

بسم الله الرحمن الرحيم



فصلنامه تخصصی

مطالعات اجتماعی دین

سال سوم؛ شماره چهارم؛ زمستان ۱۳۹۴

صاحب امتیاز: دانشکده علوم اجتماعی - مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران

مدیر مسئول: علی رضا قبادی

سر دبیر: سید محمود نجاتی حسینی

دستیار سر دبیر: مریم مقیمی

هیئت تحریریه: مهری بهار (مدیر گروه دین و ارتباطات - انجمن ایرانی مطالعات فرهنگی و ارتباطات)، جبار رحمانی (عضو هیات علمی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی-وزارت علوم، تحقیقات و فناوری)، علی رضا قبادی (پژوهشگر موسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی - دانشگاه تهران)، محمدرضا کلاهی (مدیر گروه جامعه شناسی دین - انجمن جامعه شناسی ایران)، سید محمود نجاتی حسینی (مدیر بخش جامعه شناسی دین - موسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران)، یونس نوربخش (عضو هیات علمی دانشکده علوم اجتماعی - دانشگاه تهران)، سید ضیاء هاشمی (عضو هیات علمی دانشکده علوم اجتماعی - دانشگاه تهران)

مدیر داخلی: مریم شادی

مدیر اجرایی: آیدا نوابی

صفحه آرا: هانی توانایان فرد

خیابان وصال؛ خیابان شاهد؛ پلاک ۸؛ ساختمان شماره ۲ مؤسسه مطالعات و

تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران؛ واحد ۸، تلفکس ۸-۸۸۹۹۴۳۳۵

<http://isr.ut.ac.ir> Email: religionsofstudies@gmail.com

فهرست مطالب

بازخوانی نشانگرهای علم در متون اسلامی شیعی (تفحصی در قرآن، نهج البلاغه، اصول الکافی).....	۹
علی رضا قبادی ، سید محمود نجاتی حسینی	
معنویت‌های جدید (درباره واقعیت اجتماعی نو دین داری).....	۳۱
سید محمود نجاتی حسینی	
فقدان کلیت زندگی و انزوای ذهنی مرگ در جامعه‌ی ایران؟.....	۳۹
رضا تسلیمی طهرانی	
مطالعه و تحلیل جایگاه آموزش در منابع دینی با تأکید بر نهج البلاغه.....	۴۷
علیرضا قبادی، ولی اله اسماعیل پور	
بررسی تطبیقی مفهوم مردم‌سالاری دینی در اندیشه سیاسی آیت‌الله طالقانی و میرزای نائینی.....	۵۹
زهرا قاسمی، احسان ناظمی، سید محمدامین حسینی	
بررسی جامعه شناختی اقلیت‌گرایی دینی و امنیت‌پایدار مورد مطالعه قومیت بلوچ در استان سیستان و بلوچستان.....	۷۹
اباذر اشتری مهرجردی، مهدی حسین پور مطلق، مرتضی پور زارع	
نقش فعالیت‌های سازمان فرهنگی، هنری شهرداری تهران در توسعه فرهنگ شهروندی و مناسبات دینی آن.....	۹۹
فاطمه عزیز آبادی فراهانی، فریده حاجی محمد حسین	
تحلیل گفتمان عاشورایی در نهضت جنگل.....	۱۲۵
غلامحسین خدری	

راهنمای تدوین و ارسال مقالات

- ۱- مقاله باید حداکثر در هفت هزار کلمه (۲۰ صفحه A4، در نرم افزار Word 2003 با قلم - Nazanin ۱۲ تایپ و به دفتر مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی تحویل داده شود، یا به صورت الکترونیک و به نشانی پست الکترونیکی مجله religionsocstudies@gmail.com ارسال شود.
- ۲- صفحه اول: صفحه عنوان باید شامل عنوان مقاله، نام و نام خانوادگی نویسنده (نویسندگان)، به همراه درجه علمی و نشانی پست الکترونیک (Email) ایشان باشد.
- ۳- چکیده: شامل چکیده فارسی به همراه واژگان کلیدی (۳ تا ۷ واژه) است. چکیده مقاله باید حداکثر ۲۵۰ کلمه و بیانگر خلاصه‌ای از هدف پژوهش، روش، یافته‌ها و نتیجه‌گیری باشد.
- ۴- مقدمه: شامل تعریف موضوع، طرح مسئله و بیان اهداف تحقیق باشد.
- ۵- متن شامل روش بررسی، بحث، نتیجه‌گیری، چکیده انگلیسی و فهرست منابع باشد.
- ۶- شیوه ارجاع و استناد به منابع
- الف) ارجاع در متن: پس از مطلب اقتباس شده به صورت (نام خانوادگی صاحب اثر، سال انتشار: شماره صفحه یا صفحات).
- ب) ارجاع در پایان مقاله
- ۷- فهرست منابع مورد استفاده در پایان مقاله به ترتیب الفبایی نام خانوادگی نویسنده یا صاحب اثر، به شرح زیر تنظیم گردد:
۷-۱- کتاب:
تألیف: نام خانوادگی و نام نویسنده یا صاحب اثر، سال انتشار، نام کتاب، محل انتشار، نام انتشارات.
ترجمه: نام خانوادگی و نام نویسنده یا صاحب اثر، سال انتشار، نام کتاب، نام مترجم، محل انتشار، نام انتشارات.
۷-۲- مقاله
مجلات: نام خانوادگی و نام نویسنده، سال انتشار، عنوان مقاله، عنوان مجله، شماره مجله، شماره صفحات مقاله.
مجموعه مقالات: نام خانوادگی و نام تدوین‌کننده مجموعه، سال انتشار مجموعه، عنوان مقاله عنوان مجموعه مقالات، محل انتشار، نام انتشارات، شماره صفحات مقاله.
۷-۳- منابع اینترنتی
نام خانوادگی و نام نویسنده، تاریخ انتشار اثر در سایت مربوط، عنوان اثر، نشانی پایگاه اینترنتی، تاریخ مراجعه کاربر به پایگاه اینترنتی

بسمه تعالی

هدف تحقیقات و مطالعات اجتماعی شناخت ابعاد واقعیت‌ها و مسائل جامعه و تحلیل ریشه‌ها و فرایند تغییر و تحول آنها است. این شناخت با به‌کارگیری روش‌های علمی و بهره‌گیری از دانش و دستاوردهای پیشینیان میسر می‌شود، اما زمانی ثمرات آن در عرصه عینی و عملی به بار می‌نشیند که از طریق انتشار مناسب در اختیار سایر علاقه‌مندان و نیازمندان آثار علمی قرار گیرد. نشر نتایج پژوهش‌ها و سایر آثار علمی در قالب کتاب و جزوه و گزارش، شیوه‌ای رایج و ریشه‌دار است ولی تدوین مقالاتی که دربرگیرنده حاصل تحقیقات یا تأملات محققان و دانشوران است و چاپ و انعکاس آنها در مجلات و نشریات علمی، جریان گردش اطلاعات و نشر دستاوردهای علمی را رونقی مضاعف می‌بخشد. به همین دلیل است که در اغلب کانون‌های علمی، به ویژه مراکز پژوهشی، نشریات گوناگونی به ایفای این نقش می‌پردازند.

چاپ و نشر مجلات علمی و تخصصی، عرصه‌ای برای تعامل اهل علم (اعم از تولیدکنندگان و مصرف‌کنندگان) فراهم می‌آورد و از این طریق، اجتماع علمی شکل یافته و تقویت می‌شود. مبادلات علمی میان محققان و مؤلفان از یک سو و خوانندگان و بهره‌برداران از سوی دیگر، هم به رشد علم کمک می‌کند و هم در اعتلای فرهنگی و توسعه اجتماعی تأثیرگذار است. بنابراین تولد هر نشریه علمی، طلیعه حرکتی جدید در عرصه آکادمیک و نویدبخش تقویت اجتماع علمی در حوزه تخصصی آن نشریه است. از این‌رو انتظار و توقع طبیعی از مراکز دانشگاهی معتبر و محوری آن است که نسبت به این مهم اهتمامی ویژه داشته باشند و با پیشگامی در چاپ و نشر مجلات علمی در سطوح مختلف، عرصه مناسبی برای انعکاس تلاش‌های علمی اساتید و دانشجویان و سایر محققان فراهم نمایند و به رشد ارتباطات و مبادلات علمی یاری رسانند.

انتشار مجموعه مجلات علمی مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران مبتنی بر همین رویکرد و نگرش صورت گرفته است. این مؤسسه به عنوان اولین مرکز پژوهش اجتماعی در ایران با بیش از نیم قرن تلاش و تجربه علمی، وظیفه خود می‌داند در این حوزه به ایفای نقش بپردازد. بر این اساس در پی انتشار فصلنامه علمی - پژوهشی «مطالعات و تحقیقات اجتماعی»، مجموعه مجلات علمی زیر را در حوزه‌های تخصصی مختلف منتشر می‌کند:

- ۱- جستارهایی در جامعه‌شناسی تاریخی ۲- مطالعات اجتماعی دین ۳- پویش جوان
- ۴- فرهنگ عامه ۵- فرد و جامعه ۶- فصلنامه رسانه‌های نوین و فرهنگ ۷- فصلنامه ترجمان پژوهش‌های ارتباطی.

این مجلات با مشارکت اساتید و دانشجویان علوم اجتماعی دانشگاه تهران و سایر دانشگاه‌ها و تحت نظارت چند تن از اساتید محترم و صاحب‌نظر که مسئولیت بخش‌های پژوهشی مختلف را در مؤسسه برعهده دارند، تدوین و منتشر می‌شوند و با ایجاد فرصت مناسب برای انعکاس فعالیت‌های علمی اساتید و دانشجویان، به ارتقای سطح آموزش علوم اجتماعی به ویژه در سطح تحصیلات تکمیلی نیز یاری خواهند رساند. بنابراین از اساتید محترم و دانشجویان عزیز دعوت می‌کنیم با تأمل در مطالب این مجلات، آثار خود را برای چاپ در اختیار مؤسسه قرار دهند.

نشریه حاضر تحت عنوان **مطالعات اجتماعی دین** در بخش **جامعه‌شناسی دین** مؤسسه و تحت مدیریت و نظارت آقای **دکتر سید محمود نجاتی حسینی** (مدیر بخش) و با تلاش **هیأت محترم تحریریه** آماده‌سازی و منتشر شده است. در این شماره اما ۸ عنوان مطلب در **حوزه دین‌داری اجتماعی و دین‌پژوهی اجتماعی** عرضه شده تا گشایشی باشد برای نگاهی نسبتاً نوتر به **مطالعات اجتماعی دین**.

امیدوارم تلاش جمع دوستان اعم از همکاران مؤسسه، اساتید گرانقدر، نویسندگان مقالات، دانشجویان ارجمند و به ویژه اعضای محترم هیئت تحریریه قرین توفیق گردد و این جریان بتواند به حرکت و حیات خود تداوم بخشد و ثمرات ارزشمندی در عرصه علمی اعم از آموزشی و پژوهشی به بار آورد. انشاءالله.

حسین ایمانی جاجرمی

رئیس مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی - دانشگاه تهران

بازخوانی نشانگرهای علم در متون اسلامی شیعی (تفحصی در قرآن، نهج البلاغه، اصول الکافی)

علی رضا قبادی، سید محمود نجاتی حسینی

چکیده

این نوشتار در پی به دست دادن نشانگرهای علم در متون دینی اسلامی است. از این حیث در این نوشته به اصلی ترین منابع و مأخذ دینی یعنی قرآن (به عنوان سرمتن مقدس) و نهج البلاغه (پیرامتن) مراجعه شده است تا جهت گیری این منابع را در موضوع مورد بررسی مشخص نماید. افزون بر این، روایت عالمان و شارحان حقیقی این دو منبع شامل پیامبر (ص) و ائمه معصومان (ع) و سنت آنان (سنت نبوی - سنت علوی) و نیز قرائت مفسران و عالمان مسلمان از علم در قرآن کریم، نهج البلاغه و کلمات معصومان مورد کاوش و بررسی قرار گرفته است. قرآن کریم اصلی ترین منبع و مراجع اسلامی، حامل پیام هایی از سمت سوی خداوند تبارک تعالی به آدمی هستند که حجیتی تام دارند و حجیت دیگر منابع اسلامی از این منبع سیراب می شوند و پر پیدا است که بدون شناخت قرآن، شناخت اصول و فروع اسلام نیز میسر نیست.

کلید واژه ها

معرفت علمی، معرفت دینی و عقیدتی، علم در قرآن، علم در نهج البلاغه

مقدمه

بر مبنای یک علم شناسی فلسفی مورد اجماع عام می‌توان جهت شناخت علم کلیت پیکره معرفتی علم را مبنای فهم و نقادی قرارداد.^۱ از این لحاظ مولفه‌های زیرساخت شناخت پیکره علم خواهند بود. (نک شکل ۱)

الف) مقدمات علم : موضوع و هدف

ب) مبنای علم : مسایل و مفروضات

ج) منطق علم : روش، فرضیه، نظریه، تبیین، تفسیر، تعمیم، پیش بینی

د) مهندسی علم: کاربست و کنترل

۱- در زمینه علم شناسی فلسفی، برای نمونه، نگاه شود به آثار مرجع زیر در علوم طبیعی و علوم انسانی اجتماعی: عبدالکریم سروش (گزینش و ترجمه) (۱۳۸۸) **علم شناسی فلسفی-گفتارهایی در فلسفه علوم تجربی**، تهران، صراط // آلن. اف. چالمرز (۱۳۸۹) **چیستی علم- درامدی بر مکاتب علم شناسی فلسفی**، ترجمه سعید زیبا کلام، تهران، سمت // پیتر وینچ (۱۳۸۶) **ایده علم اجتماعی و پیوند آن با فلسفه**، ترجمه زیر نظر سمت، تهران، سمت // ژولین فروند (۱۳۸۷) **نظریه‌های مربوط به علوم انسانی**، ترجمه محمد علی کاردان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی .

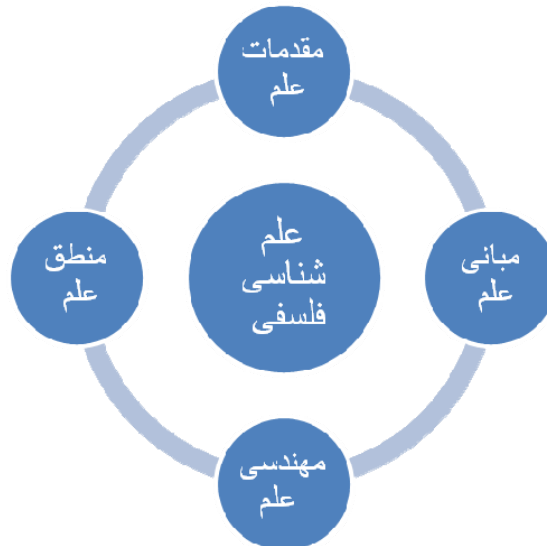
در زمینه فلسفه شناخت در فلسفه اسلامی نیز نگاه شود به:

مهدی حایری یزدی (۱۳۷۹) **نظریه شناخت در فلسفه اسلامی** (تقریرات درسی استاد آیت ا... دکتر مهدی حایری یزدی) عبدا... نصری، تهران، موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر .

در زمینه متون مرجع در فلسفه علم و فلسفه علوم اجتماعی نیز نگاه شود به دو اثر زیر:

Jenifer McErlaren (1999) **Philosophies of Science: From Foundations To Contemporary Issues**, wadsworth, usa // Gerard Delanty and Piet Styrdom (Eds) (2003) **Philosophies of Social Science :The Classic And Contemporary Readings**, open university press, uk.

شکل ۱: علم شناسی فلسفی و فهم پیکره معرفت علمی



در علم شناسی فلسفی متعارف به شرح موصوف (و مسامحتا اکادمیای غربی) این چنین سبکی رایج و مرسوم است. زین روی در فلسفه‌های مضاف مرتبط با آن من جمله: فلسفه علم، فلسفه علوم طبیعی، فلسفه علوم انسانی و فلسفه علوم اجتماعی از این سبک برای شناخت توصیفی و تحلیلی هنجاری هر گونه معرفت علمی که متصف به صفات علم است می‌توان بهره برد. اما از آن جا که علم شناسی فلسفی به این معنا عمدتاً با موازین علم متعارف و به عبارتی **معرفت علمی** ناب و صرف هم‌نوایی و هم‌گرایی دارد، لذا این سوال مهم، و معمولاً خوب پاسخ داده نشده، طرح می‌شود که برای شناخت تحلیلی هنجاری معرفت علمی با نگاه عقیدتی، **معرفت دینی**، چه باید کرد؟

در این باره سه پاسخ محتملاً منطقی متصور خواهد بود:

أ) برای شناخت هر نوع **معرفت علمی** یا **معرفت مدعی علمیت** می‌توان و می‌باید الگوی علم شناسی فلسفی متعارف (شناخت: مقدمات، مبانی، منطق، مهندسی) را اساس قرار داد.

ب) برای شناخت معرفت‌ها از جمله **معرفت‌های عقیدتی و دینی** نیازمند **علم شناسی منطقی عقیدتی** مختص به آن هستیم.

ت) از آن جا که هر نوع معرفتی، از جمله **معرفت عقیدتی و دینی**، می‌تواند شمول عام و شمول خاص داشته باشد، لذا برای فهم جامع تر و ناب تر آن لازم است توأمان **هر دو الگوی علم شناسی فلسفی** (برای فهم شمول عام معرفت دینی عقیدتی) و

علم شناسی منطقی عقیدتی (برای فهم شمول خاص معرفت دینی عقیدتی) به تناسب و به توازن به کارگرفته شود.

با توجه به این توضیحات در این مقاله ما صرفاً به صورتی **پدیدارشناختی** (فنومنولوژیک) از الگوی دوم (بندب) استفاده کرده ایم؛ بیش تر و مهم تر به این دلیل که فهم مبنایی تر و ناب تری از نشان گره های معرفت علمی مطمح نظر متون عقیدتی و دینی داشته باشیم.

به این لحاظ تلاش کرده ایم تا با استناد به سرمتن مقدس، **قرآن کریم**، و پیرا متن عقیدتی ملهم از سرمتن، **نهج البلاغه**، بازخوانی فشرده ای از نگاه متون مقدس اسلامی و معارف شیعی به معرفت علمی و علم داشته باشیم. البته در این مسیر شروح متن و پیرامتن، ترجیحاً یکی از متون حدیث اربعه شیعی - اصول کافی - نیز به تناسب و فراخور و بضاعت ما تفحص شود.

باری با این توضیح، ابتدا به تعریف علم، علم در قرآن و نهج البلاغه، علم در اصول کافی و تقسیم بندی آن از نظر شارحان، سپس به ویژگی های علم، عالم و عالم نما و در نهایت به ابعاد، مولفه ها و شاخص هایی برای علم اشاره خواهیم نمود.

(۱) تعریف علم

عالمان مسلمان مانند علامه مظفر، علم (ادراک) را "انطباع صور الاشياء فی نفسک"، (مظفر ۱۴۱۸ ه ق: ۲۲) یعنی "نقش بستن صورت اشیاء در نفس" معنا کرده و آن را به دو دسته "تصور و تصدیق" تقسیم نموده اند. "تصور" همان تصویر مجرد اشیاء بدون هیچ نسبتی نزد نفس تصور است؛ و "تصدیق" همان تصور اشیاء با نسبت حکمی میان آن دو می باشد.^۱

تصدیق به دو قسم قابل تفکیک است: ۱. یقین نسبت حکم میان اشیاء با نفی کامل از طرف دیگر ۲. ظن (گمان) ترجیح حکم یانستگی با احتمال وقوع طرف دیگر. گرایش این تعریف به تطابق علم با واقعیت مشهود است. علم یا ضروری (بدیهی) است که برای تحصیل آن نیاز به فکر و اندیشه ای نیست و یا نظری است که برای تحصیل آن نیازمند فکر و اندیشه است.

"فکر" در تعریف علامه مظفر همان حرکت عقل از معلوم به مجهول است؛ و او چهار نوع علم را برمی شمارد و تنها علم عقلی را مخصوص آدمی می داند. اما مراحل تحصیل علم عقلی

۱- این دو مفهوم مد نظر منطقیون مسلمان و فیلسوفان مسلمان، در علم شناسی فلسفی متعارف در قالب "مفهوم" CONCEPT (معادل "تصور") و "گزاره" PROPOSITIO/STETEMENTE (معادل "تصدیق") بیان می شود.

عبارتند از:

۱. علم حسی: انسان وقتی متولد می‌شود از هرگونه اندیشه خالی است. وقتی رشد می‌کند، اشیاء اطراف خود را با حواس پنجگانه می‌شناسد. این اولین مرحله علمی و سرمایه همه علوم است. انسان در این مرحله علمی با همه حیوانات مشترک است.
۲. علم خیالی: در مرحله دوم ذهن انسان در صورت محسوسات تصرف می‌کند و بعضی از محسوسات را با برخی دیگر از محسوسات ترکیب یا نسبت می‌دهد که گاهی وجود خارجی ندارد. در این نوع صورت علمی با برخی حیوانات مشترک است.
۳. علم وهمی: آنچه در مرحله دوم به صورتی نازل در محسوسات شکل گرفته بود در اکثر محسوسات توسعه می‌یابد و انسان قادر می‌شود معانی جزئی را درک کند که ماده و مقداری در خارج ندارد و تا این مرحله نیز با برخی حیوانات مشترک است.
۴. علم عقلی: انسان بعد از گذشتن از مرحله سوم به موضع افتراق از حیوان می‌رسد. همه مدرکات را بررسی می‌کند، درست و نادرست را تفکیک می‌کند، معانی کلی از جزئی را جدا می‌کند، از مقدمات به نتایج می‌رسد. مرزی برای این علم نمی‌توان کشید و این علم مخصوص انسان است. (همان: ۱۹-۲۸)

(۲) علم در قرآن کریم

در قرآن "علم" در مقابل "ظن" قرار دارد و همچون شناختی استوار در مقابل شناخت کاذب و بی پایه به کار رفته است. بنابراین علم، عبارت از شناختی به دست آمده از منبعی قابل اعتماد است. معنای این کلمه در دوران جاهلی عبارت بود از اینکه کسی چیزی درباره چیزی می‌دانست. علم، شناخت در مورد چیزی بود که از آزمایش شخصی در خصوص آن به دست می‌آمد. اختلاف میان علم دوران جاهلیت با دوران اسلام از تفاوت در منبعی ناشی می‌شود که معرفت از آن راه به دست می‌آمد. در واقع آنچه در تعیین ساخت علمی و واقعی کلمه علم اهمیت دارد، منبع کسب معرفت است. (ایزوتسو: ۱۳۶۱، ۷۳-۶۹)

نباید توقع داشت که قرآن کریم به جزئیات در حوزه علم اشاره داشته باشد. قرآن کریم به کلیاتی در این مورد اشاره کرده است. غیر از مواردی مانند ریشه‌هایی چون تعقل، تذکر و تفکر که می‌توان اشاره غیرمستقیم قرآن به علم دانست به طور مستقیم نیز بیش از ۲۰۰ بار به ماده علم و مشتقات آن اشاره کرده است. شاید مهمترین آیه مورد بحث آیه ۱۰۲ سوره مبارکه بقره باشد که در مورد اعتقادات یهود و مساله تعلیم سحر بحث می‌کند و قسمتی از آیه چنین است: «یتعلمون ما یضرهم و لا ینفعهم» و چیزهایی آموختند که مایه ضرر شان بود و سودی برای ایشان نداشت. این آیه اشعار به علم نافع و غیر نافع دارد. (طباطبائی، ج ۱، ص ۳۵۰-۳۶۸)

قرآن در دیگر آیاتش به ۱. رابطه تعقل و دانشمندی (آیه ۴۳ سوره عنکبوت^۱: جز دانایان آنها "مثلها" را در نمی‌یابند) ۲. توجه به وجود دانشمندان داناتر (آیه ۷۶ سوره یوسف: برتر از هر دانایی داناتری هست) ۳. رابطه خشیت و دانشمندی (آیه ۲۸ سوره فاطر^۳: از بندگان خدا تنها عالمان از او می‌ترسند) و ۴. درخواست افزایش دانش (آیه ۱۱۴ سوره طه^۴: و بگو پروردگارا بر دانشم بیفزای) اشاره کرده است.

در قرآن کریم تعلیم دانش در چهار مورد و با متمم‌های زیر آمده است: ۱. تعلیم به آدم:^۵ (به آدم همه اسماء را آموخت)، (بقره، ۳۱) ۲. تعلیم با قلم: (همان که به وسیله قلم آموخت)، (علق، ۴) ۳. تعلیم قرآن: (قرآن را آموخت)، (الرحمن، ۲) ۴. تعلیم به دانشی که نمی‌دانست:^۸ (به انسان آنچه نمی‌دانست آموخت)، (علق، ۵)

از نظر قرآن کریم صاحبان و دارندگان علم (اوتوا العلم) عبارتند از ۱. عالمان به سوء عاقبت کافرین ۲. عالمان به جهان آخرت ۳. عالمان به حق بودن قرآن ۴. عالمان به برتر بودن پاداش الهی ۵. عالمان به داشتن خشوع نسبت به پروردگار. کلمه عالم در همه جای قرآن به الغیب اضافه شده است و به صورت «عالم الغیب» آمده است. قرآن کریم علم برخی امور (زمان وقوع قیامت) را به ذات الهی اختصاص داده است^۹ جز این نیست که آگاهی نزد خداست. (الاحقاف ۲۳)

اگرچه اظهار نظر در مورد کمیت و کیفیت علم در قرآن نیازمند مطالعات گسترده‌تری است، ولی مطالب مذکور جهت‌گیری‌های کلی را نشان می‌دهد. از مجموع معانی واژه علم در قرآن می‌توان علم به معنای یقین و دانش مطابق واقع را از آیات الهی استنباط کرد.

(۳) علم در نهج البلاغه

تقسیم بندی علم و کمیت یا کیفیت آن از مهمترین مباحث مورد اشاره در نهج البلاغه است. این تقسیم‌بندی را می‌توان از برخی جملات نهج البلاغه به شرح زیر استخراج کرد.

۱- «و ما یعقلها الا العالمون»

۲- «و فوق کل ذی علم علیم»

۳- «انما یخشی الله من عباده العلماء»

۴- «و قل رب زدنی علما»

۵- «علم ادم الاسماء کلها»

۶- «الذی علم بالقلم»

۷- «علم القرآن»

۸- «علم الانسان ما لم یعلم»

۹- «انما العلم عندالله»

۱. علم مطبوع (حضور) و علم مسموع (حصولی)

از نگاه امام علی (ع) دانش دو گونه است: فطری و اکتسابی. دانش اکتسابی را بی دانش فطری سودی نیست^۱. (معادیخواه، مجلد ۷-۸، ص ۳۷۲۰). توقف و اتکای علم اکتسابی به علم فطری و مساله سودمندی علم دو نکته‌ای است که این حدیث به آن اشاره دارد.

۲. علم، مبنایی برای تقسیم مردم

در نظر امیرالمومنین مردم سه گروه‌اند: عالم ربانی، دانشجویانی که به امید یافتن راه نجاتی علم می‌آموزند، پشه‌های دستخوش باد و توفان^۲ (همان، ص ۳۶۹۷). تقسیم همه مردم بر مبنای علم علاوه بر اهمیت موضوع علم، نشان از یک واقعیت اجتماعی دارد که نهج البلاغه به آن توجه کرده است.

۳. تمایز علم غیب و علم تعلیمی

در حدیث علوی است که یکی از یاران امام علی (ع) شگفت‌زده به ایشان گفت: ای امیر مومنان، بی گمان به تو علم غیب عطا شده است. حضرت فرمودند: سخنان من نه علم غیب که دانشی است فریافته از دانشمندی. اما علم غیب، یافتن آن ساعت واپسین است.^۳ (همان، ص ۳۶۹۰). حضرت در پایان گفتار خویش در مورد مصادیق علم غیب به آیهی ۳۴ سوره لقمان اشاره می‌کنند. ایشان ضمن بیان مواردی از علم غیب بر غیر تعلیمی بودن آن و آموختنی بودن سایر علوم تاکید می‌نمایند.

از منظر امیرالمومنین "ژرف اندیشان در دانش کسانی‌اند که با شناخت خود و باور غیب، به ایمان رسیده‌اند و از هجوم نسنجیده به درهای فرو بسته عوالم غیب، باز ایستاده‌اند و ناتوانیشان را اعتراف کرده‌اند"^۴. (همان، ص ۳۶۸۹). تفکیک باور به غیب و شناخت خود، که از ویژگی‌های ژرف اندیشان علمی (راسخین در علم) است، نمونه دیگری از تمایز میان این دو علم (علم غیب و سایر علوم) می‌باشد.

۴. اجتناب از تعلیم برخی علوم

امیرالمومنین (ع) در باب نوع علم اکتسابی هشدار می‌دهد که: ای مردم، جز از آن چه (با شناخت علمی ستارگان) در خشکی و دریا، آدمی را به کار می‌آید، زنه‌ار گرد آموزش

۱- «العلم علمان: مطبوع و مسموع و لا ینفع المسموع اذا لم یکن المطبوع»

۲- «الناس ثلاثه: عالم ربانی، متعلم علی سبیل النجاه و همج رعا»

۳- «لیس هو بعلم غیب و انما هو تعلم من ذی علم، و انما علم الغیب علم الساعه»

۴- «واعلم ان الراسخین فی العلم هم الذین اغناهم عن اقتحام السدد المضروبه دون الغیوب، الاقرار بجملة ما جهلوا تفسیره من الغیب المحجوب»

اخترشناسی نگردید. اختر شناسی به کهنات و در نهایت به جادوگری می‌رسد.^۱ (همان، ص ۳۷۰۴) اجتناب از برخی فنون (علوم) علاوه بر مواردی که در نجوم آمده، به نهی از تعلیم کهنات و ساحری نیز اشاره دارد.

۵. دانش وسیع امام علی (ع)

امیرالمومنین در مورد دانش وسیع خود گفته است که: من از راههای آسمان آگاه‌ترم تا از راههای زمین.^۲ (همان، ص ۳۶۸۹) نیز می‌فرماید: اینک کجایند مدعیانی که نه ما را، بلکه خود را ژرف اندیش می‌انگاشتند؟ انگاره‌ای ناراست که از عقده‌هاشان نشأت گرفته بود، چرا که خدای ما را فرا برد و آنان را فرو کوفت.^۳ (همان، ص ۳۶۹۸) در جای دیگر تاکید می‌کند: ای برادران، این گونه نیست که من بدان چه شما آگاهید ناآگاه باشم.^۴ (همان، ص ۳۶۹۸) آشنایی به راههای آسمان و آگاهی به آنچه مردم می‌دانند وسعت دانش حضرت را نشان می‌دهد.

۶. پرهیز از گفتار بی دانش

در نهج البلاغه آمده است که آن چه نمی‌دانی مگو، هر چند که دانسته هایت اندک باشد.^۵ (همان، ص ۳۷۰۱) همچنین امام تصریح کرده است که نه تنها از گفتن آن چه بدان علم نداری خودداری کن، بلکه بعضی از آن چه را که می‌دانی نیز بر زبان میاور.^۶ (همان، ص ۳۷۰۱) نیز این جمله از او است که انسان در آن چه ناآگاه است نمی‌تواند تصور دانایی کند.^۷ (همان، ص ۳۷۰۲)

۷. آموختن علم به عنوان یک حق

در این مورد امام می‌گوید: ای مردم، بی گمان مرا بر شما و شما را بر من حقی ثابت است. حق شما بر من این است که آموزشتان دهم تا از جهالت برهید.^۸ (همان، ص ۳۷۰۴) تعلیم مردم و رفع جهالت از آنان به عنوان یکی از حقوق مردم برحاکم می‌تواند نشانه‌ی توجه خاص حکومت به علم باشد.

۱- «ایها الناس ایاکم و تعلم النجوم الا ما یهتدی به فی بر أو بحر؛ فانها تدعو الی الکهانه، والمنجم کالکاهن، والکاهن کالساحر»

۲- «فلانا بطرق السماء اعلم منی بطرق الارض»

۳- «این الذین زعموا انهم الراسخون فی العلم دوننا؟ کذبا و بغیا علینا، ان رفعنا الله و وضعهم»

۴- «یا اخوتاه، انی لست اجهل ما تعلمون»

۵- «ولا تقل ما لاتعلم و ان قل ما تعلم»

۶- «ولا تقل ما لاتعلم و ان قل ما تعلم»

۷- «لا یحسب العلم فی شیء مما انکره»

۸- «ایها الناس ان لی علیکم حقا، ولکم علی حق. و تعلیمکم کیلا تجهلوا»

۸. تفکر، علم برتر
از دیدگاه امام علی (ع) هیچ دانشی همچون اندیشیدن نیست.^۱ (همان، ص ۳۷۰۵)
۹. قدرشناسی و خودشناسی نشانه دانشمندی
از منظر امام دانای راستین کسی است که قدر خویش را بشناسد.^۲ (همان، ص ۳۷۰۶)
۱۰. علم نافع و غیر نافع
توصیه امیرالمومنین به انسان "گوش سپردن به دانش سودمند"^۳ (همان، ص ۳۷۰۷) است. ایشان در جای دیگر این نکته را یادآوری می‌کند: دانشی را که سودی نرساند، ارزشی نیست و دانشی که آموختن آن ناروا است، همان است که هیچ سودی نتواند داشت.^۴ (همان، ص ۳۷۰۷)
- از نگاه امام (ع)، پست‌ترین دانشها آن است که به گفت و شنودی بسنده شود و برترین دانشها نیز آن است که در تمامی اندام‌ها عینیت یابد.^۵ (همان، ص ۳۷۰۷) تقسیم علم به نافع و غیر نافع هم از مهمترین تقسیم بندی‌های علم است که در قسمت بعدی بر آن تمرکز بیشتری خواهد شد.
۱۱. حلم از نشانه‌های علم
در نهج البلاغه آمده است که متانت و حلم انسان‌های فرهیخته و مومن بیان‌گر دانش و علمشان است.^۶ (همان، ص ۳۷۰۷).
۱۲. کوچ کردن دانش
از نظر امیرالمومنین دانش، کردار را فرا می‌خواند و اگر پاسخی نیابد، می‌کوچد.^۷ (همان، ص ۳۷۰۸)
۱۳. تصور نادرست از عالم
به باور امام علی (ع) برخی، عالم نیستند اما "ناآگاهان مردم نما دانشمندش می‌نامند، در حالی که از هر علمی خالی است و فرصت و استعدادش را، به تمامی، صرف اندوختن

۱- «ولا علم کالتفکر»

۲- «العالم من عرف قدره»

۳- «ووقفوا اسماعهم علی العلم النافع لهم»

۴- «واعلم انه لاخیر فی علم لا ینفع، ولا ینفع بعلم لا یحق تعلمه»

۵- «اوضع العلم ماوقف علی اللسان؛ وارفعه ما ظهر فی الجوارح والارکان»

۶- «خیبرکم حلمهم عن علمهم»

۷- «والعلم یهتف بالعمل، فان اجابه و الا ارتحل عنه»

چیزهایی می‌کند که هر چه اندک بهتر!^۱ (همان، ص ۳۷۱۲ و ۳۷۱۱) در این ارتباط در جای دیگر می‌فرماید: کسی هست که او را عالم می‌نامند، اما از علم بی‌بهره است و چنین لقبی را ناسزاوار. او تنها اصطلاحاتی جاهلانه و گمراه کننده را از جاهلان فرا گرفته است و توده‌های عامی را دامی فراهم کرده که تاروپودش جز از غرور و زور نیست.^۲ (همان، ص ۳۷۱۳ و ۳۷۱۲)

۱۴. عطش علم طلبی

در نهج البلاغه تاکید شده: دو گرسنه‌اند که سیریشان نیست؛ جوینده دانش و جست‌وجوگر دنیا!^۳ (همان، ص ۳۷۱۳)

(۴) علم به روایت اصول کافی

اصول کافی یکی از کتاب اربعه روایی شیعه و منبع اولیه مراجعه علماء روایی است. اما کتاب دوم از کتاب‌های اصول کافی، کتاب "فضل علم" است که درسیزده باب نگاشته و بیش از یکصد و پنجاه حدیث در مورد علم گردآوری شده است. اولین روایت در باب دوم با عنوان "توصیف و فضیلت علم و دانشمندان"، اساسی‌ترین روایت مورد بحث است که تفاسیر مختلفی از آن شده است. جهت ایصال به مطلوب، ما روایت مرتبط با موضوع را انتخاب کرده و برای نمونه معرف نظر چهار شارح اصول کافی سید جواد مصطفوی، آیت ا... محمد باقر کمره ای و همچنین امام خمینی و شهید مطهری را در خصوص روایت مورد استناد نقل خواهیم کرد. اما در مورد سند این حدیث آمده است: «این حدیث را محدثان فریقین با همین تعبیر از پیغمبر اسلام (ص) روایت کرده‌اند و از نظر سند و اعتبار می‌توان آنرا حدیثی قطعی و بی‌تردید بحساب آورد». (کمره ای: ص ۵۷)

اصل روایت چنین است: امام هفتم (ع) فرمود: چون رسول خدا(ص) وارد مسجد شد دید جماعتی گرد مردی را گرفته‌اند. فرمود: چه خبر است گفتند علامه‌ای است. فرمود: علامه یعنی چه؟ گفتند: داناترین مردم به دودمان و حوادث عرب و به روزگار جاهلیت و اشعار عربی. پیغمبر فرمود: اینها علمی است که ندانستن آن زبانی ندهد و عالمش را سودی نبخشد، سپس فرمود:

۱- «قد سماه اشیاء الناس عالما ولیس به، فکر فاستکثر من جمع مائل منه خیر مما کثر»

۲- «قد تسمى عالما و لیس به، فاقتبس جهائل من جهال، و اضالیل من ضلال، و نصب للناس اشراکا من حبال غرور»

۳- «منهومان لایشبعان؛ طالب علم و طالب دنیا!»

"همانا علم سه چیز است- آیه محکمه، فریضه عادلّه، سنت قائمه، و غیر از اینها فضل است."^۱

اما دراین باره چهار شارح معتبر به صورت زیر اظهارنظر کرده‌اند که حاوی نکات روشن‌گری درباره این حدیث نبوی (ص) است.

سید مصطفوی: وی می‌گوید که پیغمبر(ص) با جمله «لایضر من جهله» به مردم فهماند که معلومات این شخص که علامه‌اش می‌خوانند در حقیقت علم نیست بلکه علم حقیقی آن است که دانستنش برای معاد و قیامت مفید باشد و ندانستنش در آن روز زیان دهد نه آنچه را که عوام مردم بپسندند و وسیله جمع مال شود. او علم سودمند در نظر شرع را بیان کرده و به سه قسم منحصر نموده است:

۱. **آیه محکمه:** که به اصول عقاید اشاره دارد زیرا براهین آن آیات محکّمات، جهان وقرآن کریم است و در قرآن دلایل مبدء و معاد به لفظ «آیه و آیات» بسیار ذکر شده است.

۲. **فریضه عادلّه:** اشاره به علم اخلاق است که خوبش از لشگر عقل و بدش از لشگر جهل است و بر انسان فریضه (واجب) است که لشگر عقل را داشته باشد و از لشگر جهل تهی باشد و عدالت آن کنایه از حد وسط بین افراط و تفریط است.

۳. **سنت قائمه:** اشاره به احکام شریعت یعنی مسایل حلال و حرام دارد که با سه نشئه (ساحت یا مقام) انسانیت مطابق است. الف: علم اصول عقائد برای نشئه عقل، ب: علم اخلاق برای جان و دل ج: حلال و حرام برای نشئه بدن. (همان، ص ۳۸)

آیت ... کمره ای. به نظر کمره ای باید این حدیث را چنین تفسیر کرد: علم بر سه قسم است:

۱. **آیه محکمه:** آیت بمعنی نشانه‌ای است که به مقصودی رهبری می‌کند و محکم بودن آن بمعنی درستی و صحت و واقعیت داشتن آن است یعنی دلیل درست و مطابق واقع، و به اصطلاح آزمایش شده. یک فرمول علمی آزمایش شده آیت محکمه است. بنابراین یک مفهوم عامی دارد که شامل هر مساله علمی درست می‌گردد. همه فرمولهای علمی ثابت و درست و آزمایش شده عالم بشریت آیه محکمه‌اند به دونظر: الف) از نظر اینکه نشانه مفاد خود هستند.

۱- «محمد بن الحسن و علی بن محمد، عن سهل بن زیاد، عن محمد بن عیسی، عن عبیدالله بن الدهقان، عن درست الواسطی، عن ابراهیم بن عبد الحمید، عن ابی الحسن موسی(ع) قال: دخل رسول الله(ص) المسجد فاذا جماعة قد اطافوا برجل فقال: ما هذا؟ فقیل: علامه فقال: و ما العلامة؟ فقالوا له: اعلم الناس بانساب العرب و وقایعها و ایام الجاهلیه و الشعار و العربیه، قال: فقال النبی(ص): ذاک علم لا یضر من جهله و لا ینفع من علمه، ثم قال النبی(ص): انما العلم ثلاثه آیه محکمه او فریضه عادلّه او سنه قائمه و ما خلاهن فهو فضل»

ب) از نظر اینکه همه این فرمول‌های علمی در فنون مختلفه از منظر خداپرستی دلیل بر علم و حکمت خالق و آفریننده خود هستند و در شمار همان آیات طبیعی و ساده و عمومی جهانند. (همان، ص ۵۸) بنابراین تا آنجا که علم پیش رفته و پیش می‌رود و بشر بر فرمولهای علمی جهان واقف می‌شود آیات محکمه بیشتر کشف می‌گردد و این جمله پرمعنای پیغمبر که قسمت اول علم آیت محکمه است شامل می‌شود. (همان، ص ۵۹)

۲. **فریضه عادلّه:** کلمه فریضه از فرض است و فرض بمعنی تقدیر و اندازه گیری است و بر قانونهای ثابت و احکام حتمی اطلاق شده است. مقصود از فریضه عادلّه کلیه قوانین و مقرراتی است که برای اداره زندگی فرد و جمع بشر تنظیم می‌شود بشرط اینکه عادلانه باشد. این قوانین و مقدرات دستوری، از نظر دینی قوانین الهی است که در کتب نازل و به زبان پیامبران به مردم اعلام شده و در هر مذهب و ملتی که مبدأ نبوت دارد وجود دارند و از نظر دینی قوانین اسلام ثابت و ناسخ قوانین ادیان گذشته است ولی باز عموم حدیث آنها را هم شامل می‌شود. مقصود از تعبیر فریضه عادلّه قالب معنای قوانین عادلّه است و منظور کلی دارد و مقصود علم به قوانین عادلّه است و یک قسمت از قوانین عادلّه هم قوانین بشری است که از روی تجربه و عقل و شور عمومی وضع شده است و در مواردی که با صریح قوانین الهیه مخالف نباشند مورد اعتبار و عمل است یا از نظر اینکه عقل بطور استقلال یکی از ادله احکام است، مورد اعتبار است. (همان، ص ۵۹)

۳. **سنت قائمه:** کلمه سنت بمعنی روش و رویه است چنانچه می‌فرماید: «سنت الله التي فطر الناس عليها» یعنی روش خدا که مردم بر آن آفریده شده اند. استعمال سنت در امور مستحب یا سنت بمعنی فعل و قول و تقریر معصوم که از اصطلاحات فقه و اصول فقه است در دوران اول اسلام وجود نداشته و حمل کلام پیغمبر (ص) بر آن روا نیست. منظور از سنت قائمه نحوه عمل به قوانین و موضوع پراتیک است که جنبه اجرای قوانین را دارد. مقصود از تعبیر سنه قائمه علم بطرز اجرا و عمل به قوانین است. (همان، ص ۵۹)

کمره ای با وسعتی که در حدیث دیده است علم سودمند را شامل موارد زیر می‌داند:
الف) نشانه‌ها و نماینده‌های درست واقعیت که شامل قرآن و ادله اصول دین و براهین صحیح و همه فرمول‌های علمی و فنی است.

ب. قوانین و دستورات عادلانه که برای سعادت دنیا و آخرت فرد و جامعه بشری است.

ج. علم بطرز اجرا و عمل به قوانین عدالت که برای بشر لازم است.

ولی دانستن اشعار و اوضاع زمان جاهلیت از این موضوع خارج است. (همان، ص ۵۹-۶۰)

امام خمینی . وی در کتاب "اربعین حدیث" در شرح حدیث بیست و چهارم که عین حدیث مورد بحث در اصول کافی است مطالب ذیل را در توصیف و ماهیت علم مورد بررسی قرار داده

اند. وی با بهره‌گیری از نظر فیض کاشانی می‌گوید: انسان به طور اجمال و کلی دارای سه نشئه و صاحب سه مقام و عالم است: اول، نشئه آخرت و عالم غیب و مقام روحانیت و عقل. دوم، نشئه برزخ و عالم متوسط بین العالمین و مقام خیال. سوم، نشئه دنیا و مقام ملک و عالم شهادت. پس کلیه علوم نافع منقسم شود به این سه علم یعنی: ۱. علمی که راجع است به کمالات عقلیه و وظایف روحیه ۲. علمی که راجع به اعمال قلبیه و وظایف آن است ۳. علمی که راجع به اعمال قالبیه و وظایف نشئه ظاهر نفس است (اربعین حدیث، ص ۳۸۶). پیغمبر اکرم، صلی الله علیه و آله و سلم، در این حدیث شریف علوم را منقسم به سه قسمت می‌فرماید و هیچ شک نیست که این علوم ثلاثه راجع به این مراتب ثلاثه است. (همان، ص ۳۸۹)

وی همچنین دلایل انتساب هریک از این علوم و سه مقوله را به سه نشئه (ساحت) آدمی چنین بر می‌شمارد:

۱. **آیه محکمه.** عبارت است از علوم عقلیه و عقاید حقه و معارف الهیه. چرا که کلمه آیه به معنای نشانه است و با علوم عقلیه اعتقادی مناسب است
۲. **فریضه عادل.** عبارت است از علم اخلاق و تصفیه قلوب. و اما دلیل بر آنکه «فریضه عادل» راجع به علم اخلاق است، توصیف فریضه است به عادل. زیرا که خلق حسن، در علم اخلاق، خروج از حد افراط و تفریط است.
۳. **سنت قائمه.** عبارت است از علم ظاهر و علوم آداب قالبیه. سنت قائمیه راجع به علوم تعبدیه و آداب شرعیه است که تعبیر به سنت شده است و عقول به حسب نوع از ادراک آنها عاجز است. (ص ۳۹۲-۳۹۱) به اعتقاد ایشان " بنا به تقدیراتی بسیاری از علوم داخل یکی از اقسام ثلاثه که رسول اکرم، صلی الله علیه و آله ذکر فرمودند، می‌شوند، مثل علم طب و تشریح و نجوم و هیئت و امثال آن، در صورتی که نظر آیت و علامت به سوی آنها داشته باشیم و علم تاریخ و امثال آن، در صورتی که با نظر عبرت به آنها مراجعه کنیم. پس، آنها داخل شوند در «آیه محکمه» که به واسطه آنها علم به الله یا علم به معاد حاصل یا تقویت شود. گاه شود که تحصیل آنها داخل در «فریضه عادل» و گاه داخل در «سنت قائمیه» شود. این علوم تا زمانی که واسطه در شناخت خداوند یا سبب تقویت علم به معاد شود در ذیل گفتار پیامبر (ص) باقی خواهد ماند. اما اگر تحصیل آنها برای خود آنها با استفادات دیگری باشد، پس اگر ما را از علوم آخرت منصرف نمودند، به واسطه این انصراف بالعرض مذموم شوند والا ضرر و نفعی ندارند، چنانچه رسول اکرم، صلی الله علیه و آله، فرمودند.

امام خمینی در نتیجه‌گیری این مبحث افزوده است: پس کلیه علوم تقسیم شوند به سه قسمت: ۱. یکی آنکه نافع به حال انسان است به حسب احوال نشأت دیگر که غایت خلقت وصول به آن است. و این قسمت همان است که جناب ختمی مرتبت «علم» دانسته و آن را به سه قسمت

تقسیم فرمودند. ۲. و دیگر آنکه ضرر می‌رساند به حال انسان و او را از وظایف لازمه خود منصرف می‌کند. و این قسم از علوم مذمومه است که نباید انسان پیرامون آنها گردد، مثل سحر و شعبده و کیمیا و امثال آن. ۳. سوم آنکه ضرر و نفعی ندارد، مثل آنکه فضول اوقات را انسان به واسطه تفریح صرف بعضی آنها کند، مثل حساب و هندسه و هیئت و امثال آن. و این قسمت از علوم را اگر انسان بتواند تطبیق با یکی از علوم ثلاثه نماید خیلی بهتر است، والا حتی الامکان اشتغال پیدا نکردن به آنها خوب است. (ص ۳۹۶)

او در بخش دیگری با رویکردی کاملاً اخلاقی می‌گوید: ای عزیز، علاج، کل العلاج در این است که انسان که می‌خواهد علمش الهی باشد، وارد هر علمی که شد مجاهده کند و با ریاضت و جدیت قصد خود را تخلیص کند. سرمایه نجات و سرچشمه فیوضات تخلیص نیت و نیت خالص است: «ومن اخلص لله اربعین صباحا جرت ینابیع الحکمه من قلبه علی لسانه» (همان، ۳۹۴). غلبه نگاه عرفانی و اخلاقی امام به مساله علم را می‌توان از نگاه پایانی ایشان به حدیث پیامبر اسلام (ص) کشف کرد.

شهید مطهری: وی تفسیر دیگری از حدیث مشهور مورد بحث در اصول کافی ارایه می‌نماید و می‌گوید: اینکه در حدیثی نقل شده که پیغمبر اکرم (ص) فرمود: «انما العلم ثلاثه» آیه محکمه و فریضه عادل و سنه قائمه، که خلاصه‌اش این است علم منحصر است به یادگرفتن آیات قرآن و فراگرفتن حدیث پیغمبر، ناظر به تکلیف و وضع آن روز مسلمین است، ولی بعداً مسلمین با آن متون اولیه که به منزله قانون اساسی اسلام است، آشنا شدند و به حکم فرمان قرآن و حدیث پیغمبر، علم را مطلقاً به عنوان یک فریضه مسلم شناختند و تدریجاً علمی مدون شد و به وجود آمد. لهذا از نظر دیگر هر علمی که به حال مسلمین مفید باشد و گرهی از کار مسلمین باز کند آن علم فریضه دینی و علم دینی است. (همان، ص ۸۷) پس هر علمی که به حال اسلام و مسلمین نافع است و برای آنها لازم است آن را باید از علوم دینی شمرد و اگر کسی خلوص نیت داشته باشد و برای خدمت به اسلام و مسلمین آن علم را تحصیل کند مشمول اجر و ثواب‌هایی که در تحصیل علم گفته شده هست. (همان، ص ۸۷)

شهید مطهری همه علوم را نیازمند به کسب ایمان می‌داند و علم تنها را کافی در سعادت انسان نمی‌داند: «شکی نیست که علم به تنهایی ضامن سعادت جامعه نیست. جامعه دین و ایمان لازم دارد. همان طوری که ایمان هم اگر مقرون به علم نباشد مفید نیست بلکه وبال است. قطع ظهري اثنان عالم متهتك و جاهل متنسك اسلام نه عالم بی دین می‌خواهد نه جاهل دیندار». (همان، ص ۹۰)

نظر و دیدگاه چهار شارح روایت مشهور از پیغمبر اسلام مندرج در اصول کافی را می‌توان در چارچوب زیر خلاصه کرد.

