

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



فصلنامه تخصصی

مطالعات اجتماعی دین

سال دوم؛ شماره دوم؛ بهار ۱۳۹۲

صاحب امتیاز:

مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران

مدیر مسئول: علیرضا قبادی

سر دبیر: ابوالفضل مرشدی

هیئت تحریریه

[جبار رحمانی] / [علیرضا قبادی] / [محمد رضا کلاهی] / [ابوالفضل مرشدی] /

مهدی مهدوی / [سید محمود نجاتی حسینی]

ویراستار: معصومه غلامی

صفحه آرا: معصومه پورحجازی

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

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

<http://isr.ut.ac.ir>

Email: irisjournal@ gmail.com

فهرست مطالب

• مقالات

- ۹ مداحی سنتی و مردم پسند: تشابهات و افتراقات (تحلیل محتوای مداحی‌های یک دهه اخیر) [داوود صفا]
- ۱۹ دین‌داری در فضای مجازی: تحلیل محتوای وبلاگهای فارسی زبان [شبنم شجاعی]
- ۳۳ تحولات هیئت‌های زنانه تهرانی پس از انقلاب اسلامی ایران [اللهه فرز علیان]

• پژوهش

- ۵۱ یک جنبش دینی جدید ("کلاس‌های در راستای توازن") [رویا پورتنقی]
- ۶۷ یک نمایش آیینی سنتی (مراسم «لال») [سیده سمیرا موسوی]

• ترجمه

- ۸۵ دینداری نوین در ایران - فرهاد خسرو خاور [احمد فکری، محمد فکری]
- ۹۷ جامعه مدنی پساکسکولار - وین هادسون [محسن عباس زاده]
- ۱۰۷ خوجه های آسیای جنوبی: تعریف فضای خودشان - علی آسانی [شهراد شهوند]

• بحث

- ۱۲۳ جایگاه منابع دینی در مطالعات اجتماعی (با تأکید بر مناسک دینی) [علیرضا قبادی]
- ۱۲۹ تقویم ایران: قدسی سازی زمان؟ [اللهه سروش فر]
- ۱۳۵ ماکس وبر: دین در برابر دنیا (خوانش قطعه دنیاگریزی مذهبی و جهت‌گیری آن) [محمد بیکران بهشت]

• نقد

- ۱۴۷ "مردمی شدن" دکتر علی شریعتی [محمد رضا کلاهی]

• گزارش

- ۱۵۳ نهادهای جهانی مطالعات اسلامی [راضیه انصاری]
- ۱۶۷ جامعه المصطفی العالمیه (ص) [داوود صفا]

• معرفی کتاب

- ۱۷۱ تراجیدیا کربلا:
"سوسیولوجیا الخطاب الشیعی" - ابراهیم الحیدری [سید محمود نجاتی حسینی]

راهنمای تدوین و ارسال مقالات

- ۱- مقاله باید حداکثر در هفت هزار کلمه یا ۲۰ صفحه A4، در نرم افزار Word 2003 با قلم B Mitra – شماره ۱۲ تایپ و به دفتر مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی تحویل داده شود، یا به صورت الکترونیک و به نشانی پست الکترونیکی مجله isrjournal@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

دیباچه

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 این رو 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

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 نظارت آقای دکتر نجاتی حسینی (مدیر بخش) و با تلاش جناب آقای ابوالفضل مرشدی (سردبیر)، هیأت تحریریه و سایر همکاران و دانشجویان ارجمند آماده‌سازی و منتشر شده است. در این شماره اما ۱۵ عنوان مطلب در حوزه دین‌داری اجتماعی و دین‌پژوهی اجتماعی (مشمول بر مقاله؛ ترجمه؛ پژوهش؛ بحث؛ نقد؛ گزارش؛ معرفی کتاب) عرضه شده است 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.

سید ضیاء هاشمی

رئیس مؤسسه

مقاله

مداحی سنتی و مردم پسند: تشابهات و افتراقات
(تحلیل محتوای مداحی‌های یک دهه اخیر) [داوود صفا]
دین‌داری در فضای مجازی: تحلیل محتوای وبلاگ‌های
فارسی زبان [شبیم شجاعی]
تحولات هیئت‌های زنانه تهرانی پس از انقلاب اسلامی
ایران [الهه فرز علیان]

مداحی سنتی و مردم‌پسند: تشابهات و افتراقات (تحلیل محتوای مداحی‌های یک دهه اخیر)*

داود صفا^۱

چکیده

هدف این پژوهش مقایسه و شناخت و تحلیل جامعه‌شناختی مداحی‌های سنتی و مدرن در دهه اخیر، از نظر محتوا و ادبیات و سبک اجراست. ترکیبی از نظریه‌های جامعه‌شناسی مناسک دینی دورکیم، گیرتز و برگر چارچوب نظری این مقاله را می‌سازد. روش تحقیق اسنادی و تکنیک تحلیل محتوا و ابزار گردآوری اطلاعات پرسش‌نامه معکوس است. براساس یافته‌ها مداحی‌های مدرن دارای درون‌مایه احساسی و عاطفی، ادبیات عامیانه، عاشقانه، تحقیرآمیز و محتوایی با مضمون عشق زمینی و اظهار ارادت به مولا و مراد، سبک شور، هیجان‌آفرینی بسیار، سیستم نورپردازی و صوتی حرفه‌ای و مدیریت صحنه حرفه‌ای مداح است؛ در حالی که مداحان سنتی بیشتر بر توصیف مظلومیت اهل بیت(ع) تأکید دارند و اغلب از ادبیات رسمی، درون‌مایه احساسی و اخلاقی، سبک واحد و زمینه استفاده می‌کنند. در کل هر دو نوع مداحی عاری از غنای محتوایی هستند و در مقابل، صورت‌گرا، هیجان‌آفرین و نمایش محور شده‌اند.

کلمات کلیدی: تحلیل محتوا، مداحی سنتی و مدرن، آیین عزاداری، دین مردم‌پسند.

* این مقاله برگرفته از رساله کارشناسی ارشد نگارنده در سال ۱۳۹۱ (به راهنمایی دکتر سید محمود نجاتی حسینی) است.

^۱ دانش‌آموخته کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی آشتیان

davood_safa@yahoo.com

بیان مسئله

دین‌داری مقوله اجتماعی است که برخلاف مقوله دین (که ثابت و تغییر ناپذیر است) به مرور زمان و متناسب با نحوه عمل و مقتضیات زندگی دین‌داران تغییر می‌کند. قرآن کریم نیز آداب و شعائر دینی را جز خصوصیات همه ادیان و یکی از قدیمی‌ترین سنت‌های فرهنگی در هر جامعه می‌داند؛ به تعبیر قرآن کریم «لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنَسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ» (حج: ۶۷) مناسک یا مراسم دینی یکی از مهم‌ترین ابعاد دین محسوب می‌شود که مهم‌ترین این مناسک در مذهب تشیع، عزاداری است. آیین‌ها به دلیل ساختارشان و پیوندی که با حیات در حال تغییر مؤمنان دارند، همیشه، تغییرات بسیاری کرده‌اند، بنابراین، با بررسی آیین‌های مذهبی علاوه بر بازنمایی دگرگونی‌ها می‌توان متوجه نقش آنان در پیشبرد این دگرگونی‌ها و اعتبار دادن به آنها شد. مناسک عزاداری به دلیل نقشی که در حیات مردم داشته، در صور مختلف تبلور یافته و مردم آن را طی مکانیسم‌ها و صورت‌بندی‌های متنوعی بازسازی کرده‌اند.

در این میان، موج خاصی از هیئت‌ها که بیانگر تحول عمیق در روند سنتی هیئت بود، گسترش خاصی پیدا کرد، موجی که بسیاری از مذهبی‌ها آن را «هیئت‌های پاپ» نامیدند که بیانگر تمایز آنها از سبک سنتی و رایج عزاداری است، از سوی دیگر، رسانه‌ای شدن محتوای هیئت‌ها گسترش بیشتر این هیئت‌ها و محتوای آنها را سبب شد.

امروزه این نوع خاص هیئت‌ها که بیانگر ایجاد تحول عمیق در روند عزاداری سنتی هستند، هم به لحاظ ظاهر و شکل اجرا و هم به لحاظ محتوا از نوع سنتی آن متمایز شده‌اند. این هیئت‌ها به دلیل خروج از هنجارهای سنتی عزاداری و استفاده از ریتم و آلات موسیقی متمایز و تکیه بر شورمندی و هیجان مذهبی بالا، در میان جماعت عزادار، جدید است که توسط مداح رهبری می‌شود. در واقع امروزه، با رسانه‌ای شدن و پخش سریع و گسترده محصولات مداحان نقش و تأثیر آنها به ویژه بر قشر جوان بسیار پررنگ و مهم است. در جریان برگزاری مناسک، شاهد بروز و ظهور مداحی به شکل کاملاً تخصصی و حرفه‌ای هستیم که توانایی بالایی در جذب مخاطبین مجالس مذهبی از لحاظ احساسی و عاطفی و ایجاد احساس رضایت اخلاقی در آنها دارند؛ مداحی که کاملاً متفاوت از گذشته و مطابق با ذائقه نسل جوان ظاهر شده است. مداحان امروزه علاوه بر داشتن صدای خوب، با تکیه بر نوعی آگاهی از نیاز مخاطب، همراه فضایی وسیع و زیاد برای تکرار و تجربه و آزمایش که در مجالس داشته‌اند، موسیقی و سبک جذابی را در نوحه‌ها به کار می‌برند که البته بیش از آنکه ابداع باشد، تقلید از نظم موسیقایی ترانه‌های مطلوب عامه مردم است. مداحان سبک جدید به نوعی برای جوانان ستاره تلقی می‌شوند و جوانان از آنها تقلید می‌کنند. مهم‌ترین ویژگی این مداحان هنجارشکنی و وجوه بدیع و خاص و متفاوت آنها از سبک سنتی است که هر کدام با ارائه سبک، شعر و تکیه کلام، محتوا و حتی موسیقی خاص خود، به صورت مد جدید به سرعت در میان جوانان شهرت می‌یابند که بروز مسئله‌ای اجتماعی است.

در واقع تحقیق حاضر سعی در بررسی این سؤال دارد که ابعاد دین‌داری چگونه در مداحی‌های جدید، انعکاس پیدا می‌کنند و از طرف دیگر، تشابهات و افتراقات‌های مداحی‌های سنتی و مدرن از نظر محتوایی، سبک، ادبیات و هیجان‌آفرینی در چیست؟

ضرورت موضوع

ظهور شکل جدید هیئت‌ها و به تبع آن، مداحی‌ها و گسترش و رواج روزافزون آنها از طرف مردم، به‌ویژه جوانان، اهمیت و ضرورت تحقیق را در این باره بیشتر کرده است. چرا که عدم توجه به این مسئله می‌تواند عواقبی را در جامعه به‌ویژه در عرصه دین‌داری مردم داشته باشد. چرا که یکی از مهم‌ترین نگرانی‌ها فاصله گرفتن جوانان از اصول و مفاهیم و دستورات ارائه شده در متون دینی (قرآن، حدیث، تاریخ پیامبر(ص) و زندگی ائمه(ع)) به واسطه محتوای ضعیف مداحی‌ها که یکی از نتایج نامحسوس، اما مهم مداحی‌های در عصر جدید است. چرا که تأکید بر هیجان‌آفرینی و بُعد عاطفی مداحی‌ها سبب ایجاد ذائقه دینداری خاصی در بین عزاداران شده است. بنابراین ضرورت، محقق بر آن شد تا با بررسی دقیق مداحی‌ها و تغییرات ایجاد شده در آن، مسئولین و سیاست‌گذاران عرصه دینی را یاری کند.

لذا فهم وضعیت مداحی‌های سنتی و مدرن از جنبه‌های ذیل ضرورت دارد:

- فهم جایگاه مداحی‌ها به مثابه نظام فرهنگی و پدیده اجتماعی در دین‌داری مردم؛
- فهم آن به مثابه یکی از آیین‌های دینی مهم و مؤثر در حیات دین‌داران؛
- فهم تحولات مداحی که تغییر و تحولی مذهبی در جامعه فعلی ایران تلقی می‌شود.

اهداف تحقیق

این پژوهش با بررسی یکی از مؤثرترین آیین و فعالیت‌های مذهبی و مردمی در جامعه، اهداف زیر را دنبال می‌کند:

- بررسی و گونه‌شناسی مداحی‌ها؛
- بررسی چگونگی صورت‌بندی و انعکاس ابعاد مختلف دین‌داری در مداحی‌های سنتی و مدرن؛
- بررسی محتوای مداحی‌ها از لحاظ چگونگی تعریف و ترویج امر مقدس؛
- بررسی و مقایسه مداحی‌های سنتی و مدرن از لحاظ هیجان‌آفرینی، سبک اجرا، ادبیات و شناخت تشابهات و افتراقات‌ها؛
- تبیین تحولات ایجاد شده در مداحی‌ها با تکیه بر علل اجتماعی مرتبط با آن.

چارچوب نظری

دین بخش مهمی از فرهنگ و ترکیبی از باورها و کنش‌هاست. اگرچه مطالعه جنبه‌های اعتقادی دین تا اندازه‌ای موجه است، اما چنانچه برخی از جامعه‌شناسان به آن اشاره کرده‌اند، برای فهم جامعه‌شناسی دین

مطالعه شعائر و مناسک دینی اهمیت ویژه‌ای دارد. اهمیت مطالعه مراسم و مناسک محدود به جامعه‌شناسی نیست، اما این تحقیق محدود به نگاه جامعه‌شناختی به مراسم و مناسک است.

برای بررسی و مقایسه دو نوع مداحی و تغییرات ایجادشده در آن که پدیده‌ای اجتماعی تلقی می‌شود، از چارچوب نظری ترکیبی استفاده شده است. به نحوی که از نظریات دورکیم (تغییرات مناسک در پی شرایط اجتماعی) و پیتز برگر: دین به مثابه سایبان (سنتی) و دین خصوصی (مدرن) استفاده کردیم، اما با توجه به تحلیل محتوای کمی مداحی‌ها نظریه محوری در این مقاله، نظریه دورکیم است.

دورکیم مناسک دینی را عامل انسجام و یک‌پارچگی اجتماعی می‌داند. وی در بخش سوم کتاب *صور بنیانی حیات دینی*، به مناسک دینی می‌پردازد. وی معتقد است که ضرورت مناسک برای کارکرد حیات اخلاقی ما به اندازه ضرورت غذا برای ادامه حیات جسمانی ماست؛ زیرا از راه همین تصورات، گروه در وجود اجتماعی خویش، تثبیت می‌شود و خود را نگاه می‌دارد. همچنین مناسک با سرگرمی متفاوت است. ما همین که وظایف عبادی خود را به‌جا آورده باشیم دیگر با همت و شور بیشتری به زندگانی ناسوتی خود برمی‌گردیم؛ در واقع تکرار سرگرمی‌های پیش پاافتاده حیات ناسوتی، هدفی جدی را دنبال نمی‌کند؛ درحالی که مراسم عبادی، در مجموع همیشه از هدفی بااهمیت برخوردار است (دورکیم، ۱۳۸۳: ۵۲۵).

دورکیم در زمینه تغییر مناسک دینی بر این تأکید دارد که اساطیر خود را با الگوی مناسک تطبیق می‌دهند تا بتوانند بیانگر آن باشند. لذا اساطیر در مناسک بازنمای حادثه‌ای درگذشته نیستند، نقش آنها بیشتر تفسیر مناسک موجود است. به همین سبب بسیاری از اشارات اساطیری را باید در ارتباط با وضع موجود، فهم و تفسیر کرد؛ نه با ارجاع به حادثه‌ای درگذشته (دورکیم، ۱۳۸۳: ۱۷۷).

دورکیم ضمن اشاره به اهمیت مناسک در حیات دینی، آن را مجرای اصلی تجربه دینی و کسب ایمان و بروز پیامدهای حیات دینی برای مؤمنان می‌داند «کیش عبادی یا مناسک» مجموعه اعمال منظم تکراری شده است که فقط دستگاهی متشکل از علائم که ایمان از آن ترجمان بیرونی پیدا می‌کند، نیست؛ بلکه مجموعه وسایلی است که ایمان و احساس دینی از طریق آنها ایجاد و دوره به دوره تکرار می‌شود (دورکیم، ۱۳۸۳: ۵۷۸).

دیدگاه پیتز برگر نظریه دیگری که مبنای این تحقیق است، وی دین سنتی را به مثابه سایبان و دین مدرن را به مثابه دین خصوصی می‌داند. برگر از جمله جامعه‌شناسان بانفوذی است که اعتقاد دارد، انسان‌ها در طی قرون، کوشیده‌اند از طریق دین وجود خود و جهان را معنا کنند. به اعتقاد برگر انسان به علت ناقص بودن ساختار غریزی‌اش برای معنابخشی به خود و جهان دین را می‌آفریند. انسان‌ها تلاش می‌کنند تا زندگی را معنادار کنند. دین نیز، مقوله پرداخته شده از سوی انسان در زندگی، به آنها معنا و جهت می‌دهد، خصوصاً در مواقع ضروری و مهم زندگی فردی و جمعی. برگر از جمله نظریه‌پردازان اخلاقی است که از دو منظر جامعه‌شناسی و الهیات به تبیین دین پرداخته است (علمی، ۱۳۸۶: ۶۷-۶۹).

نظریه برگر به تبعیت از جامعه‌شناسی آلفرد شوٲس و فلسفه آدموند هوسرل، آگاهی را مفهوم مرکزی می‌داند و واقعیت تام اجتماعی را مؤلفه اساسی آگاهی دانسته‌است (برگر، ۱۳۸۱: ۲۵) و وظیفه جامعه‌شناسی شناخت را ربط دادن ساخت‌های آگاهی به نهادها و فرایندهای نهادین می‌داند (همان: ۲۹). برگر در زمینه تفاوت‌های دین‌داری در جامعه سنتی و جامعه مدرن درصدد پاسخ گفتن به این پرسش است که کارکرد دین در جامعه سنتی چیست و با آمدنش به جهان جدید دچار چه تحولی شده‌است؟ برگر با چرخشی پارادایمی از جامعه سنتی (دین به‌مثابه سایبان) به جامعه مدرن (دین خصوصی)، می‌گوید: به سبب کثرت زیست جهان‌ها تقسیم‌کار و مدرن‌شدن عرصه‌های زندگی و حوزه‌های آگاهی بشر در جامعه مدرن، وظیفه قدیمی دین تهدید شده‌است (برگر، ۱۳۸۱: ۷۳). در جهان مدرن، رفته‌رفته بخش‌های مختلف جامعه و به تبع آن، تجربیات گوناگون افراد در اداره «نظام‌های معنایی» متفاوت و بعضاً متضاد می‌شوند، در نتیجه، دین در «جای دادن» این نظام‌های معنایی در درون کلیت «نمادین فراگیر» — که خود آن را ساخته و پرداخته است — دچار ضعف می‌شود. در این صورت، مقبولیت معانی و باورهای دینی، حتی در درون آگاهی فرد، نیز دچار تردید می‌شود، زیرا بخش‌های مختلف جامعه تحت سیطره زیست جهان‌های متعدد درآمده است و فرد نیز در زندگی روزمره خود پیوسته با «دیگرانی» روبه‌رو می‌شود که در «زیست جهان‌های» دیگری به سر می‌برند، در نتیجه، فرد با دنیایی مواجه می‌شود که در آن، نمادها و تعاریف دینی دگرگون و حتی گاهی انکار شده‌اند. اولین پیامد این وضعیت متکثر خصوصی‌شدن دین است (همان: ۸۷).

روش شناسی

ابزار تحقیق

در این تحقیق از پرسش‌نامه معکوس استفاده شده‌است. از آنجایی که کلیپ‌های مداحی واحد تحلیل است (درواقع پاسخ‌ها در دسترس بوده و بایستی با کمک پرسش‌نامه استخراج می‌شدند) لذا پرسشنامه‌ای نیاز بوده که بتوان اطلاعات موجود در کلیپ‌ها را به‌طور دقیق کدگذاری و استخراج و دسته‌بندی و تحلیل کرد. در این جهت پس از استخراج فرضیه‌ها و متغیرهای قابل اندازه‌گیری پرسشنامه‌ای حاوی ۳۴ سؤال تدوین شد.

جامعه آماری و حجم نمونه

از آنجایی که تحلیل محتوای مداحی‌های دهه اخیر، مدنظر بوده است؛ جامعه آماری از گلچین مداحی‌های ده سال گذشته (از سال ۸۱ تا ۹۰)، مداحان معروف و تأثیرگذار که محصولات آنها به‌صورت گسترده تولید و پخش می‌شوند، انتخاب شده‌اند (آمار این مسئله با مشورت از مراکز پخش محصولات فرهنگی و تعداد دانلودهای سایت ذاکرین به‌دست آمده است).

در مجموع ۱۰۰ کلیپ از ۱۳ مداح انتخاب شد، ۵۰ کلیپ از ۵ مداح سنتی بوده‌است و ۵۰ کلیپ دیگر از ۸ مداح مدرن.

روش و تکنیک تحقیق

روش تحقیق در این پژوهش، به دلیل وجود منابع دست اول و حساسیت بالا، مطالعه اسنادی است. تکنیک تحقیق نیز تحلیل محتوای کمی است. در واقع تحلیل محتوای کمی عبارت است: از آزمون نظام‌مند و تکرار پذیر نمادهای ارتباطی که طی آن، ارزش‌های عددی بر اساس قوانین معتبر اندازه‌گیری به متن نسبت داده می‌شود و سپس با استفاده از روش‌های آماری، روابط بین آن ارزش‌ها تحلیل می‌شود.

عزاداری و مداحی به مثابه آیینی دینی

مداحی سنتی و مداحی عام‌پسند^۱(مدرن)

امروزه، توجه به امور حاشیه‌ای درمراسم عزاداری (مثل توجه به فرم و صورت) در مقایسه با گذشته کمی بیشتر به متن و محتوای نوحه‌ها توجه می‌شده، مداحی جدید را از مداحی سنتی متفاوت کرده‌است. بدین لحاظ ما با دو نوع مداحی روبرو هستیم: ۱. مداحی سنتی و ۲. مداحی مدرن. تقسیم‌بندی مداحی به سنتی و مدرن در این تحقیق، بر مبنای نوع متن و محتوا، سبک^۲ و نحوه اجرا، موسیقی، آهنگ، لحن و مضمون‌بندی بوده است به نحوی که در مداحی‌های سنتی موارد ذکر شده از قاعده خاصی تبعیت می‌کند، اما در مداحی‌های مدرن نوآوری در سبک و محتوا ایجاد شده است.

* جدول یافته‌های تحقیق(مقایسه دو نوع مداحی سنتی و مدرن)

متغیر	مداحی سنتی	مداحی مدرن
محتوای اشعار مداحی (به ترتیب فراوانی و میزان کاربرد جملات)	۱- توصیف روابط عاطفی و خانوادگی بین اهل بیت ۲- بیان مصائب و مظلومیت اهل بیت ۳- هم‌ذات‌پنداری و خواندن با زبان حال	۱- اظهار عشق به معشوق زمینی ۲- اظهار ارادت به ارباب و مولا و حرم آنها ۳- سرزنش خود به عنوان موجود گنهکار
میزان هیجان آفرینی	خیلی زیاد	تا حدی
سبک اجرا	(۵۶٪) سبک واحد	(۹۴٪) سبک شور

۱ در این تحقیق فرهنگ عامه‌پسند فرهنگ عملی مردم در زندگی روزمره است، فرهنگی که گرچه در قالب نظارت‌های راهبران فکری و عمدتاً در مناسبات متأثر از فرهنگ رسمی اتفاق می‌افتد،

سیر و سازندگان گمنام و بی‌نام خود را دارد و از درون مردم سازمان‌دهی و رواج یافته‌است.

۲ در اینجا، مقصود از سبک، «آهنگ» و «شیوه» اجرای مداحی است که به چهار گروه تقسیم شده‌است، سبک شور، سنگین، واحد و زمینه.

آگاهی بخشی به مخاطبین (در زمینه‌های دینی، سیاسی و اجتماعی)	محتوای آگاهی بخشی (۵۴٪)؛ محتوای بدون آگاهی بخشی (۴۶٪)	محتوای بدون آگاهی بخشی (۹۸٪)
هم خوانی دو مداح	(۹۴٪) وجود ندارد.	(۶۲٪) وجود دارد.
میزان هیجان دسته جمعی حضور (بالا و پایین پریدن هماهنگ حضور)	اکثر اوقات وجود ندارد.	اکثر اوقات وجود دارد.
نحوه هیجان آفرینی توسط مداح (زیر و برم کردن صدا و فریاد کشیدن با کلمات و حروف با حرکات دست و بدن، خودزنی مداح)	در (۶۷/۴٪) اکثر مجالس با به کاربردن کلمات و حرف‌های هیجان برانگیز بوده است.	در (۵۳/۲٪) اکثر مجالس با حرکات دست و بدن سعی در هیجان آفرینی مجلس دارد.
هیجان آفرینی (با به کاربردن موسیقی تند)	در (۹۲٪) مجالس این مسئله وجود نداشته است.	در (۹۰٪) مجالس اکثر اوقات وجود داشته است.
هیجان آفرینی (با به کارگیری تکنولوژی صوتی جدید)	در ۴۴٪ موارد از اکو استفاده شده است.	در ۹۴٪ مجالس از اکو استفاده شده است.
درون مایه (نقطه تمرکز محتوای مداحی‌ها)	در (۵۰٪) موارد درون مایه عاطفی و احساسی و ۴۶٪ درون مایه اخلاقی بوده است.	در (۹۶٪) درون مایه احساسی و عاطفی در مداحی بکار رفته است.
میزان به کارگیری واژه‌های سلطنتی در اشعار (کلماتی مانند شاه، سلطان، ارباب، امیر و...)	در (۸۸٪) اکثر موارد مداح از اینگونه واژه‌ها استفاده نکرده است.	در (۸۶٪) اکثر مواقع مداحان از اینگونه کلمات استفاده کرده‌اند.
به کارگیری واژه‌های عرفانی در اشعار (مانند: عشق، می، مستی، ساقی، دل، خمار، پیاله و...)	در اکثر (۷۶٪) موارد مداح از اینگونه واژه‌ها استفاده نکرده است.	در (۹۴٪) اکثر مواقع مداحان از اینگونه کلمات استفاده کرده‌اند.
به کارگیری ادبیات محاوره‌ای در اشعار	در (۵۶٪) اکثر موارد اصلاً به کار نرفته است و امادر ۳۲٪ موارد گاهی اوقات به کار رفته است.	در اکثر (۹۲٪) مواقع از ادبیات محاوره‌ای و ادبیات شکسته استفاده شده است.

نتیجه‌گیری

چنانچه گذشت یکی از مهم‌ترین و مؤثرترین آیین‌های مذهبی شیعه به ویژه در ایران، برپایی مجالس عزاداری اهل بیت(ع) است که پرطرفدارترین و تأثیرگذارترین اجزای آن مداحی می‌باشد. چرا که مخاطبین برای شرکت در مجالس و هیئت‌ها در ابتدا اطلاعاتی دربارهٔ مداح مجلس به دست می‌آورند و به دلیل حضور فلان مداح معروف در هیئت خاصی، در آن حاضر می‌شوند. امروزه، ما با ظهور نسل جدیدی از مداحان با سبک‌های جدید مواجه هستیم که به سرعت و به صورت گسترده مخاطبین زیادی را جذب کرده و می‌کنند.

با توجه به مبانی نظری که اشاره شد بنا بر اعتقاد دورکیم نقش و جایگاه آیین دینی در میان مردم وابسته به زیر و بم‌های حیات اجتماعی و شرایط زندگی جمعی مؤمنان است، لذا از موقعیت و جایگاه آیینی در بین مردم، می‌توان به نظام مذهبی آنها و اهداف مذهبی اولویت‌مند برای آنها پی‌برد. در این راستا، بررسی این قشر جدید و مقایسه آن با نوع سنتی‌اش امری بس مهم بوده‌است.

پس از تحلیل نتایج مشخص شد که مداحی‌های سنتی و مدرن از جهات بسیاری با یکدیگر متفاوت-اند. این تفاوت‌ها از مشخصات ظاهری مداحان و سن آنها تا محتوا و سبک و ادبیات مداحی‌ها را شامل می‌شود.

به نحوی که بر حسب نتایج تحقیق درزمینهٔ محتوایی، مداحی‌های مدرن بیشتر بر عشق زمینی نسبت به اهل بیت(ع) و اظهار ارادت به مولا و مراد تأکید دارند و از گذشت و ایثار و تأکید بر روحیات اخلاقی و جوان‌مردی اهل بیت(ع) مطلبی گفته نمی‌شود. حتی در بین اشعار مداحی‌های مدرن، استفاده از کلمات غلوآمیز، سرزنش خود به عنوان موجودی گناه‌کار و ضعیف و به کار بردن کلماتی مبنی بر جنون و دیوانگی خود استفاده زیادی شده، اما این مسئله در مداحی‌های سنتی کمتر دیده می‌شود و آنها در محتوا بیشتر بر مظلومیت اهل بیت(ع) تأکید دارند.

محتوای ضعیف و توصیف عشق زمینی در مداحی‌های مدرن، با عنصر هیجان‌آفرینی حداکثری، عجین و همراه شده است، چرا که مداحان جدید از هر فرصت و زمینه‌ای برای تهییج حداکثری مجلس استفاده می‌کنند تا بتوانند به هر نحوی که شده مخاطبین بیشتری جذب کنند. آنها در این زمینه، دست به دامان تکنولوژی‌های جدید و حرفه‌ای نورپردازی و صوتی می‌شوند؛ علاوه بر آن، شخصی که میان‌دار است، به کمک مداح می‌آید و کار تهییج را در بین حضار برعهده دارد. همچنین بهره‌مندی از ادبیات کوچه بازاری و کلمات عاشقانه و تحقیرآمیز در قالب ریتم‌های تند و سبک‌های شور و با کمک آهنگ‌های تند شبیه به پاپ بر هیجان‌آفرینی هر چه بیشتر این مجالس می‌افزاید؛ مداح علاوه بر تمامی موارد فوق خود هم دست به کار می‌شود و علاوه بر به کار بردن کلماتی هیجان‌آفرین و درون‌مایه عاطفی با کمک دست و بدن خود و مدیریت صحنهٔ خاص (مانند ایستادن در روی سن و بالاتر از حضار) و با کمک مداح دیگر که فقط کلمه (ح.س.ح.س) را تکرار می‌کند؛ بر تهییج بیشتر مجلس می‌افزاید. در بسیاری از مواقع به دستور مداح فضای مجلس تاریک می‌شود. این کار علاوه بر اینکه فضای رازآلودتری به محفل می‌دهد، فضا را برای

انجام حرکات کارناوالی فراهم می‌کند. در این بین، حضار نیز ساکت ننشسته و با تکرار بلند اشعار، گریه بلند و با فریاد و برهنه شدن و بالا و پایین پریدن هماهنگ با آهنگ (خیلی وقت‌ها دیگر سینه زدن مشاهده نمی‌شود) در فضای تاریک بر هیجان‌آفرینی این مجالس می‌افزایند.

در واقع در طول تمام مراسم، مداح کارگردانی محفل را بر عهده دارد. فضای مجلس به کنسرتی تبدیل می‌شود که در آن همه چشم‌ها به مداح است. در این فضای تاریک فقط مداح دیده می‌شود که با نورپردازی خاصی و شدید اطرافش روشن شده است. مداحی که باید با مدیریت خود و همراهان با استفاده از میکروفون جماعتی را به شور و هیجان بیندازد.

در نتیجه، مداحی‌های عامه‌پسند از نظر محتوایی، سبک، شعر، مخاطب، محل برگزاری، ریتم خواندن، استفاده از آکو، فضاآرایی و نورپردازی خاص، استفاده از قطعات موسیقی پاپ، تیپ ظاهری مداح، توجه به تقاضای مخاطب، حرکات خاص دست و سر مداح هنگام خواندن به نوعی هنجار شکن بوده‌اند که بعضاً با واکنش مجامع مذهبی و علما مواجه شده‌اند. با توجه به این اعتراض دیگر جایی برای هواداران این مداحی‌ها در مساجد نبوده و بیشتر این مجالس در خانه‌های شخصی، زیرزمین‌ها و اماکن با کاربری عمومی برگزار می‌شوند. نتیجه آن شد که اعضای این هیئت‌ها در اینگونه اماکن از دست تذکرات امام جماعت و از توبیخ هیئت امانا و انتقادات مردم آسوده باشند و بتوانند به سبک دل‌خواه خود عزاداری کنند و هر شعری می‌خواهند، بخوانند.

با این توصیف مداحی مدرن دارای ویژگی‌هایی است که در گونه سنتی آن دیده نمی‌شود از جمله:

۱. غلبه شور بر شعور؛
۲. استفاده از قالب‌های شعری غیر کلاسیک و جدید؛
۳. تأکید زیاد به فرم و صورت و محتوای ضعیف و غیر معنوی؛
۴. وجود تنوع در سبک؛
۵. بهره‌مندی از ادبیات خاص؛
۶. تجاری بودن و تولید انبوه و بهره‌مندی از نظام گسترده توزیع؛
۷. ظهور نمادهای جدید و جایگزین؛
۸. تکیه بر درون‌مایه احساسی و عاطفی؛
۹. به وجود آمدن فرهنگ متناسب با مداحی‌های جدید؛
۱۰. ستاره شدن مو تقلید جوانان از مداحان؛
۱۱. مدیریت صحنه خاص مداح.

اما باید اذعان داشت که این تغییرات به مرور اتفاق افتاده است که از مهم‌ترین علل رخداد این مسئله می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد: گسترش سریع رسانه‌ها و تکنولوژی‌های جدید، مداحی به عنوان شغل، گسترش نگرش‌های خاص در عرصه دین و واقعه عاشورا، کنترل ضعیف بر هیئت‌ها، مسائل سیاسی، توزیع گسترده محصولات مداحان و رقابت در این عرصه، روی کارآمدن مدیران و بانیان جدید هیئت‌ها و....

وقوع تنوع سبک‌ها و شیوه‌های متفاوت مداحی‌ها امکان حضور افراد و گروه‌های اجتماعی متعدد با علایق متفاوت را فراهم کرده‌است. این نوع حضور به نقش افراد در مقابل ساختارها اهمیت داده و در نهایت موجب شکل‌گیری مقاومت‌هایی شده‌است که جامعه نیز به تدریج به تغییرات ناشی از آن تن می‌دهد. در واقع وقوع این تغییرات در نظام مداحی که بخشی از تغییرات دینداری است، امری واقعی و قابل حصول و منشأ تحولات عمده در حوزه دینی است، به نحوی که چاره‌اندیشی در این خصوص را ضروری می‌کند.

منابع

- آرون، ریمون، ۱۳۸۲، *مراحل اساسی سیراندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: علمی و فرهنگی.
- اینگلهارت، رونالد، ۱۳۷۲، *تحول فرهنگی در جامعه پیشرفته صنعتی*، ترجمه مریم وتر، تهران: کویر.
- برگر، پیترا و دیگران، ۱۳۸۱، *ذهن بی‌خانمان، آگاهی و نوسازی*، ترجمه محمد ساوجی، تهران: نی.
- برگر، پیترا و توماس لاکمن، ۱۳۷۵، *ساخت اجتماعی واقعیت*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: مرکز.
- توسلی، غلام‌عباس، ۱۳۸۰، *جامعه‌شناسی دینی*، تهران: سخن.
- دانش، جابر، ۱۳۸۶، *جامعه‌شناسی دین*، تهران: معارف.
- دفلور، ملوین و دنیس، اورت، ۱۳۸۲، *شناخت ارتباطات جمعی*، ترجمه سیروس مرادی، تهران: دانشکده صدا و سیما.
- دورکیم، امیل، ۱۳۸۳، *صور بنیانی حیات دینی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: مرکز.
- ستوری، جان، ۱۳۸۶، *مطالعه فرهنگی درباره فرهنگ عامه*، ترجمه حسین پاینده، تهران: آگه.
- شجاعی زند، علیرضا، ۱۳۸۰، *دین، جامعه و عرفی شدن*، تهران: مرکز.
- شجاعی، علیرضا، ۱۳۸۸، *جامعه‌شناسی دین*، تهران: نی.
- علمی، قربان و مهدی حسن‌زاده، ۱۳۸۶، «منشأ دین از دیدگاه برگر»، *مقالات و بررسی‌ها*، دفتر ۸۳، بهار، ۶۷۸۶.
- کیوی، ریمون، ۱۳۸۷، *روش تحقیق در علوم اجتماعی*، ترجمه عبدالحسین نیک گهر، تهران: توتیا.
- گولد، جولیوس و ویلیام، ل، کولب، ۱۳۷۶، *فرهنگ علوم اجتماعی*، ترجمه محمدجواد زاهدی مازندرانی، تهران: مازیار.
- گیرتز، کلیفورد و فاضل حسامی، ۱۳۸۲، «اسلام، آن‌گونه که مشاهده کردم»، *معرفت*، ش ۷۲، آذرماه، ۸۸۹۴.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۸، *حماسه حسینی*، تهران: صدرا.
- مظاهری، محسن، ۱۳۸۷، *جامعه‌شناسی آیین‌های سوگواری و هیئت‌های مذهبی در ایران*، رسانه شیعه، تهران: بین الملل.
- همیلتون، ملکم، ۱۳۷۷، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: تبيان.

دینداری در فضای مجازی (تحلیل محتوای وبلاگ‌های دینی فارسی زبان^{*})

شبنم شجاعی باغینی^۱

چکیده

این مقاله به بررسی اینترنت و دین می‌پردازد. لذا برای تحلیل محتوای وبلاگ‌های دینی از ۵ مقوله کلیدی در ابعاد اجتماعی دینداری و ۴ کارکرد دین مجازی استفاده شده است. اینها عبارتند از: ۱- باورها و اعتقادات دینی ۲- مناسک و شعایر دینی ۳- اخلاق دینی ۴- تجربه دینی ۵- دانش دینی. همچنین از کارکردهای دینداری مجازی و نیز دین آنلاین هم استفاده شده است. اینها نیز مشتمل بر این مواردند: ۱- بازنمایی دین ۲- آموزش دین ۳- تبلیغ و ترویج دین ۴- اطلاع رسانی دین. روی هم هدف مقاله تحلیل محتوای وبلاگ‌های دینی با استفاده از این مقوله‌ها و نیز بهره‌مندی از چارچوب نظری ابعاد اجتماعی دینداری (گلاک و استارک) و کارکردهای دین آنلاین (هاکت) است.

به این منظور ۵۰ مورد وبلاگ از میان وبلاگ‌های دینی که صرفاً به مقوله دین می‌پردازند و در مجموعه دینی- مذهبی قرار دارند، انتخاب و به روش تحلیل محتوای کمی و کیفی مورد مطالعه قرار گرفته‌اند. نتایج حاصل از یافته‌ها بیانگر ظهور محتوای نوین دینی در فضای وبلاگی ایرانی است. آنچه که از کلیت محتوای وبلاگ‌ها می‌توان نتیجه گرفت آن است که در وبلاگ‌ها بیشتر مقوله دین آنلاین مطرح شده است، یعنی شرایطی را توضیح م‌دهد که فرد در فضای مجازی اعمال دینی خود را انجام می‌دهد، درواقع این نگاه منعکس کننده انتقال تجربه‌های روزمره دینی مانند نیایش‌های آنلاین، مراسم مذهبی در فضای آنلاین و یا برگزاری شعایر دینی در فضای مجازی است. دین آنلاین در واقع سطح فراگیرتر و به لحاظ تعاملی، ارتباط مدرن و پیوسته‌تری را در فضای مجازی منعکس می‌کند.

کلمات کلیدی: اینترنت و دین، وبلاگ‌های دینی، دین آنلاین، دینداری مجازی در ایران، وبلاگ‌های دینی فارسی.

^{*} این مقاله برگرفته از رساله کارشناسی ارشد نگارنده در سال ۱۳۹۱ (به راهنمایی دکتر سید محمود نجاتی حسینی) است.

^۱ کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی- دانشگاه آزاد اسلامی واحد آشتیان. shabnam.shojaie@gmail.com

مقدمه

بیش از یک دهه از ورود اینترنت به ایران می‌گذرد. در این مدت نه چندان طولانی، همه ایرانیان همانند همه مردم جهان، با آغوش باز به استقبال این معجزه بشری رفته‌اند و آن را توانمندترین فناوری انسان معاصر در عرصه‌های اطلاع رسانی، آموزش، تحقیق، تبلیغ اندیشه یافته‌اند. وبلاگ مکان و فضایی در شبکه جهانی اینترنت است که معمولاً مبدائی شخصی و غیر تجاری دارد. تفاوت عمده آن با سایت یا وب سایت، در رایگان بودن آن و بهره‌گیری بی‌مزد و منت از سرورهای عمومی است. وبلاگ‌ها نیز برخلاف اکثر سایت‌ها در فاصله‌های زمانی کوتاه (گاه هر یک ساعت و حتی کمتر از آن) به روز می‌شوند و گستره عظیمی از موضوعات را پوشش می‌دهند. امکان انتشار اندیشه‌ها و عقاید تا به امروز تنها برای بخش خاصی از جامعه، همچون نویسندگان، اندیشمندان، دولت مردان و ادیبان فراهم بوده است، اما وبلاگ این امکان را برای اقشار مختلف، اعم از زن و مرد، پیر و جوان ایجاد کرده است.

ظهور وسایل ارتباط جمعی مدرن (سینما، رادیو و تلویزیون، اینترنت، شبکه‌های رایانه‌ای و...) شبکه ارتباطات سنتی را دست‌خوش تحولات کرده است، به حوی که مهمترین تحول پدید آمده در این زمینه را باید در انتقال برخی کارکردهای دینی رسانه‌های سنتی به رسانه‌های مدرن بدانیم. دین یکی از موضوعاتی است که امروزه راه خود را در وسایل ارتباط جمعی باز کرده، اما این حضور همواره با فراز و نشیب‌هایی تاریخی روبرو بوده که ارتباطی تنگاتنگی با فرهنگ جامعه داشته است.

زمانی که دین به عنوان مهم‌ترین نهاد معنابخش در زندگی انسان مطرح شود و کارکرد اصلی آن معنابخشی به زندگی باشد، می‌توان از ابزارهای مختلف معنابخشی دینی به زندگی سخن گفت، ما می‌توانیم خانواده دینی، آموزش و پرورش دینی و اینترنت دینی داشته باشیم که جامعه‌پذیری دینی را میان نسل جدید و نسل موجود تحقق بخشد.

شبکه جهانی اینترنت بدون شک مه‌ترین و جدیدترین عرصه در تعامل میان مذهب و رسانه به شمار می‌رود. این عرصه راه‌هایی جدید و غیرمتعارف را برای تعامل این دو پدیده در جوامع خاورمیانه گشوده و فرصت‌های بی‌بدیل و چالش‌هایی تصورناپذیر را در برابر مذهب قرار داده است.

رسانه در جهان امروز، یک جهان مجازی همگانی می‌سازد و تحولی که می‌توانیم آن را رسانه‌ای شدن جامعه و فرهنگ یا رسانه‌ای شدن جهان اجتماعی بنامیم. اینترنت یک فناوری ماهیتاً فرهنگی است، زیرا به وسیله ابزارهایی مانند: سایت‌ها، وبلاگ‌ها و... به تولید، بازتولید، ترویج و اشاعه نمادها و معانی می‌پردازد.

پدیده‌های رسانه‌ای پیوندی انکارناپذیر با فرهنگ عامه‌پسند دارند و دین هم به عنوان یکی از این پدیده‌ها از طرق مختلف (اینترنت) به امر خلق نمادهای فرهنگی می‌پردازد و به این وسیله در بازپروری فرهنگ عامه مشارکت می‌کند.

نحوه استفاده از اینترنت برای دین و دین‌داران متعدد است. اینترنت درک انسان معاصر را از ذهنیت (سوبژکتیویته) اجماع و عاملیت تغییر داده است و به سوی عینیت (ابژکتیویته) می‌برد، در حقیقت با

اصطلاحی به نام دین آنلاین روبه رو می‌شویم که امکان تجربه دینی را برای کاربران فراهم می‌کند. دین‌داران در جوامع مدرن به بازنمایی و تولید محتوا، با استفاده از وسایل ارتباط جمعی مدرن (اینترنت) می‌پردازند و بیش از پیش با تکیه بر ویژگی‌های دنیای مجازی خود را به مخاطب جهانی خود عرضه می‌کنند.

ما ایرانیان از جمله دست اندرکاران تبلیغ دینی بودیم که در حدود ۲۴۰ سال دیرتر از مسیحیان با اولین رسانه آشنا شدیم و در واقع، ۲۴۰ سال رسانه اصلی ما منبر بود و بر اساس برخی تخمین‌ها، هم اکنون حدود ۷۰۰،۰۰۰ وبلاگ فعال فارسی زبان در فضای وب وجود دارد که این تعداد ایران را از این حیث حائز رتبه دهم در جهان می‌کند، ایجاد و به روزرسانی ده‌ها هزار وبلاگ فارسی، تهران را به پایتخت وبلاگ نویسی در خاورمیانه تبدیل کرده است و وبلاگ نویسی، این توانایی را دارد که نوع جدید و مدرن‌تری از تبلیغ دینی را پذیرایی کند که همان تبلیغ دیجیتال و اینترنتی است.

از دهه ۷۰ به بعد، در ایران شاهد شکل‌گیری گونه‌های جدیدی از دین‌داری در حوزه بازنمایی، ترویج و آموزش تعالیم دینی هستیم که همه و همه بیانگر ایجاد موج تازه‌ای در جامعه ایرانی است در واقع در دوره زمانی مذکور گسترش امکانات ارتباطی و اینترنتی بسترساز ظهور و بروز دین‌داری آنلاین شد که تا پیش از این در سپهر دینی جامعه ما وجود نداشت و اگر هم وجود داشتند به وضوح و زیادی امروزه نبوده است.

دین آنلاین، دینداری آنلاین، دین بر فضای مجازی همگی واژگانی هستند که از پدیده جدیدی در جهان معاصر خبر می‌دهند که پژوهش‌های گوناگونی را در حوزه دین‌شناسی، جامعه‌شناسی، مطالعات فرهنگی و... به خود اختصاص داده است، مراکز و نهادهای گوناگونی در بررسی این مسئله شکل گرفته و شخصیت‌های پرتلاشی در عرصه این پژوهش پای نهاده‌اند، کتا‌های متعددی در این حوزه نگاشته شده است و در فضای مجازی نیز صرفنظر از سایت‌هایی که اختصاصاً به این مهم پرداخته‌اند، در اغلب دپارتمان‌های دین‌پژوهی مستقل یا مرتبط با دانشگاه‌های معتبر دنیا بخشی تحت همین عنوان ایجاد شده است که اطلاعات گوناگونی در این حوزه را به مخاطب ارائه می‌کند، اما نکته جالب توجه این است که همه این فعالیت‌ها در دنیای غرب روی داده است و در جامعه ما منابع و مأخذ در این حوزه بسیار محدود و کم است.

در جامعه ما پژوهش علمی و آکادمیک در این حوزه کمتر صورت گرفته است و به عبارت بهتر جامعه ما هنوز در این حوزه گرفتار احساسات دینی است تا نگاهی موشکافانه. به طوری که هر از چندگاهی برنامه‌هایی مرتبط با ادیان مجازی ساخته می‌شود یا خبرهایی در رسانه‌ها منتشر می‌شود که پیش از پیش به دیدگاه احساسی و بی‌منطق در این حوزه دامن می‌زند، لذا در چنین شرایطی مطالعه علمی وبلاگ‌های دینی و دین آنلاین در جامعه ما ضروری است.

وبلاگ‌های دینی، دین آنلاین و دینداری مجازی اصطلاحات جدیدی در ادبیات آکادمیک ماست. هر بار که از این اصطلاحات سخن به میان می‌آید بی‌درنگ با این سؤالات مواجه می‌شویم که کدام وبلاگ‌ها؟ چرا مجازی؟ از چه نظر دینی؟ و اساساً رابطه این بحث با جامعه ما در چیست؟ این پرسش‌ها

درست اما، در برابر واقعیت نوظهور و گسترش دین‌داری و تجربه‌های دینی جدید در ایران به عنوان پدیده‌های نوظهور که در دهه اخیر با اقبال بسیاری روبه‌رو گشته است بی‌پاسخ می‌ماند و زمینه و بستری نو را برای پژوهش در این حوزه مهیا می‌کند.

امروزه حتی سنت‌ترین مدارس علوم دینی در دور افتادترین شهرهای ایران وب‌سایت یا وبلاگ مخصوص به خود را دارند و همگام با آخرین روش‌های اطلاع‌رسانی، تبلیغ، بازنمایی و تعامل دینی، سعی دارند که شمار بازدیدکنندگان خود را افزایش دهند.

روشن است که برای مواجهه اصولی با این پدیده (دین‌داری آنلاین) که به نظر می‌رسد بلاگرها با یافتن کانالی سریع و مؤثر برای انتقال پیام خود به تعداد بی‌شماری مخاطب، بیش از گذشته بستر مناسبی برای عرضه عقاید و باورهای دینی خود یافته است، باید در گام نخست ابعاد اجتماعی دینداری ارائه شده توسط بلاگرها را در بستر جدید اینترنت شناخت و اینکه این ابعاد در فضای مجازی چه کارکردهایی دارند؟ بنابراین از مهم‌ترین اهداف این مقاله می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

- مطالعه جامعه‌شناختی محتوای وبلاگ‌های دینی
- مطالعه و شناخت ابعاد اجتماعی دین‌داری در محتوای تولید شده وبلاگ‌های دینی
- مطالعه و شناخت کارکرد دین آنلاین در وبلاگ‌های دینی.

چارچوب نظری

با توجه به بسط و گسترش دیدگاه‌های مربوط به فضای سایبر در دهه اخیر، هنوز چارچوب نظری مشخصی برای تبیین موضوع "دین‌داری مجازی" وجود ندارد و آرایی که تا کنون از سوی برخی اندیشمندان در این زمینه ارائه شده است در مراحل ابتدایی خود قرار دارد با این وجود در بررسی‌هایی که به عمل آمده است، دانشمندان و پژوهشگران این عرصه هر کدام تعاریفی را درباره دین و فضای مجازی ارائه داده‌اند: عده‌ای از آنها هر نوع دینی که در فضای مجازی ارائه شود را دین مجازی می‌دانند، مانند براندا برآشر که معتقد است: حضور تشکیلات و فعالیت‌های دینی در فضای مجازی، همان دین مجازی است.

اما دسته‌ای دیگر از اندیشمندان به گونه‌ای دقیق‌تر به بین امر پرداخته‌اند:

مکسول (۲۰۰۲) حضور ادیان در فضای مجازی را به لحاظ نوع تعاملی که به کاربر برقرار می‌کند به دو گروه تقسیم می‌کند:

- ۱- دین در محیط آنلاین^۱
- ۲- دین آنلاین^۲

1-Religione online

2- Online Religion

منظور از دین در فضای آنلاین، نوع نمایندگی دین در فضای مجازی است که مجموعه اطلاعاتی را در مورد دین در فضای مجازی قرار می‌دهد و کاربران می‌توانند از آن اطلاعات استفاده کنند. اما دین آنلاین شرایطی را توضیح می‌دهد که فرد در فضای مجازی اعمال دینی را انجام می‌دهد.

آناستاسیا کارافلوکا نیز "دین در فضای مجازی" را جدا نموده است. او معتقد است که دین در فضای مجازی به معنای ادیانی است که در فضای مجازی ایجاد شده‌اند و تنها در فضای مجازی حضور دارند و "دین بر فضای مجازی" به معنای اطلاعات ارائه شده توسط هر مذهب کلیسا و شخص است که در فضای غیرمجازی هم وجود دارند می‌باشد (کارافلوکا، ۲۰۰۲: ۲۸۴).

داوسون در کتاب خود دین آنلاین و دین در اینترنت اطلاعاتی در مورد ادیان در اینترنت می‌داند و "ادیان اینترنتی" را تجارب و تمارین مذهبی در فضای مجازی می‌داند. بنابراین آنچه "مذهب روی فضای مجازی" می‌نامیم اطلاعات فرستاده شده به وسیله هر نوع مذهب، کلیسا، افراد یا سازمان‌هاست که (در جهان) موجودند و در دنیای آنلاین قابل دسترسی‌اند. در این معنا و مفهوم، اینترنت به عنوان ابزار مورد استفاده قرار می‌گیرد. مذهب در درون فضای مجازی بیان و گفته مذهبی، معنوی و متافیزیک است که منحصرأ در فضای مجازی تولید شده و موجود است و از میزان قابل توجهی از "واقعیت مجازی" برخوردار است. بدین طریق دین یک نوع تعامل واقعی با این فضا انجام می‌دهد. این آن چیزی است که ما از آن به مجازی شدن واقعیت و واقعی شدن مجاز دینی مراد می‌کنیم (داوسون، ۲۰۰۴: ۱۷۸).

هالاند (۲۰۰۵) نیز بین این دو مفهوم تمیز قائل شده و می‌گوید: "دین به صورت آنلاین" گذاشتن اطلاعات دینی بر روی سایت‌ها و صفحات وب است. در این صورت سایت‌ها بیشتر به صورت یک قفسه مطالب و مواد دینی را عرضه می‌کنند و از پویایی اندکی برخوردار هستند. اما "دین آنلاین" استفاده از وب برای ارتباط با سایر مؤمنان، زیارت آنلاین، نذر آنلاین و خلاصه تجربه دینی‌ای است که در سایت‌های پیش گفته امکان تجربه آن وجود ندارند.

دین‌داری دارای ابعاد و درجات متفاوتی است. توجه به این تنوع و در نظر داشتن ابعاد متفاوت دین‌داری در مطالعه جامعه شناختی دین ضروری است. از جمله کسانی که با در نظر گرفتن تنوع ابعاد و سطوح دین و دین‌داری کوشیده‌اند تا ابعاد مختلف دین را تجزیه و تحلیل کنند، می‌توان از الیاده، مگیر، گلاک و استارک نام برد. الیاده پنج بعد را در ادیان بازشناسی کرده است که عبارت‌اند از نمادها، رستگاری، شعایر و مناسک، مکان‌ها و اشیای مقدس و تجربه دینی. مگیر با رویکردی اجتماعی، چهار بعد اصلی را برای دین در نظر گرفته است که عبارت‌اند از: باورها، مناسک، تجربه دینی و اجتماع مذهبی.

به نظر گلاک و استارک (۱۹۶۵) همه ادیان جهان به رغم آنکه در جزئیات بسیار متفاوت‌اند، دارای حوزه‌های کلی هستند که دینداری در آن حوزه‌ها، جلوه گر می‌شود. این حوزه‌ها که می‌توان آن‌ها را به مثابه ابعاد اصلی دینداری در نظر گرفت، عبارت‌اند از اعتقادی، مناسکی، تجربی و پیامدی (گلاک و استارک، ۱۹۶۵: ۲-۱۹).

نظریه سنت‌های فرهنگی بر این فرض استوار است که دین شامل اعتقادات، ارزش‌ها و اعمال دینی (تجربه) مسلط در هر جامعه است که ریشه در تاریخ‌ها و سنت‌های دیرینه دارند. همچنین ترنر دین را دارای سه بعد اصلی می‌داند که شامل باورها، ارزش‌ها و مناسک است. «باورها» که ماهیت تقدس و ماورالطبیعه را تعیین می‌کند. «ارزش‌ها» که در مورد مطلوب‌هایی که از ماورالطبیعه نشئت گرفته‌اند،

توضیح می‌دهند. «مناسک» (ساخت) که مداخله ماورالطبیعه در جهان مادی را مطالبه می‌کنند و رابرتسون نیز دین را در سه بعد «باورها»، «نمادها» و «اعمال» مورد بررسی قرار داده است و به نظر دورکیم دین را در دو بعد «اعتقادات» و «اعمال» مطالعه کرده است. و اما کارکردهای دین آنلاین از نظر هاکت به شرح ذیل است:

اطلاع‌رسانی: اینترنت راهی برای اطلاع‌رسانی و اطلاع‌جویی مؤمنان است. اطلاع‌رسانی در زمینه اعیاد مناسبت‌ها پدیده‌ها مرتبط با دین مانند اخذ فتوای دینی و... صورت گیرد. این مقوله می‌تواند توسط سازمان‌های دینی و یا به دست افراد غیر سازمانی صورت گیرد که وبلاگ‌ها در این زمینه به عنوان رسانه‌هایی پویا و منعطف عمل نموده و بسیاری از وسایل دینی را به تفسیر و منازعه کشانده و بستر نوعی تفسیرگرایی و شخصی شدن تفاسیر را مهیل می‌کند.

آموزش: اسناد کهن متون مقدس و مذهبی در گذشته غیر قابل دسترس بودند، اما این مضامین برای افرادی که به اینترنت دسترسی دارند، بدون دریافت وجه نقد و سانسور قابل دانلود می‌باشد. وب سایت‌های متعددی امکانات کاملاً مجهز لینک‌ها و منابع مذهبی در اختیار ذهن‌های کنجکاو در مورد مسائل قرار داده‌اند. فردی می‌تواند الگویی از هزاران مراسم و مناسک مذهبی از طریق اینترنت را مشاهده و آگاهی لازم را کسب کند (اما عده‌ای معتقدند دسترسی آسان به اطلاعات مذهبی و رسومات دینی به پیکره دین صدمه می‌زند) اینترنت با کاهش هزینه‌ها و دسترس‌پذیر ساختن مطالب که ممکن است برای همه در دسترس نباشند، تأثیر مهمی در دموکراتیزه نمودن دسترسی به اطلاعات دینی بر عهده دارد (هاکت، ۲۰۰۹).

تجربه کردن: از جمله مسائل مهم در ادیان تجربه روحانی امور مقدس است و اینترنت امکانی تازه برای تجربه روحانی یا دینی مانند مجذوب شدن یکتایی گریز از زندگی روزمره پرسایی و حس‌های اجتماعی را در اختیار افراد قرار می‌دهد. به وسیله امکانات ارائه شده توسط اینترنت (نظیر رادیوی اینترنتی زنده) کاربر به یک سفر رؤیایی توسط یک سایت خاص دعوت می‌شود، جایی که طراحی، موسیقی‌های عرفانی و... باعث لذت در وضعیت موجود برای او می‌شود.

اجرای اعمال دینی: اینترنت بر محدودیت‌های فضا و مکان فایق آمده و عرصه را برای کسانی که ناتوانی‌های مالی و فیزیکی دارند متاعی جدید ارائه کرده است. امروز از طریق اینترنت یک فرد می‌تواند یادداشتی بر روی دیوار دانش‌آموزان یهودی داشته باشد. سیک‌ها می‌توانند هر روزه به کتاب مقدس خود گوش دهند که رهبر مذهبی‌شان در معبد طلایی قرائت می‌کند. مک ویلیام ادعا می‌کند که یک سفر زیارتی همان قدر که برای بدن هم مفید است و شبیه‌سازی یک سفر روحانی زیارتی مجازی ممکن است آثار مثبتی بر روی فرد درخواست کننده داشته باشد (هاکت، ۲۰۰۹).

تبلیغ دینی: اینترنت فضایی است که در آن هر گروهی می‌تواند برای عقاید و باورهای خود مشتریان بیابد و مکتب و آیینی که به آن معتقدند به کاربران دیگر معرفی نموده و ذهن آنها را در آن جهت اغناسازی کند.

فرضیات

در راستای پاسخ به سؤالات تحقیق از متن چارچوب نظری فوق این فرضیات راهنمای تحلیل محتوای وبلاگهای دینی قرار گرفته‌اند.

۱ - به نظر می‌رسد تأکید وبلاگهای دینی با جهت‌گیری سنتی بیشتر بر باور و اخلاق دینی است؛ اما تأکید وبلاگهای دینی با جهت‌گیری مدرن عمدتاً متوجه دانش و تجربه دینی است.

۲ - به نظر می‌رسد تأکید وبلاگهای دینی با جهت‌گیری سنتی بیشتر بر تبلیغ و ترویج است؛ اما در وبلاگهای دینی با جهت‌گیری مدرن عمدتاً بازنمایی و اطلاع‌رسانی هدف اصلی است.

روش تحقیق

برخی از روش‌های کیفی موجود به گونه‌ای تغییر و تعدیل یافته‌اند که بتوانند از اینترنت به منزله ابزار، منبع و موضوع تحقیق بهره ببرند. حوزه‌های جدید مصاحبه‌های ایمیلی، گروه‌های متمرکز اینترنتی و قوم‌نگاری مجازی سؤالاتی درباره مشکلات اخلاقی و عملی تحقیق پیش آورده‌اند. تحلیل محتوا یکی از روش‌های کلاسیک تحلیل داده‌های متنی است بی آنکه به این توجه داشته باشد که از کجا آمده‌اند و در مورد محصولات رسانه‌ای تا داده‌های مصاحبه‌ای کاربرد دارد. تحلیل محتوای کیفی، روشی است که با استفاده از رویکرد کیفی و با به کارگیری فنون مختلف، به تحلیل نظام‌مند متون حاصل از مصاحبه یادداشت‌های روزانه، یادداشت‌های مشاهدات و یا اسناد می‌پردازد.

نمونه مورد مطالعه

در این پژوهش در ابتدا از میان وبلاگهای دینی که صرفاً به دین می‌پردازند و در مجموعه دینی- مذهبی قرار دارند، انتخاب شده است؛ سپس از میان این وبلاگ‌ها آن دسته وبلاگ‌هایی انتخاب شد که در طول زمان مطالعه، به طور مرتب (ماهانه چندین بار) به روز شده‌اند. به منظور جستجوی وبلاگهای دینی که مناسب با اهداف پژوهش حاضر باشند. لذا سعی شد تا حجم وسیعی از وبلاگهای دینی گردآوری شود و سپس با مطالعه محتوای وبلاگ‌ها از میان آنها، وبلاگ‌هایی انتخاب شد که با موضوع پژوهش مطابقت داشتند. در نهایت ۵۰ وبلاگ از ۳ موتور جستجو شامل Blogfa, Mihanblog, Persianblog در شاخه اسلام برای مطالعه به عنوان نمونه این تحقیق برگزیده شد.

در انتخاب وبلاگ‌ها سعی شد که محتوای آنها با اهداف تحقیق مطابقت داشته و محتوای مطالب وبلاگ‌ها به گونه‌ای نباشند که ما را از اهداف اولیه تحقیق دور کنند. علت انتخاب این حجم نمونه نیز به منظور مطالعه عمیق وبلاگ‌ها است و قصد بر تعمیم نتایج این پژوهش به حجم کل بلاگرهای دینی نیست، بلکه هدف اصلی مطالعه نمونه‌ای از وبلاگهای دینی است.

از حیث روش نمونه‌گیری نیز باید گفت که از نمونه‌گیری نظری استفاده شده است. اصل اساسی نمونه‌گیری نظری عبارت است از انتخاب موارد یا گروه‌هایی از موارد بر اساس محتوای‌شان و نه با استفاده از معیارهای انتزاعی روش‌شناختی. نمونه‌گیری بر مبنای مرتبط بودن موردها [با تحقیق] و نه نمایا بودنشان انجام می‌شود. این اصل مشخصه استراتژی‌های مربوط به گردآوری داده در تحقیق کیفی نیز به شمار می‌آید (فلیک، ۱۳۸۷: ۱۴۱).

از سویی، می‌توان مشابهت‌هایی میان گزینش تدریجی با مفهوم «چند بعدی کردن» نزد دنزین یافت که به تلفیق منابع گوناگون داده‌هایی اشاره دارد که بر اساس زمان، مکان و شخص از یکدیگر متمایز

شده‌اند. دنزین پیشنهاد می‌کند که «همان پدیده» را در زمان‌ها، مکان‌ها و با اشخاص متفاوتی مطالعه کنیم. علاوه بر این، او مدعی است که استراتژی نمونه‌گیری نظری را به روش خودش و به منزله گزینش و تلفیق هدفمند و سیستماتیک اشخاص و گروه‌هایی از اشخاص و زمینه‌های محلی و موقت و گذرا، به کار رفته است (فلیک، ۱۳۸۷: ۱۴۲).

جدول ۱: پرسشنامه معکوس (مقولات و مصادیق پژوهش)

مؤلفه‌ها	مقولات	مضامین	مصادیق
ایجاد اجتماعی دین‌داری	باورهای دینی	اصول دین	توحید، نبوت، امامت، معاد (روز رستاخیز، زندگی پس از مرگ، بهشت)
		فروع دین	نماز، حج، زکات، خمس، کتب مقدس (قرآن)
		موعودگرایی و منجی گرایی	انتظار، ظهور، غیبت
		اعتقادات اجتماعی	حلال و حرام، محرم و نامحرم، فرشتگان، شیطان، استخاره
	مناسک و شعایر دینی	مناسک فردی	نماز یومیه، قرآن خواندن، دعا خواندن، روزه گرفتن
		مناسک جمعی	شرکت در نماز جمعه و جماعت، حج، جلسه قرآن و زیارت کردن حرم
	اخلاق دینی	اخلاق فردی	پاکدامنی، حیا، فروتنی، مهرورزی، شکرگزاری، دوری از کینه و حسد
		اخلاق اجتماعی	ایثار، احترام به دیگران، کمک به دیگران
	دانش دینی	فرائض	اصول نمازهای واجب و مستحبی، اصول روزه، اصول حج، اصول فطره
		آیات و احادیث	آیات قرآن، نهج البلاغه، هج الفصاحه، صحیفه سجاده
		زندگینامه‌ها	زندگینامه ائمه، پیامبران، اولیاء الهی، آدم و حوا
		احکام و فتاوا	احکام حقوقی (دیه، مهریه، ارث و قصاص) احکام عبادی (حجاب، محرم-نامحرم، حلال-حرام)
	تجربه دینی	تجربه دینی فردی	نماز خواندن (یومیه)، روزه گرفتن، قرآن خواندن، نیایش و راز و نیاز کردن با خداوند و ائمه، شفا گرفتن و در خواب دیدن ائمه
		تجربه دینی جمعی	نماز خواندن به جماعت، قرآن خواندن به جماعت
کاردهای دین‌داری	آموزش دین	روایات دینی	اصول دین، فروع دین، فتاوا
		داستان‌ها و اشعار دینی	ائمه و پیامبران، پند آموز، اعیاد و مناسبت‌های دینی
		خدمات آنلاین	استخاره آنلاین، قرآن آنلاین، دانلود نمودن کتب و مطالب دینی
	اطلاع رسانی دین	خدمات آنلاین	آگاهی دادن درباره اعیاد، مناسبت‌های دینی، برگزاری مراسم دینی
		آیات و احادیث دینی	آیات قرآن، احادیث ائمه و پیامبر

بازنمایی دین	روایات دینی	اصول دین، فروع دین، وقایع دینی، نیایش و راز و نیاز، شفا گرفتن
	داستان‌ها و رویدادهای دینی	اثمه و پیامبران، پند آموز، اعیاد و مناسبت‌های دینی
تبلیغ و ترویج دین	تعامل	بحث و گفت‌وگوهای دینی، نظرات دینی
	خدمات آنلاین	تبریک و تسلیت گفتن اعیاد، مناسبت‌های دینی، برگزاری مراسم دینی

یافته‌های تحقیق

پس از تحلیل و سنتز داده‌ها برخی از مهم‌ترین یافته‌های تحقیق در ادامه آمده است.

جدول ۲: فراوانی ابعاد اجتماعی دین‌داری

ابعاد اجتماعی دینداری	باورهای دینی	مناسک دینی	اخلاق دینی	دانش دینی	تجربه دینی	جمع کل
فراوانی	۴۹۱	۹۱	۱۶۲	۴۹۹	۱۰۵	۱۳۴۸
درصد	۳۶.۵	۶.۷	۱۲	۳۷.۱	۷.۷	۱۰۰٪

بر حسب یافته‌های جدول شماره ۲ محتوای پست‌ها در بعد باورهای دینی سهمی نزدیک به ۳۶.۵ درصد، شعایر دینی ۶.۷ درصد، اخلاق دینی ۱۲ درصد، دانش دینی ۳۷.۱ درصد و تجربه دینی ۷.۷ درصد از کل ۱۳۴۸ پست را به خود اختصاص داده‌اند.

پس از بررسی ابعاد اجتماعی دین‌داری درپنج بعد؛ می‌توان گفت تأکید بلاگرها در انتخاب پست وبلاگ‌ها بیشتر بر بعد دانش دینی است. این بعد در مطالبی همچون آموزش و اطلاع‌رسانی درباره اعمال واجب و مستحب، فتاوی علمای دینی و یا بکار بردن مضامینی مانند احادیث، آیات قرآنی و زندگینامه ائمه و پیامبران می‌باشد.

پس از این مقوله تأکید وبلاگ نویسان دینی بیشتر بر باورهای دینی خود تأکید دارند؛ بازنمایی کردن اعتقاداتی همچون موعودگرایی و منجی‌گرایی، قیامت و روز رستاخیز، اتوپیا و مدینه فاضله و یا به کاربردن مضامینی مانند: اشعار دینی که بیانگر اعتقادات و باورهای دینی بلاگرهاست.

در مرحله بعد، بلاگرهای دینی تأکید بسیاری بر بعد مناسک و شعایر دینی دارند که بیشتر با محتواهایی مانند شرکت در مراسم مذهبی، حضور در زیارتگاه‌ها و یا اطلاع رسانی جهت شرکت و برگزاری مراسم‌های مذهبی نیز به چشم می‌خورد.

همچنین پس از این مقوله تأکید وبلاگ نویسان دینی بیشتر بر بعد اخلاق دینی می‌باشد که این بُعد در مطالبی چون بازنمایی و ترویج درباره عفت و پاکدامنی، ایثار و گذشت و یا به کاربردن مضامینی مانند داستان‌ها و احادیث درباره دوری از بخل و حسد و... به چشم می‌خورد.

