



اسلام و مطالعات اجتماعی

فصلنامه علمی - پژوهشی

سال هفتم، شماره چهارم، بهار ۱۳۹۹

۲۸

صاحب امتیاز:

دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

www.isca.ac.ir

مدیر مسئول: نجف لکزایی

سر دبیر: حمید پارسائیا

دبیر تحریریه: سیفاله قنبری نیک

کارشناس امور اجرایی: محمدنبی سعادت‌فر

مترجم چکیده‌ها: محمدرضا عموحسینی

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

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

نشانی: پردیسان، ابتدای بلوار دانشگاه، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، طبقه همکف، اداره نشریات، صندوق پستی: ۳۶۸۸/ ۳۷۱۸۵ * تلفن: ۰۲۵-۳۱۱۵۶۹۰۹ سامانه نشریه: jiss.isca.ac.ir

رایانامه Eslam.motaleat1394@gmail.com

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب قیمت: ۳۵۰۰۰۰ تومان



اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

نصرالله آفاجانی

7 استادیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم

کریم خان محمدی

7 دانشیار و مدیر گروه آموزشی مطالعات فرهنگی و ارتباطات دانشگاه باقرالعلوم

محمود رجبی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

سیدعباس صالحی

استادیار پژوهشکده اسلام تمدنی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

حسن غفاری فر

7 استادیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم

حسین کچویان

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

نعمت‌الله کرم‌الهی

7 دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم

شمس‌الله مریجی

7 دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم



داوران این شماره

حسین‌الهی نژاد، میترا بهرامی، حسین حاج‌محمدی، فاضل حسامی، سیدمیرصالح حسینی جبلی، حسن خیری، محمد رفیق، روح‌اله عباس‌زاده، حسن غفاری فر، سیدحسین فخرزاد، رحیم کارگر، محمود ملکی‌راد.

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 آینده‌پژوهی؛

اولویت‌های پژوهشی فصلنامه با رویکرد دینی، اعتقادی و تطبیقی

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

رویکردهای اساسی

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

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

راهنمای تنظیم مقاله

شرایط اولیه پذیرش مقاله

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

- حجم مقاله: واژگان کل مقاله: بین ۵۰۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه؛ کلیدواژه‌ها: ۴ تا ۸ کلیدواژه؛ چکیده: ۱۵۰ تا ۲۰۰ واژه (چکیده باید شامل هدف، مساله یا سوال اصلی پژوهش، روش‌شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد).
- نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان: نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید حتماً مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود. فرستنده مقاله به‌عنوان نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و کلیه مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با وی صورت می‌گیرد.
- وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوی های ذیل درج شود:
 ۱. اعضای هیات علمی: رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
 ۲. دانشجویان: دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
 ۳. افراد و محققان آزاد: مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
 ۴. طلاب: سطح (۲، ۳، ۴)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه/ مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.
- ساختار مقاله: بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش های ذیل باشد:
 ۱. عنوان؛
 ۲. چکیده فارسی (تبیین موضوع/ مساله/ سوال، هدف، روش، نتایج)؛
 ۳. مقدمه (شامل تعریف مساله، پیشینه تحقیق (فارسی و انگلیسی)، اهمیت و ضرورت انجام پژوهش و دلیل جدید بودن موضوع مقاله)؛
 ۴. بدنه اصلی (توضیح و تحلیل مباحث)؛
 ۵. نتیجه‌گیری (بحث و تحلیل نویسنده)؛
 ۶. بخش تقدیر و تشکر: پیشنهاد می‌شود از مؤسسه‌های همکار و تأمین‌کننده اعتبار بودجه پژوهش نام برده شود. از افرادی که به نحوی در انجام پژوهش مربوطه نقش داشته، یا در تهیه و فراهم‌نمودن امکانات مورد نیاز تلاش نموده‌اند و نیز از افرادی که به نحوی در بررسی و تنظیم مقاله زحمت کشیده‌اند، با ذکر نام، قدردانی و سپاس‌گزاری شود. کسب مجوز از سازمان‌ها یا افرادی که نام آنها برای قدردانی ذکر می‌شوند، الزامی است؛
 ۷. منابع (منابع غیرانگلیسی علاوه بر زبان اصلی، باید به انگلیسی نیز ترجمه شده و بعد از بخش فهرست منابع، ذیل عنوان References درج شوند).
- روش استناددهی: APA (درج پانویس، ارجاعات درون متن و فهرست منابع) می‌باشد که لینک دانلود فایل آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می‌باشد.

فهرست مقالات

- ۸.....تحلیل مبانی فرهنگ اجتماعی دفاعی- امنیتی در عصر غیبت در پرتو اندیشه مهدویت
حسین الهی نژاد
- ۳۳.....تبیین چارچوب سیاست‌گذاری فرهنگی در اندیشه مهدویت.....
رضا ابروش - علی هاشم‌زاده کوشک قاضی
- ۶۴.....همپوشانی مولفه‌های هویت‌ساز بر هویت‌بخشی دینی کنشگران اجتماعی اندونزی.....
محمد ستوده آرانی - سیدمیر صالح حسینی جبلی - سیدمحمدحسن خادمی
- ۹۶.....عناصر جامعه‌پذیری (روش، محتوا و عوامل) حجاب در نظام اجتماعی قرآن.....
فاضل حسامی - محمدباسین بصیرت
- ۱۲۰.....راهبردهای تبلیغی در مواجهه با گونه‌های دینداری.....
سیدعبدالرسول علم الهدی - محمدرضا انواری
- ۱۵۲.....تطور جشنواره غدیر در دوره فاطمیان مصر.....
سیدناصر موسوی - محمدعلی چلونگر - شکوه السادات اعرابی هاشمی
- ۱۸۰.....بررسی زمینه‌های اجتماعی نکوهش عقل، علم و فلسفه در آثار عطار.....
مصطفی سالاری - منصور نیک‌پناه

An Analysis of the Principles of Defense-Security Social Culture in the Age of Imam Mahdi Occultation in the Light of Mahdism

Hossein Elahinejad¹

Received: 16/02/2020

Accepted: 17/05/2020

Abstract

Mahdavi society has transcendental characteristics such as comprehensive faith, comprehensive religion, comprehensive welfare, comprehensive comfort, as well as comprehensive security, defense, and resistance. The aforementioned characteristics, especially the characteristics of security, defense and resistance, which have been established and modeled by the waiting (for Imam Mahdi) society, i.e. the society of the Wali Faqih (guardianship of the Islamic jurist) in the era of occultation, their consistency and continuity depend on principles such as the leader focusing on justice, interaction, unity and charisma. Each of these axes, as principles and foundations, provide the context for social characteristics such as comfort, tranquility, welfare, resistance, security, and defense. Because with spread of justice, the public's trust in the system will increase, and through focusing on interaction, the people's serious presence in the society will increase. Moreover, by focusing on unity, the comprehensive and public participation of people in society becomes more serious, and with the charismatic role of the leader, people's love, and interest in the system and its political leaders deepens. The current study focuses on the main question: "What are the foundations of the social-security and defense culture of the society in the era of occultation based on the idea of Mahdism thought?" and it analyzes and explains the issue through anecdotal method along with narrative evidence.

Keywords

Mahdism, security culture, defense culture, principles, the age of occultation.

1. Associate professor at Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. h.elahinejad@isca.ac.ir

تحلیل مبانی فرهنگ اجتماعی دفاعی - امنیتی در عصر غیبت در پرتو اندیشه مهدویت

حسین الهی‌نژاد^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۲/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۲۷

چکیده

جامعه مهدوی دارای شاخصه‌های متعالی نظیر ایمان فراگیر، دین فراگیر، رفاه فراگیر، آسایش فراگیر و همچنین امنیت، دفاع و مقاومت فراگیر می‌باشد. شاخصه‌های فوق به ویژه شاخصه‌های امنیت، دفاع و مقاومت که مورد تأسی و الگوی جامعه منتظر یعنی جامعه ولی فقیه در عصر غیبت بوده، قوام و تداوم آنها وابسته به مبانی و اصولی نظیر عدالت‌محوری، تعامل‌محوری، وحدت‌محوری و کاریزمامحوری رهبر، که هر کدام از این محورها به عنوان اصول و مبانی، بستر شاخصه‌های اجتماعی نظیر آسایش، آرامش، رفاه، مقاومت، امنیت و دفاع را فراهم می‌کنند. زیرا با عدالت‌گستری اعتماد عمومی مردم به نظام بیشتر می‌شود و با تعامل‌محوری، حضور جدی مردم در صحنه افزایش می‌یابد. و با وحدت‌محوری مشارکت عمومی و فراگیر مردم در جامعه جدی‌تر می‌شود و با نقش کاریزمایی رهبر، عشق و علاقه مردم به نظام و دولت مردان آن عمیق‌تر می‌شود. تحقیق پیش رو با محوریت سوال اصلی: «مبانی فرهنگ اجتماعی امنیتی و دفاعی جامعه عصر غیبت با ابتناء بر اندیشه مهدویت چگونه است؟» با متد نقلی همراه با استنادات روائی به تحلیل و تبیین موضوع خواهد پرداخت.

کلیدواژه‌ها

مهدویت، فرهنگ امنیتی، فرهنگ دفاعی، مبانی، عصر غیبت.

h.elahinejad@isca.ac.ir

۱. دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

مقدمه

غیبت و پساغیبت بیانگر شکل‌گیری دو نوع جامعه به نام جامعه منتظر و منتظر است. دوران غیبت که با وصف انتظار بازشناسی می‌شود نویدگر شکل‌گیری جامعه منتظران به رهبری ولی فقیه و دوران پساغیبت که به وصف ظهور شناخته می‌شود، نویدگر شکل‌گیری جامعه جهانی به رهبری امام مهدی 7 است. جامعه ولی فقیه به‌عنوان جامعه منتظر، تأسی‌گرا و اقتداکننده و جامعه مهدوی به‌عنوان جامعه منتظر، مقتدا و غایت جامعه منتظران است. نظام جهانی مهدوی که در فرجام تاریخ بشریت به وقوع می‌پیوندد، دارای شاخصه‌های الهی و انسانی نظیر خدامحوری، دین‌محوری، فرهنگ‌محوری، ایمان‌محوری و امنیت‌محوری است که نظام ولی فقیه در راستای الگوگیری از آن، به اجرای آنها همت می‌گمارد. بی‌تردید شاخصه‌های نظام جهانی با دو وصف جاودانگی و جهانی از دیگر نظام‌های بشری متمایز می‌گردد. با وصف جهانی، کرانی‌بودن و با وصف جاودانگی، پیوستگی و دوام آنها توجیه می‌شود؛ مثلاً شاخصه‌هایی نظیر دفاع، امنیت، آرامش و آسایش که علاوه بر وصف فراگیری و جهانی دارای وصف پیوستگی و جاودانگی است. جاودانگی و جهانی‌بودن این شاخصه‌ها متفرع بر مبانی و اصولی است که در قالب خاستگاه و علت وجودی آنها نقش ایفا می‌کنند و با درایت و تدبیر نظام جهانی مهدوی در جامعه بسترسازی می‌شوند. نظیر «عدالت‌محوری»، «وحدت‌محوری»، «مردم‌سالاری دینی»، «تعامل‌محوری نظام با مردم»، «جایگاه اجتماعی رهبر» و «نقش کارزمایی رهبر» و... که با رویکرد تحلیل‌شناختی می‌توان به کار کرد هر کدام از این مؤلفه‌ها در تحقق گسترش فرهنگ دفاعی و امنیتی و نهادینه‌سازی آنها در جامعه پرداخت.

۱. معنای مبانی و اصول

«مبانی» جمع «مبنی» از ریشه «بنی» است و به معنای پایه و اساس ثابت هر چیزی است (تهانوی، ۱۳۰۴، ج ۱، ص ۱۵۹؛ اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۴۷). در اصطلاح‌نامه فلسفی واژه‌هایی چون مبادی، اصول، ارکان، دکترین، شالوده و قواعد، مترادف با واژه مبانی آمده‌اند

(حسینی دشتی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۸۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۲۵۶). همچنین واژه‌هایی نظیر پیش‌گمانه، پیش‌فرض، پیش‌دانسته و پیش‌داوری که معادل کلمه «presupposition» و «prejudgement» هستند، همسو با واژه مبانی تلقی می‌گردند. واژه اصول جمع اصل و در لغت به معنای ریشه، بیخ، بنیاد و گوهر آمده است (اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۷۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۶) و اصل هر چیز، آن است که وجود آن چیز بدان متکی است و در اصطلاح علوم نیز به همین معنا به کار می‌رود. واژه اصل در زبان فارسی معادل واژه انگلیسی «Principle» است. در قرآن نیز اصل به معنای ریشه و پایه آمده است: «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَضَلُّهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ؛ آیا ندیدی خدا چگونه مثل زده: سخنی پاک که مانند درختی پاک است که ریشه‌اش استوار و شاخه‌اش در آسمان است؟» (ابراهیم، ۲۴).

۲. معنای دفاع و امنیت

واژه «دفاع» برگرفته از ماده «دفع» است و به معنای ازاله و ازبین بردن (ابن منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۸، ص ۸۷) و به معنای حمایت آمده است (اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۱۶). در قرآن نیز واژه دفاع به معنای لغوی‌اش آمده است: «وَلَوْ لَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ؛ و اگر خداوند برخی از مردم را به وسیله برخی دیگر دفع نمی‌کرد، قطعاً زمین تباه می‌گردید» (بقره، ۲۵۱). «إِنَّ اللَّهَ يَدْفَعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا؛ قطعاً خداوند از کسانی که ایمان آورده‌اند دفاع می‌کند» (حج، ۳۸). امنیت مصدر جعلی از ریشه امن به معنای درامان بودن، ایمنی و آسودگی و ازبین رفتن هراس و نگرانی است (اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۹۰) و به معنای آرامش نفس و طمأنینه خاطر (مصطفوی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۴۹) و زوال ترس و ضدترس است (ابن منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۱۳، ص ۲۱؛ فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۳۸۷). امنیت به صورت گونه‌های مختلفی نظیر امنیت فردی، اجتماعی، ملی و بین‌المللی و نیز به صورت امنیت فرهنگی، دینی و ایدئولوژی به کار رفته است؛ چنان که در قرآن آمده است: «وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا؛ و هر که در آن درآید در امان است» (آل عمران، ۹۷)؛ «وَأِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا؛ و [یاد کن] هنگامی را که ابراهیم گفت: پروردگارا، این شهر را ایمن گردان»

(ابراهیم، ۳۵). واژه امنیت و مشتقات آن در قرآن حدود ۸۷۹ بار به کار رفته‌اند که از این تعداد، ۳۵۸ مورد در آیات مکی و ۵۲۱ مورد در آیات مدنی است (روحانی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۷۲).

۳. رابطه دفاع و امنیت

دفاع و امنیت دو شاخصه مهم اجتماعی‌اند که آرامش و آسایش بشر و جوامع بشری مرهون اجرای آن دو در جامعه است. پیشرفت و تعالی بشر در حوزه‌های مختلف اجتماعی نظیر حوزه فرهنگی، حوزه اقتصادی، حوزه دینی، حوزه تمدنی، حوزه سیاسی، وابسته به اجرای این دو مقوله است و تحقق آنها بسترساز رفاه و آسایش در جامعه در همه سطوح و همه اقشار آن است؛ چنان‌که پیامبر گرامی اسلام ۹ در اهتمام مقوله امنیت می‌فرماید: «نِعْمَتَانِ مَكْفُورَتَانِ: الْأَمْنُ وَالْعَافِيَةُ؛ دو نعمت است که شکر آنها گزارده نمی‌شود: امنیت و سلامتی» (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۴). در این خصوص امام علی 7 بدترین جامعه را جامعه‌ای می‌داند که در آن امنیت وجود نداشته باشد: «شَرُّ الْأَوْطَانِ مَا لَمْ يَأْمَنَ فِيهِ الْقَطَّانُ؛ بدترین وطن، وطنی است که ساکنانش در آن ایمن نباشند» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۴۱۰). در این راستا امام صادق 7 امنیت را جزو نیازهای ضروری جامعه می‌داند و می‌فرماید: «ثَلَاثَةٌ أَشْيَاءٌ يَحْتَاجُ النَّاسُ إِلَيْهَا: الْأَمْنُ وَالْعَدْلُ وَالْخِصْبُ؛ سه چیز است که مردم به آنها نیاز دارند: امنیت، عدالت و رفاه» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳، ص ۳۲۰).

در بیان رابطه میان دفاع و امنیت باید گفت میان آنها به‌نوعی رابطه علی و معلولی برقرار است و مقوله امنیت در واقع متفرع بر دفاع و دفاع به‌نوعی علت وجودی و خاستگاه امنیت به‌شمار می‌آید؛ زیرا هرگاه در جامعه، نظام دفاعی به‌درستی شکل بگیرد و سیستم نظامی به‌طور صحیح و فراگیر طراحی و اجرایی شود و مرزهای فرهنگی، اعتقادی، دینی، جغرافیایی به‌درستی صیانت شود، به‌طور قهری به امنیت در حوزه‌های مختلف اعتقادی، دینی، فرهنگی و جغرافیایی رسیده و مردم نتایج و آثار این دفاع و امنیت را که همان آرامش، رفاه و آسایش است، به‌خوبی درک می‌کنند. البته شاید با نگاه و نگرش دیگر این ادعا مطرح شود که رابطه میان آن دو، رابطه دوسویه است؛ یعنی امنیت و دفاع با رویکرد کارکردگرایی به‌نوعی مکمل یکدیگرند و رابطه همپوشانی میان آنها برقرار

است؛ به این بیان که با دفاع همه‌جانبه و فراگیر، امنیت در جامعه تضمین می‌شود و با وجود امنیت فراگیر، به‌نوعی برای سربازان و محافظان کیان اسلامی اطمینان خاطر ایجاد می‌شود و آنان با خیال راحت از مرز و بوم اسلامی محافظت و دفاع می‌کنند.

۴. ضرورت امنیت در عصر غیبت

از جمله شاخصه‌های مهم و ضروری هر جامعه امنیت، دفاع و مقاومت است که جامعه عصر غیبت به‌سرپرستی ولی فقیه نیز از این قاعده مستثنا نیست. براساس داده‌های قرآنی (نور، ۵۵) و روایی شاخصه‌های امنیت، دفاع و مقاومت در عصر ظهور در جامعه مهدوی به‌صورت تمام و کمال در جامعه اجرا می‌شوند و بشر برای اولین بار و آخرین بار طعم شیرین امنیت و آسایش کامل را می‌چشد و به‌تجربه و آرزوی دیرین که همه بشریت در طول تاریخ به‌دنبال تحقق آن بوده‌اند، می‌رسد. شاخصه امنیت و مقاومت در عصر غیبت در حکومت نایبان امام زمان ۷ ضرورت دوچندان دارد؛ زیرا از یک طرف امنیت برای هر حکومت و دولتی ضرورت ذاتی دارد و فراهم‌آوری آن از جمله خواسته‌های مهم و اولیه هر نظام و شهروندان آن نظام است و از طرف دیگر نظام ولی فقیه در عصر غیبت از نظامی (نظام جهانی) تبعیت می‌کند و از آن الگو می‌گیرد که دارای شاخصه‌هایی به‌نام امنیت فراگیر، دفاع و مقاومت همه‌جانبه است؛ براین اساس شاخصه امنیت، دفاع و مقاومت برای نظام ولی فقیه در عصر غیبت ضرورت دوچندان دارد.

۵. مبانی و اصول امنیت و دفاع مبتنی بر مهدویت

جامعه مهدوی برآمده از اندیشه مترقی مهدویت، و اندیشه مترقی مهدویت برگرفته از تعالیم ناب اسلامی است، به‌عنوان جامعه مقصود و هدف و مورد تأسی و الگوی جامعه ولی فقیه در عصر غیبت است. براساس داده‌های قرآنی و روایی جامعه ایدئال مهدوی دارای شاخصه‌های متعالی در عرصه‌های اجتماعی، فرهنگی، دینی و تمدنی است و در حوزه اجتماعی دارای شاخصه‌های امنیت و دفاع فراگیر، رفاه و آسایش همه‌جانبه، تعامل و روابط مطلوب انسانی است: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ

لَيْسَتْخَلْفَتَهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَيْمَكَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَ لَيْبَدَلْتَهُمْ مِنْ بَعْدِ حَوْفِهِمْ أَمْنَا؛ خداوند به کسانی از شما که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده‌اند، وعده می‌دهد که قطعاً آنان را حکمران روی زمین خواهد کرد؛ همان‌گونه که به پیشینیان آنان خلافت روی زمین را بخشید؛ و دین و آیینی را که برای آنان پسندیده، پابرجا و ریشه‌دار خواهد ساخت و ترسشان را به امنیت و آرامش مبدل می‌کند» (نور، ۵۵).

بی‌شک جامعه مطلوب مهدوی و شاخصه‌های متعالی آن که برای اولین و آخرین بار در طول تاریخ به تجربه جوامع بشری می‌رسد، دارای صبغه جامعیت، جاودانگی و جهانی است؛ یعنی شاخصه‌هایی نظیر امنیت، دفاع، رفاه و آسایش اولاً همه‌جانبه و فراگیرند، ثانیاً فرامرزی و جهانی‌اند، ثالثاً جاودانگی و ابدیت دارند و تا پایان تاریخ بشریت تداوم خواهند داشت. امنیت فراگیر در دوران حکومت جهانی مهدوی به جهت فرهنگ مقاومت و دفاع فراگیری است که دولت مهدوی در جامعه جهانی نهادینه‌سازی و اجرایی می‌کند. بر همین مبنا است که در روایات مختلف به بیعت نکردن و تقیه نکردن امام مهدی 7 با دشمنان و مخالفان اشاره شده است؛ زیرا وقتی دشمنان مهدوی در اقلیت و اضمحلال و نظام جهانی مهدوی در قاهریت و استواری باشد، به‌طورطبیعی امام مهدی 7 بدون هیچ‌گونه ملاحظه‌ای و بدون تن دادن به بیعت و تقیه برنامه‌های خویش را کاملاً اجرایی و عملیاتی می‌کند و دشمنان و مخالفان توان مقابله و تهدید این نظام جهانی را نخواهند داشت و در چنین نظامی شهروندان بدون هیچ نگرانی، ترس و واهمه با امنیت و آسایش کامل به زندگی فردی و اجتماعی خویش می‌پردازند.

امام صادق 7 در مورد نفی بیعت امام مهدی 7 با دشمنان می‌فرماید: «يُقُومُ الْقَائِمُ وَ لَيْسَ لِأَحَدٍ فِي عُنُقِهِ عَقْدٌ وَ لَا عَهْدٌ وَ لَا بَيْعَةٌ؛ قائم ما در حالی ظهور می‌کند که در گردن او برای احدی عهد و پیمان و بیعت نباشد» (نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۱۹۱).

امام رضا 7 نیز در مورد ضرورت تقیه قبل از ظهور و نفی آن بعد از ظهور می‌فرماید: «لَا دِينَ لِمَنْ لَا وَرَعَ لَهُ وَ لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا تَقِيَّةَ لَهُ وَ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْقَاكُمْ وَ أَعْمَلَكُمْ بِالتَّقِيَّةِ قَبِيلَ لَهُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ إِلَيَّ مَتَى قَالَ إِلَيَّ يَوْمَ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ وَ هُوَ يَوْمٌ خُرُوجِ

قَائِمِنَا فَمَنْ تَرَكَ التَّقِيَةَ قَبْلَ خُرُوجِ قَائِمِنَا فَلَيْسَ مِنَّنَا؛ کسی که تقوا ندارد، دین ندارد. کسی که تقیه نکند ایمان ندارد. گرامی‌ترین شما در پیش خدا کسی است که بیش از دیگران تقیه را رعایت کند. گفته شد: ای فرزند پیامبر ۹ تا به کی؟ فرمود: تا روز وقت معلوم که آن روز خروج قائم 7 ما است. هر کسی پیش از خروج قائم 7 ما تقیه را ترک کند از ما نیست» (خزاز رازی، ۱۴۰۱ق، ص ۲۴۷).

پس نظام مقدس مهدوی با قلمروی جهانی که کران تا کران زمین را درمی‌نوردد، دارای شاخصه‌های جهانی نظیر امنیت جهانی، رفاه جهانی، آرامش جهانی و آسایش جهانی است. فرهنگ‌سازی و نهادینه‌سازی این شاخصه‌ها در جامعه عصر ظهور به سبب اصول و مبانی‌ای است که با سیاست‌گذاری و تدبیر نظام جهانی مهدوی اجرایی شده است، نظیر عدالت‌محوری، مردم‌سالاری، تعامل صحیح، وحدت‌گرایی، همدلی نظام با مردم، جایگاه قدسی رهبر و نقش کاریزمایی رهبر که در ذیل به تبیین و تحلیل برخی از موارد گفته شده پرداخته می‌شود.

۱.۵. عدالت‌محوری

از جمله خاستگاه‌های مهم امنیت و دفاع و جاودانگی آنها در نظام جهانی مهدوی که قابل تأسی برای نظام مطلوب ولی‌فقیه در عصر غیبت است، عدالت‌محوری و گسترش و نهادینه‌سازی آن در همه سطوح و اقشار جامعه جهانی است.

قبل از ورود به بحث لازم است به این نکته توجه شود که در خصوص دو اصل عدالت و امنیت و تقدم هر یک بر دیگری میان اندیشمندان اهل سنت و شیعه دیدگاه‌ها و نگرش‌های مختلفی بروز کرده است. براساس نگرش اندیشمندان اهل سنت اهتمام و تقدم همیشه بر شاخصه امنیت است و عدالت متفرع بر آن است؛ ولی براساس نگرش شیعه که منبعث از مکتب اهل بیت 7 است، عدالت به عنوان شاخصه مهم همیشه بر امنیت تقدم دارد و به عنوان خاستگاه و اصول همیشه امنیت با آن توجیه و تعریف می‌شود (جعفرپیشه، ۱۳۸۴)؛ زیرا عدالت امری خواستنی برای انسان‌ها در تمام دوران‌ها است، به گونه‌ای که برای آن جان‌ها و مال‌ها داده‌اند؛ اما امنیت امری ضروری است نه

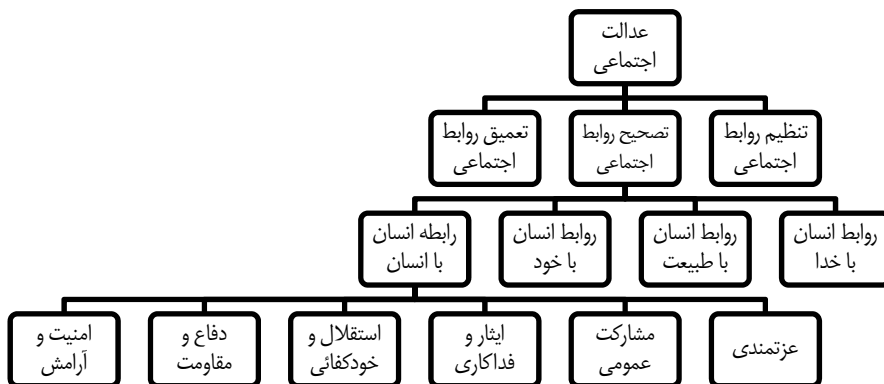
امر مطلوب. همچنین بین امر ضروری و امر برتر باید تمایز قایل شد. امنیت امر ضروری است؛ ولی عدالت اولویت دارد. درست است که برای رسیدن به عدالت باید امنیت داشت، اما به تعبیر منطقی، این، امر لازم است نه کافی.

در این نوشتار که بیشتر بر مفهوم عدالت مهدوی نظر داریم نه مفهوم عدالت مطلق، مفهوم عدالت مهدوی در واقع برگرفته از مفهوم عدالت اسلامی است و از نظر اصل، چیستی و ماهیت شناختی با مفهوم عدالت اسلامی هیچ تفاوتی ندارد. عدالت مهدوی در واقع همان عدالتی است که پیامبر گرامی اسلام 9 و ائمه اطهار 7 به دنبال اجرای آن در جامعه بوده‌اند و تنها تفاوتی که عدالت مهدوی با عدالت نبوی و ولوی دارد، مربوط به حوزه بیرونی و اجرایی با رویکرد کارکردشناختی است که در این خصوص عدالت مهدوی با چهار مؤلفه اساسی از عدالت نبوی و ولوی بازشناسی می‌شود: ۱. گستره و قلمروی عدالت مهدوی یعنی فراگیر و جهانی بودن آن؛ ۲. مراتب و ابعاد عدالت مهدوی یعنی جامعیت و همه‌جانبه بودن آن است؛ ۳. مقبولیت و پذیرش همگانی یعنی آماده بودن مردم جهان برای اجرای عدالت مهدوی؛ ۴. جاودانگی و دوام آن که تا پایان تاریخ بشریت امتداد خواهد داشت؛ پس عدالت مهدوی با این چهار شاخصه با نگرش بیرونی و اجرایی (نه از حیث ماهیت و چیستی) از عدالت نبوی و ولوی بازشناسی می‌شود و با مقبولیت و پذیرش همگانی عملیاتی و اجرایی می‌شود.

در خصوص عدالت مهدوی روایات متعدد و بسیاری از معصومان 7 به یادگار مانده است (خزاز رازی، ۱۴۰۱ق، ص ۴۷؛ نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۵؛ صدوق، ۱۳۷۸، ص ۲۶) و حجم عظیمی از منابع شیعه و اهل سنت به این امر اختصاص یافته است (ابن حنبل، ۱۴۱۶ق، ج ۱۷، ص ۲۱۱؛ سجستانی، بی تا، ج ۴، ص ۱۸۳۱؛ صافی، ۱۴۲۱ق، ص ۵۹۸). بی تردید در بیانات و سخنان هیچ معصومی این نکته یعنی عدالت مهدوی و چگونگی رخداد آن به فراموشی سپرده نشده است، به طوری که محدثان و حدیث‌شناسان اسلامی به جهت بسیاری و متواتر بودن آن به حقیقی و معتبر بودن آنها نظر داده‌اند (ابن قیم جوزی، ۱۳۹۰، ص ۱۴۲؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۳۹۷ق، ج ۶، ص ۴۹۳). در این میان از جمله مباحث مهم این باب بحث گستردگی و پردامنگی عدالت مهدوی است که روایات فراوانی به این شاخصه پرداخته و به جهانی و فراگیر بودن آن

اشاره کرده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۴۱؛ مسعودی، ۱۳۸۴، ص ۲۱۷). آری این فراگیری و شمولیت براساس اشارت‌های روایی به حدی است که همه ساحات فردی و اجتماعی بشر و همه ابعاد سیاسی، فرهنگی، حقوقی، اقتصادی و نظامی جامعه و همه تعاملات و ارتباطات انسانی نظیر ارتباط انسان با خویش، ارتباط انسان با خدا، ارتباط انسان با طبیعت و ارتباط انسان با انسان‌های دیگر را در بر می‌گیرد. پس عدالت مهدوی با نگرش کلی سامان‌بخش روابط چهارگانه در نظام هستی و نظام بشری است و در مقابل آن فقد عدالت به‌نوعی زمینه‌ساز بروز اختلالات و نابسامانی اجتماعی است و این نابسامانی خصوصاً در حوزه روابط انسان با انسان به‌نحوی بسترساز ناامنی و معضلات اجتماعی می‌شود.

نمودار عدالت با رویکرد کارکردگرایی



در آخر شایان ذکر است اولاً براساس نمودار بالا عدالت و عدالت‌محوری با رویکرد کارکردگرایی دارای آثار و برکات فراوانی در امور اجتماعی - انسانی است؛ ثانیاً در نظام جهانی مهدوی مقوله عدالت به‌عنوان هدف و غایت این نظام، دارای جایگاه مهم و کارکرد اساسی است؛ ثالثاً از جمله کارکردهای مهم عدالت و عدالت‌محوری در نظام جهانی، دفاع عمومی و امنیت فراگیر و همه‌جانبه است؛ رابعاً

نظام مطلوب ولی فقیه در عصر غیبت معطوف به نظام جهانی مهدوی و موظف به الگوبرداری از آن است؛ خامساً اجرای محورها و مؤلفه‌های اساسی نظام جهانی نظیر عدالت و عدالت‌محوری، دین و دین‌محوری، خدا و خدا‌محوری در نظام ولی فقیه ضرورت دارد؛ سادساً نظام ولی فقیه با تأسی از نظام جهانی و با اجرای مؤلفه‌های اساسی آن، به کارکردهایی نظیر امنیت، دفاع، آرامش و آسایش دست پیدا می‌کند.

امام صادق 7 در خصوص فراگیری عدل در نظام جهانی می‌فرماید: «أَمَّا وَاللَّهِ لَيَدْخُلَنَّ عَلَيْهِمْ عَذْلُهُ جَوْفَ بُيُوتِهِمْ كَمَا يَدْخُلُ الْحَرُّ وَالْقُرُّ؛ بدانید به خدا سوگند که موج دادگستری او بدان‌گونه که گرما و سرما نفوذ می‌کند تا درون خانه‌های آنان راه خواهد یافت» (نعمانی، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۲۹۷). همچنین امام رضا 7 در این زمینه می‌فرماید: «سِيرَتُهُ الْعَدْلُ وَ حُكْمُهُ الْحَقُّ؛ به‌طور کلی راه و روش مهدی عدالت و قضاوت‌های او حقیقت است» (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۲۳). باز حضرت رضا 7 در راستا فراگیری عدل و رخت‌بربستن ظلم در عصر ظهور می‌فرماید: «فَإِذَا خَرَجَ أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِهِ وَ وُضِعَ مِيزَانُ الْعَدْلِ بَيْنَ النَّاسِ فَلَا يَظْلِمُ أَحَدٌ أَحَدًا؛ هرگاه مهدی ظهور کند جهان را روشنی می‌بخشد و ترازوی عدل در جهان می‌گستراند تا هیچ فردی به فرد دیگر ظلم روا ندارد» (طبرسی، ۱۳۹۰، ص ۴۳۴).

با نگرش کارکردگرایی است که امنیت از جمله آثار عدالت‌محوری است. امام صادق 7 در این خصوص به همراهی امنیت و عدالت اشاره می‌کند و می‌فرماید: «إِذَا قَامَ الْقَائِمُ حَكَمَ بِالْعَدْلِ وَ ارْتَفَعَ فِي أَيَّامِهِ الْجَوْرُ وَ أَمِنَتْ بِهِ السُّبُلُ وَ أَخْرَجَتِ الْأَرْضُ بَرَكَاتِهَا وَ رَدَّ كُلَّ حَقٍّ إِلَى أَهْلِهِ؛ چون حضرت قائم 7 قیام کند به عدالت حکم فرماید و در دوران او ستم برداشته شود و راه‌ها امن گردد و زمین برکت‌های خود را بیرون آورد و هر حقی به اهلیش رسد» (اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۶۵). باز امام صادق 7 در پاسخ به پرسش یکی از اصحاب خویش به بیان وصف‌الحال زمان ظهور امام مهدی 7 می‌پردازد و می‌فرماید: «أَمَّا تُحِبُّ أَنْ يَظْهَرَ الْعَدْلُ وَ يَأْمَنَ السُّبُلُ وَ يُنْصَفَ الْمَظْلُومُ؛ سبحان‌الله مگر نمی‌خواهی عدالت آشکار گردد و راه‌ها امن شود و مظلوم مورد ترحم قرار گیرد؟» (مجلسی، بی‌تا، ج ۵۲، ص ۱۴۴).

در تحلیل محتوایی روایات بالا دو نکته قابل برداشت است: نکته اول همان فراگیری عدالت در عصر ظهور است که روایات فراوانی در این خصوص از حضرات معصوم 7

نقل شده و این فراوانی به حدی است که محدثان و راویان حدیث در این مورد ادعای تواتر کرده‌اند (عسقلانی، ۱۳۹۷ق، ج ۶، ص ۴۹۳؛ ابن‌قیم جوزی، ۱۳۹۰، ص ۱۴۲). نکته دوم همان کارکرد عدالت مهدوی است که این کارکرد در قالب شاخصه‌های مختلف اجتماعی، فرهنگی، تمدنی، دینی بروز و ظهور دارد که از جمله کارکردهای مهم عدالت مهدوی، همان بارآوری فرهنگ دفاعی و امنیتی و صلح جهانی است.

۲-۵. وحدت‌محوری

اتحاد و همگرایی جهانی از جمله خواسته‌های مهم فطری است. بشر در طول تاریخ خویش برای رسیدن به این گرایش از انجام هیچ‌گونه تلاش و کوششی فروگذار نکرده است؛ ولی متأسفانه براساس داده‌های تاریخی تا به حال به این خواسته فطری نرسیده است. براساس مستندات عقلی و گزارش‌های نقلی نظیر آیات^۱ و روایات این نکته برداشت می‌شود که بشر در عصر ظهور و دوران نظام جهانی مهدوی به این خواسته فطری خویش می‌رسد و برای اولین و آخرین بار طعم شیرین اتحاد و انسجام جهانی را تجربه می‌کند. «السَّلَامُ عَلَى الْمَهْدِيِّ الَّذِي وَعَدَ اللَّهُ بِهِ الْأُمَّمَ أَنْ يَجْمَعَ بِهِ الْكَلِمَ وَيُلْمَ بِهِ الشَّعْثَ وَيَمْلَأَ بِهِ الْأَرْضَ قِسْطًا وَعَدْلًا؛ درود بر مهدی، همان کسی که خدا آمدنش را به مردم وعده داده تا اجتماعشان را تضمین و اختلافشان را از بین ببرد و زمین را پر از عدل و داد کند» (کفعمی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۸۶). پیامبر گرامی اسلام ۹ در وصف امام مهدی ۷ در دوران بعد از ظهور و تشکیل حکومت جهانی می‌فرماید: «بِنَا يُولُفُ اللَّهُ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ بَعْدَ عَدَاوَةِ الْفِتْنَةِ إِخْوَانًا كَمَا أَلَفَ بَيْنَهُمْ بَعْدَ عَدَاوَةِ الشُّرْكَ وَبِنَا يَضْبِحُونَ بَعْدَ عَدَاوَةِ الْفِتْنَةِ إِخْوَانًا كَمَا أَضْبَحُوا بَعْدَ عَدَاوَةِ الشُّرْكَ إِخْوَانًا فِي دِينِهِمْ؛ چنان که به وسیله ما از شرک و بت‌پرستی رهایی یافتند و هم به وسیله ما خداوند دل‌های آنان را بعد از دشمنی‌ها و آشوبگری‌ها با هم پیوند دهد؛ چنان که به وسیله ما دل‌های آنان را پس از عداوت آلوده به شرک پیوند داد و آنان را با هم برادر دینی کرد» (حر عاملی، ۱۴۲۵ق، ج ۵، ص ۲۲۶).

۱. در قرآن واژه اتحاد نیامده است، بلکه واژگانی چون واحده (مؤمنون، ۵۲)، جمیعاً (آل‌عمران، ۱۰۳)، کافه (بقره، ۲۰۸)، لا تنازعوا (انفال، ۴۶) لاتفرقوا (آل‌عمران، ۱۰۳ و ۱۰۵) آمده‌اند که معنای اتحاد را می‌رسانند.

چنان‌که بیان شد اتحاد و همگرایی که دارای خاستگاه فطری است و تحقق آن جزو آرزوهای دیرین بشر با شاخصه‌های متفاوت نژادی، رنگی، دینی، قومی و ملی است، در عصر ظهور بعد از تشکیل حکومت جهانی مهدوی به‌وقوع می‌پیوندد و با سیاست‌گذاری و سازوکار حکومتی امام مهدی 7 به اوج و بالندگی خویش می‌رسد. بی‌شک تحقق این مهم در زندگی بشر با رویکرد کارکردگرایانه دارای آثار و برکات فراوانی است که امنیت و دفاع از جمله آنها است؛ اما اگر عکس این قضیه رخ دهد، یعنی مسلمانان به جای اتحاد و همگرایی به سوی تشتت و دودستگی پیش رود و از وحدت و همدلی فاصله بگیرند، سستی و بی‌مسئولیتی بر این جامعه حکمفرما خواهد شد و جامعه دچار معضلات و مشکلات متعددی می‌شود و مردم با ازدست‌دادن شأن و جایگاه اجتماعی خویش دچار بی‌اصلی و بی‌هویتی می‌شوند. در اینجا است که با وجود چنین شاخصه‌هایی، دیگر فرهنگ دفاع و روحیه مقاومت برای مردم نمانده و سستی و بی‌مسئولیتی جایگزین آن می‌شود. جامعه‌ای که فاقد شاخصه‌های متعالی و روحیه دفاع و مقاومت باشد، ابهت و شأن اجتماعی خویش را از دست می‌دهد. بی‌شک جامعه تہی از موقعیت و جایگاه اجتماعی بیشتر در معرض تجاوز متجاوزان و سلطه سلطه‌گران قرار خواهد داشت.

خداوند در قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ لَا تَنَازَعُوا فَبَيْنَهُمْ أَمْرٌ أَلْوَنٌ وَ لَذَلِكُمْ كُنْتُمْ تَخْشَوْنَ كَثِيرًا وَ لَا تُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا وَ كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ» (سورت انفال، ۴۶). امام صادق 7 در مورد مذمت تفرقه و اختلاف می‌فرماید: «و اوصیکم ایاکم و التفرق و الشتات فتذهب ہمتکم و تقل قیمتکم و یهین قدرکم عند الملوک فیطمع فیکم الطامع؛ به شما وصیت می‌کنم که از تشتت و تفرقه و جدایی پرهیزید؛ زیرا موجب رفتن همت و کم‌شدن ارزش و پایین آمدن قدر و منزلت شما نزد ملکوت می‌شود و اهل طمع در شما طمع می‌کنند» (مجلسی، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۵۳).

نکته مهمی که امام صادق 7 در حدیث بالا یادآور شده، همانا کم‌شدن ارزش و جایگاه اجتماعی مردم است که منجر به استعمار استعمارگران و سودجویی سودجویان از منابع و منافع مردم می‌شود. همان مشکلی که در دوران معاصر، کشورهای اسلامی بدان دچار شده‌اند و به سبب عدم اتحاد و هم‌دلی با اینکه از لحاظ حجم جمعیتی یک و

نیم میلیارد نفر و از نظر موقعیت جغرافیایی، بهترین منطقه را به خود اختصاص داده‌اند، ولی باز تحت سیطره سلطه‌طلبان و نفوذ استعمارگران جهانی قرار دارند و به‌طور کلی برنامه‌ها و سیاست‌های کلان کشورهای اسلامی تحت قیمومیت نظام سلطه جهانی، امریکا، تدوین و اجرا می‌شود.

این نفوذ و سیطره بیگانگان بر سرنوشت ملت‌های اسلامی و این اختلافات و دوگانگی در میان مسلمانان منطقه باعث شده است خاورمیانه در سطح جهان بیشترین جنگ، درگیری و ناامینی را به خود ببیند و بیشترین خرابی و فتنه‌گری و چپاول را در میان ملل جهانی درک کند.

در بیان جایگاه و نقش وحدت در ساماندهی و انتظام‌بخشی جامعه و زندگی مردم، مقام معظم رهبری می‌گوید: اگر وحدت ملی و امنیت ملی تأمین شود، دولت هم مجال پیدا می‌کند کارهای خود، مسئولیت‌های خود و وظایف بزرگ خود را اجرا کند. می‌تواند به اقتصاد مردم برسد، به اشتغال مردم برسد، به مسائل زندگی مردم رسیدگی کند و به مسئله فرهنگی کشور رسیدگی کند. اگر امنیت و وحدت نباشد، اختلافات و جنجال باشد، دائماً تشنج سیاسی خواهد بود (خطبه‌های نماز جمعه تهران، ۱۳۷۹/۰۱/۲۶).

امیر مؤمنان علی 7 در نهج البلاغه بعد از پند و اندرز به مردم، به عبرت‌گیری آنان از سرگذشت امت‌های پیشین اشاره می‌کند و با بیان راهنمایی‌ها جهت ساماندهی زندگی مسلمانان، به اتحاد و همدلی میان آنان توصیه می‌کند و با توجه به اهمیت انسجام و مؤلفه‌ها و خواستگاه آن، به ترسیم منشور اتحاد می‌پردازد و می‌فرماید: از بلاهایی که به سبب اعمال زشت و نکوهیده بر سر ملت‌های پیش از شما آمده پرهیزید و احوال خوب و بد آنان را به یاد آورید و از اینکه چون آنان باشید، دوری کنید. اگر در احوال نیک و بد آنان بیندیشید همان کاری را عهده‌دار شوید که عزیزشان گرداند و دشمنانشان را از آنان دور ساخت و تندرست نگاهشان داشت و نعمت فراوانی به سراغشان آمد و نیکوکاری و بزرگواری باعث پیوند آنان گردید و آنان از تفرقه و پراکندگی اجتناب ورزیدند و به یکدیگر مهربانی کردند و همدیگر را به این کار تشویق نمودند؛ پس، از کارهایی که پشت آنان را شکست و قدرت آنان را از بین برد، دوری کنید.

از مطالب بالا که به نوعی برآمده از داده‌های قرآنی و روایی است، بدست می‌آید از جمله مبانی و اصول مهم در خصوص شکل‌گیری فرهنگ دفاعی و امنیتی در جامعه اعم از جامعه عصر ظهور یا جامعه عصر غیبت، وجود وحدت و اتحاد در میان مردم است. هرچه این شاخصه در جامعه بیشتر فرهنگ‌سازی شود، همدلی و همدردی در میان مردم بیشتر می‌شود و هرچه همدلی و همدردی بیشتر شود، مسئولیت‌پذیری و دغدغه‌مندی مردم در برابر یکدیگر بیشتر می‌شود. جامعه‌ای که مردمان آن در مورد یکدیگر احساس مسئولیت کنند و در غم و شادی در کنار یکدیگر باشند، به‌طور طبیعی در موقع بروز مشکلات در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند و با انسجام و همدلی بیشتری به رفع آن می‌پردازند. بی‌تردید این قانون فراگیر اجتماعی و سنت قطعی الهی است که همیشه مردم و جامعه همگرا از نعمت‌های الهی اعم از مادی و معنوی بیشتر متنعم و همیشه از نعمت آرامش، آسایش و امنیت اجتماعی بیشتر بهره‌مند می‌شوند.

۳-۵. تعامل محوری

از جمله عوامل مهم اجتماعی که به نوعی بسترساز فرهنگ دفاعی و امنیتی و نهادینه‌سازی آن در جامعه است، تعامل دوسویه و صحیح میان مردم و مسئولان نظام اسلامی است. این تعامل دوسویه با وجود چهار شاخصه نشانه‌گذاری می‌شود:

۱. رابطه میان مردم و مسئولان نظام اسلامی رابطه دوسویه و طرفینی است.
۲. رابطه میان مردم و مسئولان مبنای ایدئولوژی و فرهنگی دارد.
۳. رابطه میان مردم و مسئولان رابطه تکلیفی و دینی است.
۴. رابطه میان مردم و مسئولین رابطه عاطفی و دوستی است.

محورهای چهارگانه هر کدام به نوعی بیانگر چگونگی نوع تعامل و رابطه صحیح میان مردم و مسئولان نظام اسلامی است؛ زیرا اولاً تعامل دوسویه میان مردم و مسئولان، زمینه‌ساز حضور و مشارکت جدی مردم در صحنه را فراهم می‌کند؛ ثانیاً تعامل بر مبنای فرهنگ و ایدئولوژی، موجب تعمیق تعامل و گسترده‌گی آن در میان مردم و مسئولان می‌شود؛ ثالثاً تعامل بر مبنای وظیفه و تکلیف دینی، موجب قوام و تداوم تعامل میان

مردم و مسئولان است؛ رابعاً تعامل بر مبنای علاقه و دوستی، زمینه همدلی و مسئولیت‌پذیری را در میان مردم و مسئولان فراهم می‌کند.

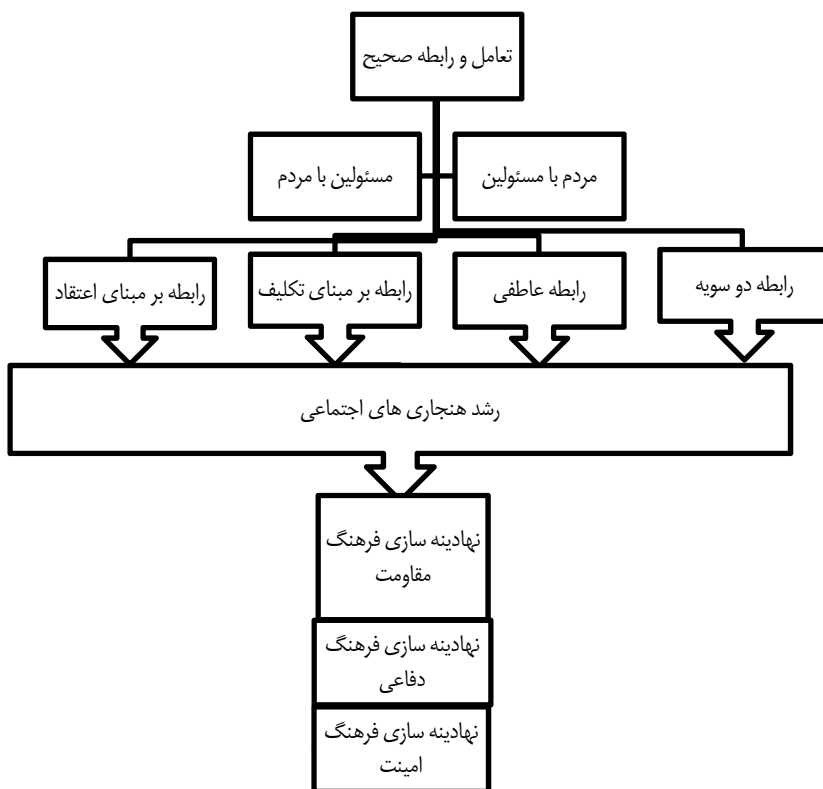
بی‌شک تعامل صحیح و رابطه دوستانه را به‌صورت فراگیر می‌توان در عصر ظهور و تشکیل جامعه جهانی مشاهده کرد؛ چنان‌که امام باقر 7 در روایتی این شاخصه را در قالب واژه «مزامله» بیان فرموده است: «إِذَا قَامَ الْقَائِمُ جَاءَتِ الْمُرَامَلَةُ وَ يَأْتِي الرَّجُلُ إِلَى كَيْسِ أَخِيهِ فَيَأْخُذُ حَاجَتَهُ لَا يَمْنَعُهُ؛ هرگاه امام مهدی ظهور کند، دوستی میان مردم فراگیر می‌شود، به‌طوری‌که افراد از صندوق یکدیگر بدون مانع نیازهای خویش برمی‌دارند» (حر عاملی، ۱۴۲۵ق، ج ۵، ص ۱۸۲).

«مزامله» که از ماده «زمل» است به معنای دوستی و علاقه است و حرف «ه» که در آخر کلمه آمده دلالت بر مبالغه دارد، یعنی شدت علاقه و دوستی (مقرئ القیومی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۵۷). این واژه همچنین به معنای حمل بار (ابن اثیر، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۳۱۳) و معادل نشستن در کجاوه شتر به‌صورت مساوی (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۳۸۹) و به معنای همکاری، هم‌شغلی و دنبال‌روی می‌باشد (مصطفوی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۳۴۸؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۱۱، ص ۳۰۹). براساس معنای لغوی، مزامله به معنای اوج دوستی و رفاقت است زیرا وقتی مزامله به معنای حمل بار باشد، یعنی مردم در نظام جهانی مهدوی زیر بار مشکلات یکدیگر می‌روند و همدیگر را در رفع مشکلات یاری می‌رسانند و نیز وقتی که به معنای معادل نشستن در کجاوه معنا می‌شود، یعنی مردمان عصر ظهور در برابر یکدیگر با مساوات و برابری برخورد می‌کنند و یکدیگر را در امور مادی و دنیایی مشارکت می‌دهند؛ پس به‌طور کلی براساس داده‌های معنایی که از کتاب‌های لغوی از واژه مزامله برداشت می‌شود، مزامله به معنای شدت و نهایت علاقه‌مندی و دوستی و اوج تعامل صحیح و دغدغمندی مردم در برابر یکدیگر است.

از روایت بالا و امثال آن برداشت می‌شود فضای حاکم بر نظام جهانی و فرهنگ غالب بر روابط شهروندان آن نظام، فرهنگ و فضای دوستی، همدلی و رفاقت است و تعامل و ارتباط میان مردم با مسئولان و مردم با مردم براساس تعامل صحیح اسلامی صورت می‌گیرد و همه با احساس مسئولیت در مورد سرنوشت یکدیگر نگران و دل‌مشغول‌اند. بی‌شک این نوع تعامل که تعامل صحیح و انسانی است، روحیه همدلی و همنوایی را در جامعه

نهادینه‌سازی می‌کند. بی‌تردید وقتی که میان مردم و مسئولان رابطه دوستی و همدلی و نیز احساس مسئولیت و دغدغمندی وجود داشته باشد، جامعه به سوی تحقق باورها و هنجارهای اجتماعی و تعمیق ارزش‌ها و بایسته‌های فرهنگی حرکت می‌کند. مردم با مشارکت جدی در اجرای بایسته‌های فرهنگی و هنجارهای اجتماعی نظیر دفاع ملی، امنیت ملی و مقاومت فراگیر به یاری دولتمردان نظام اسلامی می‌شتابند و زمینه‌های لازم را برای تحقق آنان فراهم می‌کند. نمونه‌های بارز و مثال‌زدنی این نوع تعامل و رابطه صحیح که نشان از اجرای اسلام و آموزه‌های اسلامی است، در عصر ظهور به تمام معنا خودش را نشان می‌دهد و شاید برای اولین بار و آخرین بار بشر در طول تاریخ خویش آن را درک خواهد کرد.

نمودار تعامل صحیح میان مردم و مسئولان نظام اسلامی



۴-۵. نقش کاریزمایی ولی فقیه

از جمله عواملی که در تحقق و نهادینه‌سازی فرهنگ دفاعی و امنیتی در جامعه نقش اساسی و تأثیرگذاری دارد، جایگاه اجتماعی رهبر در جامعه است. نقش و جایگاه اجتماعی رهبر در جامعه با رویکردهای مختلفی قابل توجیه است: ۱. اصل جایگاه رهبر و نقش اساسی آن در ساماندهی و نظم‌بخشی جامعه مورد توجه است. چنان‌که امیر مومنان علی ۷ در این خصوص می‌فرماید: «مَكَانُ الْقِيمِ بِالْأَمْرِ مَكَانُ النَّظَامِ مِنَ الْحَرَزِ يَجْمَعُهُ وَ يَضُمُّهُ فَإِنْ انْقَطَعَ النَّظَامُ تَفَرَّقَ وَ ذَهَبَ ثُمَّ لَمْ يَجْتَمِعْ بِحَدَافِيرِهِ أَبَدًا؛ جایگاه رهبر و سرپرست در اجتماع، جایگاه رشته‌ای است که دانه‌ها را به هم پیوند داده، جمع می‌کند و آن‌گاه که رشته پاره شود، دانه‌ها پراکنده می‌شوند و هرگز تمام آنها جمع نخواهند شد» (نهج البلاغه: خطبه ۱۳۶). ۲. به نقش و جایگاه کاریزمایی رهبر در جامعه توجه می‌شود. بی‌شک جایگاه و نقش کاریزمایی، بالاترین و مؤثرترین نقش و جایگاهی است که یک رهبر در جامعه بدان مزین است؛ همان نقش و جایگاهی که همه رهبران محبوب در جهان دارند و مردم با عشق و علاقه به آنان توجه می‌کنند و همه مردم گفتار و رفتارشان را به‌عنوان الگو پذیرفته‌اند و بدان عمل می‌کنند. حال اگر این نقش و جایگاه کاریزمایی رنگ قدسی و اعتقادی نیز به خود بگیرد، عشق و علاقه مردم به این رهبر شدت پیدا می‌کند و عمل به دستورهای او به‌عنوان دستورهای آسمانی، فرض و قطعی تلقی می‌شود. براساس داده‌های قرآنی و روایی انبیاء : و امامان : همان رهبران کاریزمای آسمانی‌اند که نقش هدایتگری و ساماندهی بشر و جوامع بشری را عهده‌دارند و مردم در طول تاریخ به آنان مودت و دوستی ورزیده و پیروان تعالیم و مکتب هدایت‌بخش آنان بوده است. در این راستا قرآن در آیات مختلفی به مودت و دوستی مسلمانان با پیامبر گرامی اسلام ۹ و اهل‌بیت او تأکید می‌کند: «ذَلِكَ الَّذِي يَشِّرُ اللَّهُ عِبَادَةَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى؛ این همان چیزی است که خداوند بندگانش را که ایمان آورده و اعمال صالح انجام داده‌اند، به آن نوید می‌دهد! بگو: من هیچ پاداشی از شما بر رسالتم درخواست نمی‌کنم، جز دوست داشتن نزدیکانم» (شوری، ۲۳). «دوستی ذوی‌القربی در واقع همان پذیرش مسئله

ولایت و قبول رهبری ائمه معصومین 7 از دودمان پیامبر 9 است که در حقیقت تداوم خط رهبری پیامبر 9 و ادامه مسئله ولایت الهیه است و پرواضح است که قبول این ولایت و رهبری همانند نبوت پیامبر 9 سبب سعادت خود انسان‌ها است و نتیجه‌اش به خود آنان بازگشت می‌کند» (مکارم، ۱۳۷۱، ج ۲۰، ص ۴۰۷).

امام باقر 7 در راستای اهتمام‌ورزی به نقش محب در تعمیق ارتباط‌گیری می‌فرماید: «الدِّينُ هُوَ الْحُبُّ وَ الْحُبُّ هُوَ الدِّينُ» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۶۳). بی‌شک این اوج اهتمام‌ورزی امام باقر 7 به نقش و جایگاه محبت در میان دینداران است که با دوستی و عشق‌ورزی به یکدیگر و نیز به امام و رهبر خویش علاوه بر تصحیح تعامل به تعمیق تعامل نیز منتهی می‌شود. در اینجا است که رسول گرامی اسلام به علاقه‌مندی و شدت محبت مردم به رهبر و نظام جهانی مهدوی اشاره می‌کند و می‌فرماید: «يَأْوِي إِلَيَّ الْمَهْدِيُّ أُمَّةً كَمَا تَأْوِي النُّحْلُ إِلَى يَعْسُوبِهَا؛ امت اسلامی به مهدی 7 مهر می‌ورزند و به سوی پناه می‌برند، آن‌چنان‌که زنبوران عسل به سوی ملکه خود پناه می‌برند» (حر عاملی، ۱۴۲۵، ج ۵، ص ۲۷۱). باز حضرت در خصوص علاقه‌مندی و رضایت فراگیر مردمی از رهبر جهانی امام مهدی 7 می‌فرماید: «فَيَمْلَأُهَا عَدْلًا وَ قِسْطًا كَمَا مَلَأَتْ ظُلْمًا وَ جَوْرًا، يَرْضَى بِهِ سَاكِنُ السَّمَاءِ، وَ سَاكِنُ الْأَرْضِ؛ امام مهدی 7 جهان را بعد از ظلم و جور از عدل و داد پر می‌کند و همه موجودات زمینی و آسمانی از عملکرد ایشان خوشنودند؛ (طبری، ۱۴۱۳، ص ۴۷۱).

بی‌شک این نقش‌کاریزمایی در عصر غیبت در مرحله اول به امام زمان 7 تعلق دارد و در مرحله دوم در به‌نایان عام ایشان یعنی فقها و ولی فقیه سرایت می‌کند؛ پس امام زمان 7 به‌عنوان رهبر منجی بشریت در دوران غیبت و ظهور، محبوب و کاریزم‌ای مردم است و ولی فقه در عصر غیبت این نقش و جایگاه کاریزمایی را از امام مهدی 7 به ارث می‌برد.

اما در تبیین و تحلیل محبوبیت و جایگاه کاریزمایی ولی فقیه گفته می‌شود ولی فقیه به‌عنوان یک شخصیت حقوقی در راستای قبول مسئولیت رهبری جامعه در عصر انتظار لزوماً به شاخصه‌های مهمی نظیر فقاها، دیانت، شجاعت، عدالت، تقوا و مدیریت که

در اصطلاح از آن به عنوان فقیه جامع الشرایط یاد می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۴۹) مزین است تا با این آراستگی به شایستگی لازم و از این شایستگی به بایستگی مطلوب جهت پذیرش مسئولیت خطیری به نام رهبریت جامعه شیعیان در عصر غیبت برسد؛ از این رو ولی فقیه بر اساس داده‌های عقلی و نقلی دارای جایگاه‌های مهم و خطیری نظیر جایگاه معنوی، جایگاه قدسی، جایگاه دینی، جایگاه اجتماعی، جایگاه مردمی در میان جوامع شیعی است و با این مقامات و جایگاه، نقش الگویی و کارزمایی را در میان مردم ایفا می‌کند. آری این شاخصه‌ها و این جایگاه‌ها زمینه ایجاد محبوبیت و عشق مردم به ولی فقیه را فراهم می‌کند و ولی فقیه با این عشق‌ورزی مردمی و با این علاقه‌مندی عمومی به راحتی می‌تواند نقش نیابتی خویش را در مورد جامعه عصر غیبت اجرا کند و تک تک شاخصه‌های جامعه منتظر نظیر عدالت، برابری، مقاومت، دفاع و امنیت را در جامعه منتظر اجرایی و نهادینه کند.

پس ولی فقیه به عنوان حاکم اسلامی به جهت آراستگی به شاخصه‌های گفته شده (فقاہت، دیانت، شجاعت، عدالت، تقوا و مدیریت) به طور طبیعی در جامعه، دارای محبوبیت مردمی و مورد عشق و علاقه همگانی است؛ از این رو هر فرمان حکومتی و هر برنامه اجتماعی که از ناحیه ولی فقیه صادر شود، مردم با عشق و علاقه پذیرای آن‌اند و با جان و دل به اجرای آن همت می‌گمارند؛ بر این اساس اجرای شاخصه‌های جامعه عصر ظهور نظیر دفاع، مقاومت، امنیت در جامعه عصر غیبت با حاکمیت کارزمایی ولی فقیه اجرایی و عملیاتی می‌شود.