شکل ۲: شاکله علم نافع از منظر شارحان روایت نبوی ص

علم نافع شارحان	آیه محکمه	فریضه عادلّه	سنت قائمه
سید مصطفوی	اصول عقاید	علم اخلاق	احکام شریعت
آیت الله کمره‌ای	نشانه‌های درست واقعیت شامل قرآن، ادله اصول دین، براهین صحیح، فرمول‌های علمی	قوانین ثابت و احکام حتمی برای اداره زندگی فرد و جمع به شرط عادلانه بودن	روش و رویه است به طرز اجرا و عمل قوانین اشاره دارد
امام خمینی (ره)	علمی که در باره کمالات عقلیه و وظایف روحیه است	در باره اعمال قلبیه است	علومیه که در باره اعمال قالبیه و وظایف نشئه ظاهره نقش است
شهید مطهری	این حدیث ناظر بر تکلیف و وضع آن روز مسلمین است هر علمی که به حال مسلمین مفید باشد و گره‌ای از کار مسلمین بازکند آن علم نافع است. ایشان علم را به علم هدفی چون معارف ربوبی و خدا شناسی و آنچه مربوط به این امور مانند، معاد و خود شناسی است و سایر علوم وسیله ای تفکیک می‌کند.		

براساس نظر شارحان می‌توان چنین استنباط کرد که مصطفوی و امام خمینی (ره) علم را به صورت خاص و محدودتری تعریف کرده‌اند ولی آراء شهید مطهری و آیت الله کمره‌ای هر معرفتی را که متضمن فایده و اثر مفید بوده و برای اهداف فردی یا اجتماعی اسلام مفید باشد را علم نامیدند.

(۵) ویژگی‌های علم نافع

- خاصیت انباشتی (حکمت ۱۴۷)
- خاصیت مصونیت‌دهی (حکمت ۱۴۷)
- جاودانه بخشی (حکمت ۵)
- شرافت بخشی (حکمت ۱۱۳)
- عزت آفرینی (حکمت ۲۸۸)
- ظرفیت نامتناهی (حکمت ۲۰۵)

- مانع توجیه گری (حکمت ۲۸۴)
- عافیت دهی و آسایش بخشی (کافی، ج ۱، باب دوم، ح ۳، باب النوادر)
- تداوم اثرات حتی بعد از مرگ (حکمت ۱۴۷)
- نیک نامی (حکمت ۱۴۷)

(۶) ویژگی های عالم

با توجه به پیوند علم با ایمان و عمل در منابع دینی و همچنین به جهت نگاهی ژرف تر و جامع تر به مبحث علم در منابع دینی به ویژگی های عالم و عالم نما نیز اشاره می شود. در منابع دینی آمده است که:

۱. عالمان وارثان انبیاء هستند (اصول کافی، جلد ۱، صفحه ۳۹ حدیث ۲)
 ۲. سزاوارترین مردم به انبیاء آگاه ترین آنان به رسالت انبیاء است (حکمت ۹۶)
 ۳. استقرار و نهادینه شدن علم در پیوند با عمل صورت می گیرد (حکمت ۳۶۶، ۲۷۴، ۹۲، خطبه ۱۱۰)
 ۴. با ایمان علم آباد می شود (نامه ۳۵)
 ۵. با پرهیزکاری تعلیم صورت می گیرد (قرآن کریم، آیه ۲۸۲ سوره بقره)
- با توجه به مطالب ارائه شده می توان ویژگی های عالم را به دو دسته تقسیم کرد: الف) ویژگی های شخصیتی ب) ویژگی های غیر شخصیتی (ویژگی هایی که از ناحیه میراث داری از انبیاء متوجه عالم می شود).

الف) ویژگی های شخصیتی

- حلم (خطبه ۲۳۹)
- سکوت (همان)
- خویشتنداری (همان)
- عدم مخالفت با حق (همان)
- علاقه وافر به علم و عدم اشباع در کاوش علمی (حکمت ۴۵۷)
- جرأت گفتن نمی دانم در مقابل سوالی که نمی داند (حکمت ۸۲)
- جرأت پرسش از سوالی که نمی داند (همان)
- انصاف (حکمت ۳۲۰)
- تواضع (اصول کافی، ج ۱، باب دوم، ح ۴)
- یکسانی قول و عمل (عملش قولش را تصدیق کند) (همان، ح ۲)
- شناسایی قدر خویش (معادخواه، ۱۳۸۴: ۳۰۷۶)

ب) ویژگیهای غیر شخصیتی

برخی از ویژگیهای پیامبر(ص) در نهج البلاغه چنین آمده است.

(معادپخواه، ۱۳۸۴: ۳۰۷۸)

- در جستجوی بیمار بودن
 - تهیه درمان متناسب با درد داشتن
 - شناخت نیازهای درمانی
 - کشف نقاط از خود بیگانگی
 - کشف پایگاههای سردرگمی و ابهام آور
 - توجه دادن مردم ناآگاه به منافع خویش
 - دعوت به اطاعت الهی(عدل و احسان)
- پرهیز از اطاعت شیطان(فقر و فحشا

۷) مسوولیت‌های عالم

- آبادانی شهرها (نامه ۵۳)
- برقراری نظم و انضباط (همان)
- عدم سکوت در مقابل شکم بارگی ظالم (خطبه ۳)
- توجه و التفات به گرسنگی مظلوم(همان)
- قضاوت و حکم از روی دانش(خطبه ۱۶۰ و حکمت ۳۳۰)
- عدم قضاوت بر اساس امیال شخصی(همان)
- متعهد به امر آموزش (حکمت ۴۷۸)
- احساس مسئولیت در قبال جامعه (حکمت ۲۸۳)
- ایجاد امید وعدم یاس به مردم(حکمت ۹۰)

۸) ویژگی‌های عالم نما

به مثابه "تعرف الاشياء باضدادها" گاهی معرفت به واقعیتی از طریق شناخت اضداد آن حاصل می‌شود از کلمات حکیمانه علی(ع) است که بسا دانشمندی که نادانی او را از پا در آورد. این اتفاق جایی است که علم با عالم است ولی سود بخشی علم نیست(حکمت ۱۰۷)

در خطبه ۸۷ نهج‌البلاغه ویژگیهای عالم‌نما بدین شرح بیان شده است:

- غرور

- دروغ بافی
- بهره‌گیری از علم در جهت امیال
- تغییر حق
- سبک جلوه دادن جرایم
- ایمن ساختن مردم از گناهان
- مدعی پرهیز از شبهات ولی غوطه ور در آن و فاقد قدرت تشخیص راه درست
- آراسته کردن ظاهر انسانی ولی داشتن باطنی غیرانسانی

(۹) ابعاد علم نافع

- اقتصادی: مانند ثروت اجتماعی، رفاه اجتماعی
- سیاسی: مانند امنیت سیاسی، مصونیت سیاسی
- اجتماعی: مانند انسجام اجتماعی، الفت اجتماعی
- فرهنگی: مانند احیاء ارزش‌ها، حفظ الگوها، حراست از سنت‌ها

(۱۰) مولفه‌های علم نافع

- اثربخشی و تأثیرگذاری
- توانمندسازی افراد جامعه
- جهت‌دهی به افراد جامعه
- اعتلای ارزش‌های انسانی
- پرورش انسان‌ها
- رفع نیازهای انسانی و اجتماعی
- فراهم کردن زمینه رشد و بالفعل کردن استعدادهای بشری
- آسایش بخشی
- مسوولیت آفرینی

نتیجه

نکات زیر به عنوان نتیجه ارائه می‌شود:

۱. از مجموع معانی واژه علم در قرآن و نهج البلاغه می‌توان علم به معنای یقین و دانش مطابق واقع را استنباط کرد. به نظر می‌رسد تعریف و تقسیم علامه مظفر نیز بر همین مبنا است، تقسیم علم (تصدیق) به دو قسم یقین نسبت حکم میان اشیاء

- با نفی کامل از طرف دیگر و ظن (گمان) ترجیح حکم یا نسبتي با احتمال وقوع طرف دیگر. گرایش این تعریف تطابق علم با واقعیت را نشان می‌دهد.
۲. مفاهیم دچار تطور معانی می‌شوند. لذا همواره باید به این نکته توجه داشت تا آنچه تحت تأثیر افق‌های فکری زمانه (تاریخی) وزمینهای (اجتماعی) قرار می‌گیرد ما را به برداشت‌های ناصواب یا کم‌تر مقرون به تعبیر حقیقی نگشاند. هم چنانکه شهید مطهری اشاره داشت علوم دینی در اعتقاد وی اصطلاح مستحدثی است.
۳. براساس بررسی‌های به عمل آمده، اصل تقسم بندی علوم در منابع دینی آمده است، ولی نه علوم انسانی در مقابل علوم طبیعی، بلکه علم مسموع در مقابل علم مطبوع، علم غیب در مقابل علم شهود، علم نافع در مقابل غیر نافع. به نظر می‌رسد تقسیم علوم به انسانی و طبیعی و موضع‌گیری‌های متقابل این دو و یا عالمان این دو رشته نسبت به یکدیگر از مسائل متأخر باشد. مراجعه به منابعی چون کتاب احصاء العلوم فارابی و خزانه‌العلوم نذیر احمد و سایر منابع قدیمی‌تر مؤید این گفتار است. بنابر این نمی‌توان از منابع اصیل دینی دریافت که علوم انسانی در مقابل علوم تجربی مورد ترجیح است. البته علوم به لحاظ موضوع برخی بر برخی دیگر ترجیح دارند به تعبیر شهید مطهری بعضی از علوم هدف است مثل معارف ربوبی و خداشناسی و آنچه از شئون خداشناسی شمرده می‌شود، سایر علوم وسیله‌اند نه هدف.
۴. به جزء مواردی که در تحصیل برخی علوم نهی شده؛ عمومیت روایات و آیات تحصیل علم را «لا به شرط» می‌داند. برآوردن نیاز از جامعه اسلامی به تعبیر مطهری که تفسیری از «علم نافع» است می‌تواند معیار خوبی در این حوزه باشد.
۵. متون دینی همچنانکه در کلیه اعمال و رفتار آدمی، بشارتها و اندازها را در جهت اعتقاد به یگانگی خدا سوق می‌دهد در علم نیز نظر به مبدا و معاد را به انسان گوشزد می‌کند حجاب بودن علم و یا تعبیر «العلم هو الحجاب الاکبر» و همچنین تاکید بر ایمان عالمان و دوری از دنیا طلبی آنان نمونه‌هایی از این قبیل می‌باشد.

منابع

۱. ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۶۱) *خدا و انسان در قرآن*، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات شرکت سهامی.
۲. آئینه وند، صادق (۱۳۹۰) *روشمندی پژوهش و پژوهشگر در تمدن اسلامی*، تهران: مرکز نشر آثار علمی دانشگاه تربیت مدرس.
۳. بهرام‌پور، ابوالفضل (۱۳۸۷) *ترجمه و شرح لغات القرآن الکریم*، {تهران}: آوای قرآن.
۴. چالمرز، آلن اف. (۱۳۸۹) *چیستی علم - درامدی بر مکاتب علم شناسی فلسفی*، ترجمه سعید زیبا کلام، تهران، سمت.
۵. حایری یزدی، مهدی (۱۳۷۹) *نظریه شناخت در فلسفه اسلامی* (تقریرات درسی استاد آیت ا... دکتر مهدی حایری یزدی) (عبدال... نصری، تهران، موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر).
۶. حسنی، سید حمیدرضا (۱۳۸۵) *علم دینی - دیدگاه‌ها و ملاحظات*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۷. حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۳) *الحیاء*، ترجمه احمد آرام، قم: دلیل.
۸. حکیمی، محمدرضا (بی تا) *دانش مسلمین*، {تهران}: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۹. خمینی، روح الله (۱۳۷۱) *شرح چهل حدیث*، {تهران}: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۰. دشتی، محمد (مترجم) (۱۳۸۵) *نهج البلاغه*، قم: موسسه تحقیقاتی امیرالمومنین (ع).
۱۱. سالم، محمد عدنان و سلیمان، محمد وهبی (۱۳۸۴) *المعجم المفهرس لکلمات القرآن العظیم*، تهران: آرایه.
۱۲. سروش، عبدالکریم (گزینش و ترجمه) (۱۳۸۸) *علم شناسی فلسفی - گفتارهایی در فلسفه علوم تجربی*، تهران، صراط.
۱۳. طباطبائی، محمد حسین (۱۳۶۳) *تفسیر المیزان*، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، تهران: بنیاد علمی و فکری.
۱۴. فارابی، محمد بن محمد (۱۳۴۸) *احصاء العلوم*، ترجمه حسین خدیو جم، {تهران}: چاپخانه خواجه.

۱۵. فروند ، ژولین (۱۳۸۷) **نظریه‌های مربوط به علوم انسانی** ، ترجمه محمد علی کاردان ، تهران، مرکز نشر دانشگاهی .
۱۶. کلینی، محمد (۱۳۷۸) **اصول کافی**، ترجمه و شرح محمد باقر کمره ای، تهران: انتشارات اسلامیة
۱۷. کلینی، محمد (بی‌تا) **اصول کافی**، ترجمه و شرح جواد مصطفوی، تهران: بی‌جا.
۱۸. مطهری، مرتضی (۱۳۶۱) **شناخت در قرآن**، تهران: صدرا.
۱۹. مطهری، مرتضی (بی‌تا) **آشنایی با علوم اسلامی - منطق و فلسفه، {تهران}**: صدرا.
۲۰. مطهری، مرتضی (۱۳۶۱) **مجموعه گفتارها**، تهران: صدرا.
۲۱. مظفر، محمدرضا (۱۴۱۸ ه ق) **تلخیص المنطق**، ملخص اکبر ترابی، قم: دار العلم.
۲۲. معادیخواه، عبدالمجید (۱۳۸۴) **فرهنگ آفتاب: فرهنگ تفصیلی مفاهیم نهج البلاغه**، تهران: نشر ذره.
۲۳. نذیر احمد، عبدالله (۱۴۱۹ ه ق) **خزانه العلوم فی تصنیف الفنون الاسلامیه و مصادرها**، بیروت: دارالبشائر الاسلامیه.
۲۴. وینچ ، پیتتر (۱۳۸۶) **ایده علم اجتماعی و پیوند آن با فلسفه**، ترجمه زیر نظر سمت، تهران، سمت.
- 1) McErlaren, Jenifer (1999) **Philosophies of Science: from Foundations to Contemporary Issues**, Wadsworth, USA.
- 2) Delanty ,Gerard and Styrdom, Piet (Eds)(2003)**Philosophies of Social Science :The Classic And Contemporary Readings** ,open university press , UK.

معنویت‌های جدید (در باره واقعیت اجتماعی نو دین داری)

سید محمود نجاتی حسینی

مقدمه

حس معنویت گرایی انسان مدرن - به هر معنایی که درست یا نادرست تعبیر شود- منجر به تشکیل یک واقعیت اجتماعی دینی شده است. واقعیت‌های اجتماعی در مقام فرم (شکل بندی منتظم و ساختارمند)، پذیرای محتواها (پدیده‌های اجتماعی فرهنگی، اقتصادی سیاسی و حقوقی اخلاقی) هستند؛ و در مقام محتوا پذیرنده فرم‌های متنوع می‌شوند. با این توصیف، که در مورد واقعیت اجتماعی دینی موصوف این مقاله نیز صادق است، به عنوان نمونه می‌توان گفت که تدین - در مقام فرم - به محتواهای متنوعی مانند ((نماز، روزه، دعا و...)) شکل بندی می‌دهد؛ ولی تدین در مقام محتوا، فرم‌های گوناگونی مانند ((مسیحی، یهودی، اسلامی، بودایی، زرتشتی، هندوئیسم، شینتویسم، کنفوسیانیسم، لائوتزیسم و...)) را در بر می‌گیرد.¹

به این معنا اگر به واقعیت اجتماعی دینی نو پدیدی، مانند معنویت‌های جدید (که با نام‌های مشابه - متنوع دیگری مانند: "جنبش‌های دینی جدید"، "دین داری‌های جدید"، "رفتارهای دینی جدید" و امثالهم نیز نامیده می‌شود)² نگاه کنیم در خواهیم یافت که آن‌ها را نیز می‌توان منطقاً در رویکرد اجتماعی دینی فرم - محتوا برای تحلیل قرار داد.

به این قرار برای تحلیل تئوریک و آمپیریک معنویت‌های جدید در این قالب دو رویه شایسته توجه و مطمح نظر قرار گرفته است:

الف) از بعد تئوریک

تشریح وجوه مفومی و نظری معنویت‌های جدید از منظرهای مطرح در جامعه‌شناسی (های) فرهنگی دین معاصر؛ که خود مشتمل است بر نظریه‌های ((معنویت سنتی، معنویت مدرن،

معنویت پست مدرن، معنویت پیوندی، معنویت مردم پسند، معنویت مجازی- اینترنتی)).^۱

ب) از بعد آمپیریک

تحلیل تبیینی (علیتی) و تفسیری (دلیلی) از "خاستگاه‌ها، مکانیزم‌ها و پیامدهای اجتماعی" شکل گیری معنویت‌های جدید در ایران معاصر.^۲

مرور ادبیات معنویت‌های جدید در ابعاد تئوریک آن، بیان گر نکته‌هایی است مهم که برای این پژوهش حکم داده‌ها و یافته‌های مبنایی را دارند. برخی از این نکات عبارت هستند از :

۱. معنویت‌های جدید [به تعبیر روزنوالن] دین داری‌های جدیدی هستند نهادینه نشده، که به عوض رستگاری اخروی به دنبال پی گیری خوش بختی دنیوی هستند. معنویت‌های جدید، منادی تغییراتی مخالف با روح دین‌های سنتی و ندین سنتی هستند، آن‌ها به دنبال آرامش بخشی و ایمن سازی این جهانی اند؛ این‌ها نوعی دین داری خصوصی شخصی شده رمزواره و سری‌اند که به مثابه آگاهی چهل تکه عمل می‌کنند. معنویت‌های جدید، هدفشان تقویت تجربه‌های معنوی بسیار شخصی شده و فردی از دین داری به جای انجام مناسک و شعائر سنتی دینی مرسوم است و روح آن‌ها بسیار ایدئولوژیک ستیز نیز می‌باشد.

۲. معنویت‌های جدید، دین داری‌هایی هستند که خارج از حوزه ادیان مسلط حاکم شکل گرفته اند و تلاش می‌کنند با اقتدار سنتی ادیان مستقر که رسمی و نهادینه شده و سازمان یافته است در ستیز باشند.

در حالی که ادبیات معنویت‌های جدید، از حیث تئوریک، روز به روز فربه تر شده است؛ با این وجود نمی‌توان از وجود سه نوع نگاه استراتژیک به این معنویت‌های نوپدید (خوش بینانه، بدبینانه، واقع بینانه) غفلت کرد.

الف- نگاه خوش بینانه

در این نگاه معنویت‌های جدید بر سازنده موفقیت، خوش بختی، کمال، استعلا روحی وجودی افراد پیرو و معتقد هستند.

ب- نگاه بدبینانه

وفق این نوع نگاه معنویت‌های جدید به عنوان یک کیش، گروه‌های مذهبی کوچکی هستند که در بهترین حالت عجیب و غریب و در بدترین حالت مرگبارند. آنان بر خلاف مذاهب و فرقه‌های مذهبی منشعب شده از ادیان مستقر و رسمی (در یهودیت و مسیحیت و اسلام) که مشروع اند و قابل مدارا (مانند مذاهب سه گانه پروتستانیزم و کاتولیسیم و ارتدوکسیسم در مسیحیت؛ و مذهبین تسنن و تشیع در اسلام) از حیث مذهبی نا مشروع تلقی می‌شوند. از این حیث، به نظر فیل زاگرمین، این معنویت‌های جدید یا به عبارتی کیش‌های نوپدید دارای ۴ خصیصه جامعه شناسی مهم و موثر هستند.^۱

- کیش‌ها گروه‌های مذهبی هستند که مهارشان به دست یک رهبری کاریزماتیک و فرهمند است
- کیش‌ها با شستشوی مغزی اعضایشان معتقدات نو را به خورد آنان می‌دهند.
- کیش‌ها اعضایشان را ترغیب و وادار می‌کنند تا دست به اعمال غیر قانونی و خطرناک بزنند.
- کیش‌ها آرا و عقاید عجیب غریب و گاه خطرناک دارند.

ج: نگاه واقع بینانه

به گفته همیلتون، وجود فرقه‌ها، کیش‌ها، گروه‌های مذهبی متکثر و نیز معنویت‌های جدید، که وی آن‌ها را زیر عنوان NRMS یا جنبش‌های دینی جدید توصیف کرده است^۱ که البته خود این واژه نیز از زبان ژاپنی شینشوکو به معنای "آیین نو" گرفته شده است^۲، توجه بسیاری از مهم ترین جامعه شناسان دین را به خود جلب کرده اند. بیش تر به این خاطر که آن‌ها هم جنبه‌هایی مهم از واقعیت تاریخ دینی تمام ادیان بزرگ اند، و هم این که نشان دهنده واقعیت انشعاب و تقسیمات ادیان و نحوه جدایی گروه‌های مذهبی از سنت‌های دینی جا افتاده هستند. علاوه بر این واقعیت این است که این‌ها معنویت‌هایی هستند واجد جذابیت و خلاقیت، که به جامعه شناسان دین این اجازه و فرصت را می‌دهند تا اعتقادات دینی نو را در ناب‌ترین صورت آن و بدون درگیر شدن در مقتضیات سازمانی و پیچیده ادیان رسمی و مستقر شناسایی و تبیین کنند. هم چنین مطالعه معنویت‌های جدید این امکان را فراهم می‌کند تا با شناخت این اعتقادات نو، پرتوی جامعه شناختی بر وضع بغرنج دین داری و نیز چالش‌ها و آینده‌های محتمل تدین مدرن تبیین شود.^۲

برخی از یافته‌های تئوریک - آمپیریک در نگاه واقع‌گرایانه به معنویت‌های جدید را می‌توان به صورت زیر مرتب کرد.

الف) نسبت معنویت‌های جدید/ جنبش‌های دینی جدید با جهان

روی والیس (۱۹۸۴ در همیلتون ۱۳۸۱ پیشین) بر آن است که این‌ها به سه نوع - صورت با جهان معاصر نسبت دارند:

- "طرد کننده جهان" (تلقی جهان به عنوان محلی فاسد و غیر روحانی ؛انکار ایمان به خداوند ؛ عدم اعتقاد به گورو و مرشد روحانی ؛ انکار خلود نفس).
- "تایید کننده جهان" (تقویت تجربیات شخصی از دین داری مقبول فرد؛ تاکید بر تغییر فرد تا تغییر جامعه ؛ تاکید بر فنون مراقبه شخصی و تامل درونی).
- "تطبیق دهنده با جهان" (توجه به مناسک جمعی؛ تقویت مناسک سنتی فردی؛ توسعه تجربیات مذهبی شخصی).

ب) تحلیل دلایل پیوستن افراد به معنویت‌های جدید / جنبش‌های دینی جدید

- دیدگاه روانپزشکی و روانکاوی (فعال سازی مکانیزم‌های فردی، روان درمانی، شست شوی مغزی).

- دیدگاه روان‌شناسی اجتماعی (منزوی سازی فرد و جدا سازی او از خانواده، فشارهای گروهی مانند تقلید و الگو گیری از همالان، همانندسازی با گروه مرجع ، بروز تعهدات فردی و مسئولیت پذیری، ابراز خود در جمع).

- دیدگاه جامعه شناختی (تقویت نقش اجتماعی و ارتقای پایگاه اجتماعی فرد؛ وجود برخی شرایط اجتماعی بحران ساز برای معنویت گرایی سنتی؛ بروز خلاءهای معنویتی در جامعه؛ نقش مهم و موثر تحصیلات، همبستگی اجتماعی و پیوندهای اجتماعی).

اما به صورت خاص بسیاری از نظریه‌های جامعه شناسی دین، که تاکید قوی آن‌ها بر اهمیت بررسی معنویت‌های جدید است، بر آن هستند که چند عامل اجتماعی فرهنگی زیر سهم موثری

در توسعه و تقویت معنویت‌های جدید داشته است :

- ۱- نیاز به آشتی تضادهای علم و دین و دنیا و آخرت ؛
- ۲- اعتراض به ماتریالیسم - سکولاریسم خزنده و بحران معنویت ؛
- ۳- اتصال افراد مطرود از جامعه به اجتماعی نو با اعتقاداتی نو و مناسکی نو.

به همین منوال با مرور ادبیات معنویت‌های جدید، البته دروجه **آمپیریک** آن، نکته‌هایی به دست می‌آید که به وجوه دیگری از ماهیت زیست جهان دینی معاصر، که بخشی از آن‌ها بر ساخته این معنویت‌های جدید است، اشاره می‌کنند.

۱. وجود دست کم ۲ تا ۵ هزار معنویت جدید (!؟) با تقریباً ۲۰ تا ۵۰ میلیون پیرو در سطح جهان، که از این میان بیش از ۸۰ درصد آن در ایالات متحده آمریکا هستند و مابقی آن در اروپا و اندکی نیز در آسیا و آفریقا و امریکای لاتین.

۲. یافته‌های اروپایی در باره نحوه گرایش جوانان به معنویت‌های جدید [روتشتاین ۱۹۹۶] حاکی از گرایش **جوانان طبقه متوسط** به این معنویت‌ها با هدف **رهایی و رستگاری** است. ضمن آن که با افزایش سن و گذر از جوانی به میان سالی نیز از گرایش به این معنویت‌ها کاسته می‌شود. برخی یافته‌های دیگر نیز [کریس سایدز ۱۹۹۶] موید این واقعیت اند که فضای مجازی، **اینترنت و شبکه‌های ماهواره‌ای**، با تبلیغ در دسترس و اطلاع رسانی‌های مستمر و آسان و رایگان در خدمت تقویت معنویت‌های جدید بوده، هستند و خواهند بود.

۳. یافته‌های عام و جهانی موضوع خصوصاً در نسبت **زنان** و معنویت‌های جدید [الیزابت پاتیک ۲۰۰۳] نشان می‌دهند که به خاطر **آزادی عمل زنان** در معنویت‌های جدید (برخلاف دین داری‌های سنتی که در آن‌ها زنان مقید و چندان آزاد نیستند) بیش‌ترین **پیروان** معنویت‌های جدید را **زنان** تشکیل می‌دهند (مانند جنبش‌های معنوی: اوشو، کریشنا، براهماکوماریس).

۴. هم چنین فراتحلیل یافته‌های اروپایی در خصوص ماهیت معنویت‌های جدید [داکتور ۲۰۰۳] بیانگر این است که گرایش مسیحیان نو کیش به این معنویت‌ها به خاطر بافتن پاسخ‌های قاطع به امور مقدس؛ آزادی نا محدود در استفاده از تکنیک‌های هنری نو مانند رقص و آواز در بیان تدین؛ و حظ بردن وافر از **معنویت شخصی و خصوصی** بدون دخالت مقتدرانه **روحانیت** بوده است. ضمن آن که به موازات بروز **بحران‌های فرهنگی و معنویتی** در غرب و ایجاد **خلاءهای عقیدتی** گرایش به معنویت‌های جدید تقویت شده است.

۵. نکته مهم دیگری که یافته‌های اروپایی - امریکایی معنویت‌های جدید بیان می‌کنند این است که **دین پیوندی** (دین داری که تمام عناصر اعتقادی - مناسکی آن از دین‌های متنوع گرفته شده و کنار هم چیده شده است) واقعیتی است که نمی‌توان از آن غفلت کرد.

در همین زمینه یافته‌های بومی مرتبط با معنویت‌های جدید ایرانی، نشان دهنده برخی از خصایص شکل بندی اجتماعی این واقعیت اجتماعی نو دینی در ایران معاصر به شرح زیر است^۱.

۱. وجود انواع تشکلهای معنویتی جدید در ایران : عرفانی، مذهبی، علمی، پیرا روانشناختی، تلفیقی پیوندی.
۲. وجود رویه‌های رایج در تشکلهای معنویتی جدید در ایران: در نوع عرفانی- مذهبی (شامل: صوفی گری، مثنوی خوانی، سماع عرفانی، متن‌های عرفان هندی شرقی اسلامی)؛ در نوع علمی- پیراروانشناختی (شامل: هستی شناسی، تکنولوژی فکر، یوگا، انرژی درمانی، ریکی، مدیتیشن، فنگ شویی).
۳. برخی فرقه‌های درویشی مسلک بومی پر طرفدار و مطرح در تشکلهای معنویتی جدید در ایران :علی الهی، عالی قلندری، خاکساری، قادری، نقش بندی، بیدختی، گنابادی و...
۴. برخی فرقه‌های عرفانی مسلک شرقی پرطرفدار در تشکلهای معنویتی جدید در ایران: بودیزم، هندوییزم، اوشو، جینیزم، یوگا، مدیتیشن .
۵. خصایص فنی تشکلهای معنویتی جدید در ایران: سری، بسته، رازداری، رهبری فرهمند، مراد- مریدی، فرقه ای، نمایشی، تبلیغاتی .
۶. خصایص فرهنگی تشکلهای معنویتی جدید در ایران :تابو ها، ماناها، فتیش ها، توتم ها .
۷. خصایص متنی تشکلهای معنویتی جدید در ایران : استناد به قرآن، مثنوی، متون تصوف ، دیوان شمس تبریزی، آموزه‌های چینی - ژاپنی - هندی .
۸. پیامدهای اجتماعی فرهنگی تشکلهای معنویتی جدید در ایران برای اعضا و معتقدان : رفع حس نوستالژیک؛ تقویت حس اطاعت و تبعیت محض از گورو، مرشد، مراد و رهبر فرهمند؛ تبلور حس و ظرفیت‌های خودشناسی، خودسروری، خود بیانی و خود سازی.
۹. کارکردهای اجتماعی فرهنگی تشکلهای معنویتی جدید در ایران برای اعضا و معتقدان: ایجاد طرز فکر جدید، رسیدن به زبان مشترک ، بهبود روابط با دیگری، تقویت اعتقادات مذهبی مورد قبول فرد، توسعه مناسک مذهبی مورد قبول فرد .

برخی از داده‌های آماری، که از **وضع موجود** معنویت‌های جدید در ایران معاصر برگرفته شده است، نشان می‌دهند (که دست کم در سطح جوانان و نیز افراد دارای تحصیلات دانشگاهی) چنین نگرش - گرایش‌هایی وجود دارد:

- شخصی شدن دین داری به جای تبعیت از دین داری سنتی؛
- غلبه کثرت گرایی دینی؛
- عدم اعتقاد به حقانیت منحصر به فرد دین سنتی؛
- غلبه دین داری باطنی به جای دین داری ظاهری و شریعت مآب؛
- غلبه دین داری‌های غیر ایدئولوژیک؛
- اعتقاد به حقانیت معارف عرفان شرقی در راستای نائل شدن به رستگاری و رهایی؛
- استقبال از پذیرش معارف معنوی نو برای تقویت دین داری.

❖ یادداشت‌ها

۱. تعبیر "فرم- محتوا" برگرفته از **نظریه اجتماعی** گئورگ زیمل (۱۸۵۸-۱۹۱۸) است؛ و نحوه مثال پردازی آن‌ها نیز البته با تعبیر مورد نظر نگارنده و ضمن متناسب سازی آن با مقتضیات این پژوهش متأثر از کارسترگ زیمل در "نظریه اجتماعی دین" است.

۲. در این باره نک: گئورگ زیمل (۱۳۸۸) **مقالاتی در باره دین - فلسفه و جامعه شناسی دین**، شهناز مسمی پرست، تهران، ثالث.

۳. البته تعبیر مهم و موثر دیگری نیز برای این نوپدیده اجتماعی دینی در جامعه شناسی‌های دین وجود دارد که ماهیت تئوریک و آمپیریک "معنویت‌های جدید" و نیز ابعاد و وجوه متنوع و متکثر این نو پدیده دینی اجتماعی را بهتر و بیش تر روشن می‌کند؛ مانند: ((دین سکولار، دین مدرن، مدرنیته دینی، دین پنهان، دین نادیدنی، دین شایع، دین موازی، دین استعاره ای، دین لایت، دین سافت، دین بی شکل، ادیان خودساخته، دین کدر، شبه دین، دین کاذب، پیرادین، دین نارس، معنویت‌های بدیل)). برای نمونه نک: برایان ویلسون و جیمی کرسول (۱۳۸۶) **جنبش‌های نوین دینی - محدودیت‌ها و امکانات**، محمد قلی پور، با مقدمه سارا شریعتی مزینانی، مشهد، مرندیز [مقدمه سارا شریعتی مزینانی، ص ۱۲].

۴. برای نمونه جهت آگاهی از برخی وجوه تئوریک این نوع معنویت‌ها نک:

مسعود کوثری (پاییز و زمستان ۱۳۸۶) **اینترنت، دین و فرهنگ مردم پسند**، نامه صادق ع [دانشگاه امام صادق ع - دو فصلنامه تخصصی مطالعات میان رشته ای دین، فرهنگ و ارتباطات] سال ۱۴، شماره ۲، صص ۳۲-۵ // سید محمود نجاتی حسینی (۱۳۸۶) **سیاست‌های دینی و فرهنگ مردمی در ایران - تحلیل گفتمان انتقادی برنامه‌های توسعه ۱۳۶۸ -**

۱۳۸۸، نامه صادق ع [دانشگاه امام صادق ع - دو فصلنامه تخصصی مطالعات میان رشته ای دین ، فرهنگ و ارتباطات] سال ۱۴، شماره ۲، صص ۴۷-۷۸ // سید محمود نجاتی حسینی (۱۳۹۱) **بازنمایی خدا در بلاگهای فارسی- تحلیل الهیات مردم پسند مجازی اینترنتی در ایران**، دین و ارتباطات [دو فصلنامه علمی پژوهشی مطالعات میان رشته ای دین، فرهنگ، ارتباطات- دانشگاه امام صادق ع] سال ۹، شماره، پیاپی ۴۱، صص ۱۵۷-۱۹۸.

۵. برای اطلاع از برخی پژوهشهای تجربی در زمینه "معنویت‌های جدید در ایران" نک: ساراشریعتی، سوسن باستانی و بهناز خسروی (۱۳۸۶) **جوامعی در نوستالژی اجتماع - نگاهی به پدیده معنویت‌های جدید در ایران: از خلال مطالعه موردی دو نمونه از جمع‌های عرفانی - روانشناختی**، فصلنامه انجمن ایرانی مطالعات فرهنگی و ارتباطات ، شماره ۸، صص ۱۶۸-۱۹۵ // رویا پور تقی (۱۳۹۲) **یک جنبش دینی جدید - کلاس‌های در راستای توازن**، فصلنامه مطالعات اجتماعی دین [موسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی- دانشگاه تهران] سال ۲، شماره ۲، صص ۵۲-۶۶ // محمد اسماعیل ریاحی و زین العابدین جعفری (۱۳۸۸) **بررسی همبسته‌های اجتماعی میزان گرایش دانشجویان دانشگاه‌های شهر تهران به جنبشهای دینی جدید**، مجله انجمن جامعه شناسی ایران، دوره ۱۰، شماره ۲، صص ۵۵-۸۶ // شبیم شجاعی باغینی (۱۳۹۲) **دین داری در فضای مجازی - تحلیل محتوای وبلاگ‌های فارسی زبان**، فصلنامه مطالعات اجتماعی دین [موسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی- دانشگاه تهران] سال ۲، شماره ۲، صص ۱۹-۳۲ // فرهاد خسرو خاور (۱۳۹۲) **دین داری نوین در ایران**، احمد فکری و محمد فکری، فصلنامه مطالعات اجتماعی دین [موسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی- دانشگاه تهران] سال ۲، شماره ۲، صص ۸۵-۹۶.

۶. نک به: فیل زاکرم (۱۳۸۴) **درآمدی بر جامعه شناسی دین**، خشیاردیهیمی، تهران، موسسه گفت وگوی ادیان [ف:۴: دین یا فرقه، صص ۱۱۸-۱۳۸]؛ ملکم همیلتون (۱۳۸۷) **جامعه شناسی دین**، محسن ثلاثی، ثالث [ف: ۱۷: فرقه ها، کیش‌ها و جنبش‌ها، صص ۳۲۷-۳۶۶].

۷. این یافته‌ها بازسازی شده برخی از داده‌های پژوهش‌هایی است که پیش از آن در پانویس‌ها به مشخصات کتاب شناختی شان اشاره شده است [نک: شریعتی و همکاران ۱۳۸۶ پیشین؛ پور تقی ۱۳۹۲ پیشین؛ ریاحی و جعفری ۱۳۸۸ پیشین].

فقدان کلیت زندگی و انزوای ذهنی مرگ در جامعه‌ی ایران

رضا تسلیمی طهرانی

مقدمه

زندگی مدرن تحت تاثیر فرایندهایی چون صنعتی شدن، شهری شدن، تقسیم کار، تسلط عقلانیت ابزاری و افسون زدایی به بخش‌ها و قطعاتی مجزا و دورافتاده تبدیل شده است. به عبارت دیگر، در دنیای امروز کلیت زندگی از دست رفته است و افراد از درک کلیت زندگی خویش عاجز هستند. در این وضعیت، فرد مدرن نمی‌تواند زندگی خویش را به عنوان مسیری مشخص در نظر بگیرد که از نقطه‌ای آغاز شده و در نقطه‌ای نیز به پایان خواهد رسید. در نتیجه، او از ترسیم مسیرهای زندگی آینده خویش و تدوین استراتژی‌هایی که بتوانند اهداف بلند مدت او را برآورده کنند باز می‌ماند. در این شرایط، زندگی روزمره به دورهایی تکراری از کار و استراحت تبدیل خواهد شد که هردو از نظم‌ی صنعتی و ماشینی تبعیت می‌کنند و زندگی افراد هر چه بیشتر به سوی بی معنایی و پوچی حرکت خواهد کرد.

یکی از مهمترین نقاطی که می‌تواند از دست رفتن کلیت زندگی در جهان مدرن را به وضوح نشان دهد، فراموشی واقعه‌ی مرگ است. به عبارت دیگر، مرگ که خط پایان زندگی و پایان مدرنیته است در دنیای امروز بیش از پیش مخفی نگاه داشته می‌شود یا تفکر در مورد آن سرکوب می‌گردد. امروزه مرگ به رازی بزرگ تبدیل شده است و فرد مدرن علاقه‌ای به تصور آن ندارند. گویی زندگی فرد مسیری بی انتها است که همیشه در پیچ و تاب زندگی روزمره‌ی ماشینی باقی خواهد ماند و هیچ گاه به پایان نخواهد رسید. در نتیجه اگر تا چند قرن پیش امر جنسی یک راز بود و به عنوان یک تابو سرکوب می‌شد امروزه مرگ جایگزین سکس شده است. در این وضعیت، مخفی نمودن تصور مرگ و رازآلود پنداشتن آن می‌تواند نشانگر فراموشی و از دست رفتن کلیت زندگی باشد. فردی که تصویر پایان زندگی خویش را سرکوب می‌کند، از تدوین استراتژی زندگی و بسیج امکانات خویش در جهت انجام زندگی فردی و اجتماعی متعهدانه عاجز است.

همچنین، رازآلود پنداشتن مرگ و سعی در فراموشی آن، تاثیرات قابل توجهی در نحوه‌ی نگرش افراد جامعه و نحوه‌ی رفتار آنها با بیماران، سالمندان و محتضران دارد. فردی که از تصور

مرگ و تفکر در مورد آن گریزان است نمی‌تواند کنش معناداری با سالمندان و محتضران برقرار سازد و از رویارویی با آنها هراس دارد. امروزه رازآلود دانستن مرگ یا سرکوب آن موجب تنهایی محتضران و خالی شدن زندگی آنها از معنا و ارزش اجتماعی شده است. از آنجا که اکثر افراد جامعه چنین وضعیتی را تجربه خواهند کرد، فراموشی مرگ یا سرکوب آن به معنای تهی نمودن زندگی پیش رو از روابط اجتماعی و معنای اجتماعی خواهد بود.

انزوای عینی و ذهنی مرگ در جوامع مدرن

انزوای مرگ در دوران جدید حاصل تاثیر عوامل متعددی است. جدا از تاثیر عوامل مختلفی که در از دست رفتن کلیت زندگی نیز نقش دارند، تسلط نهاد پزشکی مدرن بر زندگی روزمره از جمله علل ایجاد تصوّر رازآلود در رابطه با مرگ است. پزشکی مدرن با نگاه تخصصی و جزء نگر خویش موجب تغییرات مهمی در جهان امروز شده است. «نوربرت الیاس» در این زمینه از تغییرات مهمی یاد می‌کند که بر ایجاد تصوّر رازآلود از مرگ تاثیرگذاراند و در این رابطه به افزایش طول عمر افراد و تجربه مرگ به عنوان پایان یک فرایند طبیعی اشاره می‌نماید. امروزه به مدد فنون پزشکی، طول عمر افراد افزایش پیدا کرده است. این عامل می‌تواند موجب به تاخیر اندازی مرگ و تفکر درباره‌ی آن گردد و به ایجاد تصویری رازآلود از مرگ یاری رساند. همچنین، با توجه به گسترش علم پزشکی و فنون پزشکی سازی، مرگ به عنوان پایان یک فرایند غیردلهره آور در نظر گرفته می‌شود. اکنون با توجه به توسعه‌ی انواع بیمه‌های درمانی، فرایند زندگی بیش از پیش کنترل شده است و گریزناپذیری مرگ در پس تلاش‌های پزشکی و بیمه‌های درمانی پنهان شده است. این عامل نیز تاثیر بسزایی در به تعویق انداختن تفکر درباره‌ی مرگ و رازآلودگی آن دارد. همچنین الیاس معتقد است، تصوّر مرگی آرام در بستر و گسترش فردگرایی از دیگر عوامل تاثیر گذار در رازآلودگی مفهوم مرگ در دنیای مدرن هستند (الیاس، ۱۳۸۴: ۷۱-۸۲).

همچنین از دیدگاه «میشل فوکو» رازآلودگی مرگ ریشه در تولد زیست قدرت دارد. از دیدگاه او، بی اعتبار سازی تدریجی مرگ می‌تواند به عنوان تجلی عینی این قدرت در نظر گرفته شود. اکنون مرگ به خصوصی ترین و شرم آورترین امور تبدیل شده است زیرا قدرت، خواهان افزایش حق دخالت به منظور زنده نگاه داشتن افراد و انکار مرگ است تا از این طریق بیشترین نظارت و کنترل را بر زندگی و فرایندهای زیستی انسان اعمال کند (فوکو، ۱۳۹۰: ۳۲۸-۳۲۹). در نتیجه‌ی انکار و فراموشی مرگ در جهان مدرن، مرگ در انزوا و غربت رخ می‌دهد و محتضران و سالخوردگان هرچه بیشتر منزوی و غریبه می‌شوند. بیمارستان‌ها و خانه‌های سالمندان جایگزین خانه‌ها شده اند و پزشکان و کارمندان جای خویشان و نزدیکان فرد محتضر

را گرفته اند. امروزه کمتر نشانه‌ای از ارج و قرب محتضران به چشم می‌خورد و سعی می‌شود تا آنها از تعاملات روزمره و به خصوص از چشم کودکان دور نگاه داشته شوند. به عبارت دیگر مقاومت بیشتری در برابر تصور پیر شدن و مردن ابراز می‌گردد و پیری و مرگ هر چه بیشتر واپس زده می‌شوند. از سوی دیگر تشریفات مربوط به مراسم تدفین هر روز کم رنگ تر می‌گردند. دیگر اثری از صف‌های تشییع جنازه کنندگان در شهر نیست. مراسم ترحیم به نحوی مختصر برگزار می‌گردند و با توجه به فرایند پزشکی سازی، بدن محتضران هرچه زودتر از دسترس خانواده‌ها خارج می‌شوند و با رعایت فنون بهداشتی شستشو می‌گردند و به خاک سپرده می‌شوند. همچنین قبرستان‌ها به مکان‌هایی مخوف و ساکت تبدیل شده اند که باید با رعایت اصول خاصی به آنها نزدیک شد. زندگان سعی می‌کنند قبرستان‌ها را از هیاهوی زندگی روزمره خارج سازند و به این ترتیب به تدریج آنها و مردگان‌شان را به فراموشی بسپارند.

نگرش به زندگی و مرگ در جامعه‌ی ایران

اکنون پرسش اصلی نوشته‌ی حاضر اینجا است که نحوه‌ی درک زندگی و نگرش افراد به مرگ در جامعه‌ی ایران چگونه است؟

جامعه‌ی ایران از حدود یکصد سال پیش در معرض امواج مدرنیزاسیون و مدرنیته قرار دارد به نحوی که امروزه فرایندهایی چون صنعتی شدن، شهرنشینی، تقسیم کار و تسلط عقلانیت ابزاری بر نحوه‌ی زندگی در این جامعه تاثیرگذاراند. در عین حال، جامعه‌ی ایران جامعه‌ای دینی است و باورها و اعتقادات اسلامی در افکار و اذهان افراد این جامعه و در ساختارها و نهادهای اجتماعی مختلف آن حضور دارند. در این وضعیت به نظر می‌رسد هرچند فرایندهای ذکر شده زندگی افراد را تا حدود زیادی قطعه قطعه کرده و از کلیت خویش خارج ساخته است اما باورهای دینی می‌توانند به نحو بالقوه افراد را از غوطه ور شدن در زندگی روزمره‌ی تکه تکه شده بازدارند و کلیت زندگی را برای آنها به ارمغان آورند.

افزون بر این، با توجه استقرار نهاد پزشکی از زمان پهلوی اول در ایران و پیشرفت‌های سریع و گسترده آن در پیش و پس از انقلاب اسلامی، نهاد پزشکی از مهمترین نهادهای جامعه ایران به حساب می‌آید. به نحوی که، در سال ۲۰۱۱، ایران در در پایگاه استنادی اسکوپوس رتبه ۱۹ جهانی را به خود اختصاص داده است (دستجردی، ۱۳۹۰). گسترش و توسعه این نهاد تأثیرات مشخصی بر زندگی ایرانیان داشته است که از جمله آنها باید به افزایش طول عمر انسان‌ها اشاره نمود. امروزه به مدد فنون پزشکی طول عمر افراد افزایش پیدا کرده است. این عامل می‌تواند موجب به تاخیر اندازی مرگ و تفکر درباره‌ی آن گردد و به ایجاد تصویری رازآلود از مرگ در سطح جامعه یاری رساند.

یکی دیگر از نتایج رشد دانش پزشکی در جامعه‌ی ایران، در نظر گرفتن زندگی به عنوان یک فرایند طبیعی مهارپذیر است که می‌توان پایان آن را بیش از پیش به تعویق انداخت. امروزه با گسترش علم پزشکی و فنون پزشکی سازی، مرگ به عنوان پایان یک فرایند طبیعی در نظر گرفته می‌شود. همچنین با توجه به توسعه‌ی انواع بیمه‌های درمانی در جامعه‌ی ایران امروز (و به خصوص در شهر تهران)، فرایند زندگی بیشتر کنترل شده است و از اضطراب و دلهره‌ی مربوط به تصور مرگ کاسته شده است. البته از سوی دیگر با توجه به وجود بحران‌های زیست محیطی مانند بحران آلودگی هوا در شهر تهران، وقوع انواع بیماری‌های خاص و به خصوص انواع سرطان‌ها در حال افزایش است و این مسئله می‌تواند باعث یادآوری مفهوم مرگ و افزایش اضطراب و تشویش ناشی از آن باشد.

از سوی دیگر، آمار بالای تصادفات و سانحه‌های درون شهری و جاده‌ای، هوایی و... که در بسیاری موارد به مرگ منجر می‌گردد نمی‌تواند تصور مرگی آرام را در سطحی وسیع به وجود آورد. بنابر گزارش سازمان پزشکی قانونی، در سال ۱۳۸۹ به نحو میانگین، روزانه ۸۲ ایرانی و ۵ تهرانی بر اثر تصادفات جاده‌ای جان باخته‌اند (رجا نیوز، ۱۳۹۱). همچنین، در ایران، در هر ساعت ۳ نفر بر اثر تصادفات جاده‌ای می‌میرند و کشور ایران با ۳۸ کشته در ۱۰۰ هزار نفر جمعیت یکی از پنج کشور دارای آمار بالای مرگ و میر ناشی از تصادفات جاده‌ای در جهان محسوب می‌شود (گرچی، ۱۳۹۰). همچنین با توجه به زلزله خیز بودن بسیاری از شهرها و روستاهای ایران به خصوص شهر تهران و عدم مقاومت مناسب سازه‌های ساختمانی می‌توان در هر لحظه انتظار مرگی خشونت بار و فاجعه آمیز را داشت که با تصور مرگی آرام در بستر فاصله دارد. بنا بر گزارش‌های موجود بیش از هفتاد درصد شهرهای ایران در معرض زمین لرزه‌های مخرب قرار دارند و ایران از زلزله خیزترین کشورهای جهان است (معماران، ۱۳۹۱). بنابراین، نمی‌توان گفت اکثریت ایرانیان (و به خصوص ساکنین تهران) انتظار دارند تا در بستری آرام مرگ را تجربه کنند و این مسئله نیز موجب یادآوری مفهوم مرگ می‌گردد.

افزون بر این باید گفت، فردگرایی به نحو قابل توجهی در میان اقشار مختلف جامعه و نحو مشخص، در بین اعضای طبقات متوسط جدید و بالای شهر تهران رواج یافته است و موجب ایجاد ارزش‌ها و معانی فردی‌ای شده است که در نحوه‌ی نگرش افراد به مرگ تاثیر گذار است. اما از سوی دیگر، به نظر می‌رسد هنجارها و اصول جمعی همچنان در جامعه ایران قدرتمنداند و وجود معانی جمعی که اکثراً از مبانی دینی برخاسته اند، در موارد بسیاری فرد را با بی معنایی یا معانی فردی تنها نمی‌گذارند. دین اسلام، توجه به مرگ و تذکر متناهی بودن زندگی این جهانی و سعی و کوشش در فراهم آوردن توشه آخرت را از مهمترین تعالیم خود معرفی می‌کند. در نتیجه مومنان علی‌الاصول نمی‌توانند ارتباطی کاملاً رازآلود با مفهوم مرگ برقرار

کنند. البته در این جا باید به رواج ادیان شخصی و تفاسیر فردی از دین اسلام نیز توجه داشت که بر نحوه‌ی دیدگاه افراد به مفهوم مرگ تاثیرگذاراند.