در آخر، با توجه به نتایج به دست آمده اولیه از محتوای پست‌ها کم‌ترین تأکید بلاگرهای دینی بر روی بعد تجربی دین بوده است که تنها ۷ درصد از محتوای پست‌ها را شامل شده است.

جدول ۳: فراوانی کارکرد ابعاد اجتماعی دین‌داری

کارکرد ابعاد اجتماعی دینداری	آموزشی	اطلاع رسانی	تبلیغی و ترویجی	بازنمایی	جمع کل
فراوانی	۴۰۴	۲۵۵	۱۶۰	۵۲۹	۱۳۴۸
درصد	۳۰	۱۸.۹	۱۱.۹	۳۹.۲	۱۰۰٪

از میان ۱۳۴۸ پست بررسی شده، ۳۹ درصد از پست‌ها دارای کارکرد بازنمایی می‌باشند که راهی است برای شناساندن و منعکس کردن هر چه بهتر ابعاد اجتماعی دین‌داری به مخاطبان که از ۵۲۹ پست بیشترین سهم (۲۴۷ پست) متعلق به باورهای دینی است که اکثر بلاگرها سعی در بازنمایی باورها و اعتقادات دینی داشته‌اند.

پس از آن کارکرد آموزشی است که از ۱۳۴۸ پست، ۳۰ درصد از آنها دارای کارکرد آموزشی می‌باشند که هدف این کارکرد در فضای مجازی، کاهش هزینه‌ها و دسترس‌پذیر ساختن مطالبی که ممکن است برای همه در دسترس نباشند و ایجاد قابلیت دانلود و بهره‌برداری از اطلاعات دینی است که بیشترین سهم در آموزش را باورهای دینی داشته‌اند.

کارکرد بعدی، کارکرد اطلاع رسانی است که حدود ۱۹ درصد از ابعاد اجتماعی دین‌داری بررسی شده دارای این کارکرد هستند که توسط سازمان‌های دینی و یا به واسطه افراد غیر سازمانی صورت می‌گیرد که وبلاگ‌ها در این زمینه به عنوان رسانه‌های پویا و منعطف جهت اطلاع رسانی یا اطلاع جویی دین‌داران در زمینه‌های مذهبی، مناسبت‌ها و یا فتواهای دینی صورت می‌گیرد.

آخرین کارکرد ابعاد اجتماعی دین‌داری در فضای مجازی کارکرد تبلیغی - ترویجی می‌باشد که با توجه به فراوانی‌های به دست آمده از محتوای پست‌ها در حدود ۱۲ درصد از کل پست‌ها را شامل می‌شود که به این واسطه هر گروهی می‌تواند برای عقاید و باورهای خود مشتریانی بیابد و مکتب و آیینی که به آن معتقدند را به کاربران دیگر معرفی و ذهن آنها را در آن جهت اغنا سازی کند.

نتیجه‌گیری

پس از آنکه مطالعه و بررسی کمی و کیفی وبلاگ‌ها و تقسیم‌بندی ابعاد اجتماعی دین‌داری و کارکردهای دین‌داری مجازی صورت گرفت، در پاسخ به سؤال اول این پژوهش که در پی مطالعه تأکید بلاگرها با نگاه سنتی و یا مدرن بر ابعاد اجتماعی دین‌داری (باورهای دینی، مناسک دینی، اخلاق دینی، دانش دینی و تجربه دینی) بوده و سپس پاسخ به سؤال دوم که تأکید بلاگرها با نگاه سنتی و یا مدرن بر کارکردهای دین‌داری مجازی (آموزش، بازنمایی، اطلاع‌رسانی و تبلیغ و ترویج) بوده است. یافته‌های تحقیق نشانگر آن است که بلاگرهای دینی هریک بر جنبه‌های ویژه‌ای از دین‌داری تأکید دارند و اکثر بلاگرها سعی دارند یک بعد خاص از دینداری را پررنگ‌تر جلوه دهند.

نتایج اولیه این تحقیق نشانگر آن است که اکثر بلاگرها سعی بر پررنگ‌تر جلوه دادن دانش دینی را داشته‌اند و سعی بر آموزش و اطلاع‌رسانی درباره دانش دینی داشته و بیشتر به مضامینی همچون آیات و احادیث، احکام حقوقی (دیه، مهریه، ارث و...) و احکام عبادی (محرم- نامحرم، حلال- حرام و...) تأکید داشتند و با هدف ارتقاء سطح دانش دینی در فضای مجازی به انعکاس و اطلاع‌رسانی نظرات و فتاوی رهبران دینی پرداخته‌اند. در حقیقت، بلاگرها از وبلاگ به مثابه ابزاری که می‌تواند سبب رشد و ارتقاء دانش دینی جامعه شود بهره برده‌اند.

به رغم اینکه در گذشته، دانش دینی منحصر به رسانه‌های مکتوب (سنتی) بوده است و رهبران و نهادهای دینی از طریق این رسانه‌ها می‌توانستند به تبلیغ و ترویج بپردازند و مخاطبان آنها هم گستره محدودتری را شامل می‌شد که عمدتاً نخبگان و دانشجویان بودند، اما اینک با توجه به مطالعه ۵۰ بلاگ دینی می‌توان این نتیجه را گرفت که گستره دانش دینی نه محدودیت رسانه‌ای دارد و نه محدودیت مخاطب بلکه شکل و نوع دانش دینی تغییر کرده است و اینترنت با یک ویژگی مدرن و منحصر به فرد از یک ابزار صرف فراتر رفته و در عمل به پدیده‌ای از جنس رسانه ولی با کارکرد و تأثیراتی به مراتب فراتر و پیچیده‌تر از آن تبدیل شده است و در نقش یک رسانه سهم عمده‌ای را در بسط و توسعه فضای اجتماعی میان نخبگان و افراد عامی جامعه بر عهده گرفته است و در این جایگاه دین را به فضای عمومی جامعه کشانده است و آن را به مخاطبانی فراتر از مرزهای ملی و به شکل‌ها و روش‌های گوناگون مانند: دانلود کردن، کلاس‌های دینی آنلاین، قرآن آنلاین و ... عرضه کرده است.

پس از دانش دینی، بُعد باورهای دینی یکی از ابعاد است که بلاگرها زیاد بر روی آن تأکید کرده‌اند و با بازنمایی و انعکاس باورهای دینی که روزانه با آنها روبه‌رو هستند، سعی دارند تا اعتقادات و باورهای را که شاید تا حدودی از ذهن‌ها دور شده‌اند را معنادار کنند. این دسته از بلاگرها با لینک کردن سایر وبلاگ‌های دینی این امکان را فراهم ساختند تا در قالب شبکه‌های کوچک به هم پیوندند و با تشکیل اتاق‌های فکر مجازی و با به اشتراک گذاشتن باورها و اعتقادات دینی سبب ایجاد فضای تعاملی در درون فضای مجازی و سپس تبلیغ و ترویج آنها شوند. بدین ترتیب به تدریج وبلاگ‌ها بخشی از رسالت رسانه‌های مکتوب (سنتی) را در تبلیغ و ترویج دین به عهده می‌گیرد در کل آنگونه که از نتایج برآمده است حاکی از آن است که وبلاگ‌ها عمدتاً پاسخگوی نیاز دینی‌داران بودند نه دین‌دار کردن انسان‌های بی‌دین و سبب تحکیم اعتقادات و باورهای دینی در افرادی می‌شود که همیشه دینی عمل کرده‌اند.

بعد دیگر دین‌داری، اخلاق دینی می‌باشد که در این بعد بلاگرها بیشتر بر بازنمایی و ترویج اخلاق دینی فردی تأکید داشتند تا تأکید بر اخلاق جمعی و از محتوای اکثر پست‌ها چنین برمی‌آید که این اخلاق فردی است که اخلاق جمعی و اخلاق حاکم بر یک جامعه را می‌سازد و این دو در رابطه متقابل با یکدیگرند.

تجربه دینی از دیگر ابعاد اجتماعی دین‌داری است که اکثر بلاگرها آنها را به گونه‌ای بازنمایی کرده‌اند که مخاطبان مجازی حس هم‌نوایی و هم‌دلی از تجربه دینی را همانگونه که احساس و تجربه فردی را از ادراک زمان و مکان لحظات دینی را دارند که از یک تجربه دینی سنتی فردی و در فضای واقعی خارج از رسانه دارند، پس می‌توان ادعا کرد که وبلاگ‌ها با تمام ویژگی‌ها و اقتضایات خاص خود، برای ورود به درک زمان و مکان‌های مقدس از خلال تجارب دینی مدرن تأثیر نه چندان مشابهی را بر مخاطبان خود می‌گذارد و وبلاگ‌ها نیز مانند دیگر مکان‌های مقدس در نظر گرفته می‌شود. بدین لحاظ نوع ارتباطی که با امر قدسی به واسطه رسانه به وجود می‌آید مانند ارتباطی خواهد بود که با تجارب دینی فردی در مراکز مذهبی و یا در مواجهه با خداوند یا ائمه ارائه می‌شود و در وبلاگ‌ها هم به همین ترتیب مخاطب می‌تواند با از بین بردن مقولاتی مانند زمان و مکان تجربه دینی داشته باشد.

آخرین بعدی که بلاگرها بر روی آن تأکید داشتند بعد مناسک و شعایر دینی است که بلاگرها بیشتر به شیوه مدرن آنها را بازنمایی و منعکس کرده‌اند و فضای جدید رسانه برای ارائه مراسم مذهبی اگرچه توجه به زمان و مکان را به طور مجازی در خود می‌پروراند، اما مقید به این دو مقوله نمی‌باشند. در عوض ایجاد فضای خاص با ابژه‌ها، رنگ‌ها، تصاویر و ژست‌ها را تشویق می‌کنند تا تأثیر همانندی را بر آگاهی و احساس عاطفی و دینی شرکت‌کنندگان در مراسم دینی بگذارند. ارائه وجوه مقدس در وبلاگ‌ها بیشتر از طریق توجه به تجلیات ظاهری، مراسم، شعایر تأثیر گذار و ارائه نمادهای دینی صورت می‌گیرد. مناسک دینی در وبلاگ‌ها مقید زمان نیستند و حتی مخاطب می‌تواند بارها و بارها در هر زمان و مکانی از آنها بهره‌برد، مثلاً سخنرانی‌های مذهبی یا مراسم عزاداری و ... که در وبلاگ‌ها قابلیت دانلود دارند این امکان را برای مخاطب فراهم می‌کند که هر زمان و در هر مکانی که نیاز داشته باشد از آن استفاده کند و بهره‌برد.

برخی بلاگرها به بازنمایی و تدوین آداب و رسوم دینی و مناسک خاصی پرداخته‌اند که آنها می‌توانند از طریق وبلاگ سبب ترویج، تعمیق و پایداری آنها در جامعه شوند. نمونه‌ای از این نوع مناسک را می‌توان در آن بخش از وبلاگ‌هایی که دارای زیارت آنلاین، فیلم برگزاری مراسم عاشورا در فضای مجازی و ... هستند دید. این نوعی بازنمایی و انعکاس مدرن مناسک دینی است که یکی از بهترین روش‌های طرح مناسک و شعایر دینی در حوزه عمومی است و با مطالعه وبلاگ‌ها در بعد مناسک دینی سنتی بیشتر تأکید بر بعد دینی این مناسک و اجر معنوی آنها تکیه دارد، اما در حالی که در مناسک دینی به شیوه مدرن بیشتر تأکید بر ابعاد انسانی، ملی و شهروندی است و این بدین معنی نیست که بعد دینی این مناسک از بین رفته است، بلکه بافت اجتماعی آن تغییر کرده و تمایزاتی که در آن صورت گرفته پ، بلاگرها را به این سمت کشیده که از عناصر ملی- انسانی جهت اطلاع‌رسانی به عموم مردم استفاده کنند.

برخی پیشنهادات

در این پژوهش تلاش شد تا نحوه بازنمایی ابعاد اجتماعی دینداری در فضای وبلاگی مورد مطالعه قرار گیرد. مسئله پژوهش نیز بر اساس محتوای وبلاگهای دینی در این عرصه بود. در واقع این پژوهش به دنبال فهم ابعاد اجتماعی دینداری به واسطه وبلاگ نویسی و کارکرد آنها در این فضای رسانه‌ای بود. با این حال مطالعه و فهم ابعاد گوناگون فضای مجازی دینی تنها به تحلیل متون وبلاگ‌ها خلاصه نمی‌شود. بلکه اهمیت فضای مجازی و رسانه مدرن وبلاگ در دین و دینداری نیازمند مطالعات و پژوهش‌های کیفی و کمی گسترده‌تری است. در این پژوهش تنها بر بُعد تولید محتوا در فضای عمومی وبلاگ و نگاشتن از مسائل و ابعاد دینداری با نگاهی مدرن و سنتی تأکید شد، در حالی که در پژوهش‌های دیگر می‌توان:

- رابطه دین و دینداری و وبلاگ‌نویسی را از جنبه‌های دیگر نیز مطالعه کرد.
- برای فهم عمل وبلاگ‌نویسی از دریچه نگاه دینی می‌توان از روش مصاحبه استفاده کرد و این عمل رسانه‌ای را از جانب تولیدگران دینی مورد مطالعه قرار داد. همچنین میزان رضایتمندی از وبلاگ‌نویسی دینی، خود می‌تواند موضوع پژوهشی دیگر در این زمینه باشد.
- مطالعه نحوه شکل‌گیری ارتباطات دوسویه در فضای تعاملی وبلاگ و ارتباط خوانندگان و وبلاگ‌نویسان دینی نیز می‌تواند زمینه پژوهش دیگری را فراهم آورد.
- همچنین در تحقیقات آتی در زمینه دین و وبلاگ می‌توان به انواع گوناگون وبلاگ‌نویسی (سیاسی، اجتماعی، تخصصی و...) توجه کرد و یا تحقیق مقایسه‌ای از تفاوت‌های ژانرهای وبلاگ‌نویسی را مورد مطالعه قرار داد.
- در مجموع هر یک از ابعاد مطالعه شده در مقاله حاضر در رابطه با دین و دینداری در فضای سایبر، خود می‌تواند موضوع مستقلی برای مطالعات آتی باشد.

منابع

- اختر محقق، مهدی، ۱۳۸۵، جامع‌شناسی اینترنت، تهران.
- آشنا، حسام الدین، ۱۳۸۶، اجتماع محوری در محیط سایبر دینی؛ مطالعه مقایسه‌ای سایت‌های اسلام آنلاین و تبیان، دفتر پژوهش‌های رادیو، تهران.
- بابایی، رضا، ۱۳۸۴، «منبرهای دیجیتال: در باب ضرورت تبلیغ دین با ابزارهای مدرن»، نشریه همشهری.
- بل، دیوید، ۱۳۸۹، درآمدی بر فرهنگ‌های سایبر، ترجمه مسعود کوثری و حسین حسینی، تهران: نشر جامعه‌شناسان.
- حریری، نجلا، ۱۳۸۵، اصول و روش‌های پژوهش کیفی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات.
- دروش، هانری، ۱۳۸۶، جامعه‌شناسی در مواجهه با دین، ترجمه سارا شریعتی، تهران: نشر کوچک.
- راووداد، اعظم، ۱۳۸۶، تعامل دین و رسانه، تهران: دفتر پژوهش‌های رادیو.

- رایف، دانیل، لیس، استفن و فیکو، فریدریک جی، ۱۳۸۵، *تحلیل پیامهای رسانه‌ای: کاربرد تحلیل محتوای کمی در تحقیق*، ترجمه مه‌دخت بروجردی علوی، تهران: انتشارات سروش.
- ضیایی پور، حمید، ۱۳۸۶، «دنیای سایبر در خدمت دین»، *روزنامه ابتکار*.
- عاملی، سعیدرضا، ۱۳۸۶، دین مجازی، دو فضایی شدن محیط دینی و ارتباطات درون دینی و بین دینی، دین و رسانه، تهران: دفتر پژوهش‌های رادیو.
- فلیک، اووه، ۱۳۸۸، *درآمدی بر تحقیق کیفی*، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی.
- قادری، حمیدرضا، عمید، حسین، ۱۳۸۸، *جستارهایی در رسانه جلد دوم: دین و رسانه*، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- کاظمی، عباس، فرجی، مهدی، ۱۳۸۸، *سنجه‌های دینداری در ایران*، تهران: نشر جامعه و فرهنگ.
- کریپندرف، کلوس، ۱۳۸۷، *روش تحلیل محتوا*، ترجمه هوشنگ نایی، تهران: انتشارات سروش.
- کوثری، مسعود، ۱۳۸۶، «اینترنت، دین و فرهنگ مردم پسند»، *نامه صادق*، س(۱۴)، ش(۲).
- گیویان، عبدالله، ۱۳۸۶، «دین، فرهنگ و رسانه»، *فصلنامه رسانه*، ش ۶۹.
- محمدی مهر، غلامرضا، ۱۳۸۹، *روش تحلیل محتوا*، تهران: دانش نگار.
- منتظر قائم، مهدی، ۱۳۸۱، «دموکراسی و حکومت الکترونیک: سیاست و حکومت در عصر تکنولوژیهای اطلاعاتی و ارتباطی»، *نامه علوم اجتماعی*.
- همیلتون، ملک، ۱۳۸۷، *جامعه شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر ثالث.

منابع لاتین

- Castells, manuel , 2001, *The Internet Galaxy: Reflections on the Internet, Business and Society*, London: Oxford University Press.
- Hackett, Rosalind I. J., 2009, "Religion and the Internet", <http://www.sagepublications.com>
- Hoover, Stewart M, 2002, "Religion in the Media Age", <http://www.sagepublications.com>
- Karafloka, Anastasia, 2002, "Religious Discourse and cyberspace", *Religion*, No, 32, Elsevier science Ltd, P279-291.
- Kollock, P & Smith, M. ,1999, *Communities in cyberspace*, London: Routledge.

تحولات هیئت‌های زنانه تهرانی پس از انقلاب اسلامی ایران

الهه فرزعلیان^۱

چکیده

هیئت‌ها در وهله اول فضایی قدسی محسوب می‌شوند که حضور در آنها واجد کارکردهای چندگانه‌ای برای مشارکت‌کنندگان است، اما در کنار این وجهه قدسی می‌توان کارکردهایی اجتماعی نیز برای آنها متصور شد. یکی از ویژگی‌های هیئت‌های مذهبی که مهم‌ترین کانون برای انجام مناسک مذهبی تلقی می‌شود، آمیختگی آن با حیات اجتماعی - فرهنگی و اخلاقی مؤمنان است. از این رو ابزار مهمی در جهت بازنمایی حیات مذهبی - فرهنگی و حتی اقتصادی آنان به شمار می‌رود. وقوع انقلاب اسلامی آغاز تحول نگرشی و سبک زندگی در میان مردم بوده که فهم آنان از عناصر اصلی مناسک دینی و عزاداری را متحول و خود این مناسک را با تغییرات محتوایی و صوری بسیاری مواجه کرده است به گونه‌ای که از اواخر دهه ۷۰ اشکال جدید هیئت‌های دینی و مداحی گسترش یافتند که ساختار و عناصر هویتی آنها با انواع سنتی تفاوت بسیار دارد. در این پژوهش با استفاده از روش کیفی، به بررسی جلسات مذهبی زنانه اعم از جشن‌ها و عزاداری‌ها و جلسات قرآن پرداخته‌ایم و درباره روند تغییر این جلسات در دوران بعد از انقلاب تا کنون، تحقیق کرده‌ایم. حاصل این بررسی نشان می‌دهد که تعداد جلسات عزاداری زنانه کمتر شده، اما تعداد جشن‌ها نسبت به گذشته افزایش یافته است، همچنین مباحث معرفتی بیشتر از احکام در این مجالس مطرح می‌شود، در ضمن جوانان کمتری نسبت به گذشته در این مجالس شرکت می‌کنند. در این میان ورود مدرنیسم به ایران و همچنین بعضی سیاست‌های دولتی اثر گذار بوده‌اند.

واژگان کلیدی: هیئت‌های مذهبی زنان، مناسک دینی، هیئت‌های سنتی.

^۱ دانشجوی جامعه‌شناسی کارشناسی ارشد دانشگاه علامه طباطبائی elahf786@gmail.com

مقدمه

هیئت‌های مذهبی قدمت زیادی دارند. محققان معتقدند که هدف و خواسته‌هایی که در مراسم مذهبی از طریق هیئت‌ها دنبال می‌شود، در شکل خاص و اولیه‌اش در مراسم دینی و اساطیر ایران باستان به چشم می‌خورد. اهدافی که در این مراسم دنبال می‌شده و همچنین خود این مراسم در ایران بعد از اسلام، دوام و قوام خود را حفظ کرده‌است هر چند که کیفیت نهادی‌شان از دوران اولیه اسلام، با آنچه که امروز وجود دارد تفاوت‌هایی داشته‌است. بافت اعضای شرکت‌کننده از نظر جنسیت متفاوت است. برخی کاملاً زنانه و برخی هم فقط مردانه هستند که تعداد جلسات صرفاً مردانه تقریباً در اقلیت است. پژوهشی در این مورد نشان می‌دهد که فقط ۲۵ درصد هیئت‌ها صرفاً مردانه هستند، اما در ۷۵ درصد دیگر، زنان حداقل به صورت حضار شرکت کرده‌اند (نوری نیا، ۱۳۷۸: ۲). تحقیق ملی بررسی رفتارهای ایرانیان (۱۳۷۹) نشان می‌دهد که در پاسخ به این سؤال که آیا در منزل شما مراسم و مجالس مذهبی برگزار می‌شود، ۵۱٫۸ درصد پاسخ‌گویان زن پاسخ مثبت داده‌اند (محسنی، ۱۳۷۹). جلسات مذهبی زنانه در مقایسه با جلسات مردانه از تنوع بیشتری برخوردار است؛ از سوی دیگر، عنوان مذهبی این جلسات موجب مشروعیت آنها شده و سبب می‌شود که زنان آزادانه بتوانند از خانه خارج شده و با مقاومت چندانی از جانب خانواده روبرو نشوند (شادی طلب، ۱۳۸۲: ۳۹۸). با ظهور انقلاب اسلامی و تفاوت دیدی که نسبت به زنان به وجود آمد، هیئت‌های مذهبی آنان نیز تغییر کرد و دست‌خوش تحول شد. ما این تحولات را در ابعاد مختلف از جمله تعداد جلسات، تعداد شرکت‌کنندگان، تیپ ظاهری شرکت‌کنندگان، مضمون سخنرانی جلسات و... بررسی می‌کنیم.

بیان مسئله

در نظریه دورکیم، خصلت قدسی از زندگی گروهی و اجتماعی افراد نشئت می‌گیرد، لذا از آنجا که زندگی اجتماعی و گروهی دارای نوسان، تناوب و تغییر است، این تغییر و نوسان به حیطة امر لاهوتی و قدسی نیز سرایت می‌کند، به عبارت دیگر ادیان و امور قدسی و لاهوتی به زیر و بم‌های حیات اجتماعی وابسته هستند (دورکیم، ۱۳۸۳: ۴۷۷) و کار اصلی موجودات مقدس همانا نگهداری جریان عادی حیات به شیوه‌ای مثبت بوده است. بر این مبنا دین جدا از پاسخ به مسائل کلان، حیات عادی را نیز از روزمرگی و بی‌روحی‌اش خارج و آن را معنادار می‌کند (همان: ۳۷). بنابراین نقش اصلی نهادهای مذهبی مانند هیئت‌ها در رابطه‌شان با جریان عادی زندگی است. هیئت‌های مذهبی با معنابخشی به زندگی برخی دینداران، در بطن زندگی روزمره آنان، جا گرفته‌اند. تحلیل‌های نظری بیانگر آن است که در جوامع در حال گذار، دینداری یکی از متغیرهای اجتماعی است که دست‌خوش تحولات گسترده‌ای می‌شود. بررسی تغییرات ایجاد شده در میزان دینداری، می‌تواند موفقیت‌ها و کاستی‌های برنامه‌های اجرا شده در حوزه مسائل دینی را به ما نشان دهد.

به واسطهٔ دین می‌توان کنترل اجتماعی یا به قول دورکیم انسجام و وحدت اجتماعی را تقویت کرد. "بی‌تردید جامعه در شکل‌دهی به تصورات دینی اعضای خود نقش کلیدی ایفا می‌کند و این اعضا هستند که القائات جامعه را می‌پذیرند و به آن شکل مطلوب خود را می‌دهند" (جلالی مقدم، ۱۳۷۹: ۱۰). در جوامع سنتی، دین ساییانی از نمادها را برای یکپارچه کردن بخش‌های مختلف جامعه و تجربیات مختلف افراد گسترانده بود. به بیان دیگر دین در این جوامع، ساختاری شناختی و هنجاری بود که نظم طبیعی و اجتماعی موجود را به نظم کیهانی و مقدس مرتبط و از این طریق، احساس "بودن در کاشانه" را در جهان هستی برای انسان فراهم می‌کرد (برگر، ۱۳۸۱: ۸۷). در چنین جامعه‌ای، همهٔ فرایندهای نهادی و تجربیات افراد نمادها و باورهای دینی را تأیید می‌کرد. یعنی در ساختارهای سیاسی و اقتصادی جامعه، نهاد دین از منزلت بالایی برخوردار و قوانین و قواعد دینی جاری و ساری بود. همچنین کنش‌های روزمرهٔ مردم به صورت مستقیم و غیر مستقیم نمادها و تعاریف دینی را تأیید می‌کرد و اگر هم افرادی بودند که در این تعاریف و نمادها تردید داشتند، معمولاً در حاشیهٔ جامعه قرار می‌گرفتند و کمتر موفق می‌شدند که توده‌های مردم را تحت تأثیر خود قرار دهند (توسلی و مرشدی، ۱۳۸۵: ۱۰۰).

در جامعهٔ امروز، با گسترش تقسیم کار و تخصصی شدن امور و به وجود آمدن نهادها و ساختارهای اجتماعی جدید، زیست جهان‌های^۱ متعددی در جامعه شکل می‌گیرد. به بیان دیگر "جامعه با چندگانه شدن زیست جهان‌ها مواجه می‌شود و وظیفهٔ قدیمی دین تهدید جدی می‌شود" (برگر، ۱۳۸۱: ۷۳). هم‌زمان با اینکه بخش‌های مختلف جامعه در سیطرهٔ زیست جهان‌های متعدد درمی‌آید، فرد نیز در زندگی روزمرهٔ خود پیوسته با دیگرانی روبه رو می‌شود که در زیست جهان‌های دیگری به سر می‌برند و لذا لزوماً نمادها و تعاریف دینی او را تأیید نمی‌کنند، و حتی گاهی آنها را انکار می‌کنند.

نهادهای مردمی در هر جامعه‌ای، بسته به ویژگی‌هایی که به لحاظ قومی و فرهنگی دارند در جهت پاسخ‌گویی نیازهای مردمی به مرور زمان شکل گرفته‌اند. هیئت‌ها و جلسات مذهبی که قانونی برای انجام مناسک دینی و مذهبی هستند از جمله نهادهایی با سابقهٔ تاریخی طولانی محسوب می‌شوند. بافت اعضای شرکت‌کننده در این جلسات از نظر جنسیت به گونه‌ای است که دسته‌ای از این جلسات منحصرراً زنانه یا مردانه و در برخی دیگر، زنان و مردان در فضایی کاملاً مجزا از هم حضور دارند (محسنی، ۱۳۷۹: ۳۲۲).

در این میان، مذهب شیعه علاوه بر صور مناسکی اولیه‌ای که توسط بنیانگذاران دین اسلام بنا نهاده شده، صور مناسکی ثانویه‌ای را برای خود شکل داده است. این هیئت‌ها پایگاهی برای این گونه مناسک و همواره مرکب از دو عنصر موعظه و مداحی بوده و مرجع اخذ احکام و اعتقادات و حتی اخلاقیات مردم بوده و هست که تا حدود زیادی متأثر از ساختارهای اجتماعی و تکوین تاریخی شیعیان و به ویژه نوع نگاه دستگاه حکومت و اقبال آن به جریان شیعه است (باهنر، ۱۳۸۱: ۱۰۲). به همین دلیل هم علی‌رغم نقشی که در بازتولید هویت شیعی به طور عام و هویت زنانه به طور خاص دارد، همیشه جریانی از تغییر و تحول را در بطن خویش داشته‌است. تغییر و تحولاتی که بیش از همه تحت تأثیر تحول زندگی مردم و نگرش‌ها

^۱ World life

و ذهنیتشان از عناصر اصلی مناسک دینی است. بر این اساس مناسک مذهبی علاوه بر اینکه بازنمایی دگرگونی‌ها هستند یکی از نقش‌های اصلی‌شان پیشبرد دگرگونی و اعتبار بخشیدن به دگرگونی‌هاست (ثلاثی، ۱۳۷۵: ۶۷۸).

در دهه‌های اخیر، به واسطه وقوع انقلاب اسلامی و پس از آن جنگ و بازسازی و تحولات سیاسی و اجتماعی و اقتصادی بسیاری در کل جامعه و در جامعه زنان به طور اخص روی داد که به دنبال آن هیئت‌های جدید به طور وسیعی رشد کردند. در این مقاله به بررسی این نکته می‌پردازیم که هیئت‌های مذهبی زنان تهرانی در دوران پس از انقلاب، چه تغییراتی کرده‌است و البته به تبع آن، نوع دین‌داری و سبک دین‌داری زنان تهرانی به چه صورتی در آمده‌است.

ادبیات تحقیق

مناسک دینی از دیرباز مورد توجه جامعه‌شناسان و انسان‌شناسان متعددی بوده‌است. یکی از پژوهش‌هایی که در این مورد انجام شده، پایان‌نامه کارشناسی ارشد خانم مژگان دستوری به نام بررسی دگرگونی‌های هیئت‌های مذهبی زنانه در سال ۱۳۸۹ است. او در این تحقیق، ابتدا به بررسی تحولات این هیئت‌ها پرداخته و سپس گونه‌های مختلف هیئت‌های زنانه را بررسی و ویژگی‌های هر یک را بیان کرده‌است. به عقیده او استقبال بالا و محدودیت‌های گوناگون در سایر مشارکت‌های دینی و اجتماعی و اقتصادی بر اهمیت و مرکزیت مشارکت زنان در این مجالس افزوده است. وقوع انقلاب اسلامی آغاز ورود گسترده زنان به عرصه اجتماعی و هم‌زمان مشارکت جدی‌تر و فعال‌تر آنان در مراسم و مناسک سوگواری و عزاداری بوده است. وقوع تحولات سیاسی و اجتماعی پس از انقلاب و جنگ از سویی و دگرگونی‌های ناشی از گسترش نوگرایی سبب ایجاد تغییراتی در باورها و نگرش‌های دینی و اعتقادی مردم به ویژه زنان شده است و فهم آنان از عناصر اصلی مناسک دینی و عزاداری‌شان را متحول و این مناسک را با تغییرات محتوایی و صورتی بسیاری مواجه کرده است، به گونه‌ای که از اواخر دهه ۷۰ آشکال جدید هیئت‌های دینی و مداحی گسترش یافتند که عناصر و ساختار هویتی آنها با انواع سنتی بسیار تفاوت دارد. او به سه نوع هیئت سنتی، عامه پسند و معرفت‌گرایانه اشاره می‌کند و ویژگی‌های هر یک را در این تحقیق بیان می‌کند.

تحقیق دیگر مونوگرافی کارکردهای جلسات مذهبی زنانه است که در سال ۱۳۷۸ توسط زهرا حیدرزاده انجام شده، او خصوصیتی را برای این جلسات بر می‌شمارد و معتقد است این جلسات سازمان‌هایی عمدتاً غیر حکومتی و بدون مرام‌نامه هستند که به‌طور کاملاً داوطلبانه از سوی زنان شکل می‌گیرند و این کارکردها و نقش‌ها را انجام می‌دهند:

- بالا بردن سطح آگاهی زنان و حداقل آگاهی‌های مذهبی

- کاهش فقر

- پرکردن اوقات فراغت

- بخشی از برنامه اصلی زندگی

- کم کردن مشکلات مالی افراد شرکت‌کننده

- حضور در محیطی دوستانه که منجر به حل برخی مشکلات شخصی و روانی می‌شود.

تحقیق دیگری در خصوص نقش و جایگاه زنان در مراسم عزاداری در سال ۱۳۸۳ توسط بهار انجام گرفته که به مقایسه حضور کنونی زنان در عزاداری حسینی با گذشته، یعنی قبل از انقلاب اسلامی، پرداخته‌است. بر اساس این پژوهش با وقوع انقلاب اسلامی سهم و میزان مشارکت زنان در انواع عزاداری متفاوت شده است. زنان ضمن حمایت‌های حاشیه‌ای از حضور مردان و فرزندان‌شان در مشارکت در این مراسم، نیروی فعال عزاداری مطرح شدند، تغییری که در نوع و میزان مشارکت زنان در عزاداری به وقوع پیوسته عبارتند از: ۱- افزایش میزان عزاداری زنان یعنی اینکه زنان در شرایط جدید هیئت‌های جدیدی برای عزاداری خود طراحی کرده‌اند. ۲- زنان در عزاداری در حال حرکت از قبیل سینه‌زنی و زنجیرزنی فقط ناظر کنار خیابان نیستند. آنها، همراهان هیئت‌ها، همراه با همسران و یا در قالب گروه‌های فامیلی و محلی و دوستی در هیئت‌های در حال حرکت، حاضر می‌شوند. ۳- در بعضی از هیئت‌ها، با شعار دادن در خیابان حاضر شده و عزاداری می‌کنند. همین امر زمینه‌ساز طرح بعضی از مسائل اجتماعی و سیاسی مربوط به زنان شده‌است. ۴- آنها با نقش‌های جدیدی از جمله نقش طراح عزاداری، مدیر و روضه خوان و نوحه خوان در برگزاری عزاداری اختصاصی زنان حاضر شده‌اند.

با مرور مختصر این چند نمونه تحقیق می‌توان به این نتیجه رسید که حضور زنان در مراسم دینی تغییر کرده‌است و عموماً از نقش حاشیه‌ای به نقش محوری انتقال یافته‌است. همچنین می‌توان مشاهده کرد که زنان با انگیزه‌های جدید در این مراسم‌ها شرکت می‌کنند.

چار چوب نظری

در این بخش اندیشه‌ها و نظریات دورکیم دربارهٔ دین به ویژه مناسک دینی بررسی خواهد شد. دورکیم از اولین جامعه‌شناسانی است که به اهمیت دین و اعمال مذهبی در جامعه پرداخته او در کتاب *صور/بتدایی* حیات دینی به فضای اجتماعی اعمال مذهبی می‌پردازد، دورکیم ضرورت فرا رفتن از پندارهای ایدئولوژیک مردم را که در تظاهرات جمعی‌شان منعکس می‌شود مفروض می‌گیرد. او می‌گوید "ما این ایده که زندگی اجتماعی را نه بر اساس تصویری که افراد شرکت‌کننده در آن از آن دارند، بلکه باید بر اساس علل متعدد عاری از ملاحظه خودآگاهی تبیین کرد، مثبت ارزیابی می‌کنیم." (به نقل از موریس، ۱۳۸۳: ۱۵۰-۱۵۱). هیئت‌ها در مرتبهٔ اول فضای قدسی محسوب می‌شوند که حضور در آنها واجد کارکردهای چندگانه برای مشارکت‌کنندگان است، اما در کنار این وجه قدسی، می‌توان به کارکردهای اجتماعی آن نیز توجه کرد. در نظریهٔ دورکیم، خصلت قدسی از زندگی گروهی و اجتماعی افراد نشئت می‌گیرد، لذا از آنجا که زندگی اجتماعی و گروهی دارای نوسان و تناوب و تغییرات است، این تغییرات و نوسانات به حیطهٔ امر لاهوتی و قدسی نیز سرایت می‌کند به عبارت دیگر ادیان و امور قدسی و لاهوتی به

زیر و بم‌های حیات اجتماعی وابسته هستند (دورکیم، ۱۳۸۳: ۴۷۷) و کار اصلی موجودات مقدس همانا نگهداری جریان عادی حیات به شیوه‌ای مثبت بوده است. براین مبنا دین جدا از پاسخ به مسائل کلان، حیات عادی را نیز از روزمرگی و بی‌روحی‌اش خارج می‌کند و آن را نیز معنادار می‌کند، لذا نقش اصلی نهادهای مذهبی چون هیئت‌ها در رابطه آن با جریان عادی زندگی است، هیئت‌های مذهبی در بطن زندگی روزمره جای گرفته‌اند و بخشی از ساز و کار معنا بخشی به حیات دینداران را برعهده دارند (همان: ۳۷).

در تعریف دورکیمی از دین دو عنصر بنیادی وجود دارد که تشکیل‌دهنده دین هستند: باورها و مناسک. دورکیم با تأکید بر اینکه تقلیل دین به مجموعه‌ای صرف از باورها کاری نادرست است، به اهمیت مناسک در حیات دینی اشاره می‌کند و آن را مجرای اصلی تجربه دینی و کسب ایمان دینی و بروز پیامدهای حیات دینی برای مؤمنان می‌داند. "کیش عبادی یا مناسک مجموعه اعمال منظم تکراری شده‌ای است که فقط دستگاهی متشکل از علایم که ایمان از راه آنها ترجمان بیرونی پیدا می‌کند، نیست، بلکه مجموعه وسایلی است که ایمان و احساس دینی از طریق آنها ایجاد و دوره به دوره تکرار می‌شود" (دورکیم، ۱۳۸۳: ۵۷۸). دورکیم در مباحث مربوط به مناسک، بیش از همه بر مناسک جمعی و مشترک تأکید دارد و چندان به مناسک فردی اشاره نمی‌کند. او در بحث از مناسک، اشاره به مناسکی دارد که فقط در درون گروه‌های گرد هم آمده پیدا می‌شوند (همان: ۱۳).

این تعبیر جمعی از مناسک در کلیت نظریه دورکیم، اهمیت کلیدی دارد و بر همین مبنا او کارکردهای اجتماعی و اخلاقی مناسک را بیان می‌کند، در طی مناسک مذهبی است که جامعه خود را در فرد بازتولید می‌کند و هنجارهای اخلاقی که خاستگاه اجتماعی دارند در فرد با قدرتی فزاینده درونی می‌شوند. به عبارت دیگر وجدان اخلاقی در طی مناسک جمعی در فرد ایجاد و تقویت می‌شود (همان: ۵۱۳).

دورکیم از دونوع کارایی مناسک بحث می‌کند: کارایی اخلاقی و کارایی مادی و جسمانی (همان: ۴۹۷). افراد با حضور در مناسک به یکدیگر شهادت می‌دهند که همگی اعضای جماعتی با نظام اخلاقی مشترک‌اند و به پیوندهای خویشاوندی که آنان را به هم متصل می‌کند، آگاهی می‌یابند. این خویشاوندی چیزی است که مناسک فقط بیان‌گر وجود آن نیست، بلکه سازنده و باز سازنده آن است. مناسک امکان بازسازی توان روحی افراد را ایجاد می‌کند. دورکیم مهم‌ترین مکانیسم اثر گذاری مناسک بر مؤمنان را نه در استدلال بلکه در ایجاد نوعی "احساس رضایت اخلاقی حاصل از به جا آوردن منظم مناسک" می‌داند (همان: ۴۹۵-۸). مؤمنین طی مناسک، جایگاه خاصی پیدا می‌کنند. رابطه مناسک و مخاطبانش رابطه‌ای استدلالی و عقلانی نیست و در مناسک یا وعظ دینی و... استدلال منطقی و مستقیم درباره حقیقت یا سودمندی قضیه مهم نیست، بلکه "احساس رضایت اخلاقی حاصل از به جا آوردن منظم مناسک" است که اثر گذار است. واعظان و رهبران مناسک بدین سان، نوعی پیش‌آمدگی روحی در شنوندگان برای پذیرفتن و باورکردن ایجاد می‌کنند که مقدم بر برهان و استدلال است. این پیش‌داوری مناسب و شوق با باورکردن در مؤمنان، درست همان چیزی است که ایمان را می‌سازد. افراد با شرکت در مناسک به عمل

(به نحو خاصی که در آن مذهب است) برانگیخته می‌شوند. نکته مهم در این است که ذهنیت مذهبی مؤمنان یا آنچه دورکیم "ذهنیت عبادی" (همان: ۵۲۳) می‌نامد در خلال مناسک ایجاد می‌شود. مناسک دو وجه شناختی و عاطفی دارند. دورکیم بر غلبه فضای عاطفی و متفاوت از عقل و استدلال در طی مناسک بحث می‌کند، اما او پیوند اساطیر با مناسک و نقش متقابل این دو برای یکدیگر را مطرح می‌کند. "آیین پرستش هر الوهیتی تابع چهره‌ای است که به وی نسبت داده می‌شود و این چهره را اسطوره تعیین می‌کند، حتی اغلب پیش می‌آید که مناسک چیز دیگری جز شکل عملی اسطوره نیست" (همان: ۱۱۳). لذا تغییرات مناسک تابع تغییراتی است که در شیوه تلقی شخصیت‌های محوری مناسک پیش می‌آید و این شیوه‌های تلقی به واسطه اساطیر ایجاد می‌شود. لذا تحول اساطیر مذهبی عامل و هم‌ارز با تحول مناسک است. از سوی دیگر، دورکیم بر این تأکید دارد که اساطیر خود را با الگوی مناسک تطبیق می‌دهند تا بتوانند بیانگر آن باشند. لذا اساطیر در مناسک بازنمای حادثه‌ای در گذشته نیستند، نقش آنها بیشتر تفسیر مناسک موجود است به همین سبب بسیاری از اشارات اساطیری را باید در ارتباط با وضع موجود و واقعیات فعلی فهم و تفسیر کرد نه با ارجاع به حادثه‌ای در گذشته دور (همان: ۱۷۷).

دورکیم همان‌گونه که در تعریف دین نگاهی سیستمی داشت، مناسک را نیز در جامعه در نظام کلی مناسکی می‌بیند. از نظر او شیوه‌ها و مناسک مختلف در جامعه‌ای بزرگ، منفک و مجزا از هم نیستند، بلکه همه این شیوه‌ها و مناسک در یکدیگر متداخل‌اند و بخش‌هایی از یک کل محسوب می‌شوند (همان: ۲۱۱). تکثر ظاهری مناسک، در بخش‌های مختلف جامعه، در نهایت در نظام کلی هماهنگ از مناسک وحدت می‌یابند. این رابطه حتی در میان بخش‌های متضاد جامعه هم وجود دارد. در نظام‌های مذهبی عملاً مجموعه‌ای از مناسک وجود دارد، دورکیم با اذعان به این موضوع اشاره می‌کند که نوعی سلسله مراتب میان انواع مناسک برقرار است. در هر جامعه‌ای تعدادی از مناسک وجود دارد که از لحاظ همسانی و عمومیتشان از مناسک دیگر متمایز هستند. محتوای این مناسک و عناصر و شخصیت‌های آنها موضوع مهم‌ترین احساسات و بعضاً منشأ مهم‌ترین باورها و رفتارها و حتی اشیا و پیدایش رسم‌ها محسوب می‌شوند، در سلسله مراتب مناسک، بعضی از آنها عامل مهم و مجرای تثبیت وحدت اخلاقی و دینی قبیله و اجتماع هستند، به خصوص مناسکی که به نوعی همه اجتماع و بخش‌های آن و یا حداقل نمایندگانی از تمام بخش‌ها، در آن، حضور داشته باشند (همان: ۳۸۹-۳۹۱).

این مسئله با نوعی پتانسیل سیاسی در مناسک همراه است. مناسک به واسطه نوع هدف در نظام کلی‌اش و به واسطه اینکه قابلیت به کاربری برای اهداف مختلف را دارند و هم اینکه مراسم‌های مختلف می‌توانند برای یک هدف انجام شوند و در نهایت مناسک می‌توانند جای یکدیگر را بگیرند، نوعی پتانسیل سیاسی را در ذات خودش ایجاد می‌کند که سبب می‌شود، نقش و جایگاه مناسک در نهایت وابسته به "زیر و بم‌های حیات اجتماعی" و شرایط زندگی جمعی مؤمنان باشد. لذا از موقعیت مناسک در میان مردم هم می‌توان به نظام مذهبی آنها و هم به اهداف اولویت‌مند برای آنها از خلال مذهب پی برد. مهم‌ترین مناسک مذهبی برای هر جامعه‌ای لزوماً در کل تاریخ حیات مذهبی مؤمنان ثابت و یکسان نمی‌ماند.

عموماً در تفاسیری که از نظریات دورکیم می‌شود، شرح دیدگاه‌های او دربارهٔ مناسک، تفسیری ایستا و مکانیکی است و مناسک را صرفاً در جهت بازتولید اجتماع معرفی کرده‌اند، اما دورکیم رابطه‌ای متقابل میان مذهب و مناسک با جامعه در نظر می‌گیرد، از نظر او مناسک در تغییرات هم نقش دارند، او علی‌رغم تأکیدی که بر کارکرد مثبت مذهب و مناسک دارد، در مواردی هم از اهمیت دین و مناسک در هنجارشکنی و نادیده‌گرفتن قواعد صحبت می‌کند. او با اشاره به نوعی هرج و مرج ضمنی در پاره‌ای از مراسمات و جشن‌ها، می‌نویسد "در مورد مراسم دینی نیز همین مشاهده مصداق دارد، زیرا بعضی از آنها گویی بیان‌گر نیازی به زیر پا گذاشتن قواعدی هستند که به طور معمول بسیار هم مراعات می‌شوند (همان: ۵۲۸). به هر حال مناسک از آنجا که پس از تغییری مهم رخ می‌دهند، عملاً در جهت تثبیت این تغییر و تبدیل آن به وضع عادی و جزئی از زندگی عادی جماعت مناسکی عمل می‌کنند. مناسک در حیطهٔ تغییرات هم می‌توانند، عامل تغییرات باشند و یا اینکه حداقل قابلیت مشروعیت بخشی به تغییرات را دارند. مناسک همیشه به نوعی با تغییرات همبسته‌اند، چرا که آهنگ حیات اجتماعی آهنگی متغیر است و مناسک از سویی، مانع تغییرات بی‌رویه- به واسطهٔ قدرتشان در بازتولید نظم مستقر - هستند و از سوی دیگر، امکان تغییرات لازم و مورد نیاز و مشروعیت بخشی به آنها را دارند (همان: ۵۳۹).

روش تحقیق

در این تحقیق، از روش کیفی و ابزار مصاحبه استفاده شده‌است، بنابراین با ۱۰ نفر از کسانی که در این جلسات شرکت می‌کردند و هنوز هم شرکت می‌کنند، مصاحبه شد. روش تحقیق کیفی به رویهٔ تحقیقی گفته می‌شود که یافته‌های آن از طریق داده‌های آماری و یا کمی کردن به دست نیامده باشد. در واقع این روش تلاشی است، برای توصیف غیر کمی از موقعیت‌ها، حوادث و گروه‌های کوچک اجتماعی با توجه به جزئیات و همچنین سعی برای ارائهٔ تعبیر و تفسیر معانی که انسان‌ها در موقعیت‌های طبیعی و عادی به زندگی خود و حوادث می‌دهند. به این ترتیب می‌توان گفت از آنجا که روش‌های بسیار متنوعی در این حیطه وجود دارد و تعریفی جامع که بتواند بیانگر تمامی جنبه‌های روش کیفی باشد، به‌راحتی قابل بیان نیست و مستلزم تبیین دیدگاه‌های مختلف نظری در این رابطه است. هدف تحقیق کیفی آنچنان که طرفداران آن مدعی‌اند در کل دست‌یابی به معانی فرهنگی است، پس یکی از وظایف مهم محقق که کار کیفی انجام می‌دهد، دست‌یابی به معانی و مقولات فرهنگی است؛ یعنی اینکه چگونه افراد، اشیا و حوادث توسط افراد طبقه‌بندی معنایی می‌شوند و اصطلاحاً تعبیر می‌شود. به عبارت دیگر محقق برای درک رفتار آدم‌ها و ارائهٔ تحلیل مناسب از آن باید در ابتدا، تعریف آنان را از مقولات مختلف و شرایطی که در آن قرار دارند، بشناسد و این کار از طریق مصاحبه‌های عمیق و ژرف‌نگر تا حد زیادی امکان‌پذیر است، هر چند دست‌یابی به تعریف یا تعاریف افراد از عناصر محیط و اطرافیان و به طور کلی واقعیات اجتماعی کار آسانی نیست و معمولاً تعاریف ضمنی در اذهان وجود دارد و افراد معمولاً از ارائهٔ این تعریف عاجزند، ولی این وظیفهٔ محقق است که آن را به نوعی کشف کند (فیلیک، ۱۳۹۰: ۱۳-۱۵).

یکی از ابزارهای مورد استفاده در روش کیفی، مصاحبه است. از آنجا که مصاحبه، عام‌ترین روش گردآوری اطلاعات در تحقیق کیفی است، لذا اغلب، این نوع تحقیقات را اصطلاحاً "روشهای تحقیق مصاحبه‌ای" نیز نامیده‌اند. مصاحبه را "گفت‌وگو یا گفت و شنود هدفمند" نامیده‌اند، بدین معنی که محقق با هدف کسب اطلاعات درباره موضوعی خاص با مصاحبه شونده صحبت می‌کند و این کار ممکن است ظاهراً ساده به نظر برسد، اما در اصل بسیار پیچیده و دارای تنوع فراوان است (فلیک، ۱۳۹۰: ۱۷۹).

نمونه‌ها به صورت هدفمند از میان افراد ساکن در شهر تهران، انتخاب شدند. این مصاحبه شونده‌گان از بین کسانی انتخاب شدند که سنشان از ۴۵ سال بیشتر بود، زیرا به کسانی نیاز بود که تجربه شرکت در جلسات زنانه ۲۵ الی ۳۰ سال پیش را داشته باشند. همچنین از افرادی مصاحبه شد که تحصیلات آنها حداقل دیپلم بود، زیرا به نظر می‌رسید که این افراد هم بیشتر در این جلسات شرکت می‌کنند و همچنین این تغییرات از نظر افراد معمولی جامعه از نظر تحصیلات سنجیده شود.

یافته‌های تحقیق

مدرنیسم و دین‌داری: همراه مدرنیسم بسیاری از باورهای دینی به چالش کشیده شد، این چالش‌ها به مؤلفه‌های گریز ناپذیر مدرنیسم بر می‌گردد. استدلالی بودن دید تاریخی به امور و نگاه غیر قطعی به رویدادهای گذشته (بی اعتمادی به تاریخ)، اهمیت دادن به پیامدهای قابل لمس اعمال و آزمایش‌گری (تجربه گرایی)، متزلزل کردن متافیزیک‌های جامع و قداست زدایی از اشخاص همگی از مؤلفه‌های گریز ناپذیر مدرنیسم هستند. چنین مؤلفه‌هایی امکان شکل‌گیری رابطه مرید و مرادی بدون تعقل، قطعی انگاشتن رویدادهای تاریخی-دینی، حواله دادن تمامی پیامدهای دینداری به زندگی پس از مرگ، پذیرش بدون نقد منظومه گسترده‌ای از مفروضات و اعتقادات متافیزیکی دین، اقتدارگرایی مراجع انسانی دین و جهان شمولی و ازلی دانستن تمامی مؤلفه‌های دین را برای انسان‌های پرورش یافته در فرهنگ مدرن، غیر ممکن می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۲: ۹۱). دو مؤلفه اصلی مدرنیسم که متفکران بسیاری آنها را در شکل‌گیری فرایند مدرنیسم مهم می‌دانند، فردگرایی و استدلالی بودن است:

الف) فردگرایی: مؤلفه‌ای است که شامل ارزش‌هایی چون آزادی، تحقق خود، خودمختاری، ابراز وجود، احساس فردیت و بی‌همتایی می‌شود. در ایران جوانان اولین گروهی بودند که به سمت ارزش‌های مدرن کشیده شدند و برای آنها دین‌داری همانند بسیاری از موضوعات دیگر از شکل پذیرش کامل و یقینی قبلی خارج شده و به موضوعی گزینشی و انتخابی و فردی تبدیل شده است. در حال حاضر، از تعداد جوانانی که در هیئت‌های مذهبی شرکت می‌کنند، کم شده است. از طرفی، جلسات جدید بیشتر در مساجد تشکیل می‌شود و جوانان مساجد را به نوعی محل حضور قدرت می‌دانند و از ورود به آنجا اجتناب می‌کنند و از طرف دیگر، فرد مدرن توانایی‌های خاصی پیدا می‌کند، از جمله اینکه اجازه دارد، عقلانی‌تر عمل کرده و به بسیاری از سنت‌های بسته‌بندی و یقینی قبلی تردید کند و در خصوص خود و عرصه‌های مختلف زندگی از جمله دین به گزینش از بین تعدادی از بدیل‌ها و انتخاب جایگزین‌های

مختلف به‌دازد. در چنین شرایطی ارزش‌ها در نبود تأیید همیشگی اجتماعی و بازان‌دیشی مداوم، خصلت قطعی و بدیهی خود را از دست داده و از نگرش متنوع ارادی تأثیر می‌گیرد (قنبری، ۱۳۸۲: ۹۱). این خصوصیت انسان مدرن را در شرایط دوگانه قرار می‌دهد که از سویی، با داشتن حقوق فردی به او آزادی اعطا می‌کند و از سوی دیگر، با از بین بردن آرامش موجود فرد را با اضطراب و عدم امنیت مواجه می‌کند و حاصل آن روی آوردن به اشکال جدید و عقلانی دینی است که بنا بر تجربه پیشین جوانان از هیئت‌های زنانه این هیئت‌ها پاسخگوی نیازهای آنها نیستند. جوانان در صورت حضور در این مجالس، با لباس‌ها و سبک آرایشی متفاوت از قبل، ظاهر می‌شوند. همان‌طور که تمام مصاحبه‌شوندگان بیان می‌کردند در حال حاضر، در جلسات به حجاب زنان بد حجاب نقد مستقیم و تند نمی‌شود. سمیه ۴۰ ساله می‌گفت: «الآن برعکس قبل، با حجاب‌ها و آرایش‌های متفاوتی حضور دارند و سخنران هم تنها سعی می‌کند که در لفافه و بسیار نرم در مورد حجاب توصیه‌هایی بکند و هرگز مانند قبل به کسی مستقیم تذکر داده نمی‌شود». دلیل آن را می‌توان در دو بعد توضیح داد، اول اینکه در حال حاضر، جوانان دین را مقوله‌ای درونی می‌بینند که با ظاهر آنها مرتبط نیست و ثانیاً در این جلسات به حجاب آنها اعتراضی نمی‌شود که این خود بسیار متفاوت از دوره قبل است، زیرا در دوره قبل، اگر شخصی با پوشش نامناسب به این جلسات وارد می‌شد، به احتمال زیاد از طرف سخنران جلسه یا افراد شرکت‌کننده به او انتقاد می‌شد.

ب) استدلالی بودن: استدلالی بودن امور از جایی به وجود آمد که انسان مدرن جهان‌بینی علمی اتخاذ کرد و اراده کرد که جهانش را با مشاهده و آزمایش بشناسد، بر این اساس دنیای انسان مدرن از مبانی متافیزیکی و غیر قابل مشاهده خالی شد و جهانش تنها به واسطه عقل و برهان علمی قابل درک شد. همان‌طور که هانس کونگ می‌گوید: تکاپوی انسان مدرن در جهت ساختارشکنی پوسته دین و ارائه درک‌ها و نظریه‌هایی از ذاتیات دین جریانی است که معرفت‌گرایی و معنویت را برجسته و متمایز کرده است. به عبارت دیگر، در اثر تلاش برای صورت‌بندی ذاتیات به نحوی که با مفروضات گریز ناپذیر مدرنیسم در تناقض نباشد، مفهوم معنویت به شکلی متمایز از دین جهت نجات ذاتیات تدین و همچنین دستاوردهای مدرنیسم متولد شده‌است. در مجموع مصالحه دین و مدرنیسم نیازمند نگاهی است به دین که با عقلانیت ناسازگار نباشد، تجربه مستقیم و شخصی از امر قدسی و نتایج قابل لمس آن را فراهم کند، ذاتی و عرضی دین را متمایز و ماهیتی شخصی و فردی داشته باشد. معنویت در واقع محصول چنین نگاهی به دین و مصالحه گریز ناپذیر تعارض مدرنیسم و دین است.

در دین‌داری ایرانی و به خصوص روند تغییرات هیئت‌های زنانه، این امر به روشنی به چشم می‌خورد. شرکت‌کنندگان به سمت جلسات تفسیر قرآن و متون دینی و درک تخصصی دین تمایل پیدا کرده‌اند. میزان احکام مطرح شده در این جلسات نسبت به قبل کاهش داشته‌است. یکی از شرکت‌کنندگان می‌گفت: «این حرف‌ها برای ما تکراری شده و بسیار عامیانه است، بنابراین من در آن جلسات شرکت نمی‌کردم» (زهره ۵۷ ساله).

بر خلاف قبل که هرگز کسی حرف‌های سخنران را در جلسه نقد نمی‌کرد، اکنون می‌توان کسانی را در جلسات یافت که در بعضی مواقع حرف‌های سخنران را نمی‌پذیرند و از آن انتقاد می‌کنند. مثال: پری ۶۷ ساله اذعان می‌کرد که در برخی موارد در جلسات، مخاطبان به گفته‌های سخنران جلسه نقد می‌کنند و او را مجبور می‌کنند که گفته‌هایش را بیشتر توضیح دهد و یا منبع موثق برای آنها ارائه کند. بنابراین همان‌طور که ملکیان اشاره می‌کند، ارزش‌ها در جهان مدرن، در معرض باز اندیشی قرار می‌گیرند و خصلت قطعی خودشان را از دست داده‌اند (ملکیان، ۱۳۸۲: ۸۷).

کارکرد اولیه دین: به گفته کونگ اگر دین را دارای دو کارکرد بدانیم، کارکرد اصلی آن معنا بخشیدن به زندگی و ارزش‌های حاکم بر زندگی انسان‌هاست. این کارکرد زمانی تحقق می‌یابد که انسان به خدای واحد حقیقی اعتقاد داشته باشد، کارکرد ثانویه دین ورود به ساحت‌های مختلف اجتماع و دخالت در حوزه‌های گوناگون حیات اجتماعی است، در واقع این کارکرد همان چیزی است که به زبان دینی شریعت نامیده می‌شود. در دوره جدید، دین کارکرد فرعی خودش را از دست داده است، اما کارکرد اصلی دین نه تنها تضعیف نشده، بلکه ضرورت آن بیشتر هم شده است (قنبری، ۱۳۸۲: ۱۰۰). برای مثال یکی از شرکت‌کنندگان بازگو می‌کرد که «قبلاً، بیشتر در مورد احکام و نماز و مسائل این‌گونه صحبت می‌کردند، ولی الان، بیشتر جلسات یا تفسیر قرآن هستند و یا اینکه در مورد مسائل زنان و همسراری و پرورش فرزند به شیوه‌ای اسلامی صحبت می‌کنند» (شکوه ۶۱ ساله).

به نظر می‌رسد که تغییرات هیئت‌های مذهبی زنانه این موضوع را به خوبی نشان می‌دهند. می‌توان گفت که میزان دین‌داری مردم در مقایسه با اصل اعتقاد به وجودی لایتناهی کمتر نشده، تنها سبک دین‌داری تغییر کرده است.

دین و سیاست: با وقوع انقلاب اسلامی، حکومتی دینی در ایران حاکم شد. هر اتفاق سیاسی در این جامعه، توجیهی دینی دارد که بر دینداری مردم، به نسبت نگرشی که به دولت دارند، تأثیرگذار است. دوران دهه اول انقلاب، دوران انسجام بالای فرهنگی – اجتماعی و سیاسی میان مردم و حکومت بود. غلبه ارزش‌ها و باورها و آرمان‌های اخلاقی و اسلامی عموم مردم و حکومتی‌ها را حول این ارزش‌ها و آرمان‌ها به وحدت و انسجام می‌رساند، در این دوران، تأکید اصلی بر وجوه معنویت‌گرایانه و عدالت‌گرایانه بود. در جریان انقلاب اسلامی، زنان ایران در عرصه‌های مختلف حضور داشتند و شاید یکی از عوامل ترغیب در به صحنه کشاندن سایر آحاد ملت و از علل مهم پیروزی انقلاب بودند. سعی و تلاش جوانان انقلابی، از زن و مرد، برای حذف هرگونه نشانه غیردینی در جامعه، نمونه‌ای از این آرمان بود. تمام اینها سبب‌سازِ سیطره گفتمان اخلاقی مذهبی صورت‌گرا و مناسک‌گرا در جامعه شد. دوران جنگ ایران و عراق، از نظر انسجام اخلاقی – فرهنگی و اجتماعی یک دوره استثنایی است که عموم مردم را درگیر این فضا می‌کرد. در اوایل انقلاب، هیئت‌های مذهبی زنانه حضور پررنگی نداشتند، ولی به تدریج به گفته شرکت‌کنندگان در مصاحبه بر تعداد آنها افزوده شد. از دلایل آن می‌توان به حضور زنان در مساجد به منظور تهیه وسایل مورد نیاز جبهه‌ها اشاره کرد. در این دوران این جلسات بیشتر جلسات سوگواری و عزاداری بود، اما

با گذشت زمان و تمایل مردم به تشکیل هیئت‌های جشن، بر تعداد جشن‌ها افزوده شد. یکی از خانم‌ها اظهار می‌کرد که «در آن زمان آن‌قدر مردم شهید داده بودند که در هر هیئتی بالاخره یک خانواده شهید می‌شد پیدا کرد، بنابراین جشن و شادی جایی در آن موقعیت نداشت و تمام هیئت‌ها با سوگواری همراه بود، اما الآن آن دوره گذشته و اگر جلسه جشن باشد، مردم بیشتری می‌آیند» (پری ۶۷ساله).

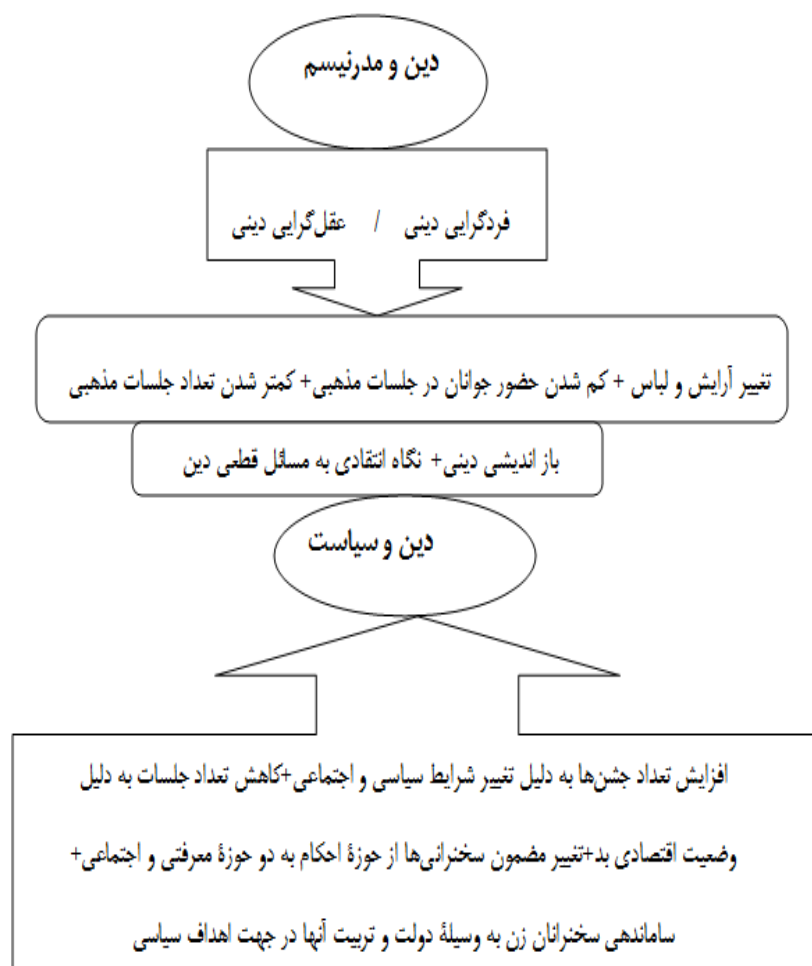
اما پایان جنگ و رحلت امام برای این مردم نوعی نقطه عطف بود، از سویی، بحران‌های اجتماعی و اقتصادی ناشی از انقلاب و جنگ افزایش بسیاری یافته بود و از سوی دیگر رهبری کاریزماتیک امام نیز دیگر وجود نداشت، در این فضای سیاسی - اجتماعی مهم‌ترین تحولات مربوط به موقعیت اقتصادی - اجتماعی طبقات ضعیف به ویژه زنان بود که هر روز فشار بیشتری را به واسطه دولتی شدن دین و روحانیت و تصمیم‌گیری‌های دولتی در خصوص زنان، متحمل می‌شدند. دیدگاه هواداران نحله سنت‌گرایی در باب مسائل زنان که در طول سه دهه گذشته، بر مراکز قانون‌گذاری و تصمیم‌گیری حاکمیت داشتند، از آن رو حایز اهمیت است که بسیاری از لوايح و طرح‌هایی که می‌توانست گره‌گشای مشکلات زنان برای دستیابی به حقوق حداقلی خود باشد، فقط ظواهری باقی ماند. عده‌ای دیگر از افراد این طیف با استناد به دین اسلام تلاش می‌کردند تا مبانی‌ای برای کمرنگ کردن حضور زنان در فعالیت‌های اجتماعی به ویژه بازار کار فراهم کنند. بحران‌هایی که به واسطه مسائل و مشکلات اقتصادی و اجتماعی ناشی از نوبا بودن انقلاب، تحریم اقتصادی و جنگ عموم مردم را به تشویش ذهنی و عینی کشاند و نوعی آنومی ارزشی - فرهنگی ایجاد کرد. در اوایل دهه هفتاد، پایگاه‌های بسیج که با گشت شبانه و بگیر و ببندهای روزانه به مبارزه با بدحجابی که بیش از آنکه از سنخ بی‌بند و باری باشد، از سنخ تحول‌نگرشی و ارزشی بود، وارد عمل شدند که بعضاً همراه با خشونت هم بود. همه اینها گرچه موجب نگاه بدبینانه مردم به حکومت می‌شد، اما در آن زمان، برای زنان این "غیر خودی شدن" مفهوم دیگری هم داشت، چرا که بسیاری از دیدگاه‌های حکومت در قالب قانون و دستورالعمل‌های اجرایی، به این صورت بود که اسلام تأکید زیادی بر حضور کمتر زنان در اجتماعات تأکید دارد و لازم نیست که در منظر و دید افراد مختلف قرار بگیرند، زیرا طبیعت خیلی از مسائل، از همین جا، آغاز می‌شود. طولی نکشید که بسیاری از زنان که از دستاوردهای انقلاب برای رسیدن به سهم واقعی خود ناکام مانده بودند، چهره دین را متجلی در سیاست و حکومت دیدند و از هر دو گریزان شدند. به همین دلیل بسیاری از جلوه‌های دین در میان اقشار اجتماعی در این اواخر به شدت کمرنگ شد، طوری که در سال‌های میانی انقلاب، بی‌حجابی به استراتژی مقاومتی علیه دین سیاسی شده، تبدیل شد و همان حجاب اسلامی پذیرفته شده در اوایل انقلاب، سمبل دین سیاسی شد و بیش از اینکه نماد هویت دینی - ملی زن ایرانی باشد، نماد هویت حکومتی و ارگانی شد (هاشمی نژاد، ۱۳۷۵: ۲۱). هم‌زمان با اینها، تحولات گسترده‌ای در سلسله مراتب ارزشی جامعه و به خصوص گروه‌های مرجع و کاهش اقتدار هژمونیک روحانیت دیده می‌شد. این تحول معرفتی به همراه چالش‌های تئوریک و عملی در حیطه دین که به واسطه ظهور روشن‌فکرانی از جمله سروش و طرح قرائت‌های مختلف و قبض و بسط معرفت دینی اقتدار دینی یک‌دست را نیز زیر سؤال کشید. لذا دریافت عمومی به ویژه تحصیل

کردگان از دین و اخلاق تا حدودی از قرائت رسمی و حکومتی فاصله می‌گرفت و معیارهای دین‌داری از ظاهر به باطن انتقال یافت. تجربه دینی تجربه‌ای درونی بود و معیارهایش هم درونی بودند. فشار معیشت و دل‌زدگی از دین سیاست‌زده آنها را مجدد دور کرده بود و جهان ناقدسی روزمره غالب شده بود. مسجد توان این کار را نداشت، چون هم برای آنها قابل پذیرش نبود و هم اینکه ذهنیت آنها نسبت به مسجد تغییر کرده بود، بنابراین ایرانیان و خصوصاً زنان که از انقلاب و آرمان‌های آن سرخورده شده بودند، دین دولتی را به کنار گذاشتند و به سوی گفتمانی از دین‌داری حرکت کردند که در آن چادر و نماز و در کل مناسک دینی مظهر موافقت با حکومت نباشد. به تدریج، دین‌داری امری فردی و دورنی تعریف شد که می‌توانست به صورت ظاهری نمودی نداشته باشد. از طرف دیگر، وضعیت بد معیشتی به همراه نارضایتی سیاسی، باعث شد که تعداد هیئت‌ها کم شود و باقی هیئت‌ها در جهت تغییر دیدگاه، برای جذب مخاطب، قرار گرفتند. جلسات به تدریج از خانه‌ها برچیده شد و در مساجد جای گرفت زیرا مشکلات معیشتی و در بسیاری از موارد مخالفت افراد خانواده با تشکیل این هیئت‌ها در خانه، جایی برای هیئت‌های مذهبی زنانه خانگی نگذاشت. ناهید ۴۸ ساله می‌گفت «الآن بیشتر جلسات در مساجد برگزار می‌شود، چون هم راحت‌تر است و هم اینکه هزینه کمتری دارد. زمان قدیم خانه‌ها بزرگ‌تر بود و تشریفات هم کمتر، ولی الآن، واقعاً امکانات اجازه نمی‌دهد که کسی در خانه جلسه برگزار کند».

