



اسلام و مطالعات اجتماعی

سال نهم، شماره دوم، پاییز ۱۴۰۰

۳۴

صاحب امتیاز:

دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

www.isca.ac.ir

مدیر مسئول: نجف لکزایی

سر دبیر: حمید پارسانیا

دبیر تحریریه: محسن قنبری نیک

کارشناس امور اجرایی: محمدنبی سعادت فر

مترجم چکیده‌ها و منابع: 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».

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

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

پستی: 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 آقاجانی

استادیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

کریم خان محمدی

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

محمود رجبی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

سیدعباس صالحی

استادیار پژوهشکده اسلام تمدنی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

حسن غفاری فر

استادیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

حسین کچویان

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

نعمت الله کرم الهی

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

شمس الله مریجی

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام



داوران این شماره

قاسم ابراهیمی پور، رضا ابروش، سعید امیر کاوه، محمدحسین پوریانی، محمدامین پاک زمانی
قمی، سیدمیر صالح حسینی جبلی، کریم خان محمدی، داود رحیمی سجاسی، محمد علینی،
ابراهیم فتحی، محسن قنبری نیک، محمد کاظم کریمی.

فراخوان دعوت به همکاری

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

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

اولویت‌های پژوهشی فصلنامه با رویکرد دینی، اعتقادی و تطبیقی

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

رویکردهای اساسی

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

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

راهنمای تنظیم مقاله

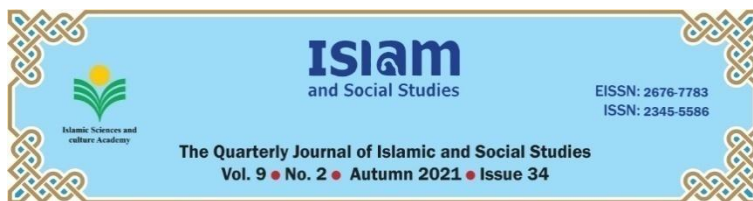
شرایط اولیه پذیرش مقاله

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

- تذکر: (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، مسئله یا سؤال اصلی پژوهش، روش‌شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد).
- **نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان:** نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید حتماً مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود. فرستنده مقاله به‌عنوان نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و کلیه مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با وی صورت می‌گیرد.
- **وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوی‌های ذیل درج شود:**
۱. **اعضای هیأت علمی:** رتبه علمی (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 بخش‌های ذیل باشد:
۱. **عنوان؛**
 ۲. **چکیده فارسی (تبیین موضوع/مسئله/سؤال، هدف، روش، نتایج)؛**
 ۳. **مقدمه (شامل تعریف مسئله، پیشینه تحقیق (فارسی و انگلیسی)، اهمیت و ضرورت انجام پژوهش و دلیل جدیدبودن 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

- روح سرگردان، بازخوانی روایت شهید مطهری از ملیت ایرانی..... ۹
 محمدحسین مظفری
- نقش راهبردی اقتدار فرهنگی در امتداد حیات اجتماعی شیعیان (با تأکید بر مؤلفه‌های امامان معصوم علیهم‌السلام)..... ۳۶
 محمودرضا محمددوست - محمد اصغریان دستنایی - عیسی مولوی وردنجانی
- راه‌کارهای مقابله با اشرافی‌گری بر مبنای تحلیل محتوای نامه امام علی علیه‌السلام به عثمان بن حنیف..... ۶۹
 محمد عترت‌دوست - مهدیه احمدی
- بسترها و پیامدهای فرهنگی بیدایش «داعش خشونت‌گرا»..... ۹۷
 مهدی مزینائی - حمیدرضا محمدی
- تحلیل روش‌های فرعون در «مدیریت ذهن» قوم خویش در قرآن کریم..... ۱۲۵
 بی‌بی حکیمه حسینی دولت‌آباد - اکرم عرب‌طاط
- بازبینی رابطه دینداری و نامداراگری (مورد مطالعه: شهر کاشان)..... ۱۵۵
 محمدامین پاک‌زمان قمی - محسن نیازی
- بررسی میزان همگرایی عفت‌جنسی در دیدگاه نخبگان حوزوی و مردم..... ۱۹۱
 صالحه خدادادی - راحله کاردوانی



Research Article

Wandering Soul: An Examination of Shahid Motahari's Narration of Iranian Nationality

Mohammad Hossein Mozafari¹

Received: 21/04/2021

Accepted: 09/10/2021

Abstract

In his book, *Mutual Services between Iran and Islam*, Shahid Motahari has dealt with Islam and the issue of nationality and, by explaining the inseparability of Islam from Iranian identity, rejects the ideological approach of the monarchy to Iranian nationality. However, this narrative itself had been captured by a kind of cosmopolitan Islamic ideology that was common in the Islamic world for more than a century. As a result, since his main goal in this book was to reject royal nationalism, the subject of explaining nationality and its necessary aspects in this book has been remained unfinished. The current paper has examined this unfinished narration of Iranian nationality on two levels: theoretical foundations and practical results. At the level of theoretical foundations, the paper has examined the shortcomings of the idea of Islamic unity and has shown

1. Researcher of Human Rights Studies and Head of Translation Department, Organization for the Study and Compilation of University Humanities Books (Smat), Tehran, Iran. mozafari@samt.ac.ir.

* Mozaffari, M. H. (1400 AP). Wandering Soul: An Examination of Shahid Motahari's Narration of Iranian Nationality. *Journal of Islam and Social Studies*, 9(34), pp. 9-33.

DOI: 10.22081/jiss.2021.60751.1798

* Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

that in the Islamic world, this idea seeks to revive the caliphate through negating the system of national government, and by defeating the revival of the Islamic caliphate, has been defeated by the system of national government in practice, The findings of the study show that, in the practical level, the educational, political, and legal system of Iran has faced serious challenges and the negation of the concept of the national government and the lack of a clear interpretation of the relationship between the national government and the monotheistic nation, the national soul has been wandered between the two national and global bodies.

Keywords

National Identity, Islamic Revolution of Iran, Nationalism, Islamic Internationalism, Pan-Iranianism, Iranian Nationality.



مقاله پژوهشی

روح سرگردان، بازخوانی روایت شهید مطهری از ملیت ایرانی

محمدحسین مظفری^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۷/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۱

چکیده

شهید مطهری در کتاب خدمات متقابل ایران و اسلام به مقوله اسلام و مسأله ملیت پرداخته و با تبیین جدایی‌ناپذیری دین اسلام از هویت ایرانی، رویکرد ایدئولوژیک رژیم سلطنتی از ملیت ایرانی را مردود دانسته است. اما این روایت خود در اسارت نوعی ایدئولوژی جهان‌وطنی اسلامی درآمد بود که بیش از یک‌سده در جهان اسلام رواج داشت. در نتیجه، به علت آنکه هدف اصلی وی در این اثر، ابطال ملی‌گرایی سلطنتی بوده است، موضوع تبیین ملیت و جنبه‌های ایجابی آن در این اثر دوره ناتمام مانده است. مقاله حاضر، این روایت ناتمام از ملیت ایرانی را در دو سطح؛ مبانی نظری و نتایج عملی بررسی کرده است. در سطح مبانی نظری، نارسایی‌های اندیشه اتحاد اسلام را بررسی و نشان داده است که در جهان اسلام، این اندیشه با نفی نظام دولت‌های ملی درصدد احیاء خلافت بوده و با شکست احیاء خلافت اسلامی، در عمل مقهور نظام دولت‌های ملی شده است؛ چنان‌که در سطح عملی نیز نظام آموزشی، سیاسی و حقوقی کشور را با چالش‌های جدی مواجه کرده و نتیجه می‌گیرد که نفی مفهوم دولت ملی و عدم ارائه تفسیر روشنی از رابطه دولت ملی با ملت توحیدی، روح ملی میان دو کالبد ملی و جهانی سرگردان شده است.

کلیدواژه‌ها

هویت ملی، انقلاب اسلامی ایران، ملی‌گرایی، انترناسیونالیسم اسلامی، پان‌ایران‌سیم، ملیت ایرانی.

۱. پژوهشگر مطالعات حقوق بشر و رئیس اداره ترجمه، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، تهران، ایران. mozafari@samt.ac.ir

* مظفری، محمدحسین. (۱۴۰۰). روح سرگردان، بازخوانی روایت شهید مطهری از ملیت ایرانی. فصلنامه علمی - پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی، ۹(۳۴)، صص ۳۳-۹
DOI: 10.22081/jiss.2021.60751.1798

مقدمه

رابطه میان دین و ملیت از مسائل پیچیده دنیای معاصر است. در حالی که در برخی از کشورها ادعا می‌شود هویت ملی از هویت دینی تفکیک‌ناپذیر است؛ کشورهای هم هستند که برای تبیین و ترسیم عناصر تشکیل‌دهنده هویت ملی، بر عنصر دین به‌عنوان یکی از عناصر هویت ملی تأکید نمی‌کنند. این مقاله در صدد است تا خوانش شهید مطهری از رابطه دین اسلام و ملیت ایرانی را بررسی نماید. با وجود آنکه ۹۸ درصد مردم ایران مسلمان هستند، رژیم پهلوی کوشیده بود با رجوع به تمدن ایران باستان، مبانی نظری رژیم سلطنتی را تبیین کند و در این راه به مبارزه با اعتقادات دینی مردم از هیچ کوششی فروگذار نکرد. در مقابل، بسیاری از متفکران مسلمان ایرانی با استناد به آموزه‌های دینی از اتحاد جهانی مسلمانان و وحدت اسلامی سخن گفتند و ملی‌گرایی را برای جهان اسلام امری زیان‌بار دانسته و آن را با ملیت‌پرستی برابر دانستند. بنابراین، هم ایدئولوژی رایج ملی‌گرایی رژیم و هم شماری از اسلام‌گرایان ایرانی بر این نکته اتفاق داشتند که دین اسلام نمی‌تواند با ملیت ایرانی از در آشتی درآید.

این مقاله با رویکرد میان‌رشته‌ای و روش تحلیلی مفهوم ملیت ایرانی را از نظر آموزه‌های اسلامی مطالعه خواهد کرد. در قسمت نخست اثبات می‌کند که روایت آشتی‌ناپذیری اسلام با ملیت ایرانی بر مبانی نظری متقنی استوار نشده و در قسمت دوم نشان می‌دهد که نتایج عملی این روایت برای نظام حقوقی و آموزشی کشور زیان‌بار است.

۱. افسانه دوگانگی ملیت ایرانی

ابتنای هویت ملی بر گذشته تاریخی یک ملت و نادیده‌انگاشتن بخشی از تاریخ یا ایجاد تقابل میان دو بخش از تاریخ ملی در تبارشناسی ملی‌گرایی نوین به ملت ایران اختصاص ندارد. برای مثال، نظریه پردازان هلنیسم و ملی‌گرایی یونان در تبیین هویت ملی یونان مدرن با دو گذشته مواجه بودند؛ یونان باستان و بیزانس مسیحی. این دو گذشته تاریخی که بنیان هویت یونان مدرن بر آنها استوار شده بود، در برابر گذشته‌ای قرار داشت که برای مدت چهار سده بر یونان حاکم بود. از نظر ملی‌گرایان یونانی، دوران حاکمیت

ترکان عثمانی که از آن با عنوان ترکوکراسی یاد می‌شود، همان دیگری است که ناسیونالیسم یونانی برای رهایی از آن ابداع شده بود (مظفری، ۱۳۹۷، ص ۲۰). در نتیجه، ملی‌گرایان یونانی برای رجعت به یونان باستان به صورت همزمان با مذهب ارتدوکس و حاکمیت ترکان عثمانی به مبارزه برخاستند. حال آنکه شواهد نشان می‌دهد که مردم روستاهای یونان در قرن نوزدهم خود را ارتدوکس می‌دانستند و از دوران شکوهمند یونان باستان اطلاعی نداشتند. مردمی که یونان نوین را تأسیس کردند، هیچ مطلبی از توسیدید، ارسطو، سولون و دیگر شخصیت‌های دوران باستان نمی‌دانستند و سنت‌های آنان از عصر بیزانس فراتر نمی‌رفت (مظفری، ۱۳۹۷، ص ۲۰). هرچند ناسیونالیست‌های یونانی در ابتدا موفق شدند دوران بیزانس را در مرتبه فروتری قرار دهند، اما جدال میان یونانیت و ارتدوکسی؛ در نهایت به آشتی میان آن دو انجامید. مشابه ناسیونالیست‌های یونانی، رژیم پهلوی نیز قصد داشت رؤیای رنسانس ایرانی را در قامت انقلاب سفید تغییر کند؛ زیرا، روایت تاریخی از هویت ایرانی مبتنی بر قوم آریایی و امپراتوری با شکوه هخامنشی در نظر شاه بسیار جذاب نموده بود (Zimmt, 2017, p. 130).

البته این روایت مشوش از هویت تاریخی به ایران و یونان محدود نبود. از میان ملت‌های تاریخی دیگر، می‌توان به مصر اشاره کرد. در سال ۱۹۲۲ در پی اکتشافات باستان‌شناسی مربوط به معبد «آمون»، شماری از ناسیونالیست‌های مصری خواستار رجعت به مصر باستان و ابتدای هویت ملی بر پایه عصر فرعون‌نشین شدند؛ زیرا اعتقاد داشتند مفهوم امت اسلامی یا امت عربی با هویت ملی آنان تناسبی ندارد. اما در دهه‌های بعد، این موج فروکش کرد و مفهوم امت عربی و اسلامی جای آن را گرفت. مصر که در آن دوران، داعیه رهبری جهان عرب را داشت، گمان می‌کرد که با وحدت امت عربی قادر خواهد بود با سلطه امپریالیسم مقابله کند. (See: Zia-Ebrahimi, 2016, Chapter 3) در دهه ۱۹۵۰ ناسیونالیسم عراق نیز خواهان رجوع به تمدن باستانی میانرودان شده بود. با روی کار آمدن رژیم بعث در عراق، همین رویکرد ادامه یافت. نظریه‌پردازان حزب بعث عراق امیدوار بودند که این رویکرد بتواند هویت ملی را در میان جوامع مختلف عراقی - اعم از شیعه و سنی و عرب و کرد - تقویت کند (See: Zia-Ebrahimi, 2016, Chapter 3).

هابس باون اعتقاد دارد که صرف نظر از چند هویت تاریخی از قبیل: چین، کره، ویتنام و البته ایران و مصر که در صورت قرارداد داشتن در اروپا ملت‌های تاریخی نامیده می‌شدند، سایر واحدهای سرزمینی که برای نیل به استقلال نهضت‌های ملی نام گرفتند، در واقع محصول فتوحات پادشاهان هستند و ملت‌های تحت استعمار هم همین ایدئولوژی را از استعمارگران اروپایی اقتباس کردند (Hobsbawm, 1990, p. 137).

هرچند ناسیونالیسم، خود مفهومی مدرن است که از طریق ایجاد دولت‌های ملی با مدعیات جهان‌شمول دین مسیحی به مبارزه برخاست، اما مفهوم ملیت ایرانی پیشینه دورتری دارد. در عهد صفوی، تشیع یکی از ارکان هویت ایرانی را تشکیل داده بود. گفته می‌شود که سنت شاهنامه‌خوانی از دوران صفوی در ایران رواج یافت و در عصر قاجار هم ادامه داشت. اما رستم در پرده‌نگاره‌های موجود از آن دوران پرچم «نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ» (صف، ۱۳) در دست دارد (گرونیانی و ادهم، ۱۳۹۳، ص ۱۱). سپاه ایران در جنگ چالدران با تعزیه‌خوانی و اشعار عاشورایی به فداکاری و دفاع از سرزمین و مام میهن تشویق می‌شد. در رساله‌های جهادیه عصر قاجار تأکید شده است که باید با خواندن اشعار حماسی عاشورا و ذکر فداکاری امام حسین علیه السلام مردم به مبارزه با ارتش روس فراخوانده شوند. چنان‌که در دوران جنگ عراق علیه ایران، سربازان با یاد فداکاری یاران و اصحاب امام حسین علیه السلام صحنه‌های بی‌نظیر ایثار و فداکاری را در دفاع از مرز و بوم خود رقم زدند. بنابراین، ریشه این دورستگی را باید در جای دیگری جستجو کرد.

در ادبیات موجود درباره تاریخ ایران، تقسیم دوره‌های تاریخی به ایران باستان و دوران اسلامی، امری بدیهی و مسلم فرض شده است. در آثار راجع به ناسیونالیسم ایرانی نیز همین دسته‌بندی ملاک قرار گرفته و حتی این امر در کالبد‌های فرهنگی کشور تجلی یافته است (See: Mozaffari, 2014, pp. 1-3). اشاره کردیم که ملی‌گرایان یونانی از دوران حاکمیت ترکان عثمانی به‌عنوان عصر تاریکی یاد می‌کنند؛ زیرا، به‌رغم آنکه در طول چهار سده سلطه ترکان بر مردم یونان، مساجد بسیاری در شهرهای مختلف یونان ساخته شد، اما مردم یونان مسلمان نشدند. حال آنکه مردم ایران مسلمان هستند و

ناسیونالیست‌های افراطی با چشم‌پوشی بر این واقعیت، از ایران باستان به‌عنوان عصر شکوه ایران و از دوره اسلامی به‌عنوان عصر تاریک حاکمیت بیگانه یاد کردند. در این روایت مشوش از ناسیونالیسم ایرانی، حمله اسکندر به ایران و غارت و نابودی تمدن باشکوه هخامنشی کم‌اهمیت جلوه می‌کند.^۱ چنان‌که حمله مغولان و دوران حاکمیت آنها بر ایران در این تقسیم‌ایدئولوژیک از دوره‌های تاریخی جایی ندارد.

تردیدی نیست که بخش عظیمی از هویت ملی افراد در تاریخ و تمدن باستان هر ملتی تجلّی می‌یابد و تدریس وقایع تاریخی ابزاری آسان و مؤثر برای انتقال اطلاعات درباره سبک زندگی و ارزش‌های ملی به نسل‌های آینده است. مدرسه یکی از مهم‌ترین نهادهایی است که در شکل‌گیری دیدگاه فردی و نگرش جامعه درباره هویت ملی و شهروندی جهانی نقش مؤثری دارد و نگرش دانش‌آموزان را درباره ملت یا دولت ملی شکل می‌دهد؛ هرچند درباره اینکه آیا «ملت»، مفهومی صوری و ذهنی است که در دوران مدرن جعل شده است یا اینکه پدیده‌ای تاریخی و طبیعی است، اختلاف نظر وجود دارد. اما در این تردید نیست که ملی‌گرایی و درک تعلق به یک ملت، متضمن ادعاهای ایدئولوژیک است (See: Theiss-Morse, 2009, pp. 3-8).

ناسیونالیسم در واقع، نوعی ایدئولوژی است که سازوکار پیوستگی افراد و گروه‌ها را با دولت و میهن خود توجیه می‌کند. روایت ناسیونالیسم از هویت ملی به شکلی است که گویی تمامی شهروندان، باورها و ارزش‌های مشترکی دارند؛ هرچند در واقع، ممکن است افراد نگرش و احساس متفاوتی را تجربه کنند (Elder, 2007, p. 25). نظام آموزشی هر کشور براساس ایدئولوژی حاکم می‌کوشد با ایده آل‌سازی از گذشته، خصوصیت ممتاز ملت خود را به دانش‌آموزان القا کند. از این‌رو، هویت ملی اعم از اینکه برخاسته از یک ضرورت اجتماعی باشد یا بر نیاز انسانی مبتنی باشد، ایدئولوژی حاکم است که آن را تبیین و توجیه می‌کند (مظفری، ۱۳۹۷، ص ۲۰). به همین علت، رژیم شاه کوشیده بود با

۱. صرف‌نظر از اسکندرنامه‌هایی که در شعر و ادب پارسی سروده شده است، نویسنده تصویری از سلسله پادشاهان ایرانی مربوط به دوره احمدشاه قاجار در دست یونانیان رؤیت کرده است که در آن، اسکندر در زمره پادشاهان ایرانی قلمداد شده است.

تبیین روایتی جعلی از ناسیونالیسم ایرانی، مشروعیت رژیم استبدادی و سلطنتی را بر تثلیث ملوکیت و پادشاهی (خدا - شاه - میهن) استوار سازد. شگفت آنکه، شاه در محور این تثلیث واقع شده بود و پیوند میان آسمان و زمین را برقرار کرده بود و ملت که در هر گونه روایتی از ملیت، اساس و بنیان ناسیونالیسم را تشکیل می‌دهد، در آن هیچ جایگاهی نداشت. روایت شهید مطهری از ناسیونالیسم ایرانی و هویت ملی در واقع در برابر این ایدئولوژی رسمی قرار داشت.

۱-۱. افسانه تعارض اسلام با ملیت

تاریخ ملی برای ایران، به معنای استمرار عنصر ملیت از ایران باستان تا دوره اسلامی است و تا ایران معاصر امتداد می‌یابد. از این رو، مشخص نیست با چه انگیزه و هدفی در رژیم پهلوی، مبارزه با دین اسلام برای تبیین و تحکیم هویت ایرانی ضرورت یافته بود. رژیم شاه در نظر داشت تا همبستگی اسلامی را با ناسیونالیسم ایرانی به عنوان مهم‌ترین نیروی وحدت‌بخش جامعه جایگزین کند. طبق این رویکرد، تاریخ ایران از دو بخش؛ دوره اسلامی و دوران پیش از اسلام تشکیل شده است. دوران پرافتخار ایران باستان که با حمله اعراب به ایران خاتمه یافت و به دنبال آن، دوران تاریک حاکمیت بیگانه تا قرن بیستم ادامه داشت. در نتیجه، انقلاب سفید شاه در واقع، نوعی رنسانس ایرانی تصویر شده بود با این ادعا که می‌خواهد ایران را به آن دوران پرافتخار بازگرداند (Zimmt, 2017, p. 130). در سال‌های پایانی رژیم پهلوی، سیاست آموزشی کشور بر مبنای برجسته‌ساختن ایران باستان و مبارزه با مظاهر اسلامی استوار شده بود. از این رو، رژیم شاه بدون توجه به این حقیقت که ۹۸ درصد مردم ایران مسلمان هستند، به مبارزه با مظاهر دینی برخاسته بود: «همه می‌دانیم که در این اواخر، افرادی بی‌شمار تحت عنوان دفاع از ملیت و قومیت ایرانی مبارزه وسیعی را علیه اسلام آغاز کرده‌اند و در زیر نقاب مبارزه با عرب و عربیت، مقدسات اسلامی را به باد اهانت گرفته‌اند» (مطهری، ۱۳۶۱، ص ۳۷).

البته این شبهه دوگانگی هویت ملی به ایران اختصاص ندارد. چنان که می‌دانیم یونان از این نظر به ایران شباهت دارد که هر دو از معدود کشورهای جهان هستند که دارای

ملت تاریخی‌اند. به رغم آنکه ملت یونان در دوران باستان از دولت - شهرهای متعددی تشکیل شده بود، مفهوم یونانیت در میان آنها بارز بود. هرودوت به روشنی بر این امر تأکید کرده است: «حقیقت این است که ما همگی هلنی هستیم؛ یعنی خون واحدی در شریان ما جاری است و به زبان واحدی سخن می‌گوییم. معابد و جشن‌های خدایان ما یکی و نگاه ما به زندگی یکسان است» (Flensted-Jensen, 2000, p. 10).

از نظر مذهبی نیز ۹۷ درصد مردم یونان مسیحی ارتدوکس هستند. در زمان استقلال این کشور از امپراتوری عثمانی، شماری از روشنفکران یونانی بر رنسانس یونانی و بازگشت به یونان باستان اصرار داشتند. ملی‌گرایی یونان که مبنای استقلال دولت یونان از امپراتوری عثمانی قرار گرفته بود، در ابتدا بر رجعت به یونان باستان تأکید داشت و دوره‌های بیزانس و عثمانی را نادیده می‌گرفت، اما در نهایت؛ گروه‌های رقیب توانستند میان عناصر یونانیت و ارتدوکسی آشتی دهند (Roudometof and Robertson, 2001, p. 102). از آنجا که بیشتر جمعیت یونان دهقان و از نظر مذهبی تابع سریر ارتدوکسی بودند، استوار ساختن ملی‌گرایی بر یونان باستان و ابتدای یونانیت بر آن، بدون عطف توجه به ارتدوکسی به شکست می‌انجامید. در نتیجه، در قانون اساسی نیز بر پیوند یونانیت و مذهب ارتدوکس تأکید گردید. با این حال، این ارتدوکس ملی‌شده باید از مدعیات جهان‌شمول مذهب ارتدوکس تخلیه شود تا یونانیت را در دولت ملی متجلی سازد (مظفری، ۱۳۹۷، ص ۲۰). با توجه به همین نکات بود که شریعتی نیز رجعت به ایران باستان و قطع پیوستگی تاریخی ملت ایران را تصنعی و زیان‌بار می‌داند: «آن خویشان هخامنشی و باستانی و قدیمی ما، خویشنی است که در تاریخ، مورخین و جامعه‌شناسان، دانشمندان و باستان‌شناسان، آن خویشان را می‌توانند کشف بکنند، بخوانند و بفهمند، ولی ملت ما آن خویشان را به‌عنوان خویشان خودش حس نمی‌کند، و قهرمانان، شخصیت‌ها، نبوغ‌ها و افتخارات و اساطیر آن دوره در میان مردم ما حیات و حرکت و تپش ندارند... خویشان پیش از اسلام ما فقط به وسیله دانشمندان و متخصصین در موزه‌ها و کتابخانه‌ها قابل رؤیت و مطالعه است؛ توده ما هیچ چیز از آن‌ها یادش نیست» (شریعتی، بی‌تا، ص ۱۸).

۱-۲. افسانه تعارض ملیت با اسلام

مطالعات راجع به ناسیونالیسم، نشان می‌دهد که بعد از جنگ دوم جهانی ناسیونالیسم در بسیاری از مناطق جهان به‌عنوان ایدئولوژی رهایی‌بخش از سلطه استعمار ظاهر شد. چنان‌که دولت‌های استعمارگر غربی از ناسیونالیسم به‌عنوان ابزاری برای درهم‌شکستن امپراتوری قدرت‌مند عثمانی بهره‌جستند. در مقابل، با شکست ایدئولوژی پان‌عریسم در جهان عرب، اسلام نه‌تنها در مبارزه برای رهایی از یوغ استعمار خارجی به‌عنوان مکتب رهایی‌بخش مطرح شد، بلکه برای آزادی از رژیم‌های دیکتاتور و مستبد مورد توجه قرار گرفت (Meir, 2017, p. 3). چنان‌که پیروزی انقلاب اسلامی ایران ایدئولوژی ناسیونالیسم سلطنتی را به چالش کشید و با رجعت به دین برای رهایی از رژیم‌های مستبد و وابسته به غرب، روند ملی‌گرایی در کشورهای منطقه به محاق رفت.

اندیشه وحدت اسلامی و آرمان اتحاد اسلام و بیداری اسلامی به‌عنوان پارادایم رقیب غرب‌زدگی در دو سده گذشته بارقه امید را در میان ملت‌های مسلمان زنده نگاه داشته و در برابر استعمار غربی و توسعه‌نیافتگی الهام‌بخش آنها بوده است. در نتیجه، خوانش شهید مطهری از ملی‌گرایی را نباید فارغ از این سیاق تاریخی و مبارزات آزادی‌خواهی و استقلال‌طلبی ملت‌های مسلمان بررسی کرد. وی اذعان دارد که فکر ملیت و تهییج احساسات ملی می‌تواند آثار مثبت و مفیدی برای استقلال‌شماری از ملت‌ها به‌وجود آورد: «اما در کشورهای اسلامی بیش از آنکه آثار خوبی به بار آورد، سبب تفرقه و جدایی شده است. این ملت‌ها، قرن‌هاست که این مرحله را طی کرده‌اند و پا به مرحله عالی‌تری گذاشته‌اند. اسلام، قرن‌هاست که وحدتی براساس فکر و عقیده و ایدئولوژی به‌وجود آورده است. اسلام در قرن بیستم نیز نشان داده است که در مبارزات ضداستعماری می‌تواند نقش قاطعی داشته باشد» (مطهری، ۱۳۶۱، ص ۳۵).

مسلمانان هند با الهام از همین آرمان، آهنگ جدایی از هند را نواختند و در اثر استقلال پاکستان و مبادله جمعیت براساس دین، یکی از بزرگترین تراژدی‌های انسانی به وقوع پیوست. اما دیری نپایید که بنگلادش با آرمان ملی‌گرایی از سرزمین و ملت هم‌کیش خود جدا شد و همبستگی ایمانی نتوانست مردم مسلمان پاکستان را در یک

واحد سیاسی حفظ کند. به همین علت، پارادایم اتحاد اسلام، ملی‌گرایی را برای وحدت جهان اسلام زیان‌بار می‌داند: «حقیقت این است که مسئله ملیت‌پرستی در عصر حاضر برای جهان اسلام مشکل بزرگی به وجود آورده است. گذشته از اینکه فکر ملیت‌پرستی برخلاف اصول تعلیمات اسلامی است؛ زیرا از نظر اسلام، همه عنصرها علی‌السواء هستند. این فکر، مانع بزرگی است برای وحدت مسلمانان» (مطهری، ۱۳۶۱، ص ۳۵).

نقوی (محقق مسلمان هندی)، در کتاب: «اسلام و ملی‌گرایی» همین روایت شهید مطهری را توسعه و بسط داده و آفات و خطرات ملیت‌پرستی را تبیین کرده است. وی با اشاره به آراء محمد اقبال، تأکید دارد که اسلام و ناسیونالیسم دو مکتب مستقل هستند و امکان ندارد که فردی هم مسلمان باشد و هم ناسیونالیست (نک: نقوی، ۱۳۶۴، صص ۱۳۴-۱۳۵). نکته مهمی که در این رویکرد مورد غفلت واقع شده، این واقعیت است که نظام بین‌الملل بر نظام دولت-ملت یا دولت‌های ملی استوار شده است و امروزه تمامی ملت‌های مسلمان، تابعان این نظام هستند و با عضویت در سازمان ملل، منشور ملل متحد را پذیرفته‌اند. به‌رغم آنکه در دهه‌های اخیر شماری از سازمان‌های منطقه‌ای برای همکاری‌های سیاسی و اقتصادی میان این دولت‌های ملی تشکیل شده است، اما این همکاری‌های منطقه‌ای داعیه حذف دولت‌های ملی را ندارد. برعکس، فوکویاما اعتقاد دارد که ملت هم‌چنان قطب محوری و مرکزی شناسایی را تشکیل خواهد داد؛ حتی اگر ملت‌های بیشتری برای منافع مشترک اشکالی از سازمان‌های سیاسی و اقتصادی را ایجاد کنند (Fukuyama, 1992, p. 244).

ویژگی اساسی این نظام سیاسی به وضعیت رابطه فرد با دولت مربوط می‌شود که این آگاهی را در افراد به وجود آورده است که در برابر آنان، نهادی قدرت‌مند و مسلط قرار دارد که در دوران‌های گذشته ناشناخته بود. دولت، یک نهاد حقوقی پایدار است که از طریق نظام حقوقی و ساختار دولت، حاکمیت خود را بر سرزمین معین و مردم ساکن در قلمرو آن اعمال می‌کند (Musa, 2001-2002, p. 190). به‌عبارت دیگر، انسان مُدردن دیگر به خاطر قبیله، جامعه قبیله‌گی یا دینش فداکاری نمی‌کند، بلکه این فداکاری به خاطر کشورش صورت می‌گیرد. فرد از تمامی حصارهای اجتماعی و

عُلقه‌های دینی در گذشته و تنها دلبسته دولت متبوع خود شده است. افرادی که در گذشته به عنوان مسیحی شناخته می‌شدند، در دوران جدید به عنوان فرانسوی یا آلمانی شناخته می‌شوند. این امر به خوبی در خصوص افراد بی‌تابعیت یا پناهنده خود را نشان می‌دهد که چگونه مدرنیته، عضویت در یک کشور را از آنان دریغ کرده است (Yasuaki, 1997, p. 58).

چنان‌که این امر در خصوص مسلمانانی که شهروند کشورهای غیراسلامی هستند، به شکل دیگری تبلور یافته است؛ هرچند آنان در واقع، اعضای امت اسلامی هستند، اما برای ورود به هر یک از کشورهای اسلامی باید روادید ورود داشته باشند. به همین علت، در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، مفهوم اُمتِ واحد و ملتِ اسلامی، مستلزم نفی و انکار ملیت تلقی نشده است، بلکه در اصل یازدهم از دولت جمهوری اسلامی ایران، به عنوان عضوی از ملل متحد و یکی از اعضای جامعه جهانی خواسته شده است که سیاست کلی خود را بر پایه ائتلاف و اتحاد ملت‌های مسلمان قرار دهد. به حکم آیه کریمه «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ»؛ همه مسلمانان یک امت‌اند و دولت جمهوری اسلامی ایران موظف است سیاست کلی خود را بر پایه ائتلاف و اتحاد ملل اسلامی قرار دهد و کوشش پیگیر به عمل آورد تا وحدت سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جهان اسلام را تحقق بخشد» (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران).

تردید نیست که در تعالیم انسانی اسلام بر منشأ واحد خانواده بشری و برابری انسانی تأکید شده و دین اسلام امتیازات رایج در جامعه جاهلی را مُلغی ساخته است؛ زیرا ساختار جامعه جاهلی بر اساس امتیازاتی از قبیل: شرافت‌نژاد و نسب و حسب قبیله شکل گرفته بود؛ هرچند قرآن کریم، خانواده بشری را از منشأ واحد دانسته است، اما این وحدت هرگز به معنای نفی تفاوت میان اقوام و انکار اختلاف میان ملت‌ها نیست. هم به اصل برابری افراد و وحدت خانواده بشری اذعان دارد و هم وجود اختلاف و تفاوت‌های طبیعی را می‌پذیرد. اما بی‌درنگ تأکید دارد که این تفاوت‌ها موجب امتیازات و افتخارات وهمی نمی‌شود: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ»؛ ما شما را

از یک مرد و زن آفریدیم و سپس شما را اقوام و ملت‌های مختلف قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید (حجرات، ۱۳).

همان‌طور که وحدت خانواده بشری که مفهومی قرآنی است، مستلزم نفی امت واحده اسلامی نیست، شکل‌گیری امت واحده اسلامی نیز نباید به گونه‌ای تفسیر شود که با تشکیل ملت‌های مسلمان در تعارض باشد. چنانکه وحدت ملی نبایستی به گونه‌ای روایت شود که به انکار هویت‌های قومی و زبانی و مذهبی بیانجامد.^۱ آیت‌الله سبحانی نیز با تفکیک میان ملی‌گرایی و ملیت با همین نظر موافقت دارد و بارِ نظر آنان که با استناد به این آیه بر نفی ملیت استدلال کرده‌اند، تأکید دارد که در این آیه اختلاف میان شعوب و ملت‌ها امری طبیعی دانسته شده است که از اراده و مشیت خداوند ناشی شده است (سبحانی، ۱۳۶۴، ص ۲۵).

حال آنکه برخی از متفکران مسلمان، مفهوم نوین ملت را بر ملت ابراهیم علیه السلام که اصطلاحی قرآنی است، تطبیق داده و به نفی نظام دولت-ملت رسیده‌اند.^۲ داوری اردکانی استدلال کرده است که از نظر ملی‌گرایی، مرزهای جغرافیایی اصالت دارد و هدف آن ایجاد واحدهای ملی است؛ حال آنکه اسلام به عقیده اصالت می‌دهد و وحدت جهانی بشر را بر مبنای ایدئولوژی دنبال می‌کند (داوری اردکانی، ۱۳۶۴، ص ۲۱). وی به درستی با ردّ دورستگی یا چندرستگی ملیت ایرانی، هویت ملی را عین هویت دینی قلمداد می‌کند، اما مشابه مطهری، مفهوم نوین ملت را بر امت تطبیق می‌دهد و اعتقاد دارد: «امت و ملت نه فقط از هم منفک نیستند؛ بلکه دو جبهه از امر واحدند. اگر به اعتقادات و احکام دینی یک اجتماع نظر شود، به آن ملت گفته می‌شود و مردمی که صاحب این اعتقادند، امت خوانده می‌شوند» (داوری اردکانی، ۱۳۶۴، ص ۲۱).

۱. البته باور به عدم تعارض میان هویت‌های ملی و قومی و دینی به محققان مسلمان ایرانی اختصاص ندارد. حسن البناء و محمد غزالی و یوسف قرضاوی و محمد عمارة اعتقاد دارند که نه تنها هویت‌های ملی و قومی و دینی یکدیگر را نفی نمی‌کنند، بلکه مقوم هم هستند.

۲. واژه ملت در ادبیات سیاسی و حقوقی برگردان واژه انگلیسی (Nation) است و کلمات (Nationalism) و (Nationality) و (الشعب / القومية / الوطنی / الجنسیة) از آن مشتق شده است و هیچ ارتباطی با لفظ ملت در زبان عربی یا اصطلاح قرآنی ملت ابراهیم علیه السلام ندارد.

با وجود آنکه در اصل یازدهم قانون اساسی، سیاست کلی دولت جمهوری اسلامی ایران بر پایه ائتلاف و اتحاد ملل اسلامی قرار گرفته بود و شکل‌گیری چنان ائتلاف و اتحادی به معنای نفی مرزهای موجود و دولت‌های ملی نبود، اما رژیم‌های خودکامه منطقه آن را تهدیدی برای امنیت ملی خود تلقی کردند و به مقابله با آن برخاستند. در نتیجه، همبستگی ایمانی که نویدبخش ائتلاف ملل اسلامی بود، در عمل الهام‌بخش نهضت‌هایی شد که در فقدان سازوکارهای دموکراتیک، به مبارزه ستیزنده با رژیم‌های مستبد و وابسته روی آورده بودند. شکست مبارزات مسالمت‌جویانه در بسیاری از مناطق جهان اسلام به رادیکالیزه‌شدن مبارزه و ظهور گروه‌هایی انجامید که قصد داشتند با قهر و غلبه و از طریق جهاد، آرمان اتحاد مسلمانان و تشکیل خلافت اسلامی را محقق سازند. برخلاف محققان ایرانی که وحدت ایمانی را در ائتلاف میان ملل اسلامی جستجو می‌کردند، جهادگرایان مسلمان با استناد به دکترین سنتی حقوق بین‌الملل اسلامی مبنی بر تقسیم جهان به دارالاسلام و دارالحرب، نظام مبتنی بر دولت‌های ملی را بی‌اعتبار خواندند؛ چنان‌که نویسندگان سلفی، وطنیت و قومیت را انحراف از اسلام راستین تلقی کرده و پذیرش منشور ملل متحد و اصول و اهداف آن را مردود دانستند (العلیانی، ۱۹۸۵م، صص ۴۵۵-۴۵۹). اما با تشکیل دولت اسلامی عراق و شام و اعلان خلافت داعش، تمامی کشورهای اسلامی از آن تبری جستند و دولت جمهوری اسلامی ایران، خلافت داعش را تهدیدی فوری برای امنیت ملی خود تلقی کرد. اینک به نظر می‌رسد با شکست خلافت داعش در عراق و شام در دورنمای پیش‌روی جهان اسلام، ملیت و دولت‌های ملی بیش از گذشته اهمیت یافته و در چشم‌انداز فعلی رؤیای وحدت اسلامی تا زمانی نامعلوم به محاق رفته است.

۱-۳. ملیت‌پرستی یا میهن‌دوستی

شهید مطهری اذعان دارد که ملیت می‌تواند مفهوم مثبت داشته باشد، اما شرایط تاریخی زمانه او را در مواجهه با ناسیونالیسم شاهنشاهی قرار داده بود که هویت اسلامی مردم ایران را انکار کرده بود. به همین علت، ضمن اذعان به آثار مثبت ملیت، ناسیونالیسم

رایج در عصر خود را نوعی ملیت پرستی می‌داند. چنانکه در فراسوی مرزهای ملی او با نهضت بیداری اسلامی همدلی داشت که رهایی ملت‌های مسلمان از استبداد داخلی و استعمار خارجی را در ایدئولوژی ملیت اسلامی و انترناسیونالیسم اسلامی ترسیم کرده بود: «آن بینش و این احساس دردها امروزه رو به پیشرفت و توسعه است و ملیت اسلامی بار دیگر در حال تولد است؛ ملیتی که از مرزهای قراردادی و اسلافی گذشته و همه مسلمین و حتی همه انسان‌های آزاد و یکتاپرست را فرامی‌گیرد؛ ملیتی که حاکمیت هر قوم و طبقه و خانواده را نفی و انکار می‌کند» (مطهری، ۱۳۶۱، ص ۲۹).

در نتیجه، شهید مطهری ضمن اذعان به اینکه نظام بین‌الملل مبتنی بر دولت‌های ملی موجب تقسیم جامعه اسلامی به ملت‌های مسلمان شده است، از همبستگی ایمانی میان آنها سخن گفته و نحوه نیل به این همبستگی را به اجمال بیان کرده است: «چنانکه می‌دانیم جامعه اسلامی از ملل مختلفی تشکیل شده است و در گذشته، اسلام از ملل مختلف و گوناگون یک واحد به وجود آورد؛ به نام جامعه اسلامی... که فکر واحد و آرمان واحد و احساسات واحد دارد و همبستگی نیرومندی میان آنان حکمفرماست» (مطهری، ۱۳۶۱، ص ۲۹).

چنانچه وی گفته بود که ملت‌های مسلمان می‌توانند ضمن حفظ هویت ملی و پاسداری از تمامیت ارضی کشور خود، نوعی همگرایی سیاسی و همبستگی فرهنگی و اقتصادی را در میان کشورهای اسلامی ایجاد کنند، هیچ ابهامی در فهم آرمان همبستگی مورد نظر وی پیش نمی‌آید، اما وی از بیان و تصریح به این نکته استنکاف ندارد که این ملیت جدید می‌تواند بدیل و جایگزین نظام دولت‌های ملی باشد: «مردانی چون عبدالرحمن کواکبی، سیدجمال‌الدین اسدآبادی، محمد عبده، نائینی و اقبال و بشیر ابراهیمی، پیشروان آن بینش جدید از توحید و اسلام... و پایه‌گذاران ملیت جدید توحید بودند» (مطهری، ۱۳۶۱، ص ۲۸).

از یومردی (محقق اندونزیایی)، تأکید دارد که با ظهور ملی‌گرایی در اندونزی در دهه‌های نخست قرن بیستم، بسیاری از رهبران سازمان‌های اسلامی آن دوران نیز در جنبش ملی‌گرایی مشارکت داشتند. باسونی عمران، یکی از علمای سامباس در منطقه

غرب کالیمانتان طی مکاتبه‌ای با عالم مصری (محمد رشید رضا)، نظر وی را درباره سازگاری ملی‌گرایی با اسلام جویا شده و پاسخ مفصل رشیدرضا به این پرسش در مجله المنار منتشر شده است. وی در این نوشتار با استناد به روایت مذکور، ناسیونالیسم را از نظر دین اسلام مقبول دانسته است. به همین علت، در دوران مبارزات ملی‌گرایی در اندونزی تمامی علما آن را موضوعی سازگار با دین اسلام تلقی کردند (Azyumardi, 2018).

با وجود آنکه شهید مطهری هدف اصلی تدوین اثر خود را تبیین نسبت میان دین اسلام و ملیت ایرانی معرفی کرده است، عنوان بخش اول در مقدمه کتاب اسلام و مسئله ملیت ذکر شده و در ابتدای بخش اول به «اسلام از نظر ملیت ایرانی» تغییر کرده است. اما محتوای این بخش به‌طور عمده بر موضوع «اسلام و مسئله ملیت» تمرکز دارد و به علت شرایط تاریخی حاکم بر آن دوره تاریخی کوشیده است پیامدها و خطرات ناسیونالیسم افراطی را برشمرده و بر موضوع وحدت خانواده بشری و امت واحده اسلامی تأکید ورزد. در نتیجه، حق مطلب درخصوص پرسش اصلی اثر؛ یعنی نسبت میان دین اسلام و ملیت ایرانی (و نه اسلام و مسئله ملیت) به شایستگی ادا نشده است. حال آنکه مناسب بود تأکید شود که برابری انسانی مورد نظر دین اسلام منافاتی با ملیت و قومیت و دیگر هویت‌های فرهنگی ندارد. زیرا، در جامعه قبایلی عصر نزول قرآن کریم، سازمان اجتماعی بر محور امتیازات وهمی و عصیبت قبایله‌ای شکل گرفته بود. این امتیازات وهمی و جاهلی در سنت دینی مذموم است و قرآن کریم این امتیازات وهمی را بی‌اعتبار خوانده است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا رُؤُوسَهُمْ وَرَجُلًا كَثِيرًا وَنِسَاءً»؛ ای مردم، بترسید از پروردگار خود، آن خدایی که همه شما را از یک تن بیافرید و هم از آن، جفت او را خلق کرد و از آن دو تن خلقی بسیار در اطراف عالم از مرد و زن پراکند (نساء، ۱).

اما تأکید بر برابری انسانی و نفی امتیازات وهمی و افتخارات به نسب و نژاد به معنای نفی تفاوت میان اقوام و انکار اصل اختلاف میان ملت‌ها نیست. بر عکس، قرآن کریم ضمن اذعان به وجود اختلافات قومی و زبانی، آن را از نشانه‌های خداوند می‌داند: «وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاخْتِلَافُ اَللِّسَانِ وَالْوَاوِنِ كُمْ»؛ و یکی از آیات

(قدرت) او خلقت آسمان‌ها و زمین و دیگری، اختلاف زبان‌ها و رنگ‌های شما آدمیان است (روم، ۲۲).

هرچند شهید مطهری نیز آثار مثبت ملیت را پذیرفته است، اما گویا چنان نگران آثار زیان‌بار ناسیونالیسم سلطنتی بوده است که همه همّت خویش را بر ابطال آن انگاره مشوش معطوف کرده بود یا شاید چنان دلداده آرمان بزرگ وحدت اسلامی و محو در رؤیای زیبای همبستگی ایمانی و انسانی بود که مجالی برای طرح آثار مثبت ملیت نیافته بود: «این مسئله، مسلم است که در دین اسلام ملیت و قومیت به معنایی که امروز در میان مردم مصطلح است، هیچ اعتباری ندارد، بلکه این دین به همه ملت‌ها و اقوام مختلف جهان با یک چشم نگاه می‌کند و از آغاز نیز دعوت اسلامی به ملت و قوم مخصوصی اختصاص نداشته است، بلکه این دین همیشه می‌کوشیده است که به وسایل مختلف، ریشه ملیت پرستی و تفاحرات قومی را از بیخ و بن برکند (مطهری، ۱۳۶۱، ص ۴۹).

چنان برداشتی از ملیت و اتحاد اسلامی به شهید مطهری و دیگر دانشمندان مسلمان ایرانی اختصاص ندارد؛ زیرا با فروپاشی خلافت عثمانی، دکترین سیاسی اهل سنت با بحران تنوریک مواجه شده و بسیاری از متفکران مسلمان آن دوران در رؤیای اتحاد اسلامی و احیاء نظام خلافت بودند (Azyumardi, 2006, pp. 8-9).

۲. پیامدهای دورستگی هویت ملی

آرمان اتحاد اسلام که از دوران سیدجمال‌الدین اسدآبادی و سلطان عبدالحمید به عنوان رویکرد رقیبی برای مقابله با دخالت دولت‌های استعماری در امور داخلی ملت‌های مسلمان دنبال شده بود، در نگاه بسیاری از مسلمانان در دکترین خلافت اسلامی معنا می‌یافت. زیرا، باور به امامت کبری و خلافت عظمی از اصول اعتقادی اهل سنت است و با اضمحلال خلافت عثمانی و شکست قطعی احیای نظام خلافت، آن اعتقاد بنیادین نیز به محاق رفت. با پذیرش منشور ملل متحد از سوی تمامی کشورهای اسلامی، دکترین خلافت تا قبل از ظهور داعش در عمل مقهور نظام دولت‌های ملی شده بود. با ظهور دولت داعش در عراق و شام، کشورهای اسلامی نه تنها از بیعت با آن استنکاف

ورزیدند، بلکه بسیاری از دولت‌های مسلمان در سرکوب آن با دولت‌های غیرمسلمان هم‌پیمان شدند.

چنان‌که واگرایی‌های گسترده ملت‌های مسلمان در زمینه‌های سیاسی و اقتصادی و فرهنگی، شکل‌گیری ائتلاف‌های اسلامی را ناممکن ساخته و خوانش‌های بدیل خلافت مبنی بر ایجاد اتحاد جماهیر اسلامی یا سازمان همکاری اسلامی را عقیم ساخته است و در جدال فرضی میان عوامل ملت‌ساز و امت‌ساز، عنصر ملیت هم‌چنان غالب و قاهر است. به همین علت، هانتینگتون اعتقاد دارد که در قبض و بسط هویت‌های قومی و ملی و جهانی، توزیع هویت‌ها در جهان اسلام به شکل نعل اسبی است و هویت‌های فرعی از قبیل تعهدات خانوادگی و قومی و قبیله‌ای قدرت‌مندتر است و بر هویت ملی و اسلامی چیرگی دارد (Huntington, 2004, p. 16).

در قسمت دوم این مقاله، چالش‌های گفتمان اتحاد اسلام را از نظر پیامدهای عملی آن مطالعه خواهیم کرد و نشان خواهیم داد که چگونه ابهام یا اهمال در مباحثات نظری به نتایج نامطلوب عملی انجامیده است. زیرا، با توسل به اندیشه امت توحیدی، کالبد هویت ملی نفی شده است و آرمانی امت اسلامی نیز برای حلول روح همگرایی در مفهوم محصل و معنای مشخصی تجلی نیافته و روح ملی میان دو کالبد سیال سرگردان شده است؛ هرچند این گفتمان در نفی مفهوم ملیت توفیق داشته است، اما در تبیین ابعاد ایجابی این اندیشه توفیق نداشته است و این امر برای جمهوری اسلامی ایران و جهان اسلام پیامدهای مخاطره‌آمیزی داشته است.

۱-۲. پیامدهای دورستگی برای نظام آموزشی

نظام آموزشی در هر کشور می‌کوشد از طریق درس تاریخ، خصوصیت ممتاز ملت خود را به دانش‌آموزان القاء کند و هویت ملی را شکل دهد. تقویت و تحکیم هویت ملی از جمله اهداف سیاست‌های آموزشی و فرهنگی هر کشور است و تدریس تاریخ، نقش مهمی در شکل‌گیری هویت ملی دارد. تدریس تاریخ، ملت را در استمرار و تکامل تاریخی خود از گذشته‌های دور تا زمان حاضر تبیین می‌کند. در کتاب‌های

درسی و به‌ویژه در درس تاریخ، هدف این است که دانش‌آموزان در کنار فراگیری مطالب و آشنایی با تاریخ و گذشته ملت خود بتوانند عناصر اساسی هویت ملی خود را بشناسند و نمادهای ملی و افتخارات گذشته در روح آنان رسوخ کند و هویت ملی آنان را شکل دهد. اما، این هویت ملی تنها در نفی دیگران خلاصه نمی‌شود و در دنیای به هم پیوسته امروز باید روح همبستگی و برابری انسانی تقویت شود. در نتیجه، بایستی این مطلب از طریق متون درسی به کودکان آموزش داده شود که در عصر جهانی شدن، فرزندان یک ملت همراه با آشنایی با نمادها و افتخارات ملی، روحیه همکاری با سایر ملت‌ها را فراگیرند و از این طریق، زمینه برای پذیرش شهروندی جهانی فراهم آید (مظفری، ۱۳۹۷، ص ۴۹). اما رویکرد قومیت‌مدار به هویت ایرانی که در رژیم گذشته رواج داشت و در کتاب‌های درسی ترویج شده بود، پیامدهای ناخوشایندی برای نظام آموزشی کشور و نیز بر فرهنگ عمومی مردم برجای گذاشت.

از طرفی، تأکید بر اهمیت همبستگی ایمانی و برادری انسانی بدون اهتمام به ترسیخ و تقویت عناصر هویت ملی ممکن است به‌نوعی هویت سیال بیانجامد و موجبات جذب و ادغام در فرهنگ‌های مهاجم را فراهم آورد. مؤلفان کتاب‌های درسی تاریخ مقطع متوسطه ایران درخصوص هدف‌های شناختی درس تاریخ از جمله بر «تعمیق آشنایی با مهم‌ترین تحولات سیاسی و اجتماعی ایران و جهان با تأکید بر تاریخ ایران، تعمیق آشنایی با مهم‌ترین تحولات فرهنگی و تمدنی ایران و جهان با تأکید بر تاریخ ایران و تعمیق آشنایی با استعمار و امپریالیسم جهانی و تاثیر آن در تاریخ معاصر ایران» تأکید کرده‌اند. درباره هدف‌های نگرشی و ارزشی از جمله بر «افزایش علاقه به مطالعه تاریخ به‌ویژه تاریخ ایران و جهان» یاد کرده‌اند. در بخش هدف‌های مهارتی از «توانایی نسبی برای تجزیه و تحلیل رویدادهای مهم تاریخی و توجه و حساسیت عملی نسبت به تمامیت ارضی کشور و ارزش‌های ملی و دینی» سخن گفته‌اند (مظفری، ۱۳۹۷، ص ۴۹).

به‌رغم تبیین روشن اهداف آموزشی یادشده، کتاب مطالعات اجتماعی سال چهارم ابتدایی در مدارس ایران، در مقایسه با کتاب مشابه خود در کشورهای دیگر، اهمال در تحقق این اهداف را نشان می‌دهد و تنها در دو فصل از کتاب به اختصار به تاریخ ایران

اشاره شده است. در فرازهایی کوتاه از حمله اسکندر به ایران سخن گفته و اینکه «او پادشاه یونان و مقدونیه بود و آرزو داشت همه جهان را تصرف کند». مؤلفان کتاب‌های درسی تاریخ در خصوص هدف‌های شناختی درس تاریخ از جمله بر «آشنایی با جایگاه تاریخ ایران در تاریخ جهانی و تعمیق آشنایی با مهم‌ترین تحولات سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و تمدن ایران و جهان در طول تاریخ» تأکید کرده‌اند. درباره هدف‌های نگرشی و ارزشی از جمله بر «تقویت حس میهن‌دوستی و ارج نهادن به خدمات و فداکاری‌های پیشینیان و ایجاد آمادگی برای دفاع از میهن» و نیز از «تقویت حس احترام به سایر ملت‌ها و پرهیز از یک‌سونگری و خودبینی از طریق تأمل در دستاوردها و تعاملات تمدنی آنان و اعتقاد به سهم‌دانستن همه ملت‌ها در تعیین سرنوشت جامعه بشری» یاد کرده‌اند (مظفری، ۱۳۹۷، ص ۴۹).

مقایسه اهداف آموزشی درس تاریخ در مقاطع مختلف تحصیلی در ایران و کمیت و کیفیت پرداختن به تاریخ دوره باستان نشان می‌دهد که رویکرد آموزش و پرورش ایران در خصوص سایر ملت‌ها نگرشی مثبت است، اما به اهداف دیگر این درس در زمینه تقویت ارزش‌های ملی و انتقال هویت ملی به دانش‌آموزان اهتمام لازم صورت نگرفته است. برای مثال، کتاب تاریخ ایران و جهان سال دوم دبیرستان رشته ادبیات و علوم انسانی در مدارس ایران در پنج بخش تدوین شده است. بخش دوم این کتاب در ۹ درس به تاریخ جهان باستان پرداخته، درس ۶ درباره هخامنشیان و درس ۷ درباره تاریخ یونان و روم است و به‌صورتی بسیار اجمالی به مناسبات ایران و یونان و جنگ‌های دوره باستان اشاره شده است (مظفری، ۱۳۹۷، ص ۴۹). حال آنکه کتاب‌های تاریخ قبل از انقلاب از دوران مشروطه به تفصیل سخن گفته بودند. در دوره میانه، وقایع جنگ‌های ایران و ترکان عثمانی و در دوره باستان نیز جنگ‌های ایران و روم یا ایران و یونان را نقل کرده بودند (Vejdani, 2014, p. 42).

۲-۲. پیامدهای دورستگی برای نظام حقوقی

پیامدهای رویکرد قومیت‌مدار به هویت ایرانی در رژیم گذشته، تنها به سیاست

فرهنگی کشور محدود نبود و آثار آن در نظام حقوقی کشور تا امروز باقی مانده است. برای مثال، قانون تابعیت ایران بر سیستم «خون» مبتنی است و مطابق بند ۲ ماده ۹۷۶ قانون مدنی «کسانی که پدر آنها ایرانی است، ایرانی محسوب می‌شوند؛ اعم از اینکه در ایران یا در خارجه متولد شده باشند». در نتیجه، ممکن است فردی از پدر ایرانی متولد شود و ایرانی باشد، در حالی که، در حال حاضر پیوند مؤثر و عمیقی با سرزمین و کشور و دولت و ملت خود ندارد. این موضوع در دیوان دعاوی ایران و امریکا به صورت مکرر مطرح شد و به عامل تعیین کننده صلاحیت دیوان تبدیل شد. شماری از ایرانیان که به تابعیت امریکا درآمده بودند، با استفاده از تابعیت ایرانی خود از دولت ایران تسهیلات دولتی دریافت کرده و با ایجاد شرکت‌های مختلف در ایران به فعالیت‌های تجاری اشتغال داشتند یا مستغلاتی را تملک کرده بودند که به موجب قوانین ایران حق تملک آنها از اتباع بیگانه سلب شده بود (نیای، ۱۳۷۷، صص ۲۲۱-۲۹۷). با وقوع انقلاب اسلامی، این افراد به امریکا رفته و در جریان دعاوی دو کشور در دیوان داوری ایران و امریکا به‌عنوان تبعه امریکا علیه دولت ایران اقامه دعوی کردند. شعب مختلف دیوان در این موارد با استناد به مفهوم تابعیت غالب و مؤثر دعاوی آنان علیه دولت ایران را مسموع دانستند (آقاحسینی، ۱۳۶۴، صص ۴۹-۷۲).

هم‌چنین، مطابق بند ۶ ماده ۹۷۶ قانون مدنی «هر زن تبعه خارجه که شوهر ایرانی اختیار کند»، ایرانی محسوب می‌شود و فوراً می‌تواند گذرنامه ایرانی دریافت کند. حال آنکه ممکن است هیچ پیوند مؤثری با ایران نداشته باشد. در مقابل، شمار بسیاری از افراد هستند که در طی چند دهه اخیر از پدر و مادر افغانستانی یا از پدر افغانستانی و مادر ایرانی در ایران متولد شده و همه عمر خود را در ایران گذرانده و هیچ علقه و پیوندی با افغانستان ندارند، اما به علت آنکه تابعیت ایران را ندارند با محرومیت‌های اجتماعی مختلف مواجه هستند. حال آنکه امروزه مناسبات میان ملت‌ها بسیار گسترده شده است و قانون راجع به تابعیت مبتنی بر نژاد مصوب سال ۱۳۰۸ و دیگر قوانین راجع به تابعیت و استملاک اموال غیرمنقول از سوی بیگانگان توان حل و فصل چالش‌های پیچیده جامعه امروز ایران را ندارد.

چنان که می‌دانیم نگرانی از نفوذ و سلطه اقتصادی بیگانگان مبنای تصویب این قوانین سخت بوده است، اما امروزه بسیاری از کشورها از بیگانگان دعوت می‌کنند که با خرید ملک و اخذ اقامت در وطن دوم اقامت گزینند تا از این طریق امکان جذب سرمایه خارجی را در کشور خود فراهم آورند. در نتیجه، اصول مربوط به همبستگی اسلامی و برابری انسانی نتوانسته است بر این رویکرد قومیت‌مدار غلبه کند. حال آنکه در مقدمه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، قانون‌گذار اساسی از مفهوم امت اسلامی عبور کرده و بر تشکیل امت واحد جهانی و استمرار مبارزه برای نجات ملل محروم و تحت ستم در تمامی جهان تأکید کرده است: «با توجه به محتوای اسلامی انقلاب ایران که حرکتی برای پیروزی تمامی مستضعفین بر مستکبرین بود، زمینه تداوم این انقلاب را در داخل و خارج کشور فراهم می‌کند؛ به‌ویژه در گسترش روابط بین‌المللی، با دیگر جنبش‌های اسلامی و مردمی می‌کوشد تا راه تشکیل امت واحد جهانی را هموار کند: «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ» (انبیاء، ۹۲) و استمرار مبارزه در نجات ملل محروم و تحت ستم در تمامی جهان قوام یابد.

از سوی دیگر، در اصل نهم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران آمده است: «در جمهوری اسلامی ایران، آزادی و استقلال و وحدت و تمامیت ارضی کشور از یکدیگر تفکیک‌ناپذیرند و حفظ آنها وظیفه دولت و آحاد ملت است». به‌نظر می‌رسد که قانون‌گذار اساسی ایران در این اصل به تلازم میان دو مقوله: «آزادی و استقلال» و «وحدت ملی و تمامیت ارضی» نظر داشته است، اما حذف واژه ملی از این عبارت، سبب ابهام معنای آن شده است.

نتیجه‌گیری

دغدغه اصلی شهید مطهری در کتاب خدمات متقابل ایران و اسلام، ابطال ایدئولوژی ملی‌گرایی سلطنتی و ردّ دورستگی هویت ملی بوده است؛ هرچند شهید مطهری در این هدف خود موفق بوده است، اما با ردّ و ابطال ملی‌گرایی سلطنتی، جنبه اثباتی امر؛ یعنی تبیین هویت ملی را ناتمام گذارده و از ملیت توحیدی سخن رانده است. این روایت

ناتمام از هویت ایرانی در آثار اندیشمندان معاصر، روح ملی را میان دو کالبد ملی و جهانی سرگردان ساخته است. چنانکه ناتوانی متفکران مسلمان ایرانی در تکمیل این روایت و اهمال در ارائه تفسیری روشن از هویت ملی، چالش‌های مهمی برای نظام آموزشی، سیاسی و حقوقی ایران ایجاد کرده است.

حال آنکه برابری انسانی و وحدت اسلامی مورد نظر دین اسلام با مفهوم ملیت و وحدت ملی منافاتی ندارد؛ زیرا، همان‌طور که وحدت خانواده بشری - که مفهومی قرآنی است - مستلزم نفی امت واحده اسلامی نیست، شکل‌گیری امت واحده اسلامی نیز نباید به گونه‌ای تفسیر شود که با موجودیت کشورهای اسلامی با تشکیل ائتلاف و اتحادی از ملت‌های مسلمان در تعارض باشد. چنانکه وحدت و هویت ملی نبایستی به گونه‌ای روایت شود که به انکار هویت‌های قومی و زبانی و مذهبی بیانجامد. زیرا، فقدان تحلیل روشن از اتحاد اسلام یا امت اسلامی و چگونگی ارتباط آن با دولت‌های ملی می‌تواند چالش‌های مهمی در راه تحقق آرمان وحدت اسلامی و شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی ایجاد کند.