همچنین در سطحی دیگر، مظاهر شهری در شهرهای ایران و به نحو مشخص در تهران با در برداشتن آیات قران و احادیث معصومین توجه هر شهروند را به مضامین دینی جلب می‌کنند، مضامینی که در بسیاری موارد در ارتباط با یادآوری مرگ و جهت دهی زندگی با در نظر داشتن این واقعیت قرار دارند. عامل دیگر نیز یادآوری فرهنگ جهاد و شهادت و بازسازی خاطرات هشت سال جنگ تحمیلی است. اگرچه امروزه سال‌های زیادی از دوران جنگ می‌گذرد اما مرور حوادث جنگ در قالب برنامه‌های صدا و سیما، فیلم‌های سینمایی، یادواره‌های شهدا و غیره می‌تواند حضور مفهوم مرگ در ذهن و فکر شهروندان را قوت بخشد. امروزه نام بسیاری از کوچه‌ها، خیابان‌ها و بزرگراه‌های شهر تهران با نام شهدای جنگ تحمیلی تزئین شده‌اند. در نتیجه، مولفه‌های لازم در یادآوری مفاهیم شهادت و مرگ در همه جا حضور دارند. از سوی دیگر، حمله‌ها و آگهی‌های ترحیم در بسیاری از کوچه‌ها و خیابان‌های شهر به چشم می‌خورند. همچنین باید اشاره نمود که در اینجا آیین‌های مرگ نیز می‌توانند مورد بررسی قرار گیرند. به عنوان مثال، امروزه در شهر تهران و به خصوص در مناطق شمالی و مرکزی آن شاهد کمرنگ شدن مراسم تشییع، تدفین و ترحیم هستیم. به نحوی که دیگر از صف‌های طولانی تشییع جنازه در خیابان‌های شهر کمتر نشانی وجود دارد و همچنین بسیاری از خانواده‌ها ترجیح می‌دهند از برگزاری مراسم هفت و چهلم متوفی خودداری کنند.

افزون بر این، می‌توان به بیان فرضیاتی در رابطه با وضعیت محتضران و سالمندان در جامعه‌ی ایران و نحوه‌ی برخورد افراد با آنها پرداخت. هم اکنون بسیاری از بیماران و محتضران در بیمارستان‌ها و در سکوت و تنهایی بدرود حیات بگویند. همچنین تعداد خانه‌های سالمندان در شهرهای بزرگ ایران و به خصوص در شهر تهران در حال افزایش است به نحوی که، بنا بر آمار سازمان بهزیستی استان تهران هم اکنون بیش از ۴۴۰۰۰ خانه سالمندان در تهران وجود دارند (سازمان بهزیستی استان تهران، ۱۳۸۸)، بخش مربوط به مراکز نگهداری سالمندان). مکان‌هایی که با رعایت نظم و انضباط خود ساخته و رعایت دستورات پزشکی و بهداشتی برجسته شده، از محتضرانی دور افتاده از خویشان و آشنایان نگهداری می‌کنند. رشد تعداد خانه‌های سالمندان در اکثر موارد از وجود خویشاوندان و خانواده‌هایی خبر می‌دهد که علی‌رغم برخورداری از امکانات مادی، پذیرای وجود سالمندان در خانه‌هایشان نیستند. به عبارت دیگر این مکان‌ها می‌توانند شاخص وجود پدیده "تنهایی محتضران" در حداقل بخش‌هایی از ساکنان شهر تهران باشند. همچنین باید توجه داشت که خانه‌های سالمندان را باید در کنار سالخوردگانی در نظر گرفت که به تنهایی در خانه‌های خویش به سر می‌برند و شاید گاه به گاه نیز به دیدار خانواده و

خویشاوندانشان ناآشنا نشوند. در مجموع باید گفت هرچند برخی محتضران در جمع خویشاوندان و آشنایانشان حضور دارند و توسط آنها مراقبت می‌شوند، اما شواهدی نیز وجود دارند که نشان از تنهایی و انزوای گروه دیگری از سالخورده‌گان و محتضران در بیمارستان‌ها، خانه‌های سالمندان و خانه‌های پر سکوت دارند.

نتیجه‌گیری

مطالب ذکر شده ضرورت انجام یک تحقیق میدانی در جهت مشخص شدن معنای زندگی و نحوه‌ی نگرش به مرگ در جامعه‌ی ایران (یا به نحو حداقلی و مشخص در شهر تهران) را به وضوح نشان می‌دهند. تحقیق ذکر شده باید پاسخ‌هایی مستدل و مستحکم در برابر پرسش‌های زیر قرار دهد:

آیا افراد زندگی خویش را به عنوان یک کلیت می‌بینند یا به عنوان بخش‌هایی قطعه قطعه شده و مجزا؟ و زندگی از دید آنها چه معنایی دارد؟

افراد چه دیدگاهی نسبت به واقعیه‌ی مرگ و نسبت به مرگ خویش (مردن) دارند و به چه میزان در رابطه با آن تفکر می‌کنند؟

دیدگاه افراد نسبت به مرگ خویش و نزدیکیانشان چه رابطه‌ای با دیدگاه‌های دینی آنها دارد؟ افراد چه دیدگاهی نسبت به بیماران، سالمندان و محتضران دارند؟ این دیدگاه چه تاثیری در نحوه‌ی رفتار آنها با گروه‌های ذکر شده بر جای می‌گذارد؟

تنها پس از انجام تحقیق فوق است که می‌توان به نحو تجربی و دقیق در رابطه با دیدگاه افراد جامعه‌ی ایران نسبت به زندگی و مرگ اظهار نظر نمود و در رابطه با نسبت نگرش به زندگی و نگرش به مرگ و همچنین تناسب آنها با دیدگاه‌های دینی افراد نظریه پردازی کرد.

منابع

- الیاس، نوربرت، (۱۳۸۴)، **تنهایی دم مرگ**، ترجمه امید مهرگان و صالح نجفی، تهران: انتشارات گام نو.
- رجا نیوز، (۱۳۹۱)، فوت روزانه ۱۶۲ تهرانی/ جدول دلایل مرگ و میر، <http://rajanews.com>
- سازمان بهزیستی استان تهران، (۱۳۸۸)، **مراکز نگهداری سالمندان**، <http://blog.behzistitehran.org.ir>
- سازمان بهشت زهرا(س)، (۱۳۹۱)، **گورستان‌های ایران و جهان و تاریخچه**، <http://beheshtezahra.tehran.ir>
- فوکو، میشل، (۱۳۹۰)، **باید از جامعه دفاع کرد**، ترجمه‌ی رضا نجف زاده، تهران: رخ داد نو.
- گرجی، علی، (۱۳۹۰)، **سایت تحلیلی خبری عصر ایران**، بخش سیاسی، <http://www.asriran.com>
- معمارانی(جامعه آنلاین معماران ایران)، (۱۳۹۱)، <http://www.memaran.ir>
- وحید دستجردی، مرضیه، (۱۳۹۰)، **جام جم آنلاین**، بخش اجتماعی، <http://www.jamejamonline.ir>
- کتابشناسی
- آریس، فیلیپ، (۱۳۹۲)، **تاریخ مرگ نگرش‌های غربی در باب مرگ از قرون وسطی تا کنون**، ترجمه‌ی محمد جواد عبدالهی، تهران: نشر علم.
- اباذری، یوسف، (۱۳۸۱)، **نوربرت الیاس و فرایند متمدن شدن**، نامه علوم اجتماعی، (شماره ۱۹)، صص ۱۹-۲۶.
- جلایی پور، محمد رضا، (۱۳۹۲)، **دین و نظریه‌ی اجتماعی در گفتگو با الکساندر، هلد، ترنر**، کازانوا، بروس و دیوی، تهران: نشر کویر.
- جلیلی، هادی، (۱۳۸۵)، **تاملاتی جامعه شناسانه درباره‌ی سکولار شدن**، تهران: طرح نو.
- صنعتی، محمد، (۱۳۸۴)، **درآمدی به مرگ در اندیشه غرب**، فصلنامه ارغنون، (شماره ۲۶ و ۲۷)، صص ۱-۶۴.
- فروید، زیگموند، (۱۳۸۴)، **اندیشه‌هایی در خور ایام جنگ و مرگ**، ترجمه حسین پاینده، فصلنامه ارغنون، (شماره ۲۶ و ۲۷)، صص ۱۷۴-۱۴۵.
- فوکو، میشل، (۱۳۸۹)، **تولد زیست سیاست**، ترجمه‌ی رضا نجف زاده، تهران: نشر نی.

- قانع‌ی راد، محمد امین و کریمی، مرتضی، (۱۳۹۰)، نمایشنامه‌های فرهنگی مرگ و مردن، در فصلنامه‌ی مطالعات فرهنگی و ارتباطات، صص ۷۳-۵۱.
- کلانتری، عبدالحسین و تسلیمی طهرانی رضا، (۱۳۹۱)، بررسی میزان رازآلودگی مفهوم مرگ در شهر تهران، در فصلنامه‌ی معرفت فرهنگی اجتماعی، (سال سوم شماره‌ی ۴)، صص ۱۰۹-۱۲۶.
- گادامر، هانس گئورگ، (۱۳۸۴)، تجربه مرگ، ترجمه علی ملانکه، فصلنامه ارغنون، (شماره ۲۶ و ۲۷)، صص ۴۴۵-۴۳۷.
- وارنوک، مری، (۱۳۸۶)، *اگزستانسیالیسم و اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، تهران: نشر ققنوس.
- همیلتون، ملکم، (۱۳۹۲)، جامعه شناسی دین، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، تهران: نشر ثالث.
- هنیش، ناتالی، (۱۳۸۹)، *جامعه شناسی نوربرت الیاس*، ترجمه عبدالحسین نیک گهر، تهران: نشر نی.
- یانگ، جولیان، (۱۳۸۴)، *مرگ و اصالت*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، فصلنامه ارغنون، (شماره ۲۶ و ۲۷)، صص ۳۰۶-۲۹۵.
- Bowker, John, (1993), *The meaning of Death*, Cambridge University Press.
- Belanty, John & Perera, Mahendra & Jagadheesan, [Karuppiah](#), (2008), *Phenomenology of Near-death Experiences: A Cross-cultural Perspective*, *Transcultural Psychiatry*, vol. 45 no. 1 121-133.
- Dunning, Eric and Hughes, Jason, (2012), *Norbert Elias & Modern Sociology*, A&C Black Bllombury Academic.
- Elias, Norbert, (2000), *The civilizing Process*, Blackwell Publishing.
- Garland, Robert, (2001), *The Greek way of Death*, Cornell University Press.
- Haddow, Gillian, (2005), *The phenomenology of death, embodiment and organ transplantation*, *Sociology of Health & Illness*, Volume 27, Issue 1, pages 92-113.
- Loyal, Steven and Quilley, Stephen, (2004), *The Sociology of Norbert Elias*, Cambridge University Press.
- Mennell, Stephen, (1999), *Norbert Elias: An Introduction*, Univ College Dublin Pr.
- Kearl, C. Michael, (1989), *Endings: A Sociology of Death and Dying*, Oxford University Press.
- Clark, David, (1994), *The Sociology of Death: Theory, Culture, Practice*, Blackwell Pub.
- Seale, C. (1998), *Constructing Death: The Sociology of Dying and Bereavement*, Cambridge University Press.
- Seale, C. (2004 a), "Media Constructions of dying alone: a form of "bad death", *Social Science & Medicine*.
- Smart, Barry, (2002), *Michel Foucault*, London & New York: Rout ledge.
- Vernon, G., (1970), *Sociology of Death: An Analysis of Death-related Behavior*, New York: The Ronald Press Company.

مطالعه و تحلیل جایگاه آموزش در منابع دینی با تأکید بر نهج البلاغه

علیرضا قبادی، ولی اله اسماعیل پور

چکیده

آموزش و جایگاه آن از دغدغه‌ها و دل‌مشغولی‌های بسیاری از افراد از جمله رهبران معنوی در جامعه است. فرایند آموزش از یک سو موجب انتقال دانش و معرفت و از سوی دیگر سبب تغییر نگرش و رفتار افراد و گروه‌های اجتماعی جهت توسعه و ارتقای سطح زندگی است. به دلیل چنین اهمیتی آموزش (تعلیم و تربیت) در قرآن کریم و سایر منابع دینی جایگاه والایی دارد. نهج‌البلاغه پس از قرآن کریم، گرانسنگ‌ترین منابع دینی‌ایست که بر امر آموزش و جایگاه آن تأکید فراوان دارد. از دیدگاه نهج‌البلاغه، تعلیم و تربیت، مجالست و مؤانست علمی در همهٔ ارکان جامعه ضروری است. نتیجهٔ پژوهش نشان می‌دهد که حضرت علی (ع) رسیدن انسان به کمال و رهایی از جهل و نادانی را در گرو آموزش می‌داند و تعلیم را جزء وظایف مهم حاکمان، عالمان، والدین و تعلّم را وظایف همگان بر می‌شمارد.

کلید واژه‌ها: آموزش، تعلیم، تعلّم، تربیت، نهج‌البلاغه.

مقدمه

آموزش و نظام مرتبط با آن اساسی‌ترین ساختار در تولید و انتقال نظام معرفتی، علمی و باورهای بنیادین از نسلی به نسل دیگر دیگر در جامعه است. افراد و گروه‌های اجتماعی از طریق آموزش‌های ایجابی و سلبی جامعه‌پذیر می‌شوند؛ به همین سبب آموزش به دوره یا مکانی خاص اختصاص ندارد. ضرورت آموزش دادن و آموزش پذیرفتن برای همه افراد "زگهواره تا گور" به عنوان امری مسلم است. تأکید به آموزش در اسلام و منابع دینی، به ویژه در قرآن کریم و سایر منابع دینی در انتقال علم و حکمت به افراد جامعه به وضوح دیده می‌شود. نهج‌البلاغه پس از قرآن کریم گرانبه‌ترین و اثرگذارترین میراث دینی دربردارنده سخنان امام علی(ع) در حوزه خدانشناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی مباحث ژرف فلسفی و شیوه‌های حکومت‌داری، آموزش و ... است. اهتمام به امر آموزش در نهج‌البلاغه به گونه‌ای است که حضرت آن را وظیفه حاکم جامعه اسلامی دانسته است. این جستار با توجه به اهمیت و جایگاه این منبع مهم معرفتی از یک سو و اهمیت آموزش در جامعه از سوی دیگر، به تحلیل و طبقه‌بندی آموزش و جایگاه آن از این مأخذ ارزشمند اختصاص یافته است. این مقاله ضمن مراجعه به خطبه‌ها، نامه‌ها و کلمات قصار نهج‌البلاغه به تبیین و تحلیل مفاهیم و مؤلفه‌های آموزش پرداخته است.

مسئله پژوهش

رشد و شکوفایی استعدادها، اندیشه‌ها، نگرش‌ها و تعمیق ارزش‌های انسانی بر پایه آموزش استوار است. آموزش را می‌توان مجموعه فعالیت هدفمندی تعریف کرد که برای ایجاد یادگیری صورت می‌گیرد و مبتنی بر تغییر دانش، نگرش و تعامل با گروه‌ها و افراد اجتماعی است. چنانکه برخی محققان و اندیشمندان آموزش را فعالیت یا تدبیری از پیش طرح‌ریزی شده تعریف می‌کنند که هدف آن ایجاد یادگیری در یادگیرندگان است (سیف، ۱۳۷۹: ۳). بر این اساس، آموزش ضرورتی دائمی برای همه گروه‌ها در دوره‌های حیات بشری محسوب می‌شود؛ زیرا بدون آموزش زندگی میسر نیست و تا زندگی هست آموزش نیز وجود دارد. آموزش به دو شیوه سلبی و ایجابی در جامعه‌پذیری افراد و گروه‌های اجتماعی نقش دارد. در شیوه ایجابی به پرورش و رشد اندیشه انسانی، خلاقیت، خودآگاهی، آزاداندیشی، نظم و امنیت، مشارکت و مسئولیت‌پذیری منجر خواهد شد. چنانکه «جان دیویی» هدف بنیادین آموزش را بازسازی جامعه و رشد فردی می‌داند (خوش‌صحبان، ۱۳۹۳: ۷۶).

در شیوه سلبی از بروز ناهنجاری‌ها و کجروی‌های اجتماعی و فرهنگی افراد و گروه‌های مختلف اجتماعی جلوگیری می‌کند. از این‌رو، کم و کیف آموزش محل دغدغه و مطالعه بسیاری از محققان، مربیان و معلمان دلسوز بوده است. این مهم در ادیان و مذاهب مختلف از جمله اسلام، به عنوان کامل‌ترین تعالیم دینی، مورد سفارش و تأکید قرار گرفته است. علاوه بر آنچه در قرآن کریم و سایر منابع روایی و دینی درباره تزکیه، تعلیم و تعلم آمده، فقط بیش از یکصد و پنجاه روایت در موضوع علم (آموزش) در کتاب دوم اصول کافی گردآوری شده است. اما، پرسش تحقیق این است که اگرچه رویکرد و نگاه کلان دین در برابر آموزش روشن است؛ کم و کیف آموزش در منابع دینی از جمله نهج‌البلاغه چیست؟ مؤلفه‌ها و عناصر آموزش در نهج البلاغه کدام است؟ آموزش در نهج‌البلاغه چه تقسیم‌بندی و موضوع‌بندی دارد؟ از ویژگی‌های فوق می‌توان چه نتایج آموزشی استنباط کرد؟

اهداف پژوهش

در یک نگاه کلی اهداف این مقاله، پاسخ به پرسش‌ها در بیان مسئله است؛ اما دو هدف اصلی این مقاله عبارت‌اند از:

۱. آموزش در نهج‌البلاغه دارای چه تقسیم‌بندی و موضوع‌بندی است؟
۲. از منظر نهج‌البلاغه، حاکم اسلامی در امر آموزش چه وظایفی دارد؟

ضرورت و اهمیت پژوهش

در منابع دینی از آموزش (تعلیم و تعلم) به‌صورت عام تأکید فراوان شده است. علاوه بر آنچه در قرآن کریم و سایر منابع روایی و دینی درباره تزکیه، تعلیم و تعلم علم و حکمت آمده، بیش از یکصد و پنجاه حدیث در موضوع علم (آموزش) در کتاب دوم اصول کافی گردآوری شده است. اما، ضرورت و اهمیت این پژوهش تدوین عناصر و مؤلفه‌های آموزش و نتایج استنباطی آن از این منبع مهم معرفتی است. تدوین عناصر و مؤلفه‌های آموزشی از نهج‌البلاغه می‌تواند گامی در جهت نزدیکی افراد و گروه‌های اجتماعی به مکتب متعالی اهل بیت (ع) در جامعه ما به‌شمار آید؛ به‌گونه‌ای که نکات دریافتی از این منبع ارزشمند در دستیابی به اهداف آموزشی بسیار مؤثر است.

روش پژوهش

روش این تحقیق، اسنادی با رویکردی توصیفی - استنباطی است.

نگاهی به پیشینه پژوهش

مطالعه و بررسی‌های به‌عمل آمده نشان می‌دهد که تاکنون درباره آموزش در منابع دینی به‌ویژه، نهج‌البلاغه به‌طور عام و معطوف به پرسش‌های فوق به‌طور خاص، پژوهش مستقلی انجام نگرفته است؛ پژوهشگرانی که با این عنوان قلم زده‌اند، تنها شباهت‌های اسمی با موضوع این تحقیق دارند. پیشینه تحقیق را می‌توان به دو بخش کلی تقسیم کرد:

۱. تحقیقاتی که درباره آموزش بدون ارجاع به منابع دینی انجام گرفته است؛
۲. تحقیقاتی که بدون ملاحظه آموزش، با اتکا به منابع دینی انجام گرفته است. با توجه به نقصان مشهود در پیشینه تحقیقات، این مقاله به مطالعه و تحلیل آموزش بر اساس منابع دینی به‌ویژه نهج‌البلاغه پرداخته است.

الف. پژوهش‌هایی که بدون ملاحظه آموزش، با اتکا به منابع دینی انجام گرفته است، عبارت‌اند از:

۱. «نگاهی به آموزش شهروندی اسلامی با تأکید بر نهج‌البلاغه» صاحب‌ه سالار و حجت صفار حیدری؛ نویسندگان مقاله به آموزش حقوق شهروندی در نهج‌البلاغه پرداخته‌اند و به این سؤالات پاسخ دادند که آیا در جوامع اسلامی می‌توان از حقوق شهروندی سخن گفت؟ یا ویژگی‌های حقوق شهروندی در جوامع اسلامی کدامند؟ آیا بر پایه‌ی حقوق شهروندی اسلامی می‌توان آموزش حقوق شهروندی را مطرح کرد؟
۲. «حقوق و تربیت شهروندی در نهج‌البلاغه» سیاوش پور طهماسبی و آذر تاجور؛ نویسندگان در این مقاله، به تعریف تربیت شهروند و حقوق شهروندی در قالب نظریه تورنی و همکاران (۱۹۷۱) از منظر نهج‌البلاغه و تفکرات حضرت علی (ع) پرداخته‌اند.
۳. طرح پژوهشی «ویژگی‌های شهر از منظر نهج‌البلاغه با تفاسیر آن» علیرضا قبادی و ولی اله اسماعیل پور.

در این پژوهش، نویسندگان پس از بررسی و مطالعه خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌ها، سخنان حضرت را بر اساس ارکان اصلی جامعه شهری ۱. شهروندان (مردم) یا اهل شهر؛ ۲. رفتارها و قوانین؛ ۳- محیط فیزیکی و چهار ویژگی شهر الف. فرهنگی؛ ب. اجتماعی؛ ج. مدیریتی؛ د. کالبدی و اصول، ساماندهی کرده‌اند و در بخش جمع‌بندی باتوجه به ابعاد، ارکان و اصول شهر به این نتیجه رسیده‌اند که در بخش فرهنگی، اجتماعی، مدیریتی و کالبدی، یکی از تأکیدات حضرت (ع) آموزش شهروندی است.

ب. پژوهش‌هایی که بدون ملاحظه منابع دینی به آموزش پرداخته‌اند، عبارت‌اند از:

۱. «آموزش شهروندی و نقش آن در تحقق و دستیابی به توسعه پایدار شهری مطالعه‌ی موردی: منطقه‌ی شهر تهران» کامبیز رفیعی و دکتر حیدر لطفی. نویسندگان در این تحقیق به بررسی میزان تأثیر آموزش‌های شهروندی در تحقق و دستیابی به توسعه پایدار شهری در ابعاد مختلف اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و زیست محیطی از دیدگاه ساکنان منطقه ۵ شهر تهران پرداخته‌اند.
۲. «ضرورت آموزش حقوق شهروندی» رضا فنزاد؛ نویسنده مقاله به چرایی ضرورت آموزش حقوق شهروندی، آسیب‌ها و موانع پیش‌روی شیوه‌های آموزش و راهکارهای متناسب با ارتقای شهروندی مطلوب پرداخته است. همچنین ضرورت آموزش حقوق شهروندی را در سه بُعد الف. آموزه‌ها و الزامات دینی و اخلاقی؛ ب. مقتضیات زندگی اجتماعی امروز؛ ج. الزامات ناشی از اسناد و پیمان‌نامه‌ها بین المللی مطرح نموده است.

داده‌ها و یافته‌ها

منابع و مجموعه‌های روایی حاوی مهم‌ترین و کانونی‌ترین عناصر آموزشی در زمینه‌های بینش، کنش و منش افراد و گروه‌های مختلف اجتماعی در ابعاد گوناگون زندگی اجتماعی است. در این میان، نهج البلاغه در حکم اساسی‌ترین مرجع مورد استناد جهت داوری رفتارها و تطبیق عملکردهای فردی و اجتماعی در جامعه ما به شمار می‌آید. این کتاب گرانسنگ، در برخی از خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌ها به آموزش به عنوان امری لازم در ساختار فرهنگی جامعه پرداخته است. آموزش در نهج البلاغه، از آن رو از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است که بیشتر سخنان امیرالمؤمنین(ع) در زمان تصدی، حکمرانی، انتصاب و عزل استانداران و کارگزاران حضرت در شهرها و نواحی در جامعه همراه بوده است. بنابراین، بررسی و مطالعه آموزش و طبقه‌بندی آن از این مأخذ ارزشمند در ایجاد محیطی امن و با آسایش بسیار اهمیت دارد.

پیش از ورود به بحث اصلی ذکر این نکته ضروریست که در این جستار، تمامی خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌های نهج البلاغه مطالعه و بررسی و آن‌هایی که به لحاظ مضمونی و واژگانی به امر آموزش اشاره داشته، بازشناسی شده‌اند. مفاهیم و عناصر آموزشی در نهج البلاغه را می‌توان در عناوین کلی زیر دسته‌بندی کرد:

۱. تعلیم؛
۲. تربیت؛
۳. مراجعت و مجالست با عالم؛

۴. مسئولیت عالم برای تعلیم؛
۵. وقت‌شناسی در فراگیری دانش؛
۶. مسئولیت پدر در تعلیم و تربیت فرزندان؛
۷. ویژگی‌های مربی.

۱. تعلیم

تعلیم، مصدر باب تفعیل به معنای آموختن و یاد دادن است (دهخدا، ۱۳۶۵: ذیل واژه تعلیم). تعلیم به اموری اختصاص دارد که با تکرار و فراوانی همراه باشد؛ به‌گونه‌ای که از آن اثری در ذهن متعلم به وجود می‌آید؛ به‌عبارتی دیگر، تعلیم فراهم کردن زمینه‌ها و عوامل برای اینکه متعلم دانشی را فرا گیرد.

خطبه سی و چهارم از خطبه‌های نسبتاً کوتاه نهج‌البلاغه است که حضرت (ع) در بخشی از آن، مسئله تعلیم را به عنوان ضرورت زندگی بیان می‌کند و آن را جزو مسئولیت رهبر یا والی جامعه می‌داند. حضرت (ع) می‌فرماید: «فَأَمَّا حَقُّكُمْ عَلَيَّ . وَ تَغْلِيمُكُمْ كَيْلًا تَجْهَلُوا» «... اما حق شما بر من این است که... و شما را تعلیم دهم تا جاهل نمانید» (دشتی، ۱۳۸۴: ۶۱).

امام علی (ع) در این خطبه تعلیم و رهانیدن از جهل و نادانی را وظیفه خود دانسته است. چنانکه در تعبیر «کی لا تجهلوا» استفاده می‌شود؛ یعنی در فراگیری علم اقدام نمایید تا جاهل نباشید. این تعبیر صریح حضرت (ع) گویای آن است که انسان برای اینکه در طول حیات خود از آفت جهل و نادانی رهایی یابد، باید به فراگیری علم بپردازد؛ زیرا فراگیری علم می‌تواند عامل و انگیزه‌ای برای غلبه بر جهالت و ناآگاهی‌های انسان باشد.

همچنین حضرت (ع) در بخشی از خطبه ۲۳۸ که در وصف شامیانی که تحت سیطره والی ظالم گرد آمده‌اند، علت آن را در جهل نگه داشتن شامیان و دوری آنان از تحصیل دانش بر شمرده است. حضرت (ع) در این بخش، تعمد حاکم در جهل نگه داشتن مردم را، علت مبتلا شدن آن‌ها به حکومت جور دانسته است و چنین می‌فرماید: «مِمَّنْ يَنْبَغِي أَنْ يَفْقَهُ وَ يُؤَدِّبَ وَ يَعْلَمَ وَ يَدْرَبَ وَ يُوَلِّي عَلَيْهِ وَ يُؤَخَذَ عَلَى يَدَيْهِ ...» «مردمی که سزاوار بودند، احکام دین را بیاموزند، و تربیت شوند و دانش فراگیرند و کارآموده شوند و سرپرست داشته باشند و دستگیریشان کنند...» (دشتی، ۱۳۸۴: ۲۳۸).

همچنین حضرت (ع) این مهم را در بخشی از نامه شصت و هفتم هم یادآور شده است: «عَلِمَ الْجَاهِلُ...» «نادان را علم بیاموز...» (آیتی، ۱۳۷۷: ۷۷۵)

۲. تربیت

تربیت، مصدر باب تفعیل به معنای پروردن و ادب و اخلاق را به کسی آموختن است. در اصطلاح، «انتخاب رفتار و گفتار مناسب، ایجاد شرایط و عوامل لازم و کمک به شخص مورد تربیت است تا بتواند استعدادهای نهفته‌اش را در تمام ابعاد وجود و به طور هماهنگ، پرورش داده، شکوفا سازد و به سوی هدف و کامل مطلوب تدریجاً حرکت کند» (امینی، ۱۳۷۲: ۱۲). محققان تربیت را حیاتی‌ترین مقوله انسانی می‌دانند و بر این باورند که همه سامان‌ها و نابسامانی‌ها، صلاح‌ها و فسادها، سعادت و شقاوت به نوع تربیت انسان منوط است. (دلشاد تهرانی، ۱۳۸۵: ۱۸۴)

حضرت (ع) تربیت و پرورش عموم مردم را به منظور عدم سردرگمی و رعایت ارزش‌های انسانی در شیوه عمل، بخشی از وظایف مهم حاکم اسلامی دانسته است و توجه رهبران را به این مسئله معطوف ساخته است. ایشان علاوه بر آنچه در خصوص تعلیم در کنار تعلم در خطبه‌های پیشین فرموده است در قسمتی از خطبه سی و چهارم وظیفه حاکم را تأدیب برشمرده است: «فَأَمَّا حَقُّكُمْ عَلَى ... وَ تَأْدِيبُكُمْ كَيْمَا تَعْلَمُوا» «... اما حق شما بر من این است که ... و شما را تربیت می‌کنم تا بیاموزید». (دشتی، ۱۳۸۴: ۶۱)

چنانکه در این تعبیر به شیوه عمل کردن مردم اشاره کرده است. بنابراین، رشد و تعالی گروه‌های اجتماعی در گرو تربیت صحیح است. همچنین در بخشی از خطبه یکصد و هشتاد و دوم می‌فرماید: «أَيُّهَا النَّاسُ، إِنِّي قَدْ بَثْتُ لَكُمْ الْمَوَاعِظَ الَّتِي وَعَظَ الْأَنْبِيَاءُ بِهَا أُمَمَهُمْ، وَ أَدَيْتُ إِلَيْكُمْ مَا أَدَّتِ الْأَوْصِيَاءُ إِلَى مَنْ بَعْدَهُمْ، وَ أَدَّبْتُكُمْ بِسَوْطِي فَلَمْ تَسْتَقِيمُوا،». «ای مردم! من پند و اندرزهایی که پیامبران در میان امتشان داشتند، در میان شما نشر دادم و وظیفه‌ای که جانشینان پیامبران در میان مردم خود به انجام رساندند، تحقق بخشیدم. با تازیانه‌ام شما را ادب کردم، نپذیرفتید به راه راست نرفتید». (دشتی، ۱۳۸۴: ۲۴۹)

۳. مراجعت و مجالست با عالم

حضرت (ع) ضمن اینکه هم حاکم و هم مردم را به یادگیری علم فرا می‌خواند، همنشینی با دانشمندان و عالمان و تبادل نظر با آن‌ها را نیز مورد تأکید قرار می‌دهد. همچنین حضور پر رنگ در جلسات درس فرزنانگان و گفت‌وگو و بحث فراوان با آنان را از کارهای مهم و با ضرورت حاکم برشمرده است و معتقد است که این امر در آبادانی و اصلاح شهرها و برقراری نظم و انضباط اجتماعی بسیار تأثیرگذار است. امام علی (ع) در قسمتی از نامه پنجاه و سوم نهج البلاغه نقش ارزنده استادان و دانشمندان و تأثیر چشمگیر جلسه‌های علمی را به مالک اشتر چنین سفارش می‌کند: «وَأَكْثِرْ مَدَارَسَةَ الْعُلَمَاءِ، وَمُنَافَتَةَ الْحُكَمَاءِ، فِي تَثْبِيتِ مَا صَلَحَ عَلَيْهِ أَمْرُ بِلَادِكَ،

وَأَقَامَهُ مَا اسْتَقَامَ بِهِ النَّاسُ قَبْلَكَ» «با دانشمندان فراوان گفتگو کن و با حکیمان فراوان بحث کن که مایه آبادانی و اصلاح شهرها و برقراری نظم و قانون است که در گذشته نیز وجود داشته است». (دشتی، ۱۳۸۴: ۴۰۷)

همچنین حضرت (ع) در بخشی از نامه شصت و هفتم، درباره یادآوری و مذاکره با عالم را چنین می‌فرمایند: «وَذَاكِرِ الْعَالِمِ...» «با عالم مذاکره کن». (آیتی، ۱۳۷۷: ۷۷۵)

۴. مسئولیت عالم برای تعلیم

حضرت علی(ع) در حکمت چهارصد و هفتاد و هشتم درباره میثاق و وظیفه الهی بر تعلیم و تعلم می‌فرمایند: «مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى أَهْلِ الْجَهْلِ أَنْ يَتَعَلَّمُوا حَتَّى أَخَذَ عَلَى أَهْلِ الْعِلْمِ أَنْ يَعْلَمُوا» «خداوند از نادانان تعهد به آموختن دانش نگرفته، مگر آنکه قبلاً از دانشمندان، تعهد آموزش آن‌ها را گرفته است». (دشتی، ۱۳۸۴: ۵۳۱)

در بیانات حضرت(ع) ملازمه بین یادگیری و یاد دادن آشکار است؛ یعنی بین تعلیم و تعلم رابطه دوسویه وجود دارد و لازم و ملزوم یکدیگرند و با ملحوظ دانستن این ملازمه، بیان تعهد در یک طرف کفایت می‌کند. حضرت(ع) معتقد است که باری تعالی پیش از آنکه از جاهلان پیمان یادگیری و علم آموختن را بگیرد، از اهل علم تعهد تعلیم و آموزش را اخذ کرده است؛ به سخن دیگر، بیش و پیش از آن که نادان موظف به دانا شدن باشد، دانا به آموزش او مکلف است. بنابراین، می‌توان گفت دانایی و توانایی تعهدآور است و انسان هر چقدر بیش‌تر بداند و بتواند، مسئولیت او بیش‌تر و سنگین‌تر است.

۵. وقت‌شناسی در فراگیری دانش

حضرت(ع) در خطبه یکصد و پنجم درباره پیش‌دستی کردن در کسب و فراگیری علم می‌فرماید: «فَبَادِرُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِ تَصْوِیحِ نَبِيِّهِ، وَ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُشْعَلُوا، بِأَنْفُسِكُمْ عَنْ مُسْتَتَارِ الْعِلْمِ مِنْ عِنْدِ أَهْلِهِ» «در فراگیری دانش پیش‌دستی کنید، قبل از آنکه درخت آن بخشکد و پیش از آنکه از استفاضه علم از اهلش وامانده و به خود مشغول گردید». (دشتی، ۱۳۸۴: ۲۷۵)

پیش‌دستی کردن و گوی ربودن در فراگیری دانش و بهره‌گیری از فرصت‌ها از اهل آن، برای همه گروه‌های اجتماعی از توصیه‌ها و تأکیدات مهم امام(ع) است. بنابراین، انسان هرچه در نوجوانی و جوانی به دنبال شناخت جایگاه، فراگیری و استفاضه دانش کوشا تر باشد، به‌طور طبیعی قوای فکری او در جذب فراگیری توانا تر است و هرچه سن افزایش می‌یابد، قوای ادراک سست‌تر و ضعیف‌تر و جذب آن بسیار دشوار می‌شود.

۶. مسئولیت پدر در تعلیم و تربیت فرزندان

حضرت (ع) در حکمت سبب و نود و نهم نهج البلاغه، دربارهٔ وظیفه و مسئولیت پدر در برابر تعلیم و آموزش فرزند چنین می‌فرماید: «إِنَّ لِلْوَلَدِ عَلَى الْوَالِدِ حَقًّا وَ إِنَّ لِلْوَالِدِ عَلَى الْوَلَدِ حَقًّا فَحَقُّ الْوَالِدِ عَلَى الْوَلَدِ أَنْ يَطِيعَهُ فِي كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَ حَقُّ الْوَلَدِ عَلَى الْوَالِدِ أَنْ يَحْسِنَ إِسْمَهُ وَ يَحْسِنَ أَذْبَهُ وَ يَعْلِمَهُ الْقُرْآنَ» «همانا فرزند را به پدر، و پدر را به فرزند حقی است. حق پدر بر فرزند این است که فرزند در همه چیز جز نافرمانی خدا، از پدر اطاعت کند، و حق فرزند بر پدر آن که نام نیکو بر فرزند نهد، خوب تربیتش کند، و او را قرآن بیاموزد. (دستی، ۱۳۸۴: ۵۱۹)

از دیدگاه حضرت علی(ع)، فرزندان آموزش‌پذیر و تربیت‌پذیرند. اگر پدر شیوه‌ها و اصول آموزشی و تربیتی را به‌درستی بداند، می‌تواند از این ویژگی و تربیت‌پذیر بودن فرزندان خود به‌خوبی بهره‌برد و فرزندان خود را در دستیابی به مدارج والای علمی و معنوی کمک کند. از این‌رو، حضرت (ع) با ملحوظ داشتن اصل «تربیت‌پذیری انسان» یکی از حقوق فرزندان بر پدر را، تعلیم و تربیت شایسته فرزندان می‌داند و آموزش علوم دینی از جمله قرآن، احکام، سنت‌های حسنهٔ ائمه معصومین و سایر دانش‌های لازم برای زندگی فرزند را از وظایف و مسئولیت‌های خطیر پدر بر می‌شمارد؛ به‌گونه‌ای که پدر در ایفای این مسئولیت مهم باید خود، متصدی آموزش باشد.

۷. ویژگی‌های مربی

حضرت (ع) در حکمت هفتاد و سوم دربارهٔ ضرورت خودسازی مربیان چنین می‌فرماید: «مَنْ نَصَبَ نَفْسَهُ لِلنَّاسِ إِمَامًا فَلْيَبْدَأْ بِتَعْلِيمِ نَفْسِهِ قَبْلَ تَعْلِيمِ غَيْرِهِ وَ لِيَكُنْ تَأْدِيبُهُ بِسِيرَتِهِ قَبْلَ تَأْدِيبِهِ بِإِسَانِهِ وَ مُعَلِّمُ نَفْسِهِ وَ مُؤَدِّبُهَا أَحَقُّ بِالْإِجْلَالِ مِنْ مُعَلِّمِ النَّاسِ وَ مُؤَدِّبِهِمْ» «کسی که خود را رهبر مردم قرار داد، باید پیش از آن که به تعلیم دیگران پردازد، خود را بسازد، و پیش از آنکه به گفتار تربیت کند، با کردار تعلیم دهد؛ زیرا آن کس که خود را تعلیم دهد و ادب کند سزاوارتر به تعظیم است از آن که دیگری را تعلیم دهد و ادب بیاموزد». (دستی، ۱۳۸۴: ۳۵۶)

حضرت(ع) در این حکمت، ضرورت خودسازی و ویژگی‌های مربیان و معلمان را مورد تأکید قرار می‌دهند و به دو نکتهٔ اساسی اشاره می‌کنند:

۱. مربی و معلم باید خود، از قبل دانش‌آموخته و تربیت‌شده باشد، سپس به مربیگری و آموختن دیگران پردازد.

۲. آموزش‌دهنده و مربی باید با عمل خود به تربیت و هدایت دیگران اقدام نماید؛ زیرا سخنان بدون عمل نه تنها سبب هدایت و تربیت صحیح نمی‌شود، بلکه ممکن است موجب بی‌اعتمادی و گمراهی فرد تربیت‌شونده گردد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

آموزش (تعلیم و تربیت) به‌عنوان فرایند تأثیرگذار در انتقال دانش، نگرش و منش به افراد و گروه‌های اجتماعی در قرآن کریم و سایر منابع دینی مورد تأکید قرار گرفته است. در این میان، نهج‌البلاغه پس از قرآن کریم، مهم‌ترین منابع دینی و معرفت‌یست که به امر آموزش پرداخته است؛ لذا نوشتار حاضر تلاشی برای دستیابی به کم و کیف، رویکرد، عناصر و مفاهیم آموزش در نهج‌البلاغه است. حضرت (ع) آموزش را یک ضرورت، نیاز و حق برای حیات بشری می‌بیند و بر این نکته تأکید می‌ورزد که انسان برای اینکه به مراحل کمال، خلاقیت، خودآگاهی، آزاداندیشی، مشارکت و مسئولیت‌پذیری دست‌یابد و از جهل و نادانی رها شود، باید آموزش را سرلوحه کار خود قرار دهد.

در یک نگاه کلی عمده‌ترین دستاوردهای حاصل این پژوهش را با توجه به موضوع آموزش در نهج‌البلاغه می‌توان در عناوین زیر بیان کرد:

۱. حضرت (ع) آموزش را به‌عنوان ضرورت زندگی سالم و بهره‌مند از حقوق انسانی و در مقابل جهل نگه داشتن مردم را عاملی برای محروم ساختن انسان از حقوق خویش می‌داند؛
۲. حضرت (ع) آموزش را در دو سطح ذهنی و عینی مورد تأکید قرار داده است؛ یعنی در سطح ذهنی به دانش و معرفت و در سطح عینی به رفتار و عمل تأکید می‌ورزد؛
۳. حضرت (ع) فرایند آموزش را بر اساس اولویت، نخست وظیفه و تکلیف حاکمان، سپس عالمان و والدان قرار داده است؛
۴. با توجه به تأثیر گفت‌وگوهای علمی (مجالست و مؤانست) در شناسایی و حل مسئله، مجالست حاکمان و عالمان را مورد تأکید قرار داده است و نتایج چنین گفت‌وگوهای علمی را موجب رشد و توسعه جامعه می‌داند؛
۵. حضرت (ع) در نهج‌البلاغه وظیفه تعلیم دهندگان علم را مهم‌تر از فراگیران علم می‌داند؛
۶. در نظام آموزشی حضرت (ع)، فرایند یادگیری در آغازین سال حیات آدمی لحاظ شده است؛
۷. وقت‌شناسی در فراگیری دانش از اهم تأکیدات نظام آموزشی حضرت (ع) به‌شمار می‌آید؛
۸. در حوزه تربیتی، حضرت (ع) ویژگی‌هایی را برای مربیان از جمله عامل بودن مربیان بر می‌شمارد و تعلیم را جزو وظایف حاکمان، عالمان و والدین و تعلّم را وظایف همگان قلمداد می‌کند؛

پیشنهادهای:

۱. برای استفاده کاربردی از داده‌های تحقیق پیشنهاد می‌شود؛ مؤلفه‌ها و عناصر آموزشی در معرض قضاوت و داوری کارشناسان آموزش قرار گیرد؛
۲. همچنین به محققان و علاقه‌مندان در عرصه آموزش و تربیت پیشنهاد می‌شود تا داده‌های فوق را با مطالعه تطبیقی با آرای سایر محققان، صاحب‌نظران و مدرسان آموزش و تربیت تکمیل نمایند تا این تأکیدات مهم از غربت علمی خارج شود.

منابع و مأخذ

۱. آیتی، عبدالمحمد، (۱۳۷۷)، ترجمه نهج البلاغه، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲. ابن ابی‌الحدید، (۱۹۶۳ - ۱۹۶۴م)، شرح نهج البلاغه، جلد اول تا پنجم، تحقیق حسن تمیم، بیروت: دار مکتبیه الحیاه.
۳. امینی، ابراهیم، (۱۳۷۲)، اسلام و تعلیم و تربیت، تهران، انجمن اولیاء و مربیان.
۴. خوش‌صحبان، محمد امیر، (۹۳)، «تسلط ایدئولوژی برآموزش: مروری بر تأثیرات نئولیبرالیسم و لیبرال دموکراسی بر محتوا و روش نظام‌های آموزشی»، ماهنامه سوره، شماره ۷۴-۷۵، صص ۷۵-۷۶.
۵. دشتی، محمد، (۱۳۸۴)، نهج البلاغه، قم: بوستان کتاب.
۶. دلشاد تهرانی، مصطفی، (۱۳۸۵)، مبانی تربیت در نهج البلاغه، تهران: دریا.
۷. دهخدا، علی‌اکبر، (۱۳۶۵)، لغت نامه دهخدا، تهران: دانشگاه تهران.
۸. سیف، علی‌اکبر، (۱۳۷۹)، روانشناسی پرورشی: یادگیری و آموزش، ویرایش پنجم، تهران: آگاه.

بررسی تطبیقی مفهوم مردم‌سالاری دینی در اندیشه سیاسی آیت‌الله طالقانی و میرزای نائینی

زهره قاسمی، احسان ناظمی، سید محمدامین حسینی

چکیده :

میرزای نائینی از جمله بنیان‌گذاران رسمی فقه شیعه است که در راه‌گشایی به مردم‌سالاری و نظام غیر استبدادی، از مبانی دینی به نیکی استفاده کرد و براساس مبانی مرسوم اجتهادی و فقه‌ای به استنباط پرداخت. دیدگاه آیت‌الله طالقانی بر این امر استوار است انتخاب حاکم حق مردم است و مردم حق دارند راه خود را، در دو جهان، خود برگزینند. آیت‌الله طالقانی اعتقاد راسخ و عمیقی به شورا داشت؛ چرا که شورا روحیه مردم‌سالاری را در نظام سیاسی ایجاد می‌کرد. میرزای نائینی نیز مردم‌سالاری‌ای را که بر اساس اصولی مانند آزادی، مساوات و مشارکت مردم برپا می‌گردد، دینی می‌شمارد. آیت‌الله طالقانی و میرزای نائینی بر آزادی، عدالت و شورا به عنوان اصول تشکیل دهنده مردم‌سالاری تأکید داشتند. این مقاله می‌کوشد تا به بررسی مفهوم مردم‌سالاری دینی در اندیشه سیاسی آیت‌الله طالقانی و میرزای نائینی بپردازد و همچنین تلاش بر آن است تا بتوانیم نشان دهیم که مفهوم و جایگاه شورا در اندیشه سیاسی این دو متفکر در نظام مردم‌سالاری دینی چیست.

واژگان کلیدی:

مردم‌سالاری (دموکراسی)، مردم‌سالاری دینی، آزادی، شورا

مقدمه:

دموکراسی یا مردم‌سالاری از ابتدای ظهورش در جوامع اسلامی مورد بحث و نقد جدی قرار گرفت. همچنین به این نکته اشاره شد که دموکراسی غربی تعریف مشخص و جامعی ندارد؛ آن چه در مجموع مدل‌های دموکراسی در طول تاریخ ادعا شده است، در اصول زیر تا حدودی مشترک هستند:

- ۱- حکومت دموکراتیک حکومتی است که به وسیله مردم و از طریق برگزیدگان ایشان اداره می‌شود.
 - ۲- حکومت دموکراتیک براساس آزادی اندیشه، بیان و دین و دیدگاه‌های سیاسی پایه‌ریزی شده است و در حمایت از این امور برپا می‌شود.
 - ۳- حکومت دموکراتیک اصل مساوات و برابری در مقابل قانون را شاخصه عدالت اجتماعی می‌داند.
 - ۴- اعمال هرگونه فشار و قدرت را جز از طریق قانون محکوم می‌کند.
- با توجه به این مشترکات، اصول تحقق مردم‌سالاری عبارتند از:
- اصل اول: مساوات در برابر قانون؛
- اصل دوم: آزادی (قلم، بیان، عقیده، دین، دیدگاه‌های سیاسی و...)
- اصل سوم: مشارکت مردم؛
- اصل چهارم: انتخاب کارگزاران (رهبری و غیر وی) به انتخاب مردم؛
- اصل پنجم: تأمین مصالح و منافع همگانی.
- بدیهی است که از مظاهر علمی این اصول، مردم‌سالاری، تفکیک قوای مملکت، و در اختیار یک نفر نبودن آن‌ها است.
- ما معتقدیم که خلاصه اصول پنج‌گانه پیش گفته، حاکمیت اراده مردم است. تعالیم دینی براساس قرائت مرحوم نائینی از دین و تعالیم آن، با اصل این حاکمیت مردم سازگار است؛ و نائینی مردم‌سالاری براساس تعاریف دینی از اصول گذشته را قبول دارد. (قاضی‌زاده، ۱۳۸۵: ۱۲۰)

بدیهی است که نائینی هیچ‌گاه اراده مردم را به صورت مطلق و گذشته از تعالیم دین و یا در برابر آن‌ها مشروع نمی‌داند؛ بلکه وی در حدودی که شریعت مجاز می‌شمارد، مردم را در انتخاب نوع زندگی‌شان مختار می‌شمارد. او تمامی این اصول را براساس قرائت دینی از آن‌ها مشروع می‌داند، و این مشروعیت- به صورت بدیهی- اختصاص به زمان خاصی ندارد؛ چه آن که

از منابع فقه سیاسی نائینی روشن است که وی در اصول و شیوه‌های برداشت، به شیوه‌ای کاملاً فقهی استدلال کرده و از اصولی متقن استفاده کرده که در همه زمان‌ها و مکان‌ها حاکم است. بنابراین می‌توان بیان نمود که گذشته از مباحث تاریخی، و نقش و قصد نائینی در برپایی حکومت مشروطه، عوامل و تأثیر و تأثرات آن‌ها بر نائینی، اصول مردم‌سالاری دینی که توسط وی تبیین شده، با دین سازگار است؛ و نائینی مردم‌سالاری‌ای را که براساس این اصول برپا می‌گردد، دینی می‌شمارد. (قاضی‌زاده، ۱۳۸۵: ۱۲۱)

نقطه آغازین و محوری اندیشه سیاسی آیت‌الله طالقانی اعتقاد به توحید است. از نظر او اندیشه توحید مانع مهمی در به بند کشیدن انسان به وسیله هموعان خود می‌گردد و بدین وسیله در حقیقت انسان به آزادی فطری و ذاتی خود دست می‌یابد. آیات زیادی در قرآن وجود دارد که آزادی و اختیار را موهبتی الهی برای انسان می‌دانند و طالقانی با استفاده از این آیات معتقد است که انسان بر اساس میل و اراده خود دارای حق انتخاب است. (طالقانی، ۱۳۴۴: ۹۲)

بنابراین، او بر آزادی انسان در همه ابعاد تأکید داشت و معتقد بود ما که دستوری چون «لا اکراه فی الدین» داریم چرا باید از آزادی در ابعاد گوناگون ترس داشته باشیم و آزادی دیگران را سلب کنیم؛ چرا که اسلام می‌فرماید: «قد تبین الرشد من الغی». در این صورت هیچ مشکلی با آزادی نخواهیم داشت. بر این اساس مبارزه با حکومت‌های طاغوتی — و به تعبیر امروزی حکومت‌های استبدادی — جایگاه مهمی در پندار و کردار او دارد چرا که به بند کشیدن انسان‌ها از لوازم حکومت استبدادی است و این مسئله با اصل فطری که برآزادی انسان استوار است منافات دارد. وی برای حفظ آزادی و کرامت انسانی، معتقد است که باید در جوامع قوانین و مقرراتی حاکم باشد تا بتواند از آزادی دفاع کند و این امر میسر نمی‌شود مگر در سایه تشکیل حکومت.