مطابق نظر کونگ، انسان جدید در فضای مدرنیته در واقع دچار تعارض شده است، تعارض میان ابقا بر هویت دین سنتی و متناسب شدن با زمان. به اعتقاد او در دوره مدرن ادیان باید واکنش‌های سنجیده و مناسب از خود نشان دهند و در واقع اعتقادات سنتی خود را متناسب با زمان کنند (قنبری، ۱۳۸۴: ۲۳) و این کاری است که امور مساجد متولی انجام آن است. به گفته شرکت‌کنندگان در هیئت‌های مذهبی امور مساجد سخن‌رانانی را تربیت کرده‌است که با سخن‌رانان قبل متفاوت هستند، ایشان تحصیل‌کرده حوزه‌ها و یا افراد باسوادی هستند که در هیئت‌های مذهبی زنانه، نقش سخنران و یا مداح را بازی می‌کنند و در دو حوزه کلی، به بحث و سخنرانی می‌پردازند. نخست در حوزه معرفت دینی که به تفسیر قرآن و متون و احادیث می‌پردازند و از دادن احکام جزئی برای مناسک دینی افراد به شدت اجتناب می‌کنند. یکی از مصاحبه‌کنندگان می‌گفت: «از سخنران پرسیدم که نماز شب را اگر دیرتر بخوانم قبول است و ایشان به من گفتند که شما همان‌طور که همیشه می‌خواندید درست است و به حرف‌های دیگران گوش ندهید» (پری ۶۷ ساله).

دومین حوزه، حوزه مسائل اجتماعی روز است. مصاحبه‌شوندگان اذعان داشتند که بیشتر وقت جلسات صرف صحبت در راهنمایی خانواده‌ها در تربیت فرزندان و چگونگی برخورد با همسران و ایجاد محیطی گرم برای خانواده می‌شود. سخنرانان تربیت شده سعی دارند که مشکلات اجتماعی و حتی اقتصادی زنان را با بینشی دینی به بحث بگذارند و راه‌کارهای دینی برای حل آنها ارائه دهند. از عمده‌ترین مسائلی که در این جلسات به آن بسیار پرداخته می‌شود، موضوع جوانان و دین‌داری است. سخنرانان خانواده‌ها را به تشویق کردن فرزندان‌شان برای شرکت در این هیئت‌ها ترغیب می‌کنند و همچنین به مادرها توصیه‌های

دینی می‌کنند که چطور فرزندان‌شان را از خطر ابتلا به بیماری فرهنگی باز دارند. فاطمه ۵۸ ساله می‌گفت: «یکی از خانم‌های جلسه‌ای دایما در مورد آوردن دختران به این مجالس توصیه می‌کند و تأکید دارد که در مورد لباس و آرایش مناسب برای حضور در این جلسات به دختران سخت‌گیری نکنیم». زندگی مدرن به قدری پیچیده است که نمی‌توان با خامی و جمود بینش‌ها و بی‌اطلاعی علمی و تجربی با آن برخورد کرد. بنابراین برخلاف قبل در این جلسات، به طور مستقیم از رفتار و حجاب جوانان انتقاد نمی‌شود، زیرا هدفی دولتی برای جلب جوانان به این مجالس است. به طور کلی باتوجه به مباحث مطرح شده در دو شاخه دین و سیاست، دین و مدرنیسم را اینگونه می‌توان ترسیم کرد:



نتیجه‌گیری

از دوره انقلاب تاکنون، تغییرات زیادی در سبک دین‌داری مردم و به طور اخص زنان به وجود آمده است و این موضوع بر هیئت‌های مذهبی هم تأثیر مستقیم داشته‌است. از دلایل این تغییرات می‌توان به اختلاط دین و سیاست و به تبع سرخوردگی سیاسی، به وجود آمدن سرخوردگی دینی و از همه مهم‌تر ورود مدرنیسم و ویژگی‌های همراه با آن مانند فردگرایی و عقلگرایی اشاره کرد. تغییرات هیئت‌های مذهبی زنانه را می‌توان در چند مورد بیان کرد. تعداد این جلسات نسبت به قبل و دهه اول انقلاب، کمتر شده‌است و جوانان کمتر در این جلسات شرکت می‌کنند. تعداد جشن‌ها بیشتر شده‌است و همان‌طور که ذکر شد، دلیل آن موقعیت اجتماعی است که هیئت‌های اوایل انقلاب در آن قرار داشتند و موقعیتی که در دوره کنونی با آن روبرو هستیم. کسانی که در این جلسات شرکت می‌کنند با پوشش‌های متفاوت و گاهی غیر اسلامی ظاهر می‌شوند، اما بر خلاف قبل، با انتقاد سخنران و شرکت‌کنندگان روبرو نیستند. مضمون سخنرانی‌ها از بحث درباره احکام به مباحث معرفتی کشیده شده‌است. سیاست دینی-دولتی در مورد این مجالس بر جذب جوانان و ارائه راه‌حل‌های دینی برای مسائل اجتماعی از طریق تربیت سخنرانان قرار گرفته‌است. به نظر می‌رسد که دین‌داری مدرن از شریعت‌گرایی و مناسک‌گرایی صوری در آمده و ایرانیان امروز در مقایسه با گذشته، دین‌دارتر شده‌اند. تأملات دینی‌شان عمق بیشتری یافته‌است. مناقشه‌هایی که به آن می‌انديشند، سطح و عمق بیشتری نسبت به نسل گذشته‌شان در حوزه دینداری دارد، زیرا آنها تجربه دین‌داری را با خود دارند که کمتر کشوری و فرهنگی در دوره جدید از آن بهره برده‌است. ایرانیان امروز ضمن اینکه خود بازیگر و کنش‌گران اصلی دینداری و بی‌دینی هستند، در بسیاری از زمینه‌ها، داوران این حوزه نیز هستند. ترکیب این دو نوع عمل و رفتار کنشگری و داوری و نظارت بر حوزه دین‌داری موجب شده‌است بر عمق دین‌داری آنها افزوده شده و امکان و زمینه عمل دینی در آینده ایران به صورتی بسیار متفاوت از گذشته رقم بخورد.

منابع

- باهنر، ناصر، ۱۳۸۱، *بررسی امکان آموزش دین از طریق وسایل ارتباط جمعی نوین*، پایان‌نامه دکتری ارتباطات.
- برگر، پیتر، ۱۳۸۱، *افول سکولاریسم*، ترجمه افشار امیری، تهران: پگاه.
- بهار، مهری، ۱۳۸۰، «نقش و جایگاه زنان در مراسم عزاداری»، *فصلنامه پژوهش زنان*، ش ۱، ۱۵۷۱۷۹.
- توسلی، غلامعباس و مرشدی، ابوالفضل، ۱۳۸۵، «بررسی سطح دینداری و گرایش‌های دینی دانشجویان امیرکبیر»، *نامه جامعه شناسی ایران*، دوره هفتم، شماره ۴، زمستان، ۹۶۱۱۸.
- ثلاثی، محسن، ۱۳۷۵، *جهان ایرانی و ایران جهانی: تحلیل رویکرد جهانگرایانه در رفتار، فرهنگ و تاریخ ایرانیان*، تهران: نشر مرکز.
- جلالی مقدم، مسعود، ۱۳۷۹، *درآمدی بر جامعه شناسی دین*، تهران: مرکز.
- حیدرزاده، زهرا، ۱۳۸۰، «نقش هیئت‌های مذهبی در روند توسعه»، *مجموعه مقالات جامعه و فرهنگ*، تهران: انتشارات اروان.

- دورکیم، امیل، ۱۳۸۳، *صور/تندایی حیات دینی*، ترجمه نادر سالارزان امیری، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی.
- دستوری، مژگان، ۱۳۸۹، *نقش هیئت‌های مذهبی در روند توسعه*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد مطالعات زنان.
- رحمانی، جبار، ۱۳۸۴، *گفتمان کربلا در اقشار فرو دست شهری*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران.
- شادی طلب، ژاله، کتابی، محمود، ۱۳۸۲، «مشارکت اجتماعی زنان»، *مجله پژوهش زنان*، ش ۷، ۱۴۱۱۷۶.
- فیلیک، اووه، ۱۳۹۰، *درآمدی بر تحقیق کیفی*، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نی.
- قنبری، حسن، ۱۳۸۲، «مقاله مسیحیت و مدرنیته به روایت هانس کونگ»، *نشریه فلسفه و کلام و عرفان: هفت آسمان*، ش ۲۰، ۸۷۱۱۲.
- قنبری، حسن، ۱۳۸۴، «دینداری در دوران مدرن از منظر هانس کونگ»، *فصلنامه انجمن معارف اسلامی ایران*، سال اول ش ۲، ۱۱۲۷.
- ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۲، «مقاله بی دلیلی بی معنایی»، *فصلنامه نقد و نظر*، ش ۳۱ و ۳۲، ۷۷۹۴.
- محسنی، منوچهر، ۱۳۷۹، *رفتارهای فرهنگی ایرانیان*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- موریس، برایان، ۱۳۸۳، *مطالعات مردم‌شناختی دین*، ترجمه حسین شرف‌الدین و محمد فولادی، قم: زلال کوثر.
- نوری نیا، حسین، ۱۳۷۸، «هیئت‌های مذهبی زنان»، *اندیشه جامعه*، ش ۵، ۱۸۲۰.
- هاشمی نژاد، حسن، ۱۳۷۵، *مجله زن روز*، ۲۱۲۳.

پژوهش

یک جنبش دینی جدید ("کلاس‌های در راستای
توازن") [رویا پورتقی]
یک نمایش آیینی سنتی (مراسم «لال») [سیده
سمیرا موسوی]

یک جنبش دینی جدید (کلاس‌های در راستای توازن)

رویا پور تقی^۱

مقدمه

یکی از مباحث مهم دربارهٔ تحولات مذهبی در جامعهٔ ایرانی، ظهور اشکال مختلفی از ادیان جدید و عرفان‌های نوظهور است که در ادبیات علوم اجتماعی به جنبش‌های دینی جدید معروف هستند. این جنبش‌های دینی در جوامع سنتی معمولاً منادی تغییراتی هستند که به مذاق نهاد مستقر دینی خوشایند نیست. منشأ مدرن و بیگانهٔ این جنبش‌ها که تمایزهایی با دین‌داری سنتی دارند، سبب شده گاهی برخورد امنیتی با آنها بشود و امری غیر قانونی و غیر شرعی در جامعهٔ میزبان تعریف و وجه تهدیدآمیز آنها برجسته‌تر شود. البته در برخی موارد سوءاستفاده‌های سیاسی و امنیتی خاصی نیز از این جریان‌های دینی شده است. نگاه غیر قانونی به این جنبش‌ها بیشتر بر کلیت این پدیده در رابطه با دست‌کاری‌های سیاسی جریان‌های دینی یاد شده، تأکید دارد.

جنبش‌های دینی جدید در سطح اجتماعی و فرهنگی، نظام معنایی و قدسی خاصی دارند که به خاطر تأکید بر وجه امنیتی و سیاسی آنها معمولاً نادیده گرفته می‌شوند. هم در سطح کنشگران فردی و هم به مثابه جریانی اجتماعی و فرهنگی، شکل‌گیری ادیان نوظهوری محصول بازسازی خلاقانه و معاصر و ترکیبی ادیان سنتی با مؤلفه‌های مدرن است. به عبارت دیگر، این جنبش‌های دینی بیش از همه بیانگر مدرن شدن دین است. در این حالت دین به مثابه امری فردی و خصوصی؛ متعلق به حوزهٔ آگاهی معنوی و اخلاقی فردی؛ متناسب با زندگی مدرن و آگاهی چهل‌تکهٔ انسان جدید تعریف می‌شود. در این بازتعریف، خود امر شبه دینی جدید ساختهٔ چهل‌تکه از ترکیب عناصر ادیان مختلف است. در ایران امروز، ظهور و گسترش این جنبش‌های دینی، دال بر تغییرات مذهبی است؛ ریشه‌های شرقی و آمریکای جنوبی این ادیان، آنها را به منبع بی‌پایانی از آموزه‌های اخلاقی و معنوی اصیل و عمیق متصل می‌کند، آنچه که رخ می‌دهد، ساده‌سازی این آموزه‌ها و کاربردی کردن آنها در زندگی امروزی است.

نظام مفاهیم و باورهای خاص این جنبش‌ها در مجالس و محافل آیینی، برای افراد درونی می‌شود، در نهایت، فرم شبه مذهبی خاصی پیدا می‌کند که در بطن آن، در سطح فردی، تجربه‌ای از امر قدسی است که معمولاً نادیده انگاشته شده. نکتهٔ این تجربه صرفاً معلول باورهای جدیدی نیست

که در این جنبش‌های دینی به افراد داده می‌شود، بلکه تا حدی ریشه در آگاهی قبلی دارد که فرد در جامعه و مذهب رایج، آن را آموخته‌است، به همین سبب این جنبش‌های دینی از نظر معنوی، همچنان جهان را برای افراد افسون‌زده می‌کنند، اما شکل نهایی این افسون جدید فردی و درونی است و جهان اجتماعی آن نیز محدود به خود افراد است.

تجربه ایرانی از این جنبش‌ها، به دلیل نگاه امنیتی و سیاسی به آنها، هنوز در علوم اجتماعی شناخته شده نیست. جز تحقیقات اندکی که به صورت پایان‌نامه در دانشگاه‌ها نوشته شده‌اند، تحقیق عمیقی درباره این مسئله انجام نشده‌است. یکی از لازمه‌های بسیار مهم برای شناخت تجربه ایرانی از این جنبش‌های دینی جدید، شناخت توصیفی عمیق از آنهاست، شناختی که مبتنی بر تجربه‌ای میدانی، مردم‌نگارانه و هم‌دلانه از آنها باشد.

این مقاله تجربه‌ای شخصی و روایتی فردی است از فرایند ورود به این محافل و تجربه آنها که در نهایت به صورت مردم‌نگاری تدوین شده است. شاید حضور مفاهیم علوم اجتماعی در این توصیف محسوس نباشد، اما آنچه که آن را بارز می‌کند، روایت توصیفی کنشگر از تجربه هم‌دلانه این جریان‌های شبه‌دینی، با تکیه بر مفاهیم و مقولات خود آنهاست. به همین سبب می‌توان جهان را از چشم‌انداز افراد دخیل در این محافل شبه دینی دید. انباشت این توصیفات مردم‌نگارانه از این مجالس آیینی، می‌تواند برای تحلیل انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی آنها مبنای باشد.

مردم‌نگاری دوره‌هایی در راستای توازن

در سال ۱۳۸۶ دوره‌هایی با نام "در راستای توازن" برگزار می‌شد که گرچه مجوز رسمی از وزارت ارشاد اسلامی داشت، اما اجازه هیچ تبلیغی را از رسانه‌های عمومی (رادیو، تلویزیون، مجله، روزنامه و...) نداشت و شرکت‌کنندگان از دوستان و آشنایانی که قبلاً دوره‌ها را گذرانده بودند با این مجموعه کلاس‌ها آشنا شده بودند. دوره‌های در راستای توازن در چهار مرحله (مقدماتی، کاربردی، پیشرفته و بازی زندگی) طراحی شده و هدفش ایجاد شناخت درون خود، حرکت در راستای توازن، برقراری رابطه مؤثر با هر کس و چیزی که با او در تعامل و رابطه هستیم، حضور داشتن، منشأ انرژی و سبک‌دل بودن و از همه مهم‌تر پیدا کردن رسالت خود در زندگی بود.

شرکت‌کنندگان طی مراحل ثبت نام می‌شدند. به این صورت که توسط دوره دیده‌های قبلی که عنوان یاور یا حامی را داشتند و بدون دریافت هیچ‌گونه مزد و موابی زیر نظر یاوران باتجربه‌تر بودند (یاوران مستقیماً از مربی اصلی خط می‌گرفتند) در سالی که توصیف خواهیم کرد، طی جلسه معارفه ثبت نام می‌کردند. این دوره‌ها صرفاً کلاس محسوب می‌شد، مثل همه کلاس‌های تفنی-ورزشی یا آموزشی-هنری. هیچ‌گونه عضویتی برای اعضای گروه وجود نداشت. اعضا اگر دوست داشتند و بی‌کار بودند و می‌خواستند، مربی شوند به عنوان حامی و یاور، حین گذراندن دوره یا پایان آن، به فعالیت

خود ادامه می‌دادند. در غیر این صورت از اعضا جدا می‌شدند و سراغ کار خود می‌رفتند. درست مثل همه کلاس‌های یاد شده.

۱- زمان و مکان برگزاری جلسات

سالن همایش در شهرک غرب، حدوداً ۳۰۰ متر مربع بود که باشکوه به نظر می‌رسید. در دو طرف راهروی ورودی سالن، گلدان‌های بزرگ درخت بنجامین و درخت نخل گذاشته بودند که رنگ گلدان‌ها دقیقاً مد روز آن سال بود. سرویس بهداشتی مجهز به دستگاه‌های صابون مایع، خشک کن و لوله‌کشی آب سرد و گرم بود که همگی مجهز به چشم الکتریکی بودند. در سمت چپ راهروی ورودی، یاوران و حامیان ۴ الی ۵ میز مربع شکل را کنار هم چیده بودند، بار و میزها شبیه به هم و به رنگ شیری و تزیین شده بود.

به تعداد نفرات خودشان (۱۰ الی ۱۲ نفر) یک طرف میز را صندلی چیده و روی آنها نشسته بودند، طوری که راهروی ورودی و شرکت کنندگان را بتوانند ببینند. نام خود را با خط درشت روی کارت‌هایی نارنجی رنگ به ابعاد کارت ملی و نام خانوادگی‌شان را با خط ریز زیر کارت، نوشته و به گردن انداخته بودند و همه با نام کوچک که روی آن برجسب نوشته شده بود، هم‌دیگر را صدا می‌زدند. لباسی که به تن داشتند با انتخاب خودشان و با توجه به وضعیت پوشش در تهران بود، حتی بین آنها کسانی حجاب اسلامی داشتند و چادر کش‌دار به سرشان بود. روی میزشان تعداد زیادی کارت سفید رنگ، به ابعاد همان کارت‌های نارنجی و ظرفی پر از سوزن ته گرد قرار داشت. اسامی شرکت‌کنندگان در جلسه معارفه روی آنها نوشته شده بود. در سالن همایش بیمارستان آتیه، صندلی‌ها با نظم پشت به در ورودی چیده شده که بعدها متوجه شدم به تعداد شرکت کنندگان بوده که این چیدن و بعد از کلاس جمع کردن آنها به عهده حامیان و یاوران بود. حامی کسانی بودند که دوره‌ها را تمام نکرده و یاور به کسانی گفته می‌شد که تسلط بیشتری داشتند و دوره‌ها را تمام کرده بودند و بعضی از آنها دوره‌های مربیگری را می‌گذراندند (مربی آینده فقط توسط خود مربی و با توجه به آیت‌هایی که هیچ‌کس نمی‌توانست درک کند، انتخاب می‌شد، درست مثل کارت‌های پاندای کونگ فو کار).

در انتهای سالن، رو به روی در ورودی، رو به روی صندلی شرکت‌کنندگان، سن بود که میز کوچکی با پایه بلند و میکروفنی بر رویش، قرار داشت، شاید بشود گفت تربیون کوچکی که جایگاه مربی کلاس بود که بعد از مستقر شدن شرکت‌کنندگان می‌آمد. درست رأس ساعتی که قبلاً اطلاع داده شده بود. سمت چپ صندلی‌ها، پنجره‌های بزرگی، تقریباً به بلندی دیوار، وجود داشت که با پرده‌های حریر کرم رنگ طرح مربع مربع شکل، زینت شده بود و سمت راست صندلی‌ها پارتیشن‌هایی گذاشته بودند که بعدها فهمیدم پشت آن، میز بزرگی قرار دارد که روی آن عصاره مختصری برای پذیرایی از شرکت‌کنندگان (در پایان معارفه یا در ساعات تنفس کلاس‌های آموزشی) چیده شده بود.

به جز تربیون مربی در کلاس درس، تخته وایت بردی جلوی شرکت‌کنندگان قرار داشت که مربی در آن نکات مهم را نقاشی یا یادداشت می‌کرد و دو نفر در دو طرف شرکت‌کنندگان میکروفون به دست و آماده بودند که هر کس از شرکت‌کنندگان قصد سهیم شدن داشتند، میکروفون را به آنها برسانند و نیز در زمان تنفس وظیفه حامیان و یاوران بود تا برای شرکت‌کنندگانی که وسیله نقلیه نداشتند آژانس بگیرند.

جلسه معارفه یک روز در هفته، از قبل اطلاع رسانی شده بود، رأس ساعت ۱۵ شروع و ساعت ۱۹ تمام می‌شد. جلسات معارفه برای هر چهار دوره، یک بار و با فاصله یکی دو هفته از شروع ثبت‌نام، برگزار می‌شد. در حالی که جلسات کلاس درس، یک روز در هفته و با فاصله ۴۵ روز از روز ثبت نام، شروع می‌شد و هر ترم آن ۱۰ جلسه بود یعنی حدوداً ۱۰ هفته (هفتاد روز) طول می‌کشید. حتی در روزهای تعطیل، به جز عزاداری‌های اسلامی که از طرف دولت تعطیل بود، یک روز در هفته، از ساعت ۱۵ تا ۲۲ برگزار می‌شدند.

۲- معرفی نقش‌ها و افراد اصلی در این جلسات

افراد متعددی در این دوره‌ها شرکت می‌کردند که برخی از آنها نقش‌های اصلی را در برگزاری این نشست‌ها برعهده داشتند. این نقش‌ها عبارت بودند از: مربی دوره، کمک مربی، یاوران، حامیان، شرکت‌کنندگان.

نقش مربی:

مربی ما دوره‌های متعددی را در کانادا و هند گذرانده بود. تحصیلات دانشگاهی‌اش کارشناسی ارشد مدیریت بود و مذهب زردشتی داشت. بنابراین در ترجمه و بیان بعضی از واژه‌ها برای اینکه جان مطلب را بگوید ناخودآگاه یا خودآگاه و با تشخیص خود از واژگان اوستایی استفاده می‌کرد. ایشان که او را با نام کوچک صدا می‌زدیم، بعد از مستقر شدن شرکت‌کنندگان در جایشان دقیقاً رأس ساعت مقرر از پشت سر آنها وارد سالن شد و با قدم‌های مطمئن و لبخندی دوست‌داشتنی بر لب روی سن و پشت تربیون کوچکش رفت. مربی ۵۷ ساله قدی بلند و هیكلی متناسب، بسیار جذاب و دوست‌داشتنی با موهای جو گندمی، بدون هیچ اثری از طاسی و کم‌مویی، ریش و سبیل سه تیغه خود نمایی عجیبی داشت. چشم‌های نافذش از پشت شیشه عینک، ذکاوت و هوشش را منتقل می‌کرد و تأثیری آنی داشت (شاید از اعتماد به نفسش بود که اینطور به نظر می‌رسید).

شلوار پارچه‌ای مشکی می‌پوشید که خط اتویش هیچ وقت شکسته نمی‌شد. کفش‌های مشکی واکس‌زده مارک دارش بیشتر خودنمایی می‌کرد، همیشه پیراهن سفید یا رنگ روشن مردانه می‌پوشید و آستین‌هایش را تا آرنج با تا زدن بالا می‌داد. ساعت استیل به نظر مارک‌دار در دست چپش و دستبند نقره‌ای نازکی در دست راستش داشت. کارت نارنجی رنگ مشخصاتش را روی سینه‌اش زده بود و به هیچ کس اجازه نمی‌داد به او استاد و مربی یا آقای فلانی بگویند، چون نمی‌خواست دچار وجهه‌هایش بشود. بین کلاس، قبل از تنفس و استراحت شرکت‌کنندگان، یکی از حامیان از او

پذیرایی می‌کرد (با چای سبز تی‌بک، قند رژیمی، یک لیوان آب) و در ساعت تنفس، به دفتر خود می‌رفت و کسی از سبدي که خودش سفارش داده بود، با میوه فصل که حامی مخصوص آن کار پوستش را کنده و مرتب و تزئین شده در ظرف چیده بود، همراه بیسکویت ساقه طلایی و یک لیوان شیر نسکافه ولرم و با شمعی روشن کنار سینی پذیرایی می‌شد.

اولین مطلبی که برایمان گفت و حسابی برای من جالب و شنیدنی بود این بود: "ما قرار است در راستای توازن حرکت کنیم، چون متوازن شدنی وجود ندارد. من می‌خواهم مطلب جالبی راجع به اسکیموها برای شما بگویم. اسکی‌موها نام‌های زیادی برای برف دارند و این در حالی است که ما فقط یک نام برای برف می‌دانیم. آنها قدرت تمیزشان راجع به برف به گونه‌ای است که در سرمای مرگ‌بار سرزمین‌های قطبی قدرت ادامه حیات و زندگی را دارند. ما در این کلاس‌ها قدرت تمیز مسائل را یاد می‌گیریم و می‌توانیم بهتر زندگی کنیم".

مربی ما دوست نداشت به او بگوییم خسته نباشی، چون معتقد بود که کلمه خسته، بار منفی دارد و بهتر است به او بگوییم خدا قوت که بار مثبت دارد. یکی از حامیان غذای رژیمی شام او را آماده می‌کرد و موقع رفتن برایش به ماشین یا آژانسی می‌برد که قرار بود با آن به منزل برود (چون همسر و بچه‌هایش در ایران نبودند و او تنها بود).

نقش کمک مربی:

کمک مربی سالیان سال در دوره‌ها حضور داشته و راه و روش مربیگری را آموخته بود و بعضی جاها می‌توانست به جای مربی ایفای نقش کند. مثل مواقعی که مربی ایران نبود و او وظیفه داشت شرکت‌کنندگان دوره را مربیگری کند.

نقش یاوران:

یاوران شرکت‌کنندگانی بودند که همه دوره‌ها را سال‌ها قبل گذرانده بودند. بر محتوا و اهداف دوره، کاملاً مسلط بودند و چارچوب کار را خیلی خوب می‌دانستند. بعضی از یاوران را مربی انتخاب می‌کرد تا برای مربیگری آموزش ببینند.

نقش حامیان:

حامیان شرکت‌کنندگانی بودند که حداقل دوره مقدماتی را گذرانده بودند. بر محتوی و اهداف دوره، تا حدی آشنا بودند و ضمن گذراندن بقیه دوره وظایفی را بر عهده داشتند.

حامیان و یاوران وظایفی داشتند، تنظیم و تدارک برای برگزاری دوره‌ها و نیز چین سالن (صندلی‌ها، میز، پذیرایی، تهیه وسایل پذیرایی و...) حتی تمیز کردن و شست و شوی توالت‌ها هر بار بعد از پایان کلاس‌ها به عهده آنها بود. افراد با میل خود این کار را انجام می‌دادند و لازم به ذکر است که از نظر تحصیلات سطوح مختلفی داشتند، اعم از: شغل آزاد، مربی یوگا، مهندس کشاورزی، آرایشگر، صاحب مزون لباس، خانه‌دار، عکاس، حسابدار، گرافیست، صاحب شرکت خصوصی، سبزی پاک‌کن، وکیل پایه یک دادگستری، دانشجو، مدیرعامل شرکت مهندسی پزشکی، معلم، استاد

دانشگاه و... نیز دارای ادیان و جنسیت مختلف و گروه سنی ۱۸ سال به بالا بودند. این وضعیت راجع به شرکت‌کنندگان و همه کسانی که طالب شرکت در این دوره‌ها بودند، نیز صادق بود. حامیان همان‌طور که ذکر شد حداقل دوره مقدماتی را گذرانده و خود با میل خود و به تقاضای مربی به این کار گمارده شده بودند.

شرکت‌کنندگان در این جلسات:

شرکت‌کنندگان کسانی بودند که از جلسه معارفه با معرفی دوستان و آشنایانشان مطلع شده بودند، جلسه معارفه را گذرانده و با میل خود ثبت نام کرده بودند و قصد داشتند دوره‌ها را بگذرانند.

۳- وظایف و قوانین

با توجه به تقسیم کار ضمنی و خاصی که در این جماعت‌ها وجود دارد، وظایف و هنجارهای خاصی نیز برای شکل‌دهی رفتار و گاه کنترل آنها نیز وجود دارد. پیشتر گفته شده که تمیز کردن توالت‌ها، بعد از پایان کلاس‌ها، به عهده حامیان و یا یاوران بود، کارهای زیادی انجام می‌شد که معمولاً با قید قرعه تقسیم می‌شدند. همگی لبخند به لب داشتند و این جالب توجه بود، بعدها متوجه شدم لبخندزدن جز قوانین آنجاست که به شرکت‌کنندگان نیز توصیه می‌شد. شرکت‌کنندگان با کمک حامیان و یاوران که نامشان به گردنشان بود و روی صندلی نشسته بودند یا به عنوان دربان و راهنما ایستاده بودند یا مشغول کارهای پذیرایی بودند، کارت خود را پیدا می‌کردند، ضمن نصب کارت نام روی سینه، با کمک راهنماها به سمت سالن هدایت می‌شدند. سالن همایش با در چوبی قهوه‌ای رنگ در انتهای راهرو قرار داشت. بعدها که خودم دوره‌های چهارگانه را گذراندم و به عنوان حامی با مربی‌ام همکاری کردم، فهمیدم از وظایفم این است که با حوصله و روی باز با شرکت‌کنندگان صحبت کنم و حتی اگر روز سختی را داشتیم، باید سعی می‌کردیم به اصطلاح کلاس، خودمان مشکلمان نشویم، مثلاً اگر چک برگشتی داشتیم باید لبخند می‌زدیم و می‌گفتیم من چکم نیستم و این چالشی است که باید در آن، مسئولیت‌هایم را پیدا کنم و با شامل شدن این مشکل و پیدا کردن وظایفم حتماً گشایشی برایم پیدا خواهد شد و موفق خواهم شد و بهتر از قبل با کوله باری از تجربه در راستای توازن هدایت خواهم شد. از دیگر وظایف یاوران این بود: تنظیم برنامه‌های مربی مخصوصاً شش ماهی که حضور نداشت، برنامه‌ریزی منسجم برای ثبت نام و تهیه سالن و کرایه آن و حسابداری که به نظر من مهم‌ترین قسمتش بود، چون هم هزینه ثبت نام‌ها و هزینه پرداخت سالن‌ها سنگین بود و هم باید با دقت کافی انجام می‌شد، هر دوره حداقل ۷۰-۸۰ شرکت‌کننده داشت که برنامه‌ریزی برای آنها، انتخاب حامی برایشان و انسجام دادن به کارهای یک ترم آنها باید دو سه هفته قبل از شروع کلاس‌ها و آمدن مربی، توسط یاوران انجام می‌شد. بعدها که خود جزئی از آنها شدم از جزئیات آن و نحوه تهیه آن و چگونگی چیدمانش مطلع شدم. کلاس‌ها از ساعت ۵ عصر تا ساعت ۱۰ شب طول

می‌کشید. تهیه همه وسایل پذیرایی اعم از شیرینی (نان دانمارکی تر و تازه) چای کیسه‌ای و نسکافه بسته‌ای، قوری‌های آب جوش و ظروف یک بار مصرف مثل لیوان چای و بشقاب‌ها و.... وظیفه حامیان و یاوران بود که با قرعه تعیین می‌شد و هر هفته تغییر می‌کرد. در جلسه معارفه و نیز در همه کلاس‌ها حامیان و یاوران با همان مشخصات ذکر شده (لبخند روی لب و کارت نارنجی رنگ نام روی سینه) به استقبال شرکت کنندگان می‌آمدند از آنها تقاضا می‌کردند که برای نشستن از صندلی‌های ردیف اول شروع کنند و برای این کار اصرار و پافشاری داشتند که حتماً اول ردیف‌های جلویی پر شود، بعد از آن ردیف‌های بعدی. چون به تعبیر آنها ممکن بود، شرکت کنندگان، حامیان، یاوران و نهایتاً مربی با دیدن صندلی‌های خالی بین صندلی‌های پر احساس کسالت و رخوت کنند و انرژی‌شان گرفته‌شود و بی‌انرژی بودن کل فضا را در بر خواهد گرفت و به هدف اصلی نخواهند رسید، در ضمن شرکت کنندگان می‌توانستند کنار دوستان هم‌جنس یا جنس مخالف خود بنشینند به شرط آنکه همراه هم و در یک زمان وارد سالن می‌شدند، در غیر این صورت حق جا گرفتن برای هم‌کلاسی یا همراه خود را نداشتند. این قانون کلاس بود و رعایت این قانون کارکردهای متفاوتی داشت.

کارکرد های بعضی از قوانین:

اول اینکه شرکت کنندگان سعی می‌کردند با عادات خود مبارزه کنند و وابستگی‌شان را کم‌رنگ کنند و نهایتاً از بین ببرند که در جهت بالا بردن اعتماد به نفس و قوی شدن آنها بود و دیگر اینکه باعث می‌شد تا توانایی هماهنگ شدن با هم و سر قول خود ماندن را پیدا کنند و یاد بگیرند که سر وقت و به موقع حرکت کنند تا بتوانند همراه کسی که برایشان مهم است، باشند و در کنارش بنشینند و همچنین قابلیت سر حرف خود ماندن را که جز دیگر اهداف ریز کلاس بود در شرکت کنندگان نهادینه می‌کرد. از دیگر کارکردهایش این بود که برای شرکت کنندگان چالش ایجاد می‌کرد و البته برای خیلی‌ها هم اصلاً اهمیت نداشت که بتوانند کنار کسی که دوست دارند باشند یا نباشند. در این صورت در اصطلاح کلاس می‌گفتند: فلانی با این چالش خود کامل شده است یا این چالش را ندارد. مهم‌ترین کارکردش به نظر من این بود که مربی می‌فهمید که چه کسانی سر وقت آمده‌اند. به تعبیری سر حرف خود بوده‌اند و به قول خود وفا کرده‌اند، چه کسانی نتوانسته‌اند on time باشند و دیر یا دیرتر از بقیه رسیده‌اند. در ضمن نوعی تنبیه به حساب می‌آمد چون خیلی از شرکت کنندگان علاقه‌مند بودند ردیف جلو بنشینند و با دقت بیشتری صحبت‌های مربی را گوش کنند.

۴- نظام مفهومی این جلسات

در پس مباحث و عملکردهای این جلسات، نظام مفهومی خاصی وجود دارد که براساس آنها نوع درک و فهم شرکت کنندگان در این جلسات، شکل می‌گیرد. در ادامه به شرح و توضیح برخی از این مفاهیم و اصطلاحات خاص می‌پردازیم.

مفهوم پویش:

فضای پویش که قبلاً نیز توضیح داده شد، فضایی انتزاعی بود که از سبک دلی و پر انرژی بودن افراد منتج می‌شد، سبک دلی یعنی شاد بودن در هر لحظه، یعنی لبخند روی لب داشتن از اعماق قلب و ایمان داشتن به اینکه در همه چیز انتخابگر و فاعل خودم هستم که برای لحظات خود بهترین‌ها را با مسئولیتی که دارم انتخاب می‌کنم و می‌توانم در کائنات تأثیر مثبت بگذارم و نیز معتقد بودن به اینکه هیچ چیز جدی نیست و در اوج جدی بودن همه چیز را شوخی فرض کردن... .

مفهوم دهش:

دهش و گیرش در فضای انتزاعی پویش شکل می‌گرفت. دهش یعنی بخل نداشتن در ابراز کردن، بخل نداشتن در سرویس دادن و کمک رسانی، حتی بخل نداشتن در لبخند زدن و مهربان بودن و در آغوش گرفتن افراد یا به حساب آوردن نقاط قوت آنها و تعریف کردن درست از آنها و انجام دادن کاری هرچند کوچک که در جریان شامل شدن نصیب فرد می‌شد.

شامل شدن:

یعنی هر چه بیشتر خود را برای انجام کارهایی که در حال انجام شدن است و یا هنوز شروع نشده، درگیر و سعی کنیم با همان دهش و بخل نورزیدن گوشه‌ای از کار را بگیریم. خلاصه کلام اینکه وظیفه هر فرد در همه جا و در همه حال این بود که مسئولیتی هر چند کوچک برای انجام کارها به عهده بگیرد.

مفهوم گیرش:

گیرش یعنی فردی در جایی قرار می‌گرفت که از او تعریف می‌کردند یا می‌خواستند برای او کاری انجام دهند، مثلاً بغلش کنند و ببوسندش (البته با توجه به چارچوب‌های اخلاقی تعریف شده برای فرد) و یا از مسئولیت‌هایش کم کنند و هر کار دیگری برای آرامش او انجام دهند، حتی کادویی برایش تهیه کنند، بدون تعارف با کمال میل پذیرا می‌شود و با قدردانی و تشکر و فراغ بال از آن موقعیت نهایت استفاده و لذت را می‌برد.

مربی می‌گفت در کلاس‌هایی که در کانادا شرکت کرده بود، روزی که تمرینات مقدماتی گیرش و دهش را انجام می‌دادند، لحظاتی با کمک مربی‌شان چنان خود را رها کرده بودند که برخی بی‌اختیار ادرار می‌کردند، در تمریناتشان، فرد باید آنچنان خود را رها می‌کرد و آزاد می‌گذاشت که گریه و خنده‌اش حتی ادرار و... بی‌اختیار بروز پیدا می‌کرد و آن‌قدر این کار را ادامه می‌داد و تکرار می‌کرد تا کاملاً تهی از همه بارهای مخرب درونش، پاک، صاف و سبک می‌شد.

ما در کلاس، این تمرین را با هم کلاس‌های خود انجام می‌دادیم با هم کلاسی‌ای که اصلاً نمی‌شناختیم و هیچ قضاوتی از او نداشتیم، فرق نمی‌کرد هم‌جنس یا جنس مخالف (البته اگر هم احیاناً طرف مقابل را می‌شناختیم و با او دوست بودیم هم اشکال نداشت). رو به روی هم می‌نشستیم و در سکوت کلاس به هم خیره می‌شدیم، ممکن بود خجالت بکشیم یا خنده‌مان بگیرد یا هزار تا قضاوت

از فکرمان بگذرد که چقدر زشت است یا زیباست یا فلان و فلان و... به هر حال این نگاه کردن در چشم یکدیگر آن قدر طول می‌کشید که کاملاً تخلیه می‌شدیم و اگر ناخالصی می‌ماند موظف بودیم با طرف مقابل کامل شویم.

مفهوم کامل شدن:

کامل شدن یعنی اینکه تمام دلخوری‌ها را بیان می‌کردیم که آن هم دستورالعمل داشت و ابزارش همان ایجاد فضای گویش، داشتن گیرش و دهش بود که نهایتاً به گشایش منجر می‌شد. مفهوم گشایش:

یعنی به نتیجه مطلوب رسیدن و راحت شدن یا همان کامل شدن، با این توضیح برای کامل شدن با کسی که از او دلخور بودیم یا بینمان اختلافی پیش آمده و رابطه‌مان بهم ریخته بود، باید اول با رضایت او وقتی برای گفت‌وگو می‌گرفتیم و هر چه قدر نمی‌خواست وارد عمل شود، با خلاقیت و ابتکار عمل این کار را انجام می‌دادیم. نمی‌گویم باید سعی می‌کردیم که این کار انجام شود، چون از نظر مربی‌مان سعی کردن معنا نداشت. سعی کردن یعنی تلاش کردن و نهایتاً نرسیدن به هدف به جای جمله سعی می‌کنم، باید می‌گفتیم: انجام می‌دهم. عملکرد در جریان کامل شدن و گشایش:

زمان گفتگو باید ابتدا با شنوایی خوب و دقیق حرف‌های طرف مقابل را می‌شنیدیم و بعد با گفتگوی مؤثر بحث را مدیریت می‌کردیم تا به هدف درست (هدف درست نه هدف مطلوب یا هدف خود) می‌رسیدیم، برای اینکه در این تمرینات و راه و روش‌ها موفق شویم، هر کدام در هر سطحی که بودیم، باید با کمک مربی و کلاس‌ها و تمریناتش به درجه آگاهی برسیم، مسئولیت‌های خود را بشناسیم و پی به جایگاه خود ببریم.

مفهوم درجه آگاهی:

درجه آگاهی درجه‌ای بود که در آن، فرد بر عمل‌ها و عکس‌العمل‌های خود و علت آنها احاطه پیدا می‌کرد. فرق نمی‌کرد که عمل و عکس‌العملش چه قدر درست یا نادرست باشد، باید از آنها و علت انجامشان آگاه می‌شد، چون آگاه نبودن به منزله ماندن فرد در نیمه تاریک و مخربش بود که خیلی خطرناک و بد تلقی می‌شد. یکی از تمریناتش این بود که هر فردی باید جایگاهش را با تماشای خود به شکل ناظر بی‌طرف پیدا می‌کرد، در این تمرین، افراد می‌توانستند در مراقبه‌هایی که در ساعات پایانی کلاس‌ها به طور دسته جمعی و زیر نظر مربی صورت می‌گرفت با گوش دادن به موسیقی‌های طبیعت درمانی مثل صدای بلبل صدای شرشر آب یا... جایگاه خود را پیدا کنند.

انجام مراقبه برای رسیدن به درجه آگاهی:

در این مراقبه‌ها چشم‌هایمان را می‌بستیم، درحالی که عمودی و شق و رق روی صندلی نشسته بودیم و کف دست‌هایمان را روی ران‌ها گذاشته بودیم و به خودمان، افکارمان، اعمال و رفلکس‌هایمان نگاه می‌کردیم، تصاویر ذهنی مثل ماهی اکواریوم از جلوی چشمان بسته‌مان حرکت

می‌کرد و رد می‌شد. درحالی که حق نداشتیم هیچ یک از آنها را دنبال کنیم و ته و توی آن را در-آوریم. مربی‌مان اصطلاح خنده‌دار و بی ادبانه‌ای به کار می‌برد، می‌گفت: «یاد بگیرید که فکر نکنید نه بالعکس» و ما همه می‌خندیدیم و همیشه یادمان بود که اسیر و شیفته افکارمان نشویم و با احاطه و تسلط بر خودمان هر وقت لازم بود به موضوعی فکر کنیم. این تمرین فوق‌العاده انرژی‌زا بود من همیشه این کار را انجام می‌دادم و عجیب انرژی می‌گرفتم و جالب است وقتی حواسم نبود، اصلاً نمی‌فهمیدم از کجاها سر در می‌آوردم و عجیب احساس خستگی و سرسام می‌کردم. همچنین احساس می‌کردم کسی مثل وروره جادو دارد در گوشم حرف می‌زند و مدام حرف می‌زند و آن قدر حرف می‌زند که می‌خواهم منفجر شوم و انگار قدرت تصمیم‌گیری و حرکت را از من می‌گرفت. در این مراقبه‌ها، اگر با کیفیت انجام می‌شد، ذهن را کاملاً خالی می‌کرد و شدیداً کمکی بود برای افزایش سطح آگاهی و سطح انرژی تا فرد بتواند شفاف شفاف خود را ببیند و جایگاه خود را تشخیص دهد. اگر فرد مورد نظر جایگاهش مناسب نبود، با وجود و هستی‌اش و شناخت خودش سریعاً جایگاه خود را عوض می‌کرد تا در فضای پویش به گشایش برسد.

وقتی مادری با تمرین، مثلاً همین ماهی آکواریوم، می‌فهمید جایگاهش در حق کودکانش جایگاه مهربانی لَه‌وار (دلسوزی به درد نخور و مخرب) است و باعث عقب‌ماندگی و لوس شدن فرزندانش می‌شود، باید بلافاصله جایگاه جدیدی برای خود تعریف می‌کرد. مثلاً به جای دل‌سوزی لَه‌وار، شفقت (یعنی مهربانی بی‌رحمانه که به درد بخور و عالی بود و در کلاس‌ها، جایگزین دلسوزی لَه‌وار تعریف و معرفی شده بود) را جایگزین می‌کرد و مسئولیت‌های جدید خود را تعریف می‌کرد و برای خود می‌نوشت و در این پروسه به گشایش می‌رسید. در کلاس‌ها یک سری از واژه‌ها تعریف و معنی‌اش بیان شده و جایگزینی برای آن انتخاب شده بود که عمل و عکس‌العملها را تصحیح می‌کرد. مثل همین شفقت بی‌رحمانه به جای دلسوزی لَه‌وار.

کودکی را تصور کنید که برای بهبود بیماری‌اش مجبور است آمپول بزند، مثلاً پنی‌سیلین یک و دوپست که خیلی هم دردناک است. مادر دوست ندارد کودکش این درد را بچشد و خودش به جای او آمپول می‌زند چه اتفاقی می‌افتد؟ ممکن است، کودک از عفونت شدید بمیرد و مادر نیز از بیماری دیگری که ناشی از تزریق آنتی بیوتیک بی‌مورد بوده است، آسیب ببیند و بیمار شود، این محبت احمقانه مادر در حق کودکش همان دلسوزی لَه‌وار است. در صورتی که ممکن بود پا روی دلش بگذارد و اشک و گریه کودک را تحمل و آمپول دردناک را برای او تزریق کند و نتیجه این می‌شد که هر دو در کمال صحت و سلامت به زندگی ادامه دهند و کودک نیز یاد گرفته بود که برای سلامتش باید درد آمپول را تحمل کند. این همان شفقت بی‌رحمانه است. از شفقت با نام‌های عشق ظالمانه، محبت ظالمانه، عشق بی‌رحمانه نیز یاد می‌شد.

درباره کلمه مسئولیت و چالش:

اگر بخواهیم در خصوص کلمه مسئولیت و چالش بیشتر توضیح دهیم باید این‌طور بگوییم: زمانی که کسی خود یا دیگران را مقصر می‌دانست در واقع نمی‌توانست مسئولیتهای خود را بشناسد و درک کند و ممکن بود مکرراً وارد دور باطلی شود و مدام اشتباه کند، منشأ اشتباه را درک نکند و سعی کند که مقصر را پیدا کند، یعنی چالشی را بدون ایجاد فضای پویش و پروسه گویش و دهش و یافتن مسئولیت‌ها رها کند و هیچ‌گاه به گشایش نرسد. پس برای جلوگیری از چنین دور باطلی باید با کند و کاو متوجه می‌شد که در هر اتفاق بد و ناخوشایند و در هر چالشی چه کارهایی باید انجام دهد، تا منشأ چالش را پیدا کند و با ابزاری که از کلاس یاد گرفته با مدیریت و برنامه‌ریزی خود و حمایت گرفتن از دیگران در فضای گیرش تشکیل تور حمایتی داده و چالشش را به گشایش تبدیل کند.

مفهوم کلی مکانیزم و دینامیزم:

دینامیزم‌ها: کارهایی بود که فرد در نهایت رضایت انجام می‌داد و برای فرد و اطرافیانش انرژی‌زا بود که هر چه بیشتر متوازنش می‌کرد. در حالی که مکانیزم‌ها: کارهایی بود که فرد در نهایت ناراضی‌تی انجام می‌داد و مدام از فرد و اطرافیانش انرژی می‌گرفت و از توازن دورش می‌کرد. وجه تمایز حضور و تمرکز:

معنی حضور این بود: آگاه بودن از شرایط و فضایی که در آن هستیم با همه هوش و حواس پنج‌گانه، آگاهی محض با جز جز بدن، آگاه بودن به حرکات و افکار و عمل و عکس‌العمل‌های خودمان و دیگران. ما در حضور، باید کوچک‌ترین صدا را می‌شناختیم و با تمام وجود به همه چیز احاطه پیدا می‌کردیم. با این تعریف حضور درست نقطه مقابل تمرکز، بیان می‌شد (تمرکز یعنی: در نقطه‌ای زوم کردن با همه هوش و حواس، در حالی که حضور یعنی به همه نقاط احاطه داشتن با همه وجود و همه هوش و حواس).

۵- محتوای مطالب و ساختار دوره‌ها

در این دوره‌ها که قبلاً ذکر شد، دو نوع ساختار وجود داشت یک ساختار حمایت و دوم، ساختار یاوری.

ساختار حمایت

حمایت یعنی کاری که مربی و یاوران و حامیان برای اعضای شرکت‌کننده و اعضای گروه خود حتی برای مربی‌شان (کلاً در حق خود و دیگران) و در مراحل بعدی، شرکت‌کنندگان برای خود و نیز در حق دیگران انجام می‌دادند تا بدین ترتیب همه در فضای پویش قرار بگیرند و به توازن سوق داده شوند. جالب است که مربی همان روز اول در جلسه معارفه تذکر می‌داد که در راستای توازن، متوازن شدن نیست و متذکر می‌شد، توازنی وجود ندارد و قابل دسترسی نیست. برای آنکه در فضای پویش

قرار می‌گرفتیم و باعث می‌شدیم دیگران در فضای پویش قرار گیرند، باید زمینه را اینگونه ایجاد می‌کردیم.

ایجاد فضای پویش توسط شرکت‌کنندگان:

الف) مدام از خود سؤال می‌کردیم و سؤالهای پی در پی را برای خود می‌نوشتیم. ب) در تجربیاتمان، با دیگران سهیم می‌شدیم (صحبت می‌کردیم) آن هم عین حقیقت بدون هیچ کم و کاستی و بدون هیچ‌گونه قضاوت و این زمانی قابل اجرا بود که تمریناتی را که هر هفته مربی به ما به عنوان شرکت‌کننده، حامی و یا یاور می‌داد به‌درستی و عیناً انجام می‌دادیم و برای آن وقت می‌گذاشتیم، آن وقت، به راحتی می‌توانستیم سهیم شویم و در فضای پویش با دهش خود گیرش داشته باشیم. واژگان چالش، پویش، گویش، دهش، گیرش و گشایش واژگانی زردشتی بودند. البته دوره‌ها هیچ ربطی به دین و مذهب زردشتی و زردشتیان نداشت.

ساختار یآوری

یآوری ساختاری داشت که طی چند بند تا جایی که بشود، می‌گویم. هدف یاوران این طور بیان می‌شد: هدف ما از حمایت این است که شرکت‌کنندگان در فضای پویش با خودجوشی بیشتر و استوار بودن روز افزون در اجرای قولهای‌شان، حداکثر بهره‌وری را از دوره ببرند و حمایت اینگونه تعریف می‌شد: حمایت چون آتشی است برای شعله‌ور کردن و سرعت بخشیدن به پایداری شرکت‌کنندگان و احترام‌گذاشتن و عمل کردن به کلام و قولشان به‌طوری که در دوره، بازیکن باشند نه تماشاگر. حامی و یاور برای رسیدن به اهدافشان باید این نکات را رعایت می‌کردند: ۱- مربیگری نکنیم؛ ۲- روان‌درمانی نکنیم؛ ۳- به شرکت‌کنندگان نسخه و راه چاره ندهیم؛ ۴- مشاور آنها نباشیم؛ ۵- آنها را قضاوت نکنیم؛ ۶- آنها را خطاکار، گناه‌کار یا مقصر ندانیم؛ ۷- آنها را تجزیه و تحلیل نکنیم؛ ۸- لله آنها نشویم و نیز باید این نکات را می‌دانستند و اجرا می‌کردند: ۱- در گفتگو ابتدا زمینه روابط مؤثر طبیعی و صادقانه برقرار کنیم؛ ۲- زمان‌بندی گفتگوها را به‌طور مشخص و با توافق متقابل ایجاد کنیم؛ ۳- هیچ‌گاه گفت و شنودمان از ۱۵ دقیقه تجاوز نکند و قبل از هر گفت‌وگو این محدودیت را به آنها یادآور شویم؛ ۴- مگر در موارد بسیار استثنائی، در هفته، حداکثر بیشتر از ۳ بار تماس نگیریم؛ ۵- بیشتر از هر چیز با شنوایی مؤثر به آنها گوش دهیم، به‌طوری که آنها بفهمند که ما منظور آنها را درک کرده‌ایم و ...

آموزش‌های کلاس:

در واقع ما در پروسه حل چالش‌ها و پیدا کردن مسئولیت‌هایمان جایگاه خود را که قبلاً طی کلاس‌ها به کمک مربی‌مان پیدا کرده بودیم و نیز با کمک دینامیزم‌های درونی مکانیزم‌هایمان را کنترل و شروع به پیدا کردن راهی برای حل مشکل‌مان می‌کردیم که چالش نام داشت و این جست‌وجو در فضایی به نام پویش (فضایی انتزاعی که تعریف خودمان بود) و با حضور محض در آن

فضا، صورت می‌گرفت. مدام به خودمان یادآوری می‌کردیم: مسئول همه اتفاقات چه خوب چه بد خودمان هستیم، جالب است که بگوییم ما در این کلاس‌ها یاد می‌گرفتیم که حتی مسئول افرادی که مشکل‌ساز بودند نیز ما هستیم. حتی مسئول ترافیک، مسئول قطع برق، مسئول گم شدن مثلاً کلید همسایه و.... هر چیزی که تو ذهن شنونده نمی‌گنجد. این وظایف مختلف هر هفته، هم برای مسئولین ایجاد چالش می‌کرد و هم باعث می‌شد در شرایط مختلف از خود خلاقیت و انعطاف نشان دهند و نیز قدرت ابتکار عملشان افزایش یابد، در نتیجه، هرچه بیشتر متوازن شوند. یکی دیگر از ابزارهایی که در پروسه چالش و گشایش استفاده می‌شد، یافتن دینامیزم‌ها و مکانیزم‌های هر کس توسط خودش و با کمک مربی‌اش بود که معمولاً در دوره‌های پایانی دوره چهارم، توسط مربی و با کمک خود شرکت‌کنندگان و پشتیبانی حامیانی که هفته‌ای دوبار با شرکت‌کنندگان تماس داشتن، پیدا می‌شد. تا یادم هست بگوییم حامیان هفته‌ای دو و گاهی سه بار به شرکت‌کنندگان زنگ می‌زدند. این در حالی بود که از قبل روز و ساعت تماس را با هم فیکس کرده بودند و هر دو، با سر حرف خود بودن، ساعت و زمان گفت‌وگو را دقیق رعایت می‌کردند و در آن تماس تلفنی، حامی شرکت‌کننده را حمایت می‌کرد تا تمریناتش را کامل انجام دهد و نیز حمایتش می‌کرد در جلسه بعد، حتماً در کلاس سهیم شود و از تجربیات خود برای همه تعریف کند.

لازم است بگوییم به عنوان شرکت‌کننده‌ای که برای اولین بار همه مجموعه و اعضای آنها را می‌دیدم از لبخند و مهربانی‌شان و هدایت لحظه به لحظه‌شان برای شرکت در جلسات و نیز از اینکه از قبل نام مرا روی کارت سفیدی نوشته و منتظرم بودند احساس خیلی خوب و خوشایندی پیدا کردم و بیشتر ترغیب شدم که بعد از جلسه معارفه، ثبت نام کنم. به محض ورود من، یک نفر از کسانی که پشت میز نشسته بود، بدون اینکه از جا بلند شود با لبخندی سلام کرد و کارت را با پرسیدن نام و نام خانوادگی‌ام پیدا کرد و بعد کسی دیگر با همان خصوصیات، من (و بقیه شرکت‌کنندگان) را به سالن همایش راهنمایی کرد. این در حالی بود که به محض ورود به بیمارستان از همان طبقه اول، چنین افرادی را (حداقل یک یا دو نفر فرق نمی‌کرد که زن یا مرد باشند) دیده بودم که من و دیگر شرکت‌کنندگان را تا دم آسانسور و رفتن به سالن همایش راهنمایی کرده بودند.

اگر بخواهم کمی از خودم و تجربیاتم سهیم شوم، باید بگوییم، دینامیزم‌های من: مادر بودن، همسر بودن، عشق ورزیدن و عاشق ادامه تحصیل بودن، شناخته شد. و مکانیزم‌هایم: ایده‌آل‌گرا بودن، نفر اول شدن و به تنهایی کاری را به پایان رساندن بود که با تمرینات کلاس و تمرینات خانگی از قبیل اکواریوم و غیره و نیز نگاه کردن به خودم و همچنین بررسی ناکامی‌ها و چالش‌هایم با کمک مستقیم مربی‌ام همه را شناسایی کردم و چرایی‌اش را درک کردم.

مادر بودن: چون همیشه دوست داشتم همه وظایف مادری‌ام را به نحو احسن انجام دهم و از خیلی از آرزوهایم از جمله ادامه تحصیل به غلط صرف‌نظر کرده‌بودم، چون فکر می‌کردم به مادر بودن و وظایفم لطمه وارد می‌کند. همسر بودن: چون تقریباً همیشه همسرم و وظایفم در قبال او را در

اولویت قرار می‌دادم. عشق ورزیدن: چون همیشه لبخند روی لبهام بود (قبل از اینکه در کلاس‌های در راستای توازن تعلیم دیده باشم) و همچنین آدم کینه‌ای نبودم و زود می‌بخشیدم، حتی از پدر و مادرم که در کودکی من و برادرم، از هم جدا شده بودند، اصلاً دل‌خور نبودم و کینه‌ای به دل نداشتم. عشق ورزیدن: چون از نظر من همه انسان‌ها خوشگل و دوست‌داشتنی و خوب بودند مگر اینکه خلاف آن ثابت می‌شد، عاشق ادامه تحصیل بودم چون عاشق تعامل با افراد باسواد تحصیل کرده و اهل مطالعه بودم و دوستشان داشتم و نیز از نوجوانی و بچگی عاشق شخصیت‌هایی مثل ابوعلی سینا، آلبرت اینشتین و ایزاک نیوتن بودم و سرگذشت آنها را خوانده بودم و نیز در کودکی همیشه دایرةالمعارف را زیر و رو می‌کردم تا نام و بیوگرافی شخصیت‌های علمی را بخوانم و آنها را بیشتر بشناسم. مثلاً اگر کسی عاشق مایکل جکسون بود، یکی از استعدادهای درونی‌اش خواننده شدن یا روی آوردن به کارهای هنری مثل رقص و حرکات موزون بود. یا اگر کسی عاشق میکال آنژ یا گاندی بود، استعدادش در زمینه شعلی و مهارت آنها بیشتر شکوفا می‌شد.

یکی از مکانیزم‌های من این بود که خیلی وقت‌ها باینکه دوست نداشتم مهمان داشته باشم و موقعیت پذیرایی نداشتم، بلبخند و مهربانی ظاهری، پذیرای مهمان‌های بیچاره‌ای بودم که خودشان نمی‌دانستند چه قدر به خنشان تشنه‌ام و متوجه شدم این لبخند حاکی از عصبانیت من است و از جایگاه عشق ورز من نیست. چون صد در صد از قسمت مخرب و آسیب‌رسان مکانیزم‌هایم می‌آمد که دوست داشتم همیشه خوبی و مهربانی خود را نشان دهم. جان مطلب اینکه فردی موفق بود که می‌توانست با استفاده از نیروی دینامیزم‌ها مکانیزم‌های خود را در اختیار بگیرد و آنها را مدیریت کند این با کیک توازن امکان داشت و فرد را متوازن می‌کرد. کشیدن کیک توازن با کمک مربی و در پی آگاهی و تمرین‌ها میسر بود.

پیدا کردن مکانیزم و دینامیزم:

هر فرد با پیدا کردن مکانیزم‌ها و دینامیزم‌هایش می‌توانست هرچه بیشتر به سوی توازن سوق داده شود. دینانیزم‌ها: تمامی رفتارها و افکار و اعمال مثبت و خوب فرد بود که شامل دهش، گفت‌وگو و تعهد بود و مکانیزم‌ها: همه رفتارها، افکار، عمل‌های منفی و به‌درد نخوری بود که شامل اعتیاد (اعتیاد: همه کارهایی که فرد نمی‌خواست انجام دهد، اما طبق عادت آن را انجام می‌داد. مثل تخمه خوردن، زیاد کتاب‌خواندن، کم خوابیدن، سیگار کشیدن و...) عادت و وجهه بود. شرکت‌کنندگان طی مراحل، یاد می‌گرفتند کیک توازن خود را بکشند و با کشیدن کیک توازن از مکانیزم‌هایشان برای دینامیزم‌های خود کمک بگیرند، یا به تعبیری از نیمه تاریک وجود به نیمه روشن وجودشان انرژی بدهند.

کیک توازن:

یک نوع طبقه‌بندی که روی کاغذ کشیده می‌شد و در هر طبقه خصوصیات منفی و مثبت فرد نوشته می‌شد و با کمک مربی از خصوصیات منفی فرد نیرویی برای استفاده از خصوصیات مثبت فرد در زندگی روزمره گرفته می‌شد.

بررسی مکانیزم‌ها و دوره‌ها توسط مربی دوره:

البته این نتیجه‌گیری (نتیجه‌گیری از خصوصیات منفی و مثبت) با سؤالات غیر مستقیم که تقریباً قابل پیش‌بینی نبود و به صورت کتبی از شرکت‌کنندگان پرسیده می‌شد، به دست می‌آمد. تصحیح ورقه‌هایمان توسط خود مربی انجام می‌شد. او به اصطلاح با مربی‌گری خود استعدادها، دینامیزم‌ها و مکانیزم‌های ما را بیرون می‌کشید. او گاهی با کند و کاو در ما و مربی‌گری آفتاب‌پرست‌های ما را پیدا می‌کرد (آفتاب‌پرست اصطلاح رایج کلاس بود یعنی صفت بدی که با ظاهر خوب در فرد نمایش داده می‌شود) مثلاً راجع به من متوجه شد که عاشق ادامه تحصیل بودن در من دو شقه می‌شود که یک شقه‌اش از دینامیزم‌های من است و خوب است و نشانه استعداد درونی و هستی وجودی من است. شقه دیگرش از مکانیزم‌های من سرچشمه می‌گیرد که بد است و این است که دوست دارم همیشه بهترین باشم و بدرخشم و این درخشیدن در راستای تقویت وجهه‌هایم بود و از جاه‌طلبی‌ام نشئت می‌گرفت و مدام باعث پس رفتن و گرفتن انرژی‌ام می‌شد (چون وجهه هیچ رضایتی از درون برای فرد ایجاد نمی‌کند و فقط فرد را بازیچه جمع و اطرافیان می‌کند).

۶- حرف آخر

ماشین‌هایی که در پارکینگ سالن دوره‌ها دیده می‌شد، نشان از قشربندی اجتماعی شرکت‌کنندگان بود. موتورسیکلت، رنو، پیکان، زانتیا حتی بی. ام. و، بنز و غیره... دیده می‌شد. کلاس‌ها در راستای توازن، طرز فکر جدیدی را بین شرکت‌کنندگان ایجاد کرده و از همه مهم‌تر زبانی مشترک و درکی بهتر از هم‌دیگر را به وجود آورده بود، نه تنها رابطه شرکت‌کنندگان با دیگران را بلکه به گفته خودشان و نیز تجربه پژوهش‌گر، رابطه فرد را با خودش، درونیاتش و حتی خدا و دین و مذهبش بهبود داده بود. تا جایی که عده‌ای از شرکت‌کنندگان در زمان سهیم شدنشان، بیان می‌کردند، از آغاز این دوره‌ها همیشه نمازشان را سر وقت و بادقت بیشتری می‌خوانند و نیز هنگام روزه‌گرفتن، قدرت بیشتری یافته‌اند و کمتر سختی آن را می‌فهمند. آنها همچنین معتقد بودند، اعتقاد و ایمانشان به خداوند عمیق‌تر و محکم‌تر شده است.

یک نمایش آیینی سنتی (مراسم «لال»)

سیده سمیرا موسوی^۱

چکیده

هدف این پژوهش تحلیل با نگاهی مردم‌شناختی از نمایش آیینی «لال» است که در متن جشن باستانی «تیرماه سیزده» در استان مازندران برگزار می‌شود. از آنجایی که فهم هر آیین و اساطیر همراه آن، نیازمند شناخت نظام آیینی و اساطیری آن فرهنگ و آیین‌ها و اساطیر مجاور است، بنابراین برای فهم آیین لال، نخست به جزئیات اجرایی آن اشاره و سپس با تطبیق نمایش‌های مشابه لال در ایران و عناصر تشکیل دهنده آنها به ریشه‌یابی اسطوره‌ای آیین لال می‌پردازیم. در بررسی اجزای نمایش، ایزدبانویی آشکار می‌شود که با ساختار اسطوره‌ی خدای میرنده و احیا شونده در اول بهار و تابستان، مربوط است. ساختار این مرگ و تولد دوباره در فرهنگ آسیای غربی به صورت اسطوره‌ی هیوط «عشتر» و «اینانا» و در ایران با اسطوره‌ی «سیاوش» قابل توجه است. این آیین در نظام‌های آیینی و اساطیری جوامع کشاورز در جنوب غرب آسیا ریشه دارد و بازمانده‌ی اعتقاد به ایزدبانوی برکت و باروری است که برای یافتن معشوق (فرزند) خود به جهان مردگان می‌رود و به هنگام بازگشت با خود سرسبزی زمین، برکت و باروری را به همراه می‌آورد.

برای جمع‌آوری اطلاعات از دو شیوه‌ی میدانی و کتابخانه‌ای استفاده شده است.

واژگان کلیدی: اسطوره، آیین، ایزد بانو، لال شو، آیین‌های نوروزی، تیرماه سیزده، مازندران.

^۱ دانشجوی کارشناسی ارشد هنر اسلامی، دانشگاه هنر اصفهان fmoosavi@yahoo.com

مقدمه

یکی از مهم‌ترین مباحث در اسطوره‌شناسی و مطالعات آیینی، فهم آنها به مثابه نظام است. از این منظر، اسطوره‌های هر فرهنگی را نمی‌توان به طور روایتی منفرد و مجزا بررسی و تحلیل کرد، بلکه اساطیر و آیین‌ها در رابطه با اساطیر و آیین‌های پیرامونی و فرهنگ‌های دوره‌های قبل قابل فهم و تحلیل هستند. آنچه که امروزه، به شکل نظامی نمادین و معنایی در هر اسطوره و آیین دیده می‌شود، محصول شرایط امروزی نیست، بلکه از لحاظ عناصر ترکیبی امتداد معناداری در عرصه زمانی و مکانی دارد. به همین سبب برای فهم بخش‌های مختلف یک آیین و اسطوره و همچنین فهم دلالت‌های فرهنگی و قدسی عناصر آنها، لازم است ریشه‌های تاریخی و جغرافیایی آنها را بدانیم (بل، ۲۰۰۹). از سوی دیگر، فرهنگ به مثابه نظامی معنایی-تاریخی (گرتز، ۱۹۷۳) نتیجه تحولات تاریخی هر قومی است و همانند لایه‌های زمین‌شناسی پیشینه اجتماعی و فرهنگی هر دوره نیز آثاری در لایه‌های مختلف این نظام معنایی داشته و دارند. به همین سبب باید نوعی تبارشناسی فرهنگی را برای فهم ریشه‌های بنیادین عناصر فرهنگی انجام داد.

بنابراین، فهم هر آیین و اسطوره‌ای مستلزم توجه به دو نکته کلیدی است: یکی نظام‌مند بودن آنها و دیگری ارتباط سیستماتیک آنها با اساطیر و آیین‌های فرهنگ‌های دیگر و دوره‌های قبل. این دو نکته بیانگر آن است که هر اسطوره و آیینی از سویی، ارتباط آن با سایر اسطوره‌ها و آیین‌های همان فرهنگ و از سوی دیگر، رابطه آنها با اساطیر و آیین‌های فرهنگ‌های مجاور یا پیشین قابل فهم است. بر این اساس، در این مقاله، آیین «لال شو» lāl šu یا «شب لال» در مازندران را که هنوز در فرهنگ‌های روستایی آنجا وجود دارد، بررسی می‌شود. ابتدا توضیحی از جزئیات این آیین و سپس ارتباط آن با سایر آیین‌های قبلی و مجاور بیان می‌شود تا در نهایت بتوانیم ریشه‌های اساطیری و آیینی آن را به دست بیاوریم، این آیین کهن در میان روستائینان امروزی شمال ایران، قدمت و استواری ساختارهای آیینی و اساطیری آن و همچنین اهمیت کارکردیش را در حیات سنتی روستایی منطقه بیان می‌کند. هرچند که این آیین ذیل باورهای اسلامی قرار ندارد، اما در لایه‌های عمیق‌تر زندگی و باورهای اساطیری (که در عمل کارکردی مذهبی هم دارند و مبتنی بر جهان‌بینی خاصی هستند) این مردم باید نقش مهمی داشته باشند که تا امروز باقی مانده‌اند. در این مقاله، به دنبال فهم ساختارهای اساطیر و آیین‌هایی هستیم که در وهله اول، خارج از محدوده دین هنجارین و رسمی جامعه هستند، اما به واسطه آنکه بخشی از باورهایی را تشکیل می‌دهند که از نظر خود مردم «محترم و مقدس» شمرده می‌شوند، بنابراین باید آنها را ذیل دین عامه یا دین خاموش توده‌های مردم روستایی به شمار آورد. اسطوره و آیین لال یکی از عناصر دین عامه مردم است.

روش تحقیق

در این پژوهش تلاش کردیم تا با تحلیل عناصر تشکیل دهنده ساختار آیین لال و بررسی تفاوت‌های جزئی اجرای این آیین، در روستاهای مختلف مازندران، به عنصر تکراری و الگوی درونی و مبنای اعتقادی برسیم که نفس برگزاری آیین تلقی می‌شود. آیین مورد نظر هم اکنون، تنها در استان مازندران اجرا می‌شود؛ در حالی که در حدود نیم قرن پیش، با توجه به پیوستگی‌های فرهنگی در مناطق اطراف آن مانند: دامغان، شه‌میرزاد، گرگان، رشت و طالقان نیز اجرا می‌شده است. در استان مازندران، نیز تنها در شهرستان «سوادکوه»، آیین مورد نظر با جزئیات کامل برگزار و در شهرها و روستاهای دیگر از بین رفته یا بندرت و گاهی پراکنده اجرا می‌شود که منطقه مورد مطالعه در این مقاله، همین استان است.