فهرست منابع

✽ قرآن مجید

۱. آقا حسینی، محسن. (۱۳۶۴). بررسی مواضع و نقطه نظرهای جمهوری اسلامی ایران و امریکا در پرونده الف/۱۸. مجله حقوقی بین‌المللی، ۴(۴)، صص ۴۹-۷۲.
۲. داوری اردکانی، رضا. (۱۳۶۴). ناسیونالیسم، حاکمیت ملی و استقلال. تهران: نشر پرسش.
۳. سبحانی، جعفر. (۱۳۶۴). اسلام و نظریه جهان‌وطنی. مجله نور علم، (۲). صص ۱۸-۲۹.
۴. شریعتی، علی. (بی‌تا). بازگشت به خویشتن. بی‌جا، بی‌نا.
۵. العلیانی، علی بن نفیع. (۱۹۸۵م). اهمیت الجهاد فی نشر الدعوة الاسلامیة. الرياض: دارطیبه.
۶. قانون اساسی جمهوری اسلامی. برگرفته از: https://rc.majlis.ir/fa/content/iran_constitution
۷. گرونیانی، فرناز؛ ادهم، ضرغام. (۱۳۹۳). نقش خیر و شرّ در شخصیت‌های آثار حسین قوللر آقاسی. مجله علمی- پژوهشی نگره، (۳۰)، صص ۵-۲۰.
۸. مطهری، مرتضی. (۱۳۶۱). خدمات متقابل اسلام و ایران. تهران: دفتر انتشارات اسلامی.
۹. مظفری، محمدحسین. (۱۳۹۷). آئینه سکندر؛ در احوال جامعه و فرهنگ یونان. تهران: نشر نقد فرهنگ.
۱۰. نقوی، علی محمد. (۱۳۶۴). اسلام و ملی‌گرایی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۱. نیایی، جعفر. (۱۳۷۷). ممنوعیت استملاک اموال غیرمنقول توسط بیگانگان در حقوق ایران. مجله حقوقی بین‌المللی، (۲۲) صص ۲۲۱-۲۹۸.
12. Azra, Azyumardi. (2006). Indonesia, Islam, and Democracy: Dynamics in a Global Context, Solstice Publishing.
13. Azra Azyumardi. (2018). Indonesian wasatiyyah Islam, Political and Civil Society, a paper presented in the 7th World Peace forum, Jakarta, 14-16 August.
14. Elder, Catriona. (2007). Being Australian: Narratives of national identity.

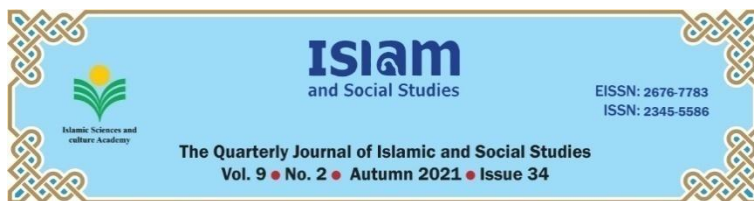
15. Flensted-Jensen, Pernille. (2000). Further Studies in the Ancient Greek Polis.
16. Fukuyama, Francis. (1992). The End of History and the Last Man, Free Press.
17. Hobsbawm; E. J. (1990). Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality, Cambridge University Press.
18. Huntington, Samuel P. (2004). Who Are We? The Challenges to America's National Identity.
19. Meir, Litvak; (ed.). (2017). Constructing Nationalism in Iran: From the Qajars to the Islamic Republic, Routledge.
20. Moosa, Ebrahim. (2000-2001). The Dilemma of Islamic Rights Schemes; Vol.15, Journal of Law and Religion.
21. Mozaffari, Ali. (2014). Forming National Identity in Iran: The Idea of Homeland Derived from Ancient Persian and Islamic Imagination of Place.
22. Roudometof, Victor and Robertson, Roland. (2001). Nationalism, Globalization, and Orthodoxy: The Social Origins of Ethnic Conflict in the Balkans, Praeger.
23. Theiss-Morse, Elizabeth. (2009). Who Counts as an American?: The Boundaries of National Identity, Cambridge.
24. Vejdani, Farzin. (2014). Making History in Iran: Education, Nationalism, and Print Culture, Stanford University Press.
25. Yasuaki, Onuma. (1997). Towards an Inter-civilizational Approach to Human Rights, Vol.7, Asian Year Book of International Law.
26. Zia-Ebrahimi, Reza. (2016). The Emergence of Iranian Nationalism: Race and the Politics of Dislocation, Chapter 3.
27. Zimmt, Raz. (2017). Iranian Nationalism, Islamic Unity and Shi'ism in Iran's regional policy, in: Meir Litvak (ed.) Constructing Nationalism in Iran: From the Qajars to the Islamic Republic, Routledge.

References

* The Holy Quran

1. Azyumardi, A. (2006). *Indonesia, Islam, and Democracy: Dynamics in a Global Context*, Solstice Publishing.
2. Azyumardi, A. (2018). *Indonesian wasatiyyah Islam, Political and Civil Society*, a paper presented in the 7th World Peace forum, Jakarta, 14-16 August.
3. Aghahosseini, M. (1364 AP). Examining the positions and points of view of the Islamic Republic of Iran and the United States in case A / 18. *Journal of International Law*, 4(4), pp. 49-72. [In Persian]
4. Al-Aliani, A. (1985). *Ahamiyah al-Jihad fi Nashr al-Da'awah al-Islamiyah*. al-Riadh: Dar Tayibah.
5. Davari Ardakani, R. (1364 AP). *Nationalism, national sovereignty and independence*. Tehran: Porsesh Publications. [In Persian]
6. Elder, C. (2007). *Being Australian: Narratives of national identity*.
7. Flensted-Jensen, P. (2000). *Further Studies in the Ancient Greek Polis*.
8. Fukuyama, F. (1992). *The End of History and the Last Man*, Free Press.
9. Groyani, F., & Adham, Z. (1393 AP). The role of good and evil in the characters of Hossein Qollar Aghasi. *Nagreh Scientific-Research Journal*, (30), pp. 5-20. [In Persian]
10. Hobsbawm; E. J. (1990). *Nations and Nationalism since 1780: Program, Myth, Reality*, Cambridge University Press.
11. Huntington, S. P. (2004). *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*.
12. M, Ebrahim. (2000-2001). The Dilemma of Islamic Rights Schemes; Vol.15, *Journal of Law and Religion*.
13. M, Litvak; (Ed.). (2017). *Constructing Nationalism in Iran: From the Qajars to the Islamic Republic*, Routledge.
14. Motahari, M. (1361 AP). *Mutual services between Islam and Iran*. Tehran: Islamic Publications Office. [In Persian]

15. Mozaffari, A. (2014). *Forming National Identity in Iran: The Idea of Homeland Derived from Ancient Persian and Islamic Imagination of Place*.
16. Mozaffari, M. H. (1397 AP). *The mirror of Alexander; In the context of Greek society and culture*. Tehran: Farhang Naqd Publications. [In Persian]
17. Naqavi, A. M. (1364 AP). *Islam and nationalism*. Tehran: Islamic Culture Publishing Office. [In Persian]
18. Niaki, J. (1377 AP). Prohibition of the acquisition of immovable property by foreigners in Iranian law. *Journal of International Law*, (22) pp. 221-298. [In Persian]
19. Roudometof, V., & Robertson, R. (2001). *Nationalism, Globalization, and Orthodoxy: The Social Origins of Ethnic Conflict in the Balkans*, Praeger.
20. Shariati, A. (n.d.). *Returning to yourself*.
21. Sobhani, J. (1364 AP). Islam and the theory of cosmopolitanism. *Journal of Light of Science*, (2). pp. 18-29. [In Persian]
22. Theiss-Morse, E. (2009). *Who Counts as an American? The Boundaries of National Identity*, Cambridge
23. The Constitution of the Islamic Republic of Iran. From: https://rc.majlis.ir/fa/content/iran_constitution.
24. Vejdani, F. (2014). *Making History in Iran: Education, Nationalism, and Print Culture*, Stanford University Press.
25. Yasuaki, O. (1997). *Towards an Inter-civilizational Approach to Human Rights*, Vol.7, Asian Year Book of International Law.
26. Zia-Ebrahimi, R. (2016). *The Emergence of Iranian Nationalism: Race and the Politics of Dislocation*, Chapter 3.
27. Zimmt, R. (2017). *Iranian Nationalism, Islamic Unity and Shi'ism in Iran's regional policy*, in: Meir Litvak (ed.) *Constructing Nationalism in Iran: From the Qajars to the Islamic Republic*, Routledge.



Research Article

The Strategic Role of Cultural Authority in the Social Life of Shiites (with Emphasis on the Components of The Infallible Imams)

Mahmoud Reza Mohammad Doost¹

Mohammad Asgharian Dastenaeci²

Isa Mowlavi Vardnejani³

Received: 28/01/2021

Accepted: 09/10/2021

Abstract

Shiite leaders have always been in a pervasive dilemma of their eras and have not had access to basic sources of power, such as government and the economy. Therefore, the answer to the question "What have been the most important components of the Imams for the extension of Shiite social life?" is an important question that this study seeks to answer based on historical sources and through using the method of analyzing the content of the remaining sayings of the 12 Infallible Imams. The findings show that their most important strategy to get out of this dilemma has been "cultural authority", of which "scientific authority" and "cultural investment"

1. PhD in Teaching Islamic Education, Faculty of Islamic Education and Thought, University of Tehran, Tehran, Iran (Corresponding Author). mohammaddost@ut.ac.ir.com.

2. Assistant Professor, Faculty of Arts and Humanities, Shahrekord University, Shahrekord, Iran. mo.asgharian@ut.ac.ir.

3. PhD in Teaching Islamic Education, University of Islamic Education, Qom, Iran. molavi131@gmail.com.

* Mohammaddoost, M. R., & Asgharian Dastenaeci, M., & Mowlavi Vardnejani, I. (1400 AP). The Strategic Role of Cultural Authority in the Social Life of Shiites (with Emphasis on the Components of The Infallible Imams). *Journal of Islam and Social Studies*, 9(34), pp. 36-66.

DOI: 10.22081/jiss.2021.60025.1762

* Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

are the most important pillars and as a result, the strengthening and continuation of Shiite life has been achieved outside the sphere of power and overcoming the discourse of the ruling majority. As far as they were concerned, by adopting this vital strategy, they were able to give new life to the half-dead body of the Shiites. In addition to the profound impact on other cultures as well as the development of the influence of the Shiite cultural geography, they reached the pinnacle of true authority and became social power beyond the political realm of the rulers in order to guarantee their social extension. Obviously, using these motivating foundations can be a beacon for the Shiites in the globalization of Shiite culture and play a role in promoting their social authority on the path to the flourishing of the new Islamic civilization.

Keywords

Cultural strategy, Shiite Imams, cultural authority, scientific authority, social life.

مقاله پژوهشی

نقش راهبردی اقتدار فرهنگی در امتداد حیات اجتماعی شیعیان (با تأکید بر مؤلفه‌های امامان معصوم علیهم‌السلام)

محمودرضا محمد دوست^۱ محمد اصغریان دستنایی^۲ عیسی مولوی وردنجانی^۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۰۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۱۷

چکیده

رهبران شیعی همواره در تنگنای فراگیر دوران قرار داشته و به منابع بنیادین قدرت مانند: حکومت و اقتصاد دسترسی نداشته‌اند؛ بنابراین پاسخ به این مسأله که «مهم‌ترین مؤلفه‌های امامان برای امتداد حیات اجتماعی شیعه چه بوده است؟» استفهام مهمی است که این مقاله بر اساس منابع تاریخی و با بهره‌گیری از روش تحلیل محتوای سخنان باقی‌مانده از امامان معصوم علیهم‌السلام در پی پاسخ به آن می‌باشد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد؛ مهم‌ترین راهبرد ایشان برای خروج از این وضعیت، «اقتدار فرهنگی» بوده است که «مرجعیت علمی» و «سرمایه‌گذاری فرهنگی» از مهم‌ترین ارکان آن به‌شمار می‌آیند و در اثر آن، تقویت و استمرار حیات شیعه خارج از دایره قدرت و غلبه بر گفتمان اکثریت حاکم، حاصل شده است؛ تا جایی که ایشان با اتخاذ این راهبرد حیاتی توانستند، جان تازه‌ای به کالبد نیمه‌جان شیعیان بخشیده و علاوه بر اثرگذاری عمیق بر دیگر فرهنگ‌ها، توسعه نفوذ قلمرو جغرافیای فرهنگی تشیع؛ به اوج اقتدار حقیقی دست یافته و فراتر از قلمرو سیاسی حاکمان، به قدرت اجتماعی تبدیل شوند تا امتداد اجتماعی خود را نیز تضمین نمایند. بدیهی است به کارگیری این بنیادهای حرکت آفرین، می‌تواند چراغ راه شیعه در جهانی‌سازی فرهنگ تشیع و نقش آفرین در ارتقای اقتدار اجتماعی آنان در مسیر شکوفائی تمدن نوین اسلامی باشد.

کلیدواژه‌ها

راهبرد فرهنگی، امامان شیعه علیهم‌السلام، اقتدار فرهنگی، مرجعیت علمی، حیات اجتماعی.

۱. دکتری مدرسی معارف اسلامی، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول).
 mohammaddost@ut.ac.ir.com

۲. استادیار دانشکده هنر و علوم انسانی دانشگاه شهر کرد، شهر کرد، ایران.
 mo.asgharian@ut.ac.ir

۳. دکتری مدرسی معارف اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران.
 molavi131@gmail.com

* محمود دوست، محمودرضا؛ اصغریان دستنایی، محمد و مولوی وردنجانی، عیسی. (۱۴۰۰). نقش راهبردی اقتدار فرهنگی در امتداد حیات اجتماعی شیعیان (با تأکید بر مؤلفه‌های امامان معصوم علیهم‌السلام). فصلنامه علمی - پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی، ۹(۳۴)، صص ۳۶-۶۶.
 DOI: 10.22081/jiss.2021.60025.1762

مقدمه

وضعیت امروز مذهب شیعه، برآیند پیشامدهای گوناگونی در گذر تاریخ است؛ در کشاکش این دگرگونی‌ها، شیعیان دوازده امامی به دلیل برخورداری از تفکر نفی حاکمیت ظالمانه، همواره به‌عنوان اقلیت معترض رقیب حکومت، مورد ستم قرار گرفته و در مقایسه با دیگر مذاهب، عموماً بدون قدرت ظاهری چندانی بوده‌اند. ایشان در دوران مختلف، حکمرانی حکومت‌های بی‌شماری را تجربه کرده‌اند که با وجود گستردگی سیاسی و قدرت مندی اقتصادی، منقرض شده‌اند؛ در حالی که آن‌ها با وجود جمعیت و امکانات کم، همچنان استوار و خستگی‌ناپذیر در برابر گردباد حوادث و توفان وقایع در فراخنای تاریخ، بسان درخت‌های ریشه‌دار کوهستانی، بقای تاریخی خود را حفظ نموده‌اند.

دلایل بسیاری در استمرار حیات ایشان نقش داشته است. یقیناً مهم‌ترین رمز ماندگاری شیعه، را نمی‌توان در قدرت سخت یا عواملی مانند: گستردگی سرزمین، قدرت نظامی، توان مندی اقتصادی و اقتدار سیاسی آن‌ها جستجو نمود، بلکه برخلاف دشمن که در استفاده از ابزار قدرت هیچ‌گونه محدودیتی نداشت، تنها ابزاری که فرصت مناسبی برای رهبران شیعه فراهم نمود تا به وسیله آن مقتدرانه پیروز شوند، کشاندن مبارزه به میدان فرهنگ بود. اقتدار حقیقی رهبران این اقلیت، در تقدم عنصر بنیادین فرهنگ متعالی شیعه بر دیگر عناصر بود، که به صورت قدرت نرم در قالب مرجعیت علمی و سرمایه‌گذاری فرهنگی به ظهور رسید و گستره جامعه اسلامی را در طول روزگاری دراز تحت تاثیر و تسخیر خود درآورد. هرچند سبب واکنش سخت و نرم حاکمان اموی و عباسی، خاصه در شکل روانی، تبلیغاتی آن علیه شیعه شده بود، اما قدرت نرم کم‌نظیر شیعه که به سبب تفکر حاکمیت معصوم شکل گرفته و همواره بر حجم آن در قالب نفوذ در اذهان آزاداندیشان افزوده می‌شد؛ حامل یک پیام عقلانیت و ناشر یک جهان‌بینی انسانی ارزشمند بوده که به ایشان «اقتدار فرهنگی» می‌بخشیده و همین اقتدار، بقای آن‌ها را در برابر خشونت عمیق، منطبق علیل و فرهنگ ضعیف حاکمان معاصر ممکن ساخته بود؛ به گونه‌ای که اگر مدیریت فرهنگی امامان نبود،

بر اساس محاسبات عادی نه تنها زیرساخت‌های لازم برای تولید امنیت نرم آسیب دیده بود و قدرت سخت‌افزاری شیعه، پیش از این تسلیم شده بود، بلکه سرنوشت شیعه و حتی اسلام دستخوش تغییرات و تحریفات مختلفی می‌گردید.

اهمیت دوران حضور امامان شیعه، بیشتر به سبب دستاوردهای فرهنگی پیشرو ایشان است که حتی پس از حضورشان نیز، فرهنگ‌های دیگر را به صورت آشکار یا پنهان تحت تأثیر قرار داد؛ مؤلفه‌هایی که فرهنگی غنی پدید آورد و دیگران را به احترام وامی‌داشت. وسعت قلمروی که شیعه طی هزار و چهارصد سال گذشته در آن رواج یافته، نشانه روشنی از قدرت نرم او و شاخص قابل اعتمادی برای سنجش اقتدار فرهنگی شیعیان می‌باشد. این ظرفیت‌سازی بنیادین فرهنگی امامان، همواره به شیعه امید، همت و جرأت بخشید تا در حرکت به سوی هدف‌های والا و رفع موانع، محکم و استوار گام بردارد و از دشمنی نهراسند؛ به گونه‌ای که با وجود همه محدودیت‌ها، اکنون جایگاه دومین مذهب بزرگ اسلامی را از آن خود نموده است (انجمن دین و زندگی عمومی پیو، ۱۳۹۳، ص ۲۰).

بدیهی است اهمیت راهبرد اقتدار فرهنگی به معنی نفی اثر دیگر عوامل نیست، بلکه هدف، تعیین راهبرد اصلی است؛ زیرا در نبرد نامتقارن با حاکمان قدرت‌مند، دستاوردهای فرهنگی هرگز قابل مقایسه با دیگر عناصر نبوده و به مراتب نقش ماندگارتری داشته است؛ به گونه‌ای که بدون آن، امکانی برای تداوم شیعه در قرون گذشته متصور نیست.

۱. مبانی نظری

۱-۱. اقتدار

«اقتدار» در لغت به معنای توان‌مندی، توانایی و قدرت یافتن است (عمید، ۱۳۶۳، ص ۱۵۴) که در زبان انگلیسی از کلمه «اتوریته»^۱ به معنی توانایی ذاتی یا اکتسابی، برای اعمال سلطه

1. Authority

بر یک گروه، قدرت یا حق فرماندهی و به تمکین در آوردن دیگران، یا ارائه تصمیم نهایی و حق مورد اعتماد بودن تعریف شده است (میلگرام، ۱۳۸۱، ص ۱۷).

در نظام نوین سیاسی، اقتدار را در مقابل «قدرت عریان» قرار می دهند؛ هر چند مفهوم اقتدار با مفهوم قدرت پیوندی نزدیک دارد؛ به گونه‌ای که جلوه‌ای از قدرت نهادینه شده بوده و هویت خود را از آن می گیرد و حتی مترادف و از انواع اعمال قدرت دانسته شده، اما مؤلفه‌هایی وجود دارد که این دو را از هم متمایز می کند. اقتدار، به معنی قدرتی دانسته شده که از مشروعیت و حقانیت برخوردار باشد و مبتنی بر کارآمدی و رضایت برای تأثیرگذاری بر افکار و رفتار دیگران است (جاکووالس، ۱۳۷۳، ص ۲۳). اقتدار نیز مانند قدرت، وسیله رهبری دیگران است اما نه با زور یا مجازات؛ بلکه با مقبولیت پذیرفتنی. به تعبیر دیگر؛ «قدرت، اقتداری است فاقد هر نوع مشروعیت» و «اقتدار، قدرتی است دارای نوعی مشروعیت» که منع آن عقلانیت است (شجاعی‌زند، ۱۳۷۶، ص ۲۰۷). اقتدار نه تنها مطمئن تر و پردوام تر از اجبار می باشد، بلکه شکوهی اعتمادآفرین است که به رهبر کمک می کند تا بتواند با کمترین استفاده از منابع سیاسی، نظر خود را به دیگران بقبولاند و به راحتی اراده‌های دیگران را به مقصود خود جلب کند. حکومت کردن به کمک اقتدار، به مراتب با صرفه تر از حکومت کردن به وسیله قدرت‌نمایی است (بشیریه، ۱۳۸۰، ص ۲۵).

بنابراین انسان یا حکومتی، مقتدر است که در عرصه‌های گوناگون دیگر جوامع نفوذ دارد؛ به گونه‌ای که حرف آخر را می زند و دیگران از آن اطاعت می کنند، حتی قدرت و امکان ایجاد وقایع و حوادث را دارد؛ بلکه دشواری‌ها و چالش‌ها، استقامت او را تمام نمی کند و ابتلائات و آزمون‌های بزرگ او را کوچک نمی کند. به تعبیری؛ اقتدار برای زورگویی به دیگران نیست، بلکه برای جلوگیری از زورگویی دیگران است (خامنه‌ای، ۱۳۹۰، صص ۵-۶). برای اقتدار عرصه‌هایی را می توان در نظر گرفت که عبارت‌اند از: اقتدار سیاسی، اقتدار اقتصادی، اقتدار نظامی، اقتدار امنیتی، اقتدار فناوری، اقتدار اجتماعی و اقتدار فرهنگی.

۲-۱. فرهنگ

فرهنگ در لغت، به معنی تعالی بخشیدن است (عمید، ۱۳۶۳، ص ۸۷۲). اما اشتراک بر سر تلقی مشترک اصطلاحی آن، به سبب وسعت و تنوع معنایی، اختلافات بنیادین در رویکردها و عجزین شدن این مفهوم با سایر حوزه‌ها، دور از دسترس است. واژه انتزاعی فرهنگ، بیش از آنکه مفهومی قابل تعریف باشد، امری ذهنی، محسوس و قابل درک است. از این رو یکی از سه واژه‌ای است که بیشترین پیچیدگی را در زبان انگلیسی دارد (تراسی، ۱۳۸۲، ص ۲۱). اما می‌توان تعریف حداکثری فرهنگ را به مشهورترین تعاریف که از سوی بیشتر پژوهشگران این وادی مورد پذیرش قرار گرفته است، محدود نمود:

مجموعه‌ای از ارزش‌های پذیرفته‌شده، رفتارهای آموختنی، خصوصیات معنوی، مادی، فکری و عاطفی جامعه یا گروه اجتماعی معین که با شیوه‌های زندگی، حقوق اساسی، نظام ارزش‌ها، سنت‌ها و باورها آن‌ها را متمایز می‌کند (گیدنز، ۱۳۸۸، ص ۱۸) و از جمله بنیادی‌ترین زیرساخت‌های زندگی جمعی و هویت یک نظام اجتماعی است که بیش از هر چیز می‌تواند موجب پایداری آن در طول اعصار و ادوار گوناگون باشد (اخوان کاظمی، ۱۳۷۸، ص ۸۹).

فرهنگ، روح حاکم بر مناسبات اجتماعی، زیربنای تغییر رفتارهای جامعه و بنیادی‌ترین راه انتقال ارزش‌ها به آیندگان است که در شرایط مناسب، توانایی استمرار نفوذ و بلکه اعمال قدرت اجتماعی را دارد و می‌تواند پدیده‌هایی علمی و حتی تمدنی بیافریند. فرهنگ، توانایی هم‌آوردی مقابل قدرت سخت را دارد و به همین دلیل از آن به‌عنوان منبع بی‌بدیل «قدرت نرم» یاد شده است؛ زیرا با بهره‌مندی از آن می‌توان، افکار عمومی یک جامعه را از طریق ارائه نتایج مناسب در راستای اهداف خود تغییر داد (مرادی، ۱۳۸۹، صص ۱۵۲-۱۵۵).

بنابراین فرهنگ، گسترده‌ترین مفهوم علوم اجتماعی و تاریخی است که همه دستاوردهای بشر را در فرآیند پُرفراز و نشیب حیات او پوشش می‌دهد و بیانگر علاقه‌مندی‌های اکثریت یا تفاوت‌های رفتاری جوامع می‌شود. از این رو فرهنگ، همان حیات دمنده‌ای است که در نهاد جامعه جاری است، موجودیت و هویت اجتماعی آن

را تشکیل می‌دهد و از آن‌جا که به‌طور نامحسوس در تمام ساختارهای اجتماعی نقش زیربنایی دارد، والاترین عنصری است که موجودیت، استقلال، هویت و وحدت هر جامعه را به حرکت در می‌آورد، از این‌رو فرهنگ، تولید اقتدار می‌کند.

۱-۳. اقتدار فرهنگی

بر اساس تعاریف اقتدار و فرهنگ، منظور از مفهوم نوین «اقتدار فرهنگی»، ظرفیت تاثیرگذاری فرهنگی بر تفکر، نگرش، اراده و رفتار دیگران از طریق حکومت بر قلب‌ها و حاکمیت بر جان‌ها، به منظور دستیابی به اهدافی مانند گسترش و برتری فرهنگ خودی در برابر تهدیدات خارجی است (بردبایف، ۱۳۷۴، ص ۱۳۶).

فرهنگ، نقشی بی‌بدیل در تولید اقتدار دارد و رهبرانی که در این حوزه از مؤلفه‌ها، شرایط و وضعیت مطلوب‌تری برخوردار باشند، حضور مقتدرانه‌تری برای شکل‌دهی تحولات آینده در راستای پیشبرد منافع و تمایلات خود خواهند داشت. رهبران شیعه جهت دستیابی به اهداف کلان مذهبی، مشخصه‌های فرازمانی داشته‌اند که بدون آن به تداوم شیعه در درازمدت امیدی نبود. روشن است که اعتقادات، بخش مهمی از اقتدار فرهنگی را شکل می‌دهد، اما به سبب پردامنه‌بودن آن، در این نوشتار به آن پرداخته نمی‌شود.

۲. چارچوب نظری تحقیق

فقدان چارچوب نظری افزون بر ضعف پیوند عملی بین تاریخ شیعه و مفهوم اقتدار فرهنگی، باعث چیرگی توصیف تاریخی بر جهت‌گیری تحلیلی می‌شود. برای مقوله پرکاربرد و پیچیده اقتدار، ابعاد مختلفی می‌توان در نظر گرفت که بر پایه‌های استوار بنیان شده باشد. مشهورترین نوع اقتدار، اقتدار سیاسی است که به معنای اختیار تصمیم‌گیری برای هدایت اقدامات دیگران (عالم، ۱۳۸۳، ص ۱۰۱) و یا توانایی تاثیرگذاری بر حیات و اراده جمعی دیگران و تعیین سمت و سوی آن‌ها علی‌رغم مقاومت آنان می‌باشد و از طریق عضویت در یک طبقه اجتماعی، پذیرفتن یک نقش سیاسی، خودکامگی،

انحصارطلبی، دسترسی به ثروت، یا کاریزماتیک (فرهمند) به دست می آید. به تعبیر برخی اقتدار، کاربرد مشروع زور، یا قدرت فرمان به اطاعت است (عالم، ۱۳۸۳، ص ۱۰۱) که در آن تاثیرپذیری مبتنی بر یک باور صادق نمی باشد؛ چنان که کاکستون معتقد است: اقتدار آن است که «احساس بیم برانگیزد» (سنت، ۱۳۷۸، ص ۲۴). بدیهی است در فرض تامین مصالح عمومی و استقرار عدالت، عقلانیت و فضیلت، اقتدار سیاسی مقبولیت و حقانیت می یابد؛ و گرنه منجر به تنش خونبار می شود و حاکم با تهدید، اجبار، خشونت، سرکوب و طرد، دیگران را وسیله ای برای رضایت مندی خود قرار می دهد. از نگاه شیعه، مشروعیت اقتدار سیاسی تنها در چارچوب نظریه امامت معنا پیدا می کند که رهبر باید منصوب خداوند باشد و چنین اقتداری در پیامبر و دوازده امام معصوم تبلور یافته است (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۷۱).

در مقابل اقتدار سیاسی، اقتدار فرهنگی است که مهم ترین نوع اقتدار است و به «قدرت نرم» یا «قلمرو نفوذ» نیز مشهور می باشد. این مفهوم به عنوان یک نظریه منسجم برای اولین بار توسط «جوزف ساموئل نای» به شدت مورد توجه گسترده صاحب نظران قرار گرفت. «نای» در نوشته های پی در پی خود تعریف های مختلفی از آن ارائه نمود؛ مانند: اشغال فضای ذهنی دیگران و توانایی کسب مطلوب از طریق جاذبه، شکل دادن به ترجیحات دیگران، توانایی تعیین اولویت ها؛ به گونه ای که مشروع به نظر رسیده یا دارای اعتبار معنوی باشد. قدرت جذب، اقناع و شیفتگی، تغییر شکل قدرت از قدرت آمرانه به قدرت متقاعدکننده، توانایی تأثیر بر دیگران به نحوی که خواسته شما به خواسته آنها تبدیل شود (نای، ۱۳۸۲، ص ۱۰). بعدها وی، کامل ترین تعریف اقتدار فرهنگی را چنین ارائه کرد: «توانایی تأثیرگذاری بر دیگران از طریق روش های مشارکتی، تعیین دستور کار، متقاعدسازی و جذب مثبت به منظور به دست آوردن نتایج مطلوب» (نای، ۱۳۹۱، ص ۱۵۴).

از این رو در مفهوم گسترده، اقتدار فرهنگی بر اساس عناصر معنوی و غیرمادی است که برآیند آن، جلب اراده های دیگران به سوی مقصود خویش، ارائه چهره موجه از خود، مجذوب کردن دیگران، تصویرسازی مثبت، کسب اعتبار و نفوذ در افکار و رفتار عمومی، قدرت تأثیرگذاری غیرمستقیم توأم با تولید اعتقاد، اعتبار، تمکین و

رضایت‌مندی، اراده دیگران را تابع اراده خویش ساختن، بدون کاربرد زور، پول و یا مؤلفه‌هایی از این سنخ است (یوسفی، ۱۳۸۷، ص ۲۰۰).

هم‌چنین از چشم‌انداز دیگر، اقتدار فرهنگی، شامل سرمایه‌گذاری بر ذهنیت‌ها؛ از طریق نمایش رفتار توأم با جذابیت قابل رؤیت، اما غیرمحسوس می‌شود تا از طریق ارزش‌ها و خواست‌های مشترک، به صورت غیرمستقیم بر منابع یا رفتارهای دیگران اثر گذارده شود (شیلر، ۱۳۷۷، ص ۱۰). بنابراین اقتدار فرهنگی، با ارزش‌ترین نوع اقتدار است؛ زیرا به سبب برخورداری از مؤلفه‌هایی مانند: مردمی‌بودن، غیررسمی‌بودن و زبان نرم‌داشتن، علاوه بر توانایی شکل‌دهی تحولات جامعه، زمینه‌تحرکیم و توسعه اقتدار در سایر ابعاد را فراهم می‌نماید، در مواجهه منطقی با سایر فرهنگ‌ها، احساس ناتوانی نمی‌کند و می‌تواند جامعه‌ای را در قله اقتدار قرار داده و به‌مثابه اقتدار حقیقی محسوب گردد.

اقتدار فرهنگی، توانایی استمرار نفوذ، بلکه اعمال قدرت اجتماعی را دارد و چه‌بسا بُرنده‌تر از راهبردهای سخت سیاسی و اقتصادی است؛ به گونه‌ای که اهمیت آن در تولید آرامش و امنیت از توان نظامی کمتر نیست؛ زیرا دارای آثار درازمدت اجتماعی است، بلکه مستعد تربیت افکار عمومی است. از این‌رو اقتدار فرهنگی، قابلیت هم‌وردی مقابل قدرت سخت را دارد و با بهره‌مندی از آن می‌توان افکار عمومی جامعه را در راستای اهداف خود تغییر داد و نبود آن به انزوا و فروپاشی تدریجی منجر می‌شود (مرادی، ۱۳۸۹، صص ۱۵۲-۱۵۵).

۳. پیشینه تحقیق

اگرچه در موضوع نقش راهبرد اقتدار فرهنگی شیعه، پژوهش مستقل منسجمی تألیف نشده، اما پژوهش‌های فراوانی درباره مفهوم فرهنگ، قدرت نرم و اجزای فرهنگ شیعه، به صورت ضمنی انجام شده است که می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود.

کتاب سازمان و کالت و نقش آن در عصر ائمه علیهم‌السلام (۱۳۸۲)، نوشته: محمدرضا جباری؛ کتاب راهبردهای ائمه در مواجهه با ناهنجاری‌های اجتماعی (۱۳۹۵)، نوشته: سیدعلی‌رضا

واسعی؛ در میان مقالات منتشر شده، مقالاتی با عنوان: «بررسی جایگاه و کارکرد جهاد فرهنگی امامان معصوم علیهم‌السلام در عصراول عباسی» (۱۳۹۵)، نوشته: محمدتقی سازندگی، «راهبردهای امام سجاد علیه‌السلام در گسترش فرهنگ اهل بیت علیهم‌السلام و تشیع» (۱۳۹۵)، نوشته: محمود سامانی، «نقش و آثار مدیریت فرهنگی امام رضا علیه‌السلام بر جامعه شیعه» (۱۳۹۳)، نوشته: مرضیه محمودی، «تحلیل و بررسی سیاست فرهنگی ابناءالرضا علیهم‌السلام» (۱۳۹۵)، نوشته: روح‌الله دهقانی، «راهبردها و مهندسی فرهنگی امام هادی علیه‌السلام در مواجهه با اهل سنت» (۱۳۹۶)، نوشته: اصغر منتظرالقائم و کتاب‌های: اصحاب امامان سرمایه‌های فرهنگی شیعیان در کتاب شیعیان متقدم (۱۳۹۷)، نوشته: محمدحسین افراخته تلاش کرده‌اند، با رویکرد اعتقادی و جامعه‌شناسانه به تاریخ شیعه و با ارائه گزارش‌های گوناگون، قدرت فرهنگی امامان شیعه را به نمایش بگذارند. با وجود اهمیت موضوع و اشارات گذرا به مقوله فرهنگی در این منابع، بسیاری از این تألیفات ضمن تمرکز بر کنش‌های کلامی ائمه علیهم‌السلام، به رابطه مؤلفه‌های فرهنگی با اقتدار و امتداد شیعه توجه نداشته‌اند که این نوشته در پی آن می‌باشد.

۴. مؤلفه‌های راهبردی اقتدار فرهنگی امامان شیعه

اقتدار فرهنگی دارای منزلتی معنادار بوده؛ به گونه‌ای که می‌توان آن را اساس بازدارندگی هر جامعه‌ای دانست. دور از نظر نیست که کنشگران اجتماعی، اقتدار فرهنگی را بُرنده‌تر از اقتدار سیاسی و اقتصادی بدانند؛ زیرا چنانکه مطالعات جدید روشن کرده:

اولاً: راهبردهای فرهنگی به سبب پنهانی بودن و دیربازدهی، حساسیت برانگیز نیست.
 ثانیاً: برنامه‌ریزی‌های فرهنگی دارای آثار درازمدت اجتماعی می‌باشد؛ زیرا امکان تربیت باور از این طریق فراهم‌تر می‌باشد.

به نظر می‌رسد مهم‌ترین استراتژی امامان برای ماندگاری شیعیان - که به دور از تنش معمول و قابل استفاده در همه ادوار باشد- راهبرد فرهنگی بوده و تلاش‌های سیاسی امامان در برابر قدرت حاکمه در آن وضعیت که مقدمات لازم فراهم نبود، محدود به

نامشروع جلوه‌دادن حکومت ظلم بود و فراتر از آن را روا نمی‌دانستند. چنانکه امام صادق علیه السلام در مواجهه با قیام ابومسلم موضع مخالفت را ترجیح داده و او و زمانه او را شایسته پیشبرد اهداف خود ندانستند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۷، ص ۲۹۷)؛ حتی قیام زیدبن علی و فرزندش یحیی را به نفع بنی‌عباس دانستند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۷۴).

بنابراین با توجه به فشارهای حکومت، تنها راه ممکن برای ایشان؛ فعالیت عمیق فرهنگی بود و آنان با همین راهبردها توانستند بیشترین ضربه را به حاکمیت ستمگر وارد کرده و اندیشه خود را فراتر از مرزهای اعتقادی، جغرافیایی و زمانی گسترش داده و با ایجاد ظرفیت‌های سیاسی اقتصادی، پذیرش عمومی آن را زمینه‌سازی نموده و به بقای شیعه کمک کنند. در حقیقت، عامل اصلی حیات شیعه، حضور فرهنگی رهبران آن بوده است، که توانستند با ترسیم چشم‌انداز روشن، این مکتب را در میانه طوفان حوادث، حفظ نمایند و حاکمان زمانه را در حذف مذهب تشیع ناکام گذارند، تا جایی که اکنون شیعیان، حدود ۲۵ درصد جمعیت مسلمانان را دارا می‌باشند.



نمودار (۱). مؤلفه‌های راهبردی اقتدار فرهنگی امامان برای استمرار حیات شیعه

شاید بتوان مهم‌ترین «مؤلفه‌های راهبردی اقتدار فرهنگی امامان» را در: «مرجعیت علمی» و «سرمایه‌گذاری‌ها و زیرساخت‌های فرهنگی» متمرکز کرد؛ راهبردهایی که علاوه بر احساس خطر حاکمیت، سبب احساس هویت و افزایش امید شیعیان می‌گردید

و احساس حضور، همراهی، تعامل و انعطاف تشیع با دیگران را نوید می‌داد.

۴-۱. مرجعیت علمی

علم، پایه اساسی رشد فرهنگ و تمدن محسوب شده است. یکی از مؤلفه‌های راهبردی مناسب برای تحکیم و توسعه اقتدار فرهنگی، الگوی سیادت علمی و دانایی محوری است که بر قدرت درون‌زا تأکید دارد؛ هر چند استواری پایه‌های حکومت حاکمان بر جاهل ماندن مردم بود، اما رهبران شیعه با آگاهی بخشی خود این ستون‌ها را به لرزه در آوردند.

رهبران شیعه علاوه بر منزلت والای اجتماعی منبعث از شرافت انتساب به شخصیت مقبول پیامبر، اتصاف به صفات والای اخلاقی، آشکارشدن کرامات (حلبی، ۱۴۰۴ق، صص ۱۱۹-۱۲۳) و ده‌ها نشانه دیگر، مرجعیت علمی خود را نیز تثبیت نمودند؛ بخش زیادی از اقتدار کاریزمای ایشان به علم منحصر به فرد ایشان برمی‌گردد، که به واسطه آن مورد مراجعه‌ی دانشمندان و متخصصان قرار می‌گرفتند و آن‌ها را به‌عنوان صاحب نظریه و سبک علمی می‌شناختند. از این‌رو بر قلب و ذهن مراجعان خود فرمان رانده و آنان را به اطاعت‌پذیری برمی‌انگیزاندند. این عامل ایشان را به‌عنوان افرادی محترم و متنفذ مورد توجه قرار داد؛ به گونه‌ای که توانست منجر به شکل‌دهی و کنترل افکار عمومی (به‌وسیله نفوذ در باورهای عمومی) شود و دایره هواداران آنان را گسترده داده و حتی به تدریج، نگرش متداول جامعه نسبت به تشیع را نیز تغییر دهد.

ایشان همانند پیامبر، در قله دانش قرار داشته، که بسان کوه رفیع و بلندی سیل‌گونه دانش‌های خویش را سرازیر نموده (نهج‌البلاغه، خطبه ۳) و به همه موضوعات، سیطره علمی داشتند؛ به گونه‌ای که در پاسخ به هر تنگنای علمی، کامل‌ترین جواب را داده و هرگز از پاسخ‌دادن به هیچ سوالی عاجز نبوده‌اند؛ به همین سبب، نیاز اتمت به سرمایه علمی ایشان همواره باقی مانده و در مرکز مراجعه قرار داشتند.

مرجعیت علمی امامان متکی بر عصمت و علم لدنی ایشان است. رهبران شیعه بارها به علم غیب خویش که از راه‌های عادی قابل دسترسی نیست و خداوند از دانش

بی‌پایان خویش به ایشان افزوده نموده است، تصریح داشته‌اند (نهج البلاغه، حکمت ۱۴۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۱۷۲؛ ج ۲۶، ص ۱۷۲؛ ج ۲۹، ص ۶۳۶). توان بالای علمی امامان، در نیازمندی برخی خلفاء به علوم امام علی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۴۲۴؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱، صص ۱۸ و ۱۴۱ و ج ۱۲، صص ۱۷۹ و ۲۰۵) و یا پیشگویی‌های ایشان از حوادث آینده (نهج البلاغه، خطبه ۷۳، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۱۶، ۱۲۸، ۱۸۹) باعث نجات پیروان‌شان خصوصاً در دوره سرگردانی شیعه بود، چنان‌که امام جواد به سبب اثبات قدرت علمی خود در خردسالی (مسعودی، ۱۳۷۰، ص ۲۲۷) و مناظره با یحیی بن اکثم، توانست شیعیان را بار دیگر گرد خود متحد گرداند (طبرسی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، صص ۵۰۷-۵۱۰). هم‌چنین جُنیدی از علمای بزرگ عباسیان که مامور تغییر افکار و ایجاد دشمنی امام هادی بود، از گستره علم امام، متعجب شده و در نهایت از پیروان ایشان گردید (مسعودی، ۱۳۷۰، صص ۲۳۰-۲۳۱).

اثبات دانش سرشار ایشان بر همگان، نه‌تنها عموم مردم، بلکه فقهای اهل سنت را نیز به ستایش واداشت، از این‌رو ایشان را به‌عنوان آگاه‌ترین مردم احترام می‌نمودند؛ چنان‌که امام علی (علیه‌السلام)، عالم‌ترین اصحاب قلمداد شده‌اند. یا زهری و سعید بن مسیب در عین وابستگی به دستگاه بنی‌امیه، علم امام سجاده (علیه‌السلام) را تحسین نموده‌اند (جعفریان، ۱۳۸۱، ص ۱۸۶). تعظیم جایگاه ویژه علمی امامانی مانند: امام باقر و امام صادق (علیه‌السلام) و افتخار دانشمندان غیرشیعه به شاگردی ایشان (ابن حجر هیثمی، ۱۴۲۴ق، ص ۱۲۰) هم‌چنین گواهی به پاسخ‌گوئی امام رضا (علیه‌السلام) در برابر پرسش‌های فراوان غیرشیعیان در مدینه (طبرسی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۶۴) و در مسیر مدینه به مرو (صدوق، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۸۱) در گزارش‌های تاریخی ثبت شده است. هم‌چنین مطالبه معتصم عباسی از امام جواد (علیه‌السلام)، برای حل اختلاف علمای درباری درباره قطع دست مجرم (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸، ص ۴۹۰) در کنار روایت‌گری راویان غیرامامی مانند: واقفی، زیدی، فطحی و غالی از امامان؛ همه نمایانگر اثبات قدرت بدون رقیب علمی امامان شیعه در نزد مردم و حاکمیت وقت می‌باشد که هیچ منازعی نداشتند. به‌طور طبیعی دستیابی به چنین جایگاهی، علاوه بر نمایش محبوبیت رهبران شیعه، سبب احترام، تواضع، تسلیم و گرایش دانشمندان غیرشیعه به ایشان می‌گردید و در پویائی و

رواج شیعه موثر بود؛ حتی الگوئی برای افزایش اقتدار حاکمیت بود، چنان که اقتدارشان به جذب تعداد بیشتر دانشمندانِ دربار بود.



نمودار ۲: مرجعیت علمی

۴-۱-۱. ترویج روحیه پرسشگری

نیل به مرجعیت فراگیر علمی، مستلزم برنامه‌ریزی ویژه‌ای می‌باشد. امامان شیعه که دانش را ابزار قدرت می‌دانستند (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۲۰، ص ۳۱۹)، به ارتقای عنصر دانایی اهمیت زیادی داده (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۰) و بارها از دانش و مرجعیت علمی به‌عنوان نردبان پیشرفت و سلاح قوی در برابر ناآگاهی دیگران یاد کرده‌اند (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۲۰، ص ۳۱۹) و با ابراز علاقه به شیعیان فهیم و دانشمند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۶)، شوق برای دانش‌اندوزی را از کودکی توصیه و ترویج نمودند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۹). ایشان، راه دستیابی به روشنای علم و کلید دسترسی به گنجینه دانایی را روحیه پرسش‌گری دانسته و نپرسیدن را سبب شکست انسان شمرده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۰). از این‌رو، بخش قابل‌توجهی از آموزه‌های شیعی از طریق روابط فرهنگی امامان، در قالب پاسخ‌گوئی ایشان به پرسش‌های فراوان علمی (احمدی میانجی، ۱۳۸۵، ج ۱، صص ۲۳-۵۹) در اختیار ما قرار گرفته است که باعث نهضت علمی گردیده است.

علم ظرفیت تاثیرگذاری بر نگرش دیگران را دارد. امامان، علم را مقدمه بارورترشدن عقل و توانمندترشدن تفکر دانسته‌اند (آمدی، ۱۳۷۸، ص ۴۳) و درخشندگی فکر و روشنایی چراغ عقل را، به افروختن شعله علم مشروط کرده‌اند تا دچار خطا در تشخیص نشود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰). از این رو سفارش همیشگی ایشان، پرورش قوه تفکر پیروان‌شان با غوطه‌خوردن در دریای علم بود؛ تا حدی که مهم‌ترین شاخص ارزشمندی پیروان خود را نه در تظاهرات مذهبی آنان، بلکه در پای‌بندی ایشان به رفتار عاقلانه در همه عرصه‌های زندگی معرفی کردند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۲). به همین سبب، اندیشیدن در روایات را مقدم بر نقل آن معرفی نمودند (نهج‌البلاغه، حکمت ۹۸).

تفکر از عوامل مهم فرهنگ‌ساز و بلکه قطب اقتدار فرهنگی است که به فرهنگ و تمدن، نشاط، قوت، نظم و عظمت می‌بخشد و بدون مدد از آن، به پوست خشکیده بدل می‌شود (داوری اردکانی، ۱۳۷۵، ص ۲۵۶). شیعیانی که به اصل آزاداندیشی تمسک کردند، توانستند زمینه‌های پویایی تاریخی عقلانیت شیعی را فراهم کنند و چنان پایبندی به استقلال عقلی از خود نشان دهند که رقبای آنان در مواضع مشابه از خود نشان نداده‌اند. چه بسا پیشسازی آنان در فلسفه و حکمت نسبت به بقیه مسلمانان، مرهون همین عقل‌گرایی رهبران‌شان بوده است تا جایی که هانری کربن (فیلسوف معاصر فرانسوی)، فلسفه و تشیع را همزاد می‌داند (کربن، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۲۱).

بنابراین، روش امامان در استوارسازی بنای شیعه بر شالوده‌های محکم عقلانیت و امر به ژرف‌نگری؛ منجر به تمایز شیعیان در خردورزی و موجب نهضت علمی شکوهمندی در قلمرو شیعی گردید. به طوری که فقیهان اصولی شیعه با استفاده از روایات فراوان خردکشی، چنان اهمیتی به کاربرد سهم عقل در فهم دین دادند، که آن را به‌عنوان جزئی از منابع گره‌گشای فقه، بلکه در امتداد وحی و کاشف حکم آن دانسته‌اند؛ به نحوی که وجوب انجام برخی از تکالیف شرعی را مشروط به تأیید عقل نموده و داوری عقل را هم‌وزن داوری شرع دانستند، تا جایی که اگر عقل، حکمی کرد و در آن مورد، حکمی نقلی نرسید، حکم عقل را نیز همان حکم شرع دانستند. طبیعتاً رویکرد

برانگیختن عقلانیت، در سرنوشت شیعه موثر بوده و از جمله اسباب گرایش نخبگان به تشیع بوده است.

۴-۱-۳. توسعه مناظرات

هرچند حاکمیت سیاسی، به سبب بدبینی نسبت به منزلت اجتماعی و علمی رهبران شیعه، در صدد خدشه دار کردن اعتبارشان در نزد عموم بود و برپایی مناظرات را زمینه ساز شکستن چهره علمی آن‌ها می‌دانست (صدوق، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۵۲)، اما رهبران شیعه ضمن غنیمت شمردن این موقعیت، با استفاده حداکثری از ظرفیت‌های ممکن و حضور گسترده در مجامع فرهنگی، با پاسخ‌های قاطع، به موقع و متناسب، چنین تهدیداتی را به فرصت برجسته نمودن اشتراکات مذهبی تبدیل کرده و در کنار اثبات امامت خود، نگرانی کسانی که شیعیان را خارج از دین می‌دانستند، کاهش می‌دادند (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۲۹). ایشان، ضمن تربیت شاگردانی برای مناظره و علاقه‌مندی به گفتگوی مسالمت‌آمیز با سران و دانشمندان بزرگ ادیان و مذاهب، با خدانا باوران و... (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، صص ۷۸ و ۸۰؛ ص ۱۲۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰، صص ۲۴۴-۲۴۵)؛ با شناختی بی‌واسطه از تشیع، زمینه پدیدار شدن علم بیکران‌شان را فراهم نمودند؛ خصوصاً که درخشش ایشان در مناظرات علمی با دانشمندان ادیان و نخبگان مذاهب مختلف، همواره سکوت بزرگان آن‌ها را به تصویر کشیده و نتایج گفتگوهای علمی را به نفع امامان رقم می‌زد (مسعودی، ۱۳۷۰، ص ۲۲۷؛ ابن‌شعبه، ۱۴۰۴، ص ۵۱۳) و بدین سبب مردم را شیفته خود نمودند؛ به گونه‌ای که با مشاهده چنین شیفتگی، عالمان درباری تحقیر شده و حکومت، مردم را از مجلس علمی ایشان طرد می‌نمود (جعفریان، ۱۳۸۱، صص ۴۴۲-۴۴۳).

مناظرات توسط نمایندگان اصلی تفکر شیعه، نوعی قدرت‌نمایی فرهنگی در عرصه جدال احسن امامان بود که ضمن انعکاس شخصیت واقعی ایشان، ذهنیت‌های تاریخی منفی را فرو می‌ریخت و فرصت استثنائی برای شکل‌دهی بینش‌های معیوب جامعه را فراهم می‌نمود و پرده‌های ضخیم تحریف و ابهام ذهنی از چهره واقعیات، که با تبلیغات جریان غالب ساخته شده بود را کنار می‌زد (صدوق، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۰۹).

علاوه بر این، نفوذ کلام امامان، نقش مهمی در ایمن‌سازی فرهنگی جامعه در برابر سیل شبهات متأثر از نهضت ترجمه داشت و تسلط ایشان بر مهارت گفتگو، عملاً بنیادهای سیاسی- فرهنگی دشمن را به چالش کشیده و سبب نمایش عقلانیت فرهنگ شیعه در گستره جدیدی می‌گردید. طبعاً ابهام‌زدایی از تصورات گذشته از طریق گشودن دروازه‌های گفتگو، امکان اندیشیدن درباره شیعه و انتشار باورها و ارزش‌های آن را افزایش داده و به اعتمادآفرینی و همگرایی بیرونی می‌انجامید و جامعه شیعه به تدریج به‌عنوان گروه فعال و وحدت‌طلب جلوه نمود.

بنابراین، مناظرات رستنگاهی برای بالندگی علمی جامعه بود که در کنار حفاظت از ارزش‌های فرهنگی شیعه در مقابل تهدیدات، بازگرداندن پویایی مذهبی و فکری به جامعه شیعه، القای افق‌های امیدبخشی فراروی شیعیان برای انتقال از حاشیه به مرکز تحولات، زمینه‌سازی همکاری با شیعه از طریق کاستن تعصبات، مرجعیت علمی امامان را اثبات نمود.

از آنچه در بخش «مرجعیت علمی» بیان شد، روشن می‌شود؛ مرجعیت علمی تجلی‌گاه اقتدار رهبران شیعه بوده و ایشان با نهادینه کردن علم به‌عنوان یک بُعد تمدنی، ضمن نمایش قدرت خود، پایگاه اجتماعی مناسبی به‌دست آورده و مورد توجه صاحبان اندیشه قرار گرفتند؛ به‌گونه‌ای که نسل‌های بعدی با همین بُن‌مایه‌های علمی، دانش اسلامی را به اوج شکوفایی رساندند. ایشان از یک‌سو، فرصت مغتنمی برای مرجعیت‌سازی درونی و بیرونی و گسترش تولیدات فرهنگی، اجتماعی و حتی اقتصادی شیعه فراهم نمودند و از سوی دیگر، به واسطه فضا‌سازی علمی از طریق تشویق به ضبط و نشر احادیث، نگرش فرهنگی جامعه را تغییر داده و شرایطی ویژه برای ماندگاری، گسترش و استحکام باورهای شیعه به‌وجود آوردند و قبله افکار عمومی قرار گرفتند.

بنابراین، هر یک از اقدامات علمی، چندگونه تاثیر در حیات شیعه داشته است: اولاً، موجب شکل‌گیری مدرسه‌های علمی، کلامی، فلسفی، فقهی و مانند آن در میان شیعیان شد و عالمان بزرگی با همین بُن‌مایه‌های علمی، جاذبه‌های فرهنگ شیعی را در چشم

بسیاری برجسته نمودند و ثانیاً، موجب تقویت هویت درونی شیعه به عنوان مکتب دارای اصول و فروع فکری شد، و این امر به خوبی احساس عظمت علمی را در میان شان برانگیخت.



نمودار (۳): سرمایه گذاری فرهنگی

۲-۴. سرمایه گذاری فرهنگی

سرمایه ی فرهنگی شکلی از سرمایه های نامشهود و غیر ملموس می باشد که می تواند برای نشان دادن صلاحیت های فرهنگی، موقعیت اجتماعی و یا ایستادگی در جامعه استفاده شود. اقتدار فرهنگی حاصل سرمایه گذاری جهت توسعه فرهنگی می باشد. مرجعیت علمی همه آن چیزی نبود که برای اقتدار فرهنگی ضرورت داشت، امامان شیعه در مسیر اقتدار فرهنگی برای مصون ماندن پیروان شان از آسیب ها، سرمایه گذاری فرهنگی نمودند، که به برخی از آن ها اشاره می شود.

۱-۲-۴. نیروسازی پنهان

افزایش سرمایه انسانی با انگیزه، از مهم ترین مؤلفه های پیروزی یک گفتمان می باشد که می تواند آن را به یک جریان اجتماعی بزرگ تبدیل کند. رهبران شیعه در مقابل ظرفیت سوزی های آشکار حکمرانان، که نشانه های بی تفاوتی و یا حتی دشمنی مردم با

ایشان را پی داشت (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۵۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۶، ص ۱۴۳)، می‌بایست از منابع انسانی و توان‌مندی‌های شیعیان استفاده کنند، تا با ارتقاء کارایی این اقلیت افسرده، تهدیدهای دشمن را به فرصت تبدیل نمایند و جامعه وحشت‌زده، از هم پاشیده و ناامید شیعه را به ساحل نجات رهنمون سازند. از دیگر نشانه‌های سرمایه‌گذاری فرهنگی، تمرکز بر تربیت پنهانی عناصر صالح شیعی از میان گروه‌های ضعیف جامعه بود.

در زمانه‌ای که حرفه برده‌داری در جهان رونق فراوانی داشت و در محیطی که اقتدار و افتخار مالکان به تعداد بردگان‌شان سنجیده می‌شد و بردگان فاقد حقوق اجتماعی، محروم‌ترین طبقات محسوب گردیده و مورد شدیدترین فشارهای اجتماعی عرب‌گرایان افراطی بوده و در عین تحمل سخت‌ترین کارها، از طرف اربابان مورد اهانت‌های آشکار قرار داشتند و به سبب همین منزلت‌پائین اجتماعی، گاهی کاری مناسب ایشان وجود نداشت و بیکار رها نمودن ایشان نیز، مایه فساد اجتماعی بود؛ رهبران شیعه در حالیکه نیاز چندانی به برده نداشتند، به انگیزه فراهم آوردن عرصه زندگی مستقل برای ایشان، آن‌ها را می‌خریدند. تا از میان آن‌ها نیروهای توان‌مند برای پرورش دیگران به وجود آورند و با آزادی آن‌ها جایگاه اجتماعی ایشان را بالا برده؛ به گونه‌ای که برخی بردگان که چنین نیتی از امامان می‌دیدند، خود را در معرض دید ایشان قرار داده تا خریدار شوند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۵۱؛ ج ۵، صص ۷۶ و ۱۶۶؛ ج ۳، ص ۵۶۶).

اساساً خریدن بردگان با هزینه شخصی و آزادی آن‌ها در ضمن تهیه سرمایه اقتصادی برای معاش ایشان (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۱۰؛ ابن‌کثیر، ۱۴۰۸ق، ج ۸، ص ۳۸، ج ۱۰، صص ۱۸۳ و ۱۹۷) یا آزادی و پرداخت هدیه به کنیزان یا غلامان، با کم‌ترین بهانه‌ای از طرف آن‌ها مانند: هدیه شاخه گلی، یا یادآوری آیه‌ای از قرآن، ترحم بر حیوانات، موضع‌گیری‌های ویژه‌ی ائمه در پذیرش، آموزش، برخورد بردبارانه با بردگان، اعتراض به رویکرد تحقیرآمیز و حیوان‌گرایانه به بردگان و سفارش پی‌درپی بر رعایت عدالت، حقوق انسانی به این قشر تحقیرشده‌ی اجتماعی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، صص ۱۰۸ و ۱۱۲، ج ۵، ص ۱۲۳)، نهی ناسزای به بردگان و نشستن هنگام غذا خوردن، به همراه غلامان بر سر یک سفره

(مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۹، ص ۹۰) و در پاسخ اعتراض به این اقدام، تاکید نمودن به این که؛ همه از یک خدا و یک پدر و مادریم (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۲۳۰)، در کنار ترغیب دیگران به این مهم (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۱۴)؛ توسط هر کدام از امامان شیعه، علاوه بر مبارزه با سنت قدیمی برده‌داری و تولید جریان اجتماعی مبنی بر احیای سنت تکریم شخصیت بردگان، می‌توانست به‌عنوان یک فرصت و نوعی سرمایه‌گذاری فرهنگی در راستای امتداد اجتماعی شیعه تلقی شود.

از طرف دیگر تشویق به مهاجرت در جوامع بزرگ (نهج‌البلاغه، نامه ۶۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۳، ص ۱۵۶) را می‌توان از دیگر راه‌کارهای امامان شیعه در امتداد نیروسازی پنهان در محل جدید برای آینده به حساب آورد، که این حرکت گروهی شیعیان و سادات علاوه بر حفظ جان و اعتقادات ایشان، می‌توانست محل مناسبی برای آشکارسازی جلوه‌هایی از اقتدار فرهنگی شیعه اصیل در مواجهه با نژادها و اقوام مختلف و دستیابی به زمینه‌های پیشرفت فکری و معنوی شیعیان باشد.

شیعیان مهاجر در یک محدوده خاص نماندند، در نقاط مختلف و ترجیحاً در شهرهای پرجمعیت پراکنده شدند و تلاش کردند زمان و مکان را به مدیریت خویش در آورند تا جایی که کمتر جایی از مناطق اسلامی را می‌شد پیدا نمود، که جمعیت شیعی نداشته باشد؛ حتی در بعضی نقاط تعداد شیعیان بر غیر شیعیان می‌چربید، فهرست شهرهای شیعه‌نشین گویای این ادعا است (مقدسی، ۱۳۶۱، صص ۹۶-۴۱۷؛ مقریزی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۱۹۱). هم‌چنین تبدیل زیارت‌گاه‌های ایشان به مرکزی برای انجام شعائر و آموزش‌های مذهبی، مدنیت شیعه را حول این مکان‌ها شکل داد.

نتیجه این دوراندیشی در سال‌های بعد روشن‌تر شد، تداوم جابجایی جغرافیایی در آفاق جدید؛ جلوه تحول بزرگی در افزایش مناسبات هویت‌ساز شیعیان، انتقال ارزش‌های فرهنگی شیعه و زمینه‌سازی جهش و تقویت مذهب، گسترش مرزهای جغرافیای نفوذ شیعه، انسجام تفکر شیعی در مناطق مهاجرپذیر، خروج از انزوای سیاسی و رسمیت‌دادن به قرائت شیعه بود، که به مرور جنبش‌هایی در مقابل حکومت مرکزی شکل داد و پس از برخورد شدید حکومت با رهبران آن‌ها، فضا را برای یارگیری

گروه‌های انقلابی، فراهم نمود و ایستادگی ایشان به نفوذ در حاکمیت و ظهور دولت‌های منطقه‌ای بزرگی انجامید که هویتی کاملاً شیعی داشتند. وحشت خلفای عباسی از رشد نیروهای شیعی دربار به گونه‌ای بود که به فکر جایگزینی نیروهای جدیدی به نام «ترکان» افتادند (جباری، ۱۳۸۲، ص ۱۷۵) یا تشکیل حکومت‌های شیعی خصوصاً در دوره آل‌بویه و برپایی مراسم علنی عزاداری عاشورا در بغداد، مرکز خلافت عباسیان (ابن‌کثیر، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱، ص ۲۴۳) نشانگر نقش پررنگ شیعیان در مناصب سیاسی برای تضمین بقا تاریخی خود است.

۲-۲-۴. ترویج شعائر شیعی

یکی از فراگیرترین ظرفیت‌های فرهنگی شیعه که به مرور زمان، گستره جغرافیایی درخور توجهی پیدا نمود، نهاد عزاداری حسینی است. رهبران شیعه از این رسانه موثر اجتماعی، که به مرور جزئی از سبک زندگی شیعیان شد، به‌عنوان فرصتی برای انتقال ارزش‌ها، ارتقای سطح فرهنگی و حفظ هویت و انسجام درونی شیعه بهره بردند. یکی دیگر از سرمایه‌های فرهنگی شیعه، که نقش اساسی در خودآگاهی فرهنگی و درونی‌سازی باورهای شیعی داشته و ترسیم‌کننده چشم‌انداز روحی تشیع بوده؛ ترغیب به زیارت پیشوایان ایشان می‌باشد. تشویق به زیارات خصوصاً زیارت اربعین و تعلیم برخی از زیارت‌نامه‌های مهم مانند: زیارت جامعه کبیره، ضمن القای مفاهیم علمی، تأثیرات فرهنگ‌سازی در تقویت بنیادهای فکری شیعه داشته و به محملی برای حیات فرهنگی، سیاسی و اجتماعی امامان تبدیل گردید.

از آن‌جا که گاهی حمایت‌های مالی می‌تواند تأثیرات قابل‌ملاحظه‌ای در گسترش فرهنگ داشته باشد، می‌توان چنین اقداماتی را نوعی سرمایه‌گذاری فرهنگی قلمداد نمود. امامان شیعه برای زنده نگاه داشتن و دفاع از ارزش‌های فرهنگی شیعه در کنار تکریم شاعران با برترین الفاظ، صله‌ها و هدیه‌های به آن‌ها می‌دادند؛ زیرا برخی از شاعران در زمانی که حکومت از هیچ تلاشی برای ایجاد خفقان و ترس فروگذار نمی‌کرد، سعی داشتند با زبان نافذ شعر، آموزه‌های شیعی را تأثیرگذارتر نمایند و چه بسا

اشعارشان از یک سپاه، بیشتر برای حکومت ضرر داشت (مطهری، ۱۳۷۳، ص ۲۵۱).

ارسال هزینه ۴۰ ساله زندگی «فرزدق»، توسط امام سجاد در راستای تشویق این شاعر انقلابی بود، که جرات کرده بود در فضای بسته دوران حکومت «ولیدبن عبدالملک» و در حضور جمع زیادی از هواداران خلیفه، در پاسخ اعتراض خشمگینانه برادرش، قصیده معروفش را در عظمت امام سجاد بسراید و با هجو خلیفه در زندان، آزاد شده بود؛ عجیب‌تر آنکه امام سجاد از او عذرخواهی کرد که کاش امکان پرداخت هدیه بیشتری را داشتم! (شبستری، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۳۳). امام باقر علیه السلام علاوه بر هدیه شخصی به اعضای خاندان‌شان سفارش کردند که در صله‌دادن به «کمیت اسدی» سهم شونند (امینی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۲۳) حمایت معنوی امام صادق علیه السلام از «سید حمیری» (کشی، بی‌تا، صص ۲۸۵-۲۸۶)، بخشیدن تمام هدایای جشن هارون از طرف امام کاظم علیه السلام به پیرمرد فقیر ایرانی که شعر جدش در ثنای امام حسین را خوانده بود (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۳۱۸) و اهدای لباس شخصی علاوه بر هدایای نقدی به دعبل خزائی توسط امام رضا علیه السلام (صدوق، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۶۳؛ کشی، بی‌تا، ص ۵۰۴) را می‌توان نشانه‌هایی از چنین سرمایه‌گذاری بر رسانه گویای شعر دانست.