مردم‌سالاری دینی در اندیشه سیاسی آیت‌الله طالقانی

۱- فقدان نظریه مستقل درباره حکومت و پذیرش نظریه جمهوری اسلامی

در میان مجموعه علما و روحانیونی که در مسیر براندازی حکومت پهلوی گام بر می‌داشتند، نظریه‌پردازانی چون طالقانی، بهشتی و منتظری با وجود دیدگاه‌های متفاوتی که در مباحث گوناگون ابراز می‌کردند، راهبرد مستقلی جز آن چه امام خمینی مطرح ساخته بود، ارائه نمی‌کردند. آن‌ها با وجود طرح اسلام به مثابه مکتب مبارزه، نظریه مستقلی درباره حکومت دینی طراحی و تدوین نکرده بودند. به همین سبب، ناگزیر به پیمودن مسیری شدند که رهبری

مذهبی و سیاسی انقلاب پیشگام آن بود. کسی که اعتقاد داشت اگر بتوانیم رژیم را سرنگون کنیم، لیاقت و توان اداره کشور را خواهیم داشت.

البته بیان این مطلب هیچ‌گاه به معنای آن نیست که این بزرگواران هیچ نگرشی نسبت به مقوله قدرت و حمایت ابراز ننموده‌اند بلکه به این معناست که هیچ یک از آن‌ها تئوری‌پرداز نوع بدیلی از حکومت دین به عنوان یک آلترناتیو نبوده‌اند. لذا آن چه مطرح ساخته‌اند بیشتر حاصل مطالعاتشان در حوزه تاریخ اسلام یا تجارب شخصی‌شان در برخورد با حکومت بوده است. لذا در اندیشه طالقانی نمی‌توان از مدل مشخصی از حکومت سخن گفت. او در گفتار خود حاکمیت مطلوب را همان سبک فرمانروایی پیامبر اسلام (ص) و امام علی (ع) بر می‌شمرد. از نگاه او محتوا و ماهیت حکومت بسیار ر از ساختار و شکل آن بود. به همین دلیل وی به طرح یک رشته مسائل کلان ارزشی منبعت از میراث اندیشه دینی، مکتب قرآن و سیره پیامبر و معصومین در باب حکومت می‌پرداخت و از همین زاویه مخالف سلطه یک فرد یا حزب خاص بر جامعه اسلامی بود (طالقانی، ۱۳۵۹: ۱۶-۱۵) اما تأکید می‌کرد:

هر گروه و دسته‌ای آزاد است که برای خود نماینده و سرپرست انتخاب کند و این مسأله در مورد دولت هم صادق است. باید مجموع نمایندگان گروه‌ها به صورت مجلس منتخب، آزاد و از مجلس منتخب دولت تشکیل شود که البته مستلزم آن است که ما به طور مصطلح در اسلام دولت داشته باشیم که نداریم. (طالقانی، ۱۳۵۹: ۲۰)

با توجه به این عدم شفافیت که در باب دولت و حکومت در میان مسلمانان وجود داشت، طالقانی نیز همانند دیگر روحانیون بلند پایه ناگزیر از نظریه «جمهوری اسلامی» که امام خمینی مطرح نمود، هم در محتوا و در شکل دفاع کرد و همه مردم ایران را به مشارکت در همه‌پرسی جمهوری اسلامی فرا خواند و تأکید نمود اگر کسانی به بهانه‌های مختلف در آن مشارکت نکنند در واقع از مسئولیتی که در باب کشورشان دارند گریخته‌اند و از همین رو نمی‌توانند و نباید چیزی مطالبه کنند.

طالقانی در پاسخ به کسانی که معنای جمهوری اسلامی را درک نمی‌کردند می‌پرسید: چگونه در کشوری که اکثریت تابع قرآن و سنت پیامبر و صحابه و ائمه اطهارند و اسلام را مبنای زندگی و عمل قرار داده‌اند جمهوری اسلامی قابل فهم نیست! اما جمهوری سوسیالیستی یا لیبرالی با همه تعابیر متفاوت و پیچیدگی‌های مفهومی‌اش قابل درک است؟ او به حکومت‌هایی که زیر لوای سرمایه‌داری و غارت‌گری بر ملت‌ها مسلط می‌شوند، یا یک حزب به شیوه استبدادی بر ملتی حکم می‌راند، سخت حمله می‌برد و جمهوری اسلامی را نه تنها برای ایرانیان بلکه برای همه مسلمانان جهان با توجه به نمونه روشن و متعالی آن در عهد پیامبر

قابل فهم می‌داند و آن را از همه حکومت‌هایی که قبل و بعد از آن شکل گرفته، مردمی‌تر و بیشتر هوادار خلق تلقی می‌کند. (ملائی‌توانی، ۱۳۸۸: ۳۸۸)

از نگاه طالقانی جمهوری اسلامی نمونه‌ای روشن و متعالی از حکومت مبتنی بر اسلام در روزگار ماست که در عین حال دربردارنده همه جنبه‌های مثبت و مفید حاکمیت‌های دموکراتیک دوران جدید است. در نتیجه از همه آن‌ها تکامل یافته‌تر خواهد بود. وی با توجه به نغمه‌های مخالفان تأکید می‌کرد که جمهوری اسلامی به هیچ وجه یک «حکومت آخوندی» نیست و روحانی همانند سایر اقشار مردم می‌تواند در حکومت دخالت داشته باشد و اگر پا از حوزه اختیاراتش فراتر نهد بی‌هیچ تعصبی به عنوان مسخ کننده چهره اسلام می‌بایست مجازات گردد. «اگر می‌گویید محتوای اسلام آزادی مردم را تأمین نمی‌کند ما می‌گوییم اسلام تأمین کرده است، قرآن تأمین کرده است، سنت پیامبر تأمین کرده است و کسی هم حق ندارد از آن حدود خارج بشود.»

البته طالقانی می‌دانست که رسوبات نظام‌های کهن مانع از تحقق آسان این هدف است امام معتقد بود باید تلاش کرد تا اقلیت‌های مذهبی در تعیین سرنوشت سیاسی، انتخاب نماینده و انجام فرائض دینی و سایر حقوق قانونی خود آزاد باشند و اقلیت‌های سیاسی نیز به همین ترتیب از حقوق مشروع برخوردار گردند. زیرا خواسته‌ها، شعارها و آرمان‌هایی که اقلیت‌های سیاسی مطرح می‌کنند جزء کوچکی از آرمان‌ها و آمال مکتب بزرگ اسلام و نهضت انقلابی ایران و جمهوری مبتنی بر اسلام است که به طور خلاصه عبارت بود از نفی استبداد، نفی استعمار، نفی استثمار، نفی استعمار، ایجاد قسط و برقراری آزادی، رهایی توده‌ها و دخالت در سرنوشت سیاسی. (طالقانی، ۱۳۵۹: ۵۸-۴۳)

بنابراین جمهوری اسلامی گویاترین واژه‌ای بود که از یک سو با ارائه نظام جمهوری برآورنده خواسته‌ها و آرمان‌های آزادی‌خواهانه و دموکراتیک مردم ایران و از سوی دیگر پاسبان ماهیت مذهبی نهضت و رهبری دینی آن بود. به همین دلیل چنان جامعیتی داشت که دیگر نیازمند صفت دموکراسی نبود. بلکه دموکراسی جزئی از اسلام و از ملزومات آشکار آن شمرده می‌شد. در واقع نیز به باور طالقانی اساس تفکر مردم جمهوری‌خواه ایران این بود که کشوری غیر متعهد داشته باشند یعنی سیاستی که از عهد مشروطه، مبارزات مدرس و دوره نهضت ملی شدن نفت مطرح بوده و اکنون از شعارهای اساسی ماست و هیچ‌کس نمی‌تواند از آن منحرف گردد.

راز مخالفت با برخی گروه‌های چپ‌گرا این است که آن‌ها خواه ناخواه به یک سو کشانده می‌شوند. اما اگر همه گروه‌ها در چارچوب انقلاب و منافع ملی گام بردارند و به عوامل امپریالیسم تبدیل نشوند آزاد خواهند بود. لذا گروه‌هایی که در اصول با ما مخالفند نمی‌توانند

در تدوین قانون اساسی که منطبق با جمهوریت اسلامی و خواست اکثر ملت ایران است، مشارکت کنند. اما این به معنای آن نیست که حقوق آن‌ها از سوی تدوین کنندگان قانون اساسی نادیده گرفته شود. بلکه اگر آن‌ها چارچوب اسلامی را بپذیرند می‌توانند در مجلس مؤسسان و مجلس شورا با انتخاب نمایندگان خود بی‌هیچ مانع قانونی و مزاحمت سیاسی شرکت نموده بر غنای آن بیفزایند و در آن سهیم شوند. (طالقانی، ۱۳۵۹: ۴۱-۳۳)

۲- استبداد ستیزی و ستایش از آزادی بر بنیاد مدارا و عدالت اسلامی

اساساً گفتمان آزادی انسان از اسارت شیطان و خدایگان از دغدغه‌های علمای نواندیش بود که صرفاً در چارچوب جامعه و حکومت اسلامی معنا می‌داد. زیرا حاکمیت تنها از آن خدا تلقی می‌شد و هیچ فرد یا طبقه‌ای حق سروری جز به اراده او بر آدمی که خداوند او را آزاد آفریده است، نخواهد داشت. بدیهی است که این امر تضاد آشکار با بهره‌کشی و سیطره انسان بر انسان دارد و با حاکمیت ستم پیشگان و خودکامگانی که فرمانروایی خود را به قیمت اسارت انسان گسترش می‌دهند، با هر عنوانی مخالف است.

سیطره هزاران ساله استبداد بر تاریخ و جامعه ایران گفتمان آزادخواهی را در کانون خواست‌های مبارزان سیاسی صرف نظر از گرایش‌های فکری‌شان قرار داده بود که در واقع یک خواسته مرکزی و آرمان ملی تلقی می‌شد؛ چنان که همه مبارزان در ستایش از آزادی سخن گفته‌اند. (ملائی‌توانی، ۱۳۸۸: ۳۹۷)

طالقانی به کرات در ستایش از آزادی به عنوان آرمان بزرگ انقلاب و ملت ایران سخن گفت. با تعبیر متفاوت و مختلف آن را در کانون توجه قرار داد و دیگر مسئولان انقلاب را به تأسی از آن فرا خواند. با این همه، نباید فراموش کرد که آزادی از نگاه او تنها در پرتو مفاهیم و مضامین دینی قابل فهم بود زیرا در برابر واژه‌ها و مفاهیمی چون طاغوت و طاغوتیان، شرک و مشرکان، زیاده‌خواهی‌ها، استبدادورزی‌ها، ظلم‌ها و حق‌کشی‌ها قرار می‌گرفت.

طالقانی آزادی را نیز در پیوند با دین‌مداری، عدالت‌خواهی، سعه‌صدر، مدارای اسلامی و نفی شرک، طاغوت و استبدادگری معنا می‌کرد و بیش از هر چیز در باب همین مقولات و مفاهیم سخن می‌گفت. از نگاه طالقانی طاغوت از طغیان ریشه می‌گیرد که معنای آن خارج شدن از مسیر طبیعی و بیرون رفتن از مرز و قلمرو خود است و به این مفهوم فراتر از استبداد یا دیکتاتوری قرار می‌گیرد؛ چه دیکتاتور یا مستبد ممکن است ته حدی در مسیر گام بردارد اما انسان طاغی یا طاغوت کسی است «که یکسره همه بندها و پیوندها را بریده و از حد خارج شده، بر یک ملتی، بر یک کشوری و به همه چیز می‌تازد. همه چیز را از سر راه برمی‌دارد. نه

قانون، نه شرف، نه شعور، نه وجدان و نه احساس مسئولیت حس می‌کند، حتی عاقبتش را هم نمی‌فهمد که چیست». (طالقانی، ۱۳۵۸: ۷۸)

طالقانی بعد دیگر آزادی را در تقابل با شرک می‌دید. به اعتقاد او بنیادی‌ترین مسئله‌ای که انبیاء مطرح ساخته‌اند و در مرحله متعالی‌تر از قسط یا مسائل اقتصادی قرار می‌گیرد، مسئله آزادی بشر است که در پیوند تنگاتنگ با عبادت و بندگی خدا قرار دارد یعنی: رستن از همه بندگی‌ها و شرک‌ها و گرنه خدا بندی ندارد که مردم را به بند خود بکشد. این افراد بشر و مکتب‌ها هستند که با مرید و مراد بازی‌ها سعی می‌کنند فکر و اندیشه مردم را در بندهای خود محدود نگه دارند. شخص پرستی‌ها است که می‌خواهند مردم را به بند بکشند. همه این‌ها شرک‌اند. قرآن می‌گوید خدا را عبادت کنید تا از بندگی هر بنده‌ای، هر پدیده‌ای و هر قدرتی آزاد شوید. (طالقانی، ۱۳۵۹ الف: ۱۸۲)

به اعتقاد طالقانی، اصل بنیادی در همه مکتب‌ها، نهضت‌ها و انقلاب‌های بشر نه اقتصاد و نه توزیع ثروت بلکه اصل آزادی به ضمیمه قسط یا توزیع عادلانه بوده است و ریشه همه جنگ‌های بشر در همین جاست. مسئله آزادی فراتر از آب و نان و دانه و آشیانه قرار می‌گیرد و خطاست که انسان را موجودی اقتصادی بینداریم.

طالقانی برقراری دموکراسی و محمل‌های واقعی آن را تنها در پرتو قسط اسلامی ممکن می‌دید. لذا سرنگونی نظام کهن شاهنشاهی را به مثابه گام نخست در این عرصه قلمداد می‌کرد و گام بعدی در راه برقراری جامعه‌ای دموکراتیک و عادلانه را برپایی نهادهای دموکراتیک چون شوراها، حق رأی همگانی برای همگان و مشارکت در سرنوشت سیاسی می‌دید. اموری که در دنیای آن روز اسلامی سابقه نداشت و متأسفانه با اسلامی که پیامبر منادی آن بود، آشکارا تفاوت داشت. زیرا بعد از عهد پیامبر و ائمه معصومین چهره حقیقی اسلام آلوده شد. اسلام از طریق دربارها و وابستگان به آن‌ها صادر شد. از همین رو آن اسلامی که پیامبر آورد و آن مدینه فاضله‌ای که او در یثرب شکل داد، غیر از اسلامی است که امروز در کشورهای اسلامی موجود است. (طالقانی، ۱۳۵۹ ب: ۱۲۹)

۳- ویژگی‌های نظری و عملی طالقانی: تساهل، مدارا و اتحاد نیروها

طالقانی هم در حوزه اندیشه و نظر و هم در عرصه عمل دارای سعه صدر، وسعت مشرب و همچنین مدارا و تساهل بود. به همین سبب، با جریان‌های گوناگون فکری و رهبران حرکت‌های سیاسی- مبارزاتی پیوند و تعامل داشت و درباره آراء، آرمان‌ها و نگرش‌های آنان تأمل می‌کرد، بدون هرگونه تعصب کور یا جزم‌اندیشی حقیقت‌نگرانه، در عین پای‌بندی و ایمان استوارش به شریعت اسلامی و مکتب فکری قرآن کریم، با صاحبان آراء و مکاتب فکری،

کتاب‌ها و نگاشته‌های متفکران مکاتب مختلف و مدافعان و مدعیان آن به بحث و جدل می‌پرداخت و برخورد می‌کرد.

بنابراین خود را در چارچوبی مشخص و محدود محصور نمی‌ساخت که هر چیز غیر آن را از پیش محکوم کند بلکه به مصداق آیه مبارکه فبشر عباد الذین یستمعون القول و فیتبعون احسنه بود. از آغاز بدون قصد ردیه‌نویسی و صرفاً با هدف اطلاع و آشنایی و کسب اندوخته‌های خود یا افزون به غنای آن‌ها با اندیشه‌ها برخورد می‌کرد و در این باب منشأ شرعی یا غربی اندیشه یا استخراج آن از کتب دینی چندان تفاوتی برایش نداشت. چه او در مقام آموختن بود و پس از آن به تحلیل و ارزیابی آموخته‌ها و اندوخته‌ها می‌پرداخت.

چنین شیوه‌ای از نقاط بارز و برجسته شخصیت طالقانی تلقی می‌شد و سبب گسترش پایگاه فکری و اجتماعی وی در میان اقشار مختلف با گرایش‌های متفاوت می‌شد. (دلد، ۱۳۵۸: ۱۴۹-۱۴۸) خوشبختانه این شیوه تا پایان عمر و حتی در سخت‌ترین شرایط سیاسی که امکان بروز چنین رفتاری دشوار می‌نمود، استوار ماند. او از این میان تنها رضای خدا و مصالح ملت و کشور را می‌خواست و مبنای عمل قرار می‌داد. همین رفتارها که برای برخی قابل درک نبود، طالقانی را در مظان اتهام قرار می‌داد. به اعتقاد طالقانی، مکتبی که آبخور فکری او را شکل می‌داد، یعنی دین اسلام، انتظاری جز این از بشر نداشت.

در حقیقت، آرمان بزرگ طالقانی همانند رهبران بزرگ الهی سعادت، نجات و رستگاری همه ابنای بشر بود و این جز در پرتو یک وسعت نظر و عمل به دست نمی‌آمد. به باور او، پس از پیروزی انقلاب زمان آن فرا رسیده بود تا این آرزوی بزرگ تحقق یابد:

«... ما امیدواریم که این حرکتی که امروز انجام شد، عده‌ای از مردان صالح، مردان خیر خواه با سعه صدر، با بینش وسیع، با آشنایی به حوادثی که اطراف ما می‌گذرد و آشنایی به اراده خدا و مشیت الهی و اصول و قوانین قرآن و اسلام بتوانند قانونی تنظیم کنند که همه مردم را رو به سعادت و تزکیه و تسبیح پیش ببرد...». (طالقانی، ۱۳۵۸: ۱۹)

از دیگر ویژگی‌های برجسته طالقانی پویایی اندیشه وی بود که پیوسته او را به سوی تحول تکامل سوق می‌داد؛ لذا بر یک جایگاه متوقف نمی‌شد و پرچم تکفیر و بدعت برنمی‌افراشت بلکه تا آن‌جا که با مبنای فکری و اعتقادی او سازگار می‌نمود، با اندیشه‌های نو همراهی نشان می‌داد. از همین رو برخلاف بسیاری از افراد سن تحول او همواره سیال بود و این در حوزه عمل نیز بازتاب می‌یافت.

مجموعه خصلت‌های طالقانی سبب می‌شود تا وی به مثابه حلقه پیوند جریان‌های فکری و سیاسی غیر مذهبی- نه ضد مذهبی- با گروه‌های مذهبی ایفای نقش کند و در واقع همانند کاتالیزور جلوه‌گر شود. آزادی‌خواهی و اندیشه‌های دموکراتیک و مترقی او نقش وی را به ویژه

به هنگام بروز بحران‌های سیاسی به خصوص پس از پیروزی انقلاب بارزتر کرد. هم اقلیت‌های قومی و مذهبی و هم جریان‌های سیاسی غیر دینی که سال‌ها علیه حکومت پهلوی مبارزه کرده بودند، برای پیشبرد و تحقق درخواست‌هایشان به او مراجعه می‌کردند. مناسبات و پیوندهای طالقانی دربرگیرنده مجموعه گسترده و متنوعی از گرایش‌های فکری و سیاسی روزگار او بود. وی شخصیت جذاب و جامع‌الاطرافی داشت که هر جریان مبارز سیاسی می‌توانست متناسب با ظرفیت خود به تعامل با او بپردازد. از همین رو طالقانی نه تنها در میان روحانیت معاصر ایران بلکه حتی در میان چهره‌های سیاسی - فکری ایران امروز از این حیث شخصیتی ممتاز و منحصر به فرد است. این از ویژگی‌های رهبران بزرگ سیاسی است که می‌توانند همانند یک محور، دیگر چهره‌ها و جریان‌ها را حول محور خود به گردش درآورند. وی نقد عالمانه و منصفانه را می‌پذیرفت. هوادار علم، تفکر، تحقیق و آزادمنشی بود. از تعصب و اکراه در تحمیل عقیده و دین احتراز داشت و از تفتیش عقاید متنفر بود و به اصل آزادی و اختیار پای‌بندی نشان می‌داد. برای هر آن چه از غرب به عنوان آثار مثبت اشاعه می‌یافت، ریشه‌ای در اسلام می‌جست و نمونه‌های عملی می‌یافت. تأکید و اصرار فراوان او روی قضیه شوراها از همین حقیقت ریشه می‌گرفت و اسلامی که او معرفی می‌کرد و تفسیری که می‌گفت طرفدار آزادی عقیده، اراده مبتنی بر مشورت، مبارزه با جهل و تعصب و همچنین فساد و استبداد بود و با فرهنگ قشری و تحمیلی تضاد داشت. به گفته یکی از همزمانش، طالقانی «تجسم آن چه ایران و شرقی مسلمان احتیاج داشت و انقلاب ما به آن احتیاج داشته و دارد، بود». (بازرگان، ۱۳۶۱: ۳۴۵)

شورا در اندیشه سیاسی آیت‌الله طالقانی

روشن‌ترین و در عین حال برجسته‌ترین طرح اجرایی طالقانی برای استقرار جمهوری مبتنی بر اسلام که در عین حال دربردارنده جنبه‌های مثبت و مردمی حکومت‌های دموکراتیک و مردم‌سالار روزگار خود باشد و حتی در جنبه‌هایی از آن‌ها متعالی‌تر و مردم‌گراتر می‌نماید، طرح «شورا» است که هم در تاریخ اسلام سابقه‌ای درخشان داشته و هم توصیه‌های مؤکدی در قرآن و منابع اصیل تفکر دینی در باب آن رفته است. در حقیقت شورا از نگاه طالقانی به معنای حق دخالت همه مردم در تعیین سرنوشت سیاسی، شئون اجتماعی و حل و فصل همه مسائلی است که در زندگی جمعی پدید می‌آید. (ملائی‌توانی، ۱۳۸۸: ۳۸۸)

نظریه شورا شاخص‌ترین جنبه از تفکر اجتماعی و سیاسی آیت‌الله طالقانی و در عین حال دیرپاترین و ماندگارترین آن است. این نظریه در واقع آخرین حلقه از تکاپوهای فکری و سیاسی آیت‌الله طالقانی است که در راه استقرار یک نظام مقبول و مطلوب در چارچوب سنت‌ها و

آموزه‌های دینی و منطبق با معیارهای فرهنگی جامعه ایران مطرح می‌شود. طرحی که بایست در غیاب نظام مشروطه و در پی آشکار شدن ناکارآمدی و عدم مشروعیت نظام مذکور جایگزین و جانشین آن شود که در حقیقت حرکتی به سوی نظامی مشارکت جویانه براساس اسلام و ارائه الگویی از دموکراسی دینی با استعانت از آیات قرآن و سنت معصومین بود که باید در ایران به محک آزمون گذارده شود.

در حوزه زمامداری پس از انقلاب طالقانی تجسم مفهوم شورا بود. او ضمن بحث‌های مفصل که به مناسبت‌های مختلف در این باره ارائه می‌داد همواره از آن به عنوان یک مدل مشارکت مردمی و دموکراتیک دفاع می‌کرد. ظاهراً طالقانی نخستین بار پس از بازگشت از مؤتمر و مبدأ و تاریخ طرح چنین نشست‌هایی مطرح می‌شد، به موضوع شورا پرداخت. او در مقاله‌ای که با هدف معرفی مؤتمر اسلامی در مجله مجموعه حکمت‌به سال ۱۳۳۹ نوشت چنین آغاز سخن کرد که «کلمه مؤتمر اسلامی به معنای اجتماع و همفکری و مشورت در امور اسلامی یا محل آن است. مبدأ الهام و اساس آن آیه شریفه و امرهم شورا بینهم می‌باشد». (طالقانی، ۱۳۳۹: ۳۱)

به اعتقاد او شورا از مشخصه‌های جامعه اسلامی است و اگر مسلمانان در امور و پیشامدها از ذخایر عقلی و ذهنی یکدیگر بهره گیرند و در جزئیات و تطبیق امور ثابته با وظیفه و حوادث روز عمل کنند، همواره کامیاب خواهند بود. طالقانی نظریه شورا را در ارتباط با مرجعیت و فتوا و سپس در حوزه مسائل اجتماعی و سیاسی مطرح ساخت.

طالقانی پیامدهای فراوانی برای مشورت برمی‌شمارد که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از جلوگیری از سقوط و هلاک؛ رشد فکری، سیاسی و اجتماعی مردم؛ کاهش ضریب خطا و اشتباه؛ شخصیت دادن و احترام گذاشتن به توده‌ها؛ گزینش کارگزاران قوی از افراد مستعد و ناشناخته؛ نظارت همگانی و مشارکت مردمی. طالقانی برخلاف تاریک‌اندیشانی که مجلس را به عنوان بدعت و تشریع قانون، فاقد اعتبار می‌دانستند وجود مجمعی مرکب از برگزیدگان ملت جهت شور و تصمیم‌گیری درباره مسائل جاری کشور را ضرورتی انکارناپذیر تلقی می‌کرد و آن را دارای وجوب عقلی می‌دانست زیرا در بسیاری موارد تدوین قوانین و آیین‌نامه‌ها لازمه احقاق حق مردم از ظالمان یا متصدیان مسئول بود که هیچ منافاتی با شرع نمی‌یافت. (شیرخانی، ۱۳۸۰: ۲۳۵)

طالقانی یکی از بارزترین مظاهر رحمت الهی را در تأسیس شوراهای جست‌وجو می‌کرد. او در آخرین روزهای حیات و در آخرین خطبه‌اش به مسئله شورا پرداخت و گفت اگر چنین نهادی پدید می‌آمد مشکلات حل می‌شد زیرا به مردم شخصیت داده می‌شد و آن‌ها آشکارا در امور مشارکت می‌یافتند. شاید یکی از علل عدم تشکیل شوراهای این باشد که گروه‌ها و افراد

دست‌اندرکار این طور تشخیص می‌دهند که اگر شورا تشکیل بشود دیگر ما چه کاره هستیم! بروید دنبال کارتان! بگذارید مردم مسئولیت پیدا کنند. (شیرخانی، ۱۳۸۰: ۲۳۹-۲۳۸)

طالقانی عدم تحقق این امر را به رغم تأکیدات خود و دستور امام و حمایت دولت و نهادهای قانونی؛ ناشی از خودخواهی و زیاده‌طلبی‌های افرادی می‌دانست که با تحقق شوراها از مسئولیت، منصب، قدرت و مقامشان معزول می‌شوند و جایگاه واقعی و کنونی خود را از دست می‌دهند. در حالی که به اعتقاد طالقانی این مردم بودند که کشته دادند، در همه صحنه‌های مبارزه حضور فعال داشتند و برخلاف گفته مخالفان اگر شورا تشکیل شود، نه تنها اخلاص نمی‌شود بلکه از آن جلوگیری می‌شود.

مردم‌سالاری دینی در اندیشه سیاسی میرزای نائینی

حکومت حق مردم

مرحوم نائینی پایه مباحث خود را بر این مقدمه بنیان می‌نهد که به اتفاق و اجماع عقلای عالم، استواری نظام بشری و زندگی براساس حکومت می‌باشد. این امر مسلماً موجب قوام و ثبات استقلال، قومیت، دیانت و هر مطلوب دیگری در زندگی اجتماعی بشری است. با توجه به این نکته نائینی تصریح می‌کند که «شریعت مطهره نیز حفظ بیضه اسلام را از اهم جمیع تکالیف، و سلطنت اسلامی را از وظایف و شئون امامت مقرر فرموده‌اند». (نائینی، ۱۳۶۱: ۲۴)

این نکته را امروزه با عنوان مصلحت حفظ نظام یاد می‌کنند که مراد از آن، حفظ نظام معیشتی مسلمین، بلکه تمامی شهروندان می‌باشد. حکومت در همه اشکال و انواع، و در بین همه عقلا دو وظیفه را بر عهده دارد:

وظیفه اول: حفظ نظام داخلی مملکت به شکلی که عدالت و رسیدن به حق، و منع از ظلم برخی بر دیگران ممکن باشد.

وظیفه دوم: حفظ مملکت از مداخله بیگانگان و پیشگیری از ظلم و تعدی خارجی‌ان بر اهل مملکت که در تعبیر متشرعین از آن به حفظ بیضه اسلام، و در تعبیر دیگر مردمان، «حفظ وطن» نامیده می‌شود.

شریعت اسلام برای تأمین و انجام این دو وظیفه، احکامی را تشریع کرده که به آن‌ها احکام سیاسی و مدنی گویند. (نائینی، ۱۳۶۱: ۲۵) این وظایف موجب احساس نیاز به اصل حکومت در بین مردم شد و در طول تاریخ بشریت حکومت‌ها ظهور کردند و از ضروریات زندگی اجتماعی مردم شدند.

دولت ولایتیه

نائینی حکومت ولایتیه را چنان حکومتیم معرفی می‌کند که به دور از تحکم و استبداد مالک‌مآبانه، بر مصالح و رضایت عموم استوار است. به تعبیر خود او، «مقام مالکیت، قاهریت و فاعلیت ما یشاء و حاکمیت ما یرید اصلاً در بین نباشد. اساس سلطنت فقط بر اقامه همان وظایف و مصالح نوعیه متوقفه بر وجود سلطنت مبتنی و استیلای سلطان به همان اندازه محدود و تصرفش به عدم تجاوز از آن حد، مقید و مشروط باشد.» (نائینی، ۱۳۸۲: ۴۳). اشتراک و تساوی مردم و حاکم در امور نوعیه، امین و مسئول بودن حاکم و امانت بودن حکومت، مشارکت و نظارت مردم بر اعمال حکومت، از مختصات دولت ولایتیه است که تنبیه الامه‌بدان تأکید کرده است.

به اختصار، می‌توان به این جمع‌بندی نائینی تکیه کرد که «تمام افراد اهل مملکت، به اقتضای مشارکت و مساواتشان در قوا و حقوق، بر مؤاخذه و سؤال و اعتراض قادر و ایمن و در اظهار اعتراض خود آزاد و طوق مسخّریّت و مقهوریت در تحت ارادت شخصیه سلطان و سایر متصدیان را در گردن نخواهد داشت و این قسم از سلطنت را «مقیده» و «محدوده» و «عادله» و «مشروطه» و «مسئوله» و «دستوریه» نامند.» (نائینی، ۱۳۸۲: ۴۵).

آزادی، برابری و شورا

دولت ولایتیه، در اندیشه نائینی، پیش‌فرض‌های مهمی در حوزه انسان‌شناسی دارد که مهم‌ترین آن‌ها آزادی و برابری است. وی مفهوم شورا در حکومت ولایتیه را بر مبنای همین پیش‌فرض‌های دوگانه توضیح می‌دهد. حکومت ولایتیه که دولت مطلوب نائینی است، عبارت از ولایت بر اقامه مصالح نوعیه و به همان اندازه محدود است... بر آزادی از این عبودیت و مشارکت و مساوات آحاد ملت حتی با شخص ولی نوعی در جمیع نوعیات مبتنی و مسئولیت هم از فروع آن است (نائینی، ۱۳۸۲: ۵۱-۴۹).

محقق نائینی رابطه‌ای مستقیم بین دو اصل آزادی و برابری و ترقی جوامع اسلامی می‌بیند و تأکید می‌کند مادامی که این دو اصل و فروع مترتبه، کما جعله الشارع، محفوظ و سلطنت اسلامیه از نحوه ثانیه (ولایتیه) به نحوه اولی (تملیکیه) تحویل نیافته بود، سرعت سیر ترقی و نفوذ اسلام محیر عقول عالم بود (نائینی، ۱۳۸۲: ۵۰). نویسنده تنبیه الامه‌آن‌گاه آزادی یا حریت را در مقابل «عبودیت» قرار می‌دهد.

با توجه به اندیشه نائینی درباره آزادی و حریت می‌توان عنوان نمود که نائینی هم، چونان عبدالرحمان کواکبی، اولاً، استبداد را به «سیاسی» و «دینی» تقسیم می‌کند و ثانیاً، هر دو را مرتبط به هم و حافظ یکدیگر و توأم با هم می‌داند و می‌افزاید «قلع این شجره خبیثه و تخلص از این رقیت خسیسه که وسیله آن فقط به التفات و تنبّه ملت منحصر است، در قسم اول،

اسهل و در قسم دوم، در غایت صعوبت و بالتبع، موجب صعوبت علاج قسم اول هم خواهد بود. روزگار سیاه ما ایرانیان هم به هم‌آمیختگی و حافظ و مقوم همدیگر بودن این دو شعبه استبداد و استعباد را عیاناً مشهود ساخت». (نائینی، ۱۳۸۲: ۵۸)

نائینی سپس، به ارزیابی مفهوم برابری در دولت ولایتیه می‌پردازد. وی برابری و مساوات را به دو قسم عمده برابری در «حقوق» و برابری در «احکام» تقسیم می‌کند و با استناد به سنت پیامبر(ص) می‌گوید «و اما مساوات تمام افراد ملت با شخص والی در جمیع حقوق و احکام [و] شدت اهتمام حضرت ختمی مرتبت، صلواته علیه و آله، را در استحکام این اساس سعادت امت از سیره مقدسه حضرتش توان فهمید». (نائینی، ۱۳۸۲: ۶۰)

به هر حال، اشارات فوق، مبنای دینی آزادی و برابری را در اندیشه نائینی نشان می‌دهد. محقق نائینی، علاوه بر استناد به نصوص دینی، تاریخ جوامع اسلامی را در پیوند با آزادی و برابری و به اعتبار وجود یا عدم آن دو، مورد تحلیل قرار داده است. نائینی سرانجام، مفهوم «شورا» را نیز در کنار آزادی و برابری می‌نشانند و درباره نقش تمدنی این «سه‌گانه» چنین می‌اندیشید که «تمام سیاسیین و مطلعین بر اوضاع عالم من الاسلامیین و غیرهم بر این معنی متفقند که همچنان که در کمتر از نصف قرن به چه سرعت و سیر به کجا منتهی شد، همین عادل و شورویه بودن سلطنت اسلامی و آزادی و مساوات آحاد مسلمین با اشخاص خلفا و بطانه ایشان در حقوق و احکام بوده، همین طور، مبدأ طبیعی این چنین تنزل مسلمین و تفوق ملل مسیحیه بر آنان هم که معظم ممالکشان را بردند و هیچ نمانده که این اقل قلیل باقی مانده را هم ببرند، همین اسارت و رقیبت مسلمین در تحت حکومت استبدادیه موروته از معاویه، و فوز آنان است به حکومت مسئله مأخوذه از شرع مسلمین». (نائینی، ۱۳۸۲: ۸۰ - ۷۹)

این سخن نائینی، از دیدگاه رابطه مثلث «آزادی، برابری و شورا»، با ظهور و زوال تمدن اسلامی اهمیت زیادی دارد. وی دو واژه «عادل» و «شورایی» بودن حکومت را چنان کنار هم قرار می‌دهد و عطف می‌کند که قرابت مفهومی و ملازمه آن دو را آشکار می‌کند. آزادی و مساوات در «حقوق و احکام» را «مبدأ طبیعی ترقی اسلام در صدر اول» و نبود این سه‌گانه را نیز «مبدأ طبیعی تنزل مسلمین» می‌شمارد. بدین‌سان، نائینی نظام سیاسی را مسئول سرنوشت جوامع و استبداد را، خواه سیاسی و دینی، مایه ذلت و عقب‌افتادگی می‌داند. به نظر او، چنین دولتهایی هرگز نمی‌توانند منتسب به شرع اسلامی و مدعی مشروعیت باشند.

سه‌گانه آزادی، برابری و شورا همبستگی نظام‌مندی در اندیشه نائینی دارند. با توجه به همین ملاحظه است که تنبیه الامم شورت را در راستای حق مشارکت عموم در امور عمومی قرار می‌دهد. به نظر نائینی، «حقیقت سلطنت [دولت] اسلامی عبارت از ولایت بر سیاست امور

امت است و... اساسش هم نظر به مشارکت تمام ملت، در نوعیات مملکت، بر مشورت با عقلای امت « مبتنی است. (نائینی، ۱۳۸۲: ۸۳)

محقق نائینی استدلال فقهی ویژه‌ای در باب ضرورت و وجوب شرعی شورا در امور سیاسی دارد. این بحث فقیهانه او که کاملاً بر سنت فقه‌های شیعه در استنباط حکم شرعی از ادله تفصیلی استوار است، هر چند فشردگی و اجمال تمام دارد، آشکارا مشرب فقهی- فکری این اندیشمند نوگرای شیعه را در مسائل نوظهور سیاسی نشان می‌دهد. وی نخست با استناد به قرآن، به مثابه متن محور در جامعه مسلمانی، می‌نویسد:

«و دلالت آیه مبارکه وَ شَاوِرْهُمْ فِی الْأَمْرِ (عمران: ۱۵۹)، که عقل کل و نفس عصمت را بدان مخاطب و به مشورت با عقلای امت مکلف فرموده‌اند، بر این مطلب در کمال بداهت و ظهور است. چه بالضرورة معلوم است مرجع ضمیر، نوع امت و قاطبه مهاجرین و انصار است، نه اشخاص خاصه و تخصیص آن به خصوص عقلا و ارباب حلّ و عقد از روی مناسبت حکمیه و قرینه مقامیه خواهد بود، نه از باب صراحت لفظیه. و دلالت کلمه مبارکه «فِی الْأَمْرِ» که مفرد محلی و مفید عموم اطلاقی است، بر این که متعلق مشورت مقررّه در شریعت مطهره، کلیه امور سیاسیه است، هم در غایت وضوح و خروج احکام الهیه، عزّ اسمّه، از این عموم از باب تخصّص است نه تخصیص.»

و آیه مبارکه وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ (شوری: ۳۸) هم اگرچه فی نفسه بر زیاده از رجحان مشورت دلیل نباشد، لکن دلالتش بر آن که وضع امور نوعیه بر آن است که به مشورت نوع برگزار شود، در کمال ظهور است. (نائینی، ۱۳۸۲: ۸۳-۸۴)

نائینی به دو نظریه عمده‌ای اشاره می‌کند که در تبیین ملاک حکم شورا در قرآن و درباره پیامبر اسلام (ص) عرضه شده است:

الف) نظریه وجوب تعلیمی شورا

این نظریه سنتی و غالب مسلمانان است که مشورت را نه حکمی مستقل، بلکه مقدمه و ابزاری برای صیانت از خطا و اشتباه تلقی می‌کند. طبق این نظریه، نوعی ملازمه بین شورا و خطاپذیری ایجاد شده است و چون معصوم (ع) مصون از خطا، حتی در امر سیاسی است، لاجرم حکم قرآنی شورا نسبت به معصوم (ع) ماهیت تعلیمی پیدا می‌کند و چنین حکمی نه واجب «در- خود» مثل نماز و روزه، بلکه از باب «تعلیم امت» دیده می‌شود. (فیرحی، ۱۳۹۱: ۲۹۸)

نظریه تعلیمی نه شورا را حکمی مستقل در شریعت اسلام می‌داند و نه ملازمه‌ای مطلق بین امر سیاسی و شورا می‌بیند. شورا صرف کمک فکری در تصمیم‌گیری و ابزاری برای کاستن از خطا

و صیانت از اشتباه در امر سیاسی است. بدین‌سان، شورا منبع مشروعیت تصمیم سیاسی نیست، فقط یکی از راه‌های علم حاکم است و هرگاه حاکمان از راه دیگری به علم و تصمیم برسند، نیازی به عبور تصمیم از درون شورا ندارند. روشن است که چنین تحلیلی، اهمیت شورا را به سطحی نازل از مصلحت‌بینی و مردم‌داری تقلیل داده و الزام شرعی التزام به شورا را تباه می‌کند.

ب) نظریه وجوب نفسی شورا

این نظریه، قطع نظر از خطاپذیری یا عصمت حاکمان، ملازمه ای قطعی بین امر سیاسی و مشورت می‌بیند و از آن روی که امر سیاسی امری مشورتی است، وجوب شرعی مشورت در امور سیاسی، یه یکسان بر معصوم و غیر معصوم، تعمیم و اطلاق دارد. بر مبنای این تحلیل، شورا یکی از راه‌های تولید تصمیم نیست، بلکه تنها راه منحصر به فرد تصمیم مشروع در امور سیاسی است. حتی پیامبر اسلام (ص) نیز که خود متصل به منبع وحی و معصوم معصومین است، مُلَزَم به مشورت در امر سیاسی است. همچنان که هم او ملزم به انجام دیگر فرایض دینی چون نماز و روزه و حج، همانند دیگر مؤمنان است.

روشن است که این نظریه بر وجوب شرعی التزام به شورا، حتی در نبی معصوم (ص)، می‌اندیشد. به تعبیر نائینی، خداوند حکیم اگر پیامبر اسلام (ص) را «با وجود مقام والای عصمت و استغنائی از تمام عالم در اصابه واقع... چنین اهتمام [به شورا] فرموده‌اند، ... حاشا» که از باب رعایت تحفظ از خطا و اشتباه بوده باشد، بلکه حداقل برای این است که دولت اسلامی به هیچ وجه، حتی با حضور معصوم نیز نباید «مجرد تشبه صوری به سلطنت‌های استبدادیه فراعنه و طواغیت امم» داشته باشد. (فیرحی، ۱۳۹۱: ۲۹۹-۲۹۸)

این تحلیل نائینی از وجوب شورا نتایج مهمی دارد: نخست این که، با استناد به ظاهر و سیاق آیه، نظریه نخست و سنتی مسلمانان در باب شورا را به چالش می‌کشد. زیرا اگر پیامبر اسلام (ص) خود نیز مکلف به مشورت در امر سیاسی است و او معصوم و خطاناپذیر است، پس وجوب مشورت ملازمه‌ای با خطاپذیری ندارد. ثانیاً، اگر معصوم (ع) ملزم به مشورت است، دیگر حاکمان و فرمانروایان که علاوه بر خطاپذیری و اشتباه در معرض و مستعد «تجاوزات عمدیه» به حقوق عموم هستند، به طریق اولی واجب است که «این اساس سعادت [شورا] را استوار نمایند». نائینی سپس تأکید می‌کند حتی اگر برخلاف صریح و سیاق آیه، نظریه تعلیمی شورا هم مورد توجه باشد، لازم است که دولت دوره غیبت، «اگرچه متصدی مغتصب باشد»، مبتنی و ملترزم به شورا شود. تنبیه‌الامه با چنین دریافتی از دولت ولایتیه است که به تأمل در سازمان عمومی دولت در دوره غیبت می‌پردازد.

گفتار فوق، مبانی دولت ولایتیه را در اندیشه نائینی نشان می‌دهد. وی با تفکیک احکام الهی از امور سیاسی، بر آزادی و برابری در امور سیاسی حکم می‌کند و به اقتضای این دو، از وجوب شورا در امر سیاسی سخن می‌گوید. با توجه به این مبانی و ملاحظات است که تنبیه‌الامه نائینی در افقی قرار می‌گیرد که دولت اسلامی یا به تعبیر او، دولت ولایتیه را در سیمای مردم‌سالار می‌بیند.

مرحوم میرزای نائینی اصل شورا را از تعالیم دینی می‌شمارد که متأسفانه بسیاری از مسلمین از آن غافل می‌باشند. این امر به وضوح روشن است که مقید بودن حکومت به شورا باعث می‌شود که نه تنها موجب محدودیت حاکم شود و از خودسری‌های او جلوگیری کند بلکه؛ در عین حال باعث قوام بخشیدن به تصمیمات وی خواهد شد. این امر دال بر این است که نائینی شورایی بودن را با محدودیت، دائماً همراه ساخته است و او این محدودیت را در برابر مطلق العنان بودن حاکم مطرح کرده است. ایشان ضمن این که بر اصل شورا تأکید زیاد داشته‌اند؛ بر این امر معتقدند که مجلس شورا در جهت تحقق اصول نظام مردم‌سالار، دو وظیفه اساسی بر عهده دارد: اول آن که در تصمیم‌گیری‌ها به صورت فعال عمل کند و در ثانی نظارت، محاسبه و مراقبت در وظایف و جلوگیری از کوتاهی نمودن در انجام مسئولیت را از وظایف مجلسیان می‌داند.

حاکمیت اکثریت

یکی از مقومات مردم‌سالاری، تبعیت از رأی اکثریت، و حاکمیت نظر ایشان است. در عصر نائینی شبهه‌ای بر این رکن مردم‌سالاری و دموکراسی وارد کرده بودند؛ شبهه این بود که اعتبار رأی اکثریت هیچ مستند شرعی ندارد، و ملاک و معیار دانستن آن نوعی بدعت است. مرحوم نائینی در جواب این شبهه، چهار جواب عالمانه ارائه کرده است که هر یک گونه‌ای مبنای فقهی اعتبار رأی اکثریت را بیان می‌کند.

اول آن که: التزام به چیزی در تنظیم امور اجتماعی توسط خود مردم بدون استناد به شرع بدعت نمی‌باشد.

دوم آن که: لازمه شورایی بودن کارهای حکومت آن است که در صورت اختلاف نظریات - که غالباً به وجود می‌آید - یکی از آن‌ها ترجیح داده شود؛ و معلوم است که قوی‌ترین مرجع، همان نظر اکثریت است.

سوم آن که: در صورت اختلاف آراء، و عدم مخالفت هیچ یک از آن‌ها با شریعت، دلایل وجوب حفظ نظام ایجاب می‌کند که طبق نظر اکثریت عمل شود.

چهارم آن‌که: موارد بسیاری در سیره پیامبر(ص) و امیرالمؤمنین(ع) وجود دارد که به نظر اکثریت عمل نموده‌اند. در سیره پیامبر(ص) می‌بینیم که ایشان در جنگ احد رأی اکثریت را پذیرفتند و در جنگ احزاب هم در عدم مصالحه با قریش به مقداری از خرماى مدینه، با اکثر اصحاب موافقت فرمودند.

همچنین امام علی(ع) در حکمیت، با نظر اکثریت موافقت کردند. (نائینی، ۱۳۶۱: ۱۰۱)

بدیهی است که حاکمیت نظر اکثریت در صورتی خواهد بود که با قانون اساسی و مبانی قطعی اسلام- که در قانون اساسی هم به رسمیت شناخته شده است- مخالفت نداشته باشد. بنابراین، اکثریت در آن جا قابل اتباع است که تنها به عنوان یک مرجع محسوب گردد و تمامی مبانی مشروعیت و حاکمیت در طرف اکثریت و اقلیت مورد توجه قرار گرفته باشند.

لذا مرحوم نائینی در تعبیرات خود به این نکته دقت داشته و ضمن تأکید بر آن، تصریح کرده است که ترجیح اکثریت در صورت تساوی در جهات مشروعیت لازم است. این برداشت فقیهانه از اعتبار رأی اکثریت اگرچه موافق تفسیر غربی آن نیست، اما به هر حال نوعی تفسیر دینی از یکی از مقومات مردم‌سالاری شرع پسند است.

نتیجه‌گیری

در پایان می‌توان اصول یک حکومت مردم سالار دینی را از دیدگاه مرحوم نائینی که مبتنی بر آموزه‌های اساسی دین باشد چنین بیان نمود:

- ۱- مساوات در برابر قانون؛
 - ۲- آزادی در انتقاد از حکومت و بیان آراء؛
 - ۳- مشارکت مردم در سیاست به وسیله شوراهای؛
 - ۴- قانون‌گذاری در غیر احکام ثابت اسلامی و حاکمیت آن؛
 - ۵- عمل به رأی اکثریت در موارد مجاز قانون‌گذاری؛
 - ۶- تفکیک قوای مملکتی به شکلی که استبداد یک نفر لازم نیاید.
- اگر حکومتی با این خصوصیت در هر زمان- چه با وجود ولی فقیه و چه با عدم وجود وی در عصر غیبت- تحقق یابد، حکومتی براساس آموزه‌های دینی است.
- آیت‌الله طالقانی گسترش استبداد دینی را ناشی از تمرکز بر ظواهر دین و استفاده از جهالت مردم می‌داند؛ ایشان آزادی را نیز در پیوند با دین‌مداری، عدالت‌خواهی، سعه‌صدر، مدارای اسلامی و نفی شرک، طاغوت و استبدادگری معنا می‌نمود و بیش از هر چیز دیگری در همین زمینه و مقولات سخن می‌گفت. ایشان معتقد است که اصلی‌ترین و مهم‌ترین چیزی را که انبیاء مطرح ساخته‌اند و در مرحله بالاتر از قسط و یا مسائل اقتصادی قرار می‌گیرد، مسأله آزادی بشر

است. بنابراین با این مسئله می‌توان عنوان نمود که ایشان به مردم‌سالاری دینی اعتقاد داشته و آن را تأکید می‌کردند و دین اسلام را نمونه بارز آن عنوان می‌نمودند زیرا اسلام دینی است که اجازه نمی‌دهد فکر و اندیشه مردم در بندها؛ محدود گردد و تلاش دارد تا مردم در همه زمینه‌ها بر سرنوشت خویش نظارت داشته باشند.

در نهایت آیت‌الله طالقانی برقراری دموکراسی و محمل‌های واقعی آن را تنها در پرتو قسط اسلامی ممکن می‌دید. لذا سرنگونی نظام کهن شاهنشاهی را به مثابه اولین گام در این زمینه بیان نمود و مرحله بعدی در برقراری جامعه‌ای دموکراتیک و عادلانه را؛ برپایی نهادهای دموکراتیکی چون شوراها، حق رأی برای همگان و مشارکت در سرنوشت سیاسی می‌دید. در میان مجموعه علما و روحانیونی که در مسیر براندازی حکومت پهلوی نقش داشته و گام‌های مؤثری برداشته‌اند، اندیشمندانی چون طالقانی و مطهری بودند که با وجود دیدگاه‌های متفاوتی که در مباحث گوناگون ابراز می‌کردند، راهبرد جداگانه‌ای به جز آن چیزی که امام(ره) مطرح نموده بودند، ارائه نمی‌کردند. لذا می‌توان در پایان بیان نمود که این دو نظریه‌پرداز با ذکر مباحثی چون عدالت، آزادی و شورا نظام اسلام را یک نظام مردم‌سالار دینی عنوان نمودند و معتقد بودند که پذیرش جمهوری اسلامی به منزله حق دخالت همگام در تعیین سرنوشت سیاسی‌شان بود و سهولتی را که اسلام برای آزادی بیان، آزادی اجتماعی و... ایجاد کرده است سابقه نداشته و به هیچ عنوان قابل قیاس و تطبیق با نظام‌های موجود نمی‌باشد.

منابع:

۱. بازرگان، مهدی، ۱۳۶۱، **مشکلات و مسائل اولین سال انقلاب**، به کوشش عبدالعلی بازرگان، تهران، بی‌نا، چاپ اول.
۲. دلد، اسکندر، ۱۳۵۸، **زندگی و مبارزات پدر طالقانی**، تهران، مطبوعاتی بهروز، چاپ اول.
۳. شیرخانی، علی، تابستان ۱۳۸۰، «نظام شورایی در اندیشه سیاسی آیت‌الله طالقانی»، فصلنامه علوم سیاسی، سال چهارم، شماره ۱۴، صص ۲۴۷-۲۳۰.
۴. طالقانی، محمود، ۱۳۵۸، **سلسله گفتارهایی با قرآن در صحنه (سخنرانی‌های عمومی)**، تهران، بی‌نا.
۵. طالقانی، محمود، ۱۳۵۹ (الف)، **روزها و خطبه‌ها**، تهران، ناس.
۶. طالقانی، محمود، ۱۳۵۹ (ب)، **مجموعه گفتار پدر طالقانی (سخنرانی‌های عمومی)**، تهران، سازمان مجاهدین خلق ایران.
۷. طالقانی، محمود، ۱۳۵۸، **خطبه‌های نماز جمعه و عید فطر**، تهران، کانون سیاسی فرهنگی نصر، بی‌تا.
۸. طالقانی، محمود، اردیبهشت ۱۳۳۹، «مؤتمر اسلامی»، مجله **مجموعه حکومت**، دوره چهارم، شماره ۱، صص ۴۰-۲۵.
۹. طالقانی، سیدمحمود، ۱۳۴۴، **پرتوی از قرآن**، تهران، انتشارات بی‌تا.
۱۰. فیرحی، داوود، ۱۳۹۱، **فقه و سیاست در ایران معاصر**، تهران، نشر نی، چاپ اول.
۱۱. قاضی‌زاده، کاظم، ۱۳۸۵، **مردم‌سالاری دینی**، تهران، مؤسسه چاپ و نشر عروج، جلد اول.
۱۲. ملائی توانی، علیرضا، ۱۳۸۸، **زندگی نامه سیاسی آیت‌الله طالقانی**، تهران، نشر نی.
۱۳. نائینی، محمدحسین، ۱۳۸۲، **تنبيه‌الامة و تنزیه‌اللملة**، تصحیح سید جواد ورعی، قم، بوستان کتاب.
۱۴. نائینی، محمدحسین، ۱۳۶۱، **تنبيه‌الامة و تنزیه‌اللملة**، مقدمه و پاورقی سیدمحمود طالقانی، تهران، شرکت سهامی انتشار، چاپ هشتم.

بررسی جامعه‌شناختی اقلیت‌گرایی دینی و امنیت‌پایدار مورد مطالعه قومیت بلوچ در استان سیستان و بلوچستان

اباذر اشتری مهرجردی، مهدی حسین پور مطلق، مرتضی پور زارع

چکیده

امنیت از مباحثی است که قلمرو و گستره آن تمامی ابعاد حیات فردی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اخلاقی انسان را در می‌نوردد. بدین منظور حکومت‌ها به مسئله امنیت نگاهی ویژه داشته و به زمینه‌های ایجاد آن اهتمام ورزیده‌اند. یکی از مسائل که ضرورت امنیت را ایجاد نموده، اهمیت مرزها و مناطق مرزی است و جهت ایجاد امنیت مرزها، نقش قومیت‌های ساکن با اقلیتهای دینی در حاشیه مرزها بسیار حائز اهمیت می‌باشد. بدین دلیل اقلیت‌ها آن دسته از گروه‌های قومی- فرهنگی بوده و تلاش می‌کنند تا تشخیص و هویت خود را محفوظ نگاه دارند و بی‌آنکه سیر پذیرش و ادغام خود را در نظام کلی به مخاطره افکنند، از همبستگی درونی یک جمعیت فرعی برخوردار شده و با گست‌های دینی و عقیدتی، زمینه ساز واقعیت‌ها و پدیده‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی بوده که در نهایت منجر به جدایی طلبی خواهد گردید.

مشخصه تمایز اقوام از یکدیگر بر مؤلفه‌های زبانی، مذهبی و نژادی متمرکز می‌شود. در کشور ایران اقوام به شکل اقلیت‌های مشخص در مناطق و استان‌های مرزی پراکنده شده‌اند. سکونت پنج قومیت ایرانی در مناطق مرزی و همجوار با کشورهای هم‌زبان خود، زمینه مناسبی را برای وقوع بحران‌های قومی- مذهبی در نقاط مرزی امکان‌پذیر ساخته است. تنوع قومی- مذهبی مردم ایران با سکونت در داخل و عقبه آن در کشورهای پیرامونی چالش‌های فراوانی را برای رسیدن به امنیت منطقه‌ای و به تبع آن امنیت پایدار ملی ایجاد نموده است. "اقلیت‌های دینی" پدیده‌ای اجتماعی و فراگیر بشمار آمده و تا حدودی حساسیت و یا بار امنیتی ندارند؛ اگرچه همچون سایر پدیده‌های اجتماعی دیگر می‌توانند ارتباط سازنده‌ای با موضوع امنیت عمومی و ملی بطور مستقیم و یا غیر مستقیم داشته و آثار و پیامدهایی را دارا باشند. در مقابل "اقلیت‌گرایی دینی" است که پدیده امنیتی به شمار آمده و در کلیه نظام‌های سیاسی نسبت به آن حساسیت بالایی بوجود آورده است. در این مقاله بمنظور بررسی و تشخیص رابطه قومیت، اقلیت‌گرایی دینی و امنیت پایدار، قومیت بلوچ در استان سیستان و بلوچستان را بعنوان مصداقی جهت ارزیابی این پیش فرض انتخاب نمائیم. لذا توجه به اینکه بلوچستان ایران و پاکستان در سه عنصر مذهب، زبان و قومیت با یکدیگر تجانس داشته و اگرچه این قوم در تهدیدات خارجی (جدایی طلبی) خطر چندانی برای جمهوری اسلامی ایران نداشته اما تا حدودی امنیت ملی را به مخاطره کشانده است. در این مقاله از طریق مطالعات کتابخانه‌ای و میدانی به روش توصیفی-تحلیلی به دنبال پاسخ به این سوال می‌باشیم که چگونه می‌توان چالش‌های اقلیت‌گرایی دینی قوم بلوچ را به فرصتی مناسب برای رسیدن به امنیت پایدار ملی تبدیل کرد؟

واژگان کلیدی: اقلیت‌گرایی دینی، قوم بلوچ، استان سیستان و بلوچستان، امنیت پایدار

مقدمه و طرح مساله

امروزه مطالعات زیادی در مورد مرزهای جغرافیایی صورت گرفته است (گلاسبر، ۱۹۹۳: ۷۲) مرزها در روی نقشه‌ها به صورت خطوطی ظاهر می‌شوند که قلمرو حاکمیت هر کشوری را نشان می‌دهند، مرز سیاسی به پدیده‌ای اطلاق می‌شود که منعکس کننده قلمرو حاکمیت یک دولت بوده و مطابق قواعد خاص در مقابل حرکت انسان، انتقال کالا یا نشر افکار مانع ایجاد می‌کند و یا دست کم آن را محدود می‌سازد. (میرحیدر، ۱۳۷۵: ۱۱۴)

وجود تهدیدات نظامی، رفت و آمدهای غیرقانونی، حضور قاچاقچیان به دلیل قاچاق کالا (رزقانی، ۱۳۸۵: ۱۶۵)، گروهک‌های مخالف دولت مرکزی، اشرار و مهم‌تر از همه توسعه‌نیافتگی فضاها و سکونت‌گاه‌های جغرافیایی به دلیل عدم وجود دید آمایشی، مرزهای کشور را به نقاط دارای خطر مبدل ساخته است. جلوگیری از این بحران‌ها، تمهیدات و مدیریت‌های خاصی را از سوی دولت مرکزی می‌طلبد.

مکان‌ها، نقش مهمی در سرنوشت گروه‌های انسانی داشته است، در جایی که کنترل مکان به دلیل فراهم ساختن امنیت و موقعیت‌های مناسب از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، خشونت به ابزار حساب شده مهندسی اجتماعی تبدیل می‌شود. (مویر، ۱۳۷۹: ۱۹) چنان‌که قرار گرفتن اکثریت افراد یک گروه قومی در یک واحد سیاسی داخلی، رضایت و آرامش را به دنبال خواهد داشت قرار دادن یک یا چند گروه قومی، در محدوده یک ناحیه سیاسی که طبیعتاً دارای یک کانون خواهد بود به ایجاد تنش و رقابت بین اعضای دو قوم منجر می‌شود و زمینه‌های نارضایتی و ناامنی را فراهم می‌کند. (احمدی و احمدی‌پور، ۱۳۸۴: ۴۱) قرار گرفتن گروه‌های انسانی با فرهنگ و ویژگی‌های متمایز که خواسته‌های متفاوتی دارند در یک فضای جغرافیایی بویژه زمانی که فضای مورد منازعه برای هر دو گروه دارای بار احساسی خاصی باشد به نوعی که حس همسانی سرزمینی رفتار اجتماعی آنان را تحت تأثیر قرار دهد، سبب تبدیل رقابت‌ها به منازعات درون فضایی می‌شود. رقابت‌های درون فضایی کمابیش در بیشتر نواحی کشور وجود دارد اما این مسأله در برخی نواحی از شدت بیشتری برخوردار است و آن زمانی است که بین دو گروه قومی که در مؤلفه مذهب نیز متفاوت می‌باشند رقابتی پنهان یا آشکار بر سر اداره و کنترل سرزمین وجود خواهد داشت. اگرچه رقابت‌های درون فضایی در بیشتر نواحی ایران وجود دارد اما این نوع رقابت بیشتر در نواحی مرزی کشور پدیدار شده است. رقابت بین عرب‌های خوزستان و غیر بومیان عمدتاً لر و سیستانی‌ها و بلوچ‌ها در سیستان و بلوچستان را نیز می‌توان دلیلی بر این مدعا دانست. اقلیت، گروهی از شهروندان یک کشور است که به لحاظ عددی بخش کم تری از جمعیت کشور را تشکیل می‌دهند و در حاکمیت کشور شرکت ندارند

و دارای خصوصیات قومی، مذهبی یا زبانی متفاوت از اکثریت افراد جامعه بوده و نوعی حس همبستگی در آنها وجود دارد که از اراده جمعی برای بقاء نشأت می‌گیرد و هدف آنها دستیابی به مساوات و برابری حقیقی و حقوقی با اکثریت مردم است. به عبارتی اقلیت‌ها را می‌توان آن دسته از گروه‌های قومی- فرهنگی شمرد که تلاش می‌کنند تا تشخیص و هویت خود را محفوظ نگاه دارند و بی‌آنکه سیر پذیرش و ادغام خود را در نظام کلی به مخاطره افکنند، از همبستگی درونی یک جمعیت فرعی برخوردار شوند. (ژرژ، ۱۳۷۴: ۳۸-۳۹) اقلیت زمانی جزء مباحث اصلی در جغرافیای سیاسی قرار می‌گیرد که خود را تحت سلطه و مورد تبعیض و آسیب‌پذیری گروه اکثریت ببیند. (خوبری پاک، ۱۳۸۰: ۲)

بعد از جنگ جهانی اول مشکل اقلیت‌ها با آب و تاب بیشتری ظاهر شد، بویژه پس از فروپاشی امپراتوری‌های چند ملتی باعث ظهور دولت‌های تازه و مرزبندی بین دولت‌های جدید بدون توجه به تقسیم شدن انجام شد. در اثر این واقعه دولت‌هایی ظاهر شدند که از یک ملت حاکم و چند ملت تحت سلطه تشکیل می‌شدند. (ئیسماعیل لوتقی و عارف، ۲۰۰۲: ۶) در این بین مناسبات اکثریت با اقلیت به دو شکل خود را ظاهر ساخت: نخست نوعی همزیستی متوازن مبتنی بر احترام متقابل و حقوق برابر برای اجتماعات گوناگون و دیگر وضعیتی که بر اختلاف متقابل و تباین اجتماعات تکیه دارد. (ژرژ، ۱۳۷۴: ۲۶) دولتی که در استراتژی خود نوعی تبعیض علیه اقلیت را پیاده می‌کند، هیچ فرصتی برای ظهور میانه روی خلق نمی‌شود؛ نه از طرف مرکز که همیشه از طریق تهدید علیه اقلیت بر آن مسلط می‌شود و نه از طرف اقلیت که احساس می‌کند استعمار شده است. در این بین آنچه که مایه آرامش می‌گردد، قدرت سرکوب دولت است نه نیروی پیروی و مطیع آرزومندانه ساکنان (ئه سه سه رد، ۲۰۰۲: ۳۷) خاورمیانه هم اکنون در وضعیت جغرافیایی مشابه اروپا در سده نوزدهم و به ویژه در شرایط شبه جزیره بالکان به سر می‌برد، با اقلیت‌های تقسیم شده در میان معدودی از دولت‌ها که به نحو هماهنگ و همزمان از اعطای حق برخورداری از سرزمین و از قبول موجودیت مستقل و خودمختار آنان سرباز می‌زنند و حاصل این امتناع بروز مناقشاتی خشونت‌آمیز و خونین است که در نهایت می‌تواند به نسل‌کشی تمام عیار بی‌انجامد. به طور کلی تعامل غیر سازنده سازه اکثریت با اقلیت، موجب پیدایش بحران ژئوپلیتیک در یک سازه ناهمگن قومی می‌شود.

پرسش پژوهش

این تحقق در پی پاسخ به این سوال است که: آیا اقلیت‌گرایی دینی در جنوب شرق کشور مولد افزایش یا کاهش امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران بوده است؟ برای رسیدن به پاسخ مورد نظر فرضیه ذیل در نظر گرفته شده است:

- آیا قومیت بلوچ در استان سیستان و بلوچستان ایران با اتخاذ سیاست‌های خاص از طرف دولت نسبت به اقلیت‌گرایی دینی در آن منطقه، منبع قدرت مهمی برای امنیت مرزها و کشور خواهند بود؟

روش اجرای پژوهش

این پژوهش با روش کتابخانه‌ای ارتباط بین اقلیت‌گرایی دینی قومیت بلوچ و امنیت پایدار را بررسی می‌کند، شیوه تحلیل اطلاعات توصیفی و تاریخی است.

مبانی نظری پژوهش

دین و کارکرد اجتماعی آن

همه‌ی جوامع شناخته شده بشری، از گونه‌ای دین برخوردار بوده و هستند. دین دربردارنده بنیای‌ترین ارزش‌ها و هنجارهاست از این رو، اعمال و کنش‌های آدمیان همواره تحت تأثیر دین و تعالیم دینی قرار داشته است. آموزه‌های دینی تأثیر و نفوذ عمیق و گسترده‌ای دارند که تأثیر آنها حتی در جوامع لائیک و دین‌گریز غربی نیز انکار ناپذیر است. دین به افراد انگیزه می‌دهد، اهداف آنان را مشخص می‌سازد، و دستورالعمل‌هایی برای نحوه انجام کنش‌هایشان صادر می‌کند. (بختیاری، ۱۳۸۵: ۳۵۱) کینگ درباره‌ی اهمیت دین در زندگی انسان می‌گوید: بشر در طول تاریخ و در سراسر عالم، "دینی" بوده است. هیچ فرد و اجتماعی را نمی‌توان یافت که حیاتی فاقد تجربه دینی و تاریخی بدون "الله" را سپری کرده باشد. (کینگ، ۱۳۵۵: ۱۲۶) حضور فراگیر دین- در طول تاریخ و در پهنای جغرافیا- باعث گردیده که بسیاری از دین‌شناسان و دین باوران بر فطری بودن آن تأکید کرده و اذعان نمایند که نهاد بشر با دین سرشته شده است. (الیاده، ۱۳۷۲: ۱۲۲) تاریخ بشر گواه این مدعاست که با زائل شدن صورتی از اعتقاد دینی در میان مردمی، صورت دیگری پدید می‌آمده و جای دین منسوخ را می‌گرفته است. بی‌آنکه بخواهیم بر اثبات فطری و یا طبیعی بودن دین اصرار ورزیم، در بسیط‌ترین صورت چنین می‌توان گفت که انسان به نحو چاره‌ناپذیری به انواع و اقسام شیوه‌ها، "دینی" بوده و اقتضای شرایط یا طبیعت انسانی، همواره چنین جهتی را دیکته می‌کرده است. (شجاعی زند، ۱۳۷۶: ۹)

برخی معتقدند تقریباً حدود ۹۰ درصد از جمعیت جهان طرفدار یک سری عقاید یا ایده‌های هستند که می‌توان آنها را با تسامح دین نام نهاد. با توجه به این واقعیت که بسیاری از ما مدعی داشتن عقاید مذهبی هستیم، به قول دوکیم می‌توان فرض نمود که دین در شکل‌های متنوع خود قادر به برقراری تعامل و انسجام اجتماعی می‌باشد. در حقیقت در بسیاری از سرزمین‌ها،

جاهایی که دین در زندگی اجتماعی تا حد زیادی نفوذ پیدا کرده است-مانند خاورمیانه- درک کامل یک اجتماع بدون اینکه نگاهی به دین آن داشته باشیم غیر ممکن است. (اسکات و هال، ۱۳۸۲: ۱۰) نقش اساسی دین و مذهب در پیدایش، دگرگونی و بالندگی فرهنگ و تمدن بشری نیز امری انکارناپذیر است. (خضری، ۱۳۸۴: ۱) بسیاری از تحولات اساسی اقتصادی و فرهنگی در طول تاریخ منشا دینی دارند. ماکس وبر درباره‌ی اهمیت نقش باوری‌های مذهبی در فرهنگ یک ملت می‌نویسد: "انسان جدید حتی با بیشترین حسن نیت، نمی‌تواند اهمیت تأثیر باورهای دینی را در فرهنگ و خصلت ملی باز شناسد". (وبر، ۱۳۷۰: ۱۵۷) به اعتقاد اکثر قریب به اتفاق صاحب‌نظران، دین و مذهب یکی از منابع و سرچشمه‌های عمده‌ی فرهنگ سیاسی جوامعی است که از اعتقاد و ایمان دینی برخوردارند. به عبارتی دیگر، مجموعه باورها، ارزش‌ها، آموزه‌ها و نمادهای مذهب یک جامعه نقش مهمی در شکل دادن به گرایش و جهت‌گیری مردم آن جامعه در قبال نظام سیاسی ایفا می‌نماید. (هنری لطیف پور، ۱۳۸۰: ۱۰) از طرف دیگر حکومت‌ها نیز برای بهره‌مند شدن از میزان بالا و قابل قبول مشروعیت، حداکثر تلاش خود را بکار می‌برند و بویژه در جوامع اسلامی برای امور مذهبی و معنوی شهروندان برنامه‌ریزی می‌کنند. (حافظ نیا و دیگران، ۱۳۸۷: ۵)

جغرافیای سیاسی مذهب

مذهب به معنای احساسات و رویدادهایی که برای انسان در عالم تنهایی و در اجتماع روی می‌دهد (جمیز، ۱۳۷۳: ۶)، در گذشته یکی از عوامل موثر در تفکیک مرزهای جغرافیایی بوده و در قرن بیستم نیز کم و بیش نقش‌آفرینی عوامل مذهبی در تصمیم‌گیری‌های سیاسی و پدیده‌های ناشی از آن تداوم داشته است. در حال حاضر هم ثبات سیاسی برخی از کشورها تا حد زیادی در ارتباط با توزیع فضایی مذهب و نیز زبان است. به گونه‌ای که می‌توان گفت در دو دهه گذشته مذهب به عرصه ژئوپلیتیک (جغرافیای سیاسی) بازگشته است. (سیمبر، ۱۳۸۵: ۱۰۸) در حقیقت مذهب در کنار زبان، یکی از قوی‌ترین نیروهای موثر در کشورهای مستقل کنونی محسوب می‌شود. همچنین عامل مذهب هنوز علت وجود و بقای بسیاری از کشورها است. (جردن و راونتري، ۱۳۸۰: ۱۷۱) گلاسرن نیز به نقش مذهب در پدیده‌های سیاسی اشاره می‌کند و برخی از موارد آنرا برمی‌شمارد: "ظهور ایرلند به دلیل وجود دو مذهب کاتولیک و پروتستان، سوریه به سبب وجود مسلمانان و مسیحیان، هند به دلیل وجود دو مذهب اسلام و هندو، فلسطین به واسطه وجود یهودیان و مسلمانان، نمونه‌هایی هستند که نقش‌آفرینی مذهب در آنها نمایان است. در هرکدام از این مناطق، زمانی که نقش سیاسی دنیا و دوره تاریخی منطبق با آن تغییر می‌کرد، گروه اقلیتی در واحدهای جدید شکل می‌گرفتند و بعضی از آنها

مشکلاتی را در راه آمیزش با نظام ملی به وجود می‌آورند". (صحفی، ۱۳۸۰: ۵۵) اهمیت عامل دین و مذهب در برخی از مناطق مذکور به حدی بود که باعث تجزیه‌ی همه جانبه و از بین رفتن اتحاد ملی شد. مثلاً تجزیه‌ی شبه قاره‌ی هند به دو کشور پاکستان و هند صرفاً در اثر اختلاف بین مسلمانان و هندوها در ۱۹۴۷ اتفاق افتاد. (سیف‌زاده، ۱۳۷۲: ۱۷۹) در لبنان نیز به عنوان یک ملت عرب، مسیحیان و مسلمان تا حدودی موفق به جدا سازی سرزمین خود گردیده‌اند. در ملت‌هایی که در آنجا انتخابات به صورت آزاد برگزار می‌شود، الگوهای انتخاباتی به طور مکرر گزارش‌هایی از تمایل به چنین اختلافات داخلی را به ثبت رسانیده است. حتی، در میان ملت‌هایی که تفاوت‌های مذهبی یا زبانی، احساسات جدایی طلبانه‌ای داخلی را دامن زده است، نقشه‌ی انتخابات آنها از الگوی زبانی و مذهبی شان تبعیت می‌کند. (جردن و لاونتری، ۱۳۸۰: ۱۷۱) با این حال، گلاسرن یادآوری می‌کند که نباید تغییر و تحولاتی که در این زمینه ایجاد شده را فراموش کنیم. " زیرا ما خوشبختانه دوران جنگ‌های مذهبی که اروپا را شکل دادند، پشت سر گذاشته‌ایم و در عصری زندگی می‌کنیم که در آن جنگ‌های مذهبی منطقه‌ای و پیچیدگی‌هایی که در آن نقش مهمی ایفا می‌کرد، دیگر وجود ندارد. مثال، در ایرلند شمالی، درگیری و جنگ بیشتر از آنکه مذهبی و میان کاتولیک و پروتستان باشد، سیاسی است". (صحفه، ۱۳۸۰: ۵۵)

وجود ذخایر معدنی، گروهی از اقلیت‌های مذهبی و یا تنش در مرزهای مختلف خاکی، آبی و هوای، زمانی که محرک یک تصمیم‌گیری سیاسی در سطح بین المللی واقع شوند عاملی ژئوپلیتیک به شمار می‌آیند. (سنجایی، ۱۳۷۸: ۸۸) بیشتر حرکت‌های تجزیه طلبانه در محدوده سرزمینی کشورهای محصور است اما وقتی که حکومت‌ها نتوانند به نیازها و تقاضاها پاسخ مناسب دهند و یا نتوانند به طریق مناسب به سرکوب یا مهار تجزیه طلبانه اقدام کنند، گرایش به کسب حمایت خارجی، بویژه از سوی کشورهای همسایه و گروه‌هایی که با آنها وابستگی قومی، نژادی و یا مشترکات فرهنگی دارند تقویت می‌شود. اتحاد بین گروه‌های محلی - ناحیه‌ای ناراضی و بازیگران خارجی موجب در هم بافته شدن تهدیدات داخلی و خارجی می‌شود و در نتیجه، مدیریت امنیت ملی را با مشکل مواجهه می‌سازد. (همان، ۹۳)

در حقوق بین الملل، اقلیت‌ها به گروهی از مردم اطلاق می‌شود که دارای نژاد، فرهنگ، سنن یا مذهب جداگانه‌ای غیر از فرهنگ کشوری هستند که در آن زندگی می‌نمایند. (پیردشتی، ۱۳۸۰: ۲۱) مجمع عمومی سازمان ملل متحد طی سالهای اخیر، بیانیه‌ای مربوط به حقوق اشخاص متعلق به اقلیت‌های ملی یا قومی، مذهبی و زبانی را به تصویب رساند مفاد این بیانیه عبارت است از:

- حقوقی که بهره بردن اقلیت‌ها از فرهنگ‌شان را میسر سازد تا به دستورات مذهبی خود اقرار و عمل نمایند و بدون هر تبعیض و دخالتی از زبان مادری خود در محیط عمومی و خصوصی استفاده نمایند.

- حقوقی که شرکت مؤثر فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی را در زندگی عمومی آنها میسر سازد.
- حقوقی که مشارکت مؤثر ملی و منطقه‌ای را بویژه در تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری در مورد اقلیت‌ها مهیا نماید.

- حقوقی که بدون هر تبعیضی ارتباطات صلح‌آمیز و آزاد با اعضای گروه‌شان، ارتباط در طول مرزها با شهروندان کشورهای دیگر که از نظر قومی، زبانی و مذهبی مثل هم هستند را حفظ نمایند. (کارنس دیاس، ۸)

ناحیه‌گرایی قومی

مرکز‌گریزی قومی مقوله‌ای است جدا از هر نوع اعتراض و شورش. خواسته‌های حقوقی اقلیت‌ها به دو دسته تقسیم می‌شود که عبارت است از: درخواست فرصت‌های کاملاً برابر در دسترسی به آموزش، منابع اقتصادی، تسهیلات فرهنگی و نهادهای سیاسی به موازات حذف تبعیض مبتنی بر قومیت، نژاد، فرهنگ یا مذهب. دوم درخواست حق حمایت ویژه در برخورداری از منابع و بهره‌مندی بیشتر از سرمایه و بودجه حکومت به منظور تقویت فرهنگ اقلیت‌ها که در صورت عدم برآورده شدن این خواسته پتانسیل تهدید در بین آنها شکل می‌گیرد. (ابوطالبی، ۱۳۷۸: ۱۳۷)

انگیزه‌ها، اهداف، اراده و خواست اقوام تشکیل‌دهنده ایران طی روند طولانی مدت و یا از طریق ایفای نقش تاریخی قابل تشخیص است. گرچه تحولات اقتصادی و سیاسی جهانی، منطقه‌ای و ملی بر هدف‌های ناحیه‌گرایی و تغییر جهت آنها مؤثرند، اما برخی عوامل ثابت یا نسبتاً ثابت به عنوان ذخیره پایه‌ای و محرک همیشگی ناحیه‌گرایی عمل می‌نمایند. هدف‌ها و مقاصد واقعی نیروهای ناحیه‌گرا، اغلب به هنگام بحران‌های ملی آشکار می‌گردد. هرگاه حکومت مرکزی در حالت اقتدار بوده است، بر نیروهای ناحیه‌گرا و مرکز‌گرای غلبه کرده و بالعکس، هرگاه حکومت مرکزی دچار ضعف شده است، نیروهای مرکز‌گرای و ناحیه‌گرا فعال شده و با ایجاد تشکیلات سیاسی-اداری محلی و منطقه‌ای نوعی حکومت خودگردان محلی را موقتاً تاسیس کرده‌اند. ناحیه‌گرایی واحدهای قومی از نگاه حکومت مرکزی عامل تهدید کننده امنیت ملی است. (حافظ نیا، ۱۳۸۱: ۱۵۴ و ۱۵۵) گرچه ملت یکدست در کشوری واحد در جهان کنونی وجود ندارد، لیکن تهدید قومی تابعی از تعداد اقوام و خواسته‌های متفاوت مورد نظر آنها در ارتباط با حکومت مرکزی است.

ناحیه فرهنگی بلوچستان

بلوچستان ایران، بخش قابل توجهی از فضای سرزمینی ایران را پوشش می‌دهد که مساحت آن معادل ۱۷۳۴۶۱ کیلومتر مربع است. (افشار سیستمی، ۱۳۷۱: ۲۵) بلوچ‌ها به جزء استان سیستان و بلوچستان در استان کرمان، هرمزگان و جنوب خراسان نیز جمعیت قابل توجهی دارند. (حسن، ۲۰۰۸: ۶) شهرهای جنوبی کرمان شامل کهنوج، رودبار، منوجان و نودژ و شهرهای جاسک و بخش‌هایی از رودان و حاجی‌آباد در هرمزگان هم بلوچ نشین هستند. بیش از ۹۵ درصد بلوچ‌های سیستان و بلوچستان و شرق هرمزگان سنی مذهبند (مطالعات طرح جامع تقسیمات کشوری، ۱۳۷۷: ۸۵ و ۳۷ و ۲۳) همه بلوچ‌های ساکن کرمان و آنهایی که در شمال شرق هرمزگان زندگی می‌کنند بر خلاف اکثریت بلوچ‌ها شیعه هستند. بدون شک در میان اقوام ایرانی "بلوچ‌ها" از همه کمتر شناخته شده‌اند که این شناخت کم، دلایل سیاسی، اجتماعی و تاریخی خاص خود را دارد. هرگاه کمبود را در کنار اطلاعات مخدوش از اقوام بلوچ در جامعه ایرانی در نظر بگیریم می‌توان گفت: تصور عمومی از بلوچستان و مردم آن با قاجاق مواد مخدر، فقر، خشکسالی و ناامنی پیوند خورده است.

از نظر قومیت و نژاد، درباره بلوچ‌ها مطالعات عمیقی انجام نشده؛ عده‌ای آنها را حبشی و گروهی عرب یا از نژاد درآویدی و عده‌ای دیگر نیز آنها را قومی مرکب از نژادهای مختلف می‌دانند. درباره ریشه بلوچ‌ها اجماع نظر وجود ندارد، بیشتر بحث‌ها در این زمینه بر دو نظریه استوار است؛ یکی داشتن ریشه ایرانی (آریایی) و دیگری داشتن ریشه عربی.

نظریه دوم معتقد است که ریشه بلوچ‌ها از اعراب و اعقاب حمزه، عموی پیامبر اسلام (ص) است، ولی نظریه اول برای قوم بلوچ ریشه ایرانی قائل است و نظریه دوم را فاقد مستندات تاریخی می‌داند. آنچه اکثر نویسندگان و جامعه‌شناسان بر آن توافق دارند، نژاد آریایی مردم بلوچ است. به سبب موقعیت جغرافیایی منطقه، قوم بلوچ نژاد خود را به خوبی حفظ کرده است. کمسیون ملی یونسکو درباره نژاد بلوچ گفته است: «بدون شک قوم بلوچ از همین اقوام آریایی جدا شده و پس از گذشتن از مناطق شمالی به جنوب آمده‌اند و قرابت زبان بلوچی با زبان باستانی مؤید این تصور است».

از نظر مذهبی اقلیت بلوچ ایران، اهل سنت هستند و از این جهت نیز، با بلوچ‌ها و قلمرو اهل سنت پاکستان و شبه‌قاره هند مجانست دارند، ولی با بخش مرکزی ایران متفاوت‌اند. از نظر ریشه زبان و لهجه، زبان بلوچی را همانند پشتو، تاجیکی و کردی عضو خانواده زبان‌های ایرانی می‌دانند، اما لهجه‌های بلوچی در مناطق بلوچ‌نشین ایران و پاکستان به مراتب به هم نزدیک‌ترند تا به زبان فارسی.

آنها در طول تاریخ همواره در حاشیه حیات سیاسی قرار داشته و امروزه نیز به همین روند ادامه می‌دهند. (احمدی، ۱۳۸۴: ۱۱۶) انزوای جغرافیایی منطقه بلوچستان و تفاوت مذهبی آنها باعث شده که حکومت‌های مرکزی در گذشته توجه زیادی به آنها نکنند، چنان که در نقشه سطح بندی استان‌ها در سال‌های ۱۳۵۵، ۱۳۶۶، ۱۳۷۵، ۱۳۸۵ در محدوده مناطق توسعه نیافته کشور قرار داشته است. (راستی، ۱۳۸۵: ۱۵۲ و ۱۳۲ و ۱۱۳ و ۹۶) به همین دلیل بلوچ‌ها و حتی بلوچ‌های شیعه نظر مساعدی به دولت‌ها نداشته‌اند و همواره در مناطق محل سکونت خود باعث دردسر و ایجاد مشکل برای دولت‌ها بوده‌اند.

از منظر نظری و تئوریک آن چه در منطقه‌ی جنوب شرق کشور منبع تولید تهدیدات امنیتی شده است ناشی از شکاف‌های اجتماعی مذهبی‌ای که شکاف قومی نیز بر آن بار شده است می‌باشد. مبتنی بر این شکاف‌های اجتماعی و نزج گرفتن تمایلات اقلیت مذهبی به سمت اقلیت‌گرایی مذهبی، این منطقه، در سطوح مختلف آستان تهدیدات امنیت ملی می‌باشد. منظور از "اقلیت دینی" این تحقیق "گروهی از افراد ساکن یک جامعه‌ی معین، که دارای تعلقات مذهبی متفاوت از اکثریت جامعه می‌باشد. در اقلیت‌گرایی دینی، بیش از «افراد»، «عمل سیاسی» که از خاستگاه اعتقادی آنها پدیدار می‌شود، مد نظر است.

مفاهیم محوری در این تعریف عبارتند از:

اولاً: اقلیت‌گرایی دینی یک «حرکت سیاسی» عامی که نسبتی به صورت ایجابی یا سلبی با «قدرت»-اعم از نمادهای فرهنگی، اقتصادی، ارتباطاتی و...- دارد، می‌باشد. ثانیاً: کانون هویت‌بخش آن را «دین» تشکیل می‌دهد و از این حیث از سایر گونه‌های اقلیتی همچون زبانی و نژادی، متمایز می‌شود.

ثالثاً: مبنای شناخت اقلیت و اکثریت؛ دسترسی آن به «قدرت» است و لذا به «تعداد» توجه خاصی ندارد. بر این اساس اقلیت، نگرش دینی مقابل «دین مرجع» در یک واحد سیاسی به شمار می‌آید؛ حال چه از نظر تعداد بیشتر و یا کمتر از پیروان دین مرجع باشد.

رابعاً: سطح و میزان ارتباط این پدیده با ملاحظات سیاسی نیز لحاظ شده و در فراز پایانی تعریف «تغییر الگوی ملی اعمال قدرت» و یا «افزایش میزان دسترسی پیروان آن دین به قدرت» به عنوان دو هدف اساسی این گونه از حرکت‌های سیاسی مشخص شده است. با عنایت به این ملاحظه کلیه فعالیت‌های اجتماعی‌ای که در چارچوب اصول مصوب ملی و به عنوان اقدامات صنفی مشخص می‌شوند، از این تعریف خارج شده و مصداق «اقلیت‌گرایی دینی» به شمار نمی‌آیند. در عوض؛ اقداماتی که به نوعی تغییر الگوی ملی اعمال قدرت را هدف قرار داده‌اند- از قبیل خودمختاری یا تجزیه طلبی و...- و یا اینکه ساختار ملی را بر نمی‌تابند- از قبیل

تغییر نسبت‌های معین قانونی برای گروه‌های دینی مختلف در دسترسی به پست‌های ملی در درون حکومت یا پارلمان و...- شکل دهنده‌ی اقلیت گرای دینی به شمار می‌آیند. در تحلیل پدیده‌ی «اقلیت گرای دینی» به نحو برجسته‌ای مسائل هویتی و معانی "خودی" و "غیرخودی" نمایان است و این احساس خودی و دیگری است که برای اقلیت‌ها هویتی مجزا و معین می‌سازد و نتیجتاً این "احساس و نهاد غیریت سازی اجتماعی" است که اساس تحلیل می‌باشد. پس از شکل‌گیری «احساس غیریت با مرکزیت»، آموزه‌های دینی اقلیت غالباً جهت‌گیری سیاسی می‌یابد.

وجود شکاف‌های سیاسی- اجتماعی (قومی، مذهبی، زبانی و...) و داشتن مرز طولانی با کشورهای پاکستان و افغانستان و همچنین وجود و حضور هم‌قومیت‌های اقوام منطقه در آن سوی مرز و از همه مهم‌تر دسیسه‌ها و توطئه‌های دشمنان ملت ایران که انسجام ملی کشور را هدف گرفته‌اند، ضرورت مدیریت همگرایی و هندسی شده‌ی صحیح، دقیق و علمی اقوام آن مناطق در چارچوب سیاست‌های همگراکننده با تنوع و تکثر قومی را دو چندان می‌کند. با توجه به این مطالب، همگرایی طیفی است که یک‌سر آن مسائل اقتصادی و سر دیگر آن مسائل هویتی است. عناصر مختلف سیاسی، فرهنگی و اجتماعی هم می‌تواند در بین این دو سطح قرار بگیرند. شکل ایده‌آل همگرایی در این است که همه این عناصر همگرایی در سطح عالی در جامعه وجود داشته باشد.

مراحل شکل‌گیری

همگرایی ملی محصول هماهنگ شدن سه حوزه همگرایی است:

۱- حوزه همگرایی اقتصادی (معیشتی)

همبستگی (وابستگی) اقتصادی بین مناطق مختلف کشور از نظر بازار مصرف، استقرار و مکان‌یابی کارخانه‌جات و یا منابع اولیه. مثلاً کارخانه‌ای در سیستان و بلوچستان باشد که منابع اولیه عمده آن از اصفهان تامین شود و بازار مصرف عمده آن در سایر نقاط داخل کشور باشد. یا کارخانه‌ای در اراک باشد که فرضاً ۱۰۰۰ نفر بلوچ یا سیستانی در آن مشغول به کار باشند. این بدان معنی است که همه بخشهای مختلف جامعه به اقتصاد ملی وصل شوند. اگر در یک نقطه به خاطر عدم اتصال به اقتصاد ملی نوعی محرومیت حاصل شود، ممکن است به دلایل وابستگی معیشتی به نوعی واگرایی به آن سوی مرز ایجاد شود.

۲- حوزه همگرایی نهادی و ساختاری (همگرایی نهادهای سیاسی)

شرط به‌وجود آمدن این نوع همگرایی گذر از بحران‌ها (نفوذ، مشارکت، مشروعیت، توزیع و...) است. دو موضوع مهم برای این کار وجود دارد که یکی کارآمدی و اثر بخشی ساختارها و نهادهای قانونی و کلیت نظام سیاسی است که در صورت تحقق این دو موضوع، بحران‌های صدرالاشاره قابل مدیریت می‌باشد. یکی از مقومات شکل‌گیری همگرایی نهادی که بسیار مهم نیز می‌باشد، نهادهای تولید کننده‌ی جامعه‌پذیری است که ارزش‌های ملی هر جامعه را در درون آن جامعه تولید و بازتولید می‌کنند. این نهادها باید بتوانند به تربیت و جامعه‌پذیری اعضای جامعه در راستای فرهنگ و هویت ملی همت بگذارند.

۳- حوزه همگرایی هویتی

همگرایی، محصول تعامل این سه حوزه مهم: الف-اقتصادی (معیشتی) ب- نهادی و ج- ساختاری و هویتی است. از آنجایی که همگرا شدن کامل، متناسب و متقارن این عناصر بسیار مشکل است، لذا همگرایی پدیده‌ای نسبی بوده و نباید انتظار صددرصدی از آن داشته باشیم بنابراین همگرایی دائماً وضعیتی حداقلی و حداکثری خواهد داشت و به تعبیری دارای وضعیت کشسانی است. در واقع همگرایی ملی زمانی اتفاق می‌افتد که بین این عناصر سه گانه نوعی اتصالات محکمی شکل بگیرد.

همگرایی هویتی^۱

هویت ملی

هویت ملی به تعبیری، فراگیرترین، بالاترین و مشروع‌ترین سطح هویت و نوعی احساس تعلق به ملتی خاص دانست. ملتی که نمادها، سنتها، مکانهای مقدس، آداب و رسوم، قهرمانان تاریخی و فرهنگ و سرزمین معین دارد. هویت ملی یعنی احساس تعلق به گروهی از انسانها، به واسطه اشتراک داشتن در برخی عناصر فرهنگی و شبه فرهنگی در مورد مولفه‌های هویت ملی، اندیشمندان حوزه‌های مختلف علوم انسانی، دیدگاه‌ای متفاوتی دارند. درحالی که در جغرافیا، سرزمین مشترک و تاریخ مشترک مولفه‌های اساسی هویت ملی محسوب می‌شوند، در مطالعات سیاسی بر ساختار سیاسی مشترک، ملیت و یا جامعه مدنی بومی تکیه می‌شود. در مطالعات اجتماعی، زبان مشترک، دین مشترک و آداب و سنن مشترک را عناصر اصلی هویت ملی محسوب می‌کنند. در مطالعات فلسفی بیشتر به وحدت فرهنگی و تاریخ مشترک تاکید می‌شود

۱- عناصر هویتی همگرایی: مثل دین و مذهب، فرهنگ و آداب و رسوم، تاریخ گذشته، عناصر هویت ملی (سرزمین مشترک، تاریخ مشترک، زبان، نژاد، ملت مشترک، احساس تعهد به دولت و حکومت مشترک و ...)

و در روانشناسی اجتماعی نیز بر هویت «ما» و احساسات مشترک و آگاهی جمعی تاکید می‌گردد. آن چیزی که برای نظام سیاسی مهم است احساس تعلق خاطر به هویت ملی است که با مشارکت ملی نمودار و محقق می‌شود.

هویت قومی

هویت قومی نوعی وضعیت روانی برانگیختگی است که در جریان آن اعضا گروه قومی احساس پیوستگی و تعلق خاطر جدی (خیالی یا واقعی)، در بین خود و بین خود با سایر گروه‌های می‌نمایند. در این شرایط خاص ممکن است گرایش قوم مدارا نه تقویت شود و احساسات مشترک در زمینه‌هایی مثل تاریخ، سرنوشت، منافع و نمادهای فرهنگی تجلی و بروز می‌یابد.

تشدید برجستگی هویت قومی

تشدید هویت قومی شرایطی است که افراد عضو گروه قومی از سطح فرهنگی خارج، و قومیت تبدیل به امر سیاسی یا بازیگر سیاسی می‌شود. البته باید توجه داشت که هویت قومی به لحاظ شدت و ضعف در یک طیف قرار می‌گیرد و آن قسمت از طیف که از شدت قوی برخوردار است را تشدید هویت قومی می‌نامیم. تشدید هویت قومی به شدت بر خواسته‌ها و نیازهای واقعی و ذهنی (خیالی) قومی می‌افزاید. معمولاً خواسته‌ها از شکلی قانونی مثل خواسته‌های اقتصادی، فرهنگی، سیاسی و... شروع می‌شود و به خواسته‌های غیر قانونی منتهی می‌شود و روشن است که به نفع نظام سیاسی و دولت ملی نخواهد بود. زیرا هر چه تشدید هویت قومی حادثتر باشد، مسائل و مشکلات قومی بیشتر به سمت ناامنی و بروز چالش‌های امنیتی میل می‌کند. واگرایی‌های قومی و مذهبی فرایندی است که متأثر از عوامل و زمینه‌ها متعدد اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی و نوعاً در جوامع سیاسی با بافت متنوعی از اقوام و اقلیت‌ها و خرده فرهنگ‌ها پدیدار می‌شود. واگرایی‌های قومی و مذهبی ناظر بر وضعیتی است که در آن یک گروه یا بخشی از جمعیت یک کشور که به لحاظ و ویژگی‌های هویتی (نژادی، مذهبی، زبانی و خرده فرهنگی...) با بدنه اصلی جمعیت کشور متمایزند و به طور معمول سرنوشت خود را جدای از اجتماع ملی کشور می‌دانند در شرایطی، بر مبنای این تمایزات گرایشاتی از جدایی طلبی و تجزیه تا استقلال کامل در اداره امور سیاسی، اقتصادی و اجتماعی خود را مطالبه و تجربه می‌کنند.

از آنجا که پیدایش چنین وضعیتهایی اثرات و پیامدهای گریز ناپذیر و گاه بسیار خطرناک بر انسجام، وحدت، امنیت ملی و یکپارچگی سرزمینی کشورهایی که از نظر بافت اجتماعی ترکیبی از اقوام و خرده فرهنگ‌های مختلف دارند، می‌گذارد، مطالعه و بررسی عوامل و

فرایندهایی که به چنین وضعیتهایی می‌انجامد بخشی از پروژه مدیریت این گونه مسائل در سطح ملی است.

کشور ایران نیز از جمله کشورهایی است که از نظر ملاحظات هویتی و آثار اجتماعی و بخصوص در بعد فرهنگی - مذهبی آن بافت متنوعی دارد. بخش‌هایی از جمعیت ایران به دلیل داشتن چنین تمایزاتی با اجتماع ملی و فاصله نسبتاً زیاد در برخورداری از سطوح توسعه، مستعد ورود به چنین وضعیتهایی هستند و برخی نیز وارد این فرایند شده و مراحل را تجربه کرده‌اند. بلوچ‌های ایران در زمره این بخش از جمعیت ایران هستند.

بلوچ‌های ایران که عمدتاً در استان سیستان و بلوچستان ساکن‌اند از جمله اقلیتهایی هستند که از نظر مذهبی عمدتاً سنی مذهب و حنفی هستند. زبان اصلی آنها بلوچی با گویش‌های متنوع است. از نظر ساخت اجتماعی جامعه بلوچ قبیل‌ای با آداب و رسوم و مناسک نسبتاً ویژه‌ای آن است. بررسی رفتارهای اجتماعی این اقلیت یا قوم به ویژه پس از پیروزی انقلاب اسلامی نشان می‌دهد که تدریجاً از روند همگرایی با اجتماع ملی در ایران به سوی مطالبات قوم‌گرایانه جهت یافته است. افزایش مطالبات سیاسی برای مشارکت در مدیریت‌های سیاسی و اداری استان و سطح ملی، مطالبات فرهنگی بخصوص در آموزش و تدریس زبان بلوچی در مدارس و مطالبات مذهبی که عمدتاً در شکل تأسیس مساجد برای اهل سنت در دیگر شهرهای ایران و از جمله در تهران نمود یافته از جمله شاخص‌های این وضعیت است. گرایش به تجزیه و خودمختاری در میان گروه‌های قوم‌گرای سیاسی و تندرو بلوچ که در گذشته همواره بوده و در شرایط کنونی با توجه به سیاست‌های دولتهای غربی، عربی و آمریکا ابعاد تازه‌ای یافته است.

در این فرایند چگونگی پیدایش و مراحل چنین وضعیتی در کنار بررسی عوامل پدیدآورنده آن اهمیت دارد، و لیکن آنچه در این پژوهش اهمیت بیشتری دارد احصاء عوامل واگرایی و ارائه راهبردی برای کاهش آن و احصاء عوامل همگرایی و ارائه راهبردی برای افزایش این مولفه ثبات‌بخش نظام سیاسی و دولت ملی می‌باشد. پژوهشی که نتایج آن در فهم آینده نگری، مدیریت و تدوین راهبردهای کلان برنامه ریزی ملی و منطقه‌ای موثر خواهد بود. هم‌اکنون بخش قابل توجهی از انرژی و توان نیروهای امنیتی و انتظامی کشور مصروف مدیریت مسایل واگرایانه قومی یا مسایلی که در پوشش و یا به زبان موضوعات قومی بیان می‌شود، می‌گردد. موضوعاتی که اشکال متنوعی چون ابراز نارضایتی، آشوب‌های خیابانی، اغتشاش، ترور، بمب گذاری و... را دارد. یکی از معضلات موجود در مدیریت امنیتی این موضوعات و پیشگیری از امنیتی شدن آنها فقدان و یا کمبود منابع پژوهشی تبیینی و راهبردی در این مقولات است که بتوان با اتکال به یافته‌های آنها یک برنامه مشخص و نسبتاً جامع، قابل انعطاف، تبیین‌گر و

راهبردی و آینده نگر را برای مدیریت این مسائل طراحی کرد. برنامه‌ای که سطوح و ابعاد مختلف قضایا را بپوشاند و راهنمای عمل مسولان این حوزه باشد. پژوهش حاضر تلاش می‌کند تا حد زیادی این نقیصه را در ابعاد تبیینی - راهبردی آن در استان سیستان و بلوچستان و قوم بلوچ مرتفع نماید.

یافته‌های پژوهش

بلوچ‌ها در منطقه به هم پیوسته‌ای شامل ایالات بلوچستان پاکستان، بخش‌های عمده‌ای از استان سیستان و بلوچستان، شهرستان جاسک و همچنین قسمت‌هایی از شهرستان کهنوج و نهبندان ایران و گوشه جنوب غربی افغانستان شامل هلمند، حوالی گودره و ساحل شرقی هامون صابری سکونت دارند (کریمی‌پور، ۱۳۸۰: ۱۴۴) و همچنین در بخش‌های جنوبی استان خراسان، کرمان و شرق استان هرمزگان و عمده کمی هم در استان گلستان به سر می‌برند. (حسینی، ۱۳۸۵: ۴۳)

بلوچستان ایران و پاکستان در سه عنصر مذهب، زبان و قومیت با یکدیگر تجانس دارند. ترکیب این سه متغیر همسو بر همگرایی دو بخش بلوچ‌نشین پاکستان و ایران تأثیر گذاشته و آرمان سیاسی بلوچستان بزرگ را در قالب تلاش برخی نخبگان بلوچ برای کسب هویت مستقل سیاسی "بلوچستان آزاد" پدید آورده است. در قرن اخیر، منطقه بلوچستان همانند دیگر مناطق حاشیه‌ای بحران‌خیز، گاهی عرصه فعالیت‌های سیاسی برای کسب خودمختاری بوده است. (حافظ‌نیا، ۱۳۸۱: ۱۷۴) این استان نیز در سه عنصر مذهب، زبان و قومیت متفاوت از سایر نقاط مرکزی است و جزو منطقه بحرانی بالقوه درجه یک محسوب می‌گردد فقط در زابل غلبه با مذهب تشیع است که جزو منطقه بحرانی بالقوه درجه ۲ محسوب می‌شود.

شرق ایران به دلیل موقعیت خاص ژئوپلیتیکی و مرکزیت تمدن آسیا در اکثر مقاطع تاریخی چهارراه حوادث و ناامنی بوده است و همچنین شهرهای شرق ایران با نزدیکی به مرزهای ملی و قومی، هرگز در امنیت کامل نبوده و ناامنی و تهدید (به طور آشکار و پنهان) از عوارض و ویژگی‌های ثابت آنها بوده است. (ابراهیمی بای سلامی، ۱۳۸۵: ۶۷-۷۷) در باور بلوچ‌های پاکستان و برخی بلوچ‌های ایرانی، سردمدار گرایش‌های سیاسی بلوچ، دوست محمدخان بوده که وی خواستار قدرت سیاسی در مناطق طایفه‌ای، همراه با روابط حسنه با دولت مرکزی نیز بوده است که در نهایت جنبش او شکست خورد و اعدام گردید.

از وقوع انقلاب اسلامی که اقتدار ملی را موقتاً تضعیف کرد و منجر به ظهور چند سازمان سیاسی بلوچ شد، به استثنای حزب اتحاد مسلمین که تشکلی مذهبی و نیمه سیاسی بود

گروه‌های سیاسی دیگر گرایش‌های قومی و چپ‌گرایانه داشتند و از حمایت مردمی چندانی برخوردار نبودند.

با افزایش تمرکز در جمهوری اسلامی ایران و تشدید قرائت مرزبندی با اهل سنت بویژه پس از پایان جنگ و به موازات آن اوج‌گیری جریان بنیادگرایی سنی در کشورهای همسایه شرقی، بی‌اعتمادی بین نظام و مردم و بین اقوام و مذاهب در بین بلوچ‌ها فزونی گرفت. پیامد این بی‌اعتمادی‌ها و مرزبندی‌ها، احساس تحقیر و تضعیف بود و در نتیجه شکاف‌های اجتماعی آن هم، حول قومیت و مذهب پیش از پیش شدت یافت. (حسینی، ۱۳۸۵: ۶) عراق و سایر کشورهای محافظه‌کار عرب پس از انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷ و بویژه در طول جنگ ایران و عراق، حمایت خود را از بلوچ‌های ناراضی در ایران از سرگرفتند. نگرانی رژیم‌های محافظه‌کار از تمایلات رشد بنیادگرایی اسلامی و صدور انقلاب اسلامی ایران، علت اصلی علاقه آنها به مسئله بلوچ بود که می‌توانست به شکل‌گیری بلوچستان آزاد بیانجامد. (احمدی، ۱۳۷۹: ۲۳)

جنبش سیاسی ناسیونالیسم بلوچ در پرتو رقابت‌های دوران جنگ سرد شکل گرفت و مدتی دچار فراز و نشیب بود. این حرکت پس از پایان جنگ سرد با تظاهرات درون منطقه‌ای، به‌ویژه در پاکستان، همراه بود. روزنامه‌ها و مطبوعات، جریانات فرهنگی و نخبگان سیاسی — اجتماعی بلوچستان پاکستان نیز در دامن زدن به این امر دست داشته و دارند.

در قرن اخیر، منطقه بلوچستان همانند دیگر مناطق حاشیه‌ای بحران‌خیز ایران، گاهی عرصه فعالیت‌های سیاسی برای کسب خودمختاری بوده است و بعضی از نخبگان بلوچ برای نیل به مقصود از قدرت‌های مخالف دولت مرکزی، طی دوره‌های گذار بهره‌برداری کرده‌اند.

یکی از تحرکاتی که به دست نخبگان این منطقه هدایت و رهبری شد، قیام دوست محمدخان در سال‌های ۱۹۰۶ — ۱۹۲۸ م. بود. این جنبش جدایی‌طلب و خودمختار، که درست مقارن انقلاب مشروطه و تحولات ناشی از جنگ جهانی اول پای گرفت، برای مدتی، در سایه حمایت بریتانیا، دولت محلی مستقل تشکیل داد. اما با اقتدار یافتن دولت مرکزی ایران از پای درآمد. همچنین در زمان پیروزی انقلاب اسلامی و فقدان قدرت مرکزی در ایران، حرکت‌های سیاسی ضعیفی در جهت کسب خودمختاری و بازسازی اندیشه‌های ناسیونالیستی بلوچ شکل گرفت که به دلیل حمایت نشدن از جانب توده مردم، به موفقیتی دست نیافت.

هرچند در سال‌های اخیر افرادی چون عبدالمالک ریگی مشکلاتی را در این منطقه برای دولت مرکزی به وجود آورده بودند، نکته مهم این است که این منطقه، نسبت به دیگر مناطق حاشیه‌ای، درد سر کمتری برای دولت مرکزی به‌وجود آورده و جنبش‌های فراگیر سیاسی استقلال‌طلب در آن شکل نگرفته است.

علت عمده این وضعیت را باید در عوامل مختلفی چون: جمعیت نسبتاً کم و شدیداً متفرق و پراکنده و دشواری گردآوری جمعیت لازم برای ایجاد تحرکات مؤثر سیاسی؛ پایین بودن سطح سواد و گرفتاری‌های زیست‌محیطی، دغدغه‌های معیشتی، توانایی دولت مرکزی در کنترل فضا به دلیل ویژگی‌های توپوگرافی و کالبدی سرزمین، تعامل و همکاری مشترک دولت‌های ایران و پاکستان و داشتن اتفاق نظر درباره کنترل چنین تحرکات منطقه‌گرایی جستجو کرد.

نتیجه گیری

بهره‌مندی از ماهیت ژئوپلیتیک برای یک مذهب به این صورت رخ می‌دهد که کانون نقش آفرینی جدید داخلی و بین‌المللی خود را آغاز می‌کند؛ اقلیت‌ها از فضایی پیرامون تحت تأثیر قرار گرفته، به سوی سیاسی شدن و تشکیلاتی شدن حرکت می‌کنند؛ تعاملات و مناسبات مرکز- پیرامون بین اقلیت‌ها و مرکز جغرافیایی آن مذهب تشدید می‌شود به این ترتیب حوزه نفوذ مرکز در مناطق پیرامونی گسترش پیدا می‌کند. ملاحظاتی از قبیل آنچه بیان شد دلالت بر آن دارد که "اقلیت‌گرایی دینی" با دو چهره فرصت‌سازی و تهدیدگری در بطن تحولات آینده جهان در حال رشد و توسعه می‌باشد. بنابراین کلیه بازیگران و از آن جمله کشورهایی چون جمهوری اسلامی ایران نیازمند تأمل و اندیشه‌ای تازه در این خصوص هستند. البته میزان قدرت سیاسی ایران، استقرار آن در خاورمیانه، هویت ایدئولوژیک و دینی آن و پیشینه تاریخی حرکت‌های دینی در آن، تماماً مؤید این معنا هستند که برای کشور ما این موضوع به مراتب مهم‌تر و حساس‌تر است. مجموع مطالعات به عمل آمده از ناحیه تحلیل‌گرانی چون "گابریل بن - دور"^۱، "مائوز"^۲ و "الیز ساناساریان"^۳ که در ارتباط با اقلیت‌های دینی در خاورمیانه و ایران پژوهش کرده‌اند، در این نکته اتفاق نظر دارند که یکی از محورهای چالش برانگیز برای قدرت‌های سیاسی می‌تواند "حقوق و وضعیت اقلیت‌های دینی" باشد. در این زمینه پیشنهاداتی برای منطقه جنوب شرق ارئه می‌گردد:

- ۱- در بین قوم بلوچ همیشه نیروهای منطقه‌ای، عامل ایجاد بحران بوده‌اند.
- ۲- دولت با گام برداشتن در جهت عمرانی و آبادانی منطقه، از مرزهای حساس که محل ترانزیت قاچاق کالا و مواد مخدر می‌باشد مراقبت نماید. علاوه بر این از مذهب، آزادی معقول و در حد مطلوب به آنان داده شود تا بدین ترتیب جای پای، برای حضور نیروهای منطقه‌ای و تقویت جنبش‌های سیاسی محلی باقی نگذارد.

1- Cabrielben-dor

2- M.Maoz

3- Elizsanasarian

۳- جهت تقویت هویت ملی در برابر هویت قومی، در جذب نیروهای بومی در مسئولیت‌ها و مدیریت‌ها اتمام ورزد.

۴- بهتراست قضایای قومی، امنیتی نگردد در این‌صورت جامعه با دموکراسی فاصله خواهد گرفت. زیرا اکثر کشورهای جهان چون ایران چند قومی و چند فرهنگی هستند و در اغلب کشورهای اروپای غربی، با ایجاد دموکراسی اجتماعی، اقتصادی و سیاسی توانستند ناآرامی قومی را مهار نمایند.

۵- با عدم تمرکز بر مذهب و هویت، سیاست تکثرگرایی برابر را در پیش بگیرند تا مشارکت همه جانبه اقوام را در سطوح ملی مهیا نمایند.

منابع:

- ابراهیم بای سلامی، غلام رضا (۱۳۸۵)، **موقعیت ژئوپلیتیک و نا امنی اجتماعی مورد: شهرستان‌های خواف و رشتخوار در شرق ایران؛** فصلنامه ژئوپلیتیک، سال دوم، شماره سوم و چهارم، پاییز و زمستان.
- ابوطالبی، علی (۱۳۷۸)، **حقوق قومی، اقلیت‌ها و همگرایی؛** ترجمه: علی کریمی مله، فصلنامه مطالعات ملی، سال نخست، شماره ۱، پاییز.
- احمدی، حمید، (۱۳۸۴)، **قومیت و قوم گرایی در ایران؛** تهران: نشر نی.
- احمدی، سیدعباس و احمدی پور زهرا، (۱۳۸۴)، **نقش تقسیمات کشوری در توسعه مناطق؛** مجموعه مقالات همایش سیاست‌ها و مدیریت برنامه‌های رشد و توسعه در ایران، تهران: موسسه عالی آموزش و پژوهش مدیریت و برنامه‌ریزی، تهران.
- الیاده، میرچا (۱۳۷۲)، **دین پژوهی،** ترجمه بهالدین خرمشاهی، تهران: موسسات مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- اسکات، جولی و هال، آیرین (۱۳۸۲)، **دین و جامعه شناسی،** ترجمه افسانه نجاریان، تهران: نشر رستش.
- افتخاری، اصغر (۱۳۸۳)، **اقلیت گرائی دینی طراحی یک چهارچوب تحلیلی؛** تهران: انتشارات تمدن ایرانی.
- افشار سیستانی، ایرج (۱۳۷۱)، **بلوچستان و تمدن دیرینه آن؛** تهران: وزارت ارشاد.
- بختیاری، محمد عزیز (۱۳۸۵)، **شیعیان افغانستان،** قم: موسسه شیعه شناسی.
- بیشکچی، ئیسماعیل، (۲۰۰۲)، **کوردوستان و کولونبیه تی نیوده و له تی؛** چه مه ره شید، سلیمانی
- پیردشتی، حسن (۱۳۸۰)، **رقتار سیاسی قوم ترکمن؛** تهران: دانشگاه تربیت مدرس، پایان نامه کارشناسی ارشد.
- تر نبری، پاتریک، (۱۳۷۹)، **حقوق بین الملل و حقوق اقلیت؛** ترجمه و تخلص آریتا شمشادی و علی اکبر آقایی، انتشارات پژوهشکده راهبردی، چاپ اول.
- جردن، تری ج و لانتری، لستر (۱۳۸۰)، **مقدمه‌ای بر جغرافیای فرهنگی،** ترجمه سیمین تولایی و محمد سلیمانی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- حافظ نیا، محمدرضا (۱۳۸۱)، **جغرافیای سیاسی ایران؛** تهران: سمت.

- حافظ نیا، محمدرضا، پور طاهری، مهدی و ربیعی، حسین (۱۳۷۸)، **نقش تفاوت‌های مکانی در نگرش شهروندان نسبت به مشروعیت حکومت دینی؛ مطالعه موردی: تهران**. فصلنامه بین‌المللی ژئوپلیتیک، سال چهارم، شماره دوم، تابستان.
- حسینی، محمود (۱۳۸۵)، **سیستان و بلوچستان: نامی‌ها و ریشه‌ها؛ دوماهنامه سیاسی راهبرد چشم‌انداز ایران**، تیر و مرداد ماه.
- خضری، سید احمد رضا و دیگران (۱۳۸۴)، **تاریخ تشیع**، جلد اول؛ دوره حضور امامان معصوم (ع)، تهران: انتشارات سمت و قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- خوبری پاک، محمدرضا، (۱۳۸۰)، **اقلیت‌ها؛ تهران: شیرازه**.
- راستی، عمران (۱۳۸۵)، **عدالت سرزمینی در ایران: در نظر و عمل؛ پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه تهران**، رشته جغرافیای سیاسی.
- زرقانی، سیدهادی (۱۳۸۵)، **عوامل مؤثر در امنیت مرزی با تأکید بر مرز شرقی ایران و افغانستان؛ مشهد: فصلنامه جغرافیا، دانشگاه آزاد اسلامی**، شماره اول.
- ژرژ، پی‌یر، (بهار ۱۳۷۴)، **ژئوپلیتیک اقلیت‌ها؛ سیروس سهامی، مشهد، چاپ اول**.
- سنجابی، علیرضا (۱۳۷۸)، **نقش مرزها در یکپارچگی و پراکندگی اجتماع بین‌المللی؛ فصلنامه مطالعات ملی، سال نخست، شماره ۱**.
- سیف‌زاده، سید حسین (۱۳۷۲)، **نظریه‌های مختلف در روابط بین‌الملل، تهران: نشر سفیر**.
- سیمبر، رضا (۱۳۸۵)، **ژئوپلیتیک و مذهب در نظام بین‌الملل، راهبردها و تحولات، فصلنامه بین‌المللی ژئوپلیتیک، سال دوم، شماره سوم و چهارم، پاییز و زمستان**.
- شجاعی زند، علیرضا (۱۳۷۶)، **مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین، تهران: موسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان**.
- صفی، سید محمد (۱۳۸۰)، **ژئوپلیتیک فرهنگی و مساله امنیت ملی، تهران: نشر نی**.
- کریمی‌پور، یداله (۱۳۸۵)، **مقدمه‌ای بر ایران و همسایگان؛ چاپ اول، تهران: انتشارات جهاد دانشگاهی دانشگاه تربیت معلم**.
- کینگ، ساموئل (۱۳۵۵)، **جامعه‌شناسی؛ ترجمه مشفق همدانی، تهران: انتشارات امیر کبیر**.
- مطالعات طرح جامع تقسیمات کشوری استان سیستان و بلوچستان (۱۳۷۷)، **پرسشنامه وضعیت نژادی، قومی، دینی، مذهبی و زبانی استان؛ دفتر امور انتخابات، گروه تقسیمات کشوری**.
- مویر، ریچارد (۱۳۷۹)، **درآمدی نو بر جغرافیای سیاسی؛ ترجمه: دره میرحیدر و یحیی رحیم صفوی، تهران: سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح**.

میرحیدر، دره (۱۳۸۰)، مبانی جغرافیای سیاسی؛ تهران: سمت.
وهر، ماکس (۱۳۷۰)، اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری؛ ترجمه عبدالمعبود انصاری، تهران: انتشارات سمت.

هنری لطیف پور، یدالله (۱۳۸۰)، فرهنگ سیاسی شیعه و انقلاب اسلامی، چاپ دوم، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

ئه سه سه رد، فه رید، (۲۰۰۲)، پوكانه وهی ده و له تی كه ما یه تی (ئه زمونی سیاسی شیعه كان له غیر اقداء)؛ مه كته بی بیر و هوشیاری؛ سلیمانی.

Clarence.Dias.Democracy and Human Rights: The challenge of Ethnicity and inclusive Democracy;www.yahoo.com.

Glassner .Martin .Ira.(1993) ,Political geography; USA ,john wiley and son.

Glassner .Martin.Ira.(1993),Political geography;USA,john wiley and son.

Hassan ,Hussein D.(2008) ,Iran: Ethnic and Religious minoritic; CRS Rport for Congress .U.S congressional Research service.

نقش فعالیت‌های سازمان فرهنگی، هنری شهرداری تهران در توسعه فرهنگ شهروندی و مناسبات دینی آن

فاطمه عزیز آبادی فراهانی، فریده حاجی محمد حسین

چکیده

از آنجا که شهروندی از مفاهیم کلیدی در شناخت و توصیف جایگاه و وضعیت انسان امروزی است، می‌تواند تا نیازهای این جایگاه از طریق زنجیره‌ای از فعالیت‌های فرهنگی - آموزشی مناسب و درخور داده شود. اینکه این فعالیت‌ها چگونه و با چه سازوکارهایی می‌تواند بر تحول فرهنگ شهروندی تأثیرگذار باشد، موضوع اصلی این مقاله است که تلاش گردید با مطالعه و بررسی نقش فعالیت‌های سازمان فرهنگی - هنری شهرداری تهران بر فرهنگ شهروندی (و مشخصاً شهروندان منطقه ۱۵ تهران)، پاسخ داده شود. روش پژوهش در این بررسی، توصیفی - تحلیلی است که اطلاعات آن به‌روش پیمایشی و از طریق پرسشنامه محقق ساخته جمع‌آوری گردیده است.

هدف اصلی تحقیق شناخت میزان تأثیر فعالیت‌های سازمان فرهنگی، هنری شهرداری تهران در توسعه فرهنگ شهروندی است و اهداف فرعی شناخت تأثیر مؤلفه‌های فعالیت‌های سازمان فرهنگی، هنری شامل: فعالیت‌های آموزشی، تبلیغی و تفریحی بر مؤلفه‌های فرهنگ شهروندی شامل: سلامت، اخلاق و رفتار، امنیت و مشارکت شهروندان می‌باشد.

نتایج به‌دست آمده و یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که فرضیه‌های فرعی شامل: تأثیر فعالیت‌های آموزشی، تبلیغی و تفریحی بر توسعه سطح بهداشت و سلامت جسمی شهروندان به میزان ۶۱,۲٪ زیاد، تأثیر بر سلامت روانی به میزان ۴۳٪ زیاد، تأثیر بر توسعه اخلاق و رفتار شهروندی و حس احترام به دیگران در نزد شهروندان به میزان ۵۴,۶٪ متوسط تا خیلی زیاد، تأثیر بر حس نوع‌دوستی شهروندان به میزان ۵۰,۷٪ متوسط تا خیلی زیاد، تأثیر بر توسعه امنیت فردی شهروندان به میزان ۳۹,۲٪ در حد صفر، تأثیر بر توسعه امنیت اجتماعی شهروندان به میزان ۲۴,۵٪ در حد صفر، تأثیر بر توسعه سطح مشارکت سیاسی شهروندان به میزان ۵۱,۹٪ متوسط تا زیاد و فرضیه فرعی آخر، تأثیر معنادار فعالیت‌های آموزشی، تبلیغی و تفریحی بر توسعه سطح مشارکت اجتماعی، فرهنگی شهروندان به میزان ۴۲,۵٪ در حد متوسط تا زیاد رد یا تأیید شدند. بنابراین، فرضیه اصلی (فعالیت‌های آموزشی، تبلیغی و تفریحی سازمان فرهنگی، هنری شهرداری تهران بر توسعه فرهنگ شهروندی تأثیر معناداری دارد) نیز به میزان میانگین مجموع درصد تأیید فرضیه‌های فرعی (۳۰ درصد) در حد زیاد مورد تأیید قرار گرفت.

کلیدواژگان: فعالیت فرهنگی؛ سازمان فرهنگی، هنری شهرداری تهران؛ فرهنگ شهروندی

۱- مقدمه

شهروندی^۱ ایده‌ای است که در اروپای غربی زاده شد. این موضوع یکی از فرآیندهای جامعه مدرن است و در عرف جامعه‌شناسی دارای مرزهای تعریفی خاص و عموماً برخاسته از نگرش عقلانی نسبت به قانون و حقوق افراد در جامعه است. (عباسی ۱۳۸۷، ۴۵۶)

شهروندی و رفتار شهروندان^۲ از متغیرها و عوامل بنیادین در گسترش سرمایه اجتماعی و به دنبال آن توسعه جوامع بشری است که اهمیت یافتن آن در مطالعات اجتماعی و پرداختن به آن در این تحقیق نشأت گرفته از آن است. در بررسی و مطالعه مفهوم شهروندی همواره یک آمیختگی و رابطه تنگاتنگ با اخلاق و روابط اخلاقی به چشم می‌خورد. (فاطمی‌نیا ۱۳۸۶، ۷)

مفهوم شهروندی علاوه بر زمینه‌های سیاسی بر روابط اخلاقی بین اعضای جامعه و نیز مسایل سنتی نظری جامعه‌شناسی مثل شرایط یگانگی و همبستگی اجتماعی، ناظر است. (تقوایی و همکاران ۱۳۸۹، ۲۴) مفهوم شهروندی را می‌توان در مجموع جزو مفاهیم جدیدی دانست که با زندگی برخاسته از تجدد و فرهنگ انسان اجتماعی در هم آمیخته است. شهروندی ارتباط بسیار وسیعی با مفاهیمی چون جامعه مدنی، دموکراسی و حاکمیت خوب دارد. جامعه مدنی و تحقق نهادهای مدنی، در مجموع تجربه عقلانی و موفق بشری است که منجر به مشارکت قانونمند و توسعه سیاسی- اجتماعی شده و در نتیجه، زمینه پیشرفت در حوزه اقتصاد و فرهنگ و تمدن را برای جوامع به وجود آورده است. (شیانی ۱۳۸۱، ۲۰)

دوران معاصر شهرنشینی و شهروندی از مظاهر تمدن به شمار می‌آید. (مستوفی‌الممالکی ۱۳۸۰، ۹۴) بسیاری از دولت‌ها برای تثبیت موقعیت اجتماعی و سیاسی خود شهرنشینی و شهروندی و مباحث مرتبط با آن و نیز جهت بخشیدن به موضوع‌های مربوط به شهرنشینی و شهروندی را در اولویت قرار داده‌اند. (اذانی و همکاران ۱۳۸۹، ۷)

امروزه مفهوم شهروندی مفهوم و نگرش آن در قرن بیستم بسیار متفاوت است و حقوق شهروندی دارای حوزه‌های مختلفی است. چنانچه در کنار حقوق مدنی، سیاسی و اجتماعی، حقی نیز به نام حقوق فرهنگی وجود دارد. از این رو، شهروندی فرهنگی در یک بیان واضح ناظر به تأمین حقوق فرهنگی شهروندان است. (فرجی ۱۳۸۹، ۴۸۸)

تحولات چند دهه اخیر در مسیر اهمیت یافتن فرهنگ و فرهنگی شدن عرصه‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی است. از این رو، فرهنگی شدن شهروندی نیز امری اجتناب‌ناپذیر شده است. شهروندی مقوله‌ای منتزع یا جدای از فرهنگ شهروندان نیست. برای داشتن شهروندی

1- Citizenship

2- Citizens

فعال، باید مؤلفه‌ها و معنای شهروندی برخاسته از فرهنگ شهروندان باشد نه صرف ملاحظات حقوقی یا تأکید یک‌سویه بر آرمان‌های ایدئولوژیک. (هاشمیان فر و گنجی ۱۳۸۸، ۲۷)

افراد یا شهروندان علاوه بر نیازهای اقتصادی، اجتماعی و سیاسی مجموعه‌ای از «نیازهای فرهنگی» نیز دارند. نیازهای مربوط به خلاقیت و خودشکوفایی و نیازهای فراغت و لذت، از جمله این نیازهاست. مفاهیم شهروندی مدنی، سیاسی و اجتماعی نمی‌تواند تمام نیازهای فرهنگی افراد را پوشش دهد، بنابراین از آنجا که شهروندی از مفاهیم کلیدی در شناخت و توصیف جایگاه و وضعیت انسان امروزی است، می‌تواند تا این نیازها از طریق زنجیره‌ای از فعالیت‌های فرهنگی- آموزشی پاسخی مناسب و درخور داده شود. اینکه این فعالیت‌ها چگونه و با چه سازوکارهایی می‌تواند بر تحول فرهنگ شهروندی تأثیرگذار باشد، موضوع اصلی این مقاله است که تلاش گردید با مطالعه و بررسی نقش فعالیت‌های سازمان فرهنگی- هنری شهرداری تهران بر فرهنگ شهروندی (و مشخصاً شهروندان منطقه ۱۵ تهران)، پاسخ داده شود.

۱-۱- اهمیت و ضرورت موضوع

در عصر حاضر شهروندی یک ضرورت اجتماعی است که به صورت سازه اجتماعی ناشی از بسترهای اجتماعی و فرهنگی جامعه همراه با تنوع فرهنگ‌ها، معانی مختلفی را در جامعه شکل می‌دهد؛ بر این اساس به‌طور کلی شهروندی یک نوع قرارداد متقابل اجتماعی و یک سلسله حقوق متقابل دولت بر مردم و مردم بر دولت و همچنین یک احساس مشترک عمومی نسبت به هویت ملی و اجتماعی در یک محدوده مشخص است. (عاملی ۱۳۸۰، ۱۶۸) در واقع در حوزه فرهنگ شهروندی باید به مجموعه‌هایی از ارزش‌های اجتماعی چون مساوات طلبی، آزادی، فرد گرایی، مردم‌سالاری و مسئولیت‌پذیری مدنی شهروندان اشاره کرد، که جزء حقوق فرهنگ شهروندان یک جامعه شهری محسوب می‌شود.

لازمه حل مسائل شهری، بحران‌های شهرنشینی و اصلاح رفتار شهروندان، وجود یک فرهنگ و به تبع آن فعالیت‌های فرهنگی مناسب شهروندی و شهرنشینی است. همه اجزای یک زندگی شهری باید با در نظر گرفتن نقش فرهنگ در مناسبات اجتماعی شهر، تأسیسات شهری، نظام حمل و نقل، کالبد شهر و کاربردهای شهری سعی کنند، تعادل لازم را به وجود آورند. شهروندی یک مفهوم پویاست، که برای تأمین واقعی‌اش باید به فراسوی دولت بسط یابد و فرهنگ را در بررسی آن مورد توجه قرار داد...» (فاضلی ۱۳۸۶، ۲)

حال با توجه به بعد جهانی شدن فرهنگ شهروندی ناشی از پیشرفت و توسعه و بسیط بودن تعاملات افراد با دنیای اجتماعی و از سوی دیگر پذیرش الگوهای غنی فرهنگ شهروندی بر

شکل‌گیری جهانی شدن شهروندی نیاز به الگوی بومی فرهنگ شهروندی اجتناب‌ناپذیر است. این مسئله در عصر حاضر امری اجباری، ضروری و غیر قابل انکار است. براین اساس به دو دلیل بسیار عمده این مسئله از ضروریات امروزی جامعه ایرانی محسوب می‌شود:

الف) کشور ما، کشوری است که در مسیر توسعه پایدار و همه جانبه بویژه توسعه فرهنگی گام بر می‌دارد، و با توجه به نقش اساسی فرهنگ در امر توسعه، لزوم توجه به سیاست‌ها و بنیان‌ها و سازوکارهای فعالیت‌های فرهنگی امری اجتناب‌ناپذیر است.

ب) وجود ناهنجاری‌ها و ضعف‌های فرهنگی که امروزه دامن‌گیر جامعه ایرانی شده است. مانند رواج فرهنگ فردگرایی یا منفعت‌مداری شخصی، ضعف تعلق به هویت ملی، رواج فرهنگ قانون‌گریزی، فقدان پویایی و نشاط فرهنگی، پرهزینه بودن فعالیت‌های فرهنگی در جامعه، تعارض هنجارها و ارزش‌های فرهنگی، تهدیدات فرهنگی ناشی از پدیده جهانی سازی، مصرف‌گرایی مفرط، ابهامات هویتی نسل جوان، کاهش اعتبارات فرهنگی گروه‌های مرجع فرهنگی- ارزشی جامعه و... که به‌عنوان مهمترین مشکلات فرهنگی در امر توسعه فرهنگی موجود به حساب می‌آید.

از سوی دیگر در میان سازمان‌های فرهنگی، اجتماعی کشور که وظیفه تحقق راهبردهای کلان توسعه فرهنگی را برعهده دارند، به‌طور خاص، سازمان فرهنگی، هنری شهرداری تهران در خط مقدم این رسالت عظیم و در ارتباط مستقیم و تنگاتنگ با شهروندان به‌عنوان مخاطبین توسعه فرهنگی قرار دارد، بیش از دیگر سازمان‌ها، نیازمند احصا و شفاف‌سازی نقش‌ها و فعالیت‌های فرهنگی خویش و توسعه و تقویت آنها می‌باشد.

ضرورت و اهمیت این تحقیق زمانی افزایش می‌یابد که بدانیم سازمان فرهنگی، هنری شهرداری تهران براساس اساسنامه خود باید به سیاست‌های کلان فرهنگی نظام و منویات رهبر معظم انقلاب اسلامی توجه کند و بر مسائل ارزشی و مبانی دینی و اصول انقلابی و نیز بر مأموریت‌های خود در حوزه شهری بویژه بر رویکرد محله‌ای، تعامل و همکاری بیشتر با نهادها، سازمان‌های فرهنگی و تشکلهای مردمی و مساجد و ... تأکید نماید.

برهمن اساس، از آنجا که این مقاله در پی بررسی نقش فعالیت‌های سازمان فرهنگی، هنری شهرداری تهران در توسعه فرهنگ شهروندان تهرانی (منطقه ۱۵) می‌باشد به نوعی به‌صورت کاربردی می‌تواند در ترسیم و طراحی الگوی عملی برای اجرای مأموریت‌های مهم این سازمان برای توسعه فرهنگ شهروندی و در نهایت توسعه فرهنگی کشور به‌کار آید.

۲-۱- اهداف تحقیق

این مقاله با دو هدف اصلی طراحی گردیده است. یکی از اهداف، هدف آرمانی تحقیق و دستیابی به جامعه ایرانی در افق چشم‌انداز با ویژگی‌های: توسعه‌یافته، متناسب با مقتضیات فرهنگی، جغرافیایی و تاریخی خود و متکی بر اصول اخلاقی و ارزش‌های اسلامی، ملی و انقلابی است و هدف دیگر، بررسی نقش فعالیت‌های آموزشی، تبلیغی و تفریحی سازمان فرهنگی، هنری شهرداری تهران در توسعه فرهنگ شهروندی به‌عنوان هدف اصلی می‌باشد.

۳-۱- سؤالات تحقیق

سؤال اصلی: نقش فعالیت‌های آموزشی، تبلیغی و تفریحی سازمان فرهنگی، هنری شهرداری تهران در توسعه فرهنگ شهروندی شهروندان منطقه ۱۵ تهران چیست؟
سؤالات فرعی:

نقش فعالیت‌های آموزشی، تبلیغی و تفریحی سازمان فرهنگی، هنری شهرداری تهران در توسعه بهداشت و سلامت شهروندان چیست؟
نقش فعالیت‌های آموزشی، تبلیغی و تفریحی سازمان فرهنگی، هنری شهرداری تهران در توسعه اخلاق و رفتار شهروندان چیست؟
نقش فعالیت‌های آموزشی، تبلیغی و تفریحی سازمان فرهنگی، هنری شهرداری تهران در توسعه امنیت شهروندان چیست؟
نقش فعالیت‌های آموزشی، تبلیغی و تفریحی سازمان فرهنگی، هنری شهرداری تهران در توسعه مشارکت شهروندان چیست؟

۴-۱- فرضیه‌های تحقیق

فرضیه اصلی: فعالیت‌های آموزشی، تبلیغی و تفریحی سازمان فرهنگی، هنری شهرداری تهران بر توسعه فرهنگ شهروندی تأثیر معناداری دارد.
فرضیه‌های فرعی:

فعالیت‌های آموزشی، تبلیغی و تفریحی سازمان فرهنگی، هنری شهرداری تهران بر توسعه سطح بهداشت و سلامت جسمی شهروندان تأثیر معناداری دارد.
فعالیت‌های آموزشی، تبلیغی و تفریحی سازمان فرهنگی، هنری شهرداری تهران بر توسعه سطح بهداشت و سلامت روانی شهروندی تأثیر معناداری دارد.
فعالیت‌های آموزشی، تبلیغی و تفریحی سازمان فرهنگی، هنری شهرداری تهران بر توسعه اخلاق و رفتار شهروندی و حس احترام به دیگران در نزد شهروندان تأثیر معناداری دارد.

فعالیت‌های آموزشی، تبلیغی و تفریحی سازمان فرهنگی، هنری شهرداری تهران بر توسعه اخلاق و رفتار شهروندی و حس نوع‌دوستی شهروندان تأثیر معناداری دارد.

فعالیت‌های آموزشی، تبلیغی و تفریحی سازمان فرهنگی، هنری شهرداری تهران بر توسعه امنیت فردی شهروندان تأثیر معناداری دارد.

فعالیت‌های آموزشی، تبلیغی و تفریحی سازمان فرهنگی، هنری شهرداری تهران بر توسعه امنیت اجتماعی شهروندان تأثیر معناداری دارد.

فعالیت‌های آموزشی، تبلیغی و تفریحی سازمان فرهنگی، هنری شهرداری تهران بر توسعه سطح مشارکت سیاسی شهروندان تأثیر معناداری دارد.

فعالیت‌های آموزشی، تبلیغی و تفریحی سازمان فرهنگی، هنری شهرداری تهران بر توسعه سطح مشارکت اجتماعی، فرهنگی شهروندان تأثیر معناداری دارد.

۲- پیشینه تحقیق

کالبرگ^۱ در بررسی بنیان‌های فرهنگی شهروندی مدرن به این نتیجه دست یافته است که در جهان مدرن مشارکت اجتماعی و سیاسی در حال تغییر است. تبعیت شهروندان از دولت‌های ملی در تعارض تبعیت آنها از نهادهای فراملی قرار گرفته است. (کالبرگ ۱۹۹۳)

پاکولسکی^۲ در کتاب شهروندی فرهنگی به بررسی حقوق شهروندی در دنیای مدرن پرداخته و این‌گونه نتیجه گرفته است که حقوق فرهنگی شامل حق حضور نمادین نمایندگی، انتشار هویت و نگهداری از شیوه زندگی در حال گسترش است. این موضوع نشان دهنده بحران رفاه، کوچک شدن دولت و گسترش حوزه عمومی می‌باشد. (پاکولسکی ۱۹۹۷)

ترنر^۳ نیز در کتاب شهروندی و نظریه اجتماعی با بررسی ارتباط مفهوم شهروندی با روابط بین فرد و ملت به این نتیجه رسیده که نظریه شهروندی از طریق ارتباط آن با تغییرات اجتماعی و سیاسی معاصر و رابطه شهروندی با رفاه و بازار و همچنین با احساس تعلق، هویت و شخصیت در دنیای مدرن توسعه می‌یابد. (ترنر ۱۹۹۳)

شاه‌طالبی در تحقیقی با عنوان تدوین مؤلفه‌های فرهنگ شهروندی در حیطه ارزش‌ها و هنجارها برای دانش‌آموزان دوره راهنمایی نشان داد که ترجیح مصالح جمعی بر مصالح فردی و مؤلفه حفظ محیط زیست بیشترین بار عاملی را به خود اختصاص داده است. (شاه‌طالبی ۱۳۸۹)

1- Kalberg
2- Pakulski
3- Turner

رحمانی در بررسی نقش سازمان فرهنگی هنری شهرداری تهران در ارتقای سرمایه فرهنگی شهروندان تهرانی به این نتیجه دست یافته است که فعالیت‌های پر تکرار در مراکز فرهنگی با ارتقای سرمایه فرهنگی رابطه دارد. همچنین مدیران مراکز فرهنگی باید نسبت به مخاطب شناسی برنامه‌ها دقت داشته و با توجه به تغییرات فرهنگی در جامعه، کارکنان مراکز فرهنگی از بین افرادی انتخاب شوند که از سرمایه فرهنگی بالاتری برخوردار باشند. (رحمانی ۱۳۸۹)

هاشمیان فر در بررسی فرهنگ شهروندی ساکنان بافت حاشیه‌ای شهر اصفهان به این نتیجه رسیده است که بین متغیر علت مهاجرت و نوع شغل با فرهنگ شهروندی ساکنان بافت حاشیه رابطه وجود دارد. (هاشمیان فر، ۱۳۸۸)

احمدی نیز در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان بررسی مبانی حقوق شهروندی در اسلام و قرآن نشان می‌دهد که از جمله مبانی حقوق شهروندی، اصل کرامت، اصل عدالت، اصل برابری و مساوات و اصل عقلانیت است و قرآن، سنت، اجماع و عقل نیز منابع و تکیه‌گاه‌های شناخت حقوق بشر و شهروندی را تشکیل می‌دهند. (احمدی، ۱۳۹۰)

الله‌توکی در بررسی تأثیر آموزش رفتار شهروندی سازمانی بر تعهد سازمانی کارمندان سازمان فرهنگی و تفریحی شهرداری اصفهان به‌عنوان پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود به این نتیجه رسیده است که آموزش رفتار شهروندی سازمانی موجب ارتقای تعهد سازمانی، تعهد عاطفی و تعهد هنجاری گردیده است. (الله‌توکی، ۱۳۸۶)

عیدی نیز در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با موضوع تبیین جامعه‌شناختی آگاهی از حقوق و تکالیف شهروندی (مطالعه موردی دانشجویان دانشگاه اصفهان) نشان داده است که بین جنسیت، پایگاه اجتماعی اقتصادی، هویت اجتماعی، استفاده از وسایل ارتباط جمعی و دینداری با آگاهی از حقوق و تکالیف شهروندی رابطه وجود داشته است و بین سن و آگاهی از حقوق و تکالیف شهروندی رابطه وجود نداشته است. (عیدی، ۱۳۸۶)

۳- روش تحقیق

این تحقیق از نوع توصیفی، پیمایشی و تحلیلی است. روش جمع‌آوری داده‌ها، پرسشنامه محقق ساخته انتخاب گردید که مورد تأیید شکلی و محتوایی خبرگان قرار گرفته است. مبانی نظری تحقیق به وسیله مطالعات کتابخانه‌ای جمع‌آوری شد. در ساخت مدل تحقیق، مؤلفه‌ها و شاخص‌های متغیرهای مستقل و وابسته از مبانی نظری تحقیق استخراج و مسیر تأثیرگذاری آنها برای آزمون فرضیه‌ها مشخص گردید.

از آنجایی که این تحقیق در پی بررسی نقش فعالیت‌های سازمان فرهنگی، هنری شهرداری تهران در توسعه فرهنگ شهروندی شهروندان محله‌های منطقه پانزده شهر تهران می‌باشد،

جامعه آماری آن شامل کلیه شهروندان ساکن در منطقه ۱۵ تهران است که حدود ۷۰۰۰۰۰ نفر برآورد گردید و حجم نمونه آماری از طریق فرمول کرجسی و مورگان با ۹۵٪ اطمینان و ۵٪ خطا به تعداد ۳۸۳ نفر به دست آمد.

پس از مشخص شدن شاخص‌ها و طراحی سؤالات برای آماده‌سازی پرسشنامه، طیف شش‌گانه لیکرت مورد استفاده قرار گرفت. پرسشنامه به‌گونه‌ای طراحی گردید که مقیاس تمامی سؤالات فاصله‌ای باشد. این تحقیق در بازه زمانی اول تا پایان دی‌ماه ۱۳۹۲ به صورت مقطعی صورت گرفت. برای تحلیل داده‌ها از نرم‌افزار SPSS استفاده گردید.

در طراحی پرسشنامه، پس از جمع‌آوری نظرات خبرگان، برای تأیید روایی پرسشنامه، تعدادی از سؤالات با تغییر روبه‌رو گردید. سپس برای نمونه تعداد ۲۰ پرسشنامه به صورت آزمایشی با مصاحبه با حجم نمونه آماری جمع‌آوری و پس از تأیید پایایی اولیه به وسیله آلفای کرونباخ، و نیز با مشورت مجدد با تعدادی از صاحب‌نظران، پرسشنامه نهایی تهیه گردید. برای افزایش دقت در ثبت داده‌ها، تلاش شد تا سؤالات به وسیله پژوهشگر مطرح و پاسخ‌های نمونه‌ها ثبت گردد تا از خطاهای ناشی از درک نشدن سؤالات پرسشنامه جلوگیری شود. پرسشنامه شامل ۴۸ سؤال بود که پایایی آن با آلفای کرونباخ ۰,۹۷۱ تأیید گردید.

۴- مبانی نظری تحقیق

براساس مدل کوه یخ «هچ» که فرهنگ را به دو بخش مرئی (مصنوعات فرهنگی) و نامرئی (ارزش‌ها و مفروضات) تقسیم می‌کند (هچ، ۲۱۰: ۱۹۹۷)، فرهنگ به معنای «میزان دیندانی و دینداری افراد جامعه و خدامحوری در تعاملات بین فردی» است، که دیندانی قسمت زیرین کوه یخ است و دینداری و خدامحوری در تعاملات بین فردی قسمت مشهود کوه یخ است. بنابراین فعالیت فرهنگی مطابق مدل «هچ» را می‌توان این‌گونه تعریف نمود: به اقداماتی که بر روی باورها و ارزش‌های جامعه تأثیر می‌گذارد و حاصل این تأثیر در سازوکارها و رفتار افراد قابل مشاهده است. در نتیجه فعالیت فرهنگی‌ای اثربخش است که بتواند تغییری در اندیشه‌ها ایجاد کند و نمود رفتاری محسوس در جامعه داشته باشد.

از سوی دیگر، با توجه به وظیفه‌مندی دولت در قبال دین، سیاست‌گذاری، برنامه‌ریزی کلان، نظارت، هدایت و حمایت از فعالیت‌های دینی و خدمات‌رسانی مذهبی در حوزه حاکمیت دولت قرار می‌گیرد. مساعدسازی محیط برای رشد فضایل اخلاقی، علاوه بر سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی کلان، نیازمند به هدایت فعالیت‌ها و حمایت و پشتیبانی از تولید و عرضه کالاها و خدمات دینی است. (پیرزاده، ۱۳۷۸: ۵۲)

ترنر بر اساس الگوی جامعه‌شناختی خود در حوزه فرهنگ شهروندی و شکل‌گیری آن اشاره به چهار منبع اساسی می‌کند. «این چهار منبع شامل: هویت، حقوق اقتصادی، حقوق فرهنگی و حقوق سیاسی» است. هر شهروند دارای حقوقی است؛ حقوق اقتصادی مربوط می‌شود به نیازهای اساسی، به غذا و سلامتی که باید نظام اجتماعی تمهیداتی را برای آن فراهم کند. حقوق فرهنگی به امکان دسترسی همگانی شهروندان به رفاه و آموزش از سوی دولت مربوط می‌شود، و در نهایت حقوق سیاسی به آزادی‌های متعارف و حق بیان شهروندان توجه می‌کند. (عاملی، ۱۳۸۰: ۱۷۶)

کوهن و آرتور استدلال می‌کنند که فرهنگ شهروندی مبتنی بر تحلیل شهروندی و حقوق او بر مبنای یک جامعه ارتباطات بنیان است به اعتقاد آنها حقوق مربوط به ارتباط و گفتگو از اولویت‌های ضروری فرهنگ شهروندی و حقوق شهروندان است که در برابر سایر حقوق اجتماعی و اقتصادی قرار داد. به اعتقاد آنها در یک جامعه مدنی امروزی عمل روزانه ارتباطات دموکراتیک باید نهادینه شوند.

گروسبرگ می‌گوید: مفهوم شهروندی وابسته به سنت سیاسی است که در صدد درگیر کردن و بسط مشارکت افراد در شکل‌دادن به قوانین و تصمیمات جامعه است. (فاضلی، ۱۳۸۶: ۵)

مؤلفه متغیر مستقل: آموزش شهروندی (نظریه برایان ترنر)

هدف اساسی آموزش شهروندی در هر جامعه‌ای، انتقال مجموعه‌ای از دانش‌ها، ارزش‌ها و جهت‌گیری‌های رفتاری ضروری برای دوام و رفاه آن جامعه، به نسل جوان است. لذا آموزش شهروندی به دنبال جلب حمایت جوانان از فرهنگ مدنی جامعه است که این امر از طریق فرایندهای آموزشی تحقق می‌یابد. (نیکفر، ۱۳۷۸: ۱۷۳)

آموزش شهروندی از نظر یونسکو می‌تواند سه موضوع مهم را داشته باشد:

آموزش حقوق شهروندی و انسانی به مردم از طریق تفهیم اصول و نهادهای یک حکومت، یک کشور یا یک ملت؛

یادگیری برای تمرین قضاوت فردی و روحیه انتقادی؛

به‌دست آوردن احساس مسئولیت فردی و اجتماعی.

ترنر در اندیشه‌های خود مفهوم شهروندی و آموزش‌های که باید به افراد در این زمینه داده شود در قالب چهار مؤلفه جامعه‌شناختی به‌عنوان یک واقعیت اجتماعی بیان کرده است:

الف) شکل اجتماعی شهروندی: در این شکل آموزش‌هایی که شهروندان دریافت می‌کنند از بالا به پایین است یعنی دولت به سمت جامعه مفاهیم شهروندی و شهروندمداری را ارائه می‌دهد.

ب) قلمرو اجتماعی شهروندی: در این حوزه آموزه‌هایی ارائه شده که بیشتر شهروندمداری را به سمت حوزه عمومی ترغیب کرده یا برخی از این آموزه‌ها منجر به به شکل‌گیری حوزه‌های خصوصی شده است.

پ) گونه اجتماعی شهروندی: این مؤلفه اشاره به آموزش‌هایی دارد که شهروندان را بیشتر حالت فعال در شهروندی بیان می‌کند یا به صورت شهروند منفعل تلقی کرده است.

ت) محتوای اجتماعی شهروندی: اشاره به تعلیماتی می‌کند که تأکید بر ایفای وظایف، تکالیف، مسئولیت‌ها و تعهدات شهروندی کرده و یا معطوف به حقوق و امتیازات شهروندی دانسته است. (فیتزپتریک، ۱۳۸۱: ۱۴۶)

متغیر وابسته: توسعه فرهنگ شهروندی (نظریه برایان ترنر)

ترنر عقیده دارد که باید در حقوق شهروندی نه تنها به ابعاد مدنی و سیاسی شهروندی توجه کرد؛ بلکه ابعاد اقتصادی و فرهنگی حقوق شهروندان نیز باید مورد بررسی قرار گیرد. بر این اساس شهروندی اجتماعی و سیاسی تکیه بر شهروندی فرهنگی و اقتصادی رشد می‌کند. فرهنگ شهروندی حلقه وصل همه طبقات اجتماعی با تأکید بر ارزش مشترک میان شهروندان شکل می‌گیرد. ترنر بر مبنای دیدگاه جامعه‌شناسی خود موضوع فرهنگ شهروندی را به نهادهای اجتماعی جامعه معطوف کرده که این نهادهای اجتماعی هر کدام بیان‌کننده نوع خاصی از حقوق شهروندی و الزاماتی که باید شهروندان نسبت به انجام آن حقوق در یک نظام سیاسی انجام دهند فرهنگ شهروندی را تشریح می‌کند. (عاملی، ۱۳۸۰: ۱۷۴)

ترنر در حوزه فرهنگ شهروندی و شکل‌گیری آن اشاره به چهار منبع اساسی می‌کند، این چهار منبع شامل: هویت، حقوق اقتصادی، حقوق فرهنگی و حقوق سیاسی است. این چهار مؤلفه در فرایند متقابل با فرهنگ شهروندی متعالی همراه است. او بر این عقیده است که شهروندی علاوه بر اینکه فرصت حقوقی فراهم می‌کند، یک نوع هویت فرهنگی خاصی را برای فرد و گروه نیز ایجاد می‌کند. این همان مفهوم هویت سیاسی برای شهروندان یک جامعه است.... به عقیده او منظور از منابع اقتصادی و سیاسی و فرهنگی بهره‌مندی هر شهروند از این منابع در جامعه است، که باید به نوعی مساوات‌طلبانه و عدالت‌گونه این منابع توسط نظام حاکم برای هر شهروند تقسیم گردد؛ که این یکی از وظایف دولت و حاکمیت وقت جامعه در برابر شهروندان می‌باشد.

مؤلفه‌های توسعه فرهنگ شهروندی (برایان ترنر، گروسبرگ، آرتور و کوهن)

سلامت، اخلاق و رفتار، امنیت و مشارکت

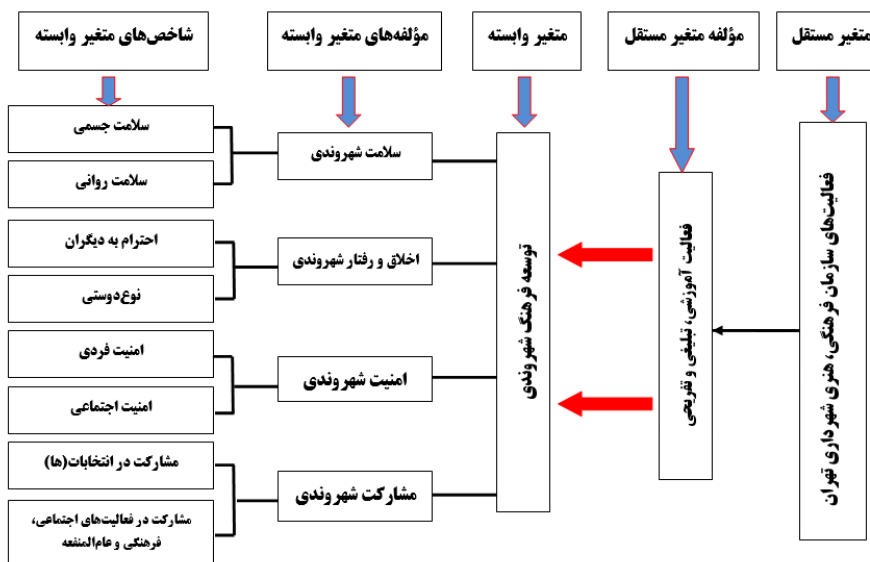
براساس نظریه برایان ترنر، هر شهروند دارای حقوقی است؛ حقوق اقتصادی مربوط می‌شود به نیازهای اساسی به غذا و سلامتی که باید نظام اجتماعی تمهیداتی را برای آن فراهم کند، و حقوق فرهنگی به امکان دسترسی همگانی شهروندان به رفاه و آموزش از سوی دولت مربوط می‌شود، و در نهایت حقوق سیاسی به آزادی‌های متعارف و حق بیان شهروندان توجه می‌کند. باید مجموعه این حقوق را حقوق اجتماعی نامید که از حقوق انسانی متمایز است، حقوق اجتماعی شامل کسانی می‌شود که عضو دولت و ملت یک جامعه می‌باشند. آخرین عنصر این الگو جماعت سیاسی است، که زمینه‌ساز شهروندی در تمام ابعاد است. جماعت از نظر سیاسی به‌طور مشخص همان دولت و ملت یک جامعه است. وقتی افرادی شهروند یک کشور می‌شوند، نه فقط ملتزم به رعایت یک سلسله حقوق و الزامات و تعهدات اجتماعی هستند و هویت خاصی را پذیرفته‌اند؛ و به نوعی در شهر به‌صورت خوب و متعالی جامعه‌پذیر شده‌اند، بلکه به جماعت سیاسی خاصی وارد شده‌اند که دارای قلمرو جغرافیایی تاریخی و سیاسی مشخص می‌باشند؛ که در قالب احزاب و گروه‌های سیاسی، گروه‌های اقلیت (اعم از دینی، سیاسی و...) می‌توان شهروندی سیاسی و فرهنگ آن را بررسی کرد و حقوق و وظایف شان را از این بعد مورد مطالعه قرار داد. (کوشا، ۱۳۸۷: ۲۵)

با توجه به مطالب فوق می‌توان چنین استنباط کرد که براساس نظر ترنر امنیت (فردی و اجتماعی) و سلامت (جسمی و روحی، روانی) از جمله نیازهای اساسی است که نظام اجتماعی تمهیدات آن را فراهم می‌کند. همچنین طبق نظر کوهن و آرتور که حقوق شهروندان را براساس یک جامعه ارتباط بنیان بیان می‌کند، می‌توان اخلاق و رفتار شهروندی را در قالب ارتباطات اجتماعی قرار داد و نیز براساس نظر گروسبرگ که درگیر کردن و بسط مشارکت شهروندان را در شکل‌دادن به قوانین و تصمیمات جامعه به‌عنوان مفهوم شهروندی بیان می‌کند، می‌توان مشارکت سیاسی و اجتماعی، فرهنگی را در همین قالب تفسیر کرد.

در این تحقیق برای تبیین فعالیت‌های (های) فرهنگی به‌عنوان متغیر مستقل از نظریه و مدل کوهن «هیچ» استفاده شده است. همچنین آموزش شهروندی به‌عنوان مؤلفه مهم و تأثیرگذار متغیر مستقل و نیز توسعه فرهنگ شهروندی به‌عنوان متغیر وابسته براساس نظریه «برایان ترنر» تبیین شده است. مؤلفه‌های مهم و تأثیرگذار متغیر وابسته (توسعه فرهنگ شهروندی) با عناوین: سلامت، اخلاق و رفتار، امنیت و مشارکت نیز از نظریه برایان ترنر، گروسبرگ، آرتور و کوهن اقتباس گردیده است.

۵- مدل مفهومی تحقیق

برای تسهیل در فرایند بررسی میزان تأثیر فعالیت‌های سازمان فرهنگی، هنری شهرداری تهران بر مؤلفه‌های توسعه فرهنگ شهروندی، مدل زیر به‌عنوان مدل تحقیق طراحی گردید. باتوجه به مطالعه تحقیقات پیشین و با توجه به اهداف، سؤالات و فرضیات این تحقیق، فعالیت‌های سازمان فرهنگی، هنری شهرداری تهران ذیل سه مؤلفه آموزشی، تبلیغی و تفریحی دسته‌بندی گردید. مؤلفه‌های توسعه فرهنگ شهروندی نیز به‌عنوان متغیر وابسته به ترتیب: سلامت جسمی و روانی، اخلاق و رفتار، امنیت فردی و اجتماعی و مشارکت اجتماعی و سیاسی در نظر گرفته شد.



۶- نتایج حاصله از تحلیل‌های آماری

برای به‌دست آوردن نتیجه آزمون هر فرضیه، میانگین نتایج آزمون سؤالات مربوط به آن فرضیه را محاسبه کردیم. نتیجه آزمون هر سؤال از تحلیل داده‌های جدول نتایج آمار توصیفی آن سؤال به‌دست آمد. بدین‌گونه که هرچه پاسخ‌گویان تأثیر شاخص‌های متغیر مستقل را بر شاخص‌های متغیر وابسته در حد زیاد و خیلی‌زیاد ارزیابی کرده بودند، در تأیید فرضیه‌ها مؤثر واقع شد. براین اساس، اگر آزمون هر سؤال بیشتر از X^2 جدول خی‌دو و درجه معناداری سؤال (Sig)، صفر یا نزدیک به صفر و نیز درصد تأثیرگذاری شاخص‌ها (انتخاب گزینه‌های خیلی‌زیاد، زیاد و متوسط) بیشتر از ۵۰ درصد بود، آن‌گاه این سؤال فرضیه مورد آزمون را تأیید می‌کرد. نهایتاً برای تأیید یا رد نهایی یک فرضیه، میانگین درصد تأثیرگذاری شاخص‌ها ملاک

عمل قرار گرفت و هرچه این میانگین به ۱۰۰ نزدیک‌تر بود بیشتر مورد تأیید و هرگاه از ۵۰ کمتر بود مورد تأیید نبود. (جداول شماره ۱ تا ۸)

جدول شماره ۱- نتایج آزمون فرضیه فرعی اول (به‌میزان ۶۱,۲٪ تأیید زیاد)

نتیجه آزمون	Sig.	X2 آزمون	X2 جدول	df	درصد اطمینان	فرضیه فرعی اول فعالیت‌های آموزشی، تبلیغی و تفریحی سازمان فرهنگی، هنری شهرداری تهران بر توسعه سطح بهداشت و سلامت جسمی شهروندان تأثیر معناداری دارد.
به‌میزان ۵۲٪ تأیید (زیاد)	۰۰۰.	۷۴,۵۸۲	۱۱,۰۷	۵	۰۵.	سؤال ۱: تا چه اندازه فعالیت‌های آموزشی فرهنگسرا و خانه فرهنگ موجود در محله شما، موجب افزایش سلامت جسمی شما شده است؟
به‌میزان ۶۲,۴٪ تأیید (زیاد)	۰۰۰.	۵۷۷,۶۰	۱۱,۰۷	۵	۰۵.	سؤال ۲: تا چه اندازه فعالیت‌های تبلیغی فرهنگسرا و خانه فرهنگ موجود در محله شما، موجب افزایش سلامت جسمی شما شده است؟
به‌میزان ۶۹,۲٪ تأیید (زیاد)	۰۰۰.	۸۷,۶۷۹	۱۱,۰۷	۵	۰۵.	سؤال ۳: تا چه اندازه فعالیت‌های تفریحی فرهنگسرا و خانه فرهنگ موجود در محله شما، موجب افزایش سلامت جسمی شما شده است؟

جدول شماره ۲- نتایج آزمون فرضیه فرعی دوم (به‌میزان ۴۳٪ تأیید زیاد)

نتیجه آزمون	Sig.	X2 آزمون	X2 جدول	df	درصد اطمینان	فرضیه فرعی دوم فعالیت‌های آموزشی، تبلیغی و تفریحی سازمان فرهنگی، هنری شهرداری تهران بر توسعه سطح بهداشت و سلامت روانی شهروندی تأثیر معناداری دارد.
به‌میزان ۳۸,۹٪ تأیید (زیاد)	۰,۰۲۱	۱۳۰,۵۷۲	۱۱,۰۷	۵	۰۵.	سؤال ۴: تا چه اندازه فعالیت‌های آموزشی فرهنگسرا و خانه فرهنگ موجود در محله شما، موجب افزایش سلامت روحی، روانی شما شده است؟
به‌میزان ۳۶,۳٪ تأیید	۰۰۰.	۹۳,۴۱۳	۱۱,۰۷	۵	۰۵.	سؤال ۵: تا چه اندازه فعالیت‌های تبلیغی فرهنگسرا و خانه فرهنگ موجود در محله شما، موجب افزایش سلامت روحی، روانی شما شده است؟

(زیاد)					شما شده است؟
به میزان ۵۳,۸٪ تأیید (زیاد)	۰۰۰	۷۷,۰۵۷	۷,۸۱	۳	۰۵
سؤال ۶: تا چه اندازه فعالیت‌های تفریحی فرهنگسرا و خانه فرهنگ موجود در محله شما، موجب افزایش سلامت روحی، روانی شما شده است؟					

جدول شماره ۳- نتایج آزمون فرضیه فرعی سوم (به میزان ۵۴,۶٪ تأیید متوسط تا خیلی زیاد)

نتیجه آزمون	Sig.	X2 آزمون	X2 جدول	Df	درصد اطمینان	فرضیه فرعی سوم
به میزان ۶۱,۹٪ تأیید (م توسط)	۰,۰۰۰	۷۲,۹۵۳	۱۱,۰۷	۵	۰۵	سؤال ۷: تا چه اندازه فعالیت‌های آموزشی فرهنگسرا و خانه فرهنگ موجود در محله، موجب افزایش شناخت و احترام شما به حقوق و وظایف دیگران شده است؟
به میزان ۵۰,۷٪ تأیید (ز یاد)	۰,۰۰۰	۸۶,۹۲۷	۱۱,۰۷	۵	۰۵	سؤال ۸: تا چه اندازه فعالیت‌های تبلیغی فرهنگسرا و خانه فرهنگ موجود در محله، موجب افزایش شناخت و احترام شما به حقوق و وظایف دیگران شده است؟
به میزان ۵۹٪ تأیید (ز یاد)	۰,۰۰۰	۴۸,۳۲۶	۱۱,۰۷	۵	۰۵	سؤال ۹: تا چه اندازه فعالیت‌های تفریحی فرهنگسرا و خانه فرهنگ موجود در محله، موجب افزایش شناخت و احترام شما به حقوق و وظایف دیگران شده است؟
به میزان ۵۱,۴٪ تأیید (م توسط)	۰,۰۰۰	۴۰,۹۳۲	۱۱,۰۷	۵	۰۵	سؤال ۱۰: تا چه اندازه فعالیت‌های آموزشی فرهنگسرا و خانه فرهنگ موجود در محله شما، موجب افزایش تلاش برای حفظ محیط زیست شده است؟
به میزان ۴۶,۵٪ تأیید (م توسط)	۰,۰۰۰	۹۴,۰۳۹	۱۱,۰۷	۵	۰۵	سؤال ۱۱: تا چه اندازه فعالیت‌های تبلیغی فرهنگسرا و خانه فرهنگ موجود در محله شما، موجب افزایش تلاش برای حفظ محیط زیست شده است؟
به میزان ۳۳,۹٪ تأیید (ز)	۰,۰۰۰	۲۹,۷۱۵	۱۱,۰۷	۵	۰۵	سؤال ۱۲: تا چه اندازه فعالیت‌های تفریحی فرهنگسرا و خانه فرهنگ موجود در محله شما، موجب افزایش تلاش برای حفظ محیط

یاد)					زیست شده است؟
------	--	--	--	--	---------------

جدول شماره ۴- نتایج آزمون فرضیه فرعی چهارم (به میزان ۵۰,۷٪ تأیید متوسط تا

خیلی زیاد)

نتیجه آزمون	Sig.	X2 آزمون	X2 جدو ل	df	در صد اطمینان	فرضیه فرعی چهارم فعالیت‌های آموزشی، تبلیغی و تفریحی سازمان فرهنگی، هنری شهرداری تهران بر توسعه اخلاق و رفتار شهروندی و حس نوع‌دوستی شهروندان تأثیر معناداری دارد.
به میزان ۶۴,۲٪ تأیید (زیاد)	۰۰۰.	۴۰,۱۴۹	۱۱,۰۷	۵	۰.۵	سؤال ۱۳: تا چه اندازه فعالیت‌های آموزشی فرهنگسرا و خانه فرهنگ موجود در محله شما، موجب افزایش حس نوع‌دوستی و احترام به دیگران شده است؟
به میزان ۶۳,۷٪ تأیید (زیاد)	۰۰۰.	۴۳,۹۴۰	۱۱,۰۷	۵	۰.۵	سؤال ۱۴: تا چه اندازه فعالیت‌های تبلیغی فرهنگسرا و خانه فرهنگ موجود در محله شما، موجب افزایش حس نوع‌دوستی و احترام به دیگران شده است؟
به میزان ۶۷,۴٪ تأیید (زیاد)	۰۰۰.	۳۹,۶۱۶	۱۱,۰۷	۵	۰.۵	سؤال ۱۵: تا چه اندازه فعالیت‌های تفریحی فرهنگسرا و خانه فرهنگ موجود در محله شما، موجب افزایش حس نوع‌دوستی و احترام به دیگران شده است؟
به میزان ۴۸,۳٪ تأیید (زیاد)	۰۰۰.	۸۲,۸۲۲	۱۱,۰۷	۵	۰.۵	سؤال ۱۶: تا چه اندازه فعالیت‌های آموزشی فرهنگسرا و خانه فرهنگ موجود در محله شما، موجب افزایش پرهیز از خشونت و و مدارا با دیگران شده است؟
به میزان ۳۹,۹٪ تأیید (خیلی زیاد)	۰۰۰.	۵۲,۷۱۳	۱۱,۰۷	۵	۰.۵	سؤال ۱۷: تا چه اندازه فعالیت‌های تبلیغی فرهنگسرا و خانه فرهنگ موجود در محله شما، موجب افزایش پرهیز از خشونت و و مدارا با دیگران شده است؟
به میزان ۵۴,۶٪ تأیید (زیاد)	۰۰۰.	۷۱,۶۳۷	۱۱,۰۷	۵	۰.۵	سؤال ۱۸: تا چه اندازه فعالیت‌های تفریحی فرهنگسرا و خانه فرهنگ موجود در محله شما، موجب افزایش پرهیز از خشونت و و مدارا با دیگران شده است؟
به میزان ۴۷٪	۰۰۰.	۵۰,۴۲۶	۱۱,۰۷	۵	۰.۵	سؤال ۱۹: تا چه اندازه فعالیت‌های آموزشی فرهنگسرا و خانه فرهنگ موجود در محله شما،

تأیید(زیاد)					موجب افزایش رعایت قوانین و مقررات اجتماعی شده است؟
به میزان ۵۴٪ تأیید(زیاد)	۰۰۰	۸۹,۱۸۳	۱۱,۰ ۷	۵	۰۰۵
سؤال ۲۰: تا چه اندازه فعالیت‌های تبلیغی فرهنگسرا و خانه فرهنگ موجود در محله شما، موجب افزایش رعایت قوانین و مقررات اجتماعی شده است؟					
به میزان ۴۱,۳٪ تأیید(خیلی زیاد)	۰۰۰	۴۹,۷۹۹	۱۱,۰ ۷	۵	۰۰۵
سؤال ۲۱: تا چه اندازه فعالیت‌های تفریحی فرهنگسرا و خانه فرهنگ موجود در محله شما، موجب افزایش رعایت قوانین و مقررات اجتماعی شده است؟					
به میزان ۶۰,۳٪ تأیید(متوسط)	۰۰۰	۲۱,۸۵۱	۱۱,۰ ۷	۵	۰۰۵
سؤال ۲۲: تا چه اندازه فعالیت‌های آموزشی فرهنگسرا و خانه فرهنگ موجود در محله شما، موجب افزایش تلاش برای حفظ منابع و امکانات شهری شده است؟					
به میزان ۵۳,۵٪ تأیید(متوسط)	۰۰۰	۸۴,۲۶۴	۱۱,۰ ۷	۵	۰۰۵
سؤال ۲۳: تا چه اندازه فعالیت‌های تبلیغی فرهنگسرا و خانه فرهنگ موجود در محله شما، موجب افزایش تلاش برای حفظ منابع و امکانات شهری شده است؟					
به میزان ۳۷,۳٪ تأیید(زیاد)	۰۰۰	۳۶,۲۰۱	۱۱,۰ ۷	۵	۰۰۵
سؤال ۲۴: تا چه اندازه فعالیت‌های تفریحی فرهنگسرا و خانه فرهنگ موجود در محله شما، موجب افزایش تلاش برای حفظ منابع و امکانات شهری شده است؟					

جدول شماره ۵- نتایج آزمون فرضیه فرعی پنجم (به میزان ۳۹,۲٪ عدم تأیید در حد صفر)

نتیجه آزمون	Sig.	X2 آزمون	X2 جدو ل	df	در صد اطم ینان	فرضیه فرعی پنجم فعالیت‌های آموزشی، تبلیغی و تفریحی سازمان فرهنگی، هنری شهرداری تهران بر توسعه امنیت فردی شهروندان تأثیر معناداری دارد.
به میزان ۲۴,۲٪ تأیید(متوسط)	۰۰۰	۳۷,۸۳ ۰	۱۱,۰ ۷	۵	۰۰۵	سؤال ۲۵: تا چه اندازه فعالیت‌های آموزشی فرهنگسرا و خانه فرهنگ موجود در محله، موجب افزایش امنیت فردی شما(اطمینان از در امان بودن جان، مال و ناموس) شده است؟
به میزان ۴۳,۲٪ در حد صفر	۰۰۰	۸۰,۶۶ ۱	۱۱,۰ ۷	۵	۰۰۵	سؤال ۲۶: تا چه اندازه فعالیت‌های تبلیغی فرهنگسرا و خانه فرهنگ موجود در محله، موجب افزایش امنیت فردی شما(اطمینان از در

عدم تأیید					امان بودن جان، مال و ناموس) شده است؟
به‌میزان ۵۹,۵٪ در حد صفر عدم تأیید	.	۱۱۳,۹	۱۱,۰	۵	سؤال ۲۷: تا چه اندازه فعالیت‌های تفریحی فرهنگسرا و خانه فرهنگ موجود در محله، موجب افزایش امنیت فردی شما(اطمینان از در امان بودن جان، مال و ناموس) شده است؟
	۰۰۰	۴۴	۷	۰۵	

جدول شماره ۶- نتایج آزمون فرضیه فرعی ششم(به‌میزان ۲۴,۵٪ عدم تأیید در حد صفر)

نتیجه آزمون	Sig.	X2 آزمون	X2 جدو ل	df	در صد اطمینان	فرضیه فرعی ششم
به‌میزان ۵۶,۳٪ تأیید(متوسط)	.	۱۴۶,۴۲	۱۱,۰	۵	۰۵	سؤال ۲۸: تا چه اندازه فعالیت‌های آموزشی فرهنگسرا و خانه فرهنگ موجود در محله شما، موجب افزایش امنیت اجتماعی(عدم دغدغه شهروندان در دفاع و پیگیری حقوق و بیان آزادانه نظرات و انتقادات خود) شده است؟
به‌میزان ۵۰,۲٪ در حد صفر عدم تأیید	.	۱۲۸,۳۱	۱۱,۰	۵	۰۵	سؤال ۲۹: تا چه اندازه فعالیت‌های تبلیغی فرهنگسرا و خانه فرهنگ موجود در محله شما، موجب افزایش امنیت اجتماعی(عدم دغدغه شهروندان در دفاع و پیگیری حقوق و بیان آزادانه نظرات و انتقادات خود) شده است؟
به‌میزان ۳۳,۲٪ در حد صفر عدم تأیید	.	۶۳,۴۹۱	۱۱,۰	۵	۰۵	سؤال ۳۰: تا چه اندازه فعالیت‌های تفریحی فرهنگسرا و خانه فرهنگ موجود در محله شما، موجب افزایش امنیت اجتماعی(عدم دغدغه شهروندان در دفاع و پیگیری حقوق و بیان آزادانه نظرات و انتقادات خود) شده است؟
به‌میزان ۲۸,۲٪ در حد صفر عدم تأیید	.	۵۷,۳۱۹	۱۱,۰	۵	۰۵	سؤال ۳۱: تا چه اندازه فعالیت‌های آموزشی فرهنگسرا و خانه فرهنگ موجود در محله، موجب افزایش احساس امنیت روانی شما (فقدان نگرانی و دغدغه روحی، روانی نسبت به تعرض به جان، مال و ناموس) شده است؟
به‌میزان ۴۹,۲٪ در حد صفر عدم تأیید	.	۹۰,۷۸۱	۱۱,۰	۵	۰۵	سؤال ۳۲: تا چه اندازه فعالیت‌های تبلیغی فرهنگسرا و خانه فرهنگ موجود در محله، موجب افزایش احساس امنیت روانی شما (فقدان نگرانی و دغدغه روحی، روانی نسبت به تعرض به جان،

مال و ناموس) شده است؟						
سؤال ۳۳: تا چه اندازه فعالیت‌های تفریحی فرهنگسرا و خانه فرهنگ موجود در محله، موجب افزایش احساس امنیت روانی شما (فقدان نگرانی و دغدغه روحی، روانی نسبت به تعرض به جان، مال و ناموس) شده است؟	۰.۵	۵	۱۱,۰۷	۵۹,۶۶۶	۰	به میزان ۳۳,۲٪ در حد صفر عدم تأیید
سؤال ۳۴: تا چه اندازه شهروندان دیگر، تحت تأثیر فعالیت‌های آموزشی فرهنگسرا و خانه فرهنگ موجود در محله شما، احساس امنیت و آزادی (فقدان نگرانی و دغدغه روحی، روانی نسبت به تعرض به جان، مال و ناموس) دارند؟	۰.۵	۵	۱۱,۰۷	۸۲,۱۹۶	۰	به میزان ۵۰,۲٪ تأیید (متوسط)
سؤال ۳۵: تا چه اندازه شهروندان دیگر، تحت تأثیر فعالیت‌های تبلیغی فرهنگسرا و خانه فرهنگ موجود در محله شما، احساس امنیت و آزادی (فقدان نگرانی و دغدغه روحی، روانی نسبت به تعرض به جان، مال و ناموس) دارند؟	۰.۵	۵	۱۱,۰۷	۷۵,۸۶۷	۰	به میزان ۴۳,۲٪ در حد صفر عدم تأیید
سؤال ۳۶: تا چه اندازه شهروندان دیگر، تحت تأثیر فعالیت‌های تفریحی فرهنگسرا و خانه فرهنگ موجود در محله شما، احساس امنیت و آزادی (فقدان نگرانی و دغدغه روحی، روانی نسبت به تعرض به جان، مال و ناموس) دارند؟	۰.۵	۵	۱۱,۰۷	۴۰,۰۸۶	۰	به میزان ۴۱,۲٪ در حد صفر عدم تأیید

جدول شماره ۷- نتایج آزمون فرضیه فرعی هفتم (به میزان ۵۱,۹٪ تأیید متوسط تا زیاد)

نتیجه آزمون	Sig.	X2 آزمون	X2 جدو ل	Df	در صد اطمینان	فرضیه فرعی هفتم
به میزان ۶۵٪ تأیید (متوسط)	۰	۴۱,۵۹	۱۱,۰۷	۵	۰.۵	سؤال ۳۷: تا چه اندازه فعالیت‌های آموزشی فرهنگسرا و خانه فرهنگ موجود در محله، موجب افزایش آگاهی شما از فضای انتخابات (ها) شده است؟
به میزان ۴۲٪ تأیید (متوسط)	۰	۶۵,۸۴	۱۱,۰۷	۵	۰.۵	سؤال ۳۸: تا چه اندازه فعالیت‌های تبلیغی فرهنگسرا و خانه فرهنگ موجود در محله، موجب افزایش آگاهی شما از فضای انتخابات (ها) شده است؟

سؤال ۳۹: تا چه اندازه فعالیت‌های تفریحی فرهنگسرا و خانه فرهنگ موجود در محله، موجب افزایش آگاهی شما از فضای انتخابات(ها) شده است؟	۰.۵	۵	۱۱,۰۷	۷۳,۵۴ ۸	۰ ۰۰۰	به‌میزان ٪۶۱,۴ تأیید (متوسط)
سؤال ۴۰: تا چه اندازه فعالیت‌های آموزشی فرهنگسرا و خانه فرهنگ موجود در محله شما، موجب افزایش انگیزه و رغبت شما برای شرکت در انتخابات(ها) شده است؟	۰.۵	۵	۱۱,۰۷	۶۷,۴۷ ۰	۰ ۰۰۰	به‌میزان ٪۴۰,۷ تأیید (متوسط)
سؤال ۴۱: تا چه اندازه فعالیت‌های تبلیغی فرهنگسرا و خانه فرهنگ موجود در محله شما، موجب افزایش انگیزه و رغبت شما برای شرکت در انتخابات(ها) شده است؟	۰.۵	۵	۱۱,۰۷	۳۷,۴۸ ۶	۰ ۰۰۰	به‌میزان ٪۶۵ تأیید (متوسط)
سؤال ۴۲: تا چه اندازه فعالیت‌های تفریحی فرهنگسرا و خانه فرهنگ موجود در محله شما، موجب افزایش انگیزه و رغبت شما برای شرکت در انتخابات(ها) شده است؟	۰.۵	۵	۱۱,۰۷	۳۷,۸۶ ۲	۰ ۰۰۰	به‌میزان ٪۳۷,۳ تأیید (زیاد)

جدول شماره ۸- نتایج آزمون فرضیه فرعی هشتم (به‌میزان ۴۲,۵٪ تأیید متوسط تا زیاد)

نتیجه آزمون	Sig.	X2 آزمون	X2 جدول	Df	در صد اطم ینان	فرضیه فرعی هشتم فعالیت‌های آموزشی، تبلیغی و تفریحی سازمان فرهنگی، هنری شهرداری تهران بر توسعه سطح مشارکت اجتماعی، فرهنگی شهروندان تأثیر معناداری دارد.
به‌میزان ٪۳۸,۶ تأیید(متوس ط)	۰ ۰۰۰	۵۱,۹۶ ۱	۱۱,۰ ۷	۵	۰.۵	سؤال ۴۳: تا چه اندازه فعالیت‌های آموزشی فرهنگسرا و خانه فرهنگ موجود در محله شما، موجب افزایش انگیزه و رغبت شما برای کمک (مادی و معنوی) داوطلبانه به نیازمندان شده است؟
به‌میزان ٪۶۶,۸ تأیید(متوس ط)	۰ ۰۰۰	۶۵,۳۰ ۸	۱۱,۰ ۷	۵	۰.۵	سؤال ۴۴: تا چه اندازه فعالیت‌های تبلیغی فرهنگسرا و خانه فرهنگ موجود در محله شما، موجب افزایش انگیزه و رغبت شما برای کمک (مادی و معنوی) داوطلبانه به نیازمندان شده است؟
به‌میزان ٪۳۴,۷	۰ ۰۰۰	۳۵,۷۶ ۲	۱۱,۰ ۷	۵	۰.۵	سؤال ۴۵: تا چه اندازه فعالیت‌های تفریحی فرهنگسرا و خانه فرهنگ موجود در محله شما،

تأیید(زیاد)					موجب افزایش انگیزه و رغبت شما برای کمک (مادی و معنوی) داوطلبانه به نیازمندان شده است؟
به میزان ۴۳,۱٪ تأیید(متوسط) (ط)	.	۳۵,۸۵ ۶	۱۱,۰ ۷	۵	۰.۵
سؤال ۴۶: تا چه اندازه فعالیت‌های آموزشی فرهنگسرا و خانه فرهنگ موجود در محله شما، موجب افزایش انگیزه و رغبت شما برای شرکت در NGOها و سازمان‌های عام‌المنفعه شده است؟					
به میزان ۴۰,۵٪ تأیید(متوسط) (ط)	.	۸۶,۲۶ ۹	۱۱,۰ ۷	۵	۰.۵
سؤال ۴۷: تا چه اندازه فعالیت‌های تبلیغی فرهنگسرا و خانه فرهنگ موجود در محله شما، موجب افزایش انگیزه و رغبت شما برای شرکت در NGOها و سازمان‌های عام‌المنفعه شده است؟					
به میزان ۳۱,۶٪ تأیید(زیاد)	.	۷۶,۷۱ ۳	۱۱,۰ ۷	۵	۰.۵
سؤال ۴۸: تا چه اندازه فعالیت‌های تفریحی فرهنگسرا و خانه فرهنگ موجود در محله شما، موجب افزایش انگیزه و رغبت شما برای شرکت در NGOها و سازمان‌های عام‌المنفعه شده است؟					

نتیجه آزمون فرضیه فرعی اول بر اساس تجزیه و تحلیل داده‌های پرسشنامه: بین «فعالیت‌های آموزشی فرهنگسرا و خانه فرهنگ» و «سلامت جسمی»، بین «فعالیت‌های تبلیغی فرهنگسرا و خانه فرهنگ» و «سلامت جسمی» و بین «فعالیت‌های تفریحی فرهنگسرا و خانه فرهنگ» و «سلامت جسمی» در حد زیاد رابطه معنادار وجود دارد.

نتیجه آزمون فرضیه فرعی دوم: «فعالیت‌های آموزشی فرهنگسرا و خانه فرهنگ» و «سلامت روحی، روانی» و بین «فعالیت‌های تفریحی فرهنگسرا و خانه فرهنگ» و «سلامت روحی، روانی» در حد متوسط و نیز بین «فعالیت‌های تفریحی فرهنگسرا و خانه فرهنگ» و «سلامت روحی، روانی» در حد زیاد رابطه معنادار وجود دارد.

نتیجه آزمون فرضیه فرعی سوم: بین «فعالیت‌های آموزشی فرهنگسرا و خانه فرهنگ» و «شناخت و احترام به حقوق و وظایف دیگران» در حد متوسط، بین «فعالیت‌های تبلیغی فرهنگسرا و خانه فرهنگ» و «شناخت و احترام به حقوق و وظایف دیگران» و بین «فعالیت‌های تفریحی فرهنگسرا و خانه فرهنگ» و «شناخت و احترام به حقوق و وظایف دیگران» در حد زیاد، بین «فعالیت‌های آموزشی فرهنگسرا و خانه فرهنگ» و «تلاش برای حفظ محیط زیست» و بین «فعالیت‌های تبلیغی فرهنگسرا و خانه فرهنگ» و «تلاش برای حفظ محیط زیست» در حد متوسط و نیز بین «فعالیت‌های تفریحی فرهنگسرا و خانه فرهنگ» و «تلاش برای حفظ محیط زیست» در حد زیاد رابطه معنادار وجود دارد.

نتیجه آزمون فرضیه فرعی چهارم: بین «فعالیت‌های آموزشی فرهنگسرا و خانه فرهنگ» و «حس نوع‌دوستی و احترام به دیگران»، بین «فعالیت‌های تبلیغی فرهنگسرا و خانه فرهنگ» و «حس نوع‌دوستی و احترام به دیگران»، بین «فعالیت‌های تفریحی فرهنگسرا و خانه فرهنگ» و «حس نوع‌دوستی و احترام به دیگران» و بین «فعالیت‌های آموزشی فرهنگسرا و خانه فرهنگ» و «پرهیز از خشونت و مدارا با دیگران» در حد زیاد، بین «فعالیت‌های تبلیغی فرهنگسرا و خانه فرهنگ» و «پرهیز از خشونت و مدارا با دیگران» در حد خیلی زیاد، بین «فعالیت‌های تفریحی فرهنگسرا و خانه فرهنگ» و «پرهیز از خشونت و مدارا با دیگران»، بین «فعالیت‌های آموزشی فرهنگسرا و خانه فرهنگ» و «رعایت قوانین و مقررات اجتماعی» و بین «فعالیت‌های تبلیغی فرهنگسرا و خانه فرهنگ» و «رعایت قوانین و مقررات اجتماعی» در حد زیاد، بین «فعالیت‌های تفریحی فرهنگسرا و خانه فرهنگ» و «رعایت قوانین و مقررات اجتماعی» در حد خیلی زیاد، «فعالیت‌های آموزشی فرهنگسرا و خانه فرهنگ» و «تلاش برای حفظ منابع و امکانات شهری» و بین «فعالیت‌های تبلیغی فرهنگسرا و خانه فرهنگ» و «تلاش برای حفظ منابع و امکانات شهری» در حد متوسط و نیز بین «فعالیت‌های تفریحی فرهنگسرا و خانه فرهنگ» و «تلاش برای حفظ منابع و امکانات شهری» در حد زیاد رابطه معنادار وجود دارد.

نتیجه آزمون فرضیه فرعی پنجم: بین «فعالیت‌های آموزشی فرهنگسرا و خانه فرهنگ» و «امنیت فردی» در حد متوسط، بین «فعالیت‌های تبلیغی فرهنگسرا و خانه فرهنگ» و «امنیت فردی» و بین «فعالیت‌های تفریحی فرهنگسرا و خانه فرهنگ» و «امنیت فردی» در حد صفر رابطه معنادار وجود دارد.

نتیجه آزمون فرضیه فرعی ششم: بین «فعالیت‌های آموزشی فرهنگسرا و خانه فرهنگ» و «امنیت اجتماعی» در حد متوسط، «فعالیت‌های تبلیغی فرهنگسرا و خانه فرهنگ» و «امنیت اجتماعی»، بین «فعالیت‌های تفریحی فرهنگسرا و خانه فرهنگ» و «امنیت اجتماعی»، بین «فعالیت‌های آموزشی فرهنگسرا و خانه فرهنگ» و «احساس امنیت روانی فردی»، بین «فعالیت‌های تبلیغی فرهنگسرا و خانه فرهنگ» و «احساس امنیت روانی فردی» و بین «فعالیت‌های تفریحی فرهنگسرا و خانه فرهنگ» و «احساس امنیت روانی فردی» در حد صفر، «فعالیت‌های آموزشی فرهنگسرا و خانه فرهنگ» و «امنیت روانی اجتماعی» در حد متوسط، بین «فعالیت‌های تبلیغی فرهنگسرا و خانه فرهنگ» و «امنیت روانی اجتماعی» و بین «فعالیت‌های تفریحی فرهنگسرا و خانه فرهنگ» و «امنیت روانی اجتماعی» در حد صفر رابطه معنادار وجود دارد.

نتیجه آزمون فرضیه فرعی هفتم: بین «فعالیت‌های آموزشی فرهنگسرا و خانه فرهنگ» و «آگاهی از فضای انتخابات(ها)»، بین «فعالیت‌های تبلیغی فرهنگسرا و خانه فرهنگ» و «آگاهی

از فضای انتخابات(ها)، بین «فعالیت‌های تفریحی فرهنگسرا و خانه فرهنگ» و «آگاهی از فضای انتخابات(ها)»، بین «فعالیت‌های آموزشی فرهنگسرا و خانه فرهنگ» و «انگیزه و رغبت برای شرکت در انتخابات(ها)»، بین «فعالیت‌های تبلیغی فرهنگسرا و خانه فرهنگ» و «انگیزه و رغبت برای شرکت در انتخابات(ها)» در حد متوسط و بین «فعالیت‌های تفریحی فرهنگسرا و خانه فرهنگ» و «انگیزه و رغبت برای شرکت در انتخابات(ها)» در حد زیاد رابطه معنادار وجود دارد.

نتیجه آزمون فرضیه فرعی هشتم: بین «فعالیت‌های آموزشی فرهنگسرا و خانه فرهنگ» و «انگیزه و رغبت برای کمک داوطلبانه به نیازمندان»، بین «فعالیت‌های تبلیغی فرهنگسرا و خانه فرهنگ» و «انگیزه و رغبت برای کمک داوطلبانه به نیازمندان» در حد متوسط، بین «فعالیت‌های تفریحی فرهنگسرا و خانه فرهنگ» و «انگیزه و رغبت برای کمک داوطلبانه به نیازمندان»، بین «فعالیت‌های آموزشی فرهنگسرا و خانه فرهنگ» و «انگیزه و رغبت برای شرکت در NGOها و سازمان‌های عام‌المنفعه» در حد زیاد، بین «فعالیت‌های تبلیغی فرهنگسرا و خانه فرهنگ» و «انگیزه و رغبت برای شرکت در NGOها و سازمان‌های عام‌المنفعه» در حد زیاد، بین «فعالیت‌های تبلیغی فرهنگسرا و خانه فرهنگ» و «انگیزه و رغبت برای شرکت در NGOها و سازمان‌های عام‌المنفعه» در حد زیاد، بین «فعالیت‌های تبلیغی فرهنگسرا و خانه فرهنگ» و «انگیزه و رغبت برای شرکت در NGOها و سازمان‌های عام‌المنفعه» در حد زیاد رابطه معنادار وجود دارد.

نتیجه آزمون فرضیه اصلی تحقیق:

براساس نتایج آزمون فرضیه‌ها، میزان اثربخشی شاخص‌های مختلف متغیر مستقل بر شاخص‌های متغیر وابسته در طی آزمون فرضیه‌های فرعی به اثبات رسید. همان‌طور که در جداول شماره (۸-۱) ملاحظه می‌شود: فرضیه فرعی اول (تأثیر معنادار فعالیت‌های آموزشی، تبلیغی و تفریحی سازمان فرهنگی، هنری شهرداری بر توسعه سطح بهداشت و سلامت جسمی شهروندان - به میزان ۶۱,۲٪ تأیید زیاد)، فرضیه فرعی دوم (تأثیر معنادار فعالیت‌های آموزشی، تبلیغی و تفریحی بر توسعه سطح بهداشت و سلامت روانی شهروندی - به میزان ۴۳٪ تأیید زیاد)، فرضیه فرعی سوم (تأثیر معنادار فعالیت‌های آموزشی، تبلیغی و تفریحی بر توسعه اخلاق و رفتار شهروندی و حس احترام به دیگران در نزد شهروندان - به میزان ۵۴,۶٪ تأیید متوسط تا خیلی زیاد)، فرضیه فرعی چهارم (تأثیر معنادار فعالیت‌های آموزشی، تبلیغی و تفریحی بر توسعه اخلاق و رفتار شهروندی و حس نوع‌دوستی شهروندان - به میزان ۵۰,۷٪ تأیید متوسط تا خیلی زیاد)، فرضیه فرعی پنجم (تأثیر معنادار فعالیت‌های آموزشی، تبلیغی و تفریحی بر توسعه امنیت فردی شهروندان - به میزان ۳۹,۲٪ عدم تأیید در حد صفر)، فرضیه فرعی ششم (تأثیر معنادار فعالیت‌های آموزشی، تبلیغی و تفریحی بر توسعه امنیت اجتماعی شهروندان - به میزان ۲۴,۵٪ عدم تأیید در حد صفر)، فرضیه فرعی

هفتم) تأثیر معنادار فعالیت‌های آموزشی، تبلیغی و تفریحی بر توسعه سطح مشارکت سیاسی شهروندان - به میزان ۵۱,۹٪ تأیید متوسط تا زیاد) و فرضیه فرعی هشتم) تأثیر معنادار فعالیت‌های آموزشی، تبلیغی و تفریحی بر توسعه سطح مشارکت اجتماعی، فرهنگی شهروندان - به میزان ۴۲,۵٪ تأیید متوسط تا زیاد) رد یا تأیید شدند. فرضیه اصلی تحقیق نیز به میزان میانگین مجموع درصد تأیید فرضیه‌های فرعی (۳۰ درصد) در حد زیاد مورد تأیید قرار گرفت.

۷- نتیجه‌گیری

با توجه به مبانی نظری تحقیق می‌توان چنین استنباط کرد که براساس نظر ترنر امنیت (فردی و اجتماعی) و سلامت (جسمی و روحی، روانی) از جمله نیازهای اساسی است که نظام اجتماعی تمهیدات آن را فراهم می‌کند. همچنین طبق نظر کوهن و آرتور که حقوق شهروندان را براساس یک جامعه ارتباط بنیان بیان می‌کند، می‌توان اخلاق و رفتار شهروندی را در قالب ارتباطات اجتماعی قرار داد و نیز براساس نظر گروسبرگ که درگیر کردن و بسط مشارکت شهروندان را در شکل‌دادن به قوانین و تصمیمات جامعه به‌عنوان مفهوم شهروندی بیان می‌کند، می‌توان مشارکت سیاسی و اجتماعی، فرهنگی را در همین قالب تفسیر کرد.

همچنین براساس نظر «هچ» می‌توان چنین نتیجه گرفت که فعالیت فرهنگی می‌بایست بر توسعه سطح بهداشت و سلامت جسمی و روحی، روانی و نیز بر امنیت فردی و اجتماعی (نظریه ترنر)، همچنین بر اخلاق و رفتار شهروندی (نظریه کوهن و آرتور) و نیز بر مشارکت سیاسی و اجتماعی، فرهنگی (نظریه گروسبرگ) تأثیر مثبت و فزاینده داشته باشد.

بنابراین به‌لحاظ نظری می‌بایست رابطه متغیر مستقل (فعالیت‌های سازمان فرهنگی، هنری) با مؤلفه‌های متغیر وابسته (سلامت جسمی و روانی - امنیت فردی و اجتماعی و مشارکت سیاسی و اجتماعی، فرهنگی رابطه معنادار باشد. اما آنچه از نتایج تحقیق میدانی به دست می‌آید ناظر بر ارتباط ضعیف و تأثیر نه چندان مثبت فعالیت‌های سازمان فرهنگی، هنری شهرداری تهران بر توسعه امنیت و تأثیر متوسط بر مشارکت سیاسی و اجتماعی، فرهنگی و نیز تأثیر مثبت و در حد زیاد بر سلامت جسمی و روانی و اخلاق و رفتار شهروندان تهرانی است.

۸- پیشنهادها

از آنجا که براساس نتایج تحقیق (جداول شماره ۶-۵) فعالیت‌های آموزشی، تبلیغی و تفریحی سازمان فرهنگی، هنری شهرداری تهران بر توسعه امنیت فیزیکی و روانی شهروندان (امنیت فردی و اجتماعی) تأثیر ضعیفی داشته است، لذا سازمان فرهنگی، هنری شهرداری تهران برای تقویت این بخش برنامه‌ریزی نماید و آن را در اولویت کاری خویش قرار دهد.

از آنجا که براساس نتایج تحقیق (جداول شماره ۸-۷) فعالیت‌های آموزشی، تبلیغی و تفریحی سازمان فرهنگی، هنری شهرداری تهران بر توسعه سطح مشارکت سیاسی و اجتماعی، فرهنگی شهروندان تأثیر متوسط داشته است، لذا سازمان فرهنگی، هنری شهرداری تهران برای تقویت این بخش نیز برنامه‌ریزی نماید.

از آنجا که براساس نتایج تحقیق (جداول شماره ۴-۳) فعالیت‌های آموزشی، تبلیغی و تفریحی سازمان فرهنگی، هنری شهرداری تهران بر توسعه اخلاق و رفتار شهروندی تأثیر بسیار زیادی داشته است، سازمان فرهنگی، هنری شهرداری تهران نسبت به بررسی عوامل مؤثر و نقاط قوت این بخش و تدوین الگوهای مفید برای تقویت سایر بخش‌ها اقدام نماید.

بازآموزی تعالیم اخلاقی و فرهنگی شهروندان منطقه از طریق برنامه‌ریزی‌های علمی و فرهنگی در طول سال به‌طور مستمر در قالب هم‌اندیشی‌ها، همایش‌ها، کارگاه‌های آموزشی، انتشارات، اجرای برنامه‌های آگاه‌سازی و...

مشارکت با معاونت اجتماعی شهرداری در بخش خانه‌های سلامت درخصوص اجرای برنامه‌های اثربخش در حوزه سلامت جسمی و روانی شهروندان.

احداث ایستگاه‌های فرهنگی در تمام نقاط منطقه جهت ارائه جزوات آموزشی، بروشور، کتابچه‌های راهنما و محصولات فرهنگی با رویکرد توسعه اخلاق، بهداشت، امنیت و مشارکت اجتماعی و سیاسی شهروندان.

حمایت از نهادهای فرهنگی و اجتماعی منطقه از قبیل هیأت‌های مذهبی، مساجد، خیریه‌ها، صندوق‌های قرض‌الحسنه و... جهت تقویت مشارکت آنان در فعالیت‌های فرهنگی، هنری فرهنگسرا و خانه‌های فرهنگ.

گسترش و تقویت فعالیت‌های واحدهای مشاوره فرهنگسرا و خانه‌های فرهنگ از طریق اجرای برنامه‌های مؤثر در افزایش احساس امنیت اجتماعی.

ساماندهی خدمات روان‌شناسی و مشاوره در فرهنگسرا و خانه‌های فرهنگ با هماهنگی مراجع مرتبط.

افزایش همکاری متقابل با سازمان‌های فرهنگی، NGOهای مرتبط، شورایاری محله‌ها جهت بررسی و ارائه راهکارهای مؤثر در زمینه مشارکت اجتماعی و سیاسی شهروندان منطقه.

ایجاد زمینه و فرصت‌های مناسب برای جلب مشارکت و افزایش انسجام روابط بین شهروندان منطقه، متمرکز بر بافت‌های محلی و ارتباطات خانوادگی و استفاده از ظرفیت‌های آن با روش‌هایی نظیر برگزاری اردوهای تفریحی-آموزشی.

منابع

- احمدی، خدیجه، (۱۳۹۰)، مبانی و قلمرو حقوق شهروندی در قرآن و روایات و مسئولیت حکومت در قبال آن، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه پیام نور قم.
- اذانی، مهری و همکاران، ۱۳۸۹، مهاجرت‌های روستا- شهری و نقش آن بر ناپایداری روستاها (با تأکید بر گردشگری روستایی). همایش منطقه‌ای توریسم و توسعه. دانشگاه آزاد اسلامی واحد یاسوج.
- پایان‌نامه:
- پیرزاده، عسگر، ۱۳۷۸، حکومت دینی از منظر علماء و اندیشمندان مسلمان ایرانی، همایش علمی - دانشجویی دانشگاه علامه طباطبائی، معاونت دانشجویی و فرهنگی وزارت علوم تحقیقات و فناوری. تهران: آذر ۱۳۷۸.
- تقوایی، مسعود و همکاران، ۱۳۸۹، تحلیلی بر سنجش عوامل موثر بر مشارکت شهروندان در مدیریت شهری. فصلنامه مطالعات و پژوهش‌های شهری و منطقه‌ای، سال اول، شماره دوم، رحمانی، محمود، ۱۳۸۹، نقش سازمان فرهنگی هنری شهرداری تهران در ارتقای سرمایه فرهنگی شهروندان تهرانی (مورد مطالعه کانون‌های بانوان منطقه شش)، فصلنامه مدیریت فرهنگی (دانشگاه آزاد واحد علوم تحقیقات)، سال چهارم، شماره ۲.
- شاه‌طالبی، بدری، ۱۳۸۹، تدوین مؤلفه‌های فرهنگ شهروندی در حیطه ارزش‌ها و هنجارها برای دانش‌آموزان دوره راهنمایی، فصلنامه رهیافتی نو در مدیریت آموزشی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد مرودشت، سال اول، شماره ۳.
- شیانی، ملیحه، ۱۳۸۱، تحلیل جامعه شناختی از وضعیت شهروندی در لرستان. مجله جامعه‌شناختی ایران، دوره چهارم، شماره سوم.
- عاملی، سعیدرضا، ۱۳۸۰، تعامل جهانی شدن، شهروندی و دین، نامه علوم اجتماعی، شماره ۱۸.
- عباسی، رقیه. (۱۳۸۷)، بررسی فرآیند مشارکت شهروندان در اداره شهرهای ایرانی، اولین همایش سراسری علمی و دانشجویی جغرافیا، تهران: انتشارات سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح.
- عیدی، ولی، (۱۳۸۶)، تبیین جامعه‌شناختی آگاهی از حقوق و تکالیف شهروندی (مطالعه موردی دانشجویان دانشگاه اصفهان)، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، رشته علوم اجتماعی، دانشگاه اصفهان.
- فاضلی، نعمت. ۱۳۸۶، شهروندی فرهنگی و فرهنگی شدن شهروندی.

فاطمی‌نیا، سیاوش، ۱۳۸۶، فرهنگ شهروندی محصول و محمل حاکمیت خوب، فصلنامه علوم اجتماعی، شماره ۲۶.

فرجی، امین، ۱۳۸۹، تحلیلی بر مفهوم کیفیت زندگی شهری، مجموعه مقالات دومین همایش علمی سراسری دانشجویی جغرافیا، دانشگاه تهران.

فیتزپتریک، تونی، (۱۳۸۱)، **نظریه رفاه** (سیاست اجتماعی چیست)، ترجمه هرمز همایون پور، تهران: نشر گام نو.

کوشا، محمدمهدی، (۱۳۸۷)، **دانستنی‌های سیاست (شهروندی)**، تهران: انتشارات دفتر برنامه‌ریزی اجتماعی و مطالعات فرهنگی وزارت علوم.

الله‌توکل، زینب، (۱۳۸۶)، بررسی آموزش رفتار شهروندی سازمانی بر تعهد سازمانی کارمندان سازمان فرهنگی - تفریحی شهرداری، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، رشته مدیریت آموزشی دانشگاه اصفهان.

مستوفی‌الممالکی، رضا، (۱۳۸۰)، **شهر و شهرنشینی در بستر جغرافیای ایران**، انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی تهران.

مقالات:

منابع اینترنتی:

نیکفر، محمدرضا، (۱۳۷۸)، **خشونت، حقوق بشر، جامعه مدنی**، تهران: انتشارات طرح نو.
 هاشمیان فر، سیدعلی، ۱۳۹۱، بررسی فرهنگ شهروندی ساکنان بافت حاشیه‌ای شهر اصفهان، فصلنامه مطالعات جامعه شناختی شهری، شماره ۳.

هاشمیان فر، سیدعلی، و گنجی، محمد، ۱۳۸۸، تحلیلی بر فرهنگ شهروندی در شهر اصفهان، فصلنامه جامعه‌شناسی کاربردی، سال بیستم، شماره ۳۲.

(تاریخ مشاهده: ۱۳۹۲/۶/۱۰. www.farhangshenasi.com/articel)

منابع انگلیسی:

Hatch, M; (1997). Organization theory: Modern, symbolic and postmodern; Oxford: Oxford University Press.

Kalberg, S. (1993) "Cultural Foundation of Modern Citizenship" in B.S. Turner (ed.), Citizenship and Social Theory. London: Sage.

Pakulski, J. (1997) Cultural Citizenship. Citizenship Studies 1.

Turner, Bryan S. (1993) Citizenship and Social Theory, SAGE Publications Ltd.

تحلیل گفتمان عاشورایی در نهضت جنگل

غلامحسین خدیری

چکیده

مبارزات ضداستعماری مردم مسلمان ایران در تاریخ معاصر، در نهضت جنگل نمود بارزی یافته است. رهبر این نهضت، میرزا کوچک خان همراه با عده ای از مبارزان، پرچم مبارزه ضد استبدادی را بر افراشته کرد و در این راه، مظلومانه همچون امام شهید حسین بن علی (ع) به شهادت رسید. گستره معنایی نهضت جنگل به گونه ای با حادثه عاشورا پیوند خورده است. از حادثه عاشورا تأویل‌های متفاوتی شده و هر گروه آن را با افق اندیشه خویش منطبق کرده است. گروهی از منظر فقهی و دینی آن را تفسیر نموده و گفتمان تبعید را مطرح نمودند، برخی از منظر اجتماعی بر گفتمان انقلاب و اصلاح تأکید می‌نمایند و برخی بر گفتمان دفاعی و برخی نیز عملکرد امام را معطوف به وظیفه شرعی و الهی دانسته و گفتمان اصلاحی در جامعه را مطرح نمودند. درمورد نهضت جنگل نیز چند گفتمان اسلامی، ضد استبدادی و استقلال خواهی قابل ذکر است. در این مقاله به روش تحلیل گفتمان، به مشترکات دو نهضت عاشورا و نهضت جنگل پرداخته و در همین راستا نگاهی انتقادی به کتاب عبدالله مستوفی با عنوان شرح زندگی من، یا تاریخ اجتماعی و اداری دوره قاجار خواهیم داشت که به نحوی این وجه از نهضت جنگل را نادیده گرفته است.

واژگان کلیدی: نهضت جنگل، نهضت عاشورا، تحلیل گفتمان، میرزا کوچک خان، استقلال طلبی

۱. تحلیل و بررسی مفاهیم بنیادین نهضت و گفتمان

۱.۱. معنا و مفهوم نهضت و قیام

واژه نهضت از ریشه «نَهَضَ» به معنای قیام و ایستادگی است که در آن بیداری و سرعت آمادگی کامل وجود دارد و به معنای «توان و قوت» نیز آمده است؛ از این رو، این واژه در ادبیات فارسی در مورد هر قیامی به کار نمی‌رود، بلکه در قیام‌های بزرگ، انقلابی و حساس به کار می‌رود؛ مانند: نهضت حسینی، نهضت اسلامی، نهضت جنگل و نهضت تنباکو. این واژه، هم ویژگی‌های عام دارد و هم ویژگی‌های خاص. ویژگی‌های عام هر نهضتی غالباً شامل قیام و ایستادگی، هوشیاری و مبارزه آگاهانه، سرعت عمل برای جبران کاستی‌های موجود، آمادگی کامل جهت بروز زمینه حرکت اجتماعی و نهضت و اخلاص و دوری را ریاکاری و خودخواهی‌ها می‌باشد. ویژگی‌های خاص هر نهضتی نیز در پرتو علل و عوامل پیدایش آن نهضت ظهور می‌یابد. علت‌های فاعلی، قابلی و غایی هر نهضت و عوامل درونی و بیرونی آن، ویژگی‌های آن نهضت را تعیین می‌کنند. برای مثال، علل خاص پیدایش یک نهضت می‌تواند خدمت رسانی و قابلیت‌های حکومتی و ملی و اهداف بلند مدت و کوتاه مدت آن باشد.

۲.۱. تعریف تحلیل گفتمان

گفتمان، مجموعه شرایط سیاسی، اجتماعی و فرهنگی است که منجر به وجود آمدن یک رویکرد خاص فکری و عملی می‌شود. در تحلیل گفتمان^۱ به این نکته توجه می‌شود که چه طور حقایق در قالب گفتمان‌ها ساخته می‌شوند و این که آیا درست هستند یا غلط. فضاهای فکری گوناگون، گفتمان‌هایی را ایجاد می‌کنند که با توجه به نظام فکری و اصول موضوعه خود، مفاهیم مختلفی نیز باز تولید می‌نمایند. گفتمان‌ها با ایدئولوژی و اهداف خاص، در گذر زمان، از طریق نهادهای اجتماعی، آن چنان در جامعه جا باز می‌کنند که آن تفکر و ایدئولوژی نزد مردم امری طبیعی جلوه می‌نماید. به سخن دیگر، گفتمان‌ها شکل دهنده و القاء کننده فرهنگ و ایدئولوژی خاص خود در جامعه هستند. با توجه به تعریف تحلیلی گفتمان، در این مقاله ابتدا واقعه عاشورا و چهار گفتمان مهم آن مطرح شده و سپس با گفتمان نهضت جنگل مقایسه می‌گردد.

۲. گفتمان تحلیلی نهضت عاشورا

بنابر گفتمان تحلیلی، می‌توان گفت نهضت عاشورا به عنوان یکی از تاریخی‌ترین نهضت‌های انسانی و دینی، شامل چهار گفتمان ذیل دانست:

۱.۲. گفتمان تعبد

گفتمان تعبد، مربوط به اهداف و رویکردهای یک نهضت در رابطه با عبودیت الهی بوده و در مورد نهضت عاشورا، اساساً در جواب به این سؤال مطرح می‌شود که آیا انگیزه قیام امام حسین (ع) صرفاً انجام وظیفه الهی بدون توجه به نتایج آن بوده است یا خیر؟ طبق گفتمان فوق، انگیزه اصلی امام حسین (ع) از نهضت عاشورا، اجرای بندگی خدا بوده و ایشان از سر تسلیم و تعبد، پای در راه قیام نهاده و حرکت عاشورایی خود را آغاز کرد و در این راه، از اسارت اهل بیتش نیز سر بر نتافت.

اعتقاد کسانی که حرکت عاشورا را از این منظر نگریسته‌اند، بیشتر برگرفته از این حدیث بوده است: «هر یک از امامان معصوم (ع) صحیفه‌ای از طرف خدا داشته‌اند که آن را باز می‌کردند و مطابق آن عمل می‌نمودند و هر گاه صحیفه مذکور، به صفحات پایانی می‌رسید، امام (ع) نیز به پایان عمر خود پی می‌برد و طبق آن به استقبال مرگ و لقاءالله می‌رفت^۱». در این گفتمان، امام حسین (ع) به گونه‌ای معرفی می‌شود که معمولاً شیعیان بدان باور دارند؛ یعنی بسان تندیزی از کمال انسانی که ابعاد وجود ایشان از فرط کمال، به تمامی برای آدمی روشن نمی‌شود و جز خدای متعال، کسی از عهده فهم کمالات ایشان بر نمی‌آید؛ با این حال، در عبودیت نیز چنان است که جز با رضا و اراده خدای متعال، هیچ عملی انجام نمی‌دهد. در باور شیعیان، چنین کسی «امام» خوانده می‌شود^۲. بر این اساس، امام همه احکام الهی را می‌داند؛ بنابراین، اگر در موردی فرمانی از خدای متعال وجود داشته باشد، به هیچ روی از دایره دانایی امام بیرون نخواهد بود.

به طور کلی، گفتمان تعبد بر مفاهیم علم امام، عصمت امام و وجود فرمان الهی استوار است. علم امام بدین معنی است که امام همه حوادث آینده را به کمک علم لدنی خود می‌داند و از نتایج کارهایی که انجام می‌دهد، باخبر است. چنین کسی اگر حرکتی را آغاز کرده و به هدف نرسیده، معلوم می‌شود مصلحتی پنهان در کار بوده است و فقط به جهت تعبد آن حرکت را آغاز کرده است. در مورد عصمت امام نیز باید گفت که در عقیده شیعه، امام شخصیتی معصوم است و به گناه و حتی ترک اولی نیز درنخواهد افتاد؛ بر این مبنا، گرچه در ظاهر برای حرکت

۱- (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۰۲)

۲- (کافی، ۱۳۶۴، ج ۱)

عاشورا، پایان خوبی در انتظار نبود، اما امام معصوم هیچ گاه از فرمان الهی سر نمی‌پیچد و در برابر تکالیف او تسلیم است. فرمان الهی نیز مفهومی است که از مصلحت پنهان الهی حکایت می‌کند.

۲.۲. گفتمان انقلاب

در گفتمان انقلاب، اهداف نهضت با رویکردی سیاسی مورد تحلیل قرار می‌گیرد. طبق این گفتمان، براندازی خلافت اموی، هدف اصلی امام حسین (ع) برای نهضت عاشورا بوده است. در این باره برخی همچون "شریف مرتضی" برای «علم امام» جایگاه درخور توجه قائل نمی‌شود یا دست کم «علم امام» را در این مورد دخیل نمی‌داند.^۱ البته وی نیز معتقد است که امام حسین (ع) بی تردید در پیگیری این نهضت، تنها به ایفای رسالت الهی نظر داشته است.^۲ بسیاری سخن گفتن از براندازی به عنوان هدف امام حسین (ع) را نادرست می‌دانند، زیرا باید خلافت را شأنی از شئون امامت عامه ای دانست که خدای متعال به شخص امام می‌بخشد، درحالی‌که امامت یک منصب نیست، بلکه جایگاهی است که خداوند به شخص امام می‌بخشد. درواقع، هرگاه شرایط لازم برای ایفای کامل نقش امامت فراهم باشد، امام (ع) «باید» و یا آنکه «می‌تواند» برای انجام وظایف رسالت الهی خویش، قیام نماید؛ البته جدا از حوزه امامت، «تعهد» به مکتب نیز به تنهایی کافی است تا شخصی مانند امام حسین (ع) را به واکنش علیه نظام غیردینی و غیرالهی وادارد. حال اگر به گونه ای بود که «نه وجوب انجام رسالت الهی» و نه «تعهد به مکتب» هیچ کدام ایشان را به هنگام فراهم بودن زمینه، به واکنش در برابر باطل و انمی داشت، سخن از انقلاب نادرست می‌بود؛ لذا پیش از نیل به نظریه انقلاب، باید حتمیت واکنش در برابر باطل از سوی امام حسین (ع) معلوم باشد.

به طور کلی، به کارگیری گفتمان انقلاب در مورد نهضت عاشورا بر چند مبنا استوار است:

۱- اثبات امکان براندازی حاکمیت اموی بر اساس زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی؛ طوری که براندازی حاکمیت اموی و جایگزینی آن به حکومت ولایی از لحاظ شرایط اجتماعی، معقول و منطقی به نظر آید.

۲- امام بنا به وظیفه الهی، هرگاه امکان اعمال خلافت اسلامی برای او فراهم شود، به وظیفه دینی خود عمل خواهد کرد؛ به بیان دیگر، زعامت و خلافت بر مسلمانان، امری نیست که به اختیار شخص او باشد، بلکه به عهده خداست و چنانچه زمینه برای اعمال آن فراهم شود، بی‌درنگ امام (ع) باید آن را بپذیرد.

۱- (سردودی، ۱۳۸۱، ص ۱۷۹)

۲- المرتضی، ۱۳۳۹، ص ۱۷۵

۳- خلافت حق امام معصوم است؛ حقی که تکلیف دارد آن را محقق کند. این مطلب از عقاید شیعه امامیه است. توجیه مشروعیت حرکت و قیام عاشورا به همین نکته بستگی دارد؛ نکته ای که ناظر به حقانیت خلافت امامان شیعه است.

در گفتمان انقلاب و حرکت عاشورایی، فرض اقدام به حرکت و نهضتی که با شهادت و ناکامی ظاهری پایان پذیرفته است، از سوی شخصی چون امام معصوم که علمی لدنی دارد، حکیمانه به نظر نمی‌رسد؛ به همین سبب عده ای از کسانی که به تحلیل وقایع عاشورا پرداخته اند، گفتمان انقلاب را نادرست می‌پندارند و چنین می‌اندیشند که اگر ما بخواهیم گفتمان انقلاب را در مورد آن برجسته نماییم، چاره ای نداریم جز آنکه علم امام به آینده را نفی کنیم.

۳.۲. گفتمان دفاع

گفتمان دفاع، نهضت را بیشتر حرکتی انفعالی و دفاعی توصیف می‌کند. در این گفتمان تأکید بر این است که حرکت امام در شرایط آن دوران که امکان انقلاب منطقی به نظر نمی‌رسید، تعبدی نبوده، بلکه حرکتی دفاعی بوده است. بنابر این گفتمان، امام حسین (ع) در همه حال از مدینه تا کربلا موضعی دفاعی داشت و پاسخ به مردم کوفه نیز تدبیری دفاعی بود برای رفع خطرهای احتمالی آینده و کسب موقعیت ایمن تر. بر این اساس، امام دو راه پیش رو داشته اند؛ مقاومت یا تسلیم در برابر فشار؛ مبارزه به منظور غلبه بر قدرت حاکم به نیرو و امکانات برتری نیاز داشت که در آن زمان فراهم نبوده است.

به کارگیری گفتمان دفاع در مورد نهضت عاشورا خود بر چند اصل مبتنی است:

۱- نبود امکان براندازی خلافت اموی، زیرا با فرض امکان بر اندازی، فرصتی برای طرح نظریه دفاع فراهم نخواهد آورد.

۲- تصمیم حکومت به حذف قدرت رقیب (امام حسین) که تهدیدی دائمی برای خلافت اموی به شمار می‌آمد.

۳- مخالفت پذیرش و مقبولیت خلافت اموی از سوی امام بر اساس اصول عقاید شیعی مانند نفی ذلت پذیری و ممنوعیت تقویت حاکمان ظالم. بنابراین، گفتمان دفاع نتیجه مقاومت و سرسختی و پافشاری امام بوده و راهی جز تسلیم نشدن در پیش رو نداشته است. به عبارتی، بر اساس گفتمان دفاع، پافشاری حضرت برای نهضت، از سر اجبار بوده است؛ یعنی چون می‌دانستند در هر حال چه تسلیم شوند و چه بر رأی منفی خود اصرار ورزند، سر انجामी جز شهادت ندارند.

۴.۲. گفتمان اصلاح

گفتمان اصلاح، بر این امر تأکید می‌کند که نهضت برای اصلاح جامعه و نه براندازی به وجود می‌آید. بنابر گفتمان اصلاحی، حرکت امام حسین (ع) به کوفه و امتناع از بیعت، اقدامی اصلاحی است، زیرا تفکر سیاسی مردم و حاکمان و نیز رفتار سیاسی مردم مسلمان، با اجرای اصول اسلامی سامان می‌یابد و اصلاح می‌شود، اما خلافت بنی امیه اقدام اصلاحی را بر نتافت و با سوء تدبیر، فاجعه خونین کربلا را به راه انداخت. حرکت اصلاحی، ماهیت تبلیغی دارد نه تعبدی یا انقلابی. در حرکت اصلاحی، نه بر اندازی خلافت هدف است و نه دفاع از کیان و موجودیت امامت، بلکه امام بنا به وظیفه الهی خود، افزون بر افاضات کلامی، به حرکتی عملی برای اصلاح اعمال مخرب که اصول هدفمند نبوی و اسلامی را تحت الشعاع خود قرار می‌داد دست زد. امام با پافشاری بر حقانیت اصول بنیادین اسلامی، نهضتی بر پا کرد و در راه حفظ اصول راستین اسلامی به همراه یارانش به شهادت رسید. این معنی در سخنان امام حسین (ع) نیز مشهود است: «انما خرجت لطلب الإصلاح فی امة جدی و ارید ان امر بالمعروف و انهی عن المنکر...»^۱. از این روی، بر اساس مستندات تاریخی و تحلیلی، این گفتمان، رویکرد حقیقی نهضت عاشورا را نشان می‌دهد.

۳. گفتمان تحلیلی نهضت جنگل

با بررسی اصول مدون نهضت جنگل و نیز احوال و نامه‌های میرزا کوچک خان، سه نوع گفتمان استقلال خواهی، گفتمان اسلامی و گفتمان ضد استبدادی را می‌توان در نهضت جنگل تشخیص داد. بر اساس اسناد تاریخی، در دهه اول بعد از استقرار مشروطیت، ایران دستخوش بحران‌های گوناگونی بود که این امر در گفتمان نهضت جنگل تأثیرگذار بوده است. در این دوران، گفتمان استقلال خواهی ایران، به واسطه قرارداد ۱۹۰۷ م و تقسیم ایران به دو منطقه نفوذ و دو طرف از حاضرین در جنگ جهانی اول و به ویژه حضور نیروهای روسیه تزاری در گیلان و سایر نقاط کشور و تعدی و تجاوزی که توسط سربازان روسی به حقوق و نوامیس مردم انجام می‌شد و دخالت‌های آشکار بریتانیا در امور داخلی کشور مورد توجه قرار گرفته بود که نهضت جنگل نیز بدان تأکید داشته است. گفتمان اسلامی این نهضت، در زمینه تمایلات و اعتقادات میرزا کوچک خان و اتحاد اسلام و مقاومت و الگو برداری این مبارز آزادیخواه از سالار شهیدان حسین بن علی است. گفتمان ضد استبدادی نهضت نیز به واسطه ظهور نهضت

مشروطه و آغاز مبارزات آزادیخواهانه مردم، مورد توجه نهضت جنگل قرار گرفت. درواقع، این گفتمان ها، زمینه پیدایش نهضت جنگل به رهبری میرزا کوچک خان را فراهم آوردند.^۱

۱.۳. زندگینامه و گرایشات فکری میرزا کوچک خان رهبر نهضت جنگل

میرزا کوچک خان فرزند میرزا بزرگ در سال ۱۲۹۸ هجری قمری در حوالی روستای کسما متولد شد. تحصیلات را با فراگیری علوم دینی در رشت آغاز نمود و برای ادامه آن رهسپار تهران گردید. سنین جوانی او هم زمان با فعالیتها و مبارزات مشروطه طلبان بود. میرزا کوچک خان در مراحل مختلف انقلاب مشروطه همچون فتح قزوین و تهران و نیز در سرکوبی شورش ترکمن‌ها که به تحریک محمد علیشاه مخلوع بر علیه مشروطه خواهان روی داده بود فعالانه شرکت نمود.

میرزا در دوره جوانی درس طلبگی را خواند و لباس روحانیت بر تن کرد. او فردی معتقد به دین و مذهب و به اصول اخلاقی پایبند بوده و روحیه ظلم ستیزی در وی از دوران جوانی شکل گرفته بود. در دوره مشروطه، میرزا به مبارزان پیوست و پس از استبداد صغیر به واسطه فشارهایی که حکومت مرکزی به انقلابیون وارد می‌کرد، به قفقاز و تفلیس مهاجرت کرد. میرزا پس از مشاهده شرایط روسیه پس از انقلابشان در نامه ای از زبان مام وطن چنین می‌نویسد: «هان ای فرزندان ناخلف، حق خود را در روز رستاخیز در محکمه احکام الحاکمین از شما مطالبه خواهیم نمود. اطفال عزیز مرا در تبریز و تهران از دم تیغ گذرانند، شما در خانه‌های خود در کمال فراغت به عیش و عشرت مشغول شدید، بروید ای پسران بیشرف... غیرت نمی‌کنید شما مستحق این جور و مظلالم بلکه مظلالمی بدتر و شدیدتر هستید». وی می‌گوید: «علت این همه بیچارگی و سیه روزگاری از آن بود که از روز اول نخواستیم نه از جان و نه از جانان دست برداریم...»^۲. میرزا پس از فتح تهران و پایان دادن به استبداد صغیر، در کنار سایر مجاهدان بود. در نبرد مشروطه خواهان با محمد علی میرزا مجروح شد و پس از آن، شاه نماینده اش را فرستاد تا وی را به سوی خود جذب نماید. اما وی پاسخ داد: «من ترجیح می‌دهم مرگ را و حاضر نیستم که قدمی بر خلاف آمال ملیه ام بردارم، زیرا این مرگ به زندگانی که شما به من ... تکلیف می‌کنید، رجحان و مزیت دارد ...». از این رو، آنچه برای میرزا کوچک خان از اهمیت بالایی برخوردار بود، پذیرش اصل مسئولیت اجتماعی بود که همین امر

۱- فتح الله کشاورز، *اسناد محرمانه نهضت جنگل*، انتشار سازمان اسناد ملی ایران، ۱۳۷۱، مقدمه. تمامی اسنادی که در متن به آن اشاره شده در این کتاب آمده است.

۲- مکتوب میرزا از تفلیس، تاریخ ۲۵ رجب ۱۲۲۶ هجری قمری، نقل از محمد علی گیلک (خمامی)، *تاریخ انقلاب جنگل*، نشر گیلکان، رشت ۱۳۷۱، صفحه ۱۳

پیشنیاز ظهور نهضت جنگل محسوب می‌شد. وی و یارانش معتقد بودند که بر هر مسلمان پاکدل ایرانی فرض است که وظیفه اش را نسبت به کشور و هم میهنانش ادا نماید. اصول کلی نهضت به مدت دو سال از طریق روزنامه "جنگل" به اطلاع دیگران رسیده و با تشکیل "هیئت اتحاد اسلام" بنیان‌های مبارزاتی آن پی ریزی شد. در مجموع می‌توان اندیشه میرزا را پیش از شروع قیام جنگل، ترکیبی از مذهب گرایی و ملی گرایی و آزادی خواهی دانست.

۲.۳. اتحاد اسلام و پی ریزی نهضت جنگل

اتحاد اسلام، اندیشه‌ای بود که از سوی سید جمال‌الدین اسدآبادی، عبدالرحمن کواکبی، شیخ محمد عبده و رشید رضا به منظور همبستگی عموم مسلمانان و مبارزه با استعمار بوجود آمده و «چند تن از روحانیون مشهور و رجال سیاست ایران همچون سید حسن مدرس، سید محمدرضا مساوات، سید محمد کمره‌ای، سلیمان محسن اسکندری، سید یحیی ندامانی و میرزا طاهر تنکابنی دنباله رو فکری آن جریان بودند»^۱. میرزا کوچک خان ابتدا با چند تن از رجال طرفدار اتحاد اسلام در تهران مشورت و مذاکره نمود. نتیجه مذاکرات این بود که مقرر گردید کانون ثابتی جهت مبارزه با مداخلات بیگانگان در امور داخلی کشور و اخراج نیروهای آنها و مقابله با مظالم حکام بی لیاقت و فساد تشکیلات دولتی ایجاد گردد. متعاقب آن، میرزا کوچک به گیلان مراجعت و به کمک دکتر حشمت که مرد با ایمانی بود و اصلاحات مهمی در گیلان انجام داده و دارای تجربه‌های زیادی از مبارزات مشروطه خواهی بود، مقدمات نهضت را آماده نمودند و بدین ترتیب شالوده نهضت پی ریزی گردید. از همان ابتدا، گروه‌هایی از افراد متعهد برای تحقق آرمان‌های مطرح شده با اشتیاق کامل به نهضت پیوستند. تصمیمات اساسی و کلی در طول نهضت جنگل توسط هیئت اتحاد اسلام اتخاذ می‌گردید. این هیئت مرکب از حدود ۲۷ نفر از روحانیون و شخصیت‌های سیاسی از جمله حاجی شیخ علی حلقه سرّی علم‌الهدی، حاجی احمد کسمایی، شیخ بهاء‌الدین املشی، سید عبدالوهاب صالح و میرزا کوچک خان بود. عنوان «هیئت اتحاد اسلام» از آن جهت از سوی نهضت جنگل انتخاب گردید که هدف غائی آن مانند اتحاد اسلامی که سید جمال‌الدین اسدآبادی بنیان نهاد، مبارزه با استعمار در زیر سایه همبستگی مسلمین بود. در این رابطه، روزنامه "جنگل" که منعکس کننده نقطه نظرات جنگلی‌ها و هیئت اتحاد اسلام بود چنین می‌نویسد: «بلی ما به نام اتحاد اسلام قیام کردیم و به این جمعیت منتسبیم، ولی باید دانست که طرفدار اتحاد اسلامیم به نام ساده (انما المؤمنون

۱- ابراهیم فخرایی، سردار جنگل، تهران: انتشارات جاویدان، ۱۳۴۳، ص. ۲۳ - ۲۱ (این کتاب یکی از مهمترین آثار مستند و کامل درباره نهضت جنگل است که توسط مرحوم فخرایی که یکی از همراهان کوچک خان بوده به رشته تحریر درآمده است).

اخوه)، یعنی می‌گوئیم در این موقع که تشتت کلمه و اختلاف اسلامیان، مسلمانان را به دست دشمن عمومی زبون کرده، نباید مسلمانان برادرکشی کنند و به نام عناوین مذهبی به جان هم افتاده و مجال استفاده به دشمن عمومی بدهند^۱. از این روف باید توجه داشت که «میرزا کوچک خان خود بیش از آنکه یک مبارز و انقلابی باشد، یک مسلمان متعهد و مقید به احکام مذهبی بود و «در تمام مدت نهضت جنگل، یک قدم بر خلاف دیانت و حب وطن بر نداشته و حتی در مواقعی که کابینه‌های صالحی مثل کابینه مستوفی الممالک روی کار می‌آمدند، همواره خود را از تماس با دولتیان بر کنار می‌گرفته که دولت با آزادی مشغول عملیات اصلاحی خود شود»^۲.

نهضت جنگل، از شوال ۱۳۳۳ تا دوم ربیع الثانی ۱۳۴۰ هجری قمری به طول انجامید. این دوره هفت ساله را بر اساس نوع مبارزات و موقعیت‌های مختلف نهضت می‌توان به چهار مرحله تقسیم نمود:

مرحله اول؛ از آغاز مبارزات نهضت (شوال ۱۳۳۳) تا انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ شوروی (آخر ذیحجه ۱۳۳۵). در این دوره، عمده نیروی جنگلی‌ها صرف مبارزه با حضور نیروهای روسی در قسمت‌های شمالی کشور گردید. اشغالگران خیلی زود احساس خطر کرده و به کمک عاملان داخلی خود لشکرکشی‌های متعددی را تدارک دیدند. ابتدا سردار اقتدار فرزند سپهسالار تنکابنی اردویی تهیه دیده (سند شماره ۳) و عازم سرکوبی جنگلی‌ها شد، اما موفقیتی نصیبش نگشت. سپس جهان‌شاه خان امیر افشار مأمور از میان برداشتن جنگلی‌ها شد (سند شماره ۴)، اما او هم قبل از چشیدن طعم پیروزی، مجبور به بازگشت شد. یک بار مفاخر الملک که توسط نیروهای روسی به ریاست شهربانی رشت منصوب شده بود، داوطلب قلع و قمع نهضت جنگل گردید، اما میرزا کوچک خان و نیروهایش شکست تلخی به او وارد ساخته و مفاخرالملک کشته شد (سند شماره ۵). در مبارزات نهضت جنگل، توده‌های مردم همراه جنگلی‌ها^۳ بودند و به آنان یاری می‌کردند و برخی نیز در این راه کشته شدند. یکی از همین موارد را که مربوط به سال ۱۲۹۸ شمسی است، محسن صدر در خاطرات خود چنین می‌نویسد: «ایوب خان سرتیپ قزاق هفده نفر رعایا را که حمل ذغال از جنگل می‌کرده‌اند گمان جاسوسی برای جنگلی‌ها به آنها برده، گرفته به رشت فرستاد. تیمورتاش حاکم گیلان در حالت مستی جلو اسم پنج نفر آنها

۱- روزنامه جنگل، شماره ۲۸، سال اول (۱۳۳۵ هجری قمری)، چاپ دوم، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۵۷، ص ۲

۲- عبدالله مستوفی، شرح زندگانی من، زوار، تهران، ۱۳۴۳، جلد سوم، ص ۳۶۰

۳- جنگلی‌ها سوگند یاد کرده بودند مادامی که خاک ایران پایمال قشون بیگانه است سرو صورت را نتراشند. (نقل از کتاب برگ‌های جنگل، اسناد نهضت جنگل، به کوشش ایرج افشار، انتشارات فرزانه، ۱۳۸۰، ص ۲۹۲).

خط قرمز کشید و حکم کرد این پنج نفر را دار بزنند و نظمیه صبح زود هر پنج نفر بیچاره بیگانه را دار زد»^۱.

مرحله دوم: این مرحله از انقلاب شوروی (ذیحجه ۱۳۳۵) تا تسلیم شدن حاجی احمد کسمایی و دکتر حشمت (شعبان ۱۳۳۷) می‌باشد. بعد از انقلاب شوروی و فراخوانی نیروهای روسی از ایران، تحولات مهمی در اوضاع سیاسی کشور بوجود آمد. در این مرحله، قدرت نیروهای جنگلی بیش از پیش افزایش یافت. دولت انگلیس تلاش می‌کرد برای مقابله با این نهضت و نیز جهت پر نمودن جای خالی نیروهای روسی، قوای خود را در ایران، به ویژه در شمال کشور تقویت نماید. این کشور به عملیات نظامی اکتفا نکرده و برای به زانو درآوردن مردم و جنگلی‌ها، توسط سفارت خود دست به فعالیت‌های دیگری در ایران زد. از جمله این اقدامات، خریداری محصول گندم به هر قیمت ممکن و ایجاد قحطی مصنوعی بود تا بدین وسیله مردم در اثر فقر و پریشانی به سفارت آن کشور پناهنده شوند.^۲ اما واکنش همه دولتمردان و شخصیت‌های سیاسی کشور در برابر این تجاوزات یکسان نبود. عده‌ای بدون هیچ مخالفتی خواسته‌های استعمارگران را اجرا می‌کردند، اما گروهی دیگر در مقابل این تعدیات مقاومت کرده و اگر قدرت مبارزه در خود نمی‌یافتند، حداقل آب به آسیاب دشمن نمی‌ریختند. روزنامه "جنگل" در شماره بیست و یکم، حساب زمامداران صدیق را از افراد خائن و وطن فروش جدا نموده و می‌نویسد: «مستوفی الممالک^۳، مخبر السلطنه، مشیرالدوله، مؤتمن الملک و هر چه مثل اینها وجود محترم باشد تقدیس می‌کنیم ... بالعکس وثوق الدوله، قوام السلطنه، سپهسالار، شعاع السلطنه، امین الملک و همقطاران‌شان را تکذیب می‌کنیم»^۴. در این مرحله، قدرت جنگلی‌ها روز به روز افزایش می‌یافت تا اینکه «در ۱۴ جمادی الاول ۱۳۳۶ شیخ احمد به نمایندگی از هیئت اتحاد اسلام با اعضاء هیئت دولت ملاقات کرد. در این دیدار، دولت به توانایی قوای جنگل برای حل مشکلات کشور اعتراف نمود»^۵. اما با تسلیم شدن حاجی احمد کسمایی^۶ و اعدام دکتر حشمت در شعبان ۱۳۳۷ ه.ق، وضع نهضت یکباره دگرگون گردید و

۱- محسن صدر، *خاطرات صدرالاشراف*، تهران، وحید، ۱۳۶۴، ص ۲۴۰

۲- فتح الله کشاورز، سند شماره ۷۶، ص ۵۶-۵۸.

۳- اسناد شماره ۷۹ و ۸۰، شامل مذاکرات شیخ احمد رشتی با شخصی با نام مستعار "منشی" می‌باشد. شخص منشی یکی از شخصیت‌های قدرتمند سیاسی کشور بود که نظریات هیئت اتحاد اسلام را تأیید می‌نمود و در عین حال با شاه روابط نزدیکی داشته است. با توجه به مطالب مذکور و نظریات مستوفی الممالک، احتمال اینکه شخص منشی همان حسن مستوفی (مستوفی الممالک) باشد بسیار زیاد است.

۴- روزنامه جنگل، شماره ۲۱، سال اول (۱۳۳۵)، ص ۴.

۵- فتح اله کشاورز، همان، سند شماره ۸۲، صص ۷۴-۷۵.

۶- فتح اله کشاورز، همان، سند شماره ۱۱۸، صص ۱۲۰-۱۱۹.

ضربات سختی بر پیکر جنگلی‌ها وارد شد. تعدادی از آنها تسلیم، تعدادی دستگیر و تعدادی نیز به صورت گروه‌های پراکنده، ارتباط خود را با یکدیگر از دست دادند. بطوریکه بعد از این ماجرا، تنها هشت نفر از افراد در کنار میرزا کوچک خان باقی ماندند.

مرحله سوم: این مرحله، از شعبان ۱۳۳۷ تا شعبان ۱۳۳۹ ه.ق یعنی تا زمان توافق انگلستان و شوروی و قرارداد دولت ایران و شوروی جهت خاموش کردن نهضت جنگل توسط کیکالو فرمانده نیروی شوروی در گیلان را شامل می‌شود. در این دوره، گروه‌های جنگلی مجتمع شده و با پیوستن افرادی مثل احسان الله خان به جنگلی‌ها، اوضاع بار دیگر تغییر کرد. در رمضان ۱۳۳۸ شهر رشت به تصرف جنگلی‌ها درآمد. حدود یک ماه بعد، «احسان الله خان همراه با خالو قربان به گروه افراطی "بلشویکها" پیوست و روابطش را با کوچک‌خان قطع کرد و در حکومت کمونیستی ای که پس از خروج کوچک‌خان از رشت تأسیس شد، مقام عمده‌ای کسب کرد^۱». میرزا کوچک‌خان پس از خارج شدن از رشت، به جنگل‌های فومن رفت.^۲ روزنامه "یران" در شماره ۱۸ شوال ۱۳۳۸ در مورد این جریانات چنین می‌نویسد: «خبر نارضایتی میرزا کوچک‌خان و همراهانش از حرکات بعضی از اجزای سویت و واردین خارجی؛ اهالی گیلان از حضور میرزا کوچک‌خان راضی هستند و معتقدند در صورت عدم حضور او، اوضاع نظیر باکو می‌شد»^۳. حدود چهارماه بعد از این ماجرا، کوچک‌خان به رشت دعوت شد و ظاهراً اختلافات مرتفع گردید. تا اینکه در شعبان همان سال، دولت‌های انگلستان و شوروی و نیز دولت ایران برای از میان برداشتن جنگلی‌ها به تفاهم رسیدند.

مرحله چهارم: این مرحله، مرحله پایانی نهضت است که از شعبان ۱۳۳۹ تا دوم ربیع الثانی ۱۳۴۰ ه.ق را دربر می‌گیرد. در این دوره هفت ماهه پایانی نهضت، مجدداً اختلافات و درگیری‌های داخلی بروز نمود. دولت انگلیس فرصت را مناسب دیده و با استفاده از عوامل داخلی، تلاش خود را جهت از میان برداشتن جنگلی‌ها گسترش داد. سرانجام در ۱۱ آذر ۱۳۰۰ هجری شمسی (۲ ربیع الثانی ۱۳۴۰) با شهادت میرزا کوچک‌خان برفراز کوهستان‌های پر برف گردنه گیلوان، پرونده این نهضت پرافتخار بسته شد.

۳.۳. بررسی گفتمان تحلیلی نهضت جنگل و بازیابی گفتمان نهضت عاشورا در آن

مستندات به جا مانده از سخنان میرزا کوچک‌خان در دوران فرود و فراز نهضت جنگل این امر را مسلم می‌گرداند که مهمترین مسئله برای وی، ظلم ستیزی و اصلاح ناهنجاری‌های

1- Military Report, p.388

۲- سند شماره ۱۵۳

۳- روزنامه/یران، ۱۴ سرطان ۱۲۹۹

حاصل از آن در جامعه بوده است. وی در پاسخ به نامه فرمانده روس که از وی خواسته بود تسلیم و پناهنده شود چنین اظهار می‌دارد: «قبل از شما نمایندگان دولت انگلیس، یعنی همان کسانی که به دیگران وعده جاه و مال دادند و قباله مالکیت ایران را یکباره گرفتند، به من هم تکلیف کردند که تسلیم بشوم، ولی حاضر نشدم. تهدید و تطمیع، مرا از وصول به مقصد باز نخواهد داشت.^۱». چنانکه از سخنان میرزا بر می‌آید، وی نیز با وجود آنکه می‌دانست به احتمال زیاد توسط مخالفان نهضت شکست خورده یا کشته خواهد شد، با این حال، از این امر هراسی به دل راه نداده و از مواضع حقیقی خود دست بر نمی‌دارد. بنابر اولین شماره نشریه "جنگل" در خرداد ۱۲۹۶، انجام اصلاحات اساسی و رهایی خاک ایران از سلطه استعماری کشورهای درگیر در جنگ جهانی اول، مهمترین دغدغه رهبران نهضت بوده است: «... آقایان من! فاتحیت عثمانی و آلمان، مغلوبیت روس و انگلیس یا بالعکس چه نفعی به ما خواهد داد؟ ما می‌گوییم همه بگذارند که تا در خانه ویران خود، نفسی به راحت کشیده، در عالم برادری به قدر یک خواهر به ما ارث دهند. زیاده بر این، خیال اصلاحات ما را عقیم نگذارند.^۲». بنابراین، دغدغه نهضت جنگل در اصل اصلاح وضعیت موجود بوده است. همچنین در شماره ۱۳ این روزنامه در مهر ۱۲۹۶ در مورد اهداف نهضت آمده است: «جنگلی‌ها می‌گویند ایران مال ایرانی است، دست اغیار باید از استیلای به این مملکت به کلی قطع شود. جنگلی‌ها می‌گویند ایرانیان باید در خانه خود بدون تجاوز و اذیت همسایگان به راحت مشغول اصلاحات باشند. ... مرام واقعی جنگلی‌ها، مقاصد حقیقی جنگلی‌ها، افتتاح شورای ملی، استحکام مبانی مشروطیت، استقلال مملکت، راحتی ملت، محو ظلم و استبداد، قلع و قمع ریشه تعدی و خیانت، و مصونیت وطن از تعرض دشمنان است.^۳». از آنجا که پیش شرط هر گونه حرکت و نهضت اصلاحی، آگاهی به وضعیت موجود و آگاهی رساندن به دیگران و نیز درک شرایط و تلاش برای اقدامات اساسی برای تغییر و اصلاح آن است، میرزا کوچک خان به عنوان رهبر آزادی خواه نهضت جنگل، اولویت اقدامات نهضت را در راستای حل مشکلاتی می‌دید که بیشتر مردم جامعه را گرفتار خود کرده بود. از سویی زورگویی و ستم بیگانگان در خاک وطن و از آن بدتر و دردناک تر جنایات و بی رحمی‌های ستمگران خودی و خوانین بود که میرزا را به واکنش وامی داشت.^۳ میرزا انتظارات پنهانی مردم برای رهایی از این ستم‌ها را می‌دانست، از این رو، نهضتی مردمی را آغاز کرده بود که اهدافش در راستای اصلاح زندگی آنان بود. آنچه از بیانات میرزا کوچک خان در پیشبرد اهداف نهضت بر می‌آید نشان از تأکید او بر استقلال و تمامیت ارضی، وطن دوستی

۱- شیخ الاسلامی، ۱۳۶۰، ص ۳.

۲- جنگل، ۱۲۹۶، ش ۱.

۳- بی‌ریای گیلانی، ۱۳۸۷، ص ۲۴.

و مشروعیت دولت و نیز توجه به نیازهای افکار عمومی و تساوی حقوق در بین همه افراد جامعه بود.^۱

با توجه به آنچه ذکر شد، می‌توان گفت گفتمان نهضت جنگل نیز بر مبنای اسلام خواهی و آزادی خواهی، مبتنی بر رویکرد اصلاح‌گرایانه بوده است. اگر به مفاهیم اساسی موجود در گفتمان نهضت عاشورا توجه نماییم، آنچنان که از سخنان امام حسین (ع) بر می‌آید، هدف اصلی ایشان از نهضت عاشورا، اصلاح جامعه اسلامی بوده و ایشان در راستای برقراری و اعمال اصول بنیادین اسلامی در جامعه و آگاهی دادن به مردم و حکامان جامعه، سخنان و بیانات فراوانی را اظهار فرموده‌اند. امام حسین (ع) در قالب نیایشی می‌فرمایند: «خدایا تو می‌دانی ما در این قیام و نهضت، به دنبال ریاست و قدرت نیستیم و برای دنیا قیام نکرده ایم». امام تأکید می‌کنند که قیام شان در راستای اصلاح جامعه و امت رسول الله (ص) است: «من در این نهضت، به دنبال آن هستم که سیره و سنت فراموش شده جدم رسول خدا (ص) و پدرم علی مرتضی (ع) را که به فراموشی سپرده شده است بار دیگر در جامعه زنده و جاری و حاکم کنم. امر به معروف در جامعه به فراموشی سپرده شده است». «قیام می‌کنیم تا بندگان مظلوم خدا را یاری کنیم»^۲. ایشان در پاسخ به کسانی که شرایط جامعه را برای قیام مناسب ندیده و احتمال شکست آن را می‌داده‌اند، چنین پاسخ می‌دهند: «اقلیتی خودخواه و زورگو، زیاده طلب، فاسد و فاجر و فاقد هرگونه هویت و حیثیت انسانی و دینی بر سرنوشت و همه امکانات و ثروت امت مظلوم اسلامی مسلط شده‌اند، ثروت‌های عمومی را تملک کرده و در اختیار خود درآورده‌اند و بندگان مظلوم و بی دفاع خدا را به بردگی خود درآورده‌اند. ما در این شرایط قیام می‌کنیم تا حق در جامعه زنده شود و جلوی جریان باطل گرفته شود». «مگر نمی‌بینید در جامعه ای که در آن به سر می‌بریم، به حق عمل نمی‌شود». ایشان تذکر می‌دهند که: «پیامبر خدا (ص) در زمان حیاتش فرمود: هر کس سلطان ستمگری را ببیند که حرام خدا را حلال شمرده و پیمان خدا را شکسته، با سنت پیامبر (ص) مخالفت ورزیده و در میان بندگان خدا به ظلم و ستم رفتار کرده، ولی با او به مبارزه عملی و گفتاری برنخیزد، سزاوار است که خداوند او را به جایگاه آن سلطان ستمگر (جهنم) وارد کند»^۳.

با توجه به بیانات فوق، می‌توان این نتیجه را گرفت که گفتمان نهضت جنگل و به ویژه رهبر اصلاح گر آن میرزا کوچک نیز اصلاح جامعه ای بوده است که در خفقان ظلم و بی هویتی، از عمل بر اساس اصول دینی و رعایت حقوق افراد جامعه به دور بوده است و میرزا به عنوان فردی

۱- علم، ۱۳۸۶.

۲- بحارالانوار، ج ۹۷، ص ۷۹.

۳- بحارالانوار، ج ۴۴، ص ۳۸۱.

آگاه و دینداری معتقد، وظیفه خود می‌دیده که در برابر این شرایط قیام نموده و نهضت اصلاح طلبی و آزادی خواهانه خود را برپا کند.

۴. نقد کتاب *سرگذشت زندگی من* نوشته عبدالله مستوفی به دلیل عدم توجه به گفتمان دینی نهضت جنگل

با توجه به تحلیل صورت گرفته، ملاحظه شد که وجوه اسلامی نهضت جنگل که بنابر تحلیل، برگرفته و متأثر از نهضت عاشورا بود، امری چشمگیر و غیرقابل انکار بوده است. ولیکن در برخی منابع مربوط به تاریخچه نهضت جنگل و زندگی شخص میرزا کوچک خان به عنوان رهبر این نهضت، به این وجوه اهمیت چندانی داده نشده و یا تفاسیر متفاوتی از آن شده که می‌توان با توجه به تحلیل فوق، آن را مورد نقادی قرار داد. برای نمونه در کتاب *شرح زندگی من، یا تاریخ اجتماعی و اداری دوره قاجار* نوشته عبدالله مستوفی، که در آن گزارش تقریباً مبسوطی از روند تاریخی نهضت جنگل و اوضاع مبارزین آن به ویژه میرزا کوچک خان ارائه شده است، نویسنده محترم پس از اشاره و تأکید بر اینکه میرزا کوچک خان رهبر مبارز این نهضت فردی مسلمان و معتقد به اصول اسلامی بوده و تا آخرین لحظه دست از مبارزه با حکومت استبدادی وقت برنداشته است، با نگاهی انتقادی نسبت به عملکرد او در مرحله پایانی نهضت و ادامه مبارزه از پیش شکست خورده از سوی وی، چنین اظهار می‌کند: «... میرزا کوچک خان، ... مرد مسلمان متنسک بی آزاری بوده و در انقلابات چند ساله گیلان، در ضمن جلوگیری از تطاوت قشون روس و انگلیس، خدمات‌های ذی قیمتی به اهل ولایت خود کرده است. ولی در این موقع که مطابق آرزوی همه ایرانیان بنابر این بود که دولت مقتدری به وجود آید، از بین رفتن قوه جنگل و ختم دوره قدرت او ناگزیر بود. کاش این مرد پاک هم مثل خالو قربان، با عده و اسلحه و ساز و برگ خود تسلیم شده، و مثلاً با رتبه سرتیپی یا سرلشگری مشغول خدمت می‌گشت، و کشور را از استفاده وجودی شخص قانع بالیمان وطن پرست جدی بی آزاری مثل خود محروم نمی‌کرد. اگرچه شاید در این صورت، همین اخلاق نیک او که مخالف رویه همکاران بد بود، سبب می‌شد که از راه دیگر برآمده، پاپوش برای او بدوزند و در محبس به زندگانی او خاتمه دهند، ولی در هر حال احتمال استفاده وجودی او بیش از این می‌شد که در کوه از سرما و شاید گرسنگی نفله شود»^۱. چنانکه ملاحظه شد، نویسنده محترم خود به شخصیت دینی و آزادی خواه میرزا تأکید می‌کند، ولیکن یکی از انتقادات او به میرزا شاید عدم در پیش گرفتن راه مصالحه با مخالفانش (حکومت مرکزی) می‌باشد که به نوعی

۱- شرح زندگی من، یا تاریخ اجتماعی و اداری دوره قاجار، ج ۳، عبدالله مستوفی، ناشر: زوار، تهران، ۱۳۸۴، ص ۳۶۴

مصلحت اندیشی در آن بحران به شمار می‌رفته است. ولیکن باید به این نکته توجه کرد که توقع چنین رفتاری و عملکردی از سوی میرزا کوچک خان به جا نبوده و این رویکرد دقیقاً در مقابل اهداف او و اصول اساسی نهضت جنگل بوده است. اگر بنا بر مصلحت اندیشی و مصالحه با نظام ظلم و استبدادی باشد، دیگر قیام آزادی خواهانه و اصلاح طلبانه جایگاهی نخواهد داشت. اساساً طبق گفتمان اصلاح طلبی نهضت جنگل که برگرفته و متأثر از نهضت عاشوراست، اساس این مبارزه اصلاحاتی، تأکید بر یکسری اصول و مبانی دینی و الهی بوده که در راستای حفظ آزادی و احترام به شئون والای انسانی بوده است. اگر بنا بر مصالحه با نظام جور باشد، دیگر اساساً شکل گیری چنین نهضتی از آغاز بیهوده خواهد بود. نقد نویسنده محترم به میرزا در اینجا به نحوی یادآور همان نقدی است که برخی به امام حسین (ع) در آغاز نهضت عاشورا وارد می‌کردند که اساساً مبارزه ای را شروع کرده و ادامه می‌دهد که از آغاز شکست وی در آن امری آشکار است. ولیکن چنانکه ذکر شد، تأکید و بازگویی حقیقت مبتنی بر فرامین الهی و پافشاری بر آن در راستای افشاء باطل و مبارزه آشکار با آن، از جمله اهداف این نهضت بوده که می‌توان آن را در اندیشه میرزا کوچک خان نیز مشاهده کرد. در همین راستا بایستی دوباره به پاسخ میرزا کوچک خان به نامه فرمانده قزاق‌های روسی در تهران مبنی بر تسلیم شدن وی^۱ اشاره کرده و به تأکید او بر جدایی حق از باطل و پایداری در راستای دفاع از حق نگاهی بیندازیم: «وجدانم به من امر می‌کند در استخلاص مولد و موطنم که در کف قهاریت اجنبی است، کوشش کنم. شما می‌فرمایید نظام، نظر به حق یا باطل ندارد و مدعیان دولت را هر که و هر چه هست باید قلع و قمع نمود تا دارای منصب و مقام گردد. بنده عرض می‌کنم تاریخ عالم به ما اجازه می‌دهد هر دولتی که نتوانست مملکت را از سلطه اقتدار دشمنان خارجی نجات دهد، وظیفه ملت است که برای خلاصی وطنش قیام کند، اما کابینه حاضر می‌گوید، من به محض استفاده شخصی باید مملکت را در بازار لندن به ثمن بخرم و بفروشم. در قانون اسلام مدون است که کفار وقتی به ممالک اسلامی مسلط شوند، مسلمین باید به مدافعه برخیزند، ولی دولت انگلیس فریاد می‌کشد که من اسلام و انصاف نمی‌شناسم، باید دول ضعیف را اسیر آز و کشته مقاصد مشؤوم خود سازم... با این ادله، وجدانم محکوم است در راه سعادت کشورم سعی کنم؛ گو آنکه کروورها نفوس و نوامیس و مال ضایع شود، در مقابل، جوابی را که موسی به فرعون و محمد به ابوجهل و سایر مقننین و قائدین آزادی و روحانی در محکم عدل الهی می‌دهند، من هم می‌دهم. بنده و همراهانم، شما و پیروانت، در این دو خط مخالف می‌رویم، باید دید عقلای عالم به جسد کشته ما می‌خندند و یا به فاتحیت شما تحسین

۱- این نامه در ذی الحجة سال ۱۳۳۷ هـ.ق نوشته شده است.

می‌کنند؟!...^۱ چنانکه ملاحظه می‌شود، میرزا کوچک خان به تفاوت دو دیدگاه و دو هدف کاملاً متمایز از هم اشاره کرده و به دور از هرگونه مصلحت اندیشی یا اندیشه قدرت طلبی، از مبارزه در راستای حقیقتی می‌گوید که پیامبران و مبارزان بزرگ در راه حقیقت طلبی در طی تاریخ در راستای تحقق آن تلاش نموده اند. از این رو، بنابر چنین اصلی، نمی‌توان نگاهی مصلحت اندیشانه به رویکرد میرزا کوچک خان در تحقق اهداف نهضت جنگل داشته و او را به خاطر عدم مصالحه با مخالفان و ادامه مبارزه تا آخرین لحظه، مورد انتقاد قرار داد.

نتیجه گیری

رهبران آزادی خواه نهضت جنگل به لحاظ تاریخی، خود را در موضع امام حسین (ع) قرار می‌دادند. میرزا قبل از شروع یکی از جنگها، در نطقی یاران خود را این گونه مورد خطاب قرار می‌دهد: «خداوند متعال به وسیله محمد (ص) به ما خبر داد که بسا عده قلیل به جمعیت کثیر غلبه کرده اند. ما از سر سلسله مجاهدین اسلام یعنی حضرت سید الشهدا (ع) سر مشق می‌گیریم؛ چه اقتدار یزید و دولت اموی کمتر از دولت تزاری (روسیه) و جمعیت آن سرور نیز بیشتر از این جمعیت (اشاره به یارانش) نبود. گرچه در ظاهر حضرت امام حسین مغلوب شد، ولی نام نامی و اسم گرامی آن بزرگوار قلوب آزادیخواهان را همیشه به نور خود منور داشته است». از این رو باید گفت، گفتمان نهضت جنگل، به لحاظ تاریخی و اجتماعی و با توجه به بنیادهای هر دو نهضت که مبتنی بر اصول حقیقی اسلام بوده است، مبتنی بر همان دیدگاه‌ها و مفاهیمی است که نهضت عاشورا بر آن تأکید داشته است.

۱- گلشن ابرار خلاصه ای از زندگی اسوه های علم و عمل از ثقة الاسلام کلینی تا آیه الله خامنه ای، تهیه و تدوین جمعی از پژوهشگران حوزه علمیه قم، ج ۱، زیر نظر پژوهشکده باقرالعلوم (ع) وابسته به سازمان تبلیغات اسلامی، قم، نشر معروف، ۱۳۷۹، ص ۴۸۵

منابع:

- افشار، ایرج، ۱۳۸۰، *برگهای جنگل، اسناد نهضت جنگل*، انتشارات فرزانه. بی‌ریای گیلانی (شیدا)، محمد، ۱۳۸۷، «میرزا کوچک خان و زمینه‌های پیدایش نهضت جنگل»، *حافظ*، ش ۵۱، ۱۹-۲۴.
- روزنامه جنگل، (۱۳۹۶)، سال اول، ش ۱، ۱۳، ۲۱، ۲۸، چاپ دوم، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۵۷.
- شایسته، فریدون، ۱۳۹۰، «نشریه نهضت جنگل»، *کتاب ماه تاریخ و جغرافیا*، ش ۱۵۷، ۸۲-۸۶.
- شریف مرتضی، علی بن حسین موسوی علوی، ۱۳۷۳ق، *امالی المرتضی*، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیه.
- شیخ الاسلامی، جواد، ۱۳۶۰، «میرزا کوچک خان (رهبر نهضت جنگل)»، *دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران*، ش ۲۴، ۲۲۵-۲۶۲.
- صحتی سردرودی، محمد، ۱۳۸۱، *مقتل الحسین علیه السلام به روایت شیخ صدوق*، انتشارات هستی نما.
- صدر، محسن، ۱۳۶۴، *خاطرات صدرالاشراف*، تهران، وحید.
- علم، محمدرضا، ۱۳۸۶، «ریشه‌های هویت ایرانی - اسلامی در قیام میرزا کوچک خان جنگلی»، *فصلنامه مطالعاتی ملی*، سال هشتم ش ۳.
- فخرایی، ابراهیم، ۱۳۴۳، *سردار جنگل*، تهران، انتشارات جاویدان.
- کشاوری، فتح‌الله، ۱۳۷۱، *اسناد محرمانه نهضت جنگل*، انتشار سازمان اسناد ملی ایران.
- کلینی، ثقة الاسلامی، *اصول کافی*، ۱۳۶۴، ج ۱.
- گیلک (خمامی)، محمد علی، ۱۳۷۱، *تاریخ انقلاب جنگل*، نشر گیلکان، رشت.
- مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، ج ۴۴ و ۹۷.
- مستوفی، عبدالله، ۱۳۸۴، *شرح زندگانی من*، ج ۳، زوار، تهران.
- گلشن ابرار خلاصه ای از زندگی اسوه‌های علم و عمل از ثقة الاسلام کلینی تا آیه الله خامنه ای، تهیه و تدوین جمعی از پژوهشگران حوزه علمیه قم، ج ۱، زیر نظر پژوهشکده باقرالعلوم (ع) وابسته به سازمان تبلیغات اسلامی، قم، نشر معروف، ۱۳۷۹.