روش پژوهش در این مقاله، به دو شیوه میدانی و کتابخانه‌ای است که برای فهم جزئیات نمایش آیینی و نحوه کیفیت اجرایی آن مصاحبه‌هایی در میدان تحقیق انجام شده است. روستاهای مورد مطالعه از توابع سوادکوه بوده‌اند که عبارتند از: روستاهای مومج، کردآباد و بخش شیرگاه. نحوه مصاحبه به صورت خانه به خانه، سکونت در محل مورد مطالعه و مصاحبه کننده از اهالی همان روستا بوده است. با توجه به بالا رفتن سطح سواد و آشنایی با ابزار ارتباطی استفاده از دستگاه ضبط صدا به آسانی انجام شد. آشنایی با زبان محلی مازندران نیز در برقراری ارتباط و ایجاد احساس صمیمانه و امن برای مصاحبه شوندگان بسیار مؤثر بوده است.

نمایش آیینی

با شروع انقلاب نوسنگی، مرحله جدیدی در زندگی بشری آغاز شد. این مرحله بیش از همه با حضور الهه‌های باروری و اندیشه‌های پیچیده‌تری در باب الوهیت همراه بود. محوریت کشاورزی در این دوره از زندگی بشر، سبب شد که بیشتر الهه‌ها به کشاورزی و امور مربوط به آن در تقویم کشاورزی، مرتبط باشند. در آغاز، انسان به نیروهایی باور داشت که مواد غذایی و منابع دیگری که برای بقا ضروری بود، در اختیار داشتند. از آنجا که این انسان‌ها دریافت روشنی از عوامل طبیعی نداشتند، آنها را با نیروهای فوق طبیعی و جادویی مربوط می‌دانستند، پس شیوه‌ها و وسایلی را برای جلب حمایت آن نیروها جستجو کردند، این شیوه‌ها تکرار و تأکید و سرانجام به آیین تبدیل شدند. در این مرحله، همه گروه یا قبیله معمولاً آن آیین را اجرا می‌کردند و تماشاگران‌شان هم نیروهای فوق طبیعی بودند.

در تعریف آیین و سیر آن برای تبدیل شدن به ماهیتی نمایشی می‌توان گفت: «سلسله اعمالی که نیازهایی اساسی را بر می‌آورند، اعمالی که می‌باید با ضرب‌آهنگی موزون و منظم انجام شوند. این واژه، در زبان سانسکریت از ریشه rite یعنی نظم مشتق شده است و معلوم نیست کی پدید آمده است و حتی برگزارکنندگان آیین از زمان پیدایش آن بی‌خبرند، گرچه آیین، در حافظه موروثی‌شان به یادگار مانده است» (ستاری، ۱۳۸۹: ۱۵). در عین حال آیین برگزاری منظم، دقیق، ادواری مراسم و تشریفات خاص است که عملاً صورتی نمایشی دارد (همو، ۱۳۸۶: ۳۶). به عبارت دیگر «آیین شکلی از معرفت است.

اسطوره و آیین تجسم دریافت جامعه از جهان است، زیرا می‌کوشد انسان و رابطه او با جهان را تعریف کند» (براکت، ۱۳۷۵: ۳۴). در واقع اسطوره و آیین مکمل یکدیگرند و آیین صورت اجرایی اسطوره و اسطوره تحقق واقعیت آیین در تمام وجوه زیست انسانی است، گویا هر دو در کنار هم، متولد شده‌اند و نمی‌توان گفت که یکی قبل از دیگری وجود داشته است؛ بر مبنای این رویکرد نظری به آیین، "جشن تیرماه سیزده" نیز نوعی آیین است و اساطیر خاص خود را دارد که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

جشن تیرگان در مازندران

جشن «تیرماه سیزده» که به زبان طبری «تیرما سیزه شو» *tir mā sizə šu* نامیده می‌شود، بازمانده جشن «تیرگان» است که اکنون نیز در نقاطی از شمال ایران، به‌ویژه کوه‌نشینان مازندران، در ۱۳ آبان (برابر ۱۳ آبان‌ماه تقویم جلالی) هر سال برپا می‌شود. مورخان قدیم با تکیه بر روایت ابوریحان بیرونی در *آثارالباقیه* برای جشن تیرگان دو مناسبت ذکر کرده‌اند: یکی تیراندازی آرش کمان‌گیر که برای مشخص کردن مرز ایران و توران بوده است و دیگری مبارزه با خشک‌سالی و باران‌خواهی (بیرونی، ۱۳۶۳: ۳۳۵). پژوهندگان متأخر خاستگاه این جشن آریایی را در اسطوره «آرش» و طلب باران، هم‌زمان با طلوع ستاره «تیشتر» دانسته‌اند. این جشن در کنار آب‌ها، همراه با مراسمی وابسته به آب و آب‌پاشی و آرزوی بارش باران، در سال پیش‌رو، همراه بوده و همچون دیگر جشن‌هایی که با آب پیوند دارد، با نام عمومی «آبریزگان» یا «آب‌پاشان» یا «سرشوران» یاد شده‌است (رضی، ۱۳۸۰: ۳۹۸). این جشن میان زرتشتیان دوره‌ای ده روزه داشت، یعنی از «تیر» (روز سیزدهم) شروع و در «باد ایزد» (روز بیست و دوم تیرماه) به پایان می‌رسید. زرتشتیان تیرگان را «تیر و جشن» می‌نامند و به آن اهمیت زیادی می‌دهند، لباس نو و نقل و شیرینی و میوه و خوراکی‌های سنتی و ویژه می‌پزند؛ پیش از روز عید، خانه را خوب پاکیزه می‌کنند و بامدادان شست و شو و غسل می‌کنند (همان: ۴۰۱).

این شب در مازندران، اعضا خانواده کنار هم جمع می‌شوند و تا پاسی از شب را به خوردن تنقلات و گوش‌دادن به قصه و افسانه‌های بزرگ‌ترها سپری می‌کنند. لال بازی، شال اندازی، انواع تفأل، جشن، پایکوبی و پذیرایی از ویژگی‌های این جشن است. پذیرایی از میهمانان با آجیل و شیرینی و تنقلات که از نظر تنوع به عدد «سیزده» برسد، در این جشن اهمیت دارد. «این جشن به نام‌های "تیر ایزد"، "تیر و تشت"، "تیرمه" و "نوروز طبری" نیز خوانده می‌شود» (فرهنگ، ۱۳۶۴: ۲۸). بر این اساس، می‌توان گفت که این جشن در ساختار گاه‌شماری خود معنادار می‌شود.

گاه‌شماری طبری

مردم روستاهای مازندران علاوه بر آشنایی با ماه‌های قمری و رعایت آداب مذهبی بعضی از جشن‌هایشان را با گاه‌شماری خودشان و با ماه‌هایی که می‌شناسند، تطبیق می‌دهند. در نوشته‌های قدیم، از جشن تیرما سیزده به نام «نوروز طبری» نیز یاد شده است. «گاه‌شماری باستانی طبری، از پایه، وابسته و برگرفته از گاه‌شماری ایرانی کهن بوده‌است. نگاه‌داشت سرسال ایرانی کهن (نوروز دینی و ملی باستانی) نزدیک به

میانه تابستان، بهترین هنگام برای پرداخت خراج از سوی کوه‌نشینان لاریجان، در زمان شاهنشاهی «قباد» ساسانی بود. آغاز گاه‌شمار طبری سال ۳۱ هـ (مرگ یزدگرد سوم) است. در این سال، سپهبد «گیل ژاماسبی»، پادشاه طبرستان، اعلام استقلال می‌کند» (هومند، ۱۳۸۸: ۳۳). در جدول زیر ترتیب ماه‌های طبری بر اساس تقویم شمسی مشخص شده است:

جدول تطبیق گاه‌شماری طبری با تقویم رسمی کشورپ

ترتیب ماهها	ترتیب ماه‌های طبری (مازندرانی)	آغاز ماه‌های باستانی طبری (مازندرانی) هم‌زمان با ماه‌های ایرانی نو
۱	فردینه ماه	از ۲ تا ۳۱ آرمرداد
۲	کرچه ماه	از یکم تا ۳۰ شهریور
۳	هرماه	از ۳۱ شهریور تا ۲۹ مهر
۴	تیرماه	از ۳۰ مهر تا ۲۹ آبان
۵	مُلاَرمَهِ	از ۳۰ آبان تا ۲۹ آذر
۶	شَروینه ماه	از ۳۰ آذر تا ۲۹ دی
۷	میرماه	از ۳۰ دی تا ۲۹ بهمن
۸	اَوَینه ماه	از ۳۰ بهمن تا ۲۹ اسفند
---	پَتَک (خَمسه مسترقه)	از یکم تا ۵ فروردین
۹	ارکَهِ ماه	از ۶ فروردین تا ۴ اردیبهشت
۱۰	دِ ماه	از ۱۵ اردیبهشت تا ۳ خرداد
۱۱	وَهمنه ماه	از ۴ خرداد تا ۲ تیر
۱۲	نَورُماه	از ۳ تیر تا یکم آرمرداد

الف - معرفی آیین لال

آیین «لال» ۱۳ آبان ماه هر سال، در مازندران، برگزار می‌شود. اجرای این نمایش اینگونه است که شخصی که معمولاً مرد جوانی است با همراهی چند نفر با سر و صورت پوشیده و ناگهانی وارد خانه‌های روستا شده و طلب روزی می‌کنند. لال با ترکه‌ای به ساکنان خانه می‌زند که باور دارند این ترکه، موجب برکت‌بخشی، باروری و دفع آفات است. نام دیگر شبِ تیرماه سیزده در نزد اهالی مازندران، «لالِ اینه شو» lāl enā šu (شی که لال می‌آید) یا «لال شو» lāl šu (شب لال) است. در لغت نامهٔ دهخدا در معرفی آیین لال ذیل «لال شیش زن» چنین آمده است: «لال زن شیش. [ز] (مرکب) در شب سیزدهم

تیرماه (نوروز طبری) زنی به صورتی منکر (ناشناس) درآمده و شیش (شاخ تر و باریک، ترکه) در دست داخل خانه می‌شود و اهل خانه را با آن ترکه می‌زند تا چیزی دهند و آن را برای سلامتی در تمام سال نیک دارند» (دهخدا، ۱۳۹۰). لباس لال، اغلب نامتعارف یا مندرس است و خود را با کاه و پوشال می‌پوشاند. این شخص ترکه یا چوب نازکی به دست دارد که به اصطلاح مازندرانی «شیش» *šiš* نامیده می‌شود. جنس این ترکه معمولاً از انار، توت، نسترن کوهی و ... است. شخص لال علاوه بر «شیش»، ظرفی در دست دارد که با قاشق روی آن می‌کوبد.

این فرد یا افراد هنگام شب در کوچه‌ها، بی‌صدا به راه می‌افتند، صورت خود را می‌پوشانند. آنها به در خانه تک تک اهالی می‌روند و از آنها طلب انعام، خوراکی و میوه می‌کنند. ساکنان روستا، در خانه‌ها را باز می‌گذارند، تا «لال» به صورت غیر منتظره و ناگهانی وارد خانه شود، این فرد با کسی سخن نمی‌گوید، چون سخن گفتن این شخص را نامیمن می‌دانند. از این رو مانند افراد لال با اداه‌ها، حرکات و به صورت مبهم خواسته خود را بیان می‌کند. در گذشته فرد لال باید قبل از اجرای مراسم غسل می‌کرده و تا سه روز روزه سکوت می‌گرفت. مردم باور دارند «لال» برای سال جدید برکت، باروری، طالع و سرنوشت جدید ساکنان خانه را به همراه می‌آورد. در بعضی مناطق مازندران، این آیین ویژگی درمان بیماران و شفابخشی را دارد. مردم بومی مازندران این شب را شب تولد حضرت علی، نیز می‌دانند و در اشعاری، مدح حضرت علی را می‌کنند، در این نمایش دو عضو اصلی ایفای نقش می‌کنند که گاه به سه عضو می‌رسد:

- لال *lāl* (لال شیش زن - لالی که ترکه می‌زند)

- لال مار *lāl mār* (مادر لال، لال بزرگ، محافظ لال) یا لال شیش دار (دارنده شیش‌ها، ترکه‌ها)

- جادارک *jādārak* (کیسه‌دار، حمل کننده هدایا)

او (لال) مخصوصاً به سراغ زنان نازا، حیوانات اهلی نازا، دختران شوهر نکرده و درختان بی‌میوه می‌رود و با ترکه به آنها می‌زند. یک نفر از حاضران پا در میانی کرده و ضمانت می‌کند که مثلاً "این زن یا آن درخت یا آن دختر را زن، من ضمانت می‌کنم که باردار شود، میوه دهد، به خانه شوهر رود" (روح الامینی، ۱۳۷۶: ۱۱۱). در بعضی نواحی در انتهای مراسم به صورت لال آب می‌پاشند. اجرای این آیین در بعضی از نواحی غرب مازندران، هنگام شب یلدا و چهارشنبه سوری نیز گزارش شده است (خلعتبری، ۱۳۸۸: ۱۲۳). در حال حاضر، این آیین باستانی در شهرهای سواد کوه (بخش شیرگاه، روستاهای کردآباد، مومج، لفور، اساس، پل سفید؛ ساری (توابع دودانگه و چهاردانگه)؛ بابل (روستای کفشگرکلا، سرخ کلا)؛ قائمشهر (روستای کوچک سرا)؛ چالوس (روستای کلارستاق، سما) اجرا می‌شود، اما در مناطق دیگر، با توجه به بررسی‌ها، از زمانی بالغ بر هفتاد یا هشتاد سال پیش، فراموش شده است به گونه‌ای که افراد کهن سال این روستاها، آن را از زمان کودکی خود به یاد می‌آورند. به نظر می‌رسد یکی از مهم‌ترین راه‌های فهم دلالت‌ها و معانی این آیین، فهم نمونه‌های مشابه آن در سایر نقاط ایران است. بررسی تطبیقی این آیین در کنار سایر نظام‌های آیینی و اساطیری می‌تواند راه‌گشای فهم دلالت‌های ضمنی آن باشد. همان‌طور که در ابتدا نیز اشاره شد، آیین‌ها به مثابه نظام به گونه‌ای هستند که هر بخش آن، در

رابطه با سایر بخش‌ها و آیین‌ها معنادار می‌شود. لذا در ادامه به سایر آیین‌ها و اساطیر مرتبط به آیین لال در حوزه فرهنگی و تمدنی ایران اشاره خواهد شد.

ب- آیین‌های مشابه لال در ایران

به علت تغییر در گاه‌شماریها و کیبسه کردن آنها گاه اتفاق می‌افتاده که آغاز نوروز در برج سرطان باشد، چنانچه «خیام» در مورد این تغییرات به دشواری مردم در دادن خراج، به هنگام تیرماه تا روزگار متوکل و اینکه نوروز در هنگام تیرماه بوده است، اشاره می‌کند (خیام، ۱۳۸۰: ۱۲). از آن رو گاهی، مرسومات نوروز با جشن تیرگان تداخل داشته، بنابراین با توجه به تطبیق زمانی جشن تیرماه سیزده طبری با تاریخ آبان‌ماه تقویم رسمی کشور، امکان ارتباط آیین لال با نمایش‌های آیینی مربوط به آغاز سال نو و مرسومات آن وجود دارد، لذا نخست بررسی مقایسه‌ای این آیین با آیین‌های مشابه «لال» در ایران صورت می‌گیرد. آیین‌های مشابه آیین لال در دو دسته متمایز آیین‌های نوروزی و غیر نوروزی قابل بررسی‌اند:

ب-۱- آیین‌های نوروزی

نو شدن سال تکرار نمادین آفرینش و تکرار خلقت است، این پدیده خاص در نو شدن دوره زمانی یا سال نو، به سبب اهمیت عمیقی که در زندگی معنوی انسان (علاوه بر جنبه‌های مادی در هم تنیده با آن) داشته است، سبب پدید آمدن آیین‌ها و سنت‌هایی شده که به طرز عجیبی در میان جوامع گوناگون بشری مشترک است. در این بخش، به چند دسته از آیین‌های نوروزی اشاره می‌شود که از نظر ساختار شبیه هم و گاهی مانند آیین لال در ایران، زنده‌اند و اجرا می‌شوند. می‌توان آنها را از نظر شکل ظاهری و ساختار به دو دسته آیین‌های تکریم بازگشت ارواح و نمایش‌های کوسه برنشین تقسیم کرد:

ب-۱-۱- آیین‌های تکریم بازگشت ارواح

آیین‌های آغاز سال معمولاً با تکراری از آشفتگی و سپس نظم نخستین جهان همراه است، این آیین‌ها با تکریم و تقدیس ارواح نیاکان قابل توجه است. این آیین‌ها عبارتند از:

فروردگان

جشنی است هنگام فروردین، به مناسبت فرود «فروهرها» (ارواح نیاکان بر زمین) اجرا می‌شود. ایرانیان فرود آمدن فرشتگان و ارواح را ده شبانه روز می‌دانستند «آن ده شبانه روز را روی هم «فروردگان» یا «فروردیان» می‌نامیدند» (دهخدا: ۱۳۹۰). جشن «فروردگان» هم اکنون در میان زرتشتیان ایران اجرا می‌شود، در نواحی دیگر ایران، به صورت بازدید از اهل قبور در هنگام نوروز و پهن کردن سفره هفت سین برجا مانده است، نیز از نظر ویژگی‌هایی چون تدارک خوراک و پذیرایی از ارواح ناشناخته و انتظار برای ورود آنها به خانه‌های مردم، حائز اهمیت است (رجبی، ۱۳۷۸). ویژگی طلب روزی به صورت ناشناخته بودن، همگونی آن را با آیین لال نشان می‌دهد.

قاشق‌زنی

از نظر ساختار و صورت ظاهری بین آیین لال و «قاشق‌زنی» که در اوایل نوروز و یا شب چهارشنبه سوری برگزار می‌شود، شباهت زیادی وجود دارد. کیفیت برگزاری آیین قاشق‌زنی چنین است که معمولاً در تاریکی شب، زنان یا جوانان در لباس زنان قاشق و ظرفی برمی‌دارند و در گذر از خانه‌ها بی آنکه سخنی بگویند قاشق بر ظرف می‌زنند. ساکنان خانه که از قاشق‌زنان آگاه‌اند، برای خشنودی او در ظرف شیرینی و شکلات و آجیل می‌گذارند (بلوکباشی، ۱۳۸۰: ۶۰). احتمالاً استفاده از پوشش زنانه تأکید بر جنسیت مؤنث فرد قاشق‌زننده دارد و در روند برگزاری این آیین، وجود همسانی‌های دیگر با آیین لال از قبیل غیر قابل شناسایی و مرموز بودن حین جمع‌آوری خوراک و پاداش قابل توجه است.

شال اندازی

«شال اندازی» مراسمی است که در سراسر کشور در چهارشنبه سوری یا شب یلدا اجرا می‌شود. به این ترتیب که عده‌ای از جوانان با تاریک شدن هوا، به طور ناشناخته، به در خانه یکایک بستگان و آشناها می‌روند و دستمالی به درون خانه می‌اندازند و صاحب‌خانه در آن هدایای نقدی، خوراکی، شیرینی و تخم مرغ می‌گذارد و به صاحبش پس می‌دهد. با این امید که خیر و برکت شال اندازان برای خانه و ساکنان آن سرازیر شود. این رسم در مازندران، در هنگام بهار، «شال انگینی» و همچنین در شب تیرماه سیزده، به‌صورت مراسم مکمل لال اجرا می‌شود. شال اندازی از نظر شباهت فرم ساختار و ویژگی‌هایی چون ناشناس بودن، سخن نگفتن، طلب خوراک و پاداش برای برآوردن حاجات بسیار شبیه آیین لال است.

حاجی فیروز

حاجی فیروز شخصیتی سرگرم کننده است که در روزهای نزدیک به نوروز در کوچه‌ها و خیابان‌ها ظاهر می‌شود. حاجی فیروز با چهره سیاه کرده و لباسی به رنگ قرمز همراه با کلاه دوکی شکل قرمز، دایره و دنبکی به دست می‌گیرد، به خیابان می‌آید، به رقص می‌پردازد و از مردم پول می‌گیرد (فضایلی، ۱۳۸۹: ۲۶). در واقع راه افتادن حاجی فیروز نماد پایان سیاهی سرمای زمستان، برآمدن خورشید گرم بهاری، باززایی طبیعت و آغاز کار کشاورزی در مزرعه و دشت است. ظهور به هنگام آغاز سال و سیاهی صورت از جمله شباهت‌هایی است که بین این آیین و آیین لال وجود دارد.

ب-۱-۲- نمایش‌های کوسه برنشین

از جمله مرسومات نوروزی که در آغاز بهار انجام می‌شد، مراسم «میر نوروزی» و مراسم «کوسه برنشین» بوده است. رضی این دو مراسم را یکسان می‌داند (رضی، ۱۳۸۳: ۲۳). وجود مشابهت‌هایی با آیین لال چون اجرای نوروزی برای برکت‌دهی و باران‌آوری، بلاگردانی، کوسه بودن (اشاره به تأیید) و استفاده از لباس‌های رنگی زنانه قابل توجه است، در عین حال خود مراسم کوسه برنشین زیر مجموعه و طبقه‌بندی‌هایی دارد که هم‌ریشه ولی در برخی ویژگی‌های ظاهری متفاوتند:

کوسه گلین

در برگزاری آیین‌های باران خواهی یا کوسه گلین، گاه از انسان و گاه از عروسک برای گرداندن در شهر استفاده می‌کنند. وجود فرد «کوسه» استفاده از پوشش‌های زنانه، ظاهر شدن در هنگام خواستن برکت، باران آوری و گرداندن در محل از جمله شباهت‌هایی است که بین آیین کوسه گلین و آیین لال وجود دارد. این رسم‌ها با تفاوت‌هایی در نام و نحوه نمایش در سراسر کشور اجرا می‌شوند (نوریخش، ۱۳۷۵: ۷۱). در بعضی نواحی دیگر ایران کوسه عروسکی است که جوانان در شهر می‌گردانند و اهالی به آن آب می‌پاشند و به گردانندگان پاداش می‌دهند (یزدی و جلالی، ۱۳۷۸: ۱۹۴).

عروسه گوله یا پیربابو

رسمی از کوسه برنشین است که در نواحی شمال ایران هنگام تغییر فصل و آغاز بهار انجام می‌شود. نمایش «عروس گوله» را در مناطق غربی گیلان کوسه و در کوهستان‌های شرق گیلان «پیربابو» می‌نامند. شخصی که عروس گوله می‌گفتند با لباس‌های قشنگ محلی و زر و زیور فراوان می‌پوشاندند و در شهر می‌گردانند (پاینده، ۱۳۵۶: ۹۳). در عین حال در بعضی نواحی گیلان و مازندران تا حدود تنکابن، بازی عروس گوله با اندکی تفاوت به صورت بازی «آهوچره» یا «رابرچره» اجرا می‌شود که در شمار بازی‌ها و آیین‌های نمایشی نوروز است (میرشکری، ۱۳۷۹: ۸). این مراسم با آیین «تکم گردانی» در آذربایجان (گرداندن عروسک بزی برکت دهنده و باران آور در اول بهار) شباهت دارد (عیسی پور، ۱۳۸۶: ۶۰۸).

عروسک باران

رسم «عروسک باران» با تفاوت‌هایی در نام و نحوه نمایش، در آذربایجان، گیلان، خوزستان و مناطق دیگر معمول است. در این مناطق، عروسکی را با نام «کوسه»، «عروس» و یا نام‌های مشابه در کوچه‌ها می‌گردانند (رضی، ۱۳۸۳: ۲۰۵). معمولاً این نمایش اینگونه است که در آن جوانانی به دنبال عروسک باران راه می‌افتند و آواز می‌خوانند. لباس عروسک ژنده و پاره پاره و صورتش سیاه و زنگوله به کمرش آویزان است، گاهی، نقش عروسک را فرد کوسه بازی می‌کند که چوبی به دستش می‌دهند و او را می‌گردانند، اهالی خانه‌ها به صورتش آب می‌پاشند یا کتکش می‌زنند. یک نفر ضامن می‌شود که او را خیس نکنند یا کتک زنند؛ در عوض کوسه قول می‌دهد تا چند روز آینده باران بیارد، اهالی خانه‌ها در کاسه همراهان، پول و خوراکی می‌گذارند (جاوید، ۱۳۷۶: ۱۴۴-۱۵۵). در جنوب کشور این عروسک «گشنیر» نام داشته است (رضی، ۱۳۸۳: ۲۰۷). «گشنیز» برگرفته از ریشه «گاشیرشا» واژه‌ای سانسکریت است به معنی آب سرازیر شده که اوستایی آن «گئیری شچ» نیز به همان معناست. در پهلوی گشنیز و در فارسی دری گشنیز همان معنی را دارد که این صفت صفت ویژه آن‌هاست؛ ایزدبانوی آب و باران در آیین مزدایسنا (عاشورپور، ۱۳۸۷: ۵۰). بنابراین نمایش‌های کوسه برنشین نماد پیام آوری شخصی است که پایان زمستان را نوید می‌دهد و برکت‌دهی و باران آوری را به همراه دارد. در مورد این رسم موجود افسانه‌ای، غول، سیاه کردن صورت و آویختن کاه و پوشال به خود، ژنده پوشی و برکت دهی در آغاز نوروز از جمله شباهت‌هایی است که با آیین لال دارد.

ب-۲- آیین‌های غیر نوروزی

با توجه به وجود ترکه‌ای که با ایجاد ضربه موجب پاکی جسم، رفع بلایا و آفات در این آیین است به گونه‌ای آن را با آیین‌های بلاگردانی در یک گروه قرار می‌دهد. این آیین‌ها در سراسر جهان و ایران قابل توجه است که قبلاً جمع آوری شده است (ابومحبوب، ۱۳۸۸). از طرفی، با توجه به استفاده از پوشش گیاهی فرد لال و استفاده از خاصیت شفابخشی شاخه درختان با اعتقادات آریایی‌ها در تکریم و تقدیس درختان نیز ارتباط دارد (فریزر، ۱۳۸۸: ۱۵۱). در شمال ایران، در برخی موارد در مناطق خاصی، همین درختان با گذشت زمان به امامزاده تبدیل می‌شوند (ستوده، ۱۳۷۰: ۷). از جمله وظایف لال، تلاش برای بارور کردن درختان است. نمونه چنین باوری در سبزوار هست که درخت را برای بارآوری تهدید به نابودی می‌کنند. در روستاهای نطنز نیز چنین آیینی انجام می‌شود و زن بارداری را می‌آورند، ضمانت کند تا سال بعد، آن درخت بار بدهد. این در اسطوره‌ها و افسانه‌ها عمومیت دارد، درخت را شوهر می‌دهند، زن می‌دهند. تهدید به قطع کردن می‌کنند، واسطه می‌آید و ضمانت می‌کند (بهار، ۱۳۸۷: ۳۱۴).

در مازندران، برای هرگونه تبرکی از شاخه درخت سبز استفاده می‌کنند، برای مثال هنگام تمیز کردن خانه، دختران دم‌بخت را با جارو از خانه بیرون می‌کنند و بعد یکی از بستگان میانجی‌گری می‌کند و او را به خانه می‌آورد تا به صورت نمادین با شوهر بازگردد (پاینده، ۱۳۵۶: ۸۹) یا برای برخی امامزاده‌ها زائران، پیر و جوان و بزرگ و کوچک، شاخه کوچکی از شیش (شمشاد جنگلی) را به دست می‌گیرند و به صورت «برگ سبزی» به امامزاده می‌آورند و به نرده ایوان آن می‌زنند یا روی صندوق می‌گذارند (ستوده، ۱۳۷۰: ۱۰).

در آیین‌های مشابه مذکور در ایران، موارد و ویژگی‌هایی کم و بیش ثابت و تکرار پذیر است، چه بسا، این تکرارها الگویی از یک واقعیت به دست می‌دهد، این ویژگی‌ها عبارتند از:

- سیاه کردن یا پوشاندن صورت
- پوشش‌های عجیب و غریب و گاه ترسناک بودن
- سخن نگفتن، بی‌صدا وارد شدن
- استفاده از پوشش کاه، پوشال، برگ و شاخه درختان
- وجود چوب‌دستی، ترکه و یا ابزاری برای زدن ضربه
- ضربه زدن به زنان و دختران
- زنانه پوشی و لباس‌های رنگارنگ مخصوص زنان
- اجرا در آیین‌های گذار و تغییر فصول
- اجرا توسط گروه جوانان و نوجوانان

در همه روستاهای مازندران که این آیین اجرا می‌شود، تمام نکات ذکر شده بدون تغییر وجود دارد. نحوه پوشش یا آرایش صورت و استفاده از لباس‌های سیاه و ترسناک در این نمایش‌ها و نمایش لال اشاره به شخصیتی از دنیای تاریکی دارد. پوشاندن با نشانه‌های گیاهی همچون شاخ و برگ تأکید بر

ویژگی باروری زمین دارد. نشانه مهم دیگر از این اسطوره وجود چوبدستی و عصایی است که به اجرا کننده نمایش شخصیت قدرتمند و جادویی می‌دهد. زنانه پوشی یا اجرا توسط نوجوانان که بهتر نقش بانوان را بازی می‌کنند، نشانه مؤنث بودن آن است؛ البته در نمایش لال گاهی زنان و دختران جوان آن را انجام می‌داده‌اند، ظهور این ارواح مقدس هنگامی اتفاق می‌افتد که انسان شروعی تازه از زندگی زیستی خود را تجربه می‌کند. بنابراین نیاز به تبرک و حمایت نیروهایی است که در مرحله جدید او را همراهی کنند و مسیر تازه او را به برکت و شادکامی بیامیزند. در کنار هم نهادن این عناصر ارکان و ویژگی‌های اصلی این آیین‌ها تلقی می‌شود که می‌تواند به ما در فهم دلالت‌ها و معناهای آن کمک کند. البته برای فهم دلالت‌های این عناصر، لازم است آنها را در زمینه اساطیر مرتبط به آنها قرار دهیم.

ریشه‌یابی اسطوره‌ای آیین لال

اسطوره‌ها از تصور ابتدایی بشر درباره خلق هستی و خدایان سخن می‌گویند. اساطیر هر سرزمینی، نمودی از ساختارهای اجتماعی، آیین‌ها، الگوهای سنتی و اخلاقی آنهاست. با دقت در جزئیات نمایش آیینی لال باید این نکته را به یاد داشت که این نمایش شمایل، جزئیات، ابزار و لوازمی دارد که اثبات می‌کند، برای کشف ریشه و پیش زمینه این آیین کهن باید به گذشته نظر کرد. اساطیر بین‌النهرینی مهم‌ترین سهم را در مجموعه فرهنگ آسیای غربی دارد و با فرهنگ بومی و آریایی ایران نیز بی‌واسطه در تماس بوده و بر آن اثر ژرفی گذاشته است و از جمله این تأثیرها می‌توان به ظهور ایزد گیاهی میرنده و باز احیا شونده اشاره کرد (ستاری، ۱۳۸۶). می‌توان گفت این آیین بازمانده دین و عقیده و کیش مردمی است که در گذشته، جغرافیای باستانی وسیع‌تری را در بر می‌گرفته هم اکنون نیز، آثار و شواهدی از آن را در سراسر اروپا، می‌توان مشاهده کرد.

در تحقیقات انجام شده درباره این نمایش شایع‌ترین تصور و عقیده‌ای که در میان پژوهشگران وجود دارد، منتسب دانستن آن به اسطوره کمان‌کشی آرش است (عنصری، ۱۳۶۰؛ پورکریم، ۱۳۴۳؛ یوسفی، ۱۳۸۰) حسن زاده در مقاله «رمز گشایی یک آیین» با تأکید بر ترکیه مستعمل در این آیین و مربوط دانستن شخص «لال» با الهه باروری، آن را آیینی برای باران خواهی تلقی می‌کند (حسن زاده، ۱۳۷۹). در این تحقیق، نقطه نظر حسن زاده در باره وجود دو شخصیت نمایش لال، یعنی لال و لال مار حائز اهمیت است. با تأکید بر وجود مادر لال (لال مار) در کنار لال، به وجود ایزدبانوی باروری اشاره می‌شود، باور به ایزد بانو در تمامی فرهنگ‌های باستانی جایگاه خاصی دارد، اما این اعتقاد، در آسیای غربی و ایران، به ایزد میرنده و احیا شونده در آغاز نوروز مربوط می‌شود. ویژگی «صورت پوشیده یا صورت سیاه» در اجرای نمایش برای استدلال این مبحث قابل توجه است.

چنانچه از نظر زمانی آبان ماه، مصادف با حادثه اسطوره‌ای تعیین مرز ایران و توران در جشن تیرگان توسط آرش است. با توجه به شمایل لال و فرد اجرا کننده آیین این شخص نمی‌توانسته «آرش» باشد؛ زیرا همان‌طور که گفته شد، اسطوره آرش به جشن تیرگان مربوط است؛ در حالی که نمایش لال از جمله

مرسومات نوروزی بوده که گاه با جشن تیرگان هم‌زمان و با آیین‌های آن تلفیق می‌شده است. چنانچه هم اکنون آیین لال در مواردی در شب یلدا و چهارشنبه سوری نیز اجرا می‌شود. نکته مهم دیگر وجود پوشیدگی و سیاهی صورت و بی‌صدا بودن و زنا نه پوشی شخص لال است که با ویژگی‌های آرش اسطوره‌ای هم‌خوانی ندارد و تنها دلیل «ویژگی برکت دهی و باران آوری» که به آرش نسبت داده می‌شود، نمی‌تواند دلیل کافی باشد.

در بررسی اساطیر این نکته را باید به یاد داشت که فرهنگ‌های مختلف، با وجود زمینه‌های مشترک، در شرایط مختلف دگرگون می‌شود و البته وجود عناصر مشترک در فرهنگ‌های متفاوت می‌تواند، نتیجه وام‌گیری فرهنگی باشد. بنابراین در قدم اول، باید اسطوره و آیین و بعضی جنبه‌های فرهنگی اقوام هند و اروپایی و آریایی و بومی را از ادوار کهن‌تر مرور کنیم و عناصر و ساختار هریک را درست بشناسیم تا قادر باشیم اساطیر و آیین‌ها و مجموعه فرهنگی خاصی را که بر ایران از هزاره اول میلادی به بعد، شکل گرفته تبیین و توجیه و تاریخ و تحول آن را مشخص کنیم. محور همه آیین‌های آسیای غربی، مسئله جدال مرگ و حیات گیاه و انسان است که به صورت خدای میرنده و احیا شونده در ابتدای سال متجلی شده است.

چنانچه در ایران نیز با اسطوره سیاوش مواجهیم که آیین‌های سوگواری او در تمام ایران با نام «سیاوشان» برگزار می‌شود، سیاوش در اصل ایزد برکت بخشنده و خدای باروری و گیاهی بوده است (حصوری، ۱۳۸۴: ۲۷). بهار با اشاره به اینکه حاجی فیروز مظهر سیاوش است، عقیده دارد که سیاوش در واقع ایزد نباتی و نامش نیز به معنی «مردسیاه» است، چون این ایزدان گیاهی می‌مردند و دوباره زنده می‌شدند، این سیاه رنگ بودن دلیل بازگشت از جهان مردگان برای آوردن باران و برکت است (بهار، ۱۳۸۷: ۲۶۵). مطالعات مردم‌شناسی معاصر نیز نشان می‌دهد که صورت نمایشی اسطوره کهن، مرگ و زنده شدن خدای گیاهی، در مناطق گوناگون ایران، در رسم‌های میرنوروزی، کوسه‌گردی، پیر بابو و مانند اینها استمرار یافته است (میرشکرای، ۱۳۷۹: ۷). پیشتر با بیان آیین‌های مشابه آیین لال در ایران به دو آیین «عروسک باران» و «حاجی فیروز» اشاره شد. رضی نیز با اشاره به آیین باران‌خواهی و وجود عروسک کوسه عقیده دارد که شاید این آیین جلوه دیگری از ایزد بانوی آب و برخاسته از فرهنگ مردمان بومی فلات ایران است (رضی، ۱۳۸۳: ۲۰۷).

«فریزر» با تأکید بر عقیده به الهه مادر و باروری در تمامی فرهنگ‌ها، برای آن ریشه اسطوره‌ای متصور می‌شود و به آیین سوگواری «عشتر» برای «تموز» اشاره می‌کند، سپس آن را همتای روابط بین «دموز» و «اینانا» و «دمتر» و «پرسفونه» می‌داند (فریزر، ۱۳۸۸). نقش دمتر و عشتر بارها الهه مادر و همسری در انتظار تلقی شده که برای جست‌وجو و بازگشت حیات دوباره معشوقش به جهان مردگان می‌رود و باز می‌گردد، این الهه برای پرستندگان نمادی از عشق، زیبایی، باروری و آورنده برکت و سلامت است.

«دمتر» یا «سرس» الهه کشاورزی به ویژه غله نزد یونانیان و رومیان بود. «پرسفونه» دختر او بود و یک سوم سال را در جهان فرودین می‌گذراند. «هادس» خدای تاریکی پرسفونه را ربود، دمتر مادر پرسفونه، به مدت نه شبانه روز بی‌آنکه چیزی بخورد یا بیاشامد، در پی دخترش همه سرزمین‌ها را زیر پا گذاشت و در زمان غیبت او هیچ چیز روی زمین نروید (هومر، ۱۳۷۹). نشانه‌های دمتر عبارتند: از خوشه‌ها یا دسته‌های غله، شاخ فراوانی، داس و مشعلی است که برای یافتن دختر خود از آن استفاده می‌کرد، بعضی از گیاهان دارویی که روزگاری برای کمک کردن به وظایف باروری زنان به کار می‌رفت، شامل کونار و انار بود که در هنر یونانی پیشین، از نشانه‌های او است (هال، ۱۳۷۸: ۳۵۹). در مجسمه‌ها و منابع تصویری به دست آمده از عهد باستان، این الهه نیز با شاخه یا عصایی در دست به تصویر کشیده می‌شود که با ترکه (شیش) که در دست لال قرار می‌گیرد، هم‌خوانی دارد.

در افسانه بابلی، «تموز» پسر خدای بزرگ انا بود، «عشتر» که پیوسته تشنه عشق بود، به دام عشق او گرفتار شد، ولی تموز، مانند داستان اسطور آدونیس، با حمله گراز وحشی از پای درآمد و مانند همه مردگان به دوزخ تاریک زیرزمینی (آرالو) رفت، عشتر به اندوه سخت گرفتار شد و عزم کرد که به آرالو برود و با شستن زخم‌های تموز در یکی از چشمه‌های شفابخش، زندگی را به وی بازگرداند، در آن هنگام که زمین دیگر از او به علت غیبتش الهام نمی‌گرفت، همه هنرها و راه‌های عشق‌ورزی را یک‌باره فراموش کرد، دیگر گیاهی گیاه دیگر را بارور نکرد و سبزی‌ها پژمرده شد (دورانت، ۱۳۸۵). به همین ترتیب مراسم بازگشت این الهه به همراه دل‌بندش از دنیای مردگان است که در نوروز جشن گرفته می‌شود و به نوعی آشتی زمین با حیات و باروری دوباره گیاهان پس از مرگ زمستانی است. در واقع رابطه این ایزد با الهه بارورکننده در فرهنگ‌های مختلف و با روایات متفاوت گاه به حالت پسر الهه، برادرش، همسرش و گاه معشوق او درآمده است.

در نمایش آیینی لال، نیز شخص لال با فرزندش همراه می‌شود. در همه روستاها، ترانه‌هایی که در توصیف آمدن لال است، عبارت زیر تکرار می‌شود:

"لال اینه، لال اینه، لال و لال مار اینه" "lāl enə, lāl enə, lāl o lālemār enə"

یعنی: "لال می‌آید، لال می‌آید، لال و مادر لال می‌آید"

با توجه به اینکه جشن تیرگان نیز در نزد ساکنان طبرستان با آغاز سال نو و گرم شدن زمین و جمع‌آوری محصول مصادف است، حضور الهه مادر به همراه همسر و جفت آسمانی‌اش می‌توانسته نمادی از پیوند برای باروری و افزایش محصول باشد. در اساطیر مربوط به جفت‌های باروری، اکثراً شاهد خشم الهه برکت بر ایزد گیاهی و فرستادن آن به زیر زمین هستیم. در اساطیر ایرانی وجود سیاوش، ایزد برکت‌دهنده و باران آور، قابل توجه است. سیاوش شخصیتی اسطوره‌ای است که به سبب فتنه نامادری‌اش «سودابه» (نمادی از الهه باران) قربانی و سپس شهید می‌شود (خالقی مطلق، ۱۳۸۱) و اسطوره او نیز بر اساس الگوی بین‌النهرینی «تموز» یا «دموزی» ساخته شده‌است. چنانچه عشتر نیز تموز را به دنیای مردگان می‌فرستد (رضی، ۱۳۸۲: ۳۷۲). با اشاره به چهره سیاه نمادین سیاوش به نشانه بازگشت او از

دنیای مردگان می‌توان گفت این آیین نیز نمونه‌ای از سفر ایزد گیاهی یعنی لال و بازگشت او به همراه ایزدبانوی باروری، لال مار، از دنیای مردگان یا همان خواب زمستانی گیاهی است، قبل از منتسب دانستن شخصیت لال یا شخصیت آیین‌های مشابه آن به اسطوره و داستان مشخص، باید دانست که لال نماینده روح تابستان است که همراه خود سرسبزی و نور خورشید و برکت می‌آورد و به گونه‌ای مادر زمین تلقی می‌شود.

نتیجه‌گیری

جشن «شب لال» از جشن‌های آیین‌های نوروزی است که در هنگام آغاز سال نوی طبری، تیرما سیزده شو برابر با ۱۳ آبان ماه طبری، اجرا می‌شده است، بنابراین مشخصات آیین‌های نوروزی را داراست و همسانی آن با آیین‌های آغاز سال نو مانند آیین‌های باران خواهی (کوسه برنشین) و تکریم بازگشت ارواح قابل توجه است. بنابراین پیش از آنکه به ریشه‌های اسطوره‌ای مانند ظهور آرش و تیر جادویش (به مناسبت جشن تیرگان) مربوط باشد، آیینی برای گذر از فصلی به فصل دیگر یا آغاز سالی نوست. بنابراین بسیاری از آیین‌های نوروزی با جشن شب تیرماه سیزده تلفیق شده‌است. آنچه تا کنون به طور حتم می‌توان به آن اشاره کرد، این است که «لال» و همراهانش به صورتی نمادین به دنیای دیگر (جهان تاریکی و عالم مردگان) تعلق دارند، چنان‌که با خود غنائی می‌آورند که روی زمین و در میان مناسبات معمولی و روزمره بشری یافت نمی‌شود، این دریچه ورود میهمانان ناخوانده در موارد خاصی از قبیل جشن و شروع سال جدید گشایش می‌یابد.

یکی از دلایل مهم بازگشت «لال» از دنیای مردگان، «سیاهی یا پوشیده بودن» صورت و سخن نگفتن اوست. در نمایش آیینی لال دو نفر نقش مهمی را اجرا می‌کنند (لال و لال مار= لال و مادر لال). ظهور این دو در آغاز سال نو و هنگام نوروز، با باورهایی چون انتظار ساکنین روستا برای ورود لال، تعیین فال و سرنوشت، باران آوری و برکت بخشی، باروری زنان، شوی برای دختران، بلا گردانی و دادن پاداش به لال در ازای این خدمات همراه است. روابط لال و مادر لال را می‌توان با اسطوره ایزد گیاهی «تموز» والهه باروری و باران آوری «عشتر» یا به بیان بهتر پیوند همیشگی گیاه و آب یکی دانست، چنان‌که بسیاری از اسطوره‌های پیشا زرتشتی ایرانی یادگاری از دوران سکونت ایرانیان در ایران و بهره‌گیری از فرهنگ آسیای غربی است، بازمانده این ایزد گیاهی میرنده و احیا شونده در نوروز را می‌توان در اسطوره سیاوش دید و ویژگی‌های باروری و ارتباط با آب به الهه آناهیتا پیوند می‌خورد. با توجه به مطالبی که اشاره شد باید گفت نمایش آیینی لال شکلی بازمانده از نمایش آیینی کهن بازگشت ایزد بانو به همراه معشوق یا فرزندش از عالم مردگان است که نمونه‌هایی از آن در فرهنگ‌های گوناگون اشاره شد.

بررسی مختصری که از آیین لال در این مقاله شد، بیانگر آن است که آیین‌های کهن چگونه می‌توانند از خلال ساختارهای زمانی و مکانی و در فرهنگ‌های مختلف باقی بمانند. آنچه که امروزه از اساطیر و آیین‌های کهن باقی مانده، بخش‌های پراکنده و متکثری از آن است که در مناطق حاشیه‌ای و در لابلای

انبوهی از عناصر فرهنگ عامه وجود دارد. به همین دلیل برای پیدا کردن سایر بخش‌های این مجموعه و نظام اساطیری و آیینی لازم است که آن را در کنار داده‌های فرهنگ‌ها و آیین‌ها و اساطیر مجاور قرار دهیم. از سوی دیگر جامعه روستایی که بازمانده انقلاب نوستی است، هنوز نیز وام‌دار نظام‌های آیینی و اعتقادی آن دوران‌هاست و سنت‌های باقی مانده از اعصار کهن را می‌توان در آن دید. فهم این بخش از آیین‌های فرهنگی می‌تواند بیان‌گر آن باشد که مسلمان روستایی امروزی هنوز در مجموعه ترکیبی از اعتقادات اسلامی و پیشااسلامی زندگی می‌کنند، لایه‌های شبه زمین‌شناختی در عرصه فرهنگ، همچنان حضور و اثرگذاری خاص خود را دارند.

هرچند شاید در وهله اول، آیین‌های باستانی با ادیان بزرگ مانند اسلام در زندگی مردم روستایی شمال ایران، ارتباطی نداشته باشند، اما باید گفت کارکرد نمادهای مقدس که در تدوین جهان بینی و تلفیق آن با زندگی عینی مردم نقش دارد از خلال آیین‌هاست. باورها یا اساطیر و آیین‌ها بیش از آنکه اموری برای اعتقاد داشتن باشند، اموری هستند که جهان پیرامون به وسیله آنها منظم و معنادار شده و قالب‌هایی برای فهم و تبیین زندگی در اختیار فرد قرار می‌دهند. به عبارت دیگر مذهب و آیین، بیش از همه، اموری برای عمل کردن و معنادهی به کنش‌های زندگی هستند. آیین‌های فصلی قبل از هرچیز نظم معنادار در چرخه زمانی زندگی انسان‌ها ایجاد می‌کنند و سپس با تعمیق و درونی کردن این نظم زمانی، جریان زندگی مردم را نیز بر حسب رابطه‌ای که با طبیعت دارند، منظم و معنادار می‌کند. تمایز نظام‌های آیینی باستانی ایران با نظام‌های آیینی دین اسلام، قبل از آنکه تمایز دو نوع مذهب باشد، تمایز دو شیوه معاش است: شیوه کشاورزی همراه با لزوم درکی عمیق از زمان و شیوه بادیه نشینی و شهرهای مبتنی بر بادیه‌ها با درکی نسبی و قمری از زمان. این شکاف در نهایت فضایی را در تمدن ایرانی پس از اسلام ایجاد کرد که نظام‌های آیین باستانی به دلیل کارکردهای خاصشان در معنادار کردن چرخه زمانی معیشت کشاورزی، بتوانند در کنار نظام‌های آیین دین جدید اسلام، همچنان تداوم داشته باشند، آیین لال آن گونه که در بالا تشریح و تبیین شد، یکی از این نمونه‌هاست.

منابع

- ابوریحان بیرونی، محمد بن احمد، ۱۳۶۳، *آثارالباقیه*، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ابومحبوب، احمد، ۱۳۸۸، «لال شیش، چوب بلا گردان، تیر آرش»، *مجله ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی*، ش ۱۶، ۱۰۲۳.
- بلوکباشی، علی، ۱۳۸۰، *نوروز، جشن نوزایی آفرینش*، چاپ دوم، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- بهار، مهرداد، ۱۳۷۸، *اسطوره تا تاریخ*، تهران: نشر چشمه.
- بهار، مهرداد، ۱۳۸۶، *پژوهشی در اساطیر ایران (پاره نخست و پاره دوم)*، تهران: انتشارات آگاه.
- بیتس، دانیل و فرد پلاگ، ۱۳۷۵، *انسان شناسی فرهنگی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علمی.
- پاپلی یزدی، محمد حسین و جلالی، عباس، ۱۳۷۸، «آیین‌های باران‌خواهی در زمان خشکسالی‌ها»، *نشریه تحقیقات جغرافیایی*، ش ۵۴ و ۵۵، ۱۸۵۲۰۰.
- پاینده، محمود، ۱۳۵۶، آیینها و باورداشت‌های گیل و دیلم، *کاوه/مونخ*، شماره ۶۶، زمستان. ۶۶۸۷.

- پاینده، محمود، ۱۳۷۵، فرهنگ گیل و دیلم، تهران: نشر امیرکبیر.
- پورکریم، هوشنگ، ۱۳۴۳، مراسم عید نوروز و جشن‌های باستانی در یکی از دهکده‌های مازندران»، مجله هنر و مردم، ش ۶۶، ۱۹۲۷.
- حسن زاده، علی رضا، ۱۳۷۹، «رمز گشایی یک آیین»، مجله کتاب ماه هنر، ش ۲۹ و ۳۰، ۷۱۷۱.
- حصوری، علی، ۱۳۸۴، سیاه‌شاز، تهران: نشر چشمه.
- خالقی مطلق، جلال، ۱۳۸۱، سخن‌های دیرینه (سی گفتار درباره فردوسی و شاهنامه)، به تصحیح علی دهباشی، تهران: نشر افکار.
- دورانت، ویلیام جیمز، ۱۳۸۵، تاریخ تمدن، ترجمه امیر حسین آریان پور، ج ۱، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- دورکیم، امیل، ۱۳۸۳، صور ابتدایی حیات دینی، باقر پرهام، تهران: مرکز.
- دهخدا، لغت‌نامه وب سایت تخصصی: www.loghatnaame.org ۲۰ تیرماه ۱۳۹۰.
- رجبی، پرویز، ۱۳۸۷، جشن‌های ایرانی، تهران: آرتامیس.
- رضی، هاشم، ۱۳۸۰، پژوهشی در گاه‌شماری و جشن‌های ایران باستان، تهران: انتشارات بهجت.
- رضی، هاشم، ۱۳۸۳، جشن‌های آب. جشن‌های آب، نوروز، سوابق تاریخی تا امروز جشن‌های تیرگان و آب پاشان، آب ریزگان، تهران: انتشارات بهجت.
- روح الامینی، محمود، ۱۳۷۶، آیین‌ها و جشن‌های کهن در ایران امروز (نگرش و پژوهشی مردم‌شناختی)، تهران: موسسه انتشارات آگاه.
- ستاری، جلال، ۱۳۸۶، زمینه اجتماعی تعزیه و تئاتر در ایران، تهران: نشر مرکز.
- ستاری، جلال، ۱۳۸۹، اسطوره و آیین: جهان اسطوره شناسی ۱۱، تهران: مرکز.
- ستوده، منوچهر، ۱۳۷۷، از آستارا تا استارآباد جلد اول (بخش اول) شامل آثار و بناهای تاریخی گیلان بیه پس، تهران: انتشارات آثار و مفاخر فرهنگی.
- عاشورپور، صادق، ۱۳۸۷، نگاهی به مراسم باران خواهی چمچه خاتون»، نشریه تئاتر، ش ۴۲ و ۴۳، ۴۴، ۵۴.
- عناصری، جابر، ۱۳۶۰، پانتومیم آرش تیر انداز لال شیش یا تیر آرش، مجله چیستا، ش ۷، ۷۹۸، ۸۰۴.
- عیسی پور، عزیز، ۱۳۸۳، آیین نوروز در آبادی‌های سه هزار، نشریه چیستا، ش ۲۰۹ و ۲۰۸، ۶۰۰، ۶۱۹.
- فرهنگ، ه ر، ۱۳۶۴، جشن‌های ویژه، نشریه فروهر، ش ۵، ۶، ۱۵، ۱۹.
- فریزر، جیمز جورج، ۱۳۸۲، شاخه زرین پژوهشی در جادو و دین، تهران: آگاه.
- فضایی، سودابه، ۱۳۸۹، «هم ذات پنداری فیروز و مبارک: بررسی نمادهای مبارک و حاجی فیروز و خاستگاه آن‌ها»، نشریه آزما، ش ۷۲، ۷۳، ۷۴.
- میرشکرایی، محمد، ۱۳۷۹، «آیین‌های نوروزی: آهوچره»، کتاب ماه هنر، ش ۲۹ و ۳۰، ۸.
- نوربخش، حسین، ۱۳۷۵ و ۱۳۷۶، «نوروز؛ رسوم از یادرفته و آیین‌های روبه زوال»، نشریه گزارش، ش ۷۳ و ۷۴، ۶۸، ۷۴.
- نیشابوری، عمر خیام، ۱۳۸۰، نوروزنامه رساله‌ای در منشأ و تاریخ و آداب جشن، به تصحیح مجتبی مینوی، تهران: انتشارات اساطیر.
- هال، جیمز، ۱۳۷۸، فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب، ترجمه رقیه بهزادی، تهران: انتشارات فرهنگ معاصر.
- یوسفی، فریده، ۱۳۸۰، فرهنگ و آداب و رسوم سوادکوه، ساری: نشر شلفین.
- Bell, Catherine, 2009, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, Oxford: Oxford University Press.
- Geertz, Clifford, 1973, *Interpretation of Cultures*, Basic Books.

ترجمه

دینداری نوین در ایران - فرهاد خسرو خاور [احمد

فکری، محمد فکری]

جامعهٔ مدنی پساکولار - وین هادسون [محسن

عباس زاده]

خوجه های آسیای جنوبی: تعریف فضای خودشان -

علی آسانی [شهراد شهوند]

دینداری نوین در ایران *

فرهاد خسرو خاور **

ترجمه: احمد فکری، محمد فکری

نظریه عرفی شدن معمولاً بر سیاست یا مسائل اجتماعی مرتبط با دین تأکید دارد، اما زندگی روزمره به ویژه اوقات فراغت نقش مهمی در فرایند عرفی شدن دارد. نگارنده این مقاله به احساسات دینی زنان و مردان جوان در ایران به خصوص در قم که شهری مقدس با پیشینه سنتی بارز است، توجه می کند. نسل بعد انقلاب، نگرش های جدیدی به احکام دینی مخصوصاً احکام مرتبط با اوقات فراغت و به طور اخص موسیقی دارند.

مسیرهای عرفی شدن و مدل ایرانی

از نظر تاریخی مسیرهای مختلفی برای عرفی شدن وجود دارد. یکی از آنها شیوه انقلابی به سبک انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه است که شیوه ای تقریباً استثنایی است. مسیر دیگری که متداول تر است؛ تفکیک تدریجی کلیسا و دولت با برخی مناسبات متقابل به جامانده میان این دو است. کلیسا شأن و اعتبار نمادینش را با مدیریت پادشاه حفظ می کند (مثلاً در کلیسای انگلیس) اما هیچ برتری بر جامعه ندارد. در میان این دو مدل، راه های میانی بسیاری وجود دارند که به درجات مختلف، تلفیقی از دو مدل فوق است. نمونه ایرانی از آن جهت مطرح است که در سال ۱۳۵۷، ایران دستخوش انقلابی دینی شد، تشیع دین رسمی^۱ و نظام سیاسی به لحاظ نظری مبتنی بر برتری دین و احکام شرعی آن (فقه) شد. اینجا دو نکته مطرح است: اولاً بنا بر نظر بسیاری از محققان انطباق تشیع با این وضعیت جدید نوعی عرفی شدن پنهان است. دگرگونی های نظام سیاسی به جای دینی کردن جامعه به عرفی شدن اسلام دامن زده که از طریق ایجاد انطباق میان اسلام با زندگی مدرن و شرایط جدیدی که اسلام سنتی هیچ گونه قواعدی برای آنها نداشته، انجام می شود. این نظام سیاسی جدید، با نام اسلام، به نحو دیگری موجب

* The New Religiosity in Iran, Social Compass, 54(3), 2007, 453-463

در ترجمه مقاله بعضی از مطالب به منظور تطابق با معیارهای متعارف در ایران خلاصه شده است، این تغییرات با هماهنگی نویسنده صورت گرفته و وی بر این ترجمه به صورت فعلی آن صحنه گذاشته است. - مترجم

** فرهاد خسرو خاور استاد تمام مدرسه عالی مطالعات اجتماعی پاریس و از اعضای مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور وابسته به وزارت علوم، تحقیقات و فناوری ایران است.

^۱ تعیین تشیع به عنوان دینی رسمی ایران بسیار پیش تر از زمان وقوع انقلاب اسلامی و در عصر صفویه صورت گرفت. مترجم

تفسیر مجدد از دین و مطابق با جهان سکولار شده است، ولو اینکه این امر به نام اسلام صورت گرفته باشد.

ثانیاً اجرای این نظام اسلامی موجب تغییرات ژرفی در درون جامعه ایرانی و دگرگون شدن نظام نهادی از جمله نظام‌های آموزشی، قضایی و سیاسی شده است، نسل جدیدی از ایرانیان شکل گرفته که گسست عمیقی میان الگوی رفتاری آنها با مقتضیات نظام رسمی دین وجود دارد. این نسل جدید که فرهنگ و جهان بینی‌اش تا حدودی برابند جهش عمیق جامعه ایران پس از انقلاب اسلامی است، نماینگر نوعی رویکرد جدید که به هیچ وجه با شاعر اسلاف اسلامی مروج انقلاب دینی در ایران مطابقت ندارد این مقاله به همین جنبه دوم یعنی الگوی جدید دینداری می‌پردازد.

ذهنیت جدید دینی

روند جدیدی در ایران وجود دارد که انعکاس دهنده نگرش نسل جدید به دین است. می‌توان این مسئله را در قالب چهار نوع دیدگاه جمع‌بندی کرد. دیدگاه نخست، احیای اسلام سنتی به گونه‌ای نوارتدکسی است. اغلب افراد در شهرهای کوچک سنتی، به‌ویژه در مناطق کویری، ملتزم به سنت هستند، این افراد با وجود تغییر برخی وجوه سنت، بسیاری از ویژگی‌های آن را به طور کامل حفظ می‌کنند. آنها انگیزه سیاسی ندارند و صرفاً به شیوه‌ای از زندگی اسلامی مقیدند که بیشتر آنچه را که از سنت به آنها رسیده بازتولید می‌کنند. می‌توان این دیدگاه را دینداری نویستی نامید. مشخصه این نوع ذهنیت، نفی عرفی شدن است، این ذهنیت نافی تشکیک در سنت است و آنچه را که در نسل‌های پیشین صورت گرفته بازآفرینی می‌کند. گرچه برخی تحولات بدون بازشناسی آگاهانه بوده است.

این نگرش در شهرها معمولاً غالب نیست، در شهرها، تغییرات منجر به شکل‌گیری نوع دوم از نگرش جدید دینی شده که مبتنی بر اسلام بازخوانی شده^۱ است. تغییرات در نظام آموزش و پرورش، عمومیت یافتن نظام مدرسه و دانشگاه، در ایران حتی در مناطق دور افتاده روستایی، حضور دختران در مدرسه و دانشگاه و خیل عظیم دانشجویان در دانشگاه‌های ایران (بالغ بر ۳ میلیون)، همگی در ایجاد تغییرات مهم در ذهنیت دینی به ویژه در میان جوانان دخیل بوده‌اند. در شهری مثل قم، اغلب این نسل مجموعه‌ای از دیدگاه‌های جدید و آگاهانه به دین و اوقات فراغت دارند که از تغییرات ناخودآگاهانه‌ای که وجه بارز گروه نخست محسوب می‌شود، متفاوت است. تغییرات گروه نخست غیرارادی هستند، درحالی که تغییرات گروه دوم ارادی است. این دگرگونی، پیامدهای عمیقی در قلمرو خویشتن (خود) و توانمندی‌اش در شکل‌گیری جهان دینی فرد به بار آورده‌است. در حالی که در گروه نخست، مثلاً موسیقی حرام تلقی شده و شنیده نمی‌شود. در گروه دوم افراد با علم به اینکه موسیقی از سوی مراجع دینی حرام شده، اما آنها به جهت اینکه معتقدند دست کم در این مورد آنها باید تصمیم بگیرند که چه چیزی حرام یا مجاز می‌باشد، موافق گوش دادن به آن هستند.

¹ revisiting

نوع سوم از نگرش به دین در ایران، مبتنی بر رد هرگونه امتزاج میان سیاست و دین است. در حالی که در گروه نخست، شخص غیرسیاسی است و در خصوص حرام یا مباح بودن امور ملتزم به فتوای مرجع تقلید خویش است. وجه ممیز دیدگاه دوم نوعی تأیید امتزاج میان سیاست و دین، آن گونه که قانون رایج کشور بدان تصریح نموده، است. در دیدگاه سوم، نفی آگاهانه مشروعیت هر قانونی که مشروعیتش از جانب دین باشد، مشهود است. در این رویکرد ما با فردی شدن مضاعف مواجه‌ایم که هیچ مجالی برای تداخل دو قلمرو سیاست و اسلام قائل نیست. در مجموع دیدگاه نخست، به واسطه گرایش سنتی، غیرسیاسی است. دیدگاه دوم به واسطه اذعان به برخی قلمروها که در آنها سیاست و دین می‌توانند حوزه مشترکی داشته باشند، رویکرد سیاسی است. و دیدگاه سوم، توجیه دینی است که سیاست در آن جایی ندارد.

نگرش اخیر به واسطه تفسیر مجدد دین شکل گرفته‌است، کاری که روشنفکران جدید دینی همانند عبدالکریم سروش، مجتهد شبستری، محسن کدیور، یوسفی اشکوری و دیگران در پیش گرفته‌اند. این تفسیر بسیار موسع هم‌طراز با این قول است که اسلام اختلاط این دو قلمرو را منع کرده و به جای بسط دین یعنی کاری که پس از انقلاب اسلامی محقق شده و تمامی حوزه‌های حیات اجتماعی زیر سایه دین قرار گرفته‌اند، باید قبض کرد.

دیدگاه چهارم به افراد غیرروحانی (عوام)^۱ که مشروع دانستن هرگونه نظر دینی را رد می‌کنند و کسانی که هویت خود را بر اساس نادیده گرفتن دین به جای شناخت آن شکل داده‌اند، تعلق دارد. در میان افراد این دسته می‌شود کسانی را تمییز داد که به واسطه دیدگاهی مرز شکن^۲ غیرروحانی (عوام) هستند. آنها آنچه را که به زعمشان از پیامدهای منفی انقلاب اسلامی است، نمی‌پذیرند، آنها به نحوی ضد دینی هستند نه غیردینی. گروه دوم از مردم که عمدتاً شامل طبقات متوسط مدرن می‌شود، عمیقاً سکولار هستند.

بیشتر این مقوله‌ها قبل از انقلاب اسلامی وجود داشتند، آنچه که جدید است، میزان تغییر در میان کسانی است که نمایانگر دینداری اسلامی ستیزه‌جویانه هستند، اما اینک به نفع روایت سکولار از اسلام، از نگرش قبلی دور شده‌اند و نیز تغییر در میان کسانی که برای خود این حق را قایل‌اند که به شیوه خاص خودشان تفسیر مجددی از دین عرضه کنند، با اینکه در مجموع عمیقاً دیندار باقی می‌مانند. نگرش آنها در حوزه دینی بیشتر از «عرفی شدن مرز شکن»^۳ یا «عرفی شدن عمیق»^۴ طبقات متوسط جدید نوآورتر به نظر می‌رسد.

^۱ Lay people

^۲ transgressive

^۳ Transgressive secularism

^۴ Deep secularism

تغییرات دینی در ایران

در میان نسل جدید، افرادی هستند که خودشان را مؤمنان راستین شیعی می‌دانند و در عین حال به‌طور خودکار اقتدار^۱ مرجع تقلید را تصدیق نمی‌کنند، این منبع اقتدار از بسیاری جنبه‌ها شاید در ایران از لحاظ گستره و کنه‌اش امر جدیدی باشد. دو دهه قبل، اغلب مردم در شهرهای بزرگ یا سکولار بودند یا تابع احکام اسلامی، بدون اینکه اقتدار رهبران شیعی دینی را زیرسؤال ببرند، با احتیاط از احکام اسلامی تخطی می‌کردند. حالا این پدیده جدید شتاب گرفته و این تغییر در شهر مقدسی مثل قم چشم‌گیر است، شهری که به خاطر تربیت مراجع دینی کانون اصلی دینی شیعه است و به خاطر سنت‌گرایی و وجهه بارز شعائری‌اش^۲ شناخته شده‌است. پنجاه مصاحبه عمیقی که من به اتفاق امیر نیک‌پی با افراد جوان از تمام اقشار جامعه انجام دادیم، دامنه تغییر در ذهنیت مؤمنان را نشان می‌دهد.

نکته دوم، تغییر در احساس دینی زنان است. سابق بر این، زنان یا اقلیت کوچک طبقه متوسط مدرن و افراد سکولار یا اینکه سنتی‌تر از مردان بودند. در نسل دوم پس از انقلاب، تغییر احساسات دینی آنها عمیق شد که انعکاس دهنده خواست آنها برای پذیرش مسئولیت زندگی خودشان و به چالش گرفتن میراث هنجارهای دینی و قید و بندهای خانوادگی است. البته این امر در تمامی ساحات زندگی، به نحو متقارن و با همان شدت و حدت اتفاق نیفتاده است، اما هنوز این تغییر وجود دارد و برخی از ابعاد بنیادی زندگی دینی را در میان مردان و زنان تهدید می‌کند. تنوع زندگی روزمره به واسطه ورزش یا سایر فعالیت‌ها، از اهمیت و اعتبار دین حتی در مناطق دورافتاده، می‌کاهد، همچنین این امر چالشی برای موفقیت دین است، موفقیتی که نظام اسلامی قصد داشت بدان جامه عمل بپوشاند.

تغییر مرتبط با اوقات فراغت: برای نمونه موسیقی

جنبه جدید این تغییر به تجربه مردان و زنان جوان مربوط می‌شود که خودشان می‌خواهند کتب دینی را بخوانند. پیش‌تر، وقتی که مردم تابع احکام مرجعی بودند که خودشان برگزیده بودند (یا بیشتر اوقات، خانواده برای آنها انتخاب کرده بود) چنین چیزی وجود نداشت، افراد متدین قرآن را بدون اینکه بفهمند به عربی می‌خواندند (صرف قرائت قرآن به زبان عربی به لحاظ دینی امری ستودنی بود، زبانی که الفبایش با فارسی یکی است).^۳ اینک تکاپویی برای خواندن متون دینی به فارسی وجود دارد، به این قصد که افراد به شخصه آنها را پیش از اینکه، پیرو هر مرجعیت دینی باشند، بفهمند. مسئله این دانشجوی جوان همین است:

- شما اوقات فراغتتان را چگونه می‌گذرانید؟

^۱ Authority

^۲ Ritualistic

^۳ به دلیل نگارش مقاله به زبان انگلیسی، نویسنده این توضیح را جهت اطلاع خوانندگان انگلیسی زبان از مشترک بودن الفبای زبان عربی و فارسی آورده است. - مترجم

- معمولاً با کتاب‌ها، من کتاب‌هایی دربارهٔ صلاح الدین ایوبی، گنج‌العرش و کما بیش کتب دینی می‌خرم. مخصوصاً سعی می‌کنم قرآن بخوانم که برایم آرامش دهنده‌است.
- شیوهٔ دیگر معرفی شدن، به واسطهٔ تنوع و تغییر کانون توجه از دین به فراغت مدرن، به ویژه مسابقات فوتبال است. این مرد جوان روستایی به زبان ساده آن را مطرح می‌کند:
 - شما در محرم الحرام در روستای خودتان چه می‌کنید؟
 - مراسمات را انجام می‌دهم.
 - کدام یک اهمیت بیشتری دارد، مسابقات فوتبال یا مراسم‌های سوگواری دینی در این ماه؟
 - جوانان با جان و دل در وقتش به مراسم دینی عاشورا و تاسوعا و سپس به ورزش می‌روند، آنها کار دیگری جز این ندارند.
 - منظورتان فوتبال است؟
 - بله
 - بین مسجد و فوتبال، آنها کدام یک را انتخاب می‌کنند؟
 - اگر گزینش میان مسجد و فوتبال در میان جوانان منطقهٔ ما باشد معتقدم که آنها فوتبال را انتخاب خواهند کرد، ولی پس از آن شب‌ها در مراسم دینی شرکت می‌کنند.
- عرصه‌ای که در آن، نوع جدیدی از سلیقهٔ شخصی بر احکام دینی غلبه کرده، اجرا و گوش دادن به موسیقی است. در اسلام سنتی، غیر از تلاوت قرآن، موسیقی حرام قلمداد شده‌است. این رأی غالب در میان مراجع سنتی دینی در ایران بوده است، حتی پس از آزادسازی موسیقی در جمهوری اسلامی که با موسیقی انقلابی شروع شد و سپس به تدریج موسیقی سنتی ایرانی و از نیمهٔ دوم دههٔ هفتاد – به خصوص پس از انتخاب خاتمی اصلاح‌طلب در سال ۱۳۷۶، به عنوان رئیس جمهور – موسیقی پاپ با صدای خوانندگان مرد مشمول این آزادسازی شد. بسیاری از احکام اخلاقی مراجع دینی دربارهٔ موسیقی بنا به رأی خود مسلمانان جوان مقید تشکیک شد، یعنی فرد می‌تواند دربارهٔ موسیقی در زندگی دینی‌اش به رغم تحریم آن از سوی مرجع تقلیدی که در تمامی جوانب دیگر زندگی، فرد از او تبعیت می‌کند، نظر خودش را داشته باشد. از این حیث جوانان دینی با افراد غیردینی همگرایی دارند.
- مورد جالبی مربوط به مرد جوان قمی که پدرش مرجع دینی است. او نه تنها به موسیقی گوش می‌دهد، بلکه نوازندگی هم می‌کند... او دربارهٔ اجرای موسیقی در قم، به مصالحه‌ای با پدرش رسیده است:
 - من سعی کرده‌ام به پدرم نشان دهم (پدر او روحانی است) که موسیقی چیز بدی نیست، اما تا حالا نتوانسته‌ام به او ثابت کنم که موسیقی خوب است... پذیرفته‌ام که در انظار عمومی ساز نزنم، رعایت نکردن این کار ضربهٔ سختی برای او خواهد بود. به همین دلیل من در ساخت آلات موسیقی و تدریس موسیقی فعال هستم و این برای پدرم مقبول‌تر است.
- این جوان برای فائق آمدن بر مشکلات سازمان‌ها تفرندهایی دارد که به نظر می‌رسد آنها را به بازی می‌گیرد:

در قم ادارات با اسم موسیقی مشکل دارند، مثلاً واژه موسیقی از نگاه آنان مسئله ساز است. اگر ما کنسرت را سرودخوانی بنامیم، از نگاه آنها مقبول تر است. اگر شما بخواهید چیزی از موسیقی را به صورت عمومی اجرا کنید، مجوز نخواهید داشت. اگر آن را تصنیف‌های انقلابی بنامید مجوز خواهید داشت. با کتمان واژه موسیقی می‌توانید هر آنچه را که می‌خواهید اجرا کنید. یکی از رفقایم درصدد ترتیب دادن کنسرت بود. به او گفتم اسمش را کنسرت نگذار، اما او پیشنهادم را قبول نکرد و به او مجوز ندادند. به او گفتند: برنامه خودت را به شب شعری همراه با موسیقی تغییر نام بده، در این صورت ما آن را می‌پذیریم. واژه کنسرت به شدت بار منفی دارد.

راه گریز از نقض هنجارهای دینی استناد کردن به تکرر فتواهاست، از آنجایی که مراجع مختلف دینی آراء متفاوت و بعضاً متناقضی درباره موسیقی دارند (حرام یا مباح بودن آن)، لذا فرد آزاد و مختار است، عقیده خویش را در این باب داشته باشد. این تبیین مغلطه‌آمیز از گوش دادن به موسیقی با وجود تحریم آن از سوی برخی مراجع، فتح بابی برای ابتکار عمل‌های شخصی شده است.

طریق دیگر به چالش گرفتن حرام بودن موسیقی از طریق ارجاع به حالت ذهن و ذهنیت خود فرد به هنگامی است که بدان گوش می‌دهد: چراکه شخص دست‌خوش چنان حالت شور و هیجانی نمی‌شود که بتواند هنجارهای دینی را زیر پا بگذارد، لذا موسیقی از منظر دینی جایز است. در اینجا فرد علی‌رغم احکام مراجع دینی، خودش هنجارهای دینی را تنسیق می‌کند:

در دین ما هیچ ممنوعیتی درباره موسیقی وجود ندارد، چراکه آن نوع موسیقی‌ای که من به آن گوش می‌دهم، مرا به تخطی از هنجارهای دینی سوق نمی‌دهد. کسانی که موسیقی را حرام کرده‌اند به ضرورت آن از منظر دینی واقف نیستند. از نظر من هیچ مغایرتی میان دین ما و موسیقی وجود ندارد.

در گذشته کسانی که هنجارهای مربوط به موسیقی را در قم نقض می‌کردند، مخفیانه هنجارشکنی می‌کردند، اما حالا، نسل جدید، درصدد یافتن دلیل و مبنای منطقی برای این حکم است و سعی می‌کند استدلال‌هایی را برای جواز گوش دادن یا حتی اجرای موسیقی از منظر دینی بیاورد.

مسئله تناقض میان اشتیاق شخصی و چارچوب نهادی است. آنچه که در شهرهای بزرگ مقبول و حتی مجاز است، در شهر قم، حرام شده است، جایی که کفل قدرت مراجع دینی در برابر حکومت، ذهنیت جدیدی را فاش می‌کند که در برابر تحریم و ممنوعیت پا پس نمی‌گذارد.

- شما فلوت می‌نوازید، در شهر قم شما با چه مشکلاتی مواجه هستید؟

از نقطه نظر مراجع این کار حرام است و آنها اجازه نمی‌دهند تا آن را در انظار عمومی نواخت [من برای آموختن خوانندگی موسیقی سنتی به تهران می‌روم، یکی از دوستانم شاگرد شجریان است].

مرد جوان دیگری ممنوعیت موسیقی را نادیده می‌گیرد، با وجود اینکه از نظر دینی فردی معتقد است و برای خودش مرجع تقلیدی دارد.

- آیا شما گه‌گاه برای رقص شبانه با دوستانتان بیرون می‌روید؟

نه در شب [بسیار بدیهی است] بلکه در طول روز که بعضی وقت‌ها برایم پیش می‌آید.

- اما خواندن و رقصیدن و این قبیل کارها از نظر دینی گناه است، این طور نیست؟
من این طور فکر نمی‌کنم.
- آیا شما مرجع تقلید دارید؟
بله، آیت الله صانعی.
- او درباره موسیقی چه می‌گوید؟
آنها همگی می‌گویند که موسیقی حرام است، اما من به آنها گوش نمی‌دهم، الان [در رادیو]، آنها موسیقی به اصطلاح اسلامی را پخش می‌کنند، اما این موسیقی بدتر از سایر موسیقی‌هاست.
- در این مورد می‌بینیم که حکم فردی بر آرای مرجعیت دینی تقدم دارد. این مسئله با دیدگاه بسیاری از کاتولیک‌های جوانی که به حکم پاپ در خصوص ممنوعیت سقط جنین یا روابط جنسی، هیچ اعتباری قائل نیستند، با وجود آنکه آنها قلباً متدین هستند، قابل مقایسه است. در اینجا فردی شدن به این معناست که فرد خودش میان نحوه تبعیت یا عدم تبعیت از مرجع دینی گزینش نکند، مرجعی که گمان می‌شود درباره اموری که دین در آنها مطابق عرف حرفی برای گفتن ندارد، فصل الخطاب است.
- دختری جوان که بسیار متدین هم است، همان راه را پی می‌گیرد.
- نظرت درباره موسیقی چیست؟
○ هرچیزی که به گوشم زیبا بیاید گوش می‌دهم، مجاز یا غیرمجاز.
- مادرتان معترض نمی‌شود؟
○ نه
- آیا این خلاف احکام دین نیست؟
○ من نگفتم که هیچ چیزی خلاف دین انجام نمی‌دهم، موسیقی حرام شده، اما من به آن گوش می‌دهم. نتوانسته‌ام بپذیرم که موسیقی چیز بدی است.
- از نظر دین که بد است.
○ می‌توانید بگویید چرا بد است؟!
دختری که از خانواده متدین در قم و به نوعی تابع فرامین الهی دینی است، صراحتاً تمکین از حکم تحریم موسیقی را نفی می‌کند و در پی براهین عقلانی راجع به علت تحریم آن است. این فردیت سرآغاز عرفی شدن عمیق است که در آن اوقات فراغت نقش به سزایی حتی شاید مهم‌تر از سیاست ایفا می‌کند. از این حیث اغلب جوانان شهر قم اتفاقاً از نظر سیاسی محافظه‌کاراند (آنها پیرو خاتمی نیستند، اصلاح طلبان به لحاظ فرهنگی عموماً لیبرال‌اند). این یکی از واقعیت‌هایی است که این مصاحبه‌ها پرتوی قوی بر آنها می‌افکند: شخص می‌تواند از نظر سیاسی محافظه‌کار باشد (همسو با محافظه‌کاران دینی در ایران) لیکن در عین حال به لحاظ فرهنگی می‌تواند دیدگاه‌های لیبرال نسبت به اوقات فراغت و بسیاری از جوانب دیگر زندگی روزمره داشته باشد.

اوقات فراغت نقش به سزایی در عرفی شدن دین و در گشودن افق‌های جدید برای بهره‌گیری از ایده‌ها و دیدگاه‌های شخصی ایفا می‌کند. این دختر جوان با جدیت پنج نماز یومیۀ خود را ادا می‌کند و از بسیاری از فرامین دینی متابعت می‌کند، با این وجود دربارهٔ اموری که نسل پیشین قایل به حجیتی بلامنازع برای مرجع تقلید در شهر مذهبی قم بودند، به نظر شخصی خود عمل می‌کند.

شخص جوان دیگری همان دیدگاه را دارد:

- آیا شما به موسیقی گوش می‌دهید؟

○ بله

- چه نوع موسیقی؟

○ موسیقی آرام و همچنین موسیقی لس آنجلسی.

- شما مسلمان متدین هستید، متشرع (به قول خودتان)، چگونه است که شما به موسیقی گوش

می‌دهید؟ آیا گناه نیست؟

○ نه، عقاید دینی‌ام در خطر نیستند، به نمازهای یومیۀ خودم ایمان دارم، اما به این قبیل کارها، مثلاً

گوش دادن به موسیقی اعتقاد دارم.

- ولو اینکه احکام دینی موسیقی را حرام کنند، شما همچنان به آن گوش می‌دهید؟

○ بله

این دختر جوان اهل قم، گیتاریست است، او معتقد است هیچ منافاتی میان اسلام و موسیقی وجود

ندارد:

- بعضی از علما می‌گویند که گوش دادن به موسیقی معصیت بار است، عقیدۀ شما چیست؟

○ من به هیچ وجه زیر بار این حرف نمی‌روم. فکر نمی‌کنم که امر ناخوشایندی در موسیقی باشد،

هرگز اینگونه نبوده است. شاید نوع خاصی از موسیقی مسائلی را به وجود آورد، اما فکر نمی‌کنم که اسلام

با موسیقی مشکلی داشته باشد.

در این مورد نیز، در روایت فردی از اسلام، موسیقی جایز است، برخلاف آرای بسیاری از مراجع

سرشناس که موسیقی را حرام دانسته‌اند.

با وجود اینکه برخی افراد هنجارهای دینی را نقض می‌کنند، اما به نوعی احساس ارتکاب گناه

می‌کنند، فرایند فردیت‌بخشی حد و مرز آن را نشان می‌دهد. این دختر جوان اهل قم نمونهٔ خوبی است:

- به موسیقی گوش می‌دهید؟

○ سعی می‌کنم به نوعی از موسیقی گوش دهم که خیلی شاد نیست.

- چرا فکر می‌کنید گناه است؟

○ حتی اگر گناه هم نباشد، بر ذهنم نقش می‌بندد. وقتی که من در مجالس عروسی یا در خانه به

ترانه‌ها گوش می‌دهم، برای یکی دو هفته پس از آن، آنها را زمزمه می‌کنم و این مسئله تأثیری منفی بر

من می‌گذارد.

- شما به ترانه‌های هاید، گوگوش و دیگران گوش می‌دهید؟
 - در مجالس عروسی به آنها گوش می‌دهم.
- فکر می‌کنید این کار گناه است؟
 - سعی می‌کنم به آنها گوش ندهم، در جشن‌های عروسی سعی می‌کنم از بلندگو دورتر بنشینم تا به آنها گوش ندهم.
- زن دیگری به همان پرسش به گونه‌ای دوجبه‌ی پاسخ می‌دهد که نمایانگر تنش درونی میان احساس معصیت کاری و تمایل به گوش دادن موسیقی است:
 - شما گفتید که به گوگوش و ابی گوش داده‌اید. شما مؤمن هستید و همان‌طور که قبلاً گفتید نمازهای یومیه خودتان را ادا می‌کنید، آیا صحت دارد؟
 - بله درست است.
 - این کار گناه نیست؟
 - درست است که گناه است اما من فکر می‌کنم که در برخی شرایط گناه صغیره است.
- شخص جوان دیگری گوش دادن به موسیقی را با اشاره به خویشتن‌داری توجیه می‌کند، اگر کسی خویشتن‌دار بماند، گوش دادن به موسیقی حرام نیست.
 - به چه نوع موسیقی‌ای گوش می‌دهید؟
 - هر نوعی.
 - فکر نمی‌کنید که تمام آنها را دین حرام اعلام کرده است؟
 - نه، در اسلام اصلی داریم مبنی بر اینکه اگر موسیقی موجب شود تا من کنترل نفسم را از دست بدهم، این تحریم تأیید می‌شود، اما چنین وضعیتی به ندرت پیش می‌آید و لذا هیچ مشکلی نیست، در ضمن امور گذشته تغییر کرده‌اند.
- برای افراد سکولار محدودیت‌های دینی و جاهت خود را از دست می‌دهند، حتی در شهر قم:
 - شما به چه نوع موسیقی‌ای گوش می‌دهید؟
 - موسیقی پاپ و موسیقی سنتی ایران. من موسیقی سنتی را دوست نداشتم، اما به خاطر اینکه بعضی وقت‌ها همکارانم به آن گوش می‌دادند من هم به آن علاقه‌مند شدم.
 - اما مردم می‌گویند که موسیقی از نظر دینی گناه محسوب می‌شود.
 - من کاملاً این حرف را رد می‌کنم. ما نباید مغمو، سیه‌روز و دچار فشار روحی باشیم، به ویژه جوانان. ما باید خوشحال باشیم. به نظر من هیچ چیزی مثل موسیقی نمی‌تواند ما را شاد کند.

در اینجا، هنجار خوشبختی است و هیچ ملاحظه دینی‌ای مشروع انگاشته نشده است. این عرفی شدن افراطی مجالی برای احساس گناه‌کاری یا هرگونه تلاش جهت یافتن برخی مبانی دینی برای تبرئه موسیقی باقی نمی‌گذارد.

[...] امروزه به سبب عرفی شدن جامعه ایرانی، گوش دادن به موسیقی ضرورتاً بدین معنا نیست که فرد یا دینی است یا غیردینی. زن جوانی که برخاسته از خانواده سنتی است، می‌گوید که «شخص متدینی هستم و نوازنده ساز موسیقی مربوط به موسیقی ایرانی هستم و به هرگونه ممنوعیتی در باب موسیقی اعتنایی نمی‌کنم»:

• شما چه سازی می‌نوازید؟

○ سه تار و دمبک.

• آیا شخصی می‌تواند هم آنها را بنوازد و هم چادر سر کند، مثل شما؟

○ [...] فکر می‌کنم یک نفر می‌تواند هم چادر سر کند و هم نوازنده باشد. در مدرسه حتی آواز هم می‌خوانم.

• فکر نمی‌کنید مردان نباید صدای یک زن مسلمان را همان‌گونه که در دین تصریح شده است بشنوند؟

○ من اعتقادی به این حرف ندارم.

• موسیقی به شما چه چیزی می‌بخشد؟

○ موسیقی هرچیزی را برای انسان‌ها به ارمغان می‌آورد، موسیقی دین و دنیا را که اغلب متضاد هم تلقی می‌شوند توأمان دارد. موسیقی درها را می‌گشاید حتی اگر شما احساس کنید که تمامی درها بسته شده‌اند. این در باز است، چراکه شما خودتان آن را انتخاب کرده اید، دستان شما آن را برگزیده‌اند، این جهانی است که برایم جالب است.

نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد اوقات فراغت — به اندازه سیاست، اگر نگوییم بیشتر — در عرفی شدن جامعه ایرانی سهیم است. موسیقی گواهی است بر این مدعا، به ویژه اینکه بسیاری از مراجع دینی سنتی، حتی در ایران امروز، آن را حرام دانسته‌اند، در میان نسل جوان، برخی افراد این تحریم را آشکارا رد می‌کنند. سایرین، مومنان، نیازشان به موسیقی را توجیه عقلانی می‌کنند و خط قرمزی را ایجاد می‌کنند که ورای آن، مرجعیت دینی هیچ حرفی برای گفتن ندارد، این فرد است که تصمیم می‌گیرد چه چیزی درست است، چه چیزی نادرست. اگرچه برخی دیگر به نوعی احساس گناه می‌کنند. با وجود این حکم تحریم را نقض می‌کنند و عملاً فتوای مراجع سنت‌گرا را رد می‌کنند ولو اینکه ممکن است برخی پیرو آنها باشند.

یادداشت‌ها

- (۱) دربارهٔ عرفی شدن نگاه کنید به بکفورد (۲۰۰۳)
- (۲) برای تفصیل دربارهٔ این جنبه از دین نگاه کنید به کیان تیپو (۱۹۹۸)؛ خسروخاور (۱۹۹۸)؛ امیر معزی و جامبت (۲۰۰۴). عادلخواه (۱۹۹۹) نشان می‌دهد که چگونه دخالت دین در فعالیت‌های اقتصادی به قدسیت زدایی از دین و عدم اسلامی شدن جامعه کمک می‌کند.
- (۳) بسیاری از روشن‌فکران ایرانی بر این واقعیت تأکید کرده‌اند، نگاه کنید به مجتهد شبستری (۲۰۰۰)؛ اشکوری (۲۰۰۰)؛ جلالی‌پور (۲۰۰۰) و متقی (۲۰۰۴).
- (۴) برای تفصیل بیشتر دربارهٔ این تغییرات نگاه کنید به هوگلاند (۲۰۰۲)؛ خسروخاور و روا (۱۹۹۹).
- (۵) دربارهٔ اطلاعات آماری این مناطق نگاه کنید به لدییر فولادی (۲۰۰۳).
- (۶) دربارهٔ آخرین تحولاتی که در ایران رخ داده رجوع کنید به جلیلی (۲۰۰۵)؛ کیان تیپو (۱۹۹۸)؛ انصاری (۲۰۰۳)؛ و نیک‌پی (۲۰۰۳).

منابع

- Adelkhah, Fariba, 1999, "Un e'vergisme islamique: les re'seaux bancaires et financiers en Iran", *Revue des mondes musulmans et de la Me'diterrane'e* 85-86: 63-80.
- AmirMoezzi, Mohammad Ali and Jambet, Christian, 2004, *Qu'estce que le shi'isme?* Paris: Fayard.
- Ansari, Ali, 2003, *Modern Iran since 1921: The Pahlavis and After*. New York: Longman.
- Beckford, James A, 2003, *Social Theory and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Djalili, MohammadReza, 2005, *Ge'opolitique de l'Iran*. Brussels: E'ditions Complexes.
- Eshkavari, Yousef, 2000, *Kherad dar ziafat din [Reason as a Host of Religion]*. Tehran: Qasideh Publisher.
- Hooglund, Eric, ed, 2002, *Islamic Revolution: Political and Social Transition in Iran since 1979*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- JalaeePour, Hamid Reza, 2000, *Dowlat panhan [The Hidden Government]*. Tehran: Tarh Now Publisher.
- Khosrokhavar, Farhad, 1998, "Le nouvel individu en Iran", *Cemoti* 26.
- Khosrokhavar, Farhad and Nikpey, Amir (forthcoming) *E'tre jeune a` Qom*. Paris.
- Khosrokhavar, Farhad and Roy, Olivier, 1999, *Iran: Comment sortir d'une re'volution religieuse?* Paris: Seuil.
- KianThie'baut, Azadeh, 1998, *Secularization of Iran: A Doomed Failure?* Louvain and Paris: Peeters and Institut d'E'tudes Iraniennes.
- LadierFouladi, Marie, 2003, *Population et Politique en Iran, de la monarchie a` la Re'publique Islamique*. Paris: Cahiers de L'INED.
- Mojtabeh Shabestari, Mohammad, 2000, *Naqdi bar qara'at rasmi az din [A Critique Of The Official Discourse On Religion]*. Tehran: Tarh Now Publisher.
- Mottaghi, Mohsen, 2004, "Iran: Les nouveaux intellectuels musulmans", PhD thesis, E'cole des Hautes E'tudes en Sciences Sociales, Paris.
- Nikpey, Amir, 2003, *Politique et religion en Iran contemporain*. Paris: L'Harmattan.

جامعه مدنی پساکولار^۱

وین هادسون

مترجم: محسن عباس زاده

چکیده

این مقاله از پروفسور وین هادسون، استاد حوزه مذهب و اخلاق و حکمرانی دانشگاه گریفیث است که می‌توان آن را در مباحث پست‌سکولاریسم قرار داد، بر مبنای بازاندیشی دوسویه -در برداشت سنتی از دین و نیز سکولاریسم - تلقی جدیدی از جامعه مدنی وجود دارد که در آن، سکولاریسم لزوماً جوهر ذاتی جامعه مدنی محسوب نمی‌شود، انسان که بتواند مذهب را نیز دربرگیرد؛ این رویکرد که ناشی از نگاه جدیدی به کارکردهای مذهب برای زندگی جمعی است، از سویی، با فراروی از سنت مذهب‌شناسی رایج، بر مبنای آگاهی از رابطه بین مذهب و نظام دانایی سازنده‌اش، به توجه مجدد به مذهب برحسب کارکردش در جامعه دموکراتیک می‌اندیشد و از سوی دیگر، با بازبینی در مفهوم جامعه مدنی، از طریق پیراستن انگاره‌های ذات‌گرایانه، از زمینه‌مند بودن مفهوم جامعه مدنی دفاع کرده و ترکیبی غیرذات‌گرایانه پیشنهاد می‌کند که به -گونه‌ای پراگماتیستی در جامعه مدنی پساکولار فرضی او، قابل طرح است.

واژگان کلیدی: دین، دموکراسی، جامعه مدنی، سکولاریسم، امر قدسی، حوزه عمومی.

¹ Wayne Hudson (2007) "Post- secular civil society" in Helen James(ed), civil society, Religion and Global governance: paradigms of power and persuasion, Routledge.

مقدمه

اندیشمندان بسیاری خاطرنشان کرده‌اند که استمرار و - درحقیقت در برخی زمینه‌ها- احیای مذهب مشکلاتی برای حکمرانی معاصر ایجاد کرده، اما کمتر از آن در ارتباط با ترتیبات پاسکولار چیزی نوشته‌اند. در این بخش پارامترهایی را برای جامعه مدنی پاسکولار به مثابه پاسخی به بعضی از چالش‌های معاصر پیشنهاد می‌کنم.

اصطلاح جامعه مدنی همه‌جا به چشم می‌خورد، منتها معنای آن اغلب مبهم است. هیچ مفهوم صرفاً اروپایی از جامعه مدنی وجود ندارد. در مقابل، این اصطلاح به شیوه‌های چندگانه، ناهم‌ساز و متناقضی به کار برده می‌شود که بسیاری از آنان وابسته به فهم دقیق زمینه و زبانی‌اند که اساساً در آن به کار رفته‌اند. این، یعنی انتزاع مفهومی از خلاصه‌های عامه‌پسند یا دایره‌المعارف‌ها و سپس کاربست آن برای دیگر بخش‌های جهان، اشتباهی بنیادی است. صحبت از جامعه مدنی گاهی اوقات، به نوعی، خود رازآمیز می‌شود، رازآمیز بودن که راهنمای آنهایی است که این اصطلاح را بی‌توجه به تفاوت‌هایی به کار می‌برند که از لحاظ معنای مدنظر عاملان اجتماعی در کشورهای مختلف اهمیت تحلیلی دارد. بنابراین، جامعه مدنی ممکن است، اشاره به اقتصاد، حوزه‌های غیراقتصادی یا هر دو باشد؛ شامل دولت و نهادهای سازماندهی‌شده دولتی یا غیردولتی باشد؛ کاملاً خصوصی یا عمومی باشد؛ زندگی شخصی و خانواده را دربرگیرد و یا نگیرد؛ غیرقومی، غیرمذهبی و غیر ویژه‌نگر و یا قومی، مذهبی و ویژه‌نگر باشد. علاوه بر این، تبیین‌های معاصر از جامعه مدنی اغلب مشخصه‌هایی را به آن نسبت می‌دهند که برگرفته از کارکردهای الهیاتی هم‌پسته آن است. به این ترتیب، بسیاری از توصیفات، جامعه مدنی را معادل چارچوب هنجاری آرمانی می‌دانند، گویی جامعه مدنی جامعه خوب و آنتی‌تز دولت بوده است (میسز تال، ۲۰۰۱).

با وجود این، دلیل نمی‌شود که انجمن‌های واسطه‌ای دولت و خانواده را اخلاقاً مثبت، مدرن و کاپیتالیست یا جامعه مدنی را لزوماً پیش‌برنده دموکراسی دانست. به همین نحو، جامعه مدنی را نیز نمی‌توان مترقی، دموکراتیک، مدرن‌ساز و برابری‌خواه بدانیم. به‌رغم اینکه سازمان‌های داوطلبانه در براندازی رژیم‌های استبدادی نقش دارند، اما همان‌طور که تجربه اروپای شرقی نشان داد، لزوماً فراهم‌کننده شرایط دموکراتیزاسیون یا به معنای بدیل‌های منسجم اینگونه رژیم‌ها نیستند. از این گذشته، بسیاری از نویسندگان معاصر جامعه مدنی را با ترتیباتی اشتباه می‌گیرند که آغازگر، تحقق‌بخش و محافظ دموکراسی‌اند، ازجمله: حکومت قانون، آزادی مطبوعات، آزادی بیان، آزادی انجمن و مذهب، آزادی تبلیغ، رفتار مدنی (به‌ویژه در رابطه با «دیگری» یا «غریبه‌ها»): احترام به حقوق بشر و به‌ویژه حقوقی که در برابر دولت قابل اعمال است)، وجود تمایزی عمومی - خصوصی، بازشناسی نهادی حوزه عمومی، کثرت‌گرایی و مشارکت مدنی و شهروندی گو اینکه حداقلی از این ترتیبات را می‌توان بدون برقراری جامعه مدنی بر پا کرد.

در کمترین حد آن، تمایز گذاشتن بین موارد ذیل ضروری است: شکل‌های حکمرانی غیر دولتی؛ انواع سازمان‌های غیر دولتی، انجمن‌ها، سازمان‌ها و نهادهایی که واسطه دولت و خانواده‌اند؛ گروه‌های ذی‌نفع

اقتصادی که درصدد حفاظت از منافع اقتصادی خویش‌اند؛ سازمان‌های حرفه‌ای گوناگون؛ آزادی مدنی؛ جنبش‌های اجتماعی.

اگرچه همه این موارد به لحاظ ساختاری ممکن است شکل‌های معاصر جامعه مدنی را تداعی کنند، اما دلیل نمی‌شود که به‌همین نحو، همبسته تمامی شکل‌های ممکن جامعه مدنی باشند. از آنجا که ادبیات معاصر درباره جامعه مدنی اغلب بی‌توجه به این تمایزها بوده و دائماً، شکل‌بندی غربی جامعه مدنی را با خود جامعه مدنی اشتباه می‌گیرد، احتمالاً مبانی نامناسبی برای تجزیه و تحلیل سیاسی-اجتماعی فراهم می‌کند. باوجود این، به‌محض اینکه جامعه مدنی تاریخی می‌شود و امکان وجود جامعه‌های مدنی دیگر در جاهای مختلف جهان فراهم می‌شود،^۱ مشخص است که جامعه مدنی نمی‌تواند لزوماً سکولار پنداشته شود.

۱- جامعه مدنی پساکولار

با در نظر گرفتن این پالایش‌ها، اکنون چشم‌اندازی از جامعه مدنی پساکولار ارائه می‌کنم. بیشتر ادبیات غربی در مورد جامعه مدنی با برداشت‌های [عصر] روشنگری از «مذهب» و «امر سکولار» شکل گرفت و مذهب را در بلندمدت رو به افول یا حداقل ایفاکننده نقش کمتری در امور عمومی می‌پنداشت. با وجود این، امروزه برداشت‌های اروپایی از «مذهب» و «[امر] سکولار» مجادله برانگیز است و شواهدی تجربی وجود دارد که مذهب رو به زوال نرفته و خود را از امور عمومی کنار نکشیده است. به‌علاوه، مذهب بنیادگرا، هم اسلامی و هم مسیحی، معضلی ملی و بین‌المللی است. در این زمینه واکاوی جامعه مدنی در قالب عباراتی که نه سکولاریستی‌اند و نه اعترافی (confessional) می‌تواند مفید باشد.

انگاره جامعه مدنی پساکولار یعنی تصور فضایی متفاوتِ قدسیت در وضعیت‌های تغییر یافته؛ فضایی‌ای که درصدد حذف یک سویه ناشی از پیامدهای جنگ‌های سی ساله اروپا و نقد روشنگری از مذهب است. روشنگری اروپایی مطمئناً در حمله به خرافات، پیشبرد عقلانیت، خودآیینی شخصی و اصلاحات اجتماعی محق بود، اما در نقد مذهب احتمالاً اشتباه می‌گفت؛ نقدی که بسیاری از شکل‌های سکولاریسم را در بنیان خود داشت. به ویژه، روشنگری اروپایی در لحاظ‌کردن مذهب به‌مثابه باورهای غلط در باب حقیقت اشتباه می‌کرد. همچنین در رد کردن سوگیری متفاوت فرهنگی، - نمادسازی، فراق‌کنی خلاف واقع، مناسک و سنت‌ها به‌مثابه اموری از رده خارج و کم‌ارزش برای توسعه اجتماعی آینده، در اشتباه بود.

با وجود این، چنانچه سوگیری متفاوت فرهنگی، نمادسازی، طرح‌ریزی خلاف عادت، مناسک و سنت‌ها برای توسعه اجتماعی آینده لازم باشند، در این صورت جامعه مدنی لازم است که به‌گونه‌ای متفاوت سازماندهی شود. یقیناً پذیرش این امر سخت نیست که برخی جنبه‌های زندگی در جامعه مدنی می‌تواند مذهبی و یا قدسی باشد. به‌راستی دلایلی وجود دارد مبنی بر اینکه در جامعه مدرن حتی در جوامعی که

^۱ برای بحث بیشتر بنگرید به:

مذهبِ اعتزافی در حال ضعیف شدن است، جنبه‌هایی از زندگی وجوه قدسی داشته باشند، سوئد و هلند از این نمونه‌ها هستند. اگر کمی ریشه‌ای‌تر بنگریم، متوجه می‌شویم که تلاش‌ها برای تفکیک مذهب و سیاست در بسیاری از جوامع آسیایی بی‌ثمر بوده است، بنابراین برای نتیجه‌بخش بودن سکولاریسم در کشورهایی مانند هند و اندونزی راهی هوشمندانه‌تر و قابل مذاکره‌تر لازم است.

۲- شکل‌بندی مجدد حوزه‌های عمومی و خصوصی

شاید جامعه مدنی پاسکولار، با اعمال امر قدسی در حوزه عمومی، مصداق شکل سازمانی قابل مذاکره و هوشمندانه‌تر باشد، شکلی که با وجود این مستلزم اصلاحیه‌هایی به مفاهیم لیبرال «عمومی» و «حکمرانی» است. برداشت‌های معاصر از امر عمومی و دلالت‌های موسّع همبسته جمهوری (Res-publica) را در خود ندارند. امروزه این بحث است که چه چیزی کاملاً متعلق به حوزه عمومی است و فعالیت‌هایی که زمانی جز حوزه خصوصی محسوب می‌شدند، تبدیل به موضوعاتی مرتبط با حوزه عمومی شده‌اند، به‌ویژه تولید مثل. مطمئناً امر عمومی دیگر نمی‌تواند صرفاً حوزه‌ای عمومی باشد که در اروپای قرن هجدهم وجود داشت.^۱ در همین راستا، باید خرد را برای بازآفرینی امر عمومی به کار برد. باید توجه داشت که «امر عمومی» ممکن است در آینده، منحصرأ با دولت-ملت گره نخورد. حداقل در قالب لیبرالیسم، این پیشنهاد افراطی به نظر می‌رسد که امر عمومی به منظور دربرگیری و اعمال امر قدسی باید بازآفرینی شود، اما این همان جامعه مدنی پاسکولاری است که مدنظر داریم. به همین نحو، حکمرانی (که به مثابه حاصل جمع روش‌های مختلفی فهمیده می‌شد که افراد و نهادهای عمومی و خصوصی امور خود را با آن سامان می‌دادند و شامل شرکت‌های چند ملیتی، رسانه‌های جمعی، سازمان‌های غیرحکومتی، جنبش‌های شهروندی و نیز حکومت‌های دولت-ملت‌ها می‌شد)^۲ می‌تواند به منظور اعطای نقش بیشتری به امر قدسی دوباره شکل‌بندی شود، هم به معنای تأثیرگذاری نهادهای مذهبی بر عملکرد جامعه مدنی و هم به معنای جدال در ارتباط ملاحظات قدسی با تصمیمات مربوط به حکمرانی مطلوب. در اینجا جامعه مدنی پاسکولار بر کیفیتی عمده در برخی برداشت‌های لیبرال و جهان‌شهری از سکولاریسم دلالت می‌کند، برداشت‌هایی دال بر اینکه تنها آنچه که خرد عمومی محسوب می‌شود باید در نظر گرفته شود.

برعکس، جامعه مدنی پاسکولار ممکن نیست برداشت‌های لیبرال تفکیک عمومی- خصوصی را در همه حوزه‌ها، و بسیار بحث‌انگیزتر از آن در رابطه با خانواده، به رسمیت بشناسد و نمی‌تواند پیرامون اسطوره اراده‌گرایی مذهبی موجود در جوامع سازمان‌یافته که در آن عمدتاً و به‌طور وحشتناکی خلاف واقع است. می‌توان این‌گونه فرض کرد که توسل به اصول عام غالباً کم‌فایده‌تر از مذاکرات زمینه‌مند درباره چنین اصولی است که در موقعیت‌های مختلف لحاظ می‌شوند. از این‌رو، جامعه مدنی پاسکولار ممکن است در برخی کشورها با حضور گروه‌های مذهب سازگار باشد، حال آنکه در دیگر کشورها، اصول قانون اساسی شدیداً مخالف آنها باشد. کیفیت‌های مربوطه، خصوصاً در جوامعی با جمعیت بومی ستم‌دیده، ممکن

^۱ بنگرید به: هابرماس، ۱۹۸۹.

^۲ - بنگرید به: UNDP (1977) The Governance of the Global Economy (Geneva: UNDP).

است در مورد حقوق گروه‌ها باشد، اگرچه این [مسئله] خیلی بحث‌برانگیز است و مشکلات عمده هستی-شناسی سیاسی و حقوقی با خود دارد.

فرض کنید که جامعه مدنی را بتوان نه جدا از دولت-علی‌رغم بسیاری از توصیفات غربی درباره جامعه مدنی، پیش از این، در موفق‌ترین دموکراسی‌ها خانوارها، رسانه‌ها، بازارها، کلیساها، انجمن‌های داوطلبانه و جنبش‌های اجتماعی تاحدی با ابزارهای مستقیم و غیر مستقیم تحت کنترل دولت بودند (کن: ۱۹۹۸؛ هال: ۱۹۹۵)- و نه متضمن جداسازی سفت و سخت مذهب و سیاست تصور کرد، آنگاه این سؤال پیش می‌آید که آیا چنین جامعه‌ای می‌تواند غیرسکولار باشد، و اگر این‌گونه باشد، به چه معنا؟ جامعه مدنی پاسکولار می‌تواند به این معنا غیرسکولار باشد که خواهان دربرگیری و تجلیل از ابعاد قدسی نه فقط در حیات مذهبی، بلکه همچنین در زندگی اقتصادی است. به علاوه، برخلاف سکولاریسم، دغدغه‌های معنوی را از زندگی عمومی کنار نمی‌گذارد یا کم‌اهمیت نمی‌داند.^۱ اعمال مذهب در حوزه عمومی را نیز ممنوع نمی‌کند.

۳- قدسی‌سازی مجدد امر سکولار

از سوی دیگر، جامعه مدنی پاسکولار می‌تواند نهادهای قدسی را برای غلبه بر پیامدهای بیمارگونه مدرنیته غربی، از جمله فرسایش فرهنگ‌های سنتی و سرگشتگی اخلاقی جوانان به‌ویژه در کره و ژاپن، به کار ببرد. احتمالاً این نهادها می‌توانند در خنثی کردن فاجعه بیماری روحی و خودکشی جوانان و نیز فراهم ساختن فعالیت‌های لذت‌بخش برای افراد مسن یاری‌رسان باشند. همچنین شاید رجوع به مذهب بنیادگرا از جمله بازگشت به برداشت واپس‌گرایانه بنیادگرایی را که امروزه در ایالات متحده مشهود است، محدود کند.^۲ بدیهی است که چنین ترتیباتی به هیچ‌کس مذهب اعترافی تحمیل نکرده و خصوصاً امتیاز ویژه‌ای برای سنت مذهبی خاص قائل نیست. در همین رابطه، پارامترهایی که برشمرديم ممکن است برای استقرار در اندونزی، مالزی و پاکستان نیازمند شکل‌های حقوقی باشند. به هر حال، اندیشمندان مسلمان می‌توانند نقدهای درخوری به هرگونه پیشنهادی از این دست داشته باشند که به نوبه خود می‌تواند مباحثه مفیدی را برانگیزد.

با در نظر گرفتن این پارامترها، هر یک از ترتیباتی که در جامعه مدنی پاسکولار اتخاذ می‌شود، باید در گستره کثرت‌گرایی چند-ایمانی (multi-faith pluralism) قرار گیرد. لازم است که هیچ هژمونی مذهبی یا کاربرد تحریف‌شده نهادهای مذهبی در جهت اهداف سیاسی و اقتصادی مجاز دانسته نشود، گو اینکه در عمل، تنها سکولاریسم حقوقی می‌تواند مانع چنین امری شود و به نظر من این باور سکولاریست-ها درست است. با وجود این، نهادهای قدسی جامعه مدنی پاسکولار می‌توانند ذاتاً متفاوت از برداشت‌های غایت‌گرای پیشامدرن از شریعت و نیز رژیم‌های تمامیت‌خواهی باشند که مشخصه بسیاری از دولت‌های

^۱ بنگرید به بحث کلاسیک در: کارتر، ۱۹۹۳.

^۲ - برای بحث سیاست-محور بنیادگرایی بنگرید به:

‘Creating a Post- secular (2005) Enlightenment’ in Griffith Review, the Lure of Fundamentalism.

کاتولیک پیش از ۱۹۵۰ بود، درست همان طور که مغایر با برخی توصیفات تفکیک آمیزی خواهند بود که بر روابط دولت - کلیسا در گفتمان آمریکایی حاکم اند. این نهادها به این دلیل این گونه اند که وقتی امر قدسی و امر سکولار را وارد تعهدات مدنی عمومی دو جانبه ای می کنند که رژیم های قدسی سستی آشکارا فاقد آن بودند، هر دو را در موارد مقتضی به هم پیوند می دهند.

بسیاری از مردم به حق و شاید معقولانه نگران این هستند که برداشت از جامعه مدنی پاسکولار روند سکولاریزاسیون حوزه سیاسی را تضعیف کند و منجر به تحولات اجتماعی واپس گرا شود. با وجود این، در بستر این بحث، [اصطلاح] پاسکولار می تواند واجد معنایی دوگانه باشد. ازسویی، دال بر حرکتی فراسوی ضعف های سکولاریسم است، سکولاریسمی که از زاویه حداقلی، طرد مذهب از سیاست و از زاویه حداکثری، عمل فرهنگی هژمونیک قلمداد می شود که مذاهب را غیرعقلانی، موضوع انتخاب شخصی و مرتبط با حوزه خصوصی و تجلی ذهنیت پیشاعلمی می پندارد و به محض اینکه درگیر شدنش با دغدغه های جدی حیات سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی احتمال داشته باشد، لازم است بازداشته و مهار شوند. از سوی دیگر، [اصطلاح] پاسکولار می تواند و باید متضمن این باشد که فواید سکولاریسم پذیرفته شده و تا حد ممکن، حفظ شود. از این رو به نظر من، جامعه مدنی پاسکولار می تواند با برداشت های قوی اما مهارشده آن نوع سکولاریسمی که هم اکنون تاحدودی در هند اجرا می شود و نیز با اتویهای محافظه-کارانه اما، روشن بینانه کاتولیکی سازگار باشد که اصرار دارند، اداره امور عامه نباید در تمامی زمینه ها، به-عهده روحانیت باشد.^۱

توصیف من از جامعه مدنی پاسکولار به طور متناقض نمایی با این دیدگاه هم خوانی دارد که دولت باید مظاهر مذهب را تنظیم کند و ارزش های مدنی را در موارد لازم بر شکل های عمل و آموزش مذهبی تحمیل کند و این کار را طبق روش های موجود در قانون، با مجوز قانون و در سازگاری با حقوق بشر، از جمله حق عمل کردن طبق مذهب خود، انجام دهد. جامعه مدنی پاسکولار تلاشی برای بازگشت به آن گونه مذهب اعترافی نیست که در بسیاری از کشورهای جهان اسلام، هنوز پا پس نکشیده، بلکه تلاشی است برای تمیز سکولاریسم محتاطانه از سرکوب قدسیت.

به نظر من جامعه مدنی پاسکولار اگر تنظیم دولتی و اصلاح مذهب را، همانند هند در مقیاس گسترده آن، به عهده گیرد، می تواند به لحاظ واقعی نقش بیشتری برای امر قدسی در نظر داشته باشد. این مهم است که در مباحث غربی اصلاحات سیاسی، اهمیت اصلاحات مذهبی نسبتاً نادیده گرفته شده، تاحدی بدین دلیل که امید می رفت مذهب به تدریج محو شود، اما این خیالی خام است. هم گسترش بنیادگرایی ها و هم نشانه هایی از احیا معنویت و قدسیت در کشورهای جهان اول حاکی از این است که مذهب ممکن است، هم در زمینه تجاری و هم آموزش، با اهمیت تر از آنی باقی بماند که پنداشته می شد، درست همان-

بنگرید به: Qpus Dei - درباره آرمان شهر^۱

P. Rodriguez, F. Ocariz and L. L. Illanes (1994) Opus Dei in the Church (Princeton: Scepter).

گونه که پیش‌ترها، سرخوردگی از مدرن کردن مذهب کلیساهای مسیحی مینالین (mainline)^۱، حکایت از شکوفایی معنویت داشت. در جامعه مدنی پاسکولار دولت می‌تواند و باید از سازمان‌های مذهبی بخواهد مدارای چند ایمانی و همیاری را در فعالیت‌های‌شان به کار بسته و کلیه فعالیت‌های‌شان را در سازگاری با آرمان‌های شهروندی جهانی و اعلامیه‌های حقوق بشر به اجرا درآورند. به این ترتیب، آنها حاضر به پذیرش موارد ذیل در عرصه‌های ملی و بین‌المللی می‌شوند: بازشناسی آزادی دیگران به مثابه شرط بهره‌مندی از آزادی خودشان، پذیرش فرایندهای دموکراتیک، پیروی از عدالت طبیعی در بده‌بستان‌های بوروکراتیک و در دسترس گذاشتن اطلاعات شفاف و پاسخ‌گویی به گونه‌ای که گویی سرمایه و قدرت خودشان در معرض ثبت عمومی است. به همین نحو، دولت می‌تواند ترتیبات مذهبی‌ای که خودآیینی را تضعیف کرده و مردم را در قید زندگی معنوی‌شان نگه می‌دارند، ممنوع اعلام کند.

رکن دیگر و حتی بحث‌برانگیزتری در چشم‌انداز جامعه مدنی پاسکولار وجود دارد که مطرح خواهیم کرد. به نظر من، صرفاً تصور شکل قدسی جامعه مدنی در درون دولت-ملت کافی نیست، چرا که امر قدسی هم در چارچوب مذاهب عمده جهانی و هم فراتر از آنها، در حال تمسک به جهانی‌شدن است (کاسانوا، ۲۰۰۱؛ توماس، ۲۰۰۱). در همین راستا، ضروری است که نه فقط انواع مختلف سازمان‌های اعتزافی بلکه به ظهور شکلی از مذهب مدنی توجه کنیم که وابسته به جهان‌بینی‌ها یا باورها نیست، متافیزیک یا کیهان‌شناسی مرجع ندارد و معطوف به حیات اجتماعی جدیدی است که تحت قید و بند گذشته قرار ندارد. اگر این گونه باشد، می‌توان برای تنظیم و مدیریت عقلانی این مذهب مدنی جهانی تقریباً به معنای مدنظر ام. ترنتیوس وارو، جایی برای الهیات مدنی عمومی در نظر گرفت. این امر با تدارک کالبد نظریه پردازی عقلانی مبانی‌ای را فراهم می‌کند که نظریه‌پردازی‌های سکولار از امر سیاسی، اجتماعی و مدنی - که دانش‌آموخته غربی اغلب شیفته آن می‌شود- را تکمیل و احتمالاً تا حدی نقض می‌کند. الهیات مدنی عمومی به جای افق‌ها، آرمان‌ها و روایت‌ها بر نیازهای اجتماعات انسانی و افراد متمرکز شده و به دنبال شیوه‌هایی است که در آن امکان چالش اخلاقی و ارزیابی انتقادی فراورده‌های فرهنگی‌ای را فراهم کند که در راستای برآوردن چنین نیازهایی گسترش یافته‌اند. اخلاق‌شناسی (an ethics of identity) در الهیات مدنی عمومی جایگاه مرکزی دارد: توکل متعالی (transcendent trust)^۲. چنین اخلاقی غالباً هم از

- گروهی از حومه‌نشینان جنوب شرقی پنسیلوانیا، [م]^۱

امروزه شواهدی وجود دارد مبنی بر اینکه فرهنگ‌های غربی به جای تطابق با حالت واقعی اموری که از جایگاه معرفت‌شناسانه^۲ Luhmann (1973) استعلائی تعیین یافته‌اند، مجدداً در حال بازگشت به مدل توکل گونه حقیقت به مثابه اقرار موجه هستند؛

در منابع انگلیسی بنگرید به:

Burn, T. and G. Poggi (eds) 1979) Trust and Power: Two Works (Chichester: Wiley).

آنچه trustworthy در برداشت عهد عتیق از ایمان، توکل مسئله‌ای بنیادی است، یهوه برداشت مؤمنانه آن است: شایسته توکل مهم است، توکل کردن هر فرد است. این معنی با برداشت روان‌شناختی مدرن فرق می‌کند که توکل را- بنا به ادعا- حالتی سر Amen ("یقینی است"). ایمان عهد عتیق با [آنچه] batha درونی می‌پندارد که فرد در آن احساس امنیت می‌کند. در عبری:

سوی نظریه پردازان اجتماعی سکولار و هم مذهبی‌ها نادیده گرفته می‌شود، اما در ارتباط با شکل‌های آتی توجیه اخلاقی می‌تواند پراهمیت باشد. مطمئناً این مسئله که چگونه چشم‌اندازهای اخلاقی برانگیخته و توجیه می‌شوند، مجدداً امری مرکزی در تفکر اجتماعی معاصر تلقی می‌شود. در اینجا، کار هابرماس برجسته می‌شود، حتی اگر نقدهایش پذیرفته شود.^۱ مشکل این است که استدلال‌های هابرماس ادعاهای او را اثبات نمی‌کند، گو اینکه قوت اخلاقی دیدگاه‌های غالباً به شیوه‌هایی اقناع‌کننده است که [این شیوه‌ها] به‌طور قطعی وابسته به ملاحظاتی نیستند که او به نفعشان پا می‌فشارد. این مشکل برخی اندیشمندان را دوباره به این پرسش سوق داد که چشم‌اندازی الهیاتی تا چه حد ممکن است نیازمند تبیین و پیگیری چنین نیروی اخلاقی‌ای باشد.^۲ این اندیشمندان خاطرنشان کردند که دغدغه‌های اخلاقی مورد توجه هابرماس - همبستگی، میراث، عدالت - پیامدهای الهیاتی دارد و لذا سکولاریزاسیون [ناشی از] تفکر اجتماعی روشنگری نمی‌تواند جان سالم به در ببرد. به‌علاوه، هابرماس دیدگاه‌های اولیه خود را در واکنش به نقدهای الهیاتی تعدیل کرد.^۳ بدیهی است که تعهد به تداوم همبستگی با دیگران در شرایط سخت تعارض و سرکوب اجتماعی عملی نخواهد بود، مگر اینکه چنین خلق و خویی به لحاظ اجتماعی حک شده و با چیز اضافه‌ای همراه شود. پیشینه کلان-تاریخی (meta-historical) حمایت‌چندانی از تلاش‌هایی که در جهت حفظ تعهد به همبستگی، میراث و عدالت صرفاً مبتنی بر توسل به خرد گفتمانی به‌مثابه دغدغه‌های اخلاقی بلند مدت‌اند، در اختیار نمی‌گذارد. همان‌طور که برخی توصیه کردند، این امر متضمن الهیات اعترافی نیست، بلکه پیشنهاد می‌دهد که الهیات مدنی عمومی می‌تواند ایفاگر نقش باشد، به‌ویژه چنانچه قادر بود، اصول کلیدی مؤثر بر روابط بین امر جهانی و امر محلی و اداره کردن هر دوی آنها را در تنوعی از دولت‌ملت‌های متفاوت، روشن کند.

تصور چشم‌اندازی از جامعه مدنی پاسکولار، حتی در این قالب بسیار کلی، به معنای طرفداری از لزوم تحقق تجربی آن و یا اتخاذ این دیدگاه غلیظ نیست که در آینده شکل مذهب به‌خود گیرد، [بلکه] بیش از آن، متضمن بازشناسی نیاز به اعتدال‌هاست، از جمله این آگاهی عظیم‌تر که تغییر بدون اصلاحات اجتماعی

و کار دارد: آنچه که باید به آن توکل کرد، چرا که قابل توکل است. این امر دال بر این است که در نزد آنها ایمان به آموزه‌ها و

الهیات مسیحی هنوز تاحدی ناپسند نیست، برای پیشینه کتاب‌شناختی بنگرید به:

M. Eliade (ed.) (1987) *The Encyclopaedia of Religion* (New York: Methuen), 6 vols. and Buttrick, G. A. (ed.) (1962) *The Interpreter's Dictionary of the Bible* (New York: Abingdon), 5 vols.

^۱ بنگرید به:

Freundlieb, D., W. Hudson and J. Rundell, 2004, *Critical Theory After Habermas Encounters and Departures* (Leiden: Brill)

^۲ بنگرید به:

H. Peukert, 1986, esp. pp. 1-18; Habermas 1990, p. 210 and footnote 23 to Peukert.

و نیز: مک‌کارتی، ۱۹۹۱ و لنهاوت، ۱۹۷۵، به ویژه فصل پایانی درباره بحث عقلانیت که ابعاد غیر عقلانی را نیز شامل می‌شود، بنگرید به: فریدلیب و هادسون، ۱۹۹۱.

دین - بنیاد ممکن است معطوف به تمدن‌های علمی - تکنولوژیک پیشرفته باشد، اما امکان نیل به تغییرات متناسب با تمایزات اجتماعی می‌تواند هم در شکل‌های سکولار و هم غیرسکولار وجود داشته باشد. سکولاریزاسیون چه اجتناب‌ناپذیر و چه نوعی شکل‌بندی موقت فرهنگ غربی، همچنان مطرح خواهد بود. اما این اندیشه که خصوصی‌کردن مذهب، حتی در غرب، الگوی آینده خواهد بود، اشتباه است، مطالعات جامعه‌شناسان روی سکولاریزاسیون اگر حتی حاکی از این باشد که کماکان حضور خواهد داشت.^۱ چنانچه مذهب جان سالم به‌در ببرد و عمومی‌تر شود، آن‌گاه جامعه مدنی پاسکولار باید به بحث گذاشته شود.

نتیجه‌گیری

تلاش این مقاله بحث در زمینه جامعه مدنی از طریق معرفی پارامترهایی برای جامعه مدنی پاسکولار بوده است، تلاشی که همچون کاربستی از آرمان‌شهرگرایی سازه‌نگارانه با این فرض انجام گرفت که دگردیسی - هایی در ترتیبات رایج امکان‌پذیر بوده و در برخی موارد می‌تواند، نتایج محقق داشته باشد. این کار کاملاً با تدارک مدلی منسجم و قابل‌تحقق به‌جای ترتیبات عینی دولت - ملتی خاص و نیز فراهم کردن اصول الهیاتی سیاسی و توجیه آنها با استدلال ماهرانه تفاوت دارد، چشم‌اندازی است برای متفاوت اندیشیدن و تصور کردن. البته کماکان این نکته مطرح است که آیا چشم‌انداز جامعه مدنی پاسکولار آگاهی‌مان از بدیل‌های سازمانی را افزایش می‌دهد؟ حتی اگر این‌گونه هم باشد، موازنه موانع محتاطانه ممکن است، ما را به مخالفت با چنین ترتیباتی وادارد.

منابع

- Asad, T, 2003, *Formations of Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford: Stanford University Press)
- Bhargava, R , 1998, *Secularism and Its Critics*, New Delhi: Oxford University Press.
- Carter, S ,1993, *The Culture of Disbelief*, New York: Basic Books.
- Casanova, J, 2001, "Civil Society and Religion: Retrospective reflections on Catholicism and prspective reflections on Islam" in *Social Research* Winter, (2001), 68 (4).
- Eliade M. (ed.),1987, *The Encyclopaedia of Religion*, New York: Methuen, 6 vols.
- Freundlieb, D. and W. Hudson (eds), 1992, *Reason and Its Other in Modern German Philosophy and Culture*, Oxford: Berg.
- Habermas, J,1989, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Habermas, J. and Ratzinger, J, 2005, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Frieberg: Verlag Herder.
- Habermas, J , 1990, *Moral Consciousness and Communicative Action*, tr. C. Lenhardt

^۱ بنگرید به: ناریس و اینگلهارت، ۲۰۰۴.

- and S. W. Nicholson, Cambridge: Polity Press.
- Hall, J. A , 1995 , *Civil Society: Theory, History, Comparison*, Cambridge: Polity Press.
- Keane, J, 1998, *Civil Society. Old Images, New Visions*, Cambridge: Polity Press.
- Lenhardt, C, 1975, ‘Anamnestic Solidarity’ in *Telos*, no. 25.
- Luhmann, N, 1973, *Vertrauen Ein Mechanismus der Reduktion sozialer komplexität*, 2nd edn, Stuttgart: Enke.
- McCarthy, T, 1991, *Ideals and Illusions on Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Misztal, B. A, 2001, ‘Civil Society: a Signifier of Plurality and Sense of Wholeness’ in *The Blackwell Companion to Social Theory*, Oxford:Blackwell.
- Norris, P. and Inglehart, R, 2004, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Peukert, H. ,1976, 1986, *Science, Action and Fundamental Theology: Towards a Theology of Communicative Action* (trans. J. Bohman), Cambridge, MA: MIT Press,1986; German, 1976.
- Thomas, G. M ,2001, “Religion in Global Civil Society”, *Sociology of Religion: A Quarterly Review*, 62(4): 515–535

خوجه‌های آسیای جنوبی: تعریف فضای خودشان^۱

علی آسانی
ترجمه شهراد شهوند^۲

اشاره

علی آسانی استاد فرهنگ‌ها و زبان‌های هند و مسلمان در دانشگاه هاروارد، نزدیک به ۳۰ سال است که در این دانشگاه به تدریس مطالعات اسلامی و زبان‌ها و ادبیات اردو و هندی، سواحیلی و گجراتی مشغول است. وی ریاست دپارتمان زبان‌ها و تمدن‌های شرق نزدیک دانشگاه هاروارد و همچنین ریاست برنامه مطالعات اسلامی شاهزاده ولید بن طلال را بر عهده دارد و از جمله متفکران مسلمانی است که پس از ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ کوشیده تا درک عمومی از اسلام را بهبود بخشد و با آنچه که وی «بی‌سوادی مذهبی» می‌داند مبارزه کند. او نویسنده چندین کتاب و ده‌ها مقاله درباره فرهنگ و تاریخ جوامع مسلمان، به‌ویژه شیعیان اسماعیلی، است.

چکیده

این مقاله به بررسی نحوه تعریف و تغییر هویت‌های جماعت مسلمان خوجه (شیعیان اسماعیلی) در آسیای جنوبی و آفریقا و چگونگی مصالحه آنها بر سر هویت‌های خود در مواجهه با شرایط متغیر سیاسی و کلامی دو قرن اخیر می‌پردازد. داستان این جماعت به‌واسطه نمونه‌هایی از شیوه‌های فرهنگ‌پذیری سنت اسماعیلی خوجه از محیط هندی و همچنین از طریق تأملاتی درباره گفتمان اسلامی واحد منحصربه‌فردتر، که با قطب‌بندی در حال رشد مذهبی-فرقه‌ای در آسیای جنوبی و آفریقای استعماری و پسااستعماری ضرورت یافت، روایت می‌شود.

واژگان کلیدی: آفریقا، آسیای جنوبی، التقاط، دورگه‌بودن.

^۱. Ali S. Asani (2001) "The Khojahs of South Asia: Defining a Space of their Own," Cultural Dynamics, , 13, 155.

^۲. کارشناس ارشد روابط بین‌الملل و پژوهش‌گر فرهنگ و تاریخ جوامع مسلمان آسیای جنوبی.

مقدمه

این مقاله توصیف راه‌هایی است که گروه کوچکی از مسلمانان، یعنی جماعت خوجه، در قرن نوزدهم و بیستم، در پاسخ به عوامل مختلف و پیچیدهٔ درونی و بیرونی برای بازتعریف چند بارهٔ هویت خود در پیش گرفتند. داستان مصالحهٔ جماعت خوجه بر سر هویت خود داستانی رنگارنگ و بعضی اوقات گیج‌کننده است که ماجرای دادگاه‌های هند بریتانیا، قتل و دسیسه چینی، تکفیر و طرد و پول‌های هنگفت را در خود جای داده است. داستان هویت سابقاً چندلایهٔ جماعتی است که دامنهٔ آن با ورود به جهان مدرن، برای تطابق بهتر با فضاهای مناسب، در محیط‌های مذهبی و فرهنگی جدید، محدود شد. این مقاله با مرور گزیدهٔ دو قرن تاریخ خوجه در دو قاره، آسیا و آفریقا، این داستان را روایت خواهد کرد.

خوجه‌ها، در میان جماعات مسلمان آسیای جنوبی، هم از نظر تعداد و هم به لحاظ تاریخ و عقاید مذهبی‌شان اقلیتی متمایز را تشکیل می‌دهند. عموماً معتقدند که خوجه‌ها در اصل از طبقهٔ هندو به نام لوهانا هستند و امروزه بیشتر آنها خود را شیعیان طریقت اسماعیلیه نزاریه می‌دانند. آنها آقاخان را رهبر و مرشد و امام حاضر یا امام زمان خود می‌دانند. به اعتقاد آنها امام که مستقیماً از نسل حضرت فاطمه (س) و حضرت علی (ع) است، صاحب نوعی علم خاص برای تفسیر قرآن و هدایت مقتدرانه آنها در همهٔ امور مذهبی و غیره است. در حال حاضر، آنها معتقدند که آقا خان چهارم، امام چهل و نهم از نسل امام اول، حضرت علی (ع)، است. اعتقاد آنها به هدایت و مرجعیت معصومانهٔ امام حاضر، آقا خان، موجب تمایز اسماعیلیان خوجه از اکثریت مسلمانان می‌شود. مسلمانان دیگر، اغلب با لحنی تحقیرآمیز، خوجه‌ها را به خاطر این اصل اعتقادی‌شان "آقاخانی‌ها" می‌نامند.

اسماعیلیان خوجه، همچون هم‌تایان اسماعیلی خود، در دیگر بخش‌های جهان، به خاطر تأکید بیشتری که بر بُعد باطنی مذهب خود داشته‌اند تا بُعد ظاهری، مورد توجه بوده‌اند. واژگان مذهبی آنها حاوی تعبیری نظیر پیر، مُرشد، مرید، ذکر، جماعت‌خانه و طریقت است که پُر از طنین سنت صوفیانه است و آنها را از فرمول‌بندی‌هایی از اسلام که بر اُرتوپرکسی یا هنجارهای شرع‌پرستانه تأکید دارد، مجزا می‌کند (آسانی، ۱۹۹۱a: ۳۸-۴۱؛ نانجی، ۱۹۷۸: ۱۲۶-۱۲۷). درک خوجه‌ها از اسلام و همچنین برخی از آداب مذهبی آنها شدیداً متأثر از تبار فرهنگی هندی‌شان است. مثلاً تا همین اواخر، درک آنها از مفهوم شیعی امام وابسته به تفسیر اصلاح‌طلبانهٔ مفهوم اوتار در آیین ویشنوپرستی هندویی بود (نانجی، ۱۹۷۸: ۱۱۰-۱۲۰). مخصوصاً اینکه آنها امام علی (ع) را همان اوتار دهم موعود ویشنو و دین اسلام را مکمل ویشنوپرستی می‌دانستند، درست همان طوری که در متن شرق نزدیک، اسلام را حد اعلای یهودیت و مسیحیت معرفی می‌کردند. اعضای جماعت خوجه می‌توانستند با چنین فرمول‌بندی‌هایی خود را هم‌زمان هندوی حقیقی و مسلمان راستین معرفی کنند و چنین نیز می‌کردند. عجیب نیست که نه مسلمانان و نه هندوهای ارتدوکس آنها را هم‌مذهب خود نمی‌دانستند (آسانی، ۱۹۹۱: ۳۴).

دسته‌بندی خوجه‌ها که به راحتی در فضاهای از قبل تعیین شده قرار نمی‌گیرند، همواره دشوار بوده است. برنارد لویس، تاریخدان اسلام، خوجه‌ها را هندوهایی می‌دانست که "بر آنها یک روکش نازک

مسلمانی کشیده‌اند" (گرانام، ۱۹۵۵: ۸). عزیز احمد فقید، دانشمندی که چندین اثر درباره اسلام در آسیای جنوبی دارد، خوجه‌ها را همراه با دیگر فرقه‌های التقاطی بی‌هویت در یک دسته قرار می‌دهد و اعلام می‌کند که جذبه اصلی آنها مثل "رشد قارچ‌وار عجایب مذهبی" بود (احمد، ۱۹۶۴: ۱۵۶) و تا همین اواخر، "نمایش پر زرق و برق و عجیب و غریب هند را رنگین‌تر" می‌کرد (همان: ۱۶۲). همچنین، وی می‌گوید که هندوها و مسلمانان عادی به آنها به چشم "عجایب الهی" می‌نگرند (همان: ۱۶۳). تعجبی ندارد که در قرن نوزدهم و بیستم در هند، مسئله هویت مذهبی اهمیت زیادی پیدا کرد، گروه‌هایی که در بین اسلام و هندوئیسم قرار داشتند مورد هجمه سنگین قرار گرفتند (آسانی، ۱۹۷۸: ۳۱-۳۲). از یک طرف، گروه‌های اصلاح‌طلب مسلمان، همچون فرایضی‌ها و وهابی‌ها، به آن دسته از اعمالی که از هندوئیسم گرفته شده و به نظرشان غیر اسلامی بود، حمله می‌کردند (اسچیمل، ۱۷۸: ۱۹۸۰-۱۸۰)^۱

از طرف دیگر، گروه‌های احیای هندو وارد میدان نبرد شدند و به قصد جذب دوباره پیروان "ناپخته" اسلام به سنت اجدادی هندویی خود، تبلیغات خصمانه‌ای راه انداختند (موجد، ۱۹۶۷: ۵۲۷). خوجه‌ها در اوایل قرن نوزدهم، مدعی هویت‌های چندگانه بودند. زندگی مذهبی آنها "ترکیب منحصربه‌فردی از رسوم و باورهای هندویی و اسلامی و همچنین شیعی و سنی بود" (ماسلس، ۱۹۷۳: ۶). در عین حال، آنها آشکارا خودشان را طبقه‌ای تجاری می‌دانستند و دیگران هم چنین نگاهی به آنها داشتند. در واقع، شایع است که پیر صدرالدین، واعظ و صوفی قرن پانزدهم، لقب خوجه، به معنای "صاحب و ارباب"، را به خاطر تغییر کیش این گروه به اسلام به آنها اعطا کرد. این‌گونه ادعا می‌شود که این لقب جایگزین لقب اصلی لوهانایی تهاکور یا تهاکار بود که به معنای صاحب و ارباب است و هدف از اعطای آن دادن نوعی شأن طبقاتی به کسانی بود که به تازگی مسلمان شده بودند و در محیطی زندگی می‌کردند که طبقه در تعیین موقعیت اجتماعی و روابط اجتماعی نقش اساسی داشت (دولت بمبئی، ۱۸۹۹: ۳۹). شواهدی از شهر بمبئی، یکی از مراکز مهم اسکان خوجه‌ها، در دست داریم که نشان می‌دهد این جماعت جلسات منظمی برگزار می‌کردند که جاززن خیابانگردی [در محله‌های خوجه‌نشین می‌گشت و] مردان بزرگسال را فرا می‌خواند (ماسلوس، ۱۹۷۳: ۴). در این جلسات، که به قول خوجه‌ای در واقع همانند جلسات طبقات مختلف بود، هر نوع اختلافی، از جمله دعاوی مربوط به ازدواج، به داوری گذاشته می‌شد. اگر جایی از هنجارهای طبقاتی تخطی شده بود، اعضا می‌توانستند رأی به طرد فرد خاطی بدهند. ضیافت‌های شام طبقاتی ویژه‌ای نیز برگزار می‌شد و این طبقه همچون یک مجموعه صنفی اسباب و ظروف آشپزی مخصوص به خود داشت (آمیجی، ۱۹۷۱: ۶۰۷؛ ماسلوس، ۱۹۷۳: ۶).

خوجه‌ها در بسیاری از رسوم اجتماعی تابع هنجارهای سنتی هندی یا هندو بودند؛ مراسم ازدواج آنها همراه با آیین‌ها و تشریفات بی‌شمار دستوری عرف محلی برگزار می‌شد (دولت بمبئی، ۱۸۹۹: ۴۵). همچون طبقات هندو، ازدواج مجدد بیوه‌زن‌های [خوجه] حرام بود (لوخاندوالا، ۱۹۷۱: ۳۸۵-۶). به گفته

^۱ برای بحث مفصل‌تر درباره جنبش اصلاح‌طلب بنگال بنگرید به احمد، ۱۹۸۱: ۳۹-۱۰۵.

دانشوری، جماعت خوجه در حیطه حقوق خصوصی، از جمله در موضوع وراثت که به ذکور محدود می‌شد، "در جنبه حقوق عرفی هندو گرفتار آمده بود" (علی، ۱۹۳۷: ۳۵۵).

البته با وجود همه این حرف‌ها، خوجه‌ها مسلمان بودند و در تاریخ تمدن اسلامی پیوستگی جماعات تاجر با اسلام امری غیرمتداول نبود. اما چه نوع مسلمانانی؟ برداشت آنها از اسلام، جریان‌های متعدد و ظاهراً "متناقض" را در هم ادغام می‌کرد. از طرفی، در مراسم آنها در شهر بمبئی، ملای سنی در مسجد حاضر می‌شد و تشریفات تدفین را به‌جا می‌آورد، ضمن اینکه در عروسی‌های آنها، مراسم نکاح رسمی زیر نظر قاضی سنی انجام می‌شد (ماسلوس، ۱۹۷۳: ۷). با این حال، مسلماً خوجه‌ها سنی نبودند، چرا که به حضرت علی (ع) احترام زیادی می‌گذاشتند و در تمامی مراسم سنتی شیعی که در ماه محرم به مناسبت شهادت امام حسین (ع) و دیگر ائمه (علیهم السلام) برگزار می‌شد، شرکت می‌کردند. در واقع، آن دسته از خوجه‌هایی که توانایی مالی داشتند، اموات خود را از بمبئی به کربلا می‌فرستادند تا در جوار آرامگاه حضرت سیدالشهدا، امام حسین (ع)، به خاک بسپارند (انتون، ۱۹۲۲: ۲۲۳-۹). با این حال، خوجه‌ها بر خلاف اغلب دیگر گروه‌های شیعه به امام غایب اعتقاد نداشتند، چرا که امام حاضر داشتند. آنها امامان اسماعیلی مستقر در ایران را در مقام رهبران خود تکریم می‌کردند و مرتباً برای آنها خراج می‌فرستادند. همچنین، خوجه‌ها به زیارت امامان خود می‌رفتند و این بخش از آداب زیارت را مهم‌تر از رفتن به حج می‌دانستند (آرنولد، ۱۸۶۷: ۱۵؛ هولیستر، ۱۹۵۳: ۳۹۰-۲).

آنها نماز سستی را صرفاً هنگام دو عید به‌جا می‌آوردند و در مواقع دیگر نماز سه‌گانه آیینی خودشان را اقامه می‌کردند که به زبان گجراتی بود و چند عبارت فارسی و عربی را نیز شامل می‌شد (علی، ۱۹۳۶: ۶۳-۷). دیگر عبادات آنها نظیر "گهات پات" شبیه مناسک عبادی طبقه لوهاناهای شاکتی‌پانتهی بود (دولت بمبئی، ۱۸۹۹: ۴۸-۹؛ هولیستر، ۱۹۵۳: ۴۸-۹). همچنین، آنها در مراسم مذهبی خود سروده‌های نیایش‌گونه‌ای منسوب به پیران طریقت به نام *جنان‌ها* را تلاوت می‌کردند که به زبان‌های مختلف هندی بود (آسانی، ۱۹۹۱b، ۱۹۹۲؛ شاکل و مور، ۱۹۹۲). با این حال، ادبیات جنان که یکی از ارکان اصلی زندگی عبادتی خوجه‌ها بود، آن قدر مشحون از ارجاع به مفاهیم و اندیشه‌های هندو بود که برخی "هویت ادبی" آن را "غیر اسلامی" اعلام کرده بودند (احمد، ۱۹۶۹: ۲۶). مخصوصاً یکی از جنان‌ها اهمیت بسیاری داشت، چرا که هر روز در هنگام انجام مراسم مذهبی و همچنین در بستر مرگ و در مراسم خاک‌سپاری تلاوت می‌شد (منانت، ۱۹۱۰: ۲۲۴). این همان داس اوتارا یا حلول دهم بود که مفهوم شیعی امام را در چارچوب نظریه اوتار در سنت هندویی ویشنوپرستی معرفی می‌کرد (خاکی، ۱۹۷۲).

نظر به وجود جریان‌های چندگانه در زندگی مذهبی خوجه‌ها، جای شگفتی نیست که سِر بارتل فِرر می‌گوید که مسلمانان ارتدوکس آنها را بدعت‌گذار می‌دانستند و متهم به این می‌کردند که از "بقایای مختلف یک کیش بت‌پرستانه و باطنی" هستند (به نقل از آمیچی، ۱۹۷۱: ۶۰۵). سِر ریچارد برتون در گزارش خود می‌گوید که سنی‌ها آنها را Tundas، به معنی بی‌دست یا چلاق، می‌نامیدند (برتون، ۱۹۷۳: ۲۵۰) و آنها را "از نسل آدم‌های شریر، حتی از نسل خود شیطان" می‌دانستند (برتون، ۱۸۷۲: ۳۳۶). او می‌-

افزاید که مسلمان سنی همواره “طن آن را داشت که ظرف این ملّحدان نجس است” (برتون، ۱۹۷۳: ۲۵۰). شواهد آشکاری دال بر اینکه تلقی خوجه‌ها از هویت خودشان چه بوده در دست نداریم، برخی از نوشته‌های آنها نشان می‌دهد که خودشان را گروه پیرو Satpanth یا “راه راست” می‌دانستند که شکل اصلاح‌طلبانه‌ای از ویشنوپرستی هندویی بود و آنها را هندوی راستین و همچنین مسلمان حقیقی می‌کرد و نشان می‌دهد که آنها خود را تابع امام یا مرشد یا پیر معنوی خود که مقیم ایران بود می‌دانستند. بدیهی است که هویت آنها گروه مذهبی تلقی می‌شدند به مرزهای کلامی یا تعلیمی متعارف محدود نمی‌شد. همان‌طور که فیصل دوجی می‌گوید، خوجه‌ها در آن واحد “سبکی ویشنوپرستی، سلسله‌ای صوفیانه و طبقه و صنف تجاری” بودند (دوجی، ۱۹۸۷: ۴۹). در سال ۱۸۴۷ خوجه‌ای برداشت خود را از این وضعیت این‌گونه خلاصه کرده است: “برخی می‌گویند که ما سنی هستیم، برخی می‌گویند شیعه‌ایم. مذهب ما مذهبی جداست” (به نقل از ماسلوس، ۱۹۷۳: ۷).

البته این وضعیت چندان دوام نیاورد و رویدادهای مختلف نیمه دوم قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، در درون این جماعت تغییراتی به وجود آورد و در نهایت آنها را وادار کرد که دست به بازتعریف خود بزنند. مجموعه‌ای از عواملی که موجب آغاز این فرایند شد، بیرونی بود و به استقرار حکومت بریتانیا در هند مربوط می‌شد. آن گونه که پیتر هاردی می‌گوید، “زبان ویژه” این حکومت فرقه‌گرایانه بود و به شیوه‌های مختلف هند را به طور نظام‌مند به ملتی متشکل از جماعتی که در امتداد مرزهای مذهبی تعریف می‌شدند، تبدیل کرده بود (هاردی، ۱۹۷۲: ۱۱۶). سرشماری‌ها و مطالعات قوم‌نگارانه بر نشانه‌های هویتی-مذهبی بیش از دیگر نشانه‌های هویتی تأکید داشتند. شکی نیست که وجود گسترده گروه‌های “هندو-محمدان”، نظیر خوجه‌ها، که هویت مذهبی مشخصی نداشتند، موجب سر در گمی مقامات بریتانیایی می‌شد که از نبود “مسلمانان ناب” افسوس می‌خوردند (کینسوس، ۱۹۰۱: ۱۵۲؛ ۱۹۱۱، ۵۸). همچنین سبک آموزشی و دیگر نهادهای غربی حکومت بریتانیایی موجب نگرانی عمومی نخبگان مسلمان شد و آنها را بر آن داشت تا موضع مشخصی را درباره معنای مسلمانی در این شرایط جدید اعلام کنند (مِت‌کالف، ۱۹۹۵: ۱۹۰-۱۹۱). در طول این فرایند چندین تعریف از هویت اسلامی ارائه شد که در هیچ کدام از آنها، جایی برای هویت‌های مختلط همچون خوجه‌ها وجود نداشت. جماعتی نظیر خوجه‌ها، که “التقاطی” و بنابراین “غیر اسلامی” تلقی می‌شدند، می‌بایستی دریافت خودشان از اسلام را با مفاهیم بنیادین جماعت اکثریت هم‌سو می‌کردند و اعمال مذهبی آنها مطابق با اُرتوپرکسی می‌شد.

دومین مجموعه از عوامل، که بیشتر درونی این جماعت بود، به نقل مکان امام حاضر اسماعیلی، آقا خان اول، در سال ۱۸۴۰ از ایران (در اثر وقوع آشوب سیاسی) به سند و سپس نهایتاً به بمبئی مربوط می‌شود. در آن زمان بمبئی بزرگ‌ترین سکونت‌گاه خوجه‌ها بود. خوجه‌ها پیش از این رهبران خود را تکریم کرده بودند و حتی به طور منظم برای آنها خراج به ایران می‌فرستادند، اما به نظر می‌آید که تا آن زمان در اداره امور خود، از جمله صیانت از دارایی‌هایشان، مستقل‌تر بودند. اینک آقا خان اول با نقل مکان به بمبئی در تلاش بود تا مرجعیت خود را بر جماعت خوجه تثبیت کند. این حرکت موجب بر هم خوردن سلسله

مراتب سنتی خوجه‌ای شد و برخی از اعضای این جماعت به تسلط آقا خان بر دارایی‌های جماعت خوجه و همچنین حق وی به دریافت خراج از آنها اعتراض کردند (هولیستر، ۱۹۵۳: ۳۶۷-۹).

این جماعت، مخصوصاً پس از این که در هویت مذهبی آن تردید به وجود آمد، به نزاع و تکفیر و نفاق افتادند. مخالفان مدعی شدند که خوجه‌ها در اصل سنی هستند (هوارد، ۱۹۰۶: ۶-۱۴). در مقابل، آقا خان از کسانی که به وی وفادار بودند، خواست سندی امضا کنند که به موجب آن متعهد می‌شدند که دست از انجام غسل، ازدواج، تدفین و غیره به شیوه اهل تسنن بردارند و در ملا عام و به طور کامل به اعتقادات اجدادی شیعی خود عمل کنند. لزومی نداشت که دیگر تقیه کنند، چرا که در حکومت بریتانیایی‌ها عمل به همه مذاهب آزاد بود (آرنولد، ۱۸۶۷: ۱۷). بیشتر خوجه‌ها این سند را امضا کردند، اما مخالفان آقا خان را متهم کردند که به منظور تقویت مرجعیت و ادعای امامت خود بر خوجه‌ها اندیشه‌های بدعت‌گذارانه شیعی را رواج می‌دهد. پس از چندین سال نزاع و قتل یکی از مخالفان، اختلافات به دادگاه عالی بمبئی کشیده شد و این دادگاه وظیفه هولناک تعریف هویت خوجه‌ای را بر عهده گرفت. قاضی بریتانیایی، قاضی آرنولد، طی تصمیم پر طول و تفصیل تاریخی مرجعیت آقاخان را در مقام امام تأیید کرد و به خوجه‌ها هویت حقوقی داد و آنها را این گونه تعریف کرد:

... فرقه‌ای که اجداد آنها در اصل هندو بودند و به اسلام گرویدند و تماماً وفادار به مذهب شیعه امامیه اسماعیلی هستند و همواره مقید به تبعیت معنوی از امام موروثی اسماعیلی بوده‌اند و هنوز هستند (هارت، ۱۹۰۷: ۳۶۳). از آن پس مخالفان به جماعت سنی پیوستند و خودشان را خوجه‌های سنی نامیدند (ساجدیان، ۱۹۹۵: ۴۲۵).

با این حال، اختلاف بر سر کنترل دارایی‌های این جماعت، به‌ویژه اعانه‌های پولی، به پایان نرسیده بود. در سال‌های آغازین قرن بیستم، برخی از اعضای خانواده گسترده آقا خان، که شیعه اثنی عشری ایرانی بودند، مدعی شدند که آقا خان سوم در واقع شیعه اثنی عشری است و آنها نیز در هرگونه خراجی که وی از خوجه‌ها می‌گیرد محق و سهمیم هستند. مخالفان مدعی بودند که آقا خان مذهب جدیدی جعل کرده- است. بار دیگر در سال ۱۹۰۸ قاضی بریتانیایی دادگاه عالی بمبئی که مسئول رسیدگی به پرونده معروف به حاجی بی‌بی بود به مرجعیت آقا خان اعتبار حقوقی داد و دوباره بر هویت مسلمانی اسماعیلیه‌ای خوجه‌ها صحنه گذاشت (گزارش حقوقی بمبئی، ۱۹۰۸: ۴۰۹-۹۵). دوباره گروه دیگری از مخالفان جدا شدند و این بار جماعت خوجه‌های اثنی عشری را تشکیل دادند. آقا خان سوم به پیروان خود دستور داد که از شرکت در مراسم شیعی در ماه محرم خودداری کنند، چرا که آنها بر خلاف شیعیان اثنی عشری دارای امام حاضر بودند و دلیلی برای سوگواری وجود نداشت (اسماعیل، ۱۹۷۱: ۲۵۹؛ هولیستر، ۱۹۵۳: ۴۰۹). واضح است که خوجه‌ها در نتیجه انشقاق و به موجب احکام حقوقی، هویتی متمایز از عقاید سنی‌ها و شیعیان اثنی عشری کسب کردند که اساس آن مبتنی بر بیعت از امام اسماعیلی بود (اسماعیل، ۱۹۷۱: ۲۵۳).

ویلفرد کانتول اسمیت یادآور شده که سنت اسلامی بیش از ارتدوکسی بر اُرتوپرکسی، به معنای عمل و مناسک صحیح، تأکید می‌کند (اسمیت، ۱۹۷۷: ۲۰). رفتار بیرونی معیاری به دست می‌دهد که اکثریت با

استفاده از آن اقلیت را می‌سنجد و موجب می‌شود که اقلیت خودش را متفاوت بداند (پاپانک، ۱۹۶۲: ۸۰). بنابراین میزان انطباق با مناسک سنتی اسلامی به نوعی شاخص تبدیل می‌شود که اکثریت سنی با استفاده از آن به قضاوت دربارهٔ سرشت اسلامی گروه‌هایی نظیر خوجه‌ها می‌پردازد. سرشت مختلط مناسک خوجه‌ها و وجود عناصر «هندی» و «هندو» در نوشته‌های مذهبی آنها مشهود بود. به‌علاوه، اعتراض خوجه‌های معاند به مرجعیت آقا خان بیشتر شد. آداب مذهبی خوجه جریانی را به وجود آورده بود که تا حدودی مُسبب تصمیم خروج‌یافتگان به ترک اقلیت مذهبی خود و پیوستن به گروه‌هایی که اعمال آنها به طور کلی بهنجار تلقی می‌شد، بود. آن دسته از خوجه‌هایی که به امامان خود وفادار ماندند در هویت اسلامی اعمال و باورهای سنتی خود همچنان تردید داشتند.

این تردیدها مخصوصاً پس از تجزیهٔ شبه‌قاره و تشکیل پاکستان به‌عنوان کشوری مجزا برای مسلمانان مبرم شد. بحث بر سر ماهیت دولت اسلامی و نحوهٔ ادارهٔ آن در نهایت منجر به طرح مسائلی دربارهٔ هویت مسلمانی شد، به‌ویژه این که گروه‌های دست‌راستی مثل جماعت اسلامی وارد این مباحث شدند. بار دیگر خوجه‌های پاکستان و تا حدود کمتری خوجه‌های هند، می‌بایستی در برابر فشارهای بیرونی عکس‌العمل نشان می‌دادند. آقا خان سوم و چهارم، هر دو فرایندی تدریجی را آغاز کردند که به موجب آن به تعدیل ابعاد از اعمال مذهبی خوجه‌ها می‌پرداختند که ممکن بود باعث برانگیختن دشمنی دیگر مسلمانان شود (همان: ۷۷).

در اینجا به ذکر چند نمونه اکتفا می‌کنم. فرمول‌بندی و ارائهٔ تفسیر اسماعیلیان خوجه از اسلام، مخصوصاً مفهوم حیاتی امامت، بیش از آنکه به موجب اساطیر هندو جنبهٔ غیر تاریخی گرفته باشد، در برههٔ تاریخ اسلام و در چارچوب مفاهیم جهان شمول اسلامی قرار داشت (آسانی، ۱۹۸۷: ۳۷؛ اسماعیل، ۱۹۷۱: ۲۵۴). برنامهٔ آموزشی مدارس دینی عوض شده بود، به طوری که تاریخ اسماعیلیه در چارچوب کلی تحولات اسلام و فلسفه و تعلیمات آن به طلاب آموزش داده می‌شد (پاپانک، ۱۹۶۲: ۸۴)^۱ از آن به بعد، از آیات قرآن و احادیث، متون معتبر تلقی می‌شدند، برای تصدیق مفهوم امامت اسماعیلی استفاده می‌شد. جالب آن که آثاری نظیر داس اوتارا که اسلام را در چارچوب آیین ویشنوپرستی فرمول‌بندی می‌کرد و چندین قرن در مرکز کیش خوجه قرار داشت، دیگر تلاوت نمی‌شد. عناصری که در نوشته‌های عبادتی این جماعت، یعنی در جنان‌ها، هندویی تلقی می‌شد یا کنار گذاشته می‌شد یا جای آنها را به عناصری می‌دادند که هم‌نوایی بیشتری با اسلام داشت (آسانی، ۱۹۹۲: ۱۰۸-۱۰۹). زبان نمازهای یومیّه به طور کامل از بومی گجراتی به عربی کلاسیک تغییر کرد، اما همچنان از نظر شکلی با نماز سنی‌ها یا شیعیان متفاوت بود و آیاتی از قرآن در آن قرائت می‌شد (اسماعیل، ۱۹۷۱: ۲۹۵-۳۰۱). حتی در شیوهٔ نام‌گذاری خوجه‌ها نیز تغییراتی ایجاد شد به طوری که بر روی نسل‌های جوان‌تر، به جای نام‌های سنتی هندی که بازگوکنندهٔ

^۱ از این منظر، تأسیس مؤسسه مطالعات اسماعیلی در لندن در سال ۱۹۷۷ به منظور ایجاد برنامه‌ای آموزشی دینی یکسان و متروقی برای جماعت اسماعیلی در سرتاسر جهان و آموزش و پرورش نیروی انسانی در جهت تدریس و تحقیق دربارهٔ موضوعات اسماعیلی-اسلامی، تلاشی عمده برای متمرکزسازی این فرایند محسوب می‌شود.

طبقه و خاندان آنها بود، بیشتر نام‌های عربی یا ایرانی می‌گذاشتند (همان: ۲۰۹).^۱ فرایند تغییر شیوه نام‌گذاری در هند معاصر، همچنان ادامه دارد و برخی اعضای این جماعت نام خانوادگی «هندویی» خود را با نام‌های عربی جایگزین می‌کنند تا بیشتر شبیه امت اسلامی باشند.

خوجه‌های امروزی با بیشتر این اصلاحات عمل‌گرایانه برخورد کردند. آنها این اصلاحات را در جهت کیشاندن اعتقادشان به راه اسلام ضروری تلقی می‌کنند؛ اسلامی که با وجود همه چیز صلاحیت این را دارد که مؤمنان را بر اساس مقتضیات زمان راهنمایی کند. آنها آن دسته از اعمال هندویی را که در گذشته انجام می‌دادند و اکنون ترک کرده‌اند، نوعی امتیاز برای جذب تازه‌مسلمان‌ها می‌دانند و حالا که به راه اعتقادی اصیل و اسلامی خود بازگشته‌اند دیگر به آن نیازی نیست و به آن ارزشی نمی‌گذارند (پاپانک، ۱۹۶۲: ۷۷). برخی محافل مسلمان با تردید خوجه‌ها را پذیرفته‌اند و در عین حال برخی محافل نیز همچنان به اسلامی بودن هویت آنها ظنن هستند، چرا که آداب مذهبی خوجه‌ها، با وجود اصلاحات بسیاری که در آن انجام شده، هنوز با هنجارهای گروه‌های نومحافظه‌کار سنی نظیر جماعت اسلامی و اهل حدیث انطباق ندارد؛ این گروه‌ها در صددند تا خوجه‌ها را به اسلام مورد نظر خود در آورند.

خوجه‌های پاکستان سیاست نرمش و سازش را انتخاب کرده‌اند (همان: ۱۰۰). به طور کلی، حکومت پاکستان آنها را جماعتی مسلمان می‌داند و قوانینی که بر همه شهروندان مسلمان پاکستانی اعمال می‌شود، درباره آنها نیز صادق است. حکومت در برخی موضوعات، همچون پرداخت زکات، با خوجه‌ها طبق فقه جعفری رفتار می‌کند، اما وضعیت آنها در حوزه حقوق خصوصی هنوز نامعلوم است. خوجه‌ها در برخی مناطق نظیر پنجاب یا ولایت سرحد که تعدادشان اندک است، پیرو فقه سنی حنفی هستند و مراسم ازدواج و تدفین آنها را، در مواقع ضروری، مَلاهای سنی انجام می‌دهند. این اقدامات برای برقراری روابط حسنه با جماعت سنی این مناطق انجام شده‌است (لوخاندالا، ۱۹۷۱: ۳۸۷). با همین نیت، جماعات خوجه شهرهای بزرگ پاکستان، در ظهر روز جمعه، همراه با دیگر گروه‌های مسلمان نماز جمعه برگزار می‌کنند.

سیاست سازش خوجه‌ها متضاد با سیاست یکی دیگر از اقلیت‌های مذهبی پاکستان، یعنی فرقه احمدیه، است که به خاطر موضع ستیزه‌جویانه‌تر خود متحمل رنج فراوان و تکفیر شده‌اند (فریدمن، ۱۹۸۹). خوجه‌ها از طریق برنامه‌های مورد حمایت بنیاد آقا خان که هدف آن ارتقای استانداردهای اجتماعی-اقتصادی و آموزشی و بهداشتی اسماعیلیان و غیر اسماعیلیان است، حسن نیت عمومی را مخصوصاً در مناطق روستایی، به دست آوردند. تردید مسلمانان هند درباره هویت اسلامی خوجه‌ها کمتر شده و شاید این مسئله نشان‌دهنده پذیرش بیشتر آنان است. از طرف دیگر، در هند امروزی، شناسایی خوجه‌های

^۱ رفیع‌الدین احمد از گرایشی مشابه در میان مسلمانان بنگال در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، خبر می‌دهد. «شوق مسلمانی، یعنی هویتی متمایز از هویت بنگالی، حتی در نام‌گذاری افراد نیز تأثیر گذاشته بود. حسب سنت، مسلمانان فقیرتر بنگالی نام‌های محلی داشتند که از نام هندوها قابل تشخیص نبود. از نظر اشراف و مَلاها، این نام‌ها برای مسلمانان نامناسب بود. . . آنها آشکارا به اسامی عربی و ایرانی متمایل بودند. . . به رسم صحیح اسلامی برای نوزادان مسلمان نام‌های مناسب ایرانی-عربی انتخاب می‌کردند و. . . بزرگسالان کمتر خودش‌شان را ترغیب می‌کردند که اسامی بنگالی خود را بردارند و به جای آن اسامی «صحیح» اسلامی بگذارند» (احمد، ۱۹۸۱: ۱۱۲-۱۳).

مسلمان مشکل است. خوجه‌ها که قبلاً به خاطر برخی اعمال مذهبی‌شان هندو تلقی می‌شدند، اکنون مشکلاتی مشابه با دیگر مسلمانان را دارند و اخیراً در بمبئی و مناطق شهری گجرات، قربانی خشونت فرقه‌ای ملی‌گرایان دست راستی هندو شده‌اند. بنابراین، خوجه‌های هند برای اینکه به صراحت مسلمان شناخته شوند، متحمل سخنی‌های زیادی هستند.

در حالی که بخش عمده این مقاله، بر تلاش‌های جماعت خوجه برای روشن کردن هویت مذهبی‌شان در آسیای جنوبی متمرکز است، اشاره هرچند مختصر به اینکه اسماعیلیان خوجه در منطقه دیگری از جهان، یعنی افریقای شرقی، با مسائل هویتی متفاوتی مواجه شده‌اند، حائز اهمیت است. خوجه‌ها به همراه دیگر هندی‌ها از اواسط قرن نوزدهم، در جستجوی فرصت‌های بهتر اقتصادی به افریقای شرقی مهاجرت کردند. ابتدا سلاطین عمان که بر زنگبار و مناطق ساحلی هم‌جوار آن حکومت می‌کردند (گری، ۱۹۶۳: ۲۱۸) و بعدها مقامات آلمانی و بریتانیایی که در آنجا حکومت استعماری تشکیل دادند، مُشوق این مهاجرت‌ها بودند (هالینگزورد، ۱۹۶۰: ۵۲-۹). در اوایل قرن بیستم، خشکسالی شدید و بحران اقتصادی در گجرات و توصیه امامان اسماعیلی موجب افزایش مهاجرت شد، به طوری که در اواسط دهه ۱۹۶۰، جمعیت خوجه‌های اسماعیلی در افریقای شرقی، به بیش از ۵۰ هزار نفر رسید (هالینگزورد، ۱۹۶۰: ۱۳۸؛ والجبی، ۲۹-۳۱).

مهاجران خوجه در موطن جدید افریقایی‌شان، با جامعه‌ای روبرو شدند که در درجه اول، در امتداد مرزهای نژادی به سه گروه افریقایی‌ها، آسیایی‌ها و اروپایی‌ها تقسیم شده بود. سیاست استعماری بریتانیا در افریقای شرقی، مخصوصاً کنیا، به جای فرقه‌گرایی مبتنی بر تبعیض نژادی بود. در این جامعه نژاد اهمیت داشت و همه چیز، از جمله دسترسی به آموزش، بهداشت، زمین و منابع اقتصادی، حرفه‌ها و مشاغل، در امتداد مرزهای نژادی سازماندهی شده بود. این وضعیت بیش از همه به نفع اروپایی‌ها و در درجه دوم به نفع اقلیت دیگر، یعنی آسیایی‌ها یا همان مهاجران شبه‌قاره هند بود. اکثریت افریقایی هم در آخر بودند. البته خوجه‌ها به خاطر تبارشان در دسته آسیایی یا هندی‌ها جا گرفتند. خود آسیایی‌ها هم کاملاً متنوع بودند و بر اساس مذهب و همچنین طبقه به اجزای فرعی تقسیم می‌شدند (بهاراتی، ۱۹۷۲ و چای، ۱۹۶۵). با این حال، تقسیم‌بندی‌های داخلی در تلقی دولت و دیگر گروه‌های نژادی از آنها و نحوه رفتار با آنها تأثیری نداشت. این مسئله برای خوجه‌ها بدین معنا بود که هویت نژادی‌شان به اندازه هویت مذهبی‌شان اهمیت دارد.

آقا خان سوم، رهبر اقلیت آسیایی مستقر در افریقا، عمیقاً دلواپس آینده پیروانش به دلیل تأثیرات ناشی از خاستگاه نژادی آنها در افریقا بود. فرایندهای دوگانه نوسازی و غربی‌سازی جوامع آنها را دست‌خوش تحول کرده بود و در حال تشکیل هویتی بود که بهترین تعبیر برای آن هویت اروپایی-افریقایی است. آقا خان قویاً احساس کرد که اگر پیروان وی بخواهند سکونت دائمی و موفقیت‌آمیزی در افریقا داشته باشند، ایجاد برخی تغییرات، ضمن حفظ هویت متمایز مذهبی، الزامی است (والجبی، ۱۹۷۴).

در نتیجه، برنامه‌ای بلندپروازانه اصلاح اجتماعی و اقتصادی بنیان گذاشت که اسماعیلیان خوجه را به غربی‌شده‌ترین جماعت آسیایی در افریقای شرقی تبدیل کرد (بهاراتی، ۱۹۷۲؛ چای، ۱۹۶۵: ۵۷).

یکی از مؤلفه‌های انقلاب اجتماعی آقا خان، یعنی هندی‌زدایی، تاحدودی جالب توجه است. هدف وی تعدیل برخی مؤلفه‌های هویت هندی یا آسیایی پیروانش بود. آقا خان سوم در خاطرات خود می‌گوید که "حفظ نگرش آسیایی در امور مربوط به زبان و عادات و پوشش موجب پیچیدگی وضعیت اجتماعی آنها می‌شد و بار طاقت‌فرسای بیخودی بر دوش افریقای آینده می‌گذاشت" (آقاخان سوم، ۱۹۵۴: ۱۹۰). در کل هدف سیاست هندی‌زدایی کم اهمیت جلوه دادن خصلت‌های آسیایی و هندی‌زی زندگی مذهبی و دنیایی خوجه‌ها بود (آسانی، ۱۹۹۴: ۲۰-۱؛ سالوادوری، ۱۹۸۳: ۱۷۳).^۱ همچنین یکی از وجوه مهم سیاست هندی‌زدایی تلاش قاطعانه برای هم‌سو کردن خوجه‌ها با دیگر مسلمانان این منطقه، به‌خصوص مسلمانان بومی افریقای، از طریق تأسیس انجمن رفاه مسلمانان/افریقایی شرقی بود. هدف این انجمن ارتقای رشد آموزشی و توسعه اجتماعی مسلمانان افریقای بود. همچنین، در نتیجه سیاست همسان‌سازی با مردم افریقا، خیلی قبل‌تر از اینکه استفاده از مدارس و بیمارستان‌های اروپایی‌ها و دیگر گروه‌ها برای افریقای‌ها مجاز باشد، اسماعیلیان خوجه افریقای‌ها را در مدارس و بیمارستان‌های خود می‌پذیرفتند (نانجی، ۱۹۷۴: ۱۳۴-۵). هنگامی که کشورهای افریقای شرقی به استقلال رسیدند، جوامع خوجه تصمیم گرفتند که به کشورهای جدید خود از طریق کسب شهروندی اعلام وفاداری کنند (نانجی، ۱۹۷۴: ۱۳۴).

کوشش خوجه‌ها در افریقای پسااستعماری برای چیره شدن بر مبنای نژادی هویت‌شان با موفقیت محدودی همراه بوده است. با وجود سیاست‌های همگرایی آقا خان، پیوند خوجه‌ها با فرهنگ اجدادی‌شان قوی‌تر از آن است که بتوان آن را گسست. زبان خاص نژادی عمیقاً در گفتمان معاصر سیاسی و اجتماعی افریقای شرقی ریشه کرده که نمی‌توان آن را به چالش کشید. خوجه‌ها همچنان خودشان را هندی یا آسیایی می‌دانند و در عوض اکثریت افریقای نیز آنها را جز لاینفک این اقلیت تلقی می‌کنند. بنابراین، وقتی عیدی امین، در سال ۱۹۷۲، آسیایی‌ها را از اوگاندا اخراج کرد، خوجه‌ها مستثنی نبودند. هدف این سیاست گرفتن مناصب بالای اقتصادی و مدنی از آسیایی‌ها بود. از آن پس، بسیاری از خانواده‌های خوجه، به‌ویژه خانواده‌هایی که متأثر از سیاست‌های حکومت بودند، افریقا را به قصد بریتانیا و کانادا و ایالات متحده ترک کردند. بیشتر خوجه‌هایی که به خاطر نداشتن سرمایه لازم برای مهاجرت و یا به دلیل اینکه هنوز امکان بهره‌مندی از فرصت‌های معقول اقتصادی را داشتند، در کنیا و تانزانیا مانده، دلوپس موقعیت

^۱ یکی از نشانه‌های سیاست هندی‌زدایی تغییراتی بود که در سبک پوشش زنان خوجه به وجود آمد. امام به آنها توصیه کرد که به "دلایل سیاسی و اقتصادی، پیراهن استعماری ساده" بپوشند. به نظر آقا خان سوم، پذیرش پوشش غربی موجب سهولت همانندی پیروانش با بومی‌هایی می‌شد که شیوه‌های سنتی را به طرفداری از سبک غربی رها کرده بودند. به‌علاوه، پوشیدن لباس ساده موجب شدید شدن شکاف اقتصادی میان هندی‌های غنی‌تر و افریقای‌های فقیرتر نمی‌شد. لازم به توضیح نیست که پذیرش سبک پوشش غربی نوعی گسست قطعی و نمادین قوی از سبک زندگی هندی بود (اسماعیل، ۱۹۷۱: ۴۲۱؛ والجی، ۱۹۱۹: ۲۱۸). او پیروان خود را ترغیب کرد که به جای گجراتی، زبان انگلیسی و سواحیلی یاد بگیرند (اداتیا و کینگ، ۱۹۶۹: ۱۹۱).

پرمخاطره خود که گروه اقلیت محسوب می‌شدند، بودند، مخصوصاً زمانی که فریادهای "افریقا برای افریقایی‌ها" را می‌شنیدند.

این مقاله کوشیده‌است تا شیوه‌های مختلف تلقی جماعت خوجه از خودش و درک دیگران از آن را در طول ۱۵۰ سال اخیر نشان بدهد. طبقه سابقاً همبسته و محصور که در اوایل قرن نوزدهم، با خیال راحت به میراث خود متکی بود با ورود به دنیای جهان‌وطنی که در آن، با امام و مدرنیته و دولت-ملت روبرو می‌شد، دیگر چنان چیزی را ممکن نمی‌دید. این طبقه ضمن اینکه برای تعریف هویت مذهبی خوجه‌ای خود در قالب تعبیر حقوقی به تشکیلات هند استعماری متوسل شد، از نهادی اسلامی، یعنی امامت شیعی، برای هدایت جماعت خوجه در میان ابهامات مختلف استفاده کرد. برای ایجاد تغییرات در زندگی مذهبی این جماعت، وجود مرجعیت کاریزماتیک، مطلق و رفیع امامان آن و بینش روشن آنها حیاتی بود (اسماعیل، ۱۹۷۱: ۴۰۲).

اعمال مذهبی جماعت خوجه هنوز تفاوت زیادی با اعمال امت بزرگ‌تر اسلامی دارد. درون و بیرون این جماعت از این تفاوت آگاه‌اند. تا وقتی که خوجه‌ها با دیگر گروه‌های مسلمان در تعامل‌اند و تا موقعی که جماعت اکثریت بر کاربست اُرتوپرکسی برای معیار تعیین هویت اسلامی اصرار دارد، تفاوت اعمال مذهبی موضوعیت خواهد داشت. جماعت خوجه ضمن اینکه تغییرات زیادی در مناسک خود ایجاد کرده (و در هر حال این مسئله برای گروهی که بر اساس آموزه‌های خود بُعد باطنی دین را از بُعد ظاهری آن مهم‌تر می‌داند اهمیت زیادی ندارد) اساس هویت خود، یعنی باور به امام حاضر، را وجه‌المصالحه ندانسته‌است. در هویت خوجه‌ای، مفهوم امام چنان اهمیت دارد که امامان توانسته‌اند، بدون اختلال در جایگاه خود، در رأس سلسله‌مراتب، نه تنها در زندگی مذهبی این جماعت، بلکه همچنین در زندگی اجتماعی-اقتصادی آن تغییرات گسترده‌ای ایجاد کنند (آمیجی، ۱۹۸۲: ۱۸۳). امام برای جماعت خود نقش مرجعی باثبات را در جهانی به سرعت در حال تغییر دارد (موریس، ۱۹۶۸: ۹۰).

با این حال، صرفاً با اعتماد و اطمینان جماعت خوجه به رهنمودهای امام است که وی توانسته، در طول یک قرن اخیر، به طور مؤثری جهت‌گیری هویت خوجه‌ای را تغییر بدهد. اعتقاد خوجه‌ها به امام حاضر که صلاحیت کامل صدور احکام و ضمانت اجرای مذهبی آنها را دارد، بدین معناست که وقتی نوبت سازگاری با تغییر فرا می‌رسد، "سرسپردگی آنها استلزام عینی و عملی دارد" (اندرسون، ۱۹۶۴: ۲۲). اعتقاد به این مسئله در جهان معاصر اسلام، به خوجه‌ها هویتی خاص می‌دهد و هم‌زمان موجب به حاشیه راندن آنها می‌شود. آنها از فضای حاشیه‌ای درون امت، بیش بدیلی درباره مسلمانان مطرح می‌کنند.

منابع

- Adatia, A.K. and N.Q. King, 1969, ‘Some East African Firmans of H.H. the Aga Khan II’, *Journal of Religion in Africa* 2(3): 179-91.
- Aga Khan III, 1954, *The Memoirs of the Aga Khan: World Enough and Time*. London: Cassell & Co.
- Ahmad, Aziz, 1964, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*. Delhi: Oxford University Press.
- Ahmad, Aziz, 1969, *An Intellectual History of Islam in India*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ahmed, Rafiuddin, 1981, *The Bengal Muslims 1871-1906: A Quest for Identity*. Delhi: Oxford University Press.
- Ali, Hamid, 1937, ‘Customary and Statutory Laws of the Muslims in India’, *Islamic Culture* 11(3): 354-69.
- Ali, Mujtaba, 1936, *The Origins of the Khojahs and their Religious Life Today*. Bonn: L. Rohrscheid
- Amiji, Hatim, 1971, ‘Some Notes on Religious Dissent in Nineteenth-Century East Africa’, *African Historical Studies* 4(3): 603-16.
- Amiji, Hatim, 1982, ‘Islam and Socio-Economic Development: A Case Study of a Muslim Minority in Tanzania’, *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs* 4(1-2): 175-87.
- Anderson, J.N.D, 1964, ‘The Ismaili Khojas of East Africa’, *Middle Eastern Studies* 1(1): 21-39.
- Arnould, Joseph, 1867, *Judgment of the Hon’ble Sir Joseph Arnould in the Kojah Case otherwise known as the Aga Khan Case*. Bombay: ‘Bombay Gazette’ Steam Press.
- Asani, Ali, 1987, ‘The Khojahs of Indo-Pakistan: The Quest for an Islamic Identity’, *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs* 8(1): 31-41.
- Asani, Ali, 1991a, *The Bujh Niranjani: An Ismaili Mystical Poem*. Cambridge, MA: Harvard Center for Middle Eastern Studies.
- Asani, Ali, 1991b, ‘The Ginan Literature of the Ismailis of Indo-Pakistan: Its Origins, Characteristics and Themes’, in D. Eck and F. Mallison (eds) *Devotion Divine*, pp. 1-18. Groningen and Paris: Eghert Forsten and École Française d’Extrême Orient.
- Asani, Ali, 1992, ‘The Ismaili Ginans as Devotional Literature’, in R.S. McGregor (ed.) *Devotional Literature in South Asia: Current Research 1985-1988*, pp. 101-12. Cambridge: Cambridge University Press.
- Asani, Ali, 1994, ‘The Impact of Modernization on the Marriage Rites of the Khojah Ismailis of East Africa’, *Journal of Turkish Studies* (Annemarie SchimmelFestschrift) 18: 17-24.
- Bharati, Agehananda, 1972, *The Asians in East Africa*. Chicago, IL: Nelson Hall. Bombay Government (1899) *The Gazetteer of the Bombay Presidency* 9(1): 36-51. Bombay: Govt Central Press.
- Bombay Law Reporter*, 1908, Bombay: Bombay Law Reporter Office.
- Burton, Richard, 1872, *Zanzibar Island, City and Coast*, vol. 1. London.

- Burton, Richard, 1973, *Sindh and the Races that Inhabit the Valley of the Indus*, intr. by H.T. Lambrick. Karachi: Oxford University Press, reprint edn.
- Census Commissioner, India, 1901, *Census of India 1901*, vol. 18, Baroda, part 1. Bombay: Govt Central Press.
- Census Commissioner, India, 1911, *Census of India 1911*, vol. 7, Bombay, part 1. Bombay: Govt Central Press.
- Devji, Faisal, 1987, ‘Conversion to Islam: The Khojas’, unpublished paper, University of Chicago.
- Enthoven, R.E, 1922, ‘Khojahs’, *Tribes and Castes of Bombay*, vol. 2, pp. 217-30. Bombay: Government of Bombay.
- Esmail, Aziz, 1971, ‘Satpanth Ismailism and Modern Changes within it with Special Reference to East Africa’, PhD dissertation, University of Edinburgh.
- Friedmann, Yohanan, 1989, *Prophecy Continuous: Aspects of Ahmadi Religious Thought and its Medieval Background*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Ghai, Dharam P, 1965, *Portrait of a Minority Asians in East Africa*. Nairobi: Oxford University Press.
- Gray, J.M, 1963, ‘Zanzibar and the Coastal Belt 1840-1884’, in R. Oliver and G Mathew (eds) *History of East Africa*, vol. 1. Oxford: Oxford University Press.
- Grunebaum, G.E., ed, 1955, *Unity and Variety in Muslim Civilization*. Chicago, IL: Chicago University Press.
- Hardy, Peter, 1972, *The Muslims of British India*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hart, W.E., ed, 1907, *Report of Cases Decided in the High Court of Bombay*, vol. 12. Rajkot.
- Hollingsworth, L.W, 1960, *The Asians of East Africa*. London: Macmillan & Co.
- Hollister, J.N, 1953, *The Shi’a of India*. London: Luzac & Co.
- Howard, E.I, 1906, *The Shia School of Islam and its Branches, Especially that of the Imamee-Ismailies* (Speech delivered by E.I. Howard, Esq in the Bombay High Court in June 1866), Bombay.
- Ivanow, W, 1953, ‘Khodja’, in H.A.R. Gibb et al. (eds) *Shorter Encyclopedia of Islam*, pp. 256-7; Leiden: E.J. Brill.
- Khakee, G, 1972, ‘The Dasa Avatara of the Satpanthi Ismailis and Imam Shais of Indo-Pakistan’, PhD dissertation, Harvard University.
- Lokhandwalla, S.T, 1971, ‘Islamic Law and Ismaili Communities (Khojas and Bohras)’, in S.T. Lokhandwalla (ed.) *India and Contemporary Islam*. Simla: Indian Institute of Advanced Study.
- Madelung, W, 1960, ‘Khodja’, in H.A.R. Gibb et al. (eds) *Encyclopedia of Islam*, new edn, vol. 5, pp. 25-7. Leiden: E.J. Brill.
- Masselos, J.C, 1973, ‘The Khojas of Bombay: The Defining of Formal Membership Criteria during the Nineteenth Century’, in I. Ahmad (ed.) *Caste and Social Stratification among Muslims*, pp. 1-20. Delhi: Manohar.
- Menant, D, 1910, ‘Les Khodjas du Guzarate’, *Revue du Monde Musulman* 12(10): 214-32; 12(11): 406-24.

- Metcalf, Barbara, 1995, 'India', in J. Esposito (ed.) *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 2, pp. 188-95. New York: Oxford University Press.
- Morris, H.S., 1968, *The Indians in Uganda*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Mujeeb, M., 1967, *The Indian Muslims*. London: George Allen & Unwin.
- Nanji, Azim (1974) 'Modernization and Change in the Nizari Ismaili Community in East Africa: A Perspective', *Journal of Religion in Africa* 6(2): 123-39.
- Nanji, Azim, 1978, *The Nizari Isma'ili Tradition in the Indo-Pakistan Subcontinent*. Delmar, NY: Caravan Press.
- Papanek, Hannah, 1962, 'Leadership and Social Change in the Khoja Ismailia Community', PhD thesis, Radcliffe College.
- Sachedina, Abdulaziz, 1995, 'Khojas', in J. Esposito (ed.) *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 2, pp. 423-7. New York: Oxford University Press.
- Salvadori, Cynthia, 1983, *Through Open Doors: A View of Asian Cultures in Kenya*. Nairobi: Kenway Publications.
- Schimmel, Annemarie, 1980, *Islam in the Indian Subcontinent*. Leiden and Cologne: EJ. Brill.
- Shackle, Christopher and Zawahir Moir, 1992, *Ismaili Hymns from South Asia: An Introduction to the Ginans*. London: School of Oriental and African Studies, University of London.
- Smith, Wilfred Cantwell, 1977, *Islam in Modern History*. Princeton, NJ: Princeton University Press, reprint edn.
- Walji, Shirin, 1974, 'A History of the Ismaili Community in Tanzania', PhD dissertation, University of Wisconsin.

بحث

جایگاه منابع دینی در مطالعات اجتماعی (با تأکید بر
مناسک دینی) [علیرضا قبادی]
تقویم ایران: قدسی سازی زمان؟ [الهه سروش فر]
ماکس وبر: دین در برابر دنیا (خوانش قطعه دنیاگریزی
مذهبی و جهت گیری آن) [محمد بیکران بهشت]

جایگاه منابع دینی در مطالعات اجتماعی (با تأکید بر مناسک دینی)

علیرضا قبادی *

اهمیت هر مسئله در حوزه مطالعات فرهنگی و اجتماعی، از سویی، به این مسئله مرتبط است که مرتبط با کدام لایه و جنبه فرهنگ است و از سوی دیگر، بستگی دارد به میزان تعاملاتی که با افراد و گروه‌های اجتماعی برقرار می‌کند. منابع دینی یکی از موضوعات مهم در این حوزه است که به رغم اهمیت از بررسی و نقد و تحلیل دور مانده است. غفلت از بررسی این موضوعات، نه تنها اثرگذاری آن را کاهش نمی‌دهد، بلکه در قضاوت‌های نهایی، اثرگذاری خود را آشکار کرده و نتایج و دست‌آوردهای فرایند را گاهی بی‌اعتبار می‌کند. با این همه جای این مباحث کلیدی در حوزه علوم اجتماعی، کاملاً خالی است. منابع دینی که یکی از مراجع رفتاری است که چنین خصوصیتی دارد. به سبب دلبستگی افراد و گروه‌های اجتماعی به این منابع و الزامات فرهنگی که این منابع قدسی دارند، در جهت‌گیری بینشی و معرفتی و کنشی افراد و گروه‌های اجتماعی تأثیر بسزایی دارند.

این منابع واجد ارزش‌های مهم فرهنگی‌اند. ارزش‌ها هسته اصلی فرهنگ (گولد، ۱۳۸۴: ۶۳۰) و مهم‌ترین و بنیادی‌ترین زیرساخت سیستم‌های الزام اجتماعی‌اند (جلالی مقدم، ۱۳۷۹: ۳۹-۴۳). ارزش‌ها سایر رفتارهای سیاسی و اجتماعی و فرهنگی را تحت تأثیر قرار می‌دهند. به سبب دلبستگی افراد و گروه‌های اجتماعی به فرهنگ و الگوهای آن افراد سعی می‌کنند که رفتارشان را با آن منطبق کنند (نیک‌گهر، ۱۳۸۳: ۹). دین و صورت‌های فرهنگی آن، تأثیرگذارترین، نافذترین و اصیل‌ترین ارزش‌های فرهنگی در جامعه هستند. پدیده‌های دینی به دو مقوله نظری و عملی (اعتقادات و شعائر) طبقه‌بندی می‌شوند. مقوله نخست عبارت است از طرز فکر و بینش که شامل معارف و باورها می‌شود و شعائر اشکال و صور معین عمل دینی است. میان این دو واقعیت از سویی تمایز کلی وجود دارد که اندیشه را از عمل جدا می‌کند (دورکیم، ۱۳۸۲: ۴۷) و از سوی دیگر، پیوند عمیقی برقرار است. به طوری که گاهی تفکیک آن دو در دنیای خارجی امکان ندارد. بنابراین دین شامل عقیده صرف و منفرد مانند الهیات نیست بلکه به سبب عمل از الهیات متمایز است (فریزر، ۱۳۸۴: ۱۱۸). گاهی به نظر می‌رسد که بررسی جنبه‌های اعتقادی و نظری دین به جنبه‌های عملی دین تقدم دارد، اما برای شناخت دین نخست باید به مناسک دینی توجه کرد (همیلتون، ۱۳۷۸: ۱۹۷). مضاف بر اینکه هر دو جزء دینی با ارزش‌ها مرتبط‌اند یا واجد ارزش و یا حامل ارزش از نسلی به نسل دیگرند، با توجه به اهمیت ارزش‌ها و نقش مراسم دینی در ایجاد

و احیاء آن، این مقاله به جایگاه مراسم دینی که یکی از منابع و مراجع ارزش‌ها تلقی می‌شود، اشاره خواهد کرد.

اعتقاد پژوهش‌گران و محققان به این منابع اقتضا می‌کند که آنان علاوه بر سعی در انطباق بینش و کنش خود با منابع دینی، جهت‌گیری تحقیقاتی خود را با منابع دینی هماهنگ کنند تا جهت‌گیری‌های علمی آنان در تعارض با فرامین دینی نباشد، علاوه بر این تحقیقاتی که با استناد به منابع دینی تقویت شوند اعتبار بالایی خواهند داشت.

به همین منظور ما به دو منبع مهم دینی (قرآن) که مورد استناد عموم مسلمانان است و (نهج البلاغه) که مرجع اعتماد میان شیعیان است، استناد خواهیم کرد تا جهت‌گیری‌های منابع دینی را در موضوع مورد بررسی معین کنیم.

الف) قرآن

قرآن کریم اولین و اصلی‌ترین منبع و مرجع اسلامی حامل پیامی از طرف خداوند به آدمی است که حجیتی تام دارد و حجیت دیگر منابع اسلامی از این منبع است. نباید توقع داشت که قرآن کریم به جزئیاتی درباره مراسم دینی اشاره کرده باشد، آنچه در قرآن آمده راهنمای کلی در همسو کردن باورها و رفتارها و عدم مخالفت و تعارض رفتارها و باورها با این منابع است.

آیات مورد استناد را به دو دسته تقسیم می‌کنیم: ۱- آیاتی که مستقیم به مراسم و ریشه‌های هم‌معنی آن دلالت دارند؛ ۱- آیاتی که نه به لحاظ مشابهت لغوی بلکه به دلیل جهت‌دهی مراسم دینی قابل استفاده‌اند.

۲- آیاتی که به مراسم و ریشه‌های هم‌معنی آن دلالت دارند: در قرآن کریم واژه‌هایی چون شعائر و مناسک در آیات ذیل آمده است.

۱. الف) - شعائر: (علامت)

۱- آیه ۲ سوره مائده، "یا ایها الذین امنوا لا تحلوا شعائر الله" خطاب به مؤمنین آمده است که حرمت شعائر الهی را نشکنید و آن را حلال نشمارید.

۲- آیه ۳۲ سوره حج "و من یعظم شعائر الله فانها من تقوی القلوب" بزرگی و تعظیم شعائر الهی از نشانه‌های تقوای قلبی است، در این آیه اثر و نتیجه تعظیم و گرمی‌داشت شعائر الهی کسب تقوای الهی است.

۳- آیه ۳۶ همین سوره "البدن جعلناها لکم من شعائر الله... لکم فیها خیر" در این آیه (قربانی شتر) از شعائر الهی برشمرده شده است و در پایان آیه شعائر الهی را برای مردم دارای خیر دانسته است.

۴- آیه ۱۵۸ سوره بقره "ان الصفا و المروه من شعائر الله" صفا و مروه از شعائر الهی است. علامه طباطبائی شعائر را جمع شعیره و علامت معنی کرده است (علامه طباطبائی ج ۱: ۵۷۹؛ ج ۱۴: ۵۲۶؛ ج ۵: ۲۶۴). «و شعائر الله علامت‌هایی است که خداوند آنها را برای طاعت بندگانش نصب فرموده

است و این علامت‌ها بندگان خدا را به سوی خدا دلالت می‌کند و خدا را به یادشان می‌آورد و منظور از آن شعائر مذهبی تشریعی است» (همان، ج ۱۴: ۵۵۵).

۱. ب) مناسک، نسک: (محل و زمان عبادت) و ریشه‌های آن در آیات زیر آمده است.

۱- آیه ۱۲۷ سوره بقره "ربنا و... و ارنا مناسکنا" حضرت ابراهیم از خدا می‌خواهد که آداب عبادت را خدا به او نشان دهد.

۲- آیه ۱۹۶ همین سوره "فمن کان منکم مریضاً او به اذی من راسه ففدیه من صیام او صدقه او نسک" در این آیه، روزه صدقه و قربانی (نسک) در هنگام ناتوانی از انجام اعمال حج از حاجیان به جای اعمال به جا نیاورده، پذیرفته شده است.

۳- آیه ۲۰۰ همین سوره "فاذا قضیت مناسککم فاذکروا الله کذکرکم ءاباءکم" چون اعمال خود را به انجام رساندید خدا را آن سان که پدران خود را یاد می‌کنید یاد کنید.

۴- آیه ۱۶۲ سوره انعام "قل ان صلاتی و نسکی و محیای و مماتی لله رب العالمین" بگو نماز من، عبادت من و زندگی من و مرگ من برای پروردگار جهانیان است.

۵- آیه ۳۴ سوره حج "و لکل امه جعلنا منسکا لیدکروا اسم الله" در این آیه به قرار دادن "منسک" برای همه امت‌ها اشاره شده است.

۶- آیه ۶۷ همین سوره "لکل امه جعلنا منسکا هم ناسکوه فلا ینازعنک فی الامر" این آیه نیز مانند آیه قبلی به قراردادن "منسک" برای همه امت‌ها و عدم منازعه در آن اشاره دارد.

علامه طباطبائی می‌گوید مناسک جمع منسک و به معنای عبادت است. عملی است که عبادت تلقی و بیشتر به قربانی گفته می‌شود که برای تقرب به درگاه خداست. علامه طباطبائی در جلد اول تفسیر- المیزان، در ذیل آیه ۱۲۷ سوره بقره درباره درخواست حضرت ابراهیم از خداوند می‌گوید: و "چون مناسک اضافه به "نا" شده است افاده تحقق می‌کند، یعنی آن مناسکی منظور است که از ایشان سرزده و نه آن اعمالی که خدا خواسته تا انجامش دهند، خدایا حقیقت اعمالی را که از ما برای عبادت تو سرزده به ما نشان بده" و نمی‌خواهد در خواست کند که طریقه عبادت خودت را به ما یاد بده و یا ما را به انجام آن موفق گردان هدف توفیق و تعلیم نیست، بلکه درخواستی برای ارائه حقیقت عمل است" (علامه طباطبائی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۳۹۴، ۴۳۰؛ ج ۱۴: ۵۳۴).

علامه طباطبائی بُعد مناسکی دین را یکی از ویژگی‌های همه امت‌ها در ادوار تاریخی می‌داند (همان، ج ۱۴: ۶۲۰). همچنین آیت‌الله عاملی اشتراک در این خصیصه و عمومیت آن در میان جوامع را دلیلی بر نشان دادن وجوه فطری پرستش در آدمی می‌داند (عاملی، ۱۳۷۵: ۱۴۴).

۲- آیاتی که در جهت‌دهی مراسم دینی قابل استفاده است:

دامنه آیات مورد استفاده در این زمینه بسیار وسیع است. به نظر آیات قرآن کریم در این زمینه را نمی‌توان به طور کامل احصاء کرد، با توجه به جهت‌گیری این مقاله به نمونه‌هایی از آن اشاره خواهیم کرد.

۲. الف) تداوم فعالیت‌های سودمند

آیه ۱۷ سوره رعد می‌فرماید "و اما ما ینفع الناس فیمکث فی الارض" و آنچه مردم را سود می‌دهد در زمین می‌ماند. این آیه نظر کارکردگرایان را درباره علل بقا و تداوم فعالیت‌ها تا زمان سودمندی‌شان تأیید می‌کند. فعالیت‌ها به حسب فایده و نفعشان برای مردم، ماندگاری‌شان را حفظ می‌کنند و چنانچه سودمندی و فایده‌ای برای مردم نداشته باشند دور انداختنی می‌شوند.

۲. ب) - توجه به حقیقت و محتوی اعمال

آیه ۳۷ سوره حج اشاره به باطن و محتوی عمل دینی دارد "لن ینال الله لحومهما و لا دماؤهما و لکن یناله التقوی منکم کذلک سخرها لکم لتکبروا الله علی ما هدیکم و بشر المحسنین" "هرگز گوشت و خون آنها به خدا نخواهد رسید و لیکن تقوای شماست که به او می‌رسد، این‌گونه آنها را مسخر شما کرد تا خدا را به خاطر آنکه هدایتتان نموده به بزرگی یاد کنید و نیکوکاران را مؤده رسان هر فعالیت دینی یک شکل ظاهری و یک محتوای درونی دارد توجه به فلسفه درونی در اسلام اهمیت بسیاری دارد "اسلام در طلیعه دین‌هایی قرار دارد که ایمان آن بر مراسم شکلی تقدم دارد (العقاد، ۱۹۶۹: ۱۹). لذا آنچه در عمل قربانی، مهم تلقی شده، تقرب به خدا و کسب تقوای الهی است.

از مجموعه آیات مورد استناد و استدالات آن نتایج زیر قابل توجه است:

۱- مناسک نه تنها در ادیان ابراهیمی بلکه در همه امت‌ها وجود داشته‌است؛

۲- احترام شعائر الهی ضروری است؛

۳- تعظیم شعائر الهی از شیوه‌ها و نمونه‌های تقوای قلبی (حفظ ارزش‌ها) است؛

۴- در تعظیم شعائر الهی خیر و منفعت قرار دارد؛

۵- مهم‌تر از همه باید به حقایق مراسم دینی توجه کافی داشت و به فرم و ظاهر بسنده نکرد؛ به نظر شایسته‌ترین عنوانی که می‌توان از قرآن برای مراسم دینی به کار برد، تعظیم شعائر الهی است. وقتی مکان‌هایی چون صفا و مروه و حیوانی مانند شتر از شعائر الهی است، برگزاری مراسم در پاس‌داشت شخصیت‌های دینی نیز از شعائر الهی خواهند بود.

مراسم در نهج البلاغه

با جست‌وجو در سخنان امیر المومنین (ع) به نظر واژه سنت نزدیک به معانی مورد استفاده در این مقاله است. این کلمات را می‌توان در عناوین زیر مرتب کرد.

۱- هماهنگی با رسوم مردم

حضرت در کلامی حکیمانه فرمود "مقاربه الناس فی اخلاقهم امن من غوائل" (حکمت ۴۰۱) هماهنگی در اخلاق و رسوم مردم، ایمن ماندن از دشمنی و کینه‌های آنان است (دشتی، ۱۳۸۵: ۵۱۸).

۲- توجه به سنت‌های پایدار

حضرت در بخشی از خطبه ۱۴۵ می‌فرماید "و ما احدثت بدعه الا ترک بها سنه فاتقوا البدع والزموا

المهیج ان عوازم الامور افضلها و ان محدثاتها شرارها " هیچ بدعتی در دین ایجاد نمی‌شود، مگر آنکه سنتی ترک گردد، پس از بدعت‌ها پرهیزید و با راه راست و جاده آشکار حق باشید، نیکوترین کار سنتی است که سالیانی بر آن گذشته و بدترین کارها آنچه که تازه پیدا شده و آینده آن روشن نیست (همان: ۱۸۸) بدعت در لغت هر چیزی بی‌سابقه را می‌گویند (دهخدا ج ۳: ۴۴۵۹). در عرف شرع، بدعت افزودن و کاستن شریعت است. در تعبیرات شرعی، «بدعت» در مقابل «سنت» آمده است.

۳- یادآوری سنت‌های نیکو و عدم مخالفت با سنت‌های خوبی که مردم با آن خو گرفته‌اند
حضرت در بخشی از نامه ۵۳ می‌فرماید "الواجب علیک ان تتذکر ما مضی لمن تقدمک من حکومه عادلہ او سنہ فاضلہ او اثر عن نبینا (صلی الله علیه و اله) او فریضه فی کتاب الله " آنچه بر تو لازم است آنکه حکومت‌های دادگستر پیشین، سنت‌های باارزش گذشتگان، روش‌های پسندیده رفتگان و آثار پیامبر (ص) و واجباتی که در کتاب خداست همواره به یاد آورید (دستی، ۱۳۸۵: ۴۲۰).

حضرت در بخشی دیگر از این نامه یادآور می‌شود "و لا تنقض سنَّه صالحه عمل بها صدور هذه الامه و اجتمعت بها الالفه و صلحت علیها الرعیه و لا تحدثن سنه تضر بشی من ماضی تلک السنه فیکون الاجر لمن سنہا و الوزر علیک بما نقضت منها " و آداب پسندیده‌ای را که بزرگان این امت به آن عمل کردند و ملت اسلام با آن پیوند خورده و رعیت با آن اصلاح شدند، بر هم مزین و آدابی که به سنت‌های خوب گذشتگان زیان وارد می‌کند، پدید نیاور که پاداش برای آورنده سنت و کیفر آن برای تو باشد که آنها را در هم شکستی (همان: ۴۰۶).

می‌توان سفارش حضرت به ضرورت حفظ و حراست و احترام به سنت‌ها و اجتناب از بدعت را توجه حضرت به مراسم دینی دانست. در کلمات فوق، حضرت ضمن توصیه نسبت به حفظ و حراست آیین و سنت‌های خوبی که مردم با آن خو گرفته‌اند، به عدم مخالفت با این سنت‌ها توصیه می‌کند. حضرت سنت‌ها و مراسم موجود را سبب الفت و آسایش برای مردم ذکر می‌کند و کارکرد مثبتی برای سنت‌های مردم می‌داند.

مراسم دینی موجود با قلب مردم پیوند خورده و موجب الفت و انس اجتماعی میان مردم و در بسیاری موارد سبب به سامان کردن امور اجتماعی مردم می‌شود، برگزاری مراسم دینی علاوه بر اینکه سنتی است که سالیانی متمادی در حیات فرهنگی جامعه ما و جغرافیای فرهنگی مشابه ما جریان دارد، ساختاری است که سبب حفظ آثار نبی مکرم اسلام (ص) و احیای باورها و مهم‌ترین ارزش‌ها در جامعه خواهد شد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با مراجعه به منابع دینی می‌توان گفت مراسم دینی و نمودهای وابسته به آن از سویی، با کانونی‌ترین عنصر فرهنگی یعنی ارزش‌ها (تقوی) و از سوی دیگر با افراد و گروه‌های مختلف اجتماعی (کل امت) پیوند دارند. بررسی شیوه‌های سودمند، کارآمد و حفظ اصل سنت‌ها از دیگر تأکیدات منابع دینی است.

مهم‌ترین ارزش‌ها در جامعه ما، از نهاد دین و عناصر پیوسته به آن شکل می‌گیرد. ساختار فرهنگی و اجتماعی مراسم دینی حامل ارزش‌های مهم فرهنگی است، بخش اعظمی از ارزش‌ها حول شخصیت‌های الگویی جریان دارد و موجب اجتماع عظیم ملی و تقویت پیوندهای ملی در سراسر کشور می‌شود.

منابع

- بهرام‌پور، ابوالفضل، ۱۳۸۷، ترجمه و شرح لغات القرآن الکَریم، تهران: آوای قرآن.
- جلالی مقدم، مسعود، ۱۳۷۹، درآمدی به جامعه‌شناسی دین و آراء جامعه‌شناسان بزرگ در باره دین، تهران: نشر مرکز.
- دشتی، محمد، ۱۳۸۵، ترجمه نهج البلاغه، قم: مؤسسه تحقیقاتی امیرالمومنین(ع).
- دورکیم، امیل، ۱۳۸۲، صور/تدلیبی حیات دینی، ترجمه نادر سالار زاده، تهران: چاپ و انتشار.
- دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه دهخدا، تهران: مهر.
- طباطبائی، محمد حسین، ۱۳۶۳، تفسیر المیزان، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، تهران: بنیاد علمی و فکری.
- عاملی، جعفر مرتضی، ۱۳۷۵، بزرگ‌داشت‌ها در اسلام، ترجمه محمد سپهری، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- العقاد، عباس محمود، ۱۹۶۹، عبدالرحمان کواکبی، بیروت: العربی.
- فریزر، جیمز جرج، ۱۳۸۴، شاخه زرین، ترجمه کاظم برومند، تهران: آگاه.
- قرآن کریم
- گولد، جولیوس و کولب، ویلیام ل، ۱۳۸۴، فرهنگ علوم/اجتماعی، ترجمه محمد جواد زاهدی و دیگران، تهران: مازیار.
- نهج البلاغه
- نیک‌گهر، عبدالحسین، ۱۳۸۳، مبانی جامعه‌شناسی، تهران: توتیا.
- همیلتون، ملکم، ۱۳۸۷، جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: ثالث.

تقویم ایران: قدسی سازی زمان؟

زهره سروش‌فر^۱

زندگی اجتماعی انسان‌ها موجب شده است که نتوان هیچ چیز را امری از پیش موجود و خارج از دسترسی و دخل و تصرف انسان، تصور کرد. همه مفاهیم و واقعیت‌ها و حتی حقایق توسط انسان‌ها و در جریان زیست اجتماعی و شرایط تاریخی‌شان برساخت می‌شوند و صورت و معناهای جدیدی می‌گیرند، زمان نیز از این قاعده کلی مستثنی نیست. وقتی که از زمان صحبت می‌کنیم، کمتر در تأملات اولیه می‌توان آن را امری اجتماعی و حاصل زندگی جمعی انسان‌ها دانست و پذیرفت که زمان هر جامعه با جوامع دیگر متفاوت است، اما اندکی تأمل بیشتر ما را با مفاهیمی همچون "تاریخ" و "حافظه جمعی" و نیز "خاطره جمعی" مواجه می‌کند که بدون شک با زندگی اجتماعی هر جامعه پیوندی ناگسستنی دارند. البته به همان میزان که مفاهیم مذکور مفاهیمی مدرن هستند، درک زمان نیز پدیده‌ای اجتماعی تلقی می‌شود که حاصل درکی مدرن و علم جدید است.

زمان قدسی و زمان عرفی

امیل دورکیم اولین جامعه‌شناسی است که تحت تأثیر امانوئل کانت به مفاهیم و مقولات ذهن بشر که امکان "فهم" را فراهم می‌کنند، مفاهیم زمان و مکان را در این حوزه، مطالعه کرده است. یکی از مواردی که موجب نقد کانت شد، این بود که وی مشخص نکرد این مقولات چگونه شکل می‌گیرند و حاصل چه فرایندی هستند. بدین ترتیب دورکیم بحثی را درباره شکل‌گیری چنین مقولاتی مطرح می‌کند. وی نه تنها معتقد است که زمان می‌تواند ابعادی اجتماعی داشته باشد بلکه اساساً شکل‌گیری این مقوله بنیادین فهم را در کنار دیگر مقولات مانند مکان حاصل زندگی اجتماعی انسان می‌داند. از نظر وی آنچه درک انسان‌ها را از زمان شکل می‌دهد، وجود تمایزی است که حضور زمان را محسوس و معنادار می‌کند، این تمایز که در نظریه دینی وی مفهومی بنیانی محسوب می‌شود، تمایز قدسی - عرفی است. «ماهیت پدیده دین در تمایز مقوله‌بندی میان حوزه مقدس و حوزه عرفی و جدایی کامل آنها از یکدیگر است. از نظر دورکیم: "خصیصه واقعی پدیده‌های دینی این است که کل جهان هستی را به دو طبقه - چیزهای شناخته شده و قابل شناخت - تقسیم کرده که به‌طور رادیکالی یکدیگر را طرد می‌کنند" (دورکیم، ۱۹۶۵: ۵۶). دورکیم "دگر بودگی مطلق" امر قدسی نسبت به امر عرفی را عامل تمایز آنها می‌داند. تمایز دو مفهوم قدسی و عرفی در برتری یکی و فروتری دیگری و تمایز درجات نیست، بلکه بر مبنای تفاوت آن

^۱ فارغ التحصیل کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه تهران z_sorooshfar@yahoo.com

دو است و آن هم تفاوتی مطلق، یعنی این دو هیچ نقطه اشتراکی با یکدیگر ندارند. هیچ یک از مفاهیم و اشیا در عالم، چنین خط تمایز قطعی ندارند. میان امر قدسی و عرفی باید در دنیای ذهنی و درونی افراد و هم در عالم واقعی تمایز و گسست وجود داشته‌باشد. طبق نظر دورکیم مقوله زمان امکان ایجاد چنین تمایزی را در هر دو عالم زیست انسانی، یعنی عالم ذهن و درون و عالم واقعیت می‌دهد. «از آنجایی که هر رویداد خاصی فقط در یک نقطه از زمان رخ می‌دهد، زمان مندی بعدی از جهان است که اجازه می‌دهد تا تمایزهای قطعی و مشخص و روشنی با کمترین ابهام ایجاد کنیم. بنابراین اصل جداسازی زمانی جزئی از بنیان‌های زندگی اجتماعی است. هیچ رویدادی نمی‌تواند در دو دوره زمانی مختلف به‌طور هم‌زمان رخ دهد، هر رخداد یا عمل خاصی الزاماً در دوره زمانی قدسی و یا دوره زمانی عرفی، نه در هر دو جای گرفته است... زمان نقشی محوری در تسهیل دوگانه‌سازی جهان هستی به حوزه‌های قدسی و عرفی ایفا می‌کند» (همان: ۱۰۳-۱۰۴). دورکیم «حتی از این هم پیش‌تر می‌رود زیرا ادعا می‌کند که در واقع مقوله زمان از نیاز اساسی ادیان برای ایجاد تفاوت کیفی میان حوزه‌های عرفی و قدسی زندگی ناشی شده است» (همان: ۱۱۱).

تقویم

تقسیم‌بندی زمانی ذکر شده در بخش قبل را در تقویم هر جامعه به روشنی می‌توان دید. تقویم علاوه بر اینکه بر مبنای رویدادهای نجومی زمان فیزیکی را می‌شمارد، با نام‌گذاری برخی روزها به نام مناسبت‌های مختلف تاریخی و اجتماعی و ... میان روزهای یکسان، تمایز آشکاری می‌گذارد و در واقع این مناسبت‌ها تبدیل به نقاط مرجعی می‌شوند که دیگر روزها در ارتباط با آنها مشخص می‌شوند. روزه کیویا^۱ از این هم فراتر می‌رود و در کتاب خود *انسان و امر قدسی* می‌نویسد: «در میان روزهای فستیوال، تقویم تنها روزهای خالی و بی‌نام را می‌شمارد که فقط در ارتباط با روزهای پرمعنا تر وجود دارند. حتی امروزه که فستیوال‌ها تقریباً تمامی واقعیتشان را از دست داده‌اند، افراد هنوز می‌گویند امروز روز بعد از عید پاک است یا روز قبل از کریسمس» (کایلوئیس، ۲۰۰۱: ۱۷۰). بدین ترتیب تقویم‌ها زمان هر جامعه‌ای را معنادار می‌کنند و زمان غیرشخصی و انتزاعی و سیال را تبدیل به امری مشخص و دارای معنا برای اعضای آن جامعه می‌کنند. تمامی روزهای تقویم از لحاظ کمی مانند یکدیگرند و تفاوتی میان آنها نیست، اما امر اجتماعی در قالب نام‌گذاری روزهای خاص آنها را از نظر کیفی از یکدیگر متمایز می‌کند، اگر با رویکرد دورکیم این پدیده را تحلیل کنیم، باید چنین ایامی را "زمان مقدس" و روزهای عادی و فاقد مناسبت را "زمان عرفی" بنامیم. از آنجایی که دورکیم امر قدسی را معادل امر جمعی می‌داند و امر عرفی را با امر فردی تعریف می‌کند، زمان‌های قدسی و عرفی نیز از همین قاعده کلی در نظریه وی تبعیت می‌کنند. زمان زیست افراد از نظر وی به دو مرحله زمان عادی (زمان عرفی) که در آن زندگی روزمره در جریان است و زمان فوق‌العاده (زمان قدسی) که در آن حیات دینی و به تعبیری حیات اجتماعی با بیشترین شدت

^۱ Roger Caillois از اندیشمندانی است که با رویکرد دورکیمی پدیده‌های اجتماعی را مطالعه می‌کند.

ممکن جریان دارد، تقسیم می‌شود. دورکیم تمایز اساسی این دو مرحله از زندگی اعضای جامعه را در میزان توجه افراد به منافع فردی و یا آرمان‌های جمعی می‌جوید. «در ایام عادی، چیزی که بیش از همه اذهان مردم را مشغول می‌کند، اشتغالات سودجویانه و فردی است. هر کسی به سهم خودش سرگرم کار و بار شخصی خویش است؛ بیشتر مردم دنبال این هستند که قبل از هر چیز به الزامات زندگانی مادی خود برسند و انگیزه اصلی فعالیت اقتصادی نیز همیشه نفع شخصی بوده است» (دورکیم، ۱۳۸۴: ۴۸۰). در مقابل زمان عرفی زندگی روزمره، زمانی قرار دارد که در آن اعضای جامعه همه فعالیت‌های روزمره و عادی خود را کنار می‌گذارند و گرد هم جمع می‌شوند تا به انجام مناسک و اعمال دینی دسته جمعی بپردازند. «وجه تمیز ایام جشن و تعطیلی، در همه ادیان جهان، دست کشیدن مردم از کار، و تعلیق حیات عمومی و خصوصی است به دلیل اینکه این‌گونه حیات منظور و هدف دینی ندارد. این دست کشیدن از کار فقط نوعی نفس چاق کردن موقت نیست که مردم قادرند در جریان آن آزادانه‌تر نفس بکشند و به شادی‌هایی که خاص ایام اعیاد است بپردازند؛ زیرا روزهای ناشاد و مخصوص عزاداری هم هست که لحظات آنها صرف عزاداری و طلب مغفرت می‌شود و دست کشیدن از کار در این ایام نیز اجباری است، دلیلش این است که کار برترین شکل فعالیت ناسوتی بشر است. کار هدف مشهود دیگری جز برآوردن نیازهای دنیوی ندارد؛ ما از طریق کار فقط با چیزهای دنیوی و معمولی سروکار داریم. درحالی‌که، در ایام عید، برعکس حیات دینی به درجه‌ای استثنایی از شدت می‌رسد، پس، تضاد موجود میان این دو نوع هستی، در چنین لحظاتی، به نحو شدیدی بروز می‌کند؛ نتیجه این است که این دو نوع فعالیت را نمی‌توان هم‌زمان و با هم انجام داد. بشر تا زمانی که نشانه‌های حیات ناسوتی را با خود دارد قادر نیست صمیمانه به خدای خویش نزدیک شود؛ عکس قضیه هم درست است: مادام که سرگرم پرداختن به مناسک دینی خویش است نمی‌تواند به اشتغالات روزانه و جاری‌اش برگردد. پس تعطیلی عبادی چیزی جز موردی خاص از ناسازگاری عمومی موجود میان دنیای لاهوت و دنیای ناسوت نیست؛ یعنی خودش نتیجه نوعی عمومیت است» (همان: ۴۲۱-۴۲۳). از سوی دیگر، وی بر این مسئله تأکید دارد که هیچ یک از این دو زمان نمی‌تواند و نباید بر دیگری غلبه پیدا کند، چون در این صورت، کارکرد خود را از دست خواهد داد. «الزام‌های حیات [روزمره] نمی‌گذارند که [افراد] جامعه به طور بی‌نهایت در حالت گردهم آمدگی بمانند؛ یعنی که این افراد پراکنده می‌شوند تا دوباره هنگامی که نیازش احساس می‌شود، گردهم آیند» (همان: ۴۸۲). در واقع نوعی رابطه متقابل میان این دو وضعیت وجود دارد. زندگی اجتماعی با نیازهای فردی و جمعی به زمان‌های همبستگی و تجمع مرتبط است. بدین ترتیب «این ضرب‌آهنگ با خصلت دوره‌ای بودن و قاعده‌مندی‌اش مشخص می‌شود» (کوسا، ۲۰۱۰: ۴۰) خصلت دوره‌ای بودن ضرب‌آهنگ ذکر شده موجب نظم و قاعده‌مندی در زندگی اجتماعی می‌شود.

تقویم ایران

با توجه به آنچه گفته شد، نگاهی اجمالی به تقویم ایران در سال‌های پس از پیروزی انقلاب اسلامی می‌اندازیم. اگر تقویم ایران در سال‌های اخیر را نگاهی سطحی کنیم با تعداد بسیار زیادی از مناسبت‌های ثبت شده در تقویم، مواجه می‌شویم. برای مثال در سال ۱۳۹۰ در حدود ۲۵۰ مناسبت در تقویم آمده است که می‌توان گفت بیش از نیمی از روزهای سال روزهای مناسبتی بوده‌است. این وضعیت زمانی بیشتر توجه را جلب می‌کند که تقویم رسمی کشورهایی مانند فرانسه، انگلستان، آلمان و دیگر کشورهای آمریکای شمالی و اروپای غربی را که جوامع مدرن نامیده می‌شود، بررسی کنیم. در تقویم این کشورها، به ندرت با بیش از ۵۰ مناسبت مواجه شویم. نکته مهم دیگر تغییرات روی داده در تقویم است، در حالی که تقویم جوامع مذکور سال‌هاست که از نظر میزان و نوع مناسبت‌های ثبت شده، تغییری نکرده‌اند، تقویم ایران هر سال، تغییراتی قابل توجه می‌کند. در "کمیسیون نام‌گذاری ایام خاص"^۱ که جزئی از شورای فرهنگ عمومی است، هر سال درباره تغییراتی که باید در تقویم انجام شود، تصمیم‌گیری و این تصمیمات در قالب اضافه کردن، حذف، تغییر نام و تغییر مکان (از متن اصلی تقویم به ضمیمه آن یا بالعکس) مناسبت موردنظر ارائه می‌شود.^۲ رویدادهای ذکر شده، حاکی از وجود سیاست‌های خاصی است که بر زمان جامعه ایرانی از سوی حکومت پس از انقلاب اسلامی، اعمال می‌شود. فارغ از تفاوت‌های بارزی که در نوع مناسبت‌ها در دوره‌های زمانی مختلف پس از انقلاب، مشاهده می‌شود، حجم بسیار زیاد مناسبت‌ها که حاصل سیر صعودی آنها در اغلب سال‌های سه دهه اخیر است، در کنار تغییر و تحولات بی‌وقفه، ویژگی‌های عامی است که می‌توان درباره تقویم ایران در این دوران برشمرد. با توجه به این ویژگی‌ها و اتخاذ رویکرد دورکیمی در تحلیل مسئله آیا می‌توان از تلاش در جهت قدسی سازی زمان در این دوران سخن گفت؟

همان‌طور که پیش‌تر آمد، دورکیم زمان قدسی را معادل با زمان‌هایی می‌داند که اعضای جامعه اشتغالات فردی و روزمره را کنار می‌گذارند و مناسک و مراسم جمعی را اجرا می‌کنند. همچنین وی در بخش‌های کوتاهی از متن کتاب *صور/بتدایی حیات دینی به فراخوانی گذشته* جامعه در چنین زمان‌هایی و یادآوری و احیای گذشته جمعی اشاره می‌کند. این یادآوری‌ها عامل شکل‌گیری و احیای هویت جمعی و همبستگی و وحدت بیشتر اعضا با یکدیگر می‌شود. در واقع در این زمان‌ها جامعه خود را بازمی‌یابد و هویت جمعی بازتولید می‌شود. تأکید بر ارزش‌ها و هنجارهای جامعه و بازتولید آنها از دیگر ویژگی‌های

^۱ کمیسیون مذکور در سال ۱۳۷۲ در شورای فرهنگ عمومی تشکیل شد و وظیفه تصمیم‌گیری و نظارت بر نام‌گذاری تقویم را به عهده گرفت.

^۲ برای دریافت اطلاعات در مورد این تغییرات می‌توانید به سایت شورای فرهنگ عمومی به آدرس زیر مراجعه کنید:
<http://pcci.ir/>

چنین زمان‌هایی است. دورکیم در *صور بنیانی حیات دینی* به این مسئله اشاره می‌کند که در جوامع پیچیده جدید شرایط به گونه‌ای دیگر است. به نظر او در جوامع ابتدایی تر «حیات اجتماعی میان این دو مرحله، با نواختی یکسان در نوسان است. و همین خود بداهت رابطه‌ای را که میان این دو وجود دارد ثابت می‌کند، درحالی که نزد اقوام متمدن، پیوستگی نسبی موجود میان دو مرحله تا حدی مناسبات موجود میان آن‌ها را می‌پوشاند» (دورکیم، ۱۳۸۴: ۳۰۱).

او در قسمت‌هایی از این کتاب که به جوامع جدید و شرایط آنها در قیاس با جوامع ابتدایی می‌پردازد، به این نتیجه می‌رسد که «هر چه جوامع بیشتر توسعه می‌یابند، تحملشان برای وقفه‌هایی که بیش از حد برجسته و بارز هستند، کمتر می‌شود» (واتس میلر، ۲۰۰۰). این همان چیزی است که در تقویم جوامع مدرن در قالب کاهش شدید و قابل ملاحظه مناسبت‌ها و تسلط یافتن زمان عرفی و روزمره بر زمان مناسبتی، نشان می‌دهد. در حالی که در دوران پیشامدرن تقویم بسیاری از این جوامع با نام قدیسان پوشیده شده بود و کمتر روزی بود که نامی نداشته باشد.

سلطه اندیشه پیشرفت در عصر مدرن، در کنار عواملی مانند صنعتی شدن و سرمایه‌داری و ... موجب توجه به کار دائمی و بی‌وقفه و کسب سود هر چه بیشتر در صدر دغدغه‌های اعضای جامعه و دولت‌های مدرن شد. بدین ترتیب جامعه جدید وقفه‌های ناشی از ایام خاص مناسبتی را برنمی‌تافت و به همین علت بسیاری از مناسبت‌ها از تقویم حذف شدند. حال به مسئله اصلی این نوشتار برمی‌گردیم که آیا می‌توان از فرایند "قدسی سازی زمان" در تقویم ایران در سال‌های پس از انقلاب، صحبت کرد؟

همان‌طور که گفتیم جوامع غربی در دوران مدرن فرایندی را طی کردند که به حذف اغلب مناسبت‌ها از تقویم انجامید، در نتیجه، انتظار می‌رود که جامعه‌ای همچون ایران نیز با توجه به قرار گرفتن در مسیر توسعه و مدرن شدن، همین مسیر را طی کند، اما همان‌طور که پیشتر گفتیم، تقویم ایران مسیری عکس آن را می‌پیماید. پس با اتخاذ رویکرد دورکیمی و با توجه به افزایش تعداد مناسبت‌ها، تغییرات دائمی تقویم و تلاش در جهت "مناسبت سازی" از سوی جمهوری اسلامی، می‌توان از "قدسی سازی زمان" در تقویم ایران، در سال‌های پس از پیروزی انقلاب اسلامی نام برد. این روند در برابر روند "عرفی سازی زمان" در جوامع مدرن، قرار دارد.

منابع

- دورکیم، امیل، ۱۳۸۴، *صور بنیانی حیات دینی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر مرکز.
- Caillois,Roger , 2001, *Man and the Sacred*, trans, By Meyer Barash, University of Illinois Press.
- Cossu,Andrea, 2010, *Durkheim's argument on ritual,commemoration and aesthetic life: A classical legacy for contemporary performance theory?*, Journal of Classical Sociology.
- Watts Miller,William , 2000 , *Durkheimian Time*.Sage:Time & Society.
- Zerubavel,Eviatar ,1981, *Hidden Rhythms:Schedules and Calendars in Social Life*. Chicago:University of Chicago Press.

ماکس وبر: دین در برابر دنیا (خوانش قطعه دنیا‌گزینی مذهبی و جهت‌گیری آن)

محمد بیکران بهشت

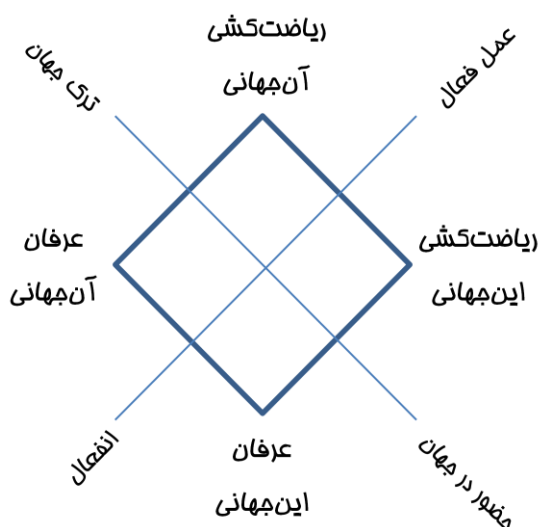
دین در برابر دنیا: این پارادوکسی است که وبر آن را مطرح می‌کند. کیرک‌گور می‌گوید: «هر کس باید میان خداوند و دنیا، خداوند و ثروت، دست به انتخاب بزند. این شرط ابدی و تغییرناپذیر انتخابی است که هرگز نمی‌توان از آن گریخت، نه، هیچ‌گاه در پهنه ابدیت».

۱- شکاف عمیقی که ماکس وبر میان دین و دنیا، ریاضت‌کشی و عرفان و دیگر دوگانه‌های مورد توجه‌اش ترسیم می‌کند، در ابتدا، ناشی از سنخ‌های آرمانی است که مبتنی بر روش‌شناسی خاص خود اوست. سنخ آرمانی ideal type ساختی مفهومی است که به شیوه عقلانی و با تأکید بر ابعاد خاصی از واقعیت که از نظر پژوهش‌گر اهمیت دارند، ساخته می‌شود. بنابراین سنخ آرمانی ابزاری برای شکل‌دادن به واقعیت جهت فهم و تحلیل آن است؛ واقعیتی که خود بی‌شکل و نامحدود است. پس کارایی و توان تحلیلی سنخ آرمانی مبتنی بر انسجام نظری و قدرت تفکیک و ایجاد تمایز در واقعیت است. همین مسئله سازش میان دو سنخ متضاد را به طور پیشینی ناممکن می‌کند. البته وبر تأکید می‌کند که چنین سنخ‌هایی فلسفه خاصی را مطرح نمی‌کنند، بلکه صرفاً ابزاری هستند که نشان می‌دهند واقعیت چه قدر به این سنخ‌ها نزدیک و یا از آنها دور است. با این حال، به نظر وبر «تحت برخی شرایط، ساختی ممکن است، معنایی فراتر از این داشته باشد» زیرا «عقلانیت رهیافت ذهنی-نظری یا عملی-اخلاقی به معنای انسجام منطقی یا غایت‌شناختی آن رهیافت، همواره بر انسان تأثیر داشته است و دارد؛ و هرچند این تأثیر محدود و ناپایدار بوده، اما همواره با دیگر نیروهای هستی‌تاریخی در تقابل قرار داشته است».

پس ساخت‌های مفهومی می‌توانند در شرایطی، از خصلت ابزاری فراتر روند، چنان که دقیقاً در همین قطعه وبر فراتر رفته‌اند. وبر در این قطعه، با ساختن سنخ‌های آرمانی از مفاهیم دینی ابزاری درست می‌کند و با آن به سراغ واقعیت می‌رود، اما دست آخر همین ابزار به معنایی فراتر می‌رسند: آنها به واقعیتی که سرنوشت ما را رغم زده‌اند، بدل می‌شوند.

۲- نقطه عزیمت وبر، دو سنخ متعارض دینداری است که تا انتها بر تمام مسیر او سایه انداخته‌اند: ریاضت‌کشی asceticism و عرفان mysticism. در ریاضت‌کشی فرد مؤمن از سوی خداوند، برای حضور و عمل در این جهان فراخوانده (calling) شده‌است. او جزئی از اسباب و علل خداوند بر روی زمین است. اراده فرد برای مشارکت در تغییر جهان تجلی و ادامه اراده الهی است. اما غایت عرفان «تصرف امر قدسی

از طریق تأمل و مراقبه است. عارف عمل در این جهان را خوار می‌شمرد. او به مثابه ظرفی است که باید برای دریافت لطف یا معرفت الهی در انتظار بماند. عارف به معنای دقیق کلمه تارک دنیا است. اما اگر ریاضت‌کشی به درون فرد معطوف و به نوعی خودسازی محدود شود، نوعی ریاضت‌کشی آن‌جهانی پدید می‌آید که با عرفان تعارض کمتری دارد. همچنین اگر عرفان به کناره‌گیری و ترک این جهان منجر نشود، نوعی عرفان این‌جهانی پدید می‌آید. شکل زیر تصویری شماتیک از انواع دین‌داری وبر است.



محور اصلی در سنخ‌شناسی نظری وبر، جایگاه «عمل» در نظام اخلاقی دین است. برای او تأثیر اخلاق عملی دین بر صور گوناگون حیات انسانی مهم‌ترین مسئله تلقی می‌شود. پس هرچند «تلفیق سنخ‌های متعارض در عمل ممکن است» اما دو نوع اصلی برای وبر همچنان ریاضت‌کشی فعالانه (این‌جهانی) و عرفان آن‌جهانی هستند: «[عارف حقیقی] خودش را با مخالفت با این جهان، مخالفت با عمل در این جهان، به اثبات می‌رساند. حال آنکه ریاضت‌کشی این‌جهانی از طریق عمل به اثبات می‌رسد».

اگر ریاضت‌کشی و عرفان، در اطراف مسیر تفکر وبر حرکت می‌کنند، «دین رستگاری» redemptive religion در مرکز تأملات او قرار می‌گیرد. دین رستگاری وعدهٔ رهایی از رنج را به انسان می‌دهد و تحقق این وعده در گرو نظام‌مند کردن و عقلانی کردن روش زندگی است. دین رستگاری بر هم زندهٔ روابط خویشاوندی‌ست: «نبوت موجب پیدایش جماعت جدیدی می‌شد که دارای هویت اجتماعی خاصی بود.» این جماعت جدید، بگذارید آن را «امت» بخوانیم، با روابط خویشاوندی سابق در تعیین هویت فردی و صورت روابط اجتماعی وارد رقابت می‌شد. در برابر روابط خویشاوندی سابق که بر پیوندهای قومی و

قبیله‌ای اتکا داشتند، امت بر پایه «اخوت مذهبی» شکل می‌گیرد: همه مؤمنان برادر یکدیگر محسوب می‌شوند. از نظر وبر این نوع روابط مبتنی بر اخوت مذهبی، در اخلاق عملی، با دو اصل همراه بوده: یکی دوگانگی اخلاقیات درون‌گروهی و برون‌گروهی و دیگری رفتار متقابل که اصلی درون‌گروهی است: «هر آنچه برای خود می‌پسندی برای دیگران نیز بپسند و هر آنچه برای خود نمی‌پسندی برای دیگران نیز نپسند». این اصول اخلاقی نتایج خاصی را در زندگی اقتصادی به دنبال داشتند: تساهل و تسامح در روابط اقتصادی درون‌گروهی و سخت‌گیری در روابط اقتصادی برون‌گروهی، در کنار کمک و دستگیری ثروتمندان از فقیران و تهیدستان، انفاق، صدقه، خیرات، همگی به وظایف اخلاقی برادران ایمانی تبدیل شد. از نظر وبر، رفتار برادرانه با دیگر پیروان برای دین رستگاری و جماعتی که این دین تشکیل می‌دهد، حیاتی است. برادری دینی در برابر فردگرایی قرار می‌گیرد. بنابراین دین رستگاری در برابر ریاضت‌کشی و عرفان قرار دارد، از نظر دین رستگاری، ریاضت‌کشی و عرفان نافی برادری هستند.

۳- دین در برابر دنیا: وبر تعارضات میان دین رستگاری و صور گوناگون زندگی دنیوی را آشکار می‌کند. دین رستگاری با حوزه‌های اقتصادی، سیاسی، زیباشناختی، تمایلات جنسی و خردورزی در تعارض است. برای فهم این تعارضات باید به این مسئله توجه کرد که صور حیات دنیوی مورد نظر مبتنی بر غیرشخصی شدن و خودمختاری autonomy حوزه‌های گوناگون زندگی است: یعنی شرایطی که در آن، این حوزه‌ها از سویی، وابستگی خود را به فردیت اشخاص از دست می‌دهند و از سوی دیگر، استقلال یافته‌است و صرفاً از قواعد درونی خود تبعیت می‌کنند. بنابراین، تعارض میان دین و دنیا، هنگامی آشکار می‌شود که اصول و قواعد این حوزه‌های خودمختار و اخلاق عملی که از این قواعد منتج می‌شوند، با اصول و قواعد اخلاق دین رستگاری در تناقض و ناسازگاری و یا در معنا کردن زندگی از آنها متفاوت باشد. در ادامه، این وضعیت را در حوزه‌های مورد نظر وبر بررسی می‌کنیم.

حوزه اقتصادی: دین رستگاری مبتنی بر برادری جدی‌ترین تضاد را با حوزه اقتصاد دارد. اقتصاد عقلانی حوزه‌ای خودمختار از زندگی تلقی می‌شود که روابط درونی خود را بر مبنای «مبارزه بر سر منافع» در بازار و «پول» سامان می‌دهد. از نظر وبر «پول انتزاعی‌ترین و غیرشخصی‌ترین عنصری است که در زندگی بشری وجود دارد». به همین دلیل، هرچه نظام اقتصادی، در جریان تحول تاریخی، خودمختارتر شود و از قواعد درونی خود تبعیت کند، بیشتر از اخلاق مذهبی مبتنی بر برادری دور می‌شود. از نظر وبر، تحقق اخلاقیات اصیل دین رستگاری متکی بر وجود روابط شخصی میان انسان‌هاست، اما در اقتصاد عقلانی، روابط به بیشترین حد ممکن غیر شخصی می‌شوند. وبر رابطه میان ارباب و برده را با رابطه میان بانک وام‌دهنده و وام‌گیرنده از بانک مقایسه می‌کند: «در گذشته، تنظیم روابط شخصی میان ارباب و برده بر اساس اخلاقیات امکان‌پذیر بود و دلیل آن هم این بود که روابط شخصی بودند. اما امروز، نمی‌توان روابط میان وام‌گیرندگان از بانک و بانک وام‌دهنده را بر اساس اخلاقیات فردی تنظیم کرد و اگر هم بتوان اخلاقیات را در آن دخالت داد، دست کم معنای آن و میزان موفقیت آن متفاوت خواهد بود؛ زیرا در اینجا روابط شخصی به هیچ صورتی وجود ندارد». وبر بیان می‌کند که به لحاظ تاریخی میان مذهب و اقتصاد

سازش‌هایی صورت گرفته است و نمونه آن سرگذشت ممنوعیت رباست. اما در نهایت، «هیچ یک از مذاهب اصیل رستگاری نتوانسته است بر تعارض میان دینداری و اقتصاد عقلانی فائق آید».

وبر در ادامه بیان می‌کند که برای گریز از تعارض تنها دو راه اصولی و باطنی وجود داشته است، اخلاقیات شغلی پاک‌دینان puritans (یا همان ریاضت‌کشی فعالانه) و عرفان. در اینجا می‌توانیم ببینیم که وبر از دین رستگاری به ریاضت‌کشی و عرفان حرکت کرده است. از نظر او ریاضت‌کشی و عرفان دو پاسخ متفاوت به یک مسئله بودند: رفع تعارض دین رستگاری و حوزه اقتصاد. حال باید دید آن دو راه حل چه پاسخی به این مسئله دادند.

پاک‌دینی Puritanism جهان را محل تحقق اراده الهی دانست و بنابراین عمل خود در این جهان را نه به مثابه دستیابی به اهداف دنیوی، بلکه به مثابه وظیفه‌ای الهی تلقی کرد. بنابراین ریاضت‌کشی از سویی، عادی شدن جهان اقتصاد را می‌پذیرفت، اما از سوی دیگر، این جهان را بی‌ارزش می‌دانست. همچنین پاک‌دینی رستگاری همه انسان‌ها را ناممکن می‌دانست: یعنی رستگاری به دلایل ناشناخته در دسترس همه انسان‌ها نیست. پس در این دیدگاه برادری انسان‌ها نفی می‌شد.

از طرف دیگر، عرفان پاسخ خود را با گریز از دنیا و پناه بردن به نوعی «خیرخواهی» و عشق فارغ از هر نوع حسابگری به همه انسان‌ها به آن تعارض داد: «عارف نیک‌خواه به کسی که از او ردایش را طلب می‌کند، پیراهنش را هم می‌بخشد». بنابراین ریاضت‌کشی با دست‌کشیدن از برادری طرف نظم اقتصادی و عرفان با دست‌شستن از دنیا طرف برادری را در تعارض میان دین رستگاری و اقتصاد عقلانی گرفتند. وبر با این حرکت از دین رستگاری به سوی ریاضت‌کشی و عرفان ما را متوجه دو مسئله می‌کند: در شرایطی که عملاً دین رستگاری اصیل ناممکن شده است، از سویی، بی‌ارزش دانستن جهان در کلیت خود، نتیجه‌ای جز پذیرفتن نظم دنیا و نفی برادری در آن ندارد و از سوی دیگر، ترک دنیا و پناه بردن به عشق بلاموضوع نیز چیزی بیش از «خود فروشی مقدس روح» نیست.

حوزه سیاسی: دین رستگاری و اخلاقیات مبتنی بر برادری با نظم سیاسی این جهان نیز در تعارض است. مسئله در اینجا، نیز خودمختاری حوزه سیاست است. برای فهم این مسئله مستقیم به تعریف وبر از دولت اشاره می‌کنم: «هدف مسلم و بی‌قید و شرط دولت عبارت است از حفظ (یا تغییر) توزیع قدرت در داخل و خارج خود؛ ... دولت عبارت است از سازمانی که مدعی است کاربرد مشروع خشونت فقط در انحصار اوست و این تنها تعریفی است که می‌توان برای دولت ارائه کرد». بر همین مبنا از نظر وبر دینداری مبتنی بر خدایان متعدد با سیاست تعارض پیدا نمی‌کند. چرا که جنگ میان واحدهای سیاسی (مثلاً اقوام یا قبایل) می‌تواند با جنگ میان خدایان منطبق شود. اما مسئله دقیقاً هنگامی است که ادیان جهانی مبتنی بر اعتقاد به خدایی واحد پدید آمد. برادری نهفته در این ادیان، مرزهای سیاسی را نمی‌شناسد. یگانه جماعتی که دین رستگاری به رسمیت می‌شناسد، امت است، یعنی جماعتی که بر مبنای برادری مذهبی تشکل شده. در دین رستگاری، امت مقابل دولت-ملت قرار دارد. بنابراین مانند حوزه اقتصاد تعارض میان دین و سیاست نیز از اصل برادری پدید می‌آید. در سیاست، رسیدن به نتیجه مطلوب،

به قدرت بستگی دارد، نه به حقانیت اخلاقی و این از منظر اخلاقیات دین رستگاری قابل قبول نیست. اما تفاوتی که حوزه سیاست با حوزه اقتصاد دارد، این است که سیاست می‌تواند از ناسازگاری صرف با دین فراتر برود و با آن به رقابت بپردازد: جنگ که در مرکز سیاست قرار می‌گیرد، می‌تواند احساس برادری جدیدی ایجاد و کاری کند که جنگجو مرگ را به مفهوم مقدس آن تجربه کند. در حالت طبیعی، مبتنی بر ارزش‌های فرهنگی غیر دینی، مرگ نشان دهنده پایان زندگی است، اما در جنگ، مرگ آغازی معنادار تجربه می‌شود و «جنگجو باور می‌کند که می‌داند برای چیزی می‌میرد». بنابراین سیاست با تفسیر و معنا کردن مرگ که همواره در کانون توجه ادیان رستگاری بوده است، با دین رستگاری رقابت می‌کند. اما از دید دین رستگاری، چنین مرگی که در جنگ‌ها، صرفاً خودکشی و برادرکشی محسوب می‌شود و همبستگی پدید آمده در آن، صرفاً انعکاس خشونت است که در جنگ به چشم می‌خورد.

در اینجا، نیز وبر برای رفع تعارض همان دوگانه پیشین را مطرح می‌کند: پاک‌دینی و عرفان. پاک‌دینی با پذیرش این اصل که جهان محکوم به خشونت و توحش اخلاقی است، با تکیه بر وظیفه الهی فرد، به این جهان متوحش تن می‌دهد. عرفان با نفی همه‌جانبه سیاست «مقاومت نکردن در مقابل شرارت» را ترویج می‌کند و با شعار «پیش‌آوردن طرف دیگر صورت» رویکردی غیر سیاسی را در پیش می‌گیرد. وبر معتقد است «راه‌حل‌های دیگری که برای رفع تضاد و تنش میان سیاست و مذهب ارائه شده است، همگی آکنده از سازش‌ها و پیش‌فرض‌هایی است که بی‌تردید در نظر اخلاقیات اصیل مبتنی بر برادری، ناصداقانه یا غیرقابل قبول می‌نمایند». با وجود این، وی برخی از این راه‌حل‌ها را از نظر اصول و از نظر سنخ‌شناسی جالب توجه می‌داند.

ممکن است مرزها و شکاف‌های سیاسی با شکاف‌های مذهبی منطبق شوند. در این صورت، نوعی نظام سیاسی دینی جایگزین نظام سیاسی دنیوی می‌شود و جنگ‌های مقدس جای جنگ‌های دنیوی را می‌گیرند. نهادی که مدعی رستگار کردن مردم باشد، برای تحقق وظیفه و رسالت خود حاضر است با هر خطری در نهایت قدرت و بی‌رحمی مبارزه کند. اشرافیت خواهان رستگاری redemptive aristocracy برای اشاعه آیین رهایی‌بخش خود و دفاع و حراست از ارزش‌های مقدس، به فرمان خداوند، مجاهدان را به عرصه می‌آورند. با وجود اینها باید توجه کرد که از نظر اشرافیت میان جنگ‌های مقدس و جنگ‌های این‌دنیایی که عمیقاً بی‌ارزش تلفی می‌شوند، تفاوت وجود دارد. دین رستگاری جنگ‌های ناعادلانه، یعنی جنگ‌هایی که برای کسب قدرت سیاسی در می‌گیرند، را نمی‌پذیرد. به قول وبر «کشیدن نام خداوند به چنین مبارزات سیاسی خشونت باری طبیعتاً بردن نام او به بیهودگی تلقی می‌شود». دین ذوق محور....

اما از نظر وبر، مهم‌ترین سنخ این شکل‌های نسبی، در پاسخ به تعارض دین رستگاری و دنیا، «اخلاق اجتماعی انداموار» organic social ethics بوده‌است. مهم‌ترین ویژگی این اخلاق ترکیب نابرابری فره دینی با قشربندی دنیوی است. جایگاه اجتماعی و اقتصادی و سهمی که فرد از فره دینی می‌برد، سرنوشتی است که خدا برای او مقرر کرده‌است و در عین حال، وظیفه او در برابر خداوند منطبق بر همان جایگاه است. وبر برای روشن شدن جایگاه این اخلاق در سنخ‌شناسی خود، نسبت آن را با ریاضت کشی و

عرفان تعیین می‌کند. از نظر عمل‌گرایی انداموار رستگاری طلب *redemptive organic pragmatism*، ریاضت‌کشی این جهانی با عقلانیت شخصیت‌زدا و عرفان با فردگرایی نخبه‌گرایانه عملاً برادری دینی را نا-ممکن می‌کنند. همچنین ریاضت‌کشی و عرفان قلمرو اجتماعی را تقبیح می‌کنند و آن را بی‌معنی می‌دانند یا دست کم اهداف خداوند در مورد اجتماع را به کلی قابل درک نمی‌دانند. اما اخلاق اجتماعی انداموار «جهان را علی‌رغم همه شرارت‌هایی که در آن وجود دارد، دست کم در مقام جهانی نسبتاً منطقی درک می‌کند». در برابر این اخلاق اجتماعی انداموار، دین‌داری ذوق‌محور *virtuoso religiosity* قرار دارد که چنین نسبی‌گرایی را نامقبول و به دور از تقدس می‌داند. دین‌داری ذوق‌محور در نخبه‌گرایی به اشرافیت‌سالاری اخلاق اجتماعی انداموار نزدیک است، اما بر خلاف آن، توجیه وضع موجود را نمی‌پذیرد. از نظر وبر «تلاش حقیقتاً عارفانه و فره‌مندانه دینداران ذوق‌محور بنا به طبیعت خود، همه جا ماهیتاً غیرسیاسی و حتی ضدسیاسی بوده است. این نوع طلب رستگاری استقلال نظام غیرمذهبی را به رسمیت می‌شناسد، اما صرفاً به این دلیل که عمیقاً اعتقاد دارد، نظام غیرمذهبی از اساس و بنیاد شیطانی است؛ یا اینکه دست کم می‌خواهد در مقابل این نظام، مطلقاً بی‌اعتنایی کند؛ و از همین روست که چنین شعار می‌دهد: کار قیصر را به قیصر واگذار». با وجود اینف بر خلاف اخلاق اجتماعی انداموار که در عرصه اجتماع محافظه‌کار است و با انقلاب خصومت دارد، تحت شرایط خاص ممکن است از دینداری ذوق‌محور نتایج انقلابی پدید آید. «این مسئله طبیعتاً زمانی رخ می‌دهد که نیاز به زور... ویژگی دائمی حاکم بر جهان دانسته نشود». در اینجا نیز چرخش دین ذوق‌محور به سوی انقلاب به دو صورت است، ریاضت‌کشی یا عرفان. در ریاضت‌کشی فرد با توسل به فرمان خدا در برابر فرمان بندگان خدا، به انقلاب به مثابه وظیفه‌ای الهی رو می‌آورد. اما انقلابی شدن عرفان به چرخشی روان‌شناختی در فرد عارف مبتنی است. چرخش از تملک خداوند به تملک به دست خداوند. در چنین وضعیتی عارف منجی و پیامبری می‌شود که بشارت جهانی نو را مبتنی بر برادری می‌دهد. در حالی که انقلاب ریاضت‌کشان انقلابی کاملاً عقلانی است، انقلاب عرفانی انقلابی غیرعقلانی و هنجارشکنانه است. «برای کسی که خداوند را در تملک خویش دارد و از این طریق به فلاح رسیده است، نحوه عمل برای رستگاری هیچ اهمیتی ندارد...»

حوزه زیباشناسی: به لحاظ تاریخی هنر با مذهب ارتباطات نزدیک داشته‌است. مذهب از طرفی، منبعی بی‌پایان برای خلاقیت‌های هنری بوده و از طرف دیگر، سنتی‌کردن نوآوری‌های هنری به فرایند سبک‌سازی کمک کرده‌است. این پیوند هنر و مذهب را می‌توان در مجسمه‌سازی، موسیقی، معماری، نقاشی و غیره دید. اما «والایش یافتن *sublimation* اخلاق مذهبی و در طلب رستگاری بودن از سویی و تکامل یافتن منطق درونی هنر از سوی دیگر، موجب شده است که رابطه میان این دو در تعارض و تنش فزاینده باشد». این تعارض هم در صورت و هم در محتوای هنر پدیدار می‌شود. نخست اینکه، ادیان رستگاری صورت را امری عارضی و پست می‌دانند. دوم اینکه، هنر در جریان پیشرفت خردورزی و رشد عقل‌گرایی خود را به مثابه حوزه‌ای خودمختار تثبیت می‌کند. «پیشرفت خردورزی و رشد عقل‌گرایی این وضعیت را تغییر می‌دهد. زیرا در چنین شرایطی، هنر به جهانی تبدیل می‌شود که با آگاهی بیشتر،

ارزش‌های مستقلی را که وجودی قائم به ذات دارند جذب می‌کند. هنر صرف‌نظر از اینکه رستگاری این‌جهانی چه تعبیر و تفسیری دارد، تحقق این رستگاری را برعهده می‌گیرد. هنر رستگاری را بر مبنای روش‌های زندگی روزمره و به ویژه بر مبنای فشارهای فزایندهٔ نظری و عملی عقل‌گرایی، فراهم می‌کند» در نتیجه، به دلیل رقابتی که میان رهایی‌بخشی هنر و رستگاری دینی درمی‌گیرد، دین رستگاری با هنر دچار تنش و تعارض می‌شود و درنهایت، هنگامی که زیباشناسی جایگزین اخلاق می‌شود، فردگرایی و بی‌مسئولیتی همراه با آن با برادری دینی در تضاد قرار می‌گیرد.

اما نکتهٔ مهم این است که عبور به ریاضت‌کشی یا عرفان نمی‌تواند چنین تعارضی را رفع کند. وبر در مورد ریاضت‌کشی حرفی نمی‌زند، اما می‌توان گفت که از منظر آن، هنر نوعی گریز از وظیفهٔ الهی و تفنن است. در عرفان، از طرفی، صورت کاملاً طرد می‌شود، به این امید که در پس آن، امر مطلق و یگانگی نمودار شود. از طرف دیگر، رقابتی میان تجربهٔ منحصر به فرد هنرمند و تجربهٔ قدسی عارف پدید می‌آید. اگرچه این دو با هم قرابت روان‌شناختی دارند، اما از نگاه عارف تجربهٔ هنرمند سرشتی اهریمنی دارد. در مجموع گرچه در بعضی شرایط پیوندهایی میان دین و حوزهٔ هنر و زیباشناسی پدید آمده‌است، اما به دلیل تضاد ساختاری‌شان، تعارضات میان آنها پایدار می‌ماند.

حوزهٔ تمایلات جنسی: در اقتصاد و سیاست، تعارض با دین رستگاری در نتیجهٔ خودمختاری و غیرشخصی‌شدن حوزه‌های زندگی است که عقلانیت آنها را در برابر عقلانیت اخلاقیات دین رستگاری قرار می‌دهد. به عبارتی تعارض میان اقتصاد یا سیاست و دین رستگاری تضاد میان عقلانی و عقلائی بود. حال آنکه تعارض میان حوزهٔ تمایلات جنسی با دین رستگاری تضاد میان عقلانی و غیرعقلانی است. از نظر وبر ریشهٔ تعارض عقلانی شدن جهان‌شمول فرهنگ است. هرچه‌قدر حوزه‌های مختلف زندگی روزمره نظام‌یافته‌تر و عقلانی‌تر شده‌اند، میل جنسی که عنصری است غیرعقلانی با والایش بیشتر توانسته به سرچشمه‌های حقیقی حیات متصل و در برابر سببیت جهان عقلانی مقاومت کند. همین رانده‌شدن میل جنسی به «غیرعقلانیت» موجب تضاد آن با اخلاقیات دین رستگاری شده‌است. از دیدگاه دین رستگاری، رابطهٔ جنسی در هر حال، با توحش و حیوانیت پیوند دارد. این نگاه در شکل افراطی‌تر در ریاضت‌کشی دیده می‌شود. در آنجا، میل جنسی کاملاً تقبیح می‌شود، اما میل جنسی با والایش خود از طبیعت‌گرایی فاصله می‌گیرد و در پیوند با نفس زندگی تجربه‌ای را پدید می‌آورد که با تجربهٔ عرفانی در رقابت است....

اما مانند حوزهٔ زیباشناسی، ریاضت‌کشی و عرفان نمی‌توانند پاسخی به تعارض میان میل جنسی و دین رستگاری باشند. در ریاضت‌کشی عقلانی این‌جهانی در تحلیل نهایی همهٔ تمایلات شهوانی بقایای هبوط انسان تلقی می‌شود. بر همین مبنای نوع ریاضت‌کشی میل جنسی را بنا بر خواست خداوند در چارچوب ازدواج نظم و نسق می‌بخشد؛ اما در هر حال میل جنسی همواره امری شهوانی است و خارج کردن آن از حالت طبیعی و تبدیل آن به مقوله‌ای فرهنگی نوعی بت‌پرستی تلقی می‌شود. در ریاضت‌کشی آن‌جهانی روحانیان تارک دنیا، نیز میل جنسی شدیداً تقبیح شده و نیرویی شیطانی تلقی می‌شود که رستگاری آن‌جهانی را به خطر می‌اندازد و نفی می‌شود. در نسبت با عرفان از خود بی‌خود شدن عاشقانه

قربانتهای روان‌شناختی با خلسه‌های عرفانی پیدا می‌کند، اما همین قربانته نوعی تنش و رقابت و رابطه جایگزینی میان آن دو پدید می‌آورد. از دیدگاه روابط عاشقانه، تجربه‌های بی‌هدف عرفانی در برابر تجربه اتصال به نفس زندگی در رابطه جنسی رنگ می‌بازد....

حوزه خردورزی: از نظر وبر تعارض میان دین و حوزه دانش عقلانی از همه تعارضات دیگر جدی‌تر و شدیدتر است. گرچه میان دین و عقلانیت سازش‌هایی پدید آمده‌است، به ویژه در ادیانی که «آموزه» بیشتری داشته‌اند، اما درنهایت این تعارض گریزناپذیر است. از طرفی، تأملات فلسفی معمولاً به سهولت به شکاکیت می‌انجامند. از طرف دیگر، دانش‌های عقلانی و تجربی به افسون‌زدایی جهان می‌انجامند. ریاضیات و علوم تجربی یافتن معنا در رویدادهای جهان را رد می‌کند، حال آنکه دین در پی معنای غایی جهان است. «رشد عقل‌گرایی در علوم تجربی در هر حال دین را از قلمرو عقلانی به قلمرو غیرعقلانی سوق می‌دهد». از نظر دین‌رستگاری، دانش به دست‌آمده در علوم طبیعی و تجربی هیچ ربطی به رستگاری انسان ندارد....

۴-وبر بدون اینکه صراحتاً از دین خاصی نام ببرد، به نوعی، عقلانیت دینی را نقد می‌کند. پیدایش اندیشه دینی با اندیشه عدالت پیوند دارد: «انسان شاهد رنج‌ها و مصیبت‌های ناعادلانه بود و مشتاق بود که توزیع نابرابر خوشبختی فردی در این جهان، به نحوی عادلانه جبران می‌شود». به این معنی که انسان جهان را علی‌رغم همه ناعادالتی‌های آن، به نحوی معنی‌دار، درک می‌کرد. «همه ادیان این نکته را پیش‌فرض می‌دانند که مسیر حرکت جهان دست‌کم تا آنجا که به منافع انسان‌ها مربوط می‌شود به نحوی معنی‌دار است». جبران عادلانه یا باید در همین جهان تحقق یابد و یا در جهان دیگر. اما راه‌حل جبران عادلانه این جهانی احتمالش کمتر است: «حقیقت مسلم این است که رنج همیشه وجود داشته است» از نظر وبر «راه حل آن جهانی مسئله نیز کمتر محتمل و حتی معنی‌دار جلوه می‌کند». وبر در اینجا استدلال روشنی برای رد راه‌حل آن جهانی مسئله نمی‌آورد. شاید بتوان گفت اعتقاد به جهان دیگر و جبران عادلانه در چارچوب آن، مادام که انسان در چارچوب قواعد این جهان زندگی می‌کند، به امیدی ناب بدل می‌شود، اما چنین امیدی همواره در مواجهه با رنج، در تجربه زیسته انسان، در همین جهان، تهدید می‌شود و از این منظر ممکن است معنای خود را از دست بدهد (اما مگر خود ایمان امید ناب نیست؟ به قول کیرکگور ایمان به امر محال). این استدلال در اینجا ناقص باقی می‌ماند و من هم آن را به همین شکل می‌گذارم. به هر حال از نظر وبر راه‌حل آن جهانی مسئله ناعادالتی قانع‌کننده نیست. وقتی راه حل مسئله در جهان پسین یافت نمی‌شود، جهان پیشین راه حل تلقی می‌شود. وقتی اصل عقلانی پاداش و مجازات کمتر قابل قبول به نظر رسید گستردگی جهانی رنج با اصلی غیر عقلانی‌تر جایگزین می‌شود؛ و آن اصل «گناه نخستین» است. بر مبنای این آموزه، «رنج این جهان مکافات آن گناه و یا وسیله برقراری نظم و انضباط است». (این برگرداندن رنج این جهان به گناهی در جهان پیشین در آموزه هندی «کارما» نیز دیده می‌شود). طبق آموزه گناه نخستین جهان به لحاظ اخلاقی جهانی ناقص است. این نقص مطلق وقتی در کنار خصلت گذرا بودن زندگی این جهانی قرار می‌گیرد، انسان را به بیهودگی امور جهان و مهم‌تر از

بیهودگی ناعدالتی و رنج، آگاه می‌کند. اما این بیهودگی و بی‌ارزش شمردن، تنها به امور شر محدود نمی‌شود، بلکه امور خیر را نیز در برمی‌گیرد، چرا که مرگ میان خیر و شر تفاوتی نمی‌گذارد. بنابراین جهان بیش از پیش بی‌ارزش شمرده می‌شود. در اینجا برای وبر مسئلهٔ «ارزش‌ها» اهمیت می‌یابد. وبر از دو نوع ارزش صحبت می‌کند. ارزش‌های فارغ از زمان و ارزش‌های فرهنگی. ارزش‌های فارغ از زمان دقیقاً به خاطر همین خصلت فرازمانی خود تقدیس می‌شوند و بنابراین تحقیقشان در فرهنگ اهمیت می‌یابد، اما در عین حال، اهمیت تداوم زمانی عینیت یافتنشان از دست می‌رود. به عبارت دیگر، این ارزش‌ها در همان حال که تقدیس می‌شوند و در فرهنگ تحقق می‌یابند از عینیت‌یابی به طور انضمامی دور می‌شوند. از منظر همین جایگاه استعلائی فرامکان-فرازمان است که ارزش‌های فرهنگی محدود در زمان و مکان، محکوم می‌شوند. این ارزش‌ها که به فره ذهن و یا ذوق و سلیقه بستگی دارند، متکی بر شیوه‌های زندگی و نظام تعلیم و تربیتی هستند که تفاوت‌های منزلتی را در خود نهادینه می‌کنند و از این جهت با خواست برادری تعارض دارند. حال می‌توان منظور وبر را بهتر درک کرد: او می‌خواهد بگوید که مسیحیت با طرح مسئلهٔ گناه نخستین و در نتیجه، طرد و نفی اخلاقی جهان تجربی همهٔ امور این جهان را به گناه آلوده کرده‌است. وبر به تعارضات میان حوزه‌های زندگی با دین رستگاری برمی‌گردد. سیاست، اقتصاد، میل جنسی، همگی عشق برادرانه را طرد می‌کنند و البته این طرد و نفی به صورت امری فردی و شخصی نیست، بلکه امر غیرشخصی و مستقل از افراد است: «در زمان حاضر، معصیت (گناه مذهبی) ممکن است نه تنها عاملی باشد که گه‌گاه از انسان سرمی‌زند، بلکه چه بسا جزئی جدایی‌ناپذیر از کل فرهنگ، از کل رفتار و سلوک انسان در جهان متمدن و از کل ساختار زندگی باشد. به همین دلیل ارزش‌های غایی‌ای که این جهان عرضه کرده است، به نظر می‌رسد که با بزرگترین گناه همراه‌اند».

وبر بدون اینکه به طور صریح اشاره کند، باز هم مسئلهٔ راه‌های برون رفت از این وضعیت را پیش می‌کشد: ریاضت‌کشی و عرفان.

پاسخ ریاضت‌کشی به این وضعیت فرو رفتن بیشتر در آن، تحت مفهوم «وظیفه» beruf است. فرد پیوریتن موظف است در جهان سیاسی اقتصادی و فرهنگی شرکت کند، هرچند که خود می‌داند که این جهان به گناه آلوده شده است. اما این نحوهٔ برخورد، تنها به بی‌معنایی و تناقض بیشتر می‌انجامد: «کل فرهنگ همچون رهایی انسان از چرخهٔ از پیش تعیین شدهٔ حیات طبیعی جلوه می‌کند. به همین دلیل، هر گامی که فرهنگ به جلو بر می‌دارد به نظر می‌رسد که محکوم به آن است که به نوعی بی‌معنایی مخرب‌تر منجر شود. اما به نظر می‌رسد که پیشرفت ارزش‌های فرهنگی به نیرویی تبدیل شده که در خدمت اهداف بی‌ارزش و در عین حال متناقض و نافی یکدیگر در آمده است. پیشبرد ارزش‌های فرهنگی هرچه بی‌معنی‌تر به نظر می‌رسد بیشتر به وظیفه‌ای مقدس و نوعی رسالت calling تبدیل می‌شود».

بدون شک وبر مفهوم رسالت را در اشاره به اخلاق پروتستان به کار برده‌است.

از طرف دیگر، از نظر وبر تلاش‌های عرفانی برای رستگاری نیز شکست می‌خورند. چرا که فره خاص چنین تلاش‌هایی در دسترس همه نیست. بنابراین رستگاری عرفانی نیز مبتنی بر نوعی اشراف‌سالاری

است؛ چرا که امکان چنین تلاش‌هایی تنها برای قشرهای خاصی فراهم است که به ویژه از دغدغه‌های اقتصادی فارغ هستند. چنین عرفانی امکان رستگاری همه انسان‌ها را نفی می‌کند.

حال می‌توان فهمید، کاری که وبر در این مقاله، انجام داده است دقیقاً چیست: حمله به مسیحیت و به دنبال آن حمله به پروتستانتیسم و عرفان‌گرایی که پاسخی به آن بوده‌است. مسیحیت با طرح گناه نخستین شکاف عمیقی میان این‌جهان و آن‌جهان و ارزش‌های دنیوی و ارزش‌های متعالی آن‌جهانی ایجاد و این‌جهان را در گناه رها کرد. پروتستانتیسم با تکیه بر مفهوم وظیفه انسان را در جهان گناه آلود غرق و آن را از معنا تهی می‌کند و عرفان نیز با پدید آوردن نوعی اشرافیت به ایده رستگاری همگانی خیانت می‌کند.

۵- کیرک‌گور می‌گوید: «هر کس باید میان خداوند و دنیا، خداوند و ثروت، دست به انتخاب بزند. این شرط ابدی و تغییرناپذیر انتخابی است که هرگز نمی‌توان از آن گریخت - نه، هیچ‌گاه در پهنه‌ی ابدیت». وبر راه را برای گرفتن چنین «تصمیمی» می‌بندد. او ما را در دره‌ای که میان این دو حفر کرده است تنها رها می‌کند.

نقد

"مردمی شدن" دکتر علی شریعتی [محمد رضا

کلاهی]

"مردمی شدن" دکتر علی شریعتی*

محمد رضا کلاهی

ساختار آگاهی ما و نحوه شناخت ما از جهان، داستان گونه است؛ یعنی برای درک جهان اطراف خود راهی نداریم، جز آنکه اجزای این جهان را با روایت‌هایی به هم پیوند دهیم. اما این کار را هر کس به تنهایی و در خلأ انجام نمی‌دهد. روایت‌های سازنده جهان ذهنی فرد، از پیش در فرهنگ او موجودند. هر فرهنگی مجموعه‌ای از خطوط روایتی مشروع، به‌هتجار و پذیرفتنی است. برای درک هر جامعه باید بتوان ذخیره داستان‌های مشروعی که آن جامعه در انبان دارد و چگونگی به جریان افتادن آن‌ها را دریافت. یکی از ابزارهای اصلی آموزش‌های اخلاقی، داستان‌گویی است. اعضای جامعه جهان اطراف خود را از طریق داستان‌ها به روایت‌های مشروع جامعه پیوند می‌زنند و از این طریق به زندگی خود معنا می‌دهند. برای هر فرهنگی می‌توان از یک یا چند «ژانر غالب» سخن گفت: تراژدی، حماسه، کمدی و مانند اینها.

شریعتی ژانر غالب زمان خود را از تراژدی (اسلام سیاه) به حماسه (اسلام سرخ) تغییر داد. تراژدی انسان‌ها را موجوداتی اسیر نیروهای سرنوشت و عریان در برابر بحران‌های زندگی می‌بیند. در تراژدی، داستان با شکست قهرمان به پایان می‌رسد. حماسه تصویری باشکوه است که نزاع‌های مهم و کلان را در دوره‌های زمانی بلندمدت دربر می‌گیرد. حماسه شخصیت‌های حماسی (خدایان یا قهرمانان انسانی) وجود دارند که قهرمانی‌شان کل تمدن یا حتی کل نوع بشر را متأثر می‌کند. قهرمان حماسه تجسم روح کلی هر ملت است. حماسه ژانری مونولوگ است، قلعه‌ای نفوذناپذیر که اصول مسلم و قطعی را اعلام می‌کند. در آن، جایی برای چون و چرا نیست. جهان نظم‌ی قطعی و بنیادین دارد. معنا و واقعیت با هم درآمیخته‌اند. در رمانس، ژانر مکمل حماسه، پی‌رنگ اصلی، جست‌وجوگری سلحشوری است که پس از ماجراهای بسیار، آنچه را از دست داده بود، دوباره به دست می‌آورد: عشق، معنای زندگی، افتخار... و (در گفتار شریعتی) «خویشتن» اصیل. این ژانر، بر این فرض مبتنی است که همه چیز در جهان حقیقت و معنایی عمیق دارد و قهرمان پس از تنزیه روح خود می‌تواند آن را آشکار کند.

* عنوان اصلی مطلب که نویسنده برگزیده‌اند: آقا نویس! (دکتر شریعتی در حال جرمه شدن)

حجم زیادِ لطیفه‌هایی که مدتی است دربارهٔ شریعتی و با تقلید از کلمات قصارِ نقل شده از او شایع شده است که از ژانری دیگر در جامعهٔ ما حکایت می‌کند: از «حماسه» به «لطیفه». لطیفه (جوک - شوخی) یک ژانر است؛ شاید ژانر امروز جامعهٔ ما. ژانری که مهم‌ترین ویژگی‌اش، چنانکه در اسمش مستتر است، «جدی نبودن» است؛ نقطهٔ مقابلِ واقعیتِ سختِ دگرگون‌ناپذیر. تراژدی و حماسه نیز هر دو به نوعی در مقابلِ واقعیتِ دگرگون‌ناپذیر قرار دارند. در تراژدی، قهرمان در برابرِ سختیِ واقعیتِ درمی‌ماند و در حماسه، آن را می‌شکند. لطیفه، به هیچ‌کدام تن در نمی‌دهد. البته لطیفه با واقعیت رو در رو می‌شود، اما برخلاف حماسه، با آن مبارزه نمی‌کند. هم‌بستگیِ حماسیِ میان معنا و واقعیت، در لطیفه، دست‌انداخته می‌شود.

آنچه ویژگی‌های «لطیفه‌های شریعتی» را متفاوت می‌کند، درگیریِ آنها با چهرهٔ آرمانیِ فرهنگِ حماسیِ ماست. این درگیری با قرار دادنِ شخصیتِ سلحشور در زندگیِ روزمره، و شکل دادن به دوگانه‌هایی رخ می‌دهد: دوگانهٔ میان «شخصیتِ سلحشور» و «آدم معمولی»؛ و دوگانهٔ میان «زندگیِ آرمانی» و «زندگیِ روزمره». در لطیفه، یگانگیِ معنا (آرمان) و واقعیت از هم می‌گسلد و بر شکافِ میان آنها تأکید می‌شود.

ساختار برخی از این لطیفه‌ها، بر هجوِ خودِ مفهومِ آرمان و آرمان‌گرایی مبتنی است: «برداشتن قدم‌های بزرگ در زندگی، باعث پاره شدن شلوار آدم می‌شود» (خیاط دکتر شریعتی). ساختارِ رواییِ این لطیفه، حول محورِ تقابلِ میان وضعیتِ آرمانی با وضعیتِ روزمره است. لطیفه ابتدا شنونده را تا اوجِ آرمان‌گرایی بالا می‌برد و در حالی که او انتظار دارد با «برداشتن قدم بزرگ» مانند قهرمانِ حماسه به دستاوردی عظیم نایل شود، با درگیر کردنش در «پارگی شلوار» او را از بلندای آرمان بر زمینِ روزمرگی می‌زند و از خواب و خیال آرمان‌گرایی می‌پراند.

برخی دیگر از این لطیفه‌ها، با قرار دادنِ محتوایِ روزمره در درونِ ساختارِ متقارن و مرکز‌گرا که ویژهٔ بیانِ پرمحتواها، چنان محتوایی را به چالش می‌کشاند. از جملاتِ قصارِ نقل شده از شریعتی: «آنان که رفتند کاری حسینی کردند. آنان که ماندند باید کاری زینبی کنند و نه یزیدی‌اند». این جمله، با ایجاد دوگانه‌های رفتن‌ماندن و حسین و یزید ساختاری متقارن و پرابهت می‌آفریند که بر عظمت و اهمیتِ محتوایِ خود دلالت دارد. برخی لطیفه‌ها چنین تقارنی را به چالش می‌کشند: «ترجیح می‌دهم در فیس‌بوک باشم و به درس خواندن فکر کنم تا اینکه در حال درس خواندن باشم و به فیس‌بوک فکر کنم» (یکی از فامیل‌های دور دکتر شریعتی). این لطیفه نیز با قرار دادنِ محتوایِ روزمره، در ساختاری متقارن (تقابل‌های میان «فیس‌بوک و درس» و «در جایی بودن و به چیزی فکر کردن»)، بر شکافِ میان آرمان و واقعیت تأکید می‌کند.

در این لطیفه‌ها حتی اگر نام شریعتی نباشد، باز هم از بیان عملی روزمره در جمله‌ای قصار (که قالبی برای بیان مفاهیم مهم است) وجه طنزآمیز پیدا می‌کنند. محصول این کار تنها دست انداختن آرمان‌ها نیست. این نحوه بیان می‌تواند سوییۀ دیگری هم داشته باشد: برجسته کردن عمل روزمره و مهم دانستن آن. به یاد شعاری افتادم که چند سال پیش، معترضان، در یکی از راهپیمایی‌های ضدجنگ، بر پلاکاردی نوشته بودند: Make tea; Don't make war. درست کردن چای، از جنگیدن، حتی اگر به نام دموکراسی باشد، بهتر است.

در دسته‌ای دیگر از این لطیفه‌ها، خودِ لطیفه جمله‌ای معمولی است، آوردن نام «شریعتی» لطیفه را می‌سازد؛ تقابل روزمره بودن محتوای جمله با اسطوره‌ای بودنِ شخصیت گوینده: «لطفاً سس نریز» (شریعتی در فلافل‌فروشی). این تقابل ویژگی اصلی همهٔ لطیفه‌هایی است که اخیراً دربارهٔ شریعتی رایج شده‌است: ساختار لطیفه در تقابل میان «گفتهٔ معمولی» با «گوینده‌ای اسطوره‌ای» شکل می‌گیرد. برخی دیگر از لطیفه‌ها در انتساب شخصیتی معمولی به شخصیت اسطوره‌ای ساخته می‌شود: خیاط دکتر شریعتی. در این لطیفه‌ها، از شخصیت جست‌وجوگر حماسی خبری نیست. قهرمان آدمی معمولی است که به کارهای معمولی مشغول است. شخصیت اول این لطیفه‌ها خودِ شریعتی است. قهرمانی که دیگر شخصیتِ سلحشور حماسه نیست. او حالا به کارهای دیگری مشغول است. به کارهایی از جنس زندگی روزمره. سلحشور دهه‌های پنجاه و شصت حالا، رزمندهٔ از جنگ برگشته‌ای است که درگیر رویدادهای روزمره شده‌است.

گسست میان آرمان و واقعیت، تنها منحصر لطیفه‌های شریعتی نیست: «بخورید و بیاشامید، ولی تابلو نکنید» (رازی پس از کشف الکحل)، موقعیت کمیک در شباهت ظاهری ساختار لطیفه با ساختار آیه‌ای از قرآن شکل می‌گیرد؛ با ذکر عبارت معروف «بخورید و بیاشامید»، فضای قدسی آیه قرآن یاد آوری می‌شود، اما در حالی که شنونده منتظر پیام نهایی «اسراف نکردن» است، با عبارت نامنتظرهٔ «تابلو نکنید» مواجه می‌شود و در انتها، با ارتباط کل پیام با موضوع «الکل» گناه‌آلود بودنِ عمل فضای قدسی پیشین را می‌شکند. همچنین لطیفه‌هایی مانند: «از قلبم پرسیدم چه کنم وقتی دلم تنگ است و دستم کوتاه. گفت: کار من خون رسانی به بدن است، از من جفنگ نپرس». یا: «پرندۀ بالای تنگ ماهی نشست و پرسید: تو که در قفست بازه، چرا پرواز نمی‌کنی؟ ماهی با حسرت نگاهی به او کرد و گفت: خودتو اسگل کن».

در همهٔ این مثال‌ها، موقعیت کمیک در تقابل میان آرمان‌گرایی و واقعیت روزمره شکل می‌گیرد. اما اهمیت واژهٔ «شریعتی» وجه نمادینی است که او در فرهنگ امروز ما دارد. شریعتی در آن لطیفه‌ها جانشین

همهٔ قهرمان‌های حماسی فرهنگِ امروزِ ماست. می‌توان به جای او: اسطوره‌های تاریخی را گذاشت که در تقابل با واقعیت زندگی، وصله‌وصله و چل‌تکه می‌شوند؛ یا «انقلابی» دهه‌های چهل و پنجاه را که حالا دیگر از چفت‌وبست زدن به تکه‌تکه‌های آرمان‌های انقلابی‌اش دست کشیده است؛ یا «رزمند» دههٔ شصت را که می‌داند دیگر جبهه‌ای در کار نیست و تصمیم گرفته در شهر زندگی کند؛ یا هر رهبر کارizmایی را که نمایندهٔ آرمان‌پردازی‌های نسل‌های گذشته بوده و حالا نوبت به بازخوانی‌اش رسیده است.

گزارش

نهادهای جهانی مطالعات اسلامی [راضیه انصاری]
جامعه المصطفی العالمیه (ص) [داوود صفا]

نهادهای جهانی مطالعات اسلامی

راضیه انصاری*

مطالعات اسلام‌شناسی در دانشگاه‌های ایالات متحده آمریکا

(۱) دانشگاه هاروارد

این دانشگاه یکی از بزرگ‌ترین و مهم‌ترین دانشگاه‌های سراسر ایالات متحده آمریکا است. برنامه مطالعاتی حقوق اسلامی، که در دانشکده حقوق از سال ۱۹۹۱ فعال شده، مقدمات تشکیل یک مرکز فراگیر مطالعات اسلامی را در دانشگاه «هاروارد» فراهم آورده است. هم‌اکنون برنامه مطالعات حقوق اسلامی به دنبال لایه‌های درونی حقوق اسلامی به عنوان یکی از نظام‌های حقوق اساسی در جهان مطرح است و سعی دارد دانشجویان را با حقوق اسلامی آشنا سازد. تمرکز اصلی برنامه مطالعات حقوق اسلامی در عصر معاصر قرار دارد و این تمرکز علایق و شرایط مناسب این مطالعه را در بستر تاریخی ایجاد می‌کند.

اهداف اصلی مطالعات حقوق اسلامی از طریق استادان و اعضای هیأت علمی متخصص، استادان میهمان، تحقیق و پژوهش، سخنرانی و برنامه‌های انتشاراتی دانشگاه هاروارد محقق می‌شود و به این وسیله، سطح تخصصی و مورد نیاز را برای دانشجویان دانشکده حقوق، بخصوص آن دسته از دانشجویانی که از کشورهای اسلامی آمده‌اند، فراهم می‌آورد. تربیت محققان غربی در زمینه حقوق اسلامی، تربیت محققان جوان و ارائه تحقیقات و پژوهش‌هایی در باب حقوق اسلامی از اهداف اصلی برنامه این دانشگاه است.

پژوهش نیز در این برنامه از جایگاه خاصی برخوردار است که عموماً از جانب اعضای هیأت علمی ارائه می‌شود که در این بین، می‌توان به «حقوق اسلامی و نظام حقوقی مطالعه‌ای در عربستان سعودی»، «حرکت به سمت نظام مالی اسلامی در پاکستان»، «حقوق اسلامی و اقتصاد» و «تفاسیر فقهی اسلامی، مراجع و فتاوا» اشاره کرد. همچنین استادان بنامی از جهان اسلام به صورت ثابت و میهمان در برنامه‌های اسلامی دانشگاه به عنوان مدرّس و یا سخنران شرکت دارند. فرانک ووگل (Franke Vogel) مدیر برنامه مطالعات حقوق اسلامی و استاد حقوق، پری بیرمن (Peri Bearman)، عبدالکریم سروش، لسللی ویلکینز (Lesley Wilkins)، حسن عباسی، لعلیا جنیدی و محسن کدیور از استادان کنونی و سال‌های گذشته دانشکده حقوق هستند.

* کارشناس ارشد تاریخ اسلام - دانشگاه خوارزمی

Ansari-raziye@yahoo.com

۲) دانشگاه ییل

این دانشگاه در ایالت ییل آمریکا قرار دارد و به عنوان یکی از مهم‌ترین دانشگاه‌هایی محسوب می‌شود که در رابطه با مسئله تشیع فعالیت می‌کند. بخش مطالعات علوم اسلامی این دانشگاه در مقطع دکترا دانشجو می‌پذیرد. دوره دکترای مطالعات علوم اسلامی برای تربیت دانشجویان در سطوح عالی در رابطه با اسلام راه اندازی شده است.

این دوره یکی از ده دوره دپارتمان علوم مذهبی دانشگاه «ییل» به حساب می‌آید که دانشجویان، محققان و استادان شاخه‌های گوناگون اسلام و از جمله تشیع را مورد تحقیق و پژوهش قرار می‌دهند. در کنار استادان ثابت این دوره، استاد گرهارد بورینگ (Gerhard Bowering)، استادیار فرانک گریفل (Frank Griffel)، استاد عادل الوچه و استاد عباس امانات، دانشجویان از استادان برجسته‌ای در دپارتمان‌های تاریخ، علوم سیاسی و خاور نزدیک با گرایش اسلامی بهره‌مند می‌شوند.

همایش‌ها، سخنرانی‌ها و میزگردهایی نیز در این بخش برگزار می‌شوند که از جمله می‌توان به همایش «ریشه‌های اسلام در آمریکا» با سخنرانی دکتر جیمز جونز از دانشگاه «منهتن» با موضوع «نیاز هویت آمریکاییان مسلمان» و سخنرانی عمر فاروغ از بنیاد «نواوی» با موضوع «اسلام و فرهنگ ذاتی؛ چالش‌های فرهنگی اجتماعی در پیش روی مسلمانان و آمریکا»، همایش «جوانان مسلمان، امیدها و حقایق» با سخنرانی امام سراج وهّاج از «مسجد التقوی» نیویورک، امام شعیب از مرکز اسلامی دانشگاه آمریکن، امام عبدالمالک، شیخ یوسف استاس، شیخ شاکر السید، همایش «اسلام سیاسی و نقش آن در سیاست خارجه آمریکا بعد از حادثه ۱۱ سپتامبر» با سخنرانی فرانک گریفل؛ میزگرد «اسلام؛ دینی به عنوان خشونت یا تهدید» با حضور عباس امانات استاد تاریخ خاورمیانه، گرهارد بورینگ، استاد علوم سیاسی، گرهارد گریفل استادیار، کوثر رضوی، استاد تاریخ عصر اسلامی و ویلز جمیز اشاره کرد.

پژوهش‌های مهمی در رابطه با اسلام، تشیع و انقلاب اسلامی ایران در این بخش انجام می‌شوند که می‌توان به «درآمدی بر تشیع (تاریخ و دکتترین شیعیان دوازده امامی)» اثری از مژگان مؤمن، «اسلام تندرو» اثری از امانوئل سیوان در رابطه با تندروی شیعیان پس از انقلاب ایران و اصول مورد اختلاف بین مسلمانان شیعه و سنی نام برد.

۳) دانشگاه کالیفرنیا

«مرکز مطالعات خاور نزدیک گوستاو وون گرانپوم» در دانشگاه کالیفرنیا، لوس آنجلس، در رابطه با مسائل آموزشی و پژوهشی در شاخه علوم انسانی فعالیت می‌کند. این مرکز در رابطه با مسائل فرهنگی خاورمیانه پیش قدم بوده، به عنوان یکی از بزرگ‌ترین مراکز فرهنگی در ایالت متحده آمریکا به دنبال تقویت برنامه‌های آموزش عمومی و طرح‌های پژوهشی در زمینه‌های فرهنگی و عمومی در لُس آنجلس و سراسر کالیفرنیا جنوبی شناخته می‌شود.

«مرکز گوستاو وون گرانبوم» به عنوان مجرای اصلی تماس با محققان و دانشمندان خاورمیانه و جهان اسلام از طریق برنامه اقامت آن ها در آمریکا نیز فعال است. استادان میهمان و خارجی در این مرکز به طور گسترده از امکاناتی از قبیل کتابخانه وسیع و مجهز شامل مجموعه‌ای از کتب خطی دوران صدر اسلام، که از حیث تنوع کتاب، در آمریکای شمالی رتبه دوم را داراست، استفاده می‌کنند.

مرکز خاور نزدیک همچنین به عنوان محل مناسب اقامت برای اسلام‌شناسان و استادان گوناگون سراسر دنیا محسوب می‌شود که در برنامه‌های منظم و گوناگون مرکز از جمله کارگاه‌های آموزشی و تحقیقی، سخنرانی، گفت‌وگو، میزگرد و بخش وسیعی از برنامه‌های سالانه مرکز شرکت می‌کنند.

این مرکز برنامه‌های آموزشی را از سطح کارشناسی در مطالعات خاور نزدیک تا مقاطع کارشناسی ارشد و دکترا در مطالعات علوم اسلامی اداره می‌کند. مقطع دکترا در دانشگاه کالیفرنیا در رشته مطالعات علوم اسلامی در نوع خود در بین دانشگاه‌های دولتی آمریکا منحصر به فرد است. تمرکز و اساس این برنامه بر جنبه‌های گوناگون جوامع، تمدن و فرهنگ‌های اسلامی در سطح جهان و از جمله آن‌هایی که در جوامع اسلامی در آمریکا در حال رشد و گسترش هستند، استوار است. در این زمینه، علایق آموزشی و پژوهشی در «مرکز خاور نزدیک گوستاو وون گرانبوم» به مطالعه اسلام، از آفریقای شمالی گرفته تا شبه قاره هند، از عربستان تا آسیای صغیر و بالکان، از مرکز و جنوب شرقی آسیا تا آمریکا می‌پردازد.

حوزه‌های مطالعاتی مرکز شامل مردم‌شناسی، تاریخ، هنر، معماری، ادبیات تطبیقی، اقتصاد، علوم تربیتی، جغرافیا، تاریخ، حقوق، فلسفه، علوم سیاسی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، مذهب و دین می‌شود. «انجمن فارغ التحصیلان ایرانی» و همچنین مؤسسه آمریکایی «مطالعات ایران» نیز در دانشگاه کالیفرنیا به مطالعات ایران‌شناسی و اسلام‌شناسی می‌پردازند.

از استادانی که در این مرکز و سایر دانشکده‌های دانشگاه کالیفرنیا مشغول به فعالیت در این زمینه هستند، تعدادی با تمرکز بیشتر در موضوعات اسلامی تدریس و تحقیق می‌کنند که در این بین، می‌توان از حسین ضیایی، لطیفه حقیقی، لئونارد بیندر (Leonard Binder)، جانان فرید لندر (Jonathan Fried Lander)، ساندرا هیل (Sondra Hale)، عزیزه خزوم، جرجز صباغ، ابوالفضل خالد و نیکی کدی نام برد.

۴) دانشگاه مک گیل (کانادا)

جیمز مک گیل در هشتم ژانویه ۱۸۱۱ میلادی یعنی دو سال پیش از مرگش وصیت کرد که زمینی به مساحت چهل و شش هکتار با خانه‌های اطراف آن از دارایی او واقع در شهر مونترال به مؤسسه‌ای اختصاص یابد که در آن با فعالیت‌های آموزشی و پژوهشی در پیشرفت علوم و فنونی که آن جامعه نوخانه را ترقی بخشد گام برداشته شود این مؤسسه که با تکامل تدریجی خود بعدها به دانشگاه مک گیل معروف گشت یکی از چند دانشگاه مهم آمریکای شمالی به شمار می‌رود.

بخش تحصیلات تکمیلی این دانشگاه که اختصاص به دوره‌های مختلف فوق لیسانس و دکتری دارد به نام دانشکده مطالعات و تحقیقات عالی خوانده می‌شود که یکی از شعبه‌های آن بخش مؤسسه مطالعات اسلامی است که در سال ۱۹۵۲ میلادی با کوشش پروفسور ویلفرد کانتول اسمیث تأسیس شده است. دانشجویان این مؤسسه موظف‌اند که در گرایش‌های چهارگانه: تاریخ اسلام، سازمان‌ها و نهادهای اسلامی، اندیشه اسلامی (فلسفه و منطق و کلام و عرفان) و اسلام در دوره‌های جدید کشورهای اسلامی به تحصیل بپردازند و با تحریر رساله‌ای تحقیقی به اخذ درجه فوق لیسانس و دکتری نائل آیند.

در این مؤسسه استادانی از کشورهای غربی و همچنین از کشورهای اسلامی به تدریس پرداخته و نیز دانشجویانی از اقطار مختلف عالم خاصه کشورهای اسلامی از این مؤسسه فارغ‌التحصیل شده‌اند که تعداد آنان بالغ بر بیش از چهارصد و شصت تن می‌شود که هم اکنون در دانشگاه‌های مختلف جهان مشغول تدریس مباحث مختلف فرهنگ و تمدن و علوم اسلامی هستند.

دکتر مهدی محقق به مناسبت سابقه دو سال تدریس که در سال‌های ۱۳۴۰ تا ۱۳۴۲ در دانشکده مطالعات شرقی و افریقائی دانشگاه لندن (SOAS) داشت، در سال ۱۳۴۴ از طرف دانشگاه تهران برای تدریس زبان و ادب فارسی به آن مؤسسه اعزام گشت و در طی سه سال اقامت خود در کانادا موفق شد که توجه استادان و دانشجویان مؤسسه را به فلسفه و کلام و عرفان و اصول فقه شیعی که تا آن وقت در آن دیار ناشناخته مانده بود جلب کند و خود به تدریس این علوم بپردازد.

وی با همکاری پروفسور توشی هیکو ایزوتسو نشر مجموعه‌ای از متون فلسفی و کلامی و عرفانی را تحت عنوان «سلسله دانش ایرانی» پایه‌ریزی کرد. سپس این همکاری علمی را به تهران کرد.

پروفسور چارلز آدامز رئیس مؤسسه مطالعات اسلامی جهت تمرکز این فعالیتهای مشترک توانست موافقت هیئت امنای دانشگاه مک گیل را برای تأسیس شعبه‌ای از مؤسسه در تهران اخذ کند و سپس با موافقت وزارت امور خارجه ایران و وزارت علوم و آموزش عالی این شعبه در تاریخ ۱۴ دیماه ۱۳۴۷ مصادف با ۴ ژانویه ۱۹۶۹ طی مراسمی با سخنرانی آقایان، پروفسور فضل الله رضا (رئیس دانشگاه تهران)، دکتر عبدالله فریار (معاون وزارت علوم و آموزش عالی) و دکتر سید حسین نصر (رئیس دانشکده ادبیات و علوم انسانی) از طرف ایران، و آقایان، کریستوفر ابرتز (سفیر کشور کانادا در ایران)، پروفسور استانی فراس (رئیس دانشکده مطالعات و تحقیقات عالی دانشگاه مک گیل) و پروفسور چارلز آدامز (رئیس مؤسسه مطالعات اسلامی آن دانشگاه از طرف کانادا) در تالار فردوسی دانشکده ادبیات دانشگاه تهران افتتاح شد.

با وجود مضایق و دشواری‌ها، نزدیک چهل سال این حرکت با حول و قوت الهی ادامه یافته و مؤسسه نه تنها متجاوز از قریب هشتاد مجلد از نفیس‌ترین و ارزنده‌ترین آثار دانشمندان اسلامی — ایرانی به ویژه بزرگان شیعه را که بیشتر همراه با ترجمه و یا مقدمه به یکی از زبان‌های خارجی بوده به جهان علم عرضه داشته و در طی آن، از معروف‌ترین دانشمندان خارجی و داخلی استفاده کرده است، بلکه کتابخانه‌ای مجهز به مهم‌ترین مراجع و مآخذ در زمینه‌های مختلف علوم و معارف اسلامی فراهم آورده است که علمای حوزه و استادان دانشگاه‌ها و طلاب و دانشجویان از آن استفاده می‌کنند. نیز خدمات علمی خود را در اختیار

مراکز علمی خارجی و داخلی قرار می‌دهد و تاکنون مراکز علمی مهم کشور از نظام امانت‌دهی کتابخانه مؤسسه استفاده کرده‌اند.

مراکز اسلام‌شناسی در فرانسه

۱) مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های جهان عرب و اسلام

مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های جهان عرب و اسلام در سال ۱۹۸۶ تأسیس شده است و به CNRS، دانشگاه‌های مارس‌ی ۱، ۲ و ۳ و مؤسسه مطالعات سیاسی دانشگاه اکس آن پروانس وابسته است. دامنه جغرافیایی مطالعات و پژوهش‌های مؤسسه منطقه به نسبت گسترده‌ای را در بر می‌گیرد. در عین حال طبیعی است که مطالعات مرکز می‌تواند در سطوح مختلفی انجام گیرد که گاه ممکن است مطالعات تحلیلی ناظر بر کل منطقه و گاه تحقیق‌هایی جزئی در خصوص یک روستا، شهر یا منطقه خاص را در بر گیرد.

مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های جهان عرب و اسلام در واقع وارث چند مرکز مطالعاتی قدیمی است که از سال ۱۹۵۸ به بعد مجموعه‌ای چند رشته‌ای را در زمینه مطالعات ناظر بر منطقه جنوب مدیترانه در دانشگاه اکس آن پروانس تشکیل داده بودند. شکل‌گیری مؤسسه کنونی در سال ۱۹۸۶ همچنانکه از نام آن بر می‌آید گسترش قلمرو مطالعاتی را از منطقه‌ای خاص به بحث اسلام و نیز مطالعه جوامع معاصر واقع در آن موجب شد. در حال حاضر قدمت و همچنین مجموعه عظیم اسناد و مدارک، این مؤسسه را به یکی از بزرگترین مراکز پژوهشی فرانسه در خصوص جهان اسلام در مدیترانه تبدیل نموده است. مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های جهان عرب و اسلام یک واحد مشترک مطالعاتی است که CNRS، دانشگاه‌های مارس‌ی ۱، ۲ و ۳ و مؤسسه مطالعات سیاسی دانشگاه اکس آن پروانس را به یکدیگر پیوند می‌دهد. این واحد مشترک مطالعاتی، خود جزئی از خانه مدیترانه‌ای علوم انسانی است. مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های جهان عرب و اسلام از همکاری بیش از چهل پژوهشگر، پژوهشگر-مدرس و مهندس-کارشناس فنی دائم بهره می‌گیرد و تعداد قابل توجهی نیز اعضای همکار دارد. مؤسسه مأموریت به نسبت پیچیده‌ای را بر عهده دارد که پژوهش، گردآوری اسناد، تربیت پژوهشگر، نشر و عرضه یافته‌های پژوهشی را شامل می‌شود.

مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های جهان عرب و اسلام همچنین با دو دانشکده دکتري دانشگاه اکس مارس‌ی در ارتباط است و از این طریق یک مرکز مطالعاتی پذیرای دانشجویان دکتري و همچنین دانشجویان شاغل در چهار گرایش کارشناسی ارشد می‌باشد. به این ترتیب بیش از یکصد دانشجو در این مؤسسه، آموزش‌های لازم برای پژوهشگری در زمینه علوم انسانی و اجتماعی را فرا می‌گیرند. این مؤسسه با مراکز پژوهشی مختلفی نیز در فرانسه و سراسر جهان در ارتباط است.

در حال حاضر یکی از اصلی‌ترین برنامه‌های پژوهشی مؤسسه عبارت است از برنامه " به تصویر کشیدن جهان عرب و اسلام" که از دل آن سمینارهایی علمی تحت همین عنوان برگزار می‌شود که در واقع جلسات نمایش فیلم های تهیه شده و بحث و پرسش علمی در خصوص آنهاست. مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های جهان عرب و اسلام برای ارائه یافته‌های پژوهشی خود و نیز استفاده از ظرفیت‌های علمی پژوهشی افراد حقیقی و حقوقی مختلف در سراسر جهان طیف وسیعی از برنامه‌ها و نشست‌های علمی را مورد توجه قرار می‌دهد.

مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های جهان عرب و اسلام در زمینه نشر نیز بسیار فعال است و بخش انتشارات آن را می‌توان در دو گروه نشریات و کتاب‌ها مورد توجه قرار داد. در زمینه نشریات تخصصی، در حال حاضر، نشریات زیر از سوی مؤسسه منتشر می‌شوند:

- سالنامه مغرب
- سالنامه آفریقای شمالی
- نشریه جهان اسلام و مدیترانه
- نشریه دانش و ویدیو

در عین حال، در خصوص انتشارات مؤسسه باید به دانشنامه بربر L'Encyclopédie Berbère نیز اشاره کرد که تاکنون ۲۸ جلد آن منتشر شده است و متن نهایی آن بین ۳۵ تا ۴۰ جلد پیش‌بینی شده است.

در پایان اشاره به این نکته نیز خالی از لطف نیست که مؤسسه دارای کتابخانه تخصصی قابل توجهی است که ضمن برخورداری از کتاب‌ها و نشریات مختلف، اسناد زیادی را نیز گردآوری کرده است و در ضمن بخشی از کتابخانه نیز به آثار صوتی و تصویری اختصاص دارد.

۲) گروه جهان عرب و مدیترانه دانشگاه تور

گروه جهان عرب و مدیترانه دانشگاه تور در سال ۲۰۰۴ تأسیس شده و همچنان که از نام آن بر می‌آید فضای جغرافیایی کشورهای عرب زبان را در بر می‌گیرد. با این حال در این محدوده منحصر نمی‌ماند و روابط این حوزه با سایر حوزه‌ها از جمله اروپای مدیترانه‌ای را نیز در بر می‌گیرد. ریشه‌های اولیه شکل‌گیری گروه جهان عرب و مدیترانه را باید در سال ۱۹۹۷ جستجو کرد. در این سال جمعی از جغرافی‌دانان متخصص مغرب، گروه شهرسازی، شبکه‌های شهری و منطقه‌ای شدن در مغرب را در دانشگاه تور پایه‌گذاری کردند. گروهی که در سال ۱۹۸۲ به مرکز مطالعات و تحقیقات در خصوص شهرسازی جهان عرب با عنوان اختصاری URBAMA تغییر نام یافت. هسته گروه مزبور به دنبال پاره‌ای تغییرات درون سازمانی در دانشگاه تور از سال ۲۰۰۴ با عنوان فعلی گروه جهان عرب و مدیترانه و تحت ریاست نورا سمود استاد جغرافیا در دانشگاه تور فعالیت می‌کند. گروه جهان عرب و مدیترانه یکی از سه گروه پژوهشی تخصصی موجود در فرانسه در خصوص مطالعات جهان عرب است که در بستری میان

رشته‌ای فعالیت می‌کند. در واقع حوزه مطالعاتی گروه رویکرد میان رشته‌ای را ایجاب می‌نماید. بر همین اساس به کمک متخصصان رشته‌های مردم‌شناسی، جغرافیا، جامعه‌شناسی و تاریخ تحولات منطقه مزبور از نظر نهادها مانند حکومت، سازمان‌های سیاسی، اقتصادی و ... و نیز از نظر فرایندها و شیوه‌های شکل‌گیری تحولات مورد مطالعه قرار می‌گیرد.

حضور متخصصان رشته‌های مختلف در گروه علاوه بر اینکه امکان مطالعات میان رشته‌ای را فراهم می‌کند، بلکه بستری را فراهم می‌نماید تا در طرح‌های مطالعاتی گروه از آخرین تحولات رشته‌های مختلف علوم انسانی و اجتماعی بهره گرفته شود. به این ترتیب امکان مطالعه پدیده‌های پیچیده و دشوار به نحو مطلوب‌تری فراهم می‌شود. در عین حال در بطن گروه، به تبادل متخصصان با سایر فضاها فرهنگی از جمله کشورهای اروپای غربی اهمیت زیادی داده می‌شود. در این خصوص بیان این نکته ضروری است که اساساً توجه اصلی گروه جهان عرب و مدیترانه معطوف به بازاندیشی رابطه میان جهان عرب و جهان غرب است. گروه همواره تلاش می‌کند تا با سایر شبکه‌های پژوهشی در جهان عرب و به ویژه در منطقه خاورمیانه پیوندهای مختلف و مستحکمی را بنا نهد. پیوندهایی که از طریق دوره‌های آموزشی تخصصی، فعالیت‌های پژوهشی و شکل‌های مختلف همکاری‌های علمی سامان می‌گیرند. در این میان نقش دانشجویان دکتری فعال در گروه بسیار برجسته و چشمگیر است. در مجموع می‌توان گفت که بیشتر اعضای گروه در برنامه‌هایی که در سطوح مختلف از جمله سطح بین‌المللی در ارتباط با زمینه‌های کاری گروه صورت می‌گیرد مشارکت می‌کنند. بدیهی است همکاری با سایر مراکز پژوهشی مرتبط نیز از اولویت‌های اصلی گروه است. در عین حال علاوه بر تبادلات علمی پژوهشی فوق، گروه برای ارائه دستاوردهای خود دو راهبرد اساسی را مدنظر قرار می‌دهد. نخست نشر دستاوردهای پژوهشی از طرق مختلف به ویژه مجلات تخصصی گروه است. در کنار آن اعضای گروه همواره تلاش می‌کنند تا از فرصت‌های مختلف از جمله همکاری با رسانه‌ها برای تعامل با عموم مردم بهره بجویند.

حوزه‌های اصلی پژوهشی و آموزشی پژوهش‌های گروه جهان عرب و مدیترانه معطوف به دو حوزه اصلی شهر و چرخه‌ها و تحولات الگوهای فرهنگی است که با عنایت به دو حوزه مزبور، فعالیت‌های پژوهشی گروه در قالب سه محور مطالعاتی زیر انجام می‌گیرد:

محور یک: شکل‌گیری و کارکرد شهرها در جهان عرب (با مسئولیت پیر سینبول)

محور دو: مسیحیت شرقی، اسلام و غرب (با مسئولیت برنارد هیبرژه)

محور سه: جوامع بدوی و برخورد فرهنگ‌ها - آفریقای شمالی و غربی (با مسئولیت صوفیکاراتینی)

گروه جهان عرب و مدیترانه در وبگاه خود بخشی را به معرفی مقالات منتشرشده و نیز معرفی رساله‌های دکتری اتمام یافته یا در حال نگارش اختصاص داده است. به رساله‌های در دست نگارش در بخش معرفی دانشجویان دکتری گروه اشاره خواهد شد و در خصوص مقاله‌ها باید گفت که ۲۲۳ عنوان مقاله به صورت مختصر معرفی شده است که به متن کامل برخی مقاله‌ها می‌توان دسترسی یافت. ولی بیشتر مطالب به صورت تمام متن قابل مطالعه یا دریافت نیستند. نکته قابل توجه آن است که در میان

مقاله‌های مزبور کمتر به ایران پرداخته شده است و به نوعی می‌توان گفت که اصلاً به ایران پرداخته نشده است. از این منظر فقط یکی از مقاله‌ها به نوعی به ایران مرتبط می‌شود که توسط پیر سینیوله و برویله تحت عنوان جهان اسلام؛ از مغرب تا ایران نگارش یافته و در سال ۲۰۰۰ منتشر شده است.

۳) مؤسسه مطالعات اسلام و جوامع دنیای اسلام

مؤسسه مطالعات اسلام و جوامع دنیای اسلام مؤسسه‌ای وابسته به دانشکده مطالعات عالی در علوم اجتماعی است که توسط وزارت آموزش ملی، تحقیقات و فناوری در سال ۱۹۹۹ تشکیل شده است. در چارچوب و تحت نظر دانشکده مطالعات عالی در علوم اجتماعی فعالیت می‌کند. در واقع علاوه بر آنکه مدیر مؤسسه توسط رئیس دانشکده انتخاب می‌شود فعالیت‌های آن نیز تحت نظر شورای علمی دانشکده صورت می‌گیرد. در حال حاضر، مدیر مؤسسه آقای برنار هیبرژه و معاون ایشان خانم سابرینا مرون هستند. این مؤسسه که در پاریس واقع شده است، برای پیشبرد اهداف پژوهشی و آموزشی خود با مراکز مختلفی در فرانسه و سایر کشورهای جهان همکاری می‌کند.

حوزه‌های پژوهش و آموزش فعالیت‌های پژوهشی اصلی مؤسسه، البته جدای از حوزه نشر، از سه طریق اصلی صورت می‌گیرند که عبارتند از محورهای تحقیقاتی، همایش‌های علمی یک روزه و در نهایت نشست‌های علمی عمومی. محورهای مطالعاتی مؤسسه مطالعات اسلام و جوامع دنیای اسلام است.

همچنین مؤسسه مطالعات اسلام و جوامع دنیای اسلام برای پنجمین سال متوالی برنامه‌ای را تحت عنوان شناخت اسلام در قالب نشست‌های دوره‌ای تدوین نموده است که موضوع انتخاب شده برای سال ۲۰۱۰ " ایران، پاکستان و افغانستان؛ در دل منازعات منطقه‌ای " بوده است.

انتشارات و دستاوردهای پژوهشی در بخش انتشارات، قابل توجه است که بر اساس وبگاه خود مؤسسه در سه دسته کتاب‌های منتشر شده، کتاب‌های منتشر شده در قالب مجموعه‌های خاص مؤسسه و در نهایت، نتایج طرح‌های پژوهشی انجام شده در مؤسسه دسته‌بندی شده‌اند. در کنار اینها به بولتن اطلاعاتی مؤسسه نیز می‌توان اشاره کرد که اخبار مؤسسه را پوشش می‌دهد و تاکنون ۳۶ شماره از آن منتشر شده است.

در بخش کتاب‌ها و آثار منتشر شده، کتاب‌های مرتبط با حوزه‌های مطالعاتی مؤسسه ذیل پنج عنوان کلی اسلام‌شناسی و علوم اجتماعی، مسائل سیاسی جهان اسلام، تاریخ جهان اسلام، جوامع اسلامی معاصر و اسلام در اروپا به صورت مختصر معرفی شده‌اند.

کتاب‌هایی که در قالب مجموعه چاپ می‌شوند، عموم افراد و نه متخصصان را مخاطب قرار می‌دهند و به دنبال آن هستند که آگاهی‌های لازم در خصوص بنیادهای دین اسلام و نیز مسائل مربوط به جهان معاصر اسلام را ارائه نمایند.

مطالعات اسلام‌شناسی در دانشگاه‌های انگلستان

۱) دانشگاه بیرمنگام (Birmingham University)

این دانشگاه یکی از مهم‌ترین و گسترده‌ترین مراکز مطالعاتی اسلام در اروپاست و با مرکز «اسلام و مسیحیت» پرفسور جان اسپوزیتو در دانشگاه «جرج تاون» (واشنگتن) همکاری نزدیکی دارد. مطالعات علوم اسلامی در ساختار واحدی طراحی شده و دانشجویان را قادر می‌کند تا اهم موضوعات درسی را فراگیرند و همچنین با زیر و بم موضوعات مورد علاقه خود در زمینه اسلام‌شناسی آشنا شوند. به طور کلی، مطالعات اسلامی از سال ۱۹۳۰ در دانشگاه بیرمنگام شروع به فعالیت کرد. اما مقطع کارشناسی ارشد و بالاتر در «مرکز مطالعات اسلامی و روابط اسلام و مسیحیت» از سال ۱۹۷۶ راه اندازی شد. در سال‌های اخیر، همه مقاطع مزبور تحت پوشش دانشکده الهیات اداره می‌شوند. «مرکز مطالعات اسلامی و روابط اسلام و مسیحیت» به دنبال معرفی سنن اسلامی و مسیحی به زبان و سبک خود ادیان می‌باشد و هرگونه مباحث جدلی و تبلیغاتی درون دینی را رد می‌کند. در این محیط آکادمیک، برنامه‌های متعددی از سوی مرکز برای ارائه توجهات یکسان به ابعاد نظری روابط مسیحیت و اسلام و اوضاع حال حاضر جوامع مذهبی وجود دارند.

برنامه‌های مقاطع کارشناسی ارشد و دکترا از اهداف اصلی مرکز می‌باشند. علاوه بر این، اعضای هیئت علمی مرکز به طور فعال در برنامه‌های مشاوره، تحقیق و دیگر طرح‌های جهانی شرکت دارند. این مرکز توافق‌نامه‌های رسمی مشارکت با دانشگاه «الازهر» قاهره، دانشکده عمان و کویت دارد و روابط نزدیکی با مؤسساتی در مالزی، قرقیزستان، پاکستان، ایران، لبنان و کشورهای اروپایی از جمله بلغارستان، کشورهای اسکاندیناوی، آلمان، بلژیک و هلند دارد. همچنین این مرکز، سخنرانی‌ها و همایش‌های تخصصی را با مشارکت مؤسسات بین‌المللی از جمله سمپوزیوم مسیحیان و مسلمانان عرب برگزار می‌کند. در طول سال‌ها، این مرکز تعدادی از طرح‌های تحقیقاتی در رابطه با وضعیت اسلام در اروپا اجرا کرده است. از طرح‌های عمده اخیر، می‌توان به طرح «نظم تصوف فراملّیتی» به وسیله شورای تحقیق و اقتصاد اشاره کرد.

این مرکز از سال ۱۹۹۰ به طور مستقل و از سال ۱۹۹۶ با مشارکت دانشگاه «جرج تاون» مجله‌ای آکادمیک با عنوان اسلام و روابط مسلمانان و مسیحیان منتشر می‌کند. همچنین مجله بررسی ماهانه مسلمانان انگلستان از سال ۱۹۹۳ منتشر می‌شود که شامل چکیده‌ای از گزارش‌های نشریات در رابطه با پیشرفت‌های جامعه مسلمانان انگلستان است.

۲) دانشگاه کمبریج (Cambridge University)

برنامه ۴ ساله مقطع کارشناسی دانشگاه فرصتی است، برای یادگیری زبان عربی و فارسی و پس از آن، فراگیری ادبیات و تاریخ خاورمیانه اسلامی از طریق سیری در متون اسلامی و قرآن، زندگی‌نامه شخصیت

های دوره میانه، متون تاریخی، و اشعار و نثرهای نوین. واحدهای درسی با توجه به فنون ترجمه، مطالعات اشعار عربی یا افکار سیاسی قرن بیستم ارائه می‌شوند.

هدف «مرکز مطالعات اسلامی دانشگاه کمبریج» فراهم آمدن بستری مناسب برای یادگیری زبان‌های اسلامی در سال اول، آشنایی با ادبیات و تاریخ دین در سال دوم، مکالمه‌های روزمره زبان‌های کشورهای خاورمیانه و تجربه کامل سخن گفتن در سال سوم و در نهایت، در سال چهارم خو گرفتن با سبک‌های خاص دوره‌های تاریخی ادبی است.

۳) دانشگاه آکسفورد (Oxford University)

دانشگاه آکسفورد یکی از مهم‌ترین دانشگاه‌های انگلستان محسوب می‌شود که در زمینه اسلام شناسی نیز فعالیت‌های گسترده‌ای دارد. بخش آموزشی این دانشگاه در مقطع کارشناسی ارشد و دکترا فعالیت دارد.

مطالعات اسلام‌شناسی در دانشگاه‌های فلسطین اشغالی

۱) دانشگاه بارایلان

در دانشکده عربی این دانشگاه، مطالعات وسیعی در حوزه اسلام و فرهنگ اسلامی انجام می‌شود. هدف از این مطالعات، تربیت نیروهای متخصص برای کمک به اهداف دولت اسرائیل می‌باشد. این دانشکده در سه مقطع کارشناسی، کارشناسی ارشد و دکترا دانشجو می‌پذیرد و در حال حاضر ۲۲۰ دانشجو دارد. زبان و ادبیات عرب (مدرن و کلاسیک)، تحلیل گفتمانی، تاریخ و فرهنگ اسلامی، فلسفه و الاهیات اسلامی، رسانه‌های جمعی و روابط دولت و جامعه و مسائل اجتماعی در دنیای عربی از مهم‌ترین بسترهای مطالعاتی این دانشکده می‌باشد.

این دانشکده در زمینه انتشار مقالات و کتب علمی نیز فعالیت بسیاری دارد. برخی از کتاب‌های منتشر شده از طریق اینترنت قابل دسترسی است. همچنین مجله مریا از انتشارات این دانشکده است که آثاری از استادان و محققان برجسته در آن به چاپ رسیده است و برخی از شماره‌های این مجله نیز از طریق اینترنت قابل دسترسی است.

این مجله، از همکاری دائمی استادانی چون باری روبین، عادل درویش، علیرضا ابوطالبی، جورج ایرانی و نیکی کدی برخوردار است.

۲) دانشگاه تل آویو

این دانشگاه یکی از دانشگاه‌های مهم اسرائیل می‌باشد و در دو دانشکده «ادبیات و زبان عربی» و «تاریخ آفریقا و خاورمیانه» مطالعاتی در مورد اسلام تشیع و ایران صورت می‌گیرد.

در دانشکده «ادبیات و زبان عربی»، تمدن اسلامی و زبان عربی از ابعاد گوناگون تاریخی، زبانی، فرهنگی و متون مورد مطالعه قرار می‌گیرد. دانشجویان متون کلاسیک اسلامی را فرا می‌گیرند و علاوه بر آن با زبان و ادبیات عربی مدرن و قدیم آشنا می‌شوند. قرآن، حدیث، اشعار عربی و آثار عربی - یهودی نیز

از موضوعات تدریس در این دانشکده هستند. تحقیقات انجام شده در این دانشکده نیز عمدتاً در همین محورها انجام می‌گیرد. برای مثال شعر و ادبیات قبل از اسلام، اعتبار احادیث و سیره نبوی، فقه اسلامی، تکامل زبان عربی، تمدن و فرهنگ جهان اسلام و روابط اعراب و یهودت حقیقاتی هستند که هم اکنون در این دانشکده در حال انجام است. این دانشکده با دانشکده تاریخ خاورمیانه و آفریقا روابط نزدیکی دارد. دانشجویان بسیاری از واحدها را به صورت مشترک می‌گذرانند. این دو دانشکده به همراه «مؤسسه تحقیقاتی دایان» و بخش زبان‌های سامی، اثری مشترک را به نام «مطالعات شرقی اسرائیل» هر سال منتشر می‌کند. همچنین سمینارها و کنفرانس‌های سالانه‌ای، با همکاری این چهار مؤسسه برگزار می‌شود. موضوع این سمینارها اغلب به جهان اسلام و تمدن اسلامی مربوط می‌شود و دانشجویان علاوه بر امکان حضور در سمینارها می‌توانند در سخنرانی‌های تخصصی که به طور منظم توسط متخصصین برگزار می‌شود، شرکت کنند.

مهم‌ترین اقدام دانشگاه تل‌آویو برای شناخت تشیع، برگزاری یک کنفرانس بین‌المللی در سال ۱۹۸۴ با عنوان تشیع مقاومت و انقلاب بود. این کنفرانس در بجنوبه جنگ ایران و عراق و اوج روحیه انقلابی ایران برگزار شد. متخصصان بزرگی از سراسر دنیا حضور داشتند و به بررسی ظرفیت‌های انقلابی تشیع در نقاط مختلف پرداختند.

۳) دانشگاه حيفا

در این دانشگاه در رشته ادبیات عربی، مطالعاتی در حوزه اسلام و تشیع انجام می‌شود. تحقیقات دانشجویان در این رشته بر محورهای ادبیات مدرن و کلاسیک عربی، زبان‌شناسی عربی و فرهنگ اسلامی متمرکز است.

این دانشگاه همچنین کنفرانس‌هایی را در مورد اسلام و فرهنگ اسلامی برگزار می‌کند؛ از جمله در سال ۲۰۰۱ کنفرانسی با عنوان «اخلاق پزشکی در احکام اسلامی» برگزار شد و در سال ۲۰۰۳ نیز کنفرانسی با عنوان «عواقب جنگ در عراق» برگزار شد.

برگزاری سخنرانی‌های علمی، یکی دیگر از فعالیت‌های این دانشگاه است که از جمله آن‌ها مجموعه سخنرانی‌هایی است که با عنوان بهائیت برگزار می‌شود.

یکی از آثار منتشر شده در این دانشکده مجله الکرم (ابحاث فی اللغه و الادب) نام دارد که با همکاری دانشکده خاورمیانه این دانشگاه منتشر می‌شود.

۴) دانشگاه عبری اورشلیم

این دانشگاه وابسته به مؤسسه تحقیقاتی گسترش صلح هری ترومن است که در سال ۱۹۶۵ با حمایت هری ترومن رئیس جمهور وقت آمریکا تأسیس شده است. زمینه‌های مطالعاتی مؤسسه عبارتند از: تاریخ، علوم سیاسی و جامعه‌شناسی جهان غیر غربی با تأکید بر خاورمیانه. واحد تحقیقاتی خاورمیانه از مهم‌ترین و بزرگ‌ترین واحدهایی است که در رابطه با مسائل منطقه ای و تاریخ اسلامی معاصر و گذشته مطالعه می‌کند.

کند. اکثر تحقیقات مؤسسه در رابطه با روند صلح خاورمیانه و صلح اعراب و اسرائیل متمرکز شده است. و به جنبه‌های مختلف آن از جمله اقتصاد، اجتماع، سیاست و ایدئولوژی و گرایش‌های قومی در خاورمیانه معاصر می‌پردازد. اعضای پژوهشکده در مؤسسه شامل دانشمندان عرب و یهود از اسرائیل و سایر کشورها در زمینه‌های تخصصی گوناگون منطقه‌ای از جمله فلسطین، عثمانی، ایران، ترکیه و کشورهای عربی به خصوص در عصر مدرن فعالیت می‌کنند. بعضی از اعضای هیئت علمی مؤسسه در پروژه‌های مشترکی با علمای اردن و فلسطین مشارکت می‌کنند. دانشکده مطالعات علوم اسلامی و خاورمیانه در دانشگاه عبری اورشلیم نیز به آموزش و پژوهش در زمینه اسلام و فرهنگ جوامع اسلامی می‌پردازد. در این دانشکده نیز رشته زبان عربی یکی از رشته‌های اصلی آموزش علوم اسلامی است که در سه سطح کارشناسی، کارشناسی ارشد و دکترا دانشجو می‌پذیرد و واحدهای درسی آن عمدتاً بر حول موضوعاتی نظیر ادبیات عربی و تاریخ و فرهنگ اسلامی دور می‌زند. از تحقیقات منتشر شده این دانشکده در زمینه تشیع می‌توان به کتاب *کتاب مقدس و تفاسیر آن در شیعه امامیه* / *اولیه* اشاره کرد که میربار آشر نویسنده آن است.

اسلام‌شناسی در گرجستان

مراکز اصلی مطالعات اسلامی در گرجستان انستیتو شرق‌شناسی ج. تسرتلی و دانشگاه دولتی جاواخیشویلی گرجستان است. در دوره‌های مختلف متخصصین متعددی در تاریخ اعراب، ایران و ترکیه در دپارتمان تاریخ شرق‌شناسی تحت نظارت و راهنمایی مستقیم و. گاباشویلی مدیر این دپارتمان تربیت شده‌اند. و. گاباشویلی درباره موضوعات فرهنگی خاور نزدیک در قرون میانه مطالعه و تحقیق می‌کرد. او این فرهنگ را به ادوار مختلف تقسیم می‌کرد. این دانشمند اولین دوره توسعه فرهنگ خاور نزدیک را دوره تاریخی بین هفتم تا دهم میلادی (و نه ششم تا دهم) تلقی می‌کرد، چرا که وی شکل‌گیری و توسعه این فرهنگ را متأثر و مرتبط با اسلام می‌انگاشت. علاوه بر این، باید توجه داشت که بر خلاف شرق‌شناسان اروپایی، و. گاباشویلی از اصطلاح "فرهنگ اسلامی" و "فرهنگ عربی" به تناسب استفاده می‌کند. و در قرون ۱۱ و ۱۲ میلادی مفهوم فرهنگ "اعراب مسلمان" جای خود را به فرهنگ "ایرانیان مسلمان" می‌دهد که همچنان مفهومی مشروط و مقید می‌باشد. بعدها فارس‌ها یا ایرانیان به اصطلاح عامی برای اطلاق بر محمدی‌ها (مسلمانان) تبدیل می‌شود. [۱] این محقق ارتباط درونی بین آوارگان موسوم به ایرونها را با جنبش اسماعیلیه مورد مطالعه قرار داد و به این موضوع توجه کرد که ایرونها به تناوب فرقه‌هایی مذهبی (ایرونها سنی و شیعه) تشکیل داده‌اند. و. گاباشویلی همچنین سیاست مذهبی ایران در قبال کارتل (گرجستان) را مورد مطالعه و پژوهش قرار داد. و. گاباشویلی دامنه پژوهش‌های خود را به مطالعه شهرهای خاور نزدیک در قرون وسطی گسترش داد و شمار زیادی از دانشجویان خود را در این پژوهش‌ها وارد کرد که آن‌ها در این حوزه‌های تحقیقی همچنین برخی از ساختارهای مدنی اسلامی را مورد مطالعه و تحقیق قرار دادند.

مرکز بین‌المللی تحقیق در روابط شرق - غرب که مؤسسه‌ای غیر دولتی است، پژوهش‌های متفاوت و پرشماری در موضوعات ارتباطات عام شرق - غرب را سازماندهی کرده است که عمدتاً متمرکز بر موضوعات مذهبی و قومی - ژئوپولیتیک منطقه قفقاز است. این مرکز پژوهش‌گئورگی سانیکیدزه با عنوان اسلام و مسلمانان در گرجستان کنونی را به چاپ رسانده است. [۱۰] نویسنده در این اثر تاریخ و موقعیت فعلی اسلام و مسلمانان در گرجستان، جنبه‌های ویژه ترویج اسلام در گرجستان، جایگاه و نقش اسلام در کشوری با اکثریت مسیحی، روابط مسلمانان - مسیحیان، گروه‌های قومی متفاوت در بین گرجیان مسلمان و برخی عادات و عقاید مذهبی آنان، روابط شیعیان و اهل سنت در گرجستان، روابط گرجستان با جهان اسلام و جایگاه مذهب در این روابط (تاریخ و وضعیت فعلی)، فرایند جهانی سازی، اسلام و قفقاز را مورد بررسی و مطالعه قرار داده است. کتاب مبتنی بر منابع تاریخی، منابع آرشیوی، مطالعات میدانی در مناطق مسلمان‌نشین گرجستان و پرسشنامه‌های جامعه‌شناختی است. گ. سانیکیدزه علاوه بر این مقالات متعددی در همین موضوع در خارج از گرجستان منتشر کرده است. [۱۱] مقاله «اسلام و مسلمانان در گرجستان امروز» بر آداب و مناسک مسلمانان در گرجستان فعلی متمرکز است. در این مقاله روابط بین مسلمانان و دیگر گروه‌های مذهبی، تأثیر مذهب بر زندگی روزمره در گرجستان، رابطه بین هویت ملی و مذهبی و تنش‌های بین طرفداران گونه‌های متساهل اسلام که به طور سنتی در گرجستان به آن عمل می‌شده است و گونه‌های موسوم به خالص و سلفی که نوعاً و نه الزاماً به صورت دقیق، به وهابیت در دوران شوروی باز می‌گردد مطالعه و واکاوی گردیده است.

دائرةالمعارف قرآن

دائرةالمعارف قرآن در پنج جلد مشتمل بر حدود ۷۰۰ مدخل به زبان انگلیسی از سال ۲۰۰۱ تا ۲۰۰۶ میلادی در انتشارات بریل در لایدن هلند چاپ و منتشر شد.

سر ویراستار این مجموعه جین دمن مک اولیف، استاد دانشگاه جورج تاون آمریکا و دیگر ویراستاران اصلی آن عبارتند از کلود ژیلیو، استاد دانشگاه اکس - آن - پروانس فرانسه، ویلیام گراهام، استاد دانشگاه هاروارد آمریکا، وداد قاضی، استاد دانشگاه شیکاگو آمریکا و اندرو ریپین، استاد دانشگاه ویکتوریای کانادا.

با توجه به اهمیت و گستره این دائرةالمعارف و مشی منصفانه‌ای که در نگارش مدخل‌های مختلف در این مجموعه در پیش گرفته شده است، مؤسسه انتشارات حکمت، ترجمه این مجموعه را به منظور گسترش آشنایی محققان با جدیدترین پژوهش‌های قرآنی و فراهم آوردن مبنایی برای رواج مطالعات و تحقیقات قرآنی در ایران در دستور کار خود قرار داده است.

مطالعات اسلامی در دهه‌های پایانی قرن بیستم در غرب، چهره و رنگ دیگری به خود گرفت. با جدی شدن حضور کشورهای اسلامی در عرصه مسائل جهانی و لزوم شناخت دقیق و درونی این فرهنگ‌ها رویکردهای یکسو نگرانه پیشین مورد نقد قرار گرفت و سعی شد درک هم‌دلانه، دقیق و مستندتری از عقاید اسلامی حاصل شود.

طرح این مجموعه عظیم از سال ۱۹۹۳ ریخته شد. نویسندگان با پشت سر داشتن تجربه گرانبهای دو ویرایش دایره المعارف اسلام (EI1 EI2) و درس آموزی از نوع نگرش حاکم بر آن و واکنش کشورها و محققان اسلامی به آن در پی آن بودند که اثری مرجع با همان خصوصیات اما با نگاه همدلانه و مشارکت بیشتر محققان اسلامی، مختص به قرآن و مطالعات قرآنی فراهم آورند.

متولی انجام این پژوهش، دانشگاه لایدن است که یکی از مهم ترین مراکز اسلام شناسی در اروپاست و بسیاری از محققان طراز اول کنونی با آن همکاری دارند و در پیشینه کار خود، مدیریت طرح عظیم دایره-المعارف اسلام را داشته است.

ویراستاری این دایره المعارف به عهده خانم جین دامن مک اولیف بوده است و مجموعه ای از بهترین قرآن پژوهان غربی از جمله آندره ریپین و ویلیام گراهام هیئت ویراستاران آن را شکل می دهند. کل دایره المعارف مشتمل بر پنج جلد است و در حدود ۳۰۰۰ صفحه دایره المعارفی نگاشته شده است. نخستین جلد این اثر در سال ۲۰۰۱ به چاپ رسید و سال ۲۰۰۶ با چاپ پنجمین و آخرین جلد، مجموعه عظیم پس از ۱۳ سال به اتمام رسید.

نویسندگان مدخل ها همه از محققان و اسلام پژوهان معتبر و سرشناس هستند و نگرش بسیاری از مدخل ها به عهده محققانی از سراسر کشورهای اسلامی از جمله ایران بوده است.

در نقدها و مرورهایی که بر این اثر نوشته شده است، آن را مرجعی اصیل و یگانه در مطالعات اسلامی و قرآنی تلقی کرده اند.

این دایره المعارف حاوی مدخل های بسیار مفید و مفصلی در باب قرآن و دیگر ادیان بوده و مدخل هایی با محوریت فرق مختلف اسلامی وجود دارد.

در این مدخل ها نویسندگان مباحث قرآنی مورد توجه فرقه مربوطه را مورد توجه قرار داده اند. در این دایره المعارف همچنین مقالات مفصلی در باب قرآن و علوم و فنون و هنرهای اسلامی مانند فلسفه و قرآن، کلام و قرآن، ادبیات و قرآن، باستان شناسی و قرآن، اخلاق و قرآن و خوشنویسی و قرآن به چاپ رسیده است.

جامعه المصطفی (صلی الله علیه) العالمیه

داود صفا^۱

جامعه المصطفی (ص) العالمیه به پشتوانه تجارب ارزشمند و دستاوردهای چند صدساله و بی‌بدیل حوزه‌های علمیه، برای تربیت تعدادی از عالمان برجسته و پرچمداران هدایت قرآنی و اندیشه تمدن اسلامی و نظریه‌پردازان معاصر، پس از پیروزی شکوهمند انقلاب اسلامی، تأسیس شد. این نهاد علمی بین‌المللی که به نام مبارک پیامبر رحمت، حضرت محمد مصطفی (ص)، مزین شده است، پاسخ‌گویی به نیاز تشنگان زلال معارف الهی و ایجاد خیزش جدید در توسعه نظریه‌های اسلامی را سرلوحه مجاهدت‌های علمی خویش قرار داده‌است.

اهداف این نهاد علمی عبارتند از:

- (۱) تربیت مجتهدان، پژوهش‌گران، مدرسان و مبلغان پارسا و متعهد؛
 - (۲) تبیین و تعمیق کردن اندیشه قرآنی و گسترش نظریه‌های اسلامی؛
 - (۳) گسترش اسلام ناب محمدی (ص)، مبتنی بر آموزه‌های اصیل اسلامی.
- تاکنون، ۴۱ هزار دانش‌پژوه مرد و زن از ۱۰۳ کشور جهان در این نهاد علمی - آموزشی، پذیرش شده‌اند که بیش از ۱۶ هزار نفر از آنان در مقاطع گوناگون تحصیلی فارغ‌التحصیل شده و پس از بازگشت به کشورهای خود در مراکز علمی - پژوهشی و فرهنگی مشغول فعالیت هستند.
- در حال حاضر نزدیک به ۲۵ هزار نفر از خواهران و برادران در جامعه المصطفی مشغول به تحصیل هستند که از این تعداد ۱۰ هزار نفر در ایران و ۱۵ هزار نفر هم در واحدهای المصطفی (ص) در خارج از کشور، به تحصیل مشغول‌اند.
- جامعه المصطفی (ص) در کنار آموزش برادران، به تعلیم و تربیت خواهران مشتاق و علاقمند از اقصى نقاط جهان اهتمام داشته‌است که امروزه بیش از ۲۵۰۰ طلبه خواهر از ملیت‌های مختلف در مدرسه عالی بنت‌الهدی، جامعه الزهرا (س)، مکتب نرجس و ۶۵۰۰ نفر در واحدهای المصطفی (ص) در خارج از کشور مشغول به تحصیل‌اند.
- متقاضیان تحصیل در جامعه المصطفی (ص)، مطابق با استانداردهای بین‌المللی آموزشی، در مقاطع تحصیلی کاردانی، کارشناسی، کارشناسی ارشد و دکتری و همچنین بر اساس سطوح چهارگانه حوزوی و دوره اجتهاد از سراسر جهان پذیرش شده و پس از فراگیری زبان فارسی و عربی در رشته‌های مختلف علوم اسلامی و انسانی در دانشکده‌ها، مؤسسات عالی آموزشی و واحدهای وابسته در ایران و کشورهای مختلف به ادامه تحصیل می‌پردازند و با اتمام این دوره‌ها، مدرک تحصیلی رسمی جامعه المصطفی (ص) و وزارت علوم را دریافت می‌کنند.
- برخی از مراکز وابسته جامعه المصطفی (ص) در ایران عبارتند از:

^۱ پژوهشگر میهمان در مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران - بخش جامعه‌شناسی دین و اسلام.

۱. مرکز آموزش زبان و معارف اسلامی
 ۲. مجتمع آموزش عالی فقه
 ۳. مجتمع آموزش عالی امام خمینی(قدس سره)
 ۴. مؤسسه آموزش عالی علوم انسانی
 ۵. مجتمع آموزشی بنت الهدی(ویژه خواهران)
 ۶. مؤسسه آموزش‌های کوتاه مدت و فرصت‌های مطالعاتی
 ۷. دانشگاه مجازی المصطفی(ص)
 ۸. مرکز تخصصی زبان و فرهنگ
 ۹. مرکز امور طلاب و خانواده‌ها
 ۱۰. پژوهشگاه بین المللی المصطفی(ص)
 ۱۱. واحدهای جامعه المصطفی در تهران، مشهد، اصفهان و گرگان
- جامعه المصطفی (ص) در بیش از ۶۰ کشور فعالیت دارد که می‌توان به دانشگاه اسلامی غنا، کالج اسلامی لندن، مرکز تربیت معلم بورکینافاسو، کالج اسلامی اندونزی و واحدهای جامعه المصطفی در لبنان، افغانستان، سوریه، پاکستان، هند، تایلند، تانزانیا و سریلانکا اشاره کرد.
- استادان و اعضای هیئت علمی جامعه المصطفی که هم اینک، در داخل و خارج از ایران، مشغول به فعالیت هستند بیش از دوهزار نفرند.
- هم اکنون ۱۵۰ رشته و گرایش تحصیلی در این مجموعه به تصویب رسیده که برخی از رشته‌ها در جدول ذیل آمده است.

کاردانی

علوم اسلامی
معارف اسلامی
علوم انسانی
زبان و ادبیات فارسی-تکنولوژی آموزشی-فناوری اطلاعات و ارتباطات

کارشناسی

علوم اسلامی
ادیان و مذاهب- تاریخ اسلام- علوم قرآن و حدیث- فقه و اصول- فلسفه و عرفان اسلامی- معارف اسلامی- کلام اسلامی- شیعه‌شناسی- تبلیغ و ارتباطات- فقه و معارف اسلامی- فرهنگ و معارف اسلامی
علوم انسانی
زبان و ادبیات عرب- مدیریت- حقوق- اقتصاد- مطالعات اجتماعی- علوم سیاسی- علوم تربیتی- روان‌شناسی- زبان و فرهنگ روسی- معارف اسلامی و جغرافیای فرهنگی- زبان و ادبیات فارسی- زبان و فرهنگ فرانسه

کارشناسی ارشد

علوم اسلامی

تاریخ‌اهل بیت-تاریخ معاصرجهان اسلام-تاریخ تشیع-تاریخ تمدن اسلامی-علوم و فنون قرائات-تفسیر و علوم قرآن-علوم حدیث-عرفان اسلامی-فقه عبادی-فقه قضایی-فقه و معارف اسلامی-فقه اقتصادی-فقه خانواده-کلام اسلامی-فلسفه اسلامی-فقه سیاسی-تبلیغ و ارتباطات-عرفان و تصوف-فقه مقارن-ادیان ابراهیمی-مذاهب اسلامی-نقد و بلاغه-اهل بیت شناسی-ادبیات قرآنی-مبانی و اندیشه‌اسلامی.

علوم انسانی

حقوق جزا و جرم شناسی-حقوق خصوصی-ارتباطات فرهنگی-جامعه‌شناسی فرهنگی-زبان و ادبیات عرب-زبان و ادبیات فارسی-مترجمی عرب-مالیه و بانک‌داری.

دکترا

علوم اسلامی

تفسیر تطبیقی-تاریخ اهل بیت-تاریخ تشیع-کلام اسلامی-علوم حدیث تطبیقی-قرآن و علوم فقه اسلامی-تاریخ تمدن-اصول فقه اسلامی-فقه و معارف اسلامی-جریان‌های کلامی معاصر-فقه اقتصادی-فقه خانواده-فقه سیاسی-فقه عبادی-فقه قضایی.

با توجه به اهمیت و ضرورت تدوین متون متناسب با نیازها و نیز لزوم بهره‌مندی از دانش روز، جامعه المصطفی تاکنون نزدیک به ۴۴۸ متن آموزشی و کمک آموزشی تهیه و تدوین کرده‌است.

جامعه المصطفی (ص) برای علاقه‌مندانی که امکان حضور در ایران را ندارند، دانشگاه مجازی المصطفی را به نشانی اینترنتی www.almostafaou.com تأسیس کرده که در حال حاضر، شمار بسیاری از علاقه‌مندان از اقصای نقاط دنیا، در مقاطع تحصیلی کارشناسی و کارشناسی ارشد و در رشته‌های زبان فارسی و معارف اسلامی، فلسفه و عرفان اسلامی، فقه و معارف اسلامی، علوم قرآن و حدیث، به زبان‌های فارسی و انگلیسی مشغول به تحصیل هستند.

به پژوهش‌گرانی که امکان حضور بلند مدت در ایران را ندارند، آموزش‌های کوتاه مدت ویژه‌نخبگان و فعالان فرهنگی جهان اسلام در قالب‌هایی همچون فرصت‌های مطالعاتی، گفتمان‌های علمی، دوره‌های تخصصی و کاربردی ارائه می‌شود.

شناسایی ۲۲۰۹ پژوهشگر و مترجم از ۵۹ ملیت و تشکیل بانک اطلاعاتی آنان، تدوین آیین‌نامه و سامان‌دهی آنان، در شمار فعالیت‌های پژوهشی است. در این راستا ۴۶۱۹ اثر شامل کتاب، مقاله، پایان‌نامه و ترجمه از دانش‌پژوهان به ۴۳ زبان به چاپ رسیده‌است.

برگزاری نشست‌های علمی - پژوهشی، فعالیت ۴۱ انجمن علمی از ۳۱ ملیت، انتشار مجلات و نشریات متعدد اطلاع رسانی و ۵۰ عنوان مجله علمی - تخصصی در داخل و خارج از ایران و برگزاری سالانه جشنواره بین‌المللی علمی - پژوهشی شیخ طوسی(ره) و همچنین راه‌اندازی پژوهشگاه بین‌المللی المصطفی(ص) بخش دیگری از فعالیت‌های پژوهشی جامعه المصطفی است.

فراهم کردن فضای مناسب، برای رشد معنوی و اخلاقی، ایجاد انگیزه و نشاط، توجه و اهتمام به امور آموزشی، فرهنگی، تربیتی، برگزاری اردوها، مراسم و مسابقات قرآنی و ورزشی و برگزاری سالانه جشنواره طوبی از مهم‌ترین اولویت‌ها و برنامه‌های فرهنگی-تربیتی جامعه‌المصطفی محسوب می‌شود.

فعالیت‌های طلاب به شکل انجمن‌های فرهنگی و ملیتی، با تشکیل بیش از ۸۰ انجمن در ایران و کشورهای دیگر، بوده و خدمات رسانه‌ای و مطبوعاتی بسیاری را ارائه کرده‌است. انتشار بیش از ۳۰ عنوان مجله و نشریه و راه‌اندازی بیش از ۸۰ سایت اینترنتی به زبان‌های گوناگون را می‌توان از فعالیت‌های مهم طلاب برشمرد.

به منظور حضور موفق و کارآمد طلاب در عرصه‌های گوناگون اجتماعی جهان، علاوه بر آموزش‌های عمومی و تخصصی علمی، فنون و مهارت‌های کاربردی نیز به آنان آموزش داده می‌شود.

حضور همسران و فرزندان طلاب غیر ایرانی در خانواده بزرگ جامعه المصطفی، فرصت گران‌بهایی را برای جامعه ایجاد کرده تا اهداف آموزشی و فرهنگی خود را اجرا کند. مرکز امور طلاب و خانواده‌ها با تأسیس آموزشگاه‌های حضرت فاطمه (س) و ریحانه و هجرت برای آموزش فرزندان و خانواده‌ها برنامه‌های متنوع و گسترده‌ای را تدارک دیده‌است.

برای پاسخ‌گویی به نیازهای روحی و عاطفی طلاب و خانواده‌ها مرکز مشاوره و کلینیک‌های تخصصی راه‌اندازی شده‌است.

جامعه‌المصطفی (ص) به ارتباط با مراکز آموزشی- پژوهشی و فرهنگی جهان و امضای تفاهم‌نامه همکاری در تبادل استاد، دانشجو، اعطای بورسیه تحصیلی، برگزاری کنفرانس‌های علمی و پژوهشی مشترک و تبادل هیئت‌های بازدیدکننده توجه ویژه‌ای دارد.

جامعه‌المصطفی توانسته‌است با بیش از صد دانشگاه و نهاد فرهنگی بین‌المللی، در ایران و خارج از کشور، تفاهم‌نامه امضا کند. همچنین با توجه به جایگاه والای جامعه المصطفی در عرصه بین‌الملل، این مؤسسه توانسته‌است در سازمان‌های بین‌المللی مختلفی، همچون انجمن بین‌المللی دانشگاه‌ها (IAU)، اتحادیه بین‌المللی دانشگاه‌های جهان اسلام (FUIW)، دانشگاه‌های آسیا و اقیانوسیه (AUAP) و انجمن رؤسای دانشگاه‌های جهان (IAUP) عضو شود.

جامعه‌المصطفی با راه‌اندازی سایت اینترنتی فارغ‌التحصیلان، برگزاری سالانه گرد همایی دانش‌آموختگان، ارسال کتاب و مجله و پیام به مناسبت‌های گوناگون توانسته است ارتباط پیوسته‌ای با دانش‌آموختگان خود برقرار کند.

پذیرفته‌شدگان در جامعه المصطفی (ص) از بورس و کمک هزینه‌های تحصیلی، اسکان در خوابگاه برای افراد مجرد، استفاده از مجتمع‌های مسکونی برای افراد متأهل، سالن‌های ورزشی، اردوهای تفریحی و زیارتی و دیگر برنامه‌های فرهنگی برخوردار می‌شوند.

منبع

www.miu.ac.ir

معرفی کتاب *

تراجیدیا کربلا - "سوسیولوجیا الخطاب الشیعی"

[تراژدی کربلا - جامعه شناسی گفتمان شیعی]

ابراهیم الحیدری^۱ (۱۹۹۹) لبنان، بیروت، مطبوعه دارالساقی، ۵۲۰ صص.

سید محمود نجاتی حسینی *

رویکرد علوم اجتماعی عربی (به طور عام) و حوزه دین پژوهی اجتماعی عربی (به طور خاص) و به تبع آن، حوزه شیعه پژوهی اجتماعی عربی (به طور اخص) کمتر از آنچه که باید، مورد توجه علوم اجتماعی فارسی است. از این جهت در اینجا به یکی از این متون عربی علوم اجتماعی - یا به عبارت دقیق تر آن، متن جامعه شناسی دین که با نگاه اجتماعی به پدیده دینی و برعکس آن، همراه است، نظر خواهیم کرد. این کتاب همان گونه که مؤلف آن ابراهیم الحیدری^۱ (جامعه شناس عراقی) گفته، حاصل پژوهش مردم شناختی - جامعه شناختی طولانی درباره مراسم عزاداری عاشورای حسینی در برخی از سرزمین های عربی خصوصاً شیعیان عراق و لبنان است. پیش از پرداختن به برخی از نکات جامعه شناختی دین مندرج در این متن می توان با مرور فهرست عناوین آن به محتوای کتاب پی برد.

کتاب از ۷ فصل و سخن نهایی به همراه مراجع و اعلام تشکیل شده است.

مقدمه (۱-۲۰)

فصل ۱: تکوین تاریخی (اطلاله تاریخیه) (۲۱-۸۱)

در این فصل دو موضوع تاریخی بحث شده است:

- امامت، خلافت، سلطنت و تکوین جنبش های اجتماعی در اسلام (الحرکات الاجتماعیه)

- عزاداری حسینی از آغاز تا تحول کنونی آن

فصل ۲: تراژدی کربلا - فستیوال اشک و اندوه (مهرجان الحزن و الدموع) (۸۲-۱۷۷)

این فصل نیز حاوی چند مضمون مردم شناختی (علم الاناسه - انثروبولوجیا) است:

* مدیر بخش جامعه شناسی دین - مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران

^۱ ابراهیم الحیدری متولد عراق (شهر کاظمین) است. او دکترای فلسفه خود را از دانشگاه برلین غربی (۱۹۷۴) اخذ و سابقه تدریس در دانشگاه های برلین و بغداد را در کارنامه اش دارد. وی اکنون دانش یار جامعه شناسی (استاذ مشارک فی علم الاجتماع) است.

- فهم مناسک (طقوس) و مکانیزم و ساز و کار آن‌ها (آلیاتها)
- کربلا و اولین تراژدی اسلامی
- مراسم عزاداری حسینی: عزاداری (التعزیه)، هیئت‌های عزاداری (مواکب العزاء) در کاظمیه، عاشورا و اربعین

- عاشورا در سرزمین‌های عربی و اسلامی

فصل ۳: عوامل مؤثر بر مراسم عزاداری حسینی در عراق (۱۷۸-۲۱۳)

این فصل با نگاهی تقریباً جامعۀ شناختی تاریخی در پی نشان دادن خاستگاه عزاداری حسینی در میان مردم عراق است:

- پیوندهای اقتصادی اجتماعی سیاسی در عراق در دوران جدید (عصر الحديث)
- مهاجرت روستا به شهر (الهجره من الريف الى المدن) و تأثیر آن بر نحوه عزاداری حسینی
- پراکنش جغرافیایی قبایل بدوی و استقرار آن‌ها در عراق
- اسکان (استيطان) قبایل بدوی و تحول به سمت دوره کشاورزی
- عشایر عراقی و مناسک دینی (الطقوس الدينية) آن‌ها

فصل ۴: اهمیت دینی اجتماعی سیاسی شهرهای مقدس عراق (۲۱۶-۳۰۶)

در این فصل از منظر جغرافیای فرهنگی دینی ویژگی‌های شهرهای مقدس تشیع در عراق بحث شده است:

- خاستگاه متحول شهرهای اسلامی
- شهرهای مقدس عراق و زیارت‌گاه‌ها (مزارات)
- نقش دینی (الدور الديني) و منزلت اجتماعی (مكانه الاجتماعية) علمای دینی (رجال الدين) در

عراق

- اهمیت دینی و اجتماعی آستانه‌های (عتبات) مقدس

فصل ۵: جامعۀ‌شناسی گفتمان شیعی (الخطاب الشيعي) در عزای حسین (۳۰۷-۳۹۰)

در این فصل که به عبارتی قلب کتاب است، چون مضمون آن تشریح گفتمان شیعی است، روی این چند مؤلفه، به مثابه مقوم‌های گفتمان شیعی، تأکید شده است:

- در دوستی و شفاعت و نجات (فی ولاء و الشفاعة و الانقاذ)
- مناسک گریه (مناسک البكاء) و اندوه‌خواری مشترک جمعی (و الحزن الجماعية)
- در انتظار آرزو
- سرخوردگی و شیکوه (احباط و تظلم)
- انکار و اعتراض (رفض و احتجاج)

فصل ۶: شئونات فولکلوریک عزای حسینی (۳۹۱-۴۳۱)

این فصل مانند فصل قبل با نگاه مردم‌شناختی دینی به بررسی تبعات و تجلیات اجتماعی - فرهنگی عاشورای حسینی و مراسم عزاداری مرتبط به آن پرداخته است. در اینجا عمدتاً تأکید بر تلقی این نوع شعائر و مناسک دینی به مثابه نوعی یا بخشی و یا وجهی از فولکلور (موروثات الشعبیه) است:

- هیئت‌های عزاداری (موکب‌الغزاة)

- نمایش عاشورا (مسرح عاشوراء) و شبیه‌خوانی (التشابه) و فلسفه دینی و خصایص فولکلوریک آن

- شعر مردمی (شعر الشعبی) و آهنگ عزاداری و تشییع جنازه (نزع الجنائزیه)

فصل ۷: عزاداری حسینی؛ تلاش‌های استعماری و تحریف (محاولات الاستغلال

والتشویه) (۴۳۲-۴۷۶)

فصل آخر را می‌توان شبه آسیب‌شناسی مراسم عزاداری و عاشورا دانست:

- تلاش‌های استعماری

- تلاش‌های اصلاحی

- تلاش‌های تحریفی

در مقدمه کتاب (۱-۲۰) ابراهیم الحیدری در باره اهداف نظری، روش کار، برخی نتایج و نیز برخی داده‌های انتقادی در خصوص نحوه تحلیل گفتمان شیعی از طریق تشریح مراسم عزاداری حسینی بحث کاملی کرده است که اشاره‌ای به آن می‌کنیم.

از همان ابتدای بحث، الحیدری بنا را بر این می‌گذارد تا از انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی دین نقطه عزیمتی برای بحث از شعائر عاشورایی و مناسک تعزیه حسینی فراهم کند. به این منظور در مقدمه، الحیدری این نوع مناسک دینی در عراق و لبنان - و سایر سرزمین‌های شیعه نشین - را به نوعی فولکلور (تراث الشعبیه) می‌داند که علاوه بر بار اجتماعی - فرهنگی تبعات و تأثیرات گسترده سیاسی نیز دارند.

نکته دیگر اینکه مؤلف کتاب به جد مناسک عاشورایی را نوعی و یا نحوه‌ای از تجلی تراژدی در جهان اسلام می‌داند. به این معنا که کلیت حادثه کربلا و ضمایم و حواشی آن همگی بخشی از تراژدی یا تنها تراژدی حادث شده در سرزمین‌های اسلامی هستند. نقطه نظر دیگر الحیدری این است که این فولکلور و این تراژدی میراث عربی - اسلامی است که با گذشت یک و نیم هزاره از وقوع آن همچنان ماندگار مانده و به یاد خواهد ماند؛ مادامی که مناسک عاشورایی و شعائر تعزیه حسینی بازتولید شود.

مؤلف در باره این پژوهش نیز نکات قابل توجهی دارد. از جمله الحیدری بیان می‌کند که داده‌های تجربی و اولیه این کتاب با توجه به مشاهدات میدانی در دو ماه محرم و صفر در شهرهای کاظمین، نجف و کربلا در عراق (۱۹۶۸ میلادی، ۱۳۸۸ هجری قمری) و طی چند سال بعد، در نبطیه و بیروت در لبنان به دست آمده است. علاوه بر این، الحیدری برای تکمیل منابع و داده‌ها برخی داده‌های انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی مورد نیاز در این زمینه را در منابع فقهی، تاریخی و ادبی مرتبط جست‌وجو کرده است. این منابع مهم عبارتند از :

- کتب مقاتل

((... اولاً - کتب مقاتل و علی رایشها "مقاتل الطالبین" لابی الفرج الاصفهانی؛ و "المجالس السنيه" للسید محسن المین العاملی؛ و "نهضة الحسين" للسید هبه الدین شهرستانی ...)).

- مجالس عزاداری

((... ثانیاً- من مجالس الحسینیة النفسها، و من خطبائها و شعرائها و قرائها؛ المکتوبه و المسموعه و المسجله...)).

- هیئت‌های عزاداری

((...و کذاک فی مواکب العزاء المختلفه و مسرحیه العاشورا...))

- اشعار مردمی و مرثیه‌های رایج

((...ثالثاً- من الشعر الفصیح و العامی الشعبي؛ و بخاصه المراثی الحسینیة المنشوره و المسموعه و المسجله...)) (مقدمه: ۹-۱۰).

بحث بعدی که ذکر آن درباره کتاب سودمند است، تشریح برخی از خطوط معنایی گفتمان شیعی، آن گونه که مدنظر الحیدری از مفهوم "گفتمان" (الخطاب) است، از حیث پرداختن به تعزیه حسینی و مناسک عاشورایی و کربلایی است. در این زمینه دیدگاه‌های مؤلف عرب کتاب بسیار با دیدگاه‌های تشیع ایرانی مانوس است. خصوصاً آنجا که وی بر چند مؤلفه از جمله: شفاعت خواهی، باور آخرالزمانی مهدویت و فلسفه شهادت تأکید می‌کند. برای نمونه وی معتقد است که باور عزاداران حسینی و هیئت‌های مذهبی محرم و صفر این است که شفاعت‌خواهی حسین (ع) در دنیا، باعث بخشش گناهان آنها شده و در آخرت نیز بهشت را به ارمغان می‌آورد. به همین منوال الحیدری مسئله ولاء اهل البیت را نیز خاستگاه چنین باوری می‌داند:

«... و ترتبط مراسیم العزاء الحسینی بظاهره اخرى هي "طلب الشفاعة" كوسيلة من الوسائل الخلاص في اليوم الآخر... إلى طريق للتقرب إلى الائمه من اهل البيت... بان الله سوف يغفر لهم جميع ذنوبهم و يغسل مساوهم عن طريق حبهم و ولائهم لاهل البيت و اقامتهم للعزاء الحسين...» (مقدمه: ۱۱).

مؤلف همچنین بر آن است که این نوع باورهای عزاداران حسینی مقدمه‌ای برای مهدویت گرایی و پل زنی بین عاشورای حسینی و اعتقاد آخرالزمانی رادیکال به ظهور منجی موعود مهدی عج است:

«...و كذلك استجابة جميع مطالبهم وحاجاتهم و دعائهم من اجل ظهور الامام المهدي المنتظر الذي سيظهر آخر الزمان "ليملاء الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا"... وان الارتباط الجدلي بين مراسيم العزاء الحسینی وعقیده الامام المهدي المنتظر تظهر بوضوح في عدد من الحركات الدينيية الاجتماعية التي امتدت عبر التاريخ الاسلامی ...» (مقدمه: ۱۱).

مسئله مهم دیگری که الحیدری به آن پرداخته، فلسفه شهادت و تقویت این باور از طریق برگزاری مستمر مراسم عزاداری حسینی و بزرگداشت کربلا و عاشورا و اربعین است. با این تفاوت که مؤلف در این

قضیه، به اصطلاح از برهان خلف استفاده می‌کند و با ارائه نظر مخالفان قیام حسینی و نقد و رد آن آرا به اهمیت فلسفه شهادت در گفتمان شیعی می‌پردازد.

نقد او بیشتر به ابن عربی - قاضی اندلسی و ابن خلدون - فیلسوف تاریخ ناظر است. و چنین است که مؤلف کتاب *ترجیدیا کرلا* بر این چند نقطه نظر مهم و حساس و مؤثر آنان که "قیام حسین علیه خلیفه مسلمین وقت نامشروع بوده است و نباید آن را درست دانست"؛ یا "حسین به شمشیر جدش کشته شد"؛ می‌تازد و آن را از بیخ و بن نادرست می‌داند :

«...و من الغریب ان یری بعض الکتاب و المؤلفین من القدما و المعاصرین بان مقتل الحسین کان خروج علی طاعه مسلمین ، لان یزید بن معاویه فی رایهم، "اجتهد و اخطا و له اجر واحد"؛ او کما قال القاضی الاندلسی ابن عربی "بان الحسین قتل به سیف جده "..."» (مقدمه: ۱۴).

از این رو الحیدری بر آن است که چگونه چنین چیزی ممکن است؛ حال آنکه حسین (ع) مصداق بارز حقیقت و خیر و اصلاح دینی است، اما یزید بن معاویه، خلیفه وقت مسلمین، شاخص و نماد فساد و تباهی و تحریف دین بوده است.

عتاب مؤلف همچنین دامن گیر ابن خلدون فیلسوف تاریخ نیز هست که معتقد است "قیام حسین به خاطر نادیده گرفتن عصبیت قریش اشتباه بود" زیرا از منظر او "حق" یا "عصبیت" (نظریه فلسفه اجتماعی تاریخی مورد علاقه ابن خلدون که تا حدودی شبیه نظریه "هم‌بستگی و انسجام اجتماعی" در نظریه اجتماعی مدرن است) سنجیده می‌شود و نه به حق مداری :

«...اما قول عبدالرحمن ابن خلدون فی مقدمته بان الحسین "غلط فی امر خروجه علی حکم یزید لکونه موید لعصبیه القریش " فهو ایضا رای غیر سدید؛ لان ابن الخلدون انطلق من نظریته فی العصبیه القبلیه التي تری بان الحق من دون قوه تسنده لا خیر فیه ؛ و علی صاحب الحق ان ینظر فی قوته و عصبیته ، فاذا وجدها قویه و کافیه نهض بها و الا فالسکوت واجب ...» (مقدمه: ۱۵).

باری نتیجه‌گیری مؤلف کتاب این است که اگر توصیه‌ها و آرای ابن خلدون و ابن عربی و امثال او در این زمینه‌ها - مذمت و نکوهش و رد قیام حسین (ع) - پذیرفته می‌شد، آن‌گاه احدی از مسلمین نمی‌توانست در برابر ظلم و جور و طاغوت قیام کند، زیرا طبق منطق مخالف خوان، بالاخره هر قیام و هر نوع مخالفت و اعتراض علیه رژیم جور و طاغوت زمان به‌نوعی علیه حاکم مسلمانی است که خود را مشروع می‌داند. حال آنکه الحیدری معتقد است، طبق نص حدیث قدسی نبوی مبنی بر "بالاترین جهادها سخن حق علیه حاکم طاغوت و ستم پیشه است" و نیز اصل مهم "امر به معروف و نهی از منکر" عمل حسین (ع) به حق بوده است :

«... ولو اتبع الناس رای ابن عربی اندلسی و ابن الخلدون و غیر هم لما استطاع احد مقاومه الضللم و الثوره علی المستبدین الطغاه ، و العمل بالمعروف و هی عن المنکر ... و قد جاء فی الحدیث الشریف " و افضل الجهاد کلمه الحق فی وجه [عند] السلطان الجائر "..."» (مقدمه: ۱۵)

نکته پایانی مؤلف درباره تجلی مستمر فلسفه شهادت از طریق مراسم عزاداری حسینی و بزرگداشت حادثه عاشورا و کربلاست که قلب گفتمان شیعی تلقی می‌شود. او در این باره بر اهمیت تقویت روحیه عدالت‌خواهی و آزادی‌گرایی (الحریه و العداله) شیعیان به پیروی از روح قیام حسینی تأکید می‌کند.