۴-۲-۳. نهادهای اجتماعی

یکی از سرمایه‌گذاری‌های مصونیت‌بخش فرهنگی ائمه شیعه را، می‌توان در نهادهای برای حفظ و تحکیم گستره شیعی در برابر حاکمیت جستجو نمود. دوری و پراکندگی گسترده مناطق شیعه‌نشین، در کنار کنترل تعاملات رهبران شیعه و دورنگداشتن ایشان از شیعیان، ایجاد و راهبری نهادی جامع، فراگیر، منسجم، یکپارچه، مقتدر و سازگار برای گسترش اقتدار به ساختاری منظم در جهت مدیریت هماهنگ جامعه شیعی را ضروری نموده بود تا علاوه بر متصل کردن شیعیان به رشته امامت، همبستگی بین ایشان را برقرار ساخته و از این رهگذر آنان را مورد حمایت فرهنگی قرار دهد (جباری، ۱۳۸۲، ص ۱۷۵).

ایجاد نقطه‌ای مطمئن برای بسترسازی مشارکت همگانی و متمرکز نمودن امکان‌ها و

ظرفیت‌های انسانی و اقتصادی شیعه در راستای رفع نیازهای مختلف شیعیان (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۲۲۰)؛ علاوه بر چالش کشیدن حکومت، فرصت‌های فرهنگی متعددی را پیش روی شیعه قرار داد و امکان یک اقدام گسترده را در زمینه بهره‌برداری‌های سیاسی و اقتصادی نیز فراهم کرد که تقریباً همه ویژگی‌های یک «دولت موازی، پنهان و خودگردان» در مقیاس کوچک‌تر را دارا بود.

آن‌چه در تکاپوی رسیدن به اهداف قابل دسترس فرهنگی، در بدترین شرایط سیاسی-اجتماعی، نقشی سرنوشت‌ساز داشت و این نهاد قوی را، به حرکت، مقبولیت، معناداری و نشاط درآورده بود و رشد جمعیت و حیات جمعی آن را حفظ کرده بود، فرماندهی واحد فرهنگی در مسیر اراده نافذ معصوم و نظارت نمایندگان برجسته وی در سراسر اجزای این سامانه جامع ارتباطی بود که قوام و دوام نهاد، به وجود مقتدر ایشان بستگی داشت (خامنه‌ای، ۱۳۹۰، صص ۳۲۹-۳۳۰).

مشهورترین نهادسازی امامان، تأسیس نهاد وکالت بوده است. این نهاد قوی و بسیار مهم، علاوه بر نمایش مدیریت کلان، تسهیل تعامل شیعیان، افق‌های آینده شیعه را امیدوارانه‌تر ترسیم نمود. امامان با این راهکار نه تنها حرکت دشمن برای ایجاد دشواری سیاسی اقتصادی نسبت به شیعه را کاهش دادند، بلکه با ابهام و غافل‌گیری آن‌ها توان پنهان‌کاری و حفاظت اطلاعات خود را به رخ دشمن کشیده (خامنه‌ای، ۱۳۹۰، ص ۲۷۰) و به نوعی یک پیکار فرهنگی را بر علیه آن‌ها انجام دادند.

وجود نامه‌های متعدد امامان در موضوعات مختلف اخلاقی، فقهی و عقیدتی (احمدی‌میانی، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۳۰)، ارجاع شیعیان به نمایندگان خود حتی از داخل زندان (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۱۳)، مرجعیت واحد در اثبات حقانیت امام جدید (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۲۴)، نشان‌دهنده اهمیت مدیریت فرهنگی از طریق این شبکه سرنوشت‌ساز گسترده، خصوصاً در دوره امامان متاخر می‌باشد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۴۸ و ج ۵، ص ۱۱۱؛ جعفریان، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۳۳).

هرچند وجود چنین تمرکز مدیریت فرهنگی، با حجم زیاد فعالیت برای کسی جز خلیفه، در قلمرو وسیع حکومت، همواره یکی از خشم‌آورترین امور برای خلفاء بوده

(مفید، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۳۸)، و از بهانه‌های اعمال محدودیت‌های حاکمان بر امامان شیعه به حساب می‌آید، تا حدی که حکومت، برخی از وکلاء ائمه را زندانی و یا شهید نمود (کشی، بی‌تا، صص ۶۰۷-۶۰۸؛ طوسی، ۱۳۶۵، ص ۲۱۲)، اما فعالیت بازدارنده، امنیت آفرین و افتخارآمیز همه عوامل تا حد بسیاری آنان را از گزندهایی که در اثر بی‌مهری حاکمان تحمل می‌کردند، رهایی بخشید و تضمینی بر پیشبرد، گسترش، موجودیت و پویایی جامعه‌ی شیعه در سراسر قلمرو اسلامی، در عصر خفقان بود (جباری، ۱۳۸۲، ص ۱۹۸).

مهندسی نظام فرهنگی جامعه شیعه برای ارتباط مستحکم کارگزاران فرهنگی با شیعیان، برای پاسداری از منظومه باورهای شیعی، حفظ و ساماندهی اقلیت شیعه در درون اکثریت مقابل، سهولت تصمیم‌گیری رهبران و اعمال قدرت آنان، امکان ظهور آموزه‌های شیعه، تزریق روحیه امید در شیعه، گسترش جغرافیای تشیع، راهیابی تفکر شیعه در عمق تاریخ و نفوذ دائمی امامان بر پیروان خود تا دورافتاده‌ترین مناطق جهان، سرعت انتقال اطلاعات از قاعده هرم به رأس آن (طوسی، ۱۳۶۵، صص ۶۳-۷۲)؛ نشانگر کارآمدی این سرمایه فرهنگی در شناساندن شیعه، نه تنها در زمان حضور امامان، بلکه به فعلیت رسیدن آن فراتر از قبل برای آیندگان شیعه می‌باشد؛ زیرا با آغاز غیبت صغری که امکان دیدن امام دوازدهم نبود، نهاد «وکالت» به نهاد «نیابت» تبدیل شد؛ به گونه‌ای که تنها نائب خاص، امکان ارتباط مستقیم با شخص امام را داشته و سازماندهی و کلاء و سازماندهی امور شیعیان را برعهده داشت (طوسی، ۱۳۶۵، صص ۲۳۱-۲۳۲). و با آغاز غیبت کبری، این نهاد، جای خود را به نهاد نیابت عامه یا مرجعیت فقیهان در مسیر انجام وظایف امام معصوم داد (حرعاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۲۷، ص ۱۴۰)، به طوری که شیعیان در دوره غیبت به بحران رهبری مبتلا نشده و در گذر زمان، به سوی تمرکز بر «مرجعیت کل» پیش رفتند و با پیدا کردن جایگاه اصلی خود، توانستند در مسیر شایسته‌تری قرار گیرند، به خصوص که به تدریج اغلب شئون مربوط به مدیریت جامعه شیعی در رهبری واحد و در قالب «ولایت فقیه» پذیرفته شد و در عبور دادن قافله تشیع از گردنه‌های سخت، نقشی سرنوشت‌ساز داشت.

همچنین پاسداری از میراث فرهنگی غیرملموس شیعه مانند: بازخوانی مساله امامت،

غدیر، عاشورا، مهدویت، انتظار، جهاد و مقاومت، شهادت طلبی، تأکید بر ترویج اختصاصات شیعه مثل انگشتر به دست راست نمودن، کیفیت اذان، وضو، سجده بر مهر، جهر بسم الله، سجده بر خاک کربلا، سفارش به ذکر صلوات، تسیحات حضرت فاطمه زهرا علیها السلام، ترغیب به نام گذاری فرزندان به نام های معصومان، سفارش به دید و بازدید، هدیه دادن، تأکید بر نمادهای خاص شیعی مثل رنگ سبز را نیز می توان از نمادها و مصادیق بارز سرمایه گذاری فرهنگی برای تقویت هویت اجتماعی شیعه و ایجاد همبستگی درونی آن ها محسوب کرد.

پافشاری بر احیای اسلام نبوی در برابر اسلام اشرافی، هجوم به بنیادهای فرهنگی حاکمیت، مبارزه با عقل گرایی افراطی معتزله، روشنگری در برابر شیعیان انحرافی مانند: زیدیه اسماعیلیه واقفه، بی توجهی به مرزهای جغرافیایی و مبارزه با عرب گرایی، الگوسازی سبک زندگی، گفتمان ایستادگی، ظلم ستیزی در برابر طواغیت و ارجاع به اصحاب موثق، از دیگر مؤلفه های اقتدار فرهنگی امامان شیعه محسوب می شود.

نتیجه گیری

اصلی ترین مؤلفه های تأثیر گذار در حوزه نفوذ جوامع، راهبردهای فرهنگی می باشد که رهبران شیعی با کمک آن، بدون ستیز نظامی، قلوب جامعه را فتح کرده و بر محدودیت های فراوان حاکمیت فائق آمده و به سرزمین های جدید نفوذ کرده و اندیشه های فراوانی را به تسخیر در آورده و در گذر زمان به قله اقتدار حقیقی در برابر حکومت ها تبدیل شدند. از این رو امامان شیعه قبل از هر چیز، ماهیت این مذهب را، به فرهنگ گره زدند؛ به گونه ای که در چالش با هویت سیاسی، اجتماعی و اقتصادی غالب، هویت فرهنگی ایشان، دیدگاه بسیاری را تغییر و با تأثیر در افکار عمومی، دایره حکمرانی ذهنی امامان را گسترش داد تا به پیشوائی قلب ها نائل آیند.

اقتدار فرهنگی از علل موجه و مبینه شیعه محسوب می شود. امامان با پشتوانه این راهبرد عظیم، با هزینه کمتر و اثربخشی بیشتر، افق اندیشه پیروان شان را گسترش داده و بنیان های فکری آنان را در راه رسیدن به اهداف متعالی تقویت کردند. اگر چه

راهبردهای استمرار حیات شیعه منحصر به اقتدار فرهنگی نبوده، اما بهره‌نگرفتن از چنین ثروت ارزشمندی، به حذف تدریجی شیعه می‌انجامید؛ چنان‌که فرقه‌هایی که از آن فاصله داشتند، به سرعت تضعیف شده، امکان رشد تاریخی را در عرصه اجتماعی پیدا نکردند.

بنابراین تحکیم و توسعه اقتدار فرهنگی امامان با مرجعیت علمی و سرمایه‌گذاری فرهنگی پیوندی ناگسستگی دارد؛ چنین مؤلفه‌هایی توانست آذرخش امید را در شیعه به وجود آورده و این اقلیت را همچون کبوتری توان‌مند و پرنشاط برای سفری دور پرواز آماده سازد، تا با ارسال پیام شیعه به بازار جهان در زمان‌ها و مکان‌های گسترده‌تر گشایشی عظیم برای ایشان فراهم آورده و به خروج آن‌ها از بن‌بست‌های مختلف کمک نماید. بازتاب اقتدار فرهنگی امامان را می‌توان در مواردی مانند: افزایش تاثیرگذاری قلمرو نفوذ امامان، تسهیل در دستیابی به اهداف و منافع، مقبولیت مردمی، عقب‌نشینی حاکمان، تقویت خودباوری، بهبود وجهه عمومی، تحکیم امنیت و گسترش تفکر شیعه، به‌روشنی مشاهده کرد؛ چنان‌که غفلت از آن، اثربخشی اقدامات شیعه را با چالش اساسی مواجه خواهد کرد.

فهرست منابع

- * نهج البلاغه. (۱۴۱۴ق). محقق: صبحی صالح. قم: انتشارات هجرت.
۱. ابن ابی الحدید، ابو حامد عبد الحمید بن هبته الله. (۱۴۰۴ق). شرح نهج البلاغه. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی رحمته الله.
 ۲. ابن حجر هیثمی، احمد بن محمد. (۱۴۲۴ق). الصواعق المحرقة فی الرد علی اهل البدع. استانبول: مکتبه الحقیقه.
 ۳. ابن شهر آشوب، محمد بن علی. (۱۳۷۹ق). مناقب آل ابی طالب. قم: نشر علامه.
 ۴. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۰۸ق). البدايه و النهايه. بیروت: دارالاحیاء.
 ۵. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق). تحف العقول عن آل الرسول (محقق: علی اکبر غفاری). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
 ۶. احمدی میانجی، علی. (۱۳۸۵). مکاتیب الاثمه. قم: دارالحديث.
 ۷. اخوان کاظمی، بهرام. (۱۳۷۸). راهبردهای اعتلای فرهنگ و تمدن اسلامی و تضمین امنیت فرهنگی. پژوهشکده مطالعات راهبردی. فصلنامه مطالعات راهبردی، ۲(۳)، صص ۱-۳۶.
 ۸. امینی، عبدالحسین. (۱۳۶۸). الغدير (مترجم: جلال الدین فارسی و دیگران). تهران: کتابخانه بزرگ اسلامی.
 ۹. انجمن دین و زندگی عمومی پیو. (۱۳۹۳). نقشه جمعیت مسلمانان جهان. (مترجم: محمود تقی زاده داوری). قم: نشر شیعه شناسی.
 ۱۰. آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۳۷۸). غررالحکم و دررالکلم. (مترجم: هاشم رسولی). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
 ۱۱. بردبایف، نیکلای. (۱۳۷۴). فرهنگ و تاریخ: تمدن و آزادی (مترجم: حکمت الله ملاصالحی). نامه فرهنگ، (۱۷)، صص ۱۳۴ تا ۱۴۳.
 ۱۲. برقی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱ق). المحاسن. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
 ۱۳. بشیریه، حسین. (۱۳۸۰). تاریخ اندیشه های سیاسی در قرن بیستم. تهران: نشر نی.

۱۴. تراسی، دیوید. (۱۳۸۲). اقتصاد و فرهنگ (مترجم: کاظم فرهادی). تهران: نشر نی.
۱۵. جاکوهالس، کالوی. (۱۳۷۳). مبانی تحلیل سیاست بین‌الملل. (مترجم: بهرام مستقیمی). تهران: وزارت امور خارجه.
۱۶. جباری، محمدرضا. (۱۳۸۲). سازمان وکالت و نقش آن در عصر ائمه. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۷. جعفریان، رسول. (۱۳۸۱). حیات فکری و سیاسی امامان شیعه. قم: انصاریان.
۱۸. حرعاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۶ق). تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه. قم: آل‌البت علیهم السلام.
۱۹. حلبی، تقی‌الدین بن عبیدالله. (۱۴۰۴ق). تقریب المعارف فی الکلام (محقق: رضا استادی). بی‌جا: بی‌نا.
۲۰. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۰). انسان ۲۵۰ ساله. تهران: نشر صها.
۲۱. داوری اردکانی، رضا. (۱۳۷۵). پلورالیسم و فرهنگ. مجله نامه فرهنگ، (۲۴)، صص ۷۴-۸۶.
۲۲. سنت، ریچارد. (۱۳۷۸). اقتدار (مترجم: باقر پرهام). تهران: نشر شیرازه.
۲۳. شبستری، عبدالحسین. (۱۴۲۱ق). مشاهیر شعراء الشیعه (ج ۲، چاپ اول). قم: مکتبه الادبیه المغتصه.
۲۴. شجاعی‌زند، علیرضا. (۱۳۷۶). اقتدار در اسلام. فصلنامه حکومت اسلامی، (۵)، صص ۲۰۷-۲۱۹.
۲۵. شیلر، هربرت. (۱۳۷۷). وسایل ارتباطی جمعی و امپراتوری امریکا (مترجم: احمد عابدینی). تهران: سروش.
۲۶. شیخ صدوق، محمد بن علی. (۱۳۷۲). عیون اخبارالرضا (مترجم: حمیدرضا مستفید و اکبر غفاری). تهران: نشر صدوق.
۲۷. طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۲۴ق). الاحتجاج علی اهل اللجاج (محقق: ابراهیم بهادری و محمد هادی). تهران: نشر اسوه.
۲۸. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۷ق). اعلام الوری باعلام الهدی. قم: آل‌البت لاحیاء التراث.
۲۹. طوسی، محمد ابن الحسن. (۱۳۶۵). تهذیب الاحکام (محقق: حسن موسوی خراسان). تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۳۰. عالم، عبدالرحمن. (۱۳۸۳). بنیادهای علم سیاست. تهران: نشر نی.

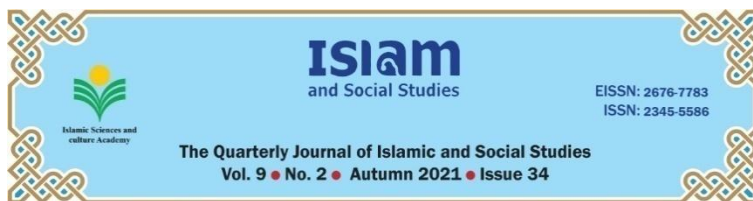
۳۱. عمید، حسن. (۱۳۶۳). فرهنگ عمید. تهران: نشر امیرکبیر.
۳۲. کرین، هانری. (۱۳۹۵). چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی: اسلام ایرانی (مترجم: انشاءالله رحمتی). تهران: نشر سوفیا.
۳۳. کشی، محمد بن عمر. (بی تا). اختیار معرفة الرجال (محقق: مهدی رجایی). قم: آل‌البیت لاحیاء التراث.
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۵. گیدنز، آنتونی. (۱۳۸۸). جامعه‌شناسی (مترجم: منوچهر صبوری). تهران: نشر نی.
۳۶. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة أخبار الأئمة الأطهار (مصحح: محمدباقر محمودی و دیگران). بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۳۷. مرادی، حجت‌الله. (۱۳۸۹). قدرت و جنگ نرم. تهران: نشر ساقی.
۳۸. مسعودی، علی بن حسین. (۱۳۷۰). مروج الذهب (مترجم: ابوالقاسم پاینده). تهران: نشر علمی و فرهنگی.
۳۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۳). سیری در سیره ائمه اطهار. قم: نشر صدرا.
۴۰. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۴). امامت و رهبری. قم: نشر صدرا.
۴۱. مفید، محمد بن محمد بن نعمان. (۱۴۱۴ق). الارشاد. بیروت: نشر دارالمفید.
۴۲. مقدسی، مطهر بن طاهر. (۱۳۶۱). البدء و التاريخ. بی‌جا، بی‌نا.
۴۳. مقریزی، احمد بن علی. (۱۴۱۸ق). المواعظ و الاعتبار. لندن: الفرقان للتراث الإسلامی.
۴۴. میلگرام، استنلی. (۱۳۸۱). اطاعت از اتوریته (مترجم: مهران پاینده و عباس خداقلی). تهران: نشر اختران.
۴۵. نای، جوزف. (۱۳۸۲). کاربرد قدرت نرم (مترجم: سیدرضا میرطاهر). تهران: نشر قومس.
۴۶. نای، جوزف. (۱۳۹۱). آینده قدرت (مترجم: سیدرضا مرادصحرائی). تهران: مؤسسه تحقیق و توسعه نوین دانشمندان.
۴۷. یوسفی، جعفر. (۱۳۸۷). بررسی تطبیقی قدرت نرم در گفتمان‌های اسلامی و لیبرال دموکراسی. تهران: پژوهشکده مطالعات و تحقیقات بسیج.

References

- * Nahj al-Balaghah. (1414 AH). S. Saleh. Qom: Hijrat Publications. [In Arabic]
1. A, Hassan. (1363 AP). *Amid dictionary*. Tehran: Amirkabir Publications. [In Persian]
 2. Ahmadi Mianji, A. (1385 AP). *Makatib al-Aemmeh*. Qom: Dar al-Hadith. [In Arabic]
 3. Akhavan Kazemi, B. (1378 AP). Strategies for the promotion of Islamic culture and civilization and ensuring cultural security. Research Institute for Strategic Studies. *Quarterly Journal of Strategic Studies*, 2(3), pp. 1-36. [In Persian]
 4. Alem, A. (1383 AP). *Political Science Foundations*. Tehran: Ney Publications. [In Persian]
 5. Amadi, A. (1378 AP). *Qorar al-hikam va Dorar al-Kalem*. (H. Rasooli, Trans.). Tehran: Islamic Culture Publishing Office. [In Persian]
 6. Amini, A. (1368 AP). *Al-Qadir*. (Farsi, J. et al, Trans.). Tehran: The Great Islamic Library.
 7. Ibn Shubeh Harrani, H. (1404 AH). *Tohaf al-Uqul an Ale al-Rasul*. (A. A. Ghafari, Ed.). Qom: Islamic Publications Office.
 8. Barqi, A. (1371 AH). *al-Mahasin*. Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Arabic]
 9. Bashirieh, H. (1380 AP). *History of political thought in the twentieth century*. Tehran: Ney Publications. [In Persian]
 10. Bradbayev, N. (1374 AP). Culture and History: Civilization and Freedom. (H. Mulla Salehi, Trans.). *Journal of Culture*, (17), pp. 134-143. [In Persian]
 11. Carbon, H. (1395 AP). *Spiritual and Philosophical Perspectives: Iranian Islam*. (E. Rahmati, Trans.). Tehran: Sofia Publications. [In Persian]
 12. Davari Ardakani, R. (1375 AP). Pluralism and culture. *Journal of Culture*, (24), pp. 74-86.
 13. Giddens, A. (1388 AP). *Sociology*. (M, Sabouri, Trans.). Tehran: Ney Publications. [In Persian]
 14. Halabi, T. (1404 AH). *Taqrib al-Ma'arif fi al-Kalam*. (R, Ostadi, Ed.). [In Arabic]
 15. Hor Ameli, M. (1416 AH). *Tafsil Vasa'il al-Shia ila Tahsil Masa'il al-Shariah*. Qom: Alulbayt. [In Arabic]

16. Ibn Abi al-Hadid, A. (1404 AH). *Sharh Nahj al-Balaghah*. Qom: Library of Ayatollah Marashi Najafi. [In Arabic]
17. Ibn Kathir, I. (1408 AH). *al-Bidayah va al-Nahayah*. Beirut: Dar Al-Ihya. [In Arabic]
18. Ibn Shahr Ashob, M. (1379 AH). *Manaqib Al Abi Talib*. Qom: Allameh Publications. [In Arabic]
19. Jabbari, M. R. (1382 AP). *Advocacy Organization and its role in the age of Imams*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
20. Jacohals, C. (1373 AP). *Fundamentals of International Policy Analysis*. (B. Mostaghimi, Trans.). Tehran: Ministry of Foreign Affairs. [In Persian]
21. Jafarian, R. (1381 AP). *The intellectual and political life of Shiite Imams*. Qom: Ansarian. [In Persian]
22. Kashi, M. (n.d.). *Ikhtiar Ma'arifah al-Rijal*. (M, Rajaei, Trans.). Qom: Alulbayt le Ihya al-Torath.
23. Khamenei, S. A. (1390 AP). *250 year-old man*. Tehran: Sahba Publications. [In Persian]
24. Koleyni, M. (1407 AH). *al-Kafi*. Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Arabic]
25. Majlesi, M. B. (1403 AH). *Bihar al-Anwar al-Jame' Akhbar al-A'imah al-Athar*. (M. B. Mahmoudi et al, Ed.). Beirut: Dar Ihya Al-Torath Al-Arabi. [In Arabic]
26. Maqrizi, A. (1418 AH). *al-Mawa'iz va al-Itibar*. London: Al-Furqan le Torath al-Islami. [In Arabic]
27. Masoudi, A. (1370 AP). *Murawij al-Dahab*. (A, Payende, Trans.). Tehran: Scientific and cultural publication. [In Persian]
28. Milgram, S. (1381 AP). *Obedience to authority*. (M. Payende., & A, Khodagholi, Trans.). Tehran: Akhtaran Publications. [In Persian]
29. Moghaddasi, M. (1361 AP). *al-Bad'a va al-Tarikh*. [In Persian]
30. Moradi, H. (1389 AP). *Power and soft warfare*. Tehran: Saqi Publications. [In Persian]
31. Motahari, M. (1373 AP). *A glimpse at the lifestyle of Imams*. Qom: Sadra Publications. [In Persian]

32. Motahari, M. (1374 AP). *Imamate and leadership*. Qom: Sadra Publications. [In Persian]
33. Mufid, M. (1414 AH). *al-Irshad*. Beirut: Dar Al-Mufid Publications. [In Arabic]
34. Nye, J. (1382 AP). *Application of soft power*. (S. R. Mirtaher, Trans.). Tehran: Qoomes Publications. [In Persian]
35. Nye, J. (1391 AP). *The Future of Power*. (S. R. Morad Sahraei, Trans.). Tehran: Daneshmand Novin Research and Development Institute. [In Persian]
36. Pew Religion and Public Life Association. (1393 AP). *Map of the Muslim population of the world*. (M. Taghizadeh Davari, Trans.). Qom: Publication of Shiite Studies. [In Persian]
37. Schiller, H. (1377 AP). *Mass Media and the American Empire*. (A. Abedini, Trans.). Tehran: Soroush. [In Persian]
38. Shabestari, A. (1421 AH). *Famous Shiite poets*. (Vol. 2, 1st ed.). Qom: Maktabah al-Adabiyah al-Mughtaseh. [In Persian]
39. Sheikh Saduq, M. (1372 AP). *Ayoun Akhbar al-Reza* (H. R. Mostafid., & A. Ghaffari, Trans.). Tehran: Sadough Publications. [In Persian]
40. Shojaeizand, A. (1376 AP). Authority in Islam. *Journal of Islamic Government*, (5), pp. 207-219. [In Persian]
41. Sent, R. (1378 AP). *Authority*. (B. Parham, Trans.). Tehran: Shirazeh Publications. [In Persian]
42. Tabarsi, A. (1424 AH). *al-Ihtijaj ala Ahl al-Lojaj. Lajaj* (I, Bahadori., & M. Hadi). Tehran: Osweh Publications. [In Arabic]
43. Tabarsi, F. (1417 AH). *A'alam al-Wari be A'alam al-Huda*. Qom: Alulbayt le Ihya al-Torath. [In Arabic]
44. Trasby, D. (1382 AP). *Economy and Culture*. (Farhadi, K, Trans.). Tehran: Ney Publications. [In Persian]
45. Tusi, M. (1365 AP). *Tahdhib al-Ahkam*. (H. Mousavi Khersan, Ed.). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Persian]
46. Yousefi, J. (1387 AP). *A Comparative Study of Soft Power in Islamic and Liberal Democracy Discourses*. Tehran: Research Institute for Basij Studies and Research. [In Persian]



Research Article

Strategies to Deal with Aristocracy Based on the Analysis of the Content of Imam Ali's Letter to Uthman ibn Hanif

Mohammad Etratdoost¹

Mahdieh Ahmadi²

Received: 05/04/2021

Accepted: 09/10/2021

Abstract

One of the most important historical letters of Amir al-Mo'menin Ali, which shows his character well in the field of education, political ethics and society management, is the letter 45 of Nahj al-Balaghah addressed to Uthman Ibn Hanif Ansari. Although the content of this letter has been examined in textual and documentary form in several articles, so far no one has explained the most important issues raised in the letter in order to extract a practical model for combating aristocracy along with its step-by-step process in a methodical and systematic manner with the aim of approaching the Alawi government and achieving justice. In this study, it has been tried to discover two general categories: "aristocratic pathology" and "strategies to deal with aristocracy" in this letter, through using the content analysis method and the "categorical content analysis" technique.

1. Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran (Corresponding Author). Etratdoost@sru.ac.ir.

2. Master of Qur'anic and Hadith Sciences, Al-Zahra University, Tehran, Iran.
mahdiyeh1375116@gmail.com.

* Etratdoost, M., & Ahmadi, M. (1400 AP). Strategies to Deal with Aristocracy Based on the Analysis of the Content of Imam Ali's Letter to Uthman ibn Hanif, *Journal of Islam and Social Studies*, 9(34), pp. 69-94. DOI: 10.22081/jiss.2021.60600.1789

* Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

Then, by using information classification, it examines their themes and finally, draws the geometric structure of this khutba (sermon). The content analysis of the categories of Imam Ali's letter to Uthman Ibn Hanif shows that in this historical letter, two categories: "pathology" and "providing a solution" have been considered to deal with aristocracy and providing the context for justice in the desired Islamic society along with its stages and processes in a step-by-step manner. Advising on piety, paying attention to righteous role models, advising on deliverance from worldliness and belief in resurrection are among the strategies extracted from the Imam's letter, and the details, stages and steps of the letter have been described in an accurate way.

Keywords

Imam Ali, Uthman bin Hanif Ansari, Aristocracy, Nahj al-Balaghah, the method of categorical content analysis.

مقاله پژوهشی

راه کارهای مقابله با اشرافی‌گری بر مبنای تحلیل محتوای نامه

امام علی علیه السلام به عثمان بن حنیف

محمد عترت دوست^۱ مهدیه احمدی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۱۷

چکیده

از مهم‌ترین نامه‌های تاریخی امیرالمؤمنین علی علیه السلام که چهره آن حضرت را به خوبی در عرصه تربیت و اخلاق سیاسی و مدیریت جامعه نشان می‌دهد، نامه ۴۵ نهج البلاغه خطاب به عثمان بن حنیف انصاری است. اگرچه محتوای این نامه در چند مقاله بررسی سندی و متنی شده، ولیکن تاکنون مهم‌ترین مقوله‌های مطرح‌شده در نامه به منظور استخراج الگویی عملی برای مبارزه با اشرافی‌گری همراه با فرایند گام‌به‌گام آن به صورت روش مند و نظام‌مند با هدف نزدیکی به حکومت علوی و نیل به عدالت خواهی تبیین نشده است. در این مقاله تلاش شده با استفاده از روش تحلیل محتوا و تکنیک «تحلیل محتوای مقوله‌ای»، دو مقوله کلی: «آسیب‌شناسی اشرافی‌گری» و «راه کارهای مقابله با اشرافی‌گری» در این نامه را کشف کرده و سپس با استفاده از طبقه‌بندی اطلاعات، مضامین ذیل آنها را بررسی کرده و در نهایت، ساختار هندسی این خطبه را ترسیم کنیم. تحلیل محتوای مقوله‌ای نامه امام علی علیه السلام به عثمان بن حنیف نشان می‌دهد که در این نامه تاریخی، دو مقوله: «آسیب‌شناسی» و «ارائه راه کار» جهت مقاله با اشرافی‌گری و مقدمه‌سازی برای اقامه عدالت در جامعه مطلوب اسلامی به همراه مراحل و فرایندهای آن به صورت گام‌به‌گام ترسیم شده است. توصیه به پارسایی و تقوا، توجه به الگوهای صالح، توصیه به وارستگی از دنیا و معادباوری از جمله راه کارهای مستخرج از نامه امام است که جزئیات، مراحل و گام‌های آن به صورت دقیق تشریح شده است.

کلیدواژه‌ها

امام علی علیه السلام، عثمان بن حنیف انصاری، اشرافی‌گری، نهج البلاغه، روش تحلیل محتوای مقوله‌ای.

۱. استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

Etratdoost@sru.ac.ir

۲. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء، تهران، ایران. mahdiyeh1375116@gmail.com

* عترت دوست، محمد؛ احمدی، مهدیه. (۱۴۰۰). راه کارهای مقابله با اشرافی‌گری بر مبنای تحلیل محتوای نامه امام علی علیه السلام به عثمان بن حنیف، فصلنامه علمی - پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی، ۹(۳۴)، صص ۶۹-۹۴.

DOI: 10.22081/jiss.2021.60600.1789

مقدمه

از جمله وظایف مهم حاکمان اسلامی، مبارزه با اشرافیت است. اشرافی‌گری، آثار منفی فراوانی بر سبک زندگی دینی در ابعاد فردی و اجتماعی گذاشته و مانعی برای پذیرش تعالیم الهی و تحقق عدالت اجتماعی است. اشرافی‌گری، حکایت از روحیه برتری‌جویی فرد نسبت به دیگران دارد. در این حالت، فرد از امکان پیش‌آمده به نفع خود بهره‌برداری می‌کند و چه‌بسا حقوق دیگران را نادیده می‌گیرد. بر این اساس، ضرورت الگوپذیری از سیره امام علی (علیه السلام) در مقابله با اشرافی‌گری و آفت‌های آن و نیز توصیه‌های آن حضرت برای ترسیم جامعه مطلوب اسلامی، بهتر شناخته می‌شود. با توجه به اهمیت این بحث در حکومت اسلامی و مشکلات ناشی از آن در جوامع بشری، شناخت دقیق این مسأله می‌تواند از جهات مختلفی حائز اهمیت باشد؛ چراکه نداشتن روحیه اشرافی‌گری یکی از زمینه‌های عدالت‌خواهی است. بر این اساس، به نظر می‌رسد کلام نورانی حضرت علی (علیه السلام) در نامه‌ای که به عثمان بن حنیف انصاری نگاشته‌اند و در نهج‌البلاغه شریف رضی به‌عنوان نامه شماره ۴۵ منتشر شده است، الگوی اخلاقی-اجتماعی مناسبی در مواجهه با اشرافی‌گری باشد.

به همین منظور، در این مقاله تلاش شده با استفاده از روش تحلیل محتوا به مثابه یک روش تحقیق میان‌رشته‌ای و متن‌محور، این نامه تاریخی مورد بررسی دقیق و تحلیل قرار گرفته و مهم‌ترین مقوله‌های مطرح‌شده در آن، کشف و تبیین شود تا بدین ترتیب، امکان ارائه الگوی مناسب و نظام‌مند از کلام حضرت علی (علیه السلام) برای ترسیم جامعه مطلوب فراهم آید.

۱. جایگاه و اهمیت نامه امام علی (علیه السلام) به عثمان بن حنیف

نامه امام علی (علیه السلام) به عثمان بن حنیف انصاری از نامه‌های مهم و برجسته امام علی (علیه السلام) به کارگزارانش است که درس‌های فراوانی به همه جویندگان راه حق و به‌ویژه به مسئولان جامعه اسلامی می‌دهد. این نامه که در اوایل حکومت امام علی (علیه السلام) از مدینه به کارگزارانش

در بصره نوشته شده از چند وجه حائز اهمیت است:

۱. این نامه بیانگر نوع حکمرانی امیرمؤمنان علی علیه السلام است. در حکومت علوی، مردمان در نظارت بر حکومت و نقد آن و اعتراض بدان آزاد بودند و امام علیه السلام مکرر آنان را بدین حقشان آگاه می کرد و از ایشان می خواست که چنین کنند.
۲. در همه تاریخ بشر و عمر حکومت‌هایی که سر برآورده و از میان رفته‌اند، دشوارترین پدیده، جمع شدن اخلاق و سیاست و زمامداری بوده است. امیرمؤمنان علی علیه السلام چونان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اخلاق را مقدم بر همه چیز و حاکم بر همه امور می دانست و در مقام عمل، در جایگاه سیاست و حکومت، اخلاق را بر آن حاکم ساخته و این دو امر سخت جمع‌شدنی را، جمع کرده و در عمل به تمام معنا نشان داده است.
۳. حکومت‌داری امام علی علیه السلام مبتنی بر مبانی، اصول، روش‌ها و سیاست‌ها و اخلاقی است که آن را می توان در مجموعه آموزه‌ها و رفتارشناسی حکومتی آن حضرت یافت (دلشاد تهرانی، ۱۳۹۶، صص ۱۱-۱۲).

این نامه، به‌طور کامل در منبعی پیش از تألیف نهج‌البلاغه یافت نشده است، ولی قسمت‌هایی از آن در چند منبع پیش و پس از تألیف نهج‌البلاغه وجود دارد که با توجه به برخی اختلاف‌ها در متن و نیز آوردن آن، خطاب به سهل بن حنیف انصاری، برادر عثمان بن حنیف؛ آن را از نهج‌البلاغه نگرفته‌اند. کسانی که قسمتی از این نامه را نقل کرده‌اند عبارت‌اند از: ابن بابویه در کتاب الامالی (ابن بابویه، ۱۴۰۰ق، ص ۴۱۵، مجلس ۷۷)، شعرانی در کتاب عیون المعجزات (شعرانی، بی‌تا، ص ۱۳)، ابن قتال نیشابوری در کتاب روضة الواعظین (نیشابوری، ۱۴۰۶ق، ص ۱۴۲)، طبری آملی در کتاب بشارة المصطفی لشيعة المرتضى (طبری آملی، ۱۳۸۳، ص ۲۹۴)، ابن شهر آشوب در کتاب مناقب آل‌ابی طالب (ابن شهر آشوب، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۰۱)، ابن ابی‌الحدید معتزلی در کتاب شرح نهج‌البلاغه (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸ق، ج ۱۶، صص ۲۰۴-۲۹۵)، انصاری تلمسانی (معروف به بزّی) در الجوهرة فی نسب الامام علی و آله علیهم السلام، (انصاری تلمسانی، ۱۴۰۲ق، ص ۸۱-۸۳)، باعونی دمشقی در جواهر المطالب فی مناقب الامام علی بن‌ابی‌طالب علیه السلام (باعونی دمشقی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، صص ۳۱۲-۳۱۴)، راوندی در الخرائج و الجرائح (راوندی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۵۴۲)، زمخشری در ربیع الأبرار و نصوص

الأخبار (زمخشری، ۱۴۱۲ق، ج ۳، صص ۲۴۱-۲۴۲)، عاصمی در العسل المصفی من تهذیب زین الفتی فی شرح سورة هل أتى (عاصمی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، صص ۲۰۵-۲۱۰)، دیلمی در ارشاد القلوب (دیلمی، ۱۳۹۲، ج ۲، صص ۱۷-۱۸) و در نهایت، مجلسی در بحار الأنوار الجامعة لدرر الاخبار (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۰، ص ۳۱۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۱، ص ۶۸).

۲. تحلیل محتوای نامه امام علی علیه السلام به عثمان بن حنیف

تکنیک استفاده شده در این مقاله برای تحلیل محتوای نامه ۴۵ نهج البلاغه، تکنیک تحلیل محتوای مقوله‌ای و بر اساس واحد جملات و به صورت کمی و کیفی بوده و مضامین، مفاهیم و جهت گیری عبارات بر این اساس استخراج و در جدول تحلیل محتوا تنظیم گردیده است. به عبارت دیگر، ابتدا با نگاه به عبارات تقطیع شده متن، مفاهیم تشکیل دهنده مضامین و و نقاط تمرکز آن استخراج شده که بیانگر فضای حاکم بر آن جمله است. در مرحله دوم، با درج عبارت‌های نامه در جداول تحلیل محتوا، به استخراج جهت گیری‌ها و نقاط تمرکز هر کدام از جملات تقطیع شده پرداخته شده است. گفتنی است محور تحلیل در این پژوهش، متن نامه ۴۵ است که بر اساس نسخه تصحیح شده صبحی صالح توسط مصطفی دلشاد تهرانی استخراج شده است. ایشان با توجه به این که نسخه مذکور و دیگر نسخه‌های چاپی دارای اغلاط و تصحیفات است، نسخه‌های خطی از قبیل: (نسخه‌ای به خط حسین بن حسن مؤدب، موجود در کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی؛ نسخه کتابخانه شخصی سیدعلی آتشی که فقیه سهل بن امیر رفاقی با خط حسن بن یعقوب بن احمد مقابله کرده است؛ نسخه کتابخانه آیه الله گلپایگانی که به صورت حروف چینی چاپ شده است) مبنای تصحیح این نسخه قرار داده است و در مواردی، متن چاپی صبحی صالح را اصلاح کرده است. همچنین به منظور ترجمه‌ی نامه، ترجمه سیدجعفر شهیدی و سیدمحمد مهدی جعفری به کار برده شده است.

این جدول، شامل ردیف، متن، مضمون اصلی، مضامین فرعی، جهت گیری و کد گذاری است. شماره ردیف، که نشانگر شماره تقطیع جملات و همچنین مضمون اصلی است و در بخش کد گذاری از حرف «A» به عنوان نماد سخنان امام علی علیه السلام

استفاده شده است. به دلیل حجم زیاد جدول، فقط بخشی از آن در ذیل آورده شده است.

نمونه جدول تحلیل محتوای نامه ۴۵ نهج البلاغه

کدگذاری	مضمون فرعی	مضمون اصلی	جهت گیری	متن
A11	دستور امام به بررسی دقیق اموال و خوراک	فَصِيحَةٌ بِهٖ وَارِسْتِكْرَامٌ اِز دُنْيَا	ارائه راه کار	فَأَنْظُرْ اِلَى مَا تَقْضُمُهٗ مِنْ هٰذَا الْمَقْضَمِ، فَمَا اشْتَبَهَ عَلَيْكَ عِلْمُهٗ فَالْفِطْهٗ، وَ مَا اُيْقِنْتَ بِطَيِّبٍ وُجُوْهِهٖ فَنَلِّ مِنْهُ. بدانچه از این خوردنی، می خوری نیک بنگر. پس، آنچه را که دانش پاکی و ناپاکی آن بر تو روشن نیست، از کام بیفکن و آنچه را که به پاکی اش یقین یافته‌ای، برگیر و خوراک خویش کن.
A12	ضرورت توجه انسان به کیفیت اموال و خوراک خود			
A13	خوردن غذاهایی که وضعیت آن معلوم است			
A14	همنشینی با افرادی که حال آنها معلوم است			
A15	ارائه معیار برای پرهیز از موارد شبهه‌ناک			
A16	اولی بودن زمامداران در مراقبت و پرهیز از موارد شبهه‌ناک			

تحلیل محتوای نامه ۴۵ نهج البلاغه نشان می‌دهد که این متن تاریخی به موضوعات متعددی اشاره دارد، ولیکن تحلیل مقوله‌ای این موضوعات نشان می‌دهد که مجموعه این مضامین را می‌توان در دو مقوله کلی: «آسیب‌شناسی» و «ارائه راه کار» جهت مقابله با اشرافی‌گری و نیل به عدالت‌خواهی دسته‌بندی نمود. از آنجا که همیشه در پژوهش‌های مختلف به آسیب‌شناسی توجه شده ولیکن بخش بیان راه کارها کمتر مورد توجه واقع شده است، لذا در این مقاله صرفاً به بخش بیان راه کارها توجه شده و تلاش

می‌شود تا مجموعه راه کارهای تبیین شده در این نامه ارزشمند، به دقت تبیین و الگوسازی شود. تحلیل مقوله راه کار نشان می‌دهد که امام علی علیه السلام جهت مقابله با اشرافی‌گری و نیل به عدالت‌خواهی، چهار راه کار اساسی معرفی کرده‌اند:

۳. راه کارهای مقابله با اشرافی‌گری در نامه امام علی علیه السلام

۳-۱. راه کار اول: پارسایی و تقوا

اولین و مهم‌ترین راه کار ارائه شده توسط حضرت علی علیه السلام در نامه خود به عثمان بن حنیف، توصیه به پارسایی و تقوا است؛ به گونه‌ای که این مضمون از بیشترین فراوانی در کل نامه برخوردار است. این مضمون در سه گام ذیل تبیین شده است:

۳-۱-۱. گام اول: دعوت به ساده‌زیستی

اولین گام برای نیل به پارسایی و تقوا، رعایت ساده‌زیستی است. بی‌شک یکی از مهم‌ترین مصادیق اخلاق اسلامی در رهبران و مسئولان جامعه، ساده‌زیستی است؛ چراکه داشتن مسئولیت در جامعه اسلامی با داشتن زندگی مجلل و اشراف‌گونه سازگاری ندارد. از این رو لازم است مسئولان محدودیت‌هایی را در زندگی قائل شوند. به همین دلیل وجود تقوا، روحیه ساده‌زیستی را در انسان تقویت می‌کند. در واقع، تقوا و ساده‌زیستی لازم و ملزوم یکدیگر هستند، از همین رو است که ساده‌زیستی از نشانه‌های تقوا محسوب می‌شود. پرواداری و تقوا، فرد را از ارتکاب به کارهای حرام باز می‌دارد. از این رو حضرت تأکید ویژه‌ای بر موضوع تقوا دارد.

در اندیشه سیاسی امام علی علیه السلام تقوا از شروط الزامی در زمام‌داری است؛ چراکه مدیر بی تقوا جامعه را به فساد می‌کشاند. تقوا سبب دوری از انحرافات وی از ارزش‌های اسلامی شده و در نتیجه، موجب برپایی عدالت و در نتیجه سعادت مردم خواهد شد (احسانی، ۱۳۷۹، ص ۴). امام ابتدا، عثمان بن حنیف را به دقت در رفتار خود توجه داده است. در ادامه به وی هشدار می‌دهد که دقت کافی در خورد و خوراکش، به خصوص در چنین مجالس اشرافی داشته باشد: «فَانظُرْ إِلَى مَا تَقْضُمُهُ مِنْ هَذَا الْمَقْصَمِ...». واژه

«تَقْضُمُهُ»، به معنای خوردن با اطراف دندان است و «مَقْضَمٌ»، به خوراکی گویند که با اطراف دهان خورده شود (ابن فارس، ۱۳۸۹ق، ج ۵، ص ۹۹) و حضرت به کنایه تعبیر به مقضم کرده است، تا آن غذا را ناچیز و اندک جلوه دهد و از این عبارت، فهمیده می شود که خودداری از این غذای مباح برای او بهتر از تناول آن است (بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۵، ص ۱۰۳). و «فَالْفِطْطَةُ»، به معنای بیرون انداختن چیزی است. به نظر می رسد مقصود امام علیه السلام، بیان فلسفه منع از حضور در مجالس اشرافی است؛ چراکه نوعاً در زندگی های اشرافی، آمیختگی اموال حلال و حرام وجود دارد که ضروری است از آن اجتناب شود.

حضرت، علاوه بر دعوت به ساده زیست بودن و عدم شرکت در مهمانی شبهه ناک، به نوعی دعوت به تدبیر و کاردانی مسئولان کرده است؛ چراکه توجه آنان به پاک و حلال بودن خوراک، موضوع کم اهمیتی نیست. لذا امام علیه السلام در ادامه می فرماید: «أَلَا وَ إِنْكُمْ لَا تَقْدِرُونَ عَلَى ذَلِكَ، وَ لَكِنْ أَعْيُونِي بِوَرَعٍ وَ اجْتِهَادٍ [وَ عِفَّةٍ وَ سَدَادٍ]» و در کنار دعوت به ساده زیستی، به این امر مهم اشاره فرموده است که، کسی توانایی پارسایی و ساده زیستی در حدّ و اندازه ی ایشان را ندارد. در این میان از مسئولان درخواست دارد که در این زمینه کوشا باشند و در راه خدا، برپایی عدالت و به طور کلی ارزش های دینی تلاش کنند و همراه و یاری دهنده ی رهبر خویش باشند؛ البته این سفارش امام در تمام نسخه های خطی موجود نهج البلاغه به صورت: «وَ لَكِنْ أَعْيُونِي بِوَرَعٍ وَ اجْتِهَادٍ» آمده است، ولی در برخی شرح های نهج البلاغه، از جمله: شرح قطب الدین کیذری بیهقی، و شرح ابن ابی الحدید معتزلی «وَ عِفَّةٍ وَ سَدَادٍ» نیز اضافه شده است (دلشاد تهرانی، ۱۳۹۶، ص ۴۲-۴۳).

حضرت علیه السلام در قسمت بعدی نامه با عبارت: «وَ إِنَّمَا هِيَ نَفْسِي أَرُوْضَهَا بِالتَّقْوَى...»، پارسایی و تقوا را عامل رسیدن به رستگاری و بهره مندی از سعادت دنیوی و اخروی معرفی می کند؛ چراکه ایشان با پرواداری و ریاضت نفس، تن به وسوسه های دنیوی نداده و خود را در بند قدرت طلبی نکشیده است. در نتیجه، علاوه بر داشتن زندگی بدون تنش و نجات از آن، روسفیدی و سعادت اخروی را برای خویش به ارمغان آورده است. «أَرُوْضَهَا»، از ریشه «رَوْضٌ» است که اصل آن به معنای رام کردن حیوان است. همچنین به معنای به کار بردن و

و داشتن نفس در زحمت، برای اینکه رام و آرام شود (راغب اصفهانی، بی تا، ص ۳۷۲). «مزلق»، به معنای لغزشگاه است (راغب اصفهانی، بی تا، ص ۳۸۲). می توان گفت، زندگی که بر مبنای پارسایی باشد، همانند سوارشدن بر مرکب رام و آرام و زیستن بر مدار نادرستی، سوارشدن بر مرکب چموشی است که سوارش را هرگز به مقصد نخواهد رساند. مقصدی که همان سرای آخرت است و هر کس در این دنیا بلغزد، سقوطش در وادی آخرت، حتمی است. هدف نهایی امام علیه السلام از ریاضت نفس به وسیله ی تقوا، امنیت در روز قیامت و نلغزیدن بر پرتگاه های دوزخ است. اشاره به این که این امنیت جز در سایه ریاضت نفس حاصل نخواهد شد و در روایات اسلامی آمده است که جهاد اکبر همین است؛ جهادی که از پیکار با دشمنان سرسخت و خطرناک نیز مشکل تر است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵-۱۳۹۰، ج ۱۰، ص ۱۹۶؛ بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۵، ص ۱۰۹).

در جایی دیگر از نامه، حضرت به وظیفه سنگین ساده زیستی مسئولان و حاکمان و قناعت پیشگی آن ها اشاره می کند: «وَلَوْ شِئْتُ لَأَهْتَدَيْتُ...»؛ حضرت علاوه بر شرح ساده زیستی خود، به نوعی در مقام پاسخ به یک شبهه برمی آید و در ادامه می فرماید: «وَلَكِنْ هَيْهَاتَ أَنْ يَغْلِبَنِي...».

۳-۲. گام دوم: دعوت به خودسازی

گام دومی که حضرت علی علیه السلام برای نیل به پارسایی و تقوا تبیین می کنند، دعوت به خودسازی است. البته موضوع خودسازی از مباحث مهم و پرتکرار در سراسر نهج البلاغه است؛ چرا که آن حضرت تاکید ویژه ای بر تهذیب نفس و خودسازی به وسیله تقوای پیشگی دارند. در این نامه نیز سخن از ورزیده ساختن خود به وسیله پرواداری است تا انسان بتواند در برابر وسوسه های دنیوی در امان باشد. به دیگر سخن، می توان اظهار داشت؛ خودسازی، کلید موفقیت و سعادت مندی در زندگی شخصی و اجتماعی است. ساده زیستن و قناعت پیشگی در این دنیا همه در گرو تربیت نفس به کمک تقوا است. در ادامه تمثیل گذشته، برداشتی که می توان در زمینه خودسازی از سخن حضرت داشت این است که، سختی ها می تواند بستر توان مندی انسان شود و استقامت در برابر

آنها موجب فزونی قدرت و بروز کمال می‌شود. به‌طور کلی، خاصیت شرایط سخت و پُرچالش رهبران و مسئولان کشور را مقاوم بار می‌آورد.

حضرت در ابتدای سخن با رعایت ادب در پیشگاه خداوند متعال همه چیز را تابع اراده خداوند می‌داند: «وَ اِيْمُ اللّٰهِ يَمِيْنًا اُسْتَشِيْبِي...» و سپس با به‌کارگیری فعلی مؤکد «لَا رُوْضَنَ»، بر خودسازی خود در قناعت‌پیشگی تأکید می‌نماید. سپس امام بیان می‌کند که به حدی خود را تربیت نمودم و قناعت را پیشه خود ساختم که اگر گرده نانی بیابم به آن خشنود شوم و از نان خورش به نمک خرسند گردم. «تَهَشُّ مَعَهَا اِلَى الْقُرْصِ...». «تَهَشُّ» از ریشه «هَشَّاشَةٌ» و ماده «هَشَّ» به معنی خوشحالی (ابن‌منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۶، ص ۳۶۳). «مَأْدُومًا»، نان خورش (ابن‌منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۱۲، ص ۹). «مُقْلٌ» سیاهی و سفیدی چشم (ابن‌منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱، ص ۶۲۷). «نَضَبٌ» فرورفتن آب در زمین (ابن‌منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۷۶۲). و در این جا استعاره از خشک شدن اشک چشم است. «مَاءٌ مَّعِيْنٌ»، جاری شدن آب (ابن‌منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۱۳، ص ۴۱۱)، استعاره از جاری شدن اشک چشم است.

حاصل کلام اینکه، قناعت‌پیشگی از مهم‌ترین بسترهای تربیت نفس است؛ چراکه این نفس است که بین قناعت‌پیشگی و اشرافیت‌طلبی دست به انتخاب می‌زند. خصلت قناعت‌پیشگی در امام علیه‌السلام موجب شده است که به ساده‌ترین و کم‌ترین خوراکی‌ها و... بسنده کند و مواهب دنیا در نظرش هیچ آید. از همین جهت است که حضرت قناعت را بهترین کمک برای خودسازی بیان کرده است: «أَعُوْنُ شَيْءٍ عَلَى صِلَاحِ النَّفْسِ الْقِنَاعَةِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۰۴).

در ادامه حضرت از ریختن اشک خویش حکایت می‌کند: «وَ لَا دَعَنَّ مُقْلَتِي كَعَيْنٍ مَّاءٍ...»؛ ابن‌میثم در شرح خود آورده است: «امام علیه‌السلام کاسه چشم خویش را به چشمه آبی تشبیه می‌کند که آبش خشکیده است. وجه شبه آن است که اشک‌های چشم تمام شده و در اشتیاق به ملأ و همچنین از ترس محروم‌ماندن از اولیای خدا، می‌گرید و آن کس که در جایی غریب مانده و در موضع ترس و وحشت است، چگونه شوق دیدار وطن اصلی و نخستین جایی نباشد که با آنجا اُنس داشته است» (بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۵، ص ۱۱۶؛ مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۵-۱۳۹۰، ج ۱۰، ص ۲۳۱).

۳-۱-۳. گام سوم: غلبه بر خواهش‌های نفسانی

سومین گامی که در بخش پارسایی و تقوا توسط حضرت علی علیه السلام بیان شده است، غلبه بر تمایلات و خواهش‌های نفسانی است که به‌تنهایی انسان را در معرض انواع وسوسه‌ها، آفت‌ها قرار می‌دهد. از این‌رو در آموزه‌های حضرت علی علیه السلام بسیار به این موضوع اشاره شده است. قدرت‌طلبی یکی از مصادیق تمایلات نفسانی است؛ مسئله‌ای است که در بین بسیاری از مسئولان حکومتی دیده می‌شود و نشان می‌دهد که قدرت‌زدگی تا چه حد می‌تواند مسیر زمامداران را تغییر دهد و این مسئله از پیروی انسان از وسوسه‌های دنیوی نشأت می‌گیرد. لذا ضرورت دارد که رهبران و مسئولان جامعه اسلامی - به‌عنوان رأس جوامع اسلامی که نگاه توده مردم به‌سوی آنها است - در غلبه بر شهوت و هوای نفس خود پیشگام باشند. این که مسئولین یک جامعه، زیست اشرافی داشته باشند و در ناز و نعمت غوطه‌ور باشند، برای آنها مشکل نیست و دسترسی آنها به امکانات نسبت به عوام بیشتر است؛ ولیکن رهبری چون حضرت علی علیه السلام چنین اموری را حتی در مراتب پایین هم برای خویش نخواسته؛ چرا که تعهدی که رهبران و مسئولان یک امت به مردم دارند با زندگی تجملاتی و پیروی آنها از هوای نفس‌شان سازگاری ندارد.

۳-۲. راه کار دوم: اقتداء به الگوهای صالح

دومین راه کار بیان‌شده برای مبارزه با اشرافی‌گری و نیل به عدالت‌خواهی در نامه امام علی علیه السلام به عثمان بن حنیف ذکر شده، مسئله اقتداء به الگوهای صالح است. آن حضرت علیه السلام این راهکار را در دو گام اساسی تبیین کرده اند:

۳-۲-۱. گام اول: شناسایی الگوهای صالح

گام اولی که حضرت علی علیه السلام برای راهکار دوم انتخاب کرده اند، تلاش برای معرفی و شناسایی الگوهای صالح است که می‌توان این اقدام امام را، روش «الگودهی» نیز تعبیر کرد؛ چراکه در آموزه‌ها و سیره امام علی علیه السلام، روش‌های اعمال قدرت نرم، در

دو گروه؛ روش‌های بیانی و رفتاری دیده می‌شود. روش الگودهی در ذیل روش‌های رفتاری است. لذا حضرت در نامه خود به آگاهی‌بخشی و راهنمایی عثمان بن حنیف به روش الگودهی پرداخته است: «أَلَا وَ إِنَّ لِكُلِّ مَأْمُومٍ إِمَامًا...». روش الگودهی، از روش‌های مفید تربیتی است. از آنجایی که انسان به‌طور فطری عاشق کمال است، لذا این امر؛ انسان را به الگوطلبی می‌کشاند. در این روش، آدمی به شبیه‌سازی می‌زند. هرچه نمونه ارائه‌شده از کمال بیش‌تر و جاذبه فراگیرتری بهره‌مند باشد، روش الگویی، روشی مطلوب‌تر و از کارایی بیش‌تر برخوردار خواهد بود (دلشادتهرانی، ۱۳۹۴، ص ۴۱۹).

همچنین روش حضرت علی (ع) در برخورد با کارگزارانش به روش تذکر و توصیه است. ایشان از ابن حنیف می‌خواهد که از پیشوای خود الگوپذیری کند. به نظر می‌رسد امام به گونه‌ای این امر را به شکل یک زنجیره بیان می‌کنند، ایشان پیامبر اسلام (ص) را الگوی خود ساخته بودند و سپس خود را الگوی کارگزاران معرفی می‌کند و در نهایت، از مسئولان حکومتی می‌خواهد که از آنجایی که توجه و نظر مردم به مسئولین است. لذا آن‌ها باید به گونه‌ای زندگی کنند که اسوه‌ای نیک برای مردم جامعه خویش باشند. امام (ع) در این قسمت از سخنان خود به توصیف سلوک بی‌همتای خویش به‌منظور الگوپذیری کارگزارانش پرداخته است: «أَلَا وَ إِنَّ إِمَامَكُمْ قَدْ اِكْتَفَى...».

زیستی که حضرت علی (ع) از زندگی خود ارائه می‌دهد، نمود تربیت نبوی است. امام علی (ع) در سراسر نهج‌البلاغه بارها به بیان اتحاد خودش و پیوند تنگاتنگش با رسول خدا (ص) اشاره فرموده است: «وَ أَنَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ كَالصَّنَوِ مِنَ الصَّنَوِ...». امام علی (ع) نسبت خود با پیامبر (ص) را با تعبیر دوشاخه از یک درخت بیان می‌کند. «صَّنَوِ» را عرب برای دو نهال که از یک تنه‌ی درخت نخل برویند، به کار می‌برد (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۰۱۵)؛ همان‌گونه که در قرآن هم به همین معنی آمده است: «وَفِي الْأَرْضِ قَطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَاتٌ مِنْ أُغْنَابٍ وَزَرْعٍ وَنَخِيلٍ صِنَوَانٍ وَعِزٍّ صِنَوَانٍ يُشْفَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفْصَلٌ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (الرعد، ۴). هم‌چنین با تعبیر نسبت آرنج به بازو بیان کرده است. بنابراین از آنجایی که حضرت علی (ع) از کودکی در دامان رسول خدا (ص) و تحت پشتیبانی و تربیت ایشان بوده است، زیست غیراشرفی و

به‌طور کلی راه و رسم زاهدانه امام علیه السلام مرهون الگوپذیری از شیوه‌ی پیامبر بوده است. حضرت علی علیه السلام پس از بیان پیوند خویش با رسول اکرم صلی الله علیه و آله، بیان می‌کند که مشی ایشان در ایستادگی در برابر ظلم، عدالت‌پیشگی و شجاعت همان راه و رسم پیامبر صلی الله علیه و آله است. بدون شک از وظایف و اوصاف مهم مسئولان، شجاعت آن‌ها در رابطه با عمل به وظایف دینی است: «وَاللَّهِ لَوْ تَطَاهَرْتَ الْعَرَبُ عَلَيَّ قِتَالِي...»، به دنبال مطالب گذشته حضرت علی علیه السلام بیان می‌کند که برخلاف تصور نادرست مردم (عدم توانایی ایشان به دلیل ساده‌زیستی)، الگوی ایشان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بوده و حضرت علی علیه السلام همچون ایشان برای یاری مظلومان و مقابله با دشمنان توانایی خارق‌العاده‌ای دارند. حضرت علی علیه السلام به‌نوعی از کارگزاران می‌خواهد که همانند ایشان در برابر دشمنان و مبارزه با فساد هرگز احساس ترس و ضعف نکنند.

در ادامه‌ی از بیانات حضرت: «وَسَاجِدٌ فِي أَنْ أُطَهَّرَ...» این گونه برداشت می‌شود که امام علیه السلام در پایان عبارت از معاویه سخن به میان می‌آورد و لذا دلیل پیکار و ایستادگی ایشان، مبارزه با افراد ستم‌کار و باطلی همچون معاویه بوده است.

۲-۲-۳. گام دوم: ضرورت پیروی از رهبران دینی

در گام دوم برای تبیین مسئله اقتداء به رهبران و الگوهای صالح، مسئله ضرورت پیروی از رهبران دینی است. مسئله‌ی امامت و رهبری و همچنین لزوم پیروی از آن‌ها از جمله مباحثی است که حضرت در ابعاد گوناگون بر آن تأکید نموده است: «وَأِنَّهُ لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ...»؛ مردم را امیر و فرمانروایی باید؛ خواه نیکوکار و خواه بدکار، که مؤمن در سایه حکومت او به کار خود پردازد و کافر از زندگی خود تمتع گیرد تا زمان هر یک به سرآید و حق بیت‌المال مسلمانان گرد آورده شود و با دشمن پیکار کنند و راه‌ها امن گردد و حق ضعیف را از قوی بستانند و نیکوکار بیاساید و از شر بدکار آسوده ماند (نهج‌البلاغه، خطبه ۴۰، ص ۱۴۸).

با نگاه اجمالی به این خطبه می‌توان گفت، حضرت نیاز مردم را به یک رهبر و حاکم انسانی و به‌طور کلی ضرورت وجود حکومت روشن می‌سازد و در جای دیگر به

لزوم اطاعت از رهبر اشاره کرده است: «وَالْأَمَانَةُ [الْإِمَامَةُ] نِظَامًا لِلْأُمَّةِ، وَ الطَّاعَةَ تَعْظِيمًا لِلْإِمَامَةِ»؛ و امامت را برای نظام امت و اطاعت را برای بزرگداشت امام واجب کرده است (نهج البلاغه، کلمات قصار ۲۵۲).

امام علیه السلام در بخشی از نامه ۴۵ به لزوم وجود رهبر و ضرورت پیروی از وی اشاره کرده است. «أَلَا وَ إِنَّ لِكُلِّ مَأْمُومٍ إِمَامًا يَقْتَدِي بِهِ وَ يَسْتَضِيءُ بِنُورِ عِلْمِهِ»؛ حضرت در شروع سخن به منظور تنبه و آگاه‌سازی از حرف‌استفاح استفاده کرده است. امام علیه السلام در این سخن رابطه‌ی امام و پیرو را بیان می‌کند؛ به گونه‌ای که هر مأمومی باید امامی داشته باشد که بتواند به او اقتدا کند و از وجود او در امور مختلف بهره‌مند گردد. به‌راستی که شیعه‌ی راستین کسی است که از امام زمان خود پیروی کند؛ چراکه وجود رهبر و راهنما سبب حرکت همگان بر یک خط و مشی می‌شود. از آنجا که کلام حضرت مورد توجه همگان به‌ویژه مسئولان حکومتی است، می‌توان دریافت که همه‌ی کارگزاران نیز باید در سیر و سلوک خود - چه در زندگی و چه در مقام یک مسئول (چه در زمان وجود رهبر معصوم علیه السلام و چه غیبت ایشان) - به رهبر خود اقتدا کنند و از وجود ایشان بهره ببرند و همان‌طور که پیش از این بیان شد، علاوه بر الگوپذیری از ایشان، پیرو حقیقی باشند تا به سعادت دنیوی و اخروی برسند.

۳-۳. راه‌کار سوم: وارستگی از دنیا

سومین راه‌کاری که در نامه امام علی علیه السلام به عثمان بن حنیف جهت مقابله با اشرافی‌گری و نیل به عدالت‌خواهی بیان شده، مسئله وارستگی از دنیا است. این راه‌کار نیز در دو گام تبیین شده است:

۳-۳-۱. گام اول: پرهیز از دنیاطلبی

اولین گام برای وارستگی از دنیا، پرهیز از دنیاطلبی است. آنجا که امام از مرتبه‌ی پارسایی خود سخن می‌گوید، این‌گونه می‌توان برداشت کرد که ریشه‌ی اصلی این خصلت به وارستگی ایشان از دنیا باز می‌گردد؛ چراکه ایشان از مال دنیا به حداقل‌ها

اکتفا نموده: «إِنَّ إِمَامَكُمْ قَدْ اِكْتَفَى مِنْ دُنْيَاهُ بِطَمَرِيَّةٍ وَ مِنْ طُعْمِهِ بِقُرْصِيَّةٍ» و از کارگزاران خود می خواهد که با وارسته بودن از تعلقات دنیوی، روحیه‌ی ساده‌زیستی و پارسایی را در خود تقویت نمایند. وارستگی مسئولان از دنیا، ارتکاب به بسیاری از امور ناپسندی که در شأن یک انسان و به‌ویژه در مقام یک زمامدار (نیست) را از بین خواهد برد. اسراف، تبذیر (ریخت و پاش‌گری) و اتراف (غرق در لذایذ) از مواردی است که بسیاری از مسئولان به آن دچار می‌شوند، اما امیرالمؤمنین علیه السلام با وجود رهبر بودنش در خوراک و لباس و... هرگز راه اسراف را پیش نگرفت و به زینت‌های دنیوی وابستگی نداشت. بی‌اعتنایی حضرت به زینت‌های دنیوی به‌گونه‌ای بوده است که در بند مال‌اندوزی: «مَا كُنْتُ مِنْ دُنْيَاكُمْ تَبْرَأُ» بوده و هیچ‌گونه چنگ‌اندازی بر دنیا نداشته و برخلاف دنیاپرستانی که هیچ‌گاه به کم‌ترین چیزها قانع نبوده و حتی پوشیدن لباسی را بیش از چندبار را در شأن مقامی که در آن هستند نمی‌دانند، هرگز تن به زندگی تجملاتی نداده و دل‌بستگی به این دنیای فانی نداشته است؛ چراکه حرص و طمع در به‌دست آوردن این لذت‌ها سبب وابستگی به دنیای نکوهیده خواهد شد.

شایان توجه است که، اگر آدمی به ناکارآمدی مقام، ثروت و مانند آن در درون قبر و پس آن پی برد، به‌راستی هیچ وابستگی به دنیا پیدا نمی‌کند؛ چراکه در تاریکی و تنهایی قبر، هرگونه ارتباط با دنیا و امکانات فانی‌اش قطع خواهد شد: «تَنْقَطِعُ فِي ظُلْمَتِهِ آثَارُهَا وَ تَغِيْبُ أَحْبَابُهَا». حضرت دنیا را به‌صورت موجودی باخرد و انمود کرده و او را به مانند خردمندان، مخاطب قرار داده، تا به خاطر شگفت‌آمیزی این خطاب، در دل‌ها بهتر جایگزین شود. آن‌گاه به کناره‌گیری از آن؛ همانند زنی که طلاق داده‌اند، امر فرموده است (بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۵، ص ۱۱۴).

امام علیه السلام به سرزنش دنیای نکوهیده می‌پردازد: «إِلَيْكَ عَنِّي يَا دُنْيَا فَحَبْلُكَ...» شایان توجه است که، این دنیا به خودی خود، نکوهیده نیست، بلکه به‌واسطه‌ی رابطه‌ی پستی که انسان با آن برقرار می‌کند، نکوهیده خوانده می‌شود. از این‌رو این رابطه‌ی پست در میان برخی مسئولان بیشتر به چشم می‌خورد. بدون شک دنیایی که حضرت این‌گونه آن را مورد سرزنش قرار می‌دهد، همان دنیای نکوهیده است؛ دنیایی که سعادت اخروی را در

پی ندارد و سبب می شود انسان در دام های آن فرو رفته و موجب عدم رسیدن انسان به کرامات انسانی خواهد شد. تاکید امام بر این امر می تواند از این جهت باشد که، نیازدگی و دادن مهار خویش به دست دنیای نکوهیده، پایه و ریشه لغزش ها است؛ چراکه کارگزار و رهبری که جز هم و غم دنیا و رسیدن به خواسته های دنیوی خود دغدغه ای نداشته باشد، چگونه می تواند الگوی سایرین باشد و از همه مهم تر، موجب تحقق عدالت، یکسان سازی طبقات جامعه، تحقق وحدت امت اسلامی، تأمین رفاه مردم، دوری از تشریفات و خان سالاری و به طور کلی، آرمان های حکومت اسلامی باشند.

حضرت در ادامه، به بیان دو رویکرد نسبت به دنیای نکوهیده می پردازد: «هَيْهَاتَ مَنْ وَطِئَ دُخْصَكَ زَلِقَ...». «وَطَاء»، به معنای زیر پا گذاشتن و قدم نهادن بر روی چیزی است (قرشی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۱۴۴). «لُجَجَ»، به معنای آب بزرگ است (قرشی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۹۳۱). «أُزِرَّ»، در معنای انحراف و میل به کار رفته است (قرشی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۵۰۵). «مُنَاخَ»، به معنای محل خوابیدن شتر (قرشی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۰۷۶).

نخستین رویکردی که حضرت به بیان آن می پردازد، رویکرد منفی است. انسانی که به دنیای نکوهیده دل بسته می شود؛ اگرچه از لذایذ مادی دنیا بهره می برد ولی در حقیقت، زمینه ی نابودی خود را ایجاد می کند و به جای جمع آوری توشه برای سرای آخرت، وقت خویش را صرف دستیابی به خواسته های نامشروع دنیوی خود کرده است و در نهایت، موجبات شقاوت خود را فراهم می آورد؛ چراکه نیازدگی هیچ سازگاری با سعادت اخروی ما ندارد. در مقابل رویکرد نیازدگی به نگرش دنیارهدگی انسان اشاره می کند. هر آن که از این دنیای فانی وارسته باشد و هیچ گونه تعلقی به آن نداشته باشد؛ اگرچه از همه ی امکانات مادی دنیا بهره مند نشود و با سختی و محدودیت زندگی کند، اما هرگز دست به هر کاری نخواهد زد و در نتیجه، قناعت را پیشه ی خود می سازد و در انتظار رسیدن به دنیای جاوید، همه ی سختی های موجود را تحمل می کند. چنین فردی، دنیا و اعمال انجام شده در آن را پلی برای آخرت می داند و زمان خود را صرف جمع آوری توشه برای آخرت می کند. حضرت خود همین گونه زیست و با وجود

مشقّت‌ها هرگز تن به این دنیای فانی نداد و از آسیب‌های دنیا در امان ماند.
 امام علی علیه السلام همیشه در مقابل دنیا؛ یعنی در مقابل اشیاء، یک حالت عصیان و تمرد و سرکشی دارد. این، همان زهد اسلامی و ترک دنیای اسلامی است؛ همان آزادبودن و خود را نسبت به نعمت‌های دنیا نفروختن است (مطهری، بی‌تا، ص ۳۱۲).

۲-۳-۳. گام دوم: زیست متعهدانه و انسانی مسئولان

دومین گام تبیین شده در نامه امام علی علیه السلام ذیل مضمون وارستگی از دنیا، توصیه به زیست متعهدانه و انسانی مسئولان در جامعه اسلامی است. حضرت علیه السلام در ادامه‌ی بیانات خویش وظیفه‌ی انسانی کارگزاران و تعهد آن‌ها را به مردم یادآور شده که از جمله آنها؛ زیست متعهدانه و انسانی مسئولان و عدم توجه به القاب و عناوین است: «أَفُنْعُ مِنْ نَفْسِي بِأَنْ يُقَالَ هَذَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ»؛ وظیفه‌ی کسی که در این جایگاه قرار می‌گیرد، فقط نشستن بر مسند حکومت و اداره‌ی کشور نیست، بلکه چگونگی آن اهمیتی دارد. یک رهبر و یک مسئول به‌جای افتخار و تلاش برای بالابردن عناوین و مقامات حکومتی در هر جایگاهی که قرار دارد، باید دردمند و شریک سختی مردم جامعه‌ی خویش باشند؛ «لَا أُشَارِكُهُمْ فِي مَكَارِهِهِ الدَّهْرِ أَوْ أَكُونَ أُسْوَةً لَهُمْ فِي جُشُوبَةِ الْعَيْشِ». «جُشُوبَةٌ»، به‌معنای غلیظ‌شدن طعام و یا بی‌خورش شدن آن است و در اینجا به‌معنای خشونت و سختی زندگی است (قرشی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۱۸).

از نظر معیارهای اسلامی، انسان کسی است که علاوه بر این که درد خدا را داشته باشد، باید درد انسان‌های دیگر را هم داشته باشد. در مقام یک زمامدار، شخص نمی‌تواند هرگونه که خواست سلوک نماید. سلوک زمامداران در و راه و رسم آن‌ها در زندگی شخصی و اجتماعی از مباحث مهم حکومتی است (دلشادتهرانی، ۱۳۹۵، ص ۱۷۳). از نظر امام یک کارگزار حکومتی به دلیل الگوبودنش برای سایرین، نسبت به مردم تعهد دارد. می‌توان گفت؛ هدف حضرت از طرح این سخن، این است که یک شخص در جایگاه یک امیر، امام‌جمعه، نماینده، وزیر، رهبر و مانند آن، تفاوت زیادی با همگان دارند و لذا بسنده کردن آن‌ها به القاب و عناوین در شأن چنین افرادی با چنین وظایف

مهمی نیست. چرا که مردم یک جامعه که در فقر دست و پا میزنند، اگر مسئولان شان به عنوان حامی و پیشوای آنها هیچ گونه تعهدی به آنها نداشته باشند و خود غرق در ثروت و مکنت باشند، علاوه بر اینکه تحمل فقر برای شان دشوار می شود، از این همه تبعیض و فاصله طبقاتی که در جامعه حاکم است، رنج خواهند برد.

۳-۴. راهکار چهارم: معادباوری

چهارمین و آخرین راهکاری که حضرت علیه السلام در مقابله با اشرافیت بر روی آن تاکید ورزیده است، موضوع معادباوری و یاد مرگ می باشد. این مضمون کلی نیز ذیل سه گام در نامه امام علی علیه السلام تبیین شده است:

۳-۴-۱. گام اول: مرگاندیشی

اولین گام برای معادباوری، معاداندیشی یا مرگاندیشی است. انسان های معادگرا، تمام اعمال دنیوی خود را زیر نظر دارند و تمام تلاش خود را می کنند که کاری برخلاف فرامین الهی انجام ندهند. در مقابل، کسانی که به یاد مرگ نیستند، انرژی و وقت خود را صرف دنیا و امور آن می کنند؛ در نتیجه، دنیا و آخرت خود را ویران می سازند: «وَ النَّفْسُ مَطَّأُنْهَا فِي عَدِّ جَدَّتْ...». حضرت به طور پیوسته توصیه به دنیارهدگی می کند؛ سپس از حتمی بودن مرگ سخن به میان می آورد.

گویا هدف امام علیه السلام از این سخن آن است که، اگر افراد به ویژه مسئولان، با یاد مرگ زندگی کنند و به این واقعیت می رسد که آدمی چیزی از دنیا را با خود به گور نمی برد، هرگز به دنیا وابسته نمی گردد و در نهایت، علاوه بر تغییر رفتارشان در دنیا موجب نجات شان از عذاب آخرت و رسیدن به رستگاری خواهد شد. «مَطَّأُنُّ» جمع «مَطْئَةٌ» و به معنای جایگاه شیء است، و هم چنین آن جا که یک شیء با آن انس دارد (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸ق، ج ۱۶، ص ۲۰۸). در نتیجه، در رابطه با به کارگیری این واژه می توان گفت، انسان زمانی که در این دنیا زندگی می کند باید با جایگاه خودش الفت داشته باشد.

حضرت در ادامه به تاریکی، فشار و قطع ارتباط با دنیا سخن می گوید؛ چرا که

یادآوری این نکته که در گور، همه چیز بریده می‌شود و تنها به سر خواهیم برد، این حقیقت را روشن می‌سازد که هر چه آدمی در این دنیا قدرت و مکنت کسب کند، در نهایت در حفره‌ای تنگ قرار خواهد گرفت که حتی اگر گورکن هم فراخس کند، باز هم بهره‌ی انسان، همان گور تاریک، تنهایی و خاک است. هم‌چنین حضرت علی علیه السلام ایمان به معاد را از ویژگی‌های مسئولان دینی می‌داند؛ چراکه این افراد از بیم روز بازگشت و حسابرسی دقیق الهی، معاد در عینیت زندگی‌شان است و علاوه بر انجام فرامین الهی و وظایف خود را به‌عنوان کارگزار جامعه اسلامی به خوبی انجام می‌دهند و ایمان به معاد به‌عنوان یکی از زیر بناهای زندگی این افراد محسوب می‌شود: «فِي مَعْشَرٍ أَسْهَرِ عُيُونَهُمْ خَوْفٌ مَّعَادِهِمْ».

۳-۴-۲. گام دوم: عبرت‌آموزی

دومین گام برای معادباوری، عبرت‌آموزی از تاریخ گذشتگان است. عبرت‌گیری از گذشته، از توصیه‌هایی است که حضرت تاکید زیادی بر آن دارد؛ چراکه سبب می‌شود انسان اعمال و رفتار خود را با گذشتگان مقایسه کند و این عمل تاثیر بسیاری بر اعمال او خواهد گذاشت. در سخنان حضرت آمده است که: «الْإِعْتِبَارُ يَقُودُ إِلَى الزُّشْدِ»؛ عبرت گرفتن انسان را به‌سوی راه درست می‌کشاند (تمیمی‌آمدی، ۱۴۰۷ق، ص ۶۰).

امام علی علیه السلام در نامه خود به عثمان بن حنیف نیز به شرح هلاکت اقوام پیشین و قدرت‌مداران به‌دلیل دنیازدگی آنها پرداخته است: «أَيُّنَ الْقُرُونُ الَّذِينَ عَزَّرْتَهُمْ بِمَدَاعِيكَ...». در این عبارت، «قُرُون» به جماعتی گفته می‌شود که در زمان واحد نزدیک هم زندگی می‌کنند (قرشی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۸۵۸). «مَدَاعِبُ»، به‌معنای مزاح و شوخی کردن است (قرشی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۸۴) و جهت شباهت آن است که دنیا، موقع خالص بودن لذت‌هایش برای مردم و فریفتن آن‌ها و بعد حمله‌ور شدن بدیشان به‌صورت جدی، مانند کسی است که با دیگری شوخی می‌کند و می‌خندد و با حرف‌ها و کارهای چرب و نرم او را می‌فریبد، آن‌گاه از راه جدی وارد شده و طرف را می‌آزارد و یا نابود می‌سازد (بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۵، ص ۱۱۴). «رَّحَارِفُ»، به‌معنای زیور و طلا است (قرشی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۴۹۴). «رَهَائِئُ»، به‌معنای گرو و گروگان است (قرشی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۴۷۴).

آنچه از بیانات حضرت قابل برداشت است این است که، وابستگان به دنیا با وجود انباشت زو و زیور و قدرت، از دنیا رفتند و درون گور قرار گرفتند؛ گویی گور همه آن‌ها را به گروگان گرفت؛ به طوری که در گور هیچ اثری از آن‌ها باقی نمانده است. هدف حضرت از بیان این سخنان آن است که، فریبنده بودن از خاصیت‌های این دنیای نکوهیده است. لذا به همگان به خصوص مسئولانی که در پی کسب جاه و ثروت هستند، هشدار می‌دهد که فریب لذت‌های زودگذر دنیا را نخورند و به سرگذشت پادشاهان و... که این دنیا بازی‌شان داد، توجه کنند و بدانند که در نهایت، فرجام همگان مرگ است و جز توشه‌ای برای آخرت چیزی نمی‌توان با خود برد. و این چنین حضرت با دعوت به عبرت‌گیری از مسئولین می‌خواهد که، تجربه‌های پیشینیان را سرلوحه زندگی خویش قرار داده و وارسته از دنیا زندگی کنند.

۳-۴-۳. گام سوم: عبادت‌ورزی

سومین گام برای معادباوری نیز عبادت‌ورزی، اطاعت‌پیشگی و توصیه به انجام فرامین الهی و اطاعت کامل از خداوند متعال است. انسان‌هایی که علاوه بر متعهدبودن در برابر مردم، در برابر آن‌چه خداوند بر عهده‌ی آنان گذاشته، مطیع هستند و اخلاق و دین دو رکن جدایی‌ناپذیر در زندگی آن‌ها است. از نظر امام، چنین افرادی با خصلت‌های بیان‌شده؛ در نهایت خوشبختی به سر می‌برند: «طَوَّبِي لِنَفْسِ أَدَّتْ إِلَي رِبِّهَا فَرَضَهَا». «فَرَضَ» در اصل، به معنای بریدن است، اما در اصطلاح به معنای واجب به کار می‌رود (قرشی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۸۱۱). حضرت ﷺ در نامه خود به عنوان گام سوم برای معادباوری، به عبادت‌پیشگی اشاره فرموده است: «وَعَرَّكَتْ بِجَنِبِهَا بُؤْسَهَا...». «عَرَّكَتْ» در اصل، به معنای سائیدن است. در اینجا به معنی هموار کردن به کار رفته است (قرشی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۷۱۳). «بُؤْسَ» به هرگونه ناراحتی و رنج اطلاق می‌شود (ابن فارس، ۱۳۸۹ق، ج ۱، ص ۳۲۸). «عُمُضَ» در اصل، به معنای چشم‌پوشی است؛ سپس به معنای خواب آمده است که در این جا هم به همین معنا آمده است (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۷۹۱). «ان تهجر باللیل غمضها» (در شب از خواب دوری گزیند)، کنایه است از شب‌زنده‌داری با عبادت پروردگار تا وقتی که خواب بر او غلبه کند

(بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۵، ص ۱۱۷). «کَری»، به معنای خواب و خوابیدن است. اصل آن به معنای نرمی در چیزی و سهولت و آرامش است؛ و چون انسان در خواب آرام می‌گیرد، به آن «کَری» گفتند (ابن فارس، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۱۷۳).

حضرت در این عبارات به این نکته اشاره می‌کند که انسان‌هایی که این چنین مسئولانه زندگی می‌کنند، آن‌چه که از جانب خداوند بر عهده‌ی آن‌ها گذاشته شده است، به‌جا می‌آورند و با خدا در حال راز و نیاز هستند؛ یعنی هم مسئولیت بندگی و هم انجام مسئولیت‌های مربوط به امور حکومتی را به‌درستی انجام می‌دهند. در ادامه، حضرت علیه السلام به شرح اوصاف انسان‌های مسئول و اطاعت‌پیشه می‌پردازد و ویژگی‌های آنان را چنین توصیف می‌کند:

۱. خوفِ معاد، خواب را از چشم‌های‌شان ربوده است: «فِي مَعْشَرٍ أَشْهَرَ عُيُونَهُمْ خَوْفٌ مَعَادِهِمْ».

۲. پهلوهای‌شان برای استراحت در بستر قرار نگرفته است: «وَأَتَجَافَتْ عَنْ مَضَاجِعِهِمْ جُنُوبُهُمْ».

۳. به ذکر پروردگارشان مشغول هستند: «وَهُمْ مَتَّ بِلَذِكْرِ رَبِّهِمْ شِفَاهُهُمْ».

۴. اهل استغفار هستند: «وَتَقَشَّعَتْ بِطُولِ اسْتِغْفَارِهِمْ ذُنُوبُهُمْ».

این تعبیر در واقع، برگرفته از قرآن مجید است؛ آنجا که در اوصاف مؤمنان واقعی می‌فرماید: «تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ...»؛ پهلوهای‌شان از بسترها دور می‌شود (و شبانگاه به پا می‌خیزند و رو به درگاه خدا می‌آورند) و پروردگار خود را با بیم و امید می‌خوانند و از آنچه به آنان روزی داده‌ایم انفاق می‌کنند (سجده، ۱۶).

در این قسمت، امام علیه السلام به توصیف اطاعت‌پیشگان پرداخته است و انجام دستورات الهی را زیرساخت اصلی زندگی این افراد دانسته است. حضرت علی علیه السلام خود به‌عنوان مسئول جامعه اسلامی در تمام فضایل انسانی ممتاز بوده و عبادت‌های شبانه و خلوت‌هایش با خدا دشمنان را متعجب می‌ساخت. ایشان کارگزارانش را هم به اطاعت و عبادت خداوند دعوت می‌کند. به‌طور مثال، ایشان در نامه ۲۷ اعمال کارگزار خویش را، تابعی از نماز و چگونگی بندگی او می‌داند. برنامه‌های عملی دین و انجام واجبات

عبادی بر رفتار انسان‌ها اثرگذار است. لذا امروز بسیاری از کشورهای شرقی و غربی، بیشتر سیاست‌های کشورشان بر گرفته از سوابق دینی آن‌هاست. بنابراین، عمل به دستورات دینی کمک بسیاری به مهار قدرت و رهایی از فساد می‌کند؛ چراکه تدین مسئولان، مانع از خودکامگی و استبداد آن‌ها خواهد شد. از همه مهم‌تر، مسئولان متدین در خدمت کردن به مردم احساس خستگی نمی‌کنند، بلکه با جدیت تمام به خدمت به خلق خدا می‌پردازد و سرمایه خود را ایمان می‌داند (احسانی، ۱۳۷۹، ص ۹).

حضرت در آخرین توصیه‌ی خود به مسئولان، به وصف ویژگی‌های عبادت‌ورزان می‌پردازد. به نظر می‌رسد، این مقوله با موارد گذشته ارتباط تنگاتنگی دارد؛ چراکه انسان‌های پارسا که ساده‌زیستی و قناعت‌پیشگی را پیشه خود ساخته و هم‌چنین، خود را در مساوات با مردم می‌دانند و به آن‌ها تعهد دارند، در انجام فرایض الهی هم کوتاهی نکرده و از آن‌جا که خداترس بوده و در برابر خدای خود مسئول هستند؛ در نتیجه، حقوق مردم جامعه خویش را رعایت می‌کنند. در مقابل، آنان که جز زیست حیوانی خود در دنیا و غوطه‌ور شدن در لذایذ و شهوات، امر مفیدی را انجام نمی‌دهند، چگونه به قرار خود با خدایش پایبند خواهد بود. به‌طور نمونه، فرد مسئولی که خود را آلوده با مال حرام و مشتبه کرده است، از عبادت خدا، قیامت و هم‌دردی با فقرا باز می‌ماند. پس این دو امر از یکدیگر جدایی‌ناپذیر بوده و انتخاب یکی از آن‌ها به تنهایی، میسر نمی‌باشد.

نتیجه‌گیری

مطالعه اجمالی نامه امام علی علیه السلام به عثمان بن حنیف که به‌عنوان نامه شماره ۴۵ در نهج‌البلاغه درج شده، نشان می‌دهد که به ظاهر محور اصلی این متن، توبیخ عثمان بن حنیف به دلیل شرکت در یک مهمانی اشرافی است، ولیکن مطالعه دقیق و نظام‌مند این نامه با روش تحلیل محتوای مضمونی نشان می‌دهد که موضوعات متعددی در این متن ارزشمند و تاریخی بیان شده که هر کدام به‌صورت جداگانه قابلیت طرح و بحث مفصل دارد. نتایج حاصل از تحلیل محتوای کیفی نامه، بیانگر آن است که این نامه، از جمله اسنادی است که به‌خوبی شخصیت حضرت علی علیه السلام را در عرصه سیاست و

مدیریت جامعه نشان می‌دهد. تقدّم اخلاق بر همه چیز و شدت نظارت مردمی و حکومتی بر عملکرد رفتار مسئولان جامعه اسلامی به خوبی در کلام حضرت مشهود است. این نامه مشتمل بر موضوعات متعددی است که مجموعه مضامین آن را می‌توان در دو مقوله کلی: «آسیب شناسی» و «ارائه راهکار» برای مقابله با اشرافی‌گری تقسیم نمود. از آنجا که همیشه در پژوهش‌های مختلف به آسیب‌شناسی توجه شده و بیان راه‌کارها کمتر مورد توجه واقع شده، لذا در این مقاله صرفاً به بیان راه‌کارهای مطرح شده در نامه امام علیه السلام پرداخته و تلاش گردیده تا مجموعه راه‌کارهای تبیین شده در این نامه ارزشمند، به دقت تبیین و الگوسازی شود.

حضرت علی علیه السلام در بخش ارائه راه‌کارهای مقابله با اشرافی‌گری، به چهار راه‌کار مهم اشاره می‌کنند که عبارتند از: پارسایی و تقوا، اقتداء به الگوهای صالح، وارستگی از دنیا و معادباوری. البته هر کدام از این راه‌کارها خود شامل گام‌ها و مراحل است که تمامی جزئیات آن در متن مقاله تبیین شده و الگوی جامع آن جهت مقابله با اشرافی‌گری و نیل به عدالت خواهی از منظر امام علی علیه السلام را می‌توان بدین صورت ترسیم کرد:

راه‌کارهای مقابله با اشرافی‌گری در نامه امام علی <small>علیه السلام</small>	راه‌کار اول: پارسایی و تقوا	گام اول: دعوت به ساده‌زیستی	گام دوم: دعوت به خودسازی	گام سوم: غلبه بر خواهش‌های نفسانی
	راه‌کار دوم: اقتداء به الگوهای صالح	گام اول: شناسایی الگوهای صالح	گام دوم: ضرورت پیروی رهبران دینی	—
	راه‌کار سوم: وابستگی به دنیا	گام اول: پرهیز از دنیاطلبی	گام دوم: زیست متعهدانه و انسانی مسئولان	—
	راه‌کار چهارم: معادباوری	گام اول: مرگ‌اندیشی	گام دوم: عبرت‌آموزی	گام سوم: عبادت‌ورزی

فهرست منابع

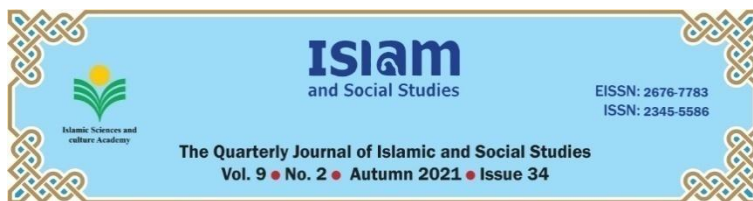
- * قرآن مجيد (مترجم: محمد مهدي فولادوند). تهران: دارالقرآن الكريم.
- ** نهج البلاغه (مترجم: علامه محمد تقى جعفرى). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامى.
۱. ابن ابى الحديد، عزّالدين عبدالحميد. (۱۳۷۸ق). شرح نهج البلاغه (محقق: محمد ابوالفضل ابراهيم، ج ۱۶، الطبعة الاولى). مصر: داراحياء الكتب العربية.
 ۲. ابن بابويه، محمد بن على. (۱۴۰۰ق). الامالى (چاپ اول). بيروت: مؤسسه الاعلمى للمطبوعات.
 ۳. ابن شهر آشوب، محمد بن على. (۱۴۰۵ق). مناقب آل ابى طالب (الطبعة الاولى). بيروت: دارالاضواء.
 ۴. ابن فارس، احمد. (۱۳۸۹ق). معجم مقاييس اللغة (ج ۵، الطبعة الثانية). مصر: شركة مكتبة و مطبعة الحلبي.
 ۵. ابن قتال نيشابورى، محمد. (۱۴۰۶ق). روضة الواعظين (الطبعة الاولى). بيروت: مؤسسة الاعلمى للمطبوعات.
 ۶. ابن منظور، محمد بن مكرم. (۱۴۰۸ق). لسان العرب (ج ۱، ۶، ۱۱، ۱۲ و ۱۳، الطبعة الاولى). بيروت: دارالاحياء التراث العربى.
 ۷. احسانى، محمد. (۱۳۷۹). تربيت سياسى كارگزاران در مدرسه امام على عليه السلام. نشریه معرفت، (۳۹)، صص ۱۷-۳۱.
 ۸. انصارى تلمسانى (بزی)، محمد بن ابى بكر. (۱۴۰۲ق). الجوهره فى نسب الامام على وآله (الطبعة الاولى). بيروت: مؤسسة الاعلمى للمطبوعات.
 ۹. باعونى دمشقى، احمد. (۱۴۱۶ق). جواهر المطالب فى مناقب الامام على بن أبى طالب (الطبعة الاولى). قم: مجمع احياء الثقافة الاسلاميه.
 ۱۰. بحراني، ابن ميثم. (۱۳۶۲). شرح نهج البلاغه (ج ۵، الطبعة الاولى). قم: دفتر تبليغات اسلامى.

۱۱. تمیمی آمدی، عبدالواحد. (۱۴۰۷ق). غررالحکم و درر الکلم (ج ۱، الطبعة الاولى). بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۱۲. دلشاد تهرانی، مصطفی. (۱۳۹۴). ماه مهر پرور. تهران: انتشارات دریا.
۱۳. دلشاد تهرانی، مصطفی. (۱۳۹۵). حکومت حکمت. تهران: انتشارات دریا.
۱۴. دلشاد تهرانی، مصطفی. (۱۳۹۶). زمامداری و پارسایی. تهران: انتشارات دریا.
۱۵. دیلمی، حسن بن محمد. (۱۳۹۲). إرشاد القلوب المنجی من عمل به من أليم العقاب (ج ۲). بی جا: انتشارات اسوه.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (بی تا). المفردات فی غریب القرآن. بیروت: دارالمعرفة.
۱۷. راوندی، قطب الدین. (۱۳۸۲). الخرائج و الجرائح (ج ۲). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۸. زمخشری، محمد. (۱۴۱۲ق). ربیع الأبرار و نصوص الاخیار (ج ۳). بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۱۹. شعرانی، حسین بن عبدالوهاب. (بی تا). عیون المعجزات. قم: مكتبة الداوری.
۲۰. طبری آملی، ابی القاسم. (۱۳۸۳). بشارة المصطفی لشیعة المرتضی. نجف: المكتبة الحیدریة.
۲۱. عاصمی، احمد بن محمد. (۱۴۱۸ق). العسل المصفی منه تهذیب زین القتی فی شرح سورة هل أتى (ج ۱). قم: مجمع إحياء الثقافة الإسلامية.
۲۲. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۴ق). العین (محقق: مهدي المخزومي و ابراهيم السامرائی، ج ۲). بی جا: افست انتشارات اسوه.
۲۳. قرشی، سیدعلی اکبر. (۱۳۸۲). مفردات نهج البلاغه (ج ۱ و ۲). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۴. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحارالانوار الجامعة لدرر الاخبار الائمة الاطهار عليهم السلام (ج ۴۱ و ۴۰). بیروت: مؤسسة الوفاء.
۲۵. مطهری، مرتضی. (بی تا). انسان کامل. تهران: نشر صدرا.
۲۶. مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از نویسندگان. (۱۳۷۵-۱۳۹۰). پیام امام امیرالمؤمنین عليه السلام (ج ۱۰). تهران: دارالکتاب الاسلامیة.

References

- * The Holy Quran (M. M. Fooladvand, Trans.). Tehran: Dar al-Quran al-Karim.
- ** Nahj al-Balaghah. (Allama M. T. Jafari, Trans.). Tehran: Islamic Culture Publishing Office.
1. Ansari Talmesani. (Barry), M. (1402 AH). *al-Juharah fi Nasab al-Imam Ali va Aleh*. (1st ed.). Beirut: Mu'asiah al-A'alami le al-Matbu'at. [In Arabic]
 2. Asemi, A. (1418 AH). *al-Asal al-Musafa minho Tahdib Zayn al-Qata fi Sharh Surah Hal Ata* (Vol. 1). Qom: Islamic Culture Revival Association. [In Arabic]
 3. Bahrani, I. M. (1362 AP). *Sharh Nahj al-Balaghah*. (Vol. 5; 1st ed.). Qom: Islamic Propaganda Office. [In Persian]
 4. Ba'uni Damascus, A. (1416 AH). *Jawahir al-Matalib fi Manaqib al-Imam Ali ibn Abi Talib*. (1st ed.). Qom: Majma' Ihya al-Thaqafah al-Islamiyah. [In Arabic]
 5. Delshad Tehrani, M. (1394 AP). *Mahe Mehr Parvar*. Tehran: Darya Publications. [In Persian]
 6. Delshad Tehrani, M. (1395 AP). *The Government of wisdom*. Tehran: Darya Publications. [In Persian]
 7. Delshad Tehrani, M. (1396 AP). *Governance and piety*. Tehran: Darya Publications. [In Persian]
 8. Deylami, H. (1392 AP). *Irshad al-Qulub al-Nunji min Amal behi min Alim al-Iqab* (Vol. 2). Osweh Publications. [In Persian]
 9. Ehsani, M. (1379 AP). Political training of agents in Imam Ali school. *Journal of Knowledge*, (39), pp. 17-31. [In Persian]
 10. Farahidi, K. (1414 AH). *Al-Ain*. (M. Al-Makhzoumi., & I. Al-Samarai, Vol. 2). Offset of Osweh Publications. [In Arabic]
 11. Ibn Abi Al-Hadid, I. (1378 AH). *Sharh Nahj al-Balaghah*. (M. A. Ibrahim, Vol. 16, 1st ed.). Egypt: Dar Ihya al-Toras al-Arabi. [In Arabic]
 12. Ibn Babawiyah, M. (1400 AH). *Al-Amali*. (1st ed.). Beirut: Mu'asisah al-A'alami le al-Matbu'at. [In Arabic]

13. Ibn Faris, A. (1389 AH). *Mu'jam Maqa'is al-Loqah*. (Vol. 1,5; 2nd ed.). Egypt: Al-Halabi School and Printing Company. [In Arabic]
14. Ibn Manzur, M. (1408 AH). *Lisan al-Arab*. (Vol. 1, 6, 11, 12, 13; 1st ed.). Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi. [In Arabic]
15. Ibn Naftal Neyshabouri, M. (1406 AH). *Rawzah al-Wa'izin*, (1st ed.). Beirut: Mu'asiah al-A'alami le al-Matbu'at. [In Arabic]
16. Ibn Shahr Ashob, M. (1405 AH). *Manaqib Al-Abi Talib*. (1st ed.). Beirut: Dar Al-Azwa. [In Arabic]
17. Majlesi, M. B. (1403 AH). *Bahar al-anwar Al-Jame'a le Dorar al-Akhbar al-A'emah al-Athar* (Vol. 40, 41). Beirut: Al-Wafa Institute. [In Arabic]
18. Makarem Shirazi, N et al. (1375-1390 AP). *Message of Imam Amir al-Mu'minin* (Vol. 10). Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiyah.
19. Motahari, M. (n.d.). *Perfect human*. Tehran: Sadra Publications.
20. Qurashi, S. A. A. (1382 AP). *Mufradat Nahj al-Balaghah* (Vol. 1, 2). Qom: Islamic Publications Office. [In Persian]
21. Ragheb Isfahani, H. (n.d.). *al-Mufradat fi Qarib al-Quran*. Beirut: Dar Al-Ma'rifah.
22. Ravandi, Q. (1382 AP). *al-Khara'ij va al-Jara'ih* (Vol. 2). Qom: Islamic Publications Office. [In Persian]
23. Sha'arani, H. (n.d.). *Oyoun al-Mujizat*. Qom: Maktab al-Davari.
24. Tabari Amoli, A. (1383 AP). *Bisharah al-Mustafa le Shia al-Murtada*. Najaf: al-Maktabah Al-Haydari. [In Persian]
25. Tamimi Amadi, A. (1407 AH). *Qurar al-Hikam va Dorar al-Kalem*. (Vol. 1; 1st ed.). Beirut: Mu'asiah al-A'alami le al-Matbu'at. [In Arabic]
26. Zamakhshari, M. (1412 AH). *Rabi 'al-Abrar va Nusus al-Akhyar* (Vol. 3). Beirut: Mu'asisah al-A'alami le al-Matbu'at. [In Arabic]



Research Article

The Cultural Contexts and Consequences of the Emergence of "Violent ISIL"

Mahdi Mazinani¹

Hamid Reza Mohammadi²

Received: 18/02/2021

Accepted: 09/10/2021

Abstract

The paper aims to examine the cultural contexts of emergence of ISIL in its violent way and most importantly, the consequences that which has been left by the violent approaches of ISIL in the cultural arenas of the region which in the future can provide extended cultural and non-cultural harms. The question related to the aim of the paper is "why an extremist current called violent ISIL has been formed culturally in the region and what are the cultural consequences of actions of this current in the region?" This study is practical in terms of type, and qualitative in terms of approach, which has been conducted using library sources and documents by "semiotic" analysis method. Existing signs that can be pointed out and collected in different forms indicate a variety of cultural backgrounds such

1. PhD student in Strategic Cultural Management, University and Higher National Defense Research Institute, Tehran, Iran. m.mazinani@sndu.ac.ir.

2. Assistant Professor of Islamic Education Department and Invited Lecturer, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Faculty of Theology, Karaj Branch, Islamic Azad University, Alborz, Iran (Corresponding Author). h.mohammadi58@yahoo.com.

* Mazinani, M. & Mohammadi, H. R. (1400 AP). The Cultural Contexts and Consequences of the Emergence of "Violent ISIL". *Journal of Islam and Social Studies*, 9(34), pp. 97-122.

DOI: 10.22081/jiss.2021.60224.1773

* Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

as political culture and cultural values and the like in the region that have acted synergistically and they give rise to a group like ISIL that can take no other approach and behavioral base than violence. In this study, the consequences of ISIL's violent actions are considered more important since it endangers the future of the region and even the world. The cycle of violence, that is, the use of violence to counter violence seems to have become more active in the region in the future, other movements and currents that are the result of ISIL's violent activities are activated, and violence is strengthened as a cultural trait in the region.

Keywords

Culture, Cultural Violence, Culture of Violence, Cultural Change, Violent ISIL.

مقاله پژوهشی

بسترها و پیامدهای فرهنگی پیدایش «داعش خشونت‌گرا»

حمیدرضا محمدی^۲

مهدی مزینانی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۳۰

چکیده

هدف مقاله بررسی زمینه‌های فرهنگی برآمدن داعش به شکل خشونت‌گرای آن و البته مهم‌تر، پیامدهایی است که رویکردهای خشونت‌گرای داعش در بسترهای فرهنگی منطقه بر جای گذاشته و در آینده می‌تواند موجبات آسیب‌های گسترده‌ی فرهنگی و غیرفرهنگی را فراهم آورد. پرسش ناظر بر هدف عبارت است از اینکه به‌لحاظ فرهنگی چرا جریانی افراط‌گرا به نام «داعش خشونت‌گرا» در منطقه شکل گرفته و پیامدهای فرهنگی اقدامات این جریان در منطقه چه می‌باشد؟ این تحقیق به‌لحاظ نوع، کاربردی و به‌لحاظ رویکرد، کیفی بوده که با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و اسنادی با روش تحلیل «نشانه‌شناختی» انجام شده است. نشانه‌های موجود که در قالب دال‌های مختلف، قابل اشاره و گردآوری است، نشان می‌دهد زمینه‌های فرهنگی گوناگونی؛ همچون فرهنگ سیاسی و ارزش‌های فرهنگی و مانند آن در منطقه وجود دارند که به صورت هم‌افزا عمل کرده و پیدایش گروهی چون داعش را سبب می‌شوند که نمی‌تواند جز خشونت‌گرایی، رویکرد دیگری در پیش گرفته و مبنای رفتار خود قرار دهد. در این بررسی، پیامدهای اقدامات خشونت‌بار داعش، مهم‌تر دانسته شده؛ چراکه آینده‌ی منطقه و حتی جهان را به مخاطره می‌اندازد. به‌نظر می‌رسد چرخه‌ی خشونت، به‌معنی کاربست خشونت برای مقابله با خشونت در آینده‌ی منطقه ظهور و فعالیت بیشتری داشته، حرکت‌ها و جریان‌های دیگری که برآیند و پی‌آیند فعالیت‌های خشونت‌بار داعش هستند، فعال شده و خشونت به‌عنوان خصلتی فرهنگی در منطقه تقویت شود.

کلیدواژه‌ها

فرهنگ، خشونت فرهنگی، فرهنگ خشونت، تغییرات فرهنگی، داعش خشونت‌گرا.

۱. دانشجوی دکتری رشته مدیریت راهبردی فرهنگی دانشگاه و پژوهشگاه عالی دفاع ملی، تهران، ایران.
m.mazinani@sndu.ac.ir

۲. استادیار گروه معارف اسلامی و مدرس مدعو گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، البرز، ایران (نویسنده مسئول).
h.mohammadi58@yahoo.com

* مزینانی، مهدی؛ محمدی، حمیدرضا. (۱۴۰۰). بسترها و پیامدهای فرهنگی پیدایش «داعش خشونت‌گرا». فصلنامه علمی - پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی، ۹(۳۴)، صص ۹۷-۱۲۲.
DOI: 10.22081/jiss.2021.60224.1773

مقدمه

با نگاهی گذرا به محتوای اخبار رسانه‌ها نشان می‌دهد مهم‌ترین و محوری‌ترین خبری که سال‌های اخیر، نگاه‌های طبقات مختلف مردم در سراسر جهان را متوجه خود نموده، «افراط‌گرایی» و شکل عمل‌گرای آن؛ یعنی «تروریسم» و نمونه‌ی فعال آن؛ یعنی «داعش» است.

در تحلیل چرایی پیدایش و فعالیت داعش، منظرها و رویکردهای گوناگونی در پیش گرفته شده است؛ برخی به استناد حضور ابرقدرت‌ها در منطقه و کشاکش‌های آنها، دیدگاه‌های روابط بین‌الملل را ملاک تحلیل قرار داده و داعش را ابزاری برای تامین منافع و پاک‌سازی حیات خلوت ابرقدرت‌ها از حضور «دیگری» دانسته‌اند؛ گروهی منازعات منطقه‌ای و دیدگاه‌های مرتبط با مطالعات منطقه‌ای را مبنای کار قرار داده و داعش را برآیند سیاست‌های سه قدرت فعال در منطقه؛ یعنی ایران، ترکیه و عربستان معرفی می‌نمایند؛ عده‌ای بر دیدگاه‌های اجتماعی تکیه زده و داعش را پیامد تحولات جمعیتی و اجتماعی در جوامع اسلامی به‌ویژه رشد جمعیت جوان و نیز پدیده‌هایی همچون فقر اقتصادی و ضعف بنیه‌ی اعتقادی دانسته‌اند. دیدگاه‌های اقتصادی نیز با توجه به جغرافیای اقتصادی منطقه و رفتارهای اقتصادی این جریان در مواردی مانند: فروش نفت، غارت منابع بانکی، فروش انسان و سرمایه‌های فرهنگی، اعتبار و جایگاهی قابل دفاع در این مقوله دارند.

همه دیدگاه‌های یادشده، به‌نوعی، قابل دفاع بوده؛ چراکه شواهد گوناگونی را برای تایید هر یک می‌توان ارایه کرد، اما به نظر می‌رسد هیچ‌یک به‌تنهایی پاسخ‌گوی این پرسش همیشگی و کلان تاریخ؛ یعنی چرایی رشد و گسترش جریان‌های افراطی نباشد. پیچیدگی، شرایط ویژه‌ی هر یک از جریان‌ها ضمن تبعیت آنها از قواعد عمومی تاریخ و جامعه‌شناسی، حساس بودن موضوع و درگیری بازیگران مختلف در آن، از دلایلی است که چرایی کافی نبودن نگاه تک‌بعدی و ضعف تحلیل یک‌جانبه در خصوص این جریان‌ها را توجیه می‌کند. از این جهت است که بررسی‌های مداوم و پیاپی و

در نظر گرفتن هر جریان افراط‌گرا همانند یک مورد^۱ در خور مطالعه و ویژه، اهمیت پیدا می‌کند.

۱. بیان مساله

بررسی حاضر در پی آن است تا با توجه به خلأیی که در رویکردهای فرهنگی به موضوع وجود دارد، ریشه‌ها و یا بسترهای فرهنگی شکل‌گیری «داعشِ خشونت‌گرا» در منطقه را بررسی نماید. به کارگیری «داعشِ خشونت‌گرا» به‌عنوان مفهومی بسیط و یکپارچه، آگاهانه و مبتنی بر پشتوانه‌های نظری است که پسین‌تر ارایه شده و به معنی این است که در بافت فرهنگی موجود، گزیر و جایگزینی جز پیدایش جریان‌های افراط‌گرای خشونت‌گرا که نمونه‌ی امروزی آن «داعش» است وجود ندارد و اگر نمود آنها، گاه‌به‌گاه است؛ به دلیل حاکمیت قدرت‌های ملی و پرنفوذی است که مشروع یا نامشروع، نظم و انضباط اجتماعی را سرپا نگه داشته‌اند. تجربه‌ی کشورهای همچون افغانستان و عراق نشان می‌دهد به محض از هم‌گسیختگی سامان سیاسی و دستخوش تغییر شدن جامعه، فضا و سپهر فعالیت این جریان‌ها فراهم می‌گردد. با این رویکرد و به استناد شواهدی که در نمادها، نشانه‌ها، رفتارها و آثار داعش وجود دارد، می‌توان مدعی شد زمینه‌های فرهنگی در شکل‌گیری داعش و خشونت‌گرایی آن نقش داشته و این جریان از نگاه یادشده نیز بایستی مورد کنکاش و بررسی و تحلیل قرار بگیرد. بنابراین، پرسش بررسی حاضر معطوف به گزاره‌ی زیر است:

بسترها، زمینه‌ها و شرایط^۲ فرهنگی که با توجه به نشانه‌های موجود، باعث شکل‌گیری داعش و رویکرد خشونت‌گرای آن در منطقه شده کدام است و فعالیت این گروه چه تاثیری بر آینده‌ی فرهنگی منطقه‌ی فعالیت آن می‌گذارد؟

1. Case

۲. تنوع و تعدد کلمات به کاررفته، نه بازی زبانی که برخاسته از دغدغه‌های نظری در خصوص نوع روابط در پدیده‌های اجتماعی (علت و معلولی / همبستگی / ...) است.

۲. روش تحقیق

بررسی حاضر در چارچوب «تحلیل نشانه‌شناختی» انجام شده است. در این رویکرد، رویه‌های گوناگونی در پیش گرفته شده است. یکی از این رویه‌ها، «رویه‌ی نشانه‌شناختی معنایی پیرس^۱» است. پیرس معتقد بود: «هر چیزی که به هر شکلی به چیز دیگری دلالت کند، فارغ از طبیعی یا قراردادی‌بودن آن، «نشانه» تعریف می‌شود» (محمدپور، ۱۳۹۲، ص ۱۱۸).

برابر این روش، با استفاده از داده‌های ثانویه، به‌ویژه اخبار منتشره در خبرگزاری‌های مختلف و فضای مجازی، نشانه‌ها و نمادهای مورد استفاده از سوی داعش یا مورد تاکید این جریان، پس از مقوله‌بندی، محور تحلیل قرار گرفته و دلالت‌های فرهنگی آنها که ناظر بر چرایی و پیامدهای پیدایش داعش می‌باشد، استنباط می‌گردد.

۳. داده‌ها

نگاهی به هر آنچه بازتاب‌دهنده‌ی نشانه‌های جریانی می‌باشد که به نام داعش شناخته می‌شود، نشان می‌دهد چند محور، زمینه، مقوله و بستر هستند که کاملاً فرهنگی بوده یا بار فرهنگی دارند و زمینه‌ساز پیدایش و شکل‌گیری، فعال‌سازی، جهت‌دهی و شتاب‌بخشی به روند اقدامات داعش و پذیرش آنها از سوی دیگران شده است. موارد زیر از این دسته است:

۳-۱. استفاده از اسامی و عناوین

«اسم» و «عنوان»، نمادهایی فرهنگی هستند که محتواهای گوناگونی را دربر گرفته و می‌توانند بازتاب‌دهنده‌ی واقعیت‌هایی از حوزه‌های مختلف؛ روان‌شناختی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی باشند. در چارچوب بررسی حاضر، اسامی زیر در خور توجه هستند: انصارالسنه، دولت اسلامی عراق و شام، خلافت، احرارالسنه بعلبک، ابوبکر

1. Charles S. Peirce

الحسینی القریشی البغدادی (ابراهیم بن عواد بن ابراهیم البدری الرضوی الحسینی السامرائی)، گروه توحید و جهاد.

۲-۳. استفاده از نمادها

شاید یکی از مهم‌ترین نمادهایی که پیشینه‌ی تاریخی درازمدتی داشته و در سراسر جهان مورد استفاده قرار می‌گیرد و هر نشانه‌ای روی آن (رنگ، نوشته و جهت) دارای بار معنایی و مفهومی خاص می‌باشد، «پرچم» است. پرچم داعش و به‌طور کلی، بخش عمده‌ای از گروه‌ها و جریان‌های افراطی، دورنگ بوده و تنها رنگ‌های سیاه و سفید در آن به کار رفته است.

۳-۳. بازنمایی‌های رسانه‌ای

چرا داعش، اقدامات خشونت‌بار خود را به نمایش می‌گذارد؟ چرا تلاش دارد آنها را چنین گسترده و با فناوری‌های نوین، به تمام دنیا نشان دهد؟ آیا افزون بر ایجاد رعب و جنگ روانی و کمک به اسلام‌هراسی، اهداف و زمینه‌های دیگری هم در این رفتار نقش دارد؟

۴-۳. رفتار با زنان و کودکان

این دو گروه؛ به‌ویژه زنان، افزون بر مسایل و مباحثی که در حوزه‌ی انسانی نسبت به آنها مطرح است، مقوله‌های فرهنگی نیز محسوب می‌شوند. «فمینیسم»، واکنشی به رویکردهای حاکم در حوزه‌ی فرهنگ نسبت به زنان بود که هم‌چنان، پر قدرت و ستیزنده، فعالیت می‌کند.

۵-۳. نوع تعامل با مکان‌ها و فضاها و فرهنگی

اماکن مقدس، زیارت‌گاه‌ها، قبور و یادمان‌ها از نمادهای فرهنگی و عمدتاً حامل‌های معانی معنوی می‌باشد که بخش بزرگی از محتواهای فرهنگی گذشته و زمان

حاضر را به تصویر می‌کشند. هر عامل و کنش‌گری، نسبت به فهم و دریافتی که از ارزش اینها دارد، می‌تواند «سرمایه‌ی فرهنگی» خود را به نمایش گذاشته و این سرمایه را بُن‌مایه‌ی رفتار و کنش خود قرار دهد.

در بررسی حاضر، توجه به این نکته وجود دارد که داعش، جریانی چندملیتی و مُرکَّب است که نیروهای گوناگونی با انگیزه‌های متفاوت در آن حضور دارند، اما با توجه به بستر فعالیتِ بخشِ اصلیِ آن؛ یعنی سوریه و عراق که حوزه‌ی کشورهای عربی است، ماهیت سرکردگان و تبار نسلی و فکری آنان، بایستی از حاکمیت یا غالبیتِ فرهنگ عربی در آنان سخن گفت.

۴. یافته‌ها

۴-۱. ریشه‌ها

نشانه‌ها، نشان می‌دهند چند حوزه‌ی فرهنگی، به صورت موازی عمل می‌کنند و زمینه‌ساز شکل‌گیری و فعالیت جریانی به نام «داعش خشونت‌گرا» می‌شوند.

۴-۱-۱. فرهنگ سیاسی

«واژه‌ی فرهنگ سیاسی را نخستین بار گابریل آلموند در علم سیاست به کار برد. وی، فرهنگ سیاسی را الگوی ایستارها و سمت‌گیری‌های فردی نسبت به سیاست در میان اعضای یک نظام» تعریف می‌کند (عالم، ۱۳۷۳، صص ۱۱۲-۱۱۳).

در سنتِ قبیلگی عربی از گذشته؛ یعنی دوره‌ی جاهلیت در کنار سازوکارهای آرام انتقال قدرت مانند: «توارث» و «شیخوخیت»، شیوه‌های خشونت‌بار و پرخاش‌گرانه‌ی احقاق یا ایجاد حق نیز وجود داشته است که تجلی آن «غارت» و «غارت‌گری» بوده است. این سنت در تاریخ اسلام خود را در قالب رسم «خلیفه‌کشی» نشان داده و در خاندان‌های اموی و عباسی نیز ادامه پیدا می‌کند تا جایی که در قالب قاعده‌ی: «الحق لمن غلب»، تبدیل به «فلسفه‌ی سیاسی» جهان‌تسنن برای توجیه و توضیح انتقال قدرت و مشروعیت‌بخشی به آن می‌شود.

مهم‌ترین گفتمانی که با این فرهنگ، پیوند خورده و یکدیگر را بازتولید و تقویت نموده‌اند، «خلافت» است. دال‌های: «بیعت»، «خلیفه»، «عمر و ابوبکر»، «البغدادی»^۱، «القریشی»^۲ و «امت» و مانند اینها در این گفتمان، مفصل‌بندی شده و با یکدیگر، فرهنگ سیاسی مشروعیت‌بخشی را تشکیل می‌دهند که «خودی» و «دیگری/ غیریت» ایجاد نموده و هرکس در جبهه‌ی «دیگری» باشد با تکیه بر همین قواعد و فرهنگ، هر اقدامی نسبت به او موجه و مشروع می‌شود.

نشانه‌های موجود بیانگر آن است گفتمان خلافت، به‌عنوان محور چالشی اندیشمندان نیم‌سده‌ی نخست قرن بیستم در جهان عرب؛ چون رشید رضا- که در سلسله‌ی فکری و نظری جریان‌های سلفی به‌ویژه داعش قرار دارند- در حال فعال‌شدن بوده یا تلاش زیادی برای فعال‌سازی آن در حال انجام است. فعال‌سازی این گفتمان، نمی‌تواند در کُشگری خرده‌گفتمان‌های اقماری آنها بی‌تاثیر باشد. این است که فرهنگ سیاسی متناسب با آن نیز یا باید برساخته شود یا بازسازی یا زمینه‌ی بازسازی آن فراهم گردد.

توجه به نشانگان و نمادهای قابل‌تحلیل نشانه‌شناختی داعش، نشان می‌دهد که داعش در احیای گفتمان خلافت، تلاشی گسترده داشته و می‌کوشد آن را فعال و حاکم سازد (امینیان و زمانی، ۱۳۹۵، ص ۱۱). دستاورد منطقی و طبیعی این تلاش، فعال‌شدن فرهنگ سیاسی مرتبط با آن؛ اگرچه در حد نمودارشدن ته‌نشین‌های آن می‌باشد.

۴-۲-۱. انسان‌شناسی فرهنگی

«انسان‌شناسان دریافته‌اند که کشمکش مسلحانه در هر جامعه‌ای و با هر سطحی از سازمان سیاسی رخ می‌دهد ... جنگ‌افروزی هزاران سال است که وجود داشته است و

۱. بغداد، به‌عنوان «نمادی واژگانی» با توجه به پیشینه‌ای که در میزبانی از نهاد خلافت داشته و به‌ویژه از این آریکه، تمدن اسلامی را در دوران اوج و رشد و سال‌های پایانی قدرت و پویایی، هدایت و رهبری نموده، جایگاهی ارزشمند نزد اهل سنت دارد. از این‌روست که تلاش می‌شود انتسابی با آن زده شود.
۲. این واژه، در تاریخ کلام، فرد را به نقلی پیوند می‌زند که مسیر قدرت را در سقیفه دگرگون کرد و در برابر مشروعیت تاریخی، سنتی و در آن مرحله، قدسی آن نقل، همه‌ی حاضران سکوت کردند و نتوانستند پاسخ گویند و پسین‌تر، بزرگ غایب آن جمع، پاسخی درخور داد و نقل، این بود: «الائمه من قریش».

پیشینه‌ی آن شاید به دیری پیش از توسعه قبایل برسد» (بیتس و پلاگ، ۱۳۷۵، ص ۶۶۰). در عین حال، آنچه بین جوامع، تفاوت ایجاد می‌کند، سازوکارهایی است که برای دگرگونی این روند پیوسته و همیشگی، اندیشیده و آنها را بکار بسته‌اند.

بر این پایه، پیوستاری قابل ترسیم است که در یک‌سر آن، جوامعی قرار دارند که درگیری، نزاع و ستیزه را تشویق نکرده، از آن پرهیز می‌نمایند. «اکثر مردم شناسان ضمن مطالعات خود متوجه شده‌اند که در برخی اقوام، علاقه و روح پرخاشگری و ستیزه‌جویی وجود ندارد؛ یعنی در ارزش‌های فرهنگی آن منطقه، جنگ و خشونت تشویق نشده است» (ارشدی و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۱۵۵) یا «برخی از دودمان‌ها یا خطوط تباری، مقدس انگاشته می‌شوند. افراد این دودمان‌ها که به خاطر مقدس انگاشته شدن از تهدید حمله‌ی دودمان‌های دیگر در امانند. زیرا زخمی ساختن افراد این دودمان کفر بزرگی به شمار می‌آید، می‌توانند در امر میانجی‌گری میان گروه‌های متخاصم نقشی اساسی ایفاء کنند. در میان ترکمن‌های شمال شرقی ایران، دودمان‌هایی مرکب از افراد مقدس وجود دارند که تصور می‌شود تبارشان به نخستین شخصیت‌های اسلام می‌رسد. این دودمان‌ها به خاطر جلوگیری از برخورد گروه‌های متخاصم در زمین‌های مورد اختلاف گروه رقیب، سکونت می‌کنند» (بیتس و پلاگ، ۱۳۷۵، صص ۵۹-۶۵۸).

در سر دیگر پیوستار، جوامعی وجود دارند که خشونت و ستیزه‌جویی را نه تنها رد نمی‌کنند که ارزش و افتخار شمرده و آن را سازوکاری رسمی و مشروع برای پیشبرد اهداف و سودهی به کنش‌هایشان می‌شمارند.

فرهنگ حاکم بر قبایل و جوامع عربی از گذشته در سر دوم پیوستار بوده است. این است که در شعر جاهلی، شمشیر، همان اندازه، بِن‌مایه و بلکه جان‌مایه‌ی اشعار شاعران و افتخارات آنان است که زن و شراب جایگاه دارد. گرچه در تاریخ اسلام، به‌ویژه پیامبر گرامی اسلام ﷺ کوشیدند با دقت، مراقبت و هدایت، این خُلُق و خوی را دگرگون سازند، گاهی رگه‌هایی از آن، خود را نشان می‌داد^۱. پس از اینکه آسیاب حکومت از

۱. داستان زیدبن اسامه که ذیل تفاسیر آیه‌ی شریفه‌ی ۹۴ سوره‌ی مبارکه‌ی نساء نقل می‌شود، می‌تواند در زمره‌ی مصادیق این گزاره قرار گیرد.

محور خود جدا شد و مسیر چرخش آن، دگرگون و در بازه‌هایی از زمان، واژگون گشت، چهره‌هایی قدرت را در دست گرفتند که به خشونت و به‌کارگیری سازوکارهای خشن برای پیشبرد اهداف و برنامه‌های مشروع و نامشروع، نامبردار بودند یا شدند. سراسر تاریخ خلافت تا پایان عباسیان، چنین داستانی دارد.^۱ این است که انسان پرورش یافته در چارچوب گفتمان خلافت، نمی‌تواند سازوکارهای جایگزینی برای این تنها راه کار و به تعبیری؛ محتاطانه‌تر، راه کار غالب و نهادینه شده در زیرلایه‌های فرهنگی جامعه جهت حل اختلافات و طرح دعاوی پیدا کند و جز این، اندیشه و نگاه دیگری داشته باشد (جمشیدی و محسنی، ۱۳۹۷، ص ۹).

اما آیا چنین تحلیلی نسبت به داعش نیز درست است؟ به نظر نمی‌رسد چاره‌ای جز پذیرش آن وجود داشته باشد. «در تمام مناطق تحت تصرف داعش در سوریه و عراق، عبارتی از ابن تیمیه، خودنمایی می‌کند: قوام‌الدین بکتاب یهدی و بسیف ینصر» (ابراهیم‌نژاد، ۱۳۹۳، ص ۱۳). «جهاد که از مبانی فکری مسلمانان (شیعه و سنی) می‌باشد، نزد سلفی‌های جدید، تفسیری خاص و منحصر به فرد دارد. این گروه (داعش) جهاد را آشکار و یا پنهان، مسلحانه یا غیرمسلحانه، وسیله‌ای برای برپایی حکومت اسلامی می‌دانند. تکفیری‌ها، جهاد را به هر شکل و با هر وسیله‌ای جایز می‌دانند. به عبارت دیگر، انجام هر کاری از طریق مجاری قانونی، رسمی، غیررسمی و مخفیانه که با هدف مقابله با کفر و ایجاد دولت اسلامی باشد، جهاد تلقی می‌شود. این برداشت از جهاد نزد سایر مسلمانان یک خوداجتهادی باطل است» (فیروزآبادی، ۱۳۹۳، ص ۲۱). تنها نگاه تک‌بعدی به دین و انسان تربیت یافته در ساحت فرهنگی و ارزشی تک‌محور است که می‌تواند چنین رویکردی را استخراج کرده، آن را تبلیغ و ترویج نماید و سازوکارهای تبشیری، تبلیغی، تربیتی، اسوه‌ای و ... و واژگان و سفارش‌های قرآنی اعتدال‌گرا و بر سازنده‌ی میانه‌روی چون قسط، عدل، صراط، الصراط‌المستقیم، امت وسط، شهید، امت قائمه (قیم)، حنیف و فرح و نکوهش‌های قرآنی نسبت به قومی؛ همچون هود برای افراط در شدت غضب

۱. انتقال خلافت از بغداد به سرزمین‌های ترکان عثمانی نیز نتوانست در مسیر و نوع نگاه آن در این حوزه، «چرخشی فرهنگی» ایجاد نماید.

و برخورد‌های منفی قرآن با تندروی و خشونت در قالب عباراتی مانند: بطش جبار، تعدی، تجاوز، طغی، عصی و مانند اینها را نادیده انگاشته یا آگاهانه کنار بگذارد و مسیر پیاده‌سازی آنها را در جوامع انسانی، به بُن‌بست بکشانند.

تجلی این نگاه «داعش خشونت‌گرا» که مرزی دوگانه‌ساز، بدون خط حائل و سرزمینی میانه می‌کشد، در پرچم گروه‌های افراط‌گرا و از جمله داعش، نمود دارد. ترکیب رنگ پرچم‌های این گروه‌ها فقط از سیاه و سفید است که بیانگر دوقطبی دیدن جهان و ندیدن حد وسط بین آنهاست (مرادپور گیلده، ۱۳۹۴) و این دیدگاه، محصولی جز داعش نمی‌تواند بیافریند.

۳-۱-۴. دین فرهنگی‌شده

نسبت میان ادیان و مکان و زمان پیدایش و رشد و گسترش آنها، از بحث‌های گسترده و پرچالشی است که روزگاران درازی، کانون مباحثات اندیشمندان الهیات و جامعه‌شناسی و مطالعات فرهنگی و مانند آن بوده و هست. آنچه در ادیان، بدان تصریح یا اشاره شده و آنچه بین پیروان آن دین، پیاده می‌شود، تفاوت‌هایی گاه در حد تضاد پیدا می‌کند که خاستگاه بخش عمده‌ای از آن، فرهنگ و بسترهای فرهنگی جامعه‌های گوناگون است. اینجاست که پدیده‌ای و شاید مسئله‌ای به نام «بدعت» خود را نشان داده و دستاویزی قرار می‌گیرد تا ارزش، ایدئولوژی، احساس تکلیف و وظیفه یا نگرشی شکل بگیرد که اقدام برای مواجهه با بدعت را بایسته ساخته و زدودن آن را از دامن دین، در کانون توجه قرار می‌دهد.

این فرآیند، در بخش‌هایی از تاریخ زمانی و مکانی جهان اسلام، چهره‌ای خشن و خون‌بار به خود گرفته است. پیشاهنگ این روند در تاریخ اسلام، خوارج هستند اما حرکت فکری و عملی آنان در زمان و مکان خودشان محدود نماند. پسین‌تر^۱، زنجیره‌ای فکری شکل گرفت که در رویکردهای نوین مطالعاتی، حرکت «سلفیه» نام گرفت و از دل این

۱. این ارتباط، معرفت‌شناختی نبود بلکه تراز فکری آنها، همانندی‌هایی داشت که باعث شد بتوان هر دو را در یک پیوستار قرار داد.

نظام فکری، جنبش‌ها و حرکت‌ها و جریان‌های گوناگونی پدیدار شد که برخی از آنها، آمیزه‌ای از «خون و خشونت» را آموزه‌ی خود نموده و از آن پیروی نمودند.

بحث اصلی که در این چارچوب معرفتی قرار دارد و مساله‌ای که از این زاویه‌ی نگاه، صورت‌بندی می‌شود، «بدعت» است. نگاهی به اسم‌های برگزیده برای معرفی جریان‌هایی (موافق یا مخالف، با عملکرد درست یا غلط) که «بازگشت به اسلام» را پایه‌ی کنش خود قرار داده‌اند، نشان می‌دهد مفهوم یادشده (بدعت)، همچون دغدغه‌ای عمومی برای این جریان‌ها می‌باشد: پاک‌دینی، بنیادگرایی، تجدید دعوی، اصلاح‌طلبی، بازگشت به اسلام، بعثت‌الاسلامیه (رنسانس اسلامی)، صحوه‌الاسلامیه (بیداری اسلامی)، احیاءالدین (تجدید حیات دینی)، اصولیه‌الاسلامیه (بنیادگرایی اسلامی) (دکمبجان، ۱۳۸۳، ص ۲۳)، از اسم‌هایی هستند که به‌عنوان نماد و نشانه، دارای بار معنایی و دلالت‌های گسترده‌ای از جمله دلالت بر «نفوذ بدعت‌ها در دین» و «ضرورت بدعت‌زدایی» است. اما این سرآغاز، دیباچه‌ای است بر مباحث گسترده‌ی فقهی و کلامی که آیا هر چه در دین به‌ویژه صورت‌ نخستین و نبوی آن و چنان‌که بخشی از اهل سنت مطرح می‌کنند، در اسلام سلف صالح (پیامبر گرامی اسلام ﷺ، خلفاء و صحابه) نبود، بایستی آن را بدعت دانست و اگر در مجامع فقهی، برابر قواعد پذیرفته و اصول مورد رعایت، دلالتی بر رد یا منع و تحریم آن وجود نداشت، باز هم بایستی از تایید و پذیرش آن خودداری نمود؛ در حالی که اسلام به‌ویژه در حوزه‌ی مسایل فرهنگی، هم‌چنان‌که رویکردهای تاسیسی داشت، از رویکردهای امضایی هم استفاده کرد؟

نمادها، نشان می‌دهند این خاستگاه، زمینه‌ای برای برخاستن داعش شده است. کنش‌هایی که «داعش» در برابر آثار و مفاخر فرهنگی حوزه‌های تحت کنترل خود دارد و تفسیرهایی که از آن می‌کند، در این چارچوب قابل تحلیل است. تخریب مقبره‌ها، حسینیه‌ها، قبور علماء و بزرگان و زیارت‌گاه‌ها^۱، واکنشی به آنچه است که از نظر داعش، «بدعت» در دین است.

۱. گزارش‌های آن افزون بر رسانه‌ها در این منابع موجود است: سید حسن فیروزآبادی. (۱۳۹۳). تکفیری‌های داعش را بشناسیم. تهران: دانشگاه عالی دفاع ملی.

۴-۱-۴. ارزش‌های فرهنگی

باورها، هنجارها و انتظاراتی در یک فرهنگ خاص وجود دارد مبنی بر اینکه خشونت، امری پسندیده و حتی در شرایط خاصی الزامی می‌باشد. «یافته‌های اخیر نشان می‌دهند که چنین هنجارهایی، یقیناً موضوعی مربوط به گذشته نیستند، بلکه برعکس، آنها زنده‌اند و در بسیاری از بخش‌های جهان وجود دارند. باورهای فرهنگی برانگیزاننده و حتی الزام‌کننده پرخاشگری در پاسخ به توهین به شرف در بسیاری از زمینه‌های مختلف وارد عمل می‌شود، اما اثر آنها به‌ویژه با توجه به حسادت جنسی آشکار است» (بارون و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۶۳۸).

گرچه سطح این تحلیل، عمدتاً خرد و در زیرگروه‌ها و حتی بین افراد مشاهده می‌شود؛ «داعش» بهره‌برداری از آن را برای بسیج بخشی از نیروهای خود مورد توجه قرار داده و روی آن، برنامه‌ریزی‌هایی داشته است. ادعای زرقاوی مبنی بر: «ربایش زنان اهل سنت و تجاوز پلیس شیعه در ابوغریب به زنان اهل سنت» (ابراهیم‌نژاد، ۱۳۹۳، ص ۶۸)، وقتی در بافت فرهنگ‌های بومی شرقی به‌ویژه در آسیای جنوب غربی که با رگه‌هایی از تاکیدات و دستورهای دینی، تقویت نیز می‌شود قرار گیرد، جوی پرهیجان و دارای کمترین عقلانیت ایجاد می‌کند که هر رفتاری در آن، ممکن بوده و حتی در برخی موارد، مشروعیت عرفی می‌یابد و اگر به آن، چاشنی شکاف فعال شیعه- سنی نیز افزوده گردد، می‌تواند ظرفیتی پرتراکم و انباشته از احساسات ایجاد کند که به شکل‌های گوناگونی همچون نفرت و خشونت و کشتار خود را نشان می‌دهد و پیش از آنکه در چارچوب ارزیابی عقلانی مبنی بر صدق و کذب قرار گیرد، منفجر شده و فعال می‌شود (صادقی و میرشکاران، ۱۳۹۷، ص ۳۱).

۴-۱-۵. فرهنگ افتخار

مولفه‌های این فرهنگ در «هویت‌سازی‌ها» فعال می‌شوند و عمدتاً تکیه بر گذشته دارند. نیز، زمانی که به هر دلیلی، احساس «فرو دست شدن/ بودن» ایجاد شود و احساس شود این ارزش، آسیب دیده و یا تهدید شده است، مستند به بحث نظری طرح شده در

بند پیشین، انتظار می‌رود زمینه برای سامان‌گیری و هویت‌یابی گروهی و نیز بروز واکنشی افراط‌گرایانه و خشونت‌بار پدید آید.

فرهنگ یادشده، جایی که ناظر بر هویت‌سازی و سازمان‌یابی است در نمادهای گوناگونی می‌تواند خود را نشان داده و بازتولید نماید؛ مانند: انتخاب پرچم یا شعار خاص یا مدیریت بدن (نوع پوشش، نوع آرایش موی سر و صورت و مانند آن) از این جهت که یادآور تاسی و الگوگیری از مبداء و مبنایی پرافتخار است. مثلاً داعش مدعی است که پرچم خود را از روی پرچم رسول گرامی اسلام ﷺ الگوبرداری نموده است. اما همین نمادها و نشانه‌ها، می‌تواند بیانگر آسیب‌دیدگی فرهنگ یادشده و شکل‌گیری گروهی برای احیا و اعاده‌ی آن باشد. موارد زیر از این دست است:

۴-۱-۵-۱. رنگ پرچم

تبیین و تحلیلی که از سوی روزنامه سعودی «الهیات» در این‌باره نوشته شده و «العالم» نیز آن را نقل قول نموده، می‌تواند گویا و تبیین‌گر باشد؛ به‌ویژه اینکه تحلیل یادشده، به‌لحاظ نظری، خاستگاهی عربی داشته و به‌لحاظ محتوایی و نوع فهم و برداشت، قابل تایید است. این روزنامه می‌نویسد: «ناظران معتقدند که انتخاب پرچم‌های سیاه از سوی گروه‌های مسلح از جمله داعش - و قبل از آن القاعده - همان ادامه‌ی وضعیت دوره جاهلیت در نزد اعراب است؛ زیرا بالابردن و برافراشتن این‌گونه پرچم‌ها، به‌معنای انتقام‌جویی یا نشانه‌ی حزن و اندوه یا موارد جنگ شدید است» (آخرین‌نیوز، ۱۳۹۳).

افزون بر این، «رنگ» سیاه (در پرچم)، معانی و دلالت‌های گوناگونی دارد؛ علاوه بر این که بر خاک دلالت دارد، حاکی از رنج، سیاهی و ظلم گذشته نیز است» (نجف‌زاده و جمالی، ۱۳۹۸، ص ۱۳۸).

۴-۱-۵-۲. نمایش خشونت‌ها

انتشار گسترده تصاویر خشونت‌های داعش و نوع رفتار آنها با «غیرخودی‌ها»، تنها

جنبه‌ی روانی و تحلیل نظامی ندارد. این رفتار، اقدامی برای بازتولید «احساس سلطه، غلبه و پیروزی» است که به نوبه‌ی خود، افتخار و غرور را در «خودی‌های آنان» برانگیخته و «احساساتِ ساختگی فرودستی» آنان در برابر «شیعیان» را تشفی می‌دهد.

۳-۵-۱-۴. بازنمایی در بیانیه‌ها

برای بحث آسیب‌دیدگی و امکان بهره‌برداری از آن برای سامان‌یابی سیاسی و سازمانی نیز دلالت‌هایی در بیانیه‌های داعش وجود دارد که نشان می‌دهد از نظر آنان، «فرهنگ افتخار عربی» دچار آسیب شده و داعش در پی احیای آن است. برای نمونه، بیانیه‌ی زیر، از ابو عمر البغدادی که در سال ۲۰۰۷ خطاب به شیعیان عراق صادر شده در خور توجه و تأمل است:

«به دلیل اینکه در کنار کافر اشغالگر ایستاده‌اید، پس کفرتان بیشتر شده و از دین جدا شده‌اید تا جایی که فرزندان عشایر اصیل، ابزار دست فرس (ایرانیان) و پیروان آنها از گروه‌های کافر و مرتد شده‌اند و این لکه‌ی ننگی بر پیشانی شما در تاریخ است. این عادت شما در طول تاریخ است که دشمنان خدا علیه اهل سنت را دوست می‌دارید» (ابراهیم‌نژاد، ۱۳۹۳، ص ۷۰).

۲-۴. پیامدها

بررسی ریشه‌های پیدایش «داعش خشونت‌گرا» مهم است، اما در زمان حاضر و با توجه به تثبیت نسبی وضعیت به نفع جمهوری اسلامی ایران در منطقه، به نظر می‌رسد بحث مهم‌تری به نام پیامدهای پیدایش و فعالیت داعش در منطقه و حتی سطح جهانی مطرح باشد. به همین دلیل، نگاهی گذرا به این بحث با رویکرد نشانه‌شناختی، صورت می‌گیرد:

۱-۲-۴. فرهنگی‌شدن خشونت

تعبیری که از آن در ادبیات فرهنگی وجود دارد، «خشونت فرهنگی» است و عبارت

است از: «جنبه‌هایی از فرهنگ (و این خود، به معنی سپهر نمادین هستی ما می‌باشد) که در مقولاتی همچون: مذهب و ایدئولوژی، زبان و هنر، علوم تجربی و علوم رسمی (منطق، ریاضی) تجلی می‌یابد و می‌تواند برای توجیه و مشروعیت‌بخشی خشونت مستقیم یا ساختاری به کار گرفته شود» (Galtung, 1990, p. 291).^۱

این پیامد، مستقیم و بی‌واسطه نیست، بلکه هم‌چنان که شیخ خالد الملا (رئیس انجمن علمای عراق) با بهره‌گیری از بیانات مقام معظم رهبری، تأکید می‌کند: «دشمنان اسلام بر فتنه‌انگیزی و ایجاد جنگ بین مسلمانان از طریق مطرح کردن مسایل مذهبی روی آورده‌اند تا بین شیعه و سنی، تفرقه و جنگ راه بیندازند و این مسایل را در جوامع اسلامی ریشه‌دار کنند» (فیروزآبادی، ۱۳۹۳، ص ۱۸۵). «داعش خشونت‌گرا»؛ چه غلبه کند و چه مغلوب شود، پرونده‌ای در تاریخ اسلام می‌گشاید که می‌تواند دستاویز دسیسه‌چینان بعدی برای روشن کردن شعله‌های خشم و خشونت در منطقه باشد و تاریخ داعش را مشروعیت‌بخش خشونت‌های بعدی قرار دهند (سمعی اصفهانی و شریف‌یلمه، ۱۳۹۵، ص ۱۸۲)؛ چنان‌که اکنون نیز تاریخ پایان عباسیان و نمادهایی چون: «فرزندان ابن علقمی» و رفتارهای صفویه، منبای برخوردهای داعش با شیعیان و همراهی‌بخشی از (زامداران) اهل سنت و یا دست کم سکوت آنان در برابر داعش شده است (حاتمی، ۱۳۹۶، ص ۷۳).

۴-۲-۲. فرهنگ‌شدن خشونت

چنان‌که کاربرد فرهنگ در عرف نشان می‌دهد زمانی که رفتاری، نهادینه شده به گونه‌ای که طبیعی و بدیهی انگاشته شده و به تعبیر بوردیوی آن، به «عادت‌واره» تبدیل شود گفته می‌شود آن رفتار (جزئی از) «فرهنگ» شده است.

۱. گالتونگ بین سه گونه خشونت، تمایز قایل می‌شود: خشونت مستقیم یا همان خشونت فیزیکی و اعمال پرخاشگری؛ خشونت ساختاری یا همان خشونتی که در ساختارهای ناعادلانه جامعه، نهفته و پنهان و مندرج است و خشونت فرهنگی یا همان شرایط فرهنگی که برای توجیه و مشروعیت‌بخشی به خشونت به کار گرفته شده و مردم را وادار می‌دارد شکل‌های خاصی از خشونت مستقیم و یا ساختاری را بپذیرند (Holschuh, 2014).

بهترین و در عین حال بدترین وضعیت زمانی است که رفتاری به فرهنگ تبدیل شود. اگر آن رفتار، خوب و حسنه باشد، وضعیت موجهی است و اگر، ناپسند و سیئه باشد، وضعیت بغرنج و دشواری شکل می‌گیرد. «داعش خشونت‌گرا» دست کم از دو جهت، می‌تواند بر «فرهنگ شدن خشونت» اثرگذار باشد:

برابر نظریه‌ی «چشم‌انداز یادگیری اجتماعی»: «انسان‌ها با مجموعه‌ی بزرگی از پاسخ‌های پرخاشگرانه‌ی ذخیره‌شده در خزانه رفتاری خود به دنیا نمی‌آیند، بلکه آنها باید این رفتارها را عمدتاً به همان شیوه‌ای که بیشتر شکل‌های پیچیده‌ی اجتماعی را کسب می‌کنند، بیاموزند؛ یعنی از طریق تجربه یا به وسیله‌ی مشاهده‌ی رفتار دیگران. از این رو بسته به تجربه‌های گذشته‌ی آنها و فرهنگی که در آن زندگی می‌کنند، افراد:

- ۱- شیوه‌های مختلف جستجوی راه‌های صدمه‌زدن به دیگران؛ ۲- چه افراد یا گروه‌هایی آماج مناسبی برای پرخاشگری هستند؛ ۳- چه اعمالی از سوی دیگران تلافی کردن یا انتقام گرفتن را از جانب آنها توجیه‌پذیر می‌کند و ۴- در چه موقعیت‌ها یا زمینه‌هایی پرخاشگری مجاز و حتی مورد تایید (است) را یاد می‌گیرند» (بارون و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۶۲۳).

در معرض خشونت رسانه‌ای قرار گرفتن نیز آثار و پیامدهای زیان‌باری دارد. «متخصصان صاحب‌نام روان‌شناسی اجتماعی در زمینه‌ی اثرات خشونت رسانه‌ای اتفاق نظر دارند که این اثرات، واقعی، دیرپا و مهم هستند» (بارون و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۶۳۲). تلاش داعش برای انتشار تصاویر خشونت‌بار اقدامات خود، اگر با هدف مستقیم و آگاهانه برای نهادینه‌سازی خشونت نباشد، پیامد غیرمستقیم و ناآگاهانه‌ای در این زمینه دارد (نجف‌زاده و جمالی، ۱۳۹۸، ص ۱۴۱).

۴-۲-۳. فروپاشی آینده‌ی تاریخ فرهنگ

«اگر بخواهیم به‌طور زمان‌بندی‌شده، فرآیند چگونگی کانونی شدن نقش فرهنگ را بیان کنیم، باید بگوییم تا قرن نوزدهم شاهد قدرت نظامی هستیم، اما از بعد از جنگ جهانی اول، قدرت اقتصادی اهمیت پیدا می‌کند. پس از ۱۹۶۰ م قدرت سیاسی نقش و

جلوه بیشتری می‌یابد و سرانجام به قول بوردیو، نوبت به شکل‌گیری قدرت نمادین می‌رسد که در ورای فرهنگ مستتر است. به این ترتیب کشورهای قدرتمند محسوب می‌شوند که مثلاً بنای تاریخی آنها جزء موارث فرهنگی جهان به شمار می‌رود، عالم یا دانشمند آنها موفق به کسب جایزه جهانی می‌شود...» (برک، ۱۳۸۹، ص ۱۴). این گزاره، که دلالت‌های بسیاری در زمان ما برای تأیید آن وجود دارد؛ از جمله، شتاب و رقابتی که کشورهای گوناگون برای ثبت آثار ملی و فرهنگی خود به خود گرفته‌اند و حتی می‌کشند با سرقت آثار دیگران، هویتی برای خود ساخته و گنجینه‌ی فرهنگی خود را پربار سازند، این نکته را قابل ادعا و حتی تأیید می‌نماید که داعش، آگاهانه با تخریب و کوچاندن نمادهای دیرینگی فرهنگی منطقه‌ی تحت سلطه‌ی خود و حتی «پاک‌سازی فرهنگی» (لسانی و نقی‌زاده، ۱۳۹۸، ص ۹۸۲)، برای نسل‌های آینده، اگر نه خلاءهای هویتی و گسست‌های تاریخی که چالش‌ها و مساله‌هایی در این حوزه پدید می‌آورد و تاریخ فرهنگ آنان را با نقاط تیره و ابهاماتی روبه‌رو می‌سازد. کاستی گنجینه‌های فرهنگی می‌تواند زمینه‌های بهبود و ارتقای سرمایه‌های فرهنگی نسل‌های آینده را به چالش کشیده و مانع شود.

۴-۲-۴. ضعف هوش فرهنگی

هوش فرهنگی، توانایی زیست و سازگاری با مردمان دیگر فرهنگ‌ها و در فرهنگی دیگر است. تقویت این هوش برای منطقه‌ای چندفرهنگی چون سرزمین‌های سوریه و عراق که فرهنگ‌های دینی، قومی، زبانی و حتی جغرافیای فرهنگی فعالی دارند و به دلایل راهبردی و تاریخی، آمدوشده‌ها در آن بسیار و قابل توجه است، امری حیاتی به شمار می‌رود. رویکردی که داعش در پیش گرفته و در تلاش است با طرح ادعاها، بزرگ‌نمایی ضعف‌های ساختاری، ساختن روایت‌های جعلی تاریخی و مانند آن، همزیستی شیعه و سنی با یکدیگر و مسلمان و مسیحیان و فرقه‌هایی چون ایزدی‌ها را ناممکن و دشوار جلوه دهد؛ اکنون و در آینده، همزیستی نسل‌های بعدی را با چالش مواجه سازد (کسرای و داوری‌مقدم، ۱۳۹۴، صص ۲۱۳-۲۱۴).

نتیجه‌گیری

داعش به‌عنوان یک حادثه در منطقه‌ی آسیای جنوب غربی، خیزشی داشت و در حال حاضر به محاق رفته است. این بخش از موضوع به‌جهت امنیتی و سیاسی و رفته‌رفته تاریخی، اهمیت و اولویت بررسی یافته است. در این مسئله، تحلیل‌های گوناگونی با منظرها و چارچوب‌های نظری مختلفی مانند: جامعه‌شناسانه (کسرابی و داوری‌مقدم، ۱۳۹۴)، ژئوپلیتیکی (حاتمی، ۱۳۹۶)، ایدئولوژیکی (صادقی و میرشکاران، ۱۳۹۷)، سیاسی (محمدیان و ترابی، ۱۳۹۴)، راهبردی (شیرودی، ۱۳۹۴)، روابط بین‌الملل (بصری و سالدورگر، ۱۳۹۶) و مانند آن ارائه شده، اما گذشته از چرایی حدوث چنین حادثه‌ای، در سطحی بالاتر و مهم‌تر، پرداختن به «چگونگی» بروز چنین حادثه‌ای اهمیت دارد. «چگونگی» می‌تواند ناظر بر بررسی موضوع در سطوح زیرین و عمیق حوادث باشد. این سطوح، تقریباً ثابت و دوام داشته و می‌توانند در برهه‌های زمانی گوناگون، جلوه‌های متفاوتی داشته باشند. بررسی «چگونگی» در نسبت با داعش، می‌تواند رویکرد فرهنگی را مقدم نماید که در سطوح مختلف حرکت از نمادها و محصولات و نشانه‌ها به سوی ارزش‌ها و حتی لایه‌های زیرین و پنهان؛ چون مفروضات و باورهای اساسی را تسهیل می‌نماید. در این چارچوب، تحلیل داعش، آموزه‌های درخور توجهی را پیش‌رو می‌نهد.

بخشی از این آموزه‌ها ناظر بر زمینه‌ها و بسترهایی هستند که جریان‌های خشونت‌گرا در منطقه‌ی فرهنگی آسیای جنوب غربی را تحریک و تهییج نموده و شاید تنها نموده‌ها و نمادهای آنها را در گذر زمان تغییر می‌دهد؛ این نموده‌ها گاهی در صورت وهابیت است و گاهی در صورت داعش و می‌تواند در آینده صورت‌های دیگری به‌خود بگیرد؛ هم‌چنان که در گذشته صورت‌های تاریخی دیگری مانند خوارج داشته است. بخش دیگری از این آموزه‌ها به تأثیرات و حتی دگرگونی‌های فرهنگی در منطقه ناظر است که پیدایش و اقدامات داعش آن را سبب شد.

نکته‌ای که از تلاقی آن، زمینه و بستر با این پیامد می‌تواند به‌عنوان نتیجه‌ی عمده و اصلی بحث حاضر مطرح شود، توجه‌دادن به شکل‌گیری و تداوم جریان‌های نگران‌کننده به‌نام: «بازتولید چرخه‌ی خشونت» است. در حالی که تلاش‌های سازمان‌یافته و گسترده‌ی

جهانی برای برقرار صلح و تعاملات مسالمت آمیز جوامع انسانی به خصوص پس از دو جنگ ویران گر اول و دوم غربی به انجام رسیده، زمینه‌های مختلفی برای برخورد‌های خشونت بار در منطقه‌ی جنوب غرب آسیا ایجاد شده که گسل‌های پیشین فرهنگی منطقه را دوباره زنده کرده و در معرض حیات و بازسازی قرار می‌دهد. تاثیر فرهنگ، در تحریک خشونت و تبدیل خشونت به بخشی از فرهنگ مردم در این منطقه که نسل‌های زیادی احتمالاً به دلیل درگیری با اصل و خاطرات این حادثه، ناگزیر از یادآوری و زیست ذهنی یا رفتاری با آن هستند، می‌تواند چرخه‌ای را باعث شود که در آن، کنش گران مختلف به این نتیجه برسند که برای توقف خشونت یا پیشگیری از ابتلای به خشونت، بایستی دست به خشونت زد؛ چنین خطری هرچند بعید و در کوتاه مدت دور از امکان، به نظر می‌رسد، پرداختن به ظهور و فعالیت داعش و اقدامات پیشگیرانه در برابر آن را منطقی و فایده مند می‌سازد.

پیامد دیگری که بنیادی و محوری است، نابودی نمادهای فرهنگی هویت ساز و موثر در جامعه پذیری و جایگزینی آنها با نمودها و نمادهای جدید هویت ساز، اما موثر در جامعه پذیری به گونه‌ای دیگر است که نوسازی جوامع و بازسازی اجتماعات منطقه غرب آسیا بر پایه‌ی عنصر «خشونت» و واگرایی اجتماعی را می‌تواند سبب شود. در این چارچوب و با تمام بحث‌هایی که پیرامون هویت‌های ملی و فروپاشی آن در عصر جهانی شدن وجود دارد، واقع گرایی در تحلیل‌های سیاسی و روابط بین الملل آن را تایید و حمایت نکرده و با توجه به این واقعیت، فرآیندهای تشکیل واحدهای ملی در این منطقه دشوارتر از گذشته شده که برآیند آن افزایش شکاف‌ها، گسل‌ها، واگرایی‌ها و تعارضات برخاسته از آنها خواهد بود. این یافته‌ها با یافته‌های محققانی چون فیروزآبادی، ۱۳۹۳، صص ۹۰-۹۲؛ نجات ۱۳۹۴، صص ۲۱۴-۲۱۶؛ حاتمی، ۱۳۹۶ و کسرای و داوری مقدم، ۱۳۹۴ همخوان است. از این رو و مبتنی بر یافته‌های تحقیق می‌توان پیشنهاد‌های زیر را ارایه کرد:

به لحاظ عملیاتی، به نظر می‌رسد دولت‌های اسلامی و نیز کشورهای منطقه به طور عموم و جمهوری اسلامی ایران به صورت ویژه، تکلیف و مسئولیت بزرگ تری بر عهده

داشته و آن آمادگی مقابله و کمک به نسل‌هایی است که در سالیان دراز از آسیب‌های فرهنگی و اجتماعی فعالیت‌های «داعش خشونت‌گرا» در رنج بوده و رنج آنها درون حصار و محدود نخواهد بود بلکه زمینه‌های داخلی و منافع خارجی، همیشه برای فعال‌سازی آن فراهم بوده و انگیزه‌های لازم برای بهره‌برداری از این زمینه‌ها در چارچوب راه‌اندازی جریان‌ها و گروه‌های تنش‌گرا و خشونت‌آفرین وجود دارد تا در حد توان و امکان از شکل‌گیری و حرکت چرخه‌ی خشونت در منطقه و تحمیل هزینه‌های سنگین آن پیشگیری شود.

به‌لحاظ تحقیقاتی، روند پژوهی شکل‌گیری و پیامدهای فرهنگی حرکت‌های خشونت‌بار از جنس و تراز داعش مورد بررسی عمیق‌تر قرار گرفته و آموزه‌ها و راه‌کارهایی برای پیش‌بینی و رویارویی با آینده‌ی فرهنگی منطقه استخراج گردد.

فهرست منابع

۱. ابراهیم‌نژاد، محمد. (۱۳۹۳). دولت اسلامی عراق و شام (ویراستار علمی: مهدی فرمانیان). قم: دارالاعلام لمدرسه اهل البيت عليه السلام.
۲. ارشدی، علی‌یار؛ ملکی، وحید و سعیدی روشن، حمیده. (۱۳۹۲). خشونت از منظر جرم‌شناسی؛ عوامل گرایش و راه‌کارهای مقابله با آن. نشریه کارآگاه، ۶(۲۲)، صص ۱۴۶-۱۶۹.
۳. امینیان، بهادر؛ زمانی، سیدحسام‌الدین. (۱۳۹۵). چارچوبی نظری برای تحلیل رفتار گروه داعش. فصلنامه تحقیقات سیاسی بین‌المللی، (۲۱)، صص ۱-۲۴.
۴. بارون، رابرت؛ بیرن، دان و برنکامب، نایلا. (۱۳۸۹). روان‌شناسی اجتماعی (مترجم: یوسف کریمی). تهران: نشر روان.
۵. برک، پیتر. (۱۳۸۹). تاریخ فرهنگی چیست؟ (مترجم: نعمت‌الله فاضلی و مرتضی قلیچ). تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
۶. بصیری، محمدعلی؛ سالدورگر، الهه. (۱۳۹۶). بررسی علل و عوامل شکل‌گیری داعش. فصلنامه سیاست، ۴۷(۳)، صص ۵۵۳-۵۷۰.
۷. بیتس، دانیل؛ پلاگ، فرد. (۱۳۷۵). انسان‌شناسی فرهنگی (مترجم: محسن ثلاثی). تهران: نشر علمی.
۸. جمشیدی، محمدحسین؛ محسنی، سجاد. (۱۳۹۷). تبیین چرایی انتخاب کشورهای هدف از سوی داعش و آینده پیشروی آن. فصلنامه مطالعات سیاسی جهان اسلام، ۷(۳)، صص ۱-۲۲.
۹. حاتمی، محمدرضا. (۱۳۹۶). تأثیر داعش بر ژئوپلیتیک و ناسیونالیسم دینی خاورمیانه. مجله جستارهای سیاسی معاصر، ۸(۴)، صص ۶۵-۸۱.
۱۰. دکمجیان، هرایر. (۱۳۸۳). جنبش‌های اسلامی معاصر در جهان عرب (مترجم: حمید احمدی). تهران: نشر کیهان.
۱۱. سمیعی اصفهانی، علیرضا؛ شریف‌یلمه، ایمان. (۱۳۹۵). واکاوی ریشه‌های شکل‌گیری داعش در سوریه و عراق. فصلنامه مطالعات سیاسی جهان اسلام، ۵(۲)، صص ۱۶۱-۱۸۷.
۱۲. شیروودی، مرتضی. (۱۳۹۴). مدل راهبردی (SWOT) در تحلیل بحران رفتار سیاسی

- داعش، جمهوری اسلامی ایران و راه‌های برون‌رفت. نشریه پژوهش در سیاست اسلامی، ۳(۸)، صص ۸۱-۱۰۶.
۱۳. صادقی، علی؛ میرشکاران، یحیی. (۱۳۹۷). تحلیل زمینه‌های جغرافیایی و اجتماعی شکل‌گیری و گسترش بنیادگرایی اسلامی؛ مطالعه موردی: جریان تکفیری داعش. فصلنامه تحقیقات سیاسی بین‌المللی، (۳۴)، صص ۱۸-۳۷.
۱۴. عالم، عبدالرحمان. (۱۳۷۳). بنیادهای علم سیاست. تهران: نشر نی.
۱۵. فیروزآبادی، سیدحسین. (۱۳۹۳). تکفیری‌های داعش را بشناسیم. تهران: دانشگاه عالی دفاع ملی.
۱۶. کسرای، محمدسالار؛ داوری‌مقدم، سعیده. (۱۳۹۴). برآمدن داعش در خاورمیانه: تحلیل جامعه‌شناختانه. فصلنامه روابط خارجی، (۲۵)، صص ۱۹۱-۲۱۶.
۱۷. لسانی، سیدحسام‌الدین؛ نقی‌زاده، یلدا. (۱۳۹۸). بررسی قواعد حاکم بر تخریب میراث فرهنگی در مخاصمات مسلحانه بین‌المللی با تأکید بر عملکرد داعش. نشریه مطالعات حقوق عمومی، (۳)۴۹، صص ۹۸۱-۱۰۰۲.
۱۸. محمدپور، احمد. (۱۳۹۲). ضد روش تحقیق کیفی. تهران: نشر جامعه‌شناسان.
۱۹. محمدیان، علی؛ ترابی، قاسم. (۱۳۹۴). بسترها و عوامل در شکل‌گیری گروهک تروریستی داعش. مجله سیاست دفاعی، (۱)۲۳، صص ۲۳۲-۲۶۰.
۲۰. مرادپورگیلده، مسعود. (۱۳۹۴). نشانه‌شناسی داعش و معانی آن. برگرفته از: <https://b2n.ir/b02681>
۲۱. نجات، سیدعلی. (۱۳۹۴). کالبدشکافی داعش. تهران: ابرار معاصر.
۲۲. نجف‌زاده، مهدی؛ جمالی، جواد. (۱۳۹۸). نشانه‌شناسی عملیات انتحاری در گروه‌های تکفیری اسلامی (مطالعه موردی: داعش در عراق). مطالعات ملی، (۷۷)۲۰، صص ۱۲۷-۱۴۷.
۲۳. چرا رنگ پرچم داعش سیاه است؟ (۱۳۹۳). برگرفته از: <http://www.akharinnews.com>.
24. Galtung, Johan. (1990). Cultural Violence. *Journal of Peace Research*, pp. 291-

305.

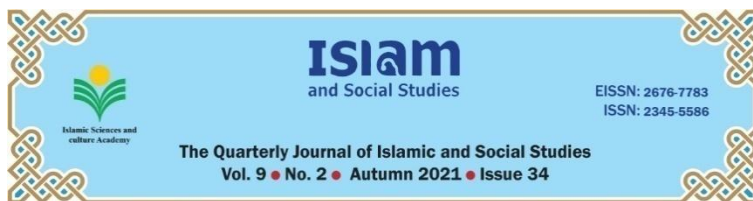
25. Holschuh, Lukas. (2014). On Violence as a Social Construct: An Experimental Design. Undergraduate Research Journal *for the Human Sciences*. http://www.kon.org/urc/urc_research_journal13.html.

References

1. Alam, A. (1373 AP). *Foundations of Politics*, Tehran: Nashr-e ney. [In Persian]
2. Aminian, B., & Zamani, S. H. (1395 AP). A theoretical framework for analyzing the behavior of ISIL. *Journal of International Political Research*, (21). pp: 1-24. [In Persian]
3. Arshadi, A., & Maleki, W., & Saeedi roshan, H. (1392 AP). Violence from a criminological perspective; Trend factors and strategies to deal with it. *Karagah Journal*, 6(22). pp: 146-169. [In Persian]
4. Baron, R., & Byrne, D., & Burncomb, N. (1389 AP). *Social Psychology*, (Y. Karimi, Trans.). Tehran: Ravan. [In Persian]
5. Basiri, M. A, & Saldorgar, E. (1396 AP). "Investigation of the causes and factors of the formation of ISIL". *Journal of Politics*, 47(3). pp. 570-553. [In Persian]
6. Bates, D., & Plug, F. (1375 AP). *Cultural Anthropology*, (M. Thalasi, Trans.). Tehran: Elmi. [In Persian]
7. Burke, P. (1389 AP). *What is cultural history?* (N. Fazeli., & M. Qelich, Trans.). Tehran: Research Institute of Islamic History. [In Persian]
8. Dekmajian, H. (1383 AP). *Contemporary Islamic movements in the Arab world*. (H. Ahmadi, Trans.). Tehran: Kayhan. [In Persian]
9. Ebrahimnezhad., M. (1393 AP). *Islamic State of Iraq and the Levant*. Revised by M.Farmanian. Qom: Dar al-a' laam l madrasah ahl ol bait. [In Persian]
10. Firoozabadi, S. H. (1393 AP). *Let's get to know the Takfiris of ISIL*. Tehran: SNDU. [In Persian]
11. Galtung, J. (1990). Cultural Violence. *Journal of Peace Research*. pp. 291-305.
12. Hatami, M. R. (1396 AP). "The Impact of ISIL on the Geopolitics and Religious Nationalism of the Middle East." *Journal of Contemporary Political Studies*, 8(4). pp. 81-65. [In Persian]

13. Holschuh, L. (2014). On Violence as a Social Construct: An Experimental Design. *Research Journal for the Human Sciences*. from: http://www.kon.org/urc/urc_research_journal13.html.
14. Jamshidi, M. H., & Mohseni, S. (1397 AP). An explanation of why ISIL chose the target countries and the future facing it. *Journal of Political Studies of the Islamic World*, 7(3). pp. 22-1. [In Persian]
15. Kasraei, M. S., & Davari Moghadam, S. (1394 AP). "The Rise of ISIS in the Middle East: A Sociological Analysis", *Journal of Foreign Relations*, (25). pp. 214-191. [In Persian]
16. Lesani, S. H., & Naghizadeh, Y. (1398 AP). "Study of the rules governing the destruction of cultural heritage in international armed conflicts with emphasis on the performance of ISIL", *Journal of Public Law Studies*, 49(3). pp. 1002-981. [In Persian]
17. Mohammadian, A., & Torabi, Q. (1394 AP). "Bases and factors in the formation of the ISIS terrorist group", *Journal of Defense Policy*, pp. 260-232. [In Persian]
18. Mohammadpour, A. (1392 AP). *Anti-qualitative research method*, Tehran: Jamee shenasan. [In Persian]
19. Moradpourgildeh, M. (1394 AP). "*The semiotics of ISIL and its meanings*". from: <https://www.islamtimes.org/fa/article/499912>. [In Persian]
20. Nejat, S. A. (1394 AP). *Anatomy of ISIL*. Tehran: Abrar Moaser. [In Persian]
21. Najafzadeh, M., & Jamali, J. (1398 AP). "Semiotics of Suicide Operations in Islamic Takfiri Groups. (Case Study: ISIL in Iraq)", *Journal of National Studies*, 20(77). pp. 147-127. [In Persian]
22. Sadeghi, A., & Mirshekaran, Y. (1397 AP). "An Analysis of geographical and social contexts of the formation and spread of Islamic fundamentalism; Case study: ISIL takfiri movement", *Journal of International Political Research*. (34). pp. 37-18. [In Persian]
23. Samiei Isfahani, A., & Sharifoilmeh, I. (1395 AP). "An Analysis of the Roots of the Formation of ISIS in Syria and Iraq", *Journal of Political Studies of the Islamic World*, 5(2). pp. 190-161. [In Persian]

24. Shiroodi, M. (1394 AP). "Strategic Model (SWOT) in Analyzing the Crisis of Political Behavior of ISIL, the Islamic Republic of Iran and Ways Out", *Journal of Research in Islamic Politics*, 3(8). pp. 106-81. [In Persian]
25. *Why is the color of the ISIL flag black?.*, Akharinnews, 1393. from: <http://www.akharinnews.com>.



Research Article

An Analysis of Pharaoh's Methods in "Mind Management" of His People in the Holy Qur'an

Bibi Hakimeh Hosseini Dolatabad¹

Akram Arab Tat²

Received: 30/11/2021

Accepted: 09/10/2021

Abstract

The importance of the activity of the mind and its role in human tendencies and behaviors has been considered by the humanities and behavioral sciences today and has created wide-ranging discussions about the philosophy of the mind, its levels, and functions. One of these topics that studies how to create or change mental images in the individual and human society is mind management. Awareness of this process is one of the main branches of communication science and basic tools of governance. Although this expression is not very old in terms of scientific terminology, but the Holy Qur'an mentions very interesting and complex examples of it that the actions of Pharaoh is one of them. The issue of the current study is how Pharaoh, as an oppressive dictator, was able to penetrate the minds and hearts of many of his people and force them to

1. Assistant Professor, Qur'an University of Mashhad, Mashhad, Iran (Corresponding Author).
dolatabad@quran.ac.ir.

2. Master student of Qur'an Interpretation and Sciences, Qur'an University of Mashhad, Mashhad, Iran. akramtat.ak20@gmail.com.

* Hosseini Dolatabad, B., & Arabat, A. (1400 AP). An Analysis of Pharaoh's Methods in "Mind Management" of His People in the Holy Qur'an. *Journal of Islam and Social Studies*, 9(34), pp. 125-152. DOI:10.22081/jiss.2021.60039.1763

* Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited

obey him and fight against the right and conduct them into the fire. *On the Day of Resurrection, he will lead his people and conduct them into the Fire (The Qur'an, Hud, 98)*. For this purpose, the paper has analyzed the content of Qur'anic verses and extracted the methods of managing Pharaoh's mind towards his people. The results show that Pharaoh, by using the methods of demagoguery, instilling fear, instilling superiority, humiliation, destroying character, and the like, was able to conquer the minds of his people and divert them from following the call of Moses.

Keywords

Methods, Pharaoh, Mind Management, the Holy Qur'an.

مقاله پژوهشی

تحلیل روش‌های فرعون در «مدیریت ذهن» قوم خویش

در قرآن کریم

بی‌بی حکیمه حسینی دولت‌آباد^۱ اکرم عرب‌طاط^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۱۷

چکیده

اهمیت فعالیت ذهن و نقش آن در گرایش‌ها و رفتارهای انسان، امروزه مورد توجه علوم انسانی و رفتاری قرار گرفته و مباحث گسترده‌ای پیرامون فلسفه ذهن، مراتب و کارکرد آن پدید آورده است. از جمله این مباحث که چگونگی ایجاد یا تغییر تصورات ذهنی را در فرد و اجتماع انسانی مورد مطالعه قرار می‌دهد، مدیریت ذهن است. آگاهی از این فرایندها، از شاخه‌های اصلی علم ارتباطات و لوازم اساسی حکمرانی است. با آنکه این تعبیر به لحاظ اصطلاح علمی سابقه چندانی ندارد، اما قرآن کریم به مصادیق بسیار جذاب و پیچیده‌ای از آن اشاره فرموده که اقدامات فرعون یکی از آن موارد است. مسئله پژوهش حاضر این است که فرعون به عنوان یک دیکتاتور ستم‌بیشه چگونه توانست در ذهن و قلب بسیاری از افراد قوم خود نفوذ کرده و ایشان را به اطاعت خود و مبارزه با حق وادارد و تا ورود به آتش، همراه خود سازد: «يقدم قومه يوم القيامة فأوردهم النار» (هود، ۹۸). به این منظور، به تحلیل محتوای آیات قرآن و استخراج روش‌های مدیریت ذهن فرعون نسبت به قوم خویش پرداخته است. نتایج نشان داده؛ فرعون با کاربست روش‌های عوام‌فریبی، إلقاء ترس، إلقاء برتری، تحقیر، تخریب شخصیت و مانند آن توانست اذهان قوم خود را تسخیر نموده و آنها را از پیروی دعوت حق موسی عليه السلام دور کند.

کلیدواژه‌ها

روش‌ها، فرعون، مدیریت ذهن، قرآن کریم.

۱. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول). dolatabad@quran.ac.ir
۲. دانشجوی کارشناسی ارشد تفسیر و علوم قرآن دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم مشهد، مشهد، ایران. akramtat.ak20@gmail.com

* حسینی دولت‌آباد، بی‌بی حکیمه؛ عرب‌طاط، اکرم. (۱۴۰۰). تحلیل مکانیسم‌های فرعون در «مدیریت ذهن» قوم خویش در قرآن کریم. فصلنامه علمی - پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی، ۹(۳۴)، صص ۱۲۵-۱۵۲.

DOI:10.22081/jiss.2021.60039.1763

طرح مسئله

تمامی باورها و رفتارهای انسان از ذهن سرچشمه می‌گیرد. مدیریت ذهن از مباحث بسیار مهم در حوزه انسانی و اجتماعی است که علی‌رغم اهمیت فوق‌العاده، بسیار کم به آن پرداخته شده است. مراد از مدیریت ذهن در این پژوهش، توانایی مدیریت کردن افکار و باورها می‌باشد؛ به گونه‌ای که به رفتارها و انتخاب‌ها جهت داده و موجب پیدایش یک جریان یا فضای اجتماعی در میان طیف‌هایی از مردم جامعه شود.

قرآن کریم شیوه‌های متفاوتی از مدیریت ذهن را بیان نموده و انبیاء الهی با بهره‌گیری از همین فرایند، به اصلاح امور و تصحیح انحرافات فکری و رفتاری قوم خود می‌پرداختند. آنها از تکنیک‌های مدیریت ذهن برای هدایت و تعالی انسان‌ها بسیار بهره‌جسته و رسالت خود را به نحو احسن به انجام رساندند. در بررسی آیات قرآن کریم، شواهدی نیز مبنی بر کاربرد این عملیات از سوی قدرت‌های طغیان‌گر به قیمت اضمحلال منافع و ارزش‌های انسانی ملاحظه می‌شود. بنابراین، در آموزه‌های قرآنی، مدیریت ذهن گاه توسط انبیاء و اولیای الهی همچون مومن آل فرعون و گاه توسط افراد گمراه در جهت انحراف مردم انجام شده است. به عنوان نمونه، قارون با مانور تجمل، فرعون با مسابقه قدرت و... موجب انحراف بسیاری شده‌اند.

بر این اساس، آگاهی از اصول و روش‌های مدیریت ذهن ارائه‌شده در قرآن کریم، برای درک و مواجهه صحیح با اقدامات زیان‌بار آن قدرت‌ها، و نیز به منظور تحلیل صحیح اقدامات انبیا، موانع و چالش‌های فراوی ایشان و ابزارهای قدرت طاغوت در همه زمان‌ها ضرورت می‌یابد. به دلیل اهمیت والای این موضوع، در این پژوهش این پرسش مطرح است که فرعون با وجود ظلم و استکبار فراوان، چگونه توانست بر اندیشه قوم خویش و حتی بنی اسرائیل تسلط یابد و بسیاری از آنها را از پیروی موسی ع بازدارد؟ شیوه‌های مدیریت ذهن فرعون در مواجهه با حضرت موسی ع چگونه قابل تحلیل است؟ نمونه‌های آشکاری از این موضوع در قصص قرآنی به تصویر کشیده شده و می‌توان با تحلیل روان‌شناختی آنها، به مدل و الگویی از مدیریت ذهن در قرآن دست

یافت. پس از آن دستاوردها و نتایج این امر در تغییر رفتار مخاطبان مورد توجه و واکاوی قرار خواهد گرفت.

۱. مفهوم‌شناسی ذهن

واژه «ذهن» در آثار فلاسفه مسلمان، فراوان به کار رفته است؛ اما مفهوم ذهن و حقیقت آن، به طور صریح و واحد، تعریف نشده است؛ به طوری که می‌توان گفت: «ذهن»، از جمله مفاهیمی است که در عین وضوح و روشنی، معنای دقیقی از آن معرفی نشده است. در فلسفه‌های معاصر مغرب زمین، از آنجا که «نفس» در معنای کلاسیک خود مورد شکّ قرار گرفته و «ذهن» جایگزین آن گردیده، مباحث زیادی درباره ذهن وجود دارد؛ که به‌نوعی جایگاه مباحث نفس را اشغال کرده است (شریعتی؛ حسینی شاهرودی، ۱۳۹۲، صص ۷۱-۸۴).

بنابر برخی تعاریف، واژه «ذهن»، مجموعه‌ای است با یک فرماندهی واحد که مغز نامیده می‌شود. هوش ذاتی و دانایی آموختنی و آگاهی‌های دریافتی از اندیشه، ادراک، حافظه، احساسات، امیال و تخیل که در مجموع در تشکلی به اسم مغز، انسان را فرماندهی می‌کنند؛ البته منظور عامه مردم از به کارگیری واژه ذهن، محاسبات فکری و عقلی است (افشاری، ۱۳۹۵، ص ۱۶). برخی روان‌شناسان ذهن را خیلی ساده تعریف کرده و می‌گویند: ذهن شامل مغز به علاوه شخصیت می‌باشد (رضازاده، ۱۳۹۱، ص ۱۷).

در مورد حقیقت ذهن دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد: برخی همچون دوالیزم (اعتقاد به دوگانگی) و ایده‌الیزم (آرمان‌گرایی)، ذهن را غیرجسمانی می‌دانند و برخی مکاتب بر فیزیکی‌الیزم (اصالت فیزیک) و فانکشنالیزم (کاربردگرایی) تاکید دارند. اما دانشمندان علوم جدید به این نتیجه رسیده‌اند که بیشتر اعمال ذهن در مغز تجزیه و تحلیل می‌شود ولی همه بدن جایگاه ذهن است و شاید بتوان مغز را به‌عنوان واحد سخت‌افزاری ذهن دانست که وظیفه کنترل و هدایت سایر اندام‌ها را برعهده دارد. ابعاد مهم وجودی انسان مشتمل بر سه بعد؛ روح، جسم و ذهن است که بُعد سوم، تشکیل‌دهنده روان غیرفیزیکی انسان و ریشه و منبع علل رفتاری، گفتاری، عملی، منطقی خرد و هوش در انسان می‌باشد و

وظیفه هماهنگی بین سایر ابعاد وجودی انسان را به عهده دارد (کرمی، ۱۳۹۵، ص ۲۹).
 صدرالمآلهین، «ذهن» را «استعداد نفس بر اکتساب علمی که برای نفس حاصل نیستند» تعریف کرده است. او، در مقام توضیح گفته است که خداوند، روح انسان را خالی از علم به اشیاء قرار داد و علی‌رغم این که او هیچ نمی‌داند، اما برای دانستن آمده است. پس نفس باید بر به دست آوردن این هدف و حصول علم توانا باشد؛ و ذهن، در واقع همین استعداد است. سپس وی به ابزار حصول علم اشاره کرده و درباره هر یک از گوش، چشم و فکر، قول خدای تعالی را بیان کرده و سپس توضیح داده است که وقتی این قوا و آلات، با هم هماهنگی و توافق کنند، روح جاهل، عالم می‌شود. در پایان نیز به‌عنوان نتیجه، دوباره ذهن را تعریف کرده است: استعداد نفس برای به دست آوردن معارف (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، صص ۸ و ۱۳۷).

ذهن، حیث استعدادی حیطة ادراکی نفس ناطقه است که حالت اشتدادی داشته و قابل شدت و ضعف است. این حیطة، که مرتبط با ماده است، علاوه بر تأثیرات باواسطه‌ای که بر خارج دارد، خلاقیت‌های بی‌واسطه‌ای نیز در خارج از خود؛ یعنی طبیعت، اذهان دیگران، بدن، سایر ساحت‌های نفس و عوالم دیگر دارد (شریعتی؛ حسینی شاهرودی ۱۳۹۲، ص ۷۱).

۲. چیستی و اهمیت مدیریت ذهن

بنابر آنچه گفته شد، ذهن، پل ارتباطی میان روح و جسم است و لازمه‌ی برقراری ارتباط مؤثر میان آنها شناخت است. چگونگی کنترل و مدیریت ذهن از مباحث مورد توجه اندیشمندان و پژوهشگران حوزه‌های متفاوت علوم تربیتی است. بسیاری از آنچه در دنیای بیرون شاهد آن هستیم، دستاورد ذهن انسان است.

روان‌شناسان معتقدند؛ به‌منظور کنترل و مدیریت باید به رابطه بین ذهن خودآگاه و ناخودآگاه توجه داشت؛ لذا باید دانست که ذهن ناخودآگاه بدون هیچ‌پرسی، از ذهن خودآگاه راهنمایی دریافت می‌کند و در جهت رسیدن به دستوراتی که به‌طور مستمر و با تکرار و تاکیدها بدان می‌رسد، فعال است. در واقع، ذهن ناخودآگاه تنها یک هدف اصلی دارد که عبارت است: از رسیدن به اهدافی که توسط ذهن آگاه تعیین می‌شود؛

یعنی بدون این هدف، ذهن ناخودآگاه نمی‌تواند فعالیتی مؤثر داشته باشد. به عبارتی، بین میزان اطلاعات و اعمال آگاهانه انسان و عملیات ذهن ناخودآگاه، رابطه‌ای مثبت وجود دارد. اما نکته دیگر حکایت از این دارد که ذهن ناخودآگاه می‌تواند در جهت راهنمایی ذهن آگاه حرکت کند و لذا به راحتی قابل کنترل و مدیریت است (رضازاده، ۱۳۹۱، ص ۸). به بیانی دیگر، عادات و رفتارهای ما براساس ذهن ناخودآگاه شکل می‌گیرد و مرکز کنترل عملکرد ما، افکار و عقاید در ضمیر ناخودآگاه است (سیف‌هاشمی، ۱۳۹۷، ص ۱۳). انجام همه امور به صورت ناخودآگاه، حالتی از مسخ شدن و نیمه‌هینوتیزمی را در فرد ایجاد می‌کند که دقیقاً احساس می‌کند اختیاری در انجام امور ندارد و در مواجهه با مسائل مختلف، رفتارهای ناخودآگاهی را بروز می‌دهد که باعث خسران می‌شود. در حقیقت، مدیریت ذهن در اختیار گرفتن ذهن هوشیار و ایجاد حالت خودآگاه در انجام اکثر موارد و وادار کردن این «من» ذهنی به انجام اموری است که «خود» واقعی تشخیص می‌دهد (کرمی، ۱۳۹۵، ص ۵۰).

۳. تحلیل مکانیسم‌های مدیریت ذهن فرعون

۳-۱. عوام‌فریبی

واژه «فریب» در فرهنگ قرآن تعبیر به مکر شده است (غافر، ۴۵؛ فاطر، ۴۳؛ نحل، ۴۵)، در علم لغت، واژه‌ی مکر مترادف با کلماتی مانند: کید و خُدعه گرفته شده که در معنای پنهان کاری، مشترک هستند (مصطفوی، ۱۲۶۸، ص ۲۵۶). مکر، به معنای بازداشتن کسی از مقصودش، با حيله و نیرنگ است که می‌تواند بر دو قسم پسندیده و مذموم تقسیم شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۷۲). معادل آن در فارسی، خُدعه کردن، فریفتن، حيله و کید است (عمید، ۱۳۷۵، ص ۴۳۱۶).

عوام‌فریبی در اصطلاح، گمراه کردن مردم از طریق اظهار وعده‌ها و شعارهای دروغین است و «دماغوگ» به کسی گفته می‌شود که با ادعا و وعده‌های بی پایه و اساس و با تحریف حقایق سعی می‌کند مردم را جلب کند (روزبه، ۱۳۴۰، ص ۱۲۲).

این شیوه، غیرمستقیم و مبتنی بر تحریک عواطف مخاطبان است و در رابطه با استدلال نیست؛ بلکه در آن از شگردهای مختلف دیگری برای برانگیختن روحیه جمعی

هر یک از افراد استفاده می‌شود. حربه اصلی عوام‌فریبی، برانگیختن احساس درونی است که هر کس می‌خواهد مورد تحسین دیگران قرار گیرد و بر ارزش و احترامش افزوده شود، از آن استفاده می‌کند. فریب، به معنای نیرنگ و فعالیت است که برای گمراه کردن دیگران انجام گیرد و هدف، غافل کردن به عمد و ارسال پیام‌های نادرست به اذهان مخاطبین، به قصد تسلط است. فرعون در مواجهه با دعوت حضرت موسی علیه السلام به ویژه پس از غلبه بر ساحران و ایمان آشکار ایشان، با تمام توان از این حربه استفاده نمود که نمونه‌های بارز آن در ذیل اشاره می‌شود.

۳-۱-۱. موضع‌گیری حق به جانب

فریب ذهن، امری اثبات شده است به گونه‌ای که بسیاری از اهداف بر پایه همین نقطه ضعف ذهن بنا شده است. بولز و بورگون (۱۹۹۶م) فریب را این گونه عنوان می‌کنند: فریب انتقال آگاهانه پیام دستکاری شده از سوی فرستنده، جهت تقویت باورهای غلط می‌باشد (کلاین برگ، ۱۸۹۹م، صص ۵۴۰-۵۴۵).

یکی از برنامه‌های فریب کارانه سیاست‌بازان این است که هرگاه حادثه‌ی مهمی برخلاف میل آن‌ها واقع شود، برای منحرف ساختن افکار عمومی، خشم و شکست خویش را پنهان می‌کنند و ظاهر خونسرد و صاحب‌حق به خود می‌گیرند. در قصه حضرت موسی علیه السلام فرعون پس از شنیدن ایمان آوردن ساحران به موسی، از این ابزار برای پیشبرد اهداف خود بهره جسته، به بزرگان قومش چنین گفت: «وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانُ عَلَى الطِّينِ فَأَجْعَلْ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَىٰ إِلَهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ» (قصص، ۳۸).

در این آیه، فرعون به موسی کنایه می‌زند. در واقع می‌خواهد بگوید: حقیقت و صحت آنچه تو به سوی آن دعوت می‌کنی برای ما ثابت نشده، که از طرف خداوند متعال باشد و اصلاً من معبودی غیر از خودم برای مردم سراغ ندارم و جمله: «من معبودی غیر از خودم برای شما سراغ ندارم»، بیان موضوع در عبارتی حق به جانب است، تا در دل مردم جا باز کند و مورد قبول قرار گیرد. هم‌چنان که ظاهر سخن دیگری از او

در سوره غافر نیز همین مطلب را می‌رساند: «مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَىٰ وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ» (غافر، ۲۹). فرعون بعد از این ادعا که اصلاً اطلاع از معبودی غیر از خودش در عالم ندارد، به هامان دستور می‌دهد که برجی بسازد، بلکه از بالای آن از «اله و معبود موسی» اطلاعی پیدا کند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۳۷). مفسران می‌گویند: او بر بالای برج رفت و تیری آغشته به خون به سوی آسمان پرتاب کرد و ادعا نمود؛ خدای موسی را کشته است (رازی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۱۳۷).

۳-۱-۲. موضع‌گیری خیرخواهانه

رفتار خیرخواهانه، همواره با نیت صحیح و در جهت ارزش‌های انسانی یا الهی انجام نمی‌شود؛ تا آنجا که برخی آن را نوعی خودخواهی دانسته‌اند که در آن به جای مصرف خود فرد، مصرف دیگران صورت می‌گیرد. این خودخواهی، بیانی عام‌تر از خودخواهی شخصی است (نهضتی و دیگران، ۱۳۹۰، صص ۲۵-۴۶). دیوید کولارد نیز به انگیزه‌های گوناگون رفتار خیرخواهانه همچون: چاپلوسی، شهرت‌طلبی و مانند آن توجه می‌کند (نصیرخانی و دیگران، ۱۳۹۰، صص ۸۳-۱۰۸). بی‌تردید، رفتار خیرخواهانه جنبه‌های متفاوتی را در برمی‌گیرد، اما آنچه مورد بحث است، اکتساب مطلوبیت از این رهگذر، و رفتار خیرخواهانه با انگیزه فریب مردم و حفظ قدرت است. جای شگفتی است که فرعون به‌رغم استکبار و دژخیمی منحصر به فرد، باز از این حربه نیز، برای استمرار موقعیت برتر خویش و فریب قوم استفاده نمود. او خود را در مورد دو خطر از جانب موسی، نگران نشان داد و گفت: می‌ترسم او شما را از سرزمین تان بیرون سازد: «يُرِيدُ أَنْ يَخْرُجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ» (شعراء، ۳۵) و نیز نگرانم که دین شما را تغییر داده و در زمین فساد کند: «إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ» (غافر، ۲۶).

آنچه در این بخش دستاویز فرعون واقع شد، بی‌اعتماد ساختن مردم نسبت به جامعه دینی موسی عليه السلام، با هدف القای ناکارآمدی و رویگردانی مردم از دین است. سیاست حکومت‌های مستبد در طول تاریخ بر همین اصل متکی است. هر زمان خویش را در موضع خطر احساس می‌نمایند، منطبق استبدادی خویش را کنار نهاده و با افکار مردم

همراه می‌شوند. فرعون به منظور متحد نمودن مردم علیه موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ گزاره خیرخواهی را برگزید و خطاب به مردم گفت: «او می‌خواهد شما را از سرزمین تان با سحرش بیرون کند!» شما چه می‌اندیشید و چه دستور می‌دهید؟!»؛ (فَمَاذَا تَأْمُرُونَ).

فرعونی که قبلاً تمام مصر را ملک خود می‌دانست، و می‌گفت: «أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ»، آیا حکومت و مالکیت این سرزمین مصر از آن من نیست؟ اکنون که پایه‌های تخت خود را لرزان می‌بیند، مالکیت مطلقه این سرزمین را به کلی فراموش کرده و آن را ملک مردم می‌شمرد و می‌گوید: سرزمین شما به خطر افتاده، چاره‌ای بیندیشید! فرمانروایی که به سخن کسی توجه نمی‌نمود و همیشه فرمان‌دهنده مطلق العنان بود و آمر بلامنازع، از سر درماندگی به اطرافیان می‌گوید: شما چه امر می‌کنید؟!؛ مشورتی بسیار عاجزانه و از موضع ضعف! (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱، ج ۱۵، صص ۲۱۷-۲۱۸). آنچه در متقاعد ساختن دیگران ضرورت دارد، ارائه دلیل و بیان شیوا برای فهم کلام است. یکی از اندیشمندان، سازماندهی کلام را شامل چهار مرحله اصلی: طرح مسئله، توضیح منظور، شرح و تفصیل و مثال زدن عنوان کرده و معتقد است؛ شیوه‌ی طرح مسئله، همان هنر جلب توجه و رساندن سخن به گوش دیگران است (وینیه، ۲۰۱۵، صص ۷-۱۰).

طرح مسئله فرعون، برای توجیه تصمیم به قتل موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ، با توسل به دو دلیل بود: یکی جنبه ارزشی و معنوی دارد: «إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ» و دیگری جنبه دنیوی و مادی: «أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ». به عبارتی، او این‌طور القا کرد که اگر سکوت کنم، آئین موسی به سرعت در اعماق قلوب مردم مصر نفوذ می‌کند و آئین مقدس بت‌پرستی که حافظ قومیت و منافع شماست، جای خود را به یک آئین توحیدی بر ضد شما می‌دهد! و اگر امروز سکوت کنم و بعد از مدتی اقدام به مبارزه با موسی نمایم، هواخواهان بسیاری پیدا می‌کند و درگیری شدیدی به وجود می‌آید که موجب خونریزی و فساد و ناآرامی در سطح کشور خواهد بود؛ بنابراین مصلحت این است که هر چه زودتر او را به قتل برسانم (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۰، ص ۸۰).

نفوذ به ذهن قوم، با کار بست مؤلفه‌های بنیادین مانند: سرزمین و دین نیاکان، ترس از نابودی آنها را کانون توجه نمود. ترس از دست دادن، غالباً قوی‌تر از اشتیاق به

دست آوردن است. برای همین است که انسان‌ها معمولاً از تغییر می‌ترسند (کانکه، ۲۰۱۵م، ص ۲۱). با دقت نظر در مهندسی عملیات روانی فرعون، چنین استنباط می‌شود که او سعی کرد با فروپاشی ساختارها، قانون‌مندی و روابط جدید میان ذهن‌ها را رقم زند تا همان را ملاک سنجش خود قرار دهند. قالب ارائه‌شده، عامل آگاهی دروغین و شکل‌گیری هدفی منطبق بر اهداف طراحی شده‌ی اوست. شیوه ابراز نمادین خیرخواهی، این امکان را برای فرعون فراهم می‌نمود که جامعه مخاطب او پذیرای تصمیم و عملش باشند.

۳-۱-۳. همراه‌نمایی مخاطبان

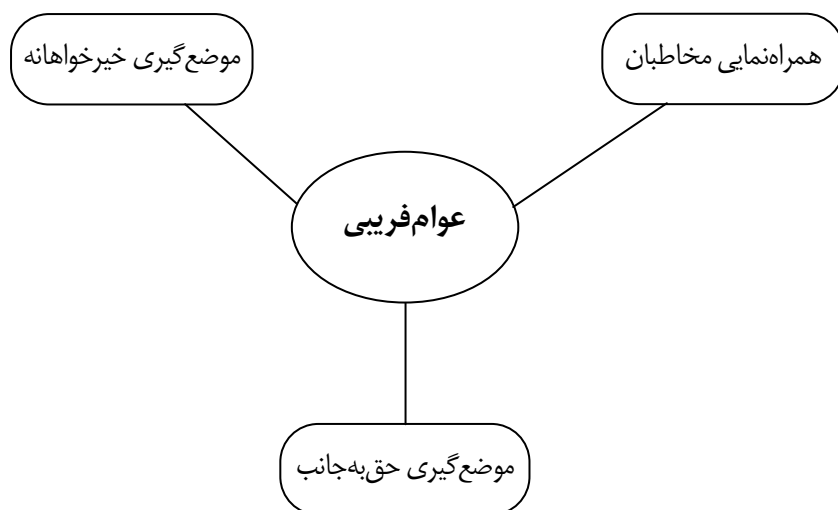
از دیدگاه روان‌شناسان، «همراه‌نمایی مخاطبان»، اصلی است که تأثیر شگرفی در متقاعدسازی مخاطب دارد. چالدینی، آن را اصل یگانگی^۱ نامیده و هوگان با اصل برقراری رابطه دوستانه، به توصیف آن می‌پردازد؛ برای پذیرفته‌شدن از سوی مخاطب، گاه صرف قرار گرفتن در موقعیت مکانی مشترک، نوعی احساس تفاهم را میان افراد به وجود می‌آورد (هوگان، ۲۰۰۴م، صص ۲۲-۲۳، چالدینی، ۲۰۰۴م، ص ۴). در این موقعیت، فرد با تحلیل اطلاعات دریافتی، ترغیب به همکاری می‌شود. فرعون پس از یادآوری قدرت خود و نشان‌دادن موقعیت ضعف و عدم انسجام بنی اسرائیل، با ترفند همراه‌نمایی به متقاعدسازی قوم خویش می‌پردازد و می‌گوید: «وَإِنَّا لَجَمِيعٌ حَازِرُونَ* وَ إِنَّهُمْ لَنَا لِعَايُطُونَ» (شعراء، ۵۵ و ۵۶)؛ «ما چقدر حوصله کنیم؟ و تا چه اندازه با این بردگان سرکش مدارا نمائیم؟! «اینها ما را به خشم و غضب آورده‌اند».

فردا مزارع مصر را چه کسی آبیاری می‌کند؟ خانه‌های ما را چه کسی مرمت می‌کند؟ بارهای سنگین را در این کشور پهناور چه کسی از زمین برمی‌دارد؟ چه کسی خدمتکار ما خواهد بود؟ ما از توطئه این گروه - چه در اینجا باشند و چه بروند - بیمناکیم، و برای مقابله با آنها آمادگی کامل و هوشیاری لازم داریم (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۵، ص ۲۳۷). این حرکت سیال و زیرکانه، با ایجاد شکاف اطلاعاتی در ذهن مخاطب

1. unity

صورت می‌پذیرد. در حقیقت با طرح پرسش‌هایی، ذهن را تا زمان دریافت کامل اطلاعات درگیر می‌سازد، به این صورت طرز فکر، باور و افکار معمول فرد را به چالش کشیده و توجه او را درگیر می‌کند (فروتز، ۱۳۹۷، ص ۹). فرعون، جهت پیشبرد اهداف خود، دغدغه‌های قدرت‌طلبانه‌ی خویش را به قومش تسری داده و چنین وانمود می‌کند که موسی برای همه‌ی آنان خطر آفرین و چالش‌ساز است.

یکی از روش‌های همراه کردن دیگران، استفاده از «جواب مثبت فرضی» است. در این روش، فرض بر این است که مخاطب موافق است؛ یعنی او را در برابر عمل انجام‌شده قرار می‌دهند. در حقیقت، شناخت الگوهای روانی و رفتاری انسان‌ها، نقش مهمی در متقاعدسازی دارد (هوگان، ۲۰۰۴م، صص ۲۲-۲۳). این، همان پارامتر اثرگذار می‌باشد که به تغییر دادن ذهن افراد، منتهی می‌شود. این ابزار از سوی فرد سلطه‌جو در راستای برنامه‌های بدون استکباری خویش به کار گرفته می‌شود تا دیگران تصمیم و حرف مدنظر او را البته با رغبت انجام دهند (زارعان، ۱۳۹۸، صص ۱۱-۱۲). بدیهی است که تعامل و گفت‌وگوی فرعون، تنها بیان خواسته‌ها و نظرات نبود؛ بلکه سعی می‌نمود آنها را به نحو مؤثری به قلب و ذهن شنونده القا نماید. مهم‌ترین گام او، ارائه اهداف مشترک به مخاطب بود تا فرد با اطمینان خاطر و بدون هیچ واکنش منفی، همسو با اهداف طراحی شده حرکت نماید.



۳-۲. القای ترس

هراس افکنی در میان مردم، خود از شیوه‌های مستکبران برای سوءاستفاده و تسلط بر قلوب و اذهان آنان است. در تمام اعصار، مستکبرانی؛ مانند فرعون به‌رغم کاربست این روش شیطانی، مدعی این معنا هستند که آرمانی‌ترین سبک زیست را ارائه می‌دهند: «... بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُتَلٰى» (طه، ۶۳)؛ حال آنکه هدف آنان، دورنمودن انسان از حقایق و در ابهام‌ماندن ذهن‌ها می‌باشد.

۳-۲-۱. کاربست اطلاعات غلط

تحقیقات چهارده ساله «ویلیام دورل»، متخصص مغز و اعصاب، اثبات کرد که در مغز انسان دستگاهی مانند رایانه وجود دارد که توانایی دور و فراموش کردن اطلاعات غیرمنطقی و مستقیم را از مغز را دارد، ولی اگر هرگونه اطلاعاتی به بخش خاصی از مغز برسد، مغز آن را بدون دلیل می‌پذیرد و از آن تبعیت می‌کند. با این روش می‌توان، بدون اینکه شخص در موقع شنیدن متوجه پیام درونی شود، به‌سادگی اطلاعات خاصی را وارد سیستم اطلاعاتی مغز کرد، این قانون «درک فراآگاهی» می‌باشد. پیام‌هایی که گوش نمی‌شنود، ولی مغز آن‌ها را دریافت می‌کند (عبداللهی خوروش، ۱۳۵۳، ص ۶۵).

صاحبان قدرت، ایجاد ترس را بهترین راه تسلط، می‌دانند. با واردشدن اطلاعات غلط، ذهن در تجزیه و تحلیل دچار مشکل شده و در نهایت، با تحلیل رفتن انرژی مغزی، هدایت ذهن افراد در مسیر خواسته‌های قدرت‌مندان سهل‌تر خواهد بود. همان‌طور که در کودکی برای کنترل کودک، حس ترس را القا نموده و او را از چیزهایی می‌ترسانند که هیچ‌کدام مصداق واقعی ندارد؛ ابزار قدرت‌مندان نیز برای کنترل ملت‌ها، کاربست دروغ‌هایی؛ همچون بمب اتم و هارپ و سلاح نوترونی و... می‌باشد (سلیمی، ۱۳۹۶، صص ۳-۴).

فرعون به حضرت موسی عليه السلام، تهمت ساحر بودن زد و به‌دنبال تهمت خود اضافه کرد که او می‌خواهد به کمک سحر، شما را از سرزمین تان بیرون کند. به این ترتیب، فرعون قصد داشت با این تهمت‌ها، مردم را علیه او تحریک کند تا با وی در مقابله با موسی همدست شوند: «يُرِيْدُ اَنْ يُخْرِجَكُم مِّنْ اَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ فَمَا ذَا تَأْمُرُوْنَ» (اعراف، ۱۱۰)

(طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ص ۲۷۳). فرعون در جریان فرایند زورگویانه خود با دادن اطلاعات غلط، به ایجاد یک بحران دست می‌زند تا با القای ترس و سردرگمی در باورها و رفتارهای قومش، تغییرات بنیادین پدید آورد.

او با توسل به تکنیک ترس، به دگرگونی احساسات و ادراکات دامن زده، می‌کوشد دولت استکباری خویش را بهشت موعود برای قبطیان نشان دهد و آنها را از روزگار تسلط موسی و دین موسوی بر ملت بهراساند (طه، ۶۳). این حربه موجب شد تا جز شماری اندک از قوم یهود به موسی عَلَيْهِ السَّلَام ایمان نیاورند: «فَمَا ءَامَنَ لِمُوسَىٰ إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِّن قَوْمِهِ عَلَىٰ خَوْفٍ مِّن فِرْعَوْنَ وَ مَا لَهُمْ أَن يَغْتَنِبَهُمْ...» (یونس، ۸۳) و از قوم قبطی هم تنها مومن آل فرعون است که ایمان می‌آورد.

۲-۲-۳. تهدید

القای ترس، در تکنیک‌های فرعون، با دو راهبرد ارائه اطلاعات غلط و تهدید شناسایی شد که در مقام مقایسه این دو می‌توان گفت، راهبرد اول برای خودی‌ها و فضای داخلی کاربرد بیشتری دارد. در این فضا، همراهی و هم‌گروهی فرد با مخاطبان خود، قربانی ترساندن نمی‌شود؛ بلکه ترس، به‌طور غیرمستقیم از حوادث و پدیده‌هایی ساختگی القاء می‌شود. اما فضای تهدید کاملاً متفاوت بوده و در مقابل دشمن یا مخالف به کار گرفته می‌شود. در این راهبرد، تأکیدی بر همراهی فرد مقابل وجود ندارد؛ یا اینکه دیگر امیدی به آن نیست. بنابراین، تهدید و بیان خشونت‌آمیز به‌عنوان آخرین حربه برای بازگرداندن یا تغییر رفتار مخاطب صریحا استفاده می‌شود.

تهدیدات به لحاظ جنس، به دو دسته‌ی؛ عینی و ذهنی تقسیم می‌شوند. تهدید عینی، با استفاده از ابزار و منابع قابل مشاهده اعمال می‌شود؛ همچون کاربرد توان نظامی و فشار اقتصادی علیه یک نظام سیاسی که حجم، تعداد، توان تخریبی، وسعت و دامنه آن قابل برآورد و محاسبه است. اما در تهدید ذهنی، تحلیل‌گران به آثار و نتایج ذهنی تهدیدات توجه دارند. این بعد از تهدید، گاهی مترادف عملیات روانی نیز مورد توجه قرار می‌گیرد (افتخاری، ۱۳۸۵).

تهدید فرعون بر مبنای روش اعمال و پیامد، هر دو وجه را در بر می‌گیرد. او قصد داشت اراده‌ی خود را تحمیل و منافع خود را تأمین کند؛ بنابراین با عملیات روانی شروع کرده، اقدام به مدیریت ادراک و ترساندن بنی‌اسرائیل نموده و سپس به عملی کردن تهدید خود پرداخت: «قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَنْدَرُ مُوسَىٰ وَ قَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَ يُدْرِكَ ءَالِهَتَكَ قَالَ سَنُقَرِّبُ أَبْنَاءَهُمْ وَ نَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ وَ إِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهُونَ» (اعراف، ۱۲۷).

این آیه، حکایت گفتاری است که قوم فرعون با او داشته و می‌خواستند او را به قتل موسی و قوم او تحریک کنند، لذا فرعون در رد پیشنهاد آنان گفت: کشتن موسی و بنی‌اسرائیل برای ما مهم نیست، برای اینکه فعلاً قدرت در دست ماست و در هر حال بر ایشان تسلط داریم؛ پس همان شکنجه‌های قبلی را در حق ایشان اجرا نموده، فرزندان‌شان را کشته و زنان‌شان را زنده نگه داریم.

در گام بعد، با دیدن ایمان و تسلیم ساحران، شدت تهدید نیز بیشتر شده و احساس خطر جدی فرعون، در ادبیات او آشکار شد. فرعون با مانع بزرگی در برابر مشروعیت و جاهت ساختار حکومتی خویش مواجه بود و ناچار، از پوشش فریب و اغوای پنهانی خارج شد: «قَالَ آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ أَدْنَ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ فَلَأَقْطَعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ وَ لَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُدُوعِ النَّحْلِ وَ لَتَعْلَمَنَّ آيَتُنَا أَنَّ شِدَّةَ عَذَابِنَا وَ أَتَقَىٰ» (طه، ۷۱)؛ فرعون عصبانی شده و شروع به تهدید کرد و گفت: شما قبل از این عمل پیروان و شاگرد موسی و هارون بوده‌اید و موسی سردسته و استاد شماست. من دست‌ها و پاهای شما را به‌طور مخالف قطع می‌کنم و شما را از تنه درختان خرما آویزان می‌کنم و خواهید دانست مجازات کدام‌یک از ما دردناک‌تر و پایدارتر است.

تهدید به شکنجه، از علل تأثیرگذار در ایجاد رعب و وحشت بین مخالفان سیاسی است. حکومت‌های مستبد با قصد جلب اذهان و نمایش اقتدار برای حکومت نامشروع خود، از این ابزار استفاده می‌نمایند. در تحلیل رفتار خشونت‌آمیز فرعون، آنچه ملموس است پرخاشگری افراطی و مُضر است. این خصیصه، به درجات مختلف در همه افراد انسانی وجود دارد؛ تا آنجا که برخی روان‌شناسان، پرخاشگری را از ویژگی‌های فطری و غریزی انسان دانسته و معتقدند: انسان حیوانی پرخاشگر و ستیزه‌جو است (شکاری، ۱۳۷۳،

ص ۱۱۷). بر اساس نظریه فروید، قدرت تجاوز و پرخاشگری در درون انسان نهفته است و اگر این نیرو به طرز صحیح و قابل قبول اجتماع، مورد استفاده قرار نگیرد، به صورت پرخاشگری افراطی و مضر ظاهر می‌شود (اکبری، ۱۳۸۱، ص ۱۹۱). برخی افراد نیز، پرخاشگری و زورگویی را تقبیح نمی‌کنند، بلکه آن را نشانه شهامت و قدرت در فرد می‌دانند. این افراد، اعمال پرخاشگرانه خود و دیگران را مثبت، موجه و حتی ضروری می‌دانند (عاشوری، ۱۳۸۷، صص ۳۸۹-۳۹۳).

۳-۳. الفای برتری

صفت «کبر» در انسان، در شکل تکبر و استکبار خودنمایی می‌کند. تکبر، حالتی در انسان است که بر اثر خودپسندی، خویش را برتر از دیگران ببیند؛ در حالی که استحقاق آن را ندارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۹۷). استکبار هنگامی است که همان حالت درونی را به شکل رفتاری از خود بروز دهد. «درحقیقت، پیدایش حالت کبر از سه مؤلفه است: مرتبه خود را دیدن و مرتبه دیگری را فهمیدن، پس مرتبه خود را از او افزون‌تر پنداشتن» (دستغیب شیرازی، ۱۳۶۸، ص ۴۸۴). منشأ این رفتار از حقارت وجود است^۱ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۱۲). لذا فرد به خود اجازه تحقیر دیگران و کتمان حق را می‌دهد^۲ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۱۰).

برتری جویی انسان را به تمرد و سرکشی می‌کشاند و او را به استکبار و مقابله با سخن حق وامی‌دارد (قادی ارایبی، ۱۳۹۶، ص ۳۳). این حالت نفسانی، عامل مهم رفتارهای نابهنجار فرد در جامعه است و از ابزارهای مهم جهل به شمار می‌آید^۳ (حرانی، ۱۲۹۷ق، ص ۳۹۶).

خودبزرگ‌بینی، سبب شد فرعون خود را در مقام الوهیت ببیند؛ پس ادعای: «أنا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى» کرد. این جهان‌بینی در چارچوب نظام مبتنی بر قدرت و سرمایه تجزیه و تحلیل می‌شود که با خلق ارزش‌های جدید و برانگیختن احساسات، افراد جامعه

۱. قال الصادق عليه السلام: ما من أحد يتبته إلا من ذلّة يجدها في نفسه.

۲. قال الصادق عليه السلام: الكبر أنتغمص الناس و تُسفة الحق.

۳. قال الامام الكاظم عليه السلام: ... و جعل التكبر من آلة الجهل.

را ترغیب به پذیرش موضوع مورد نظر و عمل بی‌چون و چرامی نماید:

«و نَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَ هَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَٰذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَادُ يُبِينُ» (زخرف، ۵۱-۵۲)؛

«فرعون در میان قوم خود ندا داد و گفت: «ای قوم من! آیا حکومت مصر از آن من نیست، و این نهرها تحت فرمان من جریان ندارد؟ آیا نمی‌بینید؟ مگر نه این است که من از این مردی که از خانواده و طبقه پستی است و هرگز نمی‌تواند فصیح سخن بگوید، برترم؟»

فکر و ذهن انسان با واژه‌هایی که می‌شنود و یا تصاویری که می‌بیند، دارای سازمانی از تخیلات و افکار می‌شود که با درآمیختن با پیش‌زمینه‌های ذهنی، مخلوقاتی را به وجود می‌آورد که می‌تواند برای فرد غریبه و ناآشنا باشد؛ چراکه دستگاه شنوایی و بینایی انسان با دریچه‌هایی خارج از کنترل و سیاست‌گذاری‌های انسان فعالیت می‌کند. در فرایند القای یک تفکر، کلمات یا الفاظ که به‌طور مکرر (چند بار در یک زمان) استفاده می‌شوند، به فرد اجازه فکر مستقل را نمی‌دهد و تلقین و اطاعت را تسهیل می‌کنند. از دیدگاه نظریه‌ی پردازش اطلاعات، استفاده مکرر از کلمات القایی، مسیر درون‌داده‌ای اطلاعات را آن‌چنان اشغال می‌نماید که فرصتی برای پردازش و برون‌داد باقی نمی‌گذارد» (کاوایی، ۱۳۸۱، صص ۲۹-۳۱). حاصل فرایند القایی، تبدیل ذهن مخاطب به ذهن فرمانبردار است. محور القای فرعون ادعای بزرگی: «انا ربکم الاعلی» و استدلال توانایی او: «هذه الانهار تجري من تحتي» بود؛ در دورانی که این نعمت‌ها حائز اهمیت فوق‌العاده‌ای بودند. در واقع، فرعون با استفاده از مانور توانایی‌های خود و القای برتری، مردم را از اندیشه در سخن حق موسی بازداشت و تصور درست‌بودن ادعای او را از اذهان ایشان دور ساخت.

۳-۴. تحقیر مخاطبان عام و سلب حریت فکری

اگر بتوان در کسی را برانگیخت که احساس کند از دیگران پست‌تر است، می‌توان بر او تسلط روانی پیدا کرد. فرعون از جمله مستکبرانی است که از این شیوه برای

حاکم شدن بر اراده‌ی مردم استفاده کرد؛ او در ادامه‌ی القائات خود، به تحقیر و القای شبهه روی آورد. روزنه نفوذ در افکار قوم، در این مرحله سرزنش و استخفاف آنان بود تا با سلب هویت، تسلیم محض او گردند (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۳۱۰)؛ «فَلَوْ لَا أَلْقَى عَلَيْهِ أُشُورَةٌ مِّنْ ذَهَبٍ أَوْ جَاءَ مَعَهُ الْمَلَأِكَةُ مُفْتَرِينَ» (زخرف، ۵۳)؛ «فَاسْتَحَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ» (زخرف، ۵۴)؛ ... پس قوم خود را سبک مغز یافت [و آن‌ها را فریفت] و اطاعتش کردند؛ چراکه آن‌ها مردمی منحرف بودند.

در حکومت‌های باطل که از منطق و استدلال به دورند، اساس حاکمیت بر تحقیر مردم است. در نظام ارزشی آنها مبنا تکیه بر مادیات است: «فَلَوْ لَا أَلْقَى عَلَيْهِ اسُورَهُ مِنْ ذَهَبٍ»؛ در چنین نظام فاسدی برای دستیابی به اهداف، لزوماً باید مردم را در سطح پایینی از فکر و اندیشه نگه داشت. القای شبهه به‌نوعی مشتبه‌ساختن عمدی حقایق است: «أَوْ جَاءَ مَعَهُ الْمَلَأِكَةُ». از اثرات آن می‌توان ضعف معرفت و شناخت مردم نسبت به حقایق دین را بیان کرد (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۲۴۰).

روان‌شناسان به افرادی که با تحقیر دیگران، اهداف خود را پیش می‌برند، خودشیفته می‌گویند. فرد خودشیفته، به دلیل عدم تعادل در ویژگی شخصیتی، مشکلات فراوانی برای دیگران ایجاد می‌کند. این اختلال شخصیتی، از حقارت منشاء می‌گیرد که اکثر مستبدان در طول تاریخ گرفتار آن بودند و توسل به زور برای پوشش ضعف شخصیتی‌شان بوده است. بک و همکاران، نظریه پردازان شناختی - رفتاری، معتقدند: «این دسته از افراد خودشیفته، عقاید ناسازگارانه‌ای در مورد خود دارند. از جمله اینکه خود را برتر از دیگران می‌بینند و این مشخصه، سبب عدم درک آنها از احساسات دیگران خواهد شد. حالات روانی و رفتاری رهبران خودشیفته (نارسیس) به گونه‌ای است که به دیگران اجازه مشارکت و همراهی در تصمیمات را نمی‌دهند و با مؤلفه‌های غیراخلاقی بی‌وجدانی، فریب کاری، غرور، تحقیر و استثمار توجهات افراد را به خود معطوف نموده و به مدیریت اذهان می‌پردازند (شعبی، ۱۳۹۲، صص ۲۴ و ۲۴).

با القای تردید و سلب هویت، آنچه پدیدار می‌شود، تسلیم محض در برابر نظام باطل است: «فَاسْتَحَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ». در چنین جامعه‌ای، باور مردم از مدار حقیقت خارج و

خفت پذیر می شود. این نگرش، بنیان تفکر را به مخاطره می اندازد و دگرگونی اساسی در هویت انسان پدید می آورد.

۳-۵. تخریب شخصیت رقیب

به کارگیری اقدامات روانی، می تواند بنیان اعتقادات جامعه را دست خوش تغییر نماید و به عنوان گزاره اثربخش، ساختار فکری جامعه را متزلزل سازد. ترس از دست دادن قدرت، یکی از علل رفتاری تخریب شخصیت است. پژوهش جی (۲۰۱۹) و ایلیا و واسیل (۲۰۱۶) نشان داده است، افراد قدرت طلب برای حفظ منافع خود به حذف رقیب اقدام می نمایند. پیامدهای این امر شامل: ایجاد حاشیه امن موقت، کسب مشروعیت ظاهری، رسیدن به اهداف در کوتاه مدت، کسب منافع مالی، رسیدن به پست های بالاتر و مانند آن است. افرادی که تخریب و ترور شخصیت می کنند، سعی دارند خود را از خطرهای احتمالی که برای پُست و مقام آنها به وجود می آید، حفظ کرده و در حاشیه امنی قرار دهند (اکبریانی و دیگران، ۱۳۹۸، صص ۱۸-۲۱).

فرعون در مسیر اقناع و جذب مردم، از حربه تخریب شخصیت بهره جست. به همین منظور، با اتکا به استهزا و تمسخر گام به گام افکار عمومی را در اختیار می گیرد. استهزاء را مسخره کردن افراد به قصد تحقیر و توهین به ایشان دانسته اند (نراقی، ۱۳۷۸، ص ۵۰۲) در طول تاریخ، از جمله بیشترین کاربردهای تمسخر، تخریب شخصیت افراد در جهت مبارزه با افکار و عقاید آنان بوده است. قرآن گزارش می کند که بیش تر پیامبران با مشکلاتی از این دست مواجه بوده اند. کافران از آن جایی که نمی توانستند علیه عقاید برهانی و دلایل قاطع وحیانی و عقلانی پیامبران بایستند و آن را مغلوب نمایند، به تخریب شخصیت آنان رو می آورند تا اجازه رشد و تاثیرگذاری افکار و عقاید آنان را در میان مردم و جامعه ندهند (منصوری، ۱۳۸۸، ص ۶).

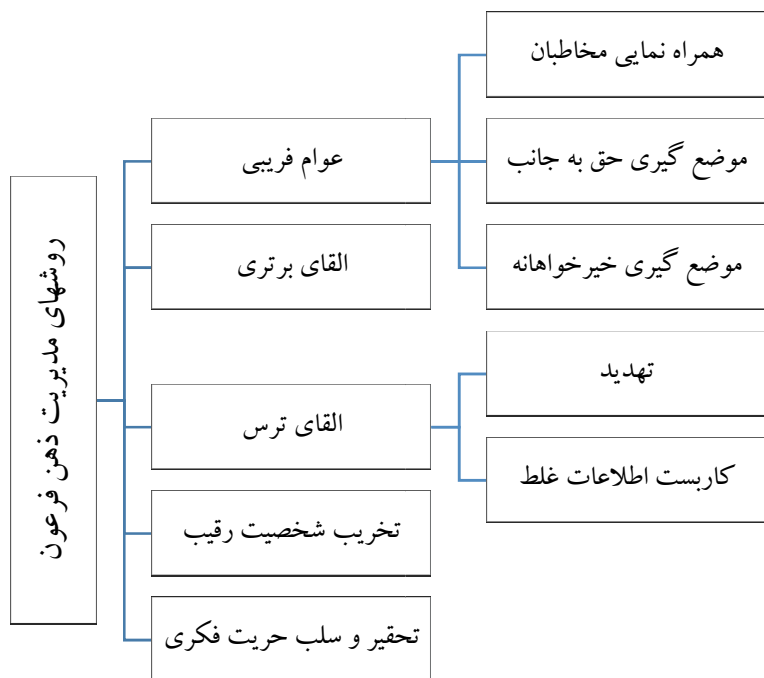
اساساً، محور نگرش انسان سلطه جو، تلقی انسان ها به مثابه «اشیاء» می باشد تا آنان را استثمار و کنترل نموده و در جهت نیل به اهداف شخصی خود مورد استفاده قرار دهد. اریک فروم معتقد است: بدون آنکه در کیفیت و ذرات اشیاء تغییری ایجاد شود،

می‌توان بر آنها تسلط یافت و آنها را به قطعات کوچک‌تر تقسیم نمود و در مورد انسان‌ها، این تسلط مستلزم نابودی آنهاست. به تعبیری دیگر: بر بشر نمی‌توان تسلط یافت مگر اینکه به او آسیب برسانیم (شوستروم، ۱۳۶۶، ص ۳۷). با آگاهی از این واقعیت، فرعون با اتهام‌های گوناگون به تخریب شخصیت موسی علیه السلام می‌پردازد. او تلاش کرد آموزه‌های دینی را در سطح سخنانی برای تحریک احساسات و عواطف تنزل بخشد و چنین القا کند که این آموزه‌ها از گستره عقل و خرد خارج است (ریاحی، ۱۳۹۰، ص ۳۳):

«قَالَ فِرْعَوْنُ وَ مَا رَبُّ الْعَالَمِينَ (شعراء، ۲۳) قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ (شعراء، ۲۴) قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْتَمِعُونَ (شعراء، ۲۵) قَالَ رَبُّكُمْ وَ رَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ (شعراء، ۲۶) قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٍ (شعراء، ۲۷)».

این گفتگو با سوال فرعون آغاز می‌شود: «و ما رب العالمین»؛ آن خدایی که مرا به پرستش او دعوت می‌کنی، از چه جنسی است؟ در اینجا موسی، جواب سؤال فرعون را نمی‌دهد؛ زیرا خداوند جنس ندارد. بلکه به بیان صفات ربوبی خداوند و دلایل وجود او می‌پردازد (طبرسی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۱۱۴). این پاسخ، خط بطلانی بود که بر عقاید مصریان قدیم کشیده شد. به اعتقاد آنان، آسمان دارای معبودی به نام نوت (nout) بود که به منزله زنی توأمند بود که بدنش به‌طور منحنی، مانند گنبدی روی زمین قرار داشته است. زمین از معبود دیگری به نام گب (gheb) که همسر نوت است، برخوردار است و خدایی به نام چو (chou) بوده که تجسم فضای بین آسمان و زمین بوده است (عبدالفتاح طباره، ۱۳۳۴، ص ۳۵۲). با چنین فضای فکری، فرعون با تکیه بر باور قوم خویش با گفته‌ای تمسخرآمیز درحالی که خطابش متوجه اطرافیان بود، گفت: «قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْتَمِعُونَ»؛ زیرا من از ماهیت خدا از او سؤال می‌کنم و او جواب دیگری به من می‌دهد. (طبرسی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۲۹۳)؛ سپس برای پوشاندن چهره حقیقت به اطرافیان گفت: پیامبری که به سوی شما فرستاده شده، مجنون است.

این گام از مدیریت ذهن در جهت استفاده سوء از ذهن مخاطب است. انسان سلطه‌جو با تخریب شخصیت افراد، ذهنیتی جدید ایجاد می‌نماید تا از این مسیر به مخاطب خود حس بدبینی القاء و درون‌مایه معرفتی و حیات‌بخش وحی را تهی جلوه دهد.



نتیجه گیری

۱. حالات ذهن از قبیل باورها، امیال و نیت غالباً هدایت کننده رفتارند و مدیریت ذهن، فرایندی است که به واسطه تعامل اطلاعات و استدلال منطقی ایجاد می شود. مدیریت ذهن به این معناست که ذهن ما در اختیار ما یا نیروی اثرگذار دیگری باشد.
۲. آلات روانی و رفتاری رهبران خودشیفته (نارسیس) به گونه ای است که به دیگران اجازه مشارکت و همراهی در تصمیمات را نمی دهند و با مؤلفه های غیراخلاقی بی وجدانی، فریب کاری، غرور، تحقیر و استثمار توجهات افراد را به خود معطوف نموده و به مدیریت اذهان می پردازند.
۳. انسان سلطه جو، سایر انسان ها را به مثابه "اشیاء" استثمار و کنترل کرده و برای نیل به اهداف شخصی خود مورد استفاده قرار می دهد.
۴. براساس آنچه گفته شد، حس مبهم ناشی از نگرانی در میان قوم فرعون و عدم تمرکز بر احساسات و عواطف، زمینه فریب و مدیریت اذهان آنها را فراهم نمود. آنها

در رویارویی با موقعیت جدید مضطرب بودند لذا فرعون با قدرت و تمرکز، قوای ذهن آنها را تحت سلطه خود گرفت. فقدان قدرت اراده، علتی برای این بود که در رفتار و کردار سنجیده خود دچار تردید شوند و در وضعیت ناخودآگاه و بدون اختیار خود قرار گیرند و درک و فهم منطقی خود را از دست بدهند. فرعون توانست تاثیر قدرت مندی بر چگونگی تفکر، رفتار، احساسات و عقاید قومش گذارد و با هماهنگ کردن ضمیر ناخودآگاه مردم با اهداف خویش، به اقدامات خویش بپردازد.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله. (۱۳۷۱). شرح نهج البلاغه (ج ۳). قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی رحمته الله علیه.
۲. اکبری، ابوالقاسم. (۱۳۸۱). مشکلات نوجوانان و جوانان (چاپ دوم). تهران: نشر ساوالان.
۳. افتخاری اصغر. (۱۳۸۵). کالبد شکافی تهدید. فصلنامه مطالعات دفاعی و امنیتی، ۱۴ (۴۷)، صص ۱۶۵-۱۶۹.
۴. افشاری، پیام. (۱۳۹۵). ذهن هوشیار روح بیدار. نشر الکترونیکی کتابراه، برگرفته از: <https://www.ketabrah.ir>
۵. اکبریانی، سعید؛ نصر اصفهانی، علی و شائمی برزکی، علی. (۱۳۹۸). ارائه الگوی ترور شخصیت در سازمان. نشریه مدیریت دولتی (دانش مدیریت)، ۱۱ (۴)، صص ۶۶-۶۹.
۶. ایلیا و واسیل. (۲۰۱۶م). بررسی تفاوت رفتارهای مخرب و رفتارهای شهروندی سازمانی از دیدگاه فردی کارمند. فرهنگ مدیریت سازمانی، (۱)، صص ۱۵۷-۱۷۹.
۷. جی، اس. (۲۰۱۹م). ترور شخصیت به عنوان ابزاری در سیاست بین الملل (مطالعه موردی روابط ایالات متحده و فدراسیون روسیه). نظریه و روش بین الملل رازها و دیپلماسی، صص ۱-۱۸۳.
۸. چالدینی، رابرت بی. (۲۰۰۴م). روان شناسی نفوذ (مترجم: روح الله حمیدی، ۱۳۹۶). تهران: نشر رسا.
۹. حرانی، ابن شعبه. (۲۹۷ق). تحف العقول (مترجم: صادق حسن زاده، ۱۳۸۲). قم: نشر آل علی رحمته الله علیه.
۱۰. دستغیب شیرازی، سید عبدالحسین. (۱۳۶۸). قلب سلیم (چاپ دهم). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۱. رازی، ابوالفتوح. (۱۳۷۱). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن (چاپ اول). مشهد:

- آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۷۶). المفردات فی غریب القرآن (چاپ اول). بیروت: دارالعلم الدارالشامیه.
۱۳. رضازاده، حمیدرضا. (۱۳۹۱). راهنمای عملی مدیریت و کنترل ذهن (چاپ اول). تهران: نشر وانیا.
۱۴. روزبه، خسرو. (۱۳۴۰). واژه‌های سیاسی (چاپ اول). تهران: انتشارات پژوهش.
۱۵. ریاحی، محمدرضا. (۱۳۹۰). ایران و آمریکا، توسعه و تضاد در بستر جنگ نرم (چاپ اول). تهران: مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما جمهوری اسلامی.
۱۶. زارعان، شراره. (۱۳۹۸). از (نه) به (بله). تهران: پارسیان البرز.
۱۷. سلیمی، کرامت. (۱۳۹۶). ترس نتیجه عدم آگاهیست. برگرفته از: www.kajestan.ir
۱۸. سیف‌هاشمی، سودابه. (۱۳۹۷). اسرار کنترل ذهن. تهران: انتشارات نواندیش.
۱۹. شریعتی، فهیمه؛ حسینی شاهرودی، سیدمرتضی. (۱۳۹۲). ذهن و تأثیرات بی‌واسطه آن از نظر ملاصدرا. مجله حکمت صدرایی، ۲(۱)، صص ۷۱-۸۴.
۲۰. شعبی، فاطمه. (۱۳۹۲). شخصیت خود شیفته. نشر الکترونیکی <http://ketabesabz.com>
۲۱. شکاری، عباس. (۱۳۷۳). روان‌شناسی تربیتی (چاپ اول). کاشان: انتشارات دانشگاه کاشان.
۲۲. شوستروم، اورت. (۱۹۲۱م). روان‌شناسی انسان سلطه‌جو (مترجمان: قاسم قاضی و غلامعلی سرمد، ۱۳۶۶). تهران: نشر سپهر.
۲۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب (چاپ اول). تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۲۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۹۰). المیزان فی تفسیر القرآن الکریم (ج ۱۵). بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۲۵. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۱). تفسیر مجمع البیان (ج ۱۵ و ۲۰). تهران: نشر فراهانی.
۲۶. عاشوری، احمد. (۱۳۸۷). اثربخشی گروه درمانی متمرکز بر ابراز وجود در کاهش

- پرخاشگری و بهبود پیشرفت تحصیلی دانش‌آموزان دبیرستانی. مجله روان‌پزشکی و روان‌شناسی بالینی ایران، ۱۴(۴)، صص ۳۸۹-۳۹۳.
۲۷. عبدالفتاح طباره، عقیف. (۱۳۳۴). همراه پیامبران در قرآن (مترجمان: حسین خاکساران و عباس جلالی، ۱۳۹۳). قم: موسسه بوستان کتاب.
۲۸. عبداللهی خوروش، حسین. (۱۳۵۳). تأثیر موسیقی بر روان و اعصاب. اصفهان: بنگاه مطبوعاتی مطهر.
۲۹. عمید، حسن. (۱۳۷۵). فرهنگ فارسی عمید (ج ۴). تهران: نشر آگاه.
۳۰. فروتن، حمیدرضا. (۱۳۹۷). راهنمای کامل متقاعدسازی. برگرفته از: <http://ketabesabz.com>
۳۱. قادری ارایی، معصومه السادات. (۱۳۹۶). کبر و راه‌های درمان آن از دیدگاه اسلام (چاپ اول). تهران: پر.
۳۲. قرائتی، محسن. (۱۳۸۳). تفسیر نور (ج ۸). تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۳۳. کانکه، الیزابت. (۲۰۱۵م). افزایش نفوذگذاری در یک روز. (مترجم: ستاره کریمیان، ۱۳۹۸). تهران: نشر آذرفر.
۳۴. کاویانی، حسین؛ پورناصح، مهرانگیز. (۱۳۸۱). نقش کلمه در شکل‌گیری ذهن فرمانبردار. فصلنامه تازه‌های علوم شناختی، ۴(۳)، صص ۲۷-۳۴.
۳۵. کرمی، رامین. (۱۳۹۵). شناخت ذهن و کنترل آن. برگرفته از: <https://www.ketabrah.ir>
۳۶. کلاین برگ، اتو. (۱۸۹۹م). روان‌شناسی اجتماعی (مترجم: علی محمد کاردان، ۱۳۷۶، ج ۲). تهران: نشر اندیشه.
۳۷. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). کافی (ج ۲). تهران: دارالکتاب الاسلامیه.
۳۸. مصطفوی، حسن. (۱۲۶۸). التحقیق فی کلمات القرآن (ج ۱). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۹. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه (ج ۱۵ و ۲۰). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۰. منصوری، خلیل. (۱۳۸۸). ابعاد جنگ نرم از منظر قرآن. برگرفته از: ۱۹۵۴۴،

۴۱. نراقی، ملا احمد. (۱۳۷۸). معراج السعاده (چاپ ششم). تهران: پیام آزادی.
۴۲. نصیرخانی، پرویز؛ پژوهان، جمشید؛ محمدی، تیمور و شاکری، عباس. (۱۳۹۰). تحلیل رفتار خانوارها در مقوله ارث. فصلنامه پژوهش‌های اقتصادی، ۱۱(۴)، صص ۸۳-۱۰۸.
۴۳. نهضتی، سیدبهرز؛ پژوهان، جمشید؛ محمدی، تیمور و شاکری، عباس. (۱۳۹۰). تحلیل رفتار خیرخواهانه در ایران. دوفصلنامه مطالعات و سیاست‌های اقتصادی، (۲۱)، صص ۲۵-۴۶.
۴۴. وینیه، ژرار. (۲۰۱۵م). هنر بحث و مناظره (مترجم: منصور متین، ۱۳۹۰). کاشان: انتشارات مرسل.
۴۵. هوگان، کوین. (۲۰۰۴م). ۵۳ اصل متقاعدسازی (مترجم: شادی سمیعی فر و علیرضا توسلی، ۱۳۹۳). تهران: نشر نص.

References

* The Holy Quran.

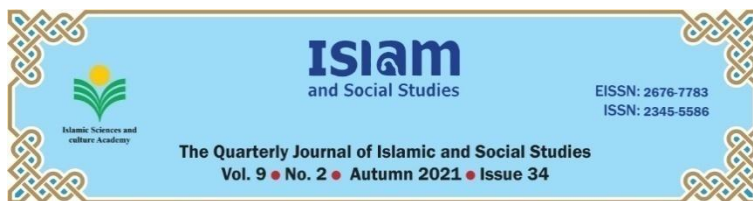
1. Akbari, A. (1381 AP). *Problems of Adolescents and Youth*. (2nd ed.). Tehran: Savalan Publishing. [In Persian]
2. Abdullahi Khoroush, H. (1353 AP). *The effect of music on the psyche and nerves*. Isfahan: Motahar Press Company. [In Persian]
3. Abdul Fatah Tabara, A. (1334 AP). *With the prophets in the Quran*. (H. Khaksaran., & A. Jalali, Trans. 1393 AP). Qom: Bustan Kitab Institute. [In Persian]
4. Afshari, P. (1395 AP). *The conscious mind, awake soul. Electronic publication of Ketabrah*, <https://www.ketabrah.ir>. [In Persian]
5. Akbariani, S., & Nasr Esfahani, A., & Shaemi, A. (1398 AP). Presenting the pattern of personality assassination in the organization, *Journal of Public Management (Management Knowledge)*. 11(4). PP. 660-629. [In Persian]
6. Amid, H. (1375 AP). *Farhang Farsi Amid* (Vol. 4). Tehran: Agah Publications. [In Persian]
7. Ashuri, A. (1387 AP). The effectiveness of group therapy focused on assertiveness in reducing aggression and improving the academic achievement of high school students. *Iranian Journal of Psychiatry and Clinical Psychology*, 14(4), pp. 389-393. [In Persian]
8. Chaldini, Robert. B. (2004). *Psychology of Influence*. (R. Hamidi, 1396 AP, Trans.). Tehran: Rasa Publications. [In Persian]
9. Conke, E. (2015 AP). *An Increase in penetration in one day*. (S. Karimian, Trans. 1398 AP). Tehran: Azarfar Publications. [In Persian]
10. Dastgheib Shirazi, S. A. (1368 AP). *Healthy heart*. (10th ed.). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Persian]
11. Eftekhari, A. (1385 AP). Threat autopsy. *Journal of Defense and Security Studies*, 14(47), pp 165-169. [In Persian]
12. Elijah and Vasil (2016). Investigating the difference between destructive behaviors and organizational citizenship behaviors from the individual perspective of the employee. *Organizational Management Culture*, (1), pp.

- 157-179. [In Persian]
13. Foroutan, H. R. (1397 AP). *Complete persuasion guide*. From: <http://ketabesabz.com>. [In Persian]
 14. Harani, I. (1297). *Tohaf al-Oqul*. (S. Hassanzadeh, Trans.). (2003). Qom: Nashr Al-Ali.
 15. Hogan, K. (2004). *53 Principles of persuasion*. (S. Samieifar., & A. R. Tavassoli, Trans. 1393 AP). Tehran: Nasr Publications. [In Persian]
 16. Ibn Abi Al-Hadid, A. (1371 AP). *Explanation of Nahj al-Balaghah*. (vol. 3). Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library. [In Persian]
 17. J, S. (2019). *Personality Assassination as a Tool in International Politics (Case Study of US-Russian Federation Relations)*. International Theory and Method of Secrets and Diplomacy, pp. 1-183. [In Persian]
 18. Karami, R. (1395 AP). *Understanding the mind and controlling it*. From: <https://www.ketabrah.ir>. [In Persian]
 19. Kaviani, H., & Pornaseh, M. (1381 AP). The role of the word in the formation of the obedient mind. *Journal of New Cognitive Science*, 4(3), pp. 27-34. [In Persian]
 20. Kleinberg, Otto. (1899 AD). *Social Psychology*. (A. M. Kardan, Trans.). (1376 AP, vol. 2). Tehran: Andisheh Publications. [In Persian]
 21. Koleyni, M. (1407 AH). *Kafi*, (vol. 2). Tehran: Dar al-kitab al-Islamiyah. [In Persian]
 22. Makarem Shirazi, N. et al. (1371 AP). *Tafsir Nemouneh* (Vols. 15, 20). Tehran: Dar al-Kotob al-Ilmiyah. [In Persian]
 23. Mansoori, K. (1388 AP). *Dimensions of soft war from the perspective of the Quran*. From: 19544, <http://kayhan.ir>. [In Persian]
 24. Mustafavi, H. (1268 AP). *al-Tahqiq fi Kalamat al-Qur'an*. (Vol. 1). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
 25. Naraq, M. A. (1378 AP). *Miraj al-Sa'adah*. (6th ed.). Tehran: Payam Azadi. [In Persian]
 26. Nasir Khani, P., & Pajouyan, J., & Mohammadi, T., & Shakeri, A. (1390 AP).

Analysis of household behavior in the category of inheritance. *Journal of Economic Research*, 11(4), pp. 83-108. [In Persian]

27. Nehzati, S. B., & Pajouyan, J., & Mohammadi, T., & Shakeri, A. (1390 AP). Analysis of benevolent behavior in Iran. *Bi-Quarterly Journal of Economic Studies and Policies*, (21), pp. 25-46. [In Persian]
28. Qaderi Arai, M. (1396 AP). *Arrogance and its treatment from the perspective of Islam*. (1st ed.). Tehran: Par. [In Persian]
29. Qaraati, M. (1383 AP). *Tafsir Nour*. (vol. 8). Tehran: Cultural Center Lessons from the Quran. [In Persian]
30. Rozbeh, K. (1340 AP). *Political words*. (1st ed.). Tehran: Pajouhesh Publications. [In Persian]
31. Ragheb Isfahani, H. (1376 AP). *Al-Mufradat Fi Gharib Al-Quran*. (1st ed.). Beirut: Dar Al-Alam Al-Dar Al-Shamiya. [In Persian]
32. Razi, A. (1371 AP). *Rawdat al-Jannan va Ruh al-Jannan fi Tafsir al-Quran*. (1st ed.). Mashhad: Astan Quds Razavi, Islamic Research Foundation. [In Persian]
33. Rezazadeh, H. R. (1391 AP). *A Practical Guide to Mind Management and Control*. (1st ed.). Tehran: Vania Publications. [In Persian]
34. Riahi, M. R. (1390 AP). *Iran and the United States, Development and Conflict in the Context of Soft War*. (1st ed.). Tehran: Islamic Research Center of the Islamic Republic of Iran Broadcasting. [In Persian]
35. Sadr al-Din Shirazi, M. (1363 AP). *Mafatih al-Qayb*. (1st ed.). Tehran: Cultural Research Institute. [In Persian]
36. Salimi, K. (1396 AP). *Fear is the result of ignorance*. From: www.kajestan.ir. [In Persian]
37. Seif Hashemi, S. (1397 AP). *Secrets of mind control*. Tehran: Noandish Publications. [In Persian]
38. Shariati, F., & Hosseini Shahroudi, S. M. (1392 AP). The mind and its immediate effects according to Mulla Sadra. *Journal of Hekmat Sadraei*, 2(1), pp. 71-84. [In Persian]

39. Shekari, A. (1373 AP). *Educational Psychology*. (1st ed.). Kashan: Kashan University Press. [In Persian]
40. Shoaibi, F. (1392 AP). Fascinated character. *Electronic Journal*. From: <http://ketabesabz.com>. [In Persian]
41. Shostrom, E. (1921). *Dominant human psychology*. (Q. Ghazi., & Q. A. Sarmad, Trans. 1366 AP). Tehran: Sepehr Publications. [In Persian]
42. Tabarsi, F. (1371 AP). *Tafsir Majma' al-Bayan*. (vols. 15 & 20). Tehran: Farahani Publications. [In Persian]
43. Tabatabaei, S. M. H. (1390 AP). *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an al-karim*. (vol. 15). Beirut: Mu'sisah al-A'alami le al-Matbu'at. [In Persian]
44. Winnie, G. (2015). *The Art of Debate*. (M. Matin, Trans. 1391 AP). Kashan: Mursal Publications. [In Persian]
45. Zarean, S. (1398 AP). *From (no) to (yes)*. Tehran: Parsian Alborz. [In Persian]



Research Article

An Examination of the Relationship between Religiosity and Intolerance (Case study: Kashan, Iran)

Mohammad Amin Pakzaman Qomi¹

Mohsen Niazi²

Received: 02/02/2021

Accepted: 18/09/2021

Abstract

The main question of the current paper is whether religiosity inherently leads to intolerance. By reviewing the existing literature, the view of intergroup relations and the view of individual differences about the relationship between religiosity and intolerance were mentioned. The research method is deductive, the research design is correlational, and the data collection tools are standard and researcher-made questionnaires. The statistical population is citizens 18 years and older in Kashan and the sample size is 531 people based on Cochran's formula, which has been selected by multi-stage cluster sampling method. In order to guarantee the validity of the research criteria, the content validity method was used and in order to evaluate the reliability of the questionnaire, Cronbach's alpha coefficient was used. The results of correlation analysis showed that there

1. PhD Student in Iranian Social Studies, Faculty of Humanities, Kashan University, Kashan, Iran (Corresponding Author). pakzaman.amin@yahoo.com.

2. Professor, Department of Sociology, Faculty of Humanities, Kashan University, Kashan, Iran. niazim@kashanu.ac.ir.

* Pakzaman Qomi, M. A., & Niazi, M. (1400 AP). An Examination of the Relationship between Religiosity and Intolerance (Case study: Kashan, Iran). *Journal of Islam and Social Studies*, 9(34), pp. 155-188. DOI: 10.22081/jiss.2021.60072.1765

* Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

is a negative and significant relationship between religiosity and tolerance. However, the results of regression analysis indicated that considering the interactive effect of the authoritarianism variable, the negative relationship observed in the bivariate analysis turns into a positive relationship. The findings suggests that, in the case of the relationship between religiosity and intolerance, religion and religiosity are not the problem in themselves; rather, the problem is with the way some people are religious. Religiosity, therefore, will not inherently lead to intolerance.

Keywords

Religiosity, social tolerance, authoritarianism, orientation of social domination.

مقاله پژوهشی

بازبینی رابطه دینداری و نامداراگری (مورد مطالعه: شهر کاشان)

محمدامین پاکزمان قمی^۱ محسن نیازی^۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۲۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۱۴

چکیده

پرسش اساسی مقاله حاضر، این است که آیا دینداری ذاتاً منجر به نامداراگری می‌شود؟ با مرور ادبیات موجود، دیدگاه روابط میان گروهی و دیدگاه تفاوت‌های فردی درباره رابطه بین دینداری و (نا)مداراگری اجتماعی بیان گردید. استراتژی تحقیق از نوع قیاسی، طرح تحقیق از نوع همبستگی و ابزار جمع‌آوری داده‌ها پرسش‌نامه‌های استاندارد و محقق ساخته می‌باشد. جامعه آماری، شهروندان ۱۸ سال به بالای شهرستان کاشان و حجم نمونه بر اساس فرمول کوکران ۵۳۱ نفر می‌باشد که با روش نمونه‌گیری خوشه‌ای چندمرحله‌ای انتخاب شده است. به منظور تضمین اعتبار سنجی‌های تحقیق، از روش اعتبار محتوا استفاده گردید و به منظور بررسی پایایی پرسش‌نامه از ضریب آلفای کرونباخ استفاده شده است. نتایج تحلیل همبستگی نشان داد بین دینداری و مداراگری یک رابطه منفی و معنادار وجود دارد. با این حال، نتایج تحلیل رگرسیونی نشان داد با ملاحظه اثر تعاملی متغیر اقتدارگرایی، رابطه منفی مشاهده شده در تحلیل دو متغیره به یک رابطه مثبت تبدیل می‌گردد. نتیجه‌گیری نهایی این است، در مورد رابطه دینداری و نامداراگری، دین و دینداری فی‌نفسه مسئله نیست؛ بلکه، مشکل با شیوه‌ای است که برخی از افراد دیندار هستند. بنابراین، دینداری، ذاتاً منجر به نامداراگری نخواهد شد.

کلیدواژه‌ها

دینداری، مدارای اجتماعی، اقتدارگرایی، جهت‌گیری سلطه اجتماعی.

۱. دانشجوی دکتری رشته بررسی مسائل اجتماعی ایران دانشکده علوم انسانی دانشگاه کاشان، کاشان، ایران
pakzaman.amin@yahoo.com (نویسنده مسئول).

۲. استاد گروه جامعه‌شناسی دانشکده علوم انسانی دانشگاه کاشان، کاشان، ایران. niazim@kashanu.ac.ir
* پاک‌زمان قمی، محمدامین؛ نیازی، محسن. (۱۴۰۰). بازبینی رابطه دینداری و نامداراگری (مورد مطالعه: شهر کاشان). فصلنامه علمی - پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی، ۹(۳۴)، صص ۱۵۵-۱۸۸.

بیان مساله

جامعه مدرن، متشکل از افرادی است که زمینه‌های فرهنگی متفاوتی دارند، از سبک‌های زندگی متفاوتی برخوردارند و عقاید دینی، اخلاقی و سیاسی متفاوتی را پشتیبانی می‌کنند. ناسازگاری و اختلاف در بسیاری از امور اجتناب‌ناپذیر است. با این حال، اگر شهروندان تمایلی به پذیرش تفاوت‌ها و درک حقوق دیگران نامتشابه نداشته باشند، ایجاد اعتماد، به حداقل رساندن تضادها و رسیدگی و اداره کردن ستیزه‌ها دشوار خواهد بود. به عنوان پایه‌ای برای فرهنگ اجتماعی، مدارا به عنوان امری اساسی برای همزیستی و تعامل مسالمت‌آمیز شناخته شده است. بنابراین، اینکه دانشمندان علوم اجتماعی منابع زیادی را برای تحقیق درباره مدارا اختصاص دهند، قابل درک است؛ زیرا نامداراگری یکی از مهم‌ترین مشکلات امروز جهان است. همچنان که فرهنگ‌ها در طول یک قرن گذشته (از طریق جهانی‌شدن و مهاجرت) دچار تعاملات نزدیک‌تری شده‌اند، تضادها و تعارض‌هایی پیش آمده است و مدارا یکی از محدود راه‌حل‌های مناسب برای تنش‌ها و درگیری‌هایی است که از طریق چندگانگی فرهنگی و ناهمگونی سیاسی به وجود آمده است. برای جلوگیری از تضاد، حداقل بایستی شخص با برخی چیزهایی که با آنها موافق نیست، یا آنها را نمی‌پسندد و یا متنفر است، مدارا کند (Gibson, 2006, p. 26; Vogt, 1997, p. 5).

به نظر گیبسون (۲۰۰۶) در پنجاه سال تحقیق، درباره دلایل و پیامدهای نامدارایی چیزهای زیادی آموخته شده است؛ اگرچه تحقیقات گسترده در مورد نامدارایی باعث شده است تا برخی پیشرفت‌ها در درک علل و پیامدهای نامداراگری به وجود آید، با این حال، معضل‌های مهمی در این باره وجود دارد (Gibson, 2006, p. 21). اما، در حالی که، مقدار قابل توجهی از کارهای تجربی درباره مدارا وجود دارد که تعیین‌کننده‌های روان‌شناختی، جامعه‌شناختی و جمعیت‌شناختی را برای تبیین مدارای اجتماعی به کار برده‌اند، این باور که (نا)مداراگری به شدت با دین ارتباط دارد و دین تعیین‌کننده قوی (نا)مداراگری افراد است، به‌طور گسترده در علوم اجتماعی مورد تحقیق قرار گرفته است (Eisenstein, 2006; Sullivan, 1981; Allport, 1966; Karpov, 2002)؛ چراکه دین تا حدی تعیین

می‌کند چگونه مردم باید زندگی، فکر و عمل کنند. وقتی مردم مذهبی هستند، آنها با ارزش‌ها و هنجارهای دینی‌شان انطباق پیدا خواهند. در واقع، دین و مذهب، هنجارها و قواعدی را برای معتقدانش تجویز می‌کند که می‌تواند در اعمال و رفتار آنها در مناسبات روزانه و از جمله در مدارا با کسانی که مورد قبول فرد دیندار نیستند، تاثیرگذار باشد (Saroglou et al, 2004, p. 721).

با وجود این توافق بر سر پیوند میان دینداری و مدارا، بیشتر کارهای نظری کارکرد متناقضی برای دین در مورد مدارای اجتماعی قائل شده‌اند؛ آلپورت کارکرد دین را در مورد مدارا با مخالفان تناقض‌آمیز می‌داند و معتقد است که «دین هم موجب تعصب است و هم نافی آن» (Allport, 1966, p. 448). به نظر او در بررسی این رابطه با یک وضعیت تضادگونه مواجهیم که مستلزم تحلیل دقیق برای حل کردن این تناقض است. همچنین، به نظر دوریز (۲۰۰۴)، رابطه دینداری و مدارا، احتمالاً، مهم‌ترین تناقض در جامعه‌شناسی و روانشناسی اجتماعی دین است. به نظر او، در حالی که همه مذاهب جهانی مهربانی و نوع دوستی را تبلیغ می‌کنند؛ تاریخ لحظاتی را خلق کرده که دین توجهاتی را برای خشونت مستقیم علیه افرادی از دین، فرهنگ، نژاد و جنس مختلف فراهم کرده است (Duriez, 2004, p. 178).

با وجود این دیدگاه‌های نظری، برخی کارهای تجربی در زمینه رابطه دینداری و مدارای اجتماعی نیز به نتایج مبهمی دست یافته‌اند. با توجه به ملاحظه کلی که بیشتر ادیان جهان حامل پیام‌های اصلی احترام و مدارا هستند (Coward, 1986)، برای مدت طولانی فرض شده بود که دینداری با سطح پایین نامداری همراه است. با این حال، در اواسط قرن، شواهدی از ارتباط بین دینداری و نامداری آغاز شد (Allport & Kramer, 1946; Stouffer, 1955).

مطالعه باتسون و همکاران (۱۹۹۳) نشان می‌دهد، در مطالعاتی که بین سال‌های ۱۹۴۰ و ۱۹۹۰ منتشر شده است، ۳۷ مورد از ۴۷ یافته رابطه مثبت بین مذهبی بودن و نامداری را نشان می‌دهد و فقط ۲ مطالعه نشان داد که رابطه منفی بین این دو متغیر وجود دارد. آلپورت و راس (۱۹۶۷) نیز در مواجهه با این یافته غیرمنتظره که شرکت کنندگان همیشگی در کلیسا نسبت به افراد غیرمذهبی متعصب‌تر و اقتدار طلب‌تر

بودند (Allport & Ross, 1967; Batson, 2013)، اذعان داشته‌اند که در نظر گرفتن انگیزه‌ها و نگرش‌های افراد نسبت به دین، مفهوم‌پردازی مفیدتری از دینداری به دست خواهد داد، و به این ترتیب توجه آنها به جهت‌گیری دینی معطوف گشت. بنابراین، مطالعات پیشین که رابطه بین دین و نامداری را بررسی کرده‌اند، هم نتایج روشن و هم یافته‌های واگرا را نشان می‌دهند و هیچ نتیجه‌گیری کلی یا مشخصی در مورد اینکه چگونه دین می‌تواند به توسعه مدارا کمک کند یا مانع آن شود، وجود ندارد.

با شرحی که گذشت، نقطه شروع پژوهش حاضر وجود همین تناقض بین عالم نظر و عالم واقع و یافتن پاسخی برای پرکردن این شکاف معرفتی در حوزه روابط بین دینداری و نامداری است. بنابراین، در پرتوی این ملاحظه که از یک طرف، با توجه به مضمون مشترک «دوست‌داشتن دیگری» در بین ادیان بزرگ جهان، می‌توان انتظار داشت که حداقل برخی از این آموزه‌ها در کاهش نامداری مؤثر باشد و از طرف دیگر، تعداد زیادی از تحقیقات وجود دارد که روابط مثبت و گاهی متناقض میان شاخص‌های مختلف دینداری و شاخص‌های مختلف نامداری را آشکار می‌سازند. هدف اصلی نوشتار حاضر، بررسی مجدد این سوال است که آیا دینداری، ذاتاً، افراد را به نامداری سوق می‌دهد؟ به عبارت دیگر، آیا همه افراد مذهبی، نامداراگر هستند؟ در حقیقت با بررسی این سؤالات، یک سؤال اساسی بنیادی تحقیق در مورد اینکه؛ آیا رابطه منفی مشاهده‌شده در تحقیقات بین دینداری و نامداری، یک رابطه کاذب است یا واقعی؟ ذاتاً مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۱. ادبیات تجربی

۱-۱. تحقیقات خارجی

نفوذ دین بر مدارای اجتماعی و سیاسی موضوعی مورد توجه در تحقیقات پیمایشی به‌ویژه در اروپا و امریکا بوده است. در یکی از کارهای، اولیه سولیوان و همکاران (۱۹۸۱) نشان می‌دهند که جدایی دینی سکولار (نقطه مقابل دینداری تئوکراتیک) با یک تاثیر مثبت، از طریق، امنیت روان‌شناختی و یک تاثیر منفی، از طریق محافظه‌کاری

بر مدارای سیاسی تاثیرگذار است. کارپف (۲۰۰۲) به بررسی الگوهای ارتباط میان دینداری و مدارا و مقایسه آن در دو کشور امریکا و لهستان می‌پردازد. او در این مطالعه، دو فرضیه را پیشنهاد و بررسی می‌کند. طبق فرضیه اول هم در لهستان و هم در ایالات متحده، دینداری به‌طور مستقیم تاثیری بر مدارای سیاسی ندارند؛ درحالی‌که جهت‌گیری تئوکراتیک به‌طور مستقیم تاثیر دارد. طبق فرضیه دوم بر اساس تفاوت‌های دینی و سیاسی معین میان دو کشور (پلورالیسم دینی و سیاسی ریشه‌دار در ایالات متحده در برابر فقدان یک سنت پلورالیستی در لهستان کاتولیک)، می‌توان پیش‌بینی کرد که تاثیر کلی دینداری بر مدارا در لهستان در مقایسه با ایالات متحده قوی‌تر خواهد بود. داده‌های تجربی تا حد زیادی از فرضیه اول حمایت کردند ولی شواهد کمی برای حمایت از فرضیه دوم ارائه دادند. همچنین، نتایج تحلیل مسیر نشان داد اثر دینداری بر مدارا، هم در لهستان و هم در امریکا، به‌طور غیرمستقیم و منفی و به‌واسطه ارتباط مثبت با جهت‌گیری تئوکراتیک و ارتباط منفی با لیبرالیسم اجتماعی است. کانتی نیسیم^۱ (۲۰۰۴) در پی پاسخ به این سوال اصلی است که آیا دینداری فی‌نفسه با ارزش‌های غیردموکراتیک مرتبط است یا اینکه این ارتباط از طریق اقتدارگرایی به‌وجود می‌آید. یافته‌های به‌دست آمده به‌طور کامل از انتظارات نظری مبنی بر اینکه دینداری احتمالا منجر به کاهش حمایت از ارزش‌های دموکراتیک می‌شود، حمایت نمی‌کنند. تحلیل‌ها با اعتباربخشی به تئوری اقتدارگرایی نشان دادند که تاثیر منفی دینداری بر تایید ارزش‌های دموکراتیک ناشی از میانجی‌گری اقتدارگرایی است. روات و فرانکلین^۲ (۲۰۰۴) نشان دادند علی‌رغم اینکه بین ارتدوکس مسیحی و اقتدارگرایی یک رابطه همبستگی بسیار قوی وجود دارد، اما با کنترل بنیادگرایی و مطلوبیت اجتماعی، اقتدارگرایی یک رابطه مثبت و ارتدوکس مسیحی یک رابطه منفی با نامداری نژادی را نشان می‌دهند. ایزنشتاین و کلارک (۲۰۱۴) نیز استدلال می‌کنند که دلایلی کافی برای

1. Canetti-Nisim

2. Rowatt & Franklin

این اعتقاد وجود دارد که اثر دین بر مدارا، غیرمستقیم و از طریق تاثیرش بر امنیت روان‌شناختی است. در واقع فرض آنها (بر مبنای برخی مطالعات) این است که اگرچه درگیری مذهبی، غالباً با نامداری در سطح تحلیل دومتغیره در ارتباط است، اما وقتی متغیرهای دیگر (عمدتاً مرتبط با هر دو متغیر) در نظر گرفته می‌شوند و اثر آنها کنترل می‌شود، دین با نامداری ارتباطی ندارد. یافته‌ها از فرضیات آنها به‌طور جزئی حمایت کرد. ون در تورن^۱ و همکاران (۲۰۱۷) با ارائه نتایج مطالعه در آمریکا و کانادا نشان دادند که مخالفت دینی در ازدواج با همجنس به‌وسیله ایدئولوژی محافظه‌کارانه و تعصبات جنسی^۲ میانجی‌گری می‌شود. در مطالعه اول آنها نشان دادند دینداری به‌طور غیرمستقیم و از طریق تعصب جنسی بر مخالفت با ازدواج با همجنس تاثیر می‌گذارد. به میزانی که پاسخ‌گویان مذهبی‌تر بودند، متعصب‌تر نیز بودند و به میزانی که متعصب‌تر بودند، مخالفت بیشتری با ازدواج با همجنس ابراز کردند.

۲-۱. تحقیقات داخلی

افشانی (۱۳۸۰) نشان می‌دهد که جنسیت، تحصیلات والدین، وضعیت تأهل و نیز پایگاه اجتماعی و اقتصادی فرد تأثیر معنی‌داری بر مدارای سیاسی ندارند؛ درحالی‌که اثر دین‌داری بر مدارای سیاسی منفی و معنی‌دار است. سراج‌زاده و همکاران (۱۳۸۳) نشان می‌دهند بین میزان دینداری و مدارای اجتماعی رابطه معنادار و منفی وجود دارد. بُعد پیامدی دارای بیشترین تاثیر و بُعد احساسی دارای کمترین تاثیر منفی است. در خصوص رابطه انواع دینداری و مدارای اجتماعی نیز نتایج نشان می‌دهد؛ دینداران کثرت‌گرا دارای مدارای بیشتر، دینداران انحصارگرا دارای مدارای کمتر و دینداران شمول‌گرا دارای مدارای متوسطی هستند. اما همچنین نتایج نشان می‌دهد با کنترل انواع دینداری، همبستگی اولیه بین میزان دینداری و مدارای اجتماعی کاهش می‌یابد. مومن و همکاران

1. Van der Toorn

2. sexual prejudice

(۱۳۹۵) نشان می‌دهند الگوهای دینداری (مناسک گرا، عرفان گرا و اخلاق گرا) با مدارای سیاسی و مدارای جنسیتی رابطه مستقیم و معنادار دارند. به این ترتیب که هرچه دینداری افراد بالاتر رود، مدارا با مخالفان سیاسی و با جنس مخالف نیز بیشتر می‌شود. اما بین الگوهای دینداری با مدارای دینی و مدارای با مجرمان رابطه معکوس و معناداری وجود دارد. قاضی نژاد و اکبرنیا (۱۳۹۶) نشان می‌دهند تفاوت میزان دینداری مسلمانان و مسیحیان، از نظر آماری معنادار نیست، اما تفاوت میزان مدارای اجتماعی و نیز فاصله اجتماعی در دو گروه مذکور معنادار است؛ یعنی مدارای اجتماعی مسیحیان با مسلمانان بیشتر و فاصله اجتماعی آنها از غیر هم‌دین (مسلمان) کمتر است. همچنین رابطه میان میزان دینداری و مدارا معنادار است؛ میزان همبستگی به‌دست آمده، بیانگر همبستگی قوی با جهت معکوس است.

۲. ادبیات مفهومی و نظری

۲-۱. افراز مفهومی دینداری

به نظر شجاعی‌زند دینداری به بیان کلی؛ یعنی داشتن اهتمام دینی به نحوی که نگرش، گرایش و کنش فرد را متاثر می‌سازد (شجاعی‌زند، ۱۳۸۴، ص ۳۶). اما او همچنین میان دینی‌بودن^۱ و دینداری^۲ تمایز مفهومی قائل می‌شود. به نظر او، دینداری یک مفهوم عَلم و تخصیص‌یافته دارد و به همین رو بهتر است آن را به نحوی در پیوند با دین منتسب به آن قرار داده و به کار ببریم. مثل دینداری مسیحی و دینداری مسلمانی و ... این درحالی است که دینی‌بودن، واجد یک مضمون عام است و مناسب اشارات کلی به داشتن اهتمام و تعلق خاطر دینی صرف نظر از اختصاص آن به هر دین. به نظر شجاعی‌زند اصطلاحاتی نظیر: «اهتمام یا درگیری دینی»، «دلبستگی یا تعلق خاطر دینی»، «برجستگی دینی»، «تعهد و مسئولیت دینی»، «پیروی و عضویت دینی»، «پابندی و التزام دینی» و

1. religiousness

2. religiosity

«هویت دینی» در عین حال که مضمونی از دینداری را منتقل می‌سازند، اما بر وجوه و جنبه‌های خاصی از آن تاکید دارند که نمی‌توان از آنها جز در کاربردهای خاص و برای افاده همان منظور استفاده کرد. به‌عنوان مثال، در حالی که هویت دینی و پیروی دینی تنها به «تعلق» فرد اشاره دارند؛ دلبستگی دینی و درگیری دینی ناقل مضمونی از «علاقه» هستند و التزام دینی، گویای میزان «پابندی فرد به دستورات دینی» است. بنابراین یکی گرفتن این مفاهیم با مفهوم دینداری نادرست است (شجاعی‌زند، ۱۳۹۳، صص ۱۶-۱۷).

۲-۲. افراز مفهومی مدارا

برای مفهوم مدارا تعاریف مختلفی توسط محققان ارائه گردیده است که به تکامل مفهومی آن کمک فراوانی کرده است؛ هرچند ممکن است این تعاریف کوتاه و فشرده باشند، با این حال ویژگی‌های اصلی مدارا که بیشتر دانشمندان علوم اجتماعی معاصر بر سر آن توافق دارند را بازتاب می‌دهند. شاید بهترین کوشش برای تعریف مدارا را «آندرو کوهن» انجام داده باشد. طبق نظر او: «کنش مدارا، خودداری و خویشتن‌داری عمدی و با قاعده کارگزار از دخالت و مخالفت با دیگری مخالف در موقعیت‌های مختلف است؛ جایی که کارگزار معتقد است قدرت دخالت دارد» (Cohen, 2004, p. 69).

گیسون (۲۰۰۶) نیز با بیان اینکه مدارا کردن مترادف با اجازه‌دادن است، به این تعریف پذیرفته‌شده اشاره می‌کند که مدارا، تحمل کردن آن چیزی است که فرد با آن مخالف است. به نظر او نیز، چیزی که برای این تعریف حیاتی است، پیش شرط اعتراض است. تا اعتراضی و مخالفتی نباشد، مدارا معنا ندارد. بنابراین دموکرات‌ها نمی‌توانند با دموکرات‌ها مدارا کنند، بلکه آنها می‌توانند با کمونیست‌ها مدارا کنند (Gibson, 2006, p. 22).

در تعریفی مشابه با تعریف کوهن و گیسون، به نظر وگت، مدارا، تحمل کردن چیزهایی است که شما دوست ندارید (Vogt, 1997, p. 1). در تعریف وگت از مدارا نیز چند مولفه اساسی قابل شناسایی است: اول، برای صحبت از مدارا، بایستی جنبه‌ای از بیزاری، اختلاف یا عدم تایید وجود داشته باشد. اصطلاح مدارا متضمن تضاد و

اختلاف است. اگر چنین مخالفتی وجود نداشته باشد، ما در مورد مدارا صحبت نمی‌کنیم، بلکه درباره بی‌تفاوتی یا همدلی ساده صحبت می‌کنیم. مدارا فقط در موارد بی‌زاری، اختلاف و عدم تایید لازم است و از این رو با تفاوت بین مردم ارتباط تنگاتنگی دارد.

متاسفانه، اصطلاحات «نامداراگر» و «متعصب»، اغلب باهم خلط شده‌اند و صفت «مداراگر» اغلب برای توصیف «غیرمتعصب» استفاده شده است. با این حال، تعصب و مدارا در دو قطب مخالف پیوستار شناختی- رفتاری قرار نمی‌گیرند. «تعصب»، یک نگرش بین‌گروهی منفی مبتنی بر باورهای کذب، ساده‌شده یا بیش از حد تعمیم‌یافته است. به گفته وگت (۱۹۹۷) نیز، نقطه مقابل مدارا تبعیض است نه تعصب. این شناخت و احساس نسبت به یک گروه نیست که نامدارایی به حساب می‌آید بلکه این مولفه رفتاری (مانند: تبعیض آشکار) است که یک نگرش منفی (از جمله؛ تعصب و عقاید قالبی) را به نامدارایی تبدیل می‌کند. با مروری بر ادبیات مفهومی مدارا، به نظر می‌رسد که اجماع زیادی بر سر این مفهوم پیدا شده است و تا حدود زیادی مولفه‌های این تعاریف همسو شده‌اند.

۲-۳. دینداری و مداراگری

در این قسمت سعی بر اینست، از حیث نظری، پاسخ این سوال که آیا دینداری ذاتاً منجر به نامداراگری می‌شود، داده شود. به همین منظور، در اینجا، سعی بر این است تا با ارائه نظریات و دیدگاه‌های مرتبط، دلالت‌هایی را برای این رابطه، کشف و ارائه دهیم. به همین منظور، دو دیدگاه روابط میان‌گروهی و دیدگاه تفاوت فردی در اینجا مطرح خواهند شد.

۲-۳-۱. دیدگاه روابط میان‌گروهی

هویت گروهی دینی و تجربیات مرتبط می‌تواند چارچوبی از معنا را در اختیار افراد قرار دهد تا بتوانند یک حس مثبت از خود را پرورش دهند. نیاز به عزت نفس مثبت

ممکن است به پیوند بین دینداری و برخی از اشکال نامداریی کمک کند. نظریه هویت اجتماعی استدلال می‌کند که ما خود را یک عضو متعلق به طبقات (به عنوان مثال، گروه نژادی، جنسیت) می‌بینیم و گروه‌هایی که در آن قرار داریم (گروه‌های خودی^۱) را با گروه‌های دیگر که به آنها تعلق نداریم (گروه‌های غیر خودی^۲) مقایسه می‌کنیم. عزت‌نفس ما با ملاحظه گروه خودمان به‌عنوان گروه برتر نسبت به گروه‌های غیر خودی افزایش می‌یابد و این منجر به یک دیدگاه سوگیرانه از طرف اعضای گروه خودی نسبت به گروه غیر خودی می‌شود که این به نوبه خود منجر به نامداریی می‌شود. تاجفل، پیشنهاد می‌کند که هویت‌یابی محض با یک گروه برای ایجاد خصومت با سایر گروه‌ها کافی است (Ekici & Yucel, 2015, pp. 108-110).

بنابراین و در راستای تئوری هویت اجتماعی، به‌عنوان رهیافتی اساسی به درک رابطه بین دین و نامداریی، می‌توان به رهیافتی اشاره کرد که از رهگذر گرایش‌ها کاملاً شناخته‌شده خودی/ غیر خودی می‌گذرد. این مفهوم به گرایش افراد به محترم‌شمردن اعضای گروه خودی‌ها و نامداریی ایشان نسبت به اعضای گروه‌های غیر خودی یا به عبارتی، تبعیض به نفع خودی‌ها و برعلیه غیر خودی‌ها اشاره دارد (Hewstone et al, 2002, pp. 577). همانند دسته‌بندی‌های قومیتی و سیاسی، وابستگی به گروه‌های دینی هم می‌تواند موجب شکل‌گیری پوشش‌های روان‌شناسی بین گروهی شود که به خلق کلیشه‌ها، انفعالات منفی و نگرش‌ها و رفتارهای ضداجتماعی در قبال افراد عضو گروه‌های غیر خودی منتهی می‌شود. گروه‌ها، به‌طور عام و گروه‌های دینی به‌طور خاص، هنجارها، ارزش‌ها، سنت‌ها، و ماورائیات مشترکی را به اعضای خود القا می‌کنند (با درجات مختلفی در افراد مختلف) و این مشترکات در وهله بعدی به ایجاد انگیزه، هماهنگ‌سازی و توجیه اقدامات جمعی کمک می‌کنند (Kruglanski et al, 2006, p. 88). دین به‌عنوان یکی از شیوه‌های مهم هویت‌یابی اجتماعی به‌شمار می‌رود و افراد (پیروان خود) را به یک

1. in-groups

2. out-groups

هویت اجتماعی جامع، از جمله جهان‌بینی‌های کیهانی و خاکی مجهز می‌کند. این جهان‌بینی‌ها می‌تواند فرد را در یک اجماع اجتماعی خودتصدیق‌گر و کاهش‌دهنده‌ی اضطراب وجودی فرو برد (Hogg et al, 2009, p. 74). به همین دلیل است که هجسه‌های معرفتی به جهان‌بینی‌های دینی، می‌تواند واکنش‌های شدیدی در قبال خودی‌ها/ غیرخودی‌ها و در راستای حفاظت از هویت دینی به همراه داشته باشد. محوریت دین در تعاملات با خودی‌ها و غیرخودی‌ها موجب افزایش جمع‌گرایی گروهی می‌شود؛ چرا که هویت دینی در اغلب موارد در برگیرنده مرزهای ماورائی مشخصی بین اجتماع افراد مومن و معتقد به مبعوثین الهی از یک سو و افراد غیرخودی منحط اخلاقی و گناهکار از سوی دیگر است. اما دینداری و هویت‌یابی اجتماعی مبتنی بر دین و همچنین افزایش جمع‌گرایی گروهی، صرفاً، باعث انزاجار و واکنش منفی نسبت به گروه‌های غیردینی یا گروه‌هایی با دین مخالف نمی‌شود و می‌تواند به سایر گروه‌های اجتماعی دیگر نیز تسری یابد. بنابراین، فرد دیندار نه فقط نسبت به ابژه‌های دینی که نسبت به ابژه‌های جنسیتی، قومی، سیاسی و ... نامداراگرتر خواهد بود. همان‌طور که آلپورت، در بررسی زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی رابطه دینداری و مدارا اشاره کرده است: «دین خودش را متناسب با شکاف‌ها و چشم‌اندازهای ملی‌گرایانه، طبقاتی و قومی پیدا می‌کند تا نظم اجتماعی حاکم را حفظ کند. بنابراین، دین یک عامل محافظه‌کارانه است تا اینکه عاملی برای تغییر باشد. این بدان معنا است که جماعات دینی به جای اینکه بازنمایی‌کننده شکاف‌های الهیاتی و فرقه‌ای باشند، شکاف‌های طبقاتی، قومی و نژادی را نیز بازنمایی می‌کنند» (Allport, 1966, p. 451). بنابراین، دینداری در وهله اول از اهمیت اجتماعی فرهنگی برخوردار است و ارزش‌های دینی در خدمت کارکردهای اجتماعی هستند.

۲-۳-۲. دیدگاه تفاوت‌های فردی

دیدگاه تفاوت فردی این واقعیت را به رسمیت می‌شناسد که همه افراد، حتی افراد

به شدت مذهبی، علیه گروه‌های غیر خودی متعصب یا نامداراگر نیستند و حتی وقتی هویت گروهی به شدت برجسته باشد نیز همه افراد نسبت به گروه‌های غیر خودی اظهار نامداری نمی‌کنند. در واقع، این دیدگاه معتقد است که دیدگاه روابط میان گروهی، به دلیل انتظارِ مشابهتِ نگرش‌ها برای همه افراد در یک گروه و در نتیجه، به دلیل گرایش به ساده کردن نگرش‌های افراد، دارای محدودیت است. به عنوان مثال، جکسون و هانسبرگر (۱۹۹۹) به این اشاره می‌کنند که پیشنهاد رویکرد میان گروهی مبنی بر اینکه تعصب علیه اعضای گروه‌های مذهبی غیر خودی، احتمالاً، در بین همه افرادی که با گروه دینی خودشان هویت پیدا می‌کنند وجود دارد، همیشه صادق نیست. در عوض، یک سبک شخصیتی اقتدارگرایانه و نقش‌های متفاوتی که دین در زندگی افراد ایفا می‌کند می‌تواند در مقایسه با هویت‌یابی دینی گروهی تفاوت در نامداری را بهتر تبیین کند (Jackson & Hunsberger, 1999, p. 511). بنابراین، به نظر می‌رسد که تأثیر ویژگی‌های فردی و هویت گروهی بر نامداری پیچیده‌تر از آنچه در تئوری‌های مختلف روابط گروهی پیشنهاد شده است، باشد (Quintin & Heaven, 2003, p. 633). پس، این امکان وجود دارد افرادی که نامداری علیه یک گروه را نشان می‌دهند، به نحو مشخصی از اعضای مداراگرتر گروه خودشان متفاوت باشند. گرایشی که در چندین مطالعه یافت شده این است که افرادی که نامداری را نشان می‌دهند از «سبک شناختی نامداراگر سخت» برخوردار هستند (Aosved et al, 2009, p. 2322). به عبارت دیگر، دیدگاه تفاوت‌های فردی این فرض حمایت‌شده تجربی را اتخاذ می‌کند که «خصوصیت میان افراد با عقاید مذهبی متفاوت، صرفاً در زیر گروه افراد مذهبی وجود دارد»؛ زیرا همه افراد در یک گروه نگرش‌های متعصبانه برابری را نشان نمی‌دهند. بنابراین، اگر این دیدگاه فردی را در مورد نامداری افراد مذهبی اتخاذ کنیم، ممکن است، همسو با برخی یافته‌های تجربی انتظار داشته باشیم که «دین فی‌نفسه مسئله نیست؛ در عوض، مشکل با شیوه‌ای است که برخی از افراد مذهبی هستند» (Jackson & Hunsberger, 1999, p. 510).

دو مفهوم اساسی که در مطالعات نامداری و تفاوت‌های فردی مسلط هستند، اقتدارگرایی و جهت‌گیری سلطه اجتماعی است. مسئله اساسی درباره این دو مفهوم این است که آنها شاخص‌هایی درباره ارزش‌ها و نگرش‌های اجتماعی هستند تا ویژگی‌های شخصیتی و از این حیث، جهت‌گیری افراد را نسبت به جامعه نشان می‌دهد. چندین مطالعه انجام شده است که در آنها اقتدارگرایی و جهت‌گیری سلطه اجتماعی نشان داده‌اند که: (۱). هر یک در مقایسه با هر متغیر شخصیتی دیگر قدرت پیش‌بینی نامداری بسیار بیشتری دارند؛ (۲). بیش از پنجاه درصد از واریانس را همراه با هم تبیین می‌کنند و (۳). به نظر می‌رسد تا حد زیادی سازه‌های مستقلی از یکدیگر باشند. بنابراین تفاوت‌های فردی در این دو سازه باید یک کانون مهم در هر مطالعه دینداری و نامداری باشد (Altemeyer, 2003; Duriez, 2004). تئوری اقتدارگرایی بر انسجام اجتماعی یا گروهی تأکید دارد و بیان می‌کند اشخاصی که اقتدارگرایی بالایی دارند، تمایل زیادی به ارزش امنیت و انطباق (همنوایی) دارند. این میل به انسجام اجتماعی باعث ایجاد عرف‌گرایی، حمایت از رهبران درون گروهی که هنجارهای اجتماعی را نمایندگی می‌کنند و مجازات کسانی که عرف‌های اجتماعی را نقض می‌کنند، می‌شود (Dunwoody & Funke, 2016, p. 573).

از این بحث به‌راحتی می‌توان نتیجه گرفت یک رابطه بین اقتدارگرایی و نامداری وجود دارد. ایده اصلی تئوری سلطه اجتماعی این است که باور فرد در مورد روابط بین گروهی تعیین‌کننده اصلی نگرش‌های اجتماعی است. جهت‌گیری سلطه اجتماعی «گرایش عمومی به طرف‌داری از ساختارهای اجتماعی سلسله‌مراتبی در مقایسه با ساختارهای مساوات‌گرایانه‌تر» است. در بررسی تأثیر دینداری بر نگرش‌های متعصبانه و نامداری، توجه به نظریه سلطه اجتماعی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ زیرا مشخص شده است که جهت‌گیری سلطه اجتماعی همبستگی بسیار قوی با انواع تعصب دارد (Quintin & Heaven, 2003, p. 633). با این توضیح، یکی دیگر از جهت‌گیری‌های افراد به‌سوی جامعه، در کنار اقتدارگرایی، که می‌تواند دلالت‌هایی برای کنش‌مدارا داشته باشد، جهت‌گیری سلطه اجتماعی است.

۳. انتظارات نظری (فرضیات)

چنان که بیان شد؛ هدف اصلی مقاله حاضر بازبینی رابطه بین دینداری و (نا)مداراگری اجتماعی است. به طور خلاصه، هدف بررسی اعتبار این ادعا است که: دینداری در افراد آنها را به سوی نامداراگری سوق می‌دهد. با ملاحظه ادبیات نظری و توضیحات دیدگاه روابط میان گروهی و تاکیدات تئوری هویت اجتماعی انتظار می‌رود که افزایش دینداری منجر به افزایش نامدارایی در افراد شود. اما با ملاحظه دیدگاه تفاوت‌های فردی و در نظر گرفتن اثرات متغیرهای مرتبط با مدارا و دینداری، انتظار می‌رود رابطه مشاهده شده بین دینداری و نامداراگری از بین برود.

۴. روش‌شناسی

۴-۱. جمعیت و نمونه تحقیق

جامعه آماری تحقیق، شامل کلیه شهروندان ۱۸ سال به بالای شهر کاشان در سال ۱۳۹۸ می‌باشد. شهرستان کاشان بر اساس سرشماری سال ۱۳۹۵، ۱۱۲۲۵۸ خانوار و جمعیتی معادل ۳۶۴۴۸۲ نفر دارد (مرکز آمار ایران، اطلاعات سرشماری سال ۹۵). حجم نمونه با استفاده از فرمول کوکران با احتمال خطای حداکثر ۵٪، دقت احتمالی ۰/۰۵ و با فرض بیشترین تنوع در صفت مورد مطالعه، تعداد نمونه ۵۲۰ نفر محاسبه شد که با توجه به ریزش احتمالی پرسش‌نامه‌ها در پژوهش حاضر این تعداد به ۵۴۰ نفر ارتقاء یافت. برای تکمیل پرسش‌نامه از شیوه نمونه‌گیری خوشه‌ای چندمرحله‌ای و تصادفی ساده استفاده گردید.

۴-۲. تعریف نظری و عملیاتی متغیرها

۴-۲-۱. مدارا

به نظر وگت (۱۹۹۷) مدارا، شامل یک تناقض درونی در پذیرش چیزهایی است که فرد آنها را نمی‌پسندد یا با آنها مخالف است. این تعریف، مبنای تعریف عملیاتی

مدارای اجتماعی قرار گرفته است و گویه‌های انتخاب‌شده کاملاً با آن تناسب دارد. وگت (۱۹۹۷)، سه نوع مدار را تشخیص می‌دهد:

الف) مدارای سیاسی؛ ایشان این نوع را مدارا نسبت به فعالیت‌های در حوزه عمومی معنی می‌کند مانند: دادن حق سخنرانی، تظاهرات، توزیع اعلامیه، سازماندهی میتینگ‌ها و موارد دیگر. این نوع از مدارا مربوط به حمایت از آزادی‌های مدنی است؛ به‌طور معمول برای گروه‌های منفور و مخالف فرد.

ب) مدارای اجتماعی؛ نوع دوم مدارا را که «وگت» توصیف می‌کند، مدارای اجتماعی است. مدارای اجتماعی اشاره دارد به پذیرش «خصوصیات انتسابی افراد در هنگام تولد مانند: رنگ پوست و یا اکتسابی آنان در زمان جامعه‌پذیری اولیه مانند: زبان».

ج) مدارای اخلاقی؛ نوع سوم مدارا که «وگت» تشخیص می‌دهد، مدارای اخلاقی است. این معنای از مدارا، نسبت به اعمال در حوزه خصوصی است؛ مانند: همجنس‌گرایی، پرونوگرافی و سقط جنین (Vogt, 1997, p. 17). در این مدل، به تأسی از مدل «پیتر کینگ»، مولفه مدارای هویتی به‌جای مدارای اجتماعی قرار گرفته است و مدارای اجتماعی به‌عنوان مفهوم لحاظ شده است.

۴-۲-۲. دینداری

به نظر شجاعی‌زند دینداری به بیان کلی؛ یعنی داشتن اهتمام دینی به نحوی که نگرش، گرایش و کنش فرد را متأثر می‌سازد (شجاعی‌زند، ۱۳۸۴، ص ۳۶)، اما با توجه به اینکه دو سنج‌های شجاعی‌زند و گلاک و استارک در تعیین سطح دینداری یکسان عمل می‌کنند (سراج‌زاده و پویافر، ۱۳۸۶)، در این تحقیق برای عملیاتی کردن دینداری از سنجه گلاک (۱۹۶۲) استفاده شده است. سنجه گلاک، که یک سنجه پرکاربرد و بسیار مهم در حوزه سنجش دینداری است، توسط سراج‌زاده (۱۹۹۸) با آموزش‌های دینی تشیع تطبیق و در پژوهش‌های دینداری جامعه‌شناسان داخلی مکرر استفاده شده است.

۳-۲-۴. جهت‌گیری سلطه اجتماعی

«میزانی است که فرد تمایل دارد گروه خودی بر گروه‌های غیرخودی مسلط و بر آنان تفوق داشته باشد» (Pratto et al, 1994, p. 742).

برای این مفهوم، دو بُعد در نظر گرفته شده است: ۱. سلطه‌گرایی ۲. مساوات‌گرایی. بُعد سلطه‌گرایی، بیانگر ترجیحی برای سلسله‌مراتب سلطه مبتنی بر گروه است که در آن گروه‌های مسلط به‌طور فعال گروه‌های پایین را تحت ظلم قرار می‌دهند. بُعد مساوات‌گرایی، بیانگر مخالفت با برابری بین گروه‌ها است (Ho et al, 2015, p. 1005). برای عملیاتی کردن این متغیر از گویه‌های به کار رفته در تحقیق «هو و همکاران» (۲۰۱۵) استفاده شده است.

۴-۲-۴. اقتدارگرایی

طبق نظر «سیبلی و دوکیت» (۲۰۱۳)، «اقتدارگرایی، بیانگر ارزش یا هدف انگیزشی در جهت ایجاد و حفظ امنیت، نظم، انسجام و ثبات اجتماعی است؛ همان‌طور که با آزادی، استقلال و خوداظهاری فردی مخالف است» (Sibley & Duckitt, 2013, p. 450). برای مفهوم اقتدارگرایی سه بُعد در نظر گرفته شده است. ۱. اطاعت اقتدارگرایانه ۲. خشونت اقتدارگرایانه ۳. عرف‌گرایی. برای عملیاتی کردن متغیرهای اقتدارگرایی، از گویه‌های به کار رفته در تحقیق «دان وودی و فانک» (۲۰۱۶) استفاده شده است. پاسخ‌گویان نظرات خود در مورد هر گویه از متغیرها را بر روی یک طیف ۷ قسمتی از «کاملاً مخالفم (۱) تا کاملاً موافقم (۷)» بیان می‌کنند.

۳-۴. روایی و پایایی ابزار اندازه‌گیری

به‌منظور تضمین اعتبار سنجه‌های تحقیق، از روش اعتبار محتوا استفاده گردید؛ به این معنا که شاخص‌های ساخته‌شده برای متغیرهای پژوهش به همراه چارچوب نظری و فرضیات تحقیق، مورد مطالعه و بررسی و اظهار نظر اساتید و پژوهشگران مرتبط با موضوع قرار گرفت و نظرات اصلاحی آنان اعمال گردید.

برای افزایش پایایی، در ابتدا، سعی شد با جمله‌بندی دقیق سوالات و آموزش پرسش‌گران از ابهام سوالات برای پاسخ‌گویان کاسته شود. برای برآورد پایایی سنج‌ها و نیز برای آگاهی از چگونگی واکنش پاسخ‌گویان به ابزار تحقیق، پیش‌آزمونی به صورت تصادفی، در میان ۴۰ نفر از افراد جامعه آماری، اجرا گردید. بدین ترتیب، گویه‌هایی که همبستگی کمتری با شاخص کل داشتند، ابهام داشتند و یا درک آنها برای پاسخ‌گویان دشوار بود، تعدیل، اصلاح و یا حذف شدند. نتایج حاصل از آزمون پایایی برای هر یک از سنج‌ها در جدول ذیل آمده است که نشان می‌دهد گویه‌های تدوین شده برای سنجش متغیرها از پایایی قابل قبولی برخوردار هستند.

جدول (۱). ضریب آلفای کرونباخ متغیرهای اصلی تحقیق به تفکیک ابعاد

متغیر	ابعاد	تعداد گویه	ضریب آلفای ابعاد	ضریب آلفای کل
دینداری	اعتقادی	۷	.۸۶۱	.۸۱۶
	تجربی	۵	.۸۵۴	
	پیامدی	۶	.۷۳۸	
	مناسکی	۷	.۶۸۴	
مدارای اجتماعی	مدارای سیاسی	۱۴	.۷۵۶	.۸۵۶
	مدارای هویتی	۲۲	.۸۳۱	
	مدارای اخلاقی رفتاری	۱۱	.۷۷۴	
اقتدار گرایی	اطاعت اقتدارگرا	۵	.۷۳۱	.۷۷۴
	عرف گرایی	۵	.۶۹۴	
	خشونت اقتدارگرا	۵	.۷۷۶	
جهت‌گیری سلطه اجتماعی	سلطه گرایی	۴	.۶۴۹	.۷۸۶
	مساوات گرایی	۴	.۷۶۰	

۵. یافته‌های تحقیق

۵-۱. یافته‌های توصیفی

۵-۱-۱. متغیرهای زمینه‌ای

نتایج حاصل از سنجش ویژگی‌های زمینه‌ای پاسخ‌گویان در جدول (۲) نشان داده شده است. برای همه متغیرها فراوانی کل ۵۳۱ می‌باشد که برابر حجم نمونه تحقیق می‌باشد. نتایج جدول (۲) حاکی از این است افرادی که در گروه سنی کمتر از ۲۵ سال هستند، با ۳۵/۰۲ درصد بیشترین فراوانی و افرادی که در گروه سنی بالای ۵۰ سال هستند، با ۱۷/۱۳ درصد کمترین فراوانی را به خود اختصاص داده‌اند. همچنین اطلاعات جدول نشان می‌دهد که در بین سطوح تحصیلی، لیسانس با ۴۳/۵ درصد بالاترین فراوانی و طبقه زیردیپلم و طبقه فوق‌لیسانس و بالاتر به ترتیب با ۱۲/۲ درصد و ۱۲/۱ درصد کمترین میزان فراوانی را به خود اختصاص داده‌اند. همان‌طور که مشاهده می‌شود ۴۳/۷ درصد از نمونه تحقیق، زن و ۵۶/۳ درصد از آنها مرد هستند. همچنین، مطالعه وضعیت تاهل نشان می‌دهد که ۶۱/۴ درصد افراد نمونه، متاهل هستند و ۳۹/۶ درصد، مجرد هستند.

جدول (۲). توزیع نسبی پاسخ‌گویان بر حسب متغیرهای زمینه‌ای

متغیر	طبقات پاسخ	فراوانی	درصد
سن	کمتر از ۲۵ سال	۱۸۶	۳۵/۰۲
	۲۵-۳۵ سال	۱۳۳	۲۵/۰۴
	۳۶-۵۰ سال	۱۲۱	۲۲/۷۸
	بالای ۵۰ سال	۹۱	۱۷/۱۳
تحصیلات	زیردیپلم	۶۵	۱۲/۲
	دیپلم و فوق‌دیپلم	۱۷۱	۳۲/۲
	لیسانس	۲۳۱	۴۳/۵
	فوق‌لیسانس و بالاتر	۶۴	۱۲/۱

متغیر	طبقات پاسخ	فراوانی	درصد
جنسیت	زن	۲۳۲	۴۳/۷
	مرد	۲۹۹	۵۶/۳
وضعیت تاهل	متاهل	۳۲۶	۶۱/۴
	مجرد	۲۰۵	۳۹/۶

۲-۱-۵. متغیرهای اصلی

نتایج حاصل از سنجش متغیرهای اصلی (مستقل و وابسته) در جدول (۳) ارائه شده است. این جدول، آماره‌های گرایش به مرکز و پراکندگی و همچنین توزیع نسبی افراد نمونه را در سه سطح سنجش متغیرهای پژوهش نشان می‌دهد.

جدول (۳). توزیع پراکندگی متغیرهای اصلی پژوهش

متغیر	میانگین	کمینه	بیشینه	انحراف معیار	سطوح (درصد)		
					پایین	متوسط	بالا
دینداری	۱۰۰/۶۷	۲۷	۱۴۹	۱۵/۲۰	۲۵/۱	۴۲/۱	۳۲/۸
اقتدارگرایی	۶۱/۹۷	۲۷	۹۷	۷/۶۱	۳۳/۶	۲۰/۲	۴۳/۲
سلطه اجتماعی	۲۹/۸۶	۸	۵۶	۶/۶۳	۴۶/۰۴	۳۱/۹	۲۱/۷
مدارای اجتماعی	۱۸۹/۴۱	۱۰۰	۳۲۹	۳۰/۵۹	۳۸/۱	۳۰/۰	۳۱/۹

طبق اطلاعات جدول (۳)، برای نمونه پژوهش حاضر، در متغیر دینداری، میانگین ۱۰۰/۶۷، انحراف معیار ۱۵/۲۰ و کمینه ۲۷ و بیشینه ۱۴۹ حاصل شده است. در متغیر اقتدارگرایی، میانگین ۶۱/۹۷، انحراف معیار ۷/۶۱ و کمینه ۲۷ و بیشینه ۹۷ حاصل شده است. برای پاسخ‌گویان در متغیر جهت‌گیری سلطه، میانگین ۲۹/۸۶، انحراف معیار ۶/۶۳، کمترین نمره ۸ و بیشترین نمره ۵۶ می‌باشد. میانگین مذکور نشان می‌دهد که

میزان جهت گیری سلطه اجتماعی متوسط است. در متغیر مدارای اجتماعی، میانگین ۱۸۹/۴۱ انحراف معیار ۳۰/۵۹ و کمینه ۱۰۰ و بیشینه ۳۲۹ حاصل شده است. همچنین، طبق اطلاعات جدول، توزیع پاسخ گویان در سه سطح سنجه دینداری نشان می دهد که طبقه دینداری پایین، ۲۵/۱ درصد افراد، طبقه دینداری متوسط، ۴۲/۱ درصد و طبقه دینداری بالا، ۳۲/۸ درصد از پاسخ گویان را به خود اختصاص داده اند. افراد با اقتدار گرایی بالا، ۴۳/۲ درصد، افراد با سطح متوسط، ۲۰/۲ درصد، و افراد با سطح پایین، ۳۳/۶ درصد از پاسخ گویان را به خود اختصاص داده اند. افرادی که جهت گیری سلطه اجتماعی بالایی دارند، ۲۱/۷ درصد و افراد با جهت گیری سلطه متوسط، ۳۱/۹ درصد و افراد با جهت گیری سلطه اجتماعی پایین، ۴۶/۰۴ نمونه تحقیق را تشکیل می دهند. همچنین، توزیع پاسخ گویان در سه سطح سنجه مدارای اجتماعی نشان می دهد که طبقه با مدارای اجتماعی بالا، ۳۱/۹ درصد افراد، طبقه با مدارای اجتماعی متوسط، ۳۰/۰ درصد و طبقه با مدارای اجتماعی پایین، ۳۸/۱ درصد از پاسخ گویان را به خود اختصاص داده اند.

۲-۵. یافته های استنباطی

در این بخش، برای بررسی روابط متغیرهای تحقیق از تحلیل همبستگی (دو متغیره) و تحلیل رگرسیونی (چند متغیره) استفاده شده است. در هر یک از این تحلیل ها، با توجه سطح سنجش فاصله ای متغیرها، از تکنیک های آماری متناسب استفاده شده است.

۱-۲-۵. تحلیل همبستگی

جدول (۴). همبستگی ابعاد دینداری با مدارای اجتماعی

متغیر	اعتقادی	تجربی	پیامدی	مناسکی
مدارای اجتماعی	-۰/۰۹	۰/۱۴**	-۰/۱۸**	-۰/۲۱**

$P \leq 0.01^{***}$

همان‌طور که ملاحظه جدول (۴) نشان می‌دهد، ضریب همبستگی مدارای اجتماعی با ابعاد دینداری بجز بُعد اعتقادی معنادار بوده است. مدارای اجتماعی، رابطه مثبت و معناداری با بُعد تجربی دارد و در سطح اطمینان ۰/۰۱ معنادار می‌باشد، اما مدارای اجتماعی با ابعاد پیامدی و مناسکی دارای یک رابطه منفی و معنادار در سطح اطمینان ۰/۰۱ می‌باشد.

جدول (۵). همبستگی ابعاد مدارای اجتماعی با دینداری

متغیر	مدارای سیاسی	مدارای هویتی	مدارای اخلاقی
دینداری	-۰/۱۹**	۰/۱۳**	-۰/۲۳**

$P = ** < 0.01$

همچنین، برای رابطه بین ابعاد مدارای اجتماعی با دینداری، نتایج نشان می‌دهد که ابعاد سیاسی و اخلاقی مدارا با دینداری رابطه منفی و معناداری را نشان می‌دهند که در سطح معناداری ۰/۰۱ معنادار است، اما دینداری با بُعد مدارای هویتی دارای یک رابطه مثبت و معنادار در سطح ۰/۰۵ است.

همان‌طور که جدول (۶) نشان می‌دهد، در روابط دو متغیره، رابطه مدارای اجتماعی با سن ($r = 0.13, P < 0.01$)، اقتدارگرایی ($r = -0.18, P < 0.01$) و دینداری ($r = -0.22, P < 0.01$) در سطح کمتر از ۰/۰۱ معنادار بوده است، اما رابطه مدارای اجتماعی با تحصیلات ($r = -0.05, P > 0.05$) و جهت‌گیری سلطه اجتماعی ($r = 0.05, P > 0.05$) معنادار نیست. همچنین نتایج جدول فوق نشان می‌دهد که دینداری با سن ($r = 0.22, P < 0.01$)، جهت‌گیری سلطه ($r = 0.23, P < 0.01$) و اقتدارگرایی ($r = 0.33, P < 0.01$) رابطه مثبت معناداری و با تحصیلات ($r = -0.05, P > 0.05$) رابطه منفی ولی غیر معنادار دارد. متغیر تحصیلات با هیچ‌یک از متغیرهای تحقیق رابطه معناداری ندارد.

جدول (۶). ماتریس همبستگی متغیرهای پژوهش

متغیر	۱	۲	۳	۴	۵	۶
۱. سن	-					
۲. تحصیلات	۰/۰۶	-				
۳. اقتدارگرایی	۰/۲۳**	-۰/۰۷	-			
۴. جهت گیری سلطه اجتماعی	۰/۰۲	۰/۰۵	۰/۰۷	-		
۵. دینداری	۰/۲۲**	-۰/۰۷	۰/۳۳**	۰/۲۳**	-	
۶. مدارای اجتماعی	۰/۱۳**	-۰/۰۵	-۰/۱۸**	۰/۰۵	-۰/۲۲**	-

** = $P < 0/01$

۵-۲-۲. تحلیل رگرسیونی

با ملاحظه ضرایب همبستگی و معنی دار بودن آنها، در ادامه به منظور مشخص کردن نقش هر یک از متغیرهای مستقل در پیش بینی و تبیین واریانس و پراکندگی متغیرهای وابسته، از رگرسیون گام به گام استفاده شده است، که نتایج آن در جدول (۶) گزارش شده است.

جدول ۷. خلاصه مدل پیش بینی مدارای اجتماعی براساس متغیرهای مستقل

منبع	SS	df	MS	F	Sig	R	R2
رگرسیون	۲۶۵۹۶/۸۹	۱	۲۶۵۹۶/۸۹	۲۶/۰۳	۰/۰۰۱	۰/۱۷	۰/۰۳
باقیمانده	۵۴۰۴۳۱/۳۱	۵۲۹	۱۰۲۱/۶۰				
کل	۵۶۷۰۲۸/۲۵	۵۳۰					
رگرسیون	۳۵۸۱۰/۳۷	۲	۱۷۹۰۵/۱۹	۱۷/۷۹	۰/۰۱	۰/۳۰	۰/۰۹
باقیمانده	۵۳۱۲۱۷/۸۷	۵۲۸	۱۰۰۶/۰۹				
کل	۵۶۷۰۲۸/۲۴	۵۳۰					

در تحقیق حاضر، متغیر وابسته مدارای اجتماعی می‌باشد. با ملاحظه جدول (۷)، نتایج رگرسیون چندگانه نشان می‌دهد که متغیرهای مستقل در دو گام توانایی تبیین و پیش‌بینی مدارای اجتماعی را دارند. در گام اول، دینداری، $0/03$ از کل تغییرات مدارای اجتماعی را تبیین می‌کنند در گام دوم، دینداری و اقتدارگرایی، به همراه یکدیگر، $0/09$ از واریانس و تغییرپذیری مدارای اجتماعی را تبیین می‌کنند.

نتایج جدول (۸)، نشان می‌دهد اثر دینداری بر مدارای اجتماعی $0/16$ و اثر اقتدارگرایی $0/13$ است که اثر آنها در سطح اطمینان $0/01$ معنی‌داری است. به عبارت دیگر، تنها دو متغیر؛ دینداری و اقتدارگرایی در پیش‌بینی تغییرات میزان مدارای اجتماعی موثر می‌باشند و متغیرهای: سن، تحصیلات و جهت‌گیری سلطه اجتماعی فاقد نقش تبیینی برای متغیر وابسته می‌باشند. با توجه به ضریب همبستگی در «تحلیل دو متغیره» و «ضریب بتا» در تحلیل چند متغیره مشخص می‌شود که رابطه منفی مشاهده شده بین دینداری و مدارا در تحلیل دو متغیره، در تحلیل چند متغیره و با ملاحظه اثر اقتدارگرایی بر این رابطه، به یک رابطه مثبت تبدیل می‌شود.

جدول (۸). ضرایب رگرسیونی مربوط به متغیرهای پیش‌بین

گام	پیش‌بین	B	β ta	t	Sig
I	ثابت	۱۵۶/۰۷		۲۱/۰۱	۰/۰۱
	دینداری	۰/۳۵	۰/۱۷	۴/۱۰	۰/۰۱
II	ثابت	۳۹/۸۹۵		۲۰/۹۹	۰/۰۱
	دینداری	۰/۲۷	۰/۱۶	۴/۱۷	۰/۰۱
	اقتدارگرایی	-۰/۳۱	-۰/۱۳	-۳/۰۷	۰/۰۱

نتیجه‌گیری

بررسی روابط دو متغیره نشان داد که بین دینداری و مدارا هم تغییری معکوس وجود دارد ($r = -0/22$). به عبارتی، با افزایش دینداری، مدارا کاهش می‌یابد. با بهره‌گیری از دیدگاه روابط میان‌گروهی و تئوری هویت اجتماعی، توضیح ما در ارتباط با این نتیجه این است که وقتی افراد، دینداری بالاتری دارند، این بدان معنا است که این افراد هنجارها و ارزش‌ها و اعتقادات گروه دینی که به آن وابستگی دارند را بیشتر درونی کرده‌اند و احساس تعلق بیشتری به گروه دینی خود می‌کنند و این به نوبه خود می‌تواند موجب شکل‌گیری پویش‌های روان‌شناسی بین‌گروهی شود که به خلق کلیشه‌ها، انفعالات منفی و نگرش‌ها و رفتارهای ضداجتماعی در قبال افراد عضو گروه‌های غیرخودی منتهی می‌شود. از یک منظر کلان، دورکیم نیز یک نگاه کارکردی به دین دارد. به نظر او، کارکرد مهم دین، تقویت وجدان جمعی و انسجام اجتماعی است. در انسجام اجتماعی مکانیکی، که مبتنی بر مشابهت و همانندی است، همه افراد به هنجارها و ارزش‌های اجتماعی باور دارند و بر اساس آن عمل می‌کنند. این نوع انسجام ویژه جوامع سنتی است و دین نقش تعیین‌کننده‌ای در آن دارد. به اعتقاد دورکیم، دین هنجارهایی برای تقویت وجدان جمعی تجویز می‌کند و انتظار دارد که اعضای جامعه آنها را درونی کرده و بر مبنای آن عمل کنند؛ در نتیجه، اعمال و عقایدی که مغایر با هنجارهای دینی باشند، نه تنها مورد تایید قرار نمی‌گیرند، بلکه به عنوان تهدیدکننده وجدان جمعی نیز مجازات می‌شوند (دورکیم، ۱۳۶۹، ص ۹۳؛ به نقل از سراج‌زاده و همکاران، ۱۳۸۳).

نتایج حاصل از بررسی روابط این دو متغیر در پژوهش حاضر با نتایج مطالعات سراج‌زاده و همکاران (۱۳۸۳)، سولویوان و همکاران (۱۹۸۱)، اینزشتاین (۲۰۰۶) همخوانی دارد.

اما، بررسی روابط چندمتغیره و نتایج تحلیل رگرسیون، یافته بسیار مهمی را در خصوص روابط میان دینداری و مدارا آشکار می‌کند. نتایج رگرسیون چندگانه نشان می‌دهد که متغیرهای دینداری و اقتدارگرایی در دو گام توانایی تبیین و پیش‌بینی مدارای اجتماعی را دارند. اثر دینداری بر مدارای اجتماعی ۰/۱۶ و اقتدارگرایی ۰/۱۳-

است. به عبارت دیگر، اثر دینداری بر مدارا با حضور متغیر اقتدارگرایی مثبت شده است. به بیان ساده، با ملاحظه اثر تعاملی اقتدارگرایی، رابطه منفی دینداری و مدارا تبدیل به یک رابطه مثبت می‌شود. سولیوان و همکاران (۱۹۸۲) نشان می‌دهند که اگرچه دغدغه‌های دینی با نامداری، در سطح دو متغیره، مرتبط است؛ اما این رابطه، وقتی اثر متغیرهای دیگر در نظر گرفته می‌شود، از بین می‌رود. کانتی نسیم (۲۰۰۴) و ایزنشتاین (۲۰۰۶) نیز از طریق تحلیل مسیر نشان می‌دهند که دینداری فی‌نفسه (مستقیم) با ارزش‌های غیردموکراتیک و مدارای سیاسی رابطه ندارد و این ارتباط از طریق متغیرهایی همچون؛ محافظه‌کاری و امنیت روان‌شناختی به وجود می‌آید.

بنابراین، نتیجه‌گیری اصلی ما در ارتباط با این نتایج این است که رابطه منفی مشاهده‌شده در تحلیل دو متغیره، بیانگر رابطه ذاتی میان دینداری و نامداری نیست؛ بلکه به اعتبار اینکه افراد اقتدارگرا، بنا به ماهیت و کارکرد، دین را به خدمت می‌گیرند، این رابطه منفی است و زمانی که اثر اقتدارگرایی کنترل می‌شود، این رابطه تبدیل به یک رابطه مثبت می‌شود.

طبق دیدگاه تفاوت‌های فردی، هنگام بررسی رابطه دینداری و نامداری، عوامل فردی را نمی‌توان نادیده گرفت. نتایج تحقیقات نشان می‌دهند که بسیاری از عوامل فردی مانند: دگماتیسم، اقتدارگرایی، محافظه‌کاری اجتماعی، امنیت روان‌شناختی نقش مهمی را در این رابطه بازی می‌کنند. این متضمن این نکته است که چگونه افراد به عقاید دینی‌شان اهمیت می‌دهند. خصوصیات فردی مانند: بنیادگرایی، اقتدارگرایی و جهت‌گیری سلطه‌اجتماعی نیز با انتظارات درباره اینکه گروه‌های اجتماعی چگونه بایستی با یکدیگر در ارتباط باشند (به‌عنوان مثال، سلسله‌مراتبی، مساوات‌گرایانه و غیره) مرتبط است. با ملاحظه این نتایج، می‌توان نتیجه گرفت که دینداری ذاتاً منجر به افزایش نامداری نمی‌شود.

از دیدگاهی مشابه، همان‌طور که آلپورت (۱۹۶۶) بیان می‌کند، اگر به ساختار اجتماعی معاصر نگاه کنیم، بدون شک، متوجه خواهیم شد که دین یکی از ارکان آن است؛ همچنین، متوجه خواهیم شد، رکن دیگر آن از کلیشه‌های تعصب سکولار

ساخته شده است. اما، این ستونها (برای حفظ نظم اجتماعی) باید به خوبی با هم هماهنگ شوند. بنابراین، دین خودش را متناسب با شکافها و چشم اندازهای ملی گرایانه، طبقاتی و قومی پیدا می کند تا نظم اجتماعی حاکم را حفظ کند. این بدان معنا است که جماعات دینی به جای اینکه بازنمایی کننده شکافهای الهیاتی و فرقه ای باشند، شکافهای طبقاتی، قومی و نژادی را نمایندگی می کنند. بنابراین، دینداری در وهله اول از اهمیت اجتماعی و فرهنگی برخوردار است و ارزشهای اجتماعی بر ارزشهای دینی اولویت دارند و ارزشهای دینی در خدمت مقاصد (کارکردهای) اجتماعی هستند. پس بنابراین، مسئله تا حدی پاسخ داده می شود. دلیل اینکه افراد دیندار به طور متوسط نسبت به افراد غیردیندار، نامداراگرتر هستند این نیست که دین، نامدارایی را القاء می کند، بلکه این است که بسیاری از مردم، به خاطر ترکیب روان شناختی خود، برای زندگی شان به تعصب و دین نیاز دارند. این تبیین یک تبیین کاملاً جامعه شناختی است؛ چراکه ریشه های نامداراگری را نه در زمینه های الهیاتی که در زمینه های اجتماعی و فرهنگی دین می بیند.

فهرست منابع

۱. افشانی، علیرضا. (۱۳۸۰). بررسی چگونگی تساهل سیاسی در تشکلهای دانشجویی. پایان نامه کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی. تهران: دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبائی علیه السلام.
۲. سراج‌زاده، سیدحسین؛ شریعتی مزینانی، سارا و صابر، سیروس. (۱۳۸۳). بررسی رابطه میزان دینداری و انواع آن با مدارای اجتماعی. مجله علوم اجتماعی دانشگاه فردوسی مشهد، ۱(۴)، صص ۱۰۹-۱۴۲.
۳. سراج‌زاده، سیدحسین؛ پویافر، محمدرضا. (۱۳۸۶). مقایسه تجربی سنجه‌های دینداری: دلالت‌های روش‌شناسانه کاربرد سه سنجه در یک جمعیت. مجله جامعه‌شناسی ایران، ۸(۴)، صص ۳۷-۷۰.
۴. شجاعی‌زند، علیرضا. (۱۳۸۴). مدلی برای سنجش دینداری در ایران. مجله جامعه‌شناسی ایران، ۶(۱)، صص ۳۴-۶۶.
۵. شجاعی‌زند، علیرضا؛ حسن‌پور، آرش. (۱۳۹۳). گونه‌شناسی دینداری جوانان شهر اصفهان. مجله جامعه‌شناسی کاربردی، ۲۵(۴)، صص ۱۷-۳۹.
۶. قاضی‌نژاد، مریم؛ اکبرنیا، الهه سادات. (۱۳۹۶). دینداری: مدارای اجتماعی یا فاصله اجتماعی (پیمایشی در میان مسلمانان و مسیحیان شهر تهران). مجله مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران، ۶(۱)، صص ۲۱-۴۰.
۷. مومن، مریم؛ ایمان، محمدتقی و رجبی، ماهرخ. (۱۳۹۵). بررسی جامعه‌شناختی رابطه الگوهای دینداری با انواع مدارای اجتماعی در بین دانشجویان دانشگاه شیراز. مجله فرهنگ در دانشگاه اسلامی، ۶(۲۰)، صص ۳۲۱-۳۴۰.
8. Allport, G. (1966). The religious context of prejudice. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 5(3), pp. 447-457.
9. Allport, G. W., & Kramer, B. (1946). Some roots of prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, (5), pp. 9-30.
10. Allport, G. W., & Ross, J. M. (1967). Personal religious orientation and

- prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, (5), pp. 432–443.
11. Altemeyer, B. (2003). What happens when authoritarians inherit the earth? A simulation. *Analyses of Social Issues and Public Policy (ASAP)*, 3(1), pp. 161–169.
 12. Aosved, A.C., Long, P. J., Voller, E. K. (2009). Measuring sexism, racism, sexual prejudice, ageism, classism, and religious intolerance: The intolerant schema measure. *Journal of Applied Social Psychology*. 39(10). pp. 2321-2354.
 13. Batson, D. (2013). Individual Religion, Tolerance, and Universal Compassion. In S. Clarke, R. Powell, and J. Savulescu (eds.), *Religion, Intolerance, and Conflict: A Scientific and Conceptual Investigation*, pp. 89-106. Oxford.
 14. Canetti-Nisim, D. (2004). The effect of religiosity on endorsement of democratic values: The mediating influence of authoritarianism. *Political Behavior* 26(4), pp. 377–98.
 15. Glock, Charles Y. (1962): On The Study of Religious Commitment, Religious Education: The official journal of *the Religious Education Association*, 57 (4), pp. 98-110.
 16. Sibley, Chris G. & Duckitt, John. (2013) The Dual Process Model of Ideology and Prejudice: A Longitudinal Test During a Global Recession, *The Journal of Social Psychology*, 153(4), pp. 448-466.
 17. Cohen, A. J. (2004). What toleration is. *Ethics*, 115(1), pp. 68–95.
 18. Coward, H. (1986). Intolerance in the world's religions. *Studies in Religion*, 15(4), pp. 19–31.
 19. Dunwoody, P. T., & Funke, F. (2016). The Aggression-Submission-Conventionalism Scale: Testing a new three factor measure of authoritarianism. *Journal of Social and Political Psychology*, 4(2), pp. 571–600. <https://doi.org/10.5964/jspp.v4i2.168>.
 20. Duriez, Bart. (2004). RESEARCH: A Research Note on the Relation Between Religiosity and Racism: The Importance of the Way in Which Religious Contents Are Being Processed. *The International Journal for the Psychology*

of Religion, (14), pp. 177-191.

21. Eisenstein, M. A. (2006). Rethinking the relationship between religion and political tolerance in the US. *Political Behavior*, 28(4), pp. 327–348.
22. Eisenstein, M., & Clark, A. (2014). Political Tolerance, Psychological Security, and Religion: Disaggregating the Mediating Influence of *Psychological Security*. *Politics and Religion*, 7(2), pp. 287-317.
23. Ekici, T., & Yucel, D. (2015). What determines religious and racial prejudice in Europe? The effects of religiosity and trust. *Social Indicators Research*, 122(1), pp. 105-133.
24. Gibson JL. (2006). Enigmas of intolerance: Fifty years after Stouffer's communism, conformity, and civil liberties. *Perspectives on Politics* 4(1), pp. 21–34.
25. Heaven, P.C.L., St. Quintin, D. (2003). Personality factors predict racial prejudice. *Personality and Individual Differences* (34), pp. 625-634.
26. Hewstone, M., M. Rubin, and H. Willis (2002). Intergroup bias. *Annual Review of Psychology*, (53), pp. 575–604.
27. Hogg, M. J. R. Adelman and R. D. Blagg. (2009). Religion in the face of uncertainty: an uncertainty-identity theory account of religiousness. *Personality and Social Psychology Review*, 14(1), pp. 72-83.
28. Ho, A. K., Sidanius, J., Kteily, N., Sheehy-Skeffington, J., Pratto, F., Henkel, K. E., Foels, R., et al. (2015). The Nature of Social Dominance Orientation: Theorizing and Measuring Preferences for Intergroup Inequality Using the New SDO 7 Scale. *Journal of Personality and Social Psychology*, 109 (6), pp. 1003-1028.
29. Jackson, L. M. and B. Hunsberger. (1999). An intergroup perspective on religion and Prejudice. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 38(4), pp. 23-509.
30. Karpov, Vyacheslav. (2002). Religiosity and tolerance in the United States and Poland. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41(2), pp. 267–288.
31. Kruglanski, A. W., A. Pierro, L. Mannetti, and E. De Grada. (2006). Groups

- as epistemic providers: need for closure and the unfolding of group-centricism. *Psychological Review* 113(1), pp. 84–100.
32. Pratto, F., Sidanius, J., Stallworth, L. M., & Malle, B. F. (1994). Social dominance orientation: A personality variable predicting social and political attitudes. *Journal of Personality and Social Psychology*, (67), pp. 741-763.
33. Saroglou, V., V. Delpierre, and R. Dernelle (2004). Values and religiosity: a meta-analysis of studies using Schwartz's model. *Personality and Individual Differences* (37), pp. 721-734.
34. Sibley, Chris & Duckitt, John. (2013). The Dual Process Model of Ideology and Prejudice: A Longitudinal Test During a Global Recession. *The Journal of social psychology*, (153), pp. 448-466. 10.1080/00224545.2012.757544.
35. Stouffer, S. A. (1955). *Communism, Conformity, and Civil Liberties*. Garden City, NY: Doubleday and Co., Inc.
36. Sullivan JL, Piereson J and Marcus GE. (1982). *Political Tolerance and American Democracy*. Chicago: University of Chicago Press.
37. Sullivan, J., Marcus, G., Feldman, S., & Piereson, J. (1981). The Sources of Political Tolerance: A Multivariate Analysis. *The American Political Science Review*, 75(1), pp. 92-106. doi:10.2307/1962161
38. Van der Toorn, J., Jost, J. T., Packer, D. J., Noorbaloochi, S., & Van Bavel, J. J. (2017). In Defense of Tradition: Religiosity, Conservatism, and Opposition to Same-Sex Marriage in North America. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 43(10), pp. 1455-1468. <https://doi.org/10.1177/0146167217718523>
39. Vogt WP. (1997). *Tolerance and Education: Learning to Live with Diversity and Difference*. Thousand Oaks, CA, London and New Delhi: Sage.
40. Rowatt, Wade C. & Franklin, Lewis M. (2004). RESEARCH: Christian Orthodoxy, Religious Fundamentalism, and Right-Wing Authoritarianism as Predictors of Implicit Racial Prejudice, *The International Journal for the Psychology of Religion*, 14(2), pp. 125-138, DOI: 10.1207/s15327582ijpr1402_4.

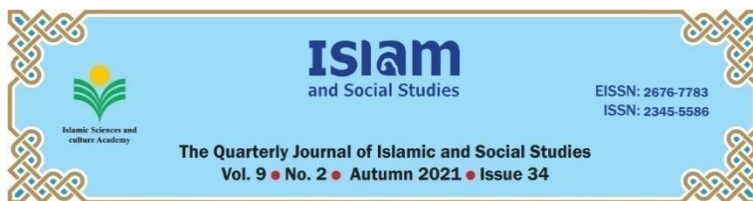
References

1. Afshani, A. (1380 AP). *Investigating how political tolerance in student organizations*. Master Thesis of Sociology. Faculty of Social Sciences, Allameh Tabatabai University. [In Persian]
2. Allport, G. (1966). The religious context of prejudice. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 5(3), pp. 447–457.
3. Allport, G. W., & Kramer, B. (1946). Some roots of prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, (5), pp. 9–30.
4. Allport, G. W., & Ross, J. M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, (5), pp. 432–443.
5. Altemeyer, B. (2003). What happens when authoritarians inherit the earth? A simulation. *Analyses of Social Issues and Public Policy (ASAP)*, 3(1), pp. 161–169.
6. Aosved, A. C., Long, P. J., Voller, E. K. (2009). Measuring sexism, racism, sexual prejudice, ageism, classism, and religious intolerance: The intolerant schema measure. *Journal of Applied Social Psychology*. 39(10). pp. 2321-2354.
7. Batson, D. (2013). *Individual Religion, Tolerance, and Universal Compassion*. In S. Clarke, R. Powell, and J. Savulescu (eds.), *Religion, Intolerance, and Conflict: A Scientific and Conceptual Investigation*, pp. 89-106. Oxford.
8. Canetti-Nisim, D. (2004). The effect of religiosity on endorsement of democratic values: The mediating influence of authoritarianism. *Political Behavior*. 26(4), pp. 377–98.
9. Sibley, Chris G. & Duckitt, John. (2013). The Dual Process Model of Ideology and Prejudice: A Longitudinal Test During a Global Recession, *The Journal of Social Psychology*, 153(4), pp. 448-466.
10. Cohen, A. J. (2004). *What toleration is*. *Ethics*, 115(1), pp. 68–95.
11. Coward, H. (1986). Intolerance in the world's religions. *Studies in Religion*, 15(4), pp. 19-31.
12. Dunwoody, P. T., & Funke, F. (2016). The Aggression-Submission-Conventionalism Scale: Testing a new three factor measure of authoritarianism. *Journal of Social and Political Psychology*, 4(2), pp. 571–600. <https://doi.org/10.5964/jspp.v4i2.168>.

13. Duriez, B. (2004). RESEARCH: A Research Note on the Relation Between Religiosity and Racism: The Importance of the Way in Which Religious Contents Are Being Processed. *The International Journal for the Psychology of Religion*, (14), pp. 177-191.
14. Eisenstein, M. A. (2006). Rethinking the relationship between religion and political tolerance in the US. *Political Behavior*, 28(4), pp. 327-348.
15. Eisenstein, M., & Clark, A. (2014). Political Tolerance, Psychological Security, and Religion: Disaggregating the Mediating Influence of *Psychological Security*. *Politics and Religion*, 7(2), pp. 287-317.
16. Ekici, T., & Yucel, D. (2015). What determines religious and racial prejudice in Europe? The effects of religiosity and trust. *Social Indicators Research*, 122(1), pp. 105-133.
17. Ghazinejad, M., & Akbarnia, E. (1396 AP). Religiosity: Social tolerance or social distance (a survey between Muslims and Christians in Tehran). *Journal of Social Studies and Research in Iran*, 6(1), pp. 21-40. [In Persian]
18. Gibson JL. (2006). Enigmas of intolerance: Fifty years after Stouffer's communism, conformity, and civil liberties. *Perspectives on Politics*. 4(1), pp. 21-34.
19. Glock, Charles Y. (1962): ON THE STUDY OF RELIGIOUS COMMITMENT, Religious Education: *The official journal of the Religious Education Association*, 57 (4), pp. 98-110.
20. Heaven, P.C.L., St. Quintin, D. (2003). Personality factors predict racial prejudice. *Personality and Individual Differences* (34), pp. 625-634.
21. Hewstone, M., M. Rubin, and H. Willis (2002). Intergroup bias. *Annual Review of Psychology*, (53), pp. 575-604.
22. Ho, A. K., Sidanius, J., Kteily, N., Sheehy-Skeffington, J., Pratto, F., Henkel, K. E., Foels, R., et al. (2015). The Nature of Social Dominance Orientation: Theorizing and Measuring Preferences for Intergroup Inequality Using the New SDO 7 Scale. *Journal of Personality and Social Psychology*, 109 (6), pp. 1003-1028.

23. Hogg, M. J. R. Adelman and R. D. Blagg. (2009). Religion in the face of uncertainty: an uncertainty-identity theory account of religiousness. *Personality and Social Psychology Review*, 14(1), pp. 72-83.
24. Jackson, L. M. and B. Hunsberger. (1999). An intergroup perspective on religion and Prejudice. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 38(4), pp. 23-509.
25. Karpov, V. (2002). Religiosity and tolerance in the United States and Poland. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41(2), pp. 267-288.
26. Kruglanski, A. W., A. Pierro, L. Mannetti, and E. De Grada. (2006). Groups as epistemic providers: need for closure and the unfolding of group-centricism. *Psychological Review* 113(1), pp. 84-100.
27. Momen, M., & Iman, M. T., & Rajabi, M. (1395 AP). Sociological study of the relationship between religiosity patterns and various types of social tolerance among students of Shiraz University. *Journal of Culture at Islamic University*, 6(20), pp. 321-340. [In Persian]
28. Pratto, F., Sidanius, J., Stallworth, L. M., & Malle, B. F. (1994). Social dominance orientation: A personality variable predicting social and political attitudes. *Journal of Personality and Social Psychology*, (67), pp. 741-763.
29. Rowatt, Wade C. & Franklin, Lewis M. (2004). RESEARCH: Christian Orthodoxy, Religious Fundamentalism, and Right-Wing Authoritarianism as Predictors of Implicit Racial Prejudice, *The International Journal for the Psychology of Religion*, 14(2), pp. 125-138, DOI: 10.1207/s15327582ijpr1402_4.
30. Saroglou, V., V. Delpierre, and R. Dernelle (2004). Values and religiosity: a meta-analysis of studies using Schwartz's model. *Personality and Individual Differences* (37), pp. 721-734.
31. Serajzadeh, S. H., & Pouyafar, M. R. (1386 AP). Empirical comparison of religiosity metrics: Methodological implications of using three metrics in a population. *Iranian Journal of Sociology*, 8(4), pp. 37-70. [In Persian]
32. Serajzadeh, S. H., & Shariati Mazinani, S., & Saber, S. (1383 AP). An Examination of the relationship between religiosity and its types with social tolerance. *Journal of Social Sciences, Ferdowsi University of Mashhad*, 1(4), pp. 109-142. [In Persian]

33. Shojaeizand, A. R. (1384 AP). A model for measuring religiosity in Iran. *Iranian Journal of Sociology*, 6(1), pp. 34-66. [In Persian]
34. Shojaeizand, A. R., & Hasanpour, A. (1393 AP). Typology of youth religiosity in Isfahan. *Journal of Applied Sociology*, 25(4), pp. 17-39. [In Persian]
35. Sibley, Chris & Duckitt, John. (2013). The Dual Process Model of Ideology and Prejudice: A Longitudinal Test During a Global Recession. *The Journal of social psychology*, (153), pp. 448-466. 10.1080/00224545.2012.757544.
36. Stouffer, S. A. (1955). *Communism, Conformity, and Civil Liberties*. Garden City, NY: Doubleday and Co., Inc.
37. Sullivan JL, Piereson J and Marcus GE. (1982). *Political Tolerance and American Democracy*. Chicago: University of Chicago Press.
38. Sullivan, J., Marcus, G., Feldman, S., & Piereson, J. (1981). The Sources of Political Tolerance: A Multivariate Analysis. *The American Political Science Review*, 75(1), pp. 92-106. doi:10.2307/1962161
39. Vogt WP. (1997). *Tolerance and Education: Learning to Live with Diversity and Difference*. Thousand Oaks, CA, London and New Delhi: Sage.
40. Van der Toorn, J., Jost, J. T., Packer, D. J., Noorbaloochi, S., & Van Bavel, J. J. (2017). In Defense of Tradition: Religiosity, Conservatism, and Opposition to Same-Sex Marriage in North America. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 43(10), pp. 1455-1468. <https://doi.org/10.1177/0146167217718523>



Research Article

A Study of the Degree of Sexual Chastity Convergence in the Perspective of the Islamic Seminary Elites and the People of the Society

Saleheh Khodadadi¹

Raheleh Kardavani²

Received: 11/10/2020

Accepted: 09/10/2021

Abstract

Chastity in the Shari'a means abstinence and restraint of the soul against any extreme carnal desires, and in its specific sense, "sexual chastity" is the abstinence from extreme sexual desires, which is a strong barrier against shaking the foundation of the family and committing transgression and sin. The degree of convergence and common understanding of the concept of sexual chastity among the elites of religious sciences as the context providers of legislation and ordinary people as the followers of the law is of great importance in the executive guarantee and public satisfaction with the law. This study has been conducted in the framework of qualitative research method and thematic analysis. The seminary elites participating in the study were selected in a purposeful manner (authors

1. PhD student in Women's Studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran (Corresponding Author). s.khodadai72@yahoo.com

2. Assistant Professor, Department of Family, Mehrestan Research Institute, University of Isfahan, Isfahan. Iran Rkardavani@modares.ac.ir.

* Khodadadi, S., & Kardavani, R. (1400 AP). A Study of the Degree of Sexual Chastity Convergence in the Perspective of the Islamic Seminary Elites and the People of the Society. *Journal of Islam and Social Studies*, 9(34), pp. 191-217. DOI: 10.22081/jiss.2021.59043.1709

* Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

and experts in the field of sexual chastity) and ordinary people were randomly selected from men and women in Tehran and Qom. The viewpoints of both groups were obtained through semi-structured interviews. Thematic analysis of data was extracted and classified by open coding, axial coding, and selective coding. The Findings indicate that in the concept and realm of sexual chastity between the two groups, there is a relative convergence and in the objective examples of sexual chastity, the degree of convergence is clearly reduced.

Keywords

Sexual chastity, convergence, Islamic Seminary elites, people.

مقاله پژوهشی

**بررسی میزان همگرایی عفت جنسی در دیدگاه
نخبگان حوزوی و مردم**

صالحه خدادادی^۱ راحله کاردوانی^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۱۷

چکیده

عفت در شریعت، به معنای خویشتنداری و بازداشتن نفس در برابر هرگونه تمایل افراطی نفسانی از محرّمات است و در مفهوم خاص آن «عفت جنسی»، خودداری از تمایلات افراطی جنسی است که سدی محکم در برابر تزلزل بنیان خانواده و ارتکاب به تعدی و گناه است. میزان همگرایی و درک مشترک از مفهوم عفت جنسی میان نخبگان علوم دینی به عنوان بستر سازان قانون گذاری و مردم عادی به عنوان ملتزمان به قانون، از اهمیت به سزایی در ضمانت اجرایی و رضایت مردمی از قوانین برخوردار است. این پژوهش در چارچوب روش تحقیق کیفی و تحلیل موضوعی (تماتیک) انجام شد. انتخاب نخبگان حوزوی شرکت کننده در پژوهش، به شیوه هدفمند (افراد صاحب تألیف و صاحب نظر در حوزه عفت جنسی) و مردم عادی با روش تصادفی از میان زنان و مردان شهرهای تهران و قم صورت گرفت. دیدگاه‌های هر دو گروه به روش مصاحبه نیمه ساختار یافته به دست آمد. تحلیل موضوعی (تماتیک) داده‌ها، با کد گذاری باز، کد گذاری محوری و کد گذاری انتخابی، استخراج و طبقه بندی شد. یافته‌های پژوهش بیانگر آن است که در مفهوم و قلمرو عفت جنسی بین هر دو گروه یادشده، همگرایی نسبی وجود دارد و در بخش مصادیق عینی عفت جنسی، میزان همگرایی به وضوح کاهش می‌یابد.

کلیدواژه‌ها

عفت جنسی، همگرایی، نخبگان حوزوی، مردم.

۱. دانشجوی دکتری مطالعات زنان، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول). s.khodadai72@yahoo.com

۲. استادیار گروه خانواده پژوهشکده مهرستان دانشگاه اصفهان، اصفهان. ایران. Rkardavani@modares.ac.ir

* خدادادی، صالحه؛ کاردوانی، راحله. (۱۴۰۰). بررسی میزان همگرایی عفت جنسی در دیدگاه نخبگان حوزوی و مردم. فصلنامه علمی - پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی، ۹(۳۴)، صص ۱۹۱-۲۱۷.

DOI: 10.22081/jiss.2021.59043.1709

مقدمه

عفت در مفهوم عام، به حالت نفسانی اطلاق می‌شود که مانع تسلط شهوت بر انسان می‌گردد و در آموزه‌های قرآن و عترت از فضائل متعالی دینی محسوب شده و مورد توصیه و تأکید فراوان قرار گرفته است. عفت جنسی در مفهوم خاص آن به‌عنوان سدی در برابر تمایلات شهوانی جنسی بیش از سایر مشتقات عفت در منابع دینی مورد تأکید است. عدم توجه به عفت جنسی در فرآیند گذار از زندگی سنتی به مدرن، موجب پدیدایی مشکلات بسیاری مانند: از بین رفتن نهاد خانواده، به دنیا آمدن فرزندان بی‌هویت، سلب حق حیات انسانی از طریق سقط جنین‌های نامشروع، گسترش بیماری‌های مقاربتی، گسترش تجاوز به عنف و هتک حرمت زنان و حتی مردان و رواج همجنس‌گرایی، تخریب نفس، نسل و حتی عقل آدمی را در خواهد شد (میرخانی و صفایی، ۱۳۹۳، ص ۱۳۷).

از آنجا که دیدگاه نخبگان حوزوی در امر سیاست‌گذاری فرهنگی در قوانین بالادستی در فهم و استنباط مفهوم و قلمرو عفت جنسی از اهمیت به‌سزایی برخوردار است و هر چه همگرایی بین دیدگاه نخبگان حوزوی و عموم مردم بیشتر وجود داشته باشد، امکان اجرایی کردن سیاست‌گذاری در قوانین منتهی به ترویج عفت و افزایش رضایت مردمی در حوزه خواهد شد. بنابراین، فهم میزان همگرایی میان درک عامه از مفهوم عفت جنسی از درک نخبگان حوزوی با توجه به منابع پاسخ‌گویی ایشان (منابع دینی و فقهی) می‌تواند در راستای قانون‌گذاری سیاست‌گذاران فرهنگی با هدف نهادینه کردن عفت جنسی حائز اهمیت است. از این‌روی در پژوهش حاضر از یک‌سو دیدگاه افراد صاحب‌نظر و مولف در مبحث عفت و خاصه عفت جنسی به‌عنوان نخبگان حوزوی و از سوی دیگر، دیدگاه مردم عادی (غیرحوزوی) در حیطه عفت جنسی جمع‌آوری و مورد بررسی قرار گرفت. در واقع مفهوم دقیق، عمیق و وسیع عفت، به‌درستی فهم نمی‌شود و به محض ذکر آن، ذهن‌ها و فکرها به‌سوی حجاب و پوشش اسلامی رفته و به‌نوعی میان مفهوم عفت و حجاب اسلامی و انواع و مصادیق آن دو، به‌نوعی خلط می‌شود؛ به‌گونه‌ای که در بسیاری از منابع عفت و حجاب را مترادف با

یکدیگر و در یک راستا قرار می‌دهند. عده‌ای نیز عفت را صرفاً مخصوص بانوان دانسته و از حوزه تکالیف مردان جدا می‌انگارند (فدایی، ۱۳۹۷، ص ۱۸). بنابراین، با توجه به مفهوم موسع عفت، به‌طور کلی و عفت جنسی به‌طور خاص در منابع دینی و باورهای ذهنی این مقاله درصدد بررسی میزان همگرایی دیدگاه نخبگان حوزوی و مردم جامعه در تبیین مفهوم عفت جنسی است.

۱. مفهوم‌شناسی عفت جنسی

۱-۱. عفت در لغت

راغب در مفردات می‌گوید: عفت، حالت نفسانی است که مانع تسلط شهوت بر انسان می‌گردد و انسان کسی است که با تمرین و پیروزی بر شهوت، به این حالت دست یافته باشد» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۳۲) همچنین «عفت» در زبان فارسی به معنای پارسایی، پرهیزگاری و پاکدامنی آمده است (عمید، ۱۳۸۱، ص ۸۲۸). ابن‌منظور می‌گوید: «عفت»، خودنگهداری از غیرحلال، کارهای حرام و طمع‌های پست است و «عفت‌پیشگی»؛ یعنی خودنگهداری (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ص ۲۵۳).

۲-۱. عفت در اصطلاح

عفت در اصطلاح، یک مفهوم اخلاقی است. ملاًصدرا در «اسفار» عفت را چنین تعریف می‌کند: «عفت، منشی است که منشأ صدور کارهای معتدل می‌شود؛ نه پرده‌داری می‌کند و نه گرفتار خمودی می‌شود» (شیرازی، ۱۳۸۹، ص ۳۸۲).

علامه طباطبایی، پس از آن که قوای شهوانی، غضبی و فکری را منشأ اخلاق انسانی برمی‌شمرد، می‌گوید: «حد اعتدال در قوه شهوانی «عفت» و افراط و تفریط در آن «شره» و «خمود» نامیده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۲، ص ۱۳۷). درواقع، عفت عبارت است از: پیدایش حالتی برای نفس که بدان سبب از غلبه شهوت امتناع می‌ورزد و شکم و دامن خویش را از خواسته‌های حرام بلکه مشتبه و نیز از خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها و آمیزش‌های ناپسند و از مقدمات و لوازم آنها نیز باز می‌دارد (مشکینی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۵).

۱-۳. مفهوم عفت و عفت‌جنسی از دیدگاه کارشناسان دینی

برخی دیگر، عفت را حفظ نفس از تمایلات و شهوات نفسانی آن دانسته‌اند؛ همان‌گونه که تقوا را به معنای حفظ نفس از محرّمات و آنچه موجب گناه می‌شود، گرفته‌اند (مصطفوی، ۱۳۶۰، ص ۱۸۰). اکبری به نقل از کتاب جامع السعادات نراقی آورده است که «عفت این است که قوه شهوت، مطیع و منقاد عقل باشد؛ در خوردن و نکاح و آمیزش، از حیث کمّ و کیف و از آنچه عقل باز می‌دارد، اجتناب کند. این حد، اعتدال است که در عقل و شرع پسندیده است. دو طرف افراط و تفریط آن ناپسند است که در همه اخلاق و احوال، حد وسط مطلوب است؛ زیرا که خیر الأمور اوسطها» (اکبری‌دستک، ۱۳۹۸، ص ۷۸).

به‌طور کلی، عفت دو مفهوم دارد: یک مفهوم عام، که عبارت است از خویشتنداری در برابر هرگونه تمایل افراطی نفسانی و مفهوم خاص آن هم، خودداری از تمایلات افراطی جنسی یا همان «عفت جنسی» است. هر دو مفهوم عام و خاص آن؛ هم برای زن و هم برای مرد یک ضرورت محسوب می‌شود و اختصاص به جنس زن ندارد. عفت در مفهوم خاص آن (عفت جنسی) بیش از مفهوم عام آن مورد تأکید قرار گرفته است و علت آن این است که شهوت جنسی قوی‌تر از دیگر شهوات است و انسان در این امور بیشتر در معرض خطر و سقوط قرار می‌گیرد و اعتدال در این امور دشوارتر است (احمدی سلمانی، ۱۳۸۴، ص ۹۲). در واقع، «عفت جنسی»، یکی از گرایش‌های فطری انسانی است که آثار آن نظارت بر غرایز و تمایلات جنسی در مواردی است که شهوت، قصد سرکشی، تعدی و طغیان دارد؛ ملکه عفت، مانند سدی محکم در برابرش ایستاده و از تجاوز و گناهکاری آن جلوگیری می‌کند» (فلسفی، ۱۳۴۲، ص ۳۶۰).

۲. پیشینه نظری پژوهش

از میان مقالات و کارهای پژوهشی صورت گرفته در این زمینه، موردی که بخواهد میزان همگرایی دیدگاه قشر حوزوی و مردم عامه در مفهوم عفت جنسی را بررسی کند، یافت نشد. به‌طور کلی، علی‌رغم اهمیت مسئله‌ی عفت جنسی، پژوهشی در این

زمینه با استفاده از روش‌های کیفی یافت نشد. مطابق بررسی‌های صورت گرفته، مقاله جایگاه «عفت جنسی» در شریعت اسلامی و تأثیر آن بر تحکیم بنیان خانواده، از دکتر میرخانی و صفایی، مقاله‌ای است که به بررسی جایگاه عفت جنسی در جامعه و نقش آن در تحکیم خانواده به روش کتابخانه‌ای پرداخته است. همچنین اکبری در مقاله: «عفت، خاستگاه و گستره آن از نگاه قرآن و حدیث» و فدایی در مقاله: «استعمال الفاظ جنسی» در سبک‌های ارتباط کلامی در محک اخلاق»، به بررسی واژه عفت در معنای اعم آن در منابع دینی و در بخش‌های محدودی به تبیین عفت در مباحث جنسی پرداخته‌اند. همچنین باقری و همکاران در مقاله «الزامات همسویی نهادهای سیاست‌گذار و اجرایی در فرایند خط مشی‌گذاری فرهنگی عفت و حجاب»، به دنبال یافتن اثبات لزوم دخالت نهادهای نظارتی بر مسئله عفت بودند.

۳. روش‌شناسی پژوهش

پژوهش حاضر از نوع پژوهش کیفی و مبتنی بر تحلیل موضوعی یا تحلیل تماتیک به‌عنوان یک روش تحلیل داده‌های کیفی که مبتنی بر کُدگذاری و تحلیل داده‌ها برای الگویابی داده‌هاست (محمدپور، ۱۳۹۲، ص ۶۶). با استفاده از تکنیک مصاحبه نیمه‌ساختار یافته از نخبگان حوزوی مسلط بر موضوع عفت جنسی از منظر دین به‌عنوان گروه اول، و مردم جامعه به‌عنوان گروه دوم تا حد اشباع نظری انجام پذیرفت. سپس با طی فرایند؛ کُدگذاری باز، کُدگذاری محوری و کُدگذاری انتخابی مفهوم عفت جنسی، حدود و مصادیق آن از دیدگاه نخبگان حوزوی و مردم عادی جامعه استخراج گردید. نمونه‌گیری از نخبگان حوزوی از روش مبتنی بر هدف (نمونه‌گیری هدفمند) به کار گرفته شد. به‌طور کلی، مفهوم نمونه‌گیری هدفمند در پژوهش‌های کیفی بدین معناست که پویشگر افراد پژوهش را از این‌رو برای مطالعه انتخاب می‌کند که می‌توانند در فهم مسئله پژوهش موثر باشند (کرسول، ۱۳۹۶، ص ۱۵۴).

در نمونه‌گیری هدفمند، افراد مطلع کلیدی در پژوهش باید مشخصاتی داشته باشند؛ از جمله: دانش و تجربه مورد نیاز پژوهشگران را دارا باشند؛ قادر به بازتاب دانش خود

باشند؛ بیان روشنی داشته و برای مصاحبه زمان کافی بگذارند و نیز مایل به شرکت در پژوهش باشند (فلیک، ۱۳۹۷، ص ۳۲۳). بنابراین، در بخش مصاحبه با قشر حوزوی از روش نمونه‌گیری هدفمند با لحاظ ویژگی‌های یادشده در انتخاب مصاحبه‌شوندگان استفاده گردید که طی آن افراد دارای تجربه در حوزه دین و صاحب اثر در مبحث عفت انتخاب شدند، تا پژوهشگران مطمئن باشند که افراد دعوت‌شده به مصاحبه دارای علم و اطلاعات کافی در مورد موضوع موردنظر بوده و به عبارتی، صاحب نظر هستند. در نتیجه، جامعه آماری نخبگان حوزوی در این پژوهش، شامل صاحب‌نظران حوزوی مسلط بر موضوع عفت جنسی بوده که از این میان، تعداد ۱۵ نفر با روش مبتنی بر هدف و با ابزار مصاحبه نیمه‌ساختاریافته برای دستیابی به نظرات صاحب‌نظران استفاده شد.

جامعه مورد مطالعه مردم عادی نیز ۲۰ نفر، از میان زنان و مردان شهرهای تهران و قم در بازه سنی ۲۰ تا ۵۰ سال از اقشار مختلف جامعه با روش نمونه‌گیری تصادفی که به‌عنوان نوع دوم روش نمونه‌گیری اصلی (فلیک، ۱۳۹۷، ص ۳۲۱) انتخاب شدند و در هر دو گروه تا حد اشباع داده و اشباع نظری با روش مصاحبه نیمه‌ساختاریافته انجام شد. در واقع، پاسخ‌دهندگان گروه مردمی جامعه ۶۰ درصد زن و ۴۰ درصد مرد بودند. ۳۹ درصد از پاسخ‌دهندگان، دارای تحصیلات کارشناسی، ۴۰ درصد، کارشناسی ارشد و ۲۱ درصد، دکتری داشتند و ۶۵ درصد از پاسخ‌گویان، شاغل و ۳۵ درصد نیز غیرشاغل بودند.

در این پژوهش سعی شد به‌منظور بررسی میزان همگرایی نخبگان حوزوی و سایر مردم جامعه در مفهوم عفت جنسی، پرسش‌ها با هدف دستیابی به باورهای افراد جامعه و نخبگان حوزوی از عفت جنسی طرح شوند و بر مبنای پرسش‌های زیر، شرکت‌کنندگان مورد مصاحبه قرار گرفتند: ۱- مفهوم عفت جنسی از منظر شما چیست؟ ۲- قلمرو عفت جنسی از منظر شما کجاست؟ ۳- مصادیق بی‌عفتی جنسی از دیدگاه شما کدام است؟

پرسش‌های مذکور برای نخبگان حوزوی از منظر منابع دینی (آیات و روایات) مورد پرسش قرار گرفت.

۴. یافته‌های پژوهش

۴-۱. بررسی مفهوم عفت جنسی از دیدگاه مردم و نخبگان حوزوی

دیدگاه‌های مردم جامعه در پاسخ به پرسش «مفهوم عفت جنسی از نظر شما چگونه معنا می‌شود؟» به شرح جدول (۱) جمع‌بندی می‌شود.

جدول (۱). تعریف مفهوم عفت جنسی از دیدگاه مردم

مصدق	مقوله فرعی	مقوله اصلی	ردیف
به مسائل جنسی عمیقاً فکر نکردن	خوددار بودن		
عشوه نکردن تتوهای خاص نکردن موضع خاص را پیرسینگ نکردن ^۱	پذیرش تمایزها بین دو جنس و رد نکردن خطوط قرمز که در ظاهر هم می‌تواند بروز داشته باشد	حیای درونی	۱
	کسی که در عرف، هنجارشکنی در موضوع‌های جنسی نکند		
عدم نگاه خیره، چشمک زدن، عدم نگاه به اندام جنسی	وارد نشدن به حریم دیگران با چشم	حجب و حیا در نگاه	۲
الفاظ جنسی به کار نبردن	وارد نشدن به حریم دیگران با کلام	حجب و حیا در کلام	۳

۱. پیرسینگ کردن: سوراخ کردن بدن و نصب اشیای زینتی در آن.

ردیف	مقوله اصلی	مقوله فرعی	مصادیق
۴	حجب و حیا در پوشش	رعایت پوشش مدنظر عرف و قانون	پوشش نسبی موی سر
		حجب و حیا در انتخاب لباس مخفی کردن اندام جنسی با لباس	لباس چیغ و تنگ و بدن نما استفاده نکردن پوشیدن روسری بلندتر لباس تنگ نپوشیدن
۵	حجب و حیا در روابط	حجب و حیا در روابط غیر جنسی	عدم رابطه با هر فردی حریم فاصله (فیزیکی و غیر فیزیکی) را رعایت کردن عدم صمیمیت بیش از حد با جنس مخالف
		حجب و حیا در روابط جنسی	در چارچوب قرارداد مسائل جنسی بر اساس عرف مدیریت امیال جنسی رعایت مسائل جنسی بین زن و مرد با هر کسی رابطه جنسی برقرار نکردن بازگونکردن روابط خصوصی بین زن و شوهر

جدول (۱)، نشان می‌دهد که مردم عادی عفت جنسی را دارای مراتب مختلفی می‌دانند که از حُجب و حیاء درونی، حُجب و حیاء در فکر، کلام، نگاه آغاز می‌شود تا حُجب و حیا در پوشش و رفتار (اعم از رفتار غیرجنسی و رفتار جنسی) که آخرین مرحله رعایت عفت است، ادامه می‌یابد. در این میان، برخی از مقوله‌های فرعی استنادشده در تشریح مفهوم عفت جنسی از دیدگاه مردم با یکدیگر هم‌پوشانی دارند، اما به سبب تکرار حاکی از اهمیت موضوع، باید در مقوله‌های جداگانه قرار می‌گرفتند. برای مثال، در مصادیق مربوط به حُجب و حیای درونی به پوششی که بتواند اندام جنسی را از معرض دید دیگران پنهان کند، اشاره شده است و بار دیگر در مقوله‌ای جداگانه، به حُجب و حیا در پوشش اشاره شده که برخی از مصادیق دارای تشابه نسبی هستند. در واقع، این موضوع نشان از وجود رابطه بین عفت جنسی و پوشش در ذهنیت مردم دارد؛ حتی برای افرادی که تعریف ایشان از پوشش عقیفانه با حجاب کامل مغایرت داشته باشد.

همچنین می‌توان گفت بر اساس مصادیق ذکرشده، جلب توجه کردنی که بخواهد سبب برانگیختگی تمایلات جنسی به خصوص در جنس مخالف باشد، در ذهن افراد وجود دارد که از مصادیق عدم رعایت عفت جنسی است و البته برای افراد مهم بود که مصادیقی که به آنها اشاره دارند، وابستگی خود را نسبت به عرف از دست ندهد؛ بنابراین این خودداری، نباید محدود به ظاهر و به تبع آن پوشش باشد. در نتیجه، از دیدگاه مصاحبه‌شوندگان مردمی، حیای درونی نسبت به بروز آن در ظاهر فرد اولویت دارد.

گروه دوم پاسخ‌گویان که شامل نخبگان دینی هستند، پرسش فوق را از منظر دین (براساس منابع دینی) مورد ارزیابی قرار داده که در ذیل به آن‌ها اشاره می‌شود. نخبگان حوزوی در تعریف عفت جنسی آن را دارای معانی زیر می‌دانند.

جدول (۲): تعریف مفهوم عفت جنسی از دیدگاه نخبگان حوزوی

ردیف	مقوله اصلی	مقوله فرعی
۱	نحوه ارتباط	نحوه رفتار
		نحوه پوشش
		نحوه گفتار
۲	پرهیزگاری	نوعی پرهیزگاری از تحریک عواطف به ویژه عواطف جنسی طرف مقابل
		پرهیزگاری در پوشیدن لباس
		پرهیزگاری در گفتار و به کاربردن الفاظ جنسی و تحریک کننده
۳	خویشترداری	پرهیزگاری در حرکات بدن و به کاربردن حرکات بدنی تحریک کننده
		خویشترداری از مواردی که شرعاً و قانوناً از او انتظار می رود
		خویشترداری برای اینکه رابطه جنسی خلاف شرع صورت نگیرد
۴	تأمین خواسته های طبیعی و فطری انسان در مسیر شریعت	خویشترداری از باب مقدمه حرام
۵	عفت در مقابل شهوات قرار دارد و شهوات، خواهش های مختلف انسان در زمینه های مال، فرزند، همسر، مقام و ثروت و مانند آن است.	

نخبگان حوزوی، عفت جنسی را در نحوه ارتباط در حوزه های پوشش، گفتار، رفتار و کنش های ارتباطی برمی شمردند که این مدل، شامل پرهیزگاری در هر یک از حوزه های فوق می شود. بنابراین، خویشترداری در هر کاری که بتواند مقدمه فعل حرام را سبب شود؛ یعنی فعلی که در ظاهر حرام نیست ولی احتمال داده می شود که بتواند سبب وقوع فعل حرام شود، در تعریف خویشترداری باید از آن فعل دوری گزید. همچنین این افراد بیان می کنند که قرآن، عفت را در مقابل شهوات قرار داده است و شهوات، خواهش های مختلف انسان در زمینه های: مال، فرزند، همسر، مقام و ثروت و مانند آن است و یکی از مصادیق شهوت، خواسته های جنسی می باشد.

در مقایسه دو جدول فوق، با توجه به پاسخ های دو گروه در مورد مفهوم عفت جنسی

به نظر می‌رسد مردم تا حدودی مفهوم وسیع‌تری برای عفت جنسی قائل هستند و آن را با مصادیق بیشتری نشان دادند و در توضیح آن به مواردی اشاره می‌کنند که در مفهوم عفت جنسی از دیدگاه نخبگان حوزوی لزوماً قرار ندارد، بلکه با توجه به جایگاه عفت و مباحث جنسی در فرهنگ و عرف مدنظرشان به تشریح واژه مرکب عفت جنسی پرداخته‌اند.

۴-۲. بررسی قلمرو عفت جنسی از دیدگاه مردم و نخبگان حوزوی

دیدگاه‌های مردم جامعه در پاسخ به پرسش «حدود و ثغور (قلمرو) عفت جنسی از نظر شما چیست؟» به شرح جدول (۳) ارائه می‌شود.

جدول (۳). قلمرو عفت جنسی از دیدگاه مردم

ردیف	مقوله اصلی	مقوله فرعی
۱	بای ناپلی	رعایت اخلاقیات مدنظر جامعه
		داشتن حُجب و حیا
		پاکدامنی فردی
۲	بای ظاهری	داشتن تعهد جنسی به طرف مقابل
		نداشتن صیغه‌های متعدد و ارتباط با چند نفر در آن واحد
		دست‌دادن بستگی به رضایت طرف مقابل دارد و امری نسبی است
		حجاب مو امری نسبی محسوب می‌شود
		میزان صمیمیت با جنس مخالف، بستگی به رضایت طرف مقابل و محیط اجتماعی و عرف دارد.
		الزاماً هر کس باحجاب است، عقیف نیست و هر کس بی‌حجاب است، بی‌عفت نیست
		کسی که به لحاظ ذهنی فاحشه است، از فاحشه واقعی بدتر است
		آزادی تا جایی که مزاحمتی برای دیگران ایجاد نشود و رضایت فرد زیرپا گذاشته نشود

جدول (۳)، حکایت از این دارد که مردم جامعه در بیان قلمرو عفت جنسی آن را دارای دو بُعد؛ درونی و بیرونی می‌دانند و حیای درونی را با بیان مفاهیمی چون پاکدامنی، حیای باطنی و حجب و حیا مترادف دانسته و حیای ظاهری یا رفتاری را نیز تا حد زیادی شخصی و نسبی می‌دانند و به اجتهاد فردی در زمان و مکان مختلف و عرف جامعه اعتقاد دارند. بنابراین، عدم پوشش کامل سر و یا دست‌دادن به نامحرم را دلیل بر انجام فعل غیرعقیفانه نمی‌دانند، بلکه به مفهوم آن در عرف و نیت افراد وابسته می‌دانند و یا محجبه بودن ظاهر افراد را لزوماً دلیل بر دارابودن حیای باطنی نمی‌دانند بلکه معتقدند صرفاً می‌تواند اماره‌ای بر وجود حیای درونی باشد. همچنین معتقدند؛ عفت جنسی تا زمانی که آزادی افراد منجر به برهم زدن امنیت و مزاحمت برای دیگران نشود، رعایت شده است؛ پس نیازی به محدودیت آزادی افراد به هر بهانه‌ای نیست. نخبگان حوزوی در پاسخ به قلمرو عفت جنسی در دین چنین پاسخ داده‌اند:

جدول (۴): قلمرو عفت جنسی از دیدگاه نخبگان حوزوی

ردیف	مقوله اصلی	مقوله فرعی	مصادیق
۱	مفهوم عفت اخلاقی	اخلاق، امر درونی است و به حالات نفسانی که انزجار از امری ایجاد کنند، گفته می‌شود.	خوف و رجا نسبت به محاسبه اعمال در آخرت، تأثیر مستقیم بر عفت رفتاری دارد.
			کسی که از خدا می‌ترسد، کار غیرعقیفانه نمی‌کند.
			غیرت نسبت به ناموس
			حیا
۲	مفهوم عفت رفتاری	اجتناب عملی از مسائلی که منافات با ارزش‌های جنسی دارد.	عفت فردی مطابق احکام
			تشویق به روابط در چارچوب ازدواج (اعم از ازدواج دائم یا موقت)
			عفت اجتماعی (به‌عنوان ریشه اخلاق) بر اساس شریعت اسلام

این گروه، قلمرو عفت را دارای قلمرو اخلاقی از دیدگاه علما و قلمرو رفتاری از دیدگاه فیلسوفان اسلامی می‌دانند و معتقدند؛ هر آنچه از اصول اخلاقی همانند: خوف و رجاء، غیرت، حیا و مانند آن انسان را از پرداختن به امور جنسی باز دارد، در حیطه و قلمرو اخلاقی عفت جنسی قرار می‌گیرد و مقدمه و ریشه رفتار اخلاقی محسوب می‌شود. همچنین مفهوم عفت جنسی رفتاری را دارای قلمرو فردی و اجتماعی می‌دانند که در قلمرو فردی و عفت فردی اعمالی مورد بررسی قرار می‌گیرد که انفراداً منجر به خدشه‌دار شدن عفت می‌شود که از جمله مصادیق آن، خودارضایی است، اما دامنه شمول آن اندک می‌باشد و بیشترین دامنه عفت جنسی در حیطه اجتماعی و در رابطه با افراد اعم از همجنس یا غیرهمجنس است. در واقع، نحوه تخصیص زدن نخبگان حوزوی در تعیین قلمرو عفت جنسی با مردم از این حیث مشابه است.

بنابراین، با مقایسه دو جدول فوق می‌توان گفت؛ مردم در توصیف حوزه عفت جنسی بسیاری از شاخصه‌های مدنظرشان را با توجه به عرف و تجربه زیسته خود، امری نسبی و وابسته به فرهنگ می‌دانند؛ به نحوی که مواردی چون پیدا بودن موی سر در مقابل دیگران بدون لحاظ مسئله محرمیت و نیز دست‌دادن با غیرمحرارم را بدون لحاظ حرمت شرعی، امری غیرعقیفانه تلقی نمی‌کردند. به این صورت که در دیدگاه مردمی، فعلی از قلمرو عفت جنسی خارج است که فاعل آن تلقی سوءاستفاده جنسی در قالب استمتاع جنسی؛ آن‌هم بدون قید رضایت طرف مقابل را داشته باشد. مسئله رضایت افراد در روابط، آن‌چنان در دیدگاه مردمی حائز اهمیت است که در غالب روابط اجتماعی خط تمایز بین عقیفانه و غیرعقیفانه بودن یک فعل را عنصر رضایت می‌دانند.

این در حالی است که از دید نخبگان حوزوی، دیدگاه عرف تعیین‌کننده حدود و ثغور قلمرو عفت جنسی نمی‌تواند باشد. این امر تا آن‌جا حائز اهمیت است که از دیدگاه بسیاری از نخبگان شرکت‌کننده در مصاحبه، لحاظ عنصر عرف برای صدور احکام در برخی از حوزه‌های اجتماعی امکان‌پذیر است اما اجازه ورود عرف برای شکل‌دهی به قلمرو عفت؛ آن‌هم به نهاد تخصیص خورده آن؛ یعنی حوزه عفت جنسی امری بسیار خطیر تلقی می‌شود. بنابراین، عینیت بخشی به قلمرو عفت جنسی بیش

از سایر حوزه‌ها باید در چارچوب توصیه‌های فقهی و احکام شرعی باشد؛ زیرا با توجه به تغییرات جدی در دیدگاه عامه مردم، نسبت ارتباطات با جنس مخالف و مباحث مربوط به آن بازنگری در احکام مربوط به روابط مورد تایید حوزه فقاہت نخواهد بود.

همچنین عنصر رضایت مردمی از دیدگاه نخبگان حوزوی در تعیین قلمرو عفت جنسی جایگاهی ندارد و آنچه باید شاخص تعیین مرزهای عفت جنسی قرار گیرد، توجه به وجود رضایت شارع مقدس در افعال فردی و اجتماعی در مبحث عفت جنسی است که تشخیص وجود رضایت الهی نیز در رعایت کردن احکام شریعت است.

۳-۴. بررسی مصادیق بی‌عفتی جنسی از دیدگاه مردم و نخبگان حوزوی

پاسخ‌گویان در پاسخ به این پرسش که «مصادیق بی‌عفتی جنسی را در چه چیزهایی می‌دانند؟» پاسخ‌های خود را به شرح جدول (۵) ارائه داشته‌اند.

جدول (۵). مصادیق بی‌عفتی جنسی از دیدگاه مردم

ردیف	مقوله اصلی	مقوله فرعی
۱	هرزگی در ظاهر	پوشش جلف و زننده، رنگ جیغ
		ارایش غلیظ
۲	هرزگی در نگاه	هیزبودن (خیره شدن)، داشتن نگاه ناپاک؛ حتی بدون خیره ماندن
		نگاه مرد به مظاهر جنسی زن (اعضای بدن)
		نگاه بد (معنی دار) آقایان به زنان به طور کلی
۳	هرزگی در شنیدن	تماشای فیلم‌های پورن و کلیپ‌ها و سایر فیلم‌های تحریک‌کننده
		شنیدن داستان‌های جنسی، جوک‌های جنسی
۴	هرزگی در ذهن	تخیل روابط جنسی (زنا‌ی ذهنی)، فکر کردن درباره چگونه تور کردن جنس مخالف (نقشه کشیدن)

ردیف	مقوله اصلی	مقوله فرعی
۵	هرزگی در زبان	متلك جنسى انداختن
		بگو و بخند با جنس مخالف، یا خنده‌های بلند و تحریک کننده
		سکس کلامی
		شوخی‌های نامناسب جنسی
		حرف‌ها و مکالماتی که نماد جنسی یا جنسیتی دارند (فحش‌های جنسیتی؛ مثل ضعیفه)
		با تغییر صدا و حرف زدن باعث جلب توجه و تحریک جنس مخالف شدن
۶	هرزگی رفتار	دراز کردن پاها و نشان دادن آن در محیط عمومی
		دراز کشیدن مردان در محیط عمومی به نحوی که لباس زیر و بدن معلوم است
		صمیمیت بیش از حد با جنس مخالف
		دوستی پسر و دختر
		تماس بدنی با جنس مخالف
		رفتار غیرعادی افراد؛ مثلاً در تاکسی چسبیدن مرد به زن
		عورت‌نمایی مردان
		لمس اعضای جنسی زن توسط مرد حتی از روی لباس
		عدم رعایت پوشش (نسبی) در مکان‌های عمومی
		شماره تلفن دادن یا گرفتن برای سکس چت
ایجاد جذابیت برای جنس مخالف با حالات بدن		
۷	هرزگی جنسی	رابطه خاص با همجنس و غیرهمجنس
		تجاوز و آزار جنسی

ردیف	مقوله اصلی	مقوله فرعی
۸	هرزگی در فضای مجازی	خیانت به همسر، دوست و... (به هرشکلی مثل صیغه کردن و چندین ارتباط برقرار کردن)
		ارتباط خاص جنسی داشتن برای حفظ بکارت
		دختر یا پسر کامنت می گذارند؛ صیغه می کنم و یا ارتباط برقرار می کنم
		عکس های خاص پروفایل که بخواد دلیل مکالمه با مباحث جنسی باشد
		فرستادن جوک ها و داستان های جنسی
		ارسال و تقاضای عکس های نیمه برهنه برای ارتباط جنسی در فضای مجازی (سکس چت)

پاسخ گویان همانند دسته بندی مفهوم عفت جنسی، مصادیق را نیز دارای تنوع می دانند و معتقدند کسانی که عفت را رعایت نمی کنند، از اعمال و رفتار مختلفی برای نشان دادن بی عفتی خود استفاده می کنند که می توان آن را در ظاهر، نگاه، کلام، ذهن، شنیدن، رفتارهای غیرارتباطی جنسی و رفتارهای ارتباطی جنسی خلاصه کرد. اما در میان این مصادیق، هرزگی در فضای مجازی نیز دارای انواع مختلف فوق به جز ملامسه و ارتباط فیزیکی می باشد و همه مصاحبه شوندگان به هرزگی در فضای مجازی با مصادیق مختلف اشاره کردند. آنچه مشخص است از دیدگاه مردم، مصادیق عفت جنسی تنها در روابط عاطفی و جنسی؛ آن هم با جنس مخالف خلاصه نمی شود و در نتیجه آن حتی اگر کسی با جنس مخالف هیچ نوع رابطه جنسی هم نداشته باشد اما در ذهنش بدون هیچ علامت خاصی به موضوعات مرتبط با مباحث جنسی فکر کند، فرد عیفی به لحاظ جنسی نیست.

نخبگان حوزوی در پاسخ به پرسش «مصادیق بی عفتی جنسی از دیدگاه دینی» پاسخ های خود را به شرح زیر بیان نمودند.

جدول (۶): مصادیق بی‌عفتی جنسی از دیدگاه نخبگان حوزوی

ردیف	مقوله اصلی	مقوله فرعی	مصادیق
۱	رفتار فردی	جنبه سلبی	خودارضایی
۲	رفتارهای ارتباطی	ارتباط با هم‌جنس	مرد با مرد (لواط)
			زن با زن (مساحقه)
		ارتباط با غیرهم‌جنس (بدون محرمیت)	ارتباط لمسی (تقبیل و مضاجعه) ارتباط بویایی (استعمال و بوکردن رایحه خوش جنس مخالف) ارتباط عاطفی ارتباط جنسی

از نظر نخبگان حوزوی، بیش از ده‌ها نمونه مصداق رعایت عفت جنسی در قرآن و روایات ذکر شده است که به‌طور کلی، می‌توان آن‌ها را در دو دسته رفتارهای انفرادی و رفتارهای ارتباطی (اجتماعی) خلاصه نمود. رفتارهای ارتباطی می‌تواند با هم‌جنس یا غیرهم‌جنس صورت پذیرد که دارای سه نوع ارتباط مرد با مرد، ارتباط زن با زن و ارتباط مرد و زن است و هر یک از این سه دسته ارتباطی، ممکن است دارای انواع مصادیق بصری، سمعی، لمسی، بویایی، عاطفی و یا جنسی شود که بیشترین نمونه‌های آن در منابع دینی مربوط به ارتباط دو غیرهم‌جنس می‌شود. اما نکات قابل توجه در سخنان نخبگان حوزوی حصری نبودن مصادیق ذکر شده در متون دینی است به‌نحوی که حدود و مرزهای عفت جنسی نیز در منابع دینی به‌روشنی مشخص نشده است، بلکه به حد ریه و تلذذ اکتفا شده است. برخی نیز چنین استنباط نموده‌اند که این احکام نسبی بوده و بسته به شرایط زمانی و مکانی، دامنه آن تا حدودی در برخی از مصادیق می‌تواند تغییر کند؛ البته تغییر تا جایی است که با اصل حکم در تعارض نباشد، به‌نحوی که گاه از باب مقدمه حرام، حرام می‌شود و گاه مصالح اجتماعی، علت عدم جواز آن رفتار می‌شود؛ حتی اگر حکم رفتار لزوماً حرام نباشد.

از مقایسه دو جدول فوق، چنین برمی آید که گروه مردم به مصادیقی برای تشریح بی‌عفتی جنسی اشاره دارند که از دیدگاه نخبگان حوزوی این مصادیق به‌طور کلی در نظر باید گرفته شود به این صورت که هر فعلی که در چارچوب شریعت عمل غیرعقیفانه تلقی شود؛ اگر حرام هم نباشد، می‌تواند مقدمه حرام باشد؛ پس باید از آن دوری کرد و این دوری کردن از تمایلات نفسانی، ارتباطی به محیطی که فرد در آن قرار دارد و میزان و امکان دسترسی افراد به یکدیگر ندارد. بنابراین، ارتباط عاطفی دو غیر هم‌جنس در فضای مجازی، صرف این که دو نفر مطمئن هم باشند ارتباطشان حضوری نخواهد شد، دلیل بر جواز و یا دوری نکردن از آن است. نکته‌ای که بین مصاحبه‌شوندگان در گروه مردمی وجود دارد اینکه؛ اگر ارتباط مجازی صرفاً در حالت خاصی چون؛ سکس‌چت و یا موارد مشابه بود، عمل غیرعقیفانه تلقی می‌شود و ارتباط عاطفی و دوستانه لزوماً عمل غیرعقیفانه نیست.

همچنین از دیدگاه مردمی، رابطه جنسی به‌صورت ازدواج موقت؛ علی‌رغم حلیت مسئله در شرع، برای مردان متأهل خیانت محسوب می‌شود و از آن به‌عنوان یک عمل غیرعقیفانه یاد می‌شود. در واقع، هر عملی که در عرف از آن به خیانت در روابط یاد شود، یک فعل غیرعقیفانه است و از این جهت بین زن و مرد فرقی نیست. در حالی که بین نخبگان حوزوی، رابطه جنسی؛ وقتی عملی حرام و به‌تبع غیرعقیفانه است که بین دو نفر بدون صیغه محرمیت برقرار شده باشد. در واقع، از نقطه‌نظر ایشان، ازدواج موقت برای مردان متأهل ممکن است در برخی موارد به‌لحاظ اخلاقی درست نباشد، اما به هیچ عنوان نمی‌توان گفت؛ بی‌عفتی جنسی رخ داده است. در مقابل از دیدگاه نخبگان حوزوی، فعل استمناع (خودارضایی) عملی مذموم و غیرعقیفانه است که در مقام قیاس از جهت انزجار از فعل، می‌تواند با فعل صیغه کردن از دیدگاه مردم مقایسه شود.

۵. تحلیل بحث

تحولات اجتماعی سال‌های اخیر در سطح جهانی، به تدریج، ابعاد متفاوتی به خود گرفته‌اند و جامعه ایران نیز با تحولات چشم‌گیری در حوزه ارزش‌ها و باورهای نسل

جوان مواجه است و تغییر نگرش‌ها، رفتارهای افراد را نیز تحت تأثیر خود قرار داده‌است. یکی از این تغییرات در حوزه ارتباطات اجتماعی، به‌خصوص ارتباط دو جنس زن و مرد، فاصله گرفتن تعریف عفت جنسی در جامعه امروزی از تعاریف سنتی جامعه ایران است. این در حالی است که از دیدگاه اسلامی، تنها راه مشروع و پسندیده ارضای غریزه جنسی، همسرگزینی است که از یک‌سوی کارکرد غریزی و اشباع نیاز جنسی را در پی دارد و از سوی دیگر، سلامت اخلاقی، روحی، ثبات و ماندگاری نهاد خانواده، تداوم نسل بشری و تربیت افراد و جامعه عقیف را ثمر می‌دهد. همچنین مطابق برخی گزاره‌های به دست رسیده و اذعان برخی از صاحب‌نظران غربی، به جهت اهمیت تنظیم کنش‌های رفتاری در چارچوب عفت جنسی در کشورهای غربی، به تدریج در غرب نسلی در حال شکل‌گیری است که خواسته‌هایش با گذشتگان متفاوت است؛ نسلی که از آزادی‌های بی‌حد و حصر به ستوه آمده و می‌خواهد طعم شیرین فطرت را دوباره بچشد. نسلی که می‌خواهد سبک زندگی و نوع پوشش خود را تغییر دهد و با خویشنداری، زندگی عقیفانه‌ای را در پیش بگیرند و روابط جنسی را تا شروع زندگی دائمی با همسرشان به تعویق بیندازند (شیل و لی‌دموس، ۱۳۸۹، ص ۱۳). در واقع، نهضتی در غرب با عنوان خود مهارگری جنسی تا ازدواج^۱ مطرح شده است که بر اساس آن بودجه‌هایی برای آموزش پرهیزگاری و عفت در سیستم آموزشی ایالت‌های آمریکا تخصیص داده شده است (زارعی و چراغیان، ۱۳۹۸، ص ۱۴).

نتایج پژوهش در ارتباط با پرسش اول؛ «مفهوم عفت جنسی از دیدگاه مردم و نخبگان حوزوی» نشان می‌دهد که مردم جامعه، عفت جنسی را دارای مراتب مختلفی می‌دانند که از حیا و شرم درونی، حیا و شرم در فکر، کلام، نگاه آغاز و تا حیا و شرم در پوشش و رفتار (اعم از رفتار جنسی و غیرجنسی) که آخرین مرحله بی‌عفتی است، ادامه می‌یابد. حیا و شرم درونی با نوعی خودداری و جلوگیری از هنجارشکنی همراه است. همچنین، عفت جنسی در حوزه فکر به کنترل ذهن، عفت نگاه

1. Abstinence-Until-Marriage (AUM)

و کلام با رعایت حریم مخاطبان و عدم ورود به حریم آن‌ها معنا می‌یابد و عفت در پوشش هم با رعایت نوع پوشش تعریف شده است، اما بیشترین حجم پاسخ‌های مردم عادی به رعایت عفت جنسی در ارتباطات فیزیکی مرتبط بوده و عدم صمیمیت با جنس مخالف و مدیریت رابطه جنسی و عدم ارتباط با هر کسی را مصداق عفت جنسی می‌دانند و رازداری و تعهد به شریک جنسی را از اصول مسلم رعایت عفت جنسی برمی‌شمرند.

در همین پرسش نخبگان حوزوی عفت جنسی را مدل ارتباطی در حوزه‌های پوشش، گفتار، رفتار و کنش‌های ارتباطی برمی‌شمرند که این مدل، شامل پرهیزکاری در حوزه فوق می‌شود و نیز خویشنداری در هر کاری که مقدمه حرام یا فعل حرام را سبب شود. همچنین این افراد بیان می‌کنند؛ قرآن، عفت را در مقابل شهوات قرار داده و شهوات، خواهش‌های نفسانی مختلف انسان در زمینه‌های: مال، فرزند، همسر، مقام، ثروت و مانند آن است و خواسته‌های جنسی یکی از مصادیق شهوت می‌باشد.

از مقایسه تعاریف این دو گروه چنین برمی‌آید که حوزه‌های پوشش، گفتار، رفتار و کنش‌های ارتباطی در هر دو گروه، به‌عنوان دامنه تعریفی عفت جنسی برشمرده شده، اما مردم عادی، حیطه ذهنی و فکری را نیز به‌عنوان بخشی از حوزه عفت جنسی تعریف کرده‌اند. علما نیز در پاسخ به این پرسش که آیا فکر و نیت می‌تواند گناه باشد یا خیر؟، نظرات مختلفی ارائه نموده و چنین بیان داشتند که باید دید؛ آیا تجری^۱، گناه است یا خیر؟ در این میان شیخ انصاری می‌گوید: تجری، گناه نیست اما فرد متجری، قابل مذمت است و معتقد است؛ هر چند با عفت منافات دارد، اما به اندازه‌ای نیست که مستحق عقاب باشد و این در حالی است که مرحوم آخوند خراسانی و پیروانش اعتقاد دارند، تجری بر افراشتن پرچم طغیان در برابر خداست و عقاب دارد و لذا علما در عدم رعایت عفت جنسی در ذهن قائل به تفصیل شده و شقوق آن را گاهی

۱. تجری یا شروع به جرم، عبور از قصد مجرمانه و عملیات مقدماتی ورود به مرحله اجرایی است؛ به صورتی که متصل به جرم باشد (اردبیلی، ۱۳۸۲، ص ۵۸).

تا ده حالت برشمرده‌اند که این فرد در ذهن خود با چه کسی خلوت می‌کند و چه عملی را انجام می‌دهد؛ در برخی موارد، گناه نبوده، اما برخی شقوق آن به شدت نهی شده است.

نتایج پژوهش در پرسش دوم که قلمرو عفتِ جنسی را به پرسش گذاشته است، نشان می‌دهد مردم جامعه در بیان قلمرو عفتِ جنسی آن را دارای دو بُعد: درونی و بیرونی می‌دانند و بُعد درونی را با بیان مفاهیمی؛ همچون پاکدامنی، حیای باطنی و شرم و حیا مترادف دانسته و بُعد بیرونی یا رفتاری را نیز تا حد زیادی شخصی و نسبی می‌دانند و به اجتهاد فردی در زمان و مکان مختلف و عرف جامعه اعتقاد دارند و معتقدند؛ عفتِ جنسی تا زمانی که آزادی افراد منجر به برهم زدن امنیت و مزاحمت برای دیگران نشود، رعایت می‌شود.

در مقابل، گروه نخبگان حوزوی، قلمرو عفت را دارای قلمرو شرعی از دیدگاه فقها و قلمرو رفتاری از دیدگاه فیلسوفان اسلامی می‌دانند و معتقدند؛ هر آنچه از اصول اخلاقی همانند: خوف و رجاء، غیرت، حیا و مانند آن، انسان را از پرداختن به امور جنسی باز دارد، در حیطه و قلمرو شرعی عفت قرار می‌گیرد که مقدمه و ریشه رفتار محسوب می‌شود. مفهوم عفتِ جنسی، رفتاری را نیز دارای قلمرو فردی و اجتماعی می‌دانند که در قلمرو فردی و عفت فردی اعمالی مورد بررسی قرار می‌گیرد که به‌طور انفرادی منجر به خدشه‌دار شدن عفت می‌شود که از جمله مصادیق آن، خودارضایی می‌باشد و دامنه شمول آن، اندک می‌باشد و بیشترین دامنه عفتِ جنسی را در حیطه اجتماعی و در رابطه با افراد؛ اعم از هم جنس یا غیرهمجنس می‌دانند.

در مقایسه این دو گروه، می‌توان به گستردگی دامنه عفتِ جنسی از دیدگاه نخبگان حوزوی اشاره داشت که شامل تعداد زیادی از رفتارها اعم از فردی و اجتماعی شده و دامنه اخلاقی و رفتاری را شامل می‌شود و این در حالی است که مردم عادی جامعه، آن چیزی را بیشتر مصداق در قلمرو عفتِ جنسی محسوب می‌کنند که به سوی رابطه فیزیکی یا تعدی به حریم فیزیکی آن‌ها محسوب شود و به آنها آزار رساننده یا موجب

برهم خوردن امنیت آن‌ها شود. به عبارت دیگر، عملی که عرف اجتماعی آن را مورد پذیرش قرار داده و انجام آن را بی‌عفتی نمی‌داند (مانند: دست‌دادن با نامحرم یا پیدا بودن موی سر) مشروط به برقرار بودن عنصر رضایت طرف مقابل حمل بر بی‌عفتی و مغایر با عفت جنسی نمی‌دانند.

این در حالی است که علمای دینی معتقدند: به لحاظ مبانی اسلامی، عرف جایگاه چندانی ندارد و عرف به لحاظ عُرف‌بودن، مصالح را نمی‌سازد، بلکه عُرف، خود محصول تحولات اجتماعی است و سازنده آن نیست.

نتایج پژوهش در رابطه با پرسش سوم که به ذکر «مصادیق بی‌عفتی جنسی» از نظر دو گروه پرداخته است. یافته‌ها چنین نشان می‌دهد که مردم عادی، همانند دسته‌بندی عفت جنسی مصادیق را نیز دارای تنوع می‌دانند و معتقدند: کسانی که عفت را رعایت نمی‌کنند، از اعمال و رفتار مختلفی برای نشان دادن بی‌عفتی خود استفاده می‌کنند که می‌توان آن را در نگاه، کلام، ذهن، شنوایی، رفتارهای غیرارتباطی جنسی و رفتارهای ارتباطی جنسی خلاصه کرد. اما در میان این مصادیق، هرزگی در فضای مجازی نیز دارای انواع مختلف است. همچنین رابطه جنسی در گروه مردم عادی، در قالب ازدواج موقت، علی‌رغم حلال بودن اصل موضوع برای مردان متأهل، خیانت و در نتیجه فعل غیرعقیفانه تلقی می‌شود در حالی که نخبگان حوزوی چنین تلقی را از امر ازدواج موقت ندارند.

از نظر نخبگان حوزوی به‌طور کلی، می‌توان مصادیق عفت جنسی را در دو دسته؛ رفتارهای انفرادی و رفتارهای ارتباطی خلاصه نمود. در این دو دیدگاه؛ نکته قابل توجه، وجود دامنه وسیعی از مصداق‌ها می‌باشد که هر دو گروه از آن نام برده‌اند و در برخی موارد نیز مشترک هستند، اما برخی از مصادیق نام‌برده شده در گروه مردم در احادیث و منابع دینی دارای سبقه تاریخی نمی‌باشد و لذا این پرسش پیش خواهد آمد که آیا آنچه در شرع به‌عنوان مصداق عفت جنسی بیان شده است، حصری است و یا دارای مناسط مشخصی است تا با احصا آن‌ها و مناط‌گیری بتوان مصادیق آن را با جامعه امروزی و وسعت آن مقایسه نمود؟

نتیجه گیری

مقاله حاضر با بررسی مبانی فقهی مرتبط و انجام تحقیق کیفی از روش تحلیل تماتیک، با تکنیک مصاحبه نیمه ساختاریافته از اطلاع رسانیان کلیدی مسلط بر موضوع عفت جنسی از منظر دین از یک سو و زنان و مردان جامعه (غیرحوزوی) از سوی دیگر، تا حد اشباع نظری انجام پذیرفته است. سپس با طی فرایند کُد گذاری باز، کُد گذاری محوری و کُد گذاری انتخابی، مفهوم عفت جنسی و حدود آن از دیدگاه قشر حوزوی و جامعه استخراج گردید.

بر اساس پژوهش حاضر، در بخش مربوط به پرسش اول؛ یعنی مفهوم عفت جنسی از دیدگاه مردم و نخبگان حوزوی بیشترین همگرایی وجود دارد. همچنین در تعیین قلمرو عفت جنسی؛ علی رغم همگرایی نسبی در بخش مصادیق نشان دهنده حدود عفت جنسی، وابستگی قلمرو عفت جنسی به دیدگاه عُرف و رضایت طرف مقابل هر دو از مباحثی بودند که بین دیدگاه نخبگان و مردم، واگرایی کاملاً مشهود است.

همچنین در بررسی پاسخ های داده شده به پرسش سوم؛ مبنی بر تشریح مصادیق بی عفتی جنسی، مشخص شد که از نقطه نظر هر دو گروه، عفت جنسی؛ یک بخش درونی و برونی دارد و از این حیث، همگرایی کامل برقرار است، اما در ذکر مصادیق برای تشریح هر دو مقوله یادشده، برخی از مصادیق از دیدگاه دو گروه در تعارض یکدیگر قرار دارند. برای مثال، خویشنداری نسبت به هر آنچه در عفت جنسی مقدمه حرام می تواند باشد، از دیدگاه بسیاری از نخبگان حوزوی باید وجود داشته باشد، اما چنین تفسیری در دیدگاه مردم از پشتوانه چندان محکمی برخوردار نیست. همچنین ازدواج موقت از طرف مردم به خصوص برای مردان متاهل، امری غیرعقیفانه تلقی می شود؛ در حالی که زاویه دید نخبگان حوزوی نسبت به موضوع در واگرایی کامل نسبت به دیدگاه مردمی قرار دارد.

فهرست منابع

۱. ابن منظور، محمد بن مكرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۹). بيروت: دار احیاء التراث العربی.
۲. احمدی سلمانی، علی. (۱۳۸۴). عفت در قرآن و حدیث. تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
۳. اردبیلی، محمدعلی. (۱۳۸۲). حقوق جزا عمومی (ج ۱). تهران: نشر میزان.
۴. اکبری دستک، فیض‌اله. (۱۳۹۸). عفت، خاستگاه و گستره آن از نگاه قرآن و حدیث. نشریه سفینه، (۶۴)، صص ۷۲-۸۸.
۵. راغب اصفهانی، ابوالقاسم. (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن (محقق: صفوان عدنان داوودی، الطبعة الاولى). بیروت: دار القلم.
۶. زارعی، محمد؛ چراغیان، حدیث. (۱۳۹۸). انقلاب جنسی و نهضت خودمهارگری در غرب. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۷. شیرازی، صدرالدین. (۱۳۸۹). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. قم: انتشارات مصطفوی.
۸. شیلت، وندی؛ لی دموس، نانسی. (۱۳۸۹). دختران به عفت روی می‌آورند (مترجم: سمانه مدنی و پریسا پورعلمداری). تهران: نشر معارف.
۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۹۲). المیزان فی تفسیر القرآن. تهران: مؤسسه انتشاراتی اسماعیلیان.
۱۰. عمید، حسن. (۱۳۸۱). فرهنگ فارسی عمید. تهران: نشر امیرکبیر.
۱۱. فدایی، مهدی. (۱۳۹۷). استعمال «الفاظ جنسی» در سبک‌های ارتباط کلامی در محک اخلاق. پژوهش‌نامه سبک زندگی، (۶)، صص ۹-۲۳.
۱۲. فلسفی، محمدتقی. (۱۳۴۲). کودک از نظر وراثت و تربیت. تهران: هیأت نشر معارف اسلامی.
۱۳. فلیک، اووه. (۱۳۹۷). راهنمای روش تحقیق کیفی (مترجم: ستارمحمدی). تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.
۱۴. کرسول، جان. (۱۳۹۶). پوشش کیفی و طرح پژوهش (مترجمان: حسن دانایی‌فرد و حسین

کاظمی). تهران: انتشارات صفار.

۱۵. محمدپور، احمد. (۱۳۹۲). روش تحقیق کیفی؛ ضدروش. تهران: نشر جامعه‌شناسان.

۱۶. مشکینی اردبیلی، علی. (۱۳۸۳). درس‌هایی از اخلاق (محقق: حسین استادولی). تهران: نشر الهادی.

۱۷. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

۱۸. میرخانی، عزت‌السادات؛ صفایی، سعیده. (۱۳۹۳). جایگاه «عفت جنسی» در شریعت اسلامی و تأثیر آن بر تحکیم بنیان خانواده. نشریه زن و مطالعات خانواده، (۲۴)، صص ۱۲۵-۱۵۶.

References

1. Ahmadi Salmani, A. (1384 AP). *Chastity in Quran and Hadith*. Tehran: Tarbiat Modares University. [In Persian]
2. Akbari Dastak, F. (1398 AP). Chastity, its origin and scope from the perspective of the Qur'an and Hadith. *Journal of Safineh*, (64), pp. 72-88. [In Persian]
3. Amid, H. (1381 AP). *Farhang Persian Amid*. Tehran: Amirkabir Publications. [In Persian]
4. Ardabili, M. A. (1382 AP). *General criminal law* (vol. 1). Tehran: Mizan Publications. [In Persian]
5. Cresswell, J. (1396 AP). *Qualitative scanning and research design* (H. Danaei Fard., & H. Kazemi, Trans.). Tehran: Saffar Publications. [In Persian]
6. Fadaei, M. (1397 AP). The use of "sexual words" in verbal communication styles in the moral test. *Journal of Lifestyle*, (6), pp. 9-23. [In Persian]
7. Falsafi, M. T. (1342 AP). *The child in terms of inheritance and upbringing*. Tehran: Islamic Education Publishing Board. [In Persian]
8. Flick, Ove. (1397 AP). *A Guide to Qualitative Research Methodology* (S. Mohammadi, Trans.). Tehran: Jame'eshenasan Publications. [In Persian]
9. Ibn Manzur, M. (1414 AH). *Lisan al-Arab*. (Vol. 9). Beirut: Dar Al-Ihya Al-Torath Al-Arabi. [In Persian]
10. Meshkini Ardabili, A. (1383 AP). *Lessons from ethics* (H. Ostad Vali, Trans.). Tehran: Al-Hadi Publications. [In Persian]
11. Mirkhani, E., & Safaei, S. (1393 AP). The place of "sexual chastity" in Islamic law and its effect on strengthening the foundation of the family. *Journal of Women and Family Studies*, (24), pp. 125-156.
12. Mohammadpour, A. (1392 AP). *Qualitative research methods; Anti-method*. Tehran: Jame'eshenasan Publications.
13. Mustafavi, H. (1360 AP). *Research in the words of the Holy Quran*. Tehran: Book Translation and Publishing Company. [In Persian]
14. Ragheb Isfahani, A. (1412 AH). *Mufradat Alfaz al-Qur'an*. (S. Adnan Davoodi, Ed. 1st ed.). Beirut: Dar al-Qalam. [In Persian]
15. Schilt, W., & Lydomus, N. (1389 AP). *Girls turn to chastity*. (Madani, S., &

- Pouralamdari, P, Trans.). Tehran: Maaref Publications. [In Persian]
16. Shirazi, S. (1389 AP). *al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Aqliyah al-Arba'ah*. Qom: Mostafavi Publications. [In Persian]
17. Tabatabaei, S. M. H. (1392 AP). *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Tehran: Ismailian Publishing Institute. [In Persian]
18. Zarei, M., & Cheraghian, H. (1398 AP). *The sexual revolution and the self-restraint movement in the West*. Qom: Research Institute for Hawzah and University. [In Persian]

Editorial Board
(Persian Alphabetical Order)

Nasrullah Aqajani

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

Karim Khan Mohammadi

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

Mahmud Rajabi

Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute

Sayyid Abbas Salehi

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

Hassan Ghaffari.far

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

Hossein Kachuyan

Associate Professor, School of Social Science, Tehran University

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

Qasem Ebrahimipour, Reza Abravesh, Saeed Amirkaveh, Muhammad Hossein puryani, Muhammad Amin Pak Zamani Qomi, Sayyid Mir saleh Hosseini jebelli, Karim Khan Muhammadi, Davood Rahimi Sajasi, Muhammad Ellini, Ibrahim Fathi, Mohsen Ghanbari Nik, Muhammad Kazem Karimi.



The Quarterly Journal of

Islam and Social Studies

Vol. 9, No. 2, Autumn, 2021

34

Islamic Sciences and Culture Academy

www.isca.ac.ir

Manager in Charge:

Najaf Lakzaei

Editor in Chief:

Hamid Parsania

Secretary of the Board:

Mohsen Qanbari Nik

Executive Expert

Mohammad Nabi Saadatfar

Translator of Abstracts and References:

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:
میزان تحصیلات:	تاریخ تولد:

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

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

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
 کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹ تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷
 شماره پیامک: ۳۰۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰ رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی