



فصلنامه علمی - پژوهشی

## اسلام و مطالعات اجتماعی

سال سوم، شماره دوم، پاییز ۱۳۹۴

۱۰

صاحب امتیاز:

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

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

مدیر مسؤول: نجف لک زایی

سر دبیر: حمید پارسانیا

دبیر و کارشناس تحریریه: سیف‌اله قنبری نیک

کارشناس اجرایی: علی جامه‌داران

مترجم چکیده‌ها: نصیر شفیع پور مقدم

فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی به استناد مصوبه ۱۳۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه در جلسه مورخ ۱۳۹۴/۰۵/۰۳ حائز رتبه علمی - پژوهشی گردید.

اسلام و مطالعات اجتماعی در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)؛ سامانه نشریه: [jiss.isca.ac.ir](http://jiss.isca.ac.ir) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (www.daftarmags.ir) نمایه می‌شود. هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. • دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم آنهاست.

نشانی: قم، چهارراه شهدا، ابتدای خ معلم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

مرکز مطالعات فرهنگی - اجتماعی

صندوق پستی: ۳۶۸۸ / ۳۷۱۸۵ \* تلفن: ۳۷۷۴۵۸۴۲ - ۰۲۵ سامانه نشریه: [jiss.isca.ac.ir](http://jiss.isca.ac.ir)

## اعضای هیأت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

نصرالله آقاجانی

استادیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

محمود رجبی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

سید عباس صالحی

استادیار و عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

حسن غفاری فر

استادیار مؤسسه آموزش عالی حوزوی امام رضا علیه السلام

حسین کچویان

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

شمس الله مریجی

دانشیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

نصرالله حسین زاده

رئیس اداره امور نشر و فصلنامه های اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

---

### داوران این شماره

حجة الاسلام والمسلمین دکتر اصغر اسلامی، حجة الاسلام والمسلمین حسن غفاری فر،  
حجة الاسلام والمسلمین دکتر کریم خان محمدی، حجة الاسلام والمسلمین دکتر عیسی عیسی زاده،  
حجة الاسلام والمسلمین دکتر فاضل حسامی، دکتر زهرا امین مجد، دکتر داود رحیمی سجاسی،  
دکتر حفیظ الله فولادوند، دکتر ربابه فتحی، دکتر محمدرضا عبوضی، دکتر نعمت الله کرم الهی.

## فراخوان دعوت به همکاری

فصلنامه 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 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 مسئله محوری، راهبردپردازی و آینده پژوهی؛

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

۱۱. بازخوانی و نقد نظریات حوزه علوم اجتماعی؛
۱۲. جریان‌شناسی حوزه مطالعات فرهنگی اجتماعی؛
۱۳. سیاست‌پژوهی ناظر به مسائل فرهنگی و اجتماعی جامعه؛
۱۴. روش‌شناسی حوزه علوم اجتماعی با تأکید بر نظریات فرهنگی.

### رویکردهای اساسی

۱۵. تمرکز محتوایی بر مباحث فرهنگی و اجتماعی معطوف به حوزه دین با رویکرد تطبیقی، بین‌رشته‌ای
۱۶. رعایت معیارها و ضوابط علمی-پژوهشی به‌ویژه در ابعاد روشی و نظری؛
۱۷. پژوهش محوری با تأکید بر پژوهش‌های میدانی و پیمایشی؛
۱۸. مسئله محوری 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

### ویژگی‌های شکلی مقاله

۱۹. اصل مقاله تایپ شده (حداکثر ۲۵ صفحه) به آدرس سامانه فصلنامه ارسال شود؛
۲۰. مقاله در نرم‌افزار Microsoft Word 2007 (با قلم لوتوس نازک ۱۴) حروف چینی شده باشد؛
۲۱. ارجاعات داخل متن درج شود (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار، صفحه یا صفحات)؛
۲۲. کلمات غیرفارسی در داخل متن شماره‌گذاری و معادل لاتین آن در پایین صفحه درج شود؛
۲۳. فهرست منابع و مأخذ در پایان مقاله به ترتیب حروف الفبا ذکر شود؛
۲۴. فهرست منابع و مأخذ (کتاب‌نامه) به روش زیر تدوین و در پایان مقاله اضافه شود:
  - ❖ **کتاب‌ها:** نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، عنوان کتاب، مترجم، جلد، محل نشر: ناشر.
  - ❖ **مقالات:** نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره و شماره نشریه، مکان نشر، صفحاتی که مقاله به خود اختصاص داده است.
  - ❖ **منابع الکترونیکی:** نام خانوادگی، نام (تاریخ مراجعه به سایت یا وبلاگ)، «عنوان مقاله یا نوشته»، آدرس دقیق اینترنتی یا دسترسی (CD و ...).
  - ❖ **پایان‌نامه‌ها:** نام خانوادگی، نام (سال تحصیلی که از رساله دفاع شده است)، عنوان رساله، رشته تحصیلی، نام استاد راهنما و مشاوران، شهر محل استقرار دانشگاه یا دانشکده: نام دانشگاه.

### ویژگی‌های محتوایی مقاله

۲۵. صفحه اول شامل: ۱. عنوان کامل مقاله، نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی دانشگاهی، محل کار یا تدریس و آدرس پست الکترونیکی نویسنده یا نویسندگان؛ ۲. چکیده فارسی حداکثر در ۱۵۰ کلمه؛ ۳. واژه‌های کلیدی بین ۳ تا ۵ کلمه.
- تذکر: در صورتی که مقاله برگرفته از پایان‌نامه باشد یا سازمان و نهادی هزینه مالی پروژه را پرداخت کرده باشد، مراتب در پاورقی صفحه اول درج شود.
۲۶. صفحات دوم تا آخر شامل: ۱. مقدمه و طرح مسئله؛ ۲. سؤال یا سوالات تحقیق؛ ۳. چارچوب نظری یا مفهومی (تعریف مفاهیم، فرضیه‌ها، تئوری‌های تبیین‌کننده موضوع، مدل نظری)؛ ۴. روش تحقیق جمعیت آماری و حجم نمونه (در مطالعات پیمایشی)، تکنیک گردآوری اطلاعات، قلمرو زمانی و مکانی تحقیق؛ ۵. یافته‌های تحقیق (به تفصیل و در عین حال پرهیز از اطباب)؛ ۶. تجزیه و تحلیل و آزمون‌های انجام گرفته؛ ۷. نتیجه‌گیری و جمع‌بندی تحقیق؛ ۸. یادداشت‌ها؛ ۹. فهرست منابع و مأخذ (کتاب‌نامه)

## فهرست مقالات

- ظرفیت‌های درونی اسلام در تقویت همبستگی با تمرکز بر نقش حج در وحدت جهان اسلام.....۲  
محسن محمدی - نورالله کریمیان - حسن رضایی
- گسل دولت - ملت در تاریخ ایران و نسبت روحانیت با آن (مطالعه موردی نهضت ضد استعماری جنوب)....۲۷  
قاسم ابراهیمی پور - عباس عالی زاده
- بررسی گروه‌های مرجع جوانان شهر قم و عوامل اجتماعی انتخاب آن (با تأکید بر روحانیت).....۵۲  
سیدضیاء هاشمی - مهدی حسین زاده فریمی
- اهداف حق بر توسعه؛ بررسی تطبیقی در اسلام و اسناد بین‌المللی.....۸۰  
مهدی فیروزی
- تعهد اجتماعی؛ مفهومی جدید در عرصه علوم اجتماعی یا معنایی کهن در تاریخ اندیشه بشری.....۱۰۹  
فاطمه باقری - غلامرضا صدیق اورعی - علی یوسفی
- بررسی و نقد استنباط فمینیست‌ها از حجاب.....۱۴۵  
عبداله بهمن پوری - صدیقه آل کثیر

## ظرفیت‌های درونی اسلام در تقویت همبستگی با تمرکز بر نقش حج در وحدت جهان اسلام

\* محسن محمدی  
\*\* نورالله کریمیان  
\*\*\* حسن رضایی

### چکیده

هر چند جهان اسلام همواره با دیالکتیک عوامل اتحادبخش و تفرقه‌افکن مواجه بوده است ولی هر بار عناصر اتحادبخش در سطح وسیعی بروز کرده‌اند، زمینه اتحاد فراهم شده است. این مقاله درصدد پاسخ به این پرسش است که اسلام از چه ظرفیت‌های درونی جهت ایجاد و تقویت همبستگی برخوردار است. در این بین، حج به‌عنوان عبادتی جهان‌شمول که هر ساله مسلمانانی را از سرتاسر جهان در قالب برقراری مناسکی یکسان در زمان و مکانی واحد گرد هم جمع می‌کند، مورد توجه قرار گرفته است تا ظرفیت‌های آن در برقراری و تقویت همبستگی جهان اسلام بررسی شود. حج با تقویت هویت تمدنی و تمرکز بر دشمن مشترک، ظرفیت برقراری همگرایی سیاسی جهان اسلام را دارد. از طرف دیگر، تقویت هویت دینی و سرمایه اجتماعی در حج، زمینه همگرایی ارتباطی را تقویت می‌کند. جمع‌بودن و ساختار شکن بودن مناسک حج، مناسکی وحدت‌بخش را ایجاد می‌کند. همچنین فضای اخلاقی و زمینه‌های تعامل اقتصادی در حج، برای همبستگی جهان اسلام، قابل تحلیل است.

### کلیدواژه‌ها

حج، همگرایی سیاسی، همگرایی ارتباطی، همگرایی فقهی، همگرایی اخلاقی، همگرایی اقتصادی.

## مقدمه

جهان اسلام همواره با دیالکتیک فراسنت و خرده‌سنت؛ یعنی جدال «عناصر اتحادبخش» (فراسنت) در تمدن مادر با «عناصر تفرقه‌افکن» (خرده فرهنگ) روبه‌رو بوده است. روش زندگی و میراث تاریخی مشترک از عناصر اتحادبخش و ویژگی بومی و فرقه‌ای از عناصر تفرقه‌افکن است. این اختلافات گرچه خارج از چارچوب عناصر کلی قرار دارند ولی به سبب واقع شدن در ظرف جغرافیایی - انسانی مشترک با عناصر اصلی، پیوند عمیقی با آنها برقرار کرده‌اند.

وجود عناصر اتحادبخش در تمدن کلانی مانند تمدن اسلامی، سبب شده است که جهان اسلام برای تبدیل شدن به مرکز سیاسی و فرهنگی متحدی از ظرفیت بالایی برخوردار باشد. از این رو، می‌بینیم هر بار که این عناصر اتحادبخش به واسطه دعوت، رسالت یا رهبری در سطح وسیعی برانگیخته و جلوه گر شده‌اند، مردم با آنها همراه شده‌اند و به‌طور کلی زمینه برای اتحاد سیاسی نیز فراهم شده است (ر.ک: ابراهیم، ۱۳۹۰: ۶۸).

اکنون سخن در این است که اسلام به‌عنوان جامع‌ترین دین که ابعادی جهان‌شمول دارد، از چه ابعاد و جهات درونی و ذاتی جهت ایجاد انسجام و همبستگی برخوردار است؟ این پرسش امروزه با وجود معضل جریان‌های تکفیری که بر اساس نوعی برداشت غلط و انحرافی از تعالیم اسلام، برخوردی خشن غیر انعطاف‌پذیر طرد‌گرایانه و حذف‌گونه دارد، اهمیتی دوچندان می‌یابد. این قرائت از اسلام، مانع برقراری ارتباط دوستانه و همگرا بین گروه‌های اسلامی می‌شود و آنها را به جای اینکه در کنار هم قرار دهد، در مقابل یکدیگر می‌گذارد.

به نظر می‌رسد - در این میان - حج به‌عنوان عبادتی سیاسی - اجتماعی از مهم‌ترین ظرفیت‌های درونی جهان اسلام برای بیداری اسلامی است که با گردهم‌آوری نمایندگان از سراسر جهان اسلام در قالب انجام مناسکی یکسان در زمان و مکان واحد، هویت دینی و تمدنی مسلمانان را تقویت می‌کند.

حج، از مهم‌ترین عبادات اجتماعی اسلام است که می‌تواند در تقویت وحدت جهان اسلام بسیار موثر باشد. حج با تکیه بر عناصر مشترک هویتی مسلمانان و تقویت و تعمیق آنها، تفاوت‌های فرهنگی و مرزهای جغرافیایی را از بین می‌برد تا همه مسلمانان را با ملاک

هویتی جدیدی در مفهوم متعالی «امت اسلامی» منسجم کند. به عبارت دیگر حج از مناسک و آیین مذهبی به عنوان نمادی برای مرزبندی اجتماعی استفاده می‌کند و مسلمانان را متوجه این ویژگی و ملاک هویتی می‌کند (کوهن، ۱۳۹۰: ۱۰۷).

در این مقاله قصد داریم با نگاهی جدید، ظرفیت‌ها و مکانیسم حج در وحدت جهان اسلام را بررسی کنیم.

### چارچوب نظری

در این بخش دو مطلب در مورد «حج» و «مبانی همگرایی» بیان می‌کنیم که توجیه‌گر نظری و جهت‌دهی مباحث این مقاله است.

### الف) شمول مفهومی و کارکردی حج

کارکرد حج در تقویت همبستگی جهان اسلام مبتنی بر این نکته است حج عبادتی صرفاً با ابعاد فقهی و اخلاقی نیست بلکه نوعی شمول مفهومی و کارکردی دارد که ابعاد سیاسی - اجتماعی را نیز در بر می‌گیرد. بر این اساس، حج عبادتی است که ابعاد گوناگون سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، اخلاقی، عرفانی و فقهی دارد. حج یکی از شاخص‌ترین برنامه‌های جهانی اسلام است که همگانی و همیشگی بودن آن سند‌گویای کلیت و دوام این دین الهی است (جوادی آملی، ۱۳۷۱: ۳۷ و ۴۳). حج را می‌توان نماد جامع اسلام سیستمی و جهان‌شمول معرفی کرد و ابزاری برای حفظ جاودانگی آن دانست.<sup>۱</sup> از طرف دیگر حج را می‌توان نمونه و مدل کوچکی از اسلام دانست؛ همان‌طور که پیامبر اکرم ﷺ ضمن بیان علت سایر فرایض، علت وجوب حج بر مسلمانان را معادل بودن حج با همه دین می‌دانند (شیخ صدوق، ۱۴۱۶، ج ۲: ۹۸).

علما و بزرگان علم اخلاق نیز بر این نکته تأکید دارند که هر یک از عبادات برای از بین بردن رذیله‌ای از رذایل اخلاقی است ولی حج مجمع‌العناوین و شامل اعمال دشواری

۱. خداوند در قرآن کعبه را به قوام و قیام مردم معرفی می‌کند (مانده: ۹۷) و امام صادق علیه السلام در توضیح این آیه شریفه فرمودند: «لا يزال الدین قائماً ما قامت الكعبة» (شیخ صدوق، ۱۴۱۶، ج ۲: ۹۸).



است که هر یک به تنهایی صلاحیت تصفیه نفس را دارد (بهارى همدانى، ۱۳۶۴: ۶۶). حج، برخلاف سایر عبادات که هر یک اثری ویژه در تعالی و کمال روح انسان دارد، جامع‌الامور است؛ هم خاصیت تطهیر دارد و هم مایه تزئین است (ضیاء آبادی، ۱۳۸۷: ۴۶)؛ چراکه حج نمی‌خواهد یک عقیده، یک دستور یا یک ارزش را طرح کند [بلکه] حج همه اسلام است (شریعتی، ۱۳۸۷: ۲۵). گویی خداوند اراده کرده است اسلام را با همه ابعاد و وجوه آن در یکی از فروع دین جای دهد تا بندگان او با انجام دادن آن و معرفت به همه وجوه و ابعاد، یک‌بار هم اسلام را تجربه کرده باشند (حداد عادل، ۱۳۷۸: ۳۸).

### (ب) مبانی همگرایی

در یک نگرش کلی، همگرایی در ۴ سطح قابل تحلیل و بررسی است: (ر.ک: مطهرنیا، ۱۳۸۴: ۱۴۹-۱۵۱).

۱. سطح هویت: در این سطح، این دغدغه وجود دارد که وحدت و همگرایی، هویت تعریف شده تاریخ‌مند را که در بستر تاریخ حاصل شده است، تضعیف کند. سیره سیاسی پیامبر در این باره بسیار حائز اهمیت است. قبل از اسلام، بافت اجتماعی شبه جزیره عربستان بر قوم‌گرایی و نظام قبیله‌ای استوار بود. پیامبر پس از بعثت در مقابل این الگو، بر نقش ایمان بر شکل‌گیری نظام اجتماعی و روابط قدرت در عرصه سیاست تأکید کرد. نمونه بارز آن را می‌توان در پیوند برادری بین مسلمانان دید (فیرحی، ۱۳۸۶: ۴۳-۱۴۶؛ برزگر، ۱۳۸۵: ۸۳-۱۲۰). این پیمان برای تزریق روح مذهبی در کالبد جامعه برای تغییر همبستگی جامعه از عرق قبیله‌ای به عرق مذهبی بود (برزگر، ۱۳۸۵: ۱۱۲).

پیامبر جهت همبستگی جامعه مدینه، مفاهیم مهم اجتماعی را تغییر داد و ملاک نوینی برای نظم اجتماعی برقرار کرد. حضرت با توجه به نزاع و اختلاف بین قبیله «اوس» و «خزرج» در مدینه، براساس آموزه برادری اسلامی، مفاهیم مهاجر و انصار را جایگزین کرد تا دو قبیله تحت یک عنوان قرار گیرند و اختلاف‌ها را کنار بگذارند. افزون بر این، نام یثرب که از ریشه «تثریب» به معنای «توییح و سرزنش» است، به «مدینه النبی» تغییر کرد (الوکیل، ۱۴۰۹: ۴-۱۲؛ الخطراوی، ۱۴۰۴)؛

۲. سطح هدف: به دنبال چالش هویتی، اهداف نیز مورد خدشه قرار می‌گیرد. مانند اینکه آیا همگرایی سبب واگرایی از اهداف نمی‌شود؟

۳. سطح انسجام: این سطح، مهم‌ترین سطح عام همگرایی است. هسته اصلی همگرایی در کم و کیف هنجاری است که مبتنی بر اصول مشترک ارزشی است. به بیان دقیق‌تر، همگرایی منوط به تنظیم هنجاری روابط بین واحدها بر مبنای اصول مشترک ارزشی است که از طریق نهادینه‌شدن اجتماعی و فرهنگی میسر می‌شود. توجه به این نکته که تنظیم هنجاری درون واحدی از طریق درونی کردن فرهنگ، استحکام‌پذیر می‌شود، اهمیت این نکته را بیشتر می‌کند. همگرایی بر آن است از طریق نهادینه‌شدن اجتماعی و فرهنگی، دو فرهنگ درونی‌شده را به یکدیگر نزدیک کند و این خود سطح انطباق را تحت تاثیر قرار می‌دهد.

یکی از مهم‌ترین وجوه اهمیت سطح انسجام، در ابعاد تعاملی آن است. چنان‌که تعامل فرد با جامعه از عناصر سازنده جامعه در سطح ملی مطرح است، تعامل میان جامعه‌ای از عناصر همگرایی بین‌المللی بین کشورهاست. این تعامل دو وجه دارد: ابزاری و اظهاری.

تعامل ابزاری، نوعی مبادله سرد است که جنبه ابزاری دارد ولی آنچه افراد و جوامع را به هم پیوند می‌دهد و همگرایی را به دنبال دارد، تعامل اظهاری است که در آن تعامل هدف است و نه ابزار. شکل‌گیری و تداوم تعامل اظهاری نیازمند همفکری مشترک (همگرایی دانشی)، همگامی مشترک (همگرایی کنشی، سازش بیرونی دو یا چندجانبه)، همدلی مشترک (همگرایی عاطفی) و هم‌بختی مشترک (همگرایی در نفع و اقبال) است (همان: ۱۵۲-۱۵۶). به عبارت دیگر همگرایی میان جوامعی که به نحوی تجربه تاریخی متفاوتی را پشت سر گذاشته‌اند نیازمند چهار شاخصه و مولفه است: تفاهم نمادی، تنظیم سیاسی، تنظیم اجتماعی، تعمیم ساختاری (چلبی، ۱۳۷۵: ۲۲-۳۰).

۴. سطح انطباق: در این سطح، همگرایی در برابر چالش‌های ناشی از هویت‌های مقاوم در برابر همگرایی قرار می‌گیرد. این هویت‌های مقاوم خیز، از درون محیط‌های خواهان تقریب بر ضد عوامل همگرایی وارد عمل می‌شود و نیروها و عوامل همگرا را به چالش فرا می‌خواند.

پس از بیان این چارچوب نظری اکنون مکانیسم حج در تقویت همگرایی جهان اسلام را بررسی می‌کنیم و سپس در پایان مقاله این مکانیسم بر چارچوب نظری تطبیق و تحلیل داده خواهد شد.

### فرایند حج در تقویت وحدت جهان اسلام

حج، به‌عنوان عبادتی جهان‌شمول که از ابعاد سیاسی و اجتماعی عمیقی در کنار ابعاد فقهی و عرفانی برخوردار است از ظرفیت‌های گسترده، عمیق و بی‌بدیلی در تقویت ایده امت اسلامی برخوردار است. برآورد این ظرفیت‌ها را می‌توان در تقویت شخصیت دینی مسلمانان در بستر تمدن اسلامی دانست که فراتر از هویت‌ها و تشخیص‌های ملی و فرهنگ‌های منطقه‌ای است. به‌عبارت دیگر، در حج، مسلمانان در فضای تمدنی و تاریخی اسلام قرار می‌گیرند تا به این نکته مهم توجه کنند که همگی فراتر از فرهنگ‌های ملی و بومی، هویتی تمدنی دارند که نقطه مشترک و سبب اتصال و یکی شدن آنها در عرصه بین‌الملل می‌شود و باید برای اعتلا و احتراز آن تلاش کنند. ظرفیت‌های حج برای تقویت وحدت اسلامی را می‌توان در پنج عرصه سیاسی، ارتباطی، فقهی، اخلاقی و اقتصادی مشاهده کرد. به‌عبارت دیگر از این پنج طریق، هویت دینی در حج فراتر از هویت‌های ملی و جغرافیایی تقویت می‌شود.

#### ۱. همگرایی سیاسی (تقویت نقاط مشترک)

در تحلیل ارتباط عوامل وحدت با عوامل و قدرت‌های خارجی جهان اسلام، سنت‌ها و نظام ارزشی جایگاه ویژه‌ای دارد. به این معنا که نیروهایی که به دنبال ایجاد وحدت و یکپارچگی‌اند، باید ابتدا عناصر اتحادبخش یعنی فراسنت‌های پنهان<sup>۱</sup> را به حرکت درآورند و به دنبال آن مسلمانان را برای رویارویی با نفوذ خارجی متحد و آماده کنند. در مقابل، نیروهای خارجی (مهاجمین استعمارگر) نیز با دست گذاشتن به خرده سنت‌ها (عناصر

۱. منظور از فراسنت‌های پنهان، عوامل و مؤلفه‌های بنیادین هویت دینی و تمدنی اسلامی است که در بین همه مسلمانان مشترک است.

تفرقه‌افکن) زمینه را برای از هم گسیختگی و تجزیه فراهم می‌کنند (ابراهیم، ۱۳۹۰: ۶۸ و ۶۷). اتحاد دو ویژگی اساسی دارد: یگانگی درونی، پیوستگی بیرونی. بر این اساس، یگانگی درونی به نقطه تشابه هویتی اشاره دارد که سبب ایجاد نقطه عزیمت مستحکمی است و می‌توان آن را بنیاد عمیقی برای پیوستگی دانست. پیوستگی بیرونی نیز متوجه حفظ تداوم یگانگی درونی در عرصه حیات جمعی و در راستای دستیابی به اهداف ملی و بین‌المللی قابل تعریف است (بهمن، ۱۳۸۹: ۲۵۹).

حج از مهم‌ترین مناسک دینی است که از طریق تقویت تشابه هویتی (یگانگی درونی) از یک سو و تقویت حیات جمعی (پیوستگی بیرونی) ظرفیت عظیمی برای پویایی و سرزندگی امت اسلامی فراهم می‌کند. حج به‌عنوان جلوه سیاسی و اجتماعی اسلام، بنا بر تقویت نقاط مشترک در سطوح ایدئولوژیک و سیاسی دارد. حج با تداعی قبله مشترک، خدای مشترک (توحید) و کتاب مشترک، اهداف مشترکی را برای مسلمانان ترسیم می‌کند (کلمن، ۱۳۷۷: ۴۹). و از این طریق مسلمانان را در سطح ایدئولوژیک به اتحاد فرا می‌خواند. به این ترتیب وحدت ایدئولوژیک شکل می‌گیرد.

صاحب‌نظران، ایدئولوژی را عامل بسیار مهمی در ایجاد پیوند میان «ما» و ایجاد تمایز بین ما و «دیگران» می‌دانند. این امر در اثراتی که ایدئولوژی مذهبی در وادار کردن افراد در توجه به منافع دیگران دارد، آشکار است.<sup>۱</sup> به این ترتیب حج به‌عنوان یک امر ایدئولوژیک مذهبی تأثیر زیادی در تقویت وحدت اسلامی دارد.

همگرایی سیاسی در حج را می‌توان در دو بعد ایجابی (تقویت هویت تمدنی) و سلبی (تمرکز بر دشمن مشترک) مطرح کرد:

### الف) تقویت هویت تمدنی

هویت تمدنی، معرفت و آگاهی عمیق انسان به تمدنی است که منسوب به آن است. درک چنین هویتی، به فرد، این امکان را می‌دهد که احساس کند در سرزمینی زندگی

۱. داشتن هدفی مشترک، یکی از روش‌ها و راهبردهای ایجاد وحدت است. امام خمینی؛ نیز در سخنان‌شان در مورد وحدت، به این نکته اشاره دارند (امام خمینی، ۱۳۷۶: ۶۹ - ۷۴).

می‌کند که ریشه‌های فرهنگی آن، تا اعماق تاریخ کشیده شده است و این احساس، سبب تعلق ارتباط به آن تمدن و در نتیجه، شکل‌گیری «هویت تمدنی» می‌شود. احساس تعلق به یک تمدن، به معنای وابستگی به تمامی مظاهر آن تمدن و از جمله: مشاهیر، مفاخر، میراث‌ها و ارزش‌های آن است (شرفی، ۱۳۸۱: ۸۲).

اگر فردی به نظام معرفتی خویش دست یابد، به تمدن خود، احساس وابستگی می‌کند و وابستگی به تمدن، زمینه‌ساز حفظ و تقویت آن خواهد بود؛ زیرا فرد به دلیل وابستگی و احساس الفتی که به تمدن خود دارد، در برابر تهدیدهای پنهان و آشکاری که تمدن او را هدف قرار می‌دهند، به مقاومت، دفاع و جانب‌داری منطقی و مستدلی دست می‌زند. نبود «هویت تمدنی»، زمینه‌ساز تأثیرپذیری منفعلانه از تمدن‌های موجود است. سطوح گسترده هویت تمدنی، به معنای داشتن آگاهی بیشتر درباره تفاوت‌های تمدنی و ضرورت حفظ اموری است که «ما» را از «غیر ما» متمایز می‌کند. با این بیان اهمیت و ضرورت هویت تمدنی در امت اسلامی مشخص شد.

اساساً در نظام تمدنی نه تنها فرد و جامعه‌ستیزی با یکدیگر ندارند، بلکه با یکدیگر تعامل دارند (بابایی و دیگران، ۱۳۸۸: ۷۵). این ارتباط از آن‌رو، حائز اهمیت است که هویت فرد، امری رابطه‌ای و یا همان برساخته‌ای اجتماعی است (ونت، ۱۳۸۴: ۱۹ و ۴۷۰). بر این اساس کارکرد هویت تمدنی در فضای داخلی جامعه ایجاد انسجام و همبستگی اجتماعی است و به منافع فرد و منافع جامعه شکل می‌دهد (همان). بنابراین جامعه‌ای می‌تواند وصف تمدن را به خود بگیرد که در آن همبستگی میان افراد با یکدیگر و میان افراد و نهادهای سیاسی وجود داشته باشد (هانتینگتون، ۱۳۸۶: ۲۰).

انجام مناسک حج در سرزمین وحی و مشاهده مشاعر مقدسه، زمینه‌ساز آشنایی حج‌گزار با ریشه‌های فرهنگی تمدن اسلامی است؛ او می‌تواند ریشه‌های تاریخی پیدایش تمدن خود را بشناسد، به ویژگی‌های بارز و برجسته تمدن اسلامی آگاهی یابد و با شخصیت‌های تمدن‌ساز بیشتر آشنا شود.

کعبه که اساسی‌ترین نماد حج است، محور توحید است؛ توحیدی که زیربنای اصلی دین اسلام است. مناسک حج نیز برای تقویت دینداری و هویت دینی مسلمانان است. به این ترتیب، فضای کالبدی حج که سعی در ایجاد تجربه تاریخی یکسان در سپر هویت

تمدن اسلامی دارد در کنار مناسک یکسان‌ساز و همگرای حج، هویت دینی مسلمانان را در سطح بین‌الملل اسلامی تقویت می‌کند.

بنابراین حج این ظرفیت را دارد تا هویت واحدی از مسلمانان ایجاد کند که از مرزهای ملی فراتر می‌رود و می‌تواند همیشه این سوال را پیش روی مسلمانان زائر قرار دهد: چگونه است که وقتی همه در حضور خداوند - علی‌رغم تفاوت‌های نژادی، طبقاتی و فرهنگی یکسان - هستند، در قلمروی دینی متفرق و در کشورهایی با سیاست‌های ملی متفاوت و حتی متعارض زندگی می‌کنند؟ از این‌رو، حج می‌تواند مناسکی برای زیر سوال بردن مرزهای دینی، نژادی و فرهنگی شود که سال‌ها وجود آنها مفروض گرفته شده است.

تجربه حج به‌مثابه تجربه نزدیکی و همسانی مسلمانان می‌تواند بهترین نمایشگر و مروج وحدت اسلامی باشد. این چیزی است که بسیاری از رهبران ملی‌گرای کشورهای مسلمان به‌ویژه پس از جنگ جهانی دوم همچون ناصر (مصر)، سوکارنو (اندونزی) و تونکو عبدالرحمن (مالزی) به آن توجه داشته‌اند ولی در عین حال، این رهبران، بهتر از هر کسی می‌دانستند که حج همیشه به‌طور کامل با تمایل ایشان برای حفظ حاکمیت‌شان در کشورهای مجزا سازگار نیست (Bianchi, 2004: 45).

به‌عبارت دیگر، حج در پی ایجاد وحدت سیاسی در بین مسلمانان است تا بر اساس اصول و اولویت‌های سیاسی، علی‌رغم اختلافات فقهی در عرصه سیاسی و اجتماعی، بر اساس اصول و هویت دینی، موضعی مشترک آغاز کنند.

### ب) تمرکز بر دشمن مشترک

از عواملی که سبب وحدت و تقویت انسجام جبهه داخلی می‌شود، وجود دشمن مشترک است. دشمن مشترک سبب انسجام و یکپارچگی داخلی، هویت‌بخشی به جمع درونی و انگیزه‌ای برای تلاش و احساس در راه بودن است؛ زیرا بخشی از هویت با ضدیت معنادار می‌شود؛ یعنی بخشی از کیستی ما، مرهون آن است که ما چه کسی نیستیم. بنابراین اصل هویت، پیوسته با اصل ضدیت مقارن است (روشه، ۱۳۸۰: ۱۳).

آمریکا (ر.ک: اسماعی، ۱۳۷۶، ۳۳-۴۰؛ کدی، گازبوروسکی، ۱۳۷۹: ۲۱۶؛ سریع‌القلم، ۱۳۷۹:

۱۱۲ و ۱۱۳) و اسرائیل (افتخاری، ۱۳۸۰: ۱۳۷ و ۱۳۸؛ افتخاری، ۱۳۷۲: ۶) که از دشمنان اسلام هستند، با اتخاذ روش و منش‌های اسلام‌ستیزانه، به صورت گسترده از این ایده در انسجام‌بخشی و هویت‌بخشی به جوامع خود استفاده می‌کنند. بازتاب این نگرش در نظریه‌هایی مانند: «پایان تاریخ» فوکویاما و یا «برخورد تمدن‌ها» (هانتینگتون: ۱۳۸۱) از سوی هانتینگتون ظاهر می‌شود.

برائت از مشرکین در حج، این پیام را برای مسلمانان دارد که آنها باید با وجود همه اختلافات و فرق، بر محور توحید و کعبه متحد شوند و همگی کافران را به‌عنوان دشمن مشترک خود بدانند. یعنی علاوه بر اینکه قبله، پیامبر و کتاب همه مسلمانان یکی است، دشمن آنها نیز یکی است؛ چراکه دشمن مشترک همه مسلمانان - علی‌رغم تفاوت‌های سیاسی و جغرافیای آنها - در کافر بودن یکسان است.

وقتی مسلمانان، کافران را دشمن خود بدانند، آن‌گاه از جانب آنها احساس تهدید می‌کنند و روابط خود را با سایر مسلمانان و غیرمسلمانان به گونه دیگری تنظیم می‌کنند که در راستای عزت‌یابی و حفظ منابع و منافع‌شان باشد نه آن چیزی که در چند قرن اخیر، در استعمار کشورهای اسلامی و خودباختگی آنها در برابر غرب گذشته است.

به این ترتیب مراسم برائت از مشرکین، زمینه‌ای را فراهم می‌کند که مسلمانان در سطح بین‌الملل رویه‌ای مبتنی بر اصول اسلامی اتخاذ کنند و به سوی تشکیل و تقویت امت اسلامی حرکت کنند.

## ۲. همگرایی ارتباطی (تقویت روابط بین مسلمانان)

از راه‌های تقویت وحدت اسلامی در حج، تقویت روابط بین مسلمانان است. در حج، مسلمانان از نقاط مختلف جهان با فرهنگ‌ها و آداب و رسوم مختلف شرکت می‌کنند که همه آنها در بستر گرایش‌ها و تعاملات دینی قرار می‌گیرند. به این ترتیب حج عرصه فرهنگی و اجتماعی را نیز برای تقویت وحدت جهان اسلام مهیا می‌کند و تقویت ارتباطات بین مسلمانان را زمینه همگرایی فرهنگی قرار می‌دهد. «اساساً یکی از علائم حیات یک جامعه این است که همبستگی میان افرادش بیشتر است. خاصیت مردگی (مرده‌بودن)، متلاشی‌شدن و متفرق‌شدن و جداشدن اعضا از یکدیگر است و خاصیت زندگی

(زنده‌بودن) یک اجتماع، وحدت و همبستگی بیشتر اعضا و جوارح آن اجتماع است» (مطهری، ۱۳۶۱: ۲۱).

**روابط بین مسلمانان در حج از دو جهت در تقویت وحدت اسلامی موثر است:**

### الف) تقویت هویت دینی

سازهانگاران بر اهمیت هویت در فهم روابط بین‌الملل تأکید دارند و در تعریف آن به «فهم‌ها و انتظارات درباره خود» و «تعاملات بین‌الملل کنش‌گران» بسیار توجه می‌کنند. بر اساس این، نتیجه می‌گیرند هویت مفهومی اجتماعی است که در تعامل با دیگر کنش‌گران معنا می‌یابد (سازمند، ۱۳۸۴: ۴۱). بدین ترتیب سازهانگاران با تأکید بر بساخته‌بودن هویت کنش‌گران بر نقش و اهمیت هویت‌ها در شکل‌گیری منافع و کنش‌ها تأکید می‌کنند.

حج با تقویت هویت دینی در سطح بین‌الملل اسلامی از طریق تعمیق و توسعه روابط میان فرهنگی مسلمانان، تردیدها و ابهام‌ها را می‌کاهد و با ایجاد منافع مشترک زمینه اتحاد را افزایش می‌دهد. تجربه حج به منزله تجربه‌ای تحول‌بخش از حل شدن در یک امت واحد اسلامی و احساس برادری و همدلی، چیزی است که زائران بسیاری پس از انجام حج به آن اشاره کرده‌اند (برای نمونه ر.ک: آل احمد، ۱۳۸۷: ۹۳-۹۴).

این فضا زمانی بهتر درک می‌شود که فردی که در محیطی تبعیض‌آمیز یا نژادپرستانه بوده است در این محیط شرکت کند. خاطرات حج مالکوم اکس (مسلمان سیاه‌پوست و فعال مدنی آمریکایی)، نمونه این مدعاست. او که تحت تاثیر فضای نژادپرستانه آمریکا، قرائتی ضد سفیدپوست و نژادگرایانه از اسلام را تبلیغ می‌کرد، پس از تجربه فضای برادرانه حج به درک جدیدی از اسلام نائل آمد و از عشق، تواضع و برادری حقیقی در حج سخن گفت (X Malcolm, 1966).

سفیدی (پوست) در نظر او نماینده قدرت، سلسله‌مراتب اجتماعی و برتری جویی است و آنجا که سفیدی از «ذهن»، «رفتار» و «نگرش» انسان‌ها زدوده شده است، باید عاری از قدرت و سلسله‌مراتب اجتماعی و برتری باشد. این همان تجربه اتحاد برابرگرایانه در موجودیتی بزرگ‌تر است.



به‌طور اساسی اسلام با نفی ویژگی‌های اصلی حج جاهلی، محتوای توحیدی حج را بر قالب مناسک حج بازگرداند و هر گونه تبعیض و امتیاز طلبی را در مراسم حج، لغو و حتی اختلافات ظاهری را نیز برانداخت. همه با یک شکل و لباس و با یک نوع عمل و همسو و همسان، مطیع در برابر خدا و در یک فرم، باید به انجام مناسک پردازند.

شیوه‌ای که اسلام برای حج‌گزاری انتخاب کرده است، شیوه مورد نظر طبقات اجتماعی بالا و حتی متوسط نیست بلکه شیوه طبقات فرودست است که ممکن است تضعیف و تحقیر شده باشند، اما اکنون همه این شیوه را در برابر خدا اتخاذ کرده‌اند تا ضمن خارج شدن از امتیاز طلبی و روح تبعیض، مشکلات طبقه پایین جامعه را تجربه و با آن زندگی کنند.

سادگی جامه احرام و محو هویت‌های شخصی در این همایش، خط بطلانی است بر تفکر نظام طبقاتی که طبقه‌بندی اجتماعی را بر اساس ملاک‌های اعتباری و مادی انجام می‌دهد نه ملاک‌های اصیل انسانی و معنوی. بنابراین یکسانی زائران در پوشش و اعمال را می‌توان عامل مبارزه با تعصبات ملی و نژادپرستی و محدود شدن در حصار مرزهای جغرافیایی دانست (معینی، یاری، ۱۳۹۱: ۸۷ و ۸۸).

میشل مالرب - مورخ دین - درباره کارکرد یکسان‌نگری و یکسان‌سازی حج می‌گوید: این پوشش یک‌دست و یکسان که رده‌بندی اجتماعی را از میان برمی‌دارد، نماد برابری آدمیان در برابر خدا است (مالرب، ۱۳۷۹: ۳۱۲ و ۳۱۳).

### ب) تقویت سرمایه اجتماعی

سرمایه اجتماعی یکی از مهم‌ترین مفاهیم و مباحث نوین جامعه‌شناسی و علوم سیاسی است که به مباحثی مانند همبستگی اجتماعی نیز می‌پردازد.

از مهم‌ترین رویکردها و تعاریف سرمایه اجتماعی، براساس ارتباطات اجتماعی، (ساروخانی، ۱۳۸۸: ۲۵). شبکه روابط و اعتماد اجتماعی است. بنابراین سرمایه اجتماعی در روابط میان افراد تجسم می‌یابد (کلمن، ۱۳۷۷: ۴۶۵). البته اعتماد اجتماعی نیز در شبکه روابط اجتماعی در راستای تقویت سرمایه اجتماعی قابل تبیین است (فوکویاما، ۱۳۷۹: ۲۶). بنابراین روابط اجتماعی، می‌تواند اعتماد اجتماعی را افزایش داده و از این طریق سرمایه اجتماعی،

را ارتقاء دهد. پس سرمایه اجتماعی تابع کیفیت و کمیت روابط اجتماعی است. در نتیجه می‌توان گفت سرمایه اجتماعی که از روابط اجتماعی ایجاد می‌شود و اعتماد اجتماعی را افزایش می‌دهد، بیانی ظریف از وحدت در جهان اسلام است. به عبارت دیگر در حج، با ایجاد روابط بین مسلمانان در سطحی جهانی و بین‌المللی در فضایی اخلاقی و دینی، نوعی از انسجام و اعتماد اجتماعی شکل می‌گیرد که با تقویت روابط اجتماعی، سرمایه اجتماعی افزایش می‌یابد و این یعنی تقویت ایده وحدت امت اسلامی در حج.

«کعبه»، تعبیر و نمایش بسیاری از آیات قرآن مانند «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (حجرات: ۱۰) است و می‌تواند در جهت تحکیم پیوند قلبی و اجتماعی و بالابردن قدرت اجتماعی مسلمانان کاربرد داشته باشد (شایسته فر، ۱۳۸۹: ۶۵-۸۵). علاوه بر این روابط اجتماعی، ره‌آورد مناسبی برای کسب اطلاعات است که سبب رفع ابهام‌ها و تقویت سرمایه و اعتماد اجتماعی می‌شود (کلمن، ۱۳۷۷: ۴۷).

بنابراین در حج با تقویت ارتباطات اجتماعی، زمینه وحدت و همگرایی افزایش می‌یابد و از این طریق با افزایش اعتماد اجتماعی، سرمایه‌های نرم‌افزارانه مسلمانان نیز افزایش می‌یابد و حج‌گزاران با مشاهده نمایندگان جهان اسلام، قدرت خود را با وحدت افزایش دهند.

### ۳. همگرایی فقهی (مناسک وحدت‌بخش)

مناسک حج مانند مناسکی وحدت‌بخش است که مرزهای ملی، فرهنگی نژادی سیاسی و دینی را درنوردیده و همه مسلمانان را در غالب امتی واحد به تصویر می‌کشد. حج از این نگاه، مراسمی است که به‌واسطه اجرای هم‌شکل مناسک و ایجاد فضای جماعت‌واره، روح برابری و برادری انسانی و وحدت بنیادین مسلمانان را نمادینه کرده و آن را ارتقا می‌بخشد. هر یک از اماکن معنوی فرایند حج‌گزاری، دارای چنان عظمت و بزرگی و فواید این جهانی داشته‌اند. انجام این مناسک یکسان و تقریباً متحدالشکل که مسلمانان آنان را با اهداف، انگیزه‌ها و نگرش‌های مشترک انجام می‌دهند، سبب انسجام‌بخشی مسلمانان می‌شود؛ زیرا خود را در این موارد و اماکن، برابر و یگانه ارزیابی می‌کنند (یاری، ۱۳۹۱: ۱۱۸).

به عبارت دیگر حج با ایجاد پیوستگی در تاریخ ادیان توحیدی در مکه و کعبه که نماد و تجسم توحید است و همچنین در معرض قراردادن سابقه تمدنی تاریخ اسلام، تلاش می‌کند مسلمانان را در بستر تاریخ اسلام متوجه تشابهات اساسی و بنیادین کرده و هویت تمدنی آنها را تقویت کند (احمدی، ۱۳۹۰: ۷۸-۸۲).

در اسلام، حج، مهم‌ترین و بزرگترین اجتماع انسانی است که هر سال اتفاق می‌افتد و در این گردهمایی بزرگ دینی، مردم از کشورها و فرقه‌های مختلف اسلامی در کنار هم به انجام مراسم مذهبی می‌پردازند. مراسم حج، خصوصیتی از جمله تعامل مسلمانان با هم و تبادل نظر در مسایل اساسی اسلام، تمرین مدارا و رفتارهای محبت‌آمیز و برائت از استعمار و استکبار را دارد (هاشمی، ۱۳۸۲: ۶۸).

در فرایند انجام اعمال و مناسک حج، سه اصل را می‌توان جست‌وجو کرد: اصل اول، اصل «اتصال» است؛ اصل دوم اصل «اجتماع» است و اصل سوم نیز اصل «حرکت منظم یا مهاجرت برای یک آرمان» می‌باشد؛ اصل «اتصال» یعنی، در حج دائماً و هر سال، اتصال مجدد انسان‌ها به سرشت و سرنوشت تاریخی و رسالت عظیم انسانی‌شان مشاهده می‌شود. اصل «اجتماع» یعنی، در مناسک حج، همه مکان خود را ترک کنند و در جایی با هم تصادم فکری داشته باشند. من وضعیت اجتماعی خودم را بگویم و او وضعیت اجتماعی خودش را بگوید. تصادم این جوامعی دور از هم، روح اجتماعی زنده و اندیشه اجتماعی آگاه پدید می‌آورد. تجمع، اصولاً عامل تحرک انسانی، آگاهی و رشد جهان‌بینی اعتقادی بشری است. در دنیا، «کنگره» خیلی فراوان است. اما این «کنگره عظیم حج» با همه تجمع‌ها و کنگره‌های دیگری که در دنیا بوده و هست، فرق دارد. در تجمعات و کنگره‌های دیگر، نمایندگان طبقات و ملت‌ها که انتخاب و دست‌چین شده‌اند، می‌آیند و جمع می‌شوند. اما در اینجا ملت‌ها و توده‌ها، بی‌نماینده و مستقیم خودشان به میعادگاه می‌آیند. هر انسانی به نمایندگی خود و جامعه‌اش اینجا دعوت‌خداایی شده و حاضر می‌شود. اصل حرکت و مهاجرت نیز یعنی، از وقتی که مناسک حج شروع می‌شود، هیچ توقفی (نظری و عملی) نیست. نه آدم می‌تواند توقف کند و نه هم باید توقف کند. تمام مناسک حج در حرکت و تغییر معنا می‌یابد؛ از تغییر لباس تا تغییر انجام مناسک در شب و روز (شریعتی، علی، ۱۳۶۱: ۱۱۱).

مناسک حج دو ویژگی دارد که بر اساس آن به تقویت وحدت اسلامی بسیار کمک می‌کند:

#### الف) جمع‌ی بودن

همبستگی از چهار عامل ارزش‌ها، هنجارها، نقش‌ها و تجمعات مشترک، حاصل می‌گردد و چهار کارکرد تطبیق با شرایط جدید، حل تنش‌های اجتماعی، نیل به اهداف و حفظ همبستگی را ایفا می‌کند (بشیریه، ۱۳۷۴). همه عوامل همبستگی و کارکردهای آن در حج در قالب مناسک خود را نشان می‌دهد؛ زیرا مسلمانان در حج اعمال دینی یکسانی را در زمان و مکان مشترک به صورت دسته‌جمعی انجام می‌دهند. بر این اساس در همه ادیان، تشکیل انجمن اخوت برای رسیدن به آرمان مذهبی و اجتماعی متدینان رواج دارد. این حرکت برای همبستگی پیروان جهت اعتراض به وضع موجود و وصول به آرزوی مشترک و تجدید و تشدید اعمال دینی بنیادی است (واخ، ۱۳۸۷: ۱۷۳-۱۷۵).

تنظیم‌کنندگی روابط برای خیر همگان و برانگیزاندگی احساس مشترک و وحدت اجتماعی از کارکردهای اجتماعی مناسک دینی است که تاثیر مناسک حج را در تقویت وحدت اسلامی نشان می‌دهد. از این روی گناه، کنش برهم‌زننده روابط داخلی گروه و مناسک، عامل حفظ وحدت اجتماعی و احساس مشترک محسوب می‌شود (همیلتون، ۱۳۸۱: ۱۷۰). مناسک و مواقف حج از این جهت بیشترین تاثیر را در ایجاد وحدت اجتماعی و تنظیم روابط مسلمانان و کشورهای اسلامی برای تامین خیر عمومی آنها خواهد داشت.

جمع‌ی بودن مناسک حج از جهت دیگر نیز در تقویت وحدت اسلامی موثر است. مناسک حج از منظر جامعه‌شناختی جمع‌ی است و نه اجتماعی؛ یعنی مناسک حج به این شکل نیست که با مساعی یکدیگر و زنجیره‌وار انجام شود به طوری که اگر کسی حاضر به تقبل بخشی از آن نشود، مسئولیت خود را به درستی انجام ندهد، فعالیت‌های دیگران را مخدوش یا مختل سازد بلکه همه به طور عمده باید به صورت فردی مناسک حج را انجام دهند اما همراه با دیگران و در یک زمان و مکان مشخص و البته به شکل یکسان.

تفاوت کارگروهی در حج با فریضه عبادی دیگری مانند جهاد در این است که در جهاد با تقسیم وظیفه و کمک همگانی کار به انجام می‌رسد و اگر یک فرد، کارش را درست انجام ندهد به همه لطمه می‌خورد. در اینجا هریک از افراد به تنهایی مهم هستند و

هر یک در کنار دیگری تشکیل یک مجموعه را می‌دهند و با نبود هر کدام مجموعه دچار نقض می‌شود. اما در حج هر یک از حجاج دارای تعیین و تشخیص نیست تا به شکل‌گیری مجموعه کاملی منتهی شوند و با نبود یکی، مجموعه مختل شود. به عبارت دیگر در حج افراد، موضوعیت ندارند. بلکه وجود آنها در کنار وجود دیگران معنا و ارزش اثر پیدا می‌کند و به هم‌افزایی منجر می‌شود. آنان می‌فهمند که وجود یافتن‌شان در پیوستن به دیگران است و همگی در عین تکثر و تفاوت‌های فردی، در ابعاد انسانی دارای نیازها، انگیزش‌ها، احساسات، اهداف، اعمال و رفتار مشترک بوده و یگانه‌اند. به این ترتیب در حج، مفهوم «امت واحده» به خوبی متجلی می‌شود (یاری، ۱۳۹۱: ۱۱۸-۱۱۹).

### ب) ساختار شکن بودن

در حج، براساس مدل مناسک‌گذار (Boowie, Arnold, 1960: 147-157)، زائر ابتدا از محیط زندگی خود جدا می‌شود و به فضایی جدید منتقل می‌شود و سپس با تغییری ناشی از گذراندن مناسک، با موقعیتی جدید به جامعه بر می‌گردد (Turner, 1978). ویکتور ترنر<sup>۱</sup> با اتخاذ مدل سه لایه مناسک‌گذار به توسعه آن می‌پردازد و این مناسک را به مثابه حرکتی از ساختار به ضدساختار و بازگشت مجدد به ساختار می‌نگرد. او با طرح مفهوم «جماعت‌واره»، زائر را در هنگام انجام مناسک زیارتی، در شرایط ضدساختار یا حداقل ساختار می‌داند که از شبکه سلسله‌مراتب اجتماعی خارج شده و با دیگر زائران روابط اجتماعی جماعت‌وارگی را ایجاد می‌کنند. شاخصه روابط اجتماعی در این فضای متفاوت، همسانی ظاهری و اعتزال دنیوی از لذت‌هایی است که در دوره احرام با همشکلی در پوشش و نمادگرایی‌های قدرتمند مرگ به اوج خود می‌رسد (عربستانی، ۱۳۹۱: ۱۳۸-۱۴۲). حج، امکان ورود به فضایی خارج از ساختار زندگی دنیوی را ایجاد می‌کند که در آن، زائران گونه‌ای از روابط اجتماعی برابرگرایانه را می‌آزمایند. آنها در این فضا در هدفی مشترک وحدت می‌یابند و نوعی نزدیکی و همدلی را ورای تفاوت‌های دینی، قومی و نژادی تجربه می‌کنند. زائران در این فضا، نوعی از روابط اجتماعی را تجربه می‌کنند که

1. Turner

ناقض ساختار معمول زندگی دنیوی است و با خصایص برابر گرایانه‌ای که دارد تجربه‌ای وحدت‌بخش را به زائران ارائه می‌دهد (همان: ۱۳۴).

#### ۴. همگرایی اخلاقی (زمینه‌های اخلاقی وحدت اسلامی)

علاوه بر جهات ارتباطات بین فرهنگی و میان‌فردی و همچنین جهات فقهی و مناسکی حج که می‌توان آنها را در بستر هویت دینی برای ایجاد وحدت ایدئولوژیک، فقهی و سیاسی تحلیل کرد، فضای کلی اخلاقی، تربیتی و عرفانی حج را نیز می‌توان بر همین اساس تحلیل کرد.

حج، تنها یک عبادت محض و خودسازی بدون توجه به جامعه‌سازی نیست و در عین ارتقای اخلاقی، مؤثرترین وسیله برای پیشبرد اهداف سیاسی است. اختلاط «عبادت» و «سیاست، اقتصاد و...» در حج است که باعث شده در روایات، از کعبه به‌عنوان عامل ثبات‌بخش دین بر روی زمین یاد شود؛ زیرا به تعبیری، روح عبادت، توجه به خدا و روح سیاست، توجه به خلق خدا است (محمدی اشتهاردی، ۱۳۸۴: ۱).

حج در مفهوم بین‌المللی دو نوع منافع کارکردی دارد: ۱. نتایج تربیتی و خودسازی که به‌معنای هماهنگی فرد با خداوند و همنوایی او با فطرت و طبیعت است؛ ۲. آثار سیاسی و اجتماعی که به‌معنای ارتباط و هماهنگی با واحدها و گروه‌های اجتماعی و سیاسی اسلامی دیگر است که به صورت ملت‌ها و دولت‌ها و از نژادهای مختلف و دارای زبان‌ها و فرهنگ‌های گوناگون هستند. بنابراین می‌توان گفت برنامه تربیتی و خودسازی، مقدمه‌ای برای ایجاد یگانگی در جامعه بزرگ اسلامی است (معینی، یاری، ۱۳۹۱: ۸۶).

از منظر حقوقی نیز می‌توان کارکردهای سیاسی و اجتماعی حج در انسجام‌بخشی به وحدت امت اسلامی را یک سلسله وظایف حزبی دانست و آن را حقوق حزبی نامید؛ زیرا زیربنای فکری اسلام در گرایش به این دین، بر نوعی تخریب و تشکل سیاسی قرار دارد و مسلمانان، اعضای حزب‌الله هستند و فردیت و انزوا در نظر اسلام مردود است (خامنه‌ای، ۱۳۷۱: ۱۱۵). حتی عبادت و خودسازی نباید به فردیت و انزوا کشیده شود.

به‌عبارت دیگر در اسلام عبادت فقط در ارتباط با خدا خلاصه نمی‌شود بلکه بخشی از فرائض دینی در نوع و کیفیت ارتباط و مواجهه با مردم تعریف می‌شود و دینداری کامل

هیچ‌گاه با صرف ارتباط فردی با خدا - بدون توجه به جامعه و سایر مسلمانان - حاصل نمی‌شود حتی اسلام برای عبادت فردی نیز شؤن اجتماعی قرار داده است؛ مانند نماز جماعت. به این ترتیب اخلاق و عرفان در اسلام به‌طور کامل جنبه اجتماعی دارند. در حج نیز هرچند ابعاد قوی اخلاقی، تربیتی و عرفانی وجود دارد ولی این ابعاد به صورت بسیار واضح و گسترده‌ای به صورت دسته‌جمعی و با ذیل اجتماعی همراه است. به عبارت دیگر یکی از کارکردهای حج این است که ابعاد اخلاقی، به سالم‌سازی و ارتقاء روابط اجتماعی بپردازد. بر این اساس ابعاد معنوی حج تقویت و تعالی ابعاد سیاسی و اجتماعی مسلمانان و سامان‌دهی نظام ارتباطات اجتماعی مسلمانان براساس اصول اخلاقی و دینی قابل تحلیل است. در این مناسک و تعالیم اخلاقی، حج به بهترین شکل زمینه همگرایی و وحدت اسلامی را فراهم می‌کند تا با تقویت هویت دینی زمینه وحدت مسلمانان را در فضایل اخلاقی و با انگیزه‌های معنوی فراهم نماید.

##### ۵. همگرایی اقتصادی (وحدت‌آفرینی ابعاد اقتصادی حج)

حج در کنار ابعاد و کارکردهای اخلاقی و اجتماعی، از جهات اقتصادی نیز قابل توجه است چنانکه در آیات و روایات نیز به کارکردهای اقتصادی حج پرداخته شده است (قاسمی خطیر، ساداتی، ۱۳۹۱: ۲۰۱ و ۲۰۶ - ۲۰۸)؛ به نظر می‌رسد این فرصت‌های اقتصادی حج، زمینه بسیار مناسبی برای وحدت مسلمانان باشد. چنان‌که اتحادیه اروپا که بر مدار همکاری اقتصادی شکل گرفت، در ادامه به تعاملات سیاسی، فرهنگی و ایجاد نوعی هویت فراملی منجر شده است.

کشورهای اسلامی به دلیل وجود نظام‌های سیاسی گسترده و یکپارچه در قرون گذشته، از پیشینه تاریخی و فرهنگی مشترکی برخوردارند. افزون بر این دین مشترک، قدرت فوق‌العاده‌ای در ایجاد همگرایی بین کشورهای اسلامی ایجاد کرده است.

از نظر اقتصادی نیز وجوه مشترک در این کشورها زیاد است. غالب این کشورها تولیدکننده نفت و دارای نیروی کار فراوان هستند و از نظر جغرافیایی بیشتر این کشورها در آسیا و به‌ویژه منطقه خاورمیانه قرار دارند و به صورت نسبی از مزیت نزدیکی مسافت برخوردارند که هزینه دادوستدهای اقتصادی را کاهش می‌دهد.

حج، ظرفیت بالایی برای تقویت این عوامل جهت تعامل اقتصادی در سطح بین‌الملل اسلامی دارد. به این ترتیب حج به لحاظ ظرفیت‌های بالای معنوی و فرهنگی که در ایجاد وحدت بین مسلمین دارد، ابزار بسیار مناسبی در جهت تحقق همگرایی اقتصادی است (سرآبادانی، ۱۳۹۱: ۶۸۰-۶۸۵).

پیشینه تأسیس بازارهای بزرگ (بازار مشترک)، نشان می‌دهد که همبستگی و همگرایی سیاسی و اقتصادی لازم و ملزوم یکدیگرند و هر کدام شرط وجود دیگری است. در حقیقت، حصول همبستگی سیاسی به تنهایی و بدون برنامه‌های منظم اقتصادی غیر عملی است و برنامه‌های اقتصادی در صورتی شکل واقعی به خود می‌گیرند که دولت‌ها برای تحقق آن اقدامات سیاسی را انجام دهند (دونیو، دروئسن، ۱۳۷۵: ۱۹-۲۰). از این رو، ناهمگونی سیاسی، مانع همگرایی اقتصادی است (رحیمی بروجردی، ۱۳۹۰: ۲۸۳-۲۸۶).

علامه طباطبایی، ذیل تفسیر آیه «لِيشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ» (حج: ۲۸) ضمن اینکه منافع حج را فراتر از منافع اخروی و شامل مواردی مانند تجارت می‌داند، بر لزوم تعاون برای تحقق آنها تأکید می‌کند. ایشان تفاهم دینی در حج را بهترین مقدمه و زمینه برای تحقق این تعاون می‌داند (طباطبایی، ۱۳۶۳: ج ۱۴، ۵۴۸-۵۴۹).

به این ترتیب اشتراکات معنوی و اعتقادی موجب اتحاد و اتفاق معنوی و دینی شده و اتفاق روحی و معنوی باعث گرایش همگرایی، تعاون و همکاری مادی و در نتیجه بهره‌گیری از منافع عظیم مادی حج می‌شود.

### نتیجه‌گیری

در این بخش فرایند حج، در تقویت همگرایی را بر اساس چارچوب نظری ارائه، تحلیل می‌کنیم:

۱. سطح هویتی و هدف: حج عبادتی فراملی و فرامرزی است که در مهد تمدن و تاریخ اسلامی انجام می‌شود و از این جهت توجه مسلمانان را به این نکته جلب می‌کند که آنها فراتر از همه هویت‌های فرهنگی، ملی و حتی مذهبی و فرقه‌ای، در یک هویت دینی فرادینی مشترکند و از تاریخ و تمدن یکسانی برخوردارند. به این ترتیب در حج، هویت دینی در سطح تمدنی و فراملی تقویت و امت اسلامی



تقویت می‌شود. همه ارکان سیاسی، فقهی، ارتباطی، اقتصادی و اخلاقی حج بر این اساس قابل تحلیل است. این همگرایی هویتی، همگرایی در اهداف را نیز به دنبال خواهد داشت.

۲. سطح انسجام: حج، محل تعامل مسلمانان از گروه‌ها، گرایش‌ها، نژادها و مذاهب گوناگون اسلامی است که زندگی اجتماعی را با یکدیگر تجربه می‌کنند. بستر این تعامل فضای اخلاقی، مناسک یکسان‌نگر حج است. البته این تعامل در سطح اخلاقی و فقهی باقی نمی‌ماند و وارد عرصه اقتصادی و سیاسی نیز می‌شود به طوری که در آخر تلاش دارد با تمرکز بر دشمن مشترک، توجه مسلمانان را به نفع و اقبال مشترک جلب کند. به عبارت دیگر در حج، تعامل از ابزاری به اظهار تغییر می‌کند و زمینه هم‌فکری، هم‌گامی، همدلی و هم‌بختی مشترک فراهم می‌شود.

۳. سطح انطباق: از آنجا که حج به صورت عملی وارد عرصه همگرایی می‌شود و به نوعی همگرایی را در سطح خرد (تجربه زندگی اجتماعی مشترک) و کلان (تعاملات اقتصادی و انسجام سیاسی در مقابل دشمن مشترک بر اساس هویت دینی) اجرا می‌کند، در مقابل چالش‌های ناشی از هویت‌های مقاوم در برابر همگرایی می‌ایستد.

### کتابنامه

۱. ابراهیم، سعدالدین (۱۳۹۰)، بیداری اسلامی (المجتمع والدوله في الوطن العربي)، ترجمه: کمال باغجری، تهران: مؤسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر تهران.
۲. احمدی، محمدرضا (۱۳۹۰)، حج در آینه روان‌شناسی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
۳. اسماعی، فاعی (۱۳۷۶)، «پدیده اسلام‌ترسی»، ترجمه: پرویز شریفی، در: ماهنامه اسلام و غرب، وزارت امور خارجه، سال اول، پیش شماره دوم.
۴. اسماعیل‌زاده، محمد (۱۳۹۱)، «نقش حج در تحقق توسعه اقتصادی مطلوب اسلام»، در: مجموعه مقالات اولین همایش حج و اقتصاد، قم: پژوهشکده حج و زیارت.
۵. افتخاری، اصغر (۱۳۷۲)، «ابعاد اجتماعی برنامه امنیتی اسرائیل؛ دستور کاری برای قرن بیست و یکم»، در: فصلنامه مطالعات امنیتی، ش ۱.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰)، جامعه‌شناسی سیاسی اسرائیل، تهران: مرکز پژوهش‌های علمی و مطالعات استراتژیک خاورمیانه.
۷. موسوی‌الخمینی، روح‌الله (۱۳۷۶)، وحدت از دیدگاه امام خمینی، قم: معاونت پژوهش مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
۸. آل احمد، جلال (۱۳۸۷)، خسی در میقات، تهران: جامه‌داران.
۹. بابایی، حبیب‌الله و دیگران (۱۳۸۸)، جستاری نظری در باب تمدن، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ دوم.
۱۰. برزگر، ابراهیم (۱۳۸۵)، تاریخ تحول دولت در اسلام و ایران، تهران: سمت.
۱۱. بشیریه، حسین (۱۳۷۴)، انقلاب و بسیج سیاسی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۲. بهاری همدانی، محمداقرا (۱۳۶۴)، تذکرة المتقین، تهران: انتشارات نور فاطمه.

۱۳. بهمن، شعیب (۱۳۸۹)، انقلاب‌های رنگی و انقلاب اسلامی ایران، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۱۴. پل کوهن، آنتونی (۱۳۹۰)، سرشت نمادین اجتماع، ترجمه: عبدالله گیویان، تهران: دانشکده صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۱)، صهبای صفا، تهران: مشعر.
۱۶. چلبی، مسعود (۱۳۷۵)، جامعه‌شناسی نظم: تشریح و تحلیل نظری نظم اجتماعی، تهران: نشر نی.
۱۷. حاجی یوسفی‌پور، محمود (۱۳۹۱)، «نگاهی آماری به ظرفیت‌های بازرگانی کشورهای اسلامی با یکدیگر»، در: مجموعه مقالات اولین همایش حج و اقتصاد، قم: پژوهشکده حج و زیارت.
۱۸. حداد عادل، غلامعلی (۱۳۷۸)، «اسلام در آینه حج»، در: میقات حج، سال هفتم، ش ۲۸.
۱۹. خامنه‌ای، سیدمحمد (۱۳۷۱)، حج از نگاه حقوق بین‌الملل، تهران: سازمان انتشارات کیهان.
۲۰. الخطراوی، محمدالعید (۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م)، المدینة فی صدر الاسلام: الحیاة الاجتماعیه و السیاسیه و الثقافیة، بیروت: مؤسسه علوم القرآن و مکتبه دارالتراث (للمدینه).
۲۱. دونیو، ژان فرانسوا و ژرار دروئسن (۱۳۷۵)، تاریخچه بازار مشترک، ترجمه: محمد اسفندیاری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
۲۲. رحیمی بروجردی، علیرضا (۱۳۹۰)، اقتصاد بین‌الملل، تهران: سمت.
۲۳. رمضان‌زاده، حسن (۱۳۹۱)، «حج و اقتصاد»، در: مجموعه مقالات اولین همایش حج و اقتصاد، قم: پژوهشکده حج و زیارت.
۲۴. روشه، گی (۱۳۸۰)، تغییرات اجتماعی، ترجمه: منوچهر وثوقی، تهران: نشر نی.
۲۵. سادنی، علی (۱۳۸۶)، تحلیل مردم‌شناختی حج بر اساس مناسک گذر، تهران: انتشارات شلاک.
۲۶. ساروخانی، باقر (۱۳۸۸)، جامعه‌شناسی ارتباطات، تهران: اطلاعات، چاپ بیست و سوم.
۲۷. سازمند، بهاره (۱۳۸۴)، «تحلیل سازه‌نگارانه از هویت ملی در دوران جنگ تحمیلی»، در: فصلنامه مطالعات ملی، ش ۲۲.

۲۸. سرآبادانی، غلامرضا (۱۳۹۱)، «حج و همگرایی اقتصادی»، مجموعه مقالات اولین همایش حج و اقتصاد، قم: پژوهشکده حج و زیارت.
۲۹. سریع‌القلم، محمود (۱۳۷۹)، سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران؛ بازبینی نظری و پارادایم ائتلاف، تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک.
۳۰. سیادت، سیداحمد و احسان صائمی (۱۳۹۱)، «ابعاد اقتصادی و مالی حج از دیدگاه قرآن و عترت»، در: مجموعه مقالات اولین همایش حج و اقتصاد، قم: پژوهشکده حج و زیارت.
۳۱. شایسته‌فر، مهناز (۱۳۸۹)، «مناسک حج در نگارگری اسلامی و نقش آن در همبستگی ملی و وحدت اسلامی»، در: نامه پژوهش فرهنگی، سال دوازدهم، ش ۱۲.
۳۲. شرفی، محمدرضا (۱۳۸۱)، جوان و بحران هویت، تهران: سروش.
۳۳. شریعتی، علی (۱۳۶۱)، میعاد با ابراهیم، مجموعه آثار ۲۹، تهران: انتشارات مونا.
۳۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، تحلیلی از مناسک حج، الهام و بنیاد فرهنگی دکتر علی شریعتی، چاپ بیستم، تهران.
۳۵. ابن بابویه قمی، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۴۱۶ق)، علل الشرائع، قم: دارالحججه للثقافه.
۳۶. ضیاء‌آبادی، سیدمحمد (۱۳۸۷)، حج برنامه تکامل، تهران: مشعر.
۳۷. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۳)، المیزان فی تفسیرالقرآن، ترجمه: سیدمحمدباقر موسوی همدانی، ج ۱۴، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
۳۸. عربستانی، مهرداد (۱۳۹۱)، «حج ایرانی؛ وحدت و نقش گفتمان رقیب»، به کوشش: ابراهیم حاجیانی، تهران: پژوهشکده تحقیقات راهبردی مجمع تشخیص مصلحت نظام.
۳۹. فوکویاما، فرانسیس (۱۳۷۹)، پایان نظم سرمایه اجتماعی و حفظ آن، ترجمه: غلام‌عباس توسلی، تهران: جامعه ایرانیان.
۴۰. فیرحی، داوود (۱۳۸۶)، تاریخ تحول دولت در اسلام، قم: دانشگاه مفید.
۴۱. قاسمی خطیر، نبی‌الله و سیدحسین‌الله ساداتی (۱۳۹۱)، «معیارهای اقتصادی حج در قرآن و سنت»، در: مجموعه مقالات اولین همایش حج و اقتصاد، قم: پژوهشکده حج و زیارت.
۴۲. کدی، نیکی و مارک گازیوروسکی (۱۳۷۹)، نه شرقی نه غربی (روابط خارجی ایران با آمریکا و شوروی)، ترجمه: ابراهیم متقی و الهه کولایی، تهران: نشر مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

۴۳. کلمن، جیمز (۱۳۷۷)، بنیادهای نظریه اجتماعی، ترجمه: صبوری، تهران: نشر نی.
۴۴. مالرب، میشل (۱۳۷۹)، انسان و ادیان نقش دین در زندگی فردی و اجتماعی، ترجمه: مهران توکلی، تهران: نشر نی.
۴۵. محمدی اشتهاردی، محمد (۱۳۸۴)، «عبادت و سیاست تاروپود حج»، در: فصلنامه قبسات، ش ۲۱.
۴۶. مطهرنیا، مهدی (۱۳۸۴)، «مقدمه‌ای بر استراتژی تقریب مذاهب اسلامی، بررسی مبانی تقریب مذاهب و استراتژی دستیابی به آن»، استراتژی تقریب مذاهب اسلامی، در: مجموعه مقالات هجدهمین کنفرانس بین‌المللی وحدت اسلامی، گروهی از نویسندگان، تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
۴۷. مطهری، مرتضی (۱۳۶۱)، احیاء تفکر اسلامی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۸. واخ، یواخیم (۱۳۸۷)، جامعه‌شناسی دین، ترجمه: جمشید آزادگان، تهران: سمت.
۴۹. الوکیل، محمدالسید (۱۴۰۹/ق ۱۹۸۹م)، المدينة المنورة عاصمة الاسلام الاولى (مدینه اولین پایتخت اسلامی)، جده: دارالمجتمع للنشر و التوزیع.
۵۰. ونت، الکساندر (۱۳۸۴)، نظریه اجتماعی سیاست بین‌الملل، ترجمه: حمیرا مشیرزاده، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌الملل.
۵۱. هاشمی، سیدمحمد (۱۳۸۲)، امام خمینی و همگرایی جهان اسلام، تهران: نشر نیایش.
۵۲. هانتینگتون، ساموئل (۱۳۸۱)، رویارویی تمدن‌ها، ترجمه: مجتبی امیری، تهران: مرکز چاپ و انتشارات امور خارجه.
۵۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶)، گذار به دموکراسی: ملاحظات نظری و مفهومی، ترجمه: محمدعلی کدیور، تهران: گام نو.
۵۴. همیلتون، ملکم (۱۳۸۱)، جامعه‌شناسی دین، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشارات تبیان.
۵۵. یاری، شعیب (۱۳۹۱)، «بررسی شیوه انتقالی معانی فرهنگی و فرایند اجتماعی شدن در مراسم حج»، حج تجلی معنویت و کانون دیپلماسی فرهنگی جهان اسلام، به کوشش: ابراهیم حاجیانی، تهران: پژوهشکده تحقیقات راهبردی مجمع تشخیص مصلحت نظام.

۵۶. یاری، شعیب و زهرا معینی (۱۳۹۱)، «ارزیابی عوامل سیاسی انسجام‌بخش میان مسلمین در موسم حج»، حج معنویت و کانون دیپلماسی فرهنگی جهان اسلام، به کوشش: ابراهیم حاجانی، تهران: پژوهشکده تحقیقات راهبردی مجمع تشخیص مصلحت نظام.
57. Turner, Victor & Turner, Edith (1978), *Image and Pilgrimage in christian culture: anthropological perspectives*, New York: Columbia university press.
58. Atkinson, Quentin & Whitehouse, Harvey (2011), *The cultural Morph space of ritual form: Examining modes of religiosity cross-culturally*, p50-62, *Evolution, and human behavior* (32).
59. B. Turner, Victor (1966), *the ritual process: structure and anti-structure*, Ithaca and New York: Cornell University Press.
60. Bianchi Robert R (2004), *Guests of God: pilgrimage and politics in the Islamic World*, Oxford and New York: Oxford University Press.
61. C. Turner, Victor (1973), *The Center out there: Pilgrim's Goal. History of Religions*, 12 (3).
62. Fiano Boowie (2006), *Anthropology of Religion: An Introduction*, Oxford & Massachusetts: Black Well.
63. Van. Gennep, Arnold (1960), *The Rites of Passage*, Chicago: University of Chicago Press.
64. X Malcolm (1966), *Autobiography of Malcolm x*, New York: Grove press.

## گسل دولت - ملت در تاریخ ایران و نسبت روحانیت با آن (مطالعه موردی نهضت ضد استعماری جنوب)

\* قاسم ابراهیمی پور  
\*\* عباس عالی زاده

### چکیده

پدیده گسل دولت-ملت در جامعه ایران، سابقه‌ای طولانی دارد و در تبیین آن دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. پژوهش حاضر در جست‌وجوی نسبت علما و روحانیون شیعه با مسئله گسل دولت - ملت در تاریخ معاصر ایران است و در این مجال، تمرکز بر مقطع زمانی نهضت‌های چهارگانه ضد استعماری جنوب و به‌ویژه دوران مشروطه و جنگ جهانی اول است. در پژوهش حاضر از رویکرد دکتر حمید پارسا نیا به عنوان چارچوب نظری پشتیبان، برای تحلیل گسل مذکور بهره‌گیری شده است. این رویکرد به‌طور خاص از سه اثر ایشان: هفت موج اصلاحات (نسبت تئوری و عمل) و حدیث پیمانانه (پژوهشی در انقلاب اسلامی)، انواع و ادوار روشنفکری و به‌ویژه اثر نخست اخذ گردیده است. برای جمع‌آوری داده‌ها از روش تحقیق کتابخانه‌ای استفاده شده است.

مسئله گسل دولت - ملت، منحصر به جامعه ایران نیست اما عوامل مسبب آن در تاریخ ایران، در ارتباط با هویت جامعه مذکور قابل فهم است. باورداشت‌های تاریخی مردم ایران، اصلی‌ترین عوامل تقویت یا تضعیف این گسل به‌شمار می‌روند. یافته‌های تحقیق نشان‌دهنده تأثیر تعیین‌کننده علمای شیعی بر قبض و بسط گسل دولت - ملت در جریان

نهضت مشروطه جنوب و نیز مبارزات مردم جنوب کشور علیه استعمار انگلیس طی سال‌های ۱۲۵۴-۱۳۳۸ ه.ق (۱۸۳۷-۱۹۱۹ م) است و در عین حال موید کارایی «الگوریتم پارسانیا» در توجیه رفتار علمای نهضت جنوب است.

### کلیدواژه‌ها

گسل دولت - ملت، نهضت ضداستعماری جنوب، نظریه سیاسی علمای شیعه، نهضت مشروطه، نظریه عدالت‌خانه، بوشهر.

### مقدمه

گسل دولت - ملت از مسائل اجتماعی دارای پیشینه در تاریخ معاصر ایران است. ریشه این مسئله در نگاه خاص شیعیان به حاکمیت غیر معصوم نهفته است. در نگاه دین مبین اسلام، علمای دین وارثان پیامبر و از نظر مذهب تشیع، نایبان امام عصر (عج) هستند. در عین حال، شیعیان بر این عقیده‌اند که حکومت و خلافت امری الهی و حق خداوند است. در نبود پیامبر ﷺ، این مسئولیت بر عهده امامان معصوم علیهم‌السلام است و در غیبت ایشان، فقها به نیابت از امام معصوم ﷺ، عهده‌دار مدیریت امور مسلمین هستند. در نتیجه، علما، هر جا که فرصت اظهار یافته‌اند، حاکمیت سلاطین را غاصبانه دانسته‌اند. از نظر رویکرد اصیل شیعه - که در آراء علمای تراز اول حوزه‌های علمیه ظهور و بروز داشته است - صرف عمل عادلانه حاکم، مشروعیت به همراه نمی‌آورد بلکه مبنای حاکمیت و کسب آن نیز موضوع بحث است. شیعیان، حاکمان غیر معصوم را ظالم و دستگاه غاصب می‌دانستند حتی اگر عمل آنها در ظاهر عادلانه باشد؛ چرا که کسب حکومت، غاصبانه بوده است و علما در تعمیق این باور و تثبیت آن نقش برجسته‌ای داشتند. در عین حال، در صورتی که حفظ استقلال مسلمین و دفع تجاوز و توطئه کفار، مستلزم همکاری با دستگاه غاصب باشد، علما تحت شرایطی به این همکاری مقطعی مبادرت می‌ورزیدند. فتاوی

۱. مقصود، دستورالعملی است که علمای شیعه در مواجهه با حکام و سلاطین پیشه کرده‌اند و حمید پارسانیا آن را با توجه به منابع فقهی و سیره عملی علما در کتاب ۷ موج اصلاحات طرح نموده است. این دستورالعمل جهت فهم عمل سیاسی - اجتماعی علما در تاریخ معاصر بسیار راه‌گشاست.



جهاد علما در جریان جنگ‌های ایران و روس و تائید فرماندهی عباس میرزا، از این سنخ است (پارسانیا، ۱۳۸۹: ۸۹-۹۴).

کنش سیاسی روحانیت شیعه در طول تاریخ، الزاماً در قالب مبارزه منفی و کناره‌گیری از حاکمیت نمی‌گنجید و در شرایط مقتضی، به اقدامات ایجابی روی می‌آوردند. نهضت تنها از کنش‌های ایجابی علما بود. مشروطه، تلاش علما جهت محدود کردن قدرت استبداد به‌شمار می‌رفت گرچه کماکان باور به عدم مشروعیت دستگاه حکومت، پا بر جا ماند. انقلاب اسلامی نیز نتیجه اقدام ایجابی روحانیت و مرجعیت شیعه، جهت بازگرداندن حاکمیت به مجرای مشروع آن بود.

کناره‌گیری علما - و به تبع ایشان مردم - از حاکمیت، نمونه بارز گسل دولت - ملت در مقاطع زمانی مختلف بوده است؛ گسلی که به صلاح‌دید روحانیت و در رأس ایشان مجتهدین و زعمای شیعه قبض و بسط می‌یافته. مقاله حاضر در جست‌وجوی فهم رابطه روحانیت شیعه با نهضت ضد استعماری جنوب، از این منظر است.

نهضت ضد استعماری جنوب، یکی از حرکت‌های جمعی ملت ایران است که توسط علما شکل گرفته و از تجلیات نهضت بیداری اسلامی به‌شمار می‌رود. در این میان پرسش محوری پژوهش حاضر این است که حرکت اجتماعی علما در جریان مشروطه و نهضت ضد استعماری جنوب، چه نقشی در گسل دولت - ملت دارد؟ و این نقش طی چه فرایندی اعمال شده است؟

## روش پژوهش

### روش جمع‌آوری داده

روش جمع‌آوری اطلاعات در پژوهش حاضر، اسنادی - کتابخانه‌ای است و طی آن از منابع تاریخی موجود در خصوص تاریخ معاصر ایران و نیز اسناد نهضت ضد استعماری جنوب، بهره‌گیری فراوان شده است؛ گزارش‌های مهندس اعزامی عصر قاجار به جنوب ایران، تاریخ روزنگار بوشهر به قلم محمدحسین سعادت که رویدادهای متعلق به بازه

زمانی مدنظر را از نزدیک گزارش کرده، تلگراف‌ها و فتاوی مراجع در جریان مشروطه و نهضت جنوب، دست‌نوشته‌های کنسول‌ها، نایب کنسول‌ها و سفرنامه‌نویسان اروپایی ساکن یا رهگذر از شهرهای جنوبی درگیر نهضت و ... در این میان یادداشت‌های روزانه مستر چیک - نایب کنسول انگلیس در بوشهر - که در سال ۱۳۸۹ ه.ش توسط مرکز اسناد وزارت خارجه انگلستان منتشر و در سال ۱۳۹۲ به فارسی ترجمه گردید، حاوی اطلاعاتی قابل توجه در خصوص بیم استعمارگران از کنش‌های رهایی‌بخش روحانیت منطقه است.

### روش تحلیل داده‌ها

در پژوهش حاضر، ابتدا چارچوب نظری تبیین گردیده و سپس با تکیه بر آن نهضت ضداستعماری و نیز مشروطه جنوب، مورد مطالعه قرار گرفته است.

### چارچوب نظری

چارچوب نظری پژوهش حاضر، مبتنی بر دیدگاه حمید پارسانیا پیرامون نسبت دولت و ملت در تاریخ معاصر ایران است که با تمرکز بر سه اثر وی تدوین شده است: ۷ موج اصلاحات، حدیث پیمان‌ها و انواع و ادوار روشنفکری.

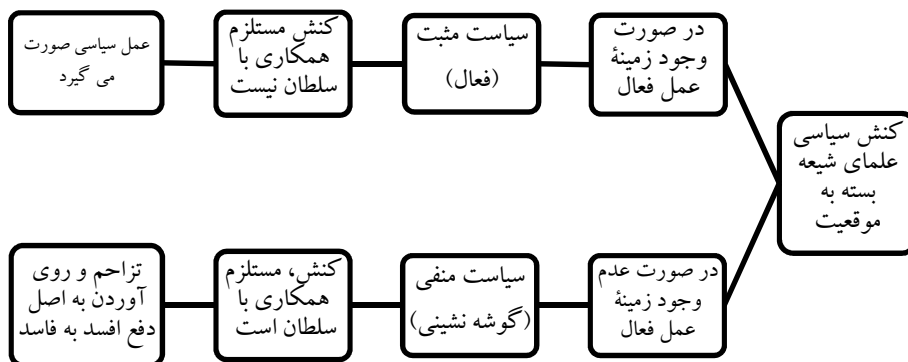
پارسانیا در تحلیل نسبت دولت و ملت، تمرکز را نه بر افراد و نه بر ساختارها بلکه عمدتاً بر نیروهای اجتماعی و عقبه فکری آنان می‌نهد؛ بر همین اساس است که در تحلیل تاریخ تحولات معاصر ایران، بر سه جریان روشنفکری، استبداد درباری و علمای حوزه‌های علمیه تمرکز نموده است.

یکی از نقاط عزیمت پارسانیا در بررسی رابطه دولت و ملت، «نظریه ولایت فقیه» است. او از چرایی گسل دولت - ملت در تاریخ ایران آغاز نموده، پاسخ مشترک دو جریان روشنفکری سکولار (و به‌طور مشخص نسل اول منورالفکران سکولار) و علمای دینی به این پرسش را طرح می‌کند. در گام بعد به طرح پاسخ جریان‌های گوناگون به مسئله مذکور

می پردازد. نهضت عدالت‌خانه و نظریه ولایت فقیه دو مورد از جدی‌ترین این پاسخ‌هاست که منجر به دو انقلاب در طول یک قرن شد.

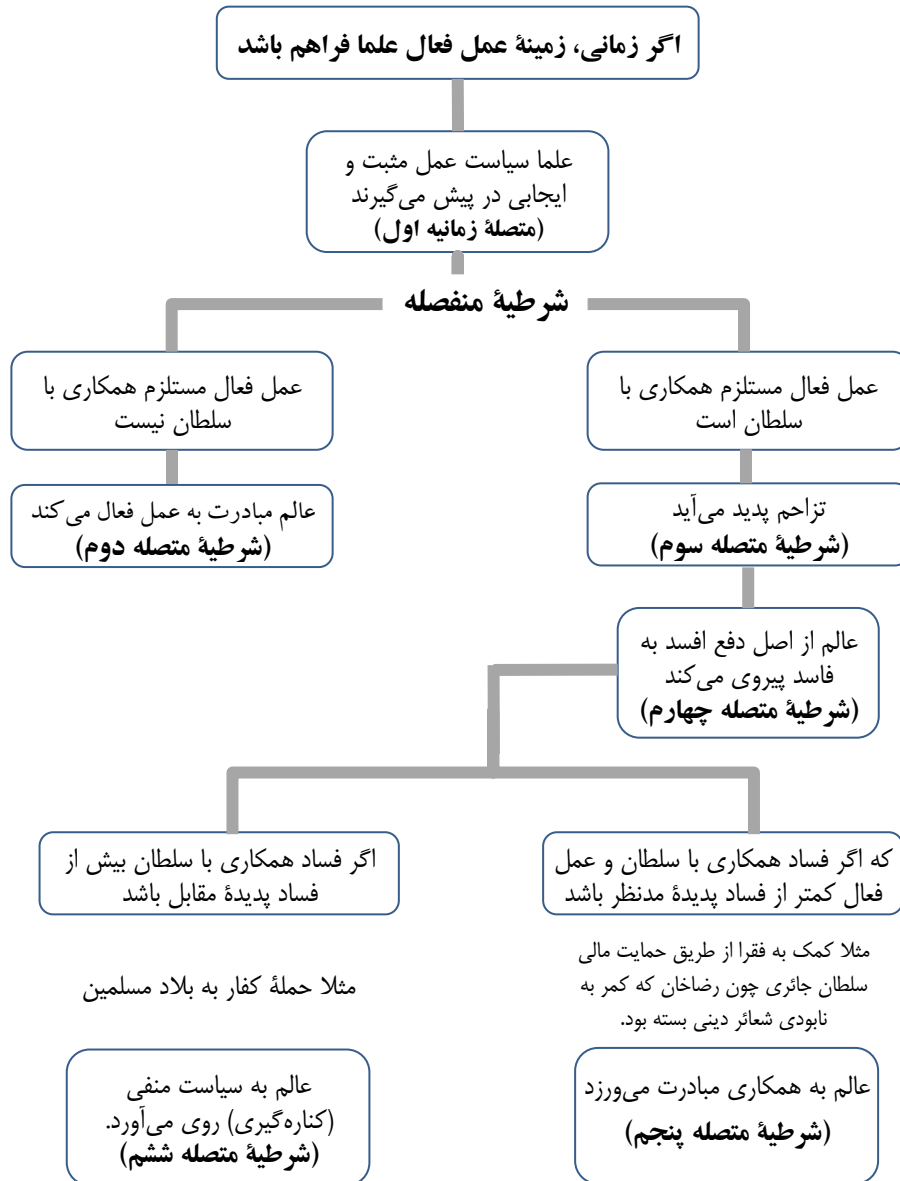
از منظر پارسانیا، روش عملکرد علما در برابر سلاطین از یک اصول کلی مشخص تبعیت می‌کرده و وجه اختلاف عمل علما در موضوع‌شناسی و زمان‌شناسی آنان نهفته است نه در اصول کلی. این اصول کلی را می‌توان «الگوریتم پارسانیا» در فهم عمل علما در قبال سلاطین نام نهاد. او ریشه این اشتراک عمل یا الگوریتم (این اصطلاح را پارسانیا به کار نبرده است و برای نخستین بار در این مقاله به کار می‌رود؛ به دلیل مشابهت روش منطقی مذکور با آنچه خواریزمی در ریاضیات به کار برد و مبنای برنامه‌نویسی رایانه قرار گرفت و به احترام او الخواریزمی یا الگوریتم نامیده شد) را در باورمندی فقهای شیعه در طول تاریخ به ولایت فقیه می‌داند؛ همان که صاحب جواهر، منکرش را کسی می‌داند که بویی از فقه نبرده است.

### کنش سیاسی علمای شیعه



وجه تکیه مقاله حاضر بر رویکرد مذکور، بهره‌گیری از همین چارچوب است؛ «الگوریتم فهم رفتار سیاسی - اجتماعی علمای شیعه در قبال سلاطین»؛ یعنی ادعای وجود روش عملی مشابه در سنت علمای برجسته حوزه در تاریخ معاصر. الگوریتم مذکور شامل قضایای شرطیه

متصلهٔ زمانی و نیز منفصله است که اختلاف عمل آنها را همین زمانیه‌بودنش تبیین می‌کند:



الگوریتم عمل سیاسی علمای شیعه با زبان قضایای منطقی

شیعیان، حکومت غیرمعصوم را غاصب و ظلمه می‌دانستند و به روش‌های مختلف از حکومت فاصله می‌گرفتند و عدم مشروعیت آن را - ولو در قالب اکراه از نزدیکی به حکومت یا مبارزه منفی - ابراز می‌داشتند.

بدین ترتیب بود که در کتب فقهی شیعه باب‌ها و مسائل مختلف و متنوعی در چگونگی مواجهه و حتی همکاری با ظلمه و جائران شکل می‌گرفت (پارسانیا، ۱۳۸۸: ۱۶). در جهان اسلام به‌طور عام و جهان تشیع به‌طور خاص، علم فقه، متصدی باید و نبایدهای اجتماعی مردم بوده و هست. اندیشه سیاسی شیعیان مبتنی بر فقه آنان، بر تغییرات گسل دولت - ملت (به دلایلی که گذشت) تأثیر پررنگی داشته است.

از این منظر، فهم معمای رفتار دوگانه مردم جنوب ایران در قبال دولت مرکزی (تمرد و سرکشی از دولت مرکزی در شرایط صلح و اتحاد با دولت مرکزی در شرایط تجاوز استعمار)، جز با قرار گرفتن در پس این مدل نظری مقدور نیست. فهم صحیح نهضت مشروطه جنوب نیز در چارچوب نظریه عدالت‌خانه علما مقدور است. هر دو نظریه عدالت‌خانه و ولایت فقیه را می‌توان خروجی‌های الگوریتم فوق-که در حقیقت متخذ از اصول فقه شیعه می‌باشد - دانست.

### گسل دولت - ملت

مقصود از گسل دولت - ملت، شرایطی است که در آن، مردم، حاکمیت را مشروع ندانسته، به ناچار، به سلطه حاکمیت، تن در می‌دهند. بی‌اعتمادی متقابل میان دولت و مردم، از ویژگی‌های این شرایط است. این فاصله معنادار و هدف‌مند میان دولت و ملت، به گسل دولت - ملت تعبیر شده است.

گسل دولت - ملت در جامعه شیعی ایران، سابقه‌ای طولانی دارد و لاقلاً یکی از دلایل برجسته آن (همچنان که ذکر شد)، باور مردم به غاصبانه بودن حکومت غیر ائمه معصومین علیهم‌السلام است.

یکی از جدی‌ترین مشکلاتی که تاریخ گذشته ما را به خود مشغول می‌داشت، حضور اقتدارهای سیاسی فاقد مشروعیت دینی بود. این مشکل به موازات گسترش و تعمیق باورهای سیاسی تشیع، ظهور و بروز بیشتری می‌یافت. قدرت سیاسی جامعه، این گسل و

شکاف اجتماعی را که بین دولت و مردم، پدید می‌آید، از طریق اعتماد به قدرت نظامی خود پوشش می‌داد (پارسانیا، ۱۳۸۸: ۱۴)؛ یعنی دولت‌ها به جای اتکاء بر نیروی مردمی، بر قدرت نظامی خود تکیه داشته‌اند و تا زمانی که این قدرت باقی می‌ماند، حکومت تداوم داشت.

### پاسخ به مسئله گسل دولت-ملت

جریان‌های مختلف سیاسی - اجتماعی در تاریخ معاصر ایران، در پاسخ به این مسئله اجتماعی، راه کارهایی ارائه داده‌اند:

#### الف) سکولاریزاسیون یا جدانمودن دین از عرصه سیاست

این پاسخ از سوی جریان‌های مختلف غرب‌گرا - اعم از چپ و راست - و جریان روشنفکری، مطرح شد. جریان مذکور پس از مشاهده و ریشه گسل دولت - ملت در ایران و جایگاه روحانیت در شکل‌گیری این شکاف، حکم به جدایی دین از سیاست داد. آخوندزاده پدر جریان روشنفکری ایران با آسیب‌شناسی مسئله گسل دولت - ملت، می‌نویسد:

ملت ما، کل ارباب خدمت را و کل مناصب سلطنت را اهل ظلمه می‌شمارند. مادام که این اعتقاد در نیت ملت باقی است، مغایرت باطنی فی مابین ملت و سلطنت جاوید است... سبب این مغایرت فی مابین ملت و سلطنت، علماست. آیا به چه سبب علما در امزجه و طبایع مردم آن‌قدر تصرف دارند که مردم بلابحث و ایراد به حرف ایشان گوش می‌دهند و از سلطنت، باطناً تنفر می‌ورزند. علمای دین، خود را تابع دولت نمی‌سازند بلکه نایب امام غایب و صاحب الزمان می‌دانند. حتی روحانیون را به شاهان تفوق است و آن را کلب آستان امام خطاب می‌نمایند. سلاطین هم طوعاً یا کرهاً به این امر رضا داده‌اند و هریک اندیشه نکرده و نفهمیده‌اند که کسی که نسبت به امام، درجه کلیت داشته باشد، نسبت به نایب امام درجه آقایی که نمی‌تواند داشت (آخوندزاده، ۱۳۸۸: ۲۰۱).

آخوندزاده پس از تحلیل فوق، از لزوم اتحاد میان دولت و ملت جهت آبادانی مملکت

سخن می‌گوید و راهکار وی نه دینی کردن حاکمیت بلکه دین‌زدایی از سیاست و اجتماع است. با خروج دین از عرصه سیاست، نفوذ و اقتدار علما شکسته شده، گسل مدنظر آخوندزاده برطرف خواهد شد. بر همین مبنا آخوندزاده و فرزندان روشنفکر وی، بر طبل جدایی دین از سیاست کوبیدند.

### ب) نهضت عدالت‌خانه

این نظریه عبارت بود از محدود کردن استبداد مطلقه سلطان جائز، از طریق مجلس ناظر یا همان عدالت‌خانه که بعدها مشروطه نام گرفت. این راهکار از سوی فقهای شیعه مطرح شد گرچه پس از کسب پیروزی بر دستگاه استبداد قاجار، توسط روشنفکران، مصادره و سپس تحریف شد (پارسا، ۱۳۸۸: ۴۷-۵۴).

### ج) نظریه ولایت فقیه

این نظریه از دیر باز در فقه شیعه جایگاه شناخته شده‌ای دارد اما در ساحت اجتماعی، هفت دهه پس از نظریه عدالت‌خانه، به صورت منسجم از سوی امام خمینی مطرح شد و امتداد نظریه عدالت‌خانه است؛ با این تکامل که دیگر هدف نه محدود و مقید کردن قدرت سلطان جائز بلکه اسقاط حکومت وی و روی کار آوردن حکومت فقیه جامع‌الشرایط آگاه و عادل است. این نظریه، عقبه نظری انقلاب اسلامی سال ۵۷ را تشکیل داد (همان: ۵۸). علاوه بر سه پاسخ فوق، پاسخ‌های دیگری نیز به این پرسش داده شده است که در مجال حاضر از طرح آنها خودداری می‌گردد.

به‌طور کلی احتمال مشارکت روحانیون (ادیان و مذاهب گوناگون) در سیاست، به‌طور مستقیم به عوامل چندی بستگی دارد:

۱) هر چه داعیه‌های سیاسی - اجتماعی مذهب بیشتر باشد، احتمال دخالت روحانیون در زندگی سیاسی بیشتر می‌شود. بی‌تردید همه مذاهب نسبت به تنظیم امور اجتماعی و سیاسی کم‌وبیش ادعاهایی داشته‌اند؛ زیرا هر مذهبی، قطع‌نظر از وظیفه تأمین وسایل رستگاری برای مومنان، می‌بایست به تنظیم حوزه زندگی مادی آنها نیز بپردازد. با این حال برخی مذاهب بیش از مذاهب دیگر داعیه دخالت در امور دنیوی و سیاسی داشته‌اند؛

۲) هر چه روحانیون یک مذهب به‌عنوان یک نیروی سیاسی از نظر تاریخی، موقعیت ممتاز و قوت بیشتری داشته باشند، احتمال دخالت مستقیم و گسترده آنها در سیاست افزایش می‌یابد؛

۳) هر چه امکان تعبیر و تفسیرپذیری مذهب و تطبیق آن با شرایط متحول تاریخی بیشتر باشد، توانایی روحانیون برای مداخله مستقیم در سیاست افزایش می‌یابد؛

۴) هر چه نهادهای مذهبی سازمان‌یافته‌تر و منسجم‌تر باشند، توانایی روحانیت برای دخالت در سیاست بیشتر است. روحانیت شیعه در ایران از عصر صفویه به بعد، یکی از گروه‌های با نفوذ عمده به‌شمار می‌رفته است (بشیری، ۱۳۸۸: ۲۴۱).

جوامع به‌طور کلی بر حسب اینکه دین جاری در آن چه خصیصه‌ای داشته باشد، به دو دسته تقسیم می‌گردند: جامعه‌ای که در آن، دین در بهترین حالت و در گسترده‌ترین صورت خود، موقعیت نهادی را در کنار دیگر نهادهای اجتماعی و عرفی اشغال می‌کند (دین نهادی) و در مقابل جامعه‌ای که دین در تمامی اجزا و عرصه‌های آن حضور تأثیرگذار دارد (دین تسری‌یافته). و در این میان، جامعه ایران در دسته دوم می‌گنجد (شجاعی‌زند، ۱۳۸۰: ۳۲۲).

### گسل دولت - ملت و نهضت جنوب

در تبیین رفتار اجتماعی - و از جمله گسل دولت ملت در میان - مردم جنوب ایران، رویکردهای مختلفی را بروز داده‌اند که هر یک از عقبه نظری خاص خود بهره برده است:

۱) رویکردهای مارکسیستی، که ریشه تضاد دولت و ملت را در روابط تولیدی و تضاد طبقاتی می‌بینند و نهضت‌های ضد استعماری را با بهره‌گیری از مدل سرمایه‌داری جهانی و مرکز - حاشیه و الرشتاین تبیین می‌کنند. در حوزه تاریخ جنوب، خورشید فقیه، این چارچوب نظری را جهت تبیین جنبش میرمهنای بندرریگی و تقابل هم‌زمان وی با دولت زندیه و استعمارگران هلندی و انگلیسی مد نظر قرار داده است (فقیه، ۱۳۸۳: ۱۴).

۲) جریان‌های راست، لیبرال و ملی‌گرا، که علی‌رغم تنوع‌شان، مطالبات آزادی خواهانه توأم با ناسیونالیسم سکولار را مبنای تحلیل خود قرار می‌دهند. علیمراد فراشبندی برای تحلیل مبارزات نهضت جنوب و نیز مشروطه بوشهر، مطالبات آزادی خواهانه ساکنین مناطق



مذکور را مدنظر قرار داده است و در این میان بیشتر از منظر ناسیونالیستی و گرایشات ملی‌گرایانه به تحلیل حوادث و برخوردها روی آورده است؛ حال آنکه در آثار وی، عامدانه و جاهلانه از گرایش‌های شدید مذهبی عاملان اجتماعی چشم‌پوشی شده است.

۳) رویکردهای مذهبی که در تحلیل خود، باورهای دینی و مذهبی مردم را شاخص تحلیل و مورد تمرکز خود قرار می‌دهند. در حقیقت جریان سوم با توجه به آمار اکثریت قاطع بافت مسلمان و شیعه جامعه ایران و با استناد به گزارش‌های فراوان موجود (از سفرنامه‌نویسان اروپایی گرفته تا کنسول‌ها و سفرای خارجی) درباره نقش برجسته روحانیت در جهت‌دادن به رفتار جمعی بخش گسترده‌ای از جامعه ایران، شاخص مذهب و اعتقادات دینی مردم را به‌عنوان یکی از عوامل موثر در تحلیل رفتارهای جمعی لحاظ می‌کند. عبدالکریم مشایخی و محمد شیخ نوری از جمله تاریخ‌نگاران جنوب که در این دسته می‌گنجند. از این منظر، تعالیم استکبارستیز موجود در بطن تعالیم قرآن و سیره معصومین علیهم‌السلام، اصلی‌ترین عامل تحرک جنبش ضد استبدادی - ضد استعماری مردم جنوب بوده است که روحانیت و علما را در جایگاه رهبری نهضت قرار داده است.

پژوهش حاضر، در تداوم جریان سوم، مسئله گسل دولت - ملت را مورد مطالعه قرار داده است. نتیجه بهره‌گیری از این رویکرد نظری، بازتعریف گسل دولت - ملت، به‌عنوان گسل دین - دولت یا گسل دولت - روحانیت است؛ به‌ویژه که تعبیر فوق دلایل لغت‌شناسانه تاریخی هم دارد:

در ادبیات دوره اخیر قاجار، عنوان «ملت» برای حکومت به کار می‌رفت. در واقع، مفهوم ملت، ابتدا از «دین» که در قرآن برای یک امت به کار رفته مانند «ملت ابراهیم» گرفته شده و کم‌کم برای علما که نظام دینی جامعه را در اختیار داشتند، به کار رفت. برای مثال وقتی در نهضت تنباکو گفته می‌شد که «ملت» پیروز شده است، مقصود جنبش علما و مردم متدین در برابر «دولت» بود (جعفریان، ۱۳۸۶: ۵۲).

اسناد و مدارک موجود از دوران قاجار، بی‌اعتمادی مردم نسبت به حاکمان و نمایندگان حکومت قاجار را به صورت‌های گوناگون تأیید می‌کند. در ادامه به نمونه‌هایی از این گسست اجتماعی اشاره می‌شود.

در دوران محمدشاه قاجار، حاکمیت، مهندسانی را برای بررسی راه‌ها و استحکامات

کشور به نقاط مختلف ایران گسیل می‌دارد. یکی از این افراد هنگام ورود به منطقه دشتی (که یکی از مناطق مجاهدخیز در جریان نهضت جنوب بوده است) به بی‌اعتمادی مردم منطقه نسبت به مامورین حاکمیت اشاره می‌کند (یا حسینی، ۱۳۹۳: ۵۷). به دلیل ظلم و ستم حکام، گاه‌گاه کدخدایان، رئیس یا خان منطقه، به بهانه‌های مختلف سر به شورش برداشته و از پرداخت مالیات دیوانی یا محلی سر باز می‌زدند. در چنین مواقعی، حکمران فارس ناچار به لشکرکشی نظامی به منطقه و قلع و قمع شورش می‌شد (همان). منطقه دشتی بارها شاهد این لشکرکشی‌ها از سوی حکمران فارس بوده است و جالب آنکه هر بار پس از سرکوب مردم و خوانین محلی معترض، مجدداً دشتی از پرداخت مالیات سرکشی می‌نمود: «چنین به نظر می‌رسد که خوانین و روسای دشتی نسبت به پرداخت مالیات به مأموران دولتی آلرژری دارند» (همان: ۹۵).

دامنه شورش‌های مردمی گاه‌گاه چنان بالا می‌گرفت که لشکر اعزامی از فارس توسط مردم شکست می‌خورد. با بررسی اسناد تاریخی، مشخص می‌گردد شورش‌ها، اعتراضات مردمی و امتناع روسا و خوانین محلی از پرداخت مالیات بی‌دلیل نبوده و در بیشتر موارد ثمره ظلم بی‌حد والیان و حکمرانان ایالتی و مأمورین آنها بوده است. گاه این اعتراضات با مطالبه مشخص عزل حکمران ظالم همراه گشته و توفیقاتی نیز در پی داشته است:

مجموع این زدوخوردها باعث شد تا مردم دشتی از قشون نظامی، که برای‌شان جز کشت و کشتار، غارت و اجحاف، نتیجه و فایده دیگری نداشت متنفر شده و یک حالت گریز از مرکز و مخالفت دائمی با هرگونه نیروی مرکزی و دولتی ایجاد شود. این حالت تنفر و گریز از مرکز، پس از مدتی به قول روان‌شناسان اجتماعی به یک رفتار و «کنش دائم جمعی» در «خاطره جمعی» مردم دشتی تبدیل شد (همان: ۹۲).

این همان پدیده‌ای است که پژوهش حاضر آن را تحت عنوان گسل میان دولت و ملت می‌شناسد؛ مردمی که خیری از حکام مرکز ندیده‌اند، بلکه شر حکام، همواره دامن‌گیر آنها بوده است. نظام افسارگسیخته تیول‌داری دوران قاجار زمینه شکل‌گیری چنین ظلم کمرشکنی را فراهم می‌ساخت.

نصب ولات و حکام و طریقه تعیین مالیات و اخذ مناصب و القاب در دوره استبداد

اخیر به این شکل بود که ایالت یا حکومت یک محل در اول نوروز در مقام حراج و مزایده می‌آمد... مشتریان معلوم الحال و اشخاص معلوم الاویل درصدد خریداری و مزایده برآمده، زیادکننده اخیر حاکم محل و والی صدقات می‌شد... حکامی که به وسیله مذکوره با امتیاز صفت حکمرانی، به محلی مأمور می‌شدند، در تصاحب مال و منال مردم مبسوط‌الید و مطلق‌العنان و مالک بالاستحقاق بودند (سعادت، ۱۳۹۰: ۱۱۸).

فرمانروای جدید که در رقابت با سایر شاهزادگان، رقم بالایی را پیشنهاد داده بود، پس از رسیدن به مطلوب خود، فشار ناشی از رقم بالای پیشنهادشده به شاه را بر دوش مردم می‌نهاد و ناتوانی مردم از پرداخت مالیات را ترمذ می‌خواند. از سوی دیگر این منصوبان شاه و والیان ایالات، خود مردانی داشتند که گاه بر سر تصاحب مناطق به رقابت می‌پرداختند. رقابت میان حکام مذکور، به لگدمال‌شدن مردم این نواحی منجر می‌شد:

قربانی اصلی در این کشمکش‌ها و لشکرکشی‌های مصلحتی و البته پر از سود مادی برای دریاییگی (حاکم بوشهر)، اهالی فلک‌زده دشتی، دشتستان و تنگستان بودند که باید تاوان طمع‌ورزی‌های بی‌پایان حکمرانان را می‌پرداختند؛ همین هم موجب تقویت هر چه بیشتر قدرت‌های محلی و گریز از مرکز آنان بود (یاحسینی، ۱۳۹۳: ۱۱۴).

سعادت (موسس نخستین مدرسه نوین جنوب ایران) که خود در دوران مذکور می‌زیست و رفتار حاکمان را به‌طور مستقیم تجربه کرده بود، در یک تحلیل کلی از عملکرد حاکمان دولت قاجار می‌نویسد:

وقتی که انسان در سیر و سلوک حکام ایرانی دقیق می‌شود، تصدیق می‌نماید که غرض این حکام از تقید حکومت، جز پیشرفت آمال خود چیز دیگری نبوده و اگر در تاریخ، اعمال مقتضی از آنها دیده شود که فلان والی یا فلان حکومت برای انتظام امور مملکتی سوق عسکر نمود، فقط مقصود از این لشکرکشی و رعیت‌کشی به اسم وصول و ایصال مالیات، خرج تراشی و جلب منافع شخصی بوده است (سعادت، ۱۳۹۰: ۱۱۳).

«دریاییگی» یکی از حاکمان منفور بوشهر و بنادر خلیج فارس است که در طی یک دهه، چندین بار به حکومت بوشهر گمارده شد و صدمات فراوانی وارد آورد. وی وابستگی

شدیدی به خاندان قوام و از آن رهگذر به انگلیسی‌ها داشت و در سرکوب و قتل مجاهدان بسیاری نقش مهمی ایفا کرد. صدیق الممالک، دیگر مستبد منطقه است. سیاست‌های مالیاتی صدیق الممالک چنان فشاری بر مردم منطقه وارد کرد که یکی از رهبران آتی نهضت جنوب را ناگزیر از ورود به عرصه کرد؛ آیت‌الله سیدمرتضی علم‌الهدی اهرمی که چند سال بعد مبدل به فرد شماره یک نهضت مشروطه بوشهر شد:

شدت عمل صدیق الممالک در دشتی و کل منطقه تحت حکومتش، چنان خشن و غیرمتعارف بود که... سیدمرتضی علم‌الهدی اهرمی به مخالفت با وی پرداخت و به دولت مرکزی در تهران و دیگر مراکز نامه نوشت و جنایات و چپاول‌های صدیق الممالک را افشا کرد. با اقدامات سیدمرتضی بود که فرمانروای فارس ناچار شد وی را از سمت حکمرانی دشتی و دشتستان خلع کند (یا حسینی، ۱۳۹۳: ۱۱۸).

هدف از طرح مطالب فوق، تبیین بخشی از علل بی‌اعتمادی و نارضایتی مردم نسبت به حاکمیت و نمایندگان آن بوده است. ظلم افسارگسیخته حکمرانان قاجار، علما را به واکنشی واداشت که همان نظریه عدالت‌خانه بود. مطالبه عدالت‌خانه به منظور محدود کردن قدرت مطلق و عنان‌گسیخته پادشاه و مردان او، از بیت علما علم شد و عمومیت یافت. مهاجرت‌های علما و مجتهدینی چون شیخ فضل‌الله نوری، سیدمحمد طباطبایی و سیدعبدالله بهبهانی به آستان شاه‌عبدالعظیم و سپس قم، این مطالبه را به یک مبارزه مدنی جدی بدل کرد و ملت با قرار گرفتن در کنار علما، گسل دولت - ملت را با وضوح تمام به نمایش گذاشتند. عدالت‌خانه تدبیری جهت ترمیم گسل مذکور بود. نظریه عدالت‌خانه نه به معنای مشروعیت‌بخشیدن به حاکمیت قاجار بلکه صرفاً در جست‌وجوی تخفیف مفسده طاغوت مستبد حاکم بود؛ دفع افسد به فاسد.

### مشروطه و روحانیت جنوب

علمای جنوب کشور و از جمله بوشهر به تبعیت از علمای نجف اشرف، به حمایت کامل از مشروطه پرداختند. ایشان در جریان مجلس اول، همگام با سایر مناطق ایران، دست به تأسیس انجمن‌های ایالتی زده، از مشروطیت دفاع کرد. «شوکت اسلامی» نام انجمنی بود که توسط علمای بوشهر تأسیس شد و اعضای آن عبارت بودند از: سیدمرتضی صدرالاسلام،

سیدمرتضی مجتهد اهرمی، سیدعبدالله مجتهد بهبهانی، سیدسلیمان صدرالاسلام، شیخ علی دشتی، سیدعبدالرضا حکیم و... بنیان‌گذاران این انجمن به دلیل حمایت توده‌های مردم از آنان، اندکی پس از تشکیل انجمن، در مسائل سیاسی - اجتماعی جامعه اظهار نظر کرده و به دلیل مواضع انتقادی که نسبت به عملکرد حکمران داشتند، بعد از مدتی با حکمران و دیگران، اختلاف نظر پیدا کردند (مشایخی، ۱۳۹۳: ۱۱۶). در حقیقت علما و روحانیون شیعه با پیگیری راهبرد کنش ایجابی و فعال در این مقطع، در مقام حضور بیشتر در ساحت سیاسی - اجتماعی بر می‌آیند تا استبداد مطلقه دربار و حکمرانان محلی را مهار کنند. تأسیس انجمن شوکت اسلامی و اتخاذ مواضع انتقادی از سوی روحانیون طراز اول منطقه در مقطع مشروطه اول، در چارچوب نظریه عدالت‌خانه قابل فهم است. اتحاد اسلامی، انجمن دیگری است که در این بُرهه در منطقه جنوب ظهور کرد. این انجمن، توسط دو برادر روحانی و نخبه بوشهری به نام‌های شیخ‌الحکما و ناظم‌الحکما، تأسیس شد و مورد حمایت آیت‌الله سیدعبدالله مجتهد بلادی بوشهری قرار گرفت. سیدمحمدتقی حجت (نماینده میرزای شیرازی دوم و آیت‌الله سیدابوالحسن اصفهانی در بوشهر) و نیز سیدحسین صدر، از اعضای فعال این انجمن بودند. مؤسسين انجمن تحت تأثیر آموزه‌های سیدجمال‌الدین اسدآبادی قرار داشتند و نام انجمن نیز برگرفته از نظریه اتحاد اسلامی بود که از ترهای بین‌المللی سیدجمال به‌شمار می‌رفت. نفوذ و اثرگذاری انجمن مذکور تا آنجا پیش رفت که در جریان استبداد صغیر، شخص محمدعلی شاه دستور اعدام دو برادر مؤسس آن را صادر کرد (همان: ۱۲۱). یکی از جلوه‌های حمایت علما از مشروطه و نهضت عدالت‌خانه، تألیف رساله‌ها و جزوات نظری بود که قرائت علما نسبت به مشروطه را برای مردم تبیین می‌نمود و آنان را به دفاع از این حرکت دعوت می‌کرد. رساله تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله از نمونه این رساله‌ها بود که توسط آیت‌الله نائینی تألیف شد. علمای جنوب کشور نیز دو رساله در این زمینه تألیف کردند؛ یکی رساله احیاء‌المله متعلق به معتقد اهرمی (روحانی مجتهد و مجاهد جنوبی) و دیگری رساله جهادیه آیت‌الله بلادی. نقش اصلی این رساله‌ها، تبیین نظری لزوم قبض گسل دولت - ملت در این مقطع به سود نهضت مشروطه است:

«معتقد اهرمی» از روحانیون متفکری بود که در جریان سه ماه حضور سیدجمال‌الدین

اسدآبادی در بوشهر در سال ۱۳۰۳ قمری، با وی دیدار نموده و ضمن شرکت در درس گفتارهای سید، از وی تأثیر پذیرفته بود. رسالهٔ احیاء المله در سال ۱۳۲۵ قمری، توسط معتقد اهرمی، ابتدا به زبان عربی تألیف و سپس توسط روزنامهٔ مظفری به فارسی ترجمه شد. این کتاب به تبیین مشروعیت مشروطه و حمایت از آن می‌پردازد (مشایخی، ۱۳۹۳: ۱۳۱). در جریان استبداد صغیر و به توپ بسته شدن مجلس، قوای دولتی از سرکوب آذربایجان ناتوان ماند و با چراغ سبز شاه، ارتش روسیه به آذربایجان سرازیر شد و تبریز را به خاک و خون کشید. آیت‌الله بلادی ضمن تألیف رسالهٔ جهادیه، پس از تحلیل شرایط زمانی به صدور فتوای جهاد مبادرت ورزید. بلادی از مردم بوشهر می‌خواهد که از دو طریق به مبارزان تبریز کمک رسانند؛ اول، تحریم کالاهای روسی و دوم کمک مالی و زبانی که از دیدگاه ایشان هر دو از اقسام جهاد است (همان: ۱۲۵).

## ظهور سیاست ایجابی

### الف) در جریان استبداد صغیر

پس از به توپ بستن مجلس توسط لیاخوف و به فرمان محمدعلی شاه، علمای نجف و در رأس آنها آیت‌الله آخوند خراسانی مردم را به قیام علیه استبداد فرا خواندند:

به عموم ملت ایران، حکم خدا را اعلام می‌داریم. الیوم، همت در دفع این سفاک جبار و دفاع از نفوس و اعراض و اموال مسلمین از اهم واجبات و دادن مالیات به گماشتگان او از اعظم محترمات، و بذل جهد و سعی بر استقرار مشروطیت به منزلهٔ جهاد در رکاب امام زمان ارواحنا فداه و سر مویی مخالفت و مسامحه به منزلهٔ خذلان و محاربه با آن حضرت صلوات‌الله و سلامه علیه است. اعاذالله المسلمین من ذلک، ان شاء الله تعالی. الاحقر عبدالله مازندرانی، الاحقر محمد کاظم خراسانی، الاحقر نجل‌الحاج میرزاخلیل (مشایخی، ۱۳۹۳: ۱۴۹).

حکم فوق به‌مثابهٔ کبریتی بر باروت ملت، ایران را منفجر کرد و تمامی سرکوب‌ها و اختناق‌های محمدعلی شاهی را نقش بر آب نمود. در بوشهر و جنوب کشور نیز علمای منطقه به فتوای آخوند خراسانی قیام کردند. سیدعبدالحسین لاری از شاگردان میرزای شیرازی قیام نمود و دیگر علما و از جمله سیدمرتضی اهرمی را نیز تشویق به قیام کرد.

سیدمرتضی اهرمی، خوانین و روسای مناطق اطراف بوشهر را تشویق به آزادسازی بوشهر از یوغ حکومت استبداد نمود (همان: ۱۷۱). بدون شک از منظر جامعه‌شناسی، نکته مهمی است که یک روحانی فاقد قدرت مادی همچون سیدمرتضی علم‌الهدی (رهبری مشروطه بوشهر)، چگونه قدرت بسیج عمومی نیروهای گریز از مرکز و سرکشی که حتی قوای اعزامی مرکز را در هم می‌شکستند، بدست آورد. این مسئله بدون رجوع به تاریخ تشیع و نسبت روحانیت و مردم در این تاریخ قابل فهم و تبیین نیست. شیعیان، علما و مجتهدین را نایبان امام معصوم و فتوای ایشان را همچون مطالبه امام معصوم می‌دانند. نیروهایی همچون رئیس عبدالحسن دشتی، زائر خضرخان اهرمی و رئیس علی دلواری که همه از سوی حکومت بارها (به دلیل امتناع از پرداخت مالیات کمرشکن و ظالمانه حکام محلی) به عنوان یاغی مورد تعقیب قرار گرفته بودند و زیر بار حکومت نمی‌رفتند، در اینجا، بازوی نظامی یک مجتهد برجسته می‌شوند. در حقیقت مشروطه بوشهر، به‌طور کامل ذیل نظریه فقهی عدالت‌خانه معنا یافت و به همین دلیل بود که بر خلاف مشروطه دوپهلوی تهران که ظاهراً مورد تأیید انگلستان قرار داشت، با به‌توب‌بسته شدن بیت رهبری نهضت (سیدمرتضی علم‌الهدی) و اشغال بوشهر توسط بریتانیا، سرکوب گشت.

مشروطه، مثال بارز مدیریت گسل دولت - ملت توسط روحانیت است. ایشان با بهره‌گیری دقیق و مناسب از نفوذ دینی‌شان در میان توده عظیم ملت، اقدام به بسیج توده‌ای ملت، علیه دستگاه حاکم نمودند. این مطلب در مکاتبات ایشان بارز است. برای نمونه آخوند خراسانی در نامه به سیدمرتضی اهرمی، تبعیت یا عدم تبعیت مردم از دریاییگی (حکمران بوشهر) را منوط به همراهی با نماینده آخوند خراسانی جهت حفظ مشروطه می‌داند:

... مادامی که [دریاییگی] با شما همراهی دارد، عموم اهالی بوشهر و مضافات، او را به حکومت بشناسند... اگر خدای نخواست از این جاده انحراف پیدا نمود، اهالی ایشان را به حکومت شناسند... محمد کاظم خراسانی (مشایخی، ۱۳۹۳: ۱۹۸).

بعدها، آخوند خراسانی، پس از اطمینان از سرشت بد و فاسد دریاییگی، دستور عزل او

را صادر کرد:

مقام منبع وزارت داخله، هیئت معظم وزرای عظام، دریاییگی با مفسد مرکز در

باددادن بنادر، همدست، خیانتش محقق، عزلش واجب فوری. محمد کاظم خراسانی (همان: ۲۴۳).

در حقیقت علمای نجف و شاگردان ایشان در داخل کشور (با لاقبل بدنه گسترده‌ای از علما) در این مقطع مشروطه را میزان و معیار تأیید یا تکفیر دستگاه حاکم قرار می‌دهند. پادشاه و والی ناقض مشروطیت، محارب امام زمان قلمداد می‌گردد و والی یا پادشاه مطیع مشروطه، اضطراراً تأیید (و نه دارای مشروعیت و لائمی) و لازم‌الاطاعه تلقی می‌گردد. در چارچوب همین گفتمان، سیدمرتضی اهرمی در بوشهر قیام نمود و شهر را از اشغال مستبدین در آورده، سه ماه شخصاً حکومت را عهده‌دار گردید؛ آن‌هم در شرایطی که هیچ‌یک از آزادی‌خواهان، توان رهبری را در خود نمی‌دیدند (سعادت، ۱۳۹۰: ۱۶۱). حکومت سیدمرتضی در رأس مشروطه‌خواهان بوشهر، نمونه کوچکی مدیریت اجتماع توسط یک فقیه مجتهد و مثال قابل توجهی در زمینه ترمیم گسل دولت - ملت است؛ امری که با دسیسه استبداد و استعمار، در هم شکسته شد.

### ب) در جریان مبارزات ضد استعماری

در جریان تهاجمات چهارگانه انگلستان به بوشهر و جنوب ایران نیز علما به کنش سیاسی فعال روی آوردند. نمونه این عمل فعال را پیش از این، از سوی علما (به‌خصوص میرزای قمی و کاشف‌الغطاء) در جریان جنگ‌های ایران و روس شاهد بودیم. ایشان در جریان مذکور با صدور فتاوی‌ای جهاد، همگان را به حضور در سپاه عباس میرزا جهت دفع دشمن کافر فراخواندند (نجفی و حقانی، ۱۳۹۰: ۵۵). در سال ۱۲۵۴ قمری، شاهد فتاوی‌ای جهاد جناب شیخ حسن مجتهد آل‌عصفور (اخباری برجسته جنوب ایران) هستیم. در جریان تجاوز انگلیسی‌ها به بوشهر (به تلافی محاصره هرات از سوی محمدشاه قاجار)، مردم ناامید از قدرت مقابله حکومت با متجاوزین، به مجتهد شهر روی آوردند (یا حسینی، ۱۳۹۱: ۱۵). این مجتهد سرشناس، با صدور فتاوی‌ای، اعلام جهاد کرد اما پس از مشاهده ناتوانی نیروهای حاکم از مقابله، شخصاً از باقرخان تنگستانی (از سران مجاهدین تنگستانی) طلب یاری نمود. باقرخان با شنیدن خبر فراخوانی از سوی شیخ حسن آل‌عصفور، با عده‌ای از افرادش، عازم بوشهر شد (همان). وی، با وجود اختلافاتی که با والی پیشین بوشهر داشت، به‌واسطه



مطالبه مجتهد آل‌عصفور به بوشهر آمد و به دفاع از شهر در برابر انگلیسی‌ها پرداخت. تدابیر مذکور از سوی مجتهد شهر و اعتماد مردم و تنگستانی‌ها به وی، به خروج انگلیسی‌ها از بوشهر انجامید. در حقیقت با وجود اختلاف میان نیروهای مردمی و حاکم، عالم شهر است که سعی در ترمیم گسل موجود می‌کند.

دومین تهاجم انگلیسی‌ها به بوشهر در سال ۱۲۷۳ قمری، در شرایطی روی داد که شیخ حسن آل‌عصفور وفات نموده و مجتهد بزرگی در بوشهر ساکن نبود. البته در همین زمان نیز مردم پس از مشاهده خیانت حاکم بوشهر، به بیت مجتهد بحرینی و سیدطاهر اردبیلی روی آوردند اما به واسطه خیانت حاکم، کاری از پیش نبردند (همان: ۳۸). در پی خیانت حاکم بوشهر به مجاهدین تنگستانی، بوشهر در برابر انگلیسی‌ها سقوط کرد. در این مقطع شاهد بی‌اعتمادی گسترده دولت قاجار نسبت به نیروهای محلی‌ای هستیم که پیش از این ضدیت خود با استعمارگران را ثابت کرده بودند (همان: ۳۹). دیوار بی‌اعتمادی یا همان گسل دولت - ملت در نقاط بحرانی‌ای همچون تجاوز بیگانگان، بیش از پیش خود را نشان داد. برخی مورخین، جلوه‌های روشن‌تری از این بی‌اعتمادی را در برهه مدنظر ارائه می‌دهند که در این مجال امکان طرح آن نیست (یا حسینی، ۱۳۹۳: ۷۵). در همین زمان حجم گسترده‌ای از فتاوی‌ای جهاد از سوی مراجع و مجتهدین ایران و عراق صادر شد. متأسفانه ناصرالدین‌شاه، اجازه بسیج مردمی نداده و به نیروهای ایلاتی متحد خود اتکا نمود (شیخ نوری، ۱۳۹۱: ۳۲۸). و فرماندهی لشکر را به نوه صدر اعظم سپرد. علی‌رغم اصرار باقرخان تنگستانی (عنصر مجاهد و متدین تنگستانی) مبنی بر لزوم اتخاذ سیاست جنگ‌های نامنظم در برابر قوای پیشرفته انگلیسی، پیشنهاد وی پذیرفته نشد و شکستی سخت، ثمره ایرانیان گشت.

سومین تهاجم متجاوزین بریتانیایی به بوشهر به سال ۱۳۲۷ هجری در ماجرای مشروطه بوشهر به رهبری سیدمرتضی اهرمی باز می‌گردد. احیای مشروطه بوشهر، پس از استبداد صغیر با رهبری آیت‌الله اهرمی و بازوی نظامی وی، شهید دلواری و دیگر خوانین مجاهد محقق شد (پیش از این در جریان مشروطه جنوب، بدان اشاره شد).

چهارمین تهاجم به بوشهر به سال ۱۳۳۳ هجری و در جریان جنگ اول جهانی باز می‌گردد. در این مقطع حکمران بوشهر، موقرالذوله خود در سرکوب مجاهدین و نیروهای

ضدانگلیسی همچون حاج‌علی تنگکی نقش داشت. در پی افزایش شمار انگلیسی‌ها در بوشهر، سیدمرتضی اهرمی (مجتهد استعمارستیز) اقدام به دعوت نیروهای متدین منطقه برای شیخون به انگلیسی‌ها کرد. رئیس‌علی دلواری و رئیس عبدالحسن دشتی و خالو حسین بردخونی نخستین ضربات را به انگلیسی‌ها وارد نمودند (فرامرزی، ۱۳۹۳: ۲۵). در این مقطع، علما به حل اختلاف میان خوانین می‌پردازند تا جبهه واحدی از مجاهدین ضدانگلیسی تشکیل دهند. برای نمونه آیت‌الله علم‌الهدی اهرمی اختلاف میان زائر خضرخان و شیخ حسین خان چاکوتاهی را به اتحاد بدل کرد (یا حسینی، ۱۳۹۱: ۹۷). و شیخ علی‌نقی دشتی اختلاف میان خوانین دشتی را برطرف نمود (همان: ۱۰۷) و توجه خوانین را به جای درگیری با نیروهای خودی، به دشمن انگلیسی معطوف کردند. آیت‌الله بلادی نیز به مناطق مختلف سفر کرده، خوانین را دعوت به مقاومت و هجوم به انگلیسی‌ها کرد (بلادی، ۱۳۷۳: ۱۳). این اتحاد نیروهای متکثر، عاملی بود که مغز متفکران استعمار به شدت از آن واهمه داشتند. چیک - نایب کنسول انگلیس در بوشهر که در جریان امضای قرار داد ۱۹۱۹، کارمند سفارت انگلیس در تهران گردید و در جلسه امضای معاهده ننگین مذکور نیز حضور داشت - بیم خود را از این اتحاد چنین آشکار می‌سازد:

خبر آورها در پی هم از تماس شیخ حسین چاکوتاهی با ملاها و خان‌های برازجان و تنگستان خبر دارند و از قصدش در حمله به بوشهر... ایرانی‌ها را می‌توان تک‌تک به سوی خود کشید ولی وقتی جمع شوند کمی جداکردنشان از هم مشکل است (چیک، ۱۳۹۲: ۱۰۹).

علمایی که در این مقطع فتوای جهاد علیه انگلیسی‌ها صادر کردند عبارتند از: سیدمرتضی علم‌الهدی اهرمی، سیدعبدالله بلادی، شیخ محمدحسین برازجانی، شیخ جعفر محلاتی، شیخ احمدآل عبدالجبار، شیخ علی‌نقی دشتی. چیک، درباره نفوذ روحانیت در مردم ایران می‌نویسد:

ذهن جامعه در اختیار ملاهاست با آنکه افراد ایل‌ها و قبایل و شهرها - چه کوچک و چه بزرگ - تابع فرمان حکام خود هستند، ولی از حاکم تا فرودست‌ترین فرد ایل و قبیله و شهر، دلی نیز در گرو ملاها دارند (چیک، ۱۳۹۲: ۸۶) ... دولت ایران ناتوان از پذیرش فشار ماست. ایران سال‌هاست تحت تأثیر اندیشه ملاهای شیعه است و

اثرات آن را در جنگ با روسیه و نوگرایی‌های ناصرالدین شاه و انقلاب مشروطه لمس کرده» (همان: ۹۱). علاوه بر صدور فتوای جهاد و یا تحریم کالاها انگلیسی، علما به فعالیت‌های اطلاعاتی علیه انگلیسی‌ها و جهت حمایت از مجاهدین مبادرت می‌ورزیدند (بلادی، ۱۳۷۳: ۱۳).

چیک در خصوص آیت‌الله بلادی می‌نویسد:

ملایی به نام سیدعبدالله بلادی در جمعی از مردم گفته است: «باید بر این مملکت گریست». او نفوذ زیادی دارد و باید راهی برای کنترلش یافت. پیش‌تر نیز می‌گویند؛ گام‌هایی برای مقابله با ما برداشته است. خواسته‌ام گزارشی درباره کارهایش برایم تهیه کنند (چیک، ۱۳۹۲: ۱۱۵)... پیش از همه باید سیدعبدالله بلادی را خاموش کرد... (همان: ۱۱۹)... تلاش برای ساکت کردن سیدعبدالله ادامه دارد ولی بر خلاف تصورهای پیشین گویا حاضر به همکاری و همراهی نیست... (همان: ۱۴۲).

او همچنین در بیم و هراس از آیت‌الله سیدعبدالحسین لاری می‌نویسد:

این روزها نام سیدلاری بر زبان‌هاست. ملایی که جز به آشوب نمی‌اندیشد... (همان: ۲۳۹)... دیشب آقا رحمت (مستخدم چیک) اعلامیه‌ای از ملای لاری برایم آورد. با زیرکی از عملکرد پلیس جنوب ایران انتقاد کرده و مردم را به اعتراض در برابر آنان فرا خوانده بود... (همان)... در روز ۱۶ مه فرمان پانهادن مسلمانان به میدان مبارزه با ما از سوی ملای لاری صادر شده؛ این فرمان هیاهوی بزرگی به راه انداخته و بوشهر را به هیاهو کشانده است (همان: ۲۴۴)... آنچه هراس آور بود، روی داد. فرمان مذهبی ملای لاری، دیگر ملاها را به میدان کشاند و بلوایی به پا کرد و صولت‌الدوله (رئیس ایل قشقایی) با همه نیروی جنگی خود پا به میدان نهاد (همان: ۲۴۴).

برخی از علما نیز در صفوف جنگ در کنار مجاهدین حاضر می‌شدند. میرزاباقر گزدرازی مشهور به میرزاباقر فلیس، روحانی مجاهدی بود که با عبا و عمامه می‌جنگید و چنان تیرانداز ماهر و زبده‌ای شد که نامش با نام تفنگش (فلیس) عجین گشت؛ وی در جریان مشروطه بوشهر، فرمانده تفنگ‌چیان دشتی بود و در نبرد دلوار نیز حضور داشت (یا حسینی، ۱۳۹۳: ۱۴۴). در نبرد بست چغادک، دو روحانی به نام‌های سیدحسن موسوی مقدم و شیخ عبدالنبی دروایی حضور داشتند (فرامرزی، ۱۳۹۳: ۶۵). علمای منطقه در این مقطع

زمانی، به شدت اسلام و استقلال مسلمین را در معرض خطر می‌بینند. از این رو، با تمام توان به تهییج دولت و ملت جهت مقابله با متجاوزین روس و انگلیسی می‌پردازند (بلادی، ۱۳۷۳: ۲۳). نهضت جنوب، پایان حضور اجتماعی علمای منطقه نبود و آیت‌الله بلادی در جریان مبارزات آیت‌الله مدرس و آیت‌الله کاشانی با ایشان در ارتباط بوده، از آنان حمایت می‌کرد. در نهایت نیز تلاش علما در جهت دفع سلطان جائر، به بزرگ‌ترین گسل دولت - ملت قرن بیستم و انقلاب اسلامی ایران انجامید و با به حکومت رسیدن جریان اصیل شیعی (فقهای نائب عام امام معصوم علیه السلام) به رهبری امام خمینی علیه السلام، گسل دولت - ملت، مبدل به یکی از قدرت‌مندترین اتحادهای ملت - دولت گردید و مشارکت ۹۸ درصدی را در انتخابات تعیین نوع نظام، به دنبال آورد.

### نتیجه‌گیری

متاسفانه جریان تاریخ‌نگاری سکولار و غرب‌گرا که در نگارش تاریخ محلی (همچون تاریخ نهضت جنوب) حضور پررنگی داشته و دارد، یا جریان روحانیت را در تحلیل حوادث نادیده گرفته و یا رفتار علما را تحت عنوان جریانی دیگر و نه به‌عنوان یک جریان مستقل، تبیین نموده است. به‌عنوان نمونه علی‌مراد فراشبندی در تحلیل حرکت سیدمرتضی اهرمی، در جریان نهضت جنوب، آزادی‌خواهی ایشان را پررنگ کرده‌اند و در نتیجه به جای واکاوی از مکتب اصولی وی، به‌راحتی ایشان را در دو گانه آزادی‌خواهان - استبدادگرایان گنجانده است. نتیجه چنین خبط‌های تاریخ‌نگارانه‌ای، نادیده گرفتن روحانیت به‌مثابه یک جریان فکری - اجتماعی موثر در تاریخ معاصر ایران و تقلیل آن‌ها به افراد منفصل از هم و دارای سلیق متنوع است. چنین تحلیل‌هایی به‌دلیل ناتوانی از فهم دستگاه فکری و مکتب اصولی علما، شیخ فضل‌الله را در معرض دو گانه آزادی‌خواهی - استبدادطلبی قرار داده، مستبد می‌خواند.

از سوی دیگر توجه به روحانیت به‌مثابه جریان اجتماعی مستقل و دارای عقبه فکری متمایز از سایر جریان‌ها، ابزار مفهومی قدرتمندی در اختیار تحلیل‌گران علوم اجتماعی ایران، برای فهم پدیده‌های اجتماعی همچون گسل دولت - ملت می‌نهد. گسل دولت - ملت در جنوب ایران - به‌ویژه در فاصله هشتاد سال منتهی به جنگ جهانی اول - را نمی‌توان

با مفاهیمی چون طبقه، نژاد یا جنسیت تبیین کرد و در صورت اتکا به مفاهیم مذکور نیز با تحلیلی ناقص، و دور از ذهن مواجه خواهیم شد. مدل نظری پارسانیا، قدرت بالایی در تبیین تحركات اجتماعی سیاسی علمای جنوب ایران دارد و جا دارد آن را بر تحولات سایر مناطق ایران نیز اعمال نمود و نقاط قوت و ضعفش را بررسی کرد.

روحانیت جنوب ایران در بازه زمانی مدنظر در دو مکتب اخباری (همچون مجتهد آل عصفور) و اصولی (همچون سیدمرتضی اهرمی و سیدعبدالله بلادی) مواضع مشابهی در قبال هجوم استعمارگران اتخاذ نموده، اقدام به بسیج گسترده مردمی کردند. نهضت مشروطه هم‌زمان با افزایش و قدرت گرفتن اصولیون در جنوب ایران و حضور پررنگ شاگردان آخوند خراسانی و میرزای شیرازی در تحولات اجتماعی منطقه است. در این مقطع، علمای منطقه به فتوای مراجع نجف، دست به تحریم دولت یا تقویت آن می‌زنند که روشن‌ترین نمونه‌های قبض و بسط گسل مدنظر را به نمایش گزارده است.

به قدرت رسیدن سیدمرتضی اهرمی در بوشهر و سیدعبدالحسین لاری در فارس، در جریان نهضت مشروطه، نمونه‌های کوچکی از باورمندی به ولایت اجتماعی - سیاسی فقیه، قبل از ظهور جمهوری اسلامی است که بایستی از فراموش شدن آن توسط جریان تاریخ‌نگاری و یا نظریه پردازان علوم اجتماعی غرب گراممانعت به عمل آورد. فراموش کردن عامدانه یا غافلانۀ ریشه‌های هویتی جمهوری اسلامی، در تاریخ معاصر، به یقین، اشتباهی فاحش خواهد بود که راه را بر تحلیل‌های لیبرال و چپ از انقلاب ایران باز خواهد کرد.

اسناد تاریخی به خوبی نشان می‌دهند نیرویی که در شرایط خطرناک، نیروهای گریز از مرکز مردمی را متحد کرده، به ایثار جان و مال و منافع شخصی و جمعی جهت دفع دشمن نامسلمان، تهییج و تشویق نموده است، روحانیت مردمی و مجاهد منطقه بوده‌اند که به‌عنوان بخشی از شبکه گسترده شاگردان مراجع طراز اول نجف و سامرا، انجام رسالت کرده‌اند. عامل قبض و بسط گسل دولت - ملت در شرایط زمانی و مکانی مذکور، چیزی جز فتاوی‌ای مراجع و مجتهدین مجاهد و از جان گذشته نبوده است؛ همان نیرویی که انقلاب سال ۱۳۵۷ را در اوج ناباوری قدرت‌های منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای رقم زد و بزرگترین گسل دولت - ملت را با «نه» به نظام سلطنتی و هم‌زمان بزرگ‌ترین مشارکت را با حضور ۹۸ درصدی در انتخابات سراسری به ثمر رساند.

## کتابنامه

۱. آخوندزاده، فتحعلی (۱۳۵۷)، الفبای جدید و مکتوبات، گردآورنده: حمید محمدزاده، تبریز: نشر احیاء.
۲. بشیریه، حسین (۱۳۸۸)، جامعه‌شناسی سیاسی (نقش نیروهای اجتماعی در زندگی سیاسی)، چاپ هفدهم، تهران: نشر نی.
۳. بلادی بوشهری، سید عبدالله (۱۳۷۳)، لوایح و سوانح، به کوشش: سیدقاسم یاحسینی، چاپ اول، بوشهر: کنگره بزرگداشت هشتادمین سالگرد شهادت رئیس‌علی دلواری.
۴. پارسانیا، حمید (۱۳۹۱)، انواع و ادوار روشنفکری، چاپ اول، قم: کتاب فردا.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸)، هفت موج اصلاحات (نسبت تئوری و عمل)، چاپ سوم، قم: موسسه بوستان کتاب.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹)، حدیث پیمانانه (پژوهشی در انقلاب اسلامی)، چاپ اول، قم: دفتر نشر معارف.
۷. پرتو، افشین (۱۳۹۳)، یادداشت‌های گوستاو نیلیستروم، چاپ اول، قم: انتشارات صحیفه خرد.
۸. جعفریان، رسول (۱۳۸۶)، بازخوانی نهضت مشروطه، چاپ اول، تهران: نشر مطهر.
۹. چیک، مستر (۱۳۹۲)، گزارش‌های مستر چیک (از رویدادهای فارس و بوشهر در جنگ جهانی اول)، ترجمه: افشین پرتو، چاپ اول، تهران: انتشارات همسو.
۱۰. رمضان نرگسی، رضا (۱۳۸۹)، تبیین جامعه‌شناختی انقلاب مشروطه، چاپ اول، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۱. سعادت، محمدحسین (۱۳۹۰)، تاریخ بوشهر، به تصحیح و تحقیق: عبدالرسول خیراندیش و عمادالدین شیخ‌الحکمایی، چاپ اول، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
۱۲. شجاعی‌زند، علیرضا (۱۳۸۰)، دین، جامعه و عرفی‌شدن، چاپ اول، تهران: نشر مرکز.
۱۳. شیخ‌نوری، محمدمامیر (۱۳۹۱)، خیزش جنوب (قیام ضد استعماری مردم بوشهر علیه تجاوز نظامی بریتانیا)، چاپ اول، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۱۴. فتوت، مهدی (۱۳۸۳)، رویارویی بافرخان تنگستانی با لشکرکشی انگلیس به بوشهر، چاپ اول، بوشهر: انتشارات بوشهر.
۱۵. فراشبندی، علیمراد (بی تا)، جنگ انگلیس و ایران در سال ۱۲۷۳ هجری قمری، چاپ اول، تهران: چاپخانه پیام.
۱۶. فرامرزی، احمد (۱۳۹۳)، شیخ حسین چاکوتاهی، به کوشش: سیدقاسم یاحسینی چاپ اول، تهران: پردیس دانش.
۱۷. فقیه، خورشید (۱۳۸۳)، زوال دولت هلند در خلیج فارس با ظهور میرمهنای بندرریگی، چاپ اول، بوشهر: انتشارات شروع.
۱۸. مشایخی، عبدالکریم (۱۳۹۱)، سیدمرتضی اهرمی و مشروطیت جنوب ایران، چاپ اول، تهران: انتشارات همسو.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳)، روحانیت بوشهر و نهضت مشروطه، چاپ اول، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۰. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۷)، حقوق و سیاست در قرآن، به کوشش: محمد شهرابی، چاپ اول، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۱. نجفی، موسی و موسی حقانی (۱۳۸۸)، تاریخ تحولات سیاسی ایران، چاپ ششم، تهران: موسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰)، تاریخ معاصر ایران، چاپ اول، اصفهان: نشر آرما.
۲۳. نجفی، موسی (۱۳۹۱)، مشروطه‌شناسی، چاپ اول، اصفهان: نشر آرما.
۲۴. یاحسینی، سیدقاسم (۱۳۹۱)، رئیس علی دلواری (تجاوز نظامی بریتانیا و مقاومت جنوب)، چاپ اول، تهران: پردیس دانش.
۲۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳)، مبارزات ضداستعماری و ضداستبدادی رئیس عبدالحسن دشتی، چاپ اول، قم: صحیفه خرد.

## بررسی گروه‌های مرجع جوانان شهر قم و عوامل اجتماعی انتخاب آن (با تأکید بر روحانیت)

سیدضیاء هاشمی\*

مهدی حسین‌زاده فرمی\*\*

### چکیده

بهره‌گیری از مفهوم «گروه مرجع» مبتنی بر آن است که شکل‌گیری هویت اجتماعی افراد متأثر از گروه‌ها و افرادی است که در تعامل مستقیم یا غیرمستقیم با آنها قرار دارند. تحلیل این پدیده نسبت به قشر جوان، ابعاد پیچیده‌تری می‌یابد؛ زیرا جوانان به دلیل شرایط اجتماعی و سنی، آمادگی بیشتری برای تأثیرپذیری از گروه‌های مرجع دارند. در این دوران، در هر حوزه اجتماعی، افراد و گروه‌های متفاوت به‌عنوان گروه مرجع، مورد توجه جوانان قرار می‌گیرند. برخی از منابع، مانند خانواده در غالب حوزه‌ها کم‌وبیش به‌عنوان مرجع و مبنای عمل، نقش گروه مرجع را ایفا می‌کنند و برخی دیگر مانند شخصیت‌های فرهنگی و علمی تنها در حوزه‌های خاص مورد توجه قرار می‌گیرند. میزان تأثیرگذاری گروه‌های مرجع نیز متفاوت است؛ گروه‌هایی که اعتماد، ارتباط و مقبولیت بیشتری نزد جوانان دارند، تأثیراتی به‌مراتب عمیق‌تر، وسیع‌تر و ماندگارتر از دیگرانی دارند که صرفاً از موقعیتی نمادین برخوردارند. علاوه بر این، روش تأثیرگذاری نیز متفاوت است؛ گاهی مشورت حضوری، گاهی القانات عاطفی و در مواردی نیز الگوپذیری با واسطه، زمینه تمایل افراد به گروه‌های مرجع را ایجاد می‌کنند. مقاله حاضر که با روش پیمایشی به



بررسی گروه‌های مرجع جوانان شهر قم پرداخته، دستاوردهای زیر را در پی داشته است:

- (۱) بالابودن میزان استقلال در نظر و تصمیم در میان جوانان قمی؛ (۲) خانواده‌گرایی یا نقض شکاف یا انقطاع نسلی؛ (۳) نقض مسأله فروپاشی اجتماعی؛ (۴) استعداد و علاقه به نخبه‌پروری؛ (۵) ضرورت داشتن مرجع تقلید؛ (۶) تمایزبخشی بین طلاب، روحانیون، علما و مراجع تقلید؛ (۷) جایگاه مهم امام‌زاده‌ها و اماکن دینی (به‌ویژه حرم حضرت معصومه علیها السلام)؛ (۸) تأکید بر هویت ایرانی و اسلامی.

### کلیدواژه‌ها

گروه‌های مرجع، جوانان قم، روحانیون، گروه‌های عضویت، گروه‌های غیر عضویت.

### بیان مسأله

با افزایش جمعیت، گسترش شهرنشینی و توسعه رسانه‌های جمعی، فرایند تغییرات فرهنگی و تحول ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی سرعت گرفته است. با وجود این، نظم اجتماعی تابع ارزش‌های مشترک، مشروعیت‌بخش و ملتزم‌کننده‌ای است که به‌منزله معیارهای کنش‌های اجتماعی به‌شمار می‌آیند. بقا و استمرار یک جامعه از طریق فرایندی تعیین می‌شود که در آن سنت‌ها و ارزش‌های اجتماعی نسل‌های پیشین به نسل‌های جدید انتقال می‌یابد. این فرایند - که تحت عنوان فرایند جامعه‌پذیری شناخته می‌شود - هرگز ایستا نیست؛ یعنی نسل‌های جدید، زندگی اجتماعی پیشینیان را دقیقاً تکرار نمی‌کنند. بلکه این تکرار، همواره با نوآوری و نقد یا ردّ برخی از جنبه‌های پیشین همراه است. در دوران معاصر این فرایند به علت وسعت تغییرات اجتماعی و نیز «به‌سبب تنوع فراوان ارزش‌ها و هنجارها که به نسل جدید امکان می‌دهد بین راه‌های مختلف زندگی به انتخاب پردازند یا عناصر گوناگون فرهنگ را از نو در انگاره‌های جدید ترکیب کنند، بارزتر می‌گردد» (باتامور، ۱۳۷۰: ۳۴۲).

منظور از گروه مرجع، افراد یا گروه‌هایی است که اعضای جامعه سعی می‌کنند از نظر باور، احساس و رفتار، خود را شبیه به آنها سازند. گروه‌های مرجع، می‌توانند گروه‌هایی باشند که افراد عضو آن هستند یا گروه‌هایی که افراد عضویتی در آن ندارند. انتخاب گروه‌های مرجع هم متأثر از عواملی از قبیل: ارتباطات اجتماعی، آموزش و پرورش رسمی

و غیررسمی، رسانه‌های جمعی و به‌ویژه ساختار و ویژگی‌های خانواده است. در این فرایند فرد، گروه‌های مرجع را به‌عنوان الگوهای رفتاری و فکری ارزشیابی کرده، درجه دوری یا نزدیکی خود را با آنها تعیین کرده و تلاش می‌کند به آنها شبیه‌تر شود.

تحلیل گروه‌های مرجع به‌ویژه در میان جوانان و نوجوانان که در مرحله هویت‌یابی و انتخاب مهم‌ترین مسیرهای زندگی‌شان هستند، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. دوران جوانی به‌عنوان یک مرحله از زندگی، همواره در جوامع بشری مهم و تأثیرگذار بوده و در طول تاریخ مورد توجه ویژه قرار گرفته است. اما در دوران جدید که فرایند جامعه‌پذیری دچار تحولات شگرفی شده است و نهادهای کارگزار جامعه‌پذیری، متنوع شده و در مواردی دچار تعارضاتی با یکدیگر نیز شده‌اند، شکل‌گیری شخصیت اجتماعی جوانان فراز و نشیب‌های بی‌سابقه‌ای پیدا کرده است.

در جامعه شهری پیچیده کنونی، با وجود کارگزاران متنوع و چندگانه جامعه‌پذیری، افراد از یک الگوی خاص و شناخته‌شده پیروی نمی‌کنند و نمی‌توانند همیشه در درون گروه‌های همگن باقی بمانند؛ زیرا ارتباطات متنوع و تماس اجتناب‌ناپذیر با گروه‌های دیگر که حامل ارزش‌های متفاوتی هستند، وضعیت ارزشی متفاوتی را برای آنها پیش می‌آورد. در واقع، تحولات اجتماعی و فرهنگی دوران جدید، تحت تأثیر عوامل گوناگون درونی و بیرونی از قبیل: رشد سریع جمعیت، مهاجرت‌های گسترده، توسعه شهرنشینی، گسترش ارتباطات اجتماعی، افزایش چشمگیر فعالیت رسانه‌های جمعی داخلی و خارجی و ... شرایط اجتماعی جدیدی برای اقشار مختلف از جمله جوانان فراهم آورده است. در این شرایط الگوهای رفتاری و منابع تأثیرگذار بر باورها، ارزش‌ها و رفتارهای آنان نیز دچار تغییر گشته است. توسعه حوزه ارتباطات اجتماعی، پیوند افراد به گروه‌های متعدد صنفی، تحصیلی، فکری و ... به‌ویژه بهره‌گیری و تأثیرپذیری از رسانه‌های جمعی جدید مانند رادیو، تلویزیون، مطبوعات، ماهواره و اینترنت، به تنوع و تکثر این الگوها و منابع انجامیده است.

این الگوها که مبنای ارزیابی و ارزش‌گذاری‌های افراد قرار می‌گیرند، در جامعه‌شناسی با عنوان «گروه‌های مرجع» شناخته می‌شوند و در جامعه‌پذیری افراد نقش مهمی ایفا می‌کنند؛ زیرا، افراد جهت‌گیری‌های ذهنی و عملی خود را با توجه به گروه‌هایی که دارای

نفوذ و قدرت تأثیرگذاری هستند، تنظیم می‌کنند. اعضای جامعه از راه مقایسه و ارجاع به استانداردهای این گروه‌ها، خود را ارزیابی می‌کنند و رویه‌های آنان را به‌عنوان یک قالب مقایسه و مرجع، اتخاذ می‌کنند. بنابراین «در تحلیل جریان اجتماعی شدن فقط در نظر گرفتن محیط‌های تعلق کافی نیست، بلکه باید محیط‌های مرجع را نیز در نظر داشت؛ محیط‌هایی که فرد بی‌آنکه به آنها تعلق داشته باشد، مدل و ارزش‌ها را از آنها به امانت گرفته و تحت تأثیر آنها قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، گروه‌های مرجع به‌عنوان ملاک ارزشیابی برای کردار فرد عمل می‌کنند، آنها نظام مرجعی می‌سازند که در چارچوب آن فرد، رفتار خود و دیگران را ارزیابی می‌کند (دارندرف، ۱۳۷۷: ۷۲). در این فرایند، انسان‌ها ارزش‌ها و استانداردهای افراد یا گروه‌های دیگر را به‌عنوان یک قالب مقایسه‌ای و مرجع می‌پذیرند و بر مبنای آن به تنظیم و اصلاح افکار و رفتار خود می‌پردازند.

گروه مرجع، البته می‌تواند مثبت یا منفی باشد؛ یعنی «انسان‌ها گاهی یک گروه را به‌عنوان گروه مرجع منفی تلقی می‌کنند و ارزش و هنجارهای آن گروه را منفی و غیرقابل پذیرش می‌دانند یا برعکس، گروهی را مرجع مثبت می‌پندارند و آرزوی دستیابی به مقیاس‌های ارزشی و الگوهای رفتاری آن گروه را دارند» (رفعی‌پور، ۱۳۷۸: ۱۳۳).

انسان‌ها در جریان حیات اجتماعی، به ناگزیر و یا از روی اختیار، عضویت گروه‌های متعددی را می‌پذیرند، گاهی اوقات عملکرد گروه و اعضای آن به‌ویژه رهبر یا رهبران گروه، چنان با منافع فرد تطابق پیدا می‌کند که از عضویت در آن گروه، به خود می‌بالد. عکس این حالت نیز می‌تواند وجود داشته باشد، به این معنی که آموزه‌ها، رویکرد و جهت‌گیری‌های گروه ممکن است با منافع فرد در تضاد باشد یا این که فرد آن‌ها را مانعی برای رسیدن به اهداف خود تلقی کند. به همین شیوه، رویکرد فرد به گروه‌های غیرعضویت نیز می‌تواند مثبت و همدلانه یا منفی و تعارض‌آمیز باشد. بنابراین علاوه بر گروه‌های عضویت، سایر افراد و گروه‌ها نیز می‌توانند به‌عنوان گروه مرجع، مثبت یا منفی تلقی شوند.

از آنجا که زندگی اجتماعی در شرایط کنونی، به‌طور مستمر دستخوش تحوّل است و نسل جوان امروز، نسلی است که فراتر از قالب‌های سنتی می‌اندیشد و عمل می‌کند، جابه‌جایی گروه‌ها و افراد مرجع و انتخاب گروه‌های مرجع جدید، به امری رایج و شایع

تبدیل شده است، به گونه‌ای که در طول یک دوره زمانی نسبتاً کوتاه، می‌توان تغییر گروه‌های مرجع را در اقشار گوناگون مشاهده کرد و مورد بررسی قرار داد.

در این مقاله، شناخت و طبقه‌بندی گروه‌های مرجع جوانان قمی و ویژگی‌های آن‌ها، با تأکید بر قشر روحانی، مورد بررسی قرار گرفته است. بنابراین سؤال اصلی این است که؛ گروه‌های مرجع جوانان ساکن در شهر قم کدامند؟ و با توجه به ویژگی‌های اجتماعی شهر قم، چه عواملی بر انتخاب این گروه‌ها توسط جوانان مؤثر بوده است؟ به عبارت دیگر، گروه‌های مرجع در شهر قم چگونه انتخاب می‌شوند و ویژگی‌ها، جایگاه اجتماعی و تجارب افراد چه تأثیری بر این انتخاب دارد؟

در این میان، موقعیت روحانیت (هم‌به‌عنوان یک قشر اجتماعی و هم با توجه به چهره‌های شاخص روحانی) در میان سایر گروه‌های مرجع جوانان مورد مطالعه و سنجش قرار می‌گیرد.

### اهمیت و ضرورت موضوع

مفهوم «گروه مرجع» از دهه ۱۹۴۰ وارد تحقیقات اجتماعی شده و به‌عنوان یک ابزار تحلیل برای بررسی تعاملات و تأثیرات متقابل فرد و گروه مورد استفاده قرار گرفته است. بهره‌گیری از این مفهوم، مبتنی بر این فرض است که شکل‌گیری شخصیت و هویت اجتماعی افراد، متأثر از گروه‌ها و افرادی است که در تعامل و ارتباط مستقیم یا غیر مستقیم با آنها قرار دارند.

جوانان به‌دلیل شرایط اجتماعی و مقتضیات سنّی و شخصیتی، آمادگی بیشتری برای تأثیرپذیری از گروه‌های مرجع دارند. آنان در جستجوی هویت هستند و می‌خواهند با گذراندن دوران کودکی، به استقلال شخصیتی و کسب هویت اجتماعی جدیدی دست یابند. بنابراین آنان آمادگی تغییر دیدگاه‌ها و نگرش‌های خود را دارند و نسبت به گروه‌های مرجع انعطاف‌پذیرترند. در این میان، «خانواده البته، نقش اساسی بازی می‌کند ولی گروه‌های مختلف نقش تکمیل‌کننده‌ای دارند. چه بسا فرد از برخی ارزش‌هایی که در محیط خانواده کسب می‌کند، دست بردارد و ارزش‌های دیگری را فراگیرد که در قالب گروه‌های مختلف مرجعی که بدان وابسته است، وجود دارد» (خلیفه، ۱۳۷۸: ۱۰۳). در شرایط

کنونی - که سخن از بحران هویت و تغییر در ارزش‌های نسل جوان و تعارض یا حتی انقطاع نسل‌ها است - بررسی گروه‌های مرجع این نسل، می‌تواند روشنگر ابعاد مهمی از مسائل اجتماعی و فرهنگی آنان بوده و راه‌گشای شناخت عمیق‌تر و برنامه‌ریزی فرهنگی برای جوانان باشد.

به‌طور کلی، دوران جوانی، مقطعی از زندگی است که هم دوره رشد جسمانی فرد را شامل می‌شود و هم ظهور فرایندهای خاص روانی در حوزه احساسی، شناختی و رفتاری را به همراه دارد. اما بُعد اجتماعی و فرهنگی این دوران مهم‌تر است؛ به گونه‌ای که می‌توان پدیده جوانی را امری اجتماعی تلقی کرد؛ زیرا تجلی و بروز آثار آن، تابع ویژگی‌های فرهنگی جامعه است، به گونه‌ای که برای تعریف پدیده جوانی، علاوه بر بعد سنی و جسمی، ملاک‌هایی مانند وضعیت اشتغال، تأهل و تحصیل در نظر گرفته می‌شود.

جوانان، در مقایسه با نسل قبل از خود، جامعه‌پذیری متفاوتی دارند. این امر به تفاوت محیط اجتماعی نسل‌ها در جامعه در حال تغییر مربوط می‌شود. بنابراین، در صورتی که تحت تأثیر تغییرات اجتماعی، ارزش‌ها، هنجارها و نمادهای اجتماعی دگرگون گردد، نسل جدید که در معرض عناصر جدید فرهنگی است، با نسل قدیم متفاوت خواهند شد. بدیهی است که از نسلی که جامعه‌پذیری جدیدی داشته باشد، نمی‌توان انتظار داشت که مانند پیشینیان رفتار کند، مثل آنها بیندیشد و نمادهای ظاهری ایشان را برگزیند.

هویت شخصی و اجتماعی جوانان در فرایندهای تعاملات اجتماعی و به‌تدریج شکل می‌گیرد. شناخت فرد از ویژگی‌های فردی و اجتماعی خود، اعتماد به نفس او را تقویت می‌کند و وی را برای ایفای نقش مناسب در جامعه آماده کند. حال، در صورتی که این شناخت مناسب شکل نگیرد، فرد دچار بی‌اعتمادی به خود و ناتوانی برای پذیرش هرگونه مسئولیتی نسبت به خود و جامعه‌اش می‌شود. «شکل‌گیری و تکامل هویت جوان، باعث می‌شود وی بتواند در طول کسب تجربیات زندگی، خود را به خوبی و درستی بشناسد و جایگاه خود را در محیط اجتماعی متمایز سازد و از نظر روانی نیز تعادل لازم را به‌دست آورد. در مقابل، نبود اعتماد به نفس و سرخوردگی موجب انزوای اجتماعی و رکود می‌شود و به جای خود آگاهی و هویت مثبت، ابهام در نقش و عدم تعادل روانی پدید می‌آید» (احمدی، ۱۳۶۹: ۲۸).

### اهداف کلی

اهداف این مقاله عبارتند از: الف) شناخت و طبقه‌بندی گروه‌های مرجع جوانان ساکن در قم (با تأکید بر روحانیت به‌عنوان یک گروه مرجع)؛ ب) شناخت عوامل اجتماعی مؤثر بر انتخاب گروه‌های مرجع توسط جوانان.

### سؤالات اصلی

۱. گروه‌های مرجع جوانان قم کدامند؟ و معیارهای انتخاب آنها چیست؟
۲. از میان گروه‌های مختلفی که فرد عضو آنهاست یا در آنها عضویت ندارد، چرا برخی، به‌عنوان گروه مرجع انتخاب می‌شوند؟
۳. در میان گروه‌های مرجع گوناگون، جایگاه مراجع تقلید، ائمه جماعت، عموم روحانیون و سایر نهادهای دینی چگونه است؟
۴. ویژگی‌های شخصی و اجتماعی جوانان چه تأثیری بر انتخاب گروه مرجع دارد؟
۵. موقعیت و ویژگی‌های اجتماعی و میزان و نحوه رابطه فرد با گروه‌ها، چه تأثیری بر انتخاب گروه مرجع دارد؟

### سؤالات فرعی

۱. جایگاه خانواده در میان گروه‌های مرجع مختلف جوانان قمی چگونه است؟
۲. نقش خانواده‌ها در معرفی گروه‌های مرجع به فرزندان جوان خانواده چیست؟ آیا در خانواده‌هایی که والدین، سطح سواد و موقعیت اجتماعی بالاتری دارند، این نقش برجسته‌تر است؟
۳. شاخص‌های مناسب برای گروه‌های مرجع از دید جوانان چیست؟
۴. حدود و تأثیر گروه‌های مرجع تا چه میزان است؟
۵. آیا جوانان در مقوله‌های مختلف از گروه‌های مرجع متفاوت الگو می‌گیرند؟
۶. در چه مقوله‌های رفتاری، نیاز به گروه مرجع از سوی جوانان بیشتر احساس می‌شود؟
۷. نقش رسانه‌های جمعی (صدا و سیما، ماهواره و اینترنت) در معرفی و انتخاب گروه مرجع چه میزان است؟

## ادبیات تحقیق

در این بخش تحقیقات انجام شده با موضوع گروه‌های مرجع جوانان - در داخل و خارج کشور - بررسی می‌شود. به عبارت دیگر، تعدادی از مهم‌ترین تحقیقات خارجی و داخلی مرتبط با موضوع مورد توجه قرار می‌گیرد. در تحقیقات گوناگونی که درباره گروه‌های مرجع انجام شده است، با استفاده از روش‌های مختلف پژوهشی به ویژه روش‌های میدانی و پیمایشی، ویژگی‌های گروه‌های مرجع و فرایند و عوامل انتخاب آنها مورد سنجش قرار گرفته است. در این پژوهش‌ها برای گردآوری اطلاعات، به‌طور عمده از تکنیک‌های پرسشنامه و مصاحبه استفاده شده است، در عین حال، روش تحلیل ثانوی و بهره‌گیری از داده‌های موجود در برخی از پژوهش‌های خارجی نیز به کار گرفته شده است.

یافته‌های این پژوهش‌ها، نشان می‌دهد که گروه‌های مرجع اصلی، گروه‌های «اولیه و عضویت» هستند و خانواده به ویژه در ایران مهم‌ترین نقش را در میان گروه‌های مرجع ایفا می‌کند. بستگان، دوستان و همکلاسی‌ها نیز از گروه‌های مرجع مهم هستند. در میان گروه‌های ثانویه، معلمان، اساتید و روشنفکران مهم‌ترین گروه‌های مرجع هستند. میزان شدت ارتباط با گروه، بر اساس فرضیه‌ها و نتایج تحقیقات موجود، از عوامل اصلی تغییر نگرش‌ها و انتخاب گروه مرجع است. این فرضیه در چند تحقیق به ویژه در میان دانشجویان مورد آزمون قرار گرفته و تأیید شده است.

به‌طور کلی می‌توان گفت؛ گروه‌های مرجع اصلی، گروه‌های عضویت هستند و ارتباط با گروه و شباهت هنجاری و ارزشی، نقش اصلی را در انتخاب این گروه‌ها ایفا می‌کند. بنابراین، تحقیق حاضر در یک فضا و میدان فرهنگی - اجتماعی متفاوتی از تحقیقات قبلی انجام می‌گیرد. هرچند از اطلاعات، شاخص‌ها و دستاوردهای همه تحقیقات قبلی استفاده می‌شود، اما تفاوت زمان انجام تحقیق و فضای فرهنگی - اجتماعی شهر قم مورد نظر می‌باشد.

## چارچوب نظری؛ عوامل انتخاب گروه مرجع

بحث از «گروه‌های مرجع»، به‌عنوان معیار ارزیابی رفتارها و باورها و منبع القاء ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی به فرد، در چارچوب مسأله تعامل فرد و گروه قرار می‌گیرد. در واقع

گروه‌های مرجع از مهم‌ترین عوامل اجتماعی هستند که در جامعه‌پذیری (شکل‌گیری هویت اجتماعی) فرد تأثیر می‌گذارند. بنابراین نظریه‌هایی که در باب تأثیرات گروه‌ها بر افراد در فرایندهای اجتماعی ارائه شده است، ارتباط نزدیکی با این موضوع پیدا می‌کنند. همچنین مفاهیمی که در این حوزه مطرح شده‌اند، در بحث گروه مرجع مورد توجه قرار می‌گیرند. مفاهیمی از قبیل هویت، دیگران مهم، جامعه‌پذیری و ... .

در فرایند خودارزیابی، ارزش‌ها و استانداردهای آنان به‌عنوان یک چارچوب و مبنای مقایسه پذیرفته می‌شود. این فرایند شامل پذیرش هنجارهای افراد و گروه‌های مرجع است. عموم صاحب‌نظران پذیرفته‌اند که واژه «گروه مرجع» شامل؛ جهت‌گیری رفتاری نسبت به فرد یا گروه مرجع می‌شود. این کاربرد، مبتنی بر این واقعیت است که انتخاب فرد یا گروه مرجع بیش از آنکه تحت تأثیر ویژگی‌های فردی باشد، تابع شرایط و ساختارهای اجتماعی است. جامعه‌شناسان معتقدند هویت‌یابی با گروه‌ها و با افرادی که موقعیت‌های خاصی دارند، به‌صورت اتفاقی و تصادفی رخ نمی‌دهد بلکه تابع الگوهای محیطی و ساختارهای اجتماعی و ویژگی‌های فرهنگی غالب است. به‌عنوان نمونه، ساختار خانوادگی و روابط فامیلی الگوهایی را به اعضای خانواده القاء می‌کند که بر رفتار و تصورات آنها تأثیر می‌گذارد.

گاهی اوقات، فرد مرجع به‌عنوان الگوی نقش<sup>۱</sup> توصیف و معرفی می‌شود درحالی‌که، تفاوت بارزی میان این دو مفهوم وجود دارد. کسی که خود را به یک فرد مرجع منسوب می‌کند، تلاش می‌کند خود را از ابعاد مختلف با مرجع مزبور شبیه و همراه سازد، درحالی‌که مفهوم الگوی نقش، بسیار محدودتر است و به هویت‌یابی محدود فرد با تکیه به الگوی منتخب خود - از یک یا چند بعد مشخص - اشاره می‌کند. درواقع، یک الگوی نقش تنها در صورتی می‌تواند فرد مرجع باشد که از ابعاد گوناگون مورد توجه فرد قرار گیرد.

بنابراین دوستان یا والدین می‌توانند فقط از یک بُعد (یا ابعاد خاص) برای فرد الگوی نقش باشند، ولی در صورتی که تأثیرپذیری از آنها به ابعاد گوناگون رفتاری و فکری

1. Role-Model



گسترش یابد، تبدیل به فرد مرجع می‌شوند. الگوی نقش، نوعی هویت‌یابی محدود برای فرد ایجاد می‌کند ولی گروه مرجع، زمینه هویت‌یابی جامع‌تر و کامل‌تری را پدید می‌آورد. این تفاوت ریشه در فرایند انتخاب گروه مرجع دارد؛ زیرا الگوها و ساختارهای اجتماعی، الزام‌ها و محدودیت‌هایی برای این فرایند ایجاد می‌کنند. در صورتی که، روابط اجتماعی فرد به صورتی تمایز یافته و محدود، منحصر به نقشی خاص گردد، این شرایط به ظهور و پیدایش الگوی نقش می‌انجامد و نه فرد مرجع؛ و در این صورت هویت‌یابی جزئی و محدود شکل می‌گیرد. با این وجود، هویت‌یابی جزئی، براساس یک نقش خاص می‌تواند انگیزه لازم برای کسب آگاهی بیشتر درباره رفتار و ارزش‌های الگوی نقش را در سایر زمینه‌ها به وجود آورد. این فرایند درباره زندگی خصوصی افراد برجسته‌ای که به‌عنوان الگوی نقش پذیرفته شده‌اند، متداول است. در نتیجه، هویت‌یابی جزئی با قهرمانان برجسته گذشته و حال ممکن است به هویت‌یابی جامع منجر گردد و به آشنایی و پیوند فرد با رفتارها، ارزش‌ها و سایر ابعاد شخصیتی آنان منجر شود. تدوین و نشر زندگی‌نامه‌ها و خاطرات شخصیت‌های برجسته اجتماعی، سیاسی و فرهنگی نقش به‌سزایی در تبدیل الگوهای نقش به افراد مرجع ایفا می‌کند.

یکی از راه‌های بررسی و کشف عوامل انتخاب گروه‌های مرجع، مطالعه سلسله افراد مرجعی است که توسط یک فرد انتخاب می‌شوند؛ زیرا هم‌زمان با تغییرات منزلتی افراد در طول زندگی آنها، افراد مرجع و الگوهای نقش آنان تغییر می‌یابد؛ البته این انتخاب‌ها و تغییرات فقط ناشی از احساسات فردی و شخصی نیست بلکه تابع الگوهای است که در این سلسله انتخاب‌های مطلوب و واقعی نمایان می‌گردد. این بررسی‌ها و مقایسه‌ها، شناخت ما را از عوامل انتخاب افراد مرجع و الگوهای نقش، افزایش خواهد داد؛ برخی از افراد و الگوها که در ارتباط مستقیم و عینی با افراد هستند ولی برخی از آنها شخصیت‌های مشهور و برجسته‌ای هستند که در جوامع بزرگ هیچ ارتباط مستقیمی با افراد ندارند و در شرایط گوناگون اجتماعی (مانند ثبات نسبی یا تحولات و دگرگونی‌های سریع جامعه) مورد توجه و ارجاع قرار می‌گیرند. این شخصیت‌ها با توجه به اینکه شناسایی هنجارها و استانداردهای گوناگون - به دلیل سرعت تغییرات آنها - دشوار است و نیز افراد امکان‌گزینه‌های گروه‌های مرجع نزدیک و بومی را ندارند، بیشتر مورد توجه قرار می‌گیرند.

شایان ذکر است، چنانچه یک گروه یا جماعت، نقش گروه مرجع را ایفا می‌کنند، بخشی از فرایند تأثیرگذاری آنان از طریق اعضای گروه به اجرا درمی‌آید. زیرا افراد در ارتباط عینی با اعضای گروه هستند و استانداردهای آن را نه به صورت انتزاعی بلکه بیشتر از طریق تأمل در رفتار و افکار اعضا، شناخته و اخذ می‌کنند. بنابراین هویت‌یابی فرد با گروه مرجع به‌طور عمده از طریق اعضای گروه یا افراد مرجع صورت می‌گیرد.

### انتخاب گروه مرجع در میان گروه‌های عضویت و غیرعضویت؛

چنانچه ذکر شد گروه‌های مرجع فراوانند؛ زیرا علاوه بر گروه‌های عضویت، بسیاری از گروه‌های غیرعضویت نیز می‌توانند نقش گروه مرجع را ایفا کنند. در اینجا این سؤال پیش می‌آید که هر یک از این دو گروه، با چه شرایطی تبدیل به گروه مرجع می‌شوند؟ و عوامل و زمینه‌هایی که سبب می‌شود گروه‌های عضویت یا گروه‌های غیرعضویت به‌عنوان مرجع برگزیده شوند، کدامند؟

این پرسش، مسئله‌محوری گروه مرجع را تشکیل می‌دهد و کمتر مورد بررسی قرار گرفته است؛ زیرا بیشتر پژوهش‌های مربوط به این موضوع، فقط به توصیف گروه‌های مرجع پرداخته‌اند و یا در میان گروه‌های عضویت، موضوع را تعقیب کرده‌اند و کمتر به تبیین علل انتخاب گروه‌های مرجع غیرعضویت توجه کرده‌اند. بر اساس تحقیقات موجود، افرادی که خود را به یک گروه غیرعضویت نسبت می‌دهند، تمایل دارند ارزش‌های آن گروه را بپذیرند. براین اساس، «آیزنشتات»، طی تحقیقی درباره مهاجران این فرضیه را مطرح کرد که: انتخاب گروه مرجع، تابع قابلیت و توانایی گروه‌های خاص برای اعطاء منزلت و اعتبار اجتماعی به افراد است (مرتین، همان: ۳۰۵).

بنا به این فرضیه، به هر میزان که یک گروه قابلیت بیشتری برای تأمین اعتبار اجتماعی (براساس ارزش‌ها و ساختار نهادی جامعه) داشته باشد، احتمال پذیرش آن، به‌عنوان گروه مرجع بیشتر است. بنابراین ساختارهای اجتماعی با تعیین میزان اعتبار و اقتدار گروه‌ها و درجه دسترسی و ارتباط با آنان، الگوی انتخاب گروه‌های مرجع منزلت‌بخش را تعیین می‌کنند. به‌عبارت دیگر، این ارزش‌های اجتماعی هستند که منزلت اجتماعی گروه‌ها را تعیین می‌کنند و در نتیجه در انتخاب آنها به‌عنوان گروه مرجع، نقش اصلی را ایفا می‌نمایند.

فرضیه دیگری که در زمینه انتخاب گروه‌های غیرعضویت به‌عنوان گروه مرجع مطرح شده، این است که؛ افراد حاشیه‌ای در هر گروه، آمادگی بیشتری برای پذیرش ارزش‌های گروه‌های غیرعضویت به‌عنوان چارچوب مرجع هنجاری دارند. براساس این فرضیه، هر چه فرد در گروه خود نقش و موقعیت کمتر و ضعیف‌تری داشته باشد، تمایل بیشتری برای دوری از گروه خود و انتخاب گروه‌های دیگر - به‌عنوان گروه مرجع - را دارد. «پیتر بلاو»<sup>۱</sup>، مصادیق افراد کنار گذاشته‌شده از گروه را به شرح زیر مشخص کرده است؛ ستیزه‌جویان اجتماعی، افرادی که سبک زندگی طبقات بالاتر از گروه خود را پذیرفته‌اند، نخبگانی که نسبت به جامعه خود بی‌رغبت و دل‌زده شده‌اند و بالاخره کسانی که رویکردهای سیاسی حاکم در جامعه خود را قبول ندارند (همان). البته مصادیق دیگری نیز برای افراد کناره‌گیر می‌توان برشمرد، ولی به‌طور کلی این اصل را باید مورد توجه قرار دهیم که داشتن نقش و جایگاه حاشیه‌ای یا محوری در گروه و جامعه در گرایش افراد به گروه‌ها و جوامع بیگانه تعیین‌کننده است. این واقعیت در جامعه ایران که تحولات سریعی را تجربه می‌کند و به‌ویژه نسل جوان که تاکنون با فراز و نشیب‌های تندی مواجه بوده، بسیار قابل توجه است؛ تحولات دوران انقلاب و جنگ در دهه‌های پنجاه و شصت و تغییرات جمعیتی و اجتماعی پس از آن به‌ویژه رشد سطوح تحصیلی و نیز میزان شهرنشینی و ارتباطات، جایگاه و زمینه ایفای نقش جوانان را با تغییرات شگرفی مواجه ساخت. این تحولات در سوگیری‌های جوانان تأثیرات مهمی داشته است که در آینده به آن خواهیم پرداخت.

سومین فرضیه‌ای که درباره انتخاب گروه‌های مرجع مطرح شده این است که؛ در نظام‌های اجتماعی که میزان به مراتب بالایی از تحرک اجتماعی دارند، رویکرد مثبت به گروه‌های غیرعضویت و پذیرش آنها به‌عنوان گروه مرجع بیشتر است (همان). در این گونه جوامع، تقاضا و تمایل به رشد و ارتقاء و کسب منزلت‌های برتر از راه پیوستن به گروه‌های جدید، رواج دارد و در نتیجه جامعه‌پذیری پیشینی، کارکرد مثبت دارد. براساس این فرضیه، در جوامعی مثل آمریکا که تحرک اجتماعی بیشتر و راحت‌تر است، در مقایسه با

1. Peter Blau

جوامع سنتی‌تر، پیوند به گروه‌های مرجع غیرعضویت بیشتر است. هم‌چنین براساس این فرضیه، پیش‌بینی می‌شود در جامعه ایران، میزان پذیرش گروه‌های مرجع بیگانه و غیرعضویت در شهری مثل قم در مقایسه با شهرهای کوچک یا محیط‌های روستایی، بیشتر و رایج‌تر باشد. البته برخی مطالعات درباره جامعه فرانسه و جامعه آمریکا که به لحاظ تأمین نیازهای اولیه و میزان تحرک اجتماعی متفاوت هستند، این فرضیه را تأیید کرده و نشان داده‌اند که توجه به گروه‌های مرجع غیرعضویتی در جامعه فرانسه در مقایسه با آمریکا کمتر است. این نکته را باید توجه داشت که آزمون دقیق این فرضیه، مستلزم کسب شناخت کافی درباره جوامع مختلف و مقایسه آنها است.

اگرچه ما تا رسیدن به مجموعه‌ای از فرضیه‌ها درباره عوامل انتخاب گروه‌های مرجع غیرعضویت که از نظر تئوریک کامل و از نظر تجربی کافی باشند، فاصله زیادی داریم، ولی اطلاعات مورد نیاز برای انجام تحقیقات میدانی درباره موضوع را به دست آورده‌ایم. الگوی رفتار مربوط به گروه مرجع براساس ویژگی‌های شخصیتی، منزلت اجتماعی افراد و نیز ویژگی‌های ساختاری جامعه متفاوت است و تنوع می‌پذیرد. بنابراین شایسته است رابطه این متغیرها با انتخاب گروه‌های مرجع مورد بررسی قرار گیرد (همان: ۲۰۶).

این مطالعات بایستی درباره ویژگی‌های شخصیتی افراد، منزلت اجتماعی آنها به‌ویژه موقعیت و جایگاه آنان در گروه و نیز تحرک اجتماعی یا ثبات آنان و تأثیر این ویژگی‌ها بر رفتارشان در زمینه انتخاب گروه مرجع انجام گیرد. هم‌چنین مطالعات مقایسه‌ای در جوامع مختلف و بررسی تأثیرات ساختارهای گوناگون اجتماعی بر رفتار گروه مرجع، امکان تحلیل‌های عمیق‌تر و تکمیل تئوری گروه مرجع را به‌ویژه درباره گروه‌های مرجع جدید و غیرعضویت فراهم می‌آورد.

### انتخاب گروه‌های مرجع در میان گروه‌های عضویت

تحقیق درباره گروه مرجع، باید فرایند انتخاب گروه مرجع از میان گروه‌های عضویت را نیز مورد توجه قرار دهد و این مسأله را بررسی کند که چگونه یک فرد، گروه مرجع خود را از میان گروه‌های شغلی، دینی و سایر گروه‌هایی که به آنها تعلق دارد، انتخاب می‌کند؟

و اینکه چرا در این میان برخی، به‌عنوان مرجع پذیرفته می‌شوند و برخی دیگر مورد رجوع واقع نمی‌شوند؟

همان‌طور که تأکید شد، تمرکز اصلی تئوری و بحث گروه مرجع، مبتنی بر این واقعیت است که انسان‌ها در جریان شکل‌گیری رفتار و جهت‌دهی ارزیابی‌های‌شان، بیش از آنکه به خود متکی باشند، به گروه‌ها توجه دارند. در این میان، نظریه‌های پیشین جامعه‌شناسی و روان‌شناسی به‌طور عمده تأثیرات گروه‌های عضویت بر افراد را مورد توجه قرار می‌دادند و کمتر به نفوذ گروه‌های دیگر پرداخته‌اند. در حالی که نظریه گروه مرجع، بیشترین تأکید را بر گروه‌های غیرعضویت دارد؛ اگرچه گروه‌های عضویت نیز در این نظریه، مدنظر قرار می‌گیرند. در واقع، بیشتر تحقیقاتی که در این باره انجام گرفته، ناظر به عوامل و پیامدهای پذیرش هنجار و ارزش‌های گروه‌های عضویت به‌عنوان چارچوب مرجع هنجاری و مقایسه‌ای است.

در تحقیقاتی که مبتنی بر نظریه مرجع است نیز تا حدی این رویکرد ادامه می‌یابد؛ زیرا این گروه‌های عضویت هستند که در بیشتر موارد بر رفتار افراد تأثیر می‌گذارند. بنابراین بایستی انواع گروه‌های عضویت را مورد توجه قرار داده و فرایند انتخاب آنها به‌عنوان گروه مرجع را شناخت و ویژگی‌هایی را که باعث تقویت جاذبه یک گروه برای اعضای خود می‌شود و نیز موجب وابستگی افراد به گروه می‌شوند را، مدنظر قرار داد.

### فرضیه‌ها

فرضیه اول؛ ارزش‌های اجتماعی افراد با شیوه عمل آنان در انتخاب گروه مرجع ارتباط دارد.

فرضیه دوم؛ نوع و میزان فعالیت‌های اجتماعی افراد (از قبیل: فعالیت‌های دینی، فعالیت‌های ورزشی، استفاده از رسانه‌ها) بر انتخاب گروه مرجع آنان تأثیر دارد.

فرضیه سوم؛ میزان ارتباط و تماس فرد با گروه (تماس بی‌واسطه یا با واسطه) در پذیرش آن به‌عنوان گروه مرجع، تأثیر دارد.

فرضیه چهارم؛ تصور فرد درباره منزلت و نفوذ اجتماعی و سایر امتیازات گروه، با انتخاب آن به‌عنوان گروه مرجع ارتباط دارد.

فرضیه پنجم؛ پایگاه اجتماعی - اقتصادی جوانان با نوع گروه مرجع آنان ارتباط دارد. فرضیه ششم؛ ویژگی‌های شخصی (جنس، سن، وضعیت تأهل، میزان تحصیلات و ...) بر نوع گروه مرجع فرد تأثیر دارد.

### روش تحقیق

پیمایش که از روش‌های قدیمی تحقیق و متداول‌ترین روش مشاهده در بررسی مسائل اجتماعی و شناخت رفتارها و نگرش‌های افراد در سطح گسترده و در بستر اجتماعی است روش اصلی مورد استفاده در مقاله حاضر است. سنجش رویکرد، نگرش و عملکردهای جوانان قمی در انتخاب گروه‌های مرجع شان - به‌عنوان یکی از مهم‌ترین انتخاب‌های دوره جوانی که نشان‌دهنده ابعاد مهمی از مسائل اجتماعی و فرهنگی مرتبط با آنان است - بررسی عوامل اجتماعی مؤثر بر این گزینش‌ها در سطح گسترده و نیز جمع‌آوری داده‌های اصلی برای توصیف چنین جمعیت بزرگی که امکان مشاهده مستقیم تک‌تک اعضای آن وجود ندارد از دلایل عمده استفاده از این روش می‌باشد.

مقاله حاضر از نوع تحقیقات مقطعی است که به‌دنبال بررسی واقعیت و عوامل مؤثر بر انتخاب گروه‌های مرجع جوانان قمی در حال حاضر است و تلاش می‌کند در سطح میانه بدون دخالت عمدی در واقعیت موجود، نگرش‌ها، ارزش‌ها و گروه‌های مرجع جوانان قمی را بسنجد.

### تکنیک جمع‌آوری داده‌ها

مهم‌ترین تکنیک جمع‌آوری داده‌های این تحقیق، «پرسشنامه» ای است که محققین آن را تدوین کرده و داده‌ها به وسیله آن جمع‌آوری و سپس پردازش و تحلیل می‌شوند. بدین منظور، در مراحل ابتدایی پرسشنامه‌ای با ۳۹ سوال طراحی شد و برای سنجش اعتبار و روایی آن، در میان نمونه‌ای ۵۰ نفری تکمیل شد و داده‌های آن با بهره‌گیری از نرم افزار SPSS مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفت و در نهایت پرسشنامه اصلاح شده با ۳۵ تا سؤال برای مرحله جمع‌آوری اطلاعات آماده شد. همچنین از مصاحبه اکتشافی و مشاهده مشارکتی نیز برای آشنایی بیشتر با ابعاد موضوع استفاده شده است.

### جامعه آماری و جمعیت نمونه

جامعه آماری مورد بررسی در این تحقیق جوانان ۱۶ تا ۲۹ ساله ساکن در شهر قم است که از میان آنها، جمعیت نمونه با حجم ۴۹۴ نفر با استفاده از روش نمونه‌گیری خوشه‌ای متناسب با حجم نمونه (PPS) انتخاب می‌شود. گستردگی جمعیت جوانان قمی و عدم امکان دسترسی به همه آنها، از دلایل استفاده از نمونه‌گیری خوشه‌ای است. برای حضور حجم متناسبی از هریک از اقشار جوانان قم در جمعیت نمونه، از روش نمونه‌گیری متناسب با حجم نمونه نیز استفاده شده که یکی از بهترین روش‌های نمونه‌گیری براساس مناطق جغرافیایی و با توجه به حجم نمونه هر منطقه می‌باشد تا بدین صورت از هر یک از اقشار و طبقات جوانان قمی با توجه به گستردگی آنها، نمونه‌ای متناسب در جمعیت نمونه وجود داشته باشد.

### روش و فنون تحلیل داده‌ها

برای تحلیل داده‌های گردآوری شده به وسیله پرسشنامه، پس از ورود داده‌ها به صورت کدهای تعریف شده در نرم‌افزار Spss از آمار توصیفی و آمار استنباطی با توجه به فرضیات و اهداف تحقیق و سطح سنجش متغیرها، استفاده می‌شود.

### چکیده یافته‌ها

گروه‌های مرجع جوانان در جامعه امروزی، دارای تنوع و تعدد است. در این دوران، نه تنها در حوزه‌های گوناگون، گروه‌های مرجع چندگانه تأثیرگذارند، بلکه در هر حوزه نیز می‌توان افراد و گروه‌های مختلفی را مشاهده کرد که به‌عنوان گروه مرجع مورد توجه جوانان قرار می‌گیرند. به‌عنوان نمونه، در حوزه سیاسی یا دینی، افراد و گروه‌هایی از قبیل اعضای خانواده، روحانیون، معلمان، شخصیت‌های سیاسی و ... در افکار و رفتار جوانان تأثیرگذارند. برخی از منابع مانند خانواده در اکثر حوزه‌ها کم و بیش به‌عنوان مرجع و مبنای عمل، نقش گروه مرجع را ایفا می‌کنند و برخی دیگر مانند شخصیت‌های فرهنگی و علمی فقط در حوزه‌هایی مشخص مورد توجه و پذیرش قرار می‌گیرند.

میزان تأثیر گذاری گروه‌های مرجع مختلف، نیز متفاوت است؛ در برخی موارد گروه‌هایی که اعتماد، ارتباط و مقبولیت بیشتری نزد جوانان دارند، تأثیراتی به مراتب عمیق‌تر، وسیع‌تر و ماندگارتر از دیگرانی دارند که تنها از موقعیتی نمادین برخوردارند و حوزه ارتباطی آنان محدود به شیوه رسانه‌ای است. علاوه بر این، روش تأثیر گذاری نیز متفاوت است؛ گاهی مشورت حضوری، گاهی القائنات عاطفی و در مواردی نیز الگوپذیری با واسطه، زمینه‌ساز تکیه و تمایل افراد به گروه‌های مرجع را ایجاد می‌کنند.

بر اساس یافته‌های تحقیق، ۶۸ درصد پاسخ‌گویان مرد و ۳۸ درصد زن بوده‌اند؛ زیرا با توجه به روش نمونه‌گیری خوشه‌ای اتخاذ شده در این تحقیق و فضای فرهنگی - مذهبی شهر قم، خانم‌های جوان، از نمونه آماری کمتری در این تحقیق، برخوردار گردیدند. میانگین سن پاسخ‌گویان در این تحقیق ۲۲ سال است و اکثر آنها (۶۹.۴ درصد) مجرد هستند. متوسط تحصیلات پاسخ‌گویان در حدود دیپلم می‌باشد و حدود ۴۰ درصد آنان از تحصیلات دانشگاهی برخوردارند. اکثریت پاسخ‌گویان جوان قومی (۸۶.۸ درصد) تحصیلات حوزوی ندارند. اما اکثر پاسخ‌گوانانی که تحصیلات حوزوی دارند هم در سطح «مقدمات» می‌باشند. این نکته بر اساس شرایط سنی پاسخ‌گویان قابل توجه می‌باشد.

با توجه به جوان بودن پاسخ‌گویان و اشتغال بخش زیادی از آنان به تحصیلات در دبیرستان و دانشگاه، نسبت شاغلان به کل نمونه در حدود نصف (۵۰ درصد) می‌باشد. مشاغل پدران پاسخ‌گویان، به‌طور عمده در سطح متوسط (بر اساس معیارهای اقتصادی و اجتماعی) قرار دارد و مشاغل رتبه خیلی بالا و یا خیلی پایین، سهم خیلی کمی را به خود اختصاص می‌دهند. اکثریت مطلق مادران پاسخ‌گویان، نیز خانه‌دار هستند و جمعیت کمی که شاغل هستند، بیشتر دارای مشاغل متوسط می‌باشند. نزدیک به یک‌سوم والدین پاسخ‌گویان، دارای دیپلم هستند و تحصیلات دانشگاهی سهم نسبتاً کمی در میان آنها دارد. همچنین سطح تحصیلات پدران در مقایسه با مادران بالاتر است. نکته قابل توجه اینکه، در حالی که فقط ۷ درصد مادران، دارای تحصیلات دانشگاهی هستند، این میزان در مورد پدران، ۱۵ درصد و در مورد خود پاسخ‌گویان، حدود ۴۰ درصد است. این ارقام به‌خوبی تحرک اجتماعی و تفاوت‌های نسلی را نشان می‌دهد. به‌لحاظ تحصیلات حوزوی نیز براساس یافته‌ها، حدود ۱۲ درصد پدران پاسخ‌گویان، از تحصیلات حوزوی برخوردارند



که اکثر آنها در سطح «خارج فقه و اصول» می‌باشند اما براساس همان یافته‌ها، ۴.۲ درصد مادران پاسخ‌گویان، از تحصیلات حوزوی برخوردارند که اکثر آنها نیز در سطح خارج فقه و اصول می‌باشند.

بیش از ۵۰ درصد از پاسخ‌گویان، اهمیت و فایده زیادی برای داشتن الگو و سرمشق در زندگی قائل هستند. حدود ۴۰ درصد آنان نیز وجود الگو را نسبتاً مفید می‌دانند. در عین حال، ۴۰ درصد پاسخ‌گویان، با گویه «انسان در کارهایش، باید خودش تصمیم بگیرد و خیلی گوشش به دیگران بدهکار نباشد» نیز موافق بوده‌اند. بنابراین از نظر جوانان قمی، وجود و حضور الگوها مفید و حتی بعضاً ضروری است، لیکن نفوذ و تأثیرگذاری الگوها محدود به ارائه طریق و رهنمودهایی است که در تصمیم‌گیری‌ها به کمک فرد آید و این واقعیت هرگز بدان معنا نیست که الگوها می‌توانند به جای خود افراد در منصب تصمیم‌گیری بنشینند.

گروه‌های اولیه، یعنی دوستان و اعضای خانواده، بالاترین درصدها را در گویه «درددل کردن» به خود اختصاص داده‌اند. در ساختار خانواده ایرانی، «مادر» نقش مدیر داخلی خانواده را به عهده دارد و در جزئیات امور فرزندان حضور و نقش بیشتری ایفا می‌کند. علاوه بر اینکه در این تحقیق، مادران، اکثراً خانه‌دارند و امکان بیشتری برای ایجاد ارتباط و گفتگو با فرزندان در اختیار دارند. البته نقش «دوستان» با حدود ۴۰ درصد بیشتر از افراد دیگر می‌باشد.

بیش از ۸۰ درصد از پاسخ‌گویان، مهم‌ترین ویژگی لازم برای یک الگو و سرمشق را «صداقت و روراستی» می‌دانند و نزدیک به ۵۴ درصد آنان نیز «داشتن اطلاعات و معلومات زیاد» را مهم می‌دانند. اما از نظر جوانان قمی به ترتیب، ویژگی‌های «روحانی بودن، حوزوی بودن و ثروتمند بودن» از اهمیت کمتری برخوردار می‌باشند. بنابراین می‌توان گفت، ارزش‌های دینی و اخلاقی بیشترین اهمیت را در انتخاب الگوها دارند، سپس امتیازات علمی و تخصص و پس از آن مزایای اجتماعی مطرح شده است.

مهم‌ترین عامل تأثیرگذار در تصمیم‌گیری پاسخ‌گویان در زمینه انتخابات عمومی، تحلیل شخصی خودشان (۵۵.۹ درصد) می‌باشد. این وضعیت، حکایت از اعتماد و اتکاء به نفس بالای جوانان در تصمیم‌گیری‌های سیاسی و استقلال نظر آنها دارد. پس از تحلیل

شخصی، بالاترین درصدها به ترتیب به شخصیت‌های سیاسی (۱۸ درصد)، اعضای خانواده (۱۱.۱ درصد)، شخصیت‌های علمی و شخصیت‌های دینی و حوزوی (۵.۱ درصد)، دوستان و همکاران (۴.۳ درصد) و فامیل و بستگان (۰.۶ درصد) اختصاص دارد. بنابراین با در نظر گرفتن رأی و تحلیل شخصی جوانان، به طور قطع شخصیت‌های سیاسی، والدین و اعضای خانواده مهم‌ترین گروه مرجع و تأثیرگذارترین منابع اجتماعی در رفتار انتخاباتی جوانان قمی هستند و پس از آنها نوبت به بقیه می‌رسد.

مجموعه یافته‌هایی که در جداول متعدّد تحقیق حاضر ارائه شده، حکایت از آن دارد که توجه به گروه‌های مرجع و تأثیرپذیری از آنها در تصمیم‌گیری و عمل، مانع از استقلال نظر، اتکاء به نفس و محوریت افراد در تصمیم‌گیری برای امور مختلف زندگی نیست. در واقع، جوانان جامعه ما، مهم‌ترین عنصر جهت‌گیری و اتخاذ تصمیمات مهم زندگی خود را فهم شخصی خودشان می‌دانند و در زمینه‌های سیاسی، اقتصادی، علمی و... حاضر نیستند تنها به اتکای دیگران (هرچند مهم و مورد اعتماد) رأی و مسیر خود را انتخاب کنند.

به عبارت دیگر، عقلانیت و قدرت تشخیص و حساب‌گری افراد، مانع از آن می‌شود که نقش و عزم خود را در قبال اهمیت و تأثیرگذاری گروه‌های مرجع مختلف نادیده بگیرند. البته این سخن بدان معنا نیست که گروه‌های مرجع نقش و اهمیت کمی در سوگیری‌های افراد داشته باشند؛ زیرا یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که به عنوان مثال نقش مادر یا همسر در تصمیم‌گیری‌ها و اقدامات افراد بسیار تعیین‌کننده است. همچنین تعلق خاطر جوانان به خانواده و تلقی آنها به عنوان مشاور، همدم و مرجع و ملجاء فکری و عملی نشانگر تأثیرپذیری آنان از اعضای خانواده است. بنابراین با اینکه استقلال نسبی و میزان اتکاء به نفس جوانان در جامعه افزایش یافته است و همچنین با وجود اینکه منابع و نهادهای متعددی همچون رسانه‌های جمعی، کم و بیش بر آنان تأثیراتی دارند، اما همچنان، نهاد خانواده نقش اصلی را به عنوان گروه مرجع جوانان ایفا می‌کند. اهمیت اعضای خانواده به ویژه والدین و همسر به عنوان یک گروه مرجع مهم برای جوانان شهر قم در حدی است که میزان توجه به هر یک از آنها به تنهایی قابل قیاس با گروه‌های دیگر است. در میان گروه‌های دیگر که نقش گروه مرجع را ایفا می‌کنند، دوستان، علما و مراجع تقلید،

معلمین، روحانیون و همکاران نیز جایگاه مهمی دارند. گروه دوستان در زمینه‌های گوناگون مورد توجه هستند ولی در حوزه‌های مشخصی همچون زمینه‌های دینی، علمی و تخصصی، علما و مراجع تقلید، اساتید دانشگاه و روشنفکران معروف و معلمان نقش آفرین هستند.

دانشجویان نیز جذابیت و اهمیت زیادی برای جوانان دارند. این گروه، بیش از هر مجموعه‌ای تعلق خاطر پاسخ‌گویان این تحقیق را برانگیخته است. رسانه‌های جمعی به‌ویژه صدا و سیما، سهم زیادی در پُر کردن اوقات جوانان دارند. اما تأثیرگذاری آنها نسبتاً محدود و سطحی است. روزنامه‌های کثیرالانتشار نیز به همین منوال ارزیابی می‌شوند.

میزان تأثیر و جاذبه گروه‌های تخصصی از قبیل؛ پزشکان و روزنامه‌نگاران و گروه‌های سمبلیک مانند: هنرمندان و ورزشکاران نیز در حد متوسط ارزیابی می‌شود و به‌عنوان گروه مرجع جوانان قمی از موقعیتی در حد متوسط برخوردارند. اما گروه‌ها و منابعی که تا حدی از محدوده مقبولیت جوانان دور شده‌اند، در قلمرو سیاست و سیاسیون قرار می‌گیرند؛ البته نخبگان سیاسی مشهور همچنان از مقبولیت قابل توجهی برخوردارند و حتی برای بخشی از جوانان در حوزه سیاسی گروه مرجع محسوب می‌شوند.

در مورد شاخص‌ها و ویژگی‌های لازم برای الگوها و گروه‌هایی که می‌توانند سرمشق قرار گیرند، خصلت‌هایی همچون صداقت و روراستی، تدبیر و امانت‌داری و نیز تخصص و تحصیلات، اهمیت زیادی برای جوانان دارند، در حالی که برخورداری از مزایای مادی همچون ثروت و قدرت یا نفوذ سیاسی کمترین اهمیت را برای آنان دارد. بنابراین، به‌طور طبیعی در دسته‌بندی گروه‌های مرجع می‌بینیم که به ترتیب خانواده، دوستان، علما و مراجع تقلید، معلمین و شخصیت‌های فرهنگی و دانشگاهی در رتبه‌های بالاتر قرار می‌گیرند و پس از آنها طلاب و روحانیون، نخبگان سیاسی و نیز گروه‌های هنری و ورزشی قرار می‌گیرند. به‌طور کلی براساس یافته‌های تحقیق، گروه‌های اولیه (خانواده و دوستان)، گروه‌های مرجع اصلی جوانان قم را تشکیل می‌دهند و در میان گروه‌های ثانویه، گروه‌های دینی، فرهنگی و دانشگاهی بیشترین نفوذ را بر جوانان دارند.

جداول و تحلیل‌های دومتغیره نیز نشان می‌دهند که میزان ارتباط با گروه‌های مرجع، نقش بسیار مهمی در گرایش به سمت گروه‌های مرجع دارد. سطح معناداری بالا و شدت

رابطه این نکته را تأیید می‌کند. نتیجه اینکه، با ترکیب گویه‌های مربوط به متغیر وابسته، مقیاس‌های جدید ساخته شده و روابط متغیرهای مستقل با آنها سنجیده شده است. تحلیل روابط میان متغیرها، نشان می‌دهد که مهم‌ترین عامل در انتخاب گروه مرجع، ارتباط با گروه و اعضای آن است. متغیر سن، دارای همبستگی منفی با متغیر وابسته است. یعنی با افزایش سن جوانان، میزان اکتفاء آنان به گروه‌ها در تصمیم‌گیری کاهش می‌یابد. متغیر جنس نیز وارد شده و نتیجه این شد که زنان در مقایسه با مردان اکتفاء و تعلق خاطر بیشتری به گروه مرجع دارند. متغیر پایگاه اقتصادی - اجتماعی نیز وارد شده و دارای همبستگی منفی با متغیر وابسته است؛ یعنی، با ارتقاء پایگاه اقتصادی - اجتماعی میزان تعلق خاطر به گروه مرجع کاهش می‌یابد.

به‌عنوان نمونه، یکی از جداول مهم تحقیق که اطلاعات را به شکل گویایی به مخاطب عرضه می‌کند، انتخاب شده تا شیوه دسته‌بندی، استخراج اطلاعات و گزارش جدول نشان داده شود؛ هر یک از جوانان قومی با افراد و مجموعه‌هایی در زندگی خود سروکار دارند که در تصمیم و انتخاب‌های آنها بسیار تأثیرگذارند و به‌نوعی گروه مرجع آنها محسوب می‌شوند؛

### توزیع نظرات پاسخ‌گویان درباره میزان اهمیت افراد و مجموعه‌های تأثیرگذار بر تصمیمات آنها

افراد و مجموعه‌ها	خیلی زیاد (۴)	زیاد (۳)	کم (۲)	خیلی کم (۱)	اثر منفی (۰)	میانگین رتبه‌ای (از ۴)
مادر	۴۹/۸	۳۲/۴	۱۴/۶	۲/۶	۰/۶	۳/۲۸
پدر	۴۸/۴	۳۱/۸	۱۲/۸	۵/۵	۱/۶	۳/۲
همسر	۴۶/۹	۲۹	۱۳/۸	۵/۶	۲/۸	۳/۱
برادر و خواهر	۱۹	۳۹/۷	۲۸/۱	۱۱/۵	۱/۶	۲/۶۳
دوستان نزدیک	۱۵	۴۲/۳	۳۰/۴	۹/۵	۲/۸	۲/۵۷
معلم‌ان و اساتید	۱۳/۴	۳۴/۸	۳۳/۸	۱۱/۵	۶/۵	۲/۳۷

میانگین رتبه‌ای (از ۴)	اثر منفی (۰)	خیلی کم (۱)	کم (۲)	زیاد (۳)	خیلی زیاد (۴)	افراد و مجموعه‌ها
۲/۳۱	۱۲/۱	۱۷	۲۱/۹	۲۵/۷	۲۳/۳	مراجع تقلید
۲/۲۸	۹/۵	۱۵	۳۰/۴	۲۸/۷	۱۶/۴	روشنفکران معروف
۲/۱۲	۳/۹	۱۷/۹	۴۶/۳	۲۶/۴	۵/۵	همکاران
۲/۰۲	۱۴/۲	۲۰/۹	۲۷/۷	۲۳/۱	۱۴/۲	علمای بزرگ حوزه
۱/۹۰	۹/۷	۲۴/۹	۳۸/۳	۲۰/۲	۶/۹	پزشکان
۱/۸۸	۱۳/۴	۲۲/۳	۳۴/۴	۲۲/۹	۷/۱	صدا و سیما
۱/۸۸	۱۱/۵	۲۴/۹	۳۵	۲۱/۱	۷/۵	شخصیت‌های سیاسی معروف
۱/۸۷	۱۱/۳	۲۱/۹	۴۱/۷	۱۸/۸	۶/۳	مطبوعات و روزنامه‌ها
۱/۷۵	۱۳/۸	۲۷/۳	۳۵	۱۷/۸	۶/۱	بازاریان
۱/۷۳	۱۱/۵	۲۸/۹	۳۸/۹	۱۶/۴	۴/۳	دانشجویان
۱/۷۰	۱۸/۶	۲۴/۳	۳۳/۶	۱۵/۴	۸/۱	شبکه‌های اینترنتی
۱/۶۹	۹/۷	۳۳/۸	۳۸/۵	۱۴/۲	۳/۸	بستگان و اقوام
۱/۶۰	۱۶	۳۱/۸	۳۴	۱۲/۸	۵/۵	ورزش‌کاران معروف
۱/۵۷	۲۲/۹	۲۶/۳	۲۸/۱	۱۶/۶	۶/۱	روحانیون (ائمه جماعات و ...)
۱/۵۳	۱۷/۸	۳۱/۶	۳۴	۱۳/۲	۳/۴	هنرمندان و هنرپیشه‌ها
۱/۴۴	۲۶/۵	۲۸/۵	۳۰/۲	۱۱/۷	۲/۸	طلّاب حوزه
۱/۴۲	۲۸/۵	۲۶/۵	۲۷/۱	۹/۹	۷/۹	ماهواره

جدول فوق، یک جدول ترکیبی است که اطلاعات و نتایج پاسخ‌گویان در تأثیرگذاری افراد و مجموعه‌ها بر تصمیمات آنها را نشان می‌دهد. همان‌طور که از فرهنگ ایرانی انتظار می‌رفت، والدین (پدر و مادر)، بیشترین نقش را دارا می‌باشند. در این میان، «مادر» با میانگین رتبه‌ای ۳/۲۸ (از ۴) در رتبه اول است و بیشترین تأثیر را بر تصمیمات

پاسخ‌گویان می‌گذارد. در رتبه بعدی، «پدر» قرار دارد. یعنی پدران با میانگین رتبه ای ۳/۲، تأثیر زیادی بر تصمیمات پاسخ‌گویان دارند. نتیجه اینکه با وجود توسعه رسانه‌های جدید و توسعه مراکز علمی و دینی متأثر از تأسیس جمهوری اسلامی، خانواده همچنان در فرهنگ ایرانی، اولین مرجع خیر و برکت و چه بسا مانع آسیب‌های گوناگون می‌باشد. و به نظر می‌رسد امتیاز بزرگی است که بایستی مورد حمایت قرار گیرد.

در رتبه بعدی افراد و مجموعه‌های تأثیرگذار، «همسر» با میانگین ۳/۱ قرار می‌گیرد. به غیر از طبیعی بودن این وضعیت برای افراد متأهل که شریک زندگی افراد در خانواده‌ها در همه امور زندگی ذی‌مدخل هستند و بر تصمیمات همدیگر تأثیر می‌گذارند، افراد مجرد زیادی نیز به این شاخص، توجه داشته‌اند. دلیل چنین وضعیتی، اهمیت ذهنی نهاد خانواده در بین جوانان مجرد می‌باشد که علاوه بر اینکه تجربه مثبت خانواده پدری را نشان می‌دهد، خود، یک پدیده مثبت است و استمرار نهاد مستحکم خانواده را در آینده نشان می‌دهد. «برادر و خواهر» در کنار والدین و همسر از اعضای درجه یک خانواده به‌شمار می‌آیند. به همین دلیل، از میانگین رتبه‌ای بالای (۲/۶۳) در نزد پاسخ‌گویان جوان قومی برخوردار می‌باشند.

به‌طور کلی برای جوانان، «دوستان نزدیک» از اهمیت زیادی برخوردار هستند. اما در این تحقیق، این اهمیت در اولویت بعد از خانواده قرار می‌گیرد؛ یعنی، دوستان نزدیک با میانگین رتبه‌ای ۲/۵۷ از مجموع گزینه‌های پرسشنامه از موارد تأثیرگذار بر تصمیمات پاسخ‌گویان می‌باشند.

«مراجع تقلید» با میانگین ۲/۳۱ از مجموع پاسخ‌ها، جایگاه ممتازی در بین پاسخ‌گویان از لحاظ تأثیرگذاری بر تصمیمات آنها دارا می‌باشند. این نتیجه نشان می‌دهد که هم‌چنان دین و متولیان امور دینی در عالی‌ترین سطح آن (مراجع عظام)، همچنان دارای جایگاه رفیع در بین جوانان قومی بوده و بر تصمیمات زندگی آنها اثرگذار می‌باشند. «معلم‌ان و اساتید»، «روشنفکران معروف» و «علمای بزرگ حوزه» به ترتیب با میانگین‌های ۲/۳۷، ۲/۲۸ و ۲/۰۲ تقریباً در یک سطح از تأثیرگذاری بر تصمیمات زندگی پاسخ‌گویان اثرگذار می‌باشند که در این بخش، ارزش حوزه اندیشه و یادگیری برای جوانان قومی مشخص می‌شود.

به ترتیب، همکاران، صدا و سیما، شخصیت‌های سیاسی معروف، پزشکان، مطبوعات و روزنامه‌ها، بازاریان و شبکه‌های اینترنتی از افراد و مجموعه‌هایی هستند که به شکل میانی و متوسط بر تصمیمات پاسخ‌گویان اثرگذار می‌باشند. و در آخر اینکه، بر اساس یافته‌های این جدول، به ترتیب، طلاب حوزه علمیه، هنرمندان و هنرپیشه‌ها، ماهواره، بستگان و اقوام، ورزشکاران معروف و روحانیون (ائمه جماعت و ...) با داشتن کمترین میانگین‌های رتبه‌ای، حداقل تأثیر را بر تصمیمات جوانان داشته‌اند.

### نتیجه‌گیری

به‌طور کلی، می‌توان نتایج زیر را به‌عنوان دستاوردهای تحقیق، ارائه کرد:

#### ۱. بالا بودن میزان استقلال در نظر و تصمیم در میان جوانان قمی

در تمامی محورها و سئوالات تحقیق، پاسخ‌گویان، تشخیص و علاقه خود را به‌عنوان معیار اصلی برای تصمیم‌گیری و انتخاب اعلام کرده‌اند و شاخص‌های دیگر مانند: اکتاء به خانواده، دوستان، مراجع تقلید، علما، معلمان و ... در مقایسه با این شاخص اهمیت کمتری دارند. به‌عنوان نمونه درباره تصمیم‌گیری در انتخابات، حدود ۵۶ درصد پاسخ‌گویان، تحلیل شخصی خود را ملاک اصلی تصمیم‌گیری اعلام کرده‌اند. بنابراین میزان استقلال در نظر و تصمیم در میان جوانان شهر قم بالا می‌باشد و این قشر می‌خواهد در تصمیم‌گیری و تعیین سرنوشت، متکی به تشخیص و فهم خود عمل کند.

#### ۲. خانواده‌گرایی یا نقض شکاف یا انقطاع نسلی

بر اساس یافته‌های پژوهش، جوانان پیوند وثیقی با خانواده خود دارند. آنچه آنان می‌خواهند، به رسمیت شناخته شدن و میدان‌یافتن برای شکوفایی و تکوین خود است. جوانان جامعه، احساس نیاز به راهنمایی و حمایت خانواده دارند، در عین حال که طالب استقلال و هویت جدید هستند. در این میان، با افزایش سن و پایگاه اقتصادی - اجتماعی، میزان وابستگی و اکتاء به گروه‌های مرجع از جمله خانواده کمتر می‌شود و مردان جوان نیز در مقایسه زنان جوان، تأثیرپذیری کمتری از خانواده دارند.

### ۳. نقض مسأله فروپاشی اجتماعی

نتایج تحقیق نشان می‌دهد که در جامعه، ساختارهای ارزشی و الگوهای مشخصی با کارکرد روشن وجود دارد و ساختارهای خانوادگی و فرهنگی به قوت خود باقی است. بنابراین نمی‌توان اختلالات و مدگرایی‌های موجود به‌ویژه در میان جوانان را دلیل بر بی‌سامانی اجتماعی دانست. یافته‌های تحقیق همچنین دلالت بر کارکردهای برجسته خانواده و سایر گروه‌های مرجع در جهت‌دهی و هدایت جوانان و حمایت ذهنی و عاطفی از آن‌هاست.

### ۴. استعداد و علاقه به نخبه‌پروری

استعداد، توانایی و علاقه مردم ایران به نخبه‌پروری و اکتفاء به نخبگان و قهرمانان تأیید می‌شود. یعنی جامعه جوان نیز، کماکان تمایل به پرورش و اکتفاء به نخبگان دینی، علمی، سیاسی و فرهنگی دارد و می‌توان پذیرفت که افراد مرجع (گروه‌های مرجع فردی) هنوز در جامعه‌پذیری جوان ایرانی نقش مهمی ایفا می‌کنند.

### ۵. ضرورت داشتن مرجع تقلید

بر اساس یافته‌ها، اکثریت مطلق (۸۲/۸ درصد) جوانان قمی معتقدند که داشتن مرجع تقلید ضروری است و مرجع تقلید دارند. این درصد بالا، نمایان‌گر اهمیت و ضرورت داشتن مرجع تقلید، حتی در این دوران پر از هیاهو و تبلیغات غیردینی می‌باشد.

### ۶. تمایز بخشی بین طلاب، روحانیون، علما و مراجع تقلید

بر اساس یافته‌ها، جوانان قمی به همه سطوح طلاب، روحانیون، علما و مراجع تقلید، یکسان نمی‌نگرند و برای هر کدام از آنها، جایگاه ارزشی خاص و متفاوتی قائل‌اند. به عبارت دیگر، پاسخ‌گویان این تحقیق، برای مراجع تقلید شأنتی بالایی برای گروه مرجع بودن قائل‌اند. اما به ترتیب از علما به روحانیون و بعد طلاب، این شأنتی و اهمیت کاسته می‌شود و در سطوح پایین‌تری قرار می‌گیرند.



## ۷. جایگاه مهم امامزاده‌ها و اماکن دینی (به‌ویژه حرم حضرت معصومه علیها السلام)

### در میان جوانان قمی

بر اساس یافته‌ها، بیش از ۷۰ درصد از جوانان قمی به صورت «اغلب» و «گاهی اوقات» در طول هفته به حرم حضرت معصومه علیها السلام می‌روند. این آمار بالا، حکایت از عمق اعتقادات دینی و توشل به بزرگان مذهبی را نشان می‌دهد. و نیز، بر اساس یافته‌ها، اکثریت مطلق (۸۵/۴ درصد) جوانان قمی، گزینه «زیارت» را برای گویه مهمترین علت حضور در حرم برگزیدند.

## ۸. تأکید بر هویت ایرانی و اسلامی

بر اساس یافته‌ها، به ترتیب با اختلاف کمی، دو شاخص «ایرانی هستم» و «مسلمان هستم» در اولویت معرفی شخصیت جوانان قمی قرار گرفته است. یعنی هم هویت ملی و هم هویت مذهبی مورد توجه مخاطبان این تحقیق بوده و جوانان قمی بیش از هر چیز خود را ایرانی و مسلمان معرفی می‌کنند.

### کتابنامه

۱. آزاد ارمکی، تقی (۱۳۸۱)، نظریه‌های جامعه‌شناسی، چاپ دوم، تهران: سروش.
۲. اینگلهارت، رونالد (۱۳۷۳)، تحول فرهنگی در جامعه پیشرفتی صنعتی، ترجمه: مریم وتر، تهران: انتشارات کویر.
۳. باتامور، تی بی (۱۳۷۰)، جامعه‌شناسی، ترجمه: سیدحسن منصور و سیدحسین حسینی کلجاهی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۴. بیرو، آلن (۱۳۶۶)، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه: باقر ساروخانی، تهران: انتشارات کیهان.
۵. بی‌نا (بی‌تا)، جوانان، گروه‌های مرجع، الگوها و دیگران مهم، گزارش تحقیق، تهران.
۶. خدایاری فرد، محمد (۱۳۷۷)، مسائل نوجوانان و جوانان، تهران: انتشارات انجمن اولیاء و مربیان.
۷. دارندورف، رالف (۱۳۷۷)، انسان اجتماعی، ترجمه: غلامرضا خدیوی، تهران: انتشارات آگاه.
۸. داوس، دی. اس (۱۳۷۶)، پیمایش در تحقیقات اجتماعی، ترجمه: هوشنگ نایی، تهران: نشر نی.
۹. رجب‌زاده، احمد (۱۳۷۷)، «مکانیسم نفی در هویت‌یابی جوانان»، در: فصلنامه پژوهش.
۱۰. سازمان ملی جوانان (۱۳۷۹)، جایگاه جوانان در پرتو منشور تربیتی نسل جوان، تهران: نشر اسپید.
۱۱. سروش، مریم (۱۳۸۲)، بررسی تطبیقی رواشناختی و جامعه‌شناسی جوانی، گزارش تحقیق، شیراز: گروه علوم اجتماعی جهاد دانشگاهی.
۱۲. شیخ، سعادت (۱۳۷۴)، آرمان‌ها و الگوهای نوجوانان و جوانان، گزارش تحقیق تهران: انتشارات دبیرخانه شورای عالی جوانان.
۱۳. کرم‌اللهی، نعمت‌الله (۱۳۷۹)، شناخت خرده فرهنگ جوانان؛ کارکردها و آثار آن، گزارش تحقیق، تهران: گروه علوم اجتماعی جهاد دانشگاهی تهران.

۱۴. گروثرز، چارلز (۱۳۷۸)، جامعه‌شناسی مرتون، ترجمه: زهره کسای، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی.

۱۵. هاشمیان‌فر، جمشید (۱۳۷۷)، الگوگزینی جوانان و عوامل مؤثر بر آن، پایان‌نامه کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.

16. Urry, John (1998), *Reference groups*. *Encyclopedia of social sciences*.
17. Witt. Robert E. (1970), *Group influence on consumer brand choice*. Bureau of Business Research, the University of Texas.
18. wade. Jays. chrles. J.Gelso. (1998), *Reference group identity dependence Scales*. *The counseling Psychologist*. 26 (3).
19. Chapman, E.A & Dawson, E.m (2000), *Reference Group Theory with Implications for Information studies: A Theoritcal Essay*, Information Research, Vol 6, No.3.
20. Hyman, H. & Cleanor singer, H. (1968), *Readings In Reference Group Theory and Research*, Newyork, Free Press.
21. Strauss, H. m. (19) *Reference Group and Social Comparism processes Among The Totally Blind From: Hyman & singer*, 1968. pp: 222 – 238.
22. Hartley, R . E (1960), *Norm compability, Norm preference and the Acceptance of New Reference Groups*. From: Hyman & singer. 1968. pp: 238 – 246.
23. Stern, E and suzanne, k (1953), *Spontaneous Group Reference in France*. From: Hyman & singer. 1968. pp: 199 – 206.
24. Merton, Robert K. (1957), *Social Theory and Social Structure*, Newyork, Glenco II, Free Press.
25. Shibutani, Tamotsu (1955), *Reference Groups as Perspectives*, in: *symbolic Interaction*, ed. By J.G. Manis and B.N.Meltzer, Boston: Beacon Press.
26. Schlaupitz, s.et al (2000), *Race, Religion and Attitudes toward capital punish ments: An Indirect test of Reference Group Theory*. Annual Meeting of the Acodemy of crimindal Justice Sciences. Mardh.

## اهداف حق بر توسعه؛ بررسی تطبیقی در اسلام و اسناد بین‌المللی

مهدی فیروزی\*

### چکیده

امروزه اهمیت و جایگاه توسعه و جنبه‌های گوناگون آن، یکی از مهم‌ترین موضوعات مورد بحث محافل علمی داخلی و بین‌المللی است. از توسعه به‌عنوان فرایندی یاد شده که زمینه شکوفایی استعداد و پیشرفت همه‌جانبه انسان را در عرصه‌های مختلف اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی فراهم می‌آورد تا انسان در سایه این پیشرفت بتواند از یک زندگی شرافتمندانه در مسیر نیل به کمال مادی و معنوی برخوردار گردد. با این حال، آن‌چه موضوع توسعه را از اهمیت دوچندان برخوردار کرده است، تلقی توسعه به‌عنوان یک حق بشری در کنار سایر حقوق به رسمیت شناخته‌شده برای انسان است. سؤالی که این مقاله درصدد یافتن پاسخ آن می‌باشد، این است که حق بر توسعه چه هدف یا اهدافی را دنبال می‌کند؟

مفروض مقاله بر آن است که می‌توان از عدالت، امنیت، آزادی و رفاه به‌عنوان اهداف حق بر توسعه یاد کرد. برای پاسخ به سؤال فوق و اثبات فرضیه یادشده، به صورت تطبیقی اسناد و قواعد بین‌المللی و نیز آموزه‌های اسلامی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

### کلیدواژه‌ها

توسعه، حق بر توسعه، اسناد بین‌المللی، اسلام، عدالت، آزادی، امنیت، رفاه.

## مقدمه

با توجه به شرایط ناگوار برخی از کشورهای جهان از حیث توسعه‌نیافتگی و نقش مهمی که توسعه می‌تواند در بهبود زندگی بشر ایفا کند، اندیشمندان تلاش کرده‌اند، با رویکردی حق‌محور به توسعه، به بهبود و تسریع مسیر پیشرفت و توسعه کشورها کمک نمایند. بند ۱ ماده ۱ «اعلامیه حق بر توسعه»<sup>۱</sup> در بیان تعریف حق بر توسعه مقرر می‌دارد: «حق بر توسعه، یک حق مسلم و غیرقابل سلب بشری است که بر اساس آن، هر فرد انسانی - و همه مردم -، استحقاق مشارکت و بهره‌بردن از توسعه اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی را - در قالبی که همه حقوق بشر و آزادی‌های اساسی را بتوان استدراک کرد - دارند» (See: Bantekas, 2002, PP. 326-329).

این ماده، سه اصل را برای حق بر توسعه ذکر می‌کند:

اول، اینکه، یک حق مسلم بشری به نام حق بر توسعه وجود دارد که این حق را نمی‌توان سلب کرد یا وجه‌المصلحه قرار داد؛

دوم، اینکه، فرایند خاصی از توسعه اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی وجود دارد که بر اساس آن همه «حقوق بشر» و «آزادی‌های اساسی» که در اسناد بین‌المللی آمده‌اند، می‌توانند کاملاً تحقق یابند؛

و سومین اصل بیانگر آن است که حق بر توسعه، یک حق بشری است که به موجب آن هر فرد انسان و همه مردم استحقاق مشارکت، سهم‌شدن و برخورداری از فرایند خاص توسعه را دارند که در این صورت، حق نسبت به چنین فرایندی از توسعه، به صورت دعاوی یا مطالبه دارندگان این حق جلوه می‌کند که صاحبان تکلیف باید آن را صیانت و تقویت کنند (سنگوپتا، ۱۳۸۳: ۱۹۱).

با این حال، تلقی توسعه به‌عنوان یک حق بشری و پیدایش «حق بر توسعه» از ابهامات فراوانی برخوردار است و ابعاد آن نه در عمل و نه در تئوری، چندان روشن نیست. پیش‌تازی کشورهای در حال توسعه در طرح و مطالبه این حق، این مهم را بر عهده آنان

1. Declaration on The Right to Development, Adopted by UN General Assembly Resolution No.41/128 of 4 December 1986.

می‌گذارد تا نسبت به تبیین ابعاد و بررسی این حق اقدام کنند. یکی از جنبه‌های مهم حق بر توسعه که نیاز به واکاوی دارد، هدف یا اهداف آن است. در اسناد حقوق بشری مرتبط با حق بر توسعه، به ویژه اعلامیه حق بر توسعه، اهدافی برای این حق ذکر شده است که می‌توان از عدالت، امنیت، آزادی و رفاه به عنوان اهداف حق بر توسعه یاد کرد. البته ذکر این نکته ضروری است که شاید نتوان این امور را اهداف نهایی حق بر توسعه دانست اما بی‌تردید، می‌توان آن‌ها را به عنوان اهداف میانی حق بر توسعه مطرح نمود. آن‌چنان که از اسناد بین‌المللی استفاده می‌شود و مفروض این مقاله است، هدف نهایی حق بر توسعه را باید تحقق زندگی همراه با کرامت انسانی دانست؛ هم‌چنان که برخی از اندیشمندان غربی نیز به این مسئله آگاه گشته‌اند. جک دانلی در این باره معتقد است که اموری هم‌چون دموکراسی، توسعه و حقوق بشر هدف نیستند، بلکه ابزاری برای یک حیات با کرامت‌اند (دانلی، ۱۳۹۰: ۱۹۳).

از سوی دیگر، با نگاهی به آموزه‌های اسلامی می‌توان دریافت، کم‌وبیش، از همین امور به عنوان ضرورت‌های زندگی جامعه انسانی یاد می‌شود. در روایتی از امام جعفر صادق علیه السلام نیز، سه چیز به عنوان امور ضروری زندگی بیان شده است: «سه چیز برای مردم ضروری است: امنیت، عدالت و وسعت و فراوانی».<sup>۱</sup> هرچند این امور، ضرورت زندگی محسوب می‌شوند ولی هدف نهایی از منظر اسلام، سعادت و کمال انسان در دنیا و آخرت می‌باشد.

با این حال به نظر می‌رسد، دستیابی به هدف غایی توسعه، جز از راه تحقق اهداف میانی آن یعنی عدالت، آزادی، امنیت و رفاه، که اسناد بین‌المللی از آنها به عنوان هدف حق بر توسعه یاد کرده‌اند، امکان‌پذیر نخواهد بود. نظر به اهمیت این بحث، طی چند گفتار به تبیین و توضیح این اهداف خواهیم پرداخت. از این‌رو، در ابتدا، اهداف حق بر توسعه را در اسناد بین‌المللی حقوق بشر مورد بررسی قرار می‌دهیم و سپس آنها را بر منابع اسلامی عرضه خواهیم کرد تا معلوم گردد آیا از منظر اسلامی این امور می‌توانند به منزله اهداف حق بر توسعه باشند یا خیر؟

۱. «ثَلَاثَةُ أَشْيَاءَ يَحْتَاجُ النَّاسُ طَرَأَ إِلَيْهَا: الْأَمْنُ وَالْعَدْلُ وَالْخَصْبُ» (ابن شعبه الحرانی، ۱۴۰۴ق: ۳۲۰).

### گفتار اول: عدالت

بی‌تردید، اندیشه عدالت و تلاش برای دستیابی به یک زندگی مطلوب در پرتو عدالت را باید مهم‌ترین و یا دست‌کم، یکی از مهم‌ترین اهداف و آرمان‌های جامعه بشری دانست. در این میان، ادیان و پیامبران الهی بر این مسئله تأکید فراوان کرده‌اند. ضمن اینکه اندیشمندان و مصلحان نیز برای تحقق عدالت، تلاش‌های فراوانی کرده‌اند که بخشی از ثمره این تلاش‌ها نیز در اسناد بین‌المللی و حقوق داخلی کشورها متجلی یافته است.

بر همین اساس، یکی از اهداف حق بر توسعه نیز دستیابی انسان به عدالت و ایجاد جامعه‌ای عادلانه تعریف شده است؛ جامعه‌ای که عدالت در آن فراگیر و در تمام شئون و ابعاد آن، ساری باشد. جامعه‌ای که بشر در پرتو آن، از بند فقر، جهل، بیماری و عقب‌ماندگی رهیده و به رفاه و سعادت در دنیا و آخرت برسد.

برخی از دانشمندان علم لغت، برای «عدالت» معانی یا کاربردهایی ذکر کرده‌اند که مهمترین آنها عبارتند از: مساوات و برابری (الراغب الاصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۵۵۱)، اعتدال یا رعایت حد وسط در امور (المقرئ الفیومی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۳۹۶)، استواء، استقامت و موزون‌بودن (ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۱: ۴۳۰). از این معانی می‌توان استفاده کرد که عدالت در پی آن است که هر چیزی در جایگاه متناسب خود قرار گیرد به گونه‌ای که سهم مناسب و شایسته خود را دریافت کند و به حق دیگران تجاوز نکند. بنابراین، مفهوم عدالت این است که استحقاق‌های طبیعی و واقعی در نظر گرفته شود و به هر کس مطابق آن‌چه به حسب کار و استعداد لیاقت دارد، داده شود (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۶: ۴۳۶). از همین رو برخی از اندیشمندان گفته‌اند که عدل، عبارت است از اینکه هر چیز در جای خودش قرار گیرد و هر ذی‌حقی به حق خود برسد (السبزواری، ۱۳۷۲: ۱۷۲؛ الطباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۳۷۱).

در این گفتار، عدالت به مثابه هدف حق بر توسعه مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

### بند اول: عدالت از منظر اسناد بین‌المللی

این از آرزوهای بزرگ بشر در طول تاریخ بوده و هست که در زندگی او، دادگری حاکم باشد و هیچ کس در اندیشه ستم به دیگری نباشد؛ داد وستدها و روابط آحاد جامعه و

قوانین و سیاست‌های اجتماعی، عادلانه باشد؛ حقوق انسان‌ها رعایت شود؛ در توزیع خیرات و مضرات، تبعیضات ناروا اعمال نگردد؛ در تنظیم سیاست‌های اقتصادی از تمرکز ثروت و تشدید فاصله‌های طبقاتی پیشگیری شده و نیز در وضع قانون و اعمال حاکمیت سیاسی و ابعاد دیگر نظام اجتماعی، عدالت مورد نظر قرار گیرد. این آرزویی است که بشر همواره شوق رسیدن به آن را در دل داشته و با آن شوق زیسته است. با این حال، هنوز بخش گسترده‌ای از انسان‌ها در وضعیت نامناسب و غیرانسانی زندگی می‌کنند. با وجود پیشرفت‌های فراوان در عرصه‌های گوناگون زندگی انسان‌ها، هر چند امیدهایی در سطح جهان برای بهبود وضعیت انسان‌ها ایجاد شده اما از حیث عدالت، اوضاع مناسبی در جهان حاکم نیست و شکاف میان کشورهای فقیر و ثروتمند از یک سو و نیز میان فقیران و ثروتمندان کشورها از سوی دیگر، نه تنها از بین نرفته، بلکه بسیار بیش‌تر هم شده است (قربان‌نیا، ۱۳۸۳: ۵۳).

بر همین اساس، یکی از اهداف مهمی که اسناد بین‌المللی حقوق بشر دنبال می‌کنند، بسط و گسترش عدالت و نفی تبعیض و بی‌عدالتی در عرصه‌های گوناگون حیات بشری است. اولین ماده «اعلامیه جهانی حقوق بشر»<sup>۱</sup> بر برابری همه آحاد انسان‌ها از لحاظ کرامت و حقوق تأکید کرده است. این مطلب بیانگر آن است که اصولاً حقوق بشر بر پایه رفتار مساوی با همه انسان‌ها، برابری فرصت‌ها و درخواست عدالت بنا شده است.

از این رو، اعلامیه حق بر توسعه نیز در بند ۱ ماده ۸، در تبیین این حق، یادآور می‌شود که حق بر توسعه، در بردارنده فرایندی توأم با عدالت و برابری است و در نتیجه هرگونه رویکرد حقوق بشری به سیاست‌های اقتصادی و اجتماعی را صرفاً مبتنی بر عدالت امکان‌پذیر می‌داند. به عبارت دیگر، این اعلامیه، بیانگر آن است که حق بر توسعه، مستلزم یک نظم اجتماعی مبتنی بر عدالت و برابری است و خواستار برابری فرصت‌ها و دسترسی به امکانات، برابری در تقسیم مزایا و عدالت در توزیع و برابری در حق مشارکت شده است. از منظر اعلامیه حق بر توسعه (بند ۳ ماده ۳)، در عرصه بین‌المللی، کشورهای فقیر باید حق داشته باشند که به‌طور عادلانه و برابر در تصمیم‌گیری‌ها و نیز در تقسیم منافع،

1. Universal Declaration of Human Rights, 1948.



همانند کشورهای پیشرفته و ثروتمند، سهمین باشند. هم‌چنین، در اقتصاد داخلی نیز، توسعه باید عمیقاً ریشه در برابری داشته باشد. این مدعا که حق بر توسعه یکی از حقوق بشر است، به معنای مطالبه یک فرایند توسعه همراه با عدالت و برابری است (سنگوپتا، ۱۳۸۳: ۱۹۴-۱۹۵).

بر اساس حق بر توسعه، ملاحظات برابری و عدالت، ساختار کلی توسعه را تعیین و تبیین می‌کنند. برای مثال، فقر را باید با توانگر ساختن تهی‌دستان و ارتقای فقیرترین مناطق کاهش داد. اگر گروهی از فرودستان یا مردم محروم قرار است به حداقلی از رفاه برسند، صرف پرداخت وجه از طریق یارانه‌ها یا کمک‌های نقدی و جنسی شاید سیاست درستی نباشد و بهتر باشد فرصت اشتغال یا خوداشتغالی برای آن‌ها ایجاد شود و این ممکن است مستلزم فعالیت‌هایی باشد که نمی‌توان از اتکای صرف به نیروهای بازار توقع انجام‌دادن آن‌ها را داشت. در حقیقت، باید در توسعه، از نگرش مبتنی بر رشد درآمد و ثروت فراتر رفت و به کیفیت رشد از حیث توسعه اجتماعی و انسانی و اندیشه برابری مبتنی بر توزیع عادلانه منافع و مشارکت آگاهانه اقدام کرد (همان: ۱۹۵-۱۹۶). بر همین اساس، طرفداران حق بر توسعه نیز در پی ایجاد یک نظم اقتصادی بین‌المللی مساوات‌گرایانه هستند؛ لذا نمی‌توان امید و آرزوی برقراری عدالت را از هیچ سیاست و برنامه‌ای که برای تحقق حق بر توسعه طراحی شده است، جدا کرد (شایگان، ۱۳۸۸: ۲۴-۲۵). از همین رو، توزیع عادلانه درآمد و کاهش فقر به همراه مشارکت آگاهانه و گسترده همگان در فرایند توسعه، می‌تواند زمینه تحقق حق بر توسعه را فراهم نماید.

### بند دوم: عدالت از منظر آموزه‌های اسلامی

خداوند در قرآن کریم، یکی از اهداف فرستادن پیامبران و کتاب‌های آسمانی را برپایی قسط و عدالت توسط انسان‌ها بیان کرده و می‌فرماید: «به تحقیق، ما پیامبران خود را با دلایل آشکار برانگیختیم و با آنان کتاب و میزان فرو فرستادیم تا مردم به قسط و عدل قیام کنند...»<sup>۱</sup> بر همین اساس، پیامبر اعظم اسلام ﷺ نیز برای تحقق عدل و اجرای عدالت در میان جامعه و افراد انسانی، از هیچ کوششی فروگذار نکرده است؛ زیرا تحقق یک جامعه

۱. «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...» (حدید: ۲۵).

دینی و برآمده از آموزه‌های اسلامی، تنها در سایه گسترش عدالت، امکان‌پذیر است و در پرتو همین هدف متعالی (عدالت) است که انسان‌ها می‌توانند زندگی و حیات سعادت‌مند و طیبه داشته باشند. جامعه‌ای که در آن بی‌عدالتی وجود داشته باشد، با معیارهای پذیرفته‌شده برای یک جامعه اسلامی منافات دارد؛ به همین جهت، رسول گرامی اسلام ﷺ، عدالت را میزان و معیار اساسی خداوند بر روی زمین معرفی کرده که میزان پای‌بندی یا عدم پای‌بندی به آن، سرنوشت بهشتی یا جهنمی بودن افراد را مشخص می‌کند.<sup>۱</sup> اهمیت عدالت در آموزه‌های دینی ما تا جایی است که از منظر پیشوایان دین، لحظه‌ای عدالت و داوروزی، بهتر از هفتاد سال عبادتی است که شب‌هایش به شب زنده‌داری و روزهایش به روزه سپری گردد.<sup>۲</sup>

از آموزه‌های اسلامی و کلام پیشوایان دینی استفاده می‌شود که گشایش، توسعه و پیشرفت جز در پرتو عدالت امکان‌پذیر نیست و جامعه‌ای که مناسبات عادلانه بر آن حاکم نباشد، روی پیشرفت و آبادانی را نخواهد دید.<sup>۳</sup> از همین رو، امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «خداوند چه وسعتی به عدالت داده است؛ به یقین اگر میان مردم دادگری شود، همه بی‌نیاز می‌شوند و به اذن خداوند، آسمان رزق و روزی خود را فرو می‌ریزد و زمین، برکت خویش را بیرون می‌آورد.»<sup>۴</sup> بنابراین، اگر در جامعه‌ای عدالت فراگیر شود و در تمام شؤون آن جاری گردد، این جامعه از بند جهل، فقر و عقب‌ماندگی‌های یافته و به خوشبختی در دنیا و آخرت می‌رسد.

در کلامی از امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام نیز، این مسئله استفاده می‌شود که ریشه اصلی فقر، توسعه‌نیافتگی و نابسامانی‌های اقتصادی یک جامعه، در بی‌عدالتی است. ایشان می‌فرماید: «هیچ چیز به مانند عدالت، شهرها را آباد نکرده است.»<sup>۵</sup> ایشان همچنین در تأثیر

۱. عن النبي ﷺ انه قال: «العدل ميزان الله في الارض؛ فمن اخذه، قاده الى الجنة و من تركه ساقه الى النار» (النورى الطبرسى، ۱۴۰۸، ج ۱۱: ۳۱۷، ح ۱۳۱۴۵).

۲. عن النبي ﷺ انه قال: «عدل ساعة، خير من عبادة سبعين سنة، قيام ليلها و صيام نهارها» (همان، ح ۱۳۱۴۲).

۳. قال الامام على عليه السلام: «فان في العدل سعة و من ضاق عليه العدل فالجور عليه اضيء» (نهج البلاغه، خطبه ۱۵).

۴. عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما أوسع الله العدل، ثم قال: إن الناس يشعنون إذا عدل بينهم و تنزل السماء رزقها و تخرج الأرض بركتها بإذن الله تعالى» (الكليني، ۱۴۰۷، ج ۳: ۵۶۸).

۵. قال على عليه السلام: «ما عمزت البلاد بمثل العدل» (النورى الطبرسى، ۱۴۰۸، ج ۱۱: ۳۲۰، ح ۱۳۱۴۶).

و آثار عدالت در توسعه و رفاه جامعه، به کوفه در زمان زمامداری خود اشاره و می‌فرماید: «هیچ کس در کوفه نیست که زندگی او سامانی نیافته باشد؛ پایین‌ترین افراد، نان گندم می‌خورند و سرپناهی دارند و از آب آشامیدنی مناسب استفاده می‌کنند».<sup>۱</sup>

بنابراین، می‌توان گفت، اصل عدالت، عنصر ضروری برای توسعه و تکامل جوامع است. دوام و بقای اجتماعات انسانی منوط به وجود عدالت و فعلیت یافتن آن در امور مردم است. عدالت، شرط سعادت، آسایش و امنیت اجتماعی است و هر مقداری از آن تحقق یابد، به همان میزان آسایش و امنیت میان مردم پدید خواهد آمد (قربان‌نیا، ۱۳۸۳: ۵۸).

قرآن کریم، ظلم و بی‌عدالتی را از علل نابودی آبادی‌ها بیان می‌کند.<sup>۲</sup> نتیجه این‌که، در منطق اسلام، اصولاً عدالت، مایه حیات و زندگی است.<sup>۳</sup>

اسلام نمی‌خواهد در جامعه، عده‌ای دچار تکاثر باشند و در مقابل، عده دیگری دچار فقر و نداری. به همین دلیل، ایجاد برخی از احکام در اسلام، با هدف برقراری عدالت و مساوات بین افراد جامعه (فقیر و غنی) بوده است.<sup>۴</sup> جلوه‌های اقتصادی این مسئله را می‌توان در احکام دیگر همچون خمس و زکات نیز یافت. لذا امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) یکی از مهم‌ترین اولویت‌های حکومت خود را اجرای عدالت اقتصادی و تقسیم مساوی بیت‌المال نسبت به همگان، به‌ویژه افراد ذی‌نفوذ و خویشاوندان خود قرار داد و خداوند نیز بر اساس عدالت و دادگری است که نعمت‌هایش را بر مردم چندبرابر می‌کند.<sup>۵</sup>

با توجه به آنچه بیان شد، به نظر می‌رسد از منظر اسلام، در عین اینکه تحقق عدالت یکی از اهداف حق بر توسعه است، از سوی دیگر، ظرف و ابزار آن نیز به حساب می‌آید.

۱. قَالَ عَلِيٌّ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «مَا أَصْبَحَ بِالْكُوفَةِ أَحَدًا إِلَّا نَاعِمًا إِنَّ أَذْنَاهُمْ مَثْرَلَةٌ لِيَأْكُلُ الْبُرِّ وَ يَجْلِسُ فِي الظِّلِّ وَ يَشْرَبُ مِنْ مَاءِ

الْفُرَاتِ» (ابن شهر آشوب المازندرانی، ۱۳۷۹ق، ج ۲: ۹۹؛ المجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۰، باب ۹۸: ۳۲۷).

۲. «وَتِلْكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَ جَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِدًا» (کهف: ۵۹)؛ «فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةٌ بِمَا ظَلَمُوا إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ» (نمل: ۵۲).

۳. قَالَ عَلِيٌّ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «الْعَدْلُ حَيَاةٌ» (التمیمی الآمدی، ۱۴۱۰ق: ۲۶، ج ۳۰۷).

۴. عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) عَنْ عِلَّةِ الصَّيَامِ فَقَالَ: «إِنَّمَا فَرَضَ اللَّهُ الصَّيَامَ لِيَسْتَوِيَ بِهِ الْغَنِيُّ وَ الْفَقِيرُ وَ ذَٰلِكَ أَنَّ الْغَنِيَّ لَمْ يَكُنْ لِيَجِدْ مَسَّ الْجُوعِ فَيُزَحِمَ الْفَقِيرَ لِأَنَّ الْغَنِيَّ كُلَّمَا أَرَادَ شَيْئًا قَدَّرَ عَلَيْهِ فَأَرَادَ اللَّهُ تَعَالَىٰ أَنْ يَسْوَىٰ بَيْنَ خَلْقِهِ وَ أَنْ يَذِيقَ الْغَنِيَّ مَسَّ الْجُوعِ وَ الْأَلَمَ لِيَرِقَّ عَلَى الضَّعِيفِ وَ يَزَحِمَ الْجَانِعَ» (الحر العاملي، ۱۴۰۹ق، ج ۱۰: ۷، ح ۱۲۶۹۷).

۵. قَالَ الْإمام عَلِيٌّ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «بِالْعَدْلِ تَتَضَاعَفُ الْبَرَكَاتُ» (التمیمی الآمدی، ۱۳۶۶: ۴۴۶، ح ۱۰۲۲۶).

### گفتار دوم: امنیت

در این سخن که امنیت یکی از اساسی‌ترین نیازهای جامعه بشری و آحاد افراد انسانی است و نقش اساسی در بسترسازی سایر حوزه‌های زندگی بشر دارد، نمی‌توان تردید کرد. بر همین اساس، یکی از فلسفه‌های اصلی تشکیل دولت‌ها و از اهداف آنان، ایجاد و برقراری امنیت می‌باشد.

هر چند که «امنیت» در کتاب‌های لغت از ریشه «امن» و به معنای ضد ترس آمده است (ابن منظور، بی‌تا، واژه امن) اما درباره معنای اصطلاحی آن، اتفاق نظر وجود ندارد. از نظر برخی از نویسندگان، معنای اصطلاحی امنیت عبارت است از: اطمینان خاطر که بر اساس آن، افراد در جامعه‌ای که زندگی می‌کنند، نسبت به حفظ جان، حیثیت و حقوق مادی و معنوی خود بیم و هراسی نداشته باشند (هاشمی، ۱۳۹۲: ۳۲۵). به نظر می‌رسد این تعریف، به یک بعد از امنیت، که امنیت فردی است، اشاره دارد؛ در حالی که امنیت، مفهومی چندبعدی و بین‌رشته‌ای، پیچیده و دارای ابعاد فردی، اجتماعی، ملی و بین‌المللی است (آشوری، ۱۳۷۶: ۳۸). این امر بیان‌کننده تحول اساسی در مفهوم امنیت در طول زمان است. بر همین اساس، علاوه بر آنچه که اشاره شد، امروزه امنیت ابعاد دیگری نیز پیدا کرده است. برای مثال، در امنیت در عرصه بین‌المللی در گذشته بیشتر به مفهوم مصون‌ساختن یک کشور در برابر تهاجم بیگانه معطوف بوده است؛ اما امروز مفاهیم دیگری در این عرصه مانند امنیت فرهنگی و اجتماعی، امنیت قضایی، امنیت زیست‌محیطی و... ظهور یافته است که نیازمند بررسی است. با این حال، آنچه شکی در آن وجود ندارد این است که فقدان امنیت، باعث می‌شود آسایش روحی و جسمی و مادی و معنوی از انسان سلب و زندگی غیرقابل تحمل گردد و در نتیجه، مسیر کمال و تعالی انسان مسدود گردد.

اسناد بین‌المللی و آموزه‌های اسلامی تاکید دارند که یکی از بسترهای مهم برای پایداری امنیت در جامعه، تحقق حق بر توسعه است. بر همین اساس، یکی از اهدافی که در حق بر توسعه پیگیری می‌شود، تحقق امنیت در تمامی حوزه‌های فردی و اجتماعی و نیز در عرصه ملی و بین‌المللی است (برای ملاحظه اقسام امنیت نگاه کنید: بخشی، ۱۳۹۳: ۴۳-۴۴). این گفتار، عهده‌دار تبیین و توضیح این مسئله است.

### بند اول: امنیت در اسناد بین‌المللی

در اسناد بین‌المللی، به‌ویژه اسناد حقوق بشری، استقرار صلح و امنیت بین‌المللی، یکی از نیازهای اساسی انسان‌ها و تکالیف اصلی دولت‌ها به‌شمار آمده که تحقق آن، منوط به رعایت حقوق و آزادی‌های شناخته‌شده برای بشر، از جمله حق بر توسعه است.

بند اول ماده ۱ «منشور ملل متحد»<sup>۱</sup> یکی از مقاصد ملل متحد را حفظ صلح و امنیت بین‌المللی بیان می‌کند و با توجه به این که تحقق این امر در گرو اقدامات متعددی می‌باشد، این پرسش مطرح می‌شود که آیا با وجود فقر، مشکلات اقتصادی و توسعه نیافتگی کشورها، صلح و امنیت جهانی قابل تحقق است؟ به‌ویژه آنکه، این وضعیت ممکن است موجب شورش‌های داخلی شود که نه تنها کشورهای مجاور را تهدید می‌کند، بلکه امنیت جهانی را هم در معرض خطر قرار می‌دهد (حسینی، ۱۳۸۴: ۹). از این رو، ماده ۵۵ از فصل نهم منشور، بر ضرورت ایجاد ثبات، رفاه و شرایط ترقی و توسعه در نظام اقتصادی و اجتماعی با هدف تأمین صلح و امنیت بین‌المللی و روابط مسالمت‌آمیز و دوستانه بین‌المللی براساس احترام به اصل تساوی حقوق تأکید کرده است.

همچنین بر اساس بند ۱ ماده ۲۴ منشور، که وظیفه اولیه حفظ صلح و امنیت بین‌المللی را بر عهده شورای امنیت گذارده است، این شورا برای انجام این وظیفه بر اساس ماده ۶۵ منشور، با شورای اقتصادی و اجتماعی همکاری می‌کند. این بدان معناست که همکاری اقتصادی و اجتماعی بین‌المللی از مؤلفه‌های حفظ صلح و امنیت بین‌المللی و پیشگیری از نقض حقوق بین‌الملل می‌باشد.

در اسناد حقوق بشری نیز، قوانین و مقرراتی در سطوح مختلف جهانی و منطقه‌ای تدوین شده که بر تحقق امنیت از طریق رعایت حقوق بشر و آزادی‌های اساسی تأکید شده است. برای نمونه، در مقدمه اعلامیه جهانی حقوق بشر، یکی از عوامل کمال مطلوب انسان را، امنیت و رهایی از ترس بیان می‌کند و دستیابی به آن را، از طریق بهره‌مندی از حقوق به رسمیت شناخته‌شده برای بشر میسر می‌داند.

1. Charter of the United Nations.

همچنین، در مقدمه «میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی»<sup>۱</sup> نیز، کمال مطلوب انسان را، امنیت و رهایی از ترس می‌داند که این امر فقط در صورتی حاصل می‌شود که شرایط بهره‌مندی هر کس از حقوق مدنی و سیاسی و همچنین حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی فراهم گردد. در مقدمه اعلامیه حق بر توسعه نیز یکی از اهداف تدوین این اعلامیه را تحقق صلح و امنیت جهانی بیان کرده است. همچنین در ماده ۷ اعلامیه مقرر می‌کند: «کلیه دولت‌ها باید ایجاد، حفظ و تقویت صلح و امنیت جهانی را ترویج کرده و بدین منظور تمام تلاش خود را در دستیابی به خلع سلاح عمومی و کامل، تحت کنترل مؤثر بین‌المللی انجام دهند و اطمینان حاصل کنند که به‌ویژه، در کشورهای در حال توسعه، منابع به‌دست آمده، ناشی از اقدامات خلع سلاح به توسعه جامعه اختصاص یابد».

علاوه بر این، برنامه توسعه سازمان ملل متحد در «گزارش توسعه انسانی خود در سال ۱۹۹۴»<sup>۲</sup> توجه خاصی به رابطه میان «توسعه» و «امنیت» نموده است. این گزارش، تحقق صلح و امنیت را جز از مسیر دسترسی همگانی به توسعه امکان‌پذیر نمی‌داند. در این گزارش اشاره شده مادامی که مردم در زندگی روزانه خود امنیت نداشته باشند، جهان هرگز نمی‌تواند به صلح دست یابد و سپس با تصریح بر این مسئله که مناقشه‌های آینده، بر خلاف درگیری‌های گذشته که ریشه نظامی داشته است، ریشه‌هایی عمیق در محرومیت‌ها و نابرابری‌های رو به تزاید اقتصادی اجتماعی دارد و راه‌حل دستیابی به امنیت در چنین فضایی، فقط از مسیر دسترسی همگانی به توسعه امکان‌پذیر و نه از طریق نیروی نظامی است. به عبارت دیگر، جز از طریق توسعه پایداری که به امنیت ختم می‌گردد، دستیابی به هدف‌های بزرگی همچون صلح، حفظ محیط زیست، حقوق بشر، دموکراسی و... امکان‌پذیر نخواهد بود (See: United Nations Development Programme, 1994: 1). این مسئله بیانگر آن است که از منظر اسناد بین‌المللی تحولی اساسی در مفهوم امنیت پدید آمده است. در این گزارش، امنیت در چندین لایه تعریف می‌شود که امنیت شغلی، امنیت بهداشتی و سلامتی، امنیت زیست محیطی، امنیت اقتصادی و... از آن دسته است (Ibid: 3).

1. International Covenant on Civil and Political Rights.

2. Human Development Report 1994.

بنابراین، باید گفت امروزه مفهوم سنتی امنیت که «رهایی از ترس» بود به «رهایی از نیاز» نیز گسترش پیدا کرده است (Ibid: 24).

### بند دوم: امنیت در آموزه‌های اسلامی

در دیدگاه اسلام، امنیت از جایگاهی ارجمند و بی‌بدیلی برخوردار است. امام علی علیه السلام یکی از فلسفه‌های اصلی تشکیل حکومت را برقراری نظم و امنیت برای فرد و جامعه می‌داند. بر همین اساس، در خطبه چهل‌م نهم‌البلاغه به این موضوع اشاره و می‌فرماید: «مردم را حاکمی باید نیکوکار یا تبهکار، تا در حکومت او مرد با ایمان کار خویش کند و کافر بهره خود برد تا آن‌گاه که وعده حق سر رسد و مدت هر دو در رسد. در سایه حکومت او، مال دیوانی فراهم آورند و با دشمنان پیکار کنند و راه‌ها را ایمن سازند و به نیروی او، حق ناتوان را از توانا بستانند تا نیکوکردار، روز به آسودگی به شب رساند و از گزند تبهکار در امان باشد»<sup>۱</sup>.

ایشان در جای دیگر نیز ایجاد امنیت برای همگان به‌ویژه اقشار آسیب‌پذیر جامعه را یکی از وظایف حکومت و اهداف تشکیل آن می‌داند<sup>۲</sup> و از زبان رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله، معیار تقدس جامعه و دولت اسلامی را رهایی انسان از ترس و وجود آن اندازه از امنیت می‌داند که بر اساس آن حق ضعیف بدون اضطراب و لکنت زبان از قوی ستانده شود.<sup>۳</sup>

بنابراین می‌توان گفت، وجود امنیت یکی از شاخصه‌های اصلی جامعه مطلوب اسلام است. به همین دلیل، قرآن کریم، امنیت را در کنار خلافت و حکومت جهانی صالحان و نشر آیین حق، یکی از ثمرات و نتایج رشد و کمال بشر می‌داند که در اثر ایمان و عمل صالح

۱. «وَ إِنَّهُ لَأَجَدُ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ يَعْمَلُ فِي إِمْرَتِهِ الْمُؤْمِنُ وَيَسْتَمْتِعُ فِيهَا الْكَافِرُ وَ يَبْلُغُ اللَّهُ فِيهَا الْأَجَلَ وَ يَجْمَعُ بِهِ الْقِيَّءُ وَ يَقَاتِلُ بِهِ الْعَدُوَّ وَ تَأْمَنُ بِهِ السُّبُلُ وَ يُؤْخَذُ بِهِ لِلضَّعِيفِ مِنَ الْقَوَى حَتَّى يَسْتَرِيحَ بَرٌّ وَ يَسْتَرَاحَ مِنْ فَاجِرٍ» (نهج‌البلاغه، خطبه ۴۰).

۲. «اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ الَّذِي كَانَ مِنَّا مُنَافَسَةً فِي سُلْطَانٍ وَ لَا أَلْتِمَاسَ شَيْءٍ مِنْ فَضُولِ الْخَطَامِ وَ لَكِنْ لِنَرْدِ الْمَعَالِمِ مِنْ دِينِكَ وَ نُظْهِرِ الْإِضْلَاحَ فِي بِلَادِكَ فَيَأْمَنَ الْمَظْلُومُونَ مِنْ عِبَادِكَ» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۳۱).

۳. «فَأَبَى سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صلی الله علیه و آله يَقُولُ فِي غَيْرِ مَوْطِنٍ: «لَنْ تُقَدَّسَ أُمَّةٌ لَا يُؤْخَذُ لِلضَّعِيفِ فِيهَا حَقُّهُ مِنَ الْقَوَى غَيْرَ مُسْتَمْتِعٍ» (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳).

پدید می‌آید<sup>۱</sup> و در جای دیگر، شهر امن و توسعه‌یافته را الگوی جامعه آرمانی و مدینه فاضله اسلامی معرفی می‌کند.<sup>۲</sup> علاوه بر این، قرآن کریم وجود امنیت را زمین‌ساز عبادت و تکامل و تعالی معنوی انسان می‌داند.<sup>۳</sup>

بنابراین، فراهم آوردن رفاه، آسایش و امنیت، مورد تأکید دین است و هر دولتی وظیفه دارد دو تکلیف مهم حفظ امنیت و رفاه مردم را بر عهده گرفته و آن را به سرانجام برساند. از همین رو، قرآن کریم، حفظ امنیت را در کنار تأمین معیشت انسان‌ها و سامان‌دهی اوضاع اقتصادی آورده است.<sup>۴</sup>

امام صادق علیه السلام نیز امنیت را در کنار عدالت و رفاه، به‌عنوان یکی از اموری که همه مردم به آن نیاز پایدار و ضروری دارند، یاد می‌کند.<sup>۵</sup>

### گفتار سوم: آزادی

آزادی را باید در کنار برابری و عدالت از ارزش‌های نخستین دانست. این امور، رابطه تنگاتنگی با حقوق دارند؛ به‌گونه‌ای که می‌توان یکی از اهداف عالی حقوق را تأمین آزادی انسان دانست (کاتوزیان، ۱۳۷۶: ۵۱-۵۲).

واژه «آزادی» در لغت به معنای حریت، اختیار، خلاف بندگی، رقیبت، عبودیت، اسارت، اجبار و نیز به معنی قدرت عمل و ترک عمل و قدرت انتخاب بیان شده است (دهخدا، ۱۳۷۲، ج ۱: ۷۷). در اصطلاح، معانی گوناگونی برای آزادی ذکر شده است. در یک تعریف، آزادی عبارت است از: داشتن حق انجام هر عملی تا حدی که حق دیگران مورد تجاوز

۱. «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا...» (نور: ۵۵). همچنین در آیه دیگری نتیجه ایمان و رعایت عدالت و عدم ظلم را بهره‌مندی از امنیت و هدایت معرفی کرده و می‌فرماید: «الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُّسْتَقِيمُونَ» (انعام: ۸۲).

۲. «وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَوْمٍ كَانَتْ أَمِنَةً مُّطْمَئِنِّينَةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ...» (نحل: ۱۱۲).

۳. «فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَأَدْكُرُوا اللَّهَ...» (بقره: ۲۳۹)؛ «فَإِذَا أَطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ» (نساء: ۱۰۳).

۴. «الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِّنْ خَوْفٍ» (قریش: ۴).

۵. «ثَلَاثَةٌ أَسْيَاءُ يَحْتَاجُ النَّاسُ طَرَأَ إِلَيْهَا: الْأَمْنُ وَالْعَدْلُ وَالْخَصْبُ؛ سه چیز برای مردم ضروری است: امنیت، عدالت، و وسعت و فراوانی» (ابن شعبه الحرانی، ۱۴۰۴ق: ۳۲۰).



قرار نگیرد (آقابخشی و افشاری‌راد، ۱۳۸۶: ۲۵۴). به عبارت دیگر، آزادی، توانایی انجام هر عملی است که به حقوق دیگران لطمه وارد نکند (طباطبایی مؤتمنی، ۱۳۸۴: ۳)؛ البته نباید برداشت سطحی از آزادی داشت و آن را با هرج و مرج اشتباه گرفت؛ بلکه آزادی حقیقی، در تبعیت از یک نظم عقلانی، منطقی و قانونی متجلی شده و یک عمل مسئولانه تلقی می‌گردد. از این‌رو، در آزادی دو شاخصه بنیادین وجود دارد: اول اینکه انسان در معرض تجاوز و مزاحمت دیگران نباشد و دوم اینکه بتواند هر چه را بخواهد انجام دهد به شرط آنکه زیانی به حقوق دیگران وارد نیابد (همان: ۳-۴).

بر همین اساس، اندیشمندان معتقدند که آزادی عبارت است از اینکه؛ انسان حق داشته باشد هر کاری که قانون اجازه داده و می‌دهد، انجام داده و آنچه را قانون منع کرده و صلاح او نیست، مجبور به انجام آن نگردد. در این صورت، اگر مرتکب اعمالی شود که قانون منع کرده، دیگر آزادی وجود نخواهد داشت (منتسکیو، ۱۳۶۲: ۳۹۴).

«آیزایا برلین»<sup>۱</sup> - فیلسوف مشهور سیاسی قرن بیستم - در اثر معروف خود به نام «دو مفهوم از آزادی»<sup>۲</sup>، آزادی را به «آزادی منفی»<sup>۳</sup> و «آزادی مثبت»<sup>۴</sup> تقسیم می‌کند. آزادی منفی اشاره به آن دسته از آزادی دارد که با فقدان موانع، محدودیت‌ها و یا مداخله‌های تحدیدی در برابر اعمال اراده فرد محقق می‌گردد که از آن به «نبود مانع بیرونی» تعبیر می‌گردد. به عبارت دیگر، آزادی منفی بیشتر به عوامل بیرونی که مانع اعمال آزادی اراده فرد می‌شود، عنایت دارد؛ در حالی که آزادی مثبت به موانع درونی که مانع اعمال آگاهانه و آزادانه اراده است، توجه دارد که از آن به «نبود اجبار درونی» تعبیر می‌گردد. از این‌رو، در آزادی مثبت، با تحقق و وجود اموری همانند کنترل بر اعمال اراده، خود اربابی، صاحب اختیار بودن و در یک کلام، وجود انتخاب و اعمال آگاهانه اراده، آزادی تحقق می‌یابد. برای مثال، فرض کنیم «الف» می‌خواهد در مقام تصرف مالکانه در اموال خود، خانه‌اش را بفروشد. سلب آزادی او از چنین تصرفی، به دو حالت ممکن است: اول،

1. Isaiah Berlin.

2. Two Concepts of Liberty.

3. Negative Liberty.

4. Positive Liberty.

جلوگیری از فروش خانه و دوم، مجبور بودن وی به فروش خانه به دلیل نیاز ناشی از تأمین هزینه درمان فرزندش. در حالت اول، آزادی منفی «الف» در تصرف مالکانه تحت تأثیر قرار گرفته است و در حالت دوم، تصمیم «الف» در تصرف مالکانه تحت تأثیر قرار گرفته است؛ در این مثال ما با دو گونه فقدان آزادی روبه‌رو هستیم که در یکی «موانع بیرونی»، سلب آزادی می‌کند و در دیگری، «عوامل درونی» راه انتخاب را بر شخص می‌بندد. این تفکیک «برلین» را می‌توان با دو مفهوم «آزادی از» و «آزادی در» نیز بیان کرد (نقل از: قاری سیدفاطمی، ۱۳۹۰، دفتر اول: ۷۰-۷۳؛ نظری، ۱۳۹۱: ۳۵۱-۳۶۹).

آنچه در بیان این تفکیک از آزادی مد نظر می‌باشد، این است که در ساحت مباحث حقوق بشری، مدافعان آزادی منفی، ستون فقرات حقوق بشر معاصر را «حق‌ها و آزادی‌های مدنی و سیاسی» می‌دانند؛ در حالی که برای مدافعان آزادی مثبت، «حقوق رفاهی» پررنگ‌تر است (قاری سیدفاطمی، پیشین، دفتر اول: ۷۳). از این رو، در حق بر توسعه که آزادی را یکی از اهداف خود ترسیم کرده است، فقدان موانع دسترسی به آزادی، به‌ویژه، موانع آزادی مثبت حائز اهمیت است. عواملی همچون فقر و تنگدستی، نبود فرصت‌های اقتصادی کافی و برابر، محرومیت از امکانات عمومی و اجتماعی، بخشی از عناصر ضد آزادی محسوب می‌شوند. انسان فقیر، در معرض تبعیض و محرومیت از امکانات، نمی‌تواند تصمیم بگیرد و یا دست کم تصمیم درست و آگاهانه بگیرد و اراده‌اش را اعمال نماید. جامعه فقیر و توسعه‌نیافته نیز همین گونه است. فرد و جامعه‌ای که از تأمین نیازهای اولیه زندگی‌اش همچون خوراک، پوشاک، مسکن، بهداشت، آموزش و... ناتوان باشد، از کدام حقوق و آزادی می‌تواند بهره‌مند گردد؟ فقر و جهل، نه انسان و نه جامعه را قادر به انتخاب آگاهانه و اعمال اراده خویش نخواهد ساخت. بنابراین، آزادی واقعی، جز با «رهایی از نیاز» محقق نمی‌گردد.

ذکر این نکته لازم است که تأملی در پیشینه مباحث وابسته به توسعه، نشان می‌دهد که در ابتدا، شاخص‌های توسعه و توسعه‌یافتگی صرفاً در معیارهای مادی خلاصه می‌شد اما به تدریج، دامنه مباحث توسعه از حوزه اقتصادی به سایر حوزه‌های فرهنگی، سیاسی و اجتماعی کشیده شد. «آمارتیا سن» در کتاب توسعه به‌مثابه آزادی به‌عنوان نظریه‌ای در

توسعه، مطرح کرد که آزادی، ارتباطی دوسویه با توسعه دارد و توسعه را هم ابزار توسعه و هم هدف توسعه معرفی می‌کند.

### بند اول: آزادی در اسناد بین‌المللی

اسناد و موازین حقوق بشری، حاوی قواعد و مقررات متعددی در زمینه الزام دولت‌ها و افراد به تضمین و رعایت آزادی‌های شناخته‌شده برای بشر است و یکی از مهمترین هدف این اسناد، تأمین و گسترش آزادی‌های انسان است. غالب اسناد حقوق بشری ضمن این که آزادی را به‌عنوان یکی از حق‌های بشری به رسمیت شناخته‌اند، اما تعریفی از آزادی بیان نکرده و آن را بدیهی انگاشته‌اند اما «اعلامیه حقوق بشر و شهروند فرانسه»<sup>۱</sup> مصوب ۲۶ اوت ۱۷۸۹، در ماده ۴، در مقام بیان مفهوم آزادی مقرر کرده است که: «آزادی عبارت است از توانایی انجام هرگونه عملی که به دیگری صدمه وارد نیاورد...» (برای ملاحظه ترجمه فارسی این اعلامیه ر.ک: ناصرزاده، ۱۳۷۲: ۹۰-۹۲).

اعلامیه حق بر توسعه، نیل به آزادی را به‌عنوان یکی از اهداف حق بر توسعه بارها مورد تأکید قرار داده است. علاوه بر مقدمه اعلامیه، در ماده ۱ آن به‌صراحت حق بر توسعه، فرایندی دانسته شده که به تحقق آزادی‌های بنیادین منجر می‌گردد. بند ۱ این ماده مقرر می‌دارد: «حق بر توسعه از حقوق مسلم بشری است که با استناد به آن، هر یک از انسان‌ها و تمام مردم حق دارند در توسعه اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و مدنی شرکت جسته، به ایجاد آن کمک کرده و از آن بهره‌مند شوند به نحوی که کلیه حقوق بشر و آزادی‌های اساسی آنها قابلیت تحقق کامل داشته باشد». در بند ۲ این ماده نیز حق بر توسعه را زمینه‌ساز تحقق آزادی مردم در تعیین سرنوشت خویش و نیز اعمال حاکمیت آنان بر تمامی ثروت‌ها و منابع طبیعی خویش دانسته است. همچنین در بند ۲ ماده ۲، مسیر تحقق آزادی را بهره‌مندی از شرایط توسعه ذکر کرده و مقرر می‌دارد: «تمام انسان‌ها به‌صورت فردی یا گروهی با در نظر گرفتن نیاز به احترام کامل به حقوق بشر و آزادی‌های اساسی خود و

1. Declaration of the Rights of Man and of the Citizen (1789), available at: <http://www.hrcr.org/docs/frenchdec.html>.

وظایف خویش در قبال جامعه که به تنهایی می‌تواند متضمن برخورداری آزاد و کامل انسان‌ها از این حقوق باشد، در امر توسعه نقش دارند و بنابراین، آنها باید نسبت به ارتقا و حفاظت از یک نظم مناسب سیاسی، اجتماعی و اقتصادی برای توسعه اقدام کنند.»

ماده ۵ این اعلامیه، به نوعی توسعه را به مثابه آزادی تلقی کرده و مقرر می‌دارد: « دولت‌ها باید برای ریشه کنی نقض گسترده و آشکار حقوق بشر افراد و انسان‌هایی که در شرایطی نظیر: سیاست تفکیک‌نژادی (آپارتاید)، کلیه اشکال نژادپرستی و تبعیض‌نژادی، استعمار، استیلا و اشغال، تجاوز دشمن، مداخله خارجی و تهدیدات علیه حاکمیت ملی، وحدت ملی و تمامیت ارضی، تهدید به جنگ و امتناع از به رسمیت شناختن حقوق اساسی مردم در زمینه حق تعیین سرنوشت خویش قرار گرفته‌اند، قدم‌های محکمی بردارند». در ماده ۶ نیز وظایف دولت‌ها در تحقق آزادی از مسیر فعلیت‌بخشیدن به حق بر توسعه مورد تأکید مجدد قرار گرفته است.

بنابراین، باید گفت حق بر توسعه، بر اندیشه توسعه انسانی استوار است که می‌توان آن را حق بر توسعه انسانی نامید، یعنی فرایندی از توسعه که به گسترش آزادی‌های اساسی می‌انجامد و از این طریق تمامی حقوق بشر را تحقق می‌بخشد. به عبارت دیگر، حق بر توسعه، رویکردی است که علاوه بر رفاه و توسعه اقتصادی، به توسعه اجتماعی و انسانی نیز منجر می‌شود. به اعتقاد برخی، این امر به انسان سلطه بیشتری بر محیط می‌بخشد و از این طریق، آزادی او را افزایش می‌دهد (سنگوپتا، پیشین: ۱۹۶-۱۹۷).

از این رو، می‌توان یکی از اهداف تلقی توسعه به عنوان یک حق بشری را، رویکردی دانست که در آن توسعه به آزادی و کرامت انسانی منتهی شود. به همین دلیل، برخی از نظریه‌پردازان معاصر، از جمله «آمارتیا سن»، دسترسی به آزادی و گسترش آن را هدف توسعه دانسته و توسعه را به مثابه آزادی دانسته‌اند. گسترش رفاه و متناسب با آن گسترش آزادی‌های اساسی، امری است که «آمارتیا سن» آن را فرایند توسعه می‌نامد و مشخصه آن را گسترش قابلیت‌های افراد برای پیش‌برد آن نوع زندگی که ارزش می‌نهند یا حق دارند که ارزش نهند، می‌داند. این آزادی‌ها را، همان‌گونه که «آمارتیا سن» اشاره می‌کند، باید هم هدف اولیه و هم ابزار اصلی توسعه دانست به طوری که هم نقش غایی و هم نقش ابزاری دارند. توسعه در این معنا، با گسترش قابلیت‌ها یا آزادی‌های اساسی هم‌معنا می‌شود

که افراد را برای پیشبرد آن نوع زندگی که ارزش می‌نهند، قادر سازد. بنابراین، از دید «آمارتیا سن» آنچه ارزشمند است، این است که توسعه، منجر به آزادی شود و این توسعه، هنگامی رخ می‌نماید که عناصر ضد آزادی هم‌چون فقر و تنگدستی، نبود فرصت‌های اقتصادی کافی و برابر، محرومیت از امکانات عمومی و اجتماعی، سخت‌گیری یا دخالت بیش از اندازه دولت‌های سرکوبگر و... از میان برود. وجود هر یک از این‌ها به معنی نبود آزادی و توسعه است. به عبارت دیگر، توسعه‌نیافتگی و عدم آزادی معادل یکدیگر تفسیر می‌شوند (سن، ۱۳۸۲: ۱۷-۲۵).

بنابراین، از نظر «آمارتیا سن» آنچه ارزشمند است، برخورداری از یک زندگی طولانی و خوب است که در آن راه بهروزی و پیشرفت بر انسان بسته نباشد. او می‌گوید: ثروت، غایت تلاش انسان نیست، بلکه غایت تلاش انسانی، برخورداری از آزادی‌های بیشتر در راه رسیدن به زندگی دلخواه است. در این دیدگاه، به جای آنکه پرسش این باشد که ثروت یا درآمد مردمان چه اندازه است، پرسیده می‌شود که چگونه زندگی می‌کنند و تا چه اندازه فرصت و امکان آزادی دارند و زندگی دلخواه آنان چیست؟ البته ثروت و درآمد نیز از ابزارهای گسترش این آزادی‌ها است. از سوی دیگر، این آزادی‌ها مکمل یکدیگر نیز هستند؛ به گونه‌ای که آزادی‌های سیاسی به امنیت اقتصادی کمک می‌کند و فرصت‌های اجتماعی، مشارکت اقتصادی را ممکن می‌سازد (همان).

### بند دوم: آزادی در آموزه‌های اسلامی

همان‌گونه که در ابتدای این گفتار بیان شد، آزادی، حقی است که به موجب آن انسان بتواند توانایی‌های طبیعی و خدادادی خود را به کار اندازد، مشروط بر آن که زیانی به دیگران وارد نسازد (هاشمی، پیشین: ۲۱۱). البته به نظر می‌رسد حد آزادی در اسلام علاوه بر حق الناس، که بیان شد، حق النفس و حق الله را نیز شامل می‌شود. به عبارت کلی می‌توان گفت از منظر اسلام، آنچه با اراده و مشیت خداوند در تعارض است، محدودیت آزادی محسوب می‌گردد. علامه طباطبایی در بیان تفسیر آیه ۶۸ سوره قصص<sup>۱</sup> به این مسئله اشاره

۱. «وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ؛ و پروردگار تو هر چه را بخواهد می‌آفریند و برمی‌گزیند و آنان اختیاری ندارند» (قصص: ۶۸).

و بیان می‌کند که انسان به خاطر علم و اراده، نسبت به رفتار خود، اختیار تکوینی دارد؛ البته این اختیار او، مطلق و نامحدود نیست؛ زیرا علل و اسباب خارجی نیز در تحقق افعال اختیاری او دخیل‌اند و خداوند در رأس همه این اسباب است. علاوه بر این، انسان بالطبع خود را مختار می‌داند به اختیار تشریحی، که چه کاری را انجام دهد و چه کاری را ترک کند، بدون آن که دیگران حق اجبار او به انجام کاری و یا جلوگیری از ترک آن را داشته باشند؛ زیرا آنان نیز همانند او انسان بوده و بر او برتری نداشته و مالک و صاحب اختیار او نیستند و بر همین اساس است که گفته می‌شود، انسان آزاد است. با این حال، انسان می‌تواند با آزادی و اراده خود، بخشی از امورش را به دیگری واگذارد و او را صاحب اختیار قرار دهد؛ اما از آن‌جا که خداوند، مالک مطلق انسان است، در برابر خواست و اراده تشریحی او، که به انجام یا ترک کاری فرمان می‌دهد، آزاد نیست و اختیاری از خود ندارد؛ همچنان که نسبت به اراده تکوینی خداوند نیز، هیچ‌گونه آزادی ندارد. این همان حقیقتی است که آیه بالا (آیه ۶۸ سوره قصص) و برخی آیات دیگر<sup>۱</sup> آن را بیان می‌کنند و معنایش این است که اگر خداوند انجام یا ترک کاری را از انسان بخواهد، او دیگر نمی‌تواند برخلاف خواست خداوند، تصمیم بگیرد و انتخاب کند (الطباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۱۶: ۶۷-۶۸).

بنابراین، از منظر اسلامی، آزادی و اراده انسان در طول اراده خداوند است. بر این اساس، انسان در چارچوب رعایت قوانین الهی، مختار است آزادانه مسیر زندگی خویش را انتخاب نماید. در این مسیر، هیچ چیز نباید مانع بهره‌مندی انسان از گوهر ارزشمند آزادی شود. البته همان‌گونه که پیش‌تر نیز بیان شد، آزادی هدف و غایت نهایی انسان نیست؛ بلکه هدف میانی است. به عبارت دیگر، آزادی ابزاری است که انسان در پرتو آن بتواند استعدادهای خدادادی خود را شکوفا و در مسیر تعالی و کمال گام بردارد.

در قسمت قبلی بیان گردید که یکی از اهداف تلقی توسعه به‌عنوان یک حق بشری، رویکردی است که در آن، توسعه به آزادی و کرامت انسانی منتهی شود. به نظر می‌رسد این مسئله با آموزه‌های اسلامی ناسازگاری نداشته باشد. از کلام برخی از پیشوایان دین

۱. «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ؛ و هیچ مرد و زن مؤمنی را نرسد که چون خدا و فرستاده‌اش به کاری فرمان دهند برای آنان در کارشان اختیاری باشد» (احزاب: ۳۶).

استفاده می‌شود که فقر در بسیاری از موارد آزادی، قدرت تصمیم‌گیری و حق انتخاب را از انسان می‌گیرد و او را به موجودی منفعل و خوار - که محتاج و ابزار دیگران است - تبدیل می‌کند و چه بسا فقر باعث شود انسان به مثابه برده‌ای زیر سلطه دیگران قرار گیرد. چنین انسانی، به ناچار حق و قدرت انتخاب نخواهد داشت بلکه مجبور است آن‌گونه که دیگران می‌خواهند، عمل کند. نتیجه آن خواهد شد که سخن چنین فردی، خریدار نخواهد داشت؛ به عبارت دیگر، اراده و تصمیم او مورد اعتنا قرار نخواهد گرفت. البته ممکن است گفته شود که این کار، عملی غیراخلاقی است و نباید نداری افراد، باعث گردد که آنان در چشم دیگران حقیر جلوه کنند. این سخن گرچه به غایت سخن حقی است اما متأسفانه این واقعیتی است که وجود داشته و دارد. بر همین اساس، در آموزه‌های اسلامی توصیه شده که انسان با کوشش خود، کاری کند تا نیازمند دیگران نباشد.

از همین رو، از منظر آموزه‌های اسلامی، کار و تلاش، برای انسان سرمایه ارزشمندی به نام اعتماد عمومی ایجاد می‌کند؛ زیرا انسانی که با تلاش خود امرار معاش می‌کند و زندگی می‌گذراند و چشم به دست دیگران ندارد، در نزد خدا و خلق، عزیز و بزرگ می‌شود و مورد اعتماد و احترام مردم خواهد بود.<sup>۱</sup> بی‌تردید، در پرتو همین اعتماد عمومی است که فرد آزادانه می‌تواند مسیر زندگی خویش را انتخاب کند. در مقابل، سلب اعتماد عمومی، خواری افراد را در جامعه به دنبال خواهد داشت. همین مسئله یکی از پیامدهای منفی فقری است که به سبب تنبلی و بیکاری گریبان افراد را می‌گیرد.

از سویی دیگر، تلاش و دوری از تنبلی، یکی از معیارهای محبوبیت افراد با ایمان نزد رسول گرامی اسلام ﷺ بوده است. از پیامبر اسلام ﷺ نقل شده است که وقتی از کسی خوشش می‌آمد، از او سؤال می‌کرد آیا کاری دارد و به کاری مشغول است یا خیر؟ اگر می‌گفتند، کاری نمی‌کنند، می‌فرمود: از چشمم افتاد. وقتی از حضرت، علت آن را

۱. وَ أَرْوَى عَنِ الْعَالَمِ ﷺ، أَنَّهُ قَالَ: الْيَأْسُ مِمَّا فِي أَيْدِي النَّاسِ عِزُّ الْمُؤْمِنِ فِي دِينِهِ وَ مَرْوَةٌ فِي نَفْسِهِ وَ شَرَفٌ فِي دُنْيَاةٍ وَ عَظَمَةٌ فِي أَعْيُنِ النَّاسِ وَ جَلَالَةٌ فِي عَشِيرَتِهِ وَ مَهَابَةٌ عِنْدَ عِيَالِهِ وَ هُوَ أَعْنَى النَّاسِ عِنْدَ نَفْسِهِ وَ عِنْدَ جَمِيعِ النَّاسِ؛ نویدی از آن‌چه در دست مردم است برای مؤمن مایه عزت او در دین و جوانمردی او در نفس و شرف دنیوی او و عظمت او در چشم مردم و بزرگی او در فامیل و هیبت او در خانواده می‌شود و او در ضمیر خود و در نظر دیگران بی‌نیازترین همه مردم خواهد بود (المجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۲: ۱۰۸، ح ۱۱).

می‌پرسیدند، می‌فرمود: مؤمن، اگر دارای شغلی نباشد، با دین‌فروشی زندگی خودش را اداره می‌کند.<sup>۱</sup> این بیان رسول خدا ﷺ نیز بر این مطلب دلالت دارد که عدم کار و تلاش، موجب سلب اعتماد از انسان خواهد شد.

در بیانی از امام امیرالمومنین علیه السلام خطاب به فرزندش (امام حسن مجتبی علیه السلام) برخی از آسیب‌های فقر مورد اشاره قرار گرفته و آمده است: «فرزندم! فقیر، کوچک است؛ سخنش شنیده نمی‌شود و رتبه‌اش دانسته نیست. فقیر هر چند که راستگو باشد، دروغ‌گویش می‌خوانند و اگر زهد، پیشه کند، نادانش می‌شمارند. جان پسر! هر کس گرفتار فقر شود، به چهار خصلت مبتلا گردد: سستی در باورش، کاستی در خردش، سبکی در دینش و کم‌حیایی در چهره‌اش. پس از فقر به خداوند پناه می‌بریم».<sup>۲</sup>

این کلام ارزشمند، دارای نکته‌های مهمی در آسیب‌شناسی فقر است؛ از این رو، تلاش انسان برای دستیابی به یک زندگی مناسب در سایه پیشرفت و توسعه، می‌تواند علاوه بر زدودن آسیب‌های فقر، در شکل‌گیری و تثبیت شخصیت انسان، به‌عنوان موجودی انتخاب‌گر، تأثیر شگرفی داشته باشد.

بر این اساس، پیشوای اول شیعیان چنین از خداوند می‌طلبد: «خدایا! به توانگری، آبرویم را نگاه دار و به تنگدستی، حرمت‌م را ضایع مگذار تا روزی خواهم از بندگان روزی خوارت، و مهربانی جویم از آفریدگان بد کردارت و به ستودن کسی مبتلا شوم که به من عطایی ارزانی داشته و به نکوهیدن آن کس فریفته‌گردم که بخشش خود را از من

۱. رَوَى ابْنُ عَبَّاسٍ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ إِذَا نَظَرَ الرَّجُلَ فَأَعْجَبَهُ قَالَ: هَلْ لَهُ حِرْفَةٌ فَإِنْ قَالُوا لَا قَالَ سَقَطَ مِنْ عَيْنِي قَيْلٌ وَ كَيْفَ ذَلِكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ لِأَنَّ الْمُؤْمِنَ إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ حِرْفَةٌ يَعِيشُ بِدِينِهِ (ابن‌الشعیری، بی‌تا: ۱۳۹؛ المجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹: ۱۰۰).

۲. قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِلْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ... يَا بَنِي، الْفَقِيرُ حَقِيرٌ؛ لَا يَسْمَعُ كَلَامَهُ، وَلَا يَعْرِفُ مَقَامَهُ، وَلَوْ كَانَ الْفَقِيرُ صَادِقًا يَسْمُونَهُ كَاذِبًا، وَلَوْ كَانَ زَاهِدًا يَسْمُونَهُ جَاهِلًا. يَا بَنِي، مَنْ ابْتُلِيَ بِالْفَقْرِ فَقَدِ ابْتُلِيَ بِأَرْبَعِ خِصَالٍ: بِالضَّعْفِ فِي يَقِينِهِ، وَالتَّقْصَانِ فِي عَقْلِهِ، وَالرَّفَقَةِ فِي دِينِهِ، وَقِلَّةِ الْحَيَاءِ فِي وَجْهِهِ، فَتَعَوَّذُ بِاللَّهِ مِنَ الْفَقْرِ. (ابن‌الشعیری، بی‌تا: ۱۱۰)؛ و نیز از آن حضرت نقل شده است: وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِابْنِهِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَنَفِيَّةِ: يَا بَنِي إِنَّي أَخَافُ عَلَيْكَ الْفَقْرَ، فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنْهُ فَإِنَّ الْفَقْرَ مَنْقُصَةٌ لِلدِّينِ، مَدْهَشَةٌ لِلْعَقْلِ، دَاعِيَةٌ لِلْمَمْتِ؛ فَرِزْنَدَم، مِنْ أَزْ فَقْرٍ وَ تَهْيِدَسْتِي بِرِ تَوْ هِرَاسِنَاكُم، پَسْ أَزْ فَقْرٍ بِهْ خِدا پناه بَرِ كه هَمَانَا فَقر، دِينِ انْسان را ناقص، عَقْل را سرگردان و عامل دشمنی است» (نهج‌البلاغه، حکمت ۳۱۹).



بازداشته و گذشته از این - گفتار - در بخشیدن و بازداشتن «تو بر همه چیز توانایی» و صاحب اختیار»<sup>۱</sup>.

آنچه از احادیث به دست می‌آید این است که فقر و تنگدستی، می‌تواند مانعی اساسی در مقابل آزادی، حیثیت و کرامت انسان باشد. انسان فقیر و نیازمند، مجبور است گوهر ارزشمند آزادی و عزت خود را زیر پا نهاده و به بندگان خدا امیدوار بوده و از آنها انتظار مرحمت داشته باشد و به دلیل برخورداری از بهره‌ناچیز مادی، ارزش والای انسانی خود را نادیده انگاشته و خود را عبد و ذلیل دیگران گرداند.

### گفتار چهارم: رفاه

رفاه، از مفاهیمی است که برداشت‌های متفاوتی از آن صورت می‌گیرد و برخی آن را به مفهوم بهره‌بردن بیش از اندازه از ابزارهای زندگی و یا به معنای تجمل‌گرایی می‌دانند؛ اما باید گفت، رفاه به معنای داشتن حدی مطلوب از امکانات است که انسان در پرتو آن از یک زندگی مناسب برخوردار باشد. دسترسی به رفاه را باید یکی از اهداف حق بر توسعه و ثمره آن دانست. وجود عواملی همچون فقر و بیکاری در یک جامعه، باعث به حاشیه‌راندن رفاه و عدم دسترسی همگانی به مواهب حق بر توسعه است. جوامعی که از نظر رفاه با مشکل مواجه‌اند، در زمره کشورهای توسعه‌نیافته یا کمتر توسعه‌یافته محسوب می‌شوند. بنابراین، با فعلیت یافتن حق بر توسعه، باید شاهد تحقق رفاه در جامعه بود. بررسی این موضوع محور اصلی مباحث این گفتار را تشکیل می‌دهد.

### بند اول: رفاه در اسناد بین‌المللی

حق بر توسعه را باید حق بر بهبود مستمر رفاه همه مردم دانست. در مقدمه اعلامیه حق بر توسعه، با پذیرفتن اینکه توسعه یک فرایند جامع اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی

۱. اللَّهُمَّ صُنْ وَجْهِي بِالْيَسَارِ وَلَا تُبَدِّلْ جَاهِي بِالْإِقْتَارِ فَاسْتَرْزُقْ طَالِبِي رِزْقَكَ وَ اَسْتَعِظْ شِرَارَ خَلْقِكَ وَ اُبْتَلِي بِحَمْدِي مَنْ اَعْطَانِي وَ اُفْتِنَنَّ بِدَمِّ مَنْ مَنَعَنِي وَ اَنْتَ مِنْ وَّرَاءِ ذَلِكَ كُلِّهِ وَ لِي الْاِغْطَاءُ وَ الْمَنْعُ «اِنَّكَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (نهج البلاغه، خطبه ۲۲۵)؛ شبیه این دعا از امام سجاد علیه السلام نیز در صحیفه سجاده در دعای بیستم (مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ وَ مَرْضِي الْأَفْعَالِ) نقل شده است.

می‌باشد، هدف آن را افزایش روزافزون رفاه تمام مردم و افراد بر پایه مشارکت فعالانه، آزاد و معنادار آن‌ها در توسعه و توزیع عادلانه مزایای ناشی از آن بیان کرده است. در بند ۳ ماده ۲ نیز، برای دولت‌ها، وظیفه تدوین سیاست‌های مناسب توسعه‌ای با هدف پیشرفت دائم رفاه مردم و کلیه افراد جامعه بر اساس فعالیت، مشارکت آزادانه و معنادار مردم در توسعه و توزیع عادلانه منافع ناشی از آن، به رسمیت شناخته شده است.

در بند ۱ ماده ۸ نیز مقرر داشته است: «دولت‌ها باید در سطح ملی، انجام کلیه اقدامات لازم را که به منظور تحقق حق بر توسعه متعهد شده‌اند، برعهده گیرند و برابری فرصت برای همه در دسترسی به منابع ابتدایی، آموزش، خدمات پزشکی، غذا، مسکن، اشتغال و توزیع عادلانه درآمد را تضمین کنند. اقدامات مؤثر برای تضمین ایفای نقش مؤثر زنان در روند توسعه باید صورت گیرد. به منظور ریشه کن کردن کلیه ناعدالتی‌های اجتماعی، اصلاحات مناسب در رویه‌های اقتصادی و اجتماعی باید انجام گیرد».

در مقدمه «کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان مصوب ۱۹۷۹»<sup>۱</sup> نیز بر نقش برابر زنان با مردان در فرایند توسعه و رفاه جهانی تأکید و مقرر شده است: «توسعه تمام و کمال یک کشور، رفاه جهانی و برقراری صلح، مستلزم شرکت یکپارچه زنان در تمام زمینه‌ها در شرایط مساوی با مردان است».

### بند دوم: رفاه در آموزه‌های اسلامی

از دیدگاه اسلامی، برخورداری از رفاه و بهره‌مندی از مواهب و نعمت‌های خدادادی، حق هر انسانی است و بدیهی است هر گونه کار و تلاش برای دستیابی به رفاه و آسایش که از طریق مشروع و قانونی صورت پذیرد، مورد تأیید و تشویق اسلام است. از همین رو، در سنت و سیره معصومان علیهم‌السلام، کار و تلاش انسان برای افراد تحت تکفل خود در حکم جهاد در راه خدا<sup>۲</sup> و حتی پاداش آن، بالاتر از پاداش مجاهدان در راه خدا شمرده شده است.<sup>۳</sup>

1. Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women 1979.

۲. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: الْكَاذِبُ عَلَى عِيَالِهِ كَالْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (الكليني، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ۸۸ ح ۱).

۳. «عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرَّضَا عليه السلام قَالَ: الَّذِي يَطْلُبُ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مَا يَكْفِيهِ عِيَالَهُ أَعْظَمُ أَجْرًا مِنَ الْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ» (همان، ح ۲).

علاوه بر این که فقیهان مسلمان، توسعه و گشایش در زندگی خانواده را از مصادیق کسب و تجارت مستحب دانسته‌اند (علامه الحلی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۳۵۶؛ همو، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲: ۱۳۰؛ همو، ۱۴۱۱: ۹۳).

از سوی دیگر، زمینه‌سازی برای بهبود زندگی مردم، افزایش درآمدها، بهره‌مندی از مواهب خدادادی و بیت‌المال از وظایف مهم حکومت اسلامی است. بر این اساس، دولت اسلامی باید بکوشد تا جامعه اسلامی از رفاه مناسب برخوردار باشد. امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام، برخورداری از رفاه را از طریق افزایش درآمدهای مردم، حق آنان نسبت به حکومت بر می‌شمارد و در بیانی می‌فرماید: «ای مردم، مرا بر شما حقی و شما را بر من حقی است. بر من است که... حقی را که از بیت‌المال دارید، به تمامی ادا کنم».<sup>۱</sup>

آنچه در روایات مربوط به عصر ظهور امام زمان (عج) نیز آمده است، بیانگر رونق فوق‌العاده اقتصادی در زمان حضور آن حضرت است و پدید آوردن رفاه همه‌جانبه برای جامعه بشری جزو برنامه‌ها و اقدامات امام مهدی (عج) بیان شده است. پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله در این باره می‌فرماید: «امت من در زمان مهدی (عج) به نعمتهایی دست یابند که پیش از آن و در هیچ دوره‌ای دست نیافته بودند...».<sup>۲</sup>

نکته قابل ذکر این است که از نظر اسلام، پیشرفت و تعالی مادی و معنوی قابل جمع است و آسایش و رفاه دنیوی، با سعادت و رستگاری در آخرت هیچ منافاتی ندارد. انسان‌ها می‌توانند در عین برخورداری از رفاه و آسایش دنیوی، از سعادت و رستگاری در جهان دیگر بهره‌مند باشند. امام علی علیه السلام در نامه ۲۷ نهج البلاغه در وصف متقین به همین نکته اشاره و می‌فرماید: «و بندگان خدا بدانید که پرهیزگاران مردند و بهره دنیای گذرا و آخرت دیرپا را بردند. با مردم دنیا، در دنیای آنها شریک گشتند و مردم دنیا در آخرت آنان شرکت نداشتند. در دنیا زیستند هرچه نیکوتر و نعمت دنیا را خوردند، هرچه بهتر. پس از دنیا، چون ناز پروردگان نصیب بردند و چون سرکشان نعمت آن را خوردند. سپس از

۱. «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا وَ لَكُمْ عَلَيَّ حَقٌّ؛ فَأَمَّا حَقُّكُمْ عَلَيَّ... وَ تَوْفِيرُ فَيْئِكُمْ عَلَيَّكُمْ» (نهج البلاغه، خطبه ۳۴).

۲. «عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: يَتَنَعَّمُ أُمَّتِي فِي زَمَنِ الْمُهْدِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نِعْمَةً كَمْ يَتَنَعَّمُوا قَبْلَهَا قَطُّ يَرْسَلُ السَّمَاءُ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَ لَا تَدَعُ الْأَرْضُ شَيْئًا مِنْ نَبَاتِهَا إِلَّا أَخْرَجَتْهُ» (المجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۱: ۸۳).

این جهان رخت بر بستند با توشه‌ای که به مقصدشان رساند و سودایی که سودشان را فراهم گرداند»<sup>۱</sup>.

در پرتو همین تعالیم اسلامی است که امام خمینی علیه السلام بر خورداری از رفاه در زندگی مادی و معنوی را یکی از اهداف کشور اسلامی می‌داند و می‌فرماید: «همه آرمان و آرزوی ملت و دولت و مسئولین کشور ماست که روزی فقر و تهیدستی در جامعه ما رخت بر بندد و مردم عزیز و صبور و غیرتمند کشور، از رفاه در زندگی مادی و معنوی برخوردار باشند» (امام خمینی، ۱۳۸۷، ج ۲۰: ۱۲۹).

### نتیجه‌گیری

از آن‌چه در مقاله بیان شد، استفاده می‌شود که می‌توان از منظر اسناد بین‌المللی و اسلام، از عدالت، امنیت، آزادی و رفاه به‌عنوان اهداف حق بر توسعه یاد کرد. البته این امور را باید اهداف میانی حق بر توسعه دانست نه اهداف نهایی و غایی؛ زیرا آن‌چنان که از اسناد بین‌المللی حقوق بشر استفاده می‌شود، این اسناد به‌دنبال فراهم آوردن یک زندگی همراه با کرامت انسانی برای نوع بشر است که در آن تمام حقوق بشر و آزادی‌های انسان قابل استدراک باشد.

در اسلام نیز هدف نهایی حق بر توسعه، سعادت و کمال دنیوی و اخروی انسان است. اما با این حال و بدون تردید، بدون تحقق عدالت، امنیت، آزادی و رفاه به‌عنوان اهداف میانی حق بر توسعه، نمی‌توان به کرامت انسانی، سعادت و کمال دنیوی و اخروی انسان دست پیدا کرد. نکته دیگر آنکه، برخی از این امور، ضمن این که هدف حق بر توسعه هستند، ابزار حق بر توسعه نیز محسوب می‌شوند.

۱. «وَاعْلَمُوا عِبَادَ اللَّهِ أَنَّ الْمُتَّقِينَ ذَهَبُوا بِعَاجِلِ الدُّنْيَا وَ آجَلِ الْآخِرَةِ فَسَارَكُوا أَهْلَ الدُّنْيَا فِي دُنْيَاهُمْ وَ لَمْ يَشَارِكُوا أَهْلَ الدُّنْيَا فِي آخِرَتِهِمْ سَكَنُوا الدُّنْيَا بِأَفْضَلِ مَا سَكِنَتْ وَ أَكَلُوا بِأَفْضَلِ مَا أُكِلَتْ فَحَطُّوا مِنَ الدُّنْيَا بِمَا حَطَّى بِهِ الْمُتْرَفُونَ وَ أَحَدُوا مِنْهَا مَا أَحَدَهُ الْجَبَابِرَةُ الْمُتَكَبِّرُونَ ثُمَّ انْقَلَبُوا عَنْهَا بِالرَّادِ الْمُبْلَغِ وَ الْمَنْجَرِ الرَّابِحِ...» (نهج البلاغه، نامه ۲۷).

## کتابنامه

- \* قرآن کریم.
- \* نهج البلاغه.
- \* صحیفه سجادیه.
۱. ابن الشعیری، محمد بن محمد (بی‌تا)، جامع الاخبار، نجف: مکتبه الحیدری.
  ۲. ابن شعبه الحرانی، حسن بن علی بن الحسین (۱۴۰۴ق)، تحف العقول عن آل الرسول، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
  ۳. ابن شهر آشوب المازندرانی، محمد بن علی (۱۳۷۹ق)، مناقب آل ابی طالب علیهم السلام، قم: نشر علامه.
  ۴. ابن طاووس، علی بن موسی بن جعفر (۱۳۷۶)، الاقبال بالاعمال الحسنة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
  ۵. ابن منظور، محمد بن مکرم (بی‌تا)، لسان العرب، بیروت: دارالصادر.
  ۶. آشوری، داریوش (۱۳۷۶)، دانشنامه سیاسی، تهران: انتشارات مروارید.
  ۷. آقابخشی، علی و مینو افشاری‌راد (۱۳۸۶)، فرهنگ علوم سیاسی، تهران: نشر چاپار.
  ۸. بخشی، عبدالله (۱۳۹۳)، اطلاعات و امنیت در کتاب و سنت، تهران: دانشکده اطلاعات.
  ۹. التیمی الآمدی، عبدالواحد (۱۳۶۶)، تصنیف غررالحکم و دررالکلم، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
  ۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۰ق)، غررالحکم و دررالکلم، قم: دارالکتاب الاسلامی.
  ۱۱. الحر العاملی، محمد بن الحسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام.
  ۱۲. حسینی، سیدابراهیم (۱۳۸۴)، «حق توسعه کشورهای در حال توسعه»، در: مجله معرفت، ش ۹۳.
  ۱۳. خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۸۷)، صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی علیه السلام.
  ۱۴. دانلی، جک (۱۳۹۰)، «اخلاق و حقوق بین‌الملل بشر»، در: حقوق بشر (ارزش‌ها و واقعیت‌ها)، تألیف و ترجمه: حسین شریفی طراز کوهی، تهران: نشر میزان.

۱۵. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۲)، لغت نامه دهخدا، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
۱۶. الراغب الاصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ قرآن، بیروت - دمشق: دارالقلم - الدارالشامیه.
۱۷. السبزواری، مولی هادی (۱۳۷۲)، شرح الأسماء الحسنی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۸. سن، آمارتیا (۱۳۸۲)، توسعه به مثابه آزادی، ترجمه: وحید محمودی، تهران: انتشارات دانشکده مدیریت دانشگاه تهران.
۱۹. سنگوپتا، آرجون (۱۳۸۳)، «حق توسعه در نظریه و عمل»، ترجمه: منوچهر توسلی جهرمی، در: مجله حقوقی دفتر خدمات حقوقی بین المللی جمهوری اسلامی، ش ۳۰.
۲۰. شایگان، فریده (۱۳۸۸)، حق توسعه، تهران: نشر گرایش.
۲۱. الطباطبایی، السیدمحمدحسین (۱۳۶۲)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۲. طباطبایی مؤتمنی، منوچهر (۱۳۸۴)، آزادی های عمومی و حقوق بشر، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۲۳. قاری سیدفاطمی، سیدمحمد (۱۳۹۰)، حقوق بشر در جهان معاصر، تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش های حقوقی شهر دانش.
۲۴. قربان نیا، ناصر (۱۳۸۳)، «عدالت و حقوق»، در: مجله قیاسات، ش ۳۲.
۲۵. کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۶)، «حقوق و عدالت»، قم: در: مجله نقدونظر، ش ۱۱ و ۱۰.
۲۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۷)، مبانی حقوق عمومی، تهران: نشر دادگستر.
۲۷. الکلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۸. المجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۹. المطهرالاسدی (العلامة الحلی) و ابومنصور حسن بن یوسف (۱۴۱۰ق)، ارشادالاذهان الی احکام الایمان، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۰. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۱ق)، تبصرة المتعلمین فی احکام الدین، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۱. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۴ق)، تذکرة الفقهاء، قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام.
۳۲. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا.

۳۳. المقری الفیومی، احمد بن محمد (۱۴۰۳ق)، المصباح‌المنیر فی غریب الشرح‌الکبیر للرافعی، قم: انتشارات دارالهجره.
۳۴. منتسکیو، شارل لوئی (۱۳۶۲)، روح‌القوانین، ترجمه: علی‌اکبر مهتدی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۳۵. ناصرزاده، هوشنگ (۱۳۷۲)، اعلامیه‌های حقوق بشر، تهران: انتشارات جهاد دانشگاهی.
۳۶. نظری، علی‌اشرف (۱۳۹۱)، «بازشناسی مفاهیم آزادی مثبت و منفی: رویکردی انتقادی»، تهران: فصلنامه سیاست، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، دوره ۴۲، ش ۱.
۳۷. النوری الطبرسی، میرزا حسین (۱۴۰۸ق)، مستدرک‌الوسائل و مستنبط‌المسائل، بیروت: مؤسسة آل‌البيت لاحیاء التراث.
۳۸. هاشمی، سیدمحمد (۱۳۹۲)، حقوق اساسی و ساختارهای سیاسی، تهران: نشر میزان.
39. Bantekas, Ilias, (2002), *Public International Law Statutes*: London, Univesity of Westminster.
40. Brownlie, Ian, (1995), *Basic Documents in International Law*, Oxford: Clarendon Press.
41. *Charter of the United Nations*, (1945).
42. *Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women*, (1979).
43. *Declaration of the Rights of Man and of the Citizen*, (1789).
44. *Declaration on the Right to Development*, (1986).
45. *International Covenant on Civil and Politcal Rights*, (1966).
46. *International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights*, (1966).
47. *UN General Assembly Resolution No. 41/128 of 4 December* (1986).
48. United Nations Development Programe (UNDP), *Human Development Report* (1994), New York, Oxford, Oxford University Press.
49. *Universal Declaration of Human Rights*, (1948).

## تعهد اجتماعی؛ مفهومی جدید در عرصه علوم اجتماعی یا معنایی کهن در تاریخ اندیشه بشری

\* فاطمه باقری

\*\* غلامرضا صدیق اورعی

\*\*\* علی یوسفی

### چکیده

تعریف، مرزبندی و بررسی دقیق مفاهیم، از ضروریات علم است. یکی از مفاهیم مهم در ادبیات جامعه‌شناختی که دچار فقر مفهومی می‌باشد، «تعهد اجتماعی» است. این در حالی است که تعهد اجتماعی، معنایی کهن در اندیشه بشری دارد. یکی از حوزه‌هایی که به این مفهوم پرداخته، «علم اخلاق» است. در این نوشتار با روش مطالعه اسنادی و نقد عقلانی، به بررسی کتاب‌های جامع‌السعادات، معراج‌السعادة و المقامات‌العلیه در علم اخلاق که از کتب اصلی اخلاقی‌اند، پرداخته شده است. در این بررسی، ۵۱ مؤلفه برای تعهد اجتماعی استخراج شد که در نهایت، در ۴ بعد اصلی مقوله‌بندی شده‌اند. این ابعاد بر اساس عمق، دارای ترتیب‌اند. بُعد اول که «خوش‌برخوردی» است، سطحی‌تر از سایر ابعاد است؛ یعنی شخص می‌تواند این بُعد را داشته باشد اما فاقد سایر ابعاد و به تبع آن فاقد تعهد اجتماعی باشد. بُعد دیگر «روراست‌بودن» است؛ یعنی شخص علاوه بر خوش‌برخوردی، باید روراست هم باشد. در بُعد «خیرخواهی» - که سومین بُعد است - شخص علاوه بر

---

\* دانشجوی کارشناسی ارشد پژوهشگری علوم اجتماعی دانشگاه فردوسی مشهد fbagheri1368@gmail.com

\*\* عضو هیئت علمی گروه علوم اجتماعی دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) sedighourae@um.ac.ir

\*\*\* عضو هیئت علمی گروه علوم اجتماعی دانشگاه فردوسی مشهد yousofi@um.ac.ir



خوش‌برخوردی و روراستی، باید خیرخواه نیز باشد و بالاخره بُعد چهارم که عمیق‌ترین درجه را در خلق تعهد اجتماعی دارا است، «پایداری بر خوبی‌ها» و حفاظت از ارزش‌هاست. اگر کسی این ۴ بُعد را داشته باشد، می‌توان گفت: «متعهد است».

### کلیدواژه‌ها

موضع، تعهد اجتماعی، عدم تعهد اجتماعی، ردائل اخلاقی.

### بیان مسأله

بررسی جوامع و گروه‌های انسانی از امور مهمی است که در طول زمان، ذهن بشر را به خود مشغول کرده است. در قرن‌های اخیر، بررسی زندگی اجتماعی انسان و تفکر درباره آن، به‌طور نظام‌مند درآمده و ویژگی‌هایی یافته است که به آن دانش جامعه‌شناسی می‌گویند. با اینکه جامعه‌شناسی، دانش جدیدی به‌شمار می‌رود اما شکی نیست که مقدار زیادی از آنچه که در گذشته و حال درباره مسائل اجتماعی نوشته و یا بیان می‌شود و در چارچوب علم جامعه‌شناسی نمی‌گنجد، دارای ویژگی واقع‌نمایی و حتی در بعضی موارد از ویژگی نظام‌مند در تحلیل برخوردار است. به بیان دیگر، علم جامعه‌شناسی بدون تفکر طولانی بشر درباره چگونگی زندگی اجتماعی، شکل نگرفته است.

از سویی دیگر، از آنجایی که مفاهیم، اجزاء ساختمانی نظریه‌ها را تشکیل می‌دهند و در تکامل نظریه‌ها سهم به‌سزایی دارند (Chinn & Kramer, 1999)، تعریف، مرزبندی، تصریح و بررسی دقیق آنها از ضروریات دانش جامعه‌شناسی به‌شمار می‌رود. «برای روشن شدن ابعاد و اجزای تاریک یک مفهوم، ابتدا سعی می‌شود تا به لحاظ نظری، تعریف جامعی از آن ارایه شود، و پس از آن بحث چگونگی سنجش تجربی آن، به‌میان می‌آید» (توسلی و صادقی، ۱۳۸۹: ۹).

در این مقاله، مفهوم تعهد اجتماعی مورد بررسی قرار گرفته است. با مرور پیشینه‌ها و دیدگاه صاحب‌نظران و نخبگان در این عرصه، می‌توان ادعا کرد که ادبیات جامعه‌شناختی درباره این مفهوم، دچار فقر مفهومی است. مفهوم تعهد اجتماعی، نه‌تنها دارای ادبیات جامعه‌شناختی گسترده‌ای نیست (یوسفی و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۸۱)، بلکه در ادبیات جامعه‌شناسی،

این مفهوم به ندرت مطرح می‌شود و در تحقیقات اجتماعی سهم کمتری دارد (توسلی و صادقی، ۱۳۸۹)<sup>۱</sup>. به بیان دیگر، در منابع جامعه‌شناختی از مفهوم تعهد اجتماعی، تعریفی دقیق ابعاد و مولفه‌ها و نیز مصادیق مشخص آن ارائه نشده است. البته از نظر برخی، جدید بودن این مسأله در تحقیقات جامعه‌شناسی، عامل این فقر مفهومی است. این در حالی است که با نگاهی به دانش بشری، در می‌یابیم که این مفهوم از گذشته، مورد توجه بسیاری از اندیشمندان علوم دیگر بوده است.

یکی از دانش‌هایی که به این مفهوم پرداخته، «علم اخلاق» است. لذا مسأله نظری این نوشتار، این است که: «تعهد اجتماعی»، مفهومی جدید در عرصه علوم اجتماعی است یا معنایی کهن در تاریخ اندیشه بشری؟

با توجه به هدف اصلی مقاله که «دستیابی به تعریفی دقیق و جامعه‌شناختی از مفهوم تعهد اجتماعی» است، به سراغ علم اخلاق رفته و واقعیت تعهد اجتماعی یا عدم تعهد اجتماعی را در زبان علم اخلاق بررسی کرده و سپس به زبان جامعه‌شناختی تحلیل شده است.

### چارچوب مفهومی

از آنجایی که این نوشتار، پژوهشی اکتشافی است، چارچوب نظری و فرضیه ندارد. محقق در صدد تعریف و بررسی مؤلفه‌های عدم تعهد اجتماعی است تا گامی در توصیف و تبیین این مفهوم بردارد. بنابراین از زبان و ذهنیت جامعه‌شناسی بهره گرفته تا با به کارگیری این علم، به تحلیل مفاهیم اساسی وابسته پردازد. چارچوب مفهومی فراهم آمده، دستاورد این ضرورت است. از آنجایی که عدم تعهد اجتماعی از جنس «موضع» است، به مفهوم «موضع» اشاره می‌شود. همچنین با توجه به اینکه موضع تسهیل‌کننده عمل است، به مفهوم «کنش و کنش اجتماعی» پرداخته می‌شود و پس از آن مفهوم «تعامل» نیز توضیح

۱. «بحث اصلی در این جا آن است که نظریه پردازان اعتماد اجتماعی، توجه کانونی خود را بر مفهوم تعهد معطوف نکرده و صحبتی از آنچه در اینجا تعهد تلویحی نامیده شده به میان نیاورده‌اند، محققان نیز در تحقیقات خود توجه چندانی به این مفهوم ننموده‌اند».

داده شده است. در آخر مفهوم اصلی تحقیق که همان «تعهد اجتماعی» است مورد مذاقه قرار می‌گیرد.

### موضع

آدمی در زندگی خود با امور گوناگونی سروکار دارد. او اغلب به این امور به شیوه‌ای ارزیابانه می‌نگرد. به بیان دیگر در او، نسبت به این امور شناخت و احساس پدید می‌آید و با توجه به میزان و نوع شناخت و عاطفه پدیدآمده؛ نوعی آمادگی در او پیدا می‌شود تا به شیوه معینی رفتار کند (Krosnick, Judd, & Wittenbrink, 2005: 3). ترکیب این شناخت‌ها، احساسات و آمادگی برای عمل<sup>۱</sup> را «موضع»<sup>۲</sup> می‌گویند (Allport, 1935: 798). برای موضع، تعاریف گوناگونی ارائه شده که معروف‌ترین آن‌ها، توسط آلپورت<sup>۳</sup> در سال ۱۹۳۵ مطرح شده است.<sup>۴</sup> وی موضع را یک نوع آمادگی فکری و احساسی می‌داند که به وسیله تجربه، سازماندهی می‌شود و بر عکس‌العمل‌های انسان نسبت به پدیده‌ها و وضعیت‌هایی که با آن سروکار دارد، تأثیری جهت‌دهنده و پویا می‌گذارد (Allport, 1935: 798). تعریف دیگری که در برخی پژوهش‌ها به کار برده شده، تعریف کمبرت و همکارانش است: «موضع، عبارت است از یک روش نسبتاً ثابت در فکر، احساس و رفتار نسبت به افراد، گروه‌ها و موضوع‌های اجتماعی یا قدری وسیع‌تر، هرگونه حادثه‌ای در محیط فرد» (کمبرت و همکاران، ۱۹۶۴، به نقل از آذربایجانی و همکاران، ۱۳۸۵). علاوه بر این در بسیاری از منابع، موضع، بر اساس عناصر سازنده آن تعریف شده است (Shelly E., Letitia Anne, & David O., 2006). به‌عنوان مثال فریدمن و همکارانش، موضع، را نظامی بادوام تعریف کرده‌اند که شامل یک عنصر شناختی، یک عنصر عاطفی و یک عنصر آمادگی برای عمل است (فریدمن و همکاران، ۱۹۷۰، به نقل از کریمی، ۱۳۸۵).

۱. در بحث کنش، تفاوت رفتار و عمل مطرح می‌شود و در آنجا مشخص می‌شود که چرا در اینجا می‌گوییم: آمادگی برای عمل و نمی‌گوییم: آمادگی برای رفتار.

2. Attitude

3. Allport

۴. وی معتقد است تعریفی که از موضع ارائه داده، تعریفی کامل و برای تمام دوره‌هاست. البته این تعریف در نیمه دوم قرن بیستم در پژوهش‌های مربوط به موضع بسیار به کار برده شده است (Eagly & Chaiken: 2007).

پس از بررسی تعاریف موضع، به چگونگی پیدایش و شکل‌گیری آن پرداخته می‌شود. موضع، در خلأ شکل نمی‌گیرد بلکه در شکل‌گیری آن عوامل متعددی مانند: باورها، تجربیات، شخصیت، جامعه‌پذیری و محیط، دخیل‌اند (بلاو و نیون، ۱۳۷۷: ۱۲۵). از طرف دیگر همان‌طور که مطرح شد، سه بُعد ادراکی، عاطفی و آمادگی برای عمل نسبت به یک موضوع، موضع شخص را نسبت به آن، تشکیل می‌دهند. این بدان معناست که امکان ندارد که فرد بدون اینکه شناختی - خواه درست یا غلط، چه در خود آگاه یا ناخود آگاه - از یک موضوع داشته باشد، دچار عاطفه‌ای نسبت به آن شود یا آمادگی انجام عملی نسبت به آن را پیدا کند. در واقع بُعد ادراکی موضع، گرچه شرط کافی برای تشکیل آن نمی‌باشد، اما شرطی لازم است و بدون آن، پیدایش موضع غیر ممکن می‌باشد. به علاوه، فرد پس از شناخت یک موضوع، هنگامی که آن موضوع بر روی او اثر می‌گذارد، نسبت به آن عاطفه پیدا می‌کند و در موقعیت‌های مشابه، گرایش و تمایل به انجام عمل خاصی را نسبت به آن کسب می‌کند. تکرار این فرایند، منجر به موضع ثابت شخص نسبت به آن موضوع می‌شود و باعث می‌شود فرد در شرایط و موضوعات مشابه، آسان‌تر و در فاصله‌ای کوتاه‌تر تصمیم به انجام عملی درباره موضوع بگیرد و آن را انجام دهد (صدیق‌اوری، ۱۳۹۲). نکته‌ای که در این فرایند قابل توجه است، تأثیر متقابل موضع و عمل است. به این معنا که موضع تسهیل‌کننده عمل است (Wicker, 1969: 65) و عمل، موجب ایجاد و تثبیت موضع می‌شود.

### کنش و کنش اجتماعی

از آنجایی که تعریف کنش<sup>۱</sup>، منوط به تعریف رفتار می‌باشد، برای تصریح مفهوم کنش، ابتدا به تعریف رفتار و انواع آن به اجمال پرداخته می‌شود. رفتار به طور عام، به معنای آن چیزی است که موجود زنده انجام می‌دهد (Graham, 2010). اما این تعریف، بسیار کلی است. روان‌شناسان، رفتار را پاسخ به محرک در نظر می‌گیرند (Skinner, 1953, p. 59). بنابراین، می‌توان کنش را، آن رفتاری تعریف کرد که دارای معنای ذهنی خاصی باشد

1. Action and Social action

(ویر، ۱۳۸۴: ۲۵). حال، این رفتار معنی‌دار، آن‌گاه که معطوف به دیگری باشد، و رفتار دیگران در معانی ذهنی کنشگر لحاظ شده باشد، کنش اجتماعی است. «دیگران»، می‌توانند تک‌تک افرادی باشند که برای کنشگر شناخته شده‌اند یا مجموعه‌ای از افراد نامشخص یا کاملاً ناشناخته باشد» (ویر، ۱۳۷۸: ۸۰). علاوه بر این کنش اجتماعی ممکن است به مقتضای یک رفتار گذشته، حاضر یا قابل پیش‌بینی دیگری، جهت بگیرد (فروند، ۱۳۸۳: ۹۷).

### تعامل

با توجه به تعریف کنش اجتماعی، «تعامل»<sup>۱</sup> عبارت است از کنش اجتماعی دو یا چندسویه (صدیق اورعی، ۱۳۹۲). با در نظر داشتن جنس تعامل که همان کنش اجتماعی است، و همچنین جهت‌گیری مثبت و منفی محتوای کنش اجتماعی (فروند، ۱۳۸۳: ۱۱۸)، می‌توان گفت؛ تعامل نیز می‌تواند دارای جهت‌گیری باشد که در ادامه به آن اشاره خواهد شد. دو یا چند سویه بودن تعامل، به این معناست که کنش یکی از طرفین، از یک سو وابسته به آن چیزی است که گمان می‌کند دیگری از او انتظار دارد و یا کيفر و پاداش‌هایی است که می‌تواند در حق او اعمال کند. از سوی دیگر، کنش دیگری، وابسته به انتظاراتی است که گمان می‌کند از او می‌رود (روشه، ۱۳۹۱: ۱۳۵). به عبارت دیگر در تعامل، نوعی مبادله صورت می‌گیرد. یک مبادله، می‌تواند برابر یا نابرابر باشد. با توجه به مباحث ذکر شده از ترکیب طیف جهت‌دار مثبت- منفی تعامل (تعامل‌های خنثی، سرد و گرم) با تعامل‌های برابر و نابرابر، حداقل شش حالت قابل تصور است: ۱- تعامل خنثی برابر ۲- تعامل خنثی نابرابر ۳- تعامل گرم برابر ۴- تعامل گرم نابرابر ۵- تعامل سرد برابر ۶- تعامل سرد نابرابر، که در زندگی اجتماعی همه این حالات دیده می‌شود (صدیق اورعی، ۱۳۹۲).<sup>۲</sup>

#### 1. Interaction

۲. این گونه دسته‌بندی‌ها، در بحث روابط اجتماعی نیز مطرح شده است؛ مانند تقسیم‌بندی روابط مبادله‌ای (exchange relationships) و روابط تعاونی (Communal relationships) که توسط مارگارت کلارک و جادسن میلز مطرح شده است (Clark & Mill, 1979; Mills & Clark, 1982; Clark, 1986). در روابط مبادله‌ای، نگرانی افراد درگیر، آن است که اطمینان یابند نوعی برابری، برقرار است. بدین معنا که در توزیع پاداش‌ها و هزینه‌ها به هر کدام از دو رابطه، انصاف و عدالت رعایت می‌شود. در چنین رابطه‌ای، اگر عدم تعادل عمده روی دهد، هر دو طرف ناشاد می‌شوند. فردی که زیان کرده است، معمولاً احساس خشم یا افسردگی می‌کند و کسی که

## تعهد اجتماعی

مفهوم «تعهد اجتماعی»<sup>۱</sup> در معدود مقالات و کتب مرتبط، تعریف شده است، اما این تعاریف، گویای همه مصادیق و مؤلفه‌های تعهد اجتماعی نمی‌باشند و هر کدام تنها به بخشی از تعریف مفهومی آن پرداخته است. در برخی از مقالات، این مفهوم را همانند مفاهیمی چون مسئولیت‌پذیری اجتماعی، اخلاق مدنی و... دانسته‌اند و تعریف این مفاهیم را برای تعهد اجتماعی اتخاذ کرده‌اند. همان‌طور که در بیان مسئله ذکر شد، «تعهد اجتماعی» در ادبیات جامعه‌شناختی، دچار فقر مفهومی است. در این بخش، به‌عنوان اولین گام برای رسیدن به هدف اصلی مقاله، ابتدا به تحلیل عقلانی، نقد و بررسی تعاریف تعهد اجتماعی که تاکنون مطرح شده‌اند و محقق به آنها دست یافته، پرداخته می‌شود و سپس تعریفی که برآمده از مجموع این تحلیل است ارائه خواهد شد. در بین تعاریف مطروحه، برخی جامع‌تر بودند. همچنین برخی تعاریف دارای هم‌پوشانی زیادی‌اند. در ادامه تعاریفی که جامع‌تر بوده و مؤلفه‌های کامل‌تری را نیز دربر می‌گیرد، ارائه شده است:

۱. رعایت داوطلبانه هنجار؛ ۲. درونی‌شدگی ارزش‌ها؛ ۳. حس وفاداری به جامعه؛ ۴. یکسان‌پنداری خود با دیگران؛ ۵. پذیرش انگیزشی عضویت در جمع؛ ۶. التزام به انجام عمل یا ترک آن.

بحث و گفتگو پیرامون تعاریف بالا بدین صورت است که: تعریف ۱ که به «رعایت داوطلبانه هنجار» اشاره کرده است، دو نکته را مورد توجه قرار داده؛ اولاً اینکه رعایت از جنس کنش است، و ثانیاً این کنش داوطلبانه به انجام می‌رسد. در تعریف ۲ که «درونی‌شدگی ارزش‌ها» می‌باشد، اشاره به حالت و خلقی دارد که تبدیل به یک عنصر

→

سود برده است، معمولاً احساس گناه می‌کند (Walster, Walster, & Traupmann, 1979; Schafer & Keith, 1980). برعکس، یک رابطه تعاونی، رابطه‌ای است که در آن هیچ‌کدام از دو طرف، حساب‌نگه نمی‌دارند، بلکه هر یک تمایل دارند که در پاسخ به نیاز طرف دیگر، از خود مایه بگذارد و به هنگام نیاز، او نیز به آسانی از همان مزیت برخوردار می‌شود (Clark & Mill, 1979). همچنین تقسیم‌بندی روابط به تأسیسی و تأیسی که توسط ماکس وبر صورت گرفته است (وبر، اقتصاد و جامعه، ۱۳۸۴: ۴۴-۵۳). از آنجایی که رابطه بستر شکل‌گیری تعاملات می‌باشد، با تغییر در جنس رابطه، جنس تعاملات نیز تغییر می‌کند.

1. Social Commitment

شخصیتی شده است. لازم به ذکر است که با توجه به این نکات تعریف ۱، نتیجه تعریف ۲ می‌باشد. در تعریف ۳ که «حس وفادارای به جامعه» را مطرح کرده است، باز هم به یک حالت و حلق اشاره دارد، اما در این تعریف متعلق آن جامعه است؛ یعنی تعلق به یک کلیت وجود دارد. این در حالی است که در تعریف ۲، متعلق، هنجارها و ارزش‌ها در نظر گرفته شده است. به عبارت دیگر تعریف ۲ را می‌توان «حس وفادارای به هنجارها و ارزش‌ها» بیان کرد. تعریف ۴ که به «یکسان‌پنداری خود با دیگران» اشاره دارد، با تعریف ۳، تا حدود زیادی هم‌معنا است. در تعریف ۵ که همان «پذیرش انگیزشی عضویت در جمع» است، به پذیرشی فراتر از پذیرش عقلانی اشاره دارد. این تعریف نیز شبیه به دو تعریف قبل از خود می‌باشد. و در نهایت در تعریف شماره ۶<sup>۱</sup> «التزام به انجام عمل یا ترک آن»، معنای «خود را ملزم کردن» - بدون فشار بیرونی - مطرح شده است. در حقیقت می‌توان گفت این تعریف کامل‌ترین تعریف مطروحه می‌باشد و می‌توان آن را جمع تعاریف ماقبلش دانست. البته در بخش نتیجه‌گیری، تعهد اجتماعی باز تعریف شده و تعریف آن تکمیل می‌شود.

### روش تحقیق

مقاله حاضر، یک مطالعه اسنادی<sup>۲</sup> است. در این روش، منابع اصلی مورد استفاده، کتب و مدارکی می‌باشد که از دوره‌های گذشته به جای مانده است<sup>۳</sup> (گیدنز، ۱۳۸۶: ۷۲۶). دقیق‌ترین نوع این گونه تحقیقات، مرور نظام‌مند خواننده می‌شود (آویارد، ۱۳۹۰: ۳۳). مقاله حاضر، از این گونه تحقیقات محسوب می‌شود. برای تصریح این ادعا، به خصوصیات اصلی یک مرور نظام‌مند و مراحل طی شده این تحقیق پرداخته می‌شود:

- مرورگران از یک پیش‌نویس برای اطمینان از شکلی نظام‌مند استفاده می‌کنند و به

۱. البته این تعریف نیز از کتب دینی و اخلاقی استخراج شده است (علامه جعفری تبریزی، ۱۳۸۹).

2. Documentary Studies

۳. «به طور کلی برای تحلیل سندها دو گونه تکنیک را می‌توان از هم متمایز ساخت: یکی روش‌های کلاسیک که کم‌وبیش از تحلیل ادبی یا تاریخی مشتق شده‌اند و دیگری، روش‌های تازه‌ای که بر پایه‌های کمی استوارند. روش‌های کلاسیک ژرفانگر هستند. هدف این روش‌ها، تحلیل عمقی اسناد است» (دوورژه، ۱۳۶۲: ۱۰۴-۱۱۱). تحقیق حاضر درصدد بررسی کلاسیک متون مورد نظر می‌باشد. روش‌های کمی بیشتر پهنانگرنند.

یک سوال از پیش تعریف شده، پاسخ می‌دهند. پرسش اصلی این تحقیق این است که: «تعهد اجتماعی»، مفهومی جدید در عرصه علوم اجتماعی یا معنایی کهن در تاریخ اندیشه بشری است؟ تعریف «تعهد اجتماعی» چیست و مصادیق و مؤلفه‌های آن کدام‌اند؟

- سپس یک راهبرد جست‌وجوی جامع برای دست‌یابی به متون و منابع تدوین می‌گردد. با توجه به پرسش تحقیق، به متن برخی از کتب اصلی اخلاقی - جامع‌السعادات، معراج‌السعادة و المقامات العلیه در علم اخلاق - پرداخته شده است.
- در گام بعدی، مرور گران، معیارهای ورود و خروج را ایجاد می‌کنند تا با استفاده از آنها ارزیابی کنند که کدام یک از اطلاعات باید. در مرور قرار گیرند. در تحقیق حاضر با توجه به موضوع و محتوای کتب مورد نظر، کلیدواژه «عدم تعهد اجتماعی» مدنظر بوده است؛ به این معنا که در هر ردیفه اخلاقی، به معنای ساده مفهوم تعهد اجتماعی<sup>۱</sup> توجه می‌شد و سپس نقض آن مورد توجه قرار می‌گرفت.
- در نهایت، یافته‌های همه منابعی که شناسایی شد، جمع‌آوری شده و با استفاده از یک رویکرد نظام‌مند ترکیب می‌شوند (آویارد، ۱۳۹۰: ۸) در مقاله حاضر نیز پس از استخراج ردائل اخلاقی اجتماعی و معانی دقیق آنها، و همچنین رسیدن به تعریفی ساده از عدم تعهد اجتماعی، مصادیق و تعریف تعهد اجتماعی - با استفاده از اصل نقیض - دسته‌بندی و مطرح شده است.

### یافته‌های تحقیق

در این بخش ابتدا جدولی که حاوی ردائل مستخرج از منابع و هم‌چنین انتساب مفاهیم مرتبط با این ردائل می‌باشد، تدوین خواهد شد. سپس در جدول دیگری این مفاهیم، مقوله‌بندی می‌شوند. پس از تصریح مقولات، به مقایسه مفاهیم ذکر شده و برقراری ارتباط بین آنها پرداخته خواهد شد. به‌طور کلی، در جداول زیر، دسته‌بندی مفاهیم به شیوه استقرار یافته است. ابتدا به هر جمله یا ردیفه، یک مفهوم نسبت داده شده، سپس این

۱. منظور تعریفی است که در چارچوب مفهومی از علامه جعفری نقل شد.



مفاهیم مقوله‌بندی و به شکل شبکه‌ای از مفاهیم به هم مرتبط، تبدیل شده است.

### کدگذاری و انتساب مفاهیم

در جدول زیر، ابتدا نام رذائل اخلاقی ذکر شده در کتب مورد نظر، آورده شده است و در ستون بعد، با توجه به مفهوم اصلی - «عدم تعهد اجتماعی» - نوع رذیله اخلاقی - از حیث اجتماعی - مورد توجه قرار گرفته است.

همچنین با در نظر داشتن این نکته که رذائل اخلاقی، ضرر قطعی دارند، اغلب رذائل، حقی را که ضایع می‌کنند، مرتبط با جامعه و انسان‌های دیگر است، ظلم به خود فاعل و همچنین کفران نعمت در برابر خداوند نیز هستند، اما در اینجا با توجه به اقتضای تحقیق، محقق در صدد جداسازی رذائل اجتماعی از رذائل شخصی و غیر اجتماعی است. از این رو، رذائلی که حتی فقط یکی از مخاطبانش، انسان‌های دیگر و به گونه‌ای مرتبط با جامعه باشد، عنوان اجتماعی گرفته‌اند. رذائل غیر اجتماعی نیز یعنی رذائلی که حق خود شخص و یا خدا توسط آن ضایع می‌شود.

نوع رذیله اخلاقی	نام رذیله اخلاقی	ردیف	نوع رذیله اخلاقی	نام رذیله اخلاقی	ردیف
اجتماعی	دناقت نفس	۱۰	غیر اجتماعی	جهل مرکب	۱
اجتماعی	بی‌غیرتی و بی‌حمیتی	۱۱	غیر اجتماعی	شک و حیرت	۲
اجتماعی	عجله و شتاب در افعال و اقوال	۱۲	غیر اجتماعی	شرک	۳
اجتماعی	سوءظن	۱۳	غیر اجتماعی	خواطر نفسانیه و وساوس شیطانیه	۴
اجتماعی	غضب	۱۴	اجتماعی	مکر و حیله کردن	۵
اجتماعی	انتقام	۱۵	غیر اجتماعی	خوف	۶
اجتماعی	غلظت و درشتی در گفتار و کردار	۱۶	غیر اجتماعی	ایمنی از مکرالله	۷
اجتماعی	کج‌خلقی	۱۷	غیر اجتماعی	یأس از رحمت خدا	۸
اجتماعی	عداوت و دشمنی	۱۸	غیر اجتماعی	ضعف نفس	۹

نوع رذیله اخلاقی	نام رذیله اخلاقی	ردیف	نوع رذیله اخلاقی	نام رذیله اخلاقی	ردیف
اجتماعی	قطع رحم	۳۹	غیراجتماعی	عُجب <sup>۱</sup>	۱۹
اجتماعی	عقوق والدین	۴۰	اجتماعی	کبر	۲۰
اجتماعی	عیب‌جویی مردم کردن	۴۱	غیراجتماعی	عصیبت	۲۱
اجتماعی	فاش کردن رازها	۴۲	اجتماعی	کتمان حق و منحرف شدن از آن	۲۲
اجتماعی	نمّامی	۴۳	اجتماعی	قساوت قلب	۲۳
اجتماعی	افساد	۴۴	اجتماعی	محبت دنیای دنیه	۲۴
اجتماعی	شماتت کردن	۴۵	غیراجتماعی	غنا و توانگری	۲۵
اجتماعی	مراء و جدال	۴۶	غیراجتماعی	حرص	۲۶
اجتماعی	سخریه و استهزاء کردن	۴۷	اجتماعی	طمع	۲۷
غیراجتماعی	افراط در مزاح و شوخی	۴۸	اجتماعی	بخل	۲۸
اجتماعی	غیبت	۴۹	اجتماعی	مال حرام خوردن	۲۹
اجتماعی	دروغ گفتن	۵۰	اجتماعی	خیانت و غدر در مال مردم	۳۰
اجتماعی	محبت جاه و شهرت	۵۱	اجتماعی	خوض در باطل	۳۱
اجتماعی	محبت ثنا و مدحت و کراهت از مذمت	۵۲	غیراجتماعی	تکلم به ما لا یعنی و فضول	۳۲
اجتماعی	ریا	۵۳	اجتماعی	حسد	۳۳
اجتماعی	نفاق و دورویی با مردم	۵۴	اجتماعی	اهانت و حقیرنمودن بندگان خدا	۳۴
غیراجتماعی	غرور	۵۵	اجتماعی	ظلم	۳۵
غیراجتماعی	طول امل	۵۶	اجتماعی	ترک اعانت مسلمین	۳۶
غیراجتماعی	اصرار بر معاصی حضرت باری، گناه کاری و عدم پشیمانی از گناهان	۵۷	اجتماعی	کوتاهی و مسامحه در امر به معروف و نهی از منکر	۳۷
غیراجتماعی	فراموشی از اعمال و غفلت از محاسبه آنها	۵۸	اجتماعی	دوری کردن از برادران مؤمن و خشم و قهر کردن	۳۸

۱. در عجب، متفاوت با کبر، پای غیر در میان است.

نوع رذیله اخلاقی	نام رذیله اخلاقی	ردیف	نوع رذیله اخلاقی	نام رذیله اخلاقی	ردیف
غیراجتماعی	کفران نعمت <sup>۱</sup>	۶۳	غیراجتماعی	کراهت از خوبی‌ها	۵۹
غیراجتماعی	جزع و بی‌تابی	۶۴	غیراجتماعی	سخط و انکار و اعتراض بر واردات الهیه و تقدیرات ربّانیه	۶۰
غیراجتماعی	فسق	۶۵	غیراجتماعی	حزن	۶۱
			غیراجتماعی	بی‌اعتمادی در امور به پروردگار و اطمینان به وسائل و وسائط	۶۲

### مقوله‌بندی

با توجه به جدول بالا، پس از استخراج ۶۵ رذیله اخلاقی، دسته دوم یعنی رذائل اخلاقی اجتماعی، که ۴۰ رذیله از رذائل اخلاقی بالا می‌باشند، مورد مذاقه قرار گرفته‌اند. پس از جداسازی رذائل اخلاقی در جدول قبل، با توجه به تعاریف و مصادیق رذائل اخلاقی اجتماعی و همچنین تعریف تعهد، نسبت هر یک از رذائل با عدم تعهد اجتماعی مورد مذاقه قرار گرفته است. در جدول ذیل، رذائل اخلاقی اجتماعی‌ای که در فرایند تحقیق استخراج شده بود، از لحاظ ماهیتی، دسته‌بندی شده‌اند. هر دسته، شامل رذائلی می‌باشد که از نظر معنایی و کاربردی شبیه به یکدیگر و در یک مقوله‌اند. در این دسته‌بندی، تلاش بر این بوده است که مقولات کمترین هم‌پوشانی را با یکدیگر داشته باشند. با توجه به جدول بالا، رذائل اخلاقی اجتماعی به دو دسته کلی تقسیم شده‌اند: رذائل اخلاقی اجتماعی که زمینه‌ساز عدم تعهدند و رذائل اخلاقی اجتماعی که خود نوعی از

۱. در اینجا کفران نعمت فقط در برابر خداوند متعال که منشأ تمام نعمت‌ها است در نظر گرفته نشده، بلکه وسائط نعم الهی نیز - مانند انسان‌هایی که وسیله رساندن نعمتی از جانب خدا به دیگری‌اند - مورد توجه قرار گرفته‌اند.

عدم تعهدند<sup>۱</sup>. همچنین با دقت در مقوله زمینه‌سازها، خود این مقوله نیز به دو دسته جزئی تقسیم شد؛ زمینه‌سازهای بعید و زمینه‌سازهای قریب. در جدول زیر، به سه مقوله نهایی اشاره شده است:

زمینه‌سازهای بعید	عجله در افعال و اقوال - درشتی در گفتار و کردار - ذنات نفس - غضب - محبت دنیای دنیه - محبت جاه و شهرت - محبت ثنا و کراهت از مذمت - غرور - طول امل - کراهت از خوبی‌ها - قساوت قلب	زمینه‌سازهای عدم تعهد اجتماعی
زمینه‌سازهای قریب	کج خلقی - کبر - طمع - بخل - حسد - سوءظن - حقد و عداوت	
رذائلی که خود، نوعی از عدم تعهدند	کفران نعمت - قطع رحم - عقوق والدین - عیب‌جویی مردم‌کردن - فاش کردن رازها - نمامی - فسادکردن میان مردم - شماتت‌کردن - جدل و مراء - سخریه و استهزاءکردن - غیبت - دروغ - نفاق و دوروئی‌کردن - مکر و حيله‌کردن - بی‌غیرتی و بی‌حمیتی - کتمان حق و منحرف‌شدن از آن - مال حرام‌خوردن - خیانت و غدر در مال، آبرو و حرمت کسی - خوض در باطل - اهانت و تحقیرکردن بندگان خدا - ترک اعانت مسلمین - کوتاهی و مسامحه در امر به معروف و نهی از منکر - دوری‌کردن از برادران مؤمن و خشم و قهرکردن	

۱. در این کتاب منظور از آوردن رذائلی به صورت فعل، انجام یک‌بار یا دوباره آن نبوده است. هر چند انجام‌دادن حتی یک‌بار از این رذائل حرام و یا مکروه دینی است، اما چیزی که مد نظر کتاب می‌باشد، استمرار این اعمال است؛ به نحوی که خلقی در فاعل شکل بگیرد. یعنی انجام‌دادن آن عمل، بدون صرف وقت برای تصمیم‌گیری باشد و تبدیل به عادت شده و انجام‌ندادن آن امری بسیار دشوار با صرف وقت زیادی می‌شود. از این‌رو، بعد از طرح هر رذیله، راه درمان آن را نیز مطرح شده است. انجام عمل، با امتناع از آن از بین می‌رود. اما خلق، بعد از ایجاد، توسط عمل‌های مستمر، احتیاج به درمان دارد.

در این بخش، محقق به دنبال کشف مصادیق و مؤلفه‌های تعهد اجتماعی بوده است. برای دستیابی به این مؤلفه‌ها، ابتدا به مصادیق عدم تعهد اجتماعی پرداخته و سپس بر اساس اصل نقیض، مصادیق تعهد اجتماعی، به دست می‌آیند.

با توجه به مقوله‌بندی ذکر شده، در بخش مقولات زمینه‌ساز، می‌توان گفت؛ این رذائل، تسهیل‌کننده اعمالی می‌شوند که، بی‌تعهدی را ایجاد می‌کنند. و در ادامه نیز خلق بی‌تعهدی، تسهیل‌کننده عمل غیرمتعهدانه می‌شود. این توضیح کلی، بر هر دو دسته از زمینه‌سازها صادق است، اما تفاوت میان این دو دسته آن است که؛ زمینه‌سازهای قریب، خُلق‌هایی‌اند که به محض تجلی، اغلب منجر به اعمالی می‌شوند که ایجادکننده خُلق بی‌تعهدی‌اند. مانند خلق حسد، کبر، بخل و ... در حالی که زمینه‌سازهای بعید، آن دسته از خلق‌ها می‌باشند که اعم از خلق بی‌تعهدی‌اند. این بدان معناست که در این دسته از زمینه‌سازها، واسطه تجلی و بروز اعمالی که ایجادکننده خلق بی‌تعهدی‌اند، بیش از یک واسطه می‌باشد، و البته ممکن است ایجادکننده خلق‌های دیگر نیز باشند. مانند حب دنیا، حب شهرت، دنائت نفس و ...

دسته دیگر رذائل اخلاقی اجتماعی، رذائلی‌اند که خود نوعی از عدم تعهدند. این دسته نیز که از جنس موضع می‌باشد، هم‌سنخ خلق بی‌تعهدی‌اند. یعنی خلق‌هایی که تسهیل‌کننده اعمالی‌اند که آن اعمال، خود، جلوه‌ای از بی‌تعهدی‌اند و هم‌سنخ عمل غیرمتعهدانه می‌باشند. در این دسته از رذائل نیز، تقسیم‌بندی جزئی‌ای به وجود می‌آید. برخی از رذائل این دسته - چنان که ذکر شد - تسهیل‌کننده اعمالی هم‌سنخ اعمال غیرمتعهدانه می‌باشند، در حالی که برخی دیگر، علاوه بر اینکه خود تسهیل‌کننده اعمالی می‌باشند که هم‌سنخ عمل غیرمتعهدانه‌اند، در مرحله دیگر، تسهیل‌کننده عمل خُلف‌وعده نیز می‌شوند. مانند دروغ، تحقیر کردن، استهزاء کردن و ... اگر کسی دروغ گو شده باشد، و موضع مثبتی نسبت به دروغ‌گویی داشته باشد، تعهدی بدهد که بایست پایبندی به آن است، بر اساس خلق دروغ‌گویی، به عهد خود وفا نمی‌کند و آن را با دروغ‌گویی توجیه می‌کند.

پس به‌طور کلی می‌شود چنین نتیجه گرفت که برای ایجاد خلق بی‌تعهدی و به‌تبع آن عمل غیرمتعهدانه، با بررسی و تحلیل رذائل اخلاقی اجتماعی، ۴ حالت ممکن وجود دارد:

۱. اشخاص، دچار خلق‌هایی باشند که متباین با خلق بی‌تعهدی‌اند. مانند: خلق دنائت‌نفس، حب دنیا، حب شهرت و... این خلق‌ها، با واسطه‌های بسیاری عمل غیرمتعهدانه را تسهیل می‌کنند.
۲. اشخاص، دچار خلق‌هایی باشند که به محض تجلی، اغلب منجر به اعمالی می‌شوند که ایجادکننده خلق بی‌تعهدی‌اند. مانند: خلق حسد، بخل، کبر و....
۳. اشخاص دچار خلق‌هایی باشند که تسهیل‌کننده اعمالی هم‌سنخ عمل غیرمتعهدانه شوند. مانند قطع رحم، کفران نعمت، عقوق والدین و...
۴. اشخاص دچار خلق‌هایی باشند که علاوه بر هم‌سنخ بودن با خلق بی‌تعهدی، تسهیل‌کننده عمل خلف وعده و غیرمتعهدانه نیز می‌شوند. مانند: خلق دروغ‌گویی، غیبت، استهزاء کردن و...

با توجه به حالت‌های ایجاد خلق بی‌تعهدی که اجتناب از آنها موجب خلق تعهد می‌شود، مصادیق بی‌تعهدی را نیز می‌توان چنین برشمرد:

همان‌طور که مطرح شد، دسته دوم رذائل که خود نوعی از عدم تعهد می‌باشند، هر کدام تسهیل‌کننده اعمالی‌اند، که مصادیق بی‌تعهدی محسوب می‌شوند؛ یعنی اعمالی که شخص، ملتزم به ترک آنها است و در صورتی که ترک نکند، بی‌تعهدی کرده است. همچنین زمینه‌سازهای قریب که در دسته اول رذائل قرار دارند، در صورت تجلی، مصادیق عدم تعهدند. در مجموع ۳۱ مصداق برای عدم تعهد اجتماعی استخراج شده که در جدول زیر به‌اختصار در مورد هر یک از آنها و همچنین التزام ترک آنها و عمل ضدشان، بحث شده است:

ردیف	مصدق عدم تعهد اجتماعی	توضیح بیشتر	ضد مصداق عدم تعهد اجتماعی
۱	مکر و حيله کردن	پیامبر اسلام ﷺ می فرماید: «هر که با مسلمانی مکر کند، از ما نیست». یعنی هر کس می خواهد عضوی از گروه اسلامی به حساب آید، باید مکر و حيله را - به ویژه نسبت به برادر دینی خود - ترک کند، (التزام به ترک عمل) و در غیر این صورت، عدم تعهد کرده است و پذیرش عضویت او در گروه لغو می شود.	یکرنگی در گفتار و کردار
۲	بی غیرتی و بی حمیتی	از آنجایی که در مصادیق بی غیرتی و بی حمیتی، نگاهبانی از اولاد و ناموس نیز به صراحت ذکر شده است و ناموس و اولاد نیز کنشگر اجتماعی محسوب می شوند، ترک نگاهبانی از آنها، به معنی ترک عملی اجتماعی می باشد که باید انجام بشود.	غیرت و حمیت
۳	سوء ظن	برای توضیح التزام به ترک این عمل، به حدیث امیر مومنان <small>علیه السلام</small> بسنده می کنیم: «کار برادر دینی خود را به بهترین وجه و محمل، توجیه و حمل کن تا به قدری که ظن غالب [از بدی او] برای تو پیدا شود و از سخنی که از [دهان] برادرت بیرون آید تا وقتی که می توانی محمل خوبی برای آن بیابی، گمان بد مبر». شایان ذکر است که با توجه به اینکه سوء ظن از زمینه سازهای اعمال غیر متعهدانه است، با استناد به متن کتاب علم اخلاق اسلامی؛ این رذیله اگر رخ دهد، شیطان فاعل را و می دارد که از مفعول غیبت کند، یا در بزرگداشت و احترام او بی اعتنایی و سستی کند و در ادای حقوق او کوتاهی کند، یا به دیده حقارت به او بنگرد.	حسن ظن و دنبال نکردن هر گمان بدی که از مسلمانی به خاطر شخص بگذرد.

ردیف	مصادق عدم تعهد اجتماعی	توضیح بیشتر	ضد مصادق عدم تعهد اجتماعی
۴	کج خلقی	کج خلقی، همان تنگدلی، ترش روئی و بدزبانی است. یکی از پیامدهای مهم این رذیله، ایجاد دشمنی و تفرقه و به زبان جامعه‌شناختی از بین بردن همبستگی اجتماعی است. این تعاملات سرد، بستر مناسبی برای اعمال غیرمتعهدانه است.	خوش خلقی (نرم خوئی، خوش سخنی و گشاده‌رویی)
۵	کینه و دشمنی آشکار	کینه‌توزی عداوت باطنی است و در حقیقت بدخواهی پنهانی و نخواستن خیر برای دیگری است. عداوت وقتی چنان نیرومند شود که با وجود آن دیگر نتوان مجامله کرد، آشکارا ظاهر می‌شود. زدن (ضرب)، دشنام گفتن، لعن و طعن غالباً جلوه‌های کینه و دشمنی است. اغلب، کینه ملازم آفاتی است از قبیل: حسد، دوری و بریدن از شخص مورد کینه، ایذاء او، و دست‌زدن به محرمانی از قبیل: دروغ، غیبت، بهتان، فاش کردن راز، پرده‌داری، اظهار عیب، شماتت، شادی از ظهور لغزش‌های او، استهزاء، اعراض از او در جهت خوارشمردنش، و ادانکردن حقوق او مانند دین یا صله رحم.	نصیحت و خیرخواهی <sup>۱</sup>
۶	تکبر	کبر - یعنی عزیز و بزرگ‌شمردن خود بر دیگران - خلق و خوی باطنی است و تسهیل‌کننده اعمالی است که تکبر نامیده می‌شوند. به عبارت دیگر تکبر، افعال و اقوالی است که باعث حقیر و خوارشمردن دیگری	تواضع و کردارها و گفتارهایی که موجب بزرگداشت و اکرام دیگری باشد.

۱. با شخصی که عداوت دارد همانند دوستان رفتار نماید، با شکفتگی و مهربانی ملاقات کند و برای برآوردن حوائج وی بکوشد، بلکه بیش از دیگران به او نیکی و احسان کند.



ردیف	مصدق عدم تعهد اجتماعی	توضیح بیشتر	ضد مصداق عدم تعهد اجتماعی
		است. مانند: مضایقه داشتن از معاشرت و مصاحبت و همخوارگی با او، امتناع از پهلو نشستن یا رفاقت با او، دور کردن او از خود، انتظار سلام کردن داشتن، توقع ایستادن او پیش وی، استنکاف از قبول پند او، درشتی کردن و سرپیچی در برابر ارشاد و راهنمایی او، پیش افتادن از او در راه رفتن، تقدّم بر او در نشستن، بی‌التفاتی به او و به حقارت با او سخن گفتن.	
۷	کتمان حق و منحرف شدن از آن	انصاف و ایستادن بر حق در هر جامعه‌ای جزو ارزش‌ها محسوب می‌شود و به تبع آن هنجارهای زیادی بر اساس آن ساخته شده است. بنابراین علاوه بر اینکه کتمان حق، خود به نوعی ترک عملی است که اعضا ملتزم به آن‌اند، ملازم با صفات ناپسند دیگری مانند جور و ستم در حکم میان مردم و کتمان شهادت و شهادت دروغ و ناحق و تصدیق باطل گو و تکذیب حق گو و امثال اینها است.	انصاف و ایستادن بر حق
۸	طمع ورزیدن	بنابر اصل مالکیت خصوصی، هر کس صاحب اختیار دارایی و حاصل دست‌رنج خود است. از آنجایی که طمع به معنی داشتن توقع در مال دیگران است، علاوه بر اینکه خود، نوعی عدم تعهد تلویحی محسوب می‌شود، باعث دشمنی و کینه، حسد، کبر، ریا، دروغ، غیبت، تهمت، سخن چینی و دیگر گناهان دل و زبان نیز می‌شود.	بی‌نیازی و گذشتن از آنچه در دست مردم است

ردیف	مصدق عدم تعهد اجتماعی	توضیح بیشتر	ضد مصداق عدم تعهد اجتماعی
۹	بخیل بودن	بخل، عبارت است از خودداری از بذل کردن؛ آنجا که باید بذل کرد <sup>۱</sup> . به عبارت دیگر، بخل، نوعی اعراض از کنشی است که باید انجام بشود. همچنین این رذیله زمینه ساز اعمال غیرمتعهدانه دیگر نیز است. در حدیثی نبوی چنین آمده است: «از بخل پرهیزید، که پیشینیان شما به سبب بخل هلاک شدند، بخل آنان را به دروغ وادار کرد. پس دروغ گفتند و به ستم فرمان داد و ستم کردند و به بریدن از خویشاوندان وادارشان کرد و از خویشاوندان بریدند»	سختی (انفاق کردن، ایثار کردن <sup>۲</sup> ، پرداختن زکات، خمس، صدقه، هدیه دادن، مهمانداری، قرض دادن و...)
۱۰	مال حرام خوردن	در تمام جوامع هرگونه تصرف در اموال دیگران از طریق غیر صحیح و به ناحق، نهی شده است. در اسلام، مالی که از راه مشروع به دست نیامده باشد، مال حرام نامیده می شود. مانند مالی که به ظلم، قهر، غصب، دزدی و خیانت در امانت و مانند اینها گرفته شده، و غش (مکر و تقلب) و تلبیس و رشوه و کم فروشی، و یا به یکی از معاملات فاسد از ربا و صرف (آنچه صراف از تبدیل نقدی به نقد دیگر زیادت ستاند) و احتکار و امثال اینها.	پرهیز و ورع از حرام و کسب درآمدهای حلال
۱۱	خیانت و غدر در مال، آبرو و حرمت کسی	خیانت در آبرو و حرمت کسی، مثل فاش نمودن سزای برادر دینی است که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد. خیانت و غدر در مال نیز مانند: پنهانی مال مردم را خوردن و حبس مال دیگری بدون تنگدستی،	امانت

۱. موارد واجب یا مستحسن بر حسب شرع و مروت و عادت شناخته می شود.

۲. جود و بخشش مال با وجود نیاز و احتیاج به آن

ردیف	مصدق عدم تعهد اجتماعی	توضیح بیشتر	ضد مصداق عدم تعهد اجتماعی
		کم فروشی، غش در معامله، پنهان کردن عیب کالا بر خریدار و فریب و ناراستی است. البته این امر کاملاً بدیهی است که نکوهش تجاوز به حقوق مردم، امری فراگیر است.	
۱۲	خوض در باطل	مراد از خوض (فرورفتن) در باطل، سخن گفتن و حکایت کردن معصیت‌ها و فجور است. مانند: حکایت احوال زنان بدکار، مجالس شراب، رفتار اهل فسق، تکبر و گردن‌کشی پادشاهان، عادات و مراسم زشت و ناپسند، احوال مذموم و ناشایست آنان و امثال اینها. و حکایت بدعت‌ها و مذاهب فاسد نیز داخل در خوض و یاوه‌گویی است؛ زیرا سخن گفتن درباره آنها خوض در باطل و مورد نهی است.	به قدر حاجت از امور مهم دین و دنیا سخن گفتن
۱۳	حسدورزیدن	معیار در حسد این است که آنچه را برای خود نمی‌خواهی، برای دیگری بخواهی و آنچه را برای خود می‌خواهی برای او نخواهی. این در حالی است که رسول خدا ﷺ فرمودند: «هیچ کس از شما مؤمن نباشد تا آنچه برای خویش می‌خواهد. برای برادر خود نیز بخواهد». حسد، موجب غش و خیانت، عداوت با مؤمن، ترک خیرخواهی، دوستی، بزرگداشت و مراعات او، ترک همراهی و همگامی با پیامبران و اولیاء خدا در خواستن خیر و نعمت برای او و مشارکت با شیطان و حزب وی در شادی از نزول بلاها و مصائب بر او و زوال نعمت از او می‌شود. همچنین حسد، حسود را و می‌دارد که در	آنچه را برای خود می‌خواهی، برای برادر خود نیز بخواهی و آنچه را برای خود نمی‌خواهی و نیز پسندی، برای او نیز نخواهی و پسندی.

ردیف	مصدق عدم تعهد اجتماعی	توضیح بیشتر	ضد مصداق عدم تعهد اجتماعی
		گفتار و کردار به آنچه شایسته نیست، پردازد. مانند: غیبت، بهتان و فاش کردن راز و ذکر بدی‌های دیگری.	
۱۴	ایذاء، اهانت و تحقیر نمودن بندگان خدا	در تمام جوامع، آزار رساندن به سایر موجودات زنده به ویژه انسان‌ها نهی شده است. به عبارت دیگر، وقتی انسان‌ها وارد زندگی اجتماعی می‌شوند، به‌طور نفع‌رساندن به مسلمانان تلویحی به زندگی مسالمت‌آمیز در کنار یکدیگر تعهد می‌دهند. در چنین شرایطی، اگر کسی به ایذاء، اهانت و تحقیر بندگان خدا پردازد، بی‌تعهدی کرده است. پیامبر اکرم ﷺ می‌فرمایند: «مسلمان کسی است که مسلمانان از دست و زبانش ایمن باشند». ترساندن و اندوهناک ساختن نیز دو شاخه از ایذاء و اضرارند.	نفع‌رساندن به مسلمان (مانند برطرف کردن ترس و اندوه از دیگری و مسرور ساختن او)
۱۵	ترک اعانت مسلمین	رسول خدا ﷺ فرمودند: «هر که روز آغاز کند و به کار مسلمین، اهتمام نداشته باشد از آنان نیست و هر که بشنود مردی فریاد می‌زند: «مسلمان‌ها به‌دادم برسید و جوابش ندهد، مسلمان نیست». یعنی هر کس بخواهد عضوی از گروه اسلامی به حساب آید، باید به کمک دیگری بشتابد و در غیر این صورت عدم تعهد کرده است و پذیرش عضویت او در گروه باطل می‌شود.	روا کردن حوائج مسلمین و سعی در برآوردن مقاصد و مهمات آنها (مثل اطعام و سیراب کردن مؤمن و پوشاندن او)
۱۶	کوتاهی و مسامحه در امر به معروف و نهی از منکر	خداوند در سوره لقمان آیه ۱۷ می‌فرماید: «امر به معروف و نهی از منکر کن». همچنین پیامبر اسلام درباره پیامد ترک آن می‌فرمایند: «البته امر به معروف و نهی از منکر کنید، و گرنه بدان شما بر شما مسلط	سعی و اهتمام در امر به معروف و نهی از منکر

ردیف	مصدق عدم تعهد اجتماعی	توضیح بیشتر	ضد مصداق عدم تعهد اجتماعی
		می شوند...». در وجوب امر به معروف نهی از منکر هیچ اختلافی نیست. آنچه واجب است امر به واجب و نهی از حرام است و اما امر به مستحب و نهی از مکروه مستحب است. گناهان بزرگ، مانند: بدعت در دین، قتل، ظلم، شراب‌خواری، غناء، نظر به نامحرم، حرام‌خواری، تصرف در مال وقف، معامله با ظلمه، جهل به اصول دین و احکام واجب، آفات زبان و بسیاری دیگر است که امکان شمارش آنها نیست.	
۱۷	دوری کردن از برادر مؤمن و خشم و قهر کردن	رسول خدا ﷺ فرمودند: «هر دو مسلمانی که از یکدیگر قهر کنند و از هم دوری نمایند و سه روز چنین باشند و با هم صلح نکنند، از اسلام بیرون روند و میان آنها پیوند و دوستی دینی نخواهد بود».	الفت گرفتن و دید و بازدید، سلام کردن، مصافحه و معانقه.
۱۸	قطع رحم	رسول خدا ﷺ فرمودند: «قطع رحم خود مکن اگر چه او از تو قطع کند». مراد از قطع رحم، این است که او را به گفتار یا کردار بی‌آزاری و با او رفتار ناشایست کنی، یا او را نیاز شدید به چیزی باشد و تو علاوه بر قدر حاجت ضروری خود، قدرت بر رفع احتیاج او داشته باشی، از مسکن و لباس و خوراک، و از دادن آن به او امتناع کنی، یا دفع ظلم از او برای تو میسر باشد و نکنی، یا به سبب کینه و حسد از او دوری و کناره کنی و هنگام بیماری عیادتش نکنی و چون از سفر آید، به دیدنش نروی و مانند اینها.	صله رحم <sup>۱</sup>

۱. شریک ساختن رحم و خویشان در مال و جاه و دیگر خیرات دنیا که آدمی به آنها دست می‌یابد.

ردیف	مصدق عدم تعهد اجتماعی	توضیح بیشتر	ضد مصداق عدم تعهد اجتماعی
۱۹	عقوق والدین	عقوق والدین بدترین و شدیدترین انواع قطع رحم است.	نیکی به والدین
۲۰	رعایت نکردن حق همسایه	پیامبر اسلام ﷺ می فرماید: «با همسایگان نیکو همسایگی کن تا مؤمن باشی»	رعایت حق همسایگی <sup>۱</sup>
۲۱	عیب جویی و لغزش یابی	«کنجکاوای [عیوب مردم] مکنید» (حجرات، ۱۲). یعنی قبل از اینکه عیب کسی را ستر کنی، باید خود را از جستن عیب او منع کنی.	عیب پوشی
۲۲	افشای راز	رسول خدا ﷺ فرمودند: «از جمله خیانت این است که راز برادر خود را فاش کنی». همان گونه که در بالا آمد: خیانت، خود نوعی از عدم تعهد است. بنابراین افشای راز نیز عملی غیرمتعهدانه می باشد.	نگهداشتن راز دیگری
۲۳	نمایی	بر هر مسلمانی لازم است که از آنچه از احوال دیگران می داند سکوت کند، مگر وقتی که نقل آن برای مسلمانی سودمند باشد یا از گناهی جلوگیری شود. سخن چین از دروغ و غیبت و مکر و بی وفائی و خیانت و کینه و حسد و دورویی و فساد کردن میان مردم و فریب دور نخواهد ماند.	سکوت درباره آنچه از احوال دیگران می دانیم

۱. مانند: به نیکی رفتار کردن، مضایقه نکردن در آنچه به آن احتیاج دارد، پیشی گرفتن در سلام کردن، پرحرفی نکردن با او، سوال نکردن از احوالی که می خواهد پوشیده باشد، عیادت رفتن به هنگام بیماری و امثال اینها. حتی در مواردی آمده: «اگر خواهد آب را در ناودان وی جاری سازد مانع نشود، از اسباب خانه آنچه خواهد دریغ ندارد و چشم خود را از اهل خانواده او نگاهدارد، و چون در خانه نباشد، از مواظبت خانه او غافل نشود».

ردیف	مصدق عدم تعهد اجتماعی	توضیح بیشتر	ضد مصداق عدم تعهد اجتماعی
۲۴	فساد کردن میان مردم	«مصلح، دروغ گو نیست»؛ یعنی اگر برای اصلاح میان مردم، سخن غیرواقعی بگویند ولی اصلاح به آن بستگی داشته باشد سخن او دروغ به شمار نمی‌رود. این دلیل بر وجوب اصلاح میان مردم است. حال هرگاه نه تنها این واجب ترک شود، بلکه ضد آن، که همان فساد میان مردم است رخ دهد، عدم تعهد صورت گرفته است.	اصلاح میان مردم
۲۵	شتمات کردن	حضرت صادق <small>علیه السلام</small> فرمودند: «در گرفتاری برادر [مسلمان] خود شتمات و اظهار شادی مکن». از طرفی شتمات باعث ایذاء برادر مسلمان می‌شود.	همدردی با دیگری هنگام گرفتاری وی
۲۶	جدل و مرء کردن	با توجه به تعریف مرء و جدال <sup>۱</sup> ، می‌توان گفت، نوعی ایذاء محسوب می‌شوند. علاوه بر توضیحی که در مورد ایذاء در بالا مطرح شد، حضرت امام صادق <small>علیه السلام</small> درباره پیامد جدل و مرء فرموده‌اند: «هرگز با شخص حلیم مجادله و مرء مکن و نه با سفیهی، که حلیم دشمن تو می‌شود و سفیه به تو آزار می‌رساند».	داشتن گفتار خوش و سخن نیک و مواظبت کردن بر آن.
۲۷	استهزاء و مسخره کردن	استهزاء از ایذاء، تحقیر و آگاهانیدن بر عیوب خالی نیست و اگر این کار در حضور شخص مورد استهزاء نباشد، متضمن غیبت نیز خواهد بود. همچنین در قرآن به صراحت مسخره کردن مورد نهی قرار گرفته است: «هیچ گروهی گروه دیگر را مسخره نکنند...» (حجرات، ۱۱).	-

۱. البته جدال احسن مستثنی از این قاعده است.

ردیف	مصدق عدم تعهد اجتماعی	توضیح بیشتر	ضد مصداق عدم تعهد اجتماعی
۲۸	غیبت کردن	هر چیزی که عیب و نقص غیر را برساند و آنچه وی را ناخوش آید بفهماند غیبت است، خواه به گفتار باشد یا به کردار، یا تصریح یا کنایه یا اشاره، یا رمز و طعنه زدن، یا به نوشتن. خداوند به صراحت بشر را از غیبت کردن منع کرده و می‌فرماید: «کنجکاو می‌کنید، و بعضی پشت سر بعضی بدگوئی نکنند، مگر یکی از شما دوست دارد که گوشت مرده برادرش را بخورد؟ همه این را ناخوش می‌دارید» (حجرات، ۱۲).	مدح و ستایش به جا و دفع مذمت
۲۹	دروغ گفتن	پیامبر ﷺ درباره دروغ می‌فرماید: «خیانتی بزرگ است که به برادرت سخنی گوئی که راستگویی (صدق در شمارد و تو به او دروغ بگویی». از بدترین انواع کذب: شهادت دروغ و قسم دروغ و خلف وعده است.	راستگویی (صدق در گفتار، گواهی و وفای به عهد)
۳۰	نفاق و درویی کردن	یعنی در حضور دیگری، او را بستاید و اظهار نیک‌خواهی کند و در غیاب او مذمتش کند و با دشنام و سعایت نزد ظالمان و آبروریزی و اتلاف مالش درصدد ایداء او باشد که علاوه بر ایداء، با دروغ همراه است.	یکسان بودن نهان و آشکار انسان
۳۱	کفران نعمت	از آن جایی که شخص نباید در اموال دیگری چشمی داشته باشد، اگر او از سر لطف به وی چیزی بدهد ولو کم‌مقدار و ناچیز، وی نباید ناسپاسی کند. بلکه بهتر است از هبه او قدردانی کند.	سپاسگزاری کردن و قدردانی از نیکی دیگری



در جدول بالا مولفه‌های عدم تعهد اجتماعی مطرح شد. از آنجایی که هدف مقاله، رسیدن به مصادیق و مولفه‌های تعهد اجتماعی است، می‌توان گفت: مصادیق تعهد اجتماعی، علاوه بر التزام به ترک اعمال غیرمتعهدانه، در برخی موارد، عملی ضد آنها نیز می‌باشد<sup>۱</sup>. البته در برخی موارد، ترک یک فعل، با انجام ضد آن ملازم است، اما در برخی از مولفه‌ها، زمانی که عملی ترک شود، لزوماً به معنی انجام ضد آن نیست. همچنین عمل ضد برخی مولفه‌ها، یکسان و یا بسیار شبیه به یکدیگر بوده است. با توجه به این نکات، به‌طور کلی می‌توان ۵۱ مولفه را برای تعهد اجتماعی مطرح کرد:

ردیف	مولفه تعهد اجتماعی	ردیف	مولفه تعهد اجتماعی
۱	ترک مکر و حيله کردن	۱۱	تواضع و بزرگ‌داشت و اکرام دیگری
۲	یک‌رنگی در گفتار و کردار	۱۲	انصاف و ایستادن بر حق (ترک کتمان حق و منحرف شدن از آن)
۳	غیرت و حمیت (ترک بی‌غیرتی و بی‌حمیتی)	۱۳	ترک طمع ورزی (بی‌نیازی و گذشتن از آنچه در دست مردم است)
۴	ترک سوءظن و دنبال نکردن هر گمان بدی که از دیگری به خاطر شخص بگذرد.	۱۴	ترک بخل
۵	حُسن ظن	۱۵	سخاوت (انفاق کردن، ایثار کردن، مهمان‌داری، هدیه‌دادن، قرض دادن و...)
۶	ترک کج‌خلقی (ترش‌رویی، بدزبانی و تنگ‌دلی)	۱۶	کسب درآمد حلال (ترک خوردن مال حرام)
۷	خوش‌خلقی (نرم‌خویی، خوش‌سخنی، گشاده‌رویی)	۱۷	امانت‌داری (ترک خیانت و غدر در مال و آبرو و حرمت کسی)
۸	ترک کینه و دشمنی آشکار	۱۸	ترک خوض در باطل
۹	نصیحت و خیرخواهی	۱۹	به قدر حاجت از امور مهم دین و دنیا سخن گفتن
۱۰	ترک تکبر	۲۰	ترک حسدورزی

۱. منظور مصداق‌هایی‌اند که در ستون آخر آمده‌اند.

ردیف	مولفه تعهد اجتماعی	ردیف	مولفه تعهد اجتماعی
۲۱	ترک ایذاء، اهانت و تحقیر دیگری	۳۷	اصلاح میان مردم
۲۲	نفع‌رساندن به دیگری (مانند برطرف کردن ترس و اندوه دیگری و شاد کردن او)	۳۸	ترک شماتت کردن دیگری به هنگام بلا و مصیبت
۲۳	کمک و اعانت به دیگری و رواساختن حوائج و برآوردن مقاصد و مهمات او	۳۹	همدردی با دیگری به هنگام رفتاری و مصیبت
۲۴	سعی و اهتمام در امر به معروف و نهی از منکر	۴۰	ترک مراء و جدل و ستیزه
۲۵	ترک خشم و قهر کردن و دوری‌گزیدن از دیگری	۴۱	داشتن گفتار خوش و سخن نیک و مواظبت کردن بر آن
۲۶	ترک قطع رحم	۴۲	ترک استهزاء و مسخره کردن
۲۷	صله رحم	۴۳	ترک غیبت کردن
۲۸	ترک عقوق والدین	۴۴	مدح و ستایش به‌جا و دفع مذمت دیگری
۲۹	احترام به نیکی به والدین	۴۵	ترک دروغ گفتن
۳۰	رعایت حق همسایگی	۴۶	راستگویی (صدق در گفتار، صدق در گواهی، صدق در سوگند و فای به عهد)
۳۱	ترک عیب‌جویی و لغزش‌یابی دیگری	۴۷	ترک نفاق و درویی
۳۲	عیب دیگری را پوشاندن	۴۸	یکسان‌بودن نهان و آشکار در برابر دیگری
۳۳	نگه‌داشتن راز دیگری	۴۹	ترک کفران نعمت
۳۴	ترک نَمّامی	۵۰	سپاس‌گزاری و قدردانی کردن از نیکی دیگری
۳۵	سکوت درباره آنچه از زندگی دیگری می‌دانیم	۵۱	الفت‌گرفتن (دید و بازدید، سلام کردن، مصافحه - دست‌دادن - معانقه - در آغوش کشیدن)
۳۶	ترک فساد میان مردم		

با توجه به جدول بالا و همچنین تعریفی که از تعهد اجتماعی - در قسمت نتیجه گیری - ارائه می شود، این ۵۱ مولفه تعهد اجتماعی را می توان در دو بعد کلی التزام به ترک و التزام به انجام عمل دسته بندی نمود:

ردیف	بُعد التزام به ترک عمل	بُعد التزام به انجام عمل
۱	ترک مکر و حيله کردن	یک رنگی در گفتار و کردار
۲	ترک سوء ظن	غیرت و حمیت
۳	ترک کج خلقی (ترش رویی، بدزبانی و تحقیر) (تنگدلی)	حُسن ظن
۴	ترک کینه و دشمنی آشکار	خوش خلقی (نرم خوئی، خوش سخنی، گشاده رویی)
۵	ترک تکبر	نصیحت و خیر خواهی
۶	ترک طمع ورزی	تواضع و بزرگداشت و اکرام دیگری
۷	ترک بخل	انصاف و ایستادن بر حق
۸	ترک خوض در باطل	سخاوت (ایثار کردن، مهمان داری، هدیه دادن، قرض دادن و...)
۹	ترک حسد ورزی	کسب درآمد حلال
۱۰	ترک ایذاء، اهانت و تحقیر دیگری	امانت داری در مال، آبرو و حرمت کسی
۱۱	ترک خشم و قهر کردن و دوری گزیدن از دیگری	به قدر حاجت از امور مهم دین و دنیا سخن گفتن
۱۲	ترک قطع رحم	نفع رساندن به دیگری (مانند برطرف کردن ترس و اندوه دیگری)

ردیف	بُعد التزام به ترک عمل	بُعد التزام به انجام عمل
۱۳	ترک عقوق والدین	کمک و اعانت به دیگری و برآوردن مقاصد و مهمات او
۱۴	ترک عیب‌جویی و لغزش‌یابی دیگری	سعی و اهتمام در امر به معروف و نهی از منکر
۱۵	ترک نمایی	الفت‌گرفتن (دید و بازدید، سلام‌کردن، مصافحه و معانقه)
۱۶	ترک فساد میان مردم	صله‌رحم
۱۷	ترک شماتت‌کردن دیگری به هنگام مصیبت	احترام و نیکی به والدین
۱۸	ترک مراء و جدل و ستیزه	رعایت حق همسایگی
۱۹	ترک استهزاء و مسخره‌کردن	عیب‌دیگری را پوشاندن
۲۰	ترک غیبت‌کردن	نگه‌داشتن راز دیگری
۲۱	ترک دروغ‌گفتن	سکوت درباره آنچه از زندگی دیگری می‌دانیم
۲۲	ترک نفاق و دورویی	اصلاح میان مردم
۲۳	ترک کفران نعمت	همدردی با دیگری به هنگام گرفتاری و مصیبت
۲۴		داشتن گفتار خوش و سخن نیک و مواظبت‌کردن بر آن
۲۵		مدح و ستایش به جا و دفع مذمت دیگری
۲۶		راست‌گویی
۲۷		یکسان‌بودن نهان و آشکار در برابر دیگری
۲۸		سپاس‌گزاری و قدردانی‌کردن از نیکی دیگری

بُعد التزام به ترک عمل که ستون اول جدول است، در واقع، التزام به ترک مصادیق بی‌تعهدی است. از این رو، ستون دوم که بعد التزام به انجام عمل است، بیشتر مورد مذاقه قرار گرفته است. مولفه‌های ذکر شده در این بُعد، در ۴ دسته اصلی مقوله‌بندی شده‌اند:

احترام و نیکی به والدین	۱. خوش برخوردی
الفت گرفتن (دیدوبازدید، سلام کردن، مصافحه و معانقه)	
بزرگداشت و اکرام دیگری	
تواضع	
خوش خلقی (نرم‌خویی، خوش‌سخنی، گشاده‌رویی)	
خوش‌گفتاری و سخن‌نیک و مواظبت کردن بر آن	
سپاس‌گزاری از نیکی دیگری	
ستایش به‌جا و دفع مذمت دیگری	
همدردی با دیگری به هنگام گرفتاری و مصیبت	
راست‌گویی	۲. رو راست بودن
یک‌رنگی در گفتار و کردار	
یکسان‌بودن نهان و آشکار در برابر دیگری	
امانت‌داری در مال، آبرو و حرمت کسی	۳. خیرخواهی
انصاف	
حسن‌ظن	
خیرخواهی و نصیحت	
رعایت حق همسایگی	
سخاوت (ایثار کردن، مهمان‌داری، هدیه‌دادن، قرض‌دادن و...)	
صله رحم	
کمک و اعانت به دیگری و برآوردن مقاصد و مهمات او	

اصلاح میان مردم	۴. پایداری بر خوبی‌ها
ایستادن بر حق	
رازداری	
سعی و اهتمام در امر به معروف و نهی از منکر	
عیب‌پوشی	
غیرت و حمیت	

با توجه به جدول بالا، می‌توان حالات متعددی برای عدم و حضور این ۴ مقوله در نظر گرفت، اما خلق تعهد در حالتی است که هر ۴ مقوله در شخص وجود داشته باشد که در قسمت نتیجه‌گیری بیشتر به آن پرداخته می‌شود.

### نتیجه‌گیری

در این بخش به جمع‌بندی مباحث بالا پرداخته و همچنین به سوال اصلی تحقیق پاسخ داده خواهد شد؛ به بیان دیگر، تعریف تعهد، مؤلفه‌ها و مصادیق آن، با ایجاد پلی میان علم اخلاق و جامعه‌شناسی، ارائه می‌شود.

در علم اخلاق، تعهد دارای ۴ رکن اصلی می‌باشد (علامه جعفری تبریزی، ۱۳۸۹):

۱. متعهد: کسی است که ملتزم به انجام عملی یا ترک آن می‌شود.

۲. متعهدله: کسی است که التزام درباره او تحقق یافته است.

۳. تعهد: عبارت است از خود التزام که از طرف متعهد تحقق یافته است.

۴. موضوع تعهد: عبارت است از انجام عملی یا ترک آن<sup>۱</sup>.

با توجه به ارکان تعهد، می‌توان چنین گفت: تا شخصی از موضوع تعهد، بی‌اطلاع باشد و نسبت به آن شناخت نداشته باشد، تعهدی صورت نخواهد گرفت. همچنین، متعهدله نیز

۱. با توجه به تعریفی که از هنجار در بخش چارچوب مفهومی مطرح شد، اغلب موضوع تعهدات اجتماعی همان هنجارهای اجتماعی می‌باشند.

باید برای متعهد مشخص باشد؛ یعنی، شخصی که می‌خواهد نسبت به چیزی تعهد بدهد، باید موضوع تعهد و متعهدله را بشناسد. در گام بعدی، زمانی که شناخت موضوع تعهد یا متعهدله بر متعهد، اثر بگذارد، در او بار عاطفی ایجاد می‌کند. این بار عاطفی تعهد، همان پذیرش درونی و انگیزشی و وابستگی عاطفی شخصی است که ملتزم به انجام عملی یا ترک آن می‌شود. شخصی که نسبت به موضوع تعهد و متعهدله شناخت پیدا کرده است و همچنین نسبت به آنها و یا یکی از آن دو عاطفه دارد، هنگامی که در موقعیت مقتضی قرار گیرد، کاری را که باید، انجام می‌دهد. به عبارت دیگر، متعهد در چنین شرایطی است که دارای آمادگی برای عمل می‌باشد.

از سویی همان‌طور که در بخش چارچوب مفهومی مطرح شد، سه بعد ادراکی، عاطفی و آمادگی برای عمل نسبت به یک چیز، موضع شخص را نسبت به آن، تشکیل می‌دهند؛ یعنی، مواضع در خلأ شکل نمی‌گیرند. این بدان معناست که امکان ندارد که فرد بدون اینکه شناختی از یک موضوع داشته باشد، دچار عاطفه‌ای نسبت به آن شود یا آمادگی انجام عملی نسبت به آن را پیدا کند. در واقع بُعد ادراکی موضع، شرطی لازم است و بدون آن، پیدایش موضع غیر ممکن می‌باشد. چنان‌که ذکر شد، فرد پس از شناخت یک موضوع، و اثرگذاری بر روی او به تدریج، نسبت به آن عاطفه پیدا می‌کند و در موقعیت‌های مشابه، تمایل به انجام عمل خاصی را نسبت به آن کسب می‌کند. تکرار این فرایند، موجب می‌شود، موضع شخص نسبت به موضوع تثبیت شود و فرد در شرایط و موضوعات مشابه، آسان‌تر و در فاصله‌ای کوتاه‌تر تصمیم به انجام عملی مشابه بگیرد و آن را انجام دهد. این فرایند پیدایش، در علم اخلاق، فرایند شکل‌گیری «حُلق» نام دارد. بدین صورت که؛ عمل بیرونی، بسیار کمتر و ساده‌تر از عمل درونی انسان است و در اولین بار که حالتی (گرسنگی و میل به سیری) برای انسان پیش می‌آید، تلاش درونی فراوانی انجام می‌گیرد تا مقدمات فعل اختیاری فراهم شود. لذا اگر این عمل برای مرتبه دوم و سوم تکرار گردد، زمانی بسیار کمتر و با آسودگی بیشتر، همه مراحل واسطه‌ای را تصور و رابطه‌های اعتباری را وضع می‌کند و اراده جزم و قوه فعاله وارد عمل می‌گردد. اگر این عمل بسیار تکرار شود، این مراحل به اندازه‌ای سریع انجام می‌گیرد که انسان گمان می‌کند اصولاً واسطه‌ای بین «باید سیر شوم و اعمالی که برای رسیدن به آن، باید انجام داد، وجود ندارد».

علامه طباطبایی رحمته الله علیه می فرماید:

تکرار عمل، بالاخره به جایی خواهد رسید که صورت عمل درونی همیشه در ادراک و شعور انسان حاضر بوده و با کمترین توجهی، خودنمایی کرده و اثر خود را خواهد بخشید. مانند نفس کشیدن و با چشم نگاه کردن و سخن گفتن برای فهمانیدن مقاصد. این گونه تصدیقات ذهنی وابسته به عواطف را «خلق» می نامیم و نیز از این رو، است که گفته اند: اخلاق (خلقها)، ملکه ها و صورت های ثابت (تثبیت شده) نفسانی است که در اثر آنها، عمل مربوطه، به آسانی از انسان سر می زند (صدیق اورعی، ۱۳۸۹).

از طرفی می دانیم که اخلاق و ملکات هر کس، «چه بودن» اوست. پس اخلاق و ملکات هر کس، شخصیت او را می سازد. به بیان دیگر، شخصیت، مجموعه سازمان یافته ای از خلقها است. همچنین در علم روان شناسی اجتماعی، شخصیت، مجموعه سازمان یافته ای از موضعها می باشد. بنابراین، طبق قاعده برابری یک طرف در دو گزاره، نتیجه می شود: «خلق، همان موضع است» و خلقها، همان مواضعی اند که سنگ بنای شخصیت انسان اند. با توجه به مباحث بالا می توان ادعا کرد که تعهد اجتماعی، از جنس خلق و موضع است. یعنی علاوه بر اینکه سه بُعد موضع را دارد، تکرار فرایند شناخت، ایجاد عاطفه و آمادگی برای عمل، ملکه ها و صورت های تثبیت شده ای را در متعهد به وجود می آورد که در اثر آن، تعهد و یا عدم آن، در زمانی کمتر و با آسودگی بیشتر از او سر بزند، و شخصیت فرد را متعهد و یا غیر متعهد سازد. در نتیجه به طور کلی می توان گفت:

«تعهد، عبارت است از موضعی که شخص را به انجام و یا ترک عمل، نسبت به امری، ملتزم کند. حال زمانی که این موضع نسبت به اموری از جنس عناصر فرهنگ و یا منافع اشخاص، گروهها، سازمانها، جامعه، ادیان و مانند آنها باشد، تعهد اجتماعی است».

همچنین ابعاد تعهد اجتماعی که در طی تحقیق استخراج شده اند، به ترتیب عبارتند: از بُعد خوش برخوردی، روراست بودن، خیرخواهی و پایداری به خوبیها. بُعد اول، که خوش برخوردی است، سطحی تر از سایر ابعاد است؛ یعنی شخص می تواند این بُعد را داشته باشد اما فاقد سایر ابعاد و به تبع آن فاقد خلق تعهد اجتماعی باشد. مثلاً



ممکن است کسی دارای بُعد خوش‌برخوردی باشد، اما این صرفاً برای رسیدن به منافع شخصی خود بوده و احساس درونی وی متفاوت از آن باشد. بُعد دوم، روراستی است؛ یعنی شخص علاوه بر خوش‌برخوردی باید روراست هم باشد اما ممکن است خیرخواه و یا پایبند به ارزش‌ها و خوبی‌ها نباشد. بُعد خیرخواهی، که سومین بُعد است، از دو بُعد قبلی عمیق‌تر است؛ یعنی شخص باید علاوه بر خوش‌برخوردی و روراستی، خیرخواه نیز باشد، اما ممکن است پایدار در خوبی‌ها و محافظ از آنها نباشد و بالاخره بُعد چهارم که عمیق‌ترین درجه را در خلق تعهد اجتماعی داراست، همان پایبندی به خوبی‌ها و حفاظت از ارزش‌هاست. اگر کسی این ۴ خُلق را داشته باشد، به‌طور کلی می‌توان گفت: «او متعهد است». شایان ذکر است که برای سنجش مفهوم تعهد اجتماعی، توجه و سنجش ۴ مقوله پایداری در خوبی‌ها، خیرخواهی، روراست‌بودن و خوش‌برخوردی لازم است.

### کتابنامه

۱. ارونسون، الویت (۱۳۸۶)، روان‌شناسی اجتماعی، ترجمه: حسین شکرکن، تهران: انتشارات رشد.
۲. آذربایجانی، مسعود و همکاران (۱۳۸۵)، روان‌شناسی اجتماعی با نگرش به منابع اسلامی، تهران: انتشارات سمت.
۳. آویارد، هلن (۱۳۹۰)، چگونه یک تحقیق مروری انجام دهیم؟، ترجمه: پوریا صرامی فروشانی و فردین علی‌پور گراوند، تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.
۴. بلاو، آن‌ماری و ادیل نیون (۱۳۷۷)، روان‌شناسی اجتماعی، ترجمه: سیدمحمد داد‌گران، نشر مروارید.
۵. توسلی، غلام‌عباس و احمد صادقی (۱۳۸۹)، «اعتماد و تعهد تلویحی - تحلیل تجربی رابطه اعتماد اجتماعی با مفهوم تعهد تلویحی»، در: پژوهش‌نامه علوم اجتماعی، ش ۴، ۷-۴۳.
۶. جعفری تیریزی، علامه محمدتقی (۱۳۸۹)، حکمت اصول سیاسی اسلام: ترجمه و تفسیر فرمان علی علیه السلام به مالک اشتر، قم: موسسه تدوین و نشر آثار استاد علامه محمدتقی جعفری.
۷. چلبی، مسعود (۱۳۷۵)، جامعه‌شناسی نظم، تشریح و تحلیل نظری نظم اجتماعی، تهران: نشر نی.
۸. دوورژه، موریس (۱۳۶۲)، روش‌های علوم اجتماعی، ترجمه: خسرو اسدی، تهران: امیر کبیر.
۹. روشه، گی (۱۳۸۷)، مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی عمومی، تهران: سمت.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱)، تغییرات اجتماعی، مترجم: منوچهر وثوقی، تهران: نشر نی.
۱۱. ستوده، هدایت‌الله (۱۳۸۰)، آسیب‌شناسی اجتماعی، تهران: آوای نور.
۱۲. صدیق‌اورعی، غلامرضا (۱۳۷۴)، جامعه‌شناسی مسائل اجتماعی جوانان، مشهد: انتشارات جهاد دانشگاهی مشهد.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳)، درسنامه تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد، گروه آموزشی علوم اجتماعی.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲)، مبانی جامعه‌شناسی (مفاهیم پایه)، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.

۱۵. فروند، ژولین (۱۳۸۳)، جامعه‌شناسی ماکس وبر، ترجمه: عبدالحسین نیک‌گهر، تهران: انتشارات توتیا.
۱۶. کریمی، یوسف (۱۳۸۵)، روان‌شناسی اجتماعی (نظریه‌ها، مفاهیم و کاربردها)، تهران: نشر ارسباران.
۱۷. گیدنز، آنتونی (۱۳۸۶)، جامعه‌شناسی، ترجمه: منوچهر صبوری، تهران: نشر نی.
۱۸. کوزر، لوئیس و برنارد روزنبرگ (۱۳۷۸)، نظریه‌های بنیادی جامعه‌شناختی، مترجم: فرهنگ ارشاد، تهران: نشر نی.
۱۹. ویر، ماکس (۱۳۸۴)، اقتصاد و جامعه، ترجمه: عباس منوچهری و همکاران، تهران: انتشارات سمت.
۲۰. یوسفی، علی، فرهودی‌زاده، مرضیه لشکری دربندی و مارینا فرهودی‌زاده (۱۳۹۰)، «فشار هنجار تعهد اجتماعی در ایران»، در: مجله جامعه‌شناسی کاربردی، ۱۷۹-۱۹۲.
21. Chinn, P & ,Kramer, M (1999), *Theory and Nursing: Integrated Knowledge Development* .
22. Clark, M. (1986), Evidence for the effectiveness of manipulations of desire for communal versus exchange relationship. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 425.
23. ———, & Mill, J. (1979), Interpersonal attraction in exchange and communal relationships. *Journal of Personality and Social Psychology*, 12-24.
24. Graham, G. (2010), Behaviorism. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved from.
25. <http://plato.stanford.edu/entries/behaviorism/>
26. Mills, J., & Clark, M. (1982), *Exchange and communal relationships*. Beverly Hills.
27. Schafer, R., & Keith, P. (1980), Equity and depression among married couples. *Social Psychology Quarterly*, 430-435.
28. Schiffman, L., & Kanuk, L. (1997), *Consumer Behavior* (6th ed.). London: PracticeHall.
29. Schluchter, W (2003), The Sociology of Law as an Empirical Theory of Validity. *European Sociological Review*, P.537-549.
30. Skinner, B. (1953), *Science And Human Behavior*. United States of America: The Macmillan company.

- 
31. Taylor, S., Peplau, L., & Sears, D. (2003), *Social Psychology* (11th ed.). New Jersey: Pearson Education, Upper Saddle River.
  32. Walster, E., Walster, G., & Traupmann, J. (1979), *Equity and premarital sex*. (M. Cook, & G. Wilson, Eds.) New York: Pergamon Press.
  33. Wicker, A. (1969), Attitudes versus actions: The relationship of verbal and overt behavioral responses to attitude objects. *Journal of Social Issues*, 41-78.

## بررسی و نقد استنباط فمینیست‌ها از حجاب

\* عبدالله بهمن پوری

\*\* صدیقه آل‌کثیر

### چکیده

از اواخر قرن ۱۹م گروهی تحت عنوان «فمینیسم» به احکام فقهی اسلام درباره زن اعتراض کرده‌اند؛ از آنجایی که این احکام را نتیجه غلبه نگاه و تفسیر مردانه دانسته‌اند، به ارائه تفسیر جدیدی از قرآن و سنت و استنباط احکام اقدام کردند. حجاب از مهمترین احکامی بوده که مورد توجه فمینیست‌ها قرار گرفته است؛ آن‌ها به زعم خود با نگرشی عرفی، قرائتی نو بر مبنای رعایت حقوق زن در این باره ارایه کردند در حالی که آنچه از مطالعه و بررسی دیدگاه‌های آنها به دست می‌آید، حاکی از آن است که بدون داشتن تخصص کافی فقهی و حقوقی و با نگاهی سطحی و دور از هرگونه پشتوانه علمی به این حکم نگرسته‌اند. تفسیر به رای، محدودیت منابع مورد استفاده و عدم توجه به اصول پژوهشی در منابع فقهی از جمله مسائلی می‌باشند که نظرات آنها را درباره حجاب قابل تامل و نقد قرار داده است. در مقاله پیش‌رو تلاش شده نظرات سه تن از فمینیست‌ها (قاسم امین، فاطمه مرنیسی و آمنه ودود) با تکیه بر ادله عقلی و نقلی مورد نقد و بررسی قرار گیرد.

### کلیدواژه‌ها

حجاب، فمینیسم، حقوق زن، تفسیر به رای، آیه حجاب.

## مقدمه

جنبش «فمینیسم» از جنبش‌هایی است که تفاوت‌های بین زن و مرد را دلیل اصلی فرودستی زنان می‌داند و هدف اصلی خود را بازگرداندن حقوق پایمال‌شده زنان قرار داده است. با آشنایی مسلمانان با غرب به مرور زمان، تفکرات فمینیسم وارد کشورهای اسلامی شد. فمینیست‌ها برای پیشبرد مبانی خود در جوامع اسلامی، به هسته‌های اصلی اسلام، یعنی قرآن و سنت به‌ویژه آیات و احکام اسلامی درباره حقوق و وظایف زنان توجه کردند.

قاسم امین، فاطمه مرنیسی و آمنه ودود از فمینیست‌هایی می‌باشند که درباره احکام فقهی مربوط به زن، دیدگاه‌های جدیدی ارائه و آثار زیادی نیز در این زمینه تالیف کرده‌اند. اولین تمایز ظاهری بین زن مسلمان و غیر مسلمان، شکل ظاهری پوشش و به اصطلاح «حجاب» می‌باشد. از این‌رو، می‌توان گفت؛ پوشش زن مسلمان از مهمترین مباحثی است که در غرب و شرق مورد توجه بوده و فمینیست‌ها نیز مباحث و دلایل فراوانی در این باره بیان کرده‌اند.

مسئله حجاب در جوامع اسلامی، مسأله‌ای است که دارای اهمیت و حساسیت فراوانی می‌باشد. از این‌رو، بحث در این باره و ارائه حکمی مخالف با حکم جاری به دلایل مستند و مطالعه‌ای وسیع و نتایجی جامع و مانع نیازمند است تا بتوان حکم قبلی را نقض کند و از سوی پاسخ‌گویی حساسیت موجود در این زمینه باشد. بنابراین، فمینیست‌ها از یک‌سو نیازمند دلیلی قوی و مستحکم برای اثبات حکم خود و از سوی دیگر نیز نیازمند دلیلی قوی و مستحکم برای رد حکم جاری می‌باشند. از این‌رو، بررسی و ارزیابی آراء آنها ضروری است. در این پژوهش سعی شده تا ضمن بررسی دیدگاه‌ها و مبانی فمینیست‌های مذکور، اشکال و ضعف‌های موجود در دیدگاه‌ها و مبانی آنها از دیدگاه فقهی بیان گردد.

## بیان مسأله

ارائه نظریه‌های جدید در مورد احکام فقهی، نیازمند توانایی و درک علوم زیادی می‌باشد. به همین دلیل، ورود در وادی استنباط احکام بدون تسلط کافی بر علوم لازمه، چیزی جز انحراف از مسیر اصلی استنباط و درک مقصود اصلی احکام در بر نخواهد داشت. همچنین

حساسیت موجود نسبت به احکام - به‌ویژه احکام حوزه زن که مورد توجه بسیاری قرار گرفته است - به‌نوعی ورود در این حوزه را مشکل کرده و ارائه نظر در این زمینه را با مخالفت‌هایی روبرو می‌کند؛ از سویی نیز بیان و تفسیر احکام مطابق با شرایط زمان از ویژگی‌های دین مبین اسلام می‌باشد. حجاب زن از احکامی می‌باشد که پیوسته نظریه‌هایی درباره حدود و شکل آن - به‌ویژه از زمان ورود فمینیسم به کشورهای اسلامی - ارائه شده است. فمینیست‌ها با تفسیر خود از کتاب و سنت مدعی استنباط عدم لزوم آن می‌باشند. بررسی دیدگاه و ادله عدم لزوم حجاب به‌دلیل فراگیری و اهمیت خاص حجاب در جوامع اسلامی، از اهمیت خاصی برخوردار می‌باشد که این نوشتار درصدد آن است.

## مفهوم‌شناسی واژگان

### فمینیسم

فمینیسم<sup>۱</sup> یا جنبش حمایت از زن، در قرن ۱۸ در غرب به وجود آمد؛ براساس نظر خود فمینیست‌ها، این واژه، مبهم و همواره در حال تغییر معناست و به‌تعبیری «فمینیسم» واژه‌ای مشکل می‌باشد (Beasley, 1999: ix). در یک تعریف، فمینیسم، مجموعه فعالیت‌های اجتماعی است که با هدف احقاق حقوق زنان و رفع تضییق از آنان، غالباً به‌وسیله خود زنان انجام می‌گیرد (اسماعیل پور، ۱۳۹۰: ۱۸۱).

### رویکردی فمینیستی در جوامع اسلامی

در اواخر قرن ۱۹ میلادی، اندیشه‌های زن‌گرایانه غربی در آثار مکتوب نویسندگان مسلمان آشنا به غرب، به کشورهای اسلامی راه یافت. شاید کشور مصر اولین کشور اسلامی باشد که اندیشه‌های فمینیستی به آن راه یافته باشد (بی‌نام، ۱۳۸۲، ج ۳: ۳۶) و مباحثی مانند: حقوق زنان و اسلام، مسائل [اجتماعی] زنان را در جوامعی که اکثریت جمعیت آنها مسلمان بوده و یا در کشورهایی که مسلمانان در آنها به‌عنوان اقلیت به‌شمار می‌آیند، پیگیری می‌کرد (Kynsilehto, 2008: 9). کتاب‌های *تحریر المرأة و المرأة الجدیة* نوشته قاسم

1. feminism

امین را می‌توان اولین و مهمترین کتاب‌هایی دانست که در این زمینه نگاشته شده است. بسیاری از صاحب‌نظران چنین اصطلاحی را نپذیرفته‌اند؛ زیرا از نظر آنان، اساساً اسلام با این گونه جنبش‌ها، سازگاری ندارد و چسباندن اسلام به فمینیسم، نوعی مغالطه می‌باشد. برخی از زنان مسلمان فعال، برای دوری از شبهات، از اصطلاح «فعالان زن مسلمان» استفاده می‌کنند (روشنفکر، ۱۳۸۶: ۴۵).

برخی از صاحب‌نظران نیز بر این باورند که اصولاً اسلام با «ایسم»‌های غربی، از جمله فمینیسم، سازگاری ندارد و از آن گذشته، مسئله برابری و عدالت جنسی امری نیست که از خلال متون اسلامی مشخص نباشد (شفیعی رودپشتی، خسروانیا، ۱۳۹۰: ۶۸). دکتر زیبایی‌نژاد درباره اصطلاح فمینیسم اسلامی چنین می‌نویسد:

تعبیر فمینیسم اسلامی با مبانی اسلام همساز نیست... دفاع از حقوق زنان و فمینیسم، دو بحث متمایزند؛ به این معنا که می‌توان مدافع حقوق زنان بود، ولی فمینیسم نبود. فمینیسم، الگوی خاصی از دفاع از حقوق زنان است که می‌کوشد با نقد وضعیت موجود و اثبات فرودستی زنان، به سمت برابری نقش‌ها و حقوق حرکت کند. معنای صحیح فمینیسم اسلامی این است که گفته شود قرائت فمینیستی از متون اسلامی ارائه شود؛ یعنی فمینیسم اسلامی بازخوانی فمینیستی متون اسلامی است. این برداشت بر این باور است که ما تاکنون نگرش‌های مردسالار از متون (اسلامی) داشته‌ایم و از این پس باید براساس مبانی مدرن که برابری مرد و زن، فردگرایی، نسبی‌گرایی و آزادی در مفهوم غربی آن است، متون دینی را بازخوانی کنیم. این تفسیر واقعی از فمینیسم اسلامی است. به این دلیل واقعی که معتقدیم فمینیسم اسلامی با اسلام سازگاری ندارد (زیبایی‌نژاد، ۱۳۸۷: ۸۰).

## حجاب

واژه حجاب از نظر لغوی، به معنای منع و جلوگیری کردن می‌باشد؛ معنای لغوی این واژه چنین آمده است: حجب و حجاب به معنای منع از وصول و رسیدن دو چیز به همدیگر است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۱۹). حجب، دارای یک معنای اصلی است و آن منع است. گفته می‌شود: حجبتّه، یعنی؛ منع کردم او را (مصطفوی، ۱۴۰۲، ج ۲: ۱۶۶). در کتاب



تاج العروس و النهایه فی غریب الحدیث آمده: «الْحِجَابُ وَ هُوَ السَّوْتَرُ»؛ حجاب همان ستر می‌باشد (واسطی، ۱۴۱۴، ج ۱: ۴۰۵).

آیت‌الله بهجت درباره حجاب می‌گوید: و هر چه بدن را بپوشاند، حجاب است (بهجت، ۱۴۲۸، ج ۲: ۲۴).

با توجه به تعاریف، می‌توان گفت حجاب، در معنای اصطلاحی به معنای پوشش زن می‌باشد. با توجه به معنای لغوی - که منع - می‌باشد، حجاب زن به عنوان مانعی است که از دیده شدن او توسط نامحرم‌ان جلوگیری می‌کند. حجاب به معنای ستر و پوشش است؛ «حجبه» یعنی آن را بپوشانید، زن محجوب، زنی است که پوشیده باشد (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱: ۲۹۸).

### فواید و حکمت حجاب

احکام حجاب در یک آیه بیان نشده است بلکه آیات متعددی در این باره اصل پوشش، حدود و شیوه آن ذکر شده است. آیات ۳۲، ۳۳، ۵۳ و ۵۹ سوره احزاب و آیات ۳۱ و ۳۲ سوره نور، از مهمترین آیاتی است که احکام اساسی ابعاد حجاب؛ حدود پوشش و روابط زنان با مردان نامحرم در آنها بیان شده است.

واژه حجاب در فقه، در معنای لغوی خود - حائل میان دو-، به کار رفته است. در دوران متأخر این واژه، معنای اصطلاحی خاصی پیدا کرده و به پوشش ویژه زنان اطلاق شده است (جمشیدی، ۱۳۸۴: ۱۴۵).

بر اساس آیات ۳۰ و ۳۱ سوره نور، حجاب بر هر یک از زن و مرد واجب می‌باشد. فقها، پوشش و حجاب را بر اساس آیات مربوطه بر زن واجب دانسته‌اند و اصل وجوب حجاب و پوشش زن از ضروریات فقه اسلام است و همه مذاهب اسلامی بر آن اتفاق [نظر] دارند (نجف‌آبادی، بی‌تا، ج ۲: ۳۵۱).

دلایل بسیاری را در ضرورت رعایت حجاب بر شمرده‌اند که از آن جمله می‌توان به: تقویت امنیت اجتماعی، افزایش آرامش روانی جامعه، حمایت از خانواده در کارکرد جنسیتی و... اشاره کرد (محلای، ۱۳۸۶: ۲). اما آنچه که از دلایل فوق بیش از همه مدنظر قرار گرفته و سایر موارد در سایه وجود آن بروز پیدا خواهد کرد، مقوله امنیت است؛ چرا

که امنیت از نیازهای اساسی انسان است که در صورت تامین آن بسیاری از نیازهای وی مرتفع گشته و با زوال آن، آرامش خاطر ایشان از بین رفته، تشویش و ناآرامی جای آن را می‌گیرد (نریمامی، ۱۳۹۱: ۷۹).

فلسفه اصلی وجود حجاب آن است که اسلام طرفدار عفت و پاکدامنی فردی و اجتماعی است و خواهان یک جامعه سالم و به‌دور از هرگونه فساد اخلاقی می‌باشد (شفیعی مازندرانی، ۱۳۹۰: ۶۶)؛ به‌عنوان مثال در کلامی از امام هشتم آمده: «حُرِّمَ النَّظَرُ إِلَى شُعُورِ النِّسَاءِ الْمَحْجُوبَاتِ بِالْأَزْوَاجِ وَ غَيْرِهِنَّ مِنَ النِّسَاءِ لِمَا فِيهِ مِنْ تَهْيِيجِ الرِّجَالِ وَ مَا يَدْعُو التَّهْيِيجُ إِلَى الْفَسَادِ وَ الدُّخُولِ فِيهَا لَا يَحِلُّ وَ لَا يَجْمَلُ»<sup>۱</sup> (قمی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۵۶۵).

پوشش و حجاب زن اگر به شکل صحیح و به‌گونه‌ای که اسلام بیان کرده و نیز با پرهیزکاری و تقوا عجين شود، آثار قابل توجهی را به همراه دارد:

۱. سبب پاکی از انحرافات جنسی گردیده و پاکدامنی زن را حفظ و از پایمال شدن شخصیت او و افتادن در ورطه ابتدال و فساد جلوگیری می‌کند.

۲. باعث می‌شود کامیابی جنسی خواه از طریق نگاه و گفت‌و شنود و لمس و خواه به‌شیوه‌ای دیگر، تنها ویژه همسر باشد و اندام زن، زینت‌ها و زیبایی‌های او نزد بیگانگان آشکار نگشته و هرگونه تحریک شهوت از محیط اجتماع برچیده شده و به محیط زندگی زناشویی اختصاص یابد تا کانون خانواده مستحکم شده و عشق و عواطف بین زن و شوهر زیاد گشته و زندگی زناشویی و خانوادگی دوام طولانی یابد.

۳. از گسترش دامنه فساد و فحشا جلوگیری می‌کند؛ زیرا بی‌بندوباری و برهنگی زن، غریزه بیگانگان به‌ویژه جوانان را شعله‌ور ساخته و آنها را به‌سوی فساد و کاری که شایسته یا حلال نیست، می‌کشاند (نجف‌آبادی، ۱۴۲۷: ۲۱۴-۲۱۶).

در ادامه، دیدگاه فمینیست‌هایی چون قاسم امین، فاطمه مریسی و آمنه ودود درباره حجاب، تبیین و مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

۱. نگاه کردن به موهای زن حجاب‌دار (معتقد به مساله حجاب) اعم از همسر دار و غیره ممنوع است، به‌خاطر آنکه موجب تحریک فسادانگیز مردان می‌گردد و مایه کشانده شدن مردان به ناهنجاری‌های اخلاقی می‌گردد.

## بررسی نظرات فمینیست‌ها

### نظر قاسم امین درباره حجاب

قاسم امین<sup>۱</sup> سخن خود درباره حجاب را چنین آغاز می‌کند:

«من نمی‌گویم که حجاب باید یک‌باره برداشته شود بلکه من همچنان از حجاب دفاع می‌کنم و حجاب را یک اصل از اصول ادبی و تربیتی می‌شمارم که باید به آن تمسک کرد. سخن من درباره حجاب، این است که حجاب، باید به شکلی که در شریعت اسلامی آمده است، باشد. در حالی که آنچه در شریعت آمده با آنچه که در نزد ما است، تفاوت دارد. به دلیل اینکه در عمل کردن به احتیاط و احکام، بیش از اندازه مبالغه شد؛ تا جایی که از حدودی که شریعت در این زمینه قرار داده، تجاوز شد و به منافع امت اسلامی ضرری که نباید، وارد شد» (امین، ۱۹۸۸: ۳۵۰).

امین دو مصداق از حجاب ارائه می‌دهد، و به بررسی آیات مربوطه می‌پردازد:

۱. حجابی که زن با آن خود را می‌پوشاند؛ در رابطه با این حجاب آیات ۳۰ و ۳۱ سوره نور آمده است: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ...» \* «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا...»<sup>۲</sup>. نویسنده در توضیح این آیات می‌نویسد: «در این آیه، شریعت اسلامی به زن اجازه داده است که برخی از اعضای بدن خود را در مقابل مرد نامحرم نشان دهد ولی این اعضا را نام نمی‌برد. علما گفته‌اند که آیه فهم و تعیین این اعضا را به آنچه که موقع خطاب بوده است، مربوط می‌باشد» (همو: ۳۵۲). با این وجود قاسم امین سخن شارح و حکم فقها مبنی بر جواز بیرون ماندن صورت و دو دست زن را در ابتدا قبول می‌کند و بیان

۱. نظرات قاسم امین در خصوص حجاب برگرفته از کتاب الاعمال الکاملة، می‌باشد که در آن چند کتاب از قاسم امین به صورت یک‌جا چاپ شده و به «الاعمال الکاملة» نامگذاری شده است. این مجموعه شامل کتب المصریون، تحریر المرأة والمرأة الجدیفة و یک سری بحث‌های مقدماتی درباره افکار و آراء قاسم امین می‌باشد.  
۲. «به مؤمنان بگو چشم‌های خود را (از نگاه به نامحرم‌ان) فروگیرند و عفاف خود را حفظ کنند؛ این برای آنان پاکیزه‌تر است؛ خداوند از آنچه انجام می‌دهید آگاه است! و به آنان با ایمان بگو چشم‌های خود را (از نگاه هوس‌آلود) فروگیرند و دامان خویش را حفظ کنند و زینت خود را - جز آن مقدار که نمایان است - آشکار نمایند...»

می‌کند: «ما نیز بیشتر از آن را نمی‌خواهیم» (همو: ۳۵۵). اما در ادامه مباحث خود این نظر را رد می‌کند.

ایرادی که امین در مورد این حجاب می‌گیرد، در ابتدا درباره روبند و چادر می‌باشد (مبنی بر اینکه حجاب مطرح شده از سوی فقها صرفاً چادر و روبند است، در حالی که در اسلام، چنین چیزی وجود ندارد. به همین دلیل حجاب با چادر و روبند را نقد کرده است) اما در ادامه مباحث خود به کلی، پوشش اسلامی چه با چادر و روبند و چه بدون آنها را رد می‌کند: «حقیقت این است که روبند و چادر از احکام شریعت اسلامی نمی‌باشند، نه برای بندگی و نه برای ادب بلکه این دو از عادات قبل از اسلام می‌باشند که پس از اسلام نیز باقی مانده‌اند» (همو: ۳۵۷). او درباره ضرر حجاب زن می‌گوید: «حجاب»، دارای ضررهای زیادی می‌باشد مانند: محروم کردن زن از آزادی فطری، ممنوع کردن زن از رسیدن به تربیت متعالی، جلوگیری از کسب معاش در صورت نیاز، محرومیت از لذت زندگی عقلانی و ادبی، عدم توانایی مادران برای تربیت فرزندان؛ به عبارتی به همراه حجاب، جامعه مانند انسانی است که دچار شلل در یکی از اعضای خود شده است (همو: ۴۵۰-۴۵۱). بنابراین اولین قدم در راه آزادی زن، تکه‌تکه کردن حجاب و از بین بردن آثار آن می‌باشد (همو: ۴۴۲).

۲. دومین مصداقی که امین از حجاب ارائه می‌دهد، حجایی است که منظور از آن در خانه ماندن و خارج نشدن از خانه می‌باشد. امین، درباره حجاب به این معنا دو بحث را در نظر می‌گیرد: الف) آنچه که تنها درباره زنان پیامبر می‌باشد؛ ب) آنچه درباره دیگر زنان مسلمان می‌باشد. وی تأکید می‌کند به جز این دو مورد، در شریعت اسلامی، مصداق دیگری از حجاب وجود ندارد (همو). نویسنده درباره مورد اول (حجاب زنان پیامبر) به آیات «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ...» (احزاب: ۵۳)، «یا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ...» (احزاب: ۳۲)، «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى...» (احزاب: ۳۳)<sup>۱</sup>. امین، بیان می‌کند: «نه در کتب فقهی و نه در کتب تفسیری، هیچ

۱. «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! در خانه‌های پیامبر داخل نشوید مگر به شما برای صرف غذا اجازه داده شود...» (۵۳)، «ای همسران پیامبر! شما همچون یکی از زنان معمولی نیستید اگر تقوا پیشه کنید...» (۳۲)، «و در خانه‌های خود بمانید و همچون دوران جاهلیت نخستین (در میان مردم) ظاهر نشوید...» (۳۳).

اختلافی وجود ندارد که این آیات درباره زنان پیامبر می‌باشند؛ زیرا این زنان، همسران پیامبر هستند و موقعیت‌شان مانند دیگر زنان مسلمان نمی‌باشد، به همین دلیل، خداوند آنها را به حجاب امر کرده است. بنابراین این حجاب، یک حکم واجب درباره دیگر زنان مسلمان نمی‌تواند باشد» (همو: ۳۵۲-۳۵۸).

درباره مورد دوم (حجاب زنان مسلمان) نیز امین، ادعا می‌کند که تنها یک حدیث آمده است و آن نهی کردن از خلوت زن و مرد نامحرم می‌باشد: «لا یخلون رجل بامرأة الا مع ذی محرم» (همو). امین، در ادامه استدلال‌ات خود بیان می‌کند: «شاید برخی اشکال کنند و بگویند؛ آنچه که بر زنان پیامبر واجب شده است، مستحب است که تمام دیگر زنان مسلمان از آن پیروی کنند؛ اینگونه به آنها جواب می‌دهیم: «لَشئْنٌ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ»؛ اشاره می‌کند که این آیه در نظر ندارد که میزان حجاب، نسبت به زنان پیامبر و دیگر زنان به یک اندازه باشد» (همان).

نویسنده ادعا می‌کند: «باید توجه داشت، بی‌حجابی شاید در ابتدا مورد سوءاستفاده قرار بگیرد ولی به مرور زمان، زن آماده‌آشنایی با مسئولیت‌های خود و تحمل کردن نتیجه اعمال خود می‌شود و همچنین باعث می‌شود که زن نسبت به خود اعتماد به نفس داشته باشد و از شرف خود دفاع کند تا جایی که عفت حقیقی در وجود زن پرورش یابد. چون در این مقطع، زن مشغول تمرین کردن آزادی می‌باشد. ولی به مرور زمان، زن به چگونگی استفاده و کاربرد آزادی عادت می‌کند و هر گاه زن با سوءاستفاده از آزادی دچار اشتباه شد با تربیت و آموزش می‌توان آن را جبران کرد» (همو: ۴۵۴-۴۵۲).

نویسنده در ادامه سخن خود بیان می‌کند: «تجربه‌های مختلف از آزادی زنان نشان می‌دهد که هر چه آزادی زن بیشتر باشد، زن به عفت نزدیک‌تر است تا با حجاب. زنی که با مردان اختلاط پیدا کند، نسبت به زنی که محجبه می‌باشد، از افکار فاسد دورتر می‌باشد. دلیل این مطلب نیز این است که اولی به دیدن مردان و صحبت کردن با آنها عادت کرده است؛ بنابراین، اگر مردی را ببیند، دچار شهوت نمی‌شود بلکه تنها پس از همراهی و خلوت‌های طولانی مدت با مرد است که دچار شهوت می‌شود و این همان خلوتی است که شریعت از آن منع کرده است. اما زن دوم (زن محجبه) تنها با دیدن یک مرد دچار شهوت می‌شود. در مورد مردان نیز این مطلب صادق است. از این‌رو، روشن است، زنی که آزاد

است و حجاب ندارد ولی از عفت و شرف خود نگه‌داری می‌کند، نسبت به زنی که با حجاب است، دارای پاداش بیشتری می‌باشد. به دلیل اینکه عفت اولی، اختیاری و عفت دومی اجباری می‌باشد. از سوی دیگر، تکلیف الهی در مواردی است که شخص اختیار داشته باشد نه شخصی که مجبور باشد کار را انجام دهد» (همو: ۳۶۴-۳۶۶).

### نقد دیدگاه قاسم امین درباره حجاب

قاسم امین آیات قرآن و یک روایت را مبنای خود برای رد کردن حکم جاری و ارائه حکم جدید درباره موضوع حجاب قرار داده است اما با بررسی دقیق دیدگاه او در این باره، می‌توان ایرادات برجسته زیر را مشاهده کرد:

۱. مشخص کردن چادر و روبند به عنوان تنها حجاب مورد تایید اسلام و ایراد کلی به پوشش و حجاب اسلامی؛
۲. استناد به آیات ۳۲، ۳۳ و ۵۳ سوره احزاب مبنی بر لزوم وجوب حجاب تنها در مورد زنان پیامبر نه دیگر زنان مسلمان و نادیده گرفتن دیگر آیات؛
۳. اشاره به یک روایت و محدودیت روابط بین مردان و زنان مسلمان و نادیده گرفتن دیگر روایات؛
۴. سوء استفاده از آیه «لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ»؛
۵. ادعای لزوم تمرین آزادی توسط زنان و ادعای عفت بیشتر و پاداش بیشتر زنان بی حجاب نسبت به زنان باحجاب و مؤمن.

در پاسخ و نقد ایرادات دیدگاه ایشان، نکات زیر قابل ذکر است:

۱. در اولین مصداقی که امین، درباره حجاب ارائه می‌دهد، روبند و چادر را به عنوان حجاب مورد تایید اسلام معرفی می‌کند. او این برداشت را با توجه به آیات ۳۰ و ۳۱ سوره نور ارائه داده و در ادامه نیز حجاب اسلامی را به طور کلی و به هر شکل مورد نقد قرار می‌دهد و پس از آن فعالیت اقتصادی و اجتماعی زن را و عدم توانایی انجام این فعالیت‌ها توسط زن در صورت باحجاب بودن را ذکر می‌کند.

در این باره باید بیان کرد آنچه در فقه به عنوان حدود حجاب مشخص شده است جواز بیرون ماندن دو دست تا مچ و صورت می‌باشد و روبند و چادر از حدود واجب حجاب

مشخص نشده است بلکه از چادر به‌عنوان حجاب کامل و نه حجاب لازم نام برده شده است. علاوه بر روایات، فقها در فتواهای خود به محدوده حجاب اشاره کرده‌اند:

– عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: ما يحل للرجل من المرأة؛ أن يرى إذا لم يكن محرماً؟ قال «الوجه و الكفان و القدمان» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵: ۵۲۱).

– روت عائشة: أن أسماء بنت أبي بكر، دخلت على رسول الله صلى الله عليه وآله في ثياب رفاق. فأعرض عنها، و قال: يا أسماء! إن المرأة، إذا بلغت المحيض، لم يصلح أن يرى منها إلا هذا و هذا و أشار إلى وجهه و كفيه» (ابن قدامة، ۱۳۸۸، ج ۷: ۴۶۰).

شیخ طوسی در مبسوط می‌نویسد: زن آزاد، باید سر و بدن خود را از بالا به پایین بپوشاند، اما پوشاندن صورت و دو دست تا مچ، لازم نیست و می‌تواند پاهایش را نیز بپوشاند (الطوسی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۸۷). صاحب کتاب إصباح الشیعة بمصباح الشریعة نیز حکم به جواز بیرون ماندن صورت و دو دست زن داده است (کیدری، ۱۴۱۶: ۶۵). علامه ابن‌ادریس حلی نیز پوشاندن صورت و دو دست و پاها را نیز بر زن واجب ندانسته است (حلی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۲۶۰).

آیت‌الله جعفر سبحانی تبریزی، دلیل جواز نگاه کردن به صورت و دست‌ها تا مچ زن را این دانسته که این قسمت‌ها عورت زن به‌شمار نمی‌آیند؛ بنابراین نگاه کردن به آنها حرام نیست. مانند: صورت مرد (تبریزی، بی‌تا، ج ۱: ۴۰). آیت‌الله یزدی نیز در این باره می‌گوید: تمام بدن زن نسبت به مردان نامحرم به غیر از صورت و دو کف دست عورت می‌باشد (یزدی، ۱۴۱۹، ج ۱: ۳۰۵)؛ بنابراین می‌توان گفت، قسمت‌هایی از بدن زن که هنگام تعامل با مردان نیاز است که بیرون باشند، صورت و دست‌ها تا مچ می‌باشند و نیازی نیست که زن بیشتر از این از زینت‌های خود را بیرون بگذارد (جمعی از مولفان، بی‌تا، ج ۱۱-۱۲: ۲۴۱).

بنابراین با توجه به روایات و فتاوی فقها، زن مجاز است که صورت و دو دست خود را تا مچ بیرون بگذارد و همین اندازه برای انجام دادن کارهای لازم در اجتماع از جمله خرید و فروش، شهادت، رفت‌وآمد و... کافی می‌باشد و نیازی نیست که زن، دیگر اعضای بدن خود را بدون پوشش قرار دهد.

همچنین با توجه به این روایات و فتاوا، می‌توان استنباط کرد که فقها تنها پوشش بدن زن به جز صورت و دست‌ها تا مچ و برخی نیز پاها را ملاک قرار داده اما از ابزاری که با

آن باید پوشش انجام شود، سختی به میان نیآورده‌اند<sup>۱</sup>؛ از این رو، نویسنده نمی‌تواند با جلوه‌دادن چادر و روبند به‌عنوان شکل پوشش مورد تایید شارع و فقها و معرفی کردن آن به‌عنوان دلیل عقب‌افتادگی و ظلم به زن، کل حجاب را زیر سوال ببرد و با گونه‌ای مظلوم‌نمایی مباحث فعالیت‌های اجتماعی و فعالیت‌های خارج از خانه زنان را به میان بکشد و حجاب زن را مانع انجام چنین فعالیت‌هایی معرفی کند.

قاسم امین، در پیامد رعایت حجاب اسلامی این گونه می‌نویسد که: «خداوند متعال این جهان را آفرید و بشر را قادر ساخت تا بر اساس توان خود از آن بهره ببرد، همچنین برای تصرف، حدود و قوانینی نیز وضع کرد و مرد و زن را به یک اندازه در رعایت حدود و استفاده از حقوق ملزم ساخت. در این صورت، یک زن چگونه می‌تواند از این حقوق استفاده کند در حالی که به او دستور داده شده که تنها در برابر مردان محرم خود ظاهر شود؟ چگونه یک زن با چنین حجابی، می‌تواند اموال خود را بفروشد و یا چیزی بخرد؟ چگونه می‌تواند ازدواج کند؟ چگونه می‌تواند شهادت بدهد؟ احکام شریعت اسلامی، همه آسان هستند و سختی‌ای - نه برای مردان و نه برای زنان - در آن وجود ندارد. بنابراین برای زن و مرد در انجام کارهای خود، حجابی قرار داده نشده است که با آن به مشقت و سختی بیفتند» (امین، ۱۹۸۸: ۳۵۷).

این اظهارات ایشان نیز قابل قبول نمی‌باشد، زیرا پوشش و حجابی که اسلام بر زن لازم دانسته و از میان احکام پنج‌گانه، حکم واجب به آن داده است، به معنای منع زن از خروج از خانه و یا زندانی کردن زن و منع از فعالیت در اجتماع نمی‌باشد. هدف اصلی از پوشش زن، مشخص کردن مرز پوشش زن در برابر مردان نامحرم و منع کردن او از جلوه‌گری و خودنمایی می‌باشد. بنابر چنین برداشتی، زن، کاملاً آزادانه می‌تواند در اجتماع حضور

۱. بحث از وسیله‌ای که با آن پوشش مناسب انجام می‌شود، دارای وسعت زیادی است. اساس بحث در این زمینه به معنا و مفهوم واژه «جلباب» برمی‌گردد که در جای خود پژوهش‌های گسترده‌ای در این زمینه انجام شده است و در ضمن اشاره مختصر در ادامه بحث به این مساله، به دلیل گستردگی موضوع از آوردن این بحث در اینجا صرف نظر می‌شود. علاقه‌مندان می‌توانند برای مطالعه بیشتر در این باره به مقالات «تحقیقی در باب معنای جلباب» در قرآن کریم، نویسنده: براتی، مرتضی؛ مجله: صحیفه مبین، زمستان ۱۳۸۶ - شماره ۴۱؛ و «سیری در آیات حجاب»، نویسنده: عابدینی، احمد؛ در: مجله فقه، بهار ۱۳۷۹ - شماره ۲۳ مراجعه کنند.



داشته باشد، خرید و فروش کند، ازدواج کند، شهادت دهد و...؛ البته با حجایی مناسب و شایسته. این همان موضوعی است که امین، آن را به درستی درک نکرده و تنها برای رسیدن به اهداف خود، چنین مطالبی را بیان کرده است. هرچند با انتخاب چادر و روبند توسط یک زن، باز هم در شرع و فقه حکمی مبنی بر عدم جواز حضور زنان چادری و زنانی که روبند زده‌اند، در اجتماع وجود ندارد.

۲. قاسم امین با استناد به آیات ۳۲ و ۳۳ و ۵۳ سوره احزاب، وجوب حجاب را تنها درباره زنان پیامبر نه دیگر زنان مسلمان دانسته است.

باید گفت در اینکه این آیات، درباره زنان پیامبر می‌باشند، هیچ شکی وجود ندارد ولی نمی‌توان با استناد به این آیات، لزوم پوشش زنان را انکار کرد؛ چون آیات مربوط به پوشش زنان در سوره نور آیات ۳۰ و ۳۱ بیان شده است و با توجه به آیات سوره نور، می‌توان لزوم حجاب زن را به دست آورد. همچنین روایاتی که در زمینه حجاب وجود دارند و فتوای فقها در زمینه حدود حجاب زنان، بر لزوم حجاب تاکید دارند؛ بنابراین ایراد نویسنده وارد نیست.

۳. امین، برای مشخص کردن حجاب زنان مسلمان و حدود رابطه آنان با مردان نامحرم از میان آن همه آیات و روایات بیان شده از سوی پیامبر و ائمه اطهار، تنها به یک روایت استناد می‌کند.

به نظر می‌رسد نویسنده آیات دیگری که به صراحت از زنان مسلمان به همراه زنان پیامبر خواسته که حجاب خود را رعایت کنند و روایات زیادی که چه به طور ضمنی و چه به طور صریح از اختلاط بی‌مورد زن و مرد نهی کرده‌اند، را مشاهده نکرده و یا خود برای همراه ساختن مخاطب با نظرات شخصی از اشاره به چنین آیات و روایاتی خودداری کرده است.

آیه ۱ ۵۹ سوره احزاب «یا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأُزَوِّجُكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ...» به صراحت از زنان مؤمنین خواسته است که روسری‌های خود را

۱. ای پیامبر! به همسران و دختران و زنان مؤمنان بگو: «جلباب‌ها [روسری‌های بلند] خود را بر خویش فروافکنند.

به منظور رعایت حجاب، بر خود افکنند.

برای «جلباب» معانی مختلفی ذکر شده است. در کتاب التحقیق فی کلمات القرآن الکریم آمده است: جلباب، چیزی است که... هر دوی بدن و لباس را پوشانند... و ردائی که تمام بدن را می پوشانند و بر روی لباس، پوشیده می شود. برای این نظر، به روایت ابن عباس استدلال شده است: «الرداء، الذی یستر من فوق الی اسفل»<sup>۱</sup> (مصطفوی، ۱۴۰۲، ج ۲: ۹۴-۹۵).

همچنین، علامه طباطبایی در تفسیر المیزان در ذیل آیه شریفه آورده است: «الجلیب، جمع جلباب و هو ثوب، تشتمل به المرأة؛ فیغطی جمیع بدنها او الخمار الذی تغطی به رأسها و وجهها؛ جلیب، جمع جلباب است و آن، لباسی است که زن آن را در بر می کند و همه بدن خود را می پوشانند یا مقنعه ای است که سر و صورت خود را به آن می پوشانند» (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۶: ۳۶۱).

ابن منظور در لسان العرب می نویسد: «الجلباب، ثوب اوسع من الخمار، دون الرداء؛ تغطی به المرأة رأسها و صدرها و قیل: هو ثوب، واسع دون الملحفة؛ تلبسه المرأة و قیل: هو الملحفة»: جلباب، لباسی بزرگ تر از سرپوش و کوچک تر از رداست که زن، سر و سینه خود را با آن می پوشانند و گفته شده است: لباسی بزرگ است که از ملحفه کوتاه تر است و زن آن را می پوشد و گفته شده است: همان ملحفه است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱: ۲۷۲).

- «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: النَّظْرُ سَهْمٌ مِنْ سِهَامِ إِبْلِيسَ، مَسْمُومٌ وَ كَمٍ مِنْ نَظْرَةِ أَوْرَنْتَ حَسْرَةَ طَوِيلَةَ»<sup>۲</sup> (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۰۹).

- «عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ آبَائِهِ عليهم السلام: وَ مَنْ صَافَحَ امْرَأَةً، تَحْرُمُ عَلَيْهِ - فَقَدْ بَاءَ بِسَخَطٍ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ»<sup>۳</sup> (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۰: ۱۹۶).

- «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ أَنَّ الرَّضَا عليه السلام: كَتَبَ فِيمَا كَتَبَ مِنْ جَوَابِ مَسَائِلِهِ، حُرْمَ النَّظْرِ إِلَى

۱. جلباب، ردایی است که سراسر بدن از بالا تا پایین را می پوشانند.

۲. امام صادق عليه السلام می فرماید: نگاه، همانند تیری از تیرهای سرکش شیطان و آلوده به زهر است و چه بسیار است، نگاهی را که مدت آن کوتاه است، ولی موجب حسرت و افسوس بس طولانی و دراز است.

۳. هر کس با زنی مصافحه کند که محرم او نیست، غضب حق تعالی را برای خود خریده است.

شُعُورِ النِّسَاءِ... لِمَا فِيهِ مِنْ تَهْيِيجِ الرِّجَالِ وَ مَا يَدْعُو التَّهْيِيجُ إِلَى الْفَسَادِ وَ الدُّخُولِ فِيَمَا لَا يَجِلُّ<sup>۱</sup> (قمی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۵۶۵).

۴. امین از آیه «لَشَنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ»، به نفع خود سود برده است و با بیان کردن یک اشکال و پاسخ به آن با این آیه، سعی در رسیدن به هدف اصلی خود درباره حجاب می‌باشد؛ زیرا براساس تفاسیر معتبر مانند تفسیرالمیزان، منظور از این آیه برابری میزان حجاب زنان پیامبر، نسبت به دیگر زنان نمی‌باشد، بلکه آیه بر لزوم رعایت بیشتر اخلاق اسلامی از سوی زنان پیامبر نسبت به دیگر زنان تاکید می‌کند. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان در این باره بیان می‌کند: «این آیه، برابری زنان پیغمبر با سایر زنان را نفی می‌کند و می‌فرماید: شما با سایر زنان برابر نیستید...، آن‌گاه از پاره‌ای از کارها نهی، و به پاره‌ای از کارها امر می‌کند؛ امر و نهی که متفرع بر برابری آنان با سایر زنان است. چون بعد از آنکه می‌فرماید: شما مثل سایر زنان نیستید، با کلمه (فاء- پس) آن امر و نهی را متفرع بر آن نموده، فرموده: پس در سخن، خضوع نکنید (و چون سایر زنان، آهنگ صدا را فریبنده نسازید)، و در خانه‌های خود بنشینید، و کرشمه و ناز مکنید...، با اینکه این امور بین زنان پیغمبر و سایر زنان مشترک است.

پس از اینجا می‌فهمیم که آوردن جمله (شما مثل سایر زنان نیستید) برای تاکید است و می‌خواهد این تکالیف را بر آنان تاکید کند و گویا می‌فرماید، شما چون مثل دیگران نیستید، واجب است در امتثال این تکالیف، کوشش و رعایت بیشتری بکنید و در دین خدا، بیشتر از سایر زنان احتیاط به خرج دهید. مؤید و بلکه دلیل بر آنکه تکلیف همسران آن جناب، سخت‌تر و شدیدتر است، این است که پاداش و کیفرشان دوچندان است، همان‌طور که آیه قبلی، آن را مضاعف خواند و معقول نیست که تکلیف از همه یکسان باشد، ولی کیفر و پاداش بعضی مضاعف؛ پس اگر کیفر و پاداش بعضی، مضاعف بود، باید بفهمیم که تکلیف آن مؤکد، و مسئولیت‌شان سنگین‌تر است» (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۶: ۴۶۰-۴۶۱).

۱. حرام شد نگاه به موهای زنان، زیرا اگر موهای آنها در برابر مردان نامحرم آشکار شود، باعث تحریک خواهد شد و این فساد را به دنبال دارد و سبب می‌شود که مردم در کارهای حرام وارد شوند.

غیرقابل انکار است که در طول حیات اسلام به دلیل اختلاط اسلام با فرهنگ و عرف، در مواردی در حجاب مبالغه شد و به بهانه حجاب، زن از حضور در اجتماع و بسیاری از فعالیت‌های اجتماعی دور شد، اما هیچ‌گاه فقه و دین اسلام، اصل حضور زن در جامعه را ممنوع نکرده است، بلکه تنها با قراردادن میزانی برای ارتباط زن و مرد با یکدیگر حدودی برای شیوه حضور زن در اجتماع قرار داده است.

۵. نویسنده، خواستار تمرین آزادی توسط زنان می‌باشد بدون اینکه به عواقب آن توجه کند. همچنین، امین، ادعایی را مطرح می‌کند که با اصول کلی اسلامی مخالفت آشکار دارد؛ و آن ادعای عفت بیشتر و پاداش بیشتر زنان بی‌حجاب نسبت به زنان با حجاب و مؤمن می‌باشد.

اما باید گفت بر فرض که سخن نویسنده را صحیح بدانیم، هزینه عادی‌سازی روابط، بی‌حیایی و بی‌عفتی زنان و بی‌غیرتی و هرزگی مردان و آثار سوء دیگر است. از یک سو، عقل و انسانیت و دین الهی هیچ‌گاه چنین نخواهند پسندید (کریمی، ۱۳۸۶: ۸۱) و از سوی دیگر، هیچ‌کدام از مرد و زن، هنگام برخورد با چنین اموری حاضر به پرداخت چنین هزینه سنگینی نمی‌باشند. در اینجا باید از نویسنده سؤال کرد، آیا خود حاضر به پرداخت هزینه عادی‌سازی بی‌حجابی می‌باشد؟ آیا نویسنده، توان پاسخ‌گویی آسیب‌هایی که در عادی‌سازی حجاب به وجود می‌آید، مانند تجاوز و حتی به وجود آمدن قشری از افراد که به دلیل روابط نامشروع و به گونه‌ای ناخواسته به وجود آمده‌اند، می‌باشد؟ قطعاً جواب خود نویسنده به این گونه پرسش‌ها منفی خواهد بود. پس اقتضای انسانیت، این است که چیزی که شخص قادر به تحمل آن نمی‌باشد، به دوش دیگران حمل نکند. همان‌گونه که در نهج البلاغه، امام علی علیه السلام فرموده‌اند: آنچه را که برای خود دوست داری، برای دیگران نیز دوست بدار و آنچه را برای خود نمی‌پسندی، برای دیگران مپسند و آن‌گونه که دوست نداری به تو، کسی ستم کند، به کسی ستم نکن و همان‌گونه که دوست داری به تو، نیکی شود نیکوکار باش (سیدرضی، ۱۴۱۴: ۳۴۱).

نویسنده، رابطه مستقیمی بین آزادی و عفت برقرار می‌کند: «هرچه آزادی بیشتر باشد، عفت زنان نیز بیشتر است و هر چه آزادی زنان کمتر باشد، عفت زنان نیز کمتر است» اما باید سوال کرد، آیا فرستادن زنان بدون حجاب به داخل اجتماع، آزادی است؟! آیا زنان

به صورت عریان می‌توانند به فعالیت اقتصادی، سیاسی و اجتماعی‌ای که مورد نظر نویسنده می‌باشد، پردازند؟ آیا زنان با آزادی‌ای که نویسنده ارائه می‌دهد، می‌توانند عفتی را که باید یک زن مسلمان داشته باشد، دارا باشند؟ حیا و عفاف، اگرچه از خصلت‌های درونی انسان است و حجاب به ظاهر و شکل پوشش مربوط است، اما مسلماً به هم مربوط هستند. فارغ از اینکه نوع رابطه عفت و حجاب، چگونه است، به یقین هر ظاهری، با هر باطن و فکر و اخلاقی سازگار نیست. کما اینکه انسان از هر فردی، رفتار و گفتار و ظاهر مناسب با آن را انتظار دارد. هم «هر پوشیده و چادر به سری، عقیف است» غلط است و هم «هر غیر پوشیده و بدون چادری، غیر عقیف است» نادرست می‌باشد. از نظر مصداقی و خارجی، برخی چادر به سرها و پوشیده‌ها، عقیفه هستند و برخی نیستند. کما اینکه بی‌چادرها و کم پوشش‌ها، برخی عقیفه و برخی غیر عقیفه هستند. اما نکته اساسی که باید به آن توجه کرد، این است که حجابی که در شرع تعریف شده، منحصر به پوشاندن سر و بدن نیست، بلکه در نگاه و گفتار و رفتار و همه ابعاد مصداق دارد. این گونه حجاب، قهراً زاینده عفاف و حیای درونی است. محال است فردی عقیف کامل باشد و به ظاهر و رفتار او سرایت نکند؛ چنان که بدون عفت و حیا، کسی نمی‌تواند حجاب کامل را در رفتار خود به نمایش گذارد، مگر موقتی و منافقانه (کریمی، ۱۳۸۶: ۷۸).

همچنین اگر سخن نویسنده مبنی بر «بیشتر بودن پاداش زن بی‌حجاب نسبت به زن محجبه» را بپذیریم، باید سوال کرد، تکلیف آن همه روایات وارد شده (در ادامه به برخی اشاره می‌شود) از پیامبر و ائمه اطهار مبنی بر مشخص کردن محدوده حجاب و عذاب بر عدم رعایت آن محدوده، چه می‌شود؟ آیا باید به طور کلی، وجود چنین روایاتی را نادیده گرفت؟ یا باید وجود و یا صحت آنها را منکر شویم؟

نمونه‌هایی از روایات:

«وَالنَّبِيُّ ﷺ نَهَى أَنْ تَتَزَيَّنَ الْمَرْأَةُ لِغَيْرِ رُوحِهَا، فَإِنْ فَعَلَتْ، كَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يَحْرِقَهَا بِالنَّارِ»<sup>۱</sup> (مجلسی، ۱۴۱۰، ج ۱۰۰: ۲۴۳). همچنین «أَمَّا الْمُعَلَّقَةُ بِشَعْرِهَا - فَإِنَّهَا كَأَنَّهَا لَا

۱. پیامبر نهی فرمودند از اینکه زن برای دیگران خود را بیاراید و فرمود: اگر برای غیر شوهر خود را آرایش نمود، لازم است خداوند او را با آتش بسوزاند.

تُعْطَى شَعْرَهَا مِنَ الرَّجَالِ»<sup>۱</sup> (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۰: ۲۱۳)؛ «وَرَأَيْتُ امْرَأَةً تَأْكُلُ لَحْمَ جَسَدِهَا وَ النَّارُ تُوقَدُ مِنْ تَحْتِهَا... فَإِنَّهَا كَأَنَّ تُرَيْنُ بَدَنَهَا لِلنَّاسِ»<sup>۲</sup> (اصفهانی، ۱۴۱۰، ج ۱۰۰: ۲۴۵).

لازمه قبول کردن سخن نویسنده، آن است که روایات نقل شده در مورد عذاب الهی نسبت به بی‌حجابی و پاداش الهی نسبت به لزوم با حجاب بودن زنان، بیهوده باشد. با پذیرفتن چنین سخنی، نه تنها مفاد دینی بی‌فایده خواهد بود بلکه شارع را به تناقض گویی متهم کرده‌ایم.

اشکال کلی‌ای نظر امین درباره حجاب این است که وی به مساله حجاب تنها از یک منظر نگاه کرده و آن «زن» است و از وظیفه، نقش و تاثیرپذیری‌ای که مرد از حجاب زن دارد، غافل مانده است. به همین دلیل، پیوسته از تاثیر حجاب و بی‌حجابی بر زن سخن می‌گوید و در رسیدن به بی‌حجابی مورد نظر خود، تنها خواستار آموزش زن و پذیرفتن ضررهای دوران تجربه بی‌حجابی زنان می‌باشد بدون اینکه کوچک‌ترین اشاره‌ای به مردان در این موضوع داشته باشد. چنین دیدگاهی، باعث تحمیل آسیب‌های بسیاری بر زن و مرد و خانواده و در مرتبه بعدی اجتماع می‌شود؛ آسیب‌هایی که نمی‌توان آثار آن را از خانواده و اجتماع پاک کرد و ضررهای مترتب بر آن را جبران کرد. علاوه بر این، باید گفت: اسلام مخالف سرکوب شهوت هم از سوی زنان و هم از سوی مردان می‌باشد و با لازم‌دانستن حجاب بر زنان، سعی در کنترل کردن این غریزه طبیعی می‌باشد؛ بنابراین در صورت رعایت حجاب مناسب و کنترل کردن غریزه، در مرحله اول خود زنان و مردان از امنیت لازم برخوردار می‌شوند.

### نظر فاطمه مرنیسی درباره حجاب

مرنیسی، درباره مفهوم حجاب بسیار سخن رانده و بحث درباره حجاب را بحث درباره مسئولیت فردی و ضرورت برپا کردن نظام جدید جنسی می‌داند (مرنیسی، بی‌تا: ۱۶۰). نویسنده از شأن‌نزل آیه ۵۳ سوره احزاب «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤَدَّ

۱. اما آن زنی که به موهای سرش آویزان بود، زنی است که موهای خود را از مردان نمی‌پوشاند.  
۲. زنی را دیدم که گوشت بدن خود را می‌خورد و آتش از زیرش افروخته می‌شد... آن زنی است که بدن خود را برای مردم، زینت می‌کند.

لکم...<sup>۱</sup>، سیاق تاریخی آیه، واژه‌شناسی کلمه حجاب و معنای حجاب در نزد صوفیان استفاده کرده است.<sup>۲</sup>

### شأن نزول آیه

انس بن مالک روایت کرده است که: پیامبر با زینب دختر جحش ازدواج کرد و من را مامور کرد که مردم را برای این جشن عروسی دعوت کنم. من نیز این کار را کردم و برای مراسم، مردم زیادی آمدند و غذا خوردند و سپس رفتند... زینب نیز در گوشه‌ای از اتاق نشسته بود، او زن زیبایی بود. همه مهمان‌ها رفتند به جز سه نفر که گرم گفتگو بودند و زمان و مکان را از یاد برده بودند. پیامبر در حالتی عصبی از اتاق خارج شد و به سمت اتاق عایشه رفت... سپس به اتاق زینب بازگشت و دید که آن سه نفر هنوز نرفته‌اند. پیامبر فرد بسیار با اخلاقی بود و به آنها نگفت که وقت رفتن می‌باشد. بنابراین، دوباره به اتاق عایشه رفت و دیگر به یاد نمی‌آورم که من بودم که به پیامبر اطلاع دادم یا شخص دیگری که؛ آن سه مهمان رفتند. در هر صورت، پیامبر به اتاق زینب بازگشت. یک پا را داخل اتاق گذاشت در حالی که پای دیگرش بیرون از اتاق بود و در این حال بین من و پیامبر پوششی (ستر) ایجاد شد و آیه حجاب در آن مدت بر پیامبر نازل شد.

این شأن نزولی می‌باشد که نویسنده برای آیه در کتاب خود بیان کرده است. او با استفاده از این شأن نزول، منظور از حجابی که در آیه آمده، را حجاب بین دو مرد می‌داند نه پوشش زنان و قراردادن حاجزی میان زنان و مردان. وی حجاب را این گونه تفسیر می‌کند: «نزول حجاب در این آیه، دو بُعد را در بر می‌گیرد: یکی بُعد معنوی و ذهنی است و منظور از آن، نزول این آیه از طریق وحی به پیامبر می‌باشد. دوم، بُعد عینی و واقعی می‌باشد که منظور از آن کشیدن پرده‌ای پارچه‌ای و مادی توسط پیامبر میان خودش و انس بن مالک در شب عروسی‌اش با زینب می‌باشد». در ادامه، نویسنده از مکان نزول آیه و

۱. ای کسانی که ایمان آورده‌اید داخل اتاق‌های پیامبر مشوید مگر آنکه برای [خوردن] طعامی به شما اجازه داده شود...

۲. فاطمه مرنیسی مهمترین و عمده نظریه‌های خود درباره حجاب را در کتاب الحريم السياسي، النبي و النساء خود آورده است، از این رو، در این مقاله به نظر او در این کتاب تمرکز شده است.

شأن نزول آیه به نفع خود استفاده می‌کند که چون آیه در اتاق دو زوج نازل شد، نشانه حمایت از زندگی شخصی پیامبر و دور کردن شخص سوم (مالک بن انس) می‌باشد. بنابراین آیه هیچ‌گونه ربطی به حجاب زنان ندارد (همو، ۱۰۷-۱۰۸).

### سیاق تاریخی آیه

سیاق تاریخی آیه در فهم صحیح آیه به ما کمک فراوانی می‌کند. این آیه در سال پنجم هجری نازل شد، سال پنجم هجری، مانند دیگر سال‌ها نبود. این سال برای پیامبر، به‌عنوان یک فرمانده نظامی که قصد دارد خود را در جزیره‌ای که دارای خدایان بسیاری بود قرار دهد، نسبت به دیگر سال‌ها بیشترین مهمه و درگیری را داشته است. سال پنجم هجری سال غم‌انگیز و رکود از زمان شکست در جنگ احد می‌باشد (همو، ۱۱۱-۱۱۲).

این آیه در سوره احزاب - سوره‌ای که از نظر لغت به معنای سوگند خوردن قبائل و گروه‌ها می‌باشد - نازل شده است. در این سال‌ها مسلمانان، یک‌سری جنگ و غزوات را تجربه کردند که فتح مکه در سال ۸ هجری پایان‌دهنده به این درگیری‌ها بود. به عبارتی مسلمانان، دچار یک آشفتگی در مورد شیوه رفتار با پیامبر شده بودند. اتفاقی که در شب ازدواج پیامبر و زینب به وجود آمد، می‌تواند نتیجه این آشفتگی‌ها باشد و باید اصلاح شود. دلیل این وضعیت را فضای درگیری و شکست در برخی از این جنگ‌ها [دانسته] که باعث شد تا اخلاق ساکنان مدینه غیر مناسب شود (همو: ۱۱۳-۱۱۴). به نظر می‌رسد مریسی، می‌خواهد نتیجه بگیرد که نزول آیه حجاب، یادآوری رفتار مناسب با پیامبر و زنان پیامبر می‌باشد که به دلیل آشفتگی حاصل شده از جنگ و درگیری، به نظر می‌رسد احترام به پیامبر از بین رفته و باعث اختلاط زندگی شخصی او با زندگی عمومی شده بود.

نویسنده بیان می‌کند که فقها در تفسیر این آیه و برخی دیگر از آیات دچار اشتباه شده‌اند و این آیات را به‌عنوان حجاب زنان تفسیر کرده‌اند و بسیاری با استناد به این آیه، به واجب بودن حجاب فتوا داده‌اند. از این‌رو، خود این آیه برای ما کشف می‌کند که باید در تفسیر آن تجدید نظر شود؛ چون آیه در مقام بیان، چند مساله تربیتی پیرامون مسائل خانوادگی پیامبر و در صدد جداسازی حریم خصوصی پیامبر از دسترس مستقیم و بی‌حد و مرز بوده است (همو، ۱۱۴).



### واژه‌شناسی

مفهوم «حجاب» دارای ۳ بُعد می‌باشد. بُعد اول، بُعد دیداری، که همان پنهان‌ماندن از دید و ریشه فعل حجب می‌باشد؛ یعنی پنهان کردن، پنهان. دومین بُعد، فاصله می‌باشد که به معنای جدایی، مشخص کردن حد و مرز. سومین بُعد، که بُعد اخلاقی می‌باشد، به حوزه محرم و نامحرم باز می‌گردد. منظور از این بُعد، موارد و یا اعضای بدن نمی‌باشد که در دید قرار دارد، مانند آنچه که در دو بُعد اول آمده (همو، ۱۱۵).

در لسان‌العرب آمده: حجب به معنای «مخفی‌ترین مکان» می‌باشد. «ستر» در لغت عربی از نظر حروفی، به معنای ستار (پوشاندن) است. لسان‌العرب مثال‌هایی از مرادف‌های کلمه «حجب» ارائه می‌دهد که در صورت دقت در مثال‌های زیر، معنای این کلمه مشخص می‌شود:

۱- کسی که مسئول کلید کعبه و یا مزار مقدسی می‌باشد، امتیاز حجب را نیز دارد. بنی‌قصی می‌گفتند که: حجاب مکه، برای آنها است؛ بدین معنی که مسئول حمایت از کعبه می‌باشند و کلیدهای کعبه در نزد آنها می‌باشد.

۲- «حجاب امیر»؛ مردی که در جامعه اسلامی از همه قوی‌تر می‌باشد به حجاب پناه می‌برد تا اینکه از دید افراد دیگر در امان باشد. حجاب در این معنی، همان مستورکننده‌ای است که خلفا و پادشاهان در آن طرف آن می‌نشستند تا از نگاه دیگران در امان باشند. چنین عادتی که امروزه برای ما عجیب می‌باشد از زمان معاویه به وجود آمد.

۳- «حاجبان دو استخانی می‌باشند که بر روی چشم قرار گرفته‌اند به همراه عضلات و مژه‌ها... دلیل این نام‌گذاری، این است که چشم‌ها را از اشعه آفتاب محافظت می‌کنند»؛ بنابراین هر چیزی که جدا می‌کند و حمایت می‌کند، حجاب است (همو: ۱۱۶).

### معنای حجاب در نزد صوفیان

نویسنده با توضیح و تمسک به معنای اصطلاحی حجاب در نزد عارفان و صوفیه که نقطه مقابل کشف است و معنایی منفی دارد، تحمیلی و منفی بودن حجاب بر زن را نتیجه می‌گیرد. وی این معنا از حجاب را قابل قبول‌ترین معنی می‌داند. چنان‌که می‌نویسد:

بدون بررسی معنای کلمه حجاب در نزد صوفیان، نمی‌توان معنای این کلمه را

دریافت؛ معنایی که در آن، نشانی از ستر و پوشش وجود ندارد. در نزد صوفیان، فرد با تاملات روحی می‌تواند به افق نامتناهی متصل شود. حجاب نیز در نزد آنها، معنایی جز معنای سلبی و تشویش و عدم شایستگی ندارد. شخصی که محجوب باشد، شخصی است که اندازه دید باطنی و درکش به اندازه شهوت حسی و عقلی و کسی که در قلب خود بصیرت درک نور الهی را ندارد، می‌باشد. بر اساس این معنی، انسان محجوب، انسانی است که به وسیله حجاب و یا پرده‌ای پوشیده شده و الهی نمی‌باشد. در نزد صوفیان در مقابل حجاب، کشف قرار دارد. با توجه به این معانی، محدود کردن مفهوم کلمه حجاب، به پارچه‌ای که مردان آن را بر زنان اجبار کرده‌اند که خود را با آن هنگام راه رفتن در خیابان بپوشاند، در واقع محدود کردن این عبارت می‌باشد. به خصوص پس از آنکه مشخص شد حجاب بر اساس آیه قرآن و تفسیر طبری از آسمان نازل شد تا اینکه بین دو مرد - پیامبر و مالک بن انس - فاصله بگذارد (همو: ۱۱۶-۱۱۷).

مرنیسی برای تایید نظر خود به آیات قرآن، چنین استناد می‌کند:

در قرآن حجاب به معنای منفی به کار رفته است؛ یعنی چیزی که ما را از دیدن خدا منع می‌کند و باز می‌دارد. در قرآن درباره کلمه حجاب و معنای مجازی آن - که ۷ مرتبه در قرآن به کار رفته است - نکات مهمی به دست می‌آید که درباره فهم سیر تغییر و تحول این کلمه به ما کمک می‌کند.

۱- کلمه حجاب به صورت عام بر معنای جدایی دلالت دارد. این همان حجابی است که مریم به وسیله آن از اهل و قوم خود دور ماند: «فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» (مریم: ۱۷).

۲- به معنای اعتزال که بر زنان پیامبر واجب بود. سوره احزاب آیات ۳۲ و ۵۳، ظاهراً بر اساس نصیحت عمر.

۳- در روز قیامت بهشتیان از جهنمیان به وسیله حجابی از هم جدا می‌شوند: «وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كَلًّا بِسِيمَاهُمْ وَنَادُوا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلِّمُوا عَلَيْكُمْ لَمَّا يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ» (اعراف: ۴۶).

۴- همان‌گونه که مفسران قرآن گفته‌اند، منظور از حجاب، دیوار می‌باشد: «وَمَا كَانَ لِنَشْرِ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ»؛ (شوری: ۵۱). منظور از این حجاب، روشن است. دلیل وجود چنین حجابی، در امان ماندن شخص منتخب از اشعه‌های وجه‌الله می‌باشد (همو: ۱۱۹).

این کلمه در قرآن به معنای سلبی نیز به کار برده شده و آن هنگامی است که عجز و ناتوانی برخی افراد از دیدن خداوند توصیف می‌شود: «وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ فَأَعْمَلْ إِنَّا غَامِلُونَ»؛ (فصلت: ۵) (همو: ۱۱۸).

در این آیه، حجاب همان نقص عقل بشری و مرادف کلمه اکنته (محجوب و مهجور بودن) که همان (غلاف) پوسته است، می‌باشد. مرنسی، در ادامه به ارائه آیات دیگر و روایات و ادعیه‌ای می‌پردازد که در آنها حجاب به معنای دوری از خداوند می‌باشد و در نهایت نتیجه می‌گیرد که حجاب، ویژگی‌ای می‌باشد که در گذشته برای شخص ملعون و محروم از یک امتیاز و فضیلت روحی که مسلمان می‌تواند به آن برسد، به کار برده می‌شد اما امروزه و در روزگار ما به‌عنوان یک رمزی برای هویت اسلامی و یک هیات و نعمتی آسمانی برای زن مسلمان مورد پسند قرار گرفته است (همو: ۱۱۹). پیامبر نیز به حجاب رضایت نمی‌دهد مگر در اوج شرایط سخت جنگی و در شرایطی که بحران‌های اقتصادی و سیاسی از هر سو، شهر را در بر گرفته است (همو: ۱۳۸).

#### نقد نظرات مرنسی در خصوص حجاب

مرنسی نیز برای نظر خود به‌عنوان دلیل و مبنا، مقولات مناسبی را انتخاب کرده است به‌گونه‌ای که با بررسی این مقولات می‌توان حکم دقیق را مشخص کرد، اما همان‌گونه که در ادامه به آن اشاره می‌شود، مرنسی با لغزش و اختلاط معانی اختصاصی واژه حجاب از مسیر اصلی منحرف شده و با پذیرفتن معنای حجاب در نزد صوفیان، معنایی سلبی از حجاب ارائه داده است. علاوه بر این، مرنسی برای نظر خود به منابع مستندی که تاییدکننده نظر او می‌باشند، استناد نکرده است که این خود بزرگترین ایراد دیدگاه وی می‌باشد.

مرنسی، بر خلاف تمام فقها (که در ضمن بحث به نظرات آنها اشاره شد)، معنای

جدیدی از حجاب ارائه می‌دهد و با آوردن چند آیه و مثال لغوی و ضرب المثل، معنای سلبی از حجاب بیان می‌کند و برای تایید آن به معنای حجاب و مفهوم مقابل آن کشف، در عرفان استناد می‌کند. اگر به فرض سخن نویسنده را قبول کنیم و بپذیریم که معنای حجاب، جداکردن و حمایت‌کردن از حریم خصوصی می‌باشد، آیا نمی‌توان گفت؛ حجاب زن، نیز جداکننده و حمایت‌کننده او از دید دیگر افراد باشد؟

علاوه بر این، جستجو و کشف معنای هر واژه‌ای جز از طریق آشنایی با استعمال این واژه در علم مورد نظر و عدم استفاده از معنای این واژه در علم دیگر میسر نمی‌باشد. این شرط اصلی واژه‌یابی یک کلمه است که مرئوسی به راحتی آن را کنار گذاشته است. وی، با وجود اینکه خواهان کالبدشکافی کلمه حجاب است، اما بدون هیچ دلیل موجهی زبان قرآن را با زبان عرفان خلط کرده و معنای حجاب در عرفان را به آیه حجاب منتقل نموده است، بدون اینکه در این مورد حداقل یک شاهدی از فقها و مفسرین برای ادعای خویش داشته باشد (حسامی، ۱۳۸۲: ۱۹۲-۱۹۳). اگر قرار باشد واژه‌های به کار رفته در قرآن را نه بر معنای لغوی و عرفی آن بلکه بر معنایی که در علوم مختلف در طول سالیان به دست آمده‌اند، حمل کرد با مشکلات عدیده‌ای مواجه خواهیم شد. به‌عنوان نمونه، واژه «حرف» که در ادبیات عرب به معنای کلمه‌ای است که نه اسم است و نه فعل و وابسته به اجزای دیگر کلام می‌باشد، را در آیه «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ» (حج: ۱۱) بخوایم با رویکردی این‌گونه معنی کنیم، چقدر از معنای واقعی آیه دور افتاده‌ایم. در این آیه نیز درک معنای منفی از کلمه حجاب بر اساس اصطلاح عرفانی است و چنین مفهومی از معنای لغوی آن متبادر نمی‌شود. آنچه نویسنده آورده، یعنی جداسازی دو مرد، مربوط به هدف و انگیزه قسمت ابتدایی آیه است؛ یعنی دستور به اینکه اقامت‌های طولانی‌مدت در منزل پیامبر نداشته باشید و برای اینکه افراد مزاحم، زودتر خانه را ترک کنند، پیامبر پرده‌ای کشیدند ولی ربطی به قسمت دوم آیه ندارد که دستور می‌دهد مرادده با زنان پیامبر از پشت پرده باشد (فهرستی، ۱۳۸۴: ۱۸۸).

در صورتی که سخن نویسنده مبنی بر منفی‌بودن حجاب را بپذیریم، باید از نویسنده سوال کرد، اگر حجاب برای شخص ملعون و محروم به کار برده می‌شد، چرا به زنان پیامبر دستور داده شد که از آن استفاده کنند؟ آیا زنان پیامبر - به‌خصوص عایشه که بسیار

مورد احترام نویسنده می‌باشد - کار خطایی انجام داده بودند و باید از حجاب استفاده می‌کردند؟

علاوه بر آیه مورد بحث، درباره حجاب آیات دیگری نیز وجود دارد؛ اما مرنیسی تنها این آیه را اساس بحث خود قرار می‌دهد و به ارتباط این آیه با آیات دیگر اشاره‌ای نمی‌کند. همچنین نویسنده به دیگر منابع استنباط احکام مانند روایت که هم در نزد شیعه و هم در نزد اهل سنت در استنباط احکام دارای جایگاه ویژه‌ای می‌باشد، اشاره‌ای نمی‌کند.

### نظر آمنه ودود درباره حجاب

ودود درباره مسئله حجاب از محتوای آیه قرآن استفاده کرده است: «قرآن تلقی‌ای عمومی درباره مسئله پوشش مطرح می‌کند و می‌گوید که «لباس تقوا بهترین است» اما شریعت (فقه اسلامی)، اشارات قرآن به شیوه‌های خاص اعراب قرن هفتم میلادی را مبنای استنباط فقهی درباره عفت در نظر می‌گیرد؛ در نتیجه، پوشیدن نوع خاصی از لباس (مثلاً روبند) نمونه‌ای مناسب از عفت قلمداد می‌شود» (wadud, 1995: 44). ودود ادامه می‌دهد: «به این ترتیب، تعمیم روبندزدن، موجب می‌شود که نمادهای عفت که در جامعه فرهنگی و اقتصادی عرب قرن هفتم تعریف شده بود نیز تعمیم یابد و از این طریق، تخصیص فرهنگی به تعالیم قرآنی اعمال می‌شود. به اعتقاد او، در عمل، این تخصیص کاربرد تعالیم قرآنی را محدود می‌کند. از این رو، ما نیاز داریم بدانیم آن چیزی که قرآن به ما می‌آموزد، اصل عفت است نه روبندزدن و انزوا که نمادهایی مخصوص به آن بافت (عربی) بودند» (ibed: 10).

### نقد نظرات آمنه ودود

اسلام، واضح قانون و حکم حجاب نمی‌باشد بلکه قبل از ظهور اسلام، حجاب در میان اقوام و ادیان مختلف وجود داشته است. مسیحیت، نه تنها حجاب را واجب دانسته، بلکه کوشیده است عفاف درونی را پشتوانه حجاب بیرونی قرار دهد. در قوم یهود، افراط زیادی در مورد حجاب زنان وجود داشته است. در ادیانی نظیر زرتشت، برهمنی و کنفوسیوس نیز اصل حجاب و عفاف همراه با افراط و تفریط‌هایی وارد گردیده است (کاشانی، ۱۳۸۶: ۷).  
در آیه ۳۱ سوره نور آمده است: «وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ»؛ از این آیه، می‌توان

برداشت کرد که زنان قبل از اسلام، روسری‌های خود را به پشت گوش می‌انداختند به گونه‌ای که گوش‌ها (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵: ۵۲۱) و گلوی آنها بیرون بود. پس از نزول سوره‌های نور و احزاب که آیات مربوط به حجاب در آنها بیان شده است، زنان مسلمان با توجه به این آیات، پوشش خود را تغییر دادند.

به اتفاق نظر دانشمندان علوم قرآن، سوره‌های نور و احزاب از سوره‌های مدنی قرآن هستند. بر اساس نقل بسیاری از دانشمندان علوم قرآن سوره احزاب - که متعرض حوادث سال پنجم هجری است - چهارمین یا پنجمین سوره‌ای است که در مدینه بر پیامبر اکرم نازل شد و سوره نور نیز بعد از سوره نصر که بعد از صلح حدیبیه (سال ششم هجری) و قبل از فتح مکه (ماه رمضان سال هشتم) در مدینه بر پیامبر نازل شده است (جمشیدی، ۱۳۸۴: ۷).

بنابراین می‌توان متوجه شد که زنان قبل از اسلام پوشش خاصی داشتند اما این پوشش دارای نواقصی و ایراداتی می‌بود و در نتیجه ظهور اسلام و تقریباً در سال‌های پنجم و ششم هجری می‌باشد که پوشش صحیح در ضمن سوره‌های نور و احزاب، به مسلمانان معرفی و کامل‌تر شد، نه همانگونه که نویسنده ادعا کرده است مبنی بر اینکه حجاب مربوط به شیوه پوشش مردمان عرب قرن هفتم می‌باشد نه پوشش معرفی شده در قرآن و قرآن تنها خواستار تقوای افراد می‌باشد.

علاوه بر این باید بیان کرد، تقوا به عنوان حفاظ الهی، آدمیان را در پناه خود قرار داده از بسیاری خطرات و آلودگی‌ها حفظ می‌کند، آدمیان نیز در قبال آن و حفظ و تداوم استمرار آن، تعهدات و مسئولیت‌های فراوانی دارند برای حفظ آن باید اصول ایمنی راه کمال و لوازم بندگی را رعایت کنند، این تعهدی متقابل و دوطرفه است (شریفی، ۱۳۹۰: ۲۳). لباس تقوا با اینکه جنبه معنوی دارد و لباس باطنی است ولی جلوه ظاهری و بیرونی نیز دارد و آن نحوه پوشش و شکل ظاهری انسان با تقوا است (میرشمسی، ۱۳۸۶: ۱۰۹). در قرآن و سنت پیامبر خدا نحوه پوشش و شکل ظاهری یک انسان با تقوا مشخص شده است و همه افراد بدون استثناء ملزم به رعایت آن می‌باشند. علاوه بر این نه در قرآن و نه در روایات هیچگاه رو بند زدن و انزوای زن، به عنوان پوشش مورد تایید اسلام نبوده و نمی‌باشد.

### نتیجه‌گیری

در این تحقیق، حکم فقهی حجاب مورد ارزیابی قرار داده شد و همچنین بر مبنای آیات و روایاتی که ذکر شد، لزوم و حدود و نیز فلسفه و برخی از فواید آن مطرح شد. بی‌شک نظریه‌پردازی با تکیه بر منابع دینی در چارچوب و قوانین خاص آن‌ها، نیازمند روش علمی متناسب است به‌ویژه اگر بحث در موضوعات مهمی همچون حقوق زن باشد. بر همین مبنای، کوچک‌ترین لغزش و کاستی و یا نقص فهم باعث عدم پذیرش نظریه‌ها خواهد شد؛ مساله‌ای که در مورد نویسندگان مطرح‌شده در این پژوهش مشاهده شده و باعث به وجود آمدن ایراداتی قابل توجهی در دیدگاه‌های آنها شده است. به‌طور کلی می‌توان اشکالات دیدگاه نظریه‌پردازان مذکور را چنین برشمرد:

الف) محدودیت منابع مورد استفاده و عدم استناد به منابع معتبر؛ هر سه نویسنده در ارائه دیدگاه خود، به منابع قابل اعتباری که بتوان در مساله حساسی همچون حجاب به آنها استناد کرد، اشاره نکرده و بیشتر از نظر و تجربه‌های شخصی به‌عنوان دلیل بهره گرفته‌اند.

ب) تاویل نادرست از آیات؛ فاطمه مرنیسی در تاویل آیه‌ی مربوط به حجاب، از بحث واژه‌شناسی گرفته تا معنای این واژه در نزد صوفیان استفاده کرده است تا به نتیجه‌ی مورد نظر خود برسد.

ج) عدم رعایت روش‌ها، اصول و ویژگی‌های مورد استفاده در تحلیل آیات از یک‌سو و عدم آگاهی لازم در مورد احکام فقهی از سوی دیگر.

د) تفسیر به رأی؛ هر سه نظریه‌پرداز، سعی در تحلیل و تفسیر به رأی آیات حجاب برای رسیدن به اهداف از پیش تعیین شده خود می‌باشند.

ر) در بررسی آیات، جای خالی علوم ارتباط آیات با یکدیگر بسیار محسوس است. به‌عنوان نمونه نویسندگان هنگام بحث از آیات مربوط به حجاب و تعدد زوجات تنها یک آیه را در نظر گرفته و به دیگر آیات توجهی نکرده‌اند.

ز) عدم توجه دقیق به شرایط مورد نیاز در اجرای احکام؛ که نشان‌دهنده عدم آشنایی دقیق و فقدان مهارت لازم در بررسی احکام می‌باشد.

## کتابنامه

## \* قرآن کریم

۱. ابن منظور، ابوالفضل و محمد بن مکرم جمال‌الدین (۱۴۱۴)، لسان‌العرب، بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزيع - دار صادر، چاپ سوم.
۲. اسماعیل پور، سیده معصومه (۱۳۹۰)، «گفتمان فمینیسم و بحران هویت در بستر سکولاریسم»، مجله طهورا، قم: جامعه‌المصطفی‌العالمیه، ش ۱۱.
۳. امین، قاسم (۱۹۸۸)، الاعمال‌الکامله، دراسة و تحقیق: محمد عماره، القاهرة: دار الشروق، الطبعة الثانية.
۴. ابن‌قدامة، المقدسی (۱۳۸۸هـ)، المغنی، مكتبة القاهرة، بدون طبعه.
۵. برقی، ابو جعفر، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱)، المحاسن (للبرقی)، قم: دارالکتب‌الإسلامیه، چاپ دوم.
۶. تبریزی، جعفر سبحانی (بی‌تا)، نظام النکاح فی الشریعة‌الإسلامیه الغراء، قم: بی‌نا، چاپ اول.
۷. جزری، ابن‌اثیر و مبارک بن محمد (بی‌تا)، النهایة فی غریب‌الحديث والأثر، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ اول.
۸. جمشیدی، اسدالله (۱۳۸۴)، «تاریخچه حجاب در اسلام»، در: مجله: تاریخ در آینه پژوهش، ش ۷.
۹. جمعی از مؤلفان (بی‌تا)، مجلة فقه أهل البيت علیهم‌السلام (بالعربیة)، قم: مؤسسه دائرة‌المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل‌بیت علیهم‌السلام، چاپ اول.
۱۰. حسامی، فاضل (۱۳۸۲)، «تحریف حقایق در یک کتاب بررسی انحرافات تاریخی و اعتقادی؛ کتاب زنان پرده‌نشین و نخبگان جوشن‌پوش ۳»، در: نشریه مطالعات راهبردی زنان، تهران: شورای فرهنگی اجتماعی زنان، ش ۱۹.
۱۱. حلّی، ابن‌ادریس و محمد بن منصور بن‌احمد (۱۴۱۰)، السرائر‌الحوای لتحریر الفتاوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم.



۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)، مفردات ألفاظ القرآن، سوریه: انتشارات الدار الشامیة، چاپ اول.
۱۳. سیدرضی، محمد بن حسین موسوی (۱۴۱۴)، نهج البلاغه، قم: موسسه نهج البلاغه، چاپ اول.
۱۴. شریفی، صالحه (۱۳۹۰)، «نگرش اسلام و فمینیسم بکارکردهای نهاد خانواده»، فصلنامه طهورا، قم: جامعه المصطفی العالمیه، ش ۹.
۱۵. شفیع مازندرانی، سیدمحمد (۱۳۹۰)، «چیستی حجاب اسلامی؛ معناشناسی حجاب از منظر آیات حجاب»، در: مجله فقه و اصول، دوره ۷، ش ۱۰.
۱۶. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۳)، تفسیر المیزان، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۷. الطوسی، ابوجعفر، محمد بن حسن (۱۳۸۷)، المبسوط فی فقه الإمامیة، تهران: المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة، چاپ سوم.
۱۸. حرّ، عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹)، وسائل الشیعة، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ اول.
۱۹. فهرستی، زهرا (۱۳۸۴)، «نقد آراء فاطمه مرنیسی در خصوص حجاب»، در: نشریه پژوهش زنان، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات زنان دانشگاه تهران، ش ۳.
۲۰. ابن بابویه قمی، محمد بن علی (صدوق) (۱۳۸۶)، علل الشرائع، قم: کتابفروشی داوری، چاپ اول.
۲۱. کلینی (ابو جعفر)، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، الکافی، تهران: دارالکتب الإسلامیة، چاپ چهارم.
۲۲. کاشانی، مجید (۱۳۸۶)، «بررسی تاریخی و جامعه‌شناختی حجاب در ادیان الهی»، در: مجله مباحث بانوان شیعه، قم: موسسه شیعه‌شناسی، ش ۱۱.
۲۳. کریمی، حمید (۱۳۸۶)، «بررسی مساله حکمت پوشش»، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، نشریه معرفت، ش ۱۱۸.
۲۴. الكلینی، ابوجعفر، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، الکافی (ط-الإسلامیة)، تهران: دارالکتب الإسلامیة، چاپ چهارم.
۲۵. کیدری (قطب‌الدین)، محمد بن حسین (۱۴۱۶)، إصباح الشیعة بمصباح الشریعة، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول.
۲۶. گیلانی فومنی، محمدتقی بهجت (۱۴۲۸)، استفتاءات (بهجت)، قم: دفتر حضرت آیه‌الله بهجت، چاپ اول.

۲۷. مجلسی دوم، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۱۰)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، بيروت: مؤسسة الطبع و النشر، چاپ اول.
۲۸. سروش محلاتی، محمد (۱۳۸۶)، «نگاهی به یک قاعده و دو استثنا در موضوع حجاب»، در: فصلنامه مطالعات راهبردی زنان، ش ۳۷.
۲۹. مصطفوی، حسن (۱۴۰۲)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: مرکز الکتاب للترجمة و النشر، چاپ اول.
۳۰. مرینسی، فاطمه (بی تا)، الحریم السیاسی، النبی و النساء، ترجمه: عبدالهادی عباس، دمشق: دار الحصاد.
۳۱. میرشمسی، صدیقه (۱۳۸۶)، «لباس تقوا»، در: مجله نامه الهیات، تهران: دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال، ش ۱.
۳۲. نجف آبادی، حسین علی منتظری (بی تا)، رساله استفتاءات (منتظری)، قم: بی نا، چاپ اول.
۳۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۷)، معارف و احکام بانوان، قم: انتشارات مبارک، چاپ دوم.
۳۴. نریمانی، سعید (۱۳۹۱)، «حجاب و امنیت اجتماعی»، در: نشریه علوم تربیتی، ش ۳۹۳، ۳۹۴ و ۳۹۵.
۳۵. واسطی زبیدی حنفی، محب‌الدین، سیدمحمد مرتضی حسینی (۱۴۱۴)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، چاپ اول.
۳۶. یزدی، سیدمحمد کاظم طباطبایی (۱۴۱۹)، العروة الوثقی (المحشی)، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۳۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲)، شخصیت و حقوق زن در اسلام، قم: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی، چاپ اول.
38. Beasley, chris(1999), *what is feminism?*, Astralia: sage publication, ix.
39. Kynsilehto, Anitta ( 2008), *Islamic feminism: current perspectives*, Finland, University of Tampere.
40. wadud, amina (1999), *Qur'an and woman. rereading the interpretation sacred text from a womans perspective*, NewYork, Oxford University Press.

## The Study and Criticism of the Feminists' Views of Hijab

Abdullah Bahmanpouri<sup>1</sup>  
Seddiqeh Alekasir<sup>2</sup>

### Abstract

From late 19<sup>th</sup> century, a group of activists called “feminists” objected Islamic Sharia Laws about women. Since they have regarded these laws as the result the dominance of a male reading of Islam, they have tried to give a new interpretation of the Quran and Sunnah and a new way of extracting laws. Hijab has always been the most critical law they have noticed. They presented a new reading based on so-called mores and women rights, whereas the study of their thoughts prove they lack enough expertise in fiqh and law, and they postulate superficially without any scientific evidence. Eisegesis, lack of enough sources, and non-attendance to research methodologies of jurisprudence are of the problems questioning their ideas about hijab. In this paper, we try to review the ideas of three feminism activists: Qasim Amin, Fatema Mernissi, and Amina Wadud according to rational and traditional reasons.

### Keywords:

hijab, feminism, women rights, eisegesis, hijab verse.

- 
1. Assistant Professor, Department of Divinity, Fiqh and Foundations of Islamic Law, University of Yasuj: bahmanpouri@gmail.com
  2. M.A. in Divinity, Fiqh and Foundations of Islamic Law, University of Yasuj (responsible author): sa.alekasir8@gmail.com

## Social Commitment: A New Concept in Social Science or an Archaic Idea in the History of Thought

Fatemeh Bagheri<sup>1</sup>  
Gholamreza Seddiq Ouraei<sup>2</sup>  
Ali Yusefi<sup>3</sup>

### Abstract

Definition, distinction and detailed analysis of concepts are essentials to science. Of important concepts in the literature of sociology, which is poorly conceptualized, is “social commitment”, although it has a lasting origin in human thought. “Ethics” is the field of science that has dealt with the concept. In this paper, we have studied the books “*jāmi’ al-sa’ādāt*”, “*mi’rāj al-sa’ādah*”, and “*al-maqāmāt al-aliyyah fi ‘ilm al-akhlāq*” as the major books of ethics. In this study, we have extracted 51 features for social commitment and have eventually categorized them into 4 main dimensions. These dimensions have an ascending order. The first one, “affability”, is the most superficial- i.e. one could have this dimension and be void of others and consequently social commitment. The next one is “honesty”; i.e. in addition to affability, one should be honest too. Regarding “philanthropism” as the third dimension, one should be philanthropist alongside being affable and honest.

Finally, the last one, as the most profound level in making social commitment, is “stability of the goodness”. Whenever somebody has these four dimensions, he could be called “committed”.

### Keywords:

status, social commitment, social non-commitment, moral vices.

---

1. M.A. Student of Social Science Research, Ferdowsi University of Mashhad: fbagheri1368@gmail.com

2. Faculty, Department of Social Science, Ferdowsi University of Mashhad (responsible author): sedighouraei@um.ac.ir

3. Faculty, Department of Social Science, Ferdowsi University of Mashhad: yousofi@um.ac.ir

**The Aims of Right to Development:  
A Comparative Study of Islam and International Instruments**

Mehdi Firouzi<sup>1</sup>

**Abstract**

Nowadays the importance and state of development and its different aspects are of the most controversial discussions in national and international academic circles. Development is defined as a process that eases the flourishing of man's talent and his enhancement in all economic, social, political and cultural areas, so that he could enjoy a prosperous life in his way to material and spiritual perfection. Nonetheless, what doubles the importance is that development is regarded as a human right alongside his other recognized rights. Our question here is what the aim of right to development is.

We hypothesize that justice, security, freedom and prosperity could be the aims of right to development. To answer the question and prove the hypothesis, we study international instruments and regulations as well as the Islamic teachings comparatively.

**Keywords:**

development, right to development, international instruments, Islam, justice, freedom, security, prosperity.

---

1. Faculty, Islamic Sciences and Culture Academy: m.firouzi14@yahoo.com

## **The Study of Reference Groups of the youth in Qom and the Social Criteria for choosing them: A Focus on the Clergy**

Seyyed Zia Hashemi<sup>1</sup>  
Mehdi Husseinzadeh Feremi<sup>2</sup>

### **Abstract**

The concept of “reference groups” is based on the fact that the formation of individuals’ social identity is the result of groups and individuals to whom they interact directly or indirectly. The analysis of the phenomenon about the youth is much more complicated because due to social and age conditions, the youth are more prone to be affected by reference groups. At this age, different individuals and groups are noticed by the youth in each social field.

Some sources, such as family in most fields as a reference, play the role of reference group, and others such as cultural and scientific dignitaries are noticed only in certain field. The extent to which they affect differs too: those with more trust, more connection and more acceptability to the youth would affect deeper, wider and longer than those of just a symbolized state. Furthermore, the way they influence is also different: sometimes face-to-face consultation, other times emotional inspirations, and also indirect patterning pave the way for tendency to reference groups. In this paper we explore the reference groups for the youth in Qom through survey and conclude a) they think and decide independently; b) they tend to their family, which contradicts generation gap; c) they act against social collapse; d) they are talented and favor being patent; e) they believe in following religious authorities; f) there is a distinction between religious students, clergies, scholars and religious authorities; g) holy shrines (especially Hadhrat Maasoumah’s) enjoy high status; and finally h) there should be a focus on Iranian and Islamic identity.

### **Keywords:**

reference groups, Qomi youth, the clergy, membership groups, non-membership groups.

---

1. Associate Professor, Department of Sociology, University of Tehran: zhashemi@ut.ac.ir

2. Assistant Professor, Department of Sociology, University of Kashan: mferemi@gmail.com

---

---

## Nation-State Fault Across the History of Iran and the Relation of the Clergy to it: The Case Study of Southern Anti-Colonialism Movement

Seyyed Qasem Ebrahimipoor<sup>1</sup>  
Abbas Aalizadeh<sup>2</sup>

### Abstract

Nation-state fault in the Iranian society has long been there and there have been different views in analyzing it. In this paper, we try to figure out the stance the clergy have had toward the phenomena in contemporary history of Iran; in fact, we focus on four southern anti-colonialism movement, especially at the time of constitutional movement and World War I. We put Dr. Hamid Parsania's approach in our agenda as the supportive theoretical framework to analyse the fault. We have inferred the approach from three works of him specifically the first one: Seven Waves of Reforms (*haft moj-e eslāhāt*): the relation of theory to practice, The Story of Bushel (*hadīth-e peymāneh*): the study of Islamic Revolution, and Types and Cycles of Intellectualism (*anvā' va advār-e roshanfekri*). We have used library research to gather the data.

The problem of nation-state fault is not restricted to the society of Iran, yet its causes in the history of Iran could be understood in relation to the nature of society. Iranians' historical beliefs are the major causes of strengthening or weakening the fault. Our findings prove the decisive effect of Shia scholars on catch and spread of nation-state fault in the course of southern constitutional movement as well as southerners' fights against British colonialism during 1837-1919. It also supports the practicality of "Parsania Algorithm"<sup>3</sup> in justifying the scholars' southern movement.

### Keywords:

nation-state fault, southern anti-colonialism movement, political theory of Shia scholars, constitutional movement, the theory of Majlis, Bushehr.

---

1. Faculty, Imam Khomeini Educational and Research Institute: ebrahimipoor14@yahoo.com

2. M.A. in Social Science Research, University of Tehran: abbas.aalizadeh@ut.ac.ir

3. By it we mean the guidelines Shia scholars have followed encountering rulers; Hamid Parsania has presented it based on jurisprudential sources and scholars' practical conduct in his book. This guideline is efficient in understanding political-social practice of scholars in the contemporary history.

## Abstracts

### Islam's Intrinsic Capacities for Improving Unity: The Function Hajj Plays in the Unity of Islamic World

Mohsen Mohammadi<sup>1</sup>  
Hassan Rezaei<sup>2</sup>  
Nurollah Karimian<sup>3</sup>

#### Abstract

Though Islamic World has constantly been prone to dialectic between unifying and divisive drives, whenever unifying elements have been manifested to a large extent, unity has been achieved. This paper is to find out what internal capacities Islam enjoys to implement such unity. Meanwhile, Hajj, as a universal worship that gathers a large number of Muslims from around the world to do the same ritual at the same space and time, has been in focus through which its capability in implementing unity in Islamic World is studied.

In terms of strengthening civilizational identity and concentrating on the common enemy, hajj could have the capacity of achieving political convergence in the Islamic World. Congregationality and anarchism of hajj ritual makes it a kind of unifying ritual. In addition, moral context and the possibility of economic interaction in hajj is to be studied for the sake of unity in the Islamic World.

#### Keywords:

hajj, political convergence, communicative convergence, jurisprudential convergence, ethical convergence, economic convergence.

---

1. PhD of Islamic Revolution Studies, Researcher of Al-Mustafa International Academy (responsible author); mohsen2941@yahoo.com

2. Faculty, Al-Mustafa International University; Dean, Research Center for Regional Studies: unalmostafa@yahoo.com

3. Faculty, University of Arak: n.karimian93@gmail.com



## Content

The Quarterly Journal of

**Islam**  
and Social Studies

---

Vol. 3, No. 2, Autumn, 2015

---

- **Islam's Intrinsic Capacities for Improving Unity: The Function Hajj Plays in the Unity of Islamic World**  
*Mohsen Mohammadi & Hassan Rezaei & Nurollah Karimian*
- **Nation-State Fault across the history of Iran and the relation of the clergy to it: The Case Study of Southern Anti-Colonialism Movement**  
*Qasem Ebrahimipour & Abbas Aalizadeh*
- **The Study of Reference Groups of the youth in Qom and the Social Criteria for choosing them: A Focus on the Clergy**  
*Seyyed Zia Hashemi & Mehdi Husseinzadeh Feremi*
- **The Aims of Right to Development: A Comparative Study of Islam and International Instruments**  
*Mehdi Firouzi*
- **Social Commitment: A New Concept in Social Science or an Archaic Idea in the History of Thought**  
*Fatemeh Bagheri & Gholamreza Seddiq Ouraei & Ali Yusefi*
- **The Study and Criticism of the Feminists' Views of Hijab**  
*Abdullah Bahmanpouri & Seddiqeh Alekasir*

**Editorial Board**  
(Persian Alphabetical Order)

**Nasrullah Aqajani**

Assistant Professor, Department of Social Science, Baqer-ulUlum University

**Mahmud Rajabi**

Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute

**Sayyed Abbas Salehi**

Assistant Professor, Research Center for Islamic Science and Culture

**Hassan Ghaffari-far**

Assistant Professor, Imam Reza Higher Education Seminary

**Hussein Kachuyan**

Associate Professor, School of Social Science, Tehran University

**Shamsullah Mariji**

Associate Professor, Department of Social Science, Baqer-ulUlum University

**Nasrullah Hussein-zadeh**

Chief of Baqer-ulUlum Publications and Quarterlies

---

**Reviewers of this Volume**

Hujjat-ulIslam Dr. Asghar Eslami, Hujjat-ulIslam Hassan Ghafarefar, Hujjat-ulIslam Dr. Karim khanmohamadi, Hujjat-ulIslam Dr. Isa Isazadeh, Hujjat-ulIslam Dr. Fazel Hesami, Dr. Zahra AminAmjad, Dr. Davood Rahimi, Dr. Hafizollah FooladVan, Dr. Robabeh Fathi, Dr. Muhammad-Reza ayvazi, Dr. Nematullah Karamullahi.



The Quarterly Journal of  
**Islam**  
and Social Studies

---

Vol. 3, No. 2, Autumn, 2015

---

Academy of Islamic Sciences and Culture

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

Manager in Charge:

**Najaf Lakza'ee**

Editor in Chief:

**Hmaid Parsania**

Manager:

**Seifollah Qanbari Nik**

Executive expert:

**ali jamedaran**

Translator of Abstracts: Nasir Shafipour Moqadam

---

Tel.:+ 98 25 37745842 • P.O. Box.: 37185/3688  
[Jiss.isca.ac.ir](http://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	آیین حکمت	آینه پژوهش	مجلات تخصصی دفتر تبلیغات
یک سال اشتراک ریال ۱۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۴۰,۰۰۰	اسلامی حوزه علمیه قم
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	علوم سیاسی	تاریخ اسلام	نقد و نظر
یک سال اشتراک ریال ۱۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰
نام پدر:		نام و نام خانوادگی:		نام:
میزان تحصیلات:		تاریخ تولد:		نهاد: شرکت:
کد اشتراک قبل:	کد پستی:	استان:		نشانی:
پیش شماره:	صندوق پستی:	شهرستان:		
تلفن ثابت:	رایانامه:	خیابان:		
تلفن همراه:		کوچه: پلاک:		

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

قم، خیابان شهدا، کوچه ۲۲، پلاک ۴۲، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی  
کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹      فاکس: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷  
شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰      رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵      مرکز توزیع مجلات تخصصی