نتیجه‌گیری

در عصر غیبت ولی فقیه به عنوان نایب عام امام زمان ۷ سرپرستی جامعه شیعه را بر عهده دارد. از جمله وظایف مهم ولی فقیه و منتظران در عصر غیبت زمینه‌سازی برای ظهور امام مهدی است. زمینه‌سازی ظهور وظیفه‌ای است که باید همه باورمندان مهدوی به خصوص ولی فقیه به عنوان رهبر حکومت اسلامی در عصر غیبت به دنبال آن باشند. اوج این زمینه‌سازی و آمادگی در تشکیل حکومت اسلامی به دست نایب عام امام

زمان 7 به منصفه ظهور می‌رسد. قوام و تداوم هر نظام و حکومتی متفرع بر فرهنگ مقاومت، دفاع و امنیت است. نظام ولی فقیه در عصر غیبت نیز از این قاعده مستثنی نیست، بلکه وجود فرهنگ متعالی مقاومت، دفاع و امنیت برای رسیدن به هدف مطلوب (که همان جامعه ایدئال مهدوی است) برای آن لازم و ضروری است. از آنجایی که جامعه عصر غیبت با هدفمندی و تأسی‌گرایی به دنبال هدف و مقصود متعالی به نام جامعه مطلوب مهدویت است و از آنجایی که جامعه مطلوب مهدویت نهایت و اوج‌رسان شاخصه‌های متعالی انسانی و الهی در جوامع بشری است، شاخصه‌های مقاومت، دفاع و امنیت در این نظام جهانی به بالندگی و اوج‌نهایی خویش خواهد رسید. براساس آیات و روایات گوناگونی که در متن تحقیق بدان اشاره شد، اوج‌رسانی شاخصه‌های متعالی و قوام و پیوستگی آنان وابسته به علل و عواملی است که در قالب خاستگاه، مبانی و اصول ایفای نقش می‌کنند، نظیر «عدالت‌محوری نظام جهانی»، «وحدت‌محوری نظام جهانی»، «تعامل‌محوری نظام جهانی»، «نقش‌محوری امام مهدی به‌عنوان رهبر کاریزما». هر کدام از این مبانی و اصول به‌نوعی خاستگاه شکل‌گیری فرهنگ مقاومت، دفاع و امنیت در جامعه جهانی‌اند و ضرورت اجرای این مبانی و اصول در عصر غیبت در نظام مطلوب ولی فقیه برای رسیدن به فرهنگ مقاومت، دفاع و امنیت ضروری است.

کتابنامه

- * قرآن کریم.
- * نهج البلاغه.
۱. ابن اثیر، مبارک. (۱۴۱۸ق). النهایة. بیروت: دارالفکر.
 ۲. ابن حنبل، احمد. (۱۴۱۶ق). مسند احمد. بیروت: مؤسسة الرسالة.
 ۳. ابن شعبه حرانی، حسن. (۱۳۶۳). تحف العقول. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
 ۴. ابن قیم جوزی، محمد. (۱۳۹۰ق). المنار المنیف. حلب: مکتب المطبوعات الاسلامیة.
 ۵. ابن منظور، محمد. (۱۴۱۶ق). لسان العرب. بیروت: دار احیاء التراث العربی، مؤسسة التاریخ العربی.
 ۶. اربلی، علی. (۱۳۸۱ق). کشف الغمة. (مصصح: رسول محلاتی). تبریز: انتشارات بنی هاشمی.
 ۷. اصفهانی، راغب. (۱۴۱۲ق). مفردات. بیروت: دارالاسلامیة.
 ۸. برقی، احمد. (۱۳۷۱ق). محاسن. (چاپ دوم). قم: دارالکتب الاسلامیة.
 ۹. تمیمی آمدی، عبدالواحد. (۱۴۱۰ق). غرر الحکم و درر الکلم. (چاپ دوم). قم: دارالکتاب الاسلامی.
 ۱۰. تهانوی، محمدعلی. (۱۳۰۴ق). کشف اصطلاحات الفنون. استانبول: انتشارات دار قهرمان.
 ۱۱. جعفرپیشه، مصطفی. (۱۳۸۴). عدالت و امنیت. مجله حکومت اسلامی، (۳۵)، صص ۱۱۵-۱۳۵.
 ۱۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). انتظار بشر از دین. (تحقیق: محمدرضا مصطفی پور، چاپ ششم). قم: انتشارات مؤسسه اسراء.
 ۱۳. حر عاملی، محمد. (۱۴۲۵ق). اثبات الهدی. بیروت: انتشارات اعلمی.
 ۱۴. حسینی دشتی، مصطفی. (۱۳۷۹). معارف و معاریف. (چاپ سوم). تهران: مؤسسه فرهنگی آرایه.
 ۱۵. خزاز رازی، علی. (۱۴۰۱ق). کفایة الاثر. (محقق: عبدالطیف حسینی). قم: نشر بیدار.
 ۱۶. روحانی، محمود. (۱۳۸۶). المعجم الاحصایی لالفاظ القرآن الکریم. فرهنگ آماری کلمات قرآن کریم. مشهد: آستان قدس رضوی.

۱۷. سجستانی، ابی داود سلیمان. (بی تا). سنن ابی داود. بیروت: انتشارات دارالکتب العربی.
۱۸. صافی گلپایگانی، لطف الله. (۱۴۲۱ق). منتخب الاثار. قم: مؤسسه السیده المعصومه .:
۱۹. صدوق، محمد. (۱۳۶۲). خصال. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۲۰. صدوق، محمد. (۱۳۷۸ق). عیون اخبار الرضا. تهران: نشر جهان.
۲۱. طبرسی، فضل. (۱۳۹۰ق). اعلام الوری. تهران: اسلامیه.
۲۲. طبری، محمد. (۱۴۱۳ق). دلائل الامامه. قم: نشر بعثت.
۲۳. طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵ش). مجمع البحرین. تهران: انتشارات مرتضی.
۲۴. عسقلانی، ابن حجر. (۱۳۹۷ش). فتح الباری شرح الصحیح البخاری. بیروت: دارالمعرفة.
۲۵. فراهیدی، خلیل. (۱۴۱۴ق). کتاب العین. قم: انتشارات اسوه.
۲۶. کفعمی، ابراهیم. (۱۴۱۸ق). بلدالامین. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۷. کلینی، محمد. (۱۴۰۷ق). کافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۸. مجلسی، محمدباقر. (بی تا). بحار الانوار. تهران: اسلامیه.
۲۹. مصطفوی، حسن. (۱۳۸۶). التحقیق. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۰. مقرئ القیومی، احمد. (۱۴۰۵ق). المصباح المنیر. قم: دارالهجرة.
۳۱. مسعودی، علی. (۱۳۸۴ش). اثبات الوصی. قم: انصاریان.
۳۲. مکارم، ناصر. (۱۳۷۱ش). تفسیر نمونه. (چاپ دهم). قم: دارالکتب الاسلامیه.
۳۳. نعمانی، محمد. (۱۳۹۷ق). غیبت نعمانی. تهران: نشر صدوق.

References

**The Holy Quran.*

**Nahj al-Balaghah.*

1. Asqalani, I. (1977). *Fath al-Bari Sharh al-Sahih al-Bukhari*. Beirut: Dar al-Ma'rifah. [In Arabic]
2. Barghi, A. (1952). *Mahasen*. Qom: dar al-kotob al-Islamiyah. [In Arabic]
3. Erbeli, A. (1962). *Kashf al-ghomah*. (R. Mahallati, Ed.). Tabriz: Bani Hashemi. [In Arabic]
4. Farahidi, Kh. (1994). *Kitab al-eyn*. Qom: Osweh. [In Arabic]
5. Horr Amoli, M. (2004). *Esbat al-hoda*. Beirut: A'lami. [In Arabic]
6. Hosseini Dashti, M. (2000). *Ma'aref va ma'arif* (3rd ed.). Tehran: Arayeh Cultural Institute. [In Persian]
7. Ibn Athir, M. (1998). *AL-Nahayeh*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
8. Ibn Hanbal, A. (1996). *Musnad Ahmad*. Beirut: Al-Resalah Institute. [In Arabic]
9. Ibn Manzur, M. (1996). *Lesan al-arab*. Beirut: Dar Al-Ehya Al-Torath Al-Arabi, Al-Tarikh Al-Arabi Institute. [In Arabic]
10. Ibn Qayyim Jowzi, M. (1971). *Al-manar al-monif*. Halab: Maktab al-matbu'at al-Islamiyah. [In Arabic]
11. Ibn Shu'bah Harrani, H. (1984). *Tohaf al-oghul*. Qom: Jame'eh al-Modarresin. [In Persian]
12. Isfahani, R. (1992). *Mofradat*. Beirut: Dar al-Islamiyah. [In Arabic]
13. Ja'farpisheh, M. (1965). Edalat va amniyat. *Journal of Islamic Government*, Qom, (35), pp.115-135. [In Arabic]
14. Javadi Amoli, A. (2010). *Human expectation from religion*. (M. R. Mostafapour, Ed., 6th ed.). Qom: Esra' Institute. [In Persian]
15. Kafami, I. (1998). *Balad al-amin*. Beirut: Al-A'lami le al-matbu'at institute. [In Arabic]
16. Khazar Razi, A. (1984). *Kefayat al- athar*. (A. Hosseini, Ed.). Qom, Bidar. [In Arabic]
17. Koleyni, M. (1987). *kafi*. Tehran: Dar al-kotob al-Islamiyah. [In Arabic]
18. Majlesi, M. (n.d.). *Behar al-Anwar*. Tehran: Islamiyah.
19. Makarem, N. (1992). *Tafsir Nemuneh* (10th ed.). Qom: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Persian]

20. Masoudi, A. (2005). *Esbat al-vasi*. Qom: Ansarian. [In Persian]
21. Mogri Al-Qayyumi, A. (1985). *Al-Mesbah al-monir*. Qom: Dar al-Hijrah. [In Arabic]
22. Mostafavi, H. (2007). *Al-Tahqiq*, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
23. No'mani, M. (2018). *Qeybat Nomani*. Tehran: Sadough Publications. [In Persian]
24. Rohani, M. (2007). *Al-Mojam 'Al-Ehsaie le al-faz al- qoran al-karim*. Statistical Dictionary of the words of the Holy Quran. Mashhad: Astan Quds Razavi. [In Persian]
25. Sadough, M. (1983). *Khesal*. Qom: Jame'eh Modarresin. [In Arabic]
26. Sadough, M. (1999). *Oyoun Akhbar al-Reza*. Tehran: Jahan Publications. [In Arabic]
27. Safi Golpayegani, L. (2001). *Montakhab al-athar*. Qom, Al-Sayedeh Al-Masoumeh Institute. [In Arabic]
28. Sejestani, A. (n.d.). *Sunan Abi dawud*. Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi.
29. Tabari, M. (1993). *Dalael al-imamah*. Qom, Be'sat. [In Arabic]
30. Tabarsi, F. (1971). *A'lam al-vara*. Tehran: Islamiyeh. [In Arabic]
31. Tahanavi, M. (1887). *Kashaf al-estelahat al-fonun*. Istanbul: Dar Qahreman. [In Arabic]
32. Tamimi Amedi, A. (1990). *Ghorar al-Hekam and Dorar al-Kalem* (2nd ed.). Qom: dar al- kitab al-islami. [In Arabic]
33. Tarihi, F. (1996). *Majma' al-bahrain*. Tehran: Morteza Publications. [In Persian]

An Explanation of the Framework of Cultural Policy-making in the Thought of Mahdism

Reza Abravesh¹

Ali Hashemzadeh Koushk Qazi²

Received: 15/02/2020

Accepted: 17/05/2020

Abstract

Cultural policy-making is a set of systematic actions to advance and develop the cultural activities. The societies, which are based on their own intellectual thoughts and principles, have a framework for their policy-making especially cultural policy-making. In fact, thoughts have a great impact on cultural policy-making. The issue dealt with in this study is the discovery and explanation of the cultural policy-making framework based on the thought of Mahdism. In Mahdism's thought, cultural policy-making has its own cultural goals and components of policy-making. Therefore, in order to explain it two questions can be raised, which are: What are the cultural goals in the thought of Mahdism? In addition, what are the components of the cultural policy framework in Mahdism? This study aims to provide a framework for cultural policy-making in Muslim societies based on the thoughts of Mahdism. In this regard, the teachings of Mahdism were examined by the method of analyzing the themes. In addition to analysis of the themes of Mahdism teachings, the themes of "expansion and spread of justice", "development of global security", "evolution of intellect and thought" and "globalization of Islamic culture" as "cultural goals in Mahdism thought" and "networking", "implementation and enforcement", "internalization of values", "participation in affairs" and "dignity" were identified and explained as the components of cultural policy-making in the thought of Mahdism.

Keywords

Policy-making, cultural policy-making, Mahdism thought, components of policy-making, cultural goals.

1. Assistant professor at University of Islamic Sciences, Qom, Iran. (Author in charge) Abravesh@maaref.ac.ir

2. M.A student, Baqir al-Ulum University, Qom, Iran. alhashemzadeh1361@gmail.com

تبیین چارچوب سیاست‌گذاری فرهنگی در اندیشه مهدویت

علی هاشم‌زاده کوشک قاضی^۲

رضا ابروش^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۲/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۲۶

چکیده

سیاست‌گذاری فرهنگی مجموعه اقداماتی نظام‌مند برای پیشرفت و توسعه فعالیت‌های فرهنگی است. اهمیت این موضوع باعث شده تا جوامع مختلف مبتنی بر اندیشه‌ها و مبانی فکری خود چارچوبی برای سیاست‌گذاری به‌ویژه سیاست‌گذاری فرهنگی ارائه کنند. در واقع اندیشه‌ها تأثیر بسزایی بر سیاست‌گذاری فرهنگی دارند. در اندیشه مهدویت سیاست‌گذاری فرهنگی دارای چارچوب خاص خود است که برای تبیین و تحلیل آن می‌توان از آموزه‌های مرتبط با اندیشه مهدویت بهره جست. مسئله‌ای که در این پژوهش به آن پرداخته می‌شود کشف و تبیین چارچوب سیاست‌گذاری فرهنگی مبتنی بر اندیشه مهدویت و هدف این پژوهش ارائه یک چارچوب مفهومی برای سیاست‌گذاری فرهنگی در جوامع مسلمان مبتنی بر اندیشه‌های مهدویت است. در همین راستا آموزه‌های مهدویت با روش تحلیل مضامین تحلیل شده‌اند. پس از تحلیل مضامین آموزه‌های مهدویت، مضامین «گسترش و شیوع عدالت»، «گسترش امنیت جهانی»، «تکامل عقل و اندیشه» و «جهانی‌شدن فرهنگ اسلامی» به‌عنوان «اهداف فرهنگی در اندیشه مهدویت» و مضامین «شبکه‌سازی»، «اجرا»، «نهادینه‌سازی ارزش‌ها»، «مشارکت در امور» و «عزت‌مدارانه» به‌عنوان مؤلفه‌های سیاست‌گذاری فرهنگی در اندیشه مهدویت شناسایی و تبیین شدند.

کلیدواژه‌ها

سیاست‌گذاری، سیاست‌گذاری فرهنگی، اندیشه مهدویت، مؤلفه‌های سیاست‌گذاری، اهداف فرهنگی.

۱. استادیار دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه باقرالعلوم ۷، قم، ایران.

Abraresh@maaref.ac.ir
alishashemzadeh1361@gmail.com

ابروش، رضا؛ هاشم‌زاده کوشک قاضی، علی. (۱۳۹۹). تبیین چارچوب سیاست‌گذاری فرهنگی در اندیشه مهدویت.

Doi: 10.22081/jiss.2020.68813

فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی، ۷(۲۸)، صص ۳۳-۶۲

سیاست‌گذاری فرهنگی در زمره سیاست‌گذاری‌های عمومی قرار دارد که دولت‌ها یا بخش‌های غیردولتی تهیه و اجرا می‌کنند. سیاست‌گذاری‌های فرهنگی نگاه ویژه و خاصی به مقوله فرهنگ و فعالیت‌های فرهنگی دارند. اهمیت فعالیت‌های فرهنگی باعث شده است تا از سیاست‌گذاری فرهنگی استقبال شود. علی‌رغم اهمیت این موضوع، هنوز مطالعات و بررسی‌های گسترده‌ای در این حوزه انجام نشده است؛ به همین دلیل سیاست‌گذاری‌های فرهنگی به‌طور عمده از مطالعات و پژوهش‌های انجام‌شده در سیاست‌گذاری عمومی و اجتماعی بهره می‌برند.

جوامع مختلف برای توسعه و تعالی فرهنگی نیازمند سیاست‌گذاری‌های فرهنگی‌اند. به همین منظور باید برای سیاست‌گذاری‌های فرهنگی چارچوب مدونی مهیا کنند. گوردون معتقد است به علت اینکه هر کشوری فرهنگ خویش را ابزار تشخیص خود می‌داند، همواره بر وجود تمایز آن با دیگر کشورها تأکید دارد؛ از این رو ساختارهای تخصیص سرمایه‌های دولتی به فعالیت‌های فرهنگی در کشورهای مختلف به اندازه نقشه‌های جغرافیایی آنان با یکدیگر متفاوت است (گوردون و ماندی، ۱۳۸۳، ص ۶۶). در اندیشه مهدویت که داعیه حکومت و فرهنگ مهدوی در آن موج می‌زند، سیاست‌گذاری فرهنگی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. هر حکومت و نظامی برای پیشبرد اهداف فرهنگی خود از چارچوب سیاست‌گذاری فرهنگی ویژه‌ای استفاده می‌کند. اندیشه مهدوی نیز از این قاعده مستثنی نیست و به‌منظور توسعه و تعالی فرهنگ اسلامی در پرتو نظام و حکومت مهدوی دارای چارچوب سیاست‌گذاری فرهنگی خاص و منحصر به فردی است. جوامع مسلمان که دکنترین مهدویت را مبنا و ملاک فعالیت‌های فرهنگی خود قرار داده‌اند، نیازمند بررسی آموزه‌های مهدوی هستند تا براساس آن چارچوب سیاست‌گذاری‌های فرهنگی را تدوین و در جوامع اسلامی اجرا کنند. مسئله این پژوهش نیز ناظر به همین موضوع است. چارچوب سیاست‌گذاری فرهنگی در اندیشه مهدویت مبتنی بر اهداف فرهنگی و مؤلفه‌هایی است که هریک در

جای خود نقش مهمی در سیاست‌گذاری‌های فرهنگی در اندیشه مهدویت ایفا می‌کنند. به‌منظور تبیین این چارچوب، نخست باید اهداف فرهنگی در اندیشه مهدویت شناسایی و تبیین شوند و سپس با بررسی در آموزه‌های مرتبط با مهدویت مؤلفه‌های این چارچوب شمارش و تبیین شوند؛ به همین دلیل دو سؤال در این پژوهش مطرح می‌شود. نخست اینکه اهداف فرهنگی در اندیشه مهدویت چیست؟ و دوم اینکه مؤلفه‌های چارچوب سیاست‌گذاری فرهنگی در اندیشه مهدویت کدام است؟ هدف این پژوهش نیز تبیین چارچوب سیاست‌گذاری فرهنگی در اندیشه مهدویت است که دو هدف فرعی شناسایی اهداف فرهنگی و مؤلفه‌های چارچوب سیاست‌گذاری فرهنگی در اندیشه مهدویت را دنبال می‌کند.

۱. مفهوم‌شناسی

به‌منظور تبیین چارچوب مفهومی سیاست‌گذاری فرهنگی در ابتدا مفاهیم آن توصیف می‌شوند:

۱-۱. سیاست‌گذاری

فرهنگ و بستر سیاست‌گذاری را تعیین یک مسیر و روش عملی و مشخص از بین گزینه‌های مختلف با ملاحظه شرایط معین برای هدایت و تعیین تصمیمات مربوط به حال و آینده توصیف می‌کند. در تعرف دیگری، سیاست‌گذاری به یک برنامه کلی سطح بالا که اهداف عمومی و رویه‌های قابل قبول را شامل می‌شود، گفته می‌شود (www.merriam-webster.com/dictionary/policy)؛ به همین دلیل سیاست‌گذاری به خط‌مشی نیز مشهور است. در واقع سیاست‌گذاری بیانگر مجموعه‌ای از اقدامات نسبتاً ثابت و هدفمند است که یک فرد یا مجموعه‌ای از بازیگران برای پرداختن به یک مسئله یا دغدغه دنبال می‌کنند؛ بنابراین خط‌مشی یا سیاست‌گذاری بر آنچه دولت در عمل به‌طور واقعی انجام می‌دهد، متمرکز است، نه آنچه صرفاً پیشنهاد داده یا قصد انجام آن را دارد (دانایی‌فرد، ۱۳۸۸، ص ۱۲).

۱-۱-۱. سیاست‌گذاری فرهنگی

سیاست‌گذاری فرهنگی که از زیرمجموعه‌های سیاست‌گذاری محسوب می‌شود، شامل مجموعه‌ای از تدابیر برای تعیین وظایف دولت و سازمان‌های غیردولتی در زمینه فرهنگ برای رسیدن به اهداف مورد نظر است (شریفی و فاضلی، ۱۳۹۱، ص ۶۹)؛ بنابراین سیاست‌گذاری فرهنگی بیانگر شیوه فعالیت‌ها و اقداماتی است که سازمان‌های دولتی و غیردولتی در حوزه فرهنگ و برنامه‌های فرهنگی دنبال می‌کنند.

۲-۱. مهدویت

درباره مفهوم «مهدویت» باید گفت این واژه متشکل از «یا» نسبت و «تا» تأنیث است که به‌عنوان صفت برای موصوف محذوف است. مانند العقیده المهدویه (الهی‌نژاد، ۱۳۹۵، صص ۳۰-۳۱). موصوف آن می‌تواند شامل مسائل یا عقاید یا مباحث باشد، مانند «الحسنه» یا «السیئه» در آیه شریفه «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (انعام، ۱۶۰) که صفت است برای موصوف محذوف «الاعمال»؛ از این رو مهدویت نیز صفت است برای موصوفی همچون عقاید و مسائلی که منسوب و مربوط به مهدی ۷ است (لطیفی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۲۴).

۲. مبانی نظری پژوهش

۱-۲. نقش اهداف در سیاست‌گذاری فرهنگی

سیاست مجموعه‌ای است که شامل اهداف، مقاصد عملی و شیوه‌هایی است که یک گروه یا سازمان دنبال می‌کنند. سیاست بیانگر وجود اهداف غایی و ابزارهایی است که در یک نظام به‌طور کامل و همیشه با هم ترکیب شده‌اند (Girard, 1983, pp. 171-172). در واقع اهداف، مبنایی برای سیاست‌گذاری‌اند. بدون اهداف سیاست‌گذاران دچار سرگردانی می‌شوند؛ به همین دلیل تبیین اهداف پاسخی به چرایی سیاست‌ها و سیاست‌گذاری‌ها است. تحلیل‌گران سیاست‌گذاری همواره درصدد ارائه توصیف و تبیین علل یا پیامدهای سیاست‌گذاری هستند (دنهارت، ۱۳۸۸، ص ۱۹۷). از این رو اهداف نقش مهمی در

سیاست گذاری و تبیین سیاست‌ها دارند. پس نمی‌توان نقش اهداف را که از علل غایی سیاست گذاری هستند، در تبیین و تحلیل سیاست گذاری‌ها نادیده گرفت.

تحلیلگران سیستم عقلایی تأکید می‌کنند اهداف معیارهایی را برای تعمیم و انتخاب از میان گزینه‌های گوناگون عمل فراهم می‌آورند و رهنمودهایی برای تعیین حدود تصمیم‌گیری و عمل در سازمان فراهم می‌آورند و همچنین منبع احساس هویت و عامل انگیزشی برای مشارکت‌کنندگان در سیاست‌ها به‌شمار می‌روند. همه تحلیل‌گران سازمانی بر خواص انگیزشی اهداف تأکید می‌ورزند و معتقدند اهداف به منزله پایه‌های پیوند هم برای مشارکت‌کنندگان و هم برای عموم مردم در خارج از سازمان تأثیر گذارند (Scott, 2003, p. 293)؛ به همین دلیل نقش اهداف در سیاست گذاری همانند ستاره شمال است برای ناوبرها که از آن برای یافتن جهت استفاده می‌کنند (سرتو و پیتز، ۱۳۸۳، ص ۸۹). تحلیل اهداف و سیاست‌ها ارتباط تنگاتنگی با هم دارند؛ به همین منظور سیاست گذاری‌ها با هر رویکردی که باشند باید مبتنی بر اهداف، تدوین و ارائه شوند. اهداف همچنین زمینه ارزیابی سیاست‌ها و سیاست گذاری را فراهم می‌کنند. مدیران برای ارزیابی سیاست‌ها باید فرایند سیاست گذاری را با اهداف منطبق سازند و از این طریق مبنایی برای سنجش فرایند سیاست گذاری‌ها مهیا می‌شود.

برای تدوین چارچوب سیاست گذاری فرهنگی تعیین اهداف ضرورتی انکارناپذیر است. چارچوب‌های سیاست گذاری در صورتی می‌توانند سیاست‌گذاران را در اتخاذ تصمیم یاری رسانند که اهداف مشخص باشند. اهداف به‌طور عمده جهت‌گیری‌های راهبردی را مشخص می‌سازند و از طریق آن سیاست‌ها در مسیر تحقق اهداف قرار می‌گیرند؛ به همین دلیل تعیین اهداف در اندیشه مهدویت از الزامات تبیین چارچوب مفهومی سیاست گذاری فرهنگی است.

۱-۱-۲. انواع سیاست‌گذاری

سیاست گذاری دارای انواع و الگوهای گوناگونی است که هر یک در جای خود دارای اهمیت است. سیاست‌ها معمولاً در عالی‌ترین سطح تدوین می‌شوند و به مدیران کمک

می‌کنند تا آزادی کافی برای تصمیم‌گیری و تحقق اهداف سازمان داشته باشند. مدیران از طریق سیاست‌ها درمی‌یابند تصمیماتشان در چارچوب‌های مشخص قرار می‌گیرند و از طریق آنها هدایت می‌شوند (Terry, 1982, p. 214). سیاست‌ها به دو شکل ممکن است ظهور و بروز یابند که هر یک دارای مزایای بالقوه‌ای هستند: نخست سیاست‌های آشکار که معمولاً برای موقعیت‌های آشکار و واضح برای جهت‌دادن به اقدامات مدیران تدوین می‌شوند. سیاست‌گذاری فرهنگی گاه به صورت آشکار از طریق یک فرایند تعریف‌شده توسط یک سازمان که متولی آن است تعیین می‌گردد (درودی، ۱۳۹۵، ص ۱۲۸). در مقابل، برخی مدیران با موقعیت‌هایی مواجه می‌شوند که سیاست‌های خاصی برای همه شرایط احتمالی وجود ندارد. در این صورت مدیران سیاست‌ها را از رفتارها و عملکرد مافوق خود درمی‌یابند. به این دسته از سیاست‌ها سیاست‌های ضمنی گفته می‌شود (Sudha, 2003, p. 76). سیاست‌های ضمنی در شرایط پیچیده که موجب بروز عدم اطمینان‌ها می‌شوند، اهمیت فراوانی دارند؛ زیرا جهان پیرامون ما ثابت و بی‌تغییر نیست، بلکه به طرق پیچیده‌ای در حال تغییر است؛ بنابراین با وجود چنین جهانی دیگر نمی‌توان یک تصمیم یا سیاست مشابه در پیش گرفت؛ به همین دلیل در شرایطی که تغییرات گسترده باعث بروز پیچیدگی و عدم اطمینان می‌شوند، مدیران را با موقعیت‌هایی مواجه می‌سازند که سیاست‌های از پیش تعیین‌شده و آشکاری برای آنان وجود ندارد؛ در این موقعیت‌ها سیاست‌های ضمنی می‌تواند راهگشای مدیران برای یافتن مسیر و روش انجام اقدامات و اتخاذ تصمیمات باشد.

مسائل امروز نسبت به گذشته بسیار پیچیده‌ترند و سیاست‌گذاری باید توان رویارویی با این پیچیدگی‌ها را داشته و عمق آنان را درک کند؛ به عبارت دیگر رویه‌های ساده نباید ملاک و معیار سیاست‌گذاری قرار گیرند، بلکه باید به عمق مسائل پرداخته شود و با دورنگری، عدم قطعیت در مسائل و موضوعات را تحلیل و بررسی کرد و مبتنی بر آن روش و مسیر حرکت را تبیین نمود (الوانی و شریف‌زاده، ۱۳۹۱، ص ۱۸۲)؛ بنابراین سیاست‌های ضمنی در شرایط عدم قطعیت کاربرد فراوانی دارند. سیاست‌های ضمنی در صورتی می‌توانند اثربخش واقع شوند که در راستای اهداف سازمان قرار گیرند؛ به همین دلیل چارچوب سیاست‌گذاری‌ها باید مبتنی بر اهداف سازمان باشند.

۳. روش پژوهش

پژوهش حاضر از نوع پژوهش‌های کیفی و اکتشافی است که برای گردآوری اطلاعات از روش کتابخانه‌ای و مراجعه به کتاب‌های مرتبط با موضوع مهدویت بهره می‌جوید. با توجه به اینکه روایی داده‌های گردآوری شده در پژوهش‌های کیفی در گرو صحت داده‌ها و اطلاعات به‌دست آمده است (Maxwell, 1992, p. 282)، در این پژوهش سعی شد داده‌های مورد نیاز از منابع معتبر روایی گردآوری شود. برای ارزیابی پایایی نیز مضامین ایجاد شده توسط برخی از خبرگان مورد ارزیابی و بررسی قرار گرفت.

به منظور تبیین اهداف فرهنگی و شناسایی مؤلفه‌های چارچوب سیاست‌گذاری فرهنگی در اندیشه مهدویت، اطلاعات گردآوری شده با روش تحلیل مضامین تحلیل و بررسی قرار می‌شوند. این روش، فرایندی برای تحلیل داده‌های متنی است که قابلیت ارائه یک گزارش غنی، دقیق و در عین حال پیچیده‌ای از داده‌ها را دارد (Braun & Clarke, 2006, p. 81). در این پژوهش برای تحلیل مضامین روایات مرتبط با اندیشه مهدویت از روش شبکه مضامین استفاده می‌شود. شبکه مضامین نقشه‌ای شبیه تارنما از یافته‌های پژوهش ارائه می‌کند که مضامین در یک فرایند سه مرحله‌ای از داده‌ها استخراج می‌شوند. در نخستین مرحله که به آنان «مضامین پایه»^۱ گفته می‌شود از تحلیل مضمون داده‌های اولیه به وجود می‌آیند؛ سپس در مرحله دوم مضامین پایه تحلیل می‌شوند و یک مضمون کلی و انتزاعی تر از آنان استخراج می‌شود که به «مضامین سازمان‌دهنده»^۲ مشهورند. در نهایت مضامین سازمان‌دهنده در استعاره‌های عمده و مهم به صورت یکپارچه خلاصه می‌شوند که به آنان «مضامین فراگیر»^۳ گفته می‌شود. مضامین فراگیر در واقع مضامین سازمان‌دهنده هستند که به صورت یکپارچه و منظم در یک مفهوم اساسی و مهم خلاصه می‌شوند (Attride stirling, 2001, p. 388). در این پژوهش نیز با انجام سه مرحله بالا، مضامین روایات مرتبط با مهدویت، تحلیل و بررسی می‌شوند. برای ایجاد مضامین از روش تحلیل روایتی استفاده می‌شود. در این

1. Basic Themes.
2. Organizing Themes.
3. Global Themes.

روش با تمرکز بر محتوای روایات، مضامین شکل می‌گیرند و سپس در مراحل بعدی براساس مقایسه و مشابهت آنان با یکدیگر به صورت شبکه‌ای مرتبط می‌شوند. جدول ۱ و ۲ نمونه‌ای از فرایند تحلیل مضامین برای شناسایی و تبیین اهداف فرهنگی و مؤلفه‌های چارچوب سیاست‌گذاری فرهنگی در اندیشه مهدویت را نشان می‌دهند.^۱

جدول ۱. تحلیل مضامین اهداف فرهنگی در اندیشه مهدویت

ردیف	مضامین سازمان‌دهنده	مضامین فراگیر
۱	برقراری عدالت اجتماعی و گسترش قسط و عدل در سراسر جهان	گسترش و شیوع
۲	از بین بردن تبعیضات نژادی و طبقاتی و گسترش برابری و مساوات	عدالت
۳	تثبیت و گسترش صلح و امنیت جهانی و از بین بردن تجاوز و جنگ	گسترش امنیت جهانی
۴	تأسیس حکومت جهانی و در دست گرفتن حاکمیت جهان؛	
۵	آزادسازی بشریت از چنگال ستمکاران، جباران و مفسدان	
۶	به کمال رساندن علم و دانش بشری و رشد و شکوفایی عقل و اندیشه	تکامل عقل و اندیشه
۷	اصلاح سبک زندگی و استفاده صحیح و بهینه از امکانات و منابع مادی و معنوی جهان	جهانی شدن فرهنگ اسلامی
۸	احیای آیین توحید و یکتاپرستی (اسلام) و نابودی آیین‌های انحرافی و باطل	
۹	بسط و گسترش فضایل اخلاقی و ریشه‌کن کردن رذایل و آلودگی‌های اخلاقی	
۱۰	رساندن جامعه بشری به کمال مطلوب و رشد و بالندگی اخلاقی	
۱۱	تدبیر نظام جهان براساس ایمان به خدا، احکام اسلام و آموزه‌های قرآن	

۱. به دلیل محدودیت در حجم مقاله از ذکر جدول راهبردها و تحلیل مضامین پایه اجتناب می‌شود.

جدول ۲. تحلیل مضامین مؤلفه‌های سیاست‌گذاری فرهنگی در اندیشه مهدویت

ردیف	مضامین سازمان‌دهنده	مضامین فراگیر
۱	پیوستن گروه‌های مختلف به امام	شبکه‌سازی
۲	گروه‌های حق‌طلب	
۳	گروه زمینه‌ساز ظهور	
۴	اهتمام برای رسیدن به حق	پیاپیاده‌سازی و اجرا
۵	استواری و صلابت در امور	
۶	سرعت در انجام امور	
۷	امتثال اوامر امام زمان ۷	
۸	کوشش در اطاعت از امام زمان ۷	
۹	مقابله با مظاهر فساد	نهادینه‌سازی ارزش‌ها
۱۰	التزام به پرهیزگاری و اخلاق	
۱۱	مقابله با عوامل فساد و تباهی	
۱۲	تخلیق کارگزاران به اخلاق حسنه	
۱۳	اتحاد و اجماع قلبی	مشارکت در امور
۱۴	نصرت و کمک برای انجام امور	
۱۵	عزت دینی	عزت‌مدارانه
۱۶	عزت‌مداری اسلام	

۴. یافته‌های پژوهش

پس از تحلیل مضامین معارف مرتبط با موضوع مهدویت، به منظور تبیین چارچوب مفهومی سیاست‌گذاری فرهنگی در اندیشه مهدویت، دو عنصر مهم و اساسی برای چارچوب مذکور شناسایی شد. این عناصر شامل اهداف فرهنگی و مؤلفه‌های سیاست‌گذاری فرهنگی در اندیشه مهدویت‌اند که هر یک در ادامه تبیین می‌شوند.

۴-۱. اهداف فرهنگی در اندیشه مهدویت

پس از تحلیل مضامین سازمان‌دهنده، اهداف فرهنگی در اندیشه مهدویت در چهار مضمون فراگیر به‌عنوان اهداف کلان در اندیشه مهدویت قرار گرفت. در واقع با بررسی‌های انجام‌شده در آموزه‌های مهدویت، چهار هدف اساسی برای اندیشه مهدویت قابل تصور است که هر یک در ادامه تبیین می‌شوند.

۴-۱-۱. گسترش و شیوع عدالت

عدالت همواره مطلوب جوامع بشری است. در اندیشه‌های اسلامی نیز به این موضوع توجه شده و زمامداران دینی همیشه در پی عدل و عدالت بودند و سعی داشتند تا مبنای تمام اقدامات و عملکردشان بر محور عدالت شکل گیرد. با بررسی و تحلیل مضامین روایات و دعاهای متعدد در زمینه مهدویت که اشاره به برقراری عدالت اجتماعی، گسترش قسط و عدل در سراسر جهان و از بین بردن تبعیضات نژادی و طبقاتی و گسترش برابری و مساوات در اندیشه مهدویت دارد، می‌توان دریافت گسترش و شیوع عدالت از اهداف کلان در اندیشه مهدویت است؛ به همین دلیل یکی از اهداف مهم و اساسی در سیاست‌گذاری فرهنگی در اندیشه مهدویت باید در راستای گسترش و شیوع عدالت باشد. در روایات بر این موضوع تأکید شده و در توصیف ویژگی‌های عصر ظهور چنین بیان شده است که «يَمَلَأُ اللَّهُ الْأَرْضَ بِرِ قِسْطٍ وَ عَدْلٍ كَمَا مَلَأَتْ ظُلْمًا وَ جَوْرًا» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۵۰). در روایت دیگری امام صادق ۷ درباره این موضوع می‌فرمایند: «إِذَا قَامَ الْقَائِمُ عَ حَكَمَ بِالْعَدْلِ وَ ارْتَفَعَ فِي أَيَّامِهِ الْجَوْر» (اربعی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۴۶۵).

در فرازی از زیارت مخصوص حضرت گسترش عدالت مطرح می‌شود و از خداوند چنین درخواست می‌شود: «اللَّهُمَّ اِنلأْ بِهِ الْاَرْضَ قِسْطاً وَ عَدْلًا» (کفعمی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۸۶). براساس مضامین روایات و دعاهای متعدد در اندیشه مهدویت، هدف امام زمان 7 گسترش و تحقق عدالت است. سیاست‌های فرهنگی در اندیشه مهدویت معطوف به گسترش و شیوع عدالت است؛ به همین دلیل سیاست‌گذاری فرهنگی در اندیشه مهدویت رویکردی عدالت‌محور را دنبال می‌کند. سیاست‌های فرهنگی در اندیشه مهدویت باید معطوف به تحقق و گسترش عدالت باشد. وقتی عدالت‌محوری هدف باشد، در شرایط پیچیده‌ای که امکان اتخاذ تصمیم‌ها و سیاست‌های مشابه وجود نداشته باشد، سیاست‌گذاران فرهنگی به‌راحتی می‌توانند جهت سیاست‌های عدالت‌محور را تشخیص دهند و متناسب با اقتضائات و شرایط موجود سیاست‌های جایگزین برای گسترش و شیوع عدالت را تدوین و اجرا کنند.

۴-۱-۲. گسترش امنیت جهانی

گسترش امنیت از اهداف مصلحان اجتماعی است، به‌طوری‌که این موضوع به یکی از دغدغه‌های مهم آنان تبدیل شده است. در این پژوهش با بررسی‌های انجام‌شده در آموزه‌های مهدویت، موضوعاتی از قبیل تثبیت و گسترش صلح و امنیت جهانی و ازبین‌بردن تجاوز و جنگ، تأسیس حکومت جهانی و در دست گرفتن حاکمیت جهان و آزادسازی بشریت از چنگال ستمکاران، جباران و مفسدان از مضامین سازمان‌دهنده‌ای هستند که در فرایند تحلیل مضامین از آموزه‌های مربوط به مهدویت به‌دست آمده‌اند. درباره گسترش امنیت در سراسر جهان در اندیشه مهدوی از امام علی 7 چنین نقل شده است: «لَوْ قَدْ قَامَ قَائِمُنَا لَأَنْزَلَتِ السَّمَاءُ فُطْرَهَا وَ لَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ نَبَاتَهَا وَ لَدَهَبَتِ الشَّحْنَاءُ مِنْ قُلُوبِ الْعِبَادِ وَ اضْطَلَحَتِ السَّبَاعُ وَ الْبَهَائِمُ حَتَّى تَمْشِيَ الْمَرْأَةُ بَيْنَ الْعِرَاقِ إِلَى الشَّامِ لَا تَضَعُ قَدَمِهَا إِلَّا عَلَى النَّبَاتِ وَ عَلَى رَأْسِهَا رَبِيعٌ لَا يَهْجُهَا سَبْعٌ وَ لَا تَحَافَةُ» (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۶۲۶). در روایت دیگری از امام باقر 7 نقل شده است: «وَ تَخْرُجُ الْعَجُوزَةُ الضَّعِيفَةُ مِنَ الْمَشْرِقِ تُرِيدُ الْمَغْرِبَ لَا يُؤْذِيهَا أَحَدٌ» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۱). مضامین این

روایات بر این نکته اشاره دارند که تحقق امنیت و گسترش آن در جامعه از مهم‌ترین اهداف سیاست‌گذاری در اندیشه مهدویت است؛ بنابراین براساس اندیشه مهدویت هر نوع سیاست‌گذاری فرهنگی و اقدامات مرتبط با آن در راستای تحقق و گسترش امنیت و صلح جهانی بروز و ظهور می‌یابد.

۴-۱-۳. تکامل عقل و اندیشه

تکامل عقل و اندیشه یکی از اهدافی است که از تحلیل مضامین برخی آموزه‌های مهدوی به دست می‌آید. در واقع لازمه حاکمیت مطلوب و کارآمد در جهان، تکامل عقل و اندیشه سیاستمداران و مردم آن جامعه است؛ به همین دلیل با تکامل عقل و اندیشه است که زمینه تحقق حاکمیت مستضعفان بر گستره عالم هستی فراهم می‌شود. همچنین استقرار حکومت عدل جهانی در گرو تکامل عقل و اندیشه کنشگرانی است که در تحقق این حکومت نقش ایفا می‌کنند؛ بنابراین یکی از اهداف مهم و اساسی در اندیشه مهدویت ناظر به تکامل عقل و اندیشه کنشگران جامعه مهدوی است. در همین خصوص امام باقر ۷ می‌فرماید: «إِذَا قَامَ قَائِمُنَا وَضَعَ اللَّهُ يَدَهُ عَلَى رُءُوسِ الْعِبَادِ فَجَمَعَ بِهَا عُقُولَهُمْ وَ كَمَلَتْ بِهِ أَحْلَامَهُمْ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۵).

شهید مطهری یکی از مشخصات اندیشه مهدوی در عصر ظهور را بلوغ فکری و خردمندی کامل و پیروی از فکر و ایدئولوژی و آزادی از اسارت شرایط طبیعی و اجتماعی و غرایز حیوانی برمی‌شمارد (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۶۰). تکامل عقل و اندیشه دارای فرایندی تدریجی است که زمینه‌های آن از دوران غیبت آغاز و در عصر ظهور به اوج شکوفایی می‌رسد؛ چنان‌که امام سجاد ۷ در این خصوص می‌فرماید: «إِنَّ أَهْلَ زَمَانِ عَيْبَتِهِ الْقَائِلُونَ بِإِمَامَتِهِ الْمُتَنَطِرُونَ لِظُهُورِهِ أَفْضَلُ أَهْلِ كُلِّ زَمَانٍ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى ذِكْرُهُ أَعْطَاهُمْ مِنَ الْعُقُولِ وَالْأَفْهَامِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۲، ص ۱۲۲). همان‌طور که از مضامین برخی از گزاره‌های مربوط به مهدویت به دست آمده است، تکامل عقل و اندیشه کنشگران در جامعه مهدوی از اهداف مهم و اساسی در اندیشه مهدویت است.

۴-۱-۴. جهانی شدن فرهنگ اسلامی

با بررسی‌های انجام‌شده در آموزه‌های مهدویت، برخی مضامین در قالب مضامین سازمان‌دهنده شناسایی شدند، که عبارت‌اند از: اصلاح سبک زندگی، اهتمام به دیدگاه توحیدی و نابودی فرقه‌ها و آیین‌های انحرافی و باطل، بسط و گسترش فضایل اخلاقی و ریشه‌کن کردن رذایل و آلودگی‌های اخلاقی، رساندن جامعه بشری به کمال مطلوب و رشد و بالندگی اخلاقی و تدبیر نظام جهان براساس ایمان به خدا، احکام اسلام و آموزه‌های قرآن. این مفاهیم در فرایند تحلیل مضامین در مفهوم کلی‌تر و انتزاعی‌تر با عنوان جهانی شدن فرهنگ اسلامی قرار می‌گیرند؛ البته جهانی شدن فرهنگ اسلامی در اندیشه مهدوی منوط به نابودی ملت‌های دیگر نیست، بلکه منظور از جهانی شدن فرهنگ اسلامی در اندیشه مهدوی، تبلور عقاید توحیدی در بین ملت‌های جهان است (صوفی‌آبادی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۹). گسترش عقاید توحیدی زمینه اصلاح سبک زندگی، مقابله با انحرافات فرهنگی و رذایل اخلاقی و تعالی جامعه جهانی را فراهم می‌سازد؛ به همین دلیل جهانی شدن فرهنگ اسلامی در اندیشه مهدوی دارای آثار و پیامدهای کارآمدی در عرصه‌های مختلف اجتماعی خواهد بود؛ به همین دلیل یکی از اهداف مهم و کلان در اندیشه مهدوی به‌شمار می‌رود.

در آموزه‌های مهدوی با تعابیر و مضامین مختلفی به جهانی شدن فرهنگ اسلامی اشاره می‌شود. رسول خدا ۹ در این خصوص می‌فرماید: «لَيَدْخُلَنَّ هَذَا الدِّينُ عَلَيَّ مَا دَخَلَ عَلَيْهِ اللَّيْلُ» (شریف‌رضی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۷۴). در روایت دیگری از امام باقر ۷ نقل شده است: «إِذَا قَامَ الْقَائِمُ لَا يَبْقَى أَرْضٌ إِلَّا نُودِيَ فِيهَا شَهَادَةٌ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۲، ص ۳۴۰). حضرت علی ۷ نیز در این باره می‌فرماید: «وَلَا يَبْقَى أَرْضٌ إِلَّا نُودِيَ فِيهَا شَهَادَةٌ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۲، ص ۳۴۵). این روایات بیانگر این نکته هستند که آموزه‌های توحیدی در سراسر جهان گسترش می‌یابند و از این طریق بسیاری از امورات به ویژه سبک زندگی مردم اصلاح می‌شوند و انحرافات اخلاقی از جوامع و ملت‌ها رخت برمی‌بندند؛ بنابراین جهانی شدن فرهنگ اسلامی در اندیشه مهدویت یکی از اهداف

متعالی آن است، به طوری که بسیاری از برنامه‌ها و سیاست‌ها مبتنی بر آن شکل می‌گیرند و در جامعه اجرا می‌شوند.

۵. مؤلفه‌های سیاست‌گذاری فرهنگی در اندیشه مهدویت

سیاست‌گذاری فرهنگی به دنبال مطالعه و اقدام هدفمند در حوزه مسایل فرهنگی است. این موضوع در اندیشه مهدویت مبتنی بر چارچوبی مشخص است که تمام تدابیر و اقدامات هدفمند را مبتنی بر آن دنبال می‌کند. در این پژوهش پس از تحلیل مضامین آموزه‌های مهدوی، پنج مؤلفه و عنصر در چارچوب سیاست‌گذاری‌های فرهنگی مهدوی نقش مهم و کلیدی را ایفا می‌کنند. هریک از این مؤلفه‌ها در ادامه تبیین خواهند شد.

۵-۱. شبکه‌سازی

بنابر بررسی‌های انجام‌شده در این پژوهش، «شبکه‌سازی» یکی از ارکان و مؤلفه‌های سیاست‌گذاری فرهنگی در اندیشه مهدویت به‌شمار می‌رود. این مؤلفه مهم و حیاتی از مضامین سازمان‌دهنده «پیوستن گروه‌های مختلف به امام 7»، «گروه‌های حق‌طلب» و «گروه زمینه‌ساز ظهور» شکل می‌گیرد.

از امام باقر 7 روایت شده است: «بِإِیْخِ الْقَائِمِ بَيْنَ الرُّكْنِ وَالْمَقَامِ ثَلَاثُمِائَةٍ وَ نِيفَ عِدَّةٍ أَهْلِ بَدْرٍ فِيهِمُ التُّجَبَاءُ مِنْ أَهْلِ مِصْرَ وَ الْأَبْدَالُ مِنْ أَهْلِ الشَّامِ وَ الْأَخْيَارُ مِنْ أَهْلِ الْعِرَاقِ فَيَقِيمُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَقِيمَ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۲، ص ۳۳۴). در روایت دیگری رسول خدا ﷺ از پیوستن عصائب اهل عراق به امام 7 خبر می‌دهند و می‌فرمایند: «أَتَاهُ أَبْدَالُ الشَّامِ وَ عَصَائِبُ أَهْلِ الْعِرَاقِ فَيَبَايَعُونَهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۱، ص ۸۸). در روایت دیگری از ایشان نقل شده است: «يَخْرُجُ نَاسٌ مِنَ الْمَشْرِقِ، فَيَعْطُونَ الْمَهْدِيَّ سُلْطَانَهُ يَدْعُونَهُ» (ابن‌حیون، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۳۶۵). در روایت دیگری از امام باقر 7 نقل شده است گویی قومی را می‌بینم که از مشرق برای طلب حق قیام می‌کنند (ابن‌ابی‌زینب، ۱۳۹۷، ص ۲۷۳). مضمون این روایات بیانگر ایفای نقش شبکه‌ها در قالب گروه‌های مختلف در تدوین و اجرای

سیاست‌های فرهنگی مهدوی است. شبکه‌ها جایگاه برجسته‌ای در سیاست‌گذاری فرهنگی دارند؛ زیرا همه سطوح اجتماع را که شامل سطوح خرد، میانی و کلان در تمام حوزه‌های خصوصی و عمومی می‌شوند، به یکدیگر متصل می‌کنند (ون‌دایک، ۱۳۸۳، ص ۸۶)؛ از این رو ایجاد شبکه‌های مهدوی، سازوکاری مهم برای پیشبرد و اجرای سیاست‌های فرهنگی در اندیشه مهدویت است. با توجه به اینکه تحلیل شبکه‌ای بر پایه این اندیشه بنا شده است که یک سیاست، در درون بافتی از روابط و وابستگی‌ها چارچوب‌بندی می‌شود (پارسونز، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۸۱)، چارچوب سیاست‌گذاری فرهنگی در اندیشه مهدویت نیز مبتنی بر توسعه روابط تنگاتنگ بین شبکه‌های درون‌فرهنگی و میان‌فرهنگی است. شبکه‌های مختلف فرهنگی که در نقاط مختلف جهان هستند، نقش مهمی در پیشبرد سیاست‌های فرهنگی در اندیشه مهدویت دارند. این شبکه‌ها به دلیل توان تعاملی بالا با جامعه هدف و درک مسایل و نیازهای فرهنگی جوامع خود توان بالقوه‌ای برای همراه‌سازی کنش‌های اجتماعی در راستای اهداف و سیاست‌های فرهنگی مهدوی دارند.

۲-۵. پیاده‌سازی و اجرا

یکی از مهم‌ترین اقدامات در سیاست‌گذاری، اجرای^۱ سیاست است. اجرا به معنای انجام‌دادن، انجام‌شدن، تحقق‌یافتن، ایجادشدن و کامل‌شدن است (دنهارت، ۱۳۸۸، ص ۲۲۳)؛ به عبارت دیگر اجرا، ایجاد تعامل بین هدف‌گذاری و اقداماتی است که در جهت رسیدن به آنان طرح‌ریزی می‌شوند. همچنین قدرت و توانایی در ایجاد پیوندهای متوالی در زنجیره روابط علی را به صورتی که منجر به نتایج مطلوب شود، اجرای سیاست گویند (الوانی و شریف‌زاده، ۱۳۹۱، ص ۱۰۶). چارچوب سیاست‌گذاری فرهنگی در اندیشه مهدویت نیز به این موضوع توجه کرده است. با بررسی‌های انجام‌شده در این پژوهش، مضامینی از تعالیم و آموزه‌های مهدوی به دست آمد که در یک مضمون فراگیر با

1. Implementation.

عنوان «اجرا» به عنوان یکی از مؤلفه‌های چارچوب سیاست‌گذاری فرهنگی در اندیشه مهدویت مطرح شد.

در این پژوهش مؤلفه اجرای سیاست از مضامین سازمان‌دهنده «اهتمام برای رسیدن به حق»، «استواری و صلابت در امور»، «سرعت در انجام امور»، «امثال اوامر امام زمان 7» و «کوشش در اطاعت از امام زمان 7» انتزاع شده است.

در فرازی از دعای عهد از خدا درخواست می‌شود در زمره کسانی قرار گیریم که خواسته‌ها و مطالبات حضرت را برآورده و اجرا می‌کنند^۱ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۳، ص ۹۶). در عبارت دیگری از این دعا به توفیق امثال اوامر حضرت 7 اشاره شده است^۲ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۳). با توجه به برخی از آموزه‌های مهدوی، یکی از موضوعاتی که بسیار به آن توجه شده است، امثال دستورها و سیاست‌های امام زمان 7 است. این موضوع در سیاست‌های فرهنگی حضرت نیز جریان دارد و لازمه پیشبرد سیاست‌های فرهنگی و تحقق اهداف فرهنگی در اندیشه مهدویت اجرای سیاست‌ها است. ضرورت اجرای سیاست‌های فرهنگی در اندیشه مهدوی را می‌توان در فرازی از دعای ندبه مشاهده کرد. در این دعا درخواست می‌شود تا توفیق تلاش و کوشش برای اطاعت از اوامر امام زمان 7 برای افراد فراهم شود^۳ (ابن‌مشهدی، ۱۴۱۹ق، ص ۵۸۴). مضمون این دعاها و آموزه‌های مهدوی بیانگر این نکته مهم است که سیاست‌های فرهنگی در اندیشه مهدویت مبتنی بر مؤلفه اجرای سیاست است. در واقع سیاست‌های فرهنگی زمانی بروز و ظهور می‌یابند و جامعه را به نسیم عطر آگین فرهنگ اسلامی خوشبو می‌سازند که به اجرای آنان مبادرت شود؛ براین اساس بنابر بررسی‌های انجام‌شده در این پژوهش، یکی از مؤلفه‌های مهم و اساسی در چارچوب سیاست‌گذاری فرهنگی در اندیشه مهدویت، اجرای سیاست‌های فرهنگی است.

اجرای سیاست‌های فرهنگی را نمی‌توان جدای از تدوین سیاست دانست؛ به همین دلیل بزرگ‌ترین مشکل در اجرای سیاست‌ها، توجه نکردن به تمهیداتی خاص در مرحله

۱. «اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي مِنْ أَنْصَارِهِ وَ أَغْوَانِهِ وَ الدَّائِمِينَ عَنْهُ وَ الْمَسَارِعِينَ إِلَيْهِ فِي قَضَائِ حَوَائِجِهِ».

۲. «الْمُمْتَلِينَ لِأَوَامِرِهِ وَ نَوَاهِيهِ».

۳. «وَ أَعِنَّا عَلَى تَأْدِيَةِ حُقُوقِهِ إِلَيْهِ، وَ الاجْتِهَادِ فِي طَاعَتِهِ».

شکل‌گیری و تدوین سیاست است. سیاست‌گذاری فرهنگی در اندیشه مهدویت برای رفع این مشکل، به التزام و اهتمام به اجرای سیاست‌های فرهنگی به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های چارچوب سیاست‌گذاری توجه کرده است. براساس اندیشه مهدوی تک‌تک افراد جامعه باید به سیاست‌های فرهنگی ملتزم باشند و با جدیت اجرای سیاست‌های فرهنگی را دنبال کنند.

۵-۳. نهادینه‌سازی ارزش‌ها

چارچوب سیاست‌گذاری فرهنگی در اندیشه مهدویت صرفاً رویکرد سلسله‌مراتبی در مدیریت و سیاست‌گذاری را دنبال نمی‌کند، بلکه از طریق ورود بر حیطه ارزش‌ها سعی دارد به‌نوعی سیاست‌های فرهنگی را از طریق نظام ارزش‌های منابع انسانی مرتبط با موضوع دنبال کند. ارزش‌ها به دلیل تأثیرات پنهان و آشکاری که بر سیاست‌گذاری‌ها به‌ویژه سیاست‌گذاری‌های فرهنگی دارند، نمی‌توان نقش آنان را در چارچوب سیاست‌گذاری‌های فرهنگی در اندیشه مهدویت نادیده انگاشت.

مدیران نمی‌توانند عاری از ارزش باشند. جهت‌گیری ارزشی و دیدگاه هنجاری آنان، سیاست‌های آنان و همچنین واقعیت‌های اجتماعی آینده را تحت تأثیر قرار می‌دهد (دانسایی فرد و الوانی، ۱۳۸۸، ص ۹۹)؛ به همین دلیل نقش ارزش‌ها را در سیاست‌گذاری‌ها نمی‌توان نادیده انگاشت.

ارزش در مطالعات سازمانی به مجموعه مقررات یا رهنمودهایی که یک سازمان به پشتوانه آنان، اعضایش را به رفتاری هماهنگ با نظم، امنیت و رشد خود وادار می‌کند، گفته می‌شود (شریعتمداری و ملکی‌فر، ۱۳۸۸، ص ۶۱). ارزش‌ها باید مورد علاقه و احترام کارگزاران باشند تا مبتنی بر آن سیاست‌ها را در راستای اهداف سازمان دنبال کنند.

بنابر بررسی‌های انجام‌شده در این پژوهش، یکی از مؤلفه‌های چارچوب سیاست‌گذاری فرهنگی در اندیشه مهدویت، «نهادینه‌سازی ارزش‌ها» است. این مفهوم از انتزاع و ترکیب مضامین سازمان‌دهنده «مقابله با مظاهر فساد»، «مقابله با عوامل فساد و تباهی»، «التزام به پرهیزگاری و اخلاق» و «تخلیق کارگزاران به اخلاق حسنه» به دست آمده است. قیام و مقابله حضرت با گروه‌های منحرف (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۷۵) بیانگر

ارزش مقابله با مبدأ انحرافات و اعوجاجات فرهنگی است. نمونه بارز آن در روایتی از امام باقر ۷ نقل شده است: چون حضرت مهدی ۷ قیام کند، به طرف کوفه خواهد آمد و چهار مسجد را در آنجا خراب خواهد کرد^۱ (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۸۵). تخریب آن مساجد بیانگر ارزش مقابله با کانون موانع توسعه و اعتلای فرهنگ اسلامی است؛ به همین دلیل حضرت ۷ مقابله با کانون‌های فساد را ارزشمند می‌داند و به آن توجه می‌کند. از سوی دیگر کارگزاران سیاست‌های فرهنگی در اندیشه مهدویت باید متخلق به اخلاق نیکو و پرهیزگاری باشند^۲ (ابن‌ابی‌زینب، ۱۳۹۷، ص ۲۰۰). تخلق به اخلاق نیکو و پرهیزگاری بیانگر نقش کارگزاران فرهنگی در پیشبرد سیاست‌های فرهنگی در اندیشه مهدویت است؛ به همین دلیل یکی از مؤلفه‌های مهم در چارچوب سیاست‌گذاری فرهنگی در اندیشه مهدویت که مرتبط با کارگزاران فرهنگی است، نهادینه‌سازی ارزش‌ها در کارگزاران فرهنگی است که نقش مهمی در سیاست‌گذاری فرهنگی از تدوین تا اجرا دارند.

چارچوب سیاست‌گذاری فرهنگی در اندیشه مهدویت از طریق مؤلفه نهادینه‌سازی ارزش‌ها فعالیت‌ها و عملکرد کارگزاران فرهنگی را منطبق بر سیاست‌ها و در راستای اهداف فرهنگ مهدوی قرار می‌دهد. تبلور ارزش‌ها در سیاست‌گذاری فرهنگی علاوه بر نقش هدایتگرانه می‌تواند نقش خودکنترلی را در سیاست‌های فرهنگی دنبال کند، به طوری که با نهادینه‌شدن ارزش‌ها در کارگزاران فرهنگی، زمینه انحرافات و تخطی از سیاست‌ها به میزان قابل توجهی در آنان کاهش می‌یابد و این موضوع می‌تواند به‌عنوان عاملی چندمنظوره در سیاست‌گذاری فرهنگی در اندیشه مهدوی لحاظ شود.

۵-۴. مشارکت در امور

فرهنگ پدیده‌ای است که به جنبه‌های مشترک جوامع اشاره دارد و در همه جوامع

۱. «إِذَا قَامَ الْقَائِمُ ۷ سَارَ إِلَى الْكُوفَةِ فَهَدَمَ بِهَا أَرْبَعَةَ مَسَاجِدَ».

۲. «مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ الْقَائِمِ فَلْيَنْتَظِرْ وَ لْيَعْمَلْ بِالْوَرَعِ وَ مَحَاسِنِ الْأَخْلَاقِ».

انسانی (کوچک یا بزرگ، ساده یا پیچیده) دیده می‌شود. در واقع فرهنگ از یک پدیده جمعی در بین تک‌تک افراد جامعه حکایت می‌نماید. به همین دلیل هرگونه سیاست‌گذاری در این حوزه نیازمند مشارکت جمعی است. مشارکت در بردارنده‌ی ضرورت احساس تعهد تک‌تک انسان‌ها برای حضور فعال در اجتماع و برعهده‌گرفتن یک نقش ویژه است که نتیجه آن تعاون است (شکوری، ۱۳۹۸، صص ۳۰۵-۳۰۶).

در این پژوهش از مضامین سازمان‌دهنده «اتحاد و اجماع قلبی» و «نصرت و کمک برای انجام امور» مؤلفه «مشارکت در امور» ایجاد شد. مشارکت در امور یکی از مؤلفه‌های چارچوب سیاست‌گذاری فرهنگی در اندیشه مهدویت است. این مؤلفه بیانگر این نکته است که سیاست‌گذاری فرهنگی در اندیشه مهدویت نیازمند مشارکت و هم‌یاری تک‌تک افراد جامعه است. در عبارت‌هایی از دعا‌های مأثور، وظیفه کارگزاران فرهنگی در قبال امام زمان 7 چنین ترسیم شده است: «نُصِرْتِي مُعَدَّةً لَكُمْ وَ مَوَدَّتِي خَالِصَةً لَكُمْ» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۹۴). منتظران به‌عنوان کارگزاران فرهنگی حضرت نقش مهمی در پیشبرد سیاست‌های فرهنگی مهدویت ایفا می‌کنند؛ به همین دلیل مهم‌ترین توقعی که از کارگزاران فرهنگی انتظار می‌رود، مشارکت در سیاست‌های فرهنگی اتخاذ شده است. مشارکت واقعی در سیاست‌گذاری فرهنگی زمانی کامل می‌شود که بین تک‌تک افراد نوعی همدلی در مورد تحقق سیاست‌های فرهنگی مهدوی وجود داشته باشد. اهمیت این موضوع در نامه‌ای که ایشان به شیخ مفید می‌نگارند، مورد توجه قرار گرفته است و حضرت می‌فرماید: «لَوْ أَنَّ أَشْيَاعَنَا وَفَقَّهُمُ اللَّهُ لَطَاعَتِهِ عَلَى اجْتِمَاعِ مِنَ الْقُلُوبِ فِي الْوَفَاءِ بِالْعَهْدِ عَلَيْهِمْ لَمَا تَأَخَّرَ عَنْهُمْ الْيَمْنُ بِلِقَائِنَا وَ لَتَعَجَّلَتْ لَهُمُ السَّعَادَةُ بِمُشَاهَدَتِنَا عَلَى حَقِّ الْمَعْرِفَةِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۳، ص ۱۷۷). وجود همدلی بیانگر اوج مشارکت در سیاست‌های فرهنگی است. در واقع کارگزاران فرهنگی زمانی می‌توانند مشارکت حداکثری در تحقق سیاست‌های فرهنگی را دنبال کنند که از همدلی برخوردار شوند؛ بنابراین مشارکت در سیاست‌گذاری یکی از مؤلفه‌های چارچوب سیاست‌گذاری فرهنگی در اندیشه مهدویت است که می‌تواند در مراحل مختلف سیاست‌گذاری نقش آفرین باشد. مؤلفه مشارکت در امور را می‌توان مکمل مؤلفه اجرای سیاست‌های فرهنگی در اندیشه

مهدویت برشمرد. در چارچوب سیاست‌گذاری فرهنگی در اندیشه مهدویت، مشارکت و همیاری تک‌تک افراد جامعه، زمینه اجرای سیاست‌های فرهنگی را فراهم می‌سازد. در واقع مشارکت و همراهی افراد دشواری‌های موجود در مؤلفه اجرای سیاست‌ها را کاهش می‌دهد.

۵-۵. عزت مدارانه

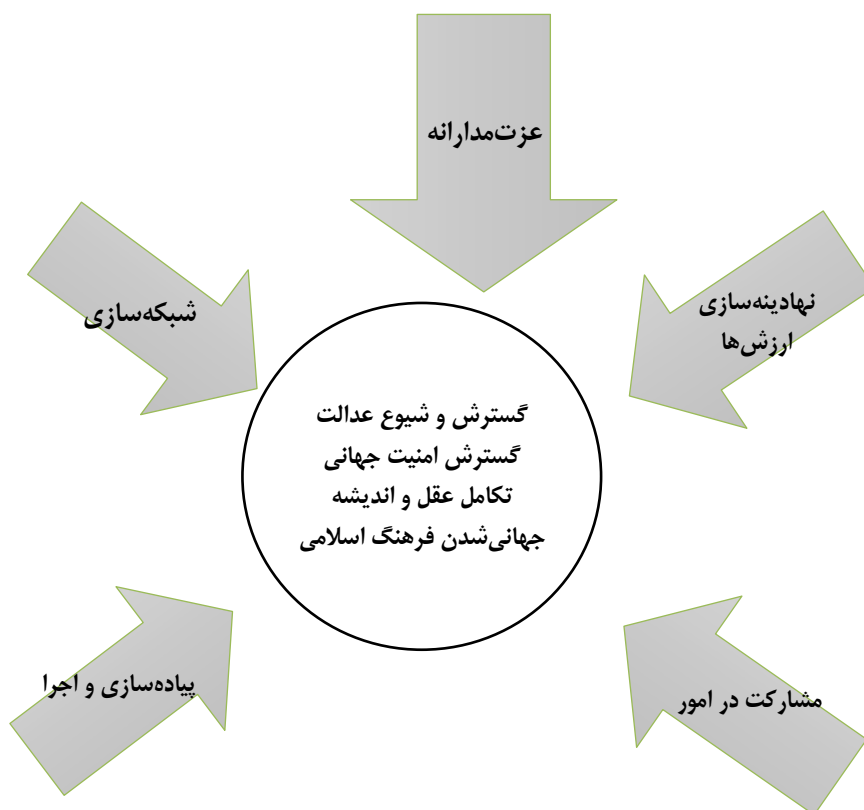
نوآوری‌های فنی، دگرگونی ارزش‌ها، تغییر مرزهای فرهنگی و استراتژیک جهان، تأثیر اجتناب‌ناپذیری بر سیاست‌گذاری‌های فرهنگی گذاشته‌اند، به طوری که چارچوب سیاست‌گذاری‌های فرهنگی مبتنی بر پلورالیسم فرهنگی^۱ شکل گرفته است. این موضوع باعث می‌شود سیاست‌گذاران فرهنگی در رویارویی با مسایل فرهنگی «بدون ساختار» دچار خودباختگی و وادادگی فرهنگی شوند. مسایل بدون ساختار به آن دسته از مسایلی گفته می‌شود که سیاست‌گذاران به دلیل عدم تشخیص عوامل و متغیرهای آن، در تدوین سیاست ناتوان‌اند (الوانی و شریف‌زاده، ۱۳۹۱، ص ۱۹۵). خودباختگی و وادادگی در سیاست‌گذاری فرهنگی به جای تمرکز بر عزت فرهنگ اسلامی، به کپی‌برداری از فرهنگ غیراسلامی روی می‌آورد، در حالی که براساس سخن پیامبر اسلام ۹ که می‌فرمایند «الإسلامُ يُعْلُو ولا يُعْلَى عليه» (ابن‌بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۳۴)، چارچوب سیاست‌گذاری فرهنگی در اسلام باید مبتنی بر این قاعده باشد. بنابر بررسی‌های انجام‌شده در آموزه‌های مهدویت، یکی از مؤلفه‌های سیاست‌گذاری فرهنگی در اندیشه مهدویت، عزت و سربلندی سیاست‌های فرهنگی است. در این پژوهش مؤلفه «عزت‌مدارانه» که به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های چارچوب سیاست‌گذاری فرهنگی در اندیشه مهدویت است از مضامین سازمان‌دهنده «عزت دینی» و «عزت‌مداری اسلام» انتزاع شده است.

در بخشی از زیارت مخصوص امام زمان ۷ چنین بیان می‌شود: «اللَّهُمَّ وَ أَعَزِّ بِهِ الدِّينَ بَعْدَ الْحُمُولِ» (ابن‌مشهدی، ۱۴۱۹ق، ص ۵۸۹) و در بخشی از دعای مأثور چنین آمده است: «اللَّهُمَّ إِنَّا نَرْغَبُ إِلَيْكَ فِي دَوْلَةٍ كَرِيمَةٍ تُعَزِّزُ بِهَا الْإِسْلَامَ وَ أَهْلَهُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۴۲۴). این

۱. پلورالیسم فرهنگی ناظر به چگونگی شکل‌گیری تنوع اجتماعی انسان‌ها در آداب و گونه‌های مختلف حیات اجتماعی است.

تعبیر اشاره به عزت و سربلندی دین و اسلام در اندیشه مهدویت دارند؛ به همین منظور چارچوب سیاست گذاری فرهنگی در اندیشه مهدویت باید مبتنی بر عزت و سربلندی باشد. مضمون فراگیر «عزت مدارانه» به عنوان یکی از مؤلفه های چارچوب سیاست گذاری فرهنگی در اندیشه مهدویت خط بطلان بر چارچوب های سیاست گذاری فرهنگی وابسته می کشد؛ به عبارت دیگر این مفهوم با نفی هر گونه وابستگی و وادادگی در سیاست های فرهنگی، بر توسعه و پیشرفت سیاست های فرهنگ اسلامی مبتنی بر عزت و سربلندی دینی را توصیه و تجویز می کند.

تصویر ۱: مؤلفه های چارچوب سیاست گذاری فرهنگی و اهداف فرهنگی در اندیشه مهدویت که در این پژوهش با روش تحلیل مضامین آموزه های مهدوی شناسایی و تحلیل شده اند.



نتیجه‌گیری

در این پژوهش با بررسی و تحلیل آموزه‌های مهدویت، تلاش شد تا چارچوب مفهومی سیاست‌گذاری فرهنگی در اندیشه مهدویت شناسایی شود. این چارچوب از دو عنصر مهم و اساسی تشکیل می‌شود. عنصر اول اهداف فرهنگی در اندیشه مهدویت است. اهداف فرهنگی در اندیشه مهدویت نقش مهمی در ارائه و تدوین سیاست‌های فرهنگی مبتنی بر این اندیشه دارند. اهداف فرهنگی شناسایی شده از آموزه‌های مهدویت شامل گسترش و شیوع عدالت، گسترش امنیت جهانی، تکامل عقل و اندیشه و جهانی شدن فرهنگ اسلامی است. دومین عنصر چارچوب سیاست‌گذاری فرهنگی در اندیشه مهدویت شامل مؤلفه‌های چارچوب سیاست‌گذاری است. این مؤلفه‌ها از ارکان مهم سیاست‌گذاری فرهنگی در اندیشه مهدویت به‌شمار می‌روند. با بررسی و تحلیل آموزه‌های مهدویت، پنج مضمون فراگیر به‌عنوان مؤلفه‌های سیاست‌گذاری فرهنگی در اندیشه مهدویت شناسایی شد. شبکه‌سازی، اجرا، نهادینه‌سازی ارزش‌ها، مشارکت در امور و عزت‌مدارانه‌بودن از مؤلفه‌های چارچوب سیاست‌گذاری فرهنگی در اندیشه مهدویت به‌شمار می‌آیند. هر یک از این مؤلفه‌ها نقش مهمی در فرایند تدوین و تحقق سیاست‌های فرهنگی مبتنی بر اندیشه مهدویت دارند.

شبکه‌سازی، یکی از مؤلفه‌های زمینه‌ای (بافتاری) سیاست‌گذاری فرهنگی در اندیشه مهدویت است. شبکه‌ها به دلیل برخورداری از ظرفیت بالای تعاملی و همراه‌سازی کنش‌های جمعی در فعالیت‌های فرهنگی زمینه بروز و تجلی دیگر اقدامات و مؤلفه‌های سیاست‌گذاری فرهنگی را در جامعه مهدوی فراهم می‌سازند. پس از شبکه‌سازی، اجرای سیاست‌ها توأم با مشارکت جمعی نیز از مؤلفه‌های چارچوب سیاست‌گذاری فرهنگی در اندیشه مهدویت است. این دو مؤلفه دارای ملازمه‌اند به‌طوری که لازمه اجرای سیاست‌های فرهنگی، مشارکت افراد در امور ذی‌ربط است. اجرای سیاست‌های فرهنگی به‌طور مستقیم بر تحقق اهداف گسترش و شیوع عدالت، گسترش امنیت جهانی و جهانی شدن فرهنگ اسلامی تأثیرگذار است؛ به عبارت دیگر شیوع عدالت، گسترش امنیت جهانی و جهانی شدن فرهنگ اسلامی در گرو عملیاتی کردن سیاست‌های فرهنگی

مهدوی توأم با مشارکت تک تک افراد و شبکه‌های مهدوی است.

مؤلفه نهادینه‌سازی ارزش‌ها در چارچوب سیاست‌گذاری فرهنگی مهدویت می‌تواند نقش ارزیابی و کنترل را ایفا کند. الگوهای سیاست‌گذاری نمی‌توانند بی‌توجه به ارزیابی سیاست‌های اتخاذشده باشند؛ به همین دلیل یکی از اقداماتی که در سیاست‌گذاری‌ها به آن توجه می‌شود، فرایند ارزیابی است. این موضوع در چارچوب مفهومی سیاست‌گذاری فرهنگی مبتنی بر اندیشه مهدویت، در قالب نهادینه‌سازی ارزش‌ها بروز کند. نهادینه‌سازی ارزش‌ها باعث می‌شود میزان انحراف از سیاست‌های فرهنگی به میزان قابل توجهی از طریق نظام‌های کنترل ارزشی کاهش یابد. نهادینه‌سازی ارزش‌ها و انطباق آن با اهداف فرهنگی در اندیشه مهدویت به‌مثابه یک پیشران انگیزشی موجب می‌شود تا افراد تمام ظرفیت‌ها و توانمندی‌های خود را برای اجرای سیاست‌های فرهنگی در راستای تحقق اهداف فرهنگی به کار گیرند.

مؤلفه عزت‌مدارانه‌بودن سیاست‌های فرهنگی در اندیشه مهدویت نیز روح حاکم بر سیاست‌های فرهنگی است. به نوعی می‌توان این مؤلفه را عاملی فراساختاری برشمرد، به طوری که بر دیگر مؤلفه‌های چارچوب سیاست‌گذاری فرهنگی سایه می‌افکند. در این صورت تمام مؤلفه‌های شبکه‌سازی فرهنگی، اجرای سیاست‌های فرهنگی، مشارکت در امور فرهنگی و نهادینه‌سازی ارزش‌ها باید مبتنی بر عزت باشند. وقتی روح عزت‌مداری در مؤلفه‌های چارچوب سیاست‌گذاری فرهنگی دمیده شود، سیاستگذار فرهنگی مبتنی بر اندیشه مهدویت دچار خودباختگی و وادادگی فرهنگی نمی‌شود. در واقع چنین سیاست‌گذاری‌ایی با تکیه بر نصرت و حمایت پروردگار، با عزمی راسخ در جهت اهداف فرهنگی گام برمی‌دارد و در این مسیر از هیچ تلاشی فروگذار نخواهد بود.

هریک از این پنج مؤلفه که به‌عنوان مؤلفه‌های زمینه‌ای (شبکه‌سازی)، ساختاری (اجرا، مشارکت در امور و نهادینه‌سازی ارزش‌ها) و فراساختاری (عزت‌مدارانه) شناخته می‌شوند، نقش مهمی در تحقق اهداف فرهنگی در اندیشه مهدویت دارند. اگرچه در حوزه سیاست‌گذاری فرهنگی مطالعات گسترده‌ای انجام نشده است، محدود پژوهش‌هایی به‌طور عمده تمرکزشان بر فرایندهای ساختاری و زمینه‌ای سیاست‌گذاری

است. وجه تمایز این پژوهش با دیگر مطالعات انجام شده، در مؤلفه عزت‌مدارانه بودن سیاست‌گذاری فرهنگی است. این مؤلفه که یک مؤلفه فراساختاری به‌شمار می‌رود، نقش مهمی در اجتناب از اتخاذ سیاست‌های فرهنگی واداده و وابسته دارد. پس از تبیین و تحلیل چارچوب سیاست‌گذاری فرهنگی در اندیشه مهدویت پیشنهاد می‌شود:

۱. در مورد شاخص‌ها و ابعاد مؤلفه عزت‌مدارانه در سیاست‌گذاری‌های فرهنگی در اندیشه‌های اسلامی به‌ویژه اندیشه مهدویت پژوهش قرار شود.
۲. هر یک از مؤلفه‌های چارچوب سیاست‌گذاری فرهنگی با استفاده از نظر خبرگانی بررسی شوند و در قالب یک الگوی نظام‌مند تبیین شوند.
۳. چارچوب سیاست‌گذاری فرهنگی در سیره معصومان 7 بررسی شود.

کتابنامه

۱. ابن ابی زینب، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۷). الغیبة للنعمانی. تهران: نشر صدوق.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۲). الخصال. قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴. ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی. (۱۴۰۹ق). شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار. قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۵. ابن مشهدی، محمد بن جعفر. (۱۴۱۹). المزار الكبير. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۶. اربلی، ابوالحسن علی بن عیسی. (۱۳۸۲). کشف الغمة فی معرفة الأئمة. تهران: نشر اسلامیه.
۷. الوانی، سیدمهدی؛ فتاح شریفزاده. (۱۳۹۱). فرایند خطمشی گذاری عمومی. تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی.
۸. الهی نژاد، حسین. (۱۳۹۵). مهدویت پژوهی: مسئله شناسی، معرفت شناسی و مبانی شناسی. قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۹. پارسونز، واین. (۱۳۸۵). مبانی سیاست گذاری عمومی و تحلیل سیاست ها. (ترجمه: حمیدرضا ملک محمدی). تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۱۰. دانایی فرد، حسن. (۱۳۸۸). تحلیلی بر موانع تولید دانش در حوزه علوم انسانی. فصلنامه سیاست علم و فناوری. ۲(۵)، صص ۱-۱۶.
۱۱. دانایی فرد، حسن؛ سیدمهدی الوانی. (۱۳۸۸). مقدمه ای بر فلسفه نظریه های مدیریت دولتی. تهران: انتشارات صفار.
۱۲. درودی، مسعود. (۱۳۹۵). بررسی چند مدل سیاست گذاری فرهنگی در حوزه آموزش عالی. فصلنامه مطالعات راهبردی سیاست گذاری عمومی، ۶(۳۳)، صص ۱۲۵-۱۴۴.
۱۳. دنهارت، رابرت بی. (۱۳۸۸). تئوری های سازمان دولتی. (ترجمه: سیدمهدی الوانی؛ حسن دانایی فرد). تهران: نشر صفار.
۱۴. سرتو، ساموئل؛ پائول پیتر. (۱۳۸۳). مدیریت استراتژیک. (ترجمه: علی شمخانی). تهران: دانشکده فرماندهی و ستاد.
۱۵. شریعتمداری، نادر؛ ملکی فر، عقیل. (۱۳۸۸). چشم انداز: چگونه رهبران آن را می سازند

- انتقال می‌دهند و برقرار می‌دارند. تهران: اندیشکده صنعت و فناوری.
۱۶. شریف رضی، محمد بن حسین. (۱۴۲۲ق). المجازات النبویه. قم: انتشارات دارالحدیث.
۱۷. شریفی، علیرضا؛ عبدالرضا فاضلی. (۱۳۹۱). واکاوی سیاست‌گذاری فرهنگی در جمهوری اسلامی ایران. فصلنامه مجلس و راهبرد. ۱۹(۶۹)، صص ۵۵-۹۰.
۱۸. شکوری، ابوالفضل. (۱۳۹۸). فلسفه سیاسی ابن‌سینا. تهران: انتشارات عقل سرخ.
۱۹. صوفی‌آبادی، محمود. (۱۳۸۳). اسلام، جهانی‌شدن و پیامدهای فرهنگی آن. مجله اندیشه صادق، (۱۶-۱۹)، صص ۱۰۲-۱۱۱.
۲۰. طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ق). الإحتجاج علی أهل اللجاج. مشهد: مرتضی.
۲۱. طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۱ق). الغیبه. قم: دارالمعارف الاسلامیه.
۲۲. عیاشی، محمدبن مسعود. (۱۳۸۰). تفسیر العیاشی. تهران: المطبعه العلمیه.
۲۳. کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی. (۱۴۱۸ق). البلد الأمين و الدرع الحصین. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۵. گوردون، کریستوفر؛ سایمون ماندی. (۱۳۸۳). دیدگاه‌های اروپایی سیاست فرهنگی (ترجمه: هادی غبرائی). تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۲۶. لطیفی، رحیم. (۱۳۹۴). حاکمیت امامت و مهدویت. بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود (عج).
۲۷. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحارالانوار. بیروت: دار احیاء التراث.
۲۸. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۰). قیام و انقلاب مهدی ۷. تهران: نشر صدرا.
۲۹. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق)، الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد. قم: کنگره شیخ مفید.
۳۰. ون‌دایک، جان. (۱۳۸۳). سیاست‌گذاری در جامعه شبکه‌ای. فصلنامه رسانه. ۱۵(۲)، صص ۸۵-۱۲۰.

31. Attride Stirling, J (2001). Thematic networks: an analytic tool for qualitative research. *Qualitative Research*, 1(3), pp. 385-405.
32. Braun, V.; V. Clarke (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), pp. 77-101.

33. Girard. Augustin. (1983). *Cultural development: experiences and policies*. Paris: Unesco.
34. Terry, George Robert. (1982). *Principles of management*. R.D. Irwin.
35. Sudha. G. S. (2003). *Management Concepts and Organisational Behaviour*, RBSA Publishers.
36. Scott. W. Richard. (2003). *Organizations: Rational, Natural and Open System*. New Jersey: Hall.
37. Maxwell. J. (1992). Understanding and validity in qualitative research, *Harvard Education review*, 62(3). pp. 279_300.
38. <http://merriam.webster.com/dictionary/policy>

References

1. Alwani, M., & Sharifzadeh, F. (2012). *Public policy-making process*. Tehran: Allameh Tabatabaei University. [In Persian]
2. Attride Stirling. J (2001). Thematic networks: an analytical tool for qualitative research. *Qualitative Research*, 1(3), pp. 385-405.
3. Ayyashi, M. (2001). *Tafsir Al-Ayyashi*. Tehran: Al-Matba'ah al-elmiyyah. [In Persian]
4. Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), pp. 77-101.
5. Danaeifard, H. (2009). An analysis of the barriers to knowledge production in the humanities. *Journal of Science and Technology Policy*. 1(2), pp. 1-16. [In Persian]
6. Danaeifard, H., & Alvani, M. (2009). *An Introduction to the Philosophy of Public Management Theories*. Tehran: Saffar. [In Persian]
7. Denhart, R. B. (2009). *Theories of government organization* (M. Alvani & H. Danaeifard, Trans.). Tehran: Saffar. [In Persian]
8. Dorudi, M. (2016). A review of several models of cultural policy-making in the field of higher education. *Journal of Strategic Public Policy-making Studies*, 6(20), pp.125-144. [In Persian]
9. Elahi Nejad, H. (2016). *Mahdism studies: problemology, epistemology, and fundamentals*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
10. Erbeli, A. (2003). *Kashf al-qommah fi marefat al- a'emmah*. Tehran: Islamiyah Publications. [In Persian]
11. Girard. Augustin. (1983). *Cultural development: experiences and policies*. Paris: UNESCO.
12. Gordon, Ch., & Simon M. (2004). *European Perspectives on Cultural Policy* (H. Ghobrai, Trans.). Tehran: Office of Cultural Research. [In Persian]
13. <http://merriam-webster.com/dictionary/policy>
14. Ibn Abi Zainab, M. (2018). *Al-Qeybah no'mani*. Tehran: Sadough Publications. [In Persian]
15. Al-Shaykh al-Saduq. (1983). *Al-Khasal*. Qom: Society of Islamic Seminary Teachers. [In Persian]

16. Al-Shaykh al-Saduq. (1993). *Man la yahzor al-faqih*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
17. Ibn Hayyun, N. (1989). *Man la Yahzar al-Faqih*. Qom: Society of Islamic Seminary Teachers. [In Arabic]
18. Ibn Mashhadi, M. (1999). *Al-Mazar Al-Kabir*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
19. Kafami, I. (1998). *Al-Balad Al-Amin va Al-Der' Al-Hasin*. Beirut: Al-A'lami le al-matbu'at. [In Arabic]
20. Koleyni, M. (1987). *Al-Kafi*. Tehran: Dar al-kotob al-Islamiyah. [In Arabic]
21. Latifi, R. (2015). *The rule of Imamate and Mahdism*. Hazrat Mahdi Maw'ud Cultural Foundation. [In Persian]
22. Majlesi, M. (1983). *Behar al-Anwar*. Beirut: Dar Ehya' Al-torath. [In Arabic]
23. Maxwell. J. (1992). Understanding and validity in qualitative research, *Harvard Education review*. 62(3). pp. 279-300.
24. Mofid, M. (1993), *Al-Irshad Fi Maarefah Hojajellah Ala Al-Ebad*. Qom: Sheikh Mofid Congress. [In Arabic]
25. Motahhari, M. (2011). *Mahdi's uprising and revolution*. Tehran: Sadra Publications. [In Arabic]
26. Parsons, W. (2006). *Principles of Public Policy-making and Policy Analysis*. (Malek Mohammadi, H. R. Trans.). Tehran: Institute for Strategic Studies. [In Persian]
27. Scott. W. Richard. (2003). *Organizations: Rational, Natural, and Open System*. NewJersey: Hall.
28. Serto, S., & Paul P. (2004). *Strategic Managment*. (A. Shamkhani, Trans.). Tehran: AJA University of Command and Staff. [In Persian]
29. Shakoori, A. (2019). *Ibn Sina's Political Philosophy*. Tehran: Aghl Sorkh. [In Persian]
30. Shariatmadari, N., & Malekifar, A. (2009). *Outlook: How Leaders Build and Transmit It*. Tehran: Industry and Technology Research Institute. [In Persian]
31. Sharif Razi, M. (2002). *Al-Nabawiyah Al-Majazat*. Qom: Dar al-Hadith. [In Arabic]

32. Sharifi, A., & Fazeli, A. (2012). Analysis of cultural policy-making in the Islamic Republic of Iran. *Journal of Parliament and Strategy*. 19(69), pp. 55-90. [In Persian]
33. Sofia Abadi, M. (2004). Islam, its globalization and its cultural consequences. *Journal of Andisheh Sadegh*. No. 16-19, pp. 102-111. [In Persian]
34. Sudha. G S. (2003). *Management Concepts and Organizational Behavior*. RBSA Publishers.
35. Tabarsi, A. (1983). *Al-Ehtejaj Ala Ahl Al-Lejaj*. Mashhad: Morteza. [In Arabic]
36. Terry, George Robert. (1982). *Principles of management*. R.D. Irwin.
37. Tusi, M. (1991). *Al-Qeybah*. Qom: Dar al-ma'aref al-Islamiyah. [In Arabic]
38. Van Dyke, J. (2004). Policy-making in a networked society. *Journal of Media*. 15(2), pp. 85-120. [In Persian]

An Overlap of Identity-building Components on the Religious Identity-giving of Indonesian Social Activists

**Mohammad Sotudeh Arani¹ Sayyid Mirsaleh Hosseini Jebeli²
Sayyid Mohammad Hassan Khademi³**

Received: 30/12/2019

Accepted: 15/05/2020

Abstract

Indeed, which identity components does the religious identity-giving of Indonesian Muslims follow, as one of the largest societies in the Islamic world? Is it supra national or sub-national, or is it derived from the identity of religious culture, and where has the identity-building Islam come from? These questions led us to analyze them in a historical-descriptive way in order to answer them. Since the facts of the present, the past, and their relation to the future are explored in this paper, the most appropriate method for this study is the historical-descriptive method. The findings suggest that in Indonesia, a moderate definition of Islam, in conflict with other identity-building components, has been able to approach a native model of religious perceptions appropriate to Malay cultural thoughts. In this new approach, Islam has tried to be active using all Islamic resources and to establish the religious identity of Indonesian Muslims.

Keywords

Identity-building components, Religious Identity, Social Activists, Indonesia.

-
1. Associate professor of political sciences at Baqir al-Olum University, Qom, Iran. sotudeh@bou.ac.ir
 2. Assistant professor of the Department for social studies at Al-Mustafa International University, Qom, Iran. hossini_mir@miu.ac.ir
 3. PhD student in political sciences at Baqir al-Olum University, Qom, Iran. (Author in charge). seyyed24@hotmail.com

همپوشانی مولفه‌های هویت‌ساز بر هویت‌بخشی دینی کنشگران اجتماعی اندونزی

محمد ستوده آرانی^۱ سیدمیر صالح حسینی جبلی^۲ سیدمحمدحسن خادمی^۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۲/۲۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۰۹

چکیده

به راستی هویت‌بخشی دینی مسلمانان اندونزی که از بزرگ‌ترین جوامع جهان اسلام است، از کدام مؤلفه‌های هویتی پیروی می‌کند؟ آیا فراملی است یا فروملی یا از هویت فرهنگ دینی اخذ شده است و اسلام هویت‌ساز از کدام قرائت بیرون آمده است؟ این پرسش‌ها سبب شد در راستای پاسخ به آنها با روش تاریخی - توصیفی به تحلیل بپردازیم. از آنجایی که در این نوشتار حقایق حال، گذشته و ارتباط آنان با آینده مورد پژوهش قرار می‌گیرند، مناسب‌ترین روش برای این پژوهش روش تاریخی - توصیفی است. یافته‌ها نشان می‌دهند که در اندونزی، قرائت اعتدالی از اسلام، در کشمکش با دیگر مؤلفه‌های هویت‌ساز، توانسته است به یک مدل بومی از برداشت‌های دینی و متناسب با اندیشه‌های فرهنگی مالایی تبار نزدیک شود. اسلام در این نگرش جدید تلاش کرده تا با استفاده از تمامی منابع اسلامی فعال گردد و هویت دینی مسلمانان اندونزی را تثبیت کند.

کلیدواژه‌ها

مؤلفه‌های هویت‌ساز، هویت دینی، کنشگران اجتماعی، اندونزی.

۱. دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم ۷، قم، ایران. sotudeh@bou.ac.ir
۲. استادیار گروه مطالعات اجتماعی جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران. hossini_mir@miu.ac.ir
۳. دانشجوی دکتری رشته علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم ۷، قم، ایران. (نویسنده مسئول) seyyed24@hotmail.com

ستوده آرانی، محمد؛ حسینی جبلی، سیدمیر صالح؛ خادمی، سیدمیر حسن. (۱۳۹۹). همپوشانی مولفه‌های هویت‌ساز بر هویت‌بخشی دینی کنشگران اجتماعی اندونزی، فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی، ۷(۲۸)، صص ۶۴-۹۴.

Doi: 10.22081/jiss.2020.68814

مقدمه

کشور اندونزی بیشترین درصد جمعیتی مسلمانان جهان را با حدود سیصد میلیون نفر، در خود جای داده است (سلیمی و ربانی، ۱۳۹۲، ص ۱۲)؛ مسلمانانی که اسلام را نه در تاریخ، بلکه از ماورای مرزهای خود دریافت کرده و هویت خود را براساس آن تعریف کرده‌اند. هویت دینی در اندونزی تا چند دهه گذشته هم‌وزن یا پایین‌تر از دیگر مؤلفه‌های هویتی همچون ملیت، زبان و قومیت در این کشور و عمدتاً مشتمل بر قرائتی میانه‌رو از اسلام بود؛ درحالی که اکنون با فرایند جهانی‌شدن و افزایش ارتباطات و اطلاعات جهانی، مرزهای فرهنگ ملی، در این کشور از هر زمان دیگری قابل نفوذتر شده است و مسلمانان این کشور، با افزایش آگاهی از اسلام و جایگاه دین در ساخت هویت، به این نتیجه رسیده‌اند که قبل از آنکه اندونزیایی باشند، مسلمان‌اند؛ بنابراین در حال پرسشگری مجدد از هویت خود و ساخت هویت جدید بر اساس تقدم هویت دینی بر دیگر مؤلفه‌های هویت‌ساز هستند. برای بررسی هویت مسلمانان در اندونزی، لازم است نگاهی به تقسیم‌بندی‌های مختلف هویتی در این کشور بیاندازیم.

هویت‌های فروملی: این گروه شامل هویت‌های قومی و نژادی می‌شود و مواردی

همچون قومیت جاوه‌ی، سوندا و باتاک را شامل می‌شود (Na'im, 2010, p. 9).

هویت‌های فراملی: این گروه شامل قومیت‌های فراملی از جمله: مالای، چینی،

هندی، عرب، ژاپنی و کره‌ای می‌شود (Na'im, 2010, p. 9).

هویت ملی: هویت ملی اندونزی تحت چارچوب پانچاسیلا و اندونزی واحد شکل

می‌گیرد (Anjarwati, 2018, p. 99).

هویت دینی: هویتی که مؤلفه اصلی آن دین است و دیگر مؤلفه‌های هویتی همچون

قومیت، زبان و فرهنگ را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. مصداق بارز این هویت مذهبی در

اندونزی، هویت اسلامی است که در برخی از گروه‌های اندونزی با هویت ملی

همپوشانی پیدا کرده است و در برخی از گروه‌های هویتی نوظهور با هویت ملی مبتنی

بر اندونزی واحد، مقابله می‌کند (Anjarwati, 2018, p. 100).

این پژوهش در پی آن است که با طرح و تحلیل مؤلفه‌های هویتی جامعه اندونزی، به شرایط کنونی هویت دینی کنشگران اجتماعی اندونزی بپردازد و به این پرسش اصلی پاسخ دهد که مؤلفه‌های هویت‌ساز کنشگران اجتماعی اندونزی چیستند و چه تأثیری بر هویت‌بخشی دینی در این کشور دارند.

نتایج نشان می‌دهد اگر چالش‌های هویتی، بر اساس مبانی نظری اسلام و همگرا با جمهوری اسلامی ایران هدایت و مهار شوند، شاهد شکل‌گیری هویت دینی و رفتارهای همگرا با جمهوری اسلامی ایران در اندونزی خواهیم بود.

۱. پیشینه سیاسی و زمینه فکری ساخت هویت دینی

بیش از چند دهه از استقلال سیاسی، فرهنگی و فکری کشور اندونزی می‌گذرد. اسلام در اندونزی با مسالمت گسترش یافته است و در این راستا از عناصر محلی در فرایند اسلامی‌سازی این کشور استفاده شده است. در نتیجه اسلام در چنین سطحی توانسته مورد قبول اکثر جامعه اندونزی باشد. اسلام بیان‌شده در اینجا چهره‌ای متمایز از اسلام به معنای واقعی کلمه نشان می‌دهد؛ چراکه یک برداشت سطحی از اسلام توانست در کنار فرهنگ محلی مردم بومی اندونزی، حتی فرهنگی که با اسلام ناسازگار است، جمع شود و همزیستی کند (Hermansyah, 2014, p. 55).

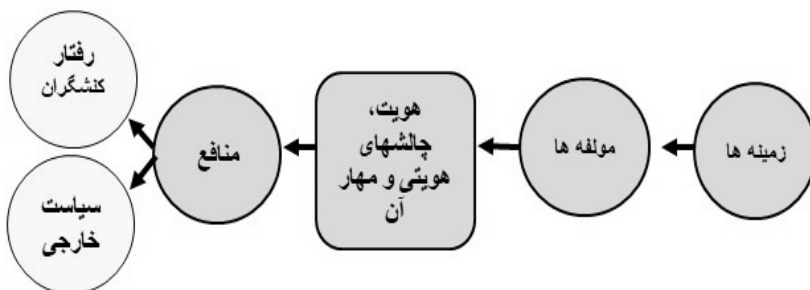
مسلمانان این کشور فاقد پیشینه سیاسی و زمینه فکری کافی برای ساخت هویت دینی اصیل و منطبق بر منافع خود هستند؛ بنابراین بیشتر توجه آنان به بیرون و خارج از کشور است. ظهور بحران‌های هویت و همچنین تنش‌های مذهبی در داخل کشورهای اسلامی، نقش مهمی در ظهور جنبش‌های اسلامی و تغییر هویت دینی در جوامع مسلمان ایفا می‌کند. عوامل مؤثر در شکل‌گیری این تغییر را می‌توان به دو گروه طبقه‌بندی کرد: عوامل ذهنی و عوامل عینی؛ بر این اساس شکل‌گیری هویت‌های جدید اسلامی از یک طرف تحت تأثیر عوامل عینی مانند جهانی‌شدن، استعمار غربی، افول فکری دیکتاتوری‌ها و سکولاریسم شتاب‌زده در جوامع اسلامی است و از طرف

دیگر، تحت تأثیر عوامل ذهنی و فکری مانند انتقال اطلاعات و گسترش آموزه‌ها و دستورهای شرعی در مورد مبارزه با ظلم، شرک، کفر و کوشش برای تشکیل جامعه‌ای بر مبنای اندیشه‌ها و ارزش‌های دینی است؛ پس در تلاطم ساخت هویت‌های جدید، اندیشه‌های متفکران معاصر اسلامی برای بیشتر مسلمانان این کشور بر متفکران غربی ترجیح دارد.

مبانی نظری و اندیشه‌های دینی-سیاسی در اندونزی معاصر، ممکن است از ال‌زهر مصر، عربستان سعودی یا جمهوری اسلامی ایران وارد گردد و منشأ این زمینه‌های فکری، خروجی‌های متفاوتی را در صحنه دینی و سیاسی این کشور در پی خواهد داشت؛ اما نکته قابل توجه در جریان هویت‌سازی اخیر در اندونزی ظهور هویت‌های شیعی همچون جماعت ایجابی است که تحت تأثیر اندیشه‌های متفکران شیعه، خصوصاً شهید مطهری بوده است. این جماعت علاوه بر فعالیت فرهنگی و تبلیغی در عرصه سیاست نیز وارد شده‌اند و حتی پیروانی در بین اعضای کابینه و پارلمان اندونزی دارند. از طرفی یکی از پیامدهای جهانی شدن در اندونزی امکان ترجمه، چاپ و نشر کتاب و ارسال آن به دورترین مناطق است که بخش قابل توجهی از آنها آثار شهید مطهری، امام خمینی، شهید صدر و دیگر اندیشمندان شیعه است (Zulkifli, 2013, p. 170).

اینجا است که پرداختن به مسائل زمینه‌ای و مؤلفه‌های هویت‌سازی این کشور اهمیت پیدا می‌کند؛ چراکه ارائه مدل اسلامی و راهکار مهار چالش‌های هویتی از دیدگاه اندیشمندان اسلامی و اسلام شیعی می‌تواند در نهایت به پیدایش هویت‌های همگرا با جمهوری اسلامی ایران در این کشور بینجامد.

به‌طور کلی، رفتار مسلمانان یا دولت اندونزی به‌عنوان کنشگران اجتماعی این عرصه در ارتباط با زمینه‌ها، ذهنیت‌ها و نحوه شکل‌گیری هویت اسلامی آنان است که می‌تواند در قالب‌های متفاوتی ظاهر شود. نمودار زیر تأثیر زمینه‌ها و مؤلفه‌ها را در شکل‌گیری نوع هویت، چالش‌های هویتی و مهار آن و سرانجام رفتار سیاسی کنشگران نشان می‌دهد.



با توجه به نمودار بالا رفتار کنشگران اجتماعی اندونزی به مؤلفه‌های هویت‌ساز و چالش هویتی مربوط می‌شود. چالش هویتی عواملی همچون ارزش‌های قومی، نژادی، زبانی و اصلاحات مذهبی را شامل می‌شود. در چنین وضعیتی است که مردم به جای وفاداری به دولت ملی و احساس تعلق به مجموعه‌ای یکپارچه به نام ملت، در دایره تعلقات قومی و نژادی و مذهبی قرار می‌گیرند.

تا زمانی که انسانی از سنت خود فاصله نگرفته باشد، چالش‌های هویت پیش نخواهد آمد؛ ولی آنجایی که انسانی به هر دلیلی از این سنت بیرون آید، بحران هویت و مسئله خودآگاهی به میان می‌آید. در کشور اندونزی، عواملی همچون تنوع مذهبی (اسلام- مسیحیت- بودیسم)، تنوع زبانی، تنوع قومیتی، اصلاحات مذهبی و جهانی‌شدن، هویت سنتی جمعیت عمدتاً مسلمان این کشور را با چالش مواجه ساخته است و این تحول تا زمانی که از طریق جایگزینی یک هویت جدید حل و فصل نگردد، باعث فزونی چالش هویتی خواهد شد.

از سوی دیگر در سطح جامعه و میدانی نیز چالش‌های هویتی در اندونزی و به دنبال آن شکل‌گیری هویت‌های جدید در میان مسلمانان این کشور عامل اصلی تنش‌ها و ناآرامی‌های چند دهه گذشته در اندونزی بوده است. گروهی از مسلمانان دیگر هویت خود را گره خورده به پنج اصل پانچاسیلا نمی‌دانند؛ پس بین خود و دیگر شهروندان غیرت‌سازی جدیدی به‌وجود آورده‌اند، تا حدی که حتی در بعضی از ایالات‌ها،

گروه‌های نوظهور اسلام‌گرا به یارگیری و لشکرکشی علیه دیگر شهروندان این کشور (برای مثال علیه اقلیت شیعه ایالات سامپانگ^۱) پرداخته‌اند (Bukhari, 2013, p. 9).

این در حالی است که اصل سوم پانچاسیلا و اصل ۲۹ قانون اساسی این کشور مدعی اندونزی واحد و متحد برای تمام اقوام است (The Constitution of the Republic of Indonesia, 1945, Article 29)؛ اما در هنگام شکل‌گیری هویت جدید چه چیزی باعث می‌شود یک نظریه یا مدل بر دیگری برتری داده شود؟ مهمترین معیارهایی که اغلب، دانشمندان علوم اجتماعی ذکر کرده‌اند در دسترس بودن، قابلیت پذیرش و ارزش کاربردی یک نظریه و قوام منطقی آن است. مبانی نظری و سیاسی اسلام به این جهت، هم قابلیت پذیرش و اعتبار دارد و هم در دسترس است و سابقه طولانی حضور در عرصه‌های فکری و سیاسی جوامع اسلامی بیش از گفتمان‌های ناسیونالیسم و لیبرالیسم غربی استحقاق و مشروعیت لازم برای غلبه و هویت‌سازی در این کشور را دارد.

۲. مناسبات نظری و مؤلفه‌های هویتی کنشگران اجتماعی

هویت و استقلال یک جامعه؛ ساختارهای اجتماعی و در فرایند تعامل میان کنشگران اجتماعی ساخته می‌شوند. این انگاره‌ها و افکار مشترک هستند که در درجه اول تشکیل‌دهنده ساختار تعاملات انسانی‌اند. علاوه بر این، هویت و گرایش‌های کارگزاران بیش از آنکه به وسیله عوامل مادی ساخته شوند، به وسیله انگاره‌ها و افکارشان ساخته می‌شوند (Wendt, 1999, p. 1). در مکتب سازه‌انگاری هویت‌ها، هنجارها و فرهنگ نقش مهمی در فهم رفتار کنشگران دارند و ساختارهای هنجاری و فکری به اندازه ساختارهای مادی دارای اهمیت‌اند (پوراحمدی، ۱۳۸۹، صص ۳۱۰-۳۱۱).

بنابراین آنچه گفته شد، مؤلفه‌های هویت‌ساز کنشگران اجتماعی اندونزی براساس رهیافت سازه‌انگاری بررسی و شناخته می‌شوند. این رویکرد مبتنی بر شناخت بافت قومیتی مسلمانان اندونزی، بافت مذهبی مردم اندونزی و هویت ملی در اندونزی است

1. Sampang

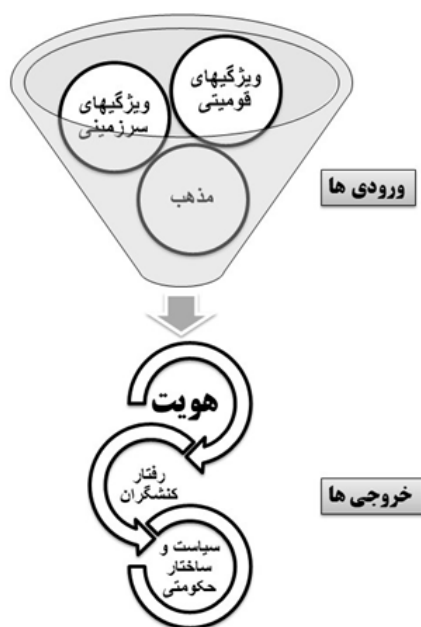
که مجموعاً انگاره‌ها و ذهنیت‌های کنشگران اجتماعی اندونزی را تشکیل می‌دهند. این انگاره‌ها و ذهنیت‌ها هستند که چگونگی تعریف از «خود» را تعیین می‌کنند و هویت و رفتارها را به وجود می‌آورند.

مؤلفه‌های هویتی کنشگران اجتماعی اندونزی علل و عناصری هستند که بدون در نظر گرفتن آنان نمی‌توانیم هویت کنشگران اجتماعی اندونزی را تجزیه و تحلیل کنیم. مؤلفه‌ها مجموعه‌ای از اجزا و ویژگی‌هایی ذاتی و عرضی هر امر هستند که برای شناخت آن تحلیل و بررسی می‌شوند. بخشی از این مؤلفه‌ها مجموعه‌ای از اجزا و ویژگی‌هایی ذاتی و عرضی هویت‌ساز در اندونزی هستند که برای شناخت آن تحلیل و بررسی می‌شوند و بخش دیگری از این مؤلفه‌ها ویژگی‌هایی هستند که هویت‌ساز نیستند، ولی معلول و خروجی هویت‌اند؛ پس برای دستیابی به شناخت صحیح از هویت در اندونزی مطالعه قرار می‌شوند.

بنابراین آنچه گذشت، لازم است عوامل هویت‌ساز و همچنین دخیل در شناخت هویت کنشگران اجتماعی اندونزی با بهره‌گیری از چارچوب سازه‌انگاری تجزیه و تحلیل شوند. سازه‌انگاری از طریق رهیافت سیاست هویت تلاش می‌کند چگونگی نقش و تأثیر اجتماعات بین‌الذهانی مانند ملی‌گرایی، قومیت، مذهب، فرهنگ، جنسیت و نژاد را در سیاست بین‌الملل و سیاست خارجی توضیح دهد. قوام‌بخشی و تأسیس متقابل ساختار و کارگزار را باید از اصول سازه‌انگاری دانست؛ یعنی هریک از این دو به گونه‌ای معلول دیگری است و به‌طور مشترک تعیین می‌شوند و تکوین می‌یابند؛ بنابراین ساختارهای هنجاری در تعیین و تعریف هویت و منافع جوامع نقش‌سازنده و تکوینی دارند؛ ولی از سوی دیگر رویه‌ها و کردار کشورها نیز نقش تعیین‌کننده در حفظ، استمرار و تغییر این ساختارها دارند (باقری دولت‌آبادی، ۱۳۹۳، ص ۲۲).

مطالعه درباره‌ی هویت در اندونزی مستلزم شناخت آن بر مبنای ویژگی‌هایی همچون جغرافیا، سیاست، بافت قومیتی، زبان، مذهب و فرهنگ و دیگر اموری است که به‌صورت مستقیم یا غیرمستقیم در شکل‌دهی به هویت یا تأثیرپذیری از آن نقش دارند. این ویژگی‌ها اگر هویت‌ساز باشند به‌عنوان ورودی و اگر معلول هویت باشند، به‌عنوان

خروجی شناخته می‌شوند. مطالعه عوامل ورودی نوعی مطالعه از بالا به پایین برای شناخت هویت و بررسی عوامل خروجی نوعی مطالعه از پایین به بالا برای رسیدن به هویت کنشگران اجتماعی اندونزی است؛ برای مثال شناخت قومیت‌های اندونزی به عنوان عامل هویت‌ساز یک مطالعه بالا به پایین بر روی ورودی‌های مقوله هویت است و شناخت حکومت و سیاست در اندونزی به عنوان رفتار کنشگران متأثر از ساختار مطالعه ای از پایین به بالا بر روی خروجی‌های مقوله هویت است. نمودار زیر معرف جایگاه ویژگی‌های کشورهای اندونزی در مطالعه مقوله هویت در این کشور است:



۳. جغرافیا و مؤلفه‌های ژئوپلیتیکی اندونزی

پراکندگی جغرافیایی جوامع اندونزی به دلیل تفکیک شدن جمعیت این کشور در جزایر

مختلف و جدا از هم، یکی از عوامل بروز هویت‌های مختلف در این کشور بوده است. در قرون گذشته، با توجه به نبود راه خشکی بین این جزایر و ارتباطات حداقلی، جوامع و اقوام این کشور از هم دور افتاده‌اند و باعث پیدایش هویت‌های متفاوت در این مجمع‌الجزایر شده است. این تفاوت هویتی، در قالب مذهب، زبان و فرهنگ نشان داده شده است؛ البته در دهه‌های گذشته، به واسطه برقراری ارتباط بین این جزایر، شکاف هویتی کمتر شده و در بسیاری از مناطق از بین رفته است.

مجمع‌الجزایر اندونزی متشکل از چندین هزار جزیره کوچک و بزرگ با وسعت تقریبی ۱۹۵۷۵۶۸ کیلومتر در جنوب شرقی آسیا واقع شده است. این کشور در تلاقی دو اقیانوس هند و آرام واقع شده و سواحل شمالی آن، روبه‌روی تنگه مالاکا و دریای چین جنوبی است (حسینی جلی، ۱۳۸۸، ص ۱۰).

اندونزی بین اقیانوس آرام و اقیانوس هند و بین آسیا و استرالیا واقع شده و به همین دلیل، در طول تاریخ مورد توجه قدرت‌های بزرگ قرار گرفته است. منابع طبیعی سرشار آن مانند نفت، قلع، گاز طبیعی، نیکل، چوب، زغال سنگ و مس ارزش استراتژیک این کشور را بیشتر می‌کند. اهمیت ژئوپلیتیکی دیگر اندونزی کنترل آبراه‌های کشور و گشت‌زنی در حوزه دریایی است (Laksmana, 2011, p. 97).

یکی از مهم‌ترین خصوصیات جغرافیایی و ژئوپلیتیکی اندونزی وسعت دامنه دریایی است. منظور از وسعت دامنه دریایی، اشتغال این کشور بر حدود چهارده هزار جزیره است که تقریباً باعث شده دریا در تمام سرزمین اندونزی قابل دسترس باشد (Laksmana, 2011, p. 98).

جغرافیا و مؤلفه‌های ژئوپلیتیکی کشور اندونزی از عوامل هویت‌سازی هستند که در مطالعه هویت جوامع اندونزی از عوامل ورودی شناخته می‌شوند؛ چراکه شرایط جغرافیایی و پراکندگی سرزمینی در بین جزیره‌های این کشور و نبود ارتباط بین این مناطق یا سختی ارتباط در قرون گذشته، یکی از عوامل شکل‌دهی به هویت‌های متفاوت در این کشور بوده است.

۴. نقش سوکارنو و سوهارتو در هویت بخشی اندونزی

سوکارنو^۱ اولین رئیس جمهوری اندونزی بعد از استقلال این کشور است که از سال ۱۹۴۵ تا ۱۹۶۷ میلادی این سمت را در اختیار داشت. او یک سیستم ریاست جمهوری تأسیس کرد که به عقیده وی، اجرای اصول دموکراسی ارشادی^۲ را آسان تر می کند. سوکارنو در واقع یک جامعه سوسیالیستی مطابق با هویت اندونزیایی بنا نهاد (Darmaputera, 1988, p. 159).

وی دموکراسی و نظام پارلمانی غربی را تأیید و آن را به عنوان هدف طبیعی تلاش اندونزی برای استقلال ذکر می کرد. او معتقد بود هیچ کس حق ندارد به نام دین و مذهب حکومت تشکیل دهد و خود را بر مردم تحمیل کند؛ ولی اشکالی نمی بیند که کسی با باورهای دینی از سوی مردم انتخاب شود و البته اگر مسلمانان بتوانند اکثریتی را به مجلس بفرستند، طبیعی است که دیدگاهها و آرمانهای دینی آنان بر وضع قوانین اثر خواهد گذاشت و این نیز با دموکراسی و اسلام تطبیق خواهد کرد (حسینی جلی، ۱۳۹۰، صص ۲۰۶-۲۰۴).

این مسئله همان تأثیر متقابل خروجی های هویت بر عوامل هویت ساز است؛ یعنی مذهب که خود یک عامل شکل دهنده به هویت در اندونزی است، در عمل کنشگران سیاسی و سیاست های حکومت (که خود خروجی و معلول هویت هستند) تأثیر گذار بوده و در عین حال همین سیاست ها می توانند بر نوع مذهب و چگونگی گسترش آن در این کشور تأثیر گذار باشند.

دیدگاه های سوکارنو با هویت مسلمانان اندونزی انطباق کامل نداشت و سیاست های وی خروجی هویت اکثریت مسلمانان این کشور نبود. علاوه بر این حمایت وی از کمونیسم باعث واکنش هایی بین مسلمانان شد و عده ای از گروه های اسلامی را در مقابل وی قرار داد و به یک چالش تبدیل شد (حسینی جلی، ۱۳۹۰، ص ۲۰۵).

1. Sukarno.

2. Guided democracy.

پس از افول ناسیونالیسم غیرمذهبی و دموکراسی منهای مذهب سوکارنو در اندونزی، سوهارتو با ائتلاف با افسران ارتش اندونزی و سازمان‌های مذهبی اسلامی و غیراسلامی و پشتیبانی طبقه متوسط قدرت را در دست گرفت. وی سه دهه حکومت کرد و شش بار به اتفاق آرا به‌عنوان رئیس‌جمهور انتخاب شد. او به‌عنوان پدر توسعه اندونزی شناخته می‌شود. رویکرد غیرمذهبی وی و سرکوب جنبش‌های اسلام‌گرا در دوران حکومتش هویت اکثریت مسلمان این کشور را به چالش کشید. بحران اقتصادی جنوب شرق آسیا نیز به این چالش‌ها دامن زد و تنش‌های اجتماعی و ناآرامی‌ها افزایش یافته و در شورش‌های خشونت‌آمیز در مقیاس بزرگ خود را ظاهر کرد. سرانجام در ۲۱ مه ۱۹۹۸، سوهارتو مجبور به استعفا شد (Eklöf, 1999, p. viii).

این تغییرات در فضای سیاسی، به چالش‌های هویتی هم در این کشور دامن زد؛ چراکه با گسترده‌شدن فعالیت گروه‌های مذهبی و اسلام‌گرا، مسلمانان این کشور در صدد بازتعریف هویت دینی خود و حتی اعمال نفوذ دین در سیاست و حکومت شدند. به‌طور کلی تاریخ سیاسی اندونزی را می‌توان به چهار دوره تقسیم کرد: دموکراسی مشروطه (۱۹۴۹-۱۹۵۸)، دوران دموکراسی ارشادی (۱۹۵۹-۱۹۶۵)، دوران نظم جدید بر مبنای پانچاسیلا (۱۹۶۶-۱۹۹۸) و دوران اصلاحات پس از سقوط سوهارتو (از ۱۹۹۸ به بعد) (Fuad, 2014, p. 477).

در مجموع باید گفت حکومت و سیاست یکی از نهادهایی است که به رفتار اجتماعی کنشگران شکل می‌دهد و به آنان هویت می‌بخشد. در واقع هویت براساس نظریه سازه‌نگاری به منافع ملت‌ها قوام می‌بخشد و نوع رفتار کنشگران را تعیین می‌کند؛ پس نظام سیاسی در اندونزی و نوع حکومت معلول و خروجی هویت مردم این کشور است. در یک تحلیل کوتاه می‌توان نتیجه گرفت تغییرات سیاسی و اقتصادی چند دهه گذشته و خصوصاً در دوران پس‌اسوهارتو و خروج از رکود، تأثیری بسزا در بازتعریف مؤلفه‌های هویتی کنشگران اجتماعی این کشور داشته است که مهم‌ترین آن تغییر هویت وابسته و منفعل مردم این کشور و تبدیل آن به هویت فعال و مستقل است.

۵. فرهنگ اسلامی و تأثیر آن در هویت بخشی اندونزی

سازهانگاری مدعی است فرهنگ نقش مهمی در روابط بین الملل دارد. سازهانگاران یکی از دلایل ناکامی رئالیست‌ها و لیبرال‌ها را در تجزیه و تحلیل درست مسائل بین المللی، در توجه نکردن به بخش فرهنگی می‌دانند. بر این اساس گفته می‌شود تأکید بیش از حد خردگرایی بر ابعاد عینی روابط بین الملل و نادیده گرفتن ابعاد ذهنی که فرهنگ در قلب آن قرار دارد، باعث بروز مشکلات فراوانی در عرصه روابط بین الملل در سطح نظری و عملی شده است. از طرف دیگر، سازهانگاران به نقد دیدگاه‌های پست مدرن می‌پردازند و تلاش آنان برای کاهش همه چیز به مباحث فرهنگی و گفتمانی را اقدام نادرست دیگری می‌دانند (رضایی و ترابی، ۱۳۸۹، ص ۶۶).

سازهانگاران بر این باورند که پدیده‌ها ساخته می‌شوند؛ بنابراین در اینجا، فرهنگ بسیار مهم‌تر از طبیعت است؛ درحالی که برای واقع‌گرایان فرهنگ و هویت در بهترین حالت محصول توزیع توانمندی‌ها است و هیچ قدرت تبیینی مستقلی ندارد و کنشگران فرهنگی را به مانند هر منبع دیگری صرفاً برای پیشبرد منافع شخصی خودشان در جایگاه استراتژیک قرار می‌دهند و هویت می‌بخشند (معینی علمداری و راسخی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۹).

فرهنگ اسلامی از ابتدای ظهور و گسترش در اندونزی، مؤلفه‌ای بسیار مهم در همه ابعاد فرهنگی و اجتماعی کنشگران اجتماعی اندونزی به شمار می‌رود. در دوران جدید، نقش اسلام همچنان مهم‌ترین عامل اثرگذار در مناسبات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی این سرزمین است. شناخت ابعاد مختلف سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و دینی جوامع مسلمان این منطقه از اهمیت بسزایی برخوردار است و به ما برای درک بهتر تحولات گوناگون این جوامع و در نتیجه برنامه ریزی دقیق‌تر برای گسترش مناسبات و تعاملات اثرگذار با این جوامع یاری می‌رساند (اسفندیار و رحمان، ۱۳۹۶، ص ۴۶).

فرهنگ و ادبیات قوم مالایی پیوند تنگاتنگی با اسلام دارد. در حقیقت فرهنگ اسلام (مشمول بر عناصر و مؤلفه‌های فرهنگی ایرانی و عربی و هندی) مهم‌ترین عامل تکوین ادبیات کلاسیک مالایی بوده است. در این میان اما ادبیات مالایی بیشتر از فرهنگ و

ادبیات ایرانی - فارسی اثر گرفته است. سابقه پیوند و ارتباط میان ایران و جهان مالایی بسیار طولانی است؛ اما بیشترین تأثیر فرهنگ ایرانی بر جهان مالایی متعلق به سده‌های هفتم تا یازدهم هجری است. جلوه‌های گوناگون این تأثیرات را هنوز هم می‌توان در این منطقه دید؛ از آن جمله می‌توان به ورود کلمات فارسی به زبان و ادبیات مالایی، تأثیر اندیشه‌های عارفان مسلمان ایرانی نظیر غزالی و مولانا و جامی بر عارفان و عالمان مالایی و تأثیر تاریخ‌نگاری و قصه‌پردازی ایرانی در دوره اسلامی بر سنت ادبی و تاریخ‌نگاری مالایی اشاره کرد. به تصریح شماری از پژوهشگران، بسیاری از حکایات و داستان‌های مالایی خاستگاهی ایرانی دارند (Hamid, 1997, pp. 226-227).

در تعامل اسلام با فرهنگ بومی، فرهنگ بومیان این منطقه به خدمت اسلام درآمد و ادبیات دینی و عرفانی اسلامی که عمدتاً به خط عربی (خط جاوی) و زبان مالایی بود، نقش مهمی در گسترش اسلام ایفا کرد. نظام سنتی تعلیم و تربیت اسلامی بر بنیاد فرهنگ هندویی و بودایی شکل گرفت و مراکز آموزشی مانند پوندوک، پسترن و سوراو، کانون آموزش‌های اسلامی به نوجوانان و جوانان مالایی شد (اسفندیار، ۱۳۹۶، ص ۲۷).

اندونزی در حال حاضر در یک دوره گذار بسیار بحرانی قرار دارد که ارزش‌های مختلف فرهنگی با هم هم‌زیستی می‌کنند، درگیر می‌شوند، با هم مخلوط می‌شوند و در نهایت سازگار می‌شوند. مسلمانان اندونزی در عین تلاش برای بازتعریف هویت دینی در جستجوی یک هویت فرهنگی، متناسب با قرن بیست و یکم هستند؛ هرچند در اندونزی فرهنگ به‌عنوان یک عامل هویت‌ساز می‌تواند با ایجاد هویت‌های همگرا منجر به صلح و گسترش همکاری‌های بین‌کشورگان در عرصه بین‌الملل و کنشگران اجتماعی این کشور شود.

۶. قومیت‌گرایی و تأثیر آن بر هویت دینی

تکثر قومیتی یکی از شاخصه‌های بافت جمعیتی کشور اندونزی است که گاه با

گرایش‌های ناسیونالیسم قومی نیز همراه می‌شود. نبود یک هویت مشترک و فراقومیتی جهت مدیریت این تکرر قومیتی می‌تواند چالش‌های جدی را برای این کشور به وجود بیاورد؛ چراکه اندونزی پتانسیل لازم برای مناقشات فرقه‌ای و ظهور هویت‌های جدید را دارا است.

قومیت به عنوان عامل شکل دهنده و مقوم هویت، نقش بسزایی در تحلیل امنیت جهان اسلام دارد. هویت تعریف خود است؛ تعریفی که در آن موجود خود آگاه، به تاریخ، حافظه مشترک جمعی، جایگاه سرزمینی، فرهنگ، دین و دیگر عوامل هویت‌ساز اشاره می‌کند و خود را از دیگرانی که صاحب این خصلت‌ها نیستند متمایز می‌کند (مقی و کاظمی، ۱۳۸۶، صص ۲۱۹-۲۲۰).

بر اساس آنچه گذشت می‌توان نتیجه گرفت که این هویت‌ها هستند که تعیین کننده و بنیان منافع اند. منافع مستقل از هویت‌ها و زمینه اجتماعی‌شان نیستند. از این رو شناختن هویت کنشگران، باعث کزفهمی در شناخت منافع آنان خواهد شد. آنچه در اینجا قابل توجه است، نقش قومیت به عنوان عامل هویت‌ساز دینی در بین کنشگران اجتماعی اندونزی است.

تجربه نشان داده است هویت‌های قومی انگیزه بسیار مهمی برای غیریت‌سازی است و انتظار می‌رود به مرور زمان به‌ازای هر قومیتی در اندونزی، مذهب خاص آن قوم شکل گیرد؛ برای مثال الآن اسلام خلافت آنچه با اسلام در بالی و لومبوک متفاوت است و چه‌بسا در آینده اسلام جاوایی نیز خود را در این کشور بروز دهد. تا زمانی که مسلمانان اندونزی هویت قومی خود را بر هویت مذهبی خود اولویت بخشند، خطر بروز فرقه‌گرایی قومی و ظهور هویت‌های اسلامی متضاد در بین آنان وجود خواهد داشت.

در اندونزی ۶۳۳ گروه قومی شناخته شده وجود دارد (Sri Hastuti and others, 2017, p. 9). بر اساس طبقه‌بندی قومی، بزرگ‌ترین گروه قومی اندونزی جاوایی‌ها هستند که حدود چهل درصد از کل جمعیت را تشکیل می‌دهند. جاوه‌ای‌ها در جزیره جاوا متمرکز شده‌اند؛ اما میلیون‌ها نفر به جزایر دیگر در سراسر مجمع‌الجزایر مهاجرت کرده‌اند. بعد

از هویت جاوه‌ای قومیت‌های سوندا،^۱ باتاک،^۲ مادورس،^۳ مینانگ کابائو^۴ و بوگیایی^۵ بزرگترین گروه‌های قومیتی این کشورند.

براساس شواهد تاریخی تاجران مسلمان و مهاجران عرب و ایرانی، اسلام را در مجمع‌الجزایر اندونزی گسترش دادند و با فراگرفتن آداب و رسوم و عرف و عادات اندونزیایی‌ها توانستند روابط خود را گسترش دهند و تمام عقل و هوش و تمدن اسلامی را در خدمت اشاعه دینشان به کار گیرند (حسینی جلی، ۱۳۹۰، صص ۶۶-۶۵).

آنچه این اقوام پراکنده و گاه متفاوت را به صورت ملّتی یکپارچه درمی‌آورد و هویتی متفاوت از هویت قومی اقوام را تشکیل می‌دهد. اگر عامل این همبستگی ملیت و ملی‌گرایی باشد، چنین هویتی را «هویت ملّی» و چنانچه عامل همبستگی اسلام باشد، هویت مشترک را «هویت دینی» می‌نامند. هویت ملی شرایطی است که در آن انبوهی از مردم خود را با نمادهای ملی تعریف کرده و بازشناخته‌اند (Bloom, 1990, p. 52). حال اگر هویت ملی اندونزی را براساس اصول پانچاسیلا در نظر بگیریم، هویت دینی و هویت ملی با هم هم‌پوشانی پیدا می‌کنند و مجموعاً عامل همبستگی اقوام این کشور می‌شوند.

۷. هویت دینی در اندونزی

در اندونزی شش دین وجود دارد. اسلام، پروتستانیسیم، کاتولیک، هندوئیسم، بودیسم و کنفوسیسم ادیان رسمی این کشورند. اسلام رایج‌ترین دین در اندونزی است که در قرن بیستم نقش عمده‌ای در جنبش استقلال داشت. جمعیت دیگر ادیان در مقایسه با جمعیت مسلمانان اندک‌اند و غیرتأثیرگذار؛ چراکه براساس آمارهای رسمی از سال

-
1. Sundanese.
 2. Batak.
 3. Madurese.
 4. Minangkabau.
 5. Buginese.

۱۹۷۰ تاکنون درصد پیروان ادیان غیراسلامی در اندونزی تقریباً ثابت یا دارای تغییرات اندک بوده است (Badan Pusat Statistik, sp2010.bps.go.id).

به طور کلی عدم موفقیت و شکست در بسیاری از عرصه‌های مهم زندگی، پیروان ادیان کهن را به شک می‌انداخت که آیا از آیینی صحیح پیروی کرده‌اند یا خیر؛ سپس شک آنان فراتر می‌رفت و در مورد الوهیت و توانایی خدایی که پرستش می‌کردند، دچار تردید می‌شدند (Kicza, 2003, p. 13).

با ورود اسلام به مجمع‌الجزایر اندونزی، مبلغان مسلمان سعی کردند بسیاری از آداب و آیین‌های قبلی را از میان بردارند. بیشتر مردم این منطقه نیز که از دین قبلی و آیین‌های خرافی آن سابقه و ذهنیت خوبی نداشتند، رفته‌رفته اسلام را جایگزین عقاید قبلی خود کردند؛ افزون بر اینکه در آیین‌های پیشین نیز علی‌رغم اعتقاد به ارباب انواع، اعتقاد به خدای فرامادی و قدرتمند نیز وجود داشت و این مسئله زمینه پذیرش ادیان آسمانی را در میان اقوام این منطقه مساعد کرد. دردسترس بودن و مقبولیت گفتمان اسلام در اندونزی توانست هویت بیشتر مردم این کشور را طی قرن‌ها تعریف و بازتعریف کند.

در دیدگاه سازه‌انگارانه، دین و بازیگران دینی از طریق تأثیرگذاری و شکل‌دهی به ارزش‌ها و معانی قوام‌بخش، بر هویت و عملکرد سیاستمداران تأثیر می‌گذارند. همچنین هنجارهای دینی از طریق تأثیر بر هویت جوامع انسانی، بر رفتارهای کارگزار دولتی تأثیر می‌گذارد و از این طریق ساختار را از خود متأثر می‌کند. در سطح ساختاری نیز دین به‌مثابه بخشی از ساختارهای هنجاری و ارزشی به بازتولید و معناسازی مبادرت می‌کند و از آن طریق بر رفتار کارگزار دولتی تأثیر می‌گذارد. عنصر دین و مذهب توانایی آن را دارد تا به‌عنوان عاملی مهم در شکل‌دهی به جهان‌بینی و نگرش دولتمردان و سیاستمداران و در نتیجه تکوین هویتی آنان ایفای نقش کند، و در تغییر رویکرد سازمانی آنان در تعریف هویت و منافع کارگزاران دولتی مؤثر باشد و به این ترتیب جهت‌گیری‌های دولتی در عرصه سیاست خارجی و روابط بین‌الملل را متأثر از خود کند و باعث تغییر در کنشگری دولت‌ها گردد که پیامد این امر تغییرات ساختاری است؛ البته تأثیر هویت دینی دولتمردان بر رفتار و عملکرد

دولت‌ها در جوامع دینی‌تر که دین آمیختگی بیشتری با فرهنگ و زندگی افراد دارد، گسترده‌تر است (سلیمی و ربانی، ۱۳۹۲، صص ۱۲-۱۳).

مذاهب در اندونزی به جای آنکه در سطح ملی توسعه یابند، به صورت جزیره‌ای و منطقه‌ای گسترش یافته‌اند. این به این دلیل است که اندونزی تا سال ۱۹۴۹ یک اندیشه و آرمان یکپارچه و مستقل نداشته است. مناطق این کشور از جمله جاوا، سوماترا، بالی، لمبوک و غیره، همگی دارای تاریخ‌های مذهبی مشابه اما متمایزند. شعار ملی اندونزی، «وحدت در عین تنوع»، بازتاب تفاوت‌های دین و فرهنگ در نقاط مختلف این کشور است.

اندونزی بزرگ‌ترین جمعیت مسلمان جهان را در خود جای داده است و بیش از ۸۷ درصد جمعیت آن را مسلمانان تشکیل می‌دهند. بعد از اسلام اقلیت مسیحی پروتستان قرار می‌گیرد که تقریباً دو برابر کاتولیک‌ها در این کشورند. در جزیره بالی هم هنوز از نوعی از هندوئیسم پیروی می‌شود (Frederick and worden, 2011, chapter Islam).

براساس آمارهای رسمی در دهه‌های گذشته، از سال ۱۹۷۰ تاکنون درصد پیروان ادیان در این کشور تقریباً ثابت یا دارای تغییرات اندکی بوده‌اند (Suryadinata and others, 2003: pp. 103-104). جدول زیر تغییرات جمعیت ادیان مختلف در اندونزی از سال ۱۹۹۰ تاکنون را نشان می‌دهد (Badan Pusat Statistik, sp2010.bps.go.id)

سال		۱۹۹۰		۲۰۰۰		۲۰۰۵		۲۰۱۰	
میزان ملیت	جمعیت	درصد	جمعیت	درصد	جمعیت	درصد	جمعیت	درصد	جمعیت
	مسلمان	۱۵۶.۳۲	%۸۷.۲۱	۱۷۷.۵۳	%۸۸.۲۲	۱۸۹.۰۱	%۸۸.۵۸	۲۰۷.۶۱	%۸۷.۱۸
پروتستان	۱۰.۸۲	%۶.۰۴	۱۱.۸۲	%۵.۸۷	۱۲.۳۶	%۵.۷۹	۱۶.۵۳	%۶.۹۶	
کاتولیک	۶.۴۱	%۳.۵۸	۶.۱۳	%۳.۰۵	۶.۵۶	%۳.۰۷	۶.۹۱	%۲.۹۱	
هندو	۳.۲۹	%۱.۸۳	۳.۶۵	%۱.۸۱	۳.۷۰	%۱.۷۳	۴.۰۱	%۱.۶۹	

کمرنگ شدن مرزهای حاکمیتی دولت - ملت به عنوان عامل هویت در دهه‌های اخیر نیز از جمله دلایلی است که به ارتقای جایگاه دین به عنوان منبع هویتی منجر گردیده است و عناصر دین و مذهب در راستای پر کردن این خلأ هویتی به کار رفته است؛ البته در برخی موارد پیوند ملت‌گرایی با دین و آیینی خاص، شکل‌دهنده به ناسیونالیسم دینی شده که به عنوان نیروی محرکه مهمی در تحولات جهانی عمل کرده است، به گونه‌ای که به تدریج ناسیونالیسم ملی جای خود را به نوعی ناسیونالیسم دینی داده است (سلیمی و ربانی، ۱۳۹۲، ص ۱۴).

هویت دینی در اندونزی در چند دهه اخیر درگیر شکل‌دادن به چشم‌انداز ایدئولوژیک سیاست این کشور بوده است. اندونزی در دوره نظم قدیم، به‌ویژه در دهه ۵۰، از نظر ایدئولوژیک متنوع‌تر از دوران اصلاحات سوهارتو بود. این دوره سیاسی شاهد نبرد طولانی ایدئولوژی کمونیستی خود و جنبش‌های اسلامی بود. در این دوره بسیاری از احزاب اسلامی برای مخالفت با ایدئولوژی کمونیسم و دیگر احزاب سکولار در این ملت تلاش کردند اسلام را به ایدئولوژی دولت تبدیل کنند (Anjarwati, 2018, pp. 99-100).

اسلام در اندونزی متنوع است و بیشترین پیرو (یعنی تقریباً ۲۲۵ میلیون نفر) را به خود اختصاص داده است. از میان این تعداد، حدود ۹۹ درصد اهل سنت و حدود یک درصد شیعه هستند. همچنین فرقه نوظهور احمدیه تاکنون توانسته است حدود چهارصد هزار مسلمان این کشور را به خود جذب کند (United States Department of State, 2020).

اسلام اندونزی با اسلام ایران یا عربستان سعودی متفاوت است. اسلام حکومتی و حداکثری هنوز بین بیشتر مسلمانان عادی اندونزی مقبولیت ندارد. مسلمانان سنتی اندونزی به جای اتخاذ «الدین و الدوله» برای سیستم سیاسی خود، ترجیح می‌دهند سیستم سیاسی بر مبنای پانچاسیلا داشته باشند. اسلام سنتی اندونزی به‌طور نسبتاً مسالمت‌آمیز با دموکراسی و تمدن جدید سازگار شده است (Hasyim, 2013, p. 13).

عده‌ای تاریخ نفوذ اسلام را در این سرزمین سال ۴۹۴ هجری قمری مطابق با ۱۱۰۰ میلادی می‌دانند (حسینی جلی، ۱۳۹۰، صص ۶۶-۶۵). فرایند اسلامی‌سازی در منطقه آسیای

جنوب شرقی از قرن یازدهم تا شانزدهم میلادی ادامه داشته و سه عامل بازرگانان و تجار، داعیان و مبلغان خارجی که عمدتاً صوفی مسلک بودند و خود بومیان مسلمان‌شده منطقه در آن نقش داشته‌اند. حاکمان عمدتاً در پذیرش اسلام پیش قدم بودند و به دنبال آن، دیگر طبقات اجتماعی به اسلام روی می‌آوردند (بارانی و ربانی، ۱۳۹۴، صص ۲۴۹-۲۴۸).

بیشتر مسلمانان جنوب شرق آسیا سنی مذهب‌اند که اغلب آنان به لحاظ الهیات، جزو مکتب اشاعره‌اند. دیدگاه اشعری را می‌توان جریان غالب در الهیات اهل تسنن دانست. در خصوص فقه اسلامی و مسائل عبادی بیشتر مسلمانان سنی جنوب شرق آسیا پیرو مکتب شافعی‌اند (مارکینوسکی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۷). اسلام در اندونزی به دو بخش مشخص تقسیم شده است: یکی اسلامی که مسلمانان ساتتری یا متعصب و مؤمن به آن معتقدند و دیگری اسلامی که مسلمانان آبانگان یا صوری و اسمی مدعی آن هستند. ساتتری‌ها به لحاظ اعتقادی شدیداً به ارکان پنج‌گانه اسلام و شریعت از دیگران ممتازند؛ در حالی که مسلمانان آبانگان طرفدار آمیزه‌ای از آیین‌ها، شعایر و مراسم روح‌گرایانه هندو و اسلامی‌اند (حسینی جلی، ۱۳۸۸، ص ۱۱).

به‌طور کلی مردم اندونزی از ده‌ها سال قبل از انقلاب اسلامی ایران سنت‌ها و آموزه‌های شیعه را می‌شناختند؛ باین حال تا آن زمان، شیعه هرگز بخشی از هویت ظاهری مسلمانان اندونزی را تشکیل نمی‌داد؛ اگرچه حتی از نظر تاریخی، شیعه در اندونزی از زمان ورود اسلام به این کشور وجود داشته است. بسیاری از محققان و مورخان به این مسئله اشاره کرده‌اند که شیعه همراه با ورود اسلام به مجمع‌الجزایر اندونزی عمدتاً از طریق تجار و مبلغان مذهبی که از ایران، یمن و حجاز به این کشور مهاجرت می‌کردند، وارد شد. این افراد در اندونزی با عنوان «ولی سونگو»^۱ یا «اولیای نه‌گانه» شناخته شده هستند؛ ولی سونگو مهم‌ترین سهم در تشکیل هویت اسلامی در اندونزی را دارد. حقایق تاریخی نشان می‌دهد اسلام پس از تبلیغی که مبلغان ولی سونگو انجام دادند، به سرعت رشد کرد و الهام‌بخش توسعه

1. Wali Songo.

اسلام نوسانتارا^۱ شد. ایده اسلام نوسانتارا از روح اسلام ولی سونگو ناشی شده و ریشه در تفکرات شیعی، تصوف و اهل سنت شافعی دارد. نکته قابل توجه این است که از این نه نفر هفت نفر آنان ایرانی و از علمای کاشان و همدان و سمرقند بوده‌اند (Fournié, 2109, p. 78-80)؛ اما ظهور اسلام در اندونزی در مقطعی از تاریخ بود که شیعه ناچار به تقیه بود؛ پس هویت اسلام نوسانتارا در اندونزی تحت عنوان اهل سنت و جماعت و در قالب مذهب شافعی گسترش یافت.

شناخت فرمول اسلام نوسانتارا برای تجزیه و تحلیل هویت اسلامی در اندونزی، با استفاده از فرایند سازگاری بسیار مهم است. هویت اسلام نوسانتارا با ترکیبی از سه مؤلفه کلام، فقه و تصوف، هویتی دینی را ایجاد کرده است که از عصر سلاطین تا به امروز در این کشور تثبیت و در کنار هویت ملی این کشور استقرار یافته است. مفهوم اسلام نوسانتارا به یک اعتدال‌گرایی اسلامی اشاره دارد که نه تنها بنیادگرایی، رادیکالیسم بلکه حتی سکولاریسم و لیبرالیسم را نیز رد می‌کند (Schlehe, 2016, p. 1)؛ بر همین اساس که طی سال‌ها در این کشور، هویت شیعه به دلیل شرایط خاص آن زمان، یعنی تقیه و در دسترس نبودن، ظهور و بروز پیدا نکرده بود تا اینکه در دوران معاصر و همزمان با پیروزی انقلاب اسلامی ایران، جنبش اسلامی در ایران، نخبگان و دانشجویان و حتی عوام اندونزیایی را تحت تأثیر قرار داد. از انقلاب اسلامی ایران نه به عنوان جنبشی شیعی، بلکه به عنوان جنبش دینی روشنفکرانه در اندونزی استقبال شد و از آن زمان هویت‌ها، گرایش‌ها، گروه‌ها و مؤسسات شیعه در اندونزی ظهور یافتند.

پیامدهای انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۹۷۹ با آرمان صادرات اسلام انقلابی به دیگر کشورهای خاورمیانه و مناطق همسایه مسلمان همراه شد. از همان ابتدا، بسیاری از اسلام‌گرایان سنی‌مذهب از انقلاب ایران استقبال کردند؛ اگرچه ممکن بود برخی این افراد به اصل اسلام شیعه مشکوک باشند. آنان ایران را به عنوان متحد بالقوه در برابر رژیم‌های سرکوبگر می‌دیدند. ماهیت «اسلامی» انقلاب اسلامی بر هر

1. Islam Nusantara.

فرقه‌گرایی برتری داشت؛ پس با اسلام‌گرایان اهل سنت مشترکات زیادی داشت (Mandaville and Hamid, 2018, p. 15).

در دسترس قرار گرفتن گفتمان شیعه در اندونزی با بروز چالش‌های هویتی در این کشور هم‌زمان بود؛ چالش‌هایی که ناشی از افزایش سطح آگاهی و تلاش مسلمانان این کشور برای تثبیت هویت عمیق‌تر دینی بود؛ البته این نکته را باید در نظر گرفت که هویت شیعه در اندونزی به دو دسته تقسیم می‌شود: شیعه سیاسی و شیعه فرهنگی. شیعه فرهنگی هویت سطحی و ظاهری شیعه است که به‌نحوی با هویت پیشین مسلمانان اندونزی سازگاری یافته است؛ برای مثال، درصد قابل توجهی از شیعیان اندونزی تشیع را صرفاً مکتبی روشنفکرانه در پیروی از اخلاق و آموزه‌های ائمه 7 می‌دانند و در عین حال در حوزه فقهی هنوز تابع یکی از مذاهب چهارگانه اهل سنت (شافعی) هستند؛ اما شیعه سیاسی دارای هویتی عمیق‌تر و متباین با هویت‌های سطحی اسلامی در اندونزی است، تا حدی که اسلام را در هسته مفصل‌بندی‌های خود، به دنبال ظلم‌ستیزی و عدالت‌خواهی قرار می‌دهد.

نتیجه‌گیری

نگاه نظری سازه‌انگارانه به مؤلفه هویت در اندونزی در پاسخ به این سؤال که کدام مؤلفه در جامعه اندونزی سازنده هویت دینی آنان بوده است، ما را به این نتیجه رهنمون می‌سازد که رهیافت سازه‌انگاری نسبت به رهیافت‌های عقلگرایی بسیار هستی‌شناسانه است و می‌تواند مبنای مناسبی برای فهم هستی‌شناسی اجتماعی، هویت ملی و اهداف مشترک باشد. با استفاده از سازه‌انگاری می‌توان مسئله بازتعریف هویت کنشگران اجتماعی اندونزی را در شرایط حاضر تحلیل کرد که در بین کنشگران اجتماعی اندونزی، احساس تعلق به ملیتی واحد و تمایلات مذهبی، تأثیر بیشتری بر شکل‌گیری هویت آنان داشته است.

مردم اندونزی با وجود تفاوت‌های قومی و ریشه‌های مختلف تاریخی خود طی قرن‌های متمادی، در نهایت به‌عنوان یک ملت، تحت هویت اندونزیایی گرد هم

آمده‌اند؛ هویتی که مبتنی بر پانچاسیلا و آمیزه‌ای از دین اسلام و ملیت اندونزیایی است. مؤلفه هویت با پوشش اسلام توانست مردم هزاران جزیره اندونزی و صدها گروه قومی آن را به‌عنوان یک ملت درآورد و به استقلال برساند و هویت ملی آنان را شکل دهد. هویت ملی شرایطی است که در آن انبوهی از مردم خود را به‌وسیله نمادهای ملی تعریف کرده و بازشناخته‌اند (Bloom, 1990, p. 52). عنصر دین را می‌توان پایه اصلی هویت ملی در اندونزی دانست؛ چراکه دین مشترک عامل مهمی در شکل‌دهی به هویت ملی است (علیخانی، ۱۳۸۶، صص ۱۵۶-۱۵۵).

اسلام و هویت ملی ارتباط تنگاتنگی با ناسیونالیسم اندونزی دارد. قبل از تأسیس پادشاهی اسلامی در مجمع‌الجزایر اندونزی، از اسلام استقبال شد و پس از آن، اسلام به عامل مهمی در تعیین ساختار سیاست، ایدئولوژی و قدرت تبدیل شد. اینجا است که اهمیت هویت دینی در اندونزی مشخص می‌شود؛ چراکه تأثیر اسلام در شکل‌دهی به هویت جدید کنشگران اجتماعی اندونزی، سبب شد که گروه‌های قومی در جوامع پراکنده این کشور قادر به تحقق فرایند دولت-ملت‌سازی در این سرزمین باشند.

در دوران معاصر، مسلمانان اندونزیایی به جنبش‌های اجتماعی-مذهبی روی آوردند و این نشان‌دهنده مفهوم جدیدی از هویت ملی در این کشور بر مبنای ملی‌گرایی مذهبی است. مسلمانان برای دستیابی به اهداف بلندمدت خود در این راستا سازمان‌های ملی-مذهبی جدیدی را به وجود آوردند که برای مثال می‌توان به شاخص‌ترین آنان همچون نهضت العلماء و محمدیه اشاره کرد.

ایجاد جو جدید، نهادهای جدید و تغییر شرایط سیاسی در اندونزی، اسلام را به‌عنوان نیرویی برای رشد سیاسی جامعه اندونزی مطرح کرد. اسلام تأثیرات خاص خود را بر ناسیونالیسم اندونزی گذاشته است و به اصلی‌ترین عامل حرکت و بخش اساسی دائمی آن تبدیل شده است (Alfian, 1969, p. 56).

تحلیل سازه‌انگاران در مورد هویت کنشگران اجتماعی اندونزی نشان می‌دهد در دوران جدید هنجارهای برگرفته از پانچاسیلا به‌ویژه اصل توحید در عبودیت و همچنین اصل وحدت اندونزی، سازنده هویت آنان بوده‌اند که می‌توانند در اولویت‌های سیاسی

این جامعه تأثیرگذار باشند. هویت جدید اندونزی در دوران معاصر براساس پانچاسیلا (که مجموعه‌ای از هنجارها و آرمان‌ها براساس اسلام و ملی‌گرایی است) عامل و مرجع اصلی برای تقویت هویت کنشگران اجتماعی این کشور و ادغام جوامع مختلف این ملت بوده است.

بنابراینچه گفته شد قرائت اعتدالی از اسلام که درحقیقت تلفیقی از اسلام و ملی‌گرایی در اندونزی است، در کشمکش با دیگر مؤلفه‌های هویت‌ساز، توانست به یک مدل بومی از برداشت‌های دینی و متناسب با اندیشه‌های فرهنگی مالایوتبار نزدیک شود و کنشگران اجتماعی اندونزی را هویت دینی بخشد. هویت اسلامی در این نگرش جدید تلاش کرد در استفاده از تمامی منابع اسلامی فعال گردد و مسلمانان اندونزی را با وجود تفاوت‌های قومی - مذهبی به وحدت فرهنگی اجتماعی برساند و نگاه‌های افراط‌گرایانه را بزدايد و به تثبیت هویت دینی مسلمانان اندونزی کمک کند.

کتابنامه

۱. اسفندیار، محمودرضا؛ رحمان، فائزه. (۱۳۹۶). جریان‌های سنتی اصلاح‌طلبی و روشنفکری دینی در میان مسلمانان اندونزی. فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهشگاه تاریخ اسلام. ۷(۲۶)، صص ۴۵ - ۵۸.
۲. بارانی، محمدرضا؛ ربانی، محمدعلی. (۱۳۹۴). بررسی نقش تشیع در ورود و گسترش اسلام به آسیای جنوب شرقی. فصلنامه شیعه‌شناسی. ۱۳(۵۰)، صص ۲۴۵ - ۲۷۴.
۳. باقری دولت‌آبادی، علی. (۱۳۹۳). از هاشمی تا روحانی: بررسی سیاست خارجی ایران در پرتو نظریه سازه‌نگاری. تهران: تیسرا.
۴. پوراحمدی، حسین. (۱۳۸۹). قدرت نرم و سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۵. حسینی جلی، سیدمیر صالح. (۱۳۸۸). درآمدی به منطقه جزایر اندونزی. مجله پژوهش‌های منطقه‌ای. (۱)، صص ۹ - ۳۰.
۶. حسینی جلی، سیدمیر صالح. (۱۳۹۰). جنبش‌های اسلامی در اندونزی. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۷. رضایی، علیرضا؛ ترابی، قاسم. (۱۳۸۹). تبیین جایگاه فرهنگ در نظریه‌های سیاست و روابط بین‌الملل (فرهنگ به‌عنوان عرصه‌ای برای تعامل یا تقابل). فصلنامه تخصصی علوم سیاسی. (۱۳)، صص ۵۳ - ۸۲.
۸. سلیمی، حسین؛ ربانی، ضحی. (۱۳۹۲). دیباچه‌ای بر نقش‌آفرینی و تأثیرگذاری دین در ساختار نظام بین‌الملل از منظر رویکرد سازه‌نگاری. فصلنامه مطالعات سیاسی. (۲۰)، صص ۱ - ۲۸.
۹. علیخانی، علی‌اکبر. (۱۳۸۶). هویت و بحران هویت. تهران: انتشارات جهاد دانشگاهی.
۱۰. مارکینوسکی، کریستوف. (۱۳۸۸). جلوه‌های اسلام شیعی در جنوب شرق آسیا (اول)، تایلند و اندونزی. قم: پژوهش‌های منطقه‌ای، (۱)، صص ۱۰۵ - ۱۱۸.
۱۱. متقی، ابراهیم؛ کاظمی، حجت. (۱۳۸۶). سازه‌نگاری، هویت، زبان و سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران. فصلنامه سیاست. ۳۷(۴)، صص ۲۰۹ - ۲۳۸.

۱۲. معینی علمداری، جهانگیر؛ راسخی، عبدالله. (۱۳۸۹). روش‌شناسی سازه‌انگاری در حوزه روابط بین‌الملل. فصلنامه تحقیقات سیاسی و بین‌المللی. شهرضا: دانشگاه آزاد اسلامی. (۴)، صص ۲۰۹-۲۳۸.

13. Alfian. (1969). *Islamic Modernism in Indonesian Politics: The Muhammadiyah Movement during the Dutch Colonial Period 1912-1942*. (Unpublished Ph.D. Dissertation). University of Wisconsin.
14. Anjarwati, E. (2018). The emergence of religious nationalism: Facing the challenges of pluralism in Indonesia. Lisbon, *Journal of Human Rights and Peace Studies*. pp. 93-128.
15. Badan Pusat Statistik The Constitution of the Republic of Indonesia of 1945. Chapter XI Religion, Article 29. from: <http://www.unesco.org/education/edurights/media/docs/b1ba8608010ce0c48966911957392ea8cda405d8.pdf>. Retrieved 3 November 2019
16. Badan Pusat Statistik. Penduduk Menurut Wilayah dan Agama yang Dianut. Population by Region and Religion (in Indonesian). Jakarta, Indonesia: Badan Pusat Statistik. 15 May 2010. Retrieved from: <https://sp2010.bps.go.id/index.php/site/tabel?tid=321>, accessed 10 dec 2019
17. Bloom. William (1990). *Personal Identity, National Identity, and International Relation*. Cambridge: Cambridge University Press.
18. Bukhari, Farah Mirza. (2013). Ujn Observer Mission to Indonesia: Investigating Claims of Sectarianism. *Islamic Human Rights Commission*, UK.
19. Darmaputera, Eka. (1998). *Pancasila and the Search for Identity and Modernity in Indonesian Society: A Cultural and Ethical Analysis*. BRILL: Political Science.
20. Eklöf, Stefan. (1999). *Indonesian Politics in Crisis The Long Fall of Suharto*. Copenhagen: Nordic Institute of Asian Studies (NIAS).
21. Fournié. Pierre. (2019) Rediscovering the Walisongo, Indonesia: A potential new destination for international pilgrimage. *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*. 7(4), Article 10, pp. 77-86.

22. Frederick, William H and Robert L Worden. (2011). *Indonesia: A Country Study* (6th ed.). Washington, DC: Library of Congress, Federal Research Division.
23. Fuad, A.B. Barrul. (2014). Political Identity and Election in Indonesian Democracy: A Case Study in Karang Pandan Village –Malang. Indonesia. *4th International Conference on Sustainable Future for Human Security, Procedia Environmental Sciences*, No 20, pp. 477-485.
24. Hamid, Ismail. (1997). *Kitab Jawi: Intellectualizing Literary Tradition: Islamic Civilization in the Malay World* (Ed. By Mohd. Taib Osman). Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur and Istanbul.
25. Hasyim, Syafiq. (2013). *State and Religion: Considering Indonesian Islam as a Model of Democratization for the Muslim World*. Berlin: Friedrich-Naumann-Stiftung für die Freiheit.
26. Hermansyah, Hermansyah. (2014). Islam and Local Culture in Indonesia. *al-Albab Borneo Journal of Religious Studies (BJRS)*, 3(1), pp. 55-66.
27. <https://sp2010.bps.go.id/index.php/site/tabel?tid=321>, accessed 10 dec 2019
28. <https://www.refworld.org/docid/4cf2d09264.html> (accessed 14 January 2020)
29. Kicza, John E. (2003). *Resilient Cultures: America's Native Peoples Confront European Colonization 1500-1800*. New Jersey: Prentice Hall (Pearson).
30. Laksmana, Evan A. (2011). The enduring strategic trinity: explaining Indonesia's geopolitical architecture. *Journal of the Indian Ocean Region*, 7(1), pp. 95-116.
31. Mandaville, Peter; Shadi Hamid. (2018). *Islam as Statecraft: How Governments Use Religion in Foreign Policy*. Washington DC: The Brookings Institution.
32. Na'im, Akhsan. (2010). *Kewarganegaraan, Suku Bangsa, Agama dan Bahasa Sehari-hari Penduduk Indonesia*, Subdirektorat Publikasi dan Kompilasi Statistik, Badan Pusat Statistik, Jakarta-Indonesia.
33. Schlehe, Judith. (2016). The Meanings of Moderate Islam in Indonesia: Alignments and Dealignments of Azharites. *Southeast Asian Studies at the University of Freiburg*, (31), pp. 1-12.

34. Sri Hastuti, Maria Margaretha; Ag Krisna Indah. Marheni. (2017). Kompetensi Konseling Multikultur Bagi Konselor Sekolah. *Suatu Kajian Teoretis*. Proceeding Seminar Dan Lokakarya Nasional Bimbingan Dan Konseling, vol 1, Malang, Jawa Timur, Indonesia, pp. 93-109.
35. Suryadinata, Leo; Evi Nurvidya Arifin; Aris Ananta. (2003). *Indonesia's population: ethnicity and religion in a changing political landscape*. Indonesia's population, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
36. The constitution of the Republic of Indonesia, 1945.
37. United States Department of State. *2010 Report on International Religious Freedom - Indonesia*. 17 November 2010, from: <https://www.refworld.org/docid/4cf2d09264.html> (accessed 14 January 2020)
38. Wendt, Alexander. (1999). *Social Theory of International Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
39. Zulkifli, Zulkifli. (2013). *The struggle of the Shi'is in Indonesia*. ANU E Press: Canberra, Australia.

References

1. Akhsan, N. (2010). *Kewarganegaraan, Suku Bangsa, Agama dan Bahasa Sehari-hari Penduduk Indonesia*, Subdirektorat Publikasi dan Kompilasi Statistik, Badan Pusat Statistik, Jakarta-Indonesia.
2. Alfian. (1969). *Islamic Modernism in Indonesian Politics: The Muhammadiyah Movement during the Dutch Colonial Period 1912-1942*. (Unpublished Ph.D. Dissertation). University of Wisconsin.
3. Alikhani, A. A. (2007). *Identity and identity crisis*. Tehran: University Jihad. [In Persian]
4. Anjarwati, E. (2018). The emergence of religious nationalism: Facing the challenges of pluralism in Indonesia. Lisbon, *Journal of Human Rights and Peace Studies*, pp. 93-128.
5. Badan Pusat Statistik *The Constitution of the Republic of Indonesia of 1945*. Chapter XI Religion, Article 29. From: <http://www.unesco.org/education/edurights/media/docs/b1ba8608010ce0c48966911957392ea8cda405d8.pdf>. Retrieved 3 November 2019
6. Badan Statistical Wells. *Penduduk Menurut Wilayah dan Agama yang Dianut. Population by Region and Religion (in Indonesian)*. Jakarta, Indonesia: Badan Statistical Status. 15 May 2010. Retrieved from:
7. Bagheri Dolatabadi, A. (2014). *From Hashemi to Rouhani: A Study of Iran's Foreign Policy in the Light of Constructivist Theory*. Tehran: Tisa. [In Persian]
8. Barani, M. R., & Rabbani. M. A. (2015). Examining the role of Shiism in the entry and spread of Islam in Southeast Asia. *Journal of Shiite Studies*. 13(50), pp.245-274. [In Persian]
9. Bloom. W. (1990). *Personal Identity, National Identity, and International Relation*. Cambridge: Cambridge University Press.
10. Bukhari, F. (2013). Ujn Observer Mission to Indonesia: Investigating Claims of Sectarianism. *Islamic Human Rights Commission*, UK.
11. Darmaputera, E. (1998). *Pancasila and the Search for Identity and Modernity in the Indonesian Society: A Cultural and Ethical Analysis*. BRILL: Political Science.

12. Eklöf, S. (1999). *Indonesian Politics in Crisis the Long Fall of Suharto*. Copenhagen: Nordic Institute of Asian Studies (NIAS).
13. Esfandiari, M. R., & Rahman, F. (2017). Traditional reformist currents and religious intellectuals among Indonesian Muslims. *Journal of Research Institute of Islamic History*. 7(26), pp. 45 - 58. [In Persian]
14. Fournié, P. (2019) Rediscovering the Walisongo, Indonesia: A potential new destination for international pilgrimage. *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*. 7(4), pp. 77-86.
15. Fuad, A.B. Barrul. (2014). Political Identity and Election in Indonesian Democracy: A Case Study in Karang Pandan Village –Malang. Indonesia. *4th International Conference on Sustainable Future for Human Security, Procedure Environmental Sciences*, (20), pp. 477-485.
16. Hastuti, S., & Margaretha, M. & Ag Krisna Indah, M. (2017). Kompetensi Konseling Multikultur Bagi Konselor Sekolah. *Suatu Kajian Teoretis*. Proceeding Seminar Dan Lokakarya Nasional Bimbingan Dan Konseling (Vol 1). Malang, Jawa Timur, Indonesia, pp. 93-109.
17. Hasyim, S. (2013). *State and Religion: Considering Indonesian Islam as a model of democratization for the Muslim world*. Berlin: Friedrich-Naumann-Stiftung für die Freiheit.
18. Hermansyah, H. (2014). Islam and Local Culture in Indonesia. *al-Albab Borneo Journal of Religious Studies (BJRS)*, 3(1), pp. 55-66.
19. Hosseini Jebeli, M. (2009). An Introduction to the Indonesian Islands. *Journal of Regional Studies*. No. 1, pp. 30-30. [In Persian]
20. Hosseini Jebeli, M. (2011). Islamic movements in Indonesia. Qom: Bustan Kitab Institute. [In Persian]
21. <https://sp2010.bps.go.id/index.php/site/tabel?tid=321>, accessed 10 dec 2019
22. <https://www.refworld.org/docid/4cf2d09264.html> (accessed 14 January 2020)
23. Ismail, H. (1997). Kitab Jawi: *Intellectualizing Literary Tradition: Islamic Civilization in the Malay World* (Osman, M. T. Ed.). Dewan Bahasa and Pustaka, Kuala Lumpur and Istanbul.

24. Kicza, J. E. (2003). *Resilient Cultures: America's Native Peoples Confront European Colonization 1500-1800*. New Jersey: Prentice Hall (Pearson).
25. Laksmana, E. A. (2011). The enduring strategic trinity: explaining Indonesia's geopolitical architecture. *Journal of the Indian Ocean Region*, 7(1), pp. 95-116.
26. Mandaville, P., & Shadi, H. (2018). *Islam as Statecraft: How Governments Use Religion in Foreign Policy*. Washington DC: The Brookings Institution.
27. Markinowski, K. (2009). *Effects of Shiite Islam in Southeast Asia, Thailand and Indonesia*. Qom: Regional research. [In Persian]
28. Moeini Alamdari, J., & Rasekhi, A. (2010). Methodology of structuralism in the field of international relations. *Journal of Political and International Research*, (4), pp. 209-238. [In Persian]
29. Mottaqi, E., & Kazemi, H. (2007). Structuralism, Identity, Language and Foreign Policy of the Islamic Republic of Iran. *Journal of Politics*. 37(4), pp. 209-238. [In Persian]
30. Pourahmadi, H. (2010). *Soft power and foreign policy of the Islamic Republic of Iran*. Qom: Bustan Kitab Institute. [In Persian]
31. Rezaei, A., & Torabi, Q. (2010). Explanation of the place of culture in theories of politics and international relations (culture as an arena for interaction or confrontation). *Journal of Political Science*. (13), pp. 53-82. [In Persian]
32. Salimi, H., & Rabbani. Z. (2013). An Introduction to the Role of Religion and the Influence of Religion on the Structure of the International System from the Perspective of the Structuralist Approach. *Journal of Political Studies*, (20), pp. 1-28. [In Persian]
33. Schlehe, J. (2016). The Meanings of Moderate Islam in Indonesia: Alignments and Dealignment of Azharites. *Southeast Asian Studies at the University of Freiburg*, (31), pp. 1-12.
34. Suryadinata, L., & Arifin, E. V., & Ananta, A. (2003). *Indonesia's population: ethnicity and religion in a changing political landscape*. *Indonesia's population*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
35. The constitution of the Republic of Indonesia, 1945.

36. United States Department of State. *2010 Report on International Religious Freedom - Indonesia*. 17 November 2010, from:
37. Wendt, A. (1999). *Social Theory of International Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
38. William, F., & Worden, R. (2011). *Indonesia: A Country Study* (6th ed.). Washington, DC: Library of Congress, Federal Research Division.
39. Zulkifli, Z. (2013). *The struggle of the Shi'is in Indonesia*. ANU E Press: Canberra, Australia.

The Elements of Sociability (Method, Content, and Factors) of Hijab in the Social System of the Quran

Fazel Hesami¹ Mohammad Yasin Basirat²

Received: 06/07/2019

Accepted: 13/05/2020

Abstract

The sociability of the hijab in the Islamic society as a belief, value and cultural norm in the social system of the Qur'an is a new look at the phenomenon of hijab. This paper has dealt with the elements of sociability of hijab. The research method is qualitative, library documentation and thematic interpretation. In the method of sociability of hijab, by using the method of modeling from the reference group, the Ahlulbait of the Prophet (pbuh) has been introduced as the reference group. In the content of sociability of hijab, the Qur'anic culture of hijab has been the focus of discussion in belief, value, and norm. In the sociability, the elements such as family, group of friends, education, and mass media have been considered; also, some of the verses of the Qur'an, which were directly related to hijab or all the verses of the Qur'an, which included hijab, have been analyzed. The verses of the Qur'an have been described and analyzed using interpretive and sociological methods. The finding indicated that the sociability of hijab has special teachings in analyzing social system based on the monotheistic system of the Qur'an in elements of sociability (method, content and factors).

Keywords

Sociability, social system, the Qur'an, hijab and culture.

-
1. Member of the department of social studies, the Higher Educational Complex for Humanities, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. fazelhesami@gmail.com
 2. Ph. D. candidate in the Qur'an and social sciences, the Higher Educational Complex for Humanities, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. (Author in charge). asinbasirat@gmail.com

عناصر جامعه‌پذیری (روش، محتوا و عوامل) حجاب در نظام اجتماعی قرآن

محمدیاسین بصیرت^۱

فاضل حسامی^۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۲/۲۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۴/۱۵

چکیده

جامعه‌پذیری حجاب در جامعه اسلامی، به عنوان باور، ارزش و هنجار فرهنگی در نظام اجتماعی قرآن؛ نگاه جدید به پدیده حجاب است. در این مقاله که روش تحقیق آن کیفی، اسناد کتابخانه‌ای و تفسیر موضوعی می‌باشد، به عناصر جامعه‌پذیری حجاب پرداخته شده است. در روش جامعه‌پذیری حجاب، با بهره‌گیری از روش الگوگیری از گروه مرجع، اهل بیت پیامبر ۹ به عنوان گروه مرجع، معرفی شده است؛ محور بحث در محتوای جامعه‌پذیری حجاب، فرهنگ قرآنی حجاب در باور، ارزش و هنجار، می‌باشد. به عوامل جامعه‌پذیری مانند، خانواده، گروه دوستان، آموزش و پرورش، و رسانه‌های جمعی اشاره شده و مواردی از آیات قرآن که به گونه‌ای مستقیم و یا از عموم آیات با بحث حجاب مرتبط بوده استفاده و تحلیل شده‌اند؛ این آیات با استفاده از روش تفسیری و جامعه‌شناسی، توصیف و تحلیل شده‌اند؛ نتیجه این تحقیق اینکه، جامعه‌پذیری حجاب در تحلیل از نظام اجتماعی مبتنی بر نظام توحیدی قرآن در عناصر جامعه‌پذیری (روش، محتوا و عوامل) آموزه‌های ویژه‌ای دارد.

کلیدواژه‌ها

جامعه‌پذیری، نظام اجتماعی، قرآن، حجاب و فرهنگ.

۱. عضو گروه مطالعات اجتماعی مجتمع آموزش عالی علوم انسانی جامعة المصطفی ۹ العالمیه، قم، ایران. fazel hesami@gmail.com
۲. دانش‌پژوه دکترای قرآن و علوم اجتماعی مجتمع آموزش عالی علوم انسانی جامعة المصطفی ۹ العالمیه، قم، ایران. (نویسنده مسئول) m.iasinbasirat@gmail.com

مقدمه

انسان‌ها در رفتار خود، براساس آنچه در علوم اجتماعی طرح شده، از الگو پیروی می‌کنند. الگوهای کنش‌های انسانی که همگی آگاهانه و اختیاری و معنادارند، در فرایند جامعه‌پذیری و مطابق فرهنگ حاکم بر جامعه به اعضای آن منتقل می‌شوند و اعضا نیز در فرایندی ضمن یادگیری آنان، بدان الگوها ملتزم می‌شوند. یکی از این الگوها، قواعد پوشش است و در فرهنگ اسلامی حجاب نوعی پوشش است. برای آنکه این شکل خاص از پوشش، در کنشگران نهادینه شود، باید فرایند اجتماعی کردن در مورد آن در چارچوب الگوهای پذیرفته شده باشد؛ بنابراین ضرورت فرایند جامعه‌پذیری حجاب با الگوگیری، به‌خوبی آشکار می‌گردد.

قواعد حجاب همانند هر قاعده کنشی، متأثر از فرایند جامعه‌پذیری است. این که منبع و محتوای اصلی در فرایند جامعه‌پذیری چه باشد، سرنوشت جامعه را جهت می‌دهد. در اندیشه اسلامی، قرآن کریم به‌عنوان اصلی‌ترین منبع اجتماعی کردن است. وقتی رعایت حجاب بانوان، یکی از قواعد حاکم بر تعامل اجتماعی آنان و نیز مؤثر بر تنظیم فاصله اجتماعی با کنشگران ناهمجنس و نامحرم است، ضرورت تحلیل جامعه‌پذیری حجاب در نظام اجتماعی قرآن، بیش از پیش روشن می‌گردد؛ بنابراین جامعه‌پذیری حجاب در باور، ارزش و هنجار فرهنگ قرآنی، می‌تواند در شناخت، اصلاح و انتقال آن از نسلی به نسل دیگر تأثیر فراوانی داشته باشد؛ در نتیجه جامعه‌پذیری حجاب در نظام اجتماعی اهمیت ویژه‌ای دارد. در این راستا، عناصر جامعه‌پذیری (روش، محتوا و عوامل) حجاب در نظام اجتماعی قرآن، بررسی شد. روش جامعه‌پذیری حجاب با الگوگیری از گروه مرجع قرآنی (اهل بیت پیامبر ۹) و محتوا، فرهنگ قرآنی حجاب در قالب باور، ارزش و هنجار است. در برخی عوامل جامعه‌پذیری حجاب مانند خانواده، آیات حجاب وجود دارند که تحلیل شده‌اند؛ اما در عواملی چون رسانه‌ها، گروه دوستان و آموزش و پرورش از عموم آیات استفاده شده است که شامل حجاب نیز می‌شود و جامعه‌پذیری حجاب از مصادیق این آیات قرآنی در نظر گرفته شده و تحلیل اجتماعی شده‌اند. در مدل تحلیل، از چارچوب مفهومی بهره گرفته شده است.

۱. چارچوب مفهومی

۱-۱. حجاب

مفهوم حجاب در لغت به معنای منع از رسیدن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۱۹) و به معنای پوشش است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۹۸). حجاب در معنای فقهی، در بحث کتاب الصلوة و کتاب النکاح رواج دارد واژه «ستر و ساتر» به معنای «پوشش و وسیله پوشش زن در مقابل نامحرمان» است. «مستورات» به معنای زنانی هستند که دارای پوشش و سترند (احسانی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۷۲). به نظر می‌رسد بهترین واژه برای رساندن مفهوم حجاب همین واژه «ستر» باشد. به تعبیر شهید مطهری، در اصطلاح فقه و فقهای قدیمی بیشتر از واژه ستر استفاده شده است (مطهری، ۱۳۸۱، ص ۴۳۰). حجاب مد نظر، به معنای پوشش اسلامی بانوان است که دارای دو بُعد ایجابی و سلبی است. بُعد ایجابی آن، وجوب پوشش بدن و بُعد سلبی آن، حرام بودن خودنمایی به نامحرم است. این دو بُعد باید در کنار یکدیگر باشند تا حجاب اسلامی محقق شود. بدون این دو بُعد نمی‌توان گفت حجاب اسلامی محقق شده است.

۲-۱. نظام و نظام اجتماعی

مفهوم نظام، برگرفته از ریشه نظم و به معنای مجموعه‌ای منسجم است که اجزای آن دارای ارتباطی وثیق با یکدیگرند و جامعه به دلیل مناسبات یا بستگی‌ها و روابط متقابل اجتماعی بین سازمان‌ها و نهادهای اجتماعی است که نظام نام گرفته است (آگبرن و مایر، ۱۳۵۷، ص ۲۶۳). این مفهوم از مفاهیم اساسی در نظریات کارکردی و ساختی-کارکردی است. نظام اجتماعی، کشگر را کنترل می‌کند و فرهنگ در کنترل اجتماعی اهمیت خاص دارد (روشه، ۱۳۷۶، ص ۲۲۰؛ ریتزر، ۱۳۷۴، ص ۱۳۸)؛ بنابر این تحلیل، الگوهای فرهنگی در نظام اجتماعی مهم هستند که با درونی کردن آنها، نظام اجتماعی تداوم می‌یابد و با نظارت اجتماعی توازن نظام اجتماعی حفظ می‌شود (ریتزر، ۱۳۷۴، ص ۱۳۸).

نظام اجتماعی مورد نظر قرآن، نشئت گرفته از فرهنگ قرآنی است. در این نظام اجتماعی، حرکت، تلاش و کوشش افراد، در مسیر سعادت و کمال حقیقی آنان است.

کنشگران در این نظام اجتماعی مرتبط با خدای متعال اند و به وجود و وحدت آفریننده جهان هستی ایمان دارند و همه الگوهای رفتاری با توجه به روابط الهی انجام می‌گیرد. شهید صدر نظام اجتماعی مورد نظر قرآن را در روابط چهارگانه انسان بیان می‌کند: رابطه انسان با خودش، با طبیعت، با دیگر انسان‌ها و با خدا. رابطه انسان با خدا رابطه‌ای برآمده از استخلاف او است که در تمامی روابط سه‌گانه دیگر حلول می‌کند (صدر، ۱۳۸۱، صص ۱۳۳-۱۳۵). به تعبیر شهید صدر، اگر نظام اجتماعی از بعد چهارم، یعنی بعد «الله» تهی شود، ساختمان اجتماعی به صورت دیگری عرضه می‌گردد (صدر، ۱۳۸۱، ص ۱۳۶).

۱-۳. جامعه‌پذیری

جامعه‌پذیری فرایندی است که طی آن شیوه‌های فرهنگی به کودک ناتوان منتقل می‌شود و به تدریج مطابق فرهنگی که در آن متولد شده، به شخصی خودآگاه، دانا و ورزیده تبدیل می‌شود. انتقال الگوهای فرهنگی و حفظ آنها در فرایند جامعه‌پذیری، نسل‌های مختلف را به یکدیگر پیوند می‌دهد (گیدنز، ۱۳۸۵، ص ۸۶). در تحلیل جامعه‌شناسان، افراد در تعاملات نظام اجتماعی، جامعه‌پذیر می‌شوند و جایگاه فرهنگ در این تعامل مهم است (گیدنز، ۱۳۸۵، ص ۱۱۴؛ رابرتسون، ۱۳۷۷، ص ۱۲۱؛ برگر و لوکمان، ۱۳۸۷، ص ۱۷۷؛ اسمیت، ۱۳۸۳، ص ۵۰). می‌توان از این تحلیل‌ها مفهوم‌گیری کرد و مبنای جامعه‌پذیری حجاب در نظام اجتماعی قرآن را مفهومی در نظر گرفت، با این توضیح که جامعه‌پذیری حجاب در نظام اجتماعی قرآن، با فرهنگ قرآنی در ارتباط است؛ مفهومی که با مؤلفه‌های باور، ارزش و هنجار فرهنگی در نظام اجتماعی قرآن تحلیل می‌شود. این مفهوم را می‌توان بازسازی کرد که با روش الگوگیری از گروه مرجع و محتوای لازم در باور، ارزش و هنجار، تشویق و توییح دینی داشته باشد، بدان گونه که منطبق با کلیت آموزه‌های قرآنی باشد؛ بنابراین نظامی اجتماعی، مفهومی است که همه اجزا و عناصر آن با یکدیگر همخوانی دارند و پیروان و کنشگران را به سوی یک نظام فرهنگی مطلوب رهنمون می‌کنند؛ بنابراین مفهوم جامعه‌پذیری حجاب در نظام اجتماعی قرآن را می‌توان به این معنا در نظر گرفت که حاکی از جامعه‌پذیری حجاب

در سطح باور، ارزش و هنجار در فرهنگ قرآنی است. در این فرایند، شیوه زندگی با در نظر داشت حجاب و چگونگی آن در موقعیت‌های متفاوت یادگیری می‌شود. برای این منظور، در تحلیل جامعه‌پذیری حجاب، به سه عنصر جامعه‌پذیری (روش، محتوی و عوامل) می‌پردازیم.

۲. روش جامعه‌پذیر کردن حجاب

روش‌های جامعه‌پذیری، در دو قالب «آشکار» و «پنهان» جای می‌گیرند. در روش آشکار جامعه‌پذیری به‌طور رسمی و مستقیم انجام می‌شود. وادار کردن به تقلید، تلقین و آموزش، نمونه بارز این روش است. اجتماعی کردن در روش پنهان، غیرمستقیم است. قراردادن افراد در زمینه‌ها و شرایطی که وارد روابط متقابل یا تأثیرپذیری از گروه مرجع یا آموخته‌های تصادفی از موارد روش پنهان در اجتماعی کردن است (ریترز، ۱۳۷۴، ص ۱۴۷؛ رابرت‌سون، ۱۳۷۷، ص ۱۵۵). از میان این روش‌ها، به روش تأثیرپذیری از گروه مرجع در روش پنهان، در جامعه‌پذیری حجاب در نظام اجتماعی قرآن، پرداخته می‌شود.

۳. روش تأثیرپذیری از گروه مرجع

در جامعه‌شناسی برای مفهوم گروه مرجع سه کاربرد بیان شده است: ۱. گروهی که به‌عنوان مبنای مقایسه و ارزیابی قرار می‌گیرد؛ ۲. گروهی که افراد میل به عضویت و مشارکت در آن دارند؛ ۳. گروهی که رویکردهای آن مورد پذیرش کنشگران قرار می‌گیرد (صدیق سروستانی و هاشمی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۹). تأثیرپذیری از گروه مرجع در کاربرد سوم، یکی از روش‌ها در جامعه‌پذیری است. گروه مرجع، الگوبخش در نظام اجتماعی است. برای جامعه‌پذیری حجاب با الگوگیری از گروه مرجع در نظام اجتماعی قرآن، می‌توان انسان‌ها را به الگوهایی برتر توجه داد. تأثیر الگوها در ساخته شدن فرد و جامعه در نظام اجتماعی، بر کسی پوشیده نیست و هر نظام اجتماعی می‌تواند برای ایجاد حجاب در زندگی به این الگوها، توجه ویژه داشته باشد. گروه مرجع در جامعه‌پذیری حجاب در نظام اجتماعی قرآن، اهل بیت پیامبر ﷺ هستند. خداوند در آخر آیه‌ای که

حجاب را بیان می‌کند می‌فرماید: «خداوند فقط می‌خواهد پلیدی (گناه) را از شما اهل‌بیت 7 دور کند و کاملاً شما را پاک سازد» (احزاب، ۳۳). این آیه را می‌توان مفهوم‌گیری کرد و چنین تحلیل کرد که جامعه‌پذیری حجاب در اهل‌بیت پیامبر 9 به بهترین صورت ممکن انجام شده است. و این به این معنا است که برای جامعه‌پذیر کردن حجاب در فرزندان، اهل‌بیت پیامبر 9 را الگو قرار دهند. الگوگیری از اهل‌بیت پیامبر 9 در روایات ذکر شده است؛ از جمله امام علی 7 می‌فرماید: اهل‌بیت پیامبر 9 زمامداران حق و یقین‌اند، پیشوایان دین و زبان‌هانی راستی و راستگویان‌اند؛ پس در بهترین منازل قرآن جایشان دهید و همانند تشنگانی که به سوی آب شتابانند، به سویشان هجوم ببرید (نهج البلاغه، خطبه ۸۷). در زیارت جامعه کبیره نیز اهل‌بیت پیامبر 9 به‌عنوان الگو چنین معرفی شده‌اند اهل‌بیت پیامبر 9، جایگاه رسالت و گنجینه‌داران دانش و اصول کرم و بزرگواری ... پیشوایان هدایت و چراغ‌های تاریکی و نشانه‌های پرهیزکاری‌اند... پس آن‌که از شما (اهل‌بیت) رو گرداند، از دین خارج گشت و آن‌که ملازم شما (اهل‌بیت) بود، به حق رسید و آن‌که کوتاهی کرد در حق شما (اهل‌بیت) نابود گردید (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۷۲). افراد در جامعه‌پذیری نیاز به الگو دارند. هر اندازه الگوی گروه مرجع از اصالت کمال‌بخش و جامعیت اساسی برخوردار باشد، تأثیرگذاری بیشتر بر افراد دارد. اهل‌بیت پیامبر 9 به‌عنوان الگوی گروه مرجع است به لحاظ که افراد در جامعه‌پذیری کمال‌نهایی را در شناخت و عمل به حجاب را در آنان جستجو کنند و آثار اجتماعی حجاب در پاکیزه‌گی جامعه را مد نظر داشته باشند و مطابق با آن الگو، جامعه‌پذیری حجاب را جهت‌گیری کنند.

۴. محتوای جامعه‌پذیری حجاب در فرهنگ (باور، ارزش و هنجار) قرآنی

در علوم اجتماعی، هسته اصلی فرهنگ شامل عقاید سنتی (یعنی نشئت‌گرفته و انتخاب‌شده در سیر تاریخ) و به‌خصوص ارزش‌های وابسته به آنها است. جنبه فرهنگی عالم فوق جسمانی شامل معانی، ارزش‌ها، هنجارها، برهم‌کنش و مناسبات آنها، گروه‌های به‌هم‌پیوسته و نا به‌هم‌پیوسته آنها است (گولد، ۱۳۸۴، ص ۶۲۹). مطابق با این مفهوم

فرهنگ، بخشی از عناصر فرهنگ شامل، باورها، ارزش‌ها و هنجارها است. این اجزاء، اهرم قدرتمندی‌اند که می‌توانند با برنامه نظام‌مند، کنش‌ها و پیامدهای آن را در جامعه تنظیم کنند. جامعه‌پذیری حجاب براساس فرهنگ قرآنی، می‌تواند تحریک‌کننده انگیزه برای ایجاد کنش شود و این امر می‌تواند، نظم در نظام اجتماعی را پایه‌ریزی کند. این پتانسیل‌های دینی در قرآن، برای جامعه‌پذیری، به‌عنوان یک منظومه فرهنگی، وجود دارد و این در راستای رسیدن به جامعه سالم است. جامعه‌پذیری حجاب در راستای تبلور سلامت جامعه در اجرایی کردن فرهنگ شناختی باورها، ارزش‌ها و هنجارها در عمل است و این هماهنگی با فطرت انسان‌ها است. این هماهنگی، مطابق با تکامل، سازگاری با طبیعت، ساختار آفرینش افراد و برآوردن نیازهای طبیعی آنان شرط لاینفک برتری و کارآیی یک آیین است؛ زیرا در غیر این صورت به تعالیم آن عمل نمی‌شود و آن آیین نقش و جایگاه خود را در راستای رساندن جامعه به سعادت و خوشبختی از دست می‌دهد. آموزه‌های قرآن در حجاب به دلیل انطباق با فطرت و سرشت الهی اعضای جامعه، به هر نژاد، فرقه و طبقه‌ای عرضه شود، آن را همساز با ندای درونی خود می‌یابد و به راحتی پذیرای آن می‌شود؛ البته به شرط آنکه از عقلانیت سلیم و فطرت پاک برخوردار باشد.

۵. باور فرهنگی به حجاب در جامعه‌پذیری

باورها بنیان عناصر هر فرهنگ را تشکیل می‌دهند. «باورهای فرهنگی ایده‌هایی هستند که گروه‌ها از آنها الهام می‌گیرند و از طریق آنها هدایت می‌شوند. این همان چیزی است که با نام «انگاره‌ساختی» از آن یاد می‌شود. هر فرهنگی دارای یک بعد انگاره‌ساختی قابل شناخت است» (یونسکو، ۱۳۷۹، ص ۲۸۸). باورهای فرهنگی جایگاه مهمی در نظام اجتماعی دارند. به بیان باهنر نظام‌های اجتماعی بر باورها استوارند (باهنر، ۱۳۶۱، ص ۶). حجاب یکی از باورهای فرهنگی در نظام اجتماعی قرآن، براساس ایمان و پاکیزگی افراد در جامعه است (احزاب، ۳۳؛ نور، ۳۱). مفهوم‌گیری از این آیات با این تحلیل است که با جامعه‌پذیری حجاب، نظام اجتماعی پاک و سالم و به دور از جلوه‌های جاهلیت شکل

می‌گیرد و این در جامعه‌ای است که حجاب به‌عنوان باور فرهنگی با ظهور طهارت اجتماعی نهادینه شود. ارتباط جامعه‌پذیری حجاب با پاکیزگی جامعه، به این مفهوم است که افراد در جامعه باایمان، همواره خدا را مد نظر دارند و به حجاب باور دارند که حجاب مصونیت‌آور است؛ به همین جهت با الگو قرار دادن اهل‌بیت پیامبر ۹ جامعه‌پذیری حجاب عملیاتی می‌گردد. گرچه مخاطب آیه (احزاب، ۳۳) اهل‌بیت پیامبر ۹ است، می‌توان چنین تحلیل کرد که آیه در توصیه به حجاب برای عموم زنان مسلمان نیز به کار رفته است؛ با این استدلال که اگر اهل‌بیت پیامبر ۹ برای حفظ حرمتشان به رعایت حجاب توصیه شده‌اند، دیگر زنان مسلمان به طریق اولی باید حجاب اسلامی را داشته باشند. این تحلیل مطابق با تفسیر این آیه است: «شما (اهل‌بیت) به خاطر انتسابتان به پیامبر ۹ از یک سو و قرارگرفتن در کانون وحی و شنیدن آیات قرآن و تعلیمات اسلام از سوی دیگر دارای موقعیت خاصی هستید که می‌توانید سرمشقی برای همه زنان باشید» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۲۸۹).

۶. حجاب به‌عنوان ارزش فرهنگی در جامعه‌پذیری

ارزش از عناصر مهم فرهنگ جامعه‌پذیری است. در تحلیل جامعه‌شناختی، ارزش‌ها با اعتقادات جامعه مرتبط‌اند و با نحوه عمل‌زندگانی اجتماعی نیز باید متناسب باشند (مندراس، ۱۳۸۴، ص ۱۶۳). حجاب از ارزش‌های فرهنگی و مرتبط با اعتقادات جامعه اسلامی است. جامعه‌پذیری حجاب در ارزش‌ها، ریشه در وحی دارد و از جانب خداوند متعال و بواسطه پیامبر اسلام حضرت محمد ۹ در اختیار بشر قرار داده شده است. این ارزش‌ها از جمله حجاب، اگر در نظام اجتماعی عملیاتی شوند، جامعه به سعادت حقیقی می‌رسد؛ بنابراین از کنشگران انتظار می‌رود به آن اهمیت ویژه بدهند. خداوند در قرآن کریم درباره حجاب می‌فرماید: «ای پیامبر به همسرانت و دخترانت و به زنان مؤمنان بگو چادرهایشان را بر خود بپوشانند. این حجاب به اینکه به عفت و پاکدامنی شناخته شوند، نزدیک‌تر است و در نتیجه مورد آزار قرار نخواهند گرفت و خدا آمرزنده و مهربان است» (احزاب، ۵۹).

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌نویسد: حجاب برای این است که زنان شناخته شوند که اهل پوشش و درستکاری هستند و کسی آزارشان ندهد؛ زیرا فاسقان با تعرض آنان را آزار می‌دادند، و گفته می‌شود زنان شناخته شوند که مسلمان آزاد هستند و این معنا از این درست‌تر است که گفته شود شناخته شوند که زنان مسلمان آزاد هستند و کسی فکر نکند کنیز یا غیرمسلمان کتابی یا غیر کتابی هستند و به آنان تعرض نکند؛ اما معنای اول درست‌تر است (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۶، ص ۳۴۰). با توجه به تفسیر آیه، می‌توان چنین تحلیل کرد که حجاب در افراد جامعه آرامش روانی ایجاد می‌کند و از فساد و انحرافات اجتماعی جلوگیری می‌کند. زنان با حفظ حجاب می‌توانند در محیط اجتماعی حضور داشته باشند و به کار و فعالیت اجتماعی بپردازند. مطابق با همین تفسیر، حجاب نوعی محافظ زنان در عفت جامعه است (خطیب، ۱۹۶۹م، ج ۲۲، صص ۷۵۲-۷۵۱). محمدجواد مغنیه نیز به همین شکل می‌گوید: «زنان به عفت و خویشتنداری شناخته می‌شوند. حجاب بین زن محجبه و طمع اهل فسق و شهوت مانع می‌شود و بدین ترتیب با متلک و نگاه‌های گناه‌آمیز آزار نمی‌بینند» (مغنیه، ۱۳۸۳، ج ۶، صص ۲۴۰-۲۳۹).

از تفسیر آیه فهمیده می‌شود حجاب باید در جامعه به گونه‌ای نهادینه شود که زنان مسلمان آنچنان در میان مردم رفت‌وآمد کنند که علائم حجاب در وقار و سنگینی و پاکی آنان هویدا باشد و با این صفت شناخته شوند و در این هنگام بیماردلان که دنبال شکار می‌گردند، از آنان مأیوس می‌شوند و فکر بهره‌کشی از آنان در خیالشان خطور نکند. حجاب در فرهنگ اسلامی به لحاظ این است که به خطر شکسته‌شدن حصار شخصیت زنان توجه بسیار دارد؛ در عین حال زنان را تا حدودی که منجر به فساد نشود، از شرکت در اجتماع نهی نمی‌کند. با رعایت حجاب در جامعه، رفتارهای افراد کنترل می‌شود و این، موجب تنظیم نظام اجتماعی است. استاد مطهری درباره حجاب اسلامی می‌نویسد: حجاب از جنبه اجتماعی موجب حفظ و استیفای نیروی کار و فعالیت اجتماع می‌گردد و از نظر وضع زن در برابر مرد سبب می‌گردد ارزش زن در برابر مرد بالا رود، منزلت زن را در اسلام گرامی داشته و از زن گوهر ناب ساخته است که از فساد محفوظ بماند (مطهری، ۱۳۶۸، صص ۸۴-۹۵).

۷. حجاب به مثابه هنجار فرهنگی در جامعه پذیری

هنجارها نیز از عناصر فرهنگ هستند و به معنای «اصول و قواعد معینی هستند که از مردم انتظار می‌رود آنها را رعایت کنند. هنجارها نشان‌دهنده بایدها و نبایدها در زندگی اجتماعی هستند» (گیدنز، ۱۳۸۵، ص ۵۶). جایگاه هنجار، در جامعه‌پذیری، این گونه است که افراد از طریق فراگیری هنجار، یاد می‌گیرند چگونه نیازهای بنیادی و شیوه‌ای زندگی در جامعه را برآورده سازند قواعد مشترک را می‌آموزند که رفتار مناسب را در وضعیت‌های معین داشته باشند. رعایت حجاب قواعد رفتاری، جزء از هنجارهای جامعه اسلامی است.

حجاب به مثابه هنجار فرهنگی در قرآن بیان شده است: «به مؤمنان بگو چشم‌های خود را [از نگاه به نامحرم] فرو گیرند، و دامان خود را [از بی‌عفتی] حفظ کنند... و به زنان باایمان بگو چشم‌های خود را [از نگاه هوس‌آلود] فرو گیرند و دامان خویش را از بی‌عفتی حفظ کنند و زینت خود را _ جز آن مقدار از آنان که نمایان است _ آشکار نمایند، و [اطراف] روسری‌های خود را بر سینه خود افکنند [تا گردن و سینه با آن پوشانده شود] و زینت خود را آشکار نسازند ...» (نور، ۳۰-۳۱). یکی از هنجارها، قواعد رفتاری است. این آیه قواعد رفتاری حجاب را بیان می‌کند. جامعه‌پذیری حجاب به مثابه هنجار در رعایت کردن قواعد در رفتار افراد است. برای توضیح بیشتر باید گفت از دیدگاه سید قطب تفسیر آیات چنین است که اسلام قوانین مناسب برای ساخت جامعه‌ای سالم دارد. سید قطب با استناد به مشاهداتش ادعا می‌کند جوامع غربی علی‌رغم آزاد گذاشتن پوشش نتوانسته‌اند تمایلات انسانی را مهار و جوامعی منظم بر اساس فطرت انسانی ایجاد کنند. زن و مرد علاقه‌ای فطری به هم دارند و هریک از این دو جنس علائق مخصوص دارند؛ برای نمونه زن طبیعتاً (فطرتاً) به زینت تمایل دارد. اسلام هیچ‌یک از این نیازها را نفی نمی‌کند و فقط آنان را مدیریت می‌کند. در اینجا سید قطب به مفهوم مهم «جاهلیت جدید» اشاره می‌کند. پوشیده‌نبودن گریبان زنان مدرن، مشابه برهنگی گریبان زنان جاهلی است. همچنین او از منع پای کوبیدن الهام می‌گیرد و به زنان توصیه می‌کند در خصوص زینت‌هایی که با خیال انسان سر و کار

دارد، مانند صدای زینت و عطر مراقبت کنند (سید قطب، ۱۴۱۹ق، ج ۴، صص ۲۵۱-۲۵۴).

جامعه‌پذیری حجاب به‌مثابه هنجار به مفهوم قواعد رفتاری است که حضور زنان در جامعه را قانونمند می‌کند. مطابق با این تحلیل، در تفسیری دیگر از آیه ۳۱ سوره نور چنین آمده است: شریعت اسلامی حرج ایجاد نمی‌کند و امر کردن زن به پنهان کردن کل بدنش نه برای روان قابل تحمل بود و نه برای زندگی پذیرفتنی؛ از این رو او با بیان «إلا ما ظهر منها؛ آن چیزی که چاره‌ای از نشان‌دادنش نیست» در آن حکم استثنا ایجاد کرد تا زن زندگی کند و مشارکت داشته باشد و با چشمانش ببیند و با دستانش کار کند و با پاهایش بدود (خطیب، ۱۹۶۹م، ج ۱۸، ص ۱۲۶۴). از تفسیر آیه فهمیده می‌شود که این آیه، حجاب در هنجار را بیان می‌کند و می‌توان حجاب را نوعی قواعد رفتار در نظام اجتماعی نامید که با جامعه‌پذیری، نهادینه شود و از افراد انتظار می‌رود این هنجار را در جامعه رعایت کنند.

۸. عوامل جامعه‌پذیری

عوامل جامعه‌پذیری، وسیله انتقال الگوهای اجتماعی به اعضا هستند و آنان را مطابق آن الگوها می‌پرورانند. در این بین، برخی از عوامل بیش از عوامل دیگر بر فرایند جامعه‌پذیری مؤثرند و اعضا را بیشتر تحت تأثیر قرار می‌دهند. آثار جامعه‌پذیری آن است که استعدادها و اموری را که فرد به آنها نیازمند است، فرامی‌گیرد و نظام ارزش‌ها، آرمان‌ها و انتظارات متقابل جامعه را به فرد منتقل می‌کند و چگونگی ایفای نقش را به فرد آموزش می‌دهد. این فرایند که دارای مراحل گوناگونی است از تولد تا آخر عمر را در بر می‌گیرد. در این فرایند عوامل متعددی ایفای نقش می‌کنند و تلاش بر آن است که در این بخش به مهم‌ترین آنها اشاره شود.

۸-۱. خانواده

در میان عوامل جامعه‌پذیری، خانواده همواره اهمیت ویژه‌ای داشته است. انسان در خانواده به دنیا می‌آید و همواره از حمایت‌های آن بهره‌مند می‌شود. در سال‌های

کودکی، بیشترین ارتباط و تعاملش با اعضای خانواده است که با عواطف و احساسات عمیق نیز همراه است. نخستین چیزهایی که فرد یاد می‌گیرد، از خانواده است. به همین دلیل است که بنیادهای اصلی جامعه‌پذیری، در خانواده گذاشته می‌شود. در خانواده بزرگترها به‌ویژه پدر و مادر، کودکان خود را جامعه‌پذیر می‌کنند. به بیان بروس کوین «خانواده مسئولیت جامعه‌پذیری کودکان را در سال‌های اولیه و حیاتی زندگی به عهده دارد. ارزش‌هایی که فرد می‌پذیرد و نقش‌های گوناگونی که از او انتظار می‌رود انجامشان دهد، نخست در چارچوب محیط خانواده آموخته می‌شود» (کوین، ۱۳۷۳، ص ۸۰). خانواده در ایجاد شرایط سازنده‌ای که ارزش‌ها و گرایش‌های شخص را شکل می‌دهد، مؤثر است. الگوهای کنش متقابل اجتماعی درون خانواده ممکن است مدل‌های ناخواسته را برای شکل‌گیری کنش و شخصیت بعدی کودکان، یعنی زمانی که به بلوغ و دوره جوانی می‌رسند، فراهم سازد و در مراحل رشد، نسل‌ها را به هم پیوند زند (گیدنز، ۱۳۸۵، ص ۸۵).

خانواده در نظام اجتماعی قرآن اهمیت ویژه دارد. چگونگی پذیرش فرهنگ در جامعه در مرحله اولیه با خانواده است که چگونه با هم ارتباط دارند. هرچه این ارتباط از استحکام بیشتر برخوردار باشد، زمینه پذیرش بیشتر است. ارتباط افراد در خانواده مد نظر قرآن، ارتباط ویژه با مودت و رحمت است (روم، ۲۱)؛ از این جهت جامعه‌پذیری حجاب در نظام اجتماعی قرآن با خانواده با دوستی و مهربانی انجام می‌پذیرد. علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۲۱ روم می‌فرماید: یکی از روشن‌ترین جلوه‌گاه‌ها و موارد خودنمایی مودت و رحمت در خانواده، تربیت فرزندان است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۲۵۰). عبارت دیگر تربیت، جامعه‌پذیری است؛ بنابراین خانواده عامل مهم در جامعه‌پذیری فرزندان است. موضوع جامعه‌پذیری حجاب، در مرحله اول، در خانواده انجام می‌گیرد. در خانواده‌ای که دوستی خاص و مهربانی در روابط میان اعضای خانواده برقرار است، جامعه‌پذیری حجاب عملیاتی می‌شود و فرزندان حجاب را در سطح باور، ارزش و هنجار فرهنگی‌شان می‌پذیرند و در کنش اجتماعی‌شان رعایت می‌کنند. برای روشن شدن جامعه‌پذیری در خانواده در ادامه به آیاتی از قرآن اشاره می‌شود.

آیاتی از قرآن کریم درباره رابطه میان افراد محرم و نامحرم در خانواده و حجاب میان آنان سخن می‌گویند: به زنان باایمان بگو، چشم‌های خود را از آنچه حرام است، فروبندند و شرمگاه خود را حفظ کنند و زینت خود را آشکار نکنند، مگر آنچه پیدا است. روسری‌های خود را بر روی گریبان‌هایشان بیندازند و زینت خود را آشکار نکنند، مگر برای شوهرانشان یا پدرانشان یا پدران شوهرانشان یا پسرانشان یا پسران شوهرانشان یا پسران برادرانشان یا پسران خواهرانشان، یا زنان [همکیش] خود یا کنیزانشان یا خدمتکاران مرد که [از زن] بی‌نیازند یا کودکانی که بر عورت‌های زنان وقوف حاصل نکرده‌اند، آشکار نکنند. زنان نباید پاهایشان را هنگام راه رفتن آن‌گونه به زمین بزنند تا آنچه از زینت‌هایشان پنهان می‌دارند، از سوی نامحرم‌ان شناخته شود (نور، ۳۰-۳۱).

در خانواده مد نظر قرآن، کنش افراد با یکدیگر با معیار محرم و نامحرم مشخص شده است و جامعه‌پذیری حجاب در خانواده با شناخت محرم و نامحرم است. افراد در محیط خانواده می‌آموزند داشتن حجاب در برابر چه افرادی لازم است. تشکیل خانواده در نظام اجتماعی قرآن، براساس آرامش با مودت به مفهوم علاقه‌مندی ویژه است. یکی از وظایف خانواده جامعه‌پذیر کردن فرزندان است. خانواده اولین نهاد اجتماعی فرزندان است و در شکل‌گیری و تکوین عادات او تأثیر بسیار دارد. فرزندان از طریق الگوسازی، تشویق‌های کلامی و غیر کلامی، خود را با نقش‌های ایدئال خانواده هماهنگ می‌کنند. اگر در خانواده‌ای والدین، مخصوصاً مادر، مقید به باورهای اسلامی باشند و به حجاب به‌عنوان یکی از ارزش‌ها و هنجارهای اسلامی ارج نهند و فرزندان خویش را به رعایت حجاب اسلامی تذکر دهند، پایه‌های مستحکمی برای جامعه‌پذیری حجاب دختران، پی‌ریزی می‌کنند. ارتباط الگوبرداری با محبوبیت در خانواده به این معنا است که محبت، بایستی بین والدین و فرزندان برقرار باشد تا اینکه فرزندان از پدر و مادر تقلید کنند و خانواده فرزندان‌شان را به گونه‌ای تربیت کنند که درک کنند با حجاب از آزار و اذیت محفوظ می‌مانند.

۸-۲. گروه دوستان

گروه دوستان از عوامل جامعه‌پذیری است. گروه دوستان متشکل از افرادی است که درون یک مجموعه سنی خاص قرار می‌گیرند و معمولاً در سراسر زندگی‌شان ارتباطات نزدیک و دوستانه برقرار می‌کنند. گروه دوستان بیشترین نفوذش را در دوره نوجوانی اعمال می‌کند. در این دوره، مورد پسند دیگران قرار گرفتن، معرّف اصلی نوجوانان می‌شود و پذیرش و نمایش ارزش‌های گروه دوستان در پذیرش ارزش‌های اجتماعی از سوی فرد، نقشی تعیین‌کننده دارد. عضویت در گروه دوستان، کودکان را برای نخستین بار در زمینه‌ای قرار می‌دهد که بیشترین قسمت جامعه‌پذیری بدون هیچ‌گونه طرح‌سنجیده‌ای در آن اتفاق می‌افتد (کوین، ۱۳۸۳، ص ۸۰). گروه‌های دوستان حس ارزشمندبودن را در فرد ایجاد می‌کنند. از آنجا که افراد مایلند دیگران آنان را دوست داشته باشند و به آنان احترام بگذارند، افراد در مباحث حجاب غالباً ارزش‌ها و رفتار خود را به گونه‌ای تنظیم می‌کنند تا با انتظارات کسانی که با آنان تعامل دارند، همخوانی داشته باشد. این امر به‌طور خاص در دوران نوجوانی و جوانی حائز اهمیت است که تماس با دوستان، نوعی احساس امنیت را در جوانان ایجاد می‌کند و حتی ممکن است رفتار وی را بیش از هر عامل دیگری شکل دهد. در مواردی که جامعه‌ای شاهد شکاف و تضاد بین نسل‌ها باشد یا نسل‌های مختلف تجربیات متفاوتی داشته باشند، گروه دوستان اهمیت فزاینده‌ای می‌یابد.

قرآن کریم تأثیرگذاری دوستان شایسته و خوب را در هدایت انسان به سوی تکامل و سعادت و نیز نقش دوستان ناشایست را در کشاندن انسان‌ها به انحراف و ناهنجاری‌های اخلاقی توجه داده است. بی‌دقتی در دوستیابی، حسرت در قیامت را در پی خواهد داشت. در قرآن کریم پشیمانی چنین کسانی این‌گونه ترسیم شده است: «و روزی است که ستمکار دست‌های خود را می‌گزد و می‌گوید ای کاش با پیامبر راهی برمی‌گرفتیم. ای وای، کاش فلانی را دوست خود نگرفته بودیم. او بود که مرا به گمراهی کشانید، پس از آنکه قرآن به من رسیده بود» (فرقان، ۲۷-۲۸). از این آیات فهمیده می‌شود گروه دوستان بر جامعه‌پذیری افراد تأثیرگذار است. نهادینه‌شدن حجاب در

افراد از گروه دوستان تأثیر می‌پذیرد. با حجاب‌بودن یا بدحجابی در گروه دوستان، مورد توجه جامعه اسلامی است. در این راستا باید دوستان خوب یا بد جوانان رصد شوند. باید حجاب به‌عنوان باور، ارزش و هنجار مهم در میان جوانان شناخته شود که همگان رعایت حجاب را لازم بدانند و اگر فرد بدحجابی در میانشان مشاهده شد، به‌عنوان افراد ناهنجار طرد اجتماعی شوند. اگر دوستی با فرد بدحجاب موجب شود او هدایت شود، این دوستی زمینه مناسبی برای همیاری اجتماعی و کمک به افراد است که آنان شناخت درست از حجاب داشته باشند و به تدریج آموزه‌های حجاب را درک و در عمل نهادینه کنند.

۸-۳. رسانه‌های ارتباط جمعی

رسانه یکی از عوامل جامعه‌پذیری در نظام اجتماعی است. رسانه‌های جمعی مانند تلویزیون، فیلم و کتاب نقش بسیار مهمی در القای باورها و ارزش‌های جامعه از جمله حجاب به افراد دارند. نگرش‌ها و الگوهای رفتاری ما از اطلاعات و شیوه ارائه این رسانه‌ها تأثیر می‌پذیرند. به تعبیر گیدنز، رسانه‌های همگانی در نگرش‌ها و بینش‌های مردم تأثیر گذارند (گیدنز، ۱۳۸۵، ص ۱۰۶). وسایل ارتباط جمعی دارای کارکردهای گوناگونی هستند؛ از جمله آموزش، اطلاع‌رسانی و انسجام‌دهی، فعالیت‌های فرهنگی و تفریحی و آموزشی که در نهادینه کردن حجاب مؤثرند. وسایل ارتباط جمعی به‌لحاظ ویژگی منحصر به فردی که دارند، چنانچه به‌درستی به کار گرفته شوند، می‌توانند همانند مدرسه و دانشگاه در تربیت و آموزش حجاب در افراد جامعه به‌خوبی عمل کنند. رسانه‌ها حتی از جهاتی نسبت به مدرسه و دانشگاه از امتیازاتی برخوردارند. مدرسه و دانشگاه از آغاز تا پایان محدودیت زمانی دارند؛ یعنی فقط سال‌هایی چند از حیات کودک یا جوان را به خود مشغول می‌کنند؛ اما وسایل ارتباط جمعی بی‌هیچ محدودیت در تمامی مراحل زندگی با انسان‌هایند و از آغاز تا پایان عمر را می‌پوشانند. رسانه‌های ارتباط جمعی چه مکتوب (روزنامه، مجلات، کتاب و...) و چه غیرمکتوب (رادیو، تلویزیون، ماهواره و...) بزرگ‌ترین سهم را در راه انتقال میراث فرهنگی و فکری

بشریت دارند و تعالی فرهنگ انسانی را موجب می‌شوند (ساروخانی، ۱۳۸۶، ص ۸۶)؛ بنابراین رسانه‌ها می‌توانند از عوامل جامعه‌پذیری در انتقال فرهنگ حجاب باشند. در این راستا می‌توانند فعالیت‌های فرهنگی، آموزشی و تفریحی داشته باشند، با این توضیح که رسانه‌های گروهی زمینه‌های گوناگون برای افراد جامعه فراهم می‌آورند.

در قرآن کریم واژه‌ای به نام رسانه‌های جمعی وجود ندارد؛ اما در فرهنگ قرآنی، تبلیغ اسلامی در قالب امر به معروف و نهی از منکر، رسانه همگانی است که می‌توان حجاب‌داشتن را به‌عنوان معروف و حجاب‌نداشتن و بدحجابی را به‌عنوان منکر، در نظر گرفت و در جهت جامعه‌پذیر کردن آن از رسانه‌های عمومی استفاده کرد. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «شما بهترین امتی بودید که به سود انسان‌ها آفریده شده‌اند؛ [چه اینکه] امر به معروف و نهی از منکر می‌کنید و به خدا ایمان دارید» (آل عمران، ۱۱۰). این آیه از جامعه اسلامی به بهترین امت یاد می‌کند که با نشانه امر به معروف و نهی از منکر شناخته شده است؛ یعنی باید همواره امر به معروف (حجاب‌داشتن) و نهی از منکر (کنترل بدحجابی) در جامعه جریان داشته باشد. اگرچه آیه با سیغیه ماضی «کنتم خیر امة...» از جامعه اسلامی یاد می‌کند، مفهوم آن عام است و می‌گوید جامعه اسلامی همواره چنین ویژگی‌ای دارد، با این ملاحظه که امر به معروف و نهی از منکر به‌مثابه نظارت اجتماعی در آن جریان دارد. ابن‌قتیبه دینوری این آیه را چنین تفسیر می‌کند: «آیه شریفه از رخدادی در گذشته تعبیر می‌نماید که در قیاس با ملل پیشین این امتیاز را برای مؤمنان برشمرده که چون امر به معروف و ناهی از منکر بوده‌اند، برجسته و متمایز شده‌اند؛ پس اگر از این خصلت دوری ورزند، به‌طورطبیعی از مزایای آن نیز محروم می‌شوند. به‌این ترتیب فعل دلالت بر ماضی دارد؛ اما از حیث معنا دلالت عام دارد و از اعتبار این حکم نه تنها در گذشته، بلکه در آینده خبر می‌دهد» (ابن‌قتیبه، ۱۳۸۴، صص ۴۰۶ و ۴۲۲). این تفسیر، ویژگی جامعه مؤمنان را در مقایسه با جامعه‌های دیگر بیان کرده که با امر به معروف و نهی از منکر، از بهترین امت شده‌اند. مفهوم آیه با دلالت عام، اثر اجتماعی امر به معروف و نهی از منکر را بیان می‌کند که جامعه مؤمنان با داشتن چنین ویژگی از بهترین جامعه‌ها خواهند بود.

خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «مردان و زنان باایمان، ولی (یار و یاور) یکدیگرند، امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند» (توبه، ۷۱). محتوای آیه حکایت از آن دارد که «کل جامعه» مؤمنان مسئولیت انجام جامعه‌پذیری حجاب را با امر به معروف و نهی از منکر بر عهده دارد، با این توضیح که در میان اعضای جامعه دوستی خاص حاکم است، به گونه‌ای که همگان احساس هویت واحد دارند و در برابر یکدیگر مسئولیت‌پذیری دارند، به مثابه اینکه سرپرست هم هستند. آیت‌الله مکارم شیرازی این آیه را چنین تفسیر می‌کند که امر به معروف و نهی از منکر، هویت جمعی مسلمانان را می‌رساند. ایشان این آیه را با آنچه درباره منافقان است، مقایسه می‌کند که در آنجا برای منافقان واژه «اولیاء» به کار نرفته و صرفاً خداوند فرموده است: «بعضهم من بعض». معنای این تعبیر آن است که منافقان در ظاهر یکسان و جمعی واحد به نظر می‌رسند؛ ولی در میان آنان وحدت هویتی (برگرفته از واژه اولیاء) وجود ندارد. نتیجه آنکه ذکر این نکته که مؤمنان ولی هستند، از حیث اجتماعی دلالت بر نوعی وحدت و هویت مشترک جمعی دارد که در انجام وظایفی چون امر به معروف و نهی از منکر این هویت جمعی تجلی پیدا می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۸، صص ۳۶-۳۸). با توجه به این تفسیر و در نظر داشت امر به معروف و نهی از منکر به مثابه جامعه‌پذیری حجاب به‌عنوان رسانه همگانی، تحلیل آیه این است که امر به معروف و نهی از منکر در جامعه‌پذیری حجاب، مسئولیت همگانی است. تبلیغ اسلامی که عملیاتی کردن امر به معروف و نهی از منکر را در نظام اجتماعی بر عهده دارد، می‌تواند در بخش‌های آموزشی، اطلاع‌رسانی، انسجام‌بخشی و فعالیت‌های فرهنگی و تربیتی از عوامل رسانه در جامعه‌پذیری حجاب استفاده کند. تبلیغ اسلامی که علمای دینی انجام می‌دهند، می‌تواند با ایجاد روشنگری و هدایت جامعه، از طریق آگاهی‌بخشی، تشویق به خوبی‌های حجاب و ایجاد نفرت از انحرافات اجتماعی بدحجابی، فرهنگ قرآنی حجاب را نهادینه کند. امر به معروف و نهی از منکر بزرگ‌ترین تأثیر را در هدایت معنوی جامعه در حجاب داشته و دارد. یکی از وظایف مبلغان اسلامی این است که

فرهنگ‌سازی حجاب کنند تا در پرتو آن رشد و شکوفایی استعدادها و رسیدن به کمال انسانی میسر گردد.

۸-۴. آموزش و پرورش

از دیگر عوامل جامعه‌پذیری، آموزش و پرورش است. جامعه‌پذیری با ارائه مصادیق حجاب در الگوها، ارزش‌ها و هنجارها، آن را در کنش دانش‌آموزان نهادینه کند. دانش‌آموزان با جامعه‌پذیری می‌آموزند در شرایط معین چگونه باید حجاب داشته باشند. در تحلیل رابرت سون، مدرسه عاملی است که جامعه به‌طور رسمی آن را به اجتماعی کردن نوجوانان در زمینه مهارت‌ها و ارزش‌های خاصی موظف کرده است (رابرت سون، ۱۳۷۷، ص ۱۲۸). نظام آموزشی با انتقال ارزش‌ها و الگوها، قوانین و مقررات به‌صورت یکسان در همه سطوح جامعه و به‌وسیله نهاد مدرسه و دانشگاه موجبات همگونی و انسجام اجتماعی را فراهم می‌آورد. نظام آموزشی با تدریس ارزش‌های مشترک و مفاهیم اجتماعی یکسان بین گروه‌ها، خرده‌فرهنگ‌ها و اقوام مختلف جامعه عامل مهمی در جامعه‌پذیری افراد به‌شمار می‌رود (فومنی، ۱۳۸۲، ص ۶۷). فرهنگ‌سازی حجاب از راه آموزش شهروندان، سودمندتر است. از آنجاکه مسئله فرهنگ حجاب از مقوله‌های دینی است، با نهادینه‌شدن، دانش‌آموزان حجاب را با انتخاب خودشان می‌پذیرند. آموزش و پرورش، برای جامعه‌پذیری حجاب در نظام اجتماعی، باید مراحل تدریجی را مد نظر داشته باشد. خداوند در سوره احزاب، آیه ۵۹ در زمینه حجاب، ابتدا برای زنان پیامبر ۹ سپس برای زنان مسلمان فرهنگ‌سازی کرده است. آموزش قرآنی حجاب از خانواده پیامبر ۹ آغاز و به زنان جامعه اسلامی گسترش یافته است. تبیین فلسفه حجاب (محفوظماندن شخصیت زن و دوری از آزار و اذیت) و تشویق به حجاب با موعظه و بیان روشن که حجاب مصونیت برای زنان است نه محدودیت، جامعه‌پذیری حجاب را آسان‌تر می‌سازد. آموزش و پرورش با معرفی الگوی اهل بیت پیامبر ۹؛ باید حجاب را در باورها، ارزش‌ها و هنجارها به‌گونه‌ای در جامعه نهادینه کند که افراد با

الگوگیری، حجاب را برای حفظ کرامت و شخصیت خود برگزینند. روشن است اندیشه افراد در انتخاب لباس بسیار مؤثر است.

نتیجه‌گیری

شرایط عصری ایجاب می‌کند درباره «حجاب» بحث علمی انجام گیرد. در این راستا جامعه‌پذیری حجاب در نظام اجتماعی قرآن، با روش علمی، به شیوه مفهومی، در مدل تحلیل، در عناصر جامعه‌پذیری (روش، محتوا و عوامل)، به شاخص‌های آنها با محوریت فرهنگ قرآنی در قالب روش تأثیرپذیری از گروه مرجع با الگوگیری از اهل بیت پیامبر ۹ است. فرهنگ قرآنی با محوریت باور، ارزش و هنجار، محتوای جامعه‌پذیری حجاب است. باور فرهنگی به حجاب به معنای ایمان اعتقادی به آن است. حجاب به عنوان ارزش به این معنا است که با توجه به و حیانت دستوری حجاب در قرآن، حجاب در جامعه اسلامی اهمیت ویژه دارد و از افراد انتظار می‌رود آن را مهم بدانند. هنجار فرهنگی حجاب به این معنا است که حجاب قواعد رفتاری برای افراد است. از عوامل جامعه‌پذیری حجاب، خانواده با مودت و رحمت، حجاب را دوست‌داشتنی می‌سازد و با معرفی محرم و نامحرم، در فرزندان شناخت ایجاد می‌کند که حجاب را در برابر چه افرادی داشته باشند. گروه دوستان، با دوستانی مناسب، حجاب را در جوانان جهت می‌بخشد. مبلغان اسلامی با استفاده از رسانه‌های ارتباط جمعی با امر به معروف (داشتن حجاب) و نهی از منکر (بدحجابی) حجاب را تبلیغ می‌کنند و آموزش و پرورش با تعلیم تدریجی و تبیین فلسفه حجاب و معرفی مصادیق حجاب به عنوان الگو، در نهادینه کردن حجاب تأثیرگذار است. هر کدام از این عوامل در جامعه‌پذیری حجاب مد نظر است و تأثیر آنها در جامعه‌پذیری با توجه به آیات قرآن قابل تحلیل است.

کتابنامه

- * قرآن کریم.
- * نهج البلاغه.
۱. ابن قتیبه الدینوری، عبدالله بن مسلم. (۱۳۸۴ش). تأویل مشکل القرآن (ترجمه: محمدحسین بحری مینا باج). مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
 ۲. ابن منظور، ابی الفضل جمال الدین محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دارالفکر لطباعه و النشر و التوزیع.
 ۳. احصائی، ابن ابی جمهور. (۱۴۰۳ق). عوالی اللثالی. چاپ اول. قم: مطبعه سیدالشهداء.
 ۴. اسمیت، فیلیپ دانیل. (۱۳۸۳). درآمدی بر نظریه فرهنگی (ترجمه: حسن پویان). تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی. مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها.
 ۵. آگبرن، ویلیام؛ نیم کوف، مایر. (۱۳۵۷). زمینه جامعه‌شناسی (ترجمه: امیرحسین آریانپور). تهران: انتشارات امیرکبیر.
 ۶. باهنر، محمدجواد. (۱۳۶۱). جهان‌بینی اسلامی. تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
 ۷. برگر، پیتر؛ توماس، لوکمان. (۱۳۸۷). ساخت اجتماعی واقعیت (ترجمه: عزت‌الله فولادوند). تهران: انتشارات علمی- فرهنگی.
 ۸. خطیب، عبد الکریم. (۱۹۶۹م). التفسیر القرآنی للقرآن. [بی‌جا]: بیروت، دارالفکر العربی.
 ۹. رابرت سون، یان. (۱۳۷۷). درآمدی بر جامعه (ترجمه: حسین بهروان). تهران: انتشارات آستان قدس رضوی.
 ۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن (تحقیق: صفوان عدنان داودی). دمشق، بیروت: دارالقلم، دارالشامیه.
 ۱۱. ریشه، گی. (۱۳۷۶). جامعه‌شناسی پارسونز (ترجمه: عبدالحسین نیک‌گهر). تهران: تبیان.
 ۱۲. ریتزر، جورج. (۱۳۷۴). نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر (ترجمه: محسن ثلاثی). تهران: علمی.
 ۱۳. سید قطب. (۱۴۱۹ق). فی ظلال القرآن. بیروت- قاهره: دارالشروق.

۱۴. صدر، محمدباقر. (۱۳۸۱). تفسیر موضوعی سنت‌های تاریخ در قرآن (ترجمه: جمال موسوی اصفهانی). تهران: انتشارات تفاهم.
۱۵. صدوق، محمد. (۱۳۷۸ق). عیون اخبارالرضا. تهران: انتشارات جوان.
۱۶. صدیق سروسستانی، رحمت‌الله؛ هاشمی، سیدضیا. (۱۳۸۱). گروه‌های مرجع در جامعه‌شناسی و روان‌شناسی اجتماعی با تأکید بر نظریه‌های مرتن و فستینگر. مجله نامه علوم اجتماعی. (۲۰)، صص ۱۴۹-۱۶۷.
۱۷. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۴). تفسیر المیزان (ترجمه: محمدباقر موسوی). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۸. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۳ق). تفسیر المیزان. قم: اسماعیلیان.
۱۹. فومنی، گلشن. (۱۳۸۲). جامعه‌شناسی آموزش و پرورش. تهران: نشر دوران.
۲۰. کوین، بروس. (۱۳۷۳). درآمدی بر جامعه‌شناسی (ترجمه: محسن ثلاثی). تهران: نشر توتیا.
۲۱. گولد، جولوس. (۱۳۸۴ش). فرهنگ علوم اجتماعی (ترجمه: گروهی). تهران: انتشارات مازیار.
۲۲. گیلدنز، آنتونی. (۱۳۸۵). جامعه‌شناسی (ترجمه: منوچهر صبوری). تهران: نشر نی.
۲۳. مطهری، مرتضی. (۱۳۶۸). مسئله حجاب. تهران: صدرا.
۲۴. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۱). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
۲۵. مغنیه، محمدجواد. (۱۳۸۳). التفسیر الکاشف. قم: دارالکتاب الاسلامی.
۲۶. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۷. مندراس، هانری. (۱۳۸۴). مبانی جامعه‌شناسی (ترجمه: باقر پرهام). تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۸. یونسکو. (۱۳۷۹). راهبردهای عملی توسعه فرهنگی: (مجموعه پنج دفتر درباره توسعه فرهنگی) (ترجمه: محمد فاضلی). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. معاونت پژوهشی و آموزشی. مرکز پژوهش‌های بنیادی، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.

References

* *The Holy Quran*.

* *Nahj al-Balaghah*.

1. Agburn, W., & Nimkov, M. (1978). *Sociological field* (Arianpour, A. H. Trans.). Tehran: Amirkabir. [In Persian]
2. Bahonar, M. J. (1982). *Islamic worldview*. Tehran: Islamic Culture Publications. [In Persian]
3. Berger, P., & Lokman, L. (2008). *Social construction of reality* (Fooladvand, E. Trans.). Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
4. Ehsaei, I. (1983). *Awali al-La'ali* (1st ed.). Qom: Seyed Al-Shohada Press. [In Arabic]
5. Foumani, G. (2003). *Sociology of Education*. Tehran: Doran Publications. [In Persian]
6. Giddens, A. (2006). *Sociology* (M. Sabouri, Trans.). Tehran: Ney Publications. [In Persian]
7. Gold, J. (2005). *Dictionary of Social Sciences* (Group Trans.). Tehran: Maziar Publications. [In Persian]
8. Ibn Manzur, A. (1994). *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar al-Fikr le Taba'ah va Al-Nashr va Al-Tawzi'. [In Arabic]
9. Ibn Qutaybah al-Dinvari, A. (2005). *Ta'wil Moshkel al-Qur'an* (Bahri Bina Baj, M. H. Trans.). Mashhad: Astan Quds Razavi. [In Persian]
10. Kevin, B. (1994). *An Introduction to Sociology* (M. Thalasi, Trans.). Tehran: Totia Publications. [In Persian]
11. Khatib, A. (1969). *Al-Tafsir al-Qur'ani le al-Qur'an*. Beirut, Dar al-Fikr al-Arabi.
12. Makarem Shirazi, N. (1995). *Tafsir Nemouneh*. Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Persian]
13. Mendras, H. (2005). *Fundamentals of Sociology* (B, Parham, Trans.). Tehran: Amirkabir Publications. [In Persian]
14. Motahhari, M. (1989). *The issue of hijab*. Tehran: Sadra. [In Persian]
15. Motahhari, M. (2002). *Collection of works*. Tehran: Sadra. [In Persian]

16. Mughniyeh, M. J. (2004). *Al-Tafsir Al-Kashif*. Qom: Dar al-Kitab al-Islami. [In Persian]
17. Ragheb Isfahani, H. (1992). *Mofradat Alfaz al-Qur'an*. Damascus, Beirut: Dar al-Qalam, Dar al-Shamiya. [In Arabic]
18. Ritzer, George. (1995). *Contemporary Sociological Theory* (M. Thalasi, Trans.). Tehran: Scientific. [In Persian]
19. Robertson, Jan. (1998). *An Introduction to Society* (H. Behravan, Trans.). Tehran: Astan Quds Razavi. [In Persian]
20. Roche, G. (1997). *Parsons Sociology* (A. Nik Gohar, Trans.). Tehran: Tebyan. [In Persian]
21. Sadr, M. B. (2002). *Thematic interpretation of the traditions of history in the Qur'an* (J. Mousavi Isfahani, Trans.). Tehran: Tafahom Publications. [In Persian]
22. Saduq, M. (1999). *Ayoun Akhbar al-Reza*. Tehran: Javan Publications. [In Persian]
23. Sediq Sarvestani, R., & Hashemi, Z. (2002). Reference groups in sociology and social psychology with an emphasis on Merten and Festinger's theories. *Journal of Social Sciences*, (20), pp. 149-167. [In Persian]
24. Seyed Qutb. (1999). *Fi Zalal al-Qur'an*. Beirut - Cairo: Dar Al-Shorouq. [In Arabic]
25. Smith, P. D. (2004). *An Introduction to Cultural Theory* (Pouyan, H. Trans.). Tehran: Office of Cultural Research. International Center for the Dialogue of Civilizations. [In Persian]
26. Tabatabai, M. H. (1995). *Tafsir al-Mizan* (M. B. Mousavi, Trans.). Qom: Islamic Publications Office Affiliated to the Society of Seminary Teachers. [In Persian]
27. Tabatabai, M. H. (1973). *Tafsir al-Mizan*. Qom: Esmailian. [In Arabic]
28. UNESCO. (2000). *Practical Strategies for Cultural Development: (Collection of Five Books on Cultural Development)* (M. Fazeli, Trans.). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. Vice Chancellor for Research and Education. Basic Research Center, Tebyan Publishing Cultural Institute. [In Persian]



The Strategies of Propagation in the Face of Religiosity Types¹

Sayyid Abdolrasul Alamolhoda²

Mohammad Reza Anwari³

Received: 01/04/2020

Accepted: 17/05/2020

Abstract

With the appearance of Islamic Revolution in Iran, religiosity as the most important factor of Iranian people's lifestyle has been considered in the position of the revolution's software. That is why it is important to know religious people in order to promote the effectiveness of religious propagation. Due to various factors such as the emergence of the information society, the development of science and technology, and even cultural invasion, we are witnessing diversity in the forms of religiosity of Iranians, especially young people. The main issue of this paper is the strategies of propagation for dealing with the types of religiosity among the youth. Therefore, the main goal is to achieve strategies in promotional methods and messages. To achieve this goal, in the tradition of qualitative research, analytical methodology has been used for typology of religiosity in the previous studies. Then, through comparative analytical method, it was compared with another study of a researcher in a semi-structured interview with 42 young people who were selected theoretically and in the form of purposeful non-probability. The findings suggest that according to the criterion of attitude towards religion, seven types of legal, conventional, ethical, resorting (to God), epistemological, rational and secular duties can be identified in the religiosity of Iranian youth and classified among floating indications in four levels. Then, the found types of religiosity were presented to seven professional preachers and their strategies were collected. The results of the research show that the strategies of warning and advising, paying attention to social ethics, paying attention to death and resurrection, Mahdism and the Promised One (Imam Mahdi), interpreting the Qur'an and paying attention to the truth of the guardianship of the Fourteen Infallibles are among the most important methods and messages that preachers should consider.

Keywords

Sociology of religion, types of religiosity, strategies of propagation, attitude towards religion.

1. This paper is taken from a part of the study in Baqir al-Ulum Research Institute entitled "Identifying the Status of classes of Audience: The Typology of Youth as an Audience in Religious propagation".
2. Assistant Professor, Department of Thought and Cultural Studies, Faculty of Culture and Soft Power, Imam Hossein University, Tehran, Iran. (Author in charge). kpalamhoda@ihu.ac.ir
3. PhD Student in Culture and Communication, Baqir al-Ulum University, Qom, Iran. m_reza.anwari1358@yahoo.com.

Alamolhoda, S. A; Anwari, M. R. (2020). The Strategies of Propagation in the Face of Religiosity Types. *The Quarterly Journal of Islam and Social Studies*, 7(28), pp. 120-150.

Doi: 10.22081/jiss.2020.68816

راهبردهای تبلیغی در مواجهه با گونه‌های دینداری^۱

محمدرضا انواری^۳

سیدعبدالرسول علم الهدی^۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۲/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱/۱۳

چکیده

با ظهور انقلاب اسلامی در ایران، دینداری به‌عنوان مهم‌ترین عامل سبک زندگی مردم ایران به مثابه نرم‌افزار انقلاب مورد توجه قرار گرفت. به همین جهت تلاش‌های زیادی برای ارتقای اثربخشی تبلیغات دینی انجام شد. یکی از مهم‌ترین اجزای این اثربخشی شناخت مخاطب در گونه‌های دینداری است؛ زیرا با توجه به عوامل مختلف همچون ظهور جامعه اطلاعاتی، رشد علم و فناوری و حتی تهاجم فرهنگی، شاهد تنوع در شکل‌های دینداری ایرانیان، به‌خصوص جوانان هستیم. مسئله اصلی این مقاله، راهبردهای تبلیغی مواجهه با گونه‌های دینداری در میان جوانان است. برای پاسخگویی به آن، با استفاده از روش تحلیلی به‌گونه‌شناسی دینداری در تحقیقات گذشته پرداخته شد و سپس با روش تحلیلی-تطبیقی با گونه‌شناسی دیگری از محقق که در مصاحبه نیمه‌ساخت یافته با ۴۲ نفر از جوانان که به‌صورت نظری و غیراحتمالی هدفمند انتخاب شدند، مقایسه شد. با معیار نگرش به دین، هفت گونه تکلیف‌گرای متشعر، عرفی، اخلاق‌گرا، توسلی، معرفت‌گرا، عقلانی و سکولار در دینداری جوانان ایرانی قابل‌شناسایی و در جمع بین دال‌های شناور در چهار طبقه قابل دسته‌بندی شد. سپس گونه‌های دینداری یافته‌شده به هفت نفر از مبلغان خبره عرضه و راهبردهای ایشان جمع‌بندی شد. نتایج تحقیق نشان می‌دهد راهبردهای تذکر و موعظه، توجه به اخلاق اجتماعی، توجه به مرگ و معاد، بحث از مهدویت و موعود، تفسیر قرآن و توجه به حقیقت ولایت معصومان ۷ از جمله مهم‌ترین شیوه‌ها و پیام‌هایی است که مبلغان توجه داشته‌اند.

کلیدواژه‌ها

جامعه‌شناسی دین، گونه‌های دینداری، راهبردهای تبلیغی، نگرش به دین.

۱. این مقاله برگرفته از بخشی از پژوهشی برای پژوهشکده باقرالعلوم ۷ با عنوان «وضعیت‌شناسی اقشار مخاطبین: گونه‌شناسی جوانان به مثابه مخاطب در تبلیغ دینی» است.
۲. استادیار گروه اندیشه و مطالعات فرهنگی دانشکده فرهنگی و قدرت نرم، دانشگاه جامع امام حسین ۷، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
kpalamhoda@ihu.ac.ir
۳. دانشجوی دکتری رشته فرهنگ و ارتباطات دانشگاه باقرالعلوم ۷، قم، ایران.
m_reza.anvari1358@yahoo.com

علم الهدی، سیدعبدالرسول؛ انواری، محمدرضا. (۱۳۹۹). راهبردهای تبلیغی در مواجهه با گونه‌های دینداری. فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی، ۷(۲۸)، صص ۱۲۰-۱۵۰.
Doi: 10.22081/jiss.2020.68816

مقدمه و طرح مسئله

انقلاب اسلامی در ایران مهم‌ترین مصداق نفی و ابطال تئوری‌های کلاسیک در باب سکولاریسم بود. این انقلاب نشان داد، باور به این ادعا که همراه با گسترش فرایندهای مدرن، دین از عرصه عمومی به حاشیه رانده می‌شود و به تدریج از اهمیت این نهاد^۱ اجتماعی کاسته می‌شود با واقعیت جهان سازگار نیست. اتفاقاً مردم ایران در یک فرایند انقلابی و فراگیر، دین حاضر در عرصه عمومی را به عرصه سیاسی کشاندند و حضور دین را به اعلی درجه قابل تصور آن بردند؛ بنابراین تقویت دین در حیات فردی و اجتماعی مهم‌ترین محور پیشرفت انقلاب اسلامی در روند جامعه‌سازی و تمدن‌سازی است.

پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، به تبلیغات دینی برای رشد و روشنگری مردم بیشتر اهمیت داده شد و از این حیث نهادهای بسیاری شکل گرفتند. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، سازمان تبلیغات اسلامی، کانون‌های فرهنگی مساجد، کانون‌های بسیج در اداره‌ها و دیگر گروه‌هایی چون انجمن‌های اسلامی مسئولیت امر تبلیغات دینی را بر عهده داشتند. پدیده‌هایی همچون تهاجم فرهنگی و جنگ نرم نیز اهمیت تبلیغات دینی را برای تعمیق باورها و گسترش ارزش‌های دینی بیشتر کرد.

توجه به ساختار هرم جمعیتی کشور و سهم عمده‌ای که نسل جوان در مقایسه با دیگر گروه‌های سنی به خود اختصاص داده است، ضرورت پرداختن به این طیف جمعیتی را آشکار می‌سازد. چه بسا ویژگی کمیتی این طیف سنی سبب ایجاد ویژگی‌های کیفی شده است که آن را با نسل‌های پیشین و پسین از جهت نگرش‌ها و ارزش‌ها و کنش‌های اجتماعی و فردی دارای تفاوت‌های بنیادین می‌کند. بدیهی است بروز این تفاوت‌ها در مقیاسی وسیع در ساختار اجتماعی و فرهنگی سبب شکل‌گیری خرده‌فرهنگی مختص جوانان شده است که به گونه‌ای نمایان با نسل پیشین متفاوت و

۱. هرچند در ادبیات علوم اجتماعی از دین به مثابه نهاد یاد می‌شود، به‌طور واقع دین برساخته جامعه نیست، بلکه فرانهادی است که به برساخته‌شدن‌ها منجر می‌شود.

حتی گاه در برخی موارد، متعارض است؛ از این رو ضروری است تا معانی و نگرش‌های جوانان به مفهوم دین، دینداری و زندگی دینی مشخص شود تا هدف‌گذاری برای رشد و ارتقای دینداری ایشان در فرایندهای تبلیغات دینی نیز دقیق‌تر شود.

مطالعات دینداری از دیرباز مورد توجه جامعه‌شناسان بوده است. شجاعی‌زند مطالعات دینداری در ایران را در شش سرفصل از هم تفکیک کرده است: ۱. مطالعات پیمایشی درباره میزان دینداری؛ ۲. مطالعات درباره عوامل مؤثر بر دینداری؛ ۳. مطالعات درباره رابطه همبستگی دینداری و پدیده‌های دیگر؛ ۴. مطالعات درباره نگرش افراد راجع به دین و دینداری؛ ۵. مطالعات گونه‌شناسی دینداری؛ ۶. مطالعات پیمایشی به منظور مشخص کردن نوع دینداری افراد و تعیین سهم هر یک در جامعه مورد مطالعه (شجاعی‌زند، ۱۳۸۴، ص ۳). افزون بر موارد بالا می‌توان از مطالعات مناسک دینی با روش انسان‌شناسی نیز استفاده کرد؛ اما به‌طور خاص گونه‌شناسی دینداری به نسبت دیگر زمینه‌های تحقیقاتی جامعه‌شناسی دین مانند مطالعه میزان دینداری، حجم کمتری از پژوهش‌ها و تحقیقات دانشگاهی را به خود اختصاص داده است و علی‌رغم گام‌هایی که در این زمینه برداشته شده، می‌توان اذعان کرد هنوز در ابتدای راه قرار داریم (محدثی، ۱۳۷۹).

تحقیقات بسیار و کتاب‌های مختلفی در حوزه تبلیغات دینی خصوصاً بعد از انقلاب اسلامی انجام و انتشار یافته است؛ اما آنچه به‌عنوان پیشینه این مقاله قابل توجه است، تحقیقاتی است که در حوزه مخاطب‌شناسی تبلیغات دینی صورت گرفته است؛ برای نمونه، محسن خندان (۱۳۷۴) در کتاب تبلیغ اسلامی و دانش ارتباطات اجتماعی عناصر تبلیغ را براساس دانش ارتباطات منظم می‌کند. طرح پژوهشی «تبلیغ تربیت‌گرا» که پژوهشکده باقرالعلوم ۷ انجام داده، تلاش می‌کند تبلیغ را بر پایه و اساس تربیت مخاطب دسته‌بندی و عناصر آن را شمارش کند.

کریمی نیز در کتاب خود با عنوان راهبردهای روان‌شناختی تبلیغ با مخاطب جوان با روش‌های روان‌شناسی فرایند تبلیغ را بین مبلغ و مخاطب با توجه به روان‌شناسی رشد و شرایط روانی متفاوت طراحی می‌کند (کریمی، ۱۳۸۲). کاویانی در کتاب روان‌شناسی و تبلیغات با تأکید بر تبلیغ دینی ویژگی‌های روان‌شناختی مبلغ و تکنیک‌های روان‌شناختی

کاربردی جنبه‌های تحولی و غیرتحولی پیام‌گیرنده را بررسی کرده و زمینه‌های ارسال و دریافت پیام با رویکرد روان‌شناسی را بحث کرده است (کاوایی، ۱۳۸۷). در این تحقیقات هیچ‌کدام راهبردهای تبلیغ را در مطالعات اجتماعی دینداری ارائه نکرده‌اند. مسئله اصلی این مقاله، چگونگی مواجهه تبلیغی با گونه‌های مختلف دینداری جوانان امروز جامعه ایران است.

برای پاسخ پرسش بالا باید به سه سؤال توجه کنیم: اول با توجه به تحقیقات پیشین گونه‌شناسی دینداری در ایران چیست؟ دوم گونه‌شناسی دینداری جوانان با توجه به نگرش به دین چه صورت‌هایی پیدا می‌کند؟ سوم مبلغان خبره در برابر این گونه‌های دینداری چه نظری دارند؟

۱. چهارچوب مفهومی، ارتباطات دینی و گونه‌شناسی دینداری

در دانش ارتباطات که یکی از جدیدترین دانش‌های علوم اجتماعی است، به دو صورت می‌توان به بحث تبلیغات توجه کرد. یکی با رویکرد تأثیر و انتقال پیام است (فیسک، ۱۳۸۶، ص ۱۰) که با توجه به مدل ارتباطی لاسول و همچنین مدل مالترکه در تشریح فرایند ارتباطات انسانی (مک‌کوایل و سون، ۱۳۸۸، ص ۲۰). به نظر می‌رسد در فرایند تبلیغ، شش عنصر اساسی وجود دارد که توجه به هر کدام از آنها می‌تواند این فرایند را بهینه کند: ۱. فرستنده: یعنی شخص یا سازمانی که در مقام مبلغ، پیامی را به دیگری می‌فرستد. ۲. گیرنده: یعنی همان مخاطبی که پیام به او می‌رسد. ۳. اثر: به معنای تأثیری که فرستنده بر گیرنده گذاشته یا دنبال می‌کند. ۴. کانال: ابزارها و وسایلی که پیام را به گیرنده می‌رساند. ۵. زمینه‌ها: یعنی تمام شرایط فرهنگی - اجتماعی که گیرنده و فرستنده در آن قرار دارند و پیام فهمیده می‌شود. ۶. محتوای پیام: معناها و نشانه‌هایی که فرستنده به کار می‌برد. برای رسیدن به فرایند مؤثر در تبلیغ باید هر کدام از این عناصر مطالعه و بررسی شوند.

رویکرد دیگر، مکتب مبادله معنا و نوع دریافت مخاطب از پیام است که در ارتباطات آیینی مد نظر قرار می‌گیرد. ارتباطات آیینی در تبلیغات دینی، ارتباط را تولید و تبادل معنا می‌داند و دنبال آن است که چگونه پیام‌ها یا متن‌ها در تعامل با مردم قرار می‌گیرد تا معنا

تولید کند؛ یعنی به نقش متن‌ها در فرهنگ وابسته است. ارتباط با اصطلاحاتی مثل اشتراک، مشارکت، پیوند، معاشرت، همراهی و داشتن باور مشترک همراه می‌شود. این رویکرد نه به بسط پیام در فضا، که به بقای جامعه در طول زمان با تجلی باورهای مشترک توجه دارد. در این رویکرد، پیام، ساختی از علائم است که از راه تعامل با دریافت‌کنندگان، تولید معنا می‌کند. فرستنده که انتقال‌دهنده پیام وصف می‌شود، از اهمیت می‌افتد و متن و چگونگی «قرائت»^۱ آن اهمیت می‌یابد؛ بنابراین برخلاف تصور قبلی که معنا را پیش‌داده‌ای می‌دانست که در جریان ارتباط منتقل می‌شود، معنا زاییده ارتباط است و بیرون از رخداد ارتباط هیچ چیزی نیست که بخواهد معناآفرینی کند. پیام‌گیر عضوی فعال در جریان ارتباط است که در امر معناآفرینی، نقش فعال و اساسی دارد (فیسک، ۱۳۸۶، صص ۱۰-۱۱).

این مکتب به دنبال آن است که چگونه پیام‌ها یا متن‌ها در کنش متقابل با مخاطبان (بخوانید مردم) قرار می‌گیرند تا معنا تولید کنند؛ یعنی بر نقش متن‌ها در فرهنگ تمرکز دارد. حال آنکه این متن یک گفتار ساده، کتاب و مطبوعات، تلویزیون و رادیو و سینما، معماری، طبیعت، ماشین و تکنولوژی و یا هر چیز دیگری باشد. در این میان آنچه نقش اول را در دریافت معنا از سوی گیرنده ایفا می‌کند، تجارب فرهنگی و زمینه‌های اجتماعی او است؛ بنابراین مبلغ بیش از آنکه به روش‌های انتقال پیام توجه کند، به زمینه‌های فرهنگی دریافت مخاطب از ارتباط و پیام دقت کرده، جریان ارتباط را به گونه‌ای تنظیم می‌کند تا تولید معنا در جهت ارتقای فهم دینی مخاطب شکل بگیرد؛ بر همین اساس برای اثربخشی بهتر تبلیغات دینی، به گونه‌شناسی دینداران از حیث چگونگی قرائت ایشان از دین نیاز است.

براساس رویکرد مبادله معنا، لازم است به زمینه‌های فرهنگی - اجتماعی مخاطب و ساخت هویت او که در قرائت پیام مؤثر است، توجه شود. خداوند متعال در قرآن کریم به پیامبر اکرم ۹ می‌فرماید: «هر پیامبری را به زبان قوم خود برانگیختیم»^۲ (ابراهیم، ۴)؛ به

1. Reading.

۲. «مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِبَلْسَانٍ قَوْمِهِ لِيَبَيِّنَ لَهُمْ».

عبارت دیگر پیامبران به‌عنوان رسولان وحی الهی، آگاه به شرایط محیطی و اجتماعی زمان و مکان رسالت خود بودند و پیام الهی را به مردم ابلاغ می‌کردند. دین اسلام به‌عنوان خاتم ادیان الهی که کامل و تمام است، دینی جهانی است که جریان تبلیغی آن بعد از پیامبر اکرم ۹ بر عهده ائمه : و هم‌اکنون روحانیان و مبلغان دینی است. هرچند در اینجا بر رویکرد مبادله معنا در جریان تبلیغات دینی توجه می‌شود، به‌رحال هدف از جریان تبلیغی، تغییر بینش و شکل‌گیری معرفت ناب توحیدی، تحول در گرایش‌ها و بالأخره تأثیر بر رفتارها تحت تعالیم و معارف اسلام ناب محمدی است. در نگاه مقام معظم رهبری تبلیغ دینی به معنای بیان حقیقت و رساندن پیام حقیقت به ذهن‌ها و قلب‌ها، روشن کردن فضا است و این اصل مسئله تبلیغ، ناظر است به عمل، همراه با بصیرت و یقین (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۹۵/۹/۲۵).

دینداری^۱ به‌عنوان مفهوم و مقوله‌ای چندبعدی اعم از نگرش‌ها و قرائت‌های دینی است و ناظر بر رفتارها و درگیری‌های افراد با امر دینی نیز می‌شود؛ بنابراین دینداری در یک حالت کلی، داشتن اهتمام دینی است، به‌نحوی که نگرش، گرایش و کنش‌های فرد را متأثر سازد (شجاعی‌زند، ۱۳۸۴). همچنین می‌توان گفت دینداری به معنای درگیری^۲ و دغدغه دینی داشتن است. دینداری علاوه بر این، به معنای دینی‌بودن و التزام دینی نیز در نظر گرفته شده است (سراج‌زاده، ۱۳۸۴، ص ۵۹).

از آنجایی که دینداری شامل قرائت دینی می‌شود، معرفت دینی هم مورد توجه مطالعات دینداری قرار می‌گیرد؛ البته باید توجه داشت که معرفت شامل پنج سطح است: ۱. توجه، ۲. تمایل، ۳. نگرش، ۴. باور، ۵. یقین^۳ (میرسندسی، ۱۳۹۰، ص ۸۹). این

-
1. Religiosity.
 2. Religious Involvement.
 3. Attention.
 4. Tendency.
 5. Attitude.
 6. Belief.
 7. Certitude.

پنج سطح در دو نسبت تعیین می‌شوند: یکی نسبت خود انسان با دین و دیگری نسبت دین با زندگی انسان که از این دو نسبت، خواسته‌ها، تمایلات، انگیزه‌ها و اهداف نیز قابل دریافت است.

مطالعات دینداری در گونه‌شناسی هم دنبال می‌شود. گونه‌شناسی یا سنخ‌شناسی، شیوه‌ای برای طبقه‌بندی رویدادها، کنش‌ها و اشیا به گروه‌های متمایز است (سفیری، ۱۳۸۸، ص ۲۰۱). به طوری که در درون خود همگرا هستند. هدف گونه‌شناسی به طور کل شناسایی مشابهت‌ها، الگومند ساختن آن و مشخص کردن رابطه بین الگوها در میان گستره‌ای از تنوع‌ها و تفاوت‌ها بر اساس ملاکی یکسان و پذیرفته شده است؛ بر این اساس می‌توان گفت افرادی که به لحاظ ذهنی یا عینی و بر اساس معیاری ویژه به یک سنخ خاص تعلق دارند، به دیگر اعضای همان سنخ دارای احساس همگرایی و به اعضای دیگر سنخ‌ها احساس واگرایی دارند.

این تحقیق به دنبال اثربخشی تبلیغات دینی در کشف انواع دینداری با معیار درگیری و اهتمام دینی^۱ نسبت به دینی مشخص نیست، بلکه به دنبال ویژگی‌ها و انواع معرفت دینی جوانان ایرانی شیعه به عنوان مهم‌ترین طبقه فرهنگی جامعه در تولید و تبادل معنای فرهنگ بومی است تا با شناختی دقیق‌تر از توجه و علایق و سلیق ایشان به هدف‌گذاری برای تبلیغات دینی پرداخته شود. محورهای همچون نیاز یا بی‌نیازی به دین، احساس تعلق به دین، برجستگی یکی از ابعاد دینداری در زندگی، اهمیت به عبادات و رعایت احکام دینی، اولویت‌دهی به اعمال دینی، افتخار به متدین‌بودن و تظاهر به آن، ضعف و قوت بینش دینی، گرایش به مقدسات دینی، گرایش به ارزش‌ها و اخلاقیات دینی همه می‌توانند معیاری در شناخت گونه‌های دینداری در ایران باشند.

بنابر آنچه گفته شد در توجه به تحقیقات پیشین همه معیارها در تناسب با معیار معرفت دینی قرار می‌گیرند و سپس به گونه‌شناسی می‌پردازیم. گونه‌هایی که امکان دارد در دلالت‌های شناور شبیه هم باشند، اما دال مرکزی آنها متفاوت است؛ به طور مثال

1. Religious involvement.

دینداری صورت‌گرایانه، اشتراکاتی با دینداری ناب دارد؛ اما دال مرکزی آنها متفاوت است.

۲. روش تحقیق

این پژوهش در زمره پژوهش‌های کیفی طبقه‌بندی می‌شود که برخلاف پژوهش‌های تبیینی، قبل از شروع تحقیق درباره مسئله، فرضیه‌ای ارائه نمی‌شود. این پرسش‌های تحقیق هستند که راهنمای محقق در تحقیق‌اند و مسیر تحقیق را مشخص می‌کنند؛ بنابراین برای پاسخ به مسئله اصلی، سه گام برداشته می‌شود:

اول. تحلیل ثانویه از تحقیقات پیشین در حوزه گونه‌شناسی دینداری در ایران صورت گرفت و با کدگذاری اولیه به دسته‌بندی مقدماتی رسیدیم.

دوم. نتایج به‌دست‌آمده با روش تحلیلی - تطبیقی و تکنیک مقایسه دائمی^۱ (دومینیک و ویمر، ۱۳۸۴، ص ۱۶۵) با نتایج تحقیق دیگری از محقق مقایسه شد. در آن تحقیق با استفاده از روش پدیدارشناسی برای کشف آگاهی‌های افراد که ناشی از تجربه زیسته ایشان است، به گونه‌شناسی دینداری جوانان پرداخته شد (علم‌الهدی، ۱۳۹۷).

در این کار فقط براساس باورهای مخاطب به گونه‌شناسی نپرداختیم، بلکه پژوهش‌های پیشین را به‌طور حداکثری در جریان تحلیل دخیل کردیم و از نامگذاری‌های دیگران نیز در حوزه جامعه‌شناسی دین بهره جستیم؛ بنابراین روشی قیاسی - استقرایی برای دستیابی به گونه‌ها به کار گرفته شد تا اجماعی فراگیر میان تحقیقات به‌دست آید. هرچند از آنجایی که مرزهای مشترکی میان گونه‌های مختلف دینداری وجود دارد، برای فهم تمایزات این گونه‌ها بر خصوصیات ویژه‌ای همچون نگاه به هدف از خلقت، موضع درباره دستورهای دین، نسبت دین با زندگی در دنیای مدرن، معنای دینداری، نقش و انتظار از دین در زندگی، موضع درباره اهل بیت 7، عوامل مؤثر بر دینداری و رجوع به روحانیت تکیه شده تا گونه‌هایی که مرزهای

1. Constant Comparative Technique.

مشترک با هم دارند، براساس این تمایزات شناخته شوند. همچنین هر گونه‌ای در ظاهر واجد ویژگی‌های خاصی است که آن را از دیگر گونه‌ها متمایز می‌کند. سوم. گونه‌های کشف شده در رفت و برگشت بین یافته‌های تحقیقات گذشته با تحلیل مصاحبه‌های انجام‌شده به هفت نفر از مبلغان خبره ارائه شد تا به راهبردهای تبلیغی مواجهه با گونه‌های دینداری جوانان دست یابیم.

۳. تحقیقات گونه‌شناسی دینداری

تحقیقات این حوزه با توجه به روش‌شناسی آنها در چهار دسته قرار می‌گیرند. **دسته اول:** از روش‌های قیاسی استفاده کرده‌اند که به نوعی گونه‌های از پیش طراحی شده را تفسیر کرده‌اند؛ همچون مطالعاتی که عمدتاً روشنفکران دینی انجام داده‌اند. این پژوهش‌ها نگرش‌ها و قرائت‌های دینی افراد را گونه‌شناسی کرده‌اند نه دینداری افراد را به صورت تام؛ همچنین لزوماً بر پایه واقعیت جاری جامعه نبوده‌اند.

دسته دوم: با روش استقرایی به صورت کیفی در رهیافت جامعه‌شناسانه و ابزار مصاحبه الگوی گونه‌شناسی خود را معرفی کرده‌اند. این مطالعات، فاقد معیار گونه‌شناسی‌اند و صرفاً دسته‌بندی ارائه کرده‌اند و به سراغ سنجش کمی آن در جامعه نرفته‌اند.

دسته سوم: با شیوه استقرایی و روش کمی در رهیافت جامعه‌شناسانه با شیوه پیمایشی انجام می‌شود. این تحقیقات بر پایه گونه‌شناسی‌های سابق انجام شده و به اندازه‌گیری گونه‌ها در جامعه آماری مشخص می‌پردازد. مشکل اصلی در این روش برای تشخیص ابعاد و انواع دینداری، یافته‌های متعارض و ناهماهنگی است که در تحقیقات متفاوت به دست می‌آید. دلیل اصلی آن، این است که تحلیل‌های آماری فقط می‌توانند چیزهایی را که در داده‌های حاصل از تحقیق بر روی یک جمعیت خاص بدست آمده را اندازه‌گیری و کشف کنند؛ از این رو با تغییر جمعیت تحقیق (چه از حیث تعداد افراد و چه از حیث همگونی یا ناهمگونی‌شان) و همچنین تغییر تعداد و مضمون پرسش‌ها، تعداد خوشه‌ها یا ابعاد دینداری نیز تغییر خواهند کرد.

دسته چهارم: این دسته مطالعاتی ترکیبی از روش کیفی و کمی هستند که با شیوه قیاسی - استقرایی انجام می‌شوند. در این مطالعات در ابتدا با روش کیفی با معیار مورد نظر به گونه‌شناسی پرداخته می‌شود و سپس با روش کمی به اعتبار و سنجش آن می‌پردازند. حسن‌پور و شجاعی‌زند (۱۳۹۳) در گونه‌شناسی دینداری جوانان در شهر اصفهان به الگوی کیفی مطالعات دینداری دست یافتند که با کار کمی آنرا تأیید کردند. نتایج این مطالعه بیانگر آن است که با تأکید بر معیار توجه تام بر ابعاد دینداری می‌توان به انواع «عبادی»، «مناسکی»، «فقهی» و «توسلی» و با تأکید بر معیار خودتشخیصی فرد می‌توان به انواع «خودمرجع»، «ترکیبی»، «قلب پاک» و «اخلاق‌گرا» اشاره کرد. همچنین یافته‌های کمی نشان می‌دهد به ترتیب مناسکی، عبادی، فقهی، اخلاق‌گرا، قلب پاک، توسلی، خودمرجع و ترکیبی دینداری مرسوم در بین جوانان شهر اصفهان است.

در گونه‌شناسی دینداران به دنبال شفاف‌سازی مرزهای ایشان در مکان‌ها یا زمان‌های خاص نیستیم، بلکه این گونه‌ها با توجه به دال‌های مرکزی و معیارهای شناخت آن می‌توانند در همه مکان‌های ایران امروز باشند. عمده تحقیقات صورت گرفته در هریک از چهار دسته در جدول زیر به همراه مقوله‌بندی محقق آمده است.

جدول ۱. کدگذاری گونه‌بندی دینداری در تحقیقات گذشته

کمی قیاسی					
ردیف	محقق (سال)	نمونه (قشر)	معیار	گونه‌های دینداری	مقوله‌بندی
۱	پیراهری و همکاران (۱۳۹۵) بر اساس کار شپرد (۱۹۸۷)	۲۴۷ نفر از دانشجویان علوم اجتماعی دانشگاه تهران	دینداری در مواجهه با مدرنیته	۵۰٪ رادیکال اسلامی ۲۳٪ سنت‌گرا ۴۹٪ سنت‌گرای جدید	معرفت‌گرا، مناسکی، فقه‌آهنگی، نوآندیشانه دینی،

					عقلانی، سکولار	۱۸.۴٪ تجدیدگرای اسلامی ۲.۸٪ سکولار
۲	میرسندهی (۱۳۸۳)	دانشجویان	مناسک، باورها و تجربه‌های دینی	ایدئولوژیک / غیرایدئولوژیک رسمی / غیررسمی سنتی / پویا با واسطه / بی‌واسطه	معرفت‌گرا، متشع، نواندیشانه	
۳	گنجی و هلالی (۱۳۹۰)	۳۸۳ نفر از کاشان		غیررسمی فقهی-سیاسی مناسکی تعهدی-تعلقی کثرت‌گرا ترکیبی بی‌واسطه	عرفی معرفت‌گرا، ایدئولوژیک مناسکی تکلیف‌گرا سکولار نواندیشانه عقلایی	
۴	حبیب‌زاده (۱۳۸۴)	۴۰۰ نفر از دانشجویان دانشگاه تهران	ابعاد دینداری	شریعتی-ظاهری اجتماعی باطنی	تکلیف‌گرا معرفت‌گرا اخلاقی، سکولار	
کیفی استقرایی						
۵	نیک‌پی و خسروخاور (۱۳۸۲)	۲۰۰ نفر پدیدارشناسی از جوانان قم، قزوین و تهران	تجربه دینی	ضددینداری غیردینداری دینداری عوام دینداری ابزار	معاند کافر عامیانه عقلایی	

ترکیبی معرفت گرا سکولار	دینداری ترکیبی نوین دینداری الهیاتی دینداری سکولار دینداری لائیک				
فقیهانه ایدئولوژیک سکولار، اخلاقی عامیانه، مناسکی	دینداری روش مدار دینداری هدف مدار دینداری اخلاق مدار دینداری عرف مدار	مواجهه با جهانی شدن	۲۰ نفر از جوانان در سنین ۲۵ تا ۳۵	کلاهی (۱۳۹۰)	۶
عاطفی عرفانی مناسکی فقیهانه زاهدانه اخلاق گرا معرفت گرا	عاطفی عرفانی مناسکی شریعت مدارانه اخلاقی فردی اخلاقی جمعی جامع	رفتارهای دینی	۳۲ نفر از زنان شهرستان آمل	اسدی (۱۳۹۰)	۷
ترکیبی نواندیشانه سکولار	ترکیبی بریکولاژ پسامدرن		۳۷ نفر از جوانان شهر تهران	فراستخواه (۱۳۸۶)	۸
سنتی عرفانی اخلاق گرا معرفت گرا	سنتی عرفانی فرهنگی ایدئولوژیک		۲۳ نفر از جوانان ۱۸-۳۰ ساله تهرانی	محمدی (۱۳۸۲)	۹

سکولار نواندیشانه عرفانی عرفی فقاہتی، متشرع	مدرن ترکیبی معنوی مردمی فقہی				
ترکیبی قیاسی - استقرایی					
مناسکی سنتی فقیہانه اخلاقی سکولار توسلی نواندیشانه عرفانی	۱۶.۷٪ مناسکی ۱۴.۸٪ عبادی ۱۵.۵٪ فقہی ۱۴.۵٪ اخلاق‌گرا ۱۱.۷٪ قلب‌پاک ۱۱.۴٪ توسلی ۹.۸٪ خودمرجع ۵.۷٪ ترکیبی	دینداری با ابعاد تام دینداری خودتشخیصی	۳۱۷ نفر از دانشجویان شهر اصفهان	حسن پور و شجاعی زند (۱۳۹۳)	۱۰
کیفی قیاسی - استنباطی					
عرفانی سکولار عامیانه، فقیہانه	تجربت اندیش معرفت اندیش معیشت (مصلحت) اندیش	عقل و کار بست آن توسط فرد در زندگی	روش قیاسی - استنباطی	سروش (۱۳۷۸)	۱۱
فقیہانه، ایدئولوژیک سکولار عامیانه، مناسکی	بنیادگرا تجددگرا سنت‌گرا	صنفی	روش قیاسی - استنباطی	ملکیان (۱۳۷۸)	۱۲

۱۳	کدیور (۱۳۸۵)	روش قیاسی - استنباطی	مواجهه با سنت نبوی	سنتی سنت گرایانه بنیادگرایانه نواندیشانه	مناسکی، عامیانه عارفانه ایدئولوژیک سکولار
۱۴	مجتهد شبستری (۱۳۸۱)	روش قیاسی - استنباطی	دوگانه حکومت - مردم در مواجهه با دین	قرائت رسمی از دین، قرائت انسانی از دین،	مناسکی متشرع اخلاق گرا

۴. تحلیل یافته‌ها

محققان مختلف برای ارائه انواع دینداری، از ملاک‌هایی متفاوت استفاده کرده‌اند؛ برای همین انواع دینداری‌های ارائه شده از سوی ایشان متفاوت است. در ایران بحث انواع دینداری به نتیجه و راه‌حل مورد توافق همگی در میان دین‌پژوهان نرسیده است؛ البته با توجه به تحقیقات گذشته که درباره گونه‌شناسی دینداری در ایران انجام شده، چه در روش فلسفی و چه با روش میدانی، گونه‌های زیر قابل تمایز و شناسایی بودند که خصوصياتی از آنها ذکر می‌شود.

۱. دینداری مخلصانه؛
۲. دینداری هدف‌مدار یا غایت‌گرا؛
۳. دینداری تعبدی، مناسکی، روش‌مدار؛
۴. دینداری روشنفکرانه، نواندیشانه، سکولار و متجددمآبانه؛
۵. دینداری باورمدارانه و عقلانی؛
۶. دینداری اخلاق‌مدار؛
۷. دینداری عوامانه، عرفی یا سنتی؛
۸. دینداری شهودگرا، عرفانی؛

۹. دینداری تولی گرا، وکوی.

در گام بعدی با توجه به تحلیل‌هایی که از مصاحبه با ۴۲ نفر از جوانان در حوزه نگرش به دین و معرفت دینی انجام شد، به گونه‌شناسی دینداری جوانان پرداخته شد؛ سپس در توجه به خصوصیات گونه‌های دینداری در تحقیقات گذشته، گونه‌های زیر صورت‌بندی شدند، به طوری که تمایزات و تشابهات آنها مشخص شده و امکان صورت‌بندی دیگر با توجه به نام‌گذاری حداکثری کاهش یافته است؛ به عبارت دیگر با شمارش همه نامگذاری‌های انجام‌شده سعی بر اعتبار حداکثری این گونه‌بندی صورت گرفته است.

۴-۱. دینداری تکلیف‌گرای متشرع

دینداری مناسکی، وظیفه‌گرا و تعبدی نیز از جمله عناوین این گونه از دینداری است. در این گونه، هدف خلقت، کمال انسان در اطاعت از دستورهای خدا در قالب احکام دینی قلمداد می‌شود و توجه به اعمال عبادی و وظایف شرعی به شدت مورد توجه است. راه رشد انسان، توجه به دستورها و تکالیف الهی در متن دین است که با انجام‌دادن آنها، به کمال خود دست می‌یابد. همچنین در کنار تکالیف شرعی به بُعد اخلاقی دین و به دستورهای دین در مورد اخلاق چه در واجبات و محرمات و چه در مستحبات و مکروهات توجه شده است. در این گونه، بر حکمت‌ها و علت‌های احکام تأکید نمی‌شود، بلکه نگاه تعبدی، به این جهت که هر حکمی از سوی دین برای سعادت دنیایی و آخرتی انسان مفید است، مورد توجه واقع می‌شود و اتفاقاً از تعقل در احکام نهی می‌شود؛ هرچند لزوماً به بی‌اعتبار کردن تعقل و فکر در آموزه‌های دینی حکم نمی‌کند. آنچه ملکیان (۱۳۷۸) و شپرد (۲۰۰۴) تحت عنوان «سنت‌گرا»، کدیور (۱۳۸۵) با عنوان «سنت‌گرایانه»، نیک‌پی (۱۳۸۴) با نام «فقهی و شریعت‌مدارانه» و فراستخواه (۱۳۹۱) تحت عنوان دینداری «سنتی - محافظه‌کارانه» می‌خوانند به رویکردهایی متشرعانه به زندگی تأکید دارد و بر دستورها و آموزه‌های اصیل در زندگی مسلمان تکیه می‌کند.

۴-۲. دینداری عرفی یا عامیانه

دینداری سنتی، عوامانه و عامیانه نیز از جمله عناوینی است که در این نوع از دینداری به کار برده می‌شود. رویکرد عامیانه یا عرفی بیشتر متوجه افرادی است که یا با علمای دین ارتباطی ندارند یا اساساً قائل به دینداری با صورت‌بندی خاصی نیستند و آنچه را در جریان زندگی اجتماعی می‌گذرد، ملاک عمل قرار می‌دهند. در توجیه اعمال دینی خود ناتوان‌اند و بیشتر به عرف مردم و سنت‌های گذشتگان ارجاع می‌دهند. به‌طور معمول رفتارهای عادی مورد توجه ایشان قرار دارد و حتی در انجام آن التزام دارند؛ چنان‌که بسیاری از اعمال عبادی و مناسکی همچون شرکت در مجالس عزاداری و توجه به قرآن در ختم و عروسی از روی عادت انجام می‌گیرد؛ البته بیش از آنکه به اعمال جمعی دینی پردازند، به اعمال عبادی فردی توجه دارند. رفتارهای جمعی دینداری را خصوصاً برای ترس از انزوا یا با کارکرد اوقات فراغتی آن انجام می‌دهند. این‌گونه به‌طور معمول انتظار خاصی از دین ندارند و پاسخ مشخصی به نقش دین در زندگی نمی‌دهند، به‌صورت اجمالی دین را موجب زندگی بهتر برای انسان می‌شمرند. مصلحت‌اندیشی در برابر برخی از دستورهای دینی دارند و لزوماً پایبند نص صریح نیستند؛ چنان‌که پایبندی خاصی به همه آموزه‌های دینی نیز ندارند. آنچه در قالب خرافات و اعمال خرافی با ارجاع «گفته می‌شود»، «احساس کردم» و «گذشتگان انجام می‌دادند» وجود دارد، بیش از اعتقادات مسلم مورد توجه است و تلاش خاصی برای فهم دین وجود ندارد؛ بدین جهت در برابر بسیاری از خرافات زودباورند و از بیان آنها هم ابایی ندارند. تأکید بر انجام واجبات و ترک محرمات ندارند و ارتباط با خدا را در قالبی عرفانی و اخلاقی بیان می‌کنند که به دینداری عارفانه و دینداری اخلاق‌گرا نزدیک می‌شود. به مدل‌های خاصی از روحانیت و مبلغان دینی توجه می‌کنند که کمتر مباحث عقلی و استدلالی بیان می‌کنند و بیشتر به زندگی روزمره مردم در توجه به خواب و شهود اشاره می‌کنند. مبلغانی همچون حجت‌الاسلام دانشمند و آقای الهی قمشه‌ای مورد توجه این‌گونه از دینداری هستند.

برای این گونه، کدیور (۱۳۸۵) عنوان «سنتی» و نیک‌پی (۱۳۸۴) نام «عوامانه» را انتخاب کرده است. این نوع دینداری بر ایمان قلبی و معرفت عرفی تکیه می‌کند (فراستخواه، ۱۳۹۱) و در برابر تغییرات دینی موضعی سکولار دارد. جریان دینی چنین افرادی با جریان دینی محیطی که در آن قرار می‌گیرند، هم‌جهت می‌شود.

۴-۳. دینداری توسلی و عرفانی

دینداری تولی‌گرا، ولوی، محبتی و اهل‌بیتی از جمله عناوینی است که می‌توان برای این نوع از دینداری برشمرد. تأکید بر ارتباط با اهل‌بیت : به صورت توسلی و محبتی در همه حالات زندگی، ویژگی اساسی این گونه از دینداری است. محبت می‌تواند بسیاری از حالات انسان را بر طبق آنچه که محبوب می‌پسندد، ساماندهی و جهت‌دهی کند؛ برای همین تأکید بر محبت به اهل‌بیت ۷ می‌تواند همه مراتب و سطوح زندگی از جمله معرفت دینی و انجام اعمال دینی را به وجود آورد. دینداران توسلی و عرفانی معمولاً به شفایافتن بیماران در توسل به اهل‌بیت، ادای قرض و رفع مشکلات خانوادگی و شغلی مردم توجه می‌کنند؛ اما بر معرفت مردم به فضایل اهل‌بیت هم تأکید دارند. این معرفت و اتصال را موجب برطرف شدن گناهان و خطاهای بندگان دانسته و محبت به اهل‌بیت را موجب ساماندهی اعمال عبادی و اخلاقی می‌شمرند. به روایاتی که در مورد چگونگی خلقت انسان از خلقت معصومان می‌پردازد، روایاتی در مورد حضور و اثر اهل‌بیت معصوم در طول تاریخ بشریت و حوادثی که به نوعی ایشان را مورد توجه تمدن‌های مختلف قرار داده است، توجه ویژه نشان می‌دهند.

اینان در انجام اعمال مستحب دینی اصراری ندارند و در برخی اوقات گناهان خود را اهاله به دوستی با اهل‌بیت دهند تا اصلاح شوند. معمولاً قشری از هیئتی‌ها، تکیه‌دارها و داش‌مشدی‌ها در این گونه تفسیر می‌شوند که در بین جوانان هم بسیار دیده می‌شود. دینداری تجربت‌اندیش در بحث سروش (میرسندسی، ۱۳۹۰) با توجه به خصوصیاتی که برای آن می‌شمرد - از جمله لَبّی، کشفی و وصالی - متناظر دینداری توسلی است.

۴-۴. دینداری معرفت‌گرا

دینداری هدف‌گرا، تکامل‌گرا، عرفانی و باورمدار از جمله نام‌گذاری‌هایی هستند که در پژوهش‌های پیشین و تحلیل مصاحبه‌ها می‌توان بر این گونه از دینداری متناظر دانست. در این رویکرد، شناخت خدا در کنار شناخت هستی و مجموعه علوم بشری، اصلی‌ترین راه انسان به سمت کمال قلمداد شده است، به طوری که اگر تضادی بین علوم بشری با علوم الهی مشاهده شود، با معیار علوم وحیانی کنار گذاشته می‌شود. در این گونه هدف خلقت، کمال انسان در شناخت خداوند متعال به صفات و اسما گفته شده است و راهیابی انسان به ربوبیت جز در ارتقای معرفت دینی نیست. در این رویکرد، نگاهی کلی به دین وجود دارد که نقشی کلان در زندگی انسان ایفا می‌کند و همه جریان زندگی او را جهت می‌دهد. دینداران معرفت‌گرا به دین به عنوان یک کلیت پیوسته و جامع اعتقاد دارند و ملتزم نبودن به بخشی از آن را موجب نفاق و دورویی در ظاهر و باطن می‌دانند. آنچه شپرد (۲۰۰۴) تحت عنوان «سنت‌گرای جدید»، نیک‌پی (۱۳۸۴) با نام «الهیاتی» و سروش (۱۳۷۸) با عنوان «معرفت‌اندیش» می‌خواند، بر همین گونه دلالت دارد. احیاء یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های دینداری معرفت‌اندیش در نگاه سروش است. این گونه، اعمال و احکام دینی را مسیری برای زمینه‌سازی معرفت عمیق‌تر که مسیر اصلی راهیابی به سعادت است، می‌داند.

۴-۵. دینداری عقلایی

دینداری علم‌گرایانه، دینداری منطقی، عاقلانه و عقل‌گرا از جمله عناوینی است که به این گونه از دینداری اشاره دارد. ویژگی اساسی این دینداری، فهم عاقلانه دین و عمل به آن است؛ بنابراین معرفت دینی را به حساب فهم عقل به معنای علم درک می‌کند. کشفیات علمی، گفته‌های معصومان و قرآن را برای ایشان قابل فهم و اطمینان قلبی‌اش را بالا می‌برد. بنابراین تلاش‌های علمی برای کشف علت احکام را مفید می‌داند و به آن ترغیب می‌کند. تا حدودی مصلحت‌اندیشی‌های عقلی برای حل تعارضات دینداری در زندگی مدرن را مشروع می‌داند. در فهم دین و جهان هستی بر کلام و

فلسفه اسلامی تأکید دارد و محور زندگی را عقل می‌داند. پاسخ به شبهات کلامی در مورد دین از جمله دغدغه‌های دینداران عقلایی است. آنچه که شپرد (۲۰۰۴) تحت عنوان «تجددگرای اسلامی»، نیک‌پی (۱۳۸۴) با عنوان «ترکیبی نوین» و سروش (۱۳۷۸) با نام «عالمانه» می‌خوانند، مطابق این گونه است. حجیت علم و دانش در برابر خرافه‌گریزی و اسطوره‌زدایی، محور اصلی این گونه است و رجوع به روحانیت به سبب تخصص در علم دینی قابل توجیه می‌شود. ترجیح اصلی این گونه حل تعارضات علم و دین برای یک زندگی عاقلانه دینی است.

۴-۶. دینداری اخلاق‌گرا

دینداری عمل‌گرا یا رفتارگرا نیز به این گونه گفته می‌شود. در این رویکرد هدف خلقت، کمال انسان در دستیابی به سجایای اخلاقی است که در رفتارهای متدینان به شکل کمک به دیگران و خوش‌اخلاقی ظهور می‌کند؛ بنابراین آنچه در رشد انسان مؤمن هم مؤثر است، اعمال اخلاقی به‌مثابه خیر به دیگران است که موجب به‌وجود آمدن جامعه‌ای اخلاقی می‌شود. در این گونه، از دین انتظار می‌رود موجب اخلاقی‌شدن زندگی انسان شود و با آموزه‌هایش رفتار اخلاقی در افراد را تسهیل کند. مسئولیت اجتماعی متدینان در برابر دیگر دینداران و حتی دیگر انسان‌ها و موجودات روی زمین محور اصلی دلالت‌های این گونه را تشکیل می‌دهد. پیروان آن به‌نوعی دینداری قلب‌پاک را قبول می‌کنند. «ایمان جز قلب پاک نیست» یا «عبادت به جز خدمت خلق نیست» از جمله گزاره‌های پر تکرار ایشان است. آخرت به‌مثابه عالمی معنوی مورد توجه ایشان است و دستیابی به آخرتی زیبا را با پرخیربودن انسان برای دیگران ممکن می‌دانند. این نوع از دینداری که شبیه عنوان آمیزه‌گرایی و گلچین‌گرایی از محدثی (۱۳۹۱) است، برآمده از بازناندیشی و رویکردی انتقادی به آموزه‌های دینی نیست، بلکه برجسته کردن ابعاد اخلاقی دین به‌مثابه تعاملات اجتماعی است. حتی اسدی (۱۳۹۰) در تحقیق خود برتری آموزه‌های اخلاقی بر مناسک و احکام شرعی را در این نوع دینداری یافته است.

۴-۷. دینداری سکولار

دینداری نواندیشانه، متجددمآبانه و گزینشی نیز از جمله عناوینی است که برای این نوع از دینداری برشمرده می‌شود. رویکرد اصلی این گونه، ابزارگرایی به دین در برابر دینداری معرفت‌گرا یا هدف‌گرا است؛ به این جهت، دین در بخشی از زندگی انسان برای بهتریستن به کار گرفته می‌شود؛ البته می‌تواند شخصی‌سازی هدف در دینداری هم مورد توجه قرار گیرد. در این رویکرد که به‌طور معمول با رویکرد تقلیل‌گرا تناظر دارد، شخصی‌سازی وابسته به توانایی‌ها و دانش‌های افراد شده و تفاوت‌ها توجیه‌پذیر دانسته می‌شوند. معنایی که از دین در نظر گرفته شده به‌مثابه بخشی از زندگی است یا قالبی از بایدها و نبایدها برای زندگی است که می‌تواند در آموزه‌های عبادی و برخی احکام فردی، احکام شرعی یا آموزه‌های اخلاقی ظهور یابد. تضاد دینداری با زندگی مدرن امروزی هم تأیید و هم رد می‌شود؛ اما در هر دو پاسخ قائل به توجیه دین با منطق علمی دنیای امروز است و در صورت تضاد رویکردی گزینشی به دین جایگزین تعصب بر سنت‌ها و دستورهای اصیل با عنوان بنیادگرایی می‌شود. حالت افراطی این رویکرد به شخصی‌سازی آموزه‌ها و احکام دین می‌رسد، به‌طوری که فرد حتی زبان دیگر و صورت‌های دیگری برای دینداری اختراع می‌کند.

با توجه به نگاه سکولار در رویکرد روشنفکرانه، منفعت‌گرایی و لذت‌گرایی در زندگی دنیا، عقلایی شمرده می‌شود و دین که قابل تفسیر به شرایط زندگی امروزی است، می‌تواند در مورد عدم سختی انسان هم انعطاف داشته باشد. در این رویکرد، مناسک دینی و عبادات نیز می‌توانند تفسیری لذت‌گرا و از سر تنوع‌طلبی یا حس معنویت انسان توجیه شوند و قابل پیروی باشند. حس و حال شخصی در دینداری و انجام دستورهای دینی مؤثر است و افراد لزوماً تقیدی به انجام همه مناسک دینی ندارند. دینداری جوانان در این سنخ، همان‌طور که ملکیان (۱۳۷۸) با عنوان «تجددگرا»، کدیور (۱۳۸۵) با نام «نواندیشانه»، شپرد (۲۰۰۴) و نیک‌پی (۱۳۸۴) با عنوان «سکولار»، سروش (۱۳۷۸) با نام «مصلحت‌اندیش»، سام دلیری (۱۳۹۴) با عنوان‌های «بی‌واسطه، ناپایبند و بی‌نیاز از روحانیت» و همچنین حسن‌پور و معمار (۱۳۹۴) تحت عنوان دینداری

«خودمرجع» اشاره کرده‌اند، بدل به امری شخصی، غیرالزام آور، خصوصی، سلیقه‌ای، گزینشی، مبتنی بر تعقل حسابگر، خرد فردی و همراه با نپذیرفتن دگرسالاری نهادهای دینی شده است که به سمت امری اقتضایی و در برخی اوقات لذت‌گرایانه سیر می‌کند. با توجه به مصاحبه‌ها، معمولاً جوانان در رشته‌های مهندسی و پزشکی یا تحصیلات تکمیلی علوم انسانی در گروه‌های سنی مختلف شامل این گونه می‌شوند. در تطبیق این هفت گونه با تحقیقات پیمایشی سال‌های اخیر می‌توان به چهار دسته دینداری در میان جوانان ایرانی با توجه به اشتراکات و تمایزات اشاره کرد و راهبردهای تبلیغات دینی را متوجه هر دسته ارائه داد.

دسته	گونه‌های دینداری جوانان در جامعه
اول	عرفی، تکلیف‌گرای متشرع، توسلی
دوم	عقلانی، اخلاق‌گرا
سوم	معرفت‌گرا
چهارم	تقلیل‌گرا

نتیجه‌گیری

پس از ارائه گونه‌های دینداری جوانان به هفت نفر از مبلغان خبره، راهبردهای مواجهه با هر چهار دسته بیشتر در رویکردهای تبلیغی-ترویجی به صورت تبلیغ چهره به چهره یا گروهی که در قالب منبر صورت می‌گیرد، استخراج شد. هرچند این راهبردها برای هر کدام از دینداری‌ها در تعلیم و تربیت، هنر و رسانه، خانواده و دیگر حوزه‌های اجتماعی قابل ردیابی است، این راهبردها در جمع بین نظرهای خبرگان استخراج شده و امکان اشتراک برخی گونه‌های دینداری در یک راهبرد وجود دارد.

دسته اول: این دسته که دینداری‌شان اولاً قالبی مناسکی و جمعی دارد، ثانیاً در گرایش‌های عاطفی و رفتاری برجسته‌تر است، عمومیت بیشتری در جامعه دارد. هرچند در این دسته هم دینداری عامیانه قرار دارد و هم دینداری متشرعانه که به شدت به نص شریعت در امور زندگی تکیه می‌کند. برای ایشان چهار راهبرد اساسی وجود دارد:

۱. راهبرد تذکر و موعظه برای بیدارباش دل‌های غافل در قالب عزاداری‌ها و مناسک جمعی در هیئت‌ها که معمولاً مورد تخاطب با این قشر قرار دارد. این راهبرد به‌طور معمول مورد توجه است؛ اما می‌تواند رهن‌زن هم باشد؛ زیرا خرافه‌گرایی و فرقه‌گرایی هم در همین قالب رشد می‌کند. توزیع هوشمندانه مبلغ از سوی سازمان تبلیغات اسلامی در کاهش این آسیب‌ها مؤثر است.

۲. راهبرد توجه به اخلاق اجتماعی و دقت در قبال حقوق دیگران که در بازگویی سیره علما و صالحان، شهدا و رزمندگان دوران دفاع مقدس می‌تواند بیشتر مورد تخاطب ایشان واقع شود. همچنین فراگیری مشاوران خانواده نیز می‌تواند در ارتقای اخلاق اجتماعی مؤثر باشد. مشکلات مردم در جریان مسائل خانوادگی تقریباً به بحران‌هایی همه‌گیر در جامعه ایران خصوصاً برای جوانان که در تغییرات پیچیده‌ای از جامعه قرار گرفته‌اند، تبدیل شده است.

۳. راهبرد ارتقای معرفت در توجه به حکمت در قالب داستان‌های قرآنی و روایی که مورد توجه عامه مردم است. تجارب موفق فیلم‌های تاریخی قرآنی و درباره معصومان : در استقبال مردم قابل توجه است.

۴. راهبرد ارتقای درک عقلانی با توجه به حکمت احکام دینی و قواعد اجتماعی اسلام در نظام تعلیم و تربیت که خصوصاً مدارس می‌توانند با توجه به پرسش‌های دوران نوجوانی با کمک گرفتن از حوزه‌های علمیه پاسخگوی ایشان باشند. این راهبرد می‌تواند دین را از برخوردهای اوقات فراغتی عرفی گریبان خارج کند؛ بدین جهت حضور طلبه‌های جوان به‌عنوان کارورزی تبلیغی و تربیتی در مدارس می‌تواند مورد توافق حوزه‌های علمیه و آموزش و پرورش باشد.

۵. راهبرد ارتقای آگاهی‌های دینی در ورود به اوقات فراغت عامه مردم، بدین

صورت که با کارپردازی بسیج و حوزه‌های علمیه در شهرهای پرگردشگر و مکان‌های خاص تفریحی و بقره‌های متبرک و امامزادگان، برنامه‌های ورزشی و فرهنگی و تفریحی بسیاری می‌توان تدارک دید که همراه با داستان‌سرایی، تئاتر خیابانی، مسابقات قرآنی و مفاهیم دینی باشد.

دسته دوم: این دسته به اخلاق اجتماعی و علم در فهم دین توجه بیشتری دارند. مسئولیت اجتماعی در قبال دیگران و فهم علمی و عقلانی از دین را ملاک دینداری می‌دانند. برای این دسته سه راهبرد اساسی وجود دارد:

۱. راهبرد مواجهه با طلاب جوان به همراه مباحثه در مورد اصول و دستورهای دین به صورت اقناعی که دل‌بستگی ایشان به دین را عمیق‌تر کند؛ بدین جهت هر قدر پرسش‌های علمی و عقلانی ایشان در مورد دین بر طرف شود، پیوندهای ایشان نیز بیشتر می‌شود. طبق تحقیقات پیشین، قشر دانشگاهی بیشتر از اقشار دیگر در این دسته قرار دارند؛ بنابراین انتظار می‌رود نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها و معاونت‌های فرهنگی دانشگاه‌ها و بسیج دانشجویی و بسیج استادان دانشگاهی در این راهبرد پیش قدم باشند؛ برای همین پیشنهاد می‌شود کرسی‌های آزاد اندیشی یا جلسات پرسش و پاسخ دانشجویی با کارشناسان دینی در مورد آموزه‌ها و معارف اسلام همچون عفاف و حجاب، نسبت حقوق زن و مرد، هویت زن مسلمان، امر به معروف و نهی از منکر، جلوگیری از کتب ضلال و ظلم ستیزی در دانشگاه‌ها برقرار باشد.

۲. راهبرد ارتقای اخلاق اجتماعی در مواجهه با سیره علما و شهدای دفاع مقدس صورت گیرد؛ بدین جهت باید رابطه دینداری با اخلاق‌مداری روشن شود و در مقابل، اخلاق سکولار که زمینه‌های دیکتاتوری نظام لیبرالیسم را فراهم می‌کند، تخریب شود.

۳. راهبرد مواجهه با پیشرفت‌ها و دستاوردهای فناوری و علمی جمهوری اسلامی ایران در اردوهای دانشجویی.

۴. راهبرد مواجهه با معارف مهدوی و تمدن‌سازی اسلامی می‌تواند نگاه ایشان را به

معارف اسلامی، وسیع‌تر و عمیق‌تر کند.

دسته سوم: در این دسته که بیشتر به معرفت و هدف از دینداری تکیه می‌شود، به نظر می‌رسد این دسته قرابت بیشتری با قرائت انقلاب اسلامی از اسلام ناب محمدی ۹ داشته باشد. دو راهبرد اساسی در جهت تقویت این گونه از دینداری و برجسته کردن عمل صالح و خیر به دیگران در این دسته وجود دارد:

۱. راهبرد ارتقای مسئولیت اجتماعی با گسترش اردوهای جهادی علمی، عمرانی، فرهنگی و اجتماعی در ارتباط با محرومان و مستضعفان. نهاد بسیج، آموزش و پرورش، آموزش عالی و حوزه‌های علمیه در کنار هم می‌توانند این راهبرد را عملی کنند.

۲. راهبرد جلسات دعا و هیئت. توجه و ذکر معاد و تضرع الی الله و مجالس دعا دل‌های ایشان را جلا می‌دهد و عزم ایشان را در خیررسانی و هدف اصلی زندگی استوارتر می‌کند. برپا کردن مجالس دعا در مکان‌های متبرکه و حسینیه‌ها در روزهای خاص و حتی نیمه‌شب‌های ماه رمضان و شب‌های جمعه می‌تواند مصرف فرهنگی مردم را در ارتباط با خدا تقویت کند.

دسته چهارم: این دسته که معمولاً به بازان‌دیشی در آموزه‌های دینی و همسازی با دنیای مدرن می‌پردازد، کمتر به رفتارها و ارزش‌های دینی می‌پردازد و سعی در شخصی‌سازی دین دارد. آروین (۱۳۸۴) با عنوان دینداری فردگرا خصوصیات برای این دسته برمی‌شمارد، شاخص‌هایی همچون رشد گرایش‌های خودمرجع و فردگرایانه، اعتقاد به اصول دینی و واجبات دینی و پایبندی کم به مناسک دینی، نگرش متکثر به نقش دین در حوزه سیاست، ترکیبی بودن عقاید مذهبی، تنوع و بی‌شکلی دین‌ورزی. سه راهبرد اساسی برای تغییر این دسته وجود دارد:

۱. راهبرد اقناعی در حل تعارض علم و دین، تبیین تناسب دینداری و عقلانیت در نظام تعلیم و تربیت. برای این راهبرد اولاً دانش‌آموزان و دانشجویان باید با منطق اجتهاد آشنا شوند تا فهم دین برایشان میسر شود؛ ثانیاً با حکمت‌های احکام اجتماعی و فردی دین در ساخت جامعه سالم و پیشرفته آشنا شوند؛ ثالثاً اردوهای

علمی در مواجهه با پیشرفت‌های کشور به‌مثابه ساخت جامعه اسلامی پیشرفته اجرا شود.

۲. راهبرد مواجهه با بدبختی‌ها و شکست‌های غرب در سیاست‌گذاری و پیشرفت زندگی انسان‌ها در سخنرانی‌ها با ارائه کلیپ‌ها و مستندها، همچنین برپایی کرسی‌های آزاداندیشی در فهم بهتر تاریکی‌ها و روشنی‌های تمدن غرب و اسلام، کرسی‌های نظریه‌پردازی برای شناخت آموزه‌های تمدنی اسلام، گردشگری عبرتی از سرگذشت طاغوت‌های پیشین.

کتابنامه

۱. آروین، بهاره. (۱۳۸۴). بررسی رابطه میان نهادمندشدن دین و شخصی‌شدن آن در جامعه ایرانی پس از انقلاب اسلامی. پایان‌نامه منتشر نشده کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی. دانشگاه تهران: دانشکده علوم.
۲. اسدی شیاده، مریم. (۱۳۹۰). بررسی انواع دینداری زنان در شهرستان آمل: مقایسه دینداری دختران دهه ۶۰ با دینداری مادرانشان. پایان‌نامه منتشر نشده کارشناسی ارشد مطالعات فرهنگی. دانشگاه علم و فرهنگ.
۳. پیراهری، نیر؛ کشاورز، حمیدرضا؛ فتحی، منیژه. (۱۳۹۵). بررسی گونه‌های مختلف دینداری در مواجهه با مولفه‌های مدرنیته (مطالعه موردی، دانشجویان دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران). فصلنامه علمی-ترویجی جامعه، فرهنگ و رسانه. ۵ (۱۸)، صص ۹۹-۱۲۳.
۴. حسن پور، آرش؛ معمار، ثریا. (۱۳۹۴). مطالعه وضعیت دین‌ورزی جوانان با تأکید بر دینداری خودمرجع (ارائه یک نظریه زمینه‌ای). فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران، ۸ (۳)، صص ۹۹-۱۳۱.
۵. حسن پور، آرش؛ شجاعی‌زند، علیرضا. (۱۳۹۳). گونه‌شناسی دینداری جوانان شهر اصفهان. فصلنامه علمی- پژوهشی جامعه‌شناسی کاربردی، ۲۵ (۵۶)، صص ۱۷-۳۹.
۶. خندان، محسن. (۱۳۷۴). تبلیغ اسلامی و دانش ارتباطات اجتماعی. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۷. دومینیک، جوزف آر؛ ویمر، راجر دی. (۱۳۸۴). تحقیق در رسانه‌های جمعی (ترجمه: کاووس سیدامامی). تهران: انتشارات سروش.
۸. سام دلیری، کاظم. (۱۳۹۴). انواع دینداری و روحانیت: بررسی تأثیر نوع دینداری بر تبعیت از روحانیان. فصلنامه شیعه‌شناسی، ۱۳ (۵۲)، صص ۵۳-۸۳.
۹. سراج‌زاده، حسین. (۱۳۸۴). چالش‌های دینی و مدرنیته. تهران: طرح نو.
۱۰. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۸). اصناف دین‌ورزی. مجله کیان، ۵۰ (۵)، صص ۲۲-۲۶.
۱۱. سفیری، خدیجه. (۱۳۸۸). شیوه تحقیق کیفی. تهران: انتشارات پیام پویا.
۱۲. شجاعی‌زند، علیرضا. (۱۳۸۴). مدلی برای سنجش دینداری. نامه جامعه‌شناسی ایران، ۶ (۱)، صص ۳۴-۶۶.

۱۳. علم‌الهدی، سید عبدالرسول. (۱۳۹۷). وضعیت‌شناسی افشار مخاطبین تبلیغات دینی با تأکید بر جوانان. پژوهش ملی. قم: پژوهشکده باقرالعلوم ۷.
۱۴. فراستخواه، مقصود. (۱۳۸۶). نمایی از دین‌ورزی طبقات متوسط جدید شهری [یادداشت وبلاگ] از: <http://farasatkhah.blogspot.com/>
۱۵. فراستخواه، مقصود. (۱۳۹۱). تغییر الگوهای دینداری. مجله مهرنامه، (۲۴)، صص ۱۹۵-۱۹۶.
۱۶. فیسک، جان. (۱۳۸۶). درآمدی بر مطالعات ارتباطی (ترجمه: مهدی غبرایی). تهران: دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌ها.
۱۷. کاویانی، محمد. (۱۳۸۷). روان‌شناسی و تبلیغات با تأکید بر تبلیغ دینی. تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۸. کدیور، محسن. (۱۳۸۵). داد و ستد اسلام و مدرنیته. همایش دین و مدرنیته. مرکز بین‌المللی گفتگوی ادیان. تهران: حسینیه ارشاد.
۱۹. کریمی، عبدالعظیم. (۱۳۸۲). راهبردهای روانشناختی تبلیغ با مخاطب جوان. تهران: ستاد اقامه نماز و احیای زکات.
۲۰. کلاهی، محمدرضا. (۱۳۹۰). دینداری و جهانی‌شدن. فصلنامه مطالعات فرهنگی و ارتباطات، (۲۴)، صص ۶۵-۹۴.
۲۱. مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۸۱). نقدی بر قرائت رسمی از دین، بحران‌ها، چالش‌ها و راه‌حل‌ها. تهران: انتشارات طرح نو.
۲۲. محدثی، حسن. (۱۳۷۹). مأخذشناسی مطالعات تجربی دینداری در ایران. تهران: مرکز پژوهش‌های بنیادی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۳. محدثی، حسن. (۱۳۹۱). رشد میدان‌های مستقل. مجله مهرنامه، (۲۰)، صص ۲۴۴-۲۴۵.
۲۴. مک کوایل، دنیس؛ سون، ویندال. (۱۳۸۸). مدل‌های ارتباطات جمعی (ترجمه: گودرز میرانی). تهران: دفتر پژوهش‌های رادیو.
۲۵. ملکیان، مصطفی. (۱۳۷۸). سخنی در چند و چون ارتباط اسلام و لیبرالیسم. مجله کیان، (۴۸)، صص ۱۰-۱۳.
۲۶. میرسندسی، سیدمحمد. (۱۳۸۳). مطالعه انواع و میزان دینداری دانشجویان. پایان‌نامه منتشر نشده دکتری. دانشگاه تربیت مدرس تهران، دانشکده علوم اجتماعی.

۲۷. میرسندهی، محمد. (۱۳۹۰). مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی دین و انواع دینداری. تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.
۲۸. نیک‌پی، امیر. (۱۳۸۴). سبک‌های زندگی دینی در میان جوانان. تهران: انتشارات همشهری.
۲۹. نیک‌پی، امیر؛ خسروخاور، فرهاد. (۱۳۸۲). مطالعه دینداری جوانان: گزارش در گروه جامعه‌شناسی دین. تهران: انجمن جامعه‌شناسی ایران.
30. Shepard, W. (2004). *The Diversity Thought: Towards a typology in slamic Though in the Towentith century*, edited by Suha Taji. Faruki and Basheer M.Nak, I. B. Towris .

References

1. Alam al-Huda, S. A. (2018). *The status studies of religious propagation audiences with an emphasis on youth*. National Research. Qom: Baqir al-Ulum Research Institute. [In Persian]
2. Arvin, B. (2005). *Investigating the relationship between the institutionalization of religion and its personalization in Iranian society after the Islamic Revolution*. Unpublished M.A Thesis in Sociology. University of Tehran: Faculty of Science. [In Persian]
3. Asadi Shayadeh, M. (2011). *Investigating the types of women's religiosity in Amol city: Comparing the religiosity of girls in the 60's to the religiosity of their mothers*. Unpublished M.A Thesis in Cultural Studies. University of Knowledge and Culture. [In Persian]
4. Dominic, J. R., & De Weimer, R. (2005). *Research in Mass Media* (Seyed Emami, K. Trans.). Tehran: Soroush. [In Persian]
5. Farasatkah, M. (2007). *View of the religion of the new urban middle classes* [blog note] from: <http://farasatkah.blogspot.com/>. [In Persian]
6. Farasatkah, M. (2012). Changing the models of religiosity. *Journal of Mehrnameh*, (24), pp. 195-196. [In Persian]
7. Fisk, J. (2007). *An Introduction to Communication Studies* (Ghebraei, M. Trans.). Tehran: Office of Media Studies and Development. [In Persian]
8. Hassanpour, A., & Memar, S. (2015). Study of the status of youth religiosity with emphasis on self-referential religiosity (providing a background theory). *Journal of Iranian Cultural Research*, 8(3), pp. 99-131. [In Persian]
9. Hassanpour, A., & Shojaeizand, A. (2014). The typology of youth religiosity in Isfahan. *Journal of Applied Sociology*, 25(56), pp. 17-39. [In Persian]
10. Kadivar, M. (2006). *The exchange of Islam and Modernity*. Conference on Religion and Modernity. International Center for the Dialogue of Religions. Tehran: Hosseinieh Ershad. [In Persian]
11. Karimi, A. (2003). *Psychological strategies of propagation with a young audience*. Tehran: The Committee for Saying Prayers and Reviving Zakat. [In Persian]

12. Kaviani, M. (2008). *Psychology and advertisements with an Emphasis on Religious propagation*. Tehran: Research Center and University. [In Persian]
13. Khandan, M. (1995). *Islamic Propagation and Social Communication Knowledge*. Tehran: Islamic Propagation Organization. [In Persian]
14. Kolahy, M. R. (2011). *Religiosity and globalization*. *Journal of Cultural Studies and Communication*, (24), pp. 65-94. [In Persian]
15. Malekian, M. (1999). A word on the relationship between Islam and liberalism. *Journal of Kian*, (48), pp. 10-13. [In Persian]
16. McQuail, D., & Vindal S. (2009). *Mass Communication Models* (Mirani, G. Trans.). Tehran: Radio Research Office. [In Persian]
17. Mirsandsi, M. (2011). *An Introduction to the Sociology of Religion and Types of Religion*. Tehran: Jame'e Shenasan Publications. [In Persian]
18. Mirsondosi, S. M. (2004). *Study of types and levels of student religiosity*. Unpublished doctoral dissertation. Tarbiat Modares University of Tehran, Faculty of Social Sciences. [In Persian]
19. Mohaddesi, H. (2000). *Bibliography of Experimental Studies of Religion in Iran*. Tehran: Basic Research Center of the Ministry of Culture and Islamic Guidance.
20. Mohaddesi, H. (2012). *The growth of independent fields*. *Journal of Mehrnameh*, (20), pp. 244-245. [In Persian]
21. Mujtahid Shabestari, M. (2002). *A Critique of the Official Reading of Religion, Crises, Challenges, and Solutions*. Tehran: New Design Publications. [In Persian]
22. Nikpei, A. (2005). *Religious life styles among young people*. Tehran: Hamshahri. [In Persian]
23. Nikpi, A.; Khosrow khavar, F. (2003). *Study of Youth Religiosity: Report in the Sociology of Religion group*. Tehran: Iranian Sociological Association. [In Persian]
24. Pirahari, N., & Keshavarz, H. R., & Fathi, M. (2016). Investigating different types of religiosity in the face of the components of modernity (case study, students of the Faculty of Social Sciences, University of Tehran). *Journal of society, culture and media*. 5(18), pp. 99-123. [In Persian]

25. Safiri, K. (2009). *Qualitative research method*. Tehran: Payam Pouya Publications. [In Persian]
26. Sam Daliri, K. (2015). Types of religiosity and clergy: Investigating the effect of religiosity on obedience to clergy. *Journal of Shiite Studies*, 13(52), pp. 53-83. [In Persian]
27. Shojaeizand, A. (2005). A model for measuring religiosity. *Journal of Sociology of Iran*, 6(1), pp. 34-66. [In Persian]
28. Sirajzadeh, H. (2005). *Religious and Modernity Challenges*. Tehran: Tarhe No. [In Persian]
29. Soroush, A. (1999). Religious guilds. *Journal of Kian*. (50), pp. 22-26. [In Persian]
30. Shepard, W. (2004). *The Diversity Thought: Towards a typology in slamic Though in the Towentith century*, edited by Suha Taji. Faruki and Basheer M.Nak, I. B. Towris .

The Evolution of Ghadir Festival in the Fatimid Era of Egypt

Sayyid Naser Musavi¹ Mohammad Ali Chelongar²
Shokuh al.Sadat A'arabi Hashemi³

Received: 01/06/2019

Accepted: 18/02/2020

Abstract

People in the Fatimid era (910-1172) paid serious attention to holding different religious and ethnic ceremonies since their arrival in Egypt (973). Among the ceremonies, the Shia rituals especially Ghadir Festival and Ashura Mourning Ceremony had been especially important due to the deep relationship with identity of Shia Fatimid Government and its claimed legitimacy against Abbasid. According to the reports of resources, Ghadir Festival was held annually in Fatimid Egypt. Competition with Abbasid formal Sunnism, strengthening the Fatimid Shia Identity and legitimacy of Islam'illian government as well as the efforts made to change the behavior of Egyptians as an introduction for changing their value and belief structure, were all the reasons to consider holding Ghadir Festival and its continuity to organize as important. This festival has not always been the same in terms of grandeur, magnificence and expansion during the mentioned two centuries, and it has undergone significant changes and developments many times in accordance with the cultural policy of the Fatimid government. What are the developments of this celebration and what are the characteristics of each stage are the main questions of this study that will be examined through an analytical descriptive method and with a historical approach. The findings of this study show that the ceremony was initially simple and extensive; but after the establishment of the Fatimid government in Egypt, it underwent great changes. As most researchers have reported this important and glorious celebration that took place over a decade as well as carnivals of joy with Shiite symbols. Organizing the great Moukeb of Imam-Caliph Fatemi during this period, while giving joy to the celebration of Ghadir, was very effective in spreading Shiite culture. In the last period of the Fatimid government, due to the cost of this Moukeb, the celebration of Ghadir was limited to the inside of the palace and was held in a simple and one-day manner.

Keywords

Ghadir Khom, Fatimid, legitimacy, cultural policy, sociability.

1. PhD student in history of Islam, Department of history, Najafabad Branch, Islamic Azad University, Najafabad, Iransnmusavi962@gmail.com
2. Visiting professor of department of history, Najafabad Branch, Islamic Azad University, Najafabad, Iran. (Author in charge). m.chelongar@yahoo.com
3. Assistant professor, department of history, Najafabad Branch, Islamic Azad University, Najafabad, Iran. Shokouharabi@gmail.com

تطور جشنواره غدیر در دوره فاطمیان مصر

سیدناصر موسوی^۱ محمدعلی چلونگر^۲ شکوه السادات اعرابی هاشمی^۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۲۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۳/۱۱

چکیده

فاطمیان (۲۹۷-۵۶۷ق) از همان سال ورود به مصر ۳۶۲ق به برگزاری آیین‌های مختلف دینی و قومی توجه جدی داشتند. در این میان آیین‌های شیعی به‌ویژه جشنواره غدیر و سوگواره عاشورا به جهت ارتباط وثیق با هویت دولت شیعی فاطمیان و مشروعیت مورد ادعای این دولت در مقابل عباسیان، اهمیت ویژه یافت. مطابق گزارش‌های منابع، جشنواره عید غدیر همه‌ساله در مصر فاطمی برگزار می‌شد. رقابت با تسنن رسمی عباسیان، تقویت هویت شیعی فاطمیان و مشروعیت دولت اسماعیلیان و نیز تلاش در جهت تغییر رفتار مصریان به‌عنوان مقدمه تغییر ساختار ارزشی و اعتقادی ایشان، موجب اهمیت‌دادن به برپاداشت غدیریه و استمرار برپایی جشن غدیر گردید. این جشنواره همواره از جهت عظمت، ابهت و گستردگی در طول دو قرن مذکور یکسان نبود و بارها متناسب با سیاست فرهنگی دولت فاطمیان دچار تغییرات و تحولات قابل توجهی شد. اینکه این جشن چه تحولاتی به خود دید و هر مرحله چه ویژگی‌هایی داشت، اصلی‌ترین سؤال این تحقیق است که با روش توصیفی تحلیلی و با رویکرد تاریخی بررسی خواهد شد. یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد این مراسم در ابتدا ساده و گسترده بود؛ ولی پس از تثبیت دولت فاطمی در مصر تحولات عظیمی را از سر گذراند. چنان‌که عمده محققان این جشن مهم و باشکوه را که در طول یک دهه برپا می‌شد و کارناوال‌های شادی همراه با نمادهای شیعی را گزارش کرده‌اند. راه اندازی موبک عظیم امام - خلیفه فاطمی در این دوره ضمن شادی‌بخشی به جشن غدیر، در اشاعه فرهنگ شیعی بسیار مؤثر بود. به دلیل هزینه‌بر بودن این موبک، در دوره پایانی دولت فاطمیان این جشن محدود به داخل قصر و به صورت ساده و یک‌روزه برگزار می‌شد.

کلیدواژه‌ها

غدیر خم، فاطمیان، مشروعیت، سیاست فرهنگی، جامعه‌پذیری.

۱. دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، گروه تاریخ، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران.
 snmusavi962@gmail.com

۲. استاد مدعو گروه تاریخ، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران. (نویسنده مسئول)
 chelongar@yahoo.com

۳. استادیار، گروه تاریخ، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران.
 Shokouharabi@gmail.com

مقدمه

با اینکه از زمان فتح شمال آفریقا تا اواخر قرن دوم هیچ حکومت شیعی در آن حاکم نشده، ولی گرایش به اهل بیت : رسول خدا ﷺ در مغرب و مصر از قرن اول اسلامی و به صورت گسترده وجود داشته است. حب اهل بیت : در میان تمامی قبایل بربر وجود داشت (ابن قتیبه، ۱۳۷۳، ص ۲۱۳)؛ و این قبایل پناهگاه علویانی بود از خوف عباسیان به این منطقه پناه می آوردند. اولین حکومت شیعی در شمال آفریقا در سال ۱۷۲هـ در مراکش فعلی تاسیس شد که هم دولتی محلی محسوب می شد و هم چندان دولت دینی محسوب نمی شد. کارگزاران این دولت معتقد به تشیع زیدی بودند ولی آموزه های شیعی در حکومت ایشان تاثیر نداشت. بنابراین اولین حکومت دینی و شیعی در شمال آفریقا اواخر قرن سوم هجری توسط شیعیان اسماعیلی با لقب فاطمیان برپا شد.

فاطمیان (۵۶۷-۲۹۷هـ) دولت و خلافتی شیعی بودند که توسط عیدالله المهدی در مغرب تشکیل و پس از ۶۵ سال و با ورود المعز چهارمین خلیفه فاطمی به شهر قاهره فصل جدیدی در دوره حاکمیت خود را آغاز کردند. عیدالله المهدی (حکومت ۲۹۷-۳۲۲هـ) به اعتبار جایگاه والای اهل بیت : در افریقه و مغرب، نام فاطمیان را برای دولت و خلافت خود انتخاب کرد تا هم پشتوانه مشروعیت خلافت خود در مقابل عباسیان و امویان اندلس را مشخص کند و هم تمایز خود را با علویانی که انتسابشان به اهل بیت : از غیر حضرت فاطمه ۳ است را نشان دهد. تکیه به نام حضرت زهرا ۳ برای تمایز با علویان زیدی بود که در مغرب الاقصی (مراکش فعلی) فعالیت قابل توجهی داشتند و دولت تشکیل داده بودند.

مسلمانان وقتی وارد شمال آفریقا شدند، آن را افریقه نامیدند. پس از گسترش فتوحات و پیشروی در این منطقه تا اقیانوس اطلس، به تدریج نام مغرب برای این سرزمین وسیع رایج شد. مغرب در منابع تاریخی و جغرافیایی اسلامی به سرزمین های شمال آفریقا به جز مصر گفته می شود. این منابع حدود مغرب را از غرب مصر تا ساحل اقیانوس اطلس ذکر کرده اند که به سه بخش مغرب الادنی (تونس و بخش هایی از الجزایر)، مغرب الاوسط (باقی الجزایر) و مغرب الاقصی (مراکش) تقسیم می شد (جلونگر، ۱۳۷۹، ص ۴۳).

فاطمیان اسماعیلی که به باطنی‌گری و تأویل‌گرایی شهرت داشتند، یک‌باره مراسم و آیین‌های متنوع و متعدد به‌ویژه آیین‌های اسلامی و شیعی برگزار کردند و قوانین و مناسک شریعت، مورد توجه جدی ایشان قرار گرفت (القاضی النعمان، ۱۹۸۵، صص ۳۵، ۶۲ و ۱۳۹). فاطمیان سیاست جدید خود را بر پایه تقویت ارزش‌ها و باورهای اسلامی و شیعی قرار دادند و سعی کردند از این طریق اهداف مورد نظر خود را با جلب نظر عمومی محقق کنند.

برخی پژوهشگران معتقدند آیین‌ها و مراسم رسمی پرنشاط و باشکوه فاطمیان در هیچ‌یک از سرزمین‌های اسلامی چه قبل و چه بعد از فاطمیان دیده نشده است. مراسم و مواسم گفته شده در روزهای مشخصی از سال و طبق شیوه پیش‌بینی شده‌ای اجرا می‌شدند (ماجد، ۱۹۹۴م، ج ۲، ص ۲۵۸). این مراسم و آیین‌های مفاخره‌آمیز از ویژگی‌های دولت فاطمی بودند.

جمال بدوی از اندیشمندان معاصر مصر معتقد است تاریخ دولت شیعی فاطمیان در نگاه مصریان معاصر با شادی‌های روزانه، تفریحات شبانه، جشن‌ها، انواع اطعام و ولیمه، پذیرایی‌های مختلف از انواع غذاها و شیرینی‌ها همراه است. هیچ‌گاه نام فاطمیان برده نمی‌شود، مگر اینکه مردم به یاد انواع شیرینی‌های مخصوص در ماه رمضان، شله‌زرد، افرادی که سحرگهان با طبل یا وسیله دیگر مردم را برای سحری بیدار می‌کردند، فانوس‌هایی که شب‌های رمضان را روشن می‌کردند، دسته‌های کودکان که گرد می‌آمدند و آوازهای خاص می‌خواندند می‌افتند. مصریان قبل از فاطمیان، مانند سایر مردم بودند و برای مناسبت‌ها آیین یا جشن برگزار نمی‌کردند (بدوی، ۲۰۰۸م، ص ۷).

این جمله مشهور است که مصر از لحاظ اکثریت سنی، اما روح آن شیعه است. شیعیان مصر پس از کشتار وسیعی که پس از سقوط فاطمیان در مصر رخ داد، در مناسبات اجتماعی، سنت‌هایشان را در قالب آداب عرفانی صوفیه پنهان می‌کنند. به مناسبت میلاد پیامبر ۹ و امامان: به‌ویژه میلاد اصحاب کساء ۷ و حضرت زینب ۷ گرد هم می‌آیند و به زیارت مرقد خاندان پیامبر ۹ می‌روند. در مقابل، بسیاری از اهل سنت نیز آداب شیعه را پذیرفته‌اند و همراهی و مشارکت دارند؛ به همین جهت برخی

مورخان بخش قابل توجه و مهمی از آثار خود را به نقل و تحلیل آن اختصاص داده‌اند (ماجد، ۱۹۸۵م، ج ۲، ص ۳۹). همچنین بعضی از این مراسم‌ها پس از سقوط فاطمیان در دولت‌های بعدی نیز ادامه یافتند (ماجد، ۱۹۸۵م، ج ۲، ص ۴۴).

۱. پیشینه تحقیق

روال فاطمیان از زمان ورود به مصر چنین بوده که هجدهم ذی‌حجه را عید قرار دادند و برای آن جشن برگزار می‌کردند (المسبحی، ۱۹۸۰م، صص ۲۰۵-۲۰۶) و این جشن از پربهجت‌ترین اعیاد مصر بود و است (ماجد، ۱۹۸۵م، ج ۲، ص ۱۲۷)؛ اما سوگ‌مندانه باید گفت در پژوهش‌های اخیر نیز پرداختن به مراسم غدیر خم، مطلوب نویسندگان و پژوهشگران نبوده است. شاید یکی از دلایل توجه نکردن به آن، غیرشیعیه بودن ایشان است.

تنها سه اثر پژوهشی مستقیماً به موضوع مراسم و آیین‌های فاطمیان مصر پرداخته‌اند که یکی از آنها در دسترس نیست (استرونزوف روسی در سال ۱۹۰۵م درباره رکوب خلیفه فاطمی تحقیق و در آن به تأثیر احتمالی احتفالات بیزانس در این مراسم توجه کرد)؛ اما دو اثر دیگر که رساله دانشگاهی‌اند، از گزارش‌های غدیر خم، تنها به گزارش ابن طویر قیسرانی (۶۱۷ق)، آن هم به صورت ناقص توجه کرده‌اند (عبدالمنعم ماجد،

sanders, ritual, politics and city in fatimid Cairo؛ ۱۹۸۵م)

در یک نقد کلی از این آثار پژوهشی می‌توان گفت ایشان با تکیه بر عباراتی از ابن طویر سعی دارند نشان دهند که جشن غدیر خم توسط خلیفه و بخشی از بزرگان و امرای دولت در قصر و به صورت محدود برگزار می‌شد (سلطان، ۲۰۰۹م، ص ۱۵۸) و مردم مصر به علت داشتن مذهب اهل سنت زمینه پذیرش چنین مراسمی را نداشتند. در حالی که گزارش مسجی (المسبحی، ۱۹۸۰م، صص ۲۰۶-۲۰۵؛ المقریزی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۵۵) و ابن مأمون (ابن مأمون، بی‌تا، ص ۴۲؛ المقریزی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، صص ۲۵۷-۲۵۸) کاملاً مخالف این نظر است. در این دو گزارش، از استقبال عمومی مردم از غدیر و برگزاری آن در میان عموم مردم (نه فقط در قصر) خبر داده شده است.

عبدالمنعم ماجد که مفصل‌ترین پژوهش درباره رسوم و آیین‌های فاطمیان را انجام

داده، در بررسی مراسم جشن غدیر تنها به نقل گزارش مقریزی از ابن طویر بسنده کرده است (ماجد، ۱۹۸۵م، ج ۲، صص ۱۲۵-۱۲۸)؛ با این همه اعتراف کرده است فاطمیان دائماً بر برگزاری اعیاد شیعی مراقبت و آن را به‌عنوان مراسم مذهبی خود حفظ کرده‌اند (ماجد، ۱۹۸۵م، ج ۲، صص ۱۲۵-۱۲۸).

۲. ماهیت و اهمیت جشنواره غدیر خم

واقعه غدیر که در هجدهم ذی‌حجه سال دهم هجری در محل غدیر خم روی داد، حادثه‌ای از نوع تاریخی محض و منحصر به زمان و مکان خاص (event) نیست، بلکه حادثه‌ای زنده و پویا است که موجودیت خود را در گذر زمان از دست نداده و دارای حرکت و حضور در زمانی فراتر از زمان وقوع (process) است. این رخداد بزرگ که نشانه و نمادی از سوی پیامبر ۹ برای هدایت امت بود، به‌صورت عنصر هویت‌ساز شیعه درآمد؛ به همین دلیل است که غدیر در طول تاریخ شیعیان امتداد یافته و تأثیر آن در زندگی سیاسی اجتماعی شیعیان سنجیده می‌شود.

اهمیت عید غدیر خم برای فاطمیان و اهتمام ایشان به بزرگداشت این روز و برگزاری مجالس گسترده و باشکوه بسیار مشهور است. جشن غدیر در طول دوره فاطمیان برگزار می‌شد. این جشن با احیای شب عید غدیر و انجام امور نیک و مستحب در روز عید غدیر همراه بوده است (سلطان، ۲۰۰۹م، ص ۱۵۷). مقریزی گزارش کرده است در روز عید غدیر مراسم ازدواج رونق داشت و لباس‌های گران‌قیمت و هدایای ارزشمند به بزرگان دولت و نیز صاحب‌منصبان سطوح بالا و مهمانان جشنواره غدیر اهدا می‌گردید. در این روز قربانی به‌صورت فراوان ذبح و در میان افراد زیادی تقسیم می‌شد و بردگان زیادی خریداری و آزاد می‌شدند (المقریزی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۴۴۱).

۳. تفاوت سیاست فاطمیان در اجرای آیین‌ها در مصر و مغرب

فاطمیان در دوره مغرب تقریباً تمام تلاش خود را به سمت استمرار حیات سیاسی خود در جایگاه رهبری افریقه معطوف کردند؛ بنابراین پرداختن به اموری چون برگزاری

مراسم و آیین‌های مشخص، در دوره فاطمیان مصر با دوره فاطمیان مغرب بسیار متفاوت است. گرچه منابع از برخی مراسم و اعیاد و رسوم برگزارشده فاطمیان در مغرب خبر داده‌اند (ابن حماد، ۱۳۷۸، صص ۳۳-۴۶)، اسنادی در دست است که نشان می‌دهد فاطمیان در مغرب بر سادگی و ساده‌زیستی تأکید داشتند و از تجمل و صرف مبالغ زیادی برای جشن رویگردان بودند (ماجد، ۱۹۸۵م، ج ۲، صص ۳۹-۴۰). مختصات جغرافیایی مغرب و روحیه خشن، جنگنده و ساده ساکنان مغرب در این سیاست بی‌تأثیر نبود.

تفاوت اساسی مراسم فاطمیان مغرب با فاطمیان مصر در امام - خلیفه چهارم فاطمی که هم در مغرب و هم در مصر خلافت کرده، کاملاً قابل تشخیص است (المقریزی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۸۷). المعز در مغرب زندگی ساده و بی‌آلایش خود را به سران قبایل مغرب نشان داد و گفت: مردم گمان می‌کنند که من در تجمل و رفاهم؛ من شما را خواستم تا حاضر شوید و ببینید که من در خلوت چگونه‌ام و بعد به آنان سفارش کرد زندگی ساده داشته باشند و به یک زن اکتفا کنند (المقریزی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۸۷). همین خلیفه در مدت کوتاه خلافت خود در مصر که حدود سه سال بود، مبتکر همه آیین‌ها و مراسمی است که فاطمیان برگزار می‌کردند (ابن تغری بردی، بی‌تا، ج ۴، ص ۷۹).

گذشته از پایه‌ریزی و نقطه آغاز آیین‌ها و مراسم توسط المعز (ابن میسر، بی‌تا، صص ۱۶۱-۱۶۲)، نکته مهم‌تر نحوه استمرار و دگرگونی یا تحول آن است. بی‌تردید مراسم و آیین‌های فاطمیان از نظر تعداد، کیفیت و گستردگی شرکت‌کنندگان، میزان حضور و نقش خلیفه در آن دچار تغییر شده است.

فاطمیان یک دولت دینی (تئوکراتیک) بود؛ بنابراین قابل پیش‌بینی است که همه مراسم و آیین‌ها و رسوم خود را در جهت تقویت رکن دینی، از نوع شیعی، به کار گیرند. فاطمیان به‌خوبی می‌دانستند چگونه به رسوم و اعیاد خود رنگ اسلامی شیعی بزنند و از آن در جهت تقویت عقیده و کسب اقتدار و مشروعیت خود بهره‌برند (سلطان، ۲۰۰۹م، ص ۱۵۶). وجود زمینه مناسب مصریان در پذیرش این آیین‌های مفصل، متعدد و باشکوه به تحول زندگی اجتماعی فاطمیان در جهت توجه هر چه بیشتر به مراسم و مواسم کمک زیادی کرد (ابن تغری بردی، بی‌تا، ج ۴، ص ۷۹) و در افزودن شوکت و ابهت خود در چشم مصریان از

طریق بزرگداشت‌های با عظمت، پرشکوه و چشمگیر مؤثر بود (ابن تغری بردی، بی‌تا، ج ۴، ص ۷۹). تحقیق حاضر درصدد است بیشتر به منابع دوره فاطمیان یا نزدیک به آن توجه کند و به تحول آیین غدیر خم در دوره فاطمیان (تا حدی که منابع یاری کنند) بپردازد.

۴. علت برگزاری جشنواره غدیر

برای یک پژوهشگر مهم‌تر از نحوه برگزاری مراسم غدیر علت برگزاری آن است؛ زیرا در کاربرد نتایج آن در دولت دینی (شیعی) امروز قابل‌الگوگیری خواهد بود. گفتنی است توضیح چگونگی برگزاری نیز با هدف تبیین و تحلیل آن و ترسیم تصویری کامل از مراسم غدیر توسط یک دولت دینی و شیوه بهره‌گیری از آن در راستای تقویت باورهای شیعی و مشروعیت دولت خواهد بود. برخی محققان در زمینه مجالس، مراسم، اعیاد، جشن‌ها و مواكب خلفای فاطمی تحقیق کرده‌اند (ماجد، ۱۹۸۵م، ج ۲، صص ۱۲۶-۱۲۸). این مجالس و جشن‌ها که ریشه در اعتقادات شیعی فاطمیان داشتند، فواید و دستاوردهای بسیاری داشتند. از مهم‌ترین نتایج آن جامعه‌پذیری دولت شیعی در میان مردم مصر و مغرب و ایجاد و تثبیت مشروعیت در قبال خلافت عباسی بود.

عباسیان به فرمانبری از الرضا من آل محمد دعوت می‌کردند؛ اما پس از قدرت‌گیری و تکیه‌زدن بر جای امویان در مقابل علویان قرار گرفتند و ادعا کردند خلافت و جانشینی ارث پیامبر ۹ است که با وجود عمو به عموزاده پیامبر ۹ نمی‌رسد. این ادعا در جانشینی امیرالمؤمنین ۷ و نیز مشروعیت دولت شیعی فاطمیان تردید ایجاد می‌کرد؛ بنابراین فاطمیان در مقابل، برای اثبات مشروعیت خود و به‌چالش کشیدن مشروعیت عباسیان اقداماتی کردند که جشن غدیر از آن جمله بود (امینی، ۱۹۹۷م، ص ۶۹).

این جشن در جذب قلوب پیروان مکتب خلفای راشدین و اهل سنت به دعوت و مذهب فاطمیان بسیار مؤثر بود (امینی، ۱۹۹۷م، ص ۷۰). همچنین در پرتو برگزاری جشن غدیر حقانیت و مشروعیت خلافت امامان فاطمی تبلیغ و تثبیت و مشروعیت عباسیان به‌چالش کشیده می‌شد.

خلفای فاطمی مصر هر سال با برپایی جشن مفصلی برای غدیر قاهره را پر از شادی

و سرور می کردند (المسبحی، ۱۹۸۰م، ص ۲۰۶؛ المقریزی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۵۶) و به اندازه عید قربان و احیاناً بیش از آن قربانی می کردند (المقریزی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۵۶؛ ماجد، ۱۹۸۵م، ج ۲، ص ۱۲۸) و هدایایی بین مردم تقسیم می کردند (المسبحی، ۱۹۸۰م، ص ۲۰۶). این رقابت حتی در اشعار بزرگان و خلیفه‌زادگان عباسی و فاطمی کاملاً مشهود است. محتوای اشعار حسین بن حمدان خصیعی، تمیم فرزند المعز فاطمی و برادر العزیز فاطمی، ابوحامد انطاکی و برخی دیگر به این مطلب اشاره دارد (امینی، ۱۹۹۷م، صص ۸۱-۲۱۸).

بنابراین آنچه گفته شد، واقعه غدیر و تثبیت آن، با موجودیت و مشروعیت فاطمیان شیعی مرتبط بود؛ به همین جهت برخی دانشمندان غیرشیعی برای دفاع از خود و نجات از چالش پیش آمده، در مشروعیت مراسم و جشن غدیر تردید و آن را بدعت قلمداد می کردند (ابن تیمیه، بی تا، صص ۲۹۳-۲۹۵).

۵. جشن عید غدیر در منابع دوره فاطمی

گزارش غدیر خم که از منابع دوره فاطمی به دست ما رسیده، بسیار کم است. یازده خلیفه فاطمی به مدت تقریبی دو قرن در مصر حاکم بودند طبق نقل منابع، جشن غدیر به طور مفصل از ورود المعز به مصر تا سقوط فاطمیان همه ساله برگزار می شده است. مقریزی بارها تصریح می کند مراسم غدیر خم طبق معمول و روش مرسوم برگزار می شد (المقریزی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، صص ۲۰۹، ۳۰۶، ۳۰۸، ۳۱۱، ۳۱۳، ۳۳۹، ۳۷۰ و ۳۸۱)؛ اما تنها چند گزارش کوتاه از جشن غدیر خم در دوره سه خلیفه فاطمی باقی مانده است. این گزارش‌ها از ابن زولاق (م ۳۷۸ق)، مسبحی (م ۴۲۰ق)، ابن مأمون بطائحی (م ۵۸۸ق) و ابن طویر قیسرانی (م ۶۱۷ق) است.

یک احتمال در فقر منابع دوره فاطمی در گزارش جشن غدیر به عنوان عنصر هویت‌ساز دولت شیعی فاطمیان، عدم ضبط نکردن آن در خود دوره فاطمی و بی توجهی فاطمیان به تاریخ و حوادث عصرشان است (چلونگر، ۱۳۷۹، ص ۱۷)؛ اما احتمال قوی‌تر این است که این گزارش‌ها پس از دوره فاطمیان عمداً به دست فراموشی سپرده و نابود شدند.

قلقشندی در صبح الاعشی (القلقشندی، بی تا، ج ۱۳، صص ۲۳۲-۲۴۴) و ابن تغری بردی در

النجوم الزاهره (ابن تغری بردی، بی تا، ج ۴، ص ۲۵) تنها به این نکته اشاره کرده‌اند که فاطمیان برای غدیر خم اهمیت زیادی قائل بودند و به عید گرفتن آن اهتمام می‌ورزیدند. در این میان تنها مقریزی است که گزارش جشن عید غدیر خم را از ابن زولاق، مسیحی، ابن مأمون و ابن طویر نقل می‌کند و اگر مقریزی در خطط و اتعاظ این گزارش‌ها را نقل نمی‌کرد، اکنون هیچ خبری از مراسم جشن غدیر و جزئیات آن نداشتیم. برخی عبارت‌ها در گزارش مقریزی وجود دارد که در هیچ یک از سه گزارش موجود از آثار دوره فاطمی وجود ندارد. این بیانگر آن است که مقریزی دسترسی به منابعی داشته که بعدها از بین رفته‌اند. مواردی از این دست در آثار مقریزی، به‌ویژه در خطط بسیار است؛ مواردی که مقریزی مستند خود را گفته، ولی آن مستند به دست ما نرسیده است (مقریزی از برخی منابع نام می‌برد که به دست ما نرسیده مانند کتاب ابن طویر. این غیر از منابعی است که وی از آنها نقل کرده، ولی نامشان را نگفته است). بنابراین برای توصیف و بررسی مراسم جشن غدیر خم، تنها سرمایه ما، اخبار و گزارش‌های ابن زولاق (م ۳۷۸ق)، مسیحی (م ۴۲۰ق)، ابن مأمون بطانحی (م ۵۸۸ق) و ابن طویر قیسرانی (۶۱۷ق) است که همه این گزارش‌ها از طریق مقریزی به دست ما رسیده است.



نمودار رکوب خلفای فاطمی در جشنواره غدیر خم، (برگرفته از: ابن طویر، ۱۴۱۲ق، صص ۱۸۶-۱۸۹).

۶. تحلیل جشنواره غدیر خم

اولین گزارش جشنواره غدیر (the festival of ghadir) در دوره فاطمیان از ابن زولاق (م ۳۷۸ق) و سپس مسیحی (م ۴۲۰ق) است که از طریق مقریزی به دست ما رسیده است (المقریزی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۵۵). هر دو از مورخان فاطمی هستند.

از مسیحی (۴۲۰ق) دو گزارش درباره غدیر به جا مانده است. جالب اینکه گزارشی را که مقریزی از مسیحی نقل می‌کند، در نسخه موجود از کتاب اخبار مصر مسیحی وجود ندارد (المقریزی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۵۵). در مقابل گزارش دیگری نیز از مراسم جشن غدیر از مسیحی در بخش موجود از اخبار مصر مسیحی آمده است که مقریزی آن را نقل نکرده است.

مسیحی در گزارش بسیار کوتاه خود که مقریزی آن را برای ما نقل کرده چنین می‌آورد: «در روز عید غدیر هجدهم ذی‌حجه هم مردم و هم قاریان و ققیهان و شاعران در رتبه‌های مختلف جمع می‌شدند و تا ظهر مراسم داشتند. سپس به سوی قصر رفته و جوایز و هدایای خود را دریافت می‌کردند» (المقریزی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، صص ۲۵۵-۲۵۶).

این گزارش نشان می‌دهد برخلاف نظر عبدالمنعم ماجد (ماجد، ۱۹۸۵م، ج ۲، ص ۱۲۶) و ابن سلطان (سلطان، ۲۰۰۹م، ص ۱۵۷) این جشن تنها در جمع خلیفه و عده‌ای خاص از شیعیان و به صورت محدود نبوده است، بلکه عمومی بوده و مورد استقبال عامه مردم نیز قرار گرفته است. این محقق شرکت‌کنندگان را با تکیه بر نقل ابن طویر در نزهة المقلتین، اشباع (شیعیان و پیروان) و موظفین خاص می‌داند (ماجد، ۱۹۸۵م، ج ۲، ص ۱۲۶)؛ در حالی که مسیحی از شرکت‌کنندگان با عنوان «الناس» و نیز «جمعاً عظیماً» نام می‌برد.

به نظر می‌رسد علت این دوگانگی، به اختلاف زمانی برمی‌گردد. مسیحی از جشن غدیر در دوره خلافت الظاهر یا قبل از آن سخن گفته؛ در حالی که ابن طویر از جشن غدیری خبر می‌دهد که حدود یک قرن پس از آن و در دوره ضعف دولت فاطمیان برگزار شده است.

گزارش دوم مسیحی که در بخش اندک باقی‌مانده از کتاب اخبار مصر او است و مقریزی آن را نقل نکرده، چنین است: «خبر رسید در روز جمعه مصادف با عید غدیر و

هجدهم ذی حجه در بصره و کوفه و موصل و ولایات شرقی به نام خلیفه شیعی فاطمی خطبه خوانده شده و مردم در این روز در مصر با پوشیدن بهترین لباس هایشان در مراسم جشن شرکت کردند. شاعران و گویندگان نیز بدون ناسزاگویی و مذمت نسبت به صحابه تجمع کرده و مراسم را اجرا کردند» (المسیحی، ۱۹۸۰م، صص ۲۰۵-۲۰۶).

گزارش ابن مأمون (م ۵۸۸ق) (ابن مأمون، بی تا، صص ۴۲-۴۴) نیز که بعد از مسیحی (م ۴۲۰ق) و قبل از ابن طویر (م ۶۱۷ق) است (ابن الطویر، ۱۴۱۲ق، صص ۱۸۶-۱۸۹)، در برخی جهات متفاوت از هر دو گزارش است و این نشان دهنده تحول مراسم جشن غدیر است. عدم توجه نکردن به تحول کمی و کیفی عموم آیین ها و مراسم به ویژه غدیر خم در طول دوره حاکمیت فاطمیان از ضعف های آشکار پژوهش محققان به ویژه عبدالمنعم ماجد است. گزارش ابن مأمون بطائحی و سپس ابن طویر مفصل تر از گزارش مسیحی است. گزارش ابن مأمون به سبب اینکه پدرش، مأمون البطائحی، وزیر فاطمیان بوده و تنها گزارش دوره دوم فاطمی (عصر وزارت) است، اهمیت زیادی دارد.

ابن مأمون مطالب جالب توجهی از جشن غدیر خم متذکر می شود. این گزارش با اینکه در تحلیل برگزاری آیین غدیر در عصر وزرا و نیز سیر تحول آن در دوره حکومت فاطمیان کاربرد دارد، چندان مورد توجه و استفاده مورخان و نیز پژوهشگران واقع نشده است.

آنچه مورد توجه جدی پژوهشگران در بررسی و تحلیل جشن غدیر قرار گرفته، روایت این مراسم از ابن طویر قیسرانی (م ۶۱۷ق) در نزه المقلتین است. این کتاب که نویسنده اش در اواخر دوره فاطمیان و اوایل عصر ایوبیان می زیسته و به زمان حوادثی که در کتاب ذکر کرده نزدیک است، اهمیت و ارزش زیادی دارد.

درواقع گزارش ابن طویر، تنها خبر موجود از چگونگی برگزاری آیین غدیر در اواخر عصر فاطمیان است که به ذکر تفصیلی برخی جزئیات می پردازد. هم مورخانی چون مقریزی و هم پژوهشگرانی مثل عبدالمنعم ماجد و پاولا ساندرز به اهمیت آن اذعان داشته اند و تحلیل خود را در این موضوع، بر پایه این گزارش بنا کرده اند (ماجد،

مقایسه اخبار و گزارش‌های مورخانی چون ابن زولاق، مسبحی، ابن مأمون و ابن طویر این فرصت را هم به ما می‌دهد که سیر تحول این مراسم را حداقل در سه دوره از خلافت فاطمیان به دست آوریم. با یافتن این خط سیر می‌توان به کمیت، کیفیت و علت این دگرگونی‌ها دست یافت.

باید در نظر داشت که همه گزارش‌ها را مقریزی نقل می‌کند و همه کتاب‌هایی که در گزارش جشنواره غدیر خم منبع مقریزی بوده، جز بخشی از کتاب اخبار مصر مسبحی، از بین رفته است. مقریزی در کتاب دیگرش، اتعاض الحنفاده مرتبه از برگزاری جشن عید غدیر به صورت معمول و مرسوم نام برده که اولین سال آن ۳۶۲ق و آخرین سال ذکر شده ۵۱۶ق است. وی در نه مورد به مرسوم و معمول بودن این جشن به صورت ثابت و سالانه تأکید دارد (المقریزی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، صص ۳۰۶، ۳۰۸، ۳۱۱، ۳۱۳، ۳۳۹، ۳۷۰ و ۳۸۱).

در انتساب تاریخ مصر موجود به ابن زولاق هم تردیدهای جدی وجود دارد. در ضمن گزارشی را که مقریزی از ابن زولاق نقل می‌کند در کتاب موجود منسوب به وی وجود ندارد و این مطلب احتمال صحیح نبودن انتساب کتاب موجود به ابن زولاق را افزایش می‌دهد.

۷. بررسی تطبیقی گزارش‌های جشن غدیر

با مقایسه گزارش‌های موجود از جزئیات برگزاری جشن غدیر و بدون در نظر گرفتن آنچه از اوضاع اقتصادی و اجتماعی دوره‌های مختلف دولت فاطمی می‌دانیم، به نکاتی دست می‌یابیم که عبارت‌اند از:

۱. فاطمیان برای غدیر خم و جشن آن اهمیت فوق‌العاده‌ای قائل بودند و حیات مذهبی خود را وابسته به آن می‌دانستند. این نگرش یک نگرش دینی و یک اعتقاد مذهبی بود؛ به همین جهت انجام امور عبادی برای فاطمیان و عموم شیعیان، سنتی مرسوم بود.

سیاست دینی ایشان نیز اقتضا می‌کرد به غدیر خم توجه جدی داشته باشند. در واقع رقابت آنان با عباسیان بر شدت توجه فاطمیان به غدیر خم می‌افزود؛

در حالی که براساس گزارش مقریزی، اهل سنت این اعتقاد مذهبی را واکنشی سیاسی در مقابله با خود می‌دیدند؛ به همین دلیل هشت روز بعد یعنی ۲۶ ذی‌حجه را به‌عنوان روز دخول رسول خدا ﷺ و ابوبکر به غار جشن گرفتند و در آن مبالغه کردند (الذهبی، ۱۴۰۷ق، ج ۲۷، ص ۲۵؛ مسکویه، ۱۳۷۹، ج ۷، ص ۴۰۱؛ ابن‌اثیر، ۱۹۶۵م، ج ۹، ص ۱۵۵؛ ابن‌الجوزی، ۱۹۹۲م، ج ۱۵، ص ۱۴). این عمل که نوعی تاریخ‌سازی مذهبی در پرتو رقابت سیاسی تلقی می‌شد، در برابر مراسم سوگواری عاشورا نیز رخ داد (ابن‌الجوزی، ۱۹۹۲م، ج ۱۵، ص ۱۴).

۲. شکوه و عظمت جشنواره غدیر خم همواره در حال افزایش بود. حتی زمان آن از یک روز به یک دهه تغییر یافت و خدم و حشم در رکوب (موکب) خلیفه افزوده شد. ذبح قربانی مانند عید قربان و احیاناً بیشتر از آن گردید و بوسیدن پای خلیفه پررنگ شد که خواهد آمد.

البته این به آن معنا نیست غدیر خم در میان مردم مقبول‌تر و موقعیت خلیفه فاطمی مستحکم‌تر می‌شد، بلکه به این معنا که میزان مخارج آن و هدایای اعطایی و تشریفات دیگر مانند حضور پر تعداد نظامیان به‌صورت منظم و منسجم و حواشی دیگر مانند پختن و توزیع عمومی حلواها و غذاهای مخصوص عید و مانند آن رو به افزایش بود.

۳. جشن غدیر خم در دوره اول و دوم با شادی و نشاط و همدلی عموم مردم و گروه‌های فرهنگی جامعه از قبیل قراء، فقها و شعرا همراه بود؛ اما در دوره سوم علی‌رغم شکوه و جلالت وافر آن، تنها در قصر و میان دولتمردان و اطرافیان خلیفه و گروهی از علاقه‌مندان برگزار می‌شد.

علی‌رغم عطایای فراوان و مرسوم، عموم مردم و حتی برخی از اعضای دولت فاطمی، از این جشن استقبال نمی‌کردند و از برکات این جشن نیز محروم بودند. این مسئله دلایل متعدد داشت که به ضعف سیاسی اقتصادی و بی‌کفایتی خلفای متأخر، در مقایسه با خلفای باکفایت دوره اول و مانند آن برمی‌گشت.

۴. وضعیت سیاسی دولت و شدت و ضعف موقعیت خلیفه در میزان کمی و کیفی حضور وی در جشن موثر بود. در دوره اول اقبال عمومی به دولت فاطمی باعث حضور، همراهی و حمایت ایشان از دولت فاطمی شده بود و همین موجب تحکیم و تعظیم موقعیت خلیفه می‌شد.

در دوره دوم، حضور صوری خلیفه و اقتدار وزیر، حتی در جشن غدیر، کاملاً آشکار است. گزارش ابن مأمون بطائحی به‌طور واضح نشان می‌دهد در دوره دوم (عصر وزرا)، خلیفه در قسمتی از جشن حاضر می‌شد و بعد از تقدیم عطایا و هدایا از مراسم خارج می‌شد و وزیر جشن را ادامه می‌داد و مستقلاً به بخشش اموال و هدایا به زیردستان می‌پرداخت.

در دوره سوم نیز که پس از عزل بطائحی به‌دست آل‌مر، خلیفه فاطمی نفسی تازه کرد و از زیر سایه وزیر بیرون آمده و به یک استقلال نسبی رسیده بود، اوضاع جامعه طوری بود که اقبال به دولت فاطمی کم شده بود و پیروان مذاهب غیر شیعی، قدرت بیشتری یافته بودند و همین امر موجب محدود شدن جشن‌ها و مراسم شیعی، به‌ویژه جشن غدیر در میان خلیفه و اطرافیان‌ش شده بود.

۸. دوره‌های جشنواره غدیر در خلافت فاطمیان مصر

مراسم غدیر خم در طول دوره فاطمیان مصر که حدود دو قرن طول کشید، همیشه به یک صورت برگزار نشد. با توجه به گستردگی و میزان مشارکت دولت و مردم در این جشن می‌توان گفت که جشن غدیر خم در دوره فاطمیان مصر را می‌توان به سه دوره متفاوت تقسیم کرد:

۸-۱. دوره اول، دوره سادگی و گستردگی جشن غدیر

گزارش مورخان دوره اول فاطمیان، ابن زولاق و مسبحی (مسبحی دو گزارش از غدیر نقل کرده است: یکی از دوره الحاکم بدون تعیین سال و دیگری از دوره الظاهر در سال ۴۱۵ هجری) درباره جشن غدیر خم در مقایسه با گزارش مورخان دو دوره بعد

بیانگر این است که این جشن گرچه ساده و بدون تشریفات زیاد ولی با حضور و استقبال مردم و بااهمیت برگزار می‌شد. این جشن از همان دوره المعز آغاز شد (المقریزی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۵۵؛ سلطان، ۲۰۰۹م، ص ۱۵۶).

ابن زولاق از اجتماع اهل مصر و مغربیان در قاهره و برگزاری مراسم دعا در روز عید غدیر خبر داده است. این روز به مناسبت روز ولایت عهدی امیرالمومنین ۷ و برگزیده شدن آن حضرت به خلافت عید قرار داده شد و جشن گرفته می‌شد.

«و در روز هجدهم ذی حجه سال ۳۶۲ق که روز عید غدیر خم بود، جمعیتی از اهالی مصر (فسطاط) و مغاربه (ساکنان غربی مصر در شمال افریقا) برای دعا حضور می‌یافتند؛ زیرا آن روز، روز عید بود؛ روزی که رسول خدا ۹ امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب ۷ را به ولایت عهدی انتخاب و به عنوان جانشین خود معرفی کرد. المعز از (شکوه) کار آنها متعجب شد و این اولین مراسم در مصر بود»^۱.

گزارش بعدی جشن غدیر از دوره الحاکم است. در این دوره جشن گسترش یافت و قسمت‌های دیگری به آن افزوده شد. مردم در مسجد جامع قاهره (الازهر) جمع می‌شدند. قاریان و فقیهان و شاعران نیز شرکت می‌کردند «فکان جمعاً عظیماً» (المقریزی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۵۵).

برنامه قرائت قرآن و شعرخوانی شاعران موعظه فقیهان تا ظهر ادامه داشت؛ سپس همگی به قصر می‌آمدند و عیدی دریافت می‌کردند (المقریزی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، صص ۲۵۵-۲۵۸)؛ البته الحاکم در موقعیتی دستور تعطیل شدن جشن عید غدیر را نیز داده است. علت آن نیز به احتمال زیاد فتنه‌ها و اختلافاتی بود که در دوره ایشان رخ داد.

هدیه به شرکت کنندگان در جشن عید غدیر می‌توانست زمینه شرکت بیشتر مردم و سپس پذیرش پیام غدیر توسط مردم و نیز تقویت پایه‌های مشروعیت دولت فاطمی را فراهم کند. این هدایا رفته‌رفته توسعه نیز می‌یافت.

۱. و فی یوم ثمانیه عشر من ذی الحجة سنة اثنتین و ستین و ثلثمائة و هو یوم الغدیر تجمع خلق من أهل مصر و المغاربة و من تبعهم للدعاء لأنه یوم عید لأن رسول الله صلی الله علیه و سلم عهد إلى امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب فیه و استخلفه فأعجب المعز ذلك من فعلهم و کان هذا أول ما عمل بمصر (المقریزی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۵۵).

۸-۲. دوره دوم، دوره تحولات بزرگ در جشن غدیر

جشن غدیر خم در این دوره به معنی واقعی کلمه تبدیل به جشنواره شد و گسترده و متنوع گردید. بزرگ‌ترین تحول جشن عید غدیر خم در این دوره، اضافه شدن «رکوب خلیفه» به قسمت‌های مختلف این جشن بود.

بر اساس منابع در این دوره، به دستور وزیرمؤذنان در مساجد و مساجد جامع بر بالای دروازه‌ها اذان عید می‌گفتند. عموم مردم و ساکنان قصر، همگی در این جشن شرکت می‌کردند و به شادی و سرور می‌پرداختند (المقریزی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۵۸)؛ اما برخلاف مقطعی از دوره الحاکم که افراط برخی افراد در جشن موجب سب خلفای سه‌گانه و مقابله اهل سنت و در نتیجه فتنه و اختلاف گردیده بود، در این دوره خبری از سب سلف (صحابه به‌ویژه خلفا) نیست و جشن غدیر بیشتر جنبه اثباتی دارد.

تحول دیگر در جشن غدیر دوره دوم افزایش هدایای دولتی و رسمیت یافتن و ضابطه‌مند شدن آن است. تعداد بسیاری از لشکریان در جشن شرکت می‌کردند و طبق دستور رسمی هدایای نقدی (۷۹۰ دینار) و غیرنقدی (لباس، ۱۴۴ قطعه) دریافت می‌کردند. وزیر نیز پس از دریافت خلعت از خلیفه مبلغ قابل توجهی (۱۵۸۰ دینار) تقسیم می‌کرد (المقریزی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۵۸).

از ویژگی‌های این دوره، قدرت وزرا و تفوق وزیران بر خلفا بود؛ بنابراین نقش وزرا در سازمان قدرت فاطمیان نقش محوری بود. این برتری در فرایند مراسم و آیین‌ها نیز نمایان بود. در همین گزارش از ابن‌مأمون از وزیر هفت بار و از خلیفه پنج بار اسم برده شده است. همچنین وزیر پس از پایان جلسه رسمی و تشریفاتی عمومی با حضور خلیفه، خود مجلس مستقل و مفصلی برگزار می‌کرد. شاعران و هنرمندان در این مجلس شرکت و عطایای خود را دریافت می‌کردند. مقدار این عطایا به اندازه‌ای زیاد بود که به مجلس وزیر «مجلس العطایا» می‌گفتند (المقریزی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، صص ۴۲۴-۴۲۵).

از تحولات دیگر جشن غدیر در این دوره توجه وافر به ذبح قربانی فراوان و شرکت شخص خلیفه در ذبح و نحر تعدادی از قربانی‌ها بود.

در صبح روز غدیر خم که نزد فاطمیان بزرگ‌تر و مهم‌تر از عید قربان بود («وهو

اعظم من عید النحر و ينحر فيه اكثرهم» (المقریزی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۵۷) خلیفه در قربانگاه حاضر می‌شد و مانند روز عید قربان ذبح و نحر می‌کرد و سپس قصابان به تعداد قربانی‌های روز عید قربان، قربانی می‌کردند. این قربانی‌ها در میان عده خاصی از صاحب منصبان و وابستگان دولت (و نه عموم مردم) تقسیم می‌شد (المقریزی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۵۸). مقریزی همچنین نقل کرده است «در صبح روز عید خلیفه در میدان شهر حاضر می‌شد و طبق معمول قربانی می‌کرد و قصاب‌ها نیز بعد از خلیفه به تعداد قوچ‌های قربانی در روز عید قربان، ذبح و قربانی می‌کردند»^۱ (المقریزی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۵۸).

در دوره اول، امام جماعت و خطیب عید خود خلیفه بود؛ ولی در این دوره بر عهده قاضی القضاة قرار گرفت (المقریزی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۵۸) و تا آخر فاطمیان نیز ادامه یافت. پایین بودن متوسط سن خلفای فاطمی مصر در اوایل خلافت، و قدرت‌گیری درباریان به‌ویژه وزیر در دوره‌های بعد، از عوامل مهم تغییر است.

پوشیدن لباس نو و کمک به نیازمندان و فراهم کردن ازدواج جوانان نیز از بخش‌های شادی آفرین و باطراوت جشن غدیر در میان عموم مردم بود (المقریزی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۵۷). از دیگر تحولات این دوره این بود که مأمون بطائنی سه منظره و جایگاه در قصر ساخته بود که نامشان «الزاهره» و «الفاخره» و «الناضره» بود، در روزهای عید غدیر خلیفه در آن منظره می‌نشست و وزیر به‌صورت ایستاده در زیر طاق باب‌الذهب مستقر می‌شد و از لشکریان ارتش فاطمی سان می‌دیدند (المقریزی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۸۳).

۸-۲-۱. موبک عید غدیر در دوره دوم

پس از ذبح قربانی توسط خلیفه و دیگران در آغاز صبح روز عید و اعلام اذان به مناسبت عید غدیر روز شادی برای مردم مصر آغاز می‌شد.

نزدیک ظهر مؤذن اذان عید را سر می‌داد و مردم برای جشن اجتماع می‌کردند

۱. و فی باکر هذا الیوم توجه الخلیفه الی المیدان و ذبح ماجرت به العاده و ذبح الجزارون بعده مثل عدد الکباش المذبوحه فی عید النحر.

خطیبی درباره مناسبت عید غدیر خطبه می خواند. در انتهای خطبه که در آستانه اذان ظهر بود، وزیر وارد می شد و نماز به امامت قاضی القضاة برپا می شد؛ سپس خطیبی دیگر خطبه عید را می خواند که به قرینه گزارش ابن طویر، محتوای آن نص تعیین خلافت امیرالمومنین ۹ از طرف رسول خدا ۹ و شرح «من كنت مولاه فعلى مولاه» بود (ابن الطویر، ۱۴۱۲ق، ص ۱۸۹؛ المقریزی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۵۷).

سپس وزیر به سمت خلیفه می رفت؛ درحالی که خلیفه نیز با موکب خود برای استقبال از وزیر منتظر بود. با رسیدن وزیر، خلیفه ابتدا لباس سرخ خود را (که با آن لباس به ذبح قربانی پرداخته بود) به وزیر هدیه می کرد؛ پس از آن شمشیری مزین به یاقوت و جواهر را به گردن او می انداخت. وزیر کرنش می کرد و برای بوسیدن زمین مقابل خلیفه اقدام می کرد و هنگام برخاستن می دید که خلیفه گردنبندی از جواهر آماده کرده است؛ سپس خلیفه با دست خود آن را به گردن وزیر می بست و به شدت او را احترام می کرد (المقریزی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۵۸) و این بیانگر عمق قدرت وزیر در دولت فاطمی است.

سپس موکب خلیفه آماده حرکت می شد. از همان ابتدای حرکت، مردم برای رسیدن به محضر خلیفه و نزدیک شدن به او از هم سبقت می گرفتند. خلیفه در میان حلقه‌ای از فرزندان و فرماندهان خود از باب العید (شمال شرقی قصر کبیر شرقی) خارج می شد و موکب حرکت می کرد تا اینکه دوباره به قصر باز می گشت (المقریزی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۵۸).

به محض ورود، همه حاضران خلیفه را احترام می کردند و با قرائت قرآن جلسه رسمیت می یافت. حاضران سلام می کردند و برنامه‌های جلسه آغاز می شد. در قصر سه سماط (سفره اطعام و هدیه) برقرار بود. برنامه سماط اول و دوم طبق برنامه عید قربان، صورت می گرفت و اعطای پول و غذا به اعضای شرکت کننده در آن انجام می شد. خلیفه بر سر سفره سوم که سفره‌ای خصوصی بود، می رفت. در این مجلس خانواده و نزدیکان خلیفه حاضر بودند (المقریزی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۵۸).

حضور خلیفه در جشن غدیر و رکوب وی در اینجا به پایان می رسید؛ اما جشن غدیر هنوز ادامه داشت. وزیر به محل جلوس خود رفته در آنجا می نشست. دربانان درها را باز

می کردند و بزرگان و ریش سفیدان شہرہا برای تبریک عید و گرفتن خلعت حاضر می شدند. سپس شاعران و هنرمندان پیش آمدہ، شعرخوانی می کردند. سپس مسئول خزائن الکسوفہ الخاصہ کہ محل نگہداری لباس های شخصی خلیفہ است، وارد شدہ، لباس های اہدایی خلیفہ بہ وزیر را با تشریفات تقدیم می کرد و ہدیہ مرسوم خود یعنی صد سکہ طلا را دریافت می کرد (المقریزی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۵۸). ہمہ این ہدایا و مخارج بہ دستور وزیر توسط «کاتب الدست» متولی بایگانہ و ثبت دستورها نوشتہ می شد.

۸-۳. دورہ سوم دورہ محدودیت و سطحی شدن

از تحولات مهم این جشن در دورہ سوم، گسترش بازہ زمانی جشن از یک روز بہ یک دہہ بود، با فرارسیدن دہہ وسط ذی حجہ فرماندہان و لشکریان برای برگزاری رکوب خلیفہ اہتمام می کردند. رکوب خلیفہ در این دورہ نسبت بہ دورہ قبل مختصرتر و گسترہ مکانی حرکت موکب محدودتر شدہ بود؛ زیرا برخلاف قاعدہ خلیفہ در این موکب مظہ نہادست و روی عمامہ اش آن درّ یگانہ قرار نہادست و موکب از داخل قاہرہ بیرون نمی رفت (ابن الطویر، ۱۴۱۲ق، ص ۱۸۶؛ المقریزی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۵۵).

در این دورہ علیرغم گسترش زمانی جشن، بہ لحاظ مکانی گسترہ آن محدود شد و جذابیت و مقبولیت عمومی خود را از دست داد. تنہا شیعیان آن را گرامی می داشتند و در آن شرکت می کردند. وابستگان بہ دولت بہ عنوان وظیفہ شغلی یا دریافت ہدایای این جشن شرکت می کردند و نشاط و استقبال دورہ های قبل را نہادستند.

۸-۳-۱. موکب خلیفہ در دورہ سوم

طبق معمول دورہ قبل وزیر با دعوت رسمی خلیفہ در روز عید غدیر آمادہ می شد و سوارہ با ہمراہانش بہ سمت قصر حرکت می کرد. در قصر طبق ہمہانگی، با ورود وزیر، خلیفہ نیز از روی کرسی خود سوار مرکب می شد و از محل خود در دہلیز خارج می شد و در محل آستانہ در کہ «القوس» نام داشت می ایستاد؛ درحالی کہ استاذین

محکین و برخی فرماندهان که به دستور وزیر در خدمت خلیفه بودند، اطرافش را گرفته بودند (المقریزی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۵۶).

سپس لباس‌های اهدایی مخصوص را می‌آوردند. این لباس‌ها بسته به شخصیت و جایگاه افراد و گروه‌ها در سازمان دولت فاطمی متفاوت بود. ابتدا لباس‌های خلیفه و سپس لباس‌های فرماندهان مخصوص (مطوقین) و سپس دیگر فرماندهان و نظامیان عالی‌رتبه مانند ارباب القضب و درجه‌داران نیروی دریایی و سپس طوایف مختلف ارتش تقدیم می‌شد (ابن الطویر، ۱۴۱۲ق، ص ۱۸۷؛ المقریزی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۵۶). برتری گروه‌های گفته شده به این بود که مستقیماً در خدمت خلیفه بودند و تعداد ایشان بیش از پنج هزار سواره و هزار پیاده بود.

سپس طوایف دیگر ارتش با لباس‌های نظامی و پرچم‌ها و دیگر امکانات ملحق می‌شدند و با ترتیبی زیبا و نظم‌ی خوشایند مرتب و به صف می‌شدند. تعداد این طوایف حدود هفت هزار بود (ابن الطویر، ۱۴۱۲ق، ص ۱۸۷؛ المقریزی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۵۶).

در مرحله دوم لباس‌های وزیر، فرزندان و نزدیکان وی و جماعت وابسته به وزیر را که جمعی عظیم و پرهیبت بودند، می‌آوردند. پس از آن لباس‌های صاحب‌الباب و یاران و نایبان و دیگر صاحبان مناصب تقدیم می‌شد (ابن الطویر، ۱۴۱۲ق، ص ۱۸۷؛ المقریزی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۵۸).

در مرحله بعد لباس‌های سپهسالار لشکر فاطمی و اصحاب و سربازانش که تعداد بسیاری بودند، به همراه لباس‌های والی قاهره و والی شهر مصر تقدیم می‌گردید (المقریزی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۵۶).

سپس خلیفه با موکب خود از در قصر خارج می‌شد؛ درحالی که علاوه بر پاسداران ویژه (صبیان رکابه الخاص) تعداد زیادی در مقابل خلیفه به صورت پیاده در حرکت بودند. آنان از باب‌الزهمومه به طرف خرگاه‌هایی که در کنار مشهد حسینی (رأس الحسین) بود می‌رفتند و از کنار مشهد به باب‌الدیلم می‌رسیدند. در این محل قاضی‌القضات و هیئت منصفه منتظر استقبال از موکب خلیفه بودند. به محض رؤیت خلیفه به سمت وی می‌رفتند. قاضی‌القضات پیاده، پای امام سواره را می‌بوسید و هیئت

منصفه در مقابل سراسر خلیفه حلقه می‌زدند؛ سپس همگی مراسم سلام را به جا می‌آوردند (ابن الطویر، ۱۴۱۲ق، ص ۱۸۸؛ المقریزی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۵۶).

۸-۳-۲. مجلس جشن غدیر در دوره سوم

پس از مراسم سلام، همگی در ایوان کبیر (جنوب شرقی قصر کبیر) اجتماع می‌کردند. در و دیوار ایوان کبیر با پوشش پارچه‌ای بسیار گران‌قیمت و مرغوب پوشیده شده و دور تا دور آن با سه ردیف آویز تزئین شده بود که ردیف وسط با دو ردیف بالا و پایین متفاوت بود (ابن الطویر، ۱۴۱۲ق، ص ۱۸۸؛ المقریزی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۵۶).

پس از آن منبری نه پله‌ای (کرسی الدعوه) مهیا می‌شد تا خطبه بخوانند. قبلاً لباس فاخر و گران‌بهایی از حریر به همراه سی سکه طلا و نوشته‌ای (به صورت دفترچه رسمی مورد تأیید دولت) که توسط دیوان انشا تنظیم و مورد تأیید قرار گرفته بود، به خطیب تقدیم شده بود. پایین منبر قاضی القضاات، (کمی پایین‌تر) هیئت منصفه و فرماندهان و لشکری‌ها و کسانی که گرایش به تشیع داشتند، نشسته بودند. خلیفه از باب‌العید (درب شمالی قصر) وارد ایوان می‌شد و در جایگاه مرتفعی که مخصوص او ساخته شده بود، می‌نشست و مسلط بر همه حاضران بود (ابن الطویر، ۱۴۱۲ق، صص ۱۸۸-۱۸۹؛ المقریزی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، صص ۲۵۶-۲۵۷).

خطیب پس از شرح واقعه غدیر، خطبه رسول خدا ۹ در غدیر را که متضمن خلافت و ولایت حضرت علی بن ابی‌طالب ۷ بود، قرائت می‌کرد. او درباره «من کنت مولاه فعلی مولاه» و دیگر کرامات و فضایل امیرالمؤمنین ۷ توضیح می‌داد (ابن‌طویر، ۱۴۱۲ق، ص ۱۸۹؛ مقریزی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۵۷).

پس از پایان خطبه، قاضی القضاات به نماز می‌ایستاد و به امامت او دو رکعت نماز (که ظاهراً نماز عید بوده است) خوانده می‌شد و سپس مجلس رسماً پایان می‌یافت. با خاتمه یافتن جلسه، وزیر به سمت خلیفه می‌شتافت تا در خدمتش باشد. مردم متفرق می‌شدند، درحالی که شیعیان این عید بزرگ را به هم تبریک می‌گفتند (ابن الطویر، ۱۴۱۲ق، ص ۱۸۹؛ المقریزی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۵۷)؛ زیرا نزد شیعه این عید از عید قربان بزرگ‌تر است (ابن الطویر، ۱۴۱۲ق، ص ۱۸۹؛ المقریزی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۵۷).

نتیجه گیری

گرچه مغز و هسته اصلی هویت یک دولت دینی عقاید و باورهای آن است و سیاست‌های عملی بر پایه باورها شکل می‌گیرد، یک دولت دینی می‌تواند سیاست‌های دینی خود را طوری اجرا کند که توجه ساکنان قلمرو دولت و پیروان ادیان و مذاهب دیگر به باورهای اساسی و زیربنایی دولت برانگیخته شود و تا حد زیادی به مدارا و همراهی سوق دهد. فاطمیان برای غدیر خم و جشن آن اهمیت فوق‌العاده‌ای قائل بودند و حیات مذهبی خود را وابسته به آن می‌دانستند. سیاست دینی ایشان نیز اقتضا می‌کرد به غدیر خم توجه جدی داشته باشند. در واقع رقابت آنان با عباسیان بر شدت توجه فاطمیان به غدیر خم می‌افزود؛ در حالی که بر اساس گزارش مقریزی، اهل سنت این اعتقاد مذهبی را واکنشی سیاسی در مقابله با خود می‌دیدند.

شکوه و عظمت جشنواره غدیر خم همواره در حال افزایش بود؛ البته این به آن معنا نیست که غدیر خم در میان مردم مقبول‌تر و موقعیت خلیفه فاطمی مستحکم‌تر می‌شد، بلکه به این معنا است که میزان مخارج آن و هدایای اعطایی و تشریفات دیگر مانند حضور پرتعداد نظامیان به صورت منظم و منسجم و حواشی دیگر مانند پختن و توزیع عمومی حلواها و غذاهای مخصوص عید و مانند آن رو به افزایش بود.

جشن غدیر خم در عصر فاطمیان مصر را می‌توان به سه دوره تقسیم کرد. در دوره اول جشن ساده و باشکوه بود و شادی و مشارکت فراگیر داشت. در دوره دوم با شادی و نشاط و همدلی، عموم مردم و گروه‌های فرهنگی جامعه از قبیل قاریان، فقیهان و شاعران همراه بود و موکب خلیفه به صورت کارناوال‌های شادی آفرین و هیجان‌انگیز در خیابان‌های قاهره و مصر راه می‌افتاد.

اما در دوره سوم علیرغم شکوه و جلالت وافر آن، تنها در قصر و میان دولتمردان و اطرافیان خلیفه و گروهی از علاقه‌مندان برگزار می‌شد. ریشه‌های این تحول به‌طور عمده به ضعف سیاسی-اقتصادی دولت و ضعف کفایت خلفای متأخر برمی‌گشت. حضور صوری خلیفه و اقتدار وزیر، حتی در جشن غدیر، کاملاً آشکار بود. در همین دوره پس

از عزل بطائحي به دست الامر، خليفه فاطمي نفسي تازه کرده و از زیر سایه وزير بيرون آمد و به استقلالی نسبی رسید؛ اما اوضاع جامعه طوری تغيير یافته بود که اقبال به دولت فاطمی کم شده بود.

برگزاری مراسم و شعائر شيعی و داشتن سياست و برنامه مشخص در هدايت و توسعه کمی و کیفی آن می تواند در تبیین و تقويت باورهایي که مبنا و پایه این مراسم است، تأثیرگذار باشد. همچنین در انسجام بخشی و ترویج عقاید دولت نیز مؤثر خواهد بود.

کتابنامه

۱. ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن علی بن ابی الکریم. (۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م). الکامل فی التاریخ. بیروت: دار صادر.
۲. ابن الجوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد. (۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م). المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوک (تحقیق: محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا). (چاپ اول). بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳. ابن الطویر، ابومحمد المرتضی عبدالسلام بن الحسن القیسرانی. (۱۴۱۲ق). نزہه المقلتین فی اخبار الدولتین. (تحقیق و مقدمه: ایمن فؤاد سید). القاهره: دارالنشر فرانتس شتاينر شتوتغارت.
۴. ابن مأمون البطائحي، الامیر جمال الدین ابوعلی موسی بن المأمون. (بی تا). نصوص من اخبار مصر (تحقیق و مقدمه: ایمن فؤاد سید). القاهره: المعهد الفرنسي للآثار الشرقيه.
۵. ابن تغری بردی، جمال الدین ابوالمحاسن یوسف بن تغری بردی الاتابکی. (بی تا). النجوم الزاهره فی ملوک مصر و القاهره. مصر: وزارة الثقافة و الارشاد القومي.
۶. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (بی تا). اقتضاء الصراط المستقیم مخالفه اصحاب الجحیم (تصحیح: محمد حامد الفقی). ط ۲، (بی جا)، مکتبه السنه المحمديه.
۷. ابن حماد سنهاجی، ابی عبدالله محمد بن حماد. (۱۳۷۸). تاریخ فاطمیان (ترجمه: اخبار ملوک بنی عبید و حجت الله جودکی). تهران: انتشارات امیرکبیر.
۸. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم. (۱۳۷۳). المعارف. (تحقیق: ثروه عکاشه). قم: منشورات الشریف الرضی.
۹. ابن میسر، تاج الدین محمد بن علی بن یوسف بن جلب راغب. (بی تا). المنتقی من اخبار مصر (انتقاء تقی الدین احمد بن علی مقریزی، حقه ایمن فؤاد سید). القاهره: المعهد العلمی الفرنسي للآثار الشرقيه.
۱۰. الامینی، محمد هادی. (۱۹۹۷م). عید الغدیر فی عهد الفاطمیین. تهران: مؤسسه الآفاق.
۱۱. الذهبی، شمس الدین ابی عبدالله محمد بن احمد بن عثمان. (۱۴۰۷ق). تاریخ الاسلام و وفيات المشاهیر و الاعلام (تحقیق: عمر عبدالسلام تدمری). بیروت: دارالکتب العربیه.

١٢. القاضي، النعمان. (١٩٨٥م). المهمة في آداب اتباع الائمة (المصحح مصطفى غالب). بيروت: دار و مكتبه الهلال.
١٣. القاضي، النعمان. (بي.تا). المهمة في آداب اتباع الائمة (المصحح: محمد كامل حسين). (بي.جا): دارالفكر العربي.
١٤. القلقشندی، ابو العباس احمد بن علي. (١٩٩٤م). صبح الأعشى في صناعة الإنشاء. بيروت: دارالكتب العلميه.
١٥. المسبحي، محمد بن عبيدالله. (١٩٨٠م). اخبار مصر في سنتين (تحقيق: ويلم ميلورد). القاهره: الهيئه العامه.
١٦. المقریزی، تقی الدین ابوالعباس احمد بن علی بن عبدالقادر العبيدي. (١٤١٨ق). المواعظ و الاعتبار بذكر الخطط و الآثار. بيروت: دار الكتب العلميه.
١٧. المقریزی، ابوالعباس تقی الدین احمد بن علی. (١٤٢٢ق). اتعاظ الحنفا باخبار الائمة الفاطميين الخلفا (تحقيق: محمد عبدالقادر احمد العطا). بيروت: دارالكتب العلميه.
١٨. بدوی، جمال. (٢٠٠٨م). الفاطمية دولة التفاريح و التبارع. مصر: دارالشرق.
١٩. چلونگر، محمد علی. (١٣٧٩). زمينه‌های پیدایش خلافت فاطمیان. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
٢٠. سلطان، عبدالمنعم عبدالحمید. (٢٠٠٩م). الحياه الاجتماعيه في العصر الفاطمي. الاسكندريه: مركز اسكندريه للكتاب.
٢١. ماجد، عبدالمنعم. (١٩٨٥م). نظم الفاطميين و رسومهم في مصر. القاهره: مكتبه الأنجلو مصريه.
٢٢. ماجد، عبدالمنعم. (١٩٩٤م). ظهور الخلافة الفاطميه و سقوطها في مصر. القاهره: دارالفكر العربي.
٢٣. مسكويه الرازی، ابوعلی. (١٣٧٩). تجارب الأمم (تحقيق: ابوالقاسم امامی، چاپ دوم). تهران: انتشارات سروش.

References

1. Amini, M. H. (1997). *Eid al-Ghadir fi Ahd al-Fatimieen*. Tehran: Al-Afaq Institute. [In Persian]
2. Badvi, J. (2008). *Al-Fatimiyya Dolat al-Tafarikh wa al-Tabar'a*. Egypt: Dar al-Sharq. [In Arabic]
3. Chelungar, M. A. (2000). *The grounds for the emergence of the Fatimid caliphate*. Qom: Research Institute for Hawzah and University. [In Persian]
4. Ibn al-Jawzi, A. (1992). *Al-Muntazim fi Tarikh al-Umam wa al-Muluk* (1st ed.). Beirut: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Arabic]
5. Ibn al-Tawwir, A. (1992). *Nizha al-Muqallatin fi Akhbar al-Dawlatin*. (Research and Introduction of Imman Fouad Seyed). Cairo: Dar al-Nashr Ferants Shtaner Shotoghart. [In Arabic]
6. Ibn Athir, I. (1965). *Al-Kamil Fi Al-Tarikh*. Beirut: Dar Sader. [In Arabic]
7. Ibn Hamad Sanhaji, A. (1999). *History of the Fatimids* (translation of the news of the kings of Bani Obayd and Hojjatullah Judaki). Tehran: Amirkabir. [In Persian]
8. Ibn Moyasar, T. (n.d.). *Al-Muntaghi Min Akhbar Misr* Cairo: al-Ma'ahad al-Ilmi al-Fransi le al-Athar al-Sharqiyah. [In Arabic]
9. Ibn Mu'ammun al-Bata'ih, A. (n.d.). *Nosus min Akhbar Mesr* (research and introduction by Ayman Fouad Seyed). Cairo: Al-Ma'ahad al-Fransi le al-Athar Al-Sharqiya. [In Arabic]
10. Ibn Qutaybah, A. (1994). *al-Ma'arif* (S. Akasheh, Ed.). Qom: Al-Sharif Al-Razi Publications. [In Persian]
11. Ibn Taghri Bardi, J. (n.d.). *Al-Nojoum al-Zaherat fi Moluk Mesr va al-Qaherat*. Egypt: Wizarat al-Thaqafat va al-Irshad al-Qomi. [In Arabic]
12. Ibn Taymiyyah, A. (n.d.). *Iqtiza' Al-Surat al-Mustaqim Mokhalefah Ashab al-Jahim*. (M. H. al-Faghi, Ed.). Maktabah Al-Sunnah Al-Muhammadiyah. [In Arabic]
13. Majed, A. (1985). *Nazm al-Fatemieen va Rosumohom fi Misr*. Cairo: Maktabah al-Angelo Misriyah. [In Arabic]
14. Majed, A. (1994). *Zohour al-Khilafah al-Fatemiyyah va Soquteha fi Misr*. Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi. [In Arabic]

15. Mesbahi, M. (1980). *Akhbar Misr fi Sonatain*. (Willem Millard). Cairo: Al-Hay'at Al-Amah. [In Arabic]
16. Muqrizi, A. (1998). *al-Mawa'ez va al-Itebar be Zikr al-Khotat va al-Athar*. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah. [In Arabic]
17. Muqrizi, A. (2002). *Al-It'az al-Honafa be Akhbar al-A'emah al-Fatemieen al-Kholafa*. (A. Ahmad Al-Atta, Ed.). Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah. [In Arabic]
18. Muskawiyah al-Razi, A. (2000). *Tajarob al-Omam* (A. Emami, Ed., 2nd ed.). Tehran: Soroush. [In Persian]
19. Qalqshandi, A. (1994). *Sobh al-A'ashi fi Sana'at al-Insha'*. Beirut: Dar al-Kitab al-Ilmiyah. [In Arabic]
20. Qazi, al-Na'aman. (1985). *al-Himat fi Adab Atba' al-A'emat* (M. Ghalib, Ed.). Beirut: Dar va Maktabah Al-Hilal. [In Arabic]
21. Qazi, al-Na'aman. (n.d.). *al-Himat fi Adab Atba' al-A'emat* (M. H. Kamel, Ed.). Dar al-Fikr al-Arabi. [In Arabic]
22. Sultan, A. (2009). *al-Hayah al-Ijtima'iyah fi al-Asr al-Fatemi*, al-Eskandariyah: Markaz Eskandariah le al-Kitab. [In Arabic]
23. Zahabi, S. (1987). *Tarikh al-Islam va Vafiat al-Mashahir va al-A'alam* (O. A. S. Tadmari). Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabiya. [In Arabic]

An Examination of the Social Contexts of Condemning Reason, Science, and Philosophy in Attar's Works

Mostafa Salari¹

Mansur Nikpanah²

Received: 07/01/2019

Accepted: 13/05/2020

Abstract

For various reasons, Attar's time, is the age of anti-wisdom and the struggle against reason and its consequences. Basically, the issue of focusing on reason in all affairs has been emphasized in all religions and sects. However, in the time of Attar, the emphasis on narrative affairs and resorting to words had replaced scientific documents, as a result of which we are facing a decrease in the effects of reasoning and the diversity and multiplicity of narrative works. Currently, in this study, first, we try to answer the question of whether the tendency to reason has diminished. Secondly, what are the causes and reasons for it? Thirdly, how has it been reflected in Attar's works as one of the literary features of that era? The purpose of this study is to answer the above questions and to clarify the atmosphere of the era in question from the perspective of this research. The research method in this paper is analytical, descriptive and library method. The results of the study indicate that such a rational condemnation of sciences in Attar's works is influenced by the social conditions of his time. Among the factors influencing this are the policy of the Abbasid caliphs, the policy of the Seljuk kings, the orientation of the institution of the Ministry of Establishment and the growth of religious schools, the domination of anti-rational groups such as the Ash'aris and the decline of rationalist groups such as the Mu'tazilas.

Keywords

Reason, science, philosophy, Attar, social contexts.

1. Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Zahedan Branch, Islamic Azad University, Zahedan, Iran. m.salari@iauzah.ir

2. Assistant Professor of Saravan Higher Education Complex and professor at Farhangian University of Zahedan, Iran. (Author in charge). m.nikpanah@saravan.ac.ir.

بررسی زمینه‌های اجتماعی نكوهش عقل، علم و فلسفه در آثار عطار

مصطفی سالاری^۱

منصور نیک‌پناه^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۲/۲۴

چکیده

روزگار عطار بنا به دلایل مختلف عصر خردستیزی و مبارزه با عقل و نتایج آن است. اصولاً موضوع تکیه بر خرد در امور در کلیه ادیان و فرق مورد تأکید قرار گرفته است؛ لیکن در زمان عطار تأکید بر امور نقلی و توسل به کلام جایگزین مستندات علمی شده بود که به تبع آن با کاهش آثار خردورزی و تنوع و تکثر آثار نقلی روبرو هستیم. اکنون در این پژوهش تلاش بر آن است که در ابتدا به این سؤال پاسخ گوئیم که آیا گرایش به عقل کم‌رنج شده است؟ ثانیاً علل و دلایل آن چیست؟ ثالثاً بازتاب آن در آثار عطار به عنوان یکی از شاخص‌های ادبی عصر مورد نظر چگونه بوده است؟ هدف این پژوهش پاسخ گفتن به سؤالات فوق‌الذکر و شفافیت فضای عصر مورد نظر از منظر این تحقیق است. روش انجام تحقیق در این مقاله از نوع توصیفی تحلیلی و به روش کتابخانه‌ای است. نتایج پژوهش بیانگر آن است که این گونه نكوهش علوم عقلی در آثار عطار متأثر از شرایط جامعه‌ی روزگار اوست. از عوامل مؤثر در این امر می‌توان به سیاست خلفای عباسی، سیاست سلاطین سلجوقی، جهت‌گیری نهاد وزارت تأسیس و رشد مدارس دینی، تسلط گروه‌های خردگرایان مثل اشعری‌ها و افول گروه‌ها و جریان‌های خردگرا و خردورز مثل معتزلیان را ذکر کرد.

کلیدواژه‌ها

عقل، علم، فلسفه، عطار، زمینه‌های اجتماعی.

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران. m.salari@iauzah.ir
 ۲. استادیار مجتمع آموزش عالی سراوان و مدرس دانشگاه فرهنگیان زاهدان، ایران. (نویسنده مسئول)
 m.nikpanah@saravan.ac.ir

مقدمه

یکی از مسائل برجسته در آثار عطار نکوهش عقل، علم و فلسفه است. این امر متأثر از شرایط سیاسی، اجتماعی و فرهنگی عصر عطار است. در این پژوهش بر آنیم تا میزان اثرپذیری عطار از شرایط حاکم بر روزگار خود را در مخالفت با خردورزی بررسی کنیم. روش تحقیق در این پژوهش کتابخانه‌ای و به شیوه - توصیفی تحلیلی - خواهد بود؛ بنابراین ضمن بررسی شرایط سیاسی، اجتماعی و فرهنگی حاکم بر عصر عطار و بررسی عوامل تأثیرگذار بر رویکرد خردگریزی و خردستیزی در آن روزگار و تحلیل آثار عطار از این دیدگاه به پرسش‌های زیر پاسخ خواهیم داد:

چه عواملی در این روزگار بر خردگریزی و خردستیزی تأثیرگذار بوده‌اند؟
عطار نیشابوری که یکی از عرفای برجسته این دوران است در خردستیزی تا چه اندازه متأثر از شرایط روزگار خود بوده است؟

۱- خردستیزی در روزگار عطار

از مسائل مهم دوران سلجوقیان، توقف رشد و حرکت عقلی، به‌ویژه فلسفه و منطق و رکود خردگرایی و خردورزی است. زمینه‌های این رکود و فترت از زمان غزنویان فراهم شده بود. این امر دلایل مختلفی داشت. اهداف سیاسی حکومت سلجوقیان و جهت‌گیری‌های مذهبی آنان، سیاست حکومتی و دینی خلفای عباسی از متوکل به بعد، مقابله بزرگانی مثل خواجه نظام‌الملک با علوم عقلی، سرکوب معتزله، تسلط کلام اشعری، شدت یافتن قشریت و ظاهرگرایی مذهبی، سوءاستفاده از ظاهر دین در جهت سرکوب مخالفان، سرکوب شیعه، مخالفت علما و فقها و حتی ادیبان و شاعران با فلسفه و علوم عقلی از دلایل این رکود و فترت بوده است.

جامعه آن زمان جزئی از دنیای کل اسلام بوده و هرچه که در ایران می‌گذشت، بی‌تأثیر از اتحاد خلفای بغداد با نهاد حکومتی در ایران نبود. خلفای بغدادنشین، ابتدا با ایجاد بیت‌الحکمه، علوم عقلی و فلسفه را گسترش دادند. با برمسندنشستن متوکل این قاعده فروریخت تا اینکه در زمان القادر بالله، راه بر هرگونه دگراندیشی بسته شد و

اخبار، سنت و حدیث، به جای اندیشه قرار گرفت و سدی مقاوم در مقابل اندیشه‌های آزاد ایجاد شد و بازار تعصب رونق پیدا کرد.

با تضعیف اندیشه‌ورزی در این دوران باور به خرافات و خرافه‌گرایی نیز در بین مردم رایج شد. حکومت‌ها نیز برای حفظ قدرت خود به ترویج خرافه و حفظ مردم در این زنجیر می‌پرداختند. «حکومت‌های استبدادی به این نتیجه رسیده بودند که تا مردم را در زنجیر خرافاتی نگه ندارند، نمی‌توانند حکومت کنند» (اسلامی ندوشن، ۱۳۸۳، ص ۳۹).

تصمیم‌های جهت‌دار افرادی مثل خواجه نظام‌الملک و غزالی که همسو با سیاست خلفای بغداد حرکت می‌کردند، تندباد فرهنگ براندازی را به راه انداخت که شعر و ادبیات ما نتوانست خود را از گزند این حادثه در امان نگه دارد و به ناچار کام و آرزوی دشمنان فرهنگ و تمدن ایرانی برآورده شد.

سلجوقیان دارای نظام اجتماعی قبیله‌ای، کوچ‌روی و نظام اقتصادی شبان‌کارگی بودند. آنان تربیت‌یافته صحراها و دشت‌ها بودند و به زندگی آزاد و بی‌قیدوبند و شرط، خو گرفته بودند. حفاظت از دام و رمه و مرتع و تلاش برای حفظ قبیله و اقتصاد قبیله‌ای مبتنی بر دام‌پروری و نیز جنگ و مبارزه و شمشیرزدن برای صیانت از موازیث و حدود و حریم و دارایی‌های قبیله مهم‌ترین قواعد زندگی آنان بود. آنان با فرهنگ و دانش بیگانه بودند. «در مدت فاصله بین روی کار آمدن سلجوقیان (۴۳۰ق) و برچیده شدن دولت خوارزمشاهیان (۶۱۶ق) تمدن و فرهنگ ایران دورانی پر عظمت و ثبات بالنسبه اما بی‌بنیاد، توخالی و تقریباً عقیم را طی کرد» (زرین‌کوب، ۱۳۷۸، ص ۴۷۸).

با وجود پیشرفت علوم در دوره سلجوقیان و تأسیس مدارس بسیار و مراکز علمی، این علوم و دانش‌ها بیشتر نقلی و دینی بودند و در مراکز، مدارس، کتابخانه‌ها و خانقاه‌ها نیز همین علوم تدریس می‌شدند و بیشتر آثار و کتاب‌هایی هم که نوشته می‌شدند، در این زمینه‌ها بودند. به هر حال علوم نقلی، شرعی و دینی بر دیگر علوم ترجیح داده می‌شدند. از میان علوم عقلی، شرعی، ادبی و نقلی به علوم عقلی کمترین توجه یا بی‌توجهی می‌شد و به بیان دیگر یا بهتر با آن مخالفت می‌شد. «علوم رایج این عصر شامل علم قرائت، تفسیر، حدیث، فقه، لغت، تاریخ، ادبیات، عرفان، دین، کلام، طب،

ریاضی، نجوم و حکمت بود. بیشترین آثار و کتاب‌ها در زمینه‌های علوم دینی، شرعی و نقلی نوشته شده است؛ و کمترین نوشته‌ها و تألیفات در زمینه‌های دانش ریاضیات، طب و به‌ویژه فلسفه و حکمت بود. بیشتر دانشمندان هم در زمرهٔ فقها، مفسران، متکلمان و ... بودند» (حلمی، ۱۳۸۴، صص ۱۹۵-۲۱۵ و ۲۴۵-۲۶۳).

«فلسفه و علوم عقلی در این عهد با مقاومت شدید اهل شرایع و ادیان، خاصه فقه‌های اسلامی مواجه گردید و آن آزادی که تا اواخر قرن چهارم هجری و تا حدی در نیمهٔ اول قرن پنجم برای علمای علوم عقلی و حکما در اظهار عقاید خود وجود داشت، به تدریج از میان رفت و صاحبان آرای فلسفی ناچار شدند عقاید خویش را بیشتر از سابق، با آرای اهل مذاهب بیامیزند و فلسفه را در همان طریق به کار برند که علم کلام را به کار می‌برند» (صفا، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۸۵) «فلسفه به‌ویژه حکمت سینایی در این عصر مورد انتقاد متشرعۀ اهل سنت واقع شد» (زرین کوب، ۱۳۷۸، ص ۴۸۳).

منظور از مخالفت با عقل در اینجا مخالفت با عقل جزئی است که از دیدگاه عرفا در راه شناخت اسرار هستی ناتوان است و راه به جایی نمی‌برد. عقل در عرفان اسلامی در برابر عشق، نماد ظلمت و گمراهی است. گرچه در متون تألیف شده در قرن چهارم، عقل سمبل نور و حق است، از اواخر قرن پنجم و با نفوذ آرای غزالی، عشق به سمبل نور و حقانیت تبدیل شد.

در بارزترین تلاش برای توجه به عقل و حل نزاع عقل و عشق از طرفی و توجه به عقل ستوده‌شدهٔ دینی، عنوان عقل کلی و جزئی در عرفان اسلامی رواج یافت که براساس آن، با توجه به حدیث قدسی «اول ما خلق الله نوری»، با دو خرد کاملاً متفاوت روبه‌رو هستیم؛ خردی که خاستگاهش عالم الوهیت است و هدفش رستگاری انسان و خردی که زمینی است و در پی کسب معاش.

خردستیزی و مخالفت با علم و فلسفه در اندیشهٔ عطار بیشتر متأثر از ضدیت و دشمنی اهل تصوف با عقل بود. «عطار نیز در این دشمنی با عقل زمینی هم‌نظر دیگر عارفان بود. او کار عاقلانه را این می‌دانست که در کارهای خود به عقل انسانی متوسل نشویم. آنچه عقل می‌فهمد و می‌گوید همان بی‌خبری از خواست خداست و برپایهٔ آنچه

آدمی خود ساخته و بدان باور آورده، باقی است. در مقام تشبیه می‌شود گفت عقل، بتی یا به قول عطار نیرویی سرکش است که فقط با نیروی ایمان رام‌شدنی است؛ از این رو عطار همواره شمع دین را در برابر حکمت یونان می‌گذاشت و می‌گفت عقل فلسفی راه به جایی نمی‌برد و کار عاقلانه آن است که حکم خدا را بی‌چون و چرا پذیرا شویم. عطار وقتی از علم حرف می‌زد، آن آگاهی را که جدا از دانایی دینی نیست در نظر داشت. او در مورد فیلسوفان نیز می‌گفت هر چند ممکن است بتوانند گامی چند درست راه بروند، سرانجام جایی پایشان خواهد لغزید (احمدی، ۱۳۹۱، ص ۵۴).

۲- دیدگاه عطار در مورد عقل، علم و فلسفه

شرایط اجتماعی حاکم بر جامعه عطار، سبب ایجاد شرایط سختی برای فیلسوفان و پیروان علوم عقلی گردید. بنابراین به دلیل همین شرایط و زمینه‌های اجتماعی است که در اشعار عطار با ابیاتی همچون ابیات زیر مواجه می‌شویم:

میامرزاد یزدانش به عقبی که گوید فلسفه است این گونه معنی
 ز جایی دیگر است این گونه اسرار ندارد فلسفی با این سخن کار
 (عطار، ۱۳۸۸ الف، ص ۷۷۵)

عطار نیز متأثر از شرایط جامعه در آثار خود با عقل، علم و فلسفه مخالف است. شیخ نیشابور نیز به ستیز با عقل و علم می‌پردازد و به عقیده اشرف‌زاده اگر جام‌جم را به معنای دانایی بپذیریم، «شاه فرزند خود را که از او درخواست جام‌جم می‌کند، از دستیابی به آن منع می‌کند؛ زیرا موجب گمراهی است» (اشرف‌زاده، ۱۳۷۳، ص ۱۲۶).

وی با روشی صوفیانه می‌گفت حکمت باید از دل بجوشد:
 حکمت و نظمی که نه ذاتی بود نیک ناید و حرف طاماتی بود
 (عطار، ۱۳۸۸ ب، ص ۴۴۹)

تحت این شرایط عطار عقل را در مقابل ایمان مدعی می‌پندارد:

عقل سرکش را به شرع افکنده کرد
تن به جان و جان به ایمان زنده کرد
(عطار، ۱۳۸۸ الف، ص ۴۴۹).

عقل گفتش تو نداری عقل هیچ
کیش و دین از عقل آمد مختلف
صد هزاران حجت آرد بی مجاز
در تزلزل دایماً سرگشته‌ای
از وجود عقل خاست انکارها
وز نمود عقل بود اقرارها
(عطار، ۱۳۸۸ الف، ص ۴۲۳).

عطار به جای خردورزی، بیشتر ستایشگر جنون می‌شود و لازمه عاشقی را ترک
عقل و برگزیدن دیوانگی می‌داند و در راه شناخت حقیقت، جهانی عقل را چون خری
در خلاب می‌پندارد:

به عقل این راه مسپر کاندین راه
جهانی عقل چون خر در خلاب است
(عطار، ۱۳۸۹ ب، ص ۱۸)

او فلاسفه را یک چشم می‌خواند:
ورای عقل ما را بارگاهی است
و لیکن فلسفی، یک چشم راهی است
(عطار، ۱۳۸۸ ب، ص ۱۲۱)

او تأکید می‌کند هر کس علمی غیر از فقه و تفسیر و حدیث بخواند، خبیث و
سفیه است:

علم دین فقه است و تفسیر و حدیث
مرد دین صوفی است و مقری و فقیه
هر که خواند غیر این گردد خبیث
گر نه این خوانی منت خوانم سفیه
(عطار، ۱۳۸۸ ب، ص ۱۵۳)

ز قول فلسفی گو دور می‌باش
به عقل ار نقش این اسرار بندی
ز عقل و زیرکی مهجور می‌باش
میان گبرکان ز ناز بندی
(عطار، ۱۳۸۸ ب، ص ۱۲۰)

کی‌شناسی دولت روحانیان در میان حکمت یونانیان...
 هر که نام آن برد در راه عشق نیست در دیوان دین آگاه عشق
 کاف کفر اینجا به حق‌المعرفه دوست‌تر دارم ز فای فلسفه

(عطار، ۱۳۸۹ ب، ص ۴۳۹)

در این دوره، به دلیل غلبه اشعریون و توجه به اخبار و سنت و حمایت دستگاه خلافت از آنان، عقل و فلسفه تحقیر شد و با گسترش افکار صوفیانه و تأکید بر عشق و «ایمان ذوقی»، عقل به نوعی مدعی در مقابل شرع قلمداد شد.

نیست از شرع نبی هاشمی دورتر از فلسفی یک آدمی

(عطار، ۱۳۸۸ ب، ص ۱۵۶)

شیخ عطار متأثر از این محیط، گذشته از استفاده‌هایی که در مضامین شعری خود از آیات قرآن و احادیث نبوی و روایت و تفسیر کرده، گاه از تأثیر تعصب‌های نابخردانه عوام مردم نیز بر کنار نمانده است. شیخ بر این باور است که علوم عقلی را باید در راه دین فدا کرد و چون این مایه به کمال حاصل می‌شود؛ آن‌گاه در راه شوق و عشق خداوند گام باید نهاد و سلوک صوفیانه پیش گرفت. عطار در مصیبت‌نامه می‌گوید:

عقل را در شرع باز و پاک باز بعد از آن در شوق حق شوی مجاز
 تا چو عقل و شرع آید پدید آنچه می‌جویی به ذوق آید پدید

(عطار، ۱۳۸۸ ب، ص ۱۵۷)

شیخ از فلسفه و منطق نیز که از علوم عقلی‌اند، انتقاد می‌کند و بر این باور است که فلسفی از شرع نبی هاشمی به دور و بر مذهب گبران (کافران) است و در این باب می‌گوید:
 فلسفی در کیف و در کم مانده سفسطی در نفی عالم مانده
 این کلام آموخته بهر جلد وان به منطق در شده بهر حیل

(عطار، ۱۳۸۸ ب، ص ۱۶۳)

عطار به فلسفه و فیلسوف چنین اعتراض می‌کند:

الست آنکه که بشنودی که بودی نبود بود بودی کان شنودی
 میامرزاد یزدانش به عقبی که گوید فلسفه این گونه اسرار

ز جایی دیگر است این گونه اسرار ندارد فلسفی با این سخن کار
ز قول فلسفی گو دور می‌باش ز عقل و زیرکی مهجور می‌باش
(عطار، ۱۳۸۸ الف، ص ۱۲۰)

این باور عطار، متأثر از محیط زمان زندگی وی است. در این عهد اشتغال به علم نزد صوفیه معمول نبود و معتقد بودند این کار، سالک را از پرداختن به معبود و معشوق خود باز می‌دارد. علم شریعت را علم ظاهر و آنچه را خود در سایه ریاضت به دست آورده بودند، علم باطن می‌نامیدند. بسیاری از آنان در ابتدای کار به علم دین می‌پرداختند؛ ولی بعد از ورود به حلقه صوفیان، آن را ترک می‌کردند و در پی رسیدن به مرتبه کشف و شهود از طریق ریاضت برمی‌آمدند تا از این طریق پی به مجهولات جهان برند. برای مثال «بوعلی گفت: آنچه ما می‌دانیم او می‌بیند. ابوسعید گفت: آنچه ما می‌بینیم، بوعلی می‌داند» (محمد بن منور، ۱۳۶۷، ص ۱۹۴).

عطار همچون هم‌عصرانش به عقل ستیزی پرداخته است. کار مخالفت با تعقل و علم در دوره او بدان پایه رسید که توجه به علوم عقلی و فلسفه کفر شمرده می‌شد و تنها علم مفید در آن دوره علم دین و بقیه علوم را پلید و بی‌ارزش می‌دانستند.
فلسفی را شیوه زردشت دان فلسفه با شرع پشتاپشت دان
(عطار، ۱۳۸۸ ب، ص ۱۵۶)

«فیلسوف در همه علوم نظر می‌افکند و از مجموع آنها با آنچه که تحت احساس و ادراک او قرار می‌گیرد، استنتاج می‌نماید و راه و روشی جهت کشف حقایق کلی اتخاذ می‌کند» (سجادی، ۱۳۸۰، ص ۲۴۵). عطار مخالف فیلسوفان است؛ زیرا آنان فقط در امور عالم دنیال اصل علیت و قانون علت و معلول هستند. عطار در بحث خداشناسی تعقل و استدلال‌های منطقی را ناتوان می‌داند و بهترین وسیله برای شناخت خدا را دل و کشف و شهود روحانی می‌داند و معتقد است عقل فلسفی، منجر به شک و تردید در دین و بی‌دولتی می‌شود و با چشم عقل، دیدن آن عالم موجب گمراهی است:
چو عقل فلسفی در علت افتاد ز دین مصطفی بی‌دولت افتاد
(عطار، ۱۳۸۸ الف، ص ۱۲۱)

از نظر او عقل قادر به درک حقایق امور مابعدالطبیعه نیست. عطار در آثارش بیشتر عارفی اهل تجربه است تا حکمت‌گرا و نقد عقل در آثار او بیش از ستایش عقل است. اظهار نظر او در ابیات زیر بیانگر عقل‌ستیزی او است:

اگر راه محمد را چو خاکی دو عالم، خاک تو گردد ز پاکی
 ز قول فلسفی گو دور می‌باش ز عقل و زیرکی مهجور می‌باش
 به عقل از نقش این اسرار بندی میان گبرکان زئار بندی
 (عطار، ۱۳۸۸ الف، ص ۱۲۰)

عطار با صراحت ناکارآمدی عقل در شناساندن راه سعادت را اعلام می‌کند. عقل نزد عطار در عین هوشیاری و باریک‌بینی، متهم به حيله‌گری و مصلحت‌اندیشی است. چنین عقلی در یک کلام بیشتر معنای عقل معاش دارد نه عقل معاد. برای عطار مصاف میان عقل و عشق از حد تفاوت گذشته و به شکل تضاد ترسیم می‌شود تا جایی که عطار در داستان‌های تمثیل‌وارش بیشتر ترجیح می‌دهد احوال دیوانگان را شرح دهد نه عقلا را! او نهایتاً عشق را پیروز این مصاف دیرینه معرفی می‌کند:

عقل اندر حق‌شناسی کامل است لیک کامل‌تر از او جان و دل است
 یک شر از عین عشق دوش پدیدار شد طای طریقت بتافت عقل نگونسار شد
 (عطار، ۱۳۸۸ ب، ص ۴۲۳)

۳- زمینه‌های اجتماعی مخالف با خردورزی

مخالفت با خردورزی در دوره سلجوقیان علل مختلفی داشت که در رأس همه این علل از سیاست حکومت و طرز سلوک و بینش و روش علما و فقهای وقت باید یاد کرد. در کنار این علل عوامل دیگری نیز وجود داشت که مبارزه و مقابله و مخالفت با خردورزی را افزون می‌کردند؛ مثل دشمنی‌ایی که عرفا، ادیبان و شاعران با علوم عقلی و فلسفه و حکمت در پیش گرفته بودند. خصومت بنیادی خلفای عباسی از متوکل به بعد، با علوم عقلی و فلسفه و منطق به دلایل سیاسی و حکومتی نه دینی و مذهبی، تبعیت و پیروی سلجوقیان از این روش عباسیان و نیز تعصب برخی از وزرا به‌ویژه خواجه

نظام‌الملک طوسی وزیر آل‌ارسلان و ملک‌شاه سلجوقی در مذهب شافعی و مخالفت بنیادی وی با دیگر مذاهب، از جمله شیعه، از عوامل دیگر این امر بوده است؛ به‌علاوه سرکوب شدید اسماعیلیه که پیرو بهره‌گیری از عقل و منطق و مشهور به خردگرایی بودند، در این روند تأثیرگذار بود.

افول کلام معتزلی که مبتنی بر خردگرایی بود و استیلاي کلام اشعری که بر نقل تأکید می‌کرد و تسلط جریان‌های خردگرای و خردستیز بر علم و دانش، نتیجه‌نهایی این روند و جریان بوده است. از میان علوم متکی بر عقل، برخی از دانش‌ها که نیاز فوری به آنها احساس می‌شد و زیبایی برای حاکمان، خلفا، سلاطین، علما، فقها و موقعیت سیاسی و اجتماعی و طبقاتی و شغلی آنان نداشت، مثل دانش ریاضی و نجوم و طب، چندان مورد بی‌مهری و مخالفت قرار نمی‌گرفت؛ اما علوم ماند فلسفه و منطق که با چون و چرا و طرح سؤال و پرسشگری و چالشگری، موقعیت سیاسی و حکومتی خلفا و سلاطین و موقعیت طبقاتی، اجتماعی، اقتصادی و شغلی علما و فقها را تهدید می‌کرد به شدت مورد بغض و عداوت و سرکوب قرار می‌گرفت. «برخی معتقدند که عوامل بسیاری در عصر سلجوقی در تضعیف این علوم عقلی نقش داشتند که همانا پرداختن به مسائل سیاسی و اجتماعی، تأکید شدید عالمان دین و قدرتی که در اختیار داشتند و تعصب شدید فقها، علما، سلاطین، امیران و صاحب‌منصبان به عقاید مذهبی‌شان بود» (حلمی، ۱۳۸۴، ص ۲۵۳).

۳-۱. سیاست خلفای عباسی

خلفای عباسی پیرو مذهب شافعی بودند و در عقیده دینی خود تعصب زیادی داشتند که البته این تعصب آنان، همچون امویان، نه از درد دینداری، بلکه برخاسته از مصالح سیاسی و حکومتی آنان بود. در واقع آنان دین و مذهب را وسیله و ابزاری برای رسیدن و دستیابی به اغراض دنیوی و قدرت مادی و اقتصادی و مصالح و منافع حکومتی و سیاسی خود قرار داده بودند و از دین و مذهب استفاده ابزاری می‌کردند. این موضوع محقق نمی‌گردید مگر آنکه مذهبی را برمی‌گزیدند که نقل را بر عقل ترجیح می‌داد و

از پرسشگری و چون و چرایی که موقعیتشان را تضعیف می‌کرد و به خطر می‌انداخت به دور می‌بود و آن مذهب مذهب شافعی بود.

«وقتی خلافت به متوکل رسید، بحث و جدل و مناظره را که در ایام معتصم، واثق و مأمون میان مردم معمول بود، ممنوع کرد و کسان را به تعلیم و تقلید واداشت و بزرگان و محدثین را گفت تا حدیث گویند و مذهب و سنت و جماعت را رواج دهند» (مسعودی، ۱۳۷۴، ص ۴۹۶). «او مجادله در کار دین را قدغن کرد» (مسعودی، ۱۳۸۱، ص ۳۴۵). این شرایط اوضاع را بر فیلسوفان، متکلمان و معتزلیان و طرفداران علوم عقلی مانند شیعیان اسماعیلی و اثنی‌عشری سخت کرد و آنان را در تنگنا قرار داد.

۳-۲. سیاست سلاطین سلجوقی

سلجوقیان نیز برای تثبیت پایه‌های حکومت خود، سیاست عباسیان را دنبال می‌کردند. «سلاطین سلجوقی نیز پیرو مذهب سنت و جماعت و حنفیان متعصبی بودند» (راوندی، ۱۳۶۴، ص ۱۷). آنان به دلیل نیازی که به کسب مشروعیت سیاسی از سوی خلیفه عباسی داشتند و برای اینکه خود را پایبند و ملتزم به دستگاه خلافت و رهبری معنوی و دینی خلفا نشان دهند که بر مذهب اهل سنت و جماعت و شافعی بودند، بر تعصب خود می‌افزودند؛ اما این تعصب صرفاً و واقعاً برای خدمت به دین و مذهب ابوحنیفه نبود، بلکه در جهت رسیدن به اهداف سیاسی و مصالح حکومتی بود. نتیجه اتخاذ چنین سیاستی در امر مذهب و حکومت و دولت، سرکوب و براندازی و قلع و قمع تمامی مخالفان و همه کسانی بود که با این روش، شیوه و سیاست، سر توافق و سازگاری نداشتند.

به همین دلیل به جز مذاهب شافعی و حنفی تمام گروه‌های مذهبی عقل‌گرا که مخالف سلجوقیان بودند؛ شامل شیعه امامیه، اثنی‌عشری، اسماعیلیه و جریان‌های خردگرا مثل معتزلیان، فیلسوفان، متکلمان و صاحبان علوم عقلی که موجب هراس یا خطری برای سلجوقیان بودند، سرکوب می‌شدند. این سیاست از دلایل مخالفت با علوم عقلی بود که بر پرسشگری و چالشگری استوار بود و موقعیت سیاسی و حکومتی سلاطین سلجوقی را در معرض آسیب قرار می‌داد.

۳-۳. جهت‌گیری نهاد وزارت

نهاد وزارت در عهد سلجوقی که در رأس آن وزیر قرار داشت، از قدرت زیادی برخوردار بود. وزیران بزرگ این عهد از جمله عمیدالملک کندری و خواجه نظام‌الملک طوسی از نفوذ و اقتدار بسیاری بهره‌مند بودند. خواجه نظام‌الملک شافعی‌مذهب که با توطئه خود اسباب قتل عمیدالملک کندری و وزیر حنفی‌مذهب را فراهم آورد، در عقاید مذهبی و دینی خود تعصب فراوانی از خود نشان داد. او از میان مذاهب اسلامی تنها دو مذهب شافعی و حنفی را مذاهب پاکیزه و نیک می‌شمرد و بقیه مذاهب و پیروان آنها را از دایره اسلام خارج می‌دانست و به آنان نسبت کفر و بی‌دینی می‌داد. وی در این باره می‌نویسد: «در همه جهان دو مذهب است که نیک است و بر طریق راست‌اند، یکی حنفی و دیگری شافعی...» (طوسی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۹).

جهت‌گیری مذهبی خواجه نظام‌الملک و تعصب وی برای حمایت و جانبداری واقعی از دین و مذهب نبود، بلکه سیاست مذهبی و سخت‌گیری دینی او، در جهت حمایت از مذاهب نیک و پاکیزه حنفی و شافعی، به منظور استحکام سیستم حکومت و سلطنت و به تبع آن، ماندگاری نهاد وزارت و قدرت سیاسی خود و خاندان وزارت بود. نظام‌الملک به همین دلیل با نوشتن کتاب سیاست‌نامه، با هدف آموزش سیستم سیاسی و کشورداری متمرکز و قدرتمند و نیز تأسیس مدارس نظامیه، با انگیزه تربیت مبلغان مذهبی شافعی و کارمندان اداری مجرب، برای مقابله با چالش‌های خردگرایانه فرقه اسماعیلیه و تقویت نهاد دیوان‌سالاری گام‌های مهمی در این راه برداشت. نظام‌الملک حامی بزرگ فقه و فقهای شافعی و کلام اشعری بود، به طوری که «مدرسان نظامیه تقریباً همه از بین بزرگان علمای شافعی عصر انتخاب می‌شدند» (زرین‌کوب، ۱۳۷۸، ص ۴۸۶). موارد تدریس در مدارس نظامیه و دیگر مدارس عبارت بود از فقه، حدیث، تفسیر، علوم ادبیه و علم حساب و طب (صفا، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۸۱)؛ به علاوه «در مدارس نظامیه فقط فقه شافعی تدریس می‌شد» (حلمی، ۱۳۸۴، ص ۲۴۵) «در مدارس نظامیه بغداد و نیشابور بزرگ‌ترین علما و متکلمان و فقهای شافعی تدریس می‌کردند؛ یعنی ابوحامد محمد بن محمد غزالی طوسی و شیخ ابواسحق شیرازی که در نظامیه نیشابور تدریس می‌کردند» (زرین‌کوب، ۱۳۷۸، ص ۴۸۵)؛

بدین ترتیب جهت‌گیری‌های سیاسی، مذهبی و علمی و آموزشی نهاد وزارت در عصر سلجوقی از عوامل دیگر مخالفت با خردورزی در این عصر بود.

۳-۴. تأسیس مدارس دینی

یکی از عواملی که سبب تشدید مخالفت با خردورزی می‌شد، تأسیس مدارس دینی است که در این دوره پیروان اغلب مذاهب اسلامی بدان اقدام می‌کردند. از ویژگی‌های این مدارس این بود که هر یک به فرقه‌ای اختصاص داشتند و پیروان دیگر فرقه‌های مذهبی را به آن اجازه ورود به آن نداشتند. پیروان مذهب شیعه اثنی‌عشری گرچه به اندازه اهل سنت آزادی عمل نداشتند، در بعضی شهرها که شمارشان قابل ملاحظه بود، مدارس داشتند و از آنجا که ری و قزوین و مازندران و قم و کاشان، مراکز اصلی تجمع شیعیان بود، مدارس آنان نیز بیشتر در این شهرها تأسیس شده بود. مدارس اهل تشیع نیز تنها اختصاص به شیعیان داشت و دیگران اجازه آمد و شد به آنجا را نداشتند.

بدیهی است با توجه به فزونی پیروان اهل سنت بر شیعیان، تعداد مدارس آنان نیز بر مدارس شیعیان فزونی داشت و هر دسته از مدارس آنان نیز بر فرقه‌ای از قبیل شافعی یا حنفی وقف بود.

مهم‌ترین مدارس عهد سلجوقی نظامیه‌ها بودند که در عهد نظام‌الملک، وزیر باتدبیر و مشهور ملک‌شاه سلجوقی، در بیشتر شهرهای ایران عهد سلجوقی ساخته شدند. ساختن مدارس و نظامیه‌ها نیز به معنای حمایت از علم نیست، بلکه به عقیده دکتر محبتی «مدارس، نظامیه‌ها، ادبیات و تصوف جایگاهی برای ستیز با خردورزی بوده است» (محبتی، ۱۳۷۹، صص ۷۰-۳۴۲).

نظام‌الملک علاوه بر ایجاد نظامیه‌ها، آن را تحت نظامی خاص درآورد که تا آن هنگام بی‌سابقه بود. او برای طلابی که در نظامیه‌ها به تحصیل می‌پرداختند، اماکنی برای اقامت و ماهانه‌ای مرتب ترتیب داد و از این طریق این مدارس را به صورت آموزشگاه‌های شبانه‌روزی درآورد که در آنها تقریباً وسایل آسایش طلاب برای پرداختن به تحصیل فراهم بود. در نظامیه‌ها از علوم عقلی و شعب مختلف آن خبری

نبود و آنچه تدریس می‌شد، به زبان و ادب عرب و علوم شرعی خاص مذهب شافعی که نظام‌الملک خود نیز از پیروان آن بود، محدود می‌شد.

علاوه بر نظامیه‌ها در بیشتر شهرهای ایران مدارس وجود داشت که پیروان فرقه‌های مختلف مذهبی برای خود ایجاد کرده در آنها به کسب علم مشغول بودند. نهضت مدرسه‌سازی که صورت گسترده آن با خواجه نظام‌الملک آغاز شد، با سرعتی شگفت‌آور، سراسر ایران و دیگر سرزمین‌های اسلامی را فراگرفت، به گونه‌ای که قرون پنجم و ششم هجری را می‌توان دوره اوج این نهضت و عصر رواج و رونق علوم مذهبی و زبان و ادب عربی دانست.

در این مدارس به این علوم توجه می‌شد: علم قرائت، تفسیر، علم حدیث، فقه و کلام. توجه به این علوم در نظامیه‌ها و دیگر مدارس باعث رونق و رواج بیش از پیش زبان عربی در دوره سلجوقیان و پیشی گرفتن آن به عنوان زبان علمی بر زبان فارسی، راه یافتن شمار زیادی از لغات عربی و مفاهیم و اصطلاحات دینی در ادبیات و زبان فارسی این عهد و همچنین افزایش شمار فقها و علمای مذاهب در شهرهای مختلف بوده است، به گونه‌ای که کمتر شهری یافت می‌شد که از شماری قابل ملاحظه از فقهای بزرگ خالی مانده باشد. کثرت عدد فقها اختصاص به مذهب یا مذاهب معینی نداشت، بلکه در همه مذاهب شمار آنان فراوان بود.

در پی این وضع که با افزایش قدرت علمای دینی همراه بود و در نتیجه تعصب‌وزری‌های شدید آنان و سلاطین و رجال سیاسی غزنوی و سلجوقی، علوم عقلی مهجور و با مخالفت شدید علما و فقها روبه‌رو شد. در بیشتر مدارس که از قرن پنجم به بعد در نواحی مختلف سرزمین‌های اسلامی و از آن جمله در خراسان و عراق تأسیس شده بود، فقط ادبیات عرب و علوم دینی تدریس می‌شد و آموزش علوم عقلی به کلی ممنوع بود. قوت گرفتن صوفیه در این عصر، برای علوم عقلی رویداد تلخی بود؛ چه صوفیان نیز همه علوم را حجاب حقیقت می‌پنداشتند و با این علوم به‌ویژه با فلسفه سخت در مخالفت بودند.

شرایط به وجود آمده باعث شده بود به بسیاری از اندیشمندان بزرگ این عصر با

توطئه‌های هدفمند، اتهام زده شود. در قرن چهارم و پنجم و ششم کمتر دانشمندی را می‌توان یافت که آماج اتهاماتی از قبیل کفر و الحاد قرار نگرفته باشد. فقهای اهل سنت به علما و فیلسوفان حمله‌های شدید و تکفیر آنان را می‌کردند. شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا از طرف شمار بزرگی از علما و فقهای سنی مذهب تکفیر شد.

بدیهی است در شرایطی چنین که با دستاویز دین و با سلاح تکفیر به مبارزه با دانشمندان و فیلسوفان برمی‌خیزند علوم عقلی و حکمی و تجربی برای رشد و بارور شدن فرصت و امکانی ندارد و به همین دلیل است که از این دوره به بعد برخلاف دوره قبل در عرصه این علوم از دانشمندان بزرگ و آثار ارزنده، نشان و خبری نیست.

۳-۵. تسلط گروه‌های خردگرایان

از عوامل دیگر در این عصر، تسلط گروه‌های خردگرایان و خردستیزان، شامل فقهای قشری و ظاهرنگر، متکلمان اشعری مذهب، صوفیان و متصوفه و اهل خانقاه، محدثان و مفسران مخالف کاربرد عقل در تفسیر حدیث و حتی ادیبان و شاعران بودند.

از قرن پنجم هجری قمری، یادگیری علوم عقلی در مدارس خراسان و سپس عراق و دیگر سرزمین‌های اسلامی ممنوع شد و در این مناطق جز ادبیات و علوم دینی چیزی تدریس نمی‌شد. این کار از رونق و رواج علوم عقلی و جویندگان آن علوم کاسته بود. «یادگیری علوم عقلی نزد عالمان مسلمان کاری ناپسند بود؛ آنها تدریس آن علوم را حرام کرده بودند؛ از این رو اساتید فلسفه و علوم عقلی شاگردان خود را بیرون از مساجد و مدارس تعلیم می‌دادند» (حلمی، ۱۳۸۴، ص ۲۵۴).

علوم عقلی و در رأس آنها فلسفه، با تعصب و مقاومت شدیدی در این عصر روبه‌رو شد. ابوحامد محمد غزالی آوازه و شهرت مخالفت با فلسفه و علوم عقلی را در عصر سلجوقیان در جهان اسلام و ایران درافکند که به لقب امام و حجة‌الاسلام معروف بود. از مخالفان دیگر، فخرالدین رازی بود. وی به دلیل شبهات و شک و تردیدهای زیادی که بر فلسفه و فیلسوفان و علوم عقلی روا داشت، به امام‌المشککین مشهور شد.

یکی از دلایل مهم خردگریزی و خردستیزی، تسلط کلام اشعری بود که به ظاهر روایات و احادیث و دین توجه می‌کرد و پرداختن به معنی و باطن امور را رد می‌کرد. «معروف بود که پیشوایان دین، فقها و زهاد، لفظ علم را تنها بر علمی که از جانب پیامبر رسیده باشد، اطلاق کردند و جز آن را نافع نمی‌دانستند و معتقد بودند علمی که نفع آن به اعمال دینی برنگردد، علمی بی‌فایده است... این شرایط سبب شد ریاضی‌دانان، فلاسفه، متکلمان و معتزلیان و نظایر آنها به کفر و الحاد متهم شوند» (حلمی، ۱۳۸۴، ص ۲۵۴).

در نتیجه چنین مخالفت‌هایی بود که شیخ اشراق، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، مؤسس حکمت اشراق، با سعایت علمای قشری حلب، در سوریه و به دستور صلاح‌الدین ایوبی، فرمانروای مصر و شام، در ۵۸۷ق در ۳۸سالگی به قتل رسید (معین، ۱۳۷۶، ص ۲۵۴). اگر چه این واقعه در ایران رخ نداد ولی نشانه اوج مخالفت و فشار بر فلاسفه و حکیمان بود.

۳-۶. عرفا و صوفیان

از گروه‌های دیگری که به مخالفت با علوم عقلی پرداختند، عرفا و صوفیان بودند. «برخی از محققان از این جریان به عنوان آفت بزرگ علوم عقلی به‌ویژه فلسفه و استدلال یاد کرده‌اند. اهل تصوف در برابر اهل شرع و پیروان عقل، شهود و اشراق و عشق را وسیله درک حقایق معرفی می‌کردند و عقل و استدلال را برای وصول به حقیقت ناکافی و حجاب می‌دانستند و معرفت خداوند، یاد می‌کردند» (ولایتی، ۱۳۸۳، ص ۱۵۷). شاید در اینجا نقل نجم‌الدین رازی درباره خیم خالی از لطف نباشد: «... که ثمره نظر ایمان است و ثمره قدم عرفان. بیچاره فلسفی و دهری و طبایعی از این هر دو مقام محروم‌اند و سرگشته و گم‌گشته. تا یکی از فضلا که به نزد ایشان به فضل و حکمت و کیاست معروف و مشهور است و آن عمر خیم است از غایت حیرت در تیه ضلالت او را جنس این بیت‌ها می‌باید گفت و اظهار نابینایی کرد.

در دایره‌ای کامدن و رفتن ماست او را نه نهایت نه بدایت پیداست

کس می‌نزند دمی در این عالم راست کاین آمدن از کجا و رفتن به کجاست؟»

(رازی، ۱۳۸۷، ص ۲۵)

صوفیان و عرفا در خانقاه‌ها به تدریس و تهذیب و تزکیه و آموزش و پرورش شاگردان مشغول بودند. این مکان در عصر سلجوقیان گسترش چشمگیری یافته بود و از مراکز مهم علم و آموزش و تحقیق مسائل دینی و عرفانی براساس کشف و شهود و اشراق بود. اگرچه صوفیان و عرفا نیز مانند فلاسفه و حکیمان با مخالفت‌های شدید فقها روبه‌رو شدند، «قوت صوفیه در این عهد و در قرن ششم و هفتم نیز بالای بزرگی برای علوم عقلی علی‌الخصوص فلسفه و استدلال که آن را کافی برای درک حقایق نمی‌دانستند، گردید» (صفا، ۱۳۴۶، ص ۱۳۷).

«شیخ احمد غزالی به علت افراط‌هایی که در اظهار شطیحات از آنها سرزد، مورد سوءظن واقع شدند و عین‌القضات حتی به همین جهت به فتوای بعضی مفتیان عصر محکوم به قتل گشت» (زرین‌کوب، ۱۳۸۶، ص ۴۹۳)؛ در عین حال رواج تصوف اهل خانقاه و رونق کار فقهای اهل مدرسه به‌شدت موجب کساد و انحطاط بازار فلسفه و علوم عقلی گشت.

گروه دیگری که به مخالفت با فلسفه و منطق و علوم عقلی پرداختند، شاعران بودند که به پیروی از فقها و متکلمان و نیز عرفا و صوفیان به همنوایی با آنان برخاستند. سنایی و خاقانی در قرن ششم معروف‌اند.

نکته مهم دیگر در این دوره، افول گروه‌ها و جریان‌های خردگرا و خردورز بود. این گروه‌ها و جریان‌ها، شیعیان اثنی‌عشری، اسماعیلیان و معتزلیان بودند که شدیداً مورد مخالفت و دشمنی خلفا، سلاطین، امیران، وزیران، علما و فقهای اهل سنت و حتی صوفیان و عارفان قرار گرفته و سرکوب شدند. قوت گرفتن نهاد خلافت و حکومت سلطنتی و علما و فقهایی که معتقد به مذاهب اهل سنت و جماعت و کلام اشعری بودند و به‌عنوان گروه‌های خردگریز و خردستیز، به مقابله و مبارزه با جریان‌ها و گروه‌های خردگرا می‌پرداختند، بالطبع موجب مخالفت شدید با فلسفه و علوم عقلی و سر فرو آوردن آن در مقابل علوم نقلی گردید.

۴. اثرپذیری اجتماعی عطار در مخالفت با خردورزی

۴-۱. نفی دنیاطلبی برخاسته از علم

یکی از دلایل نفی خردورزی در آثار عطار، مبارزه با دنیاطلبی عالمان روزگار است. عطار از علوم منهای معرفتی سخن می‌گوید که صاحبانش را جز تکبر و مغلظه نیفزوده است. وی در انتقاد از عالمان و عابدان و حتی داعیان عرفان، علمی را نفی می‌کند که وسیله‌ای است برای اظهار فضل و دنیاخواهی صاحبانش که در پس ظواهر دین و کسوت دینی، مال می‌اندوزند. استادانی که برای درهم و دینار دروغ می‌گویند و صوفیان و عارفان دروغینی که از صدق و اخلاص به دورند. داعیان فلسفه در حال سفسطه و میان نفی و اثبات مانده و نام شبهه و انکار را دانش نهاده‌اند و در عوض، اهل دل در پس گمنامی، انزوا اختیار کرده‌اند و چون اهل نمی‌یابند، به قول عطار راز خویش را با دیوار می‌گویند:

... عارفان هم گردن گاو آمده	با سری هر یک چو غزقاو آمده
صوفیان در صدق و صفوت پیچ‌پیچ	اشتهاشان بوده صادق، نیز هیچ
زاهدان با روی همچون خارپشت	راست چون در سرکه سوهان درشت...
اهل دل با روی چون زر خشک لب	تن زده تا بوکه روز آید به شب
روی در دیوار کرده اهل راز	گفته راز خویش با دیوار باز

(عطار، ۱۳۸۸، ص ۱۶۳)

تأکید عطار بر نفی علومی است که بی‌منفعت‌اند و جز سود مادی، سود حقیقی (معرفت) برای صاحبشان ندارند. درحقیقت این نفی علم نیست، نفی دنیاطلبی به بهانه علم است و معنای زنه‌ار از علمی که پیامبر فرمود: «اعوذ بک من علم لا ینفع» (هجوری، ۱۳۸۹، ص ۱۷):

صد جهان علم و با معنی به هم	دوزخ آرد بار با دینی به هم
تا بود یک ذره دنیا دوستی	با تن دوزخ به هم هم پوستی

(عطار، ۱۳۸۸، ص ۲۴۰)

صاحب علم در بیان عرفانی عطار، باید به نادانی خویش عالم گردد و با شناخت بی‌قدری خویش در برابر حق، به مفهوم خودشناسی به‌عنوان مقدمه‌ای برای خداشناسی پی‌برد: علم باید گر چه مرد اهل آمده ست تا بداند کاخرش جهل آمدست

(عطار، ۱۳۸۸ ب، ص ۲۴۵)

عطار عقل سالک را در ابتدای طریقت نفی نمی‌کند و معتقد است اگر عقل در خدمت امر خداوند باشد، راهنمای سالک خواهد بود؛ از این رو عطار سرکشی عقل و عصیان آن از طریق شرع را نفی می‌کند، نه خود آن را:

عقل را قل باید و امر خدای تا شود هم رهبر و هم رهنمای

(عطار، ۱۳۸۸ ب، ص ۱۵۶)

مقام عقل در مصیبت‌نامه، درست در آستانه طریقت سالک قرار دارد و طالب طریقت ابتدا باید به کمال عقلی برسد و سپس قدم در طریق کمال معنوی گذارد. هر جا عارف بلندمقامی وجود داشته، ابتدا در طریق علم به کمال رشد عقلی رسیده است، همچون سهروردی، ابن سینا و مولوی. نمی‌توان عارف صاحب اندیشه و برجسته‌ای دید که از علوم زمانه عنایت و جذبۀ عاشقانه حق، میل به معرفت جان در او پدیدار گردد.

پیر گفتش عقل از حق ترجمانست قاضی عدل زمین و آسمانست
 نافذ آمد حکم او در کائنات هست حکم او کلید مشکلات...
 کی تواند گشت مرد قیل و قال در مقام عقل خود صاحب کمال
 سال‌ها باید که تا یک نیک‌نام عقل را بی‌عقده گرداند تمام

(عطار، ۱۳۸۸ ب، ص ۴۲۳)

عطار در حکایت اول از مقالت سی و هشتم مصیبت‌نامه، در غار ماندن اسکندر و یارانش را تعریف می‌کند که سرانجام با درپیش کردن خری راه می‌جویند. وی اشاره می‌کند اگرچه اینان حکیمان جهان بودند و از بسیاری راز و رمزها آگاه، اما خری از آنان در حکمت پیش بود. بسا مدعیانی که دم از عقل می‌زنند و عجزشان آنگه آشکار می‌شود که در حکمتی درمی‌مانند:

در چنان ره راهبرشان شد خری تا به حکمت لاف نزنند دیگری ...

چون خری از عاقلان افزون بود دیگران را کار، دانی چون بود؟

(عطار، ۱۳۸۸ ب: ۴۲۳)

۲-۴. ترس از تهمت الحاد

با توجه به تعصب شدید فقهای آن عصر، برخی از صوفیان، به دلیل رفع الحاد با تمایلات شدیدتری علیه فلسفه اقدام کردند. شیخ فریدالدین عطار نیشابوری با وجود کثرت اطلاع و احاطه بر علوم عقلی و برهانی، مانند اغلب صوفیان، صحت مبادی فلسفه و مفید بودن استدلال را منکر می‌شود و فلسفه را به باد انتقاد می‌گیرد و آن را علمی ناسودمند می‌انگارد.

مرد دین شو محرم اسرار گرد	وز خیال فلسفی بیزار گرد
نیست از شرع نبی هاشمی	دورتر از فلسفی، یک آدمی
شرع فرمان پیمبر کردن است	فلسفی را خاک بر سر کردن است
علم جز بهر حیات خود مدان	وز شفا خواندن، نجات خود مدان
فلسفی را شیوه زردشت دان	فلسفه با شرع پشتاپشت دان

(عطار، ۱۳۸۸ ب، ص ۱۵۶)

در ادامه عطار بیتی آورده است که آشکارا نشان می‌دهد یکی از دلایل سرودن این ابیات تعصب‌های حاکم بر جامعه است. وی می‌گوید:

این سخن حقا که از تهدید نیست این ز دیده می‌رود تقلید نیست

(عطار، ۱۳۸۸ ب، ص ۱۵۷)

وی اظهار می‌کند اینکه فلسفه را انکار می‌کند و تصوف و قرآن و فقه را ناجی می‌داند، به سبب ترس نیست، بلکه از روی یقین این را بیان می‌کند؛ اما خود بیان این مطلب، نشان‌دهنده آن است که ترس از اتهامات مختلف و به‌دار کشیدن افراد مختلف با این اتهامات در این دوره، باعث بیزاری جستن افراد از فلسفه می‌شده است.

تعصب خواجه عبدالله انصاری و خشم او با واعظی که در ماه رمضان به هرات آمده

بود، بیانگر دیدگاه وی درباره فلسفه است که فتنه عظیمی برانگیخت؛ چراکه خواجه در کلام وی بوی فلسفه شنیده بود؛ چنان‌که بر اثر تحریک شیخ، عامه بر این واعظ شوریدند، خانه‌اش را آتش زدند و چون خود وی از هرات به پوشنگ گریخت، به قاضی هم اهانت‌ها رفت و سردر مدرسه او را سیاه کردند و فتنه چنان بالا گرفت که خواجه نظام‌الملک وزیر ناچار شد در آن دخالت کند و تا نظام‌الملک خواجه عبدالله انصاری را در ۸۲ سالگی از هرات تبعید نکرد، فتنه نیارامید (زرین کوب، ۱۳۸۹، ص ۶۰). در چنین شرایطی باید به عطار حق بدهیم که برای حفظ جان و حیثیت خود از فلسفه بیزاری جوید و درباره صحت عقیده خود بگوید:

بگویم اعتقاد خویش با تو اگر چه کی شود این پیش با تو
همان مذهب که مشتی پیرزن راست مرا آن مذهب است اینک سخن راست.
(عطار، ۱۳۸۸ الف، ص ۱۲۰)

مخالفت با فلسفه نه تنها از طرف صوفیان اعمال می‌شد، بلکه در این دوره فقها نیز شدیدتر از صوفیان به مقابله با آن پرداختند، تا جایی که صوفیان نامداری چون عین‌القضات همدانی و شهاب‌الدین سهرودی قربانی گرایش‌های فلسفی خود و به دست همین فقها اعدام شدند.

۳-۴. غصه بی‌همتان

یکی از نکات دیگری که در زمینه مخالفت با عقل و علم در آثار عطار قابل ذکر است، علاوه بر دلایلی که ذکر شد و باعث ایجاد یک فضای عمومی در این زمینه می‌شد، باور شخصی عطار است که باید جداگانه به آن پرداخت. اگر از این دیدگاه به این مسئله نگاه کنیم متوجه خواهیم شد که عطار با اصل این علوم مخالفتی ندارد؛ اما با آنچه در عصر خود می‌بیند، مخالف است و آن چیزی نیست جز دور شدن این علوم از حقیقت خود. مخالفت او با علم، به خود علم بر نمی‌گردد، بلکه به سوءاستفاده آدمیان از علم برمی‌گردد. وی به نفی استفاده ابزاری از علم می‌پردازد و معتقد است:

جمله تاریک است این محنت سرای علم، در وی، چون جواهر رهنمای

زان که علم از غصه بی‌همتان
 رهبر جانت در این تاریک جای
 چون برون رفتی از این گم در گمی
 گرسی زین جا به جای خاص باز
 سنگ شد تا کی ز کافر نعمتان
 جوهر علم است و عقل جانفزای
 هست اینجا جای خاص آدمی
 پی بری در یک نفس صد گونه راز
 (عطار، ۱۳۸۹ الف، ص ۳۹۳)

در این ابیات، عطار با علم می‌خواهد به صد گونه راز پی ببرد و علم را جوهری رهنمای می‌داند.

عطار دلیل بسیاری از مشکلات موجود در جامعه را عقل مصلحت‌اندیش و علمی می‌داند که در پی منافع دنیوی به کار گرفته می‌شود و از حقیقت خود دور شده است. او در حکایتی از گریه خلق بر ستم حجاج می‌گوید:

خلق از حجاج بسیاری گریست
 جمله را خواند آن زمان حجاج و گفت
 خویشتن را بنگرید ای مردمان
 کو چو من خلقی برون آورده است
 ظلم و عدل و زشت و خوب و کفر و دین
 گر جهان عقل را بر هم نهی
 زان که با او کس نمی‌یارست زیست
 از شما من راز نتوانم نهفت
 تا چه بد خلقید حق را این زمان
 بر سر جمله مسلط کرده است
 از جهان عقل می‌خیزد یقین
 ذره‌ای عشقش کند دستی تهی
 (عطار، ۱۳۸۸ ب، ص ۴۲۸)

عطار با این حکایت، بر آن است تا ظلم ظالم و رنج مظلوم را به عالم عقل نسبت دهد و در یک کلام، هر چه رنگ هستی دارد، از ظلم تا عدل، از کفر تا دین و نیز هر تضادی را برخاسته از عالم عقل بخواند؛ اما در انتهای طریقت سالک و در عالم وحدت که جز ذات خداوند هیچ نیست و همه تضادها و هست‌ها در آفتاب حضرت حق محو می‌شود، عقل که جلودار همه بایدها و نبایدها است، چون در برابر عشق حق قرار می‌گیرد، هیچ می‌گردد.

عشق را جان صرف کردی محو گیر
 عقل را چون صرف خواندی محو گیر
 (عطار، ۱۳۸۸ ب، ص ۱۲۵)

اگر عطار عقل و علم را نکوهش می‌کند و در مقابل آنها عشق را می‌ستاید، مخالفت با اصل این مسائل نیست، بلکه در شرایطی که در جامعه وجود دارد و عقل مصلحت‌اندیش، عامل بسیاری از مشکلات جامعه و فاصله گرفتن انسان‌ها از یکدیگر شده است، از دید عطار، عالم عشق و جنون که فارغ از هر گونه تعصب و خشک‌اندیشی است، ستوده‌تر از عقلی است که تعصب‌آفرین باشد.

۴-۴. زاهد عاقل

عطار در دو جای مصیبت‌نامه به زهد عقل اشاره می‌کند و این امر یادآور آن است که عطار همواره زاهدان را در آثارش به زبان ملامت، نفی می‌کند و آنان را درازدستانی کوتاه‌آستین می‌داند که همواره، با عقل مصلحت‌اندیش و در پردهٔ ریا، مال دنیا کسب می‌کنند و دم از تصوف می‌زنند. در واقع زاهدان ظاهری مصداق کسانی‌اند که به عقل معاش گرفتارند و اگرچه خلائق آنان را میرا از جهان می‌خوانند، آنان قدمی از جهان عقل فراتر ننهاده‌اند:

عشق گرم او که جان را ساختی	عقل را در زهد خشک انداختی
من ندانم کاین ندانم از کجاست	زهد عقل و عشق جانم از کجاست
عقل اگر جاهل بود جانم برد	ور تکبر آرد ایمانم برد
عقل آن بهتر که فرمانبر شود	ورنه گر کامل شود کافر شود

(عطار، ۱۳۸۸، ص ۳۷۲)

عطار در توصیف ناتوانی عقل برای یاری سالک، عقل را عالم تفرقه و اختلاف می‌خواند و غیرمستقیم کثرت عالم عقل را علت دوری او از عالم وحدت می‌داند؛ زیرا حجت، شبهه، انکار و شک، همواره از عالم عقل برمی‌خیزد و اختلاف ادیان برخاسته از استدلال‌ات عقلی است.

نتیجه‌گیری

عطار در آثارش، عقل، علم و فلسفه را نکوهش می‌کند. عشق و جنون را می‌ستاید و

آنها را برتر از عقل می‌داند. او فلسفی را یک چشم می‌داند و فلسفه را شیوه زردشت می‌شمارد. وی معتقد است در راه عشق «جهانی عقل چون خرد در خلاب است.» و تأکید می‌کند هر کس علمی غیر از فقه و تفسیر و حدیث بخواند، خبیث و سفیه است. این گونه نکوهش علوم عقلی در آثار عطار متأثر از شرایط جامعه روزگار او است. از عوامل مؤثر در این امر می‌توان به سیاست خلفای عباسی، سیاست سلاطین سلجوقی، جهت‌گیری نهاد وزارت تأسیس و رشد مدارس دینی، تسلط گروه‌های خردگرایان مثل اشعری‌ها و افول گروه‌ها و جریان‌های خردگرا و خردورز مثل معتزلیان اشاره کرد. عوامل یادشده سبب ایجاد یک جو عمومی در مخالفت با علوم عقلی و حمایت از علوم نقلی شد.

در همین راستا و متأثر از عوامل یادشده، در اندیشه‌های عطار، نفی دنیاطلبی برخاسته از علم، ترس از تهمت الحاد و افتادن علم در دست افراد نالایق و استفاده ابزاری آنان از علم، به‌عنوان عوامل مؤثر در مخالفت وی با علوم عقلی مشهود است؛ بنابراین اگر عطار عقل و علم را نکوهش می‌کند و در مقابل آنها عشق و جنون را می‌ستاید، مخالفت با اصل این مسائل نیست، بلکه در شرایطی که در جامعه وجود دارد و عقل مصلحت‌اندیش، عامل بسیاری از مشکلات جامعه و فاصله گرفتن انسان‌ها از یکدیگر شده است، از دید عطار، عالم عشق و جنون و دیوانگی که فارغ از هرگونه تعصب و خشک‌اندیشی است، ستوده‌تر از عقلی است که تعصب‌آفرین باشد.

کتابنامه

* قرآن کریم

۱. احمدی، بابک. (۱۳۹۱). چهار گزارش از تذکرة الاولیاء عطار. (چاپ پنجم). تهران: نشر مرکز.
۲. اسلامی ندوشن، محمدعلی. (۱۳۸۳). خیام نیشابوری عالم و شاعر. فصلنامه هستی، ۵(۱۸)، صص ۵-۷.
۳. اشرف‌زاده، رضا. (۱۳۷۳). تجلی رمز و روایت در شعر عطار نیشابوری. تهران: اساطیر.
۴. حلمی، احمد کمال‌الدین. (۱۳۸۴). دولت سلجوقیان (ترجمه: عبدالله طاهری ناصری، چاپ اول ۱۳۸۳). انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۵. رازی، نجم‌الدین ابوبکر عبدالله. (۱۳۸۷). مرصادالعباد (تصحیح: عزیزالله علی‌زاده). تهران: انتشارات فردوس.
۶. راوندی، محمد بن علی بن سلیمان. (۱۳۶۴). راحة الصدور و آية السرور (به کوشش: محمد اقبال، چاپ اول ۱۳۶۰). تهران: انتشارات امیرکبیر.
۷. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۸). روزگاران تاریخ ایران از آغاز تا سقوط سلطنت پهلوی. تهران: انتشارات سخن.
۸. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۶). کارنامه اسلام. (چاپ دوازدهم)، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۹. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۹). فرار از مدرسه. (چاپ دهم)، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۰. سجادی، سیدضیاء‌الدین. (۱۳۸۰). مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف. (چاپ نهم)، تهران: انتشارات سمت.
۱۱. صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۴۶). تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی. (چاپ دوم)، تهران: دانشگاه تهران.
۱۲. صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۷۳). تاریخ ادبیات در ایران. (ج ۲. چاپ سیزدهم)، تهران: فردوس.
۱۳. طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۷۴). تفسیر المیزان. (ترجمه: تفسیر المیزان). (ج ۲. چاپ پنجم). دفتر انتشارات اسلامی.
۱۴. طوسی، خواجه نظام‌الملک. (۱۳۷۸). سیرالملوک. (چاپ اول ۱۳۴۰). تهران: علمی فرهنگی.

۱۵. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۳۸۸ الف). اسرارنامه (تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ پنجم). تهران: انتشارات سخن.
۱۶. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۳۸۸ ب). مصیبت‌نامه (تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ چهارم). تهران: انتشارات سخن.
۱۷. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۳۸۹ الف). منطق‌الطیر. (تصحیح: محمد استعلامی). (چاپ بیست و سوم). تهران: انتشارات زوار.
۱۸. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۳۸۹ ب). دیوان اشعار (مقدمه: بدیع‌الزمان فروزان‌فر). تهران: انتشارات صدای معاصر.
۱۹. محبتی، مهدی. (۱۳۷۹). سیم‌غ در جستجوی قاف، (چاپ دوم). تهران: سخن.
۲۰. محمد بن منور. (۱۳۶۷). اسرارالتوحید (تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ دوم). تهران: نگاه.
۲۱. محمدی ری شهری، محمد. (۱۴۱۶ق). میزان الحکمة (ویرایش دوم). قم: دارالحديث.
۲۲. مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین. (۱۳۷۴). مروج الذهب و معادن الجواهر (ترجمه: ابوالقاسم پاینده، چاپ پنجم). تهران: علمی و فرهنگی.
۲۳. مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین. (۱۳۸۱). التنبيه الاشراف (ترجمه: ابوالقاسم پاینده، چاپ سوم). تهران: علمی و فرهنگی.
۲۴. معین، محمد. (۱۳۷۶). فرهنگ فارسی. (چاپ یازدهم). تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۵. ولایتی، علی‌اکبر (۱۳۸۳). فرهنگ و تمدن اسلامی. قم: انتشارات معارف.
۲۶. هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۸۹). کشف‌المحجوب (ترجمه: محمود عابدی، چاپ ششم). تهران: انتشارات سروش.

References

*The Holy Quran

1. Ahmadi, B. (2012). *Four reports from Attar's Tazkerat al-Awliya* (5th ed.). Tehran: Markaz Publications. [In Persian]
2. Ashrafzadeh, R. (1994). *Manifestation of mystery and narration in Attar Neyshabouri's poetry*. Tehran: Asatir. [In Persian]
3. Attar Neyshabouri, F. (2009). *Asrar Nameh*. (M. R. Shafiei Kadkani, Ed.), (5th ed.). Tehran: Sokhan. [In Persian]
4. Attar Neyshabouri, F. (2009). *Mosibatnameh* (M. R. Shafiei Kadkani, Ed.). (5th ed.), Tehran: Sokhan. [In Persian]
5. Attar Neyshabouri, F. (2010). *Manteq al-Tayr*. (M. Este'elami, Ed., 23th ed.). Tehran: Zawar. [In Persian]
6. Attar Neyshabouri, F. (2010). *Poetry Divan* (Introduction by Badi-ul-Zaman Forouzanfar). Tehran: Sedayeh Mo'aser. [In Persian]
7. Hajwiri, A. (2010). *Kashf al-Mahjoub* (M. Abedi, Trans., 6th ed.). Tehran: Soroush. [In Persian]
8. Helmi, A. K. (2005). *The Seljuk Government* (A. Taheri Naseri, Trans., 1st ed.), Research Institute for Howzeh and University). [In Persian]
9. Islami Nodooshan, M. A. (2004). Khayyam Neyshabouri, a scholar and poet. *Quarterly Journal of Hasti*, 5(18), pp. 5-7. [In Persian]
10. Masoudi, A. (1995). *Moravij al-Zahab va Ma'aden al-Johar* (A. Payende, Trans., 5th ed.). Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
11. Masoudi, A. (2002). *Al-Tibiah Al-Ashraf* (A. Payende, Trans., 3rd ed.). Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
12. Moein, M. (1997). *Persian Dictionary* (11th Ed.). Tehran: Amirkabir. [In Persian]
13. Mohabbaty, M. (2000). *Simorgh in search of Qaf* (2nd ed.). Tehran: Sokhan. [In Persian]
14. Mohammadi Rey Shahri, M. (1996). *Mizan al-Hikmah* (2nd ed.). Qom: Dar al-Hadith. [In Arabic]
15. Muhammad ibn Munawwar. (1988). *Asrar al-Tawhid* (M. R. Shafiee Kadkani, 2nd ed.) Tehran: Negah. [In Persian]

16. Ravandi, M. (1985). *Rahat al-Sodour va Ayat al-Sorour* (M. Iqbal, Trans., 1st ed.). Tehran: Amirkabir. [In Persian]
17. Razi, N. (2008). *Mersad Al-Ebad* (A. Alizadeh, Ed.). Tehran: Ferdows. [In Persian]
18. Safa, Z. (1967). *History of Rational Sciences in Islamic Civilization* (2nd ed.). Tehran: University of Tehran. [In Persian]
19. Safa, Z. (1994). *History of Literature in Iran* (Vol. 2, 13th ed.), Tehran: Ferdows. [In Persian]
20. Sajjadi, Z. (2001). *An Introduction to the Foundations of Mysticism and Sufism* (9th ed.). Tehran: Samat. [In Persian]
21. Tabatabai, M. H. (1995). *Tafsir al-Mizan* (Vol. 2, 5th ed.). Islamic Publications Office. [In Persian]
22. Tusi, K. (1999). *Seir al-Molulk*. (1st ed.). Tehran: Cultural Scientific Publications. [In Persian]
23. Velayati, A. A. (2004). *Islamic culture and civilization*. Qom: Ma'aref. [In Persian]
24. Zarrinkoub, A. (1999). *From the beginning of the history of Iran to the fall of the Pahlavi dynasty*. Tehran: Sokhan. [In Persian]
25. Zarrinkoub, A. (2007). *Report of Islam* (12th ed.). Tehran: Amirkabir. [In Persian]
26. Zarrinkoub, A. (2010). *Escape from school* (10th ed.). Tehran: Amir Kabir. [In Persian]

Editorial Board
(Persian Alphabetical Order)

Nasrullah Aqajani

Assistant Professor, School of Social Science, Baqir al_Olum University.

Karim Khan Mohammadi

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

Mahmud Rajabi

Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute

Sayyid Abbas Salehi

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

Hassan Ghaffari-far

Assistant Professor, School of Social Science, Baqir al_Olum University.

Hussein Kachuyan

Associate Professor, School of Social Science, Tehran University

Nematullah Karamullahi

Associate Professor, School of Social Science, Baqir al_Olum University.

Shamsullah Mariji

Associate Professor, School of Social Science, Baqir al_Olum University.



Reviewers of this Volume

Hossain Elahi Nejad, Mitra Bahrami, Hossein Haj Mohammadi, Fazel Hesami, Sayyed Mir Saleh Hosseini Jebelli, Hassan Kheiri, Mohammad Rafiq, Ruhollah Abbaszadeh, Hassan Ghaffarifar. Sayyed Hossain Fakhrzare, Rahim Karegar, Mahmoud Malekierad.



The Quarterly Journal of

Islam **and Social Studies**

Vol. 7, No. 4, Spring, 2020

28

Islamic Sciences and Culture of Academy

www.isca.ac.ir

Manager in Charge:

Najaf Lakzaei

Editor in Chief:

Hamid Parsania

Secretary of the Board:

Seifollah Qanbari Nik

Executive Expert

Mohammad Nabi Saadatfar

Translator of Abstractes:

Mohammad Reza Amouhosseini

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

Jiss.isca.ac.ir

راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

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

فرم اشتراک

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

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

نشانی:	استان:	کد پستی:
شهرستان:	شهرستان:	صندوق پستی:
خیابان:	خیابان:	رایانامه:
کوچه:	کوچه:	
پلاک:	پلاک:	

هزینه‌های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹
شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰
تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷
رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی