

معرفت فرهنگ اجتماعی

سال سیزدهم، شماره دوم، پیاپی ۵۰، بهار ۱۴۰۱



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

به استناد ماده واحده مصوب ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس نامه شماره ۳۱/۵۷۰۸ مورخ ۱۳۹۱/۷/۳۰ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، از شماره ۳ حائز رتبه «علمی - پژوهشی» گردید.

مدیر مسئول

حمید پارسانیا

سر دبیر

سیدحسین شرف‌الدین

مدیر اجرایی

امیرحسین نیک‌پور

صفحه آرا

مهدی دهقان

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و بیکبری مقاله
Nashriyat.ir/SendArticle

عضای هیئت تحریریه

نصرالله آقاجانی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم

حمید پارسانیا

دانشیار دانشگاه تهران

غلامرضا جمشیدیها

استاد دانشگاه تهران

محمود رجبی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

سیدحسین شرف‌الدین

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

حسین کجوییان

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

اکبر میرسپاه

استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

شمس‌الله مریجی

استاد دانشگاه باقرالعلوم

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی، طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۸۰ مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

پيامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

فروشگاه اینترنتی: http://eshop.iki.ac.ir

نمایه در:

sid.ir & isc.gov.ir & magiran.com & noormags.ir

اهداف و رویکرد نشریه معرفت فرهنگی اجتماعی

معرفت فرهنگی اجتماعی، نشریه‌ای علمی - پژوهشی در حوزه مطالعات فرهنگی اجتماعی است که به صورت فصل‌نامه و برای نیل به اهداف ذیل انتشار می‌یابد:

۱. بررسی و نقد نظریه‌ها و اندیشه‌های جامعه‌شناسی غربی؛
۲. معرفی بنیان‌های معرفتی جامعه‌شناسی اسلامی؛
۳. نظریه‌پردازی در تبیین واقعیت‌های اجتماعی تاریخی مبتنی بر مبانی معرفتی اسلام؛
۴. ارائه تبیین‌های جامعه‌شناختی از مسائل و آسیب‌های اجتماعی با رویکردهای اسلامی؛
۵. ارائه تفسیرها و تبیین‌های جامعه‌شناختی از آموزه‌های اجتماعی اسلام؛
۶. روش‌شناسی استنباط نظریه‌های جامعه‌شناختی از منابع اسلامی؛
۷. احیای میراث اجتماعی اندیشمندان مسلمان؛
۸. اصلاح و بازسازی نظریه‌های جامعه‌شناسی غربی با رویکرد تهذیبی؛

ضمن استقبال از یافته‌ها و دستاوردهای علمی اندیشمندان در حوزه‌های مختلف جامعه‌شناسی، در قالب مقالات، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه: <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال فرمایید.

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۲۵۰۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۱۰۰۰۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ بانک ملی، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق تارنمای نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خوداری شود نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. **چکیده:** چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
 ۲. **کلیدواژه‌ها:** شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
 ۳. **مقدمه:** در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
 ۴. **بدنه اصلی:** در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
 - الف - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب - ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
 ۵. **نتیجه‌گیری:** نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
 ۶. **فهرست منابع:** اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله بر اساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال نشر) نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال و ماه یا فصل نشر) «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

۷. آدرس‌دهی باید بین‌متنی باشد: (نام نویسنده، سال نشر، صفحه).

ج) یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از شش ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

راهبردهای مدیریت فرهنگی - اجتماعی پیامبر اکرم ﷺ در مواجهه با یهودیان مدینه / ۷

ابراهیم کارگران / گه سیدمحمدحسین هاشمیان

فراتحلیل کیفی مقالات علمی ناظر بر آسیب‌های جنسی در ایران / ۲۷

ابراهیم عباس‌پور

بدن در سبک زندگی دینی و سکولار / ۴۹

اسماعیل علی‌خانی

تأملی هستی‌شناختی درباره بی‌حجابی مجازی به مثابه آسیب اجتماعی / ۶۷

محمدرضا قائمی‌نیک

حرص به مثابه فقر؛ آسیب‌شناسی فرهنگ مصرف از منظر آموزه‌های اسلامی / ۸۳

مسلم طاهری کل‌کشوندی

بررسی نسبت الگوی «هماندسازی قومی» با «هماندسازی اسلامی» / ۹۹

محمد مصطفایی

۱۲۴ / Abstracts

راهبردهای مدیریت فرهنگی - اجتماعی پیامبر اکرم ﷺ در مواجهه با یهودیان مدینه

kargaran1365.1080@gmail.com

ابراهیم کارگران / کارشناس ارشد مدیریت راهبردی فرهنگ دانشگاه باقرالعلوم ﷺ

hashemei1401@gmail.com

سیدمحمدحسین هاشمیان / استادیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم ﷺ

دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۱۲ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۱۷

چکیده

هجرت پیامبر اکرم ﷺ به مدینه با امضای پیمان نامه صلح آمیز با یهودیان مدینه همراه بود. این پیمان نامه زندگی مسالمت آمیز مسلمانان و یهودیان را به دنبال داشت. اما یهودیان پس از چندی پیمان شکنی کردند و گفته‌های پیشین خود را انکار نمودند و به حمایت از مشرکان پرداختند. این امر در نهایت منجر به مواجهه پیامبر با یهودیان و اتخاذ راهبردهای فرهنگی - اجتماعی در تقابل با آنان شد. بررسی این راهبردها می‌تواند الگوی مناسبی برای حکومت‌های اسلامی در مناسبات و تعاملات خود با یهودیان در دنیای امروز ارائه دهد. این پژوهش با رویکردی تاریخی - تحلیلی و با استفاده از الگوی سوات (SWOT) به دنبال شناسایی، طبقه‌بندی و اولویت‌بندی راهبردهای مدیریت فرهنگی اجتماعی پیامبر ﷺ در مواجهه با یهودیان است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد: «دستیابی به استقلال فرهنگی» و «خنثاسازی و مقاوم‌سازی مسلمانان در مقابله با جنگ فرهنگی» دو راهبرد اساسی پیامبر بوده است. هریک از این راهبردها نیز دارای تاکتیک‌ها و تکنیک‌های خاصی است.

کلیدواژه‌ها: مدیریت راهبردی، پیامبر اکرم ﷺ، یهود، استقلال فرهنگی، جنگ فرهنگی، مقاوم‌سازی مسلمانان.

با توجه به تصريح قرآن، مطالعات و بررسی‌های صورت گرفته در تاريخ حيات پيامبر ﷺ، درمی‌یابیم يهوديان نقشی محوری عليه پيامبر داشتند. اهميت دوران حکومت پيامبر ﷺ و شیوه عملکرد آن حضرت در مواجهه با يهوديان، اقتضا می‌کند تا رفتارهای پيامبر با يهوديان بررسی و تحليل گردد. يهوديان در صدر اسلام از جمله ساکنان مؤثر حجاز و به‌ویژه مدینه محسوب می‌شدند. آنان آيين خاصی داشتند؛ برخی حضرت محمد ﷺ را پيامبر الهی و برخی ديگر نیز همچون عوام مردم، مبلغ دینی جديد می‌شناختند.

بنا بر شواهد تاریخی، بسیاری از ایشان - در ظاهر - از ابتدا با پيامبر ﷺ دشمنی نداشتند. پيامبر ﷺ نیز بنا بر رسالتشان، یعنی هدایت بشر و اتمام حجت در قبال يهوديان، در برخورد با آنان از ابتدا رویکردی تهاجمی نداشتند تا از تبدیل یک مشکل بالقوه به مشکل بالفعل، یعنی دشمنی و لجاجت يهود در آینده جلوگیری نمایند. ایشان در مواجهه با يهوديان بنا به مقتضيات آن دوران، روش‌ها و تعاملاتی با آنان داشتند؛ از جمله انعقاد پیمان‌نامه، تعیین جزیه، جنگ، صلح و مانند آن. این روش‌ها و تعاملات در شرایط گوناگون، می‌تواند نمایانگر رویکردهای مدیریتی پيامبر ﷺ باشد. با کنار هم قرار دادن آنها می‌توان به رفتارها و اقتضائات و شرایط آن زمان و راهبردهای پيامبر ﷺ دست یافت.

يهوديان با بدعهدی، زمینه مواجهه با پيامبر ﷺ را فراهم آوردند. آنان برای رسیدن به مطامع دنیوی و مهم‌تر از آن، برای از دست ندادن مرجعیت علمی و دینی خود در حجاز، ابتدا با پيامبر ﷺ پیمان‌نامه امضا کردند که با ایشان دشمنی نکنند؛ اما طولی نکشید که پیمان‌شکنی آنان در حوزه‌های گوناگون منجر به مواجهه با پيامبر شد. بر این اساس، لازم است به کارشکنی‌های يهود در حوزه فرهنگی - اجتماعی اشاره شود تا علل رویارویی آنان با پيامبر ﷺ روشن گردد:

الف. شبهه‌افکنی يهود مدینه در مسائل اعتقادی؛ مانند نسبت دادن فقر به خدا (آل عمران: ۱۸۱)، بازی گرفتن اصل دین (ر.ک: آل عمران: ۷۲؛ ابن هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۵۳) و ایجاد تردید در مشرکان با ترجیح بت‌پرستی بر خداپرستی (ر.ک: نساء: ۵۱؛ ابن هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۶۲).

ب. تلاش برای ارتداد مسلمانان (آل عمران: ۶۹)، کفر به پيامبر ﷺ و تحریم افشای نشانه‌های نبوت (ابن هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۴۷)، تحریف در تورات (ابن هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۵۱)، تلاش برای به انحراف کشیدن پيامبر ﷺ (ر.ک: مائده: ۴۹؛ ابن هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۶۷) و توییح نومسلمانان (ابن هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۵۷؛ واحدی نیشابوری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۶۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۵۶-۵۷).

ج. انکار، انحراف و دشمنی؛ مانند انکار نبوت (ابن هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۶۴)، انکار قیامت (طباره، ۱۹۷۹، ص ۳۷)، انحراف از توحید (توبه: ۳۱ و ۳۰؛ مائده: ۱۸؛ ابن هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۶۴) و دشمنی با جبرئیل امین (ابن هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۴۳).

مواجهه پیامبر ﷺ با یهود دو نوع بود:

یکم. مواجهه مستقیم با یهود؛ مانند مواجهه نظامی با بنی قینقاع، بنی نضیر، بنی قریظه و خیبر.

دوم. مواجهه غیرمستقیم؛ یعنی گاهی پیامبر مستقیم با یهود درگیری نداشتند؛ اما یهودیان نقش توطئه‌گری علیه پیامبر ﷺ را به صورت غیرمستقیم داشتند؛ مانند نقش آنان در جنگ‌های بدر، احد و احزاب. بنابراین، پژوهش حاضر هرچند برای برخی از راهبردهای اتخاذشده توسط آن حضرت، به‌مثابه راهبرد استخراج‌شده از مواجهه مستقیم با یهود شاهدی ندارد؛ اما راهبردهای شناسایی‌شده دلالت‌ها و تأثیراتی جدی در خصوص تنظیم روابط جامعه مسلمانان با یهود داشته است.

چون در جهان امروز، یهود و صهیونیسم جهانی در پی طرح‌ریزی انواع فتنه‌ها علیه امت اسلامی هستند، حکومت‌های اسلامی نیز می‌توانند با الگوگیری از سیره و روش پیامبر ﷺ، راهبرد خود را در مناسبات و تعاملات با یهودیان عصر حاضر تعیین نمایند. از این رو، امروزه که نظام جمهوری اسلامی ایران بر مبنای دین اسلام پایه‌گذاری شده است، آگاهی از شیوه عملکرد مدیریت راهبردی حکومت پیامبر ﷺ در موفقیت نظام اسلامی ضرورت فراوانی پیدا می‌کند. بدین‌روی شیوه‌های مواجهه پیامبر با یهودیان، می‌تواند به‌خوبی الهام‌بخش و تعیین‌کننده نوع مواجهه جمهوری اسلامی با یهودیان عصر حاضر باشد.

این مقاله می‌کوشد با بهره‌جستن از آیات قرآن کریم، روایات اهل‌بیت ﷺ و منابع تاریخی معتبر، به دلایل این مواجهه‌ها دست یابد. سپس با استخراج شاخص‌های مدیریت راهبردی در منابع مدیریتی بتواند با تطبیق رفتارهای پیامبر ﷺ به این شاخص‌ها دست یابد. با توجه به تأکید قرآن بر تعیین تکلیف یهودیان، به‌مثابه یک مسئله مهم و مبتلابه امت اسلامی، می‌توان به نوعی، «بیانیه مأموریت» پیامبر ﷺ در برخورد با یهود را استنباط نمود.

سپس می‌توان با سنجش عوامل خارجی و محیطی، اعم از تهدیدها و فرصت‌های یهودیان و نقاط ضعف و قوت ایشان نسبت به جامعه اسلامی و در ادامه، بررسی سیره و بیان پیامبر ﷺ، به اهداف بلندمدت و کوتاه‌مدت ایشان در مواجهه با یهود دست یافت و در نهایت، راهبرد پیامبر در مواجهه با یهود را تحلیل نمود.

شیوه این پژوهش در دستیابی به روش پیامبر ﷺ شیوه‌ای پسینی است؛ به این معنا که به دنبال تحلیل مجموعه رفتارها و واکنش‌های پیامبر ﷺ در برابر یهود است تا به راهبردهای فرهنگی - اجتماعی ایشان در مواجهه با یهودیان دست یابد. در این روش می‌توان راهبردهای پیامبر ﷺ را به‌مثابه الگوی مدیریت راهبردی اسلامی، از باب عمل به آیه «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (احزاب: ۲۱)، در سطوح گوناگون مدیریتی جمهوری اسلامی ایران به کار گرفت.

این اثر در پی این پرسش اساسی است که پیامبر ﷺ در برخورد با یهودیان، کدام راهبرد فرهنگی - اجتماعی را به کار گرفتند؟

بررسی‌ها نشان می‌دهد پژوهش روشمندی با موضوع «راهبردهای فرهنگی - اجتماعی پیامبر ﷺ در مواجهه با

یهودیان» صورت نگرفته؛ اما کتب، پایان نامه‌ها و مقالاتی مشابه با عنوان و محتوای پژوهش حاضر وجود دارد؛ از جمله کتاب پیامبر ﷺ و یهود حجاز (صادقی، ۱۳۸۶) که به موضوعاتی همچون روابط دوستانه و انعقاد پیمان‌ها و برخوردهایی غیرنظامی یهود، روابط خصمانه آنان، شامل جنگ‌ها و سریه‌ها به گونه‌ای دقیق پرداخته است.

همچنین کتاب رسول خدا و یهود (عارف کشفی، ۱۳۹۵) در دو مرحله، تحلیل گسترده‌ای از کینه‌توزی یهودیان و عوامل و انگیزهای آنها و جبهه‌گیری ایشان در قبال رسول خدا ﷺ صورت داده است. با وجود این، در هر دو اثر، از راهبردهای پیامبر ﷺ در مواجهه با یهودیان سخنی به میان نیامده است.

کتاب تحلیلی بر عملکرد پیامبر ﷺ در برابر یهود (جدید بناب، ۱۳۹۰) در فصل آخر، به مراحل مواجهه پیامبر خدا با کارشکنی‌های یهود پرداخته؛ اما تفاوت آن با پژوهش حاضر در دسته‌بندی این مراحل در قالب راهبردهای فرهنگی - اجتماعی پیامبر ﷺ در مواجهه با یهود است.

شبهات مقاله «راهبرد پیامبر ﷺ در برابر فتنه‌های یهودیان مدینه» (زمانی محبوب، ۱۳۹۳)، با اثر پیش‌رو در ارائه راهبردهای پیامبر ﷺ در مواجهه یهودیان مدینه است؛ اما وجه تمایز پژوهش حاضر در سنجش عوامل خارجی و محیطی، اعم از تهدیدها و فرصت‌های یهودیان و نقاط ضعف و قوت ایشان نسبت به جامعه اسلامی و در نهایت، ارائه راهبرد است. وجه نوآوری این پژوهش در ترکیب مباحث مدیریت راهبردی، استفاده از الگوی سوات (SWOT)، شناسایی، طبقه‌بندی و اولویت‌بندی راهبردهای فرهنگی اجتماعی پیامبر ﷺ در مواجهه با یهودیان است که در هیچ‌یک از نمونه‌های مذکور، چنین چیزی وجود ندارد.

روش تحقیق

ابتدا با نقی به تاریخ اسلام و با واکاوی و شناخت علل، از چرایی مواجهه پیامبر ﷺ با یهودیان سخن به میان آمده است. سپس با استفاده از سوات (SWOT)، راهبردهای فرهنگی - اجتماعی پیامبر ﷺ شناسایی، طبقه‌بندی و اولویت‌بندی شده تا راهبردهای مبتنی بر قرآن و سیره پیامبر ﷺ به منظور استفاده حکومت‌های اسلامی در مدیریت جامعه اسلامی ارائه گردد.

«راهبردهای فرهنگی - اجتماعی پیامبر ﷺ در مواجهه با یهودیان» موضوع مهمی است که این تحقیق با روش «تحلیل تاریخ» براساس محوریت تاریخ‌نگاری قرآنی متأثر از تفسیرهای اثری و با استفاده از قرآن به‌مثابه منبع اصلی و همچنین مأخذ دست اول و برخی تحقیقات و مطالعات جدید در پی تحلیل و کاوش آن است.

تبیین مفاهیم کلیدی

«مدیریت استراتژیک» شامل دو کلمه «مدیریت» (Managment) به معنای اداره کردن و گرداندن (عمید، ۱۳۸۹، ص ۹۲۷) و «استراتژیک» (Strategic) به معنای سوق‌الجیشی و راهبردی است (همان، ص ۱۱۲).

«مدیریت استراتژیک» از لحاظ عملیاتی این گونه تعریف می‌شود: «هنر و علم تدوین، اجرا و ارزیابی تصمیمات و وظیفه‌ای چندانکه که سازمان را قادر می‌سازد به هدف‌های بلندمدت خود دست یابد» (فردآر، ۱۳۹۷، ص ۲۴). راهبرد (استراتژی) نیز تصمیماتی است که برای فرد یا شکار فرصت‌های پیش‌رو به‌نحوی دگرگون‌کننده و تحول‌آفرین اتخاذ می‌شود (علی‌احمدی و همکاران، ۱۳۸۲، ص ۳۳).

«برنامه‌ریزی استراتژیک» یکی از زیرمجموعه‌های مهم مدیریت استراتژیک است که به شکل‌های گوناگون و در قالب‌های متفاوت ارائه می‌شود که متداول‌ترین آن، الگوی «SWOT» نام دارد. این الگو شامل بررسی نقاط قوت (Strength)، نقاط ضعف (Weakness)، فرصت‌ها (Opportunity) و تهدیدها (Threat) است و عنوان آن از حروف ابتدای این چهار جزء گرفته شده است.

در الگوی «SWOT» دو نوع بررسی صورت می‌گیرد:

یکی بررسی درونی که دربرگیرنده قوت‌ها و ضعف‌های داخلی سازمان است و امکان یک ارزیابی دقیق از منابع و محدودیت‌های سازمان را برای مدیریت فراهم می‌کند.

دوم کل‌نگری برنامه‌ریزی استراتژیک که ایجاب می‌کند به محیط بیرونی سازمان نیز توجه شود. از این‌رو، مدیریت پس از بررسی درونی به ارزیابی فرصت‌ها و تهدیدهای محیط بیرونی می‌پردازد. بررسی بیرونی مواردی همچون شرایط اقتصادی، سیاسی و فرهنگی، موقعیت را برای مدیریت مشخص می‌سازد. هنر مدیریت استراتژیک در آن است که بتواند بهترین ترکیب را که حاصل این بررسی‌هاست، برای برنامه‌ریزی به‌دست آورد (الوانی، ۱۳۹۳، ص ۶۱).

در الگوی «SWOT» پس از فهرست کردن هر یک از عوامل داخلی و خارجی، از محل تلاقی هر یک از آنها، استراتژی‌های موردنظر حاصل می‌شود. بنابراین، همواره این ماتریس منجر به چهار دسته استراتژی ST، WO، WT، SO می‌گردد (علی‌احمدی و همکاران، ۱۳۸۲، ص ۲۴۸-۲۴۹). جزئیات این روش تجزیه و تحلیل در جدول (۱) ذکر شده است:

جدول (۱): تجزیه و تحلیل SWOT

		عوامل داخلی	عوامل خارجی
فهرست قوت‌ها (S)	فهرست ضعف‌ها (W)	ناحیه ۱. راهبردهای تهاجمی یا گسترشی (SO): استفاده از فرصت‌ها با استفاده از نقاط قوت	فهرست فرصت‌ها (O)
ناحیه ۲. راهبردهای متنوع یا رقابتی (ST): استفاده از نقاط قوت برای جلوگیری از تهدیدها	ناحیه ۳. راهبردهای محافظه‌کارانه (WO): استفاده از فرصت‌های بالقوه نهفته برای جبران نقاط ضعف	ناحیه ۴. راهبردهای تدافعی یا پیشگیرانه (WT): به حداقل رساندن زیان‌های ناشی از تهدیدها و نقاط ضعف	فهرست تهدیدها (T)

طبق جدول مزبور، در حالت اول که سازمان از قوت‌های درونی برخوردار است و محیط بیرونی نیز فرصت‌هایی را در اختیار سازمان قرار داده، بهترین شرایط برای بهره‌برداری وجود دارد و سازمان می‌تواند از این موقعیت نهایت استفاده را به عمل آورد.

در حالت دوم که سازمان دارای ضعف‌هایی است، اما محیط آماده بهره‌برداری نیست، مدیریت باید با تغییر در نوع خدمت یا کالای خود، از محیط مساعد استفاده کند و بر ضعف‌های سازمان خود فائق آید.

در حالت سوم که سازمان از قوت‌های کافی برخوردار است، اما محیط مساعد نیست، باید ترتیبی اتخاذ شود که تهدیدهای محیط به فرصت تبدیل شوند و زبانی را متوجه سازمان نسانند.

در حالت چهارم که سازمان ضعف دارد و محیط نیز تهدیدآمیز است، سازمان باید از فعالیت کنونی صرف‌نظر کند و در پی آن باشد که با محصولی متفاوت، در بازار دیگر به کار خود ادامه دهد (همان، ص ۶۲-۶۳).

در ادامه با استفاده از روش مزبور، راهبردهای فرهنگی - اجتماعی پیامبر ﷺ در مواجهه با یهود بیان می‌گردد:

تحلیل و ارزیابی عوامل

۱. تحلیل و ارزیابی عوامل داخلی

جدول (۲): نتایج تجزیه و تحلیل عوامل داخلی

امتیاز وزنی	امتیاز	وزن	عوامل داخلی	
۰.۴	۴	۰.۱	S1: قدرت تشکیل نظام‌های اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، تمدنی و تأسیس نهادهای خاص توسط پیامبر ﷺ	S:
۰.۱۵	۳	۰.۰۵	S2: اقتدار درونی امت اسلامی	
۰.۱۵	۴	۰.۰۵	S3: قدرت نظامی - اطلاعاتی	
۰.۸	۴	۰.۲	S4: خلاقیت و پویایی در مدیریت و رهبری	
۰.۱	۲	۰.۰۵	S5: تقویت سطح علمی و فرهنگی مسلمانان	
۰.۸	۴	۰.۲	S6: ویژگی‌های خاص پیامبر ﷺ از جمله عصمت و تمسک به وحی	
۲.۴		۰.۶۵	جمع	
۰.۱	۲	۰.۰۵	W1: خطر اعتقادی و نظامی برخی مسلمانان ساده‌اندیش ناشی از جهل باقی‌مانده از دوران عصر جاهلی	W:
۰.۱۵	۳	۰.۰۵	W2: وضعیت نامناسب مالی و روحی مهاجران در سال‌های نخستین هجرت	
۰.۱۵	۲	۰.۰۵	W3: یهودزدگی برخی مسلمانان	
۰.۲	۴	۰.۰۵	W4: سست‌عصر بودن (نافرمانی) برخی نیروهای نظامی مانند سرپیچی برخی مسلمانان در جنگ احد	
۰.۲	۴	۰.۰۵	W5: وجود منافقان در مدینه و هم‌پیمانی با یهود	
۰.۲	۴	۰.۰۵	W6: نبود مکانی خاص برای دادوستد مسلمانان	
۰.۱	۲	۰.۰۵	W7: بافت قبیله‌ای، دینی و اختلافات قومی میان اوس و خزرج	
۱.۱		۰.۳۵	جمع	
۳.۵		۱	جمع عوامل داخلی	

جمع امتیاز وزنی در عوامل داخلی سازمان حداقل ۱ و حداکثر ۴ و میانگین آنها ۲/۵ است. اگر نمره نهایی سازمان کمتر از ۲/۵ باشد؛ یعنی سازمان از نظر عوامل داخلی مجموعاً دچار ضعف است و اگر نمره نهایی بیشتر از ۲/۵ باشد بیانگر آن است که سازمان از نظر عوامل داخلی مجموعاً دارای قوت است. بنابراین در اینجا نیز نمره نهایی ۳/۵ بیانگر نقاط قوت بالای حکومت نبوی در مواجهه با یهودیان مدینه است.

۲. تحلیل و ارزیابی عوامل خارجی

جدول (۳): نتایج تجزیه و تحلیل عوامل خارجی

امتیاز وزنی	امتیاز	وزن	عوامل خارجی	
۰.۱	۲	۰.۰۵	01: تاجر بودن یهودیان؛ فرصتی تجاری برای فروش کالاهای مسلمانان به روم / شام	فرصت‌ها
۰.۰۶	۳	۰.۰۲	02: فرصت خداپاوری و وحی‌باوری یهود در ترویج اسلام و مؤید پیامبر بودن؛ مانند اسلام آوردن مخیریق	
۰.۰۶	۲	۰.۰۳	03: باسواد بودن یهودیان و مشارکان؛ فرصتی برای بالابردن سطح علمی مسلمانان	
۰.۸	۴	۰.۲	04: مناطق حاصلخیز (از جمله خیبر و فدک) به‌دست‌آمده از تقض پیمان یهودیان؛ فرصتی مناسب برای رونق اقتصادی مسلمانان	
۰.۸	۴	۰.۲	05: غنایم (خمس یا غیرخمس) به‌دست‌آمده از جنگ یا غی جنگ با یهود؛ فرصتی مناسب برای ساماندهی مناسبات مالی مسلمانان	
۰.۱۵	۳	۰.۰۵	06: موقعیت جغرافیایی ویژه یثرب؛ یعنی واقع‌شدن در امتداد شاهراه تجارت، مجاورت با دریا و همچنین وجود حره‌ها، نخلستان‌ها و چاه‌های فراوان	
۱.۹۷		۰.۵۵	جمع	
۰.۴	۴	۰.۱	T1: تهدیدهای اعتقادی، کلامی و عرفانی یهود	تهدیدها
۰.۴	۴	۰.۱	T2: تهدیدهای اقتصادی یهود	
۰.۴	۴	۰.۱	T3: تهدیدهای فرهنگی یهود	
۰.۲	۴	۰.۰۵	T4: عناد و خصوصیات درونی اخلاقی و شخصیتی یهودیان	
۰.۳	۳	۰.۱	T5: تهدیدهای نظامی، امنیتی و سیاسی یهود	
۱.۷		۰.۴۵	جمع	
۳.۶۷		۱	جمع عوامل خارجی	

جمع امتیاز وزنی در عوامل خارجی سازمان حداقل ۱ و حداکثر ۴ و امتیاز متوسط برای سازمان ۲/۵ است. امتیاز ۴ برای سازمان نشان‌دهنده واکنش عالی سازمان در استفاده از فرصت‌ها و به حداقل رساندن اثر تهدیدهاست. همچنین امتیاز ۱ نشان می‌دهد که استراتژی‌های موزون سازمان در استفاده از فرصت‌ها و پرهیز از تهدیدها توانمند نبوده است. در اینجا نیز نمره نهایی ۳/۶۷ بیانگر استفاده حکومت نبوی از فرصت‌ها و به حداقل رساندن اثر تهدیدها در مواجهه با یهودیان مدینه است.

راهبردهای فرهنگی - اجتماعی

یکم. راهبرد «دستیابی به استقلال فرهنگی»

مهاجرت مسلمانان و بافت جمعیتی مدینه، پیامبر ﷺ را با مشکلات خاصی روبه‌رو کرد. دو قبیله اوس و خزرج از

جنوب عربستان به شمال مهاجرت کرده بودند و در مدینه و بومگاه‌های اطراف آن سکونت داشتند (ابن حزم، ۱۴۰۳ق، ص ۳۸۶ و ۳۳۰؛ ابن هشام، بی‌تا، الجزء الثانی، ص ۲). دیگر ساکنان مدینه تعداد قابل توجهی از قبایل یهودی بودند که در مدینه زندگی می‌کردند (جواد، ۱۴۱۳ق، ص ۵۱۹ و ۵۲۲). از همین رو، تهدیدهای فرهنگی و اعتقادی یهود در کنار تنوع قومی و فرهنگی جامعه مدینه، پایه‌ریزی نظام فرهنگی مستقلی برای اسلام و مسلمانان را با چالش مواجه کرد. پیامبر ﷺ با استفاده از نقاط قوتی از جمله «اقتدار درونی امت اسلامی»، «خلاقیت و پویایی مدیریت و رهبری» و «ویژگی‌های خاص پیامبر ﷺ» از جمله عصمت و تمسک به وحی، موفق شد با انتخاب راهبردی هوشمندانه، به تدریج، مسلمانان را به استقلال فرهنگی برساند تا مسلمانان را از آسیب‌های ناشی از وابستگی به یهود و دیگر فرهنگ‌ها بازدارد؛ راهبردی که شاید در ابتدا پیشگیرانه بود، اما در نهایت به راهبرد گسترشی تبدیل شد، به گونه‌ای که در سال‌های اواسط هجرت، با فتح مکه، گرایش به اسلام فزونی یافت. جزئیات انتخاب این راهبرد، در جدول (۴) ذکر شده است:

جدول (۴) راهبرد دستیابی به استقلال فرهنگی

چیزه	راهبرد	نوع راهبرد	نحوه دستیابی به راهبرد	علت انتخاب راهبرد	تاکتیک	تکنیک
فرهنگی - اجتماعی	دستیابی به استقلال فرهنگی	تهاجمی و گسترشی (SO)	«اقتدار درونی امت اسلامی»، «خلاقیت و پویایی در مدیریت و رهبری» و «ویژگی‌های خاص پیامبری» برای جلوگیری از تهدیدهای فرهنگی و اعتقادی	پیامبر ﷺ با استفاده از برخی نقاط قوت از جمله «اقتدار درونی امت اسلامی»، «خلاقیت و پویایی در مدیریت و رهبری» و «ویژگی‌های خاص پیامبری» از جمله عصمت و تمسک به وحی موفق شدند با انتخاب راهبردی هوشمندانه، به تدریج، مسلمانان را به استقلال فرهنگی برسانند تا از آسیب‌های ناشی از وابستگی مسلمانان به یهود و دیگر فرهنگ‌ها جلوگیری کنند.	تاکتیک اول: هویت‌بخشی به مسلمانان از طریق اثبات نبوت، حقانیت و جاودانگی دین اسلام و کفر یهود	الف. اثبات نبوت و رسالت جهانی خویش ب. اثبات کفرورزیدن گروهی از یهودیان به قرآن و معجزه بودن قرآن ج. اثبات حقانیت و جاودانگی دین اسلام
					تاکتیک دوم: هویت‌بخشی به جامعه اسلامی با تغییر یا به‌کارگیری ابزارها، نهادها و نمادهای فرهنگی	الف. بهره‌گیری از قرآن در معرفی و رسواسازی یهود ب. استفاده از نمادها: نان و اقامه ج. درخواست تغییر نماد: تغییر قبله
					تاکتیک سوم: ایجاد هویت واحد فرهنگی از طریق مرزبندی اعتقادی با یهودیان	الف. ایجاد سؤال ب. بهره‌گیری از آیات قرآن

تاکتیک اول: هویت‌بخشی به مسلمانان از طریق اثبات نبوت، حقانیت و جاودانگی دین اسلام و کفر یهود یهودیان براساس بشارت‌های تورات برای درک پیامبر آخرالزمان، به مدینه مهاجرت کردند. آنان در بحث و گفت‌وگوهای خود به مشرکان و دیگران می‌گفتند: برای ما پیامبری خواهد آمد که موجب برتری ما بر شما خواهد شد. اما بعد از هجرت ایشان به مدینه، با آنکه نشانه‌های پیامبر اکرم ﷺ را موافق با گفته‌های تورات یافتند، کفر ورزیدند. گروهی از یهودیان با تحریف تورات، سوءاستفاده از کلمات قرآن، تمسخر و استهزای مسلمانان، علیه پیامبر ﷺ و دین اسلام شبهه‌پراکنی می‌کردند تا اذهان مسلمانان را در یافتن یک هویت مستقل دچار تزلزل و در نتیجه، پشیمانی از انتخاب اسلام کنند. از این‌رو، تحریف در تورات، تحریف شخصیت و انکار نبوت پیامبر ﷺ و زیرسؤال بردن معجزه ایشان از جمله شیوه‌های یهودیان در ممانعت از شکل‌گیری هویت مستقل برای مسلمانان بود. بدین‌روی، پیامبر ﷺ در مقابل حجم بالای شبهه‌ها و تحریف‌های صورت‌گرفته توسط آنان با تمسک به آیات قرآن، نبوت خویش، جاودانگی قرآن و دین مبین اسلام را به اثبات رساندند و علاوه بر خنثاسازی جنگ نرم یهودیان، مسلمانان را در یافتن هویت اسلامی و دستیابی به استقلال فرهنگی موفق ساختند.

«سوءاستفاده از الفاظ قرآن» از جمله تحریفات یهود علیه پیامبر ﷺ بود. در این‌باره خداوند در آیه ۴۶ سوره «نساء» می‌فرماید: «مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَ أَسْمَعُ غَيْرَ مُسْمِعٍ وَ رَاعِنَا لَيًّا بِالسِّتْرِهِمْ وَ طَعْنًا فِي الدِّينِ وَ لَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَ أَطَعْنَا وَ أَسْمَعُ وَ أَنْظَرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَ أَقْوَمَ وَ لَكِن لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا»؛ برخی از کسانی که یهودی‌اند حقایق [کتاب آسمانی] را [با تفسیرهای نابجا و تحلیل‌های غلط و ناصواب] از جایگاه‌های اصلی و معانی حقیقی‌اش تغییر می‌دهند، و [به ظاهر به پیامبر] می‌گویند: [دعوت را] شنیدیم و [به باطن می‌گویند:] نافرمانی کردیم و [از روی توهین به پیامبر بر ضد او فریاد می‌زنند: سخنان ما را] بشنو که [ای کاش] ناشنوا شوی و با پیچ و خم دادن زبان و آوازشان و به نیت عیب‌جویی از دین [به آهنگی، کلمه] «راعنا» [را که در عربی به معنای «ما را رعایت کن» است، تلفظ می‌کنند که برای شنونده، «راعیناً» - که معنایی خارج از ادب دارد - تداعی می‌شود]. و اگر آنان [به جای این‌همه اهانت، از روی صدق و حقیقت] می‌گفتند: شنیدیم و اطاعت کردیم و [سخنان ما را] بشنو و به ما مهلت ده [تا معارف اسلام را درک کنیم] قطعاً برای آنان بهتر و درست‌تر بود؛ ولی خدا آنان را به‌سبب کفرشان لعنت کرده است. پس جز عده اندکی ایمان نمی‌آورند.

در تفسیر آیه مذکور آمده است: یکی از فعالیت‌های یهود تحریف حقایق و فرامین الهی بود. از این طریق، پیامبر ﷺ و مسلمانان را به سخره می‌گرفتند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۸۶). بنابراین، یهودیان علاوه بر تحریف حقایق، اقدام به استهزای مسلمانان می‌کردند تا با انجام علمیات روانی و تضعیف روحیه مسلمانان، مانع شکل‌گیری هویتی مستقل برای آنان شوند.

خداوند در آیه ۱۰۴ سوره «بقره» با افشای توطئه آنان، می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنًا وَ قُولُوا انظُرْنَا وَ سَمِعُوا وَ لِّلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ»؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! [هنگام سخن گفتن با پیامبر] مگویید: «راعنا» [یعنی: در ارائه احکام، امیال و هوس‌های ما را رعایت کن] و بگویید: «انظرنا» [یعنی: مصلحت دنیا و آخرت ما را ملاحظه کن]، و [فرمان‌های خدا و پیامبرش را] بشنوید. و برای کافران عذابی دردناک است.

در شأن نزول آیه فوق از ابن عباس (۸عق) نقل شده است: «در صدر اسلام، هنگامی که پیامبر ﷺ مشغول بیان آیات و احکام الهی بودند، مسلمانان گاهی از ایشان می‌خواستند کمی با تأنی سخن بگویند تا بتوانند مطالب را بهتر درک کنند. آنها برای این درخواست، جمله «راعنا» را که از ماده «الرعى» به معنای «مهملت دادن» است، به کار می‌بردند. یهود همین کلمه «راعنا» را که از ماده «الرعى» که به معنای «کودنی» و «حماقت» است، برای سب یکدیگر استعمال می‌کردند. هنگامی که این کلمه را از مسلمانان شنیدند، آن را دستاویز قرار دادند و با استفاده از این جمله، پیامبر ﷺ و مسلمانان را استهزا می‌کردند. از این رو، آیه فوق نازل شد و برای جلوگیری از سوءاستفاده یهود، به مؤمنان فرمان داد: به جای جمله «راعنا» از جمله «انظرنا» که همان مفهوم را دارد، استفاده کنند (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۶۹).

تخریب شخصیت پیامبر ﷺ و انکار نبوت ایشان یکی دیگر از اقدامات یهودیان علیه مسلمانان بود. یهودیان نه تنها اسلام را نپذیرفتند، بلکه در مقابل پیامبر ﷺ موضع گرفتند و کوشیدند با تخریب پیامبر، شخصیت ایشان را نزد مسلمانان خدشه‌دار نمایند. خداوند در آیه ۱۰۱ سوره «بقره»، یهودیان را سرزنش می‌کند و می‌فرماید: «وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ الَّذِينَ ءَاتَوْا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ»؛ و زمانی که فرستاده‌ای از سوی خدا به سویشان آمد که تصدیق‌کننده کتابی است که با آنان است، گروهی از آنان که [دانش] کتاب به آنان داده شده بود [با کمال گستاخی] کتاب خدا را پشت سر انداختند [و با آن به مخالفت برخاستند]، گویی نمی‌دانند [که کلام خداست].

از این رو، پیامبر ﷺ با اثبات نبوت و رسالت جهانی خود، با بیان کفرورزیدن گروهی از یهود به آیات قرآن و همچنین اثبات حقانیت اسلام، به مواجهه فرهنگی یهود پاسخ دادند. هویت‌بخشی به مسلمانان توسط پیامبر ﷺ با سه تکنیک انجام شد:

الف. اثبات نبوت و رسالت جهانی خویش

در حدیثی از امام حسن مجتبیٰ ﷺ اینچنین آمده است: عده‌ای از یهود نزد پیامبر ﷺ آمدند و گفتند: ای محمد، گمان می‌کنی فرستاده خدایی و همانند موسی بر تو وحی فرستاده می‌شود؟! پیامبر ﷺ کمی سکوت کردند، سپس فرمودند: آری. من سید فرزندان آدم هستم و به این افتخار نمی‌کنم. من خاتم پیامبران و پیشوای پرهیزگاران و فرستاده پروردگار جهانیانم. آنها پرسیدند: به سوی چه کسی: به سوی عرب یا عجم یا ما؟ خداوند آیه «قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي

رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا» (بگو من فرستاده خدا به سوی همه شما هستم) را نازل کرد و پیامبر ﷺ فرمود: رسالت من بر تمام جهانیان است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۴۴).

ب. اثبات کفرورزیدن گروهی از یهودیان به قرآن و معجزه بودن قرآن

متزلزل ساختن جایگاه قرآن یکی از اقدامات یهود به منظور ممانعت از شکل‌گیری هویت مستقل برای مسلمانان بود. از این رو، گروهی از آنان با کفرورزیدن به آیات قرآن در تلاش بودند تا مرجعیت و معجزه بودن آن را زیر سؤال ببرند و مسلمانان را دچار شک و تردید کنند. پیامبر ﷺ نیز برای خنثا ساختن نقشه شوم آنان، با بیان آیات ۷۰ و ۷۱ سوره «أل عمران»، خطاب به طایفه‌ای از یهود می‌فرماید: «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ أَنْتُمْ تَشْهَدُونَ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْسُونُ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَ تَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ»؛ ای اهل کتاب! چرا به آیات خدا [در تورات و انجیل درباره اوصاف پیامبر اسلام] کفر می‌ورزید، درحالی‌که خودتان گواهی می‌دهید [که این آیات از سوی خدا نازل شده است؟] ای اهل کتاب! چرا درحالی‌که [به حقایق و واقعیات] آگاهید، حق را به باطل مُشْتَبِه می‌کنید و حق را پنهان می‌دارید [تا مردم گمراه بمانند؟!]

در شأن نزول آیه شریفه آمده است: چون پیامبر ﷺ نماز صبح را به طرف بیت‌المقدس (قبله یهودیان) و نماز ظهر را به سوی کعبه خواندند، طایفه‌ای از یهود گفتند: شما یهودیان ایمان بیاورید به وحی و دستوری که صبح نازل شد؛ یعنی به نماز خواندن رو به بیت‌المقدس، و کفر بورزید به حکمی که در آخر روز نازل شد؛ یعنی نماز خواندن به طرف کعبه.

مؤید دیگرش آن است که بعد از این سخن، آن‌گونه که قرآن حکایت نموده، گفتند: «وَ لَا تُوْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ» (أل عمران: ۷۳)؛ یعنی: به کسانی که از دین شما پیروی نمی‌کنند، اعتماد نکنید، و به دین ایشان ایمان نیاورید و به ایشان نگویند که در تورات ما بشارت به دین شما و علائم پیغمبر شما آمده است. همچنین نگویند که تورات خیر داده است که قبله از بیت‌المقدس به کعبه برمی‌گردد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۴۰۵).

بنابراین، پیامبر ﷺ با بیان کفرورزیدن گروهی از یهود به آیات قرآن و معجزه بودن قرآن، علاوه بر اثبات حقایق قرآن در تورات، مسلمانان را نسبت به نیت سوء یهود آگاه نمودند و قرآن را مایه هویت‌بخشی مسلمانان قرار دادند.

ج. اثبات حقایق اسلام و جاودانگی آن

ادعای برتر بودن دین یهود بر دین اسلام یکی دیگر از اقدامات یهود در جهت هویت‌زدایی از مسلمانان بود. آنان به خاطر توهم برگزیدگی و برتری دائمی خود بر سایر ادیان، خود را برتر از اسلام و حق را با دین یهود می‌دانستند. قرآن در آیه ۴۷ سوره «بقره» به موضوع برتری یهود اشاره کرده، می‌فرماید: «يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَ أَنِي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ»؛ ای بنی اسرائیل! نعمت‌های مرا که به شما عطا کردم و اینکه شما را بر جهانیان [زمان خودتان] برتری دادم، یاد کنید.

اشاره قرآن به موضوع برتری بنی اسرائیل در آیه شریفه، دلیل برتری ذاتی آنان برای تمام دوران‌ها نیست، بلکه یک برتری نسبی بود و در دوره فرعون، خداوند بر بنی اسرائیل منت نهاد و آنان را بر فرعونیان برتری داد.

پیامبر ﷺ برای هویت‌بخشی به مسلمانان در پاسخ به فخرپوشی برخی یهود، با تمسک به وحی الهی می‌فرماید: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ لَوْ ءَامَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ» (آل عمران: ۱۱۰)؛ شما بهترین امتی هستید که پدیدار شده‌اید؛ به کار پسندیده فرمان می‌دهید و از کار ناپسند باز می‌دارید و به خدا ایمان می‌آورید. و اگر اهل کتاب ایمان می‌آوردند قطعاً برایشان بهتر بود. برخی از آنان مؤمن و بیشترشان فاسق‌اند.

این آیه در شأن ابن مسعود و ابی‌بن کعب و معاذ بن جبل و سالم مولی حدیثه نازل شد و علتش آن بود که دو یهودی (مالک بن صیف و وهب بن یهودا) به آنان گفتند: دین ما از آنچه ما را بدان دعوت می‌کنید، بهتر است و خود ما هم بهتر از شما ایم. این آیه در جواب آنان نازل شد (واحدی نیشابوری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۶۶).

تاکتیک دوم: هویت‌بخشی به جامعه اسلامی با تغییر / به‌کارگیری ابزارها، نهادها و نمادهای فرهنگی

هویت‌بخشی به جامعه اسلامی از جمله مؤلفه‌های اساسی در دستیابی یک جامعه به استقلال فرهنگی است. پیامبر ﷺ پس از ورود به مدینه و تشکیل نخستین حکومت اسلامی، با فرهنگ‌هایی از جمله فرهنگ یهود و مشرکان روبه‌رو شدند؛ فرهنگ‌هایی که هر کدام برخاسته از یک نگاه توحیدی یا غیرتوحیدی به عالم هستی شکل گرفته و نقشی اساسی در نحوه رفتارها و تعاملات پیروان هر فرهنگ با پیروان دیگر فرهنگ‌ها تعیین می‌کرد. ضرورتاً جامعه‌ای که بخواهد به استقلال فرهنگی دست یابد، لازم است در مقایسه با فرهنگ‌های دیگر، هویت مستقلی برای خود تعریف کند. از این رو، پیامبر ﷺ در بدو ورود به محله قبا، با تأسیس نهادی بی‌بدیل به نام «مسجد»، تلاش خود را با هدف هویت‌بخشیدن به مسلمانان آغاز کردند.

بررسی منابع تاریخی بیانگر این مطلب است که پیامبر ﷺ برای هویت‌بخشی فردی، اجتماعی و فرهنگی به مسلمانان در مقابل فرهنگ یهود، با اتصال به وحی از برخی تکنیک‌ها بهره گرفتند: «بهره‌گیری از قرآن در معرفی و رسواسازی یهود»، «مرجع‌سازی مسجد برای مسلمانان»، «تعیین نمادهای اختصاصی مانند اذان و اقامه» و «درخواست تغییر نماد مانند تغییر قبله».

الف. بهره‌گیری از قرآن در معرفی و رسواسازی یهود

قرآن ابزار قدرتمند و مستحکمی است که پیامبر ﷺ در موقعیت‌های گوناگون، برای معرفی و رسواسازی یهودیان از آن استفاده کردند. یهودیان با شیوه‌های گوناگون، از جمله شبهه‌افکنی و تفرقه‌افکنی کوشیدند قرآن و نبوت پیامبر ﷺ را انکار کنند تا شاید بتوانند روحیه مسلمانان را تضعیف نمایند. در اینجا به دو نمونه بهره‌گیری‌های پیامبر ﷺ به منظور معرفی و رسواسازی یهود اشاره می‌کنیم:

۱) شبهه افکنی یهود

ایجاد شک و شبهه در عقاید مسلمانان از جمله نقشه‌های یهود بود. آنان از روحیه تضعیف‌شده مسلمانان پس از شکست در جنگ احد، استفاده کردند و با شبهه‌افکنی سعی در متزلزل ساختن روحیه مسلمانان داشتند. خداوند درباره شبهه‌افکنی یهود پس از شکست در جنگ احد، در آیه ۶۹ سوره «آل عمران» می‌فرماید: «وَدَّتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضِلُّوكُمْ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ»؛ گروهی از اهل کتاب آرزو دارند که شما را [از راه خدا] گمراه کنند، درحالی‌که جز خودشان را گمراه نمی‌نمایند، و [این واقعیت را] درک نمی‌فمند.

پیامبر ﷺ نیز با بهره‌گیری از آیه ۱۰۹ سوره «بقره»، یهودیان را رسوا می‌کند: «وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّوكُمْ مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كَفَارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَأَعْقَبُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»؛ بسیاری از اهل کتاب پس از آنکه حق برایشان روشن شد، به سبب حسدی که از وجودشان شعله کشیده، دوست دارند شما را پس از ایمانتان به کفر بازگردانند. هم‌اکنون [از ستیز و جدال با آنان] درگذرید، و [از آنان] روی بگردانید تا خدا فرمائش را [به جنگ یا جزیه] اعلام کند. به یقین، خدا بر هر کاری تواناست.

ابن عباس در شأن نزول این آیه می‌گوید: این آیه در پاسخ عده‌ای از یهود نازل شد که پس از واقعه احد به مسلمانان گفتند: دیدید که دچار چه مصیبتی شدید؟! اگر بر حق بودید، شکست نمی‌خوردید. پس به دین ما برگردید که بهتر است (واحدی نیشابوری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۴).

۲) تفرقه افکنی یهود

«تفرقه‌افکنی» یکی دیگر از حربه‌های یهود در ممانعت از دستیابی مسلمانان به استقلال فرهنگی بود. بعد از هجرت پیامبر ﷺ، الفت و دوستی بین اوس و خزرج موجب ناراحتی عده‌ای از یهودیان گردید. آنان دنبال فرصتی بودند تا این اتحاد و دوستی را از بین ببرند. *شاس بن قیس* یکی از سالخوردگان یهود که در کفر خویش پایدار بود و کینه بسیاری از مسلمانان در دل داشت، روزی از کنار جمعی از مسلمانان اوس و خزرج که مشغول گفت‌وگو بودند، عبور می‌کرد. با خود گفت: به خدا! اگر اینان با همدیگر متفق شوند ما نمی‌توانیم در این سرزمین زندگی کنیم. از این رو، به یکی از جوانان یهود که همراهش بود، دستور داد تا نزد آنان برود و در مجلسشان بنشیند و از جنگ‌هایی که میان اوس و خزرج اتفاق افتاده بود، سخن بگوید و آنان را به جنگ با یکدیگر تحریک کند. آن جوان نیز به دستور *شاس بن قیس* عمل نمود و کاری کرد که مسلمانان به یکدیگر تفاخر ورزند و با برداشتن سلاح، فریاد جنگ سر دهند.

ماجرا به گوش پیامبر ﷺ رسید. ایشان به همراه جمعی از مهاجران به نزد اوس و خزرج آمدند و فرمودند: ای گروه مسلمانان، خدا را در نظر بیاورید! آیا دوباره به یاد دوران جاهلیت افتاده‌اید، در صورتی

که من در میان شما هستم و خداوند شما را به اسلام هدایت نمود؟ میان دل‌های شما که سال‌ها از هم دور بودید، اتحاد ایجاد کرد.

آنان با شنیدن سخنان پیامبر بیدار و از نیرنگ دشمن آگاه شدند. از این‌رو، همگی درحالی که گریان بودند، یکدیگر را در آغوش کشیدند و همراه با پیامبر ﷺ به شهر بازگشتند. در نتیجه، نقشه شوم ثاس بن قیس نقش بر آب شد (ابن هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۵۵).

پیامبر ﷺ با بهره‌گیری از قرآن در موضعی هوشمندانه، یهودیان را به خاطر بازداشتن از راه خدا، توبیخ کردند و آنان را نسبت به سرنوشت کارشان هشدار دادند.

ب. استفاده از نمادها: اذان و اقامه

«نماد» ابزاری دیداری - شنیداری است که از آن برای «انتقال»، «تأیید» یا «ارتقای ترغیب» استفاده می‌شود. شرط مؤثر بودن هر نمادی قابلیت تشخیص، معناداری و قابلیت انتقال پیام است. در این زمینه، انتقال پیام به مخاطب هدف در ماهیت خود نماد نهفته است. بیشتر نمادها چنان قدرتمند و جهان‌شمول‌اند که همزمان هر سه مخاطب را هدف قرار می‌دهند (جنیدی، ۱۳۹۳، ص ۱۴۴-۱۴۵).

یهودیان و مسیحیان صدر اسلام، هر کدام به‌گونه‌ای مردم را به برگزاری عبادت فرامی‌خواندند. در اسلام نیز اذان از شعائر زیبایی است که مسلمانان را به عبادت نماز فرامی‌خواند. «شعائر» به معنای نشانه و نماد است. از این‌رو، اذان را می‌توان نمادی هویت‌بخش برای مسلمانان به هنگام اقامه نماز در اوقات پنج‌گانه قلمداد کرد. استفاده هوشمندانه پیامبر ﷺ از این نماد، اقدامی پیشگیرانه برای در امان ماندن مسلمانان از گرایش به نمادهای دیگر ادیان از جمله یهود بود؛ زیرا یهودیان از شیور برای دعوت به نماز استفاده می‌کردند (مسعودی، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۲۸۹).

این نماد اختصاصی علاوه بر آنکه موجب هویت‌بخشی به مسلمانان شد، موجب ناراحتی برخی از یهودیان نیز گردید. یهودیان برای تخریب جایگاه اذان نزد مسلمانان، آنان را مسخره می‌کردند، تا جایی که خداوند در آیه ۵۷ سوره «مائده» خطاب به یهودیان می‌فرماید: «وَ إِذْ نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوًا وَّ لَعِبًا ذَلِكُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ»؛ و چون برای نماز ندا درمی‌دهید، آن را به مسخره و بازی می‌گیرند. این کار زشتشان به سبب آن است که ایشان گروهی هستند که [در حقایق و معارف] نمی‌اندیشند.

در شأن نزول این آیه آمده که وقتی مؤذن پیامبر ﷺ، مسلمانان را به نماز فرامی‌خواند، یهودیان می‌گفتند: برای ریشخند و تفریح به نماز برویم (واحدی نیشابوری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۰۵). یهودیان با استهزای مسلمانان، سعی در تخریب هویت آنان داشتند. پیامبر اکرم ﷺ نیز با استفاده هدفمند از اذان و تکرار آن در طول شبانه‌روز، در نحوه عبادت کردن، به مسلمانان هویت بخشیدند. این هویت‌بخشی بدین‌گونه بود که هر مسلمانی با توجه به مضامین

ارزشمند اذان، بعد از گواهی به یکتایی خدا، به رسالت پیامبر ﷺ شهادت می‌داد و اینچنین، مسلمانان در طول شبانه‌روز اعلام می‌کردند که ما خدا و پیامبری داریم که هدایت‌کننده ماست.

ج. درخواست تغییر نماد: تغییر قبله

تغییر قبله از بیت‌المقدس به کعبه از جمله وقایع مهم تاریخ اسلام و یکی از راهکارهای مؤثر پیامبر ﷺ در هويت بخشیدن به مسلمانان بود. یهودیان به مسلمانان می‌گفتند: شما از خود استقلال ندارید و دین اسلام، دین مستقلی نیست؛ زیرا شما به سوی قبله ما نماز می‌گزارید. در چنین شرایطی بود که قبله از بیت‌المقدس به کعبه تغییر کرد.

در مسئله قبله مسلمانان، طعنه‌های یهودیان برای پیامبر ﷺ و مسلمانان ناگوار بود، ولی آنان مطیع فرمان خدای متعال و منتظر امر الهی بودند. گویا شخص پیامبر ﷺ نیز منتظر وحی الهی بود، تا اینکه به وسیله وحی، فرمان تغییر قبله صادر شد و درحالی‌که ایشان دو رکعت نماز ظهر را در مسجد «بنی‌سالم» به سوی بیت‌المقدس خوانده بودند، جبرئیل مأمور شد بازوی ایشان را بگیرد و روی ایشان را به طرف کعبه برگرداند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۱۵-۴۱۷).

تغییر قبله یهودیان را بسیار ناراحت کرد و آنان طبق شیوه دیرینه خویش، شروع به بهانه‌جویی کردند. خداوند متعال در آیه ۱۴۲ سوره «بقره» می‌فرماید: «سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّيَهُمْ عَن قِبَلَتِهِمُ الَّذِي كَانُوا عَلَيْهِمْ قُل لِّلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ»؛ به زودی مردم سبک‌مغز می‌گویند: چه چیزی مسلمانان را از قبله‌ای که بر آن بودند [یعنی بیت‌المقدس، به سوی کعبه] گردانید؟ بگو: مالکیت مشرق و مغرب فقط از آن خداست. هر که را بخواهد به راه راست هدایت می‌کند.

یهودیان پس از ناامیدی از خدشه‌دار کردن دین و احکام اسلام، باز تمایل خود به تغییر قبله به سوی بیت‌المقدس را نشان دادند. به همین علت، عده‌ای از اشراف یهود نزد پیامبر ﷺ آمدند و از ایشان خواستند تا قبله را به سمت بیت‌المقدس بازگردانند. آنان گفتند: اگر به سوی بیت‌المقدس برگردی، ما از تو پیروی کرده، تو را تصدیق می‌کنیم (ابن‌هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۵۰).

خداوند در آیه ۱۴۵ سوره «بقره» پاسخ داد: «وَلَئِن آتَيْتَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَّا تَبِعُوا قِبَلَتَكَ وَمَا أَنْتَ بِتَابِعٍ قِبَلَتِهِمْ وَمَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعٍ قِبَلَةَ بَعْضٍ وَلَئِن آتَيْتَهُمْ مِّنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَّغِنَ الظَّالِمِينَ»؛ و [به خدا سوگند،] اگر برای اهل کتاب هر نشانه و دلیلی بیاوری از قبله تو پیروی نمی‌کنند و تو هم از قبله آنان پیروی نخواهی کرد و [نیز] برخی از آنان [که یهودی‌اند] از قبله دیگران [که نصرانی‌اند] پیروی نخواهند کرد. اگر پس از دانشی که [همچون قرآن] برایت آمده است از هوا و هوس‌های آنان پیروی کنی، مسلماً در آن صورت از ستمکاران خواهی بود.

هرچند تغییر قبله به اذن خداوند و از جانب ذات اقدس الهی انجام گرفت، اما نکته کلیدی آن، مواجهه اعتقادی پیامبر ﷺ و یهود بود که آنان، مسلمانان را به سبب نداشتن قبله مستقل تمسخر می‌کردند و هدفشان وانمود کردن عدم استقلال فرهنگی مسلمان در موضوع قبله بود.

پیامبر ﷺ با تغییر قبله، علاوه بر پاسخ‌دادن به طعنه‌های یهود، کعبه را به نماد مسلمانان در عبادت خداوند معرفی کردند و با این کار، هویت عبادی مسلمانان را رشدی اساسی بخشیدند، به گونه‌ای که تغییر قبله، استقلال فرهنگی مسلمانان را به رخ یهودیان کشید. جالب اینکه راهکار پیامبر، مسلمانان را در چشم مردم جامعه مستقل جلوه داد و زمینه‌ای را برای اسلام آوردن اعراب فراهم آورد؛ زیرا اعراب برای کعبه اهمیت زیادی قائل بودند.

تاکتیک سوم: ایجاد هویت واحد فرهنگی با مرزبندی اعتقادی با یهودیان

ایجاد هویت واحد فرهنگی به واسطه مرزبندی اعتقادی میان مسلمانان و یهودیان یکی دیگر از ارزشمندترین تکنیک‌های پیامبر ﷺ در مسیر دستیابی به استقلال فرهنگی مسلمانان و جامعه اسلامی بود. تمرکز یهود بر دو حوزه «فرهنگ» و «اقتصاد» مدینه و اوضاع دادوستد و بازار، به گونه‌ای بود که مسلمانان در سال‌های اول هجرت به سبب وابستگی مالی، فرهنگشان نیز گرفتار اعتقادات باطل یهودیان شده بود. رهایی مسلمانان از این گرفتاری‌های اعتقادی، اخلاقی و فقهی یهود مستلزم پیدایش هویت واحد فکری، اعتقادی، اخلاقی و فقهی بود تا بتوانند در قالب یک نظام فکری واحد از یهود جدا شوند، با دیگر مسلمانان پیوند بخورند و هویت فرهنگی واحدی ایجاد کنند.

برخی از مرزبندی‌های اعتقادی صورت‌گرفته توسط پیامبر ﷺ در دو بحث «توحید» و «نبوت» در قالب تکنیک‌های ذیل محقق شد:

الف. ایجاد سؤال

در مبحث «توحید»، نگاه الحادی یهودیان به خداوند متعال منجر به ادعاهای بی‌اساسی همچون «فرزند خدا بودن» شد. در این بخش از تکنیک «ایجاد سؤال» استفاده شد. در آیه ۱۸ سوره «مائده» آمده است: یهودیان و مسیحیان ادعا کردند که ما فرزندان خداییم و به سبب همین قربت، خداوند ما را در آخرت عذاب نمی‌کند: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ»؛ و یهود و نصارا گفتند: ما پسران خدا و دوستان اویم.

آنان با نوعی مجازگویی، می‌خواهند شرافتی برای خود بتراشند. پیامبر ﷺ در مقابل ادعای آنان، از تکنیک «ایجاد سؤال» استفاده کردند و خطاب به آنان فرمودند: «فَلِمَ يَعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَ يَعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ»؛ اگر پندار شما صحیح است و در این افترا به خطا نمی‌روید، چرا خداوند شما را در برابر گناهانتان

کیفر می‌دهد؟ (همان) زیرا قاعده این است که دوست بر دوست و پدر بر پسر ترحم کند و عذابش نکند، با اینکه آنها اقرار دارند که خداوند آنها را عذاب می‌کند، و این مطلب مطابق تورات است و اگر قبول نداشته باشند کافرند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۷۳).

برخی گفته‌اند: «یعذب» اگرچه مضارع است، لیکن به معنای ماضی است؛ یعنی چرا شما را عذاب کرد؟ شما اقرار دارید که بر اثر پرستش گوساله سامری گرفتار عذاب خداوند شدید و همچنین خداوند به کیفر کردارتان، شما را به شکل بوزینه و خوک درآورد و بخت‌النصر را بر شما مسلط ساخت تا شما را به سختی شکنجه دهد. آیا اینها عذاب نیست؟ اگر شما دوستان خدا هستید، چرا عذابتان کرد؟ (همان)

ب. بهره‌گیری از آیات قرآن

یکی از تکنیک‌هایی که پیامبر ﷺ در راستای ایجاد هویت واحد فرهنگی از طریق مرزبندی اعتقادی با یهودیان استفاده می‌کردند، تکنیک بهره‌گیری از آیات قرآن بود؛ چراکه مسلمانان در اصول اعتقادی نیازمند مرزبندی اساسی با یهودیان بودند. پیامبر ﷺ با عنایت به آیه ۹۷ سوره «بقره» با خطاب قرار دادن یهودیان، به این بهانه که جبرئیل آورنده وحی است و با او دشمن هستند پس به پیامبر ﷺ ایمان نمی‌آوردند، می‌فرماید:

«قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَيَّ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ» [آنان می‌گویند: چون جبرئیل، وحی را برای تو می‌آورد ما با او دشمنیم؛ بنابراین به تو ایمان نمی‌آوریم] بگو: هر که دشمن جبرئیل است [دشمن خداست]؛ زیرا او قرآن را به فرمان خدا بر قلب تو نازل کرده است، درحالی‌که تصدیق‌کننده کتاب‌های پیش از خود و هدایت و بشارت برای مؤمنان است.

دوم. راهبرد «ختناسازی و مقاومت‌سازی مسلمانان در مقابل جنگ فرهنگی»

ایجاد جنگ اعتقادی (مانند انکار، کتمان نبوت پیامبر ﷺ، تحریف پیامبر ﷺ، و نیازمند دانستن خداوند) و عملیات روانی علیه اسلام و مسلمانان از جمله فعالیت‌های یهودیان در دوران ده ساله حکومت نبوی بود. فعالیت‌هایی که اگر پیامبر ﷺ برنامه‌ای برای ختناسازی و کنترل آن نداشتند، به‌زودی جلوی رشد نهال نوپای اسلام را می‌گرفت و به تدریج آن را می‌خشکاند.

بدین‌رو، پیامبر ﷺ با استفاده از نقاط قوتی همچون «اقتدار درونی امت اسلامی» و «ویژگی خاص پیامبری» مانند عصمت و تمسک به قرآن و به‌کارگیری راهبرد هوشمندانه «ختناسازی و مقاومت‌سازی مسلمانان در مقابل جنگ اعتقادی و عملیات روانی» توانستند نقشه شوم یهودیان را نقش‌برآب نمایند و نظام دین اسلام و حکومت دینی را به نحو احسن پایه‌ریزی کنند و آن را در برابر تهدیدهای اعتقادی حفظ کنند. جزئیات انتخاب این راهبرد در جدول (۵) ذکر شده است:

جدول (۵): راهبرد ختناسازی و مقاومت‌سازی مسلمانان در مقابل جنگ فرهنگی

حوزه	راهبرد	نوع	نحوه دستیابی به راهبرد	علت انتخاب راهبرد	تاکتیک	تکنیک
روشن‌سازی و ختناسازی و مقاومت‌سازی مسلمانان در مقابل جنگ فرهنگی	هوشمندانه (ST)	خنشاسازی و مقاومت‌سازی مسلمانان در مقابل جنگ فرهنگی	استفاده از «اقتدار درونی امت اسلامی» و ویژگی خاص پیامبری، از جمله عصمت و تمسک به قرآن برای جلوگیری از «تهدیدهای فرهنگی و اعتقادی»	پیامبر ﷺ با استفاده از نقاط قوتی از جمله «اقتدار درونی امت اسلامی» و ویژگی خاص پیامبری، مانند عصمت و تمسک به قرآن با اتحاد راهبرد هوشمندانه «ختناسازی و مقاومت‌سازی مسلمانان در مقابل جنگ اعتقادی و عملیات روانی» توانستند نقشه شوم یهودیان را بر آب نمایند و نظام دین اسلام و حکومت دینی را به نحو احسن پایه‌ریزی پایه‌ریزی کنند و آن را در برابر تهدیدهای اعتقادی حفظ نمایند	روشن‌سازی درباره مذهب و نقطه‌های دشمن	الف. بهره‌گیری از آیات قرآن
					ب. مناظره با یهود	

پیامبر ﷺ برای دستیابی به این راهبرد، از تکنیک‌هایی استفاده کردند که در اینجا به مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم:

الف. بهره‌گیری از آیات قرآن

برای نمونه، می‌توان به بیان لجاجت و خیال‌پردازی دامنه‌دار یهود در تهمت‌زنی به فرشتگان و حسادت با پیامبر ﷺ اشاره نمود. / این‌صورتاً، عالم‌ترین شخصیت یهودی در ماجرای رجم یهودیان، به خدا قسم یاد می‌کند و می‌گوید: یهودیان می‌دانند که شما نبی مرسل هستید، لیکن به شما حسد می‌ورزند (این‌هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۶۵). به اعتراف این شخصیت، یهودیان از نبوت پیامبر ﷺ و ارتباط او با خداوند به‌وسیله جبرئیل امین مطلع بودند؛ اما مسئله مهمی که در اینجا جلب توجه می‌کند لجاجت عمدی و تلاش در آزار و اذیت پیامبر ﷺ توسط یهودیان است. آنان دامنه لجاجت را آن‌قدر گسترده کردند که علاوه بر حسادت به پیامبر ﷺ، فرشتگان را نیز آماج تهمت‌زنی خویش قرار دادند.

خداوند در پاسخ به این تهمت‌زنی آنان در آیات ۹۶ و ۹۷ سوره «بقره» می‌فرماید: «قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ رُسُلِهِ وَ جِبْرِيلَ وَ مِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ»؛ [آنان می‌گویند: چون جبرئیل وحی را برای تو می‌آورد ما با او دشمنیم و بنابراین به تو ایمان نمی‌آوریم]. بگو: هر که دشمن جبرئیل است [دشمن خداست]؛ زیرا او قرآن را به فرمان خدا بر قلب تو نازل کرده است، درحالی‌که تصدیق‌کننده کتاب‌های پیش از خود و هدایت و بشارتی برای مؤمنان است. هر که با خدا و فرشتگان و رسولانش و جبرئیل و میکائیل دشمن باشد [کافر است]، و بی‌تردید خدا دشمن کافران است.

بنابراین پیامبر خدا با برجسته کردن دشمنی یهود، جنگ اعتقادی و عملیات روانی یهود علیه مسلمانان را خنثا کردند.

ب. مناظره با یهود

نمونه این تکنیک پاسخ به سؤال‌های یهود و رفع آشوب، بلوا و اضطراب از مسلمانان است. یهودیان می‌کوشیدند تا با ایجاد شبهه و طرح سؤالات به ظاهر پیچیده و سخت، در دل‌های مسلمانان ایجاد آشوب، بلوا و اضطراب کنند و پیامبر ﷺ را از برخی اسرار کم‌اطلاع جلوه دهند.

ترمذی در سنن خود از جابرین عبدالله/انصاری نقل می‌کند: عده‌ای از یهودیان به برخی از اصحاب پیامبر ﷺ گفتند: آیا پیامبر شما از تعداد خزانه‌های جهنم باخبر است؟ یاران پیامبر در پاسخ این دسته از یهودیان گفتند: ما باید از پیامبر خود سؤال کنیم. آنان بعد از مراجعه به پیامبر ﷺ و طرح سؤال از ایشان، اذعان کردند که از یهودیان شکست خورده‌اند.

پیامبر ﷺ در پاسخ مسلمانان گفت: آیا گروهی که چیزی را نمی‌دانند و از پیامبرشان سؤال می‌کنند، شکست خورده‌اند؟ ایشان ادامه دادند که یهودیان از پیامبرشان، حضرت موسی می‌پرسیدند، گفتند: «أرنا الله جهرة!» آنان به خاطر با دشمنی با خدا گفتند که ما باید خدا را ببینیم تا سخنان تو را قبول کنیم.

به همین سبب، وقتی جماعت یهود و مسلمانان خدمت پیامبر ﷺ آمدند و از تعداد خزانه‌های جهنم پرسیدند، پیامبر به این سؤال پاسخ دادند و سپس از یهودیان سؤال کردند: خاک بهشت از چیست؟ آنان ساکت شدند و با شرمندگی، سر به زیر انداختند. یهودیان پرسیدند: ای ابا القاسم، آیا نان است؟ پیامبر ﷺ فرمودند: (چیزی شبیه) آرد سفید نرم شده است (شقاری، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۲۳۳).

نتیجه‌گیری

پیامبر اکرم ﷺ بعد از تشکیل حکومت اسلامی در مدینه، با تهدیدهای فرهنگی - اجتماعی یهود مواجه شدند. ایشان در این شرایط می‌بایست برای رشد و گسترش نهال نوپای اسلام، راهبردهایی را در مواجهه فرهنگی با یهود به کار می‌گرفتند تا علاوه بر رعایت همگانی بودن رسلان‌شان، دین اسلام را به استقلال برسانند. تحلیل رفتارهای پیامبر ﷺ در این مواجهه براساس الگوی «SWOT» بیانگر آن است که ایشان با بهره‌گیری از نقاط قوت موجود در حکومت اسلامی و همچنین با استفاده از فرصت‌ها و به حداقل رساندن اثر تهدیدها، با اتخاذ راهبردهای گسترشی و هوشمندانه موفق بودند. این پژوهش به دو راهبرد «دستیابی به استقلال فرهنگی» و «خنثاسازی و مقاوم‌سازی مسلمانان در مقابل جنگ فرهنگی» اشاره کرد.

منابع

- ابن حزم، علی بن احمد، ۱۴۰۳ق، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن هشام، عبدالملک بن، بی تا، *السيرة النبویه*، تحقیق مصطفی السقا و ابراهیم الأبیاری و عبدالحفیظ شلبی، بیروت، دارالمعرفه.
- الوانی، سیدمهدی، ۱۳۹۳، *مدیریت عمومی*، چ پنجاه و یکم، تهران، نشر نی.
- جدیدناب، علی، ۱۳۹۰، *تحلیلی بر عملکرد پیامبر ﷺ در برابر یهود*، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؑ.
- جنیدی، رضا، ۱۳۹۳، *تکنیک‌های عملیات روانی و شیوه‌های مقابله*، چ چهارم، مشهد، آستان قدس رضوی.
- جواد، علی، ۱۴۱۳ق، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بغداد، جامعه بغداد.
- زمانی محبوب، حبیب، ۱۳۹۳، «راهبرد پیامبر ﷺ در برابر فتنه‌های یهودیان مدینه»، *معرفت*، ش ۱۹۶، ص ۳۹-۵۰.
- شکاری، عبدالله بن ثار، ۱۹۹۶، *اليهود فی السنة المطهره*، ریاض، دار طیبه للنشر و التوزیع.
- صادقی، مصطفی، ۱۳۸۶، *پیامبر ﷺ و یهود حجاز*، چ سوم، قم، بوستان کتاب.
- طباره، عقیف عبدالفتاح، ۱۹۷۹، *اليهود فی القرآن*، ط. السابعة، بیروت، دارالعلم للملایین الهلال.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق و مقدمه محمدجواد بلاغی، چ سوم، تهران، ناصر خسرو.
- ، ۱۳۷۷، *جوامع الجامع*، تهران و قم، دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه.
- عارف کشفی، سیدجعفر، ۱۳۹۵، *رسول خدا و یهود*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- علی احمدی، علیرضا و همکاران، ۱۳۸۲، *نگرشی جامع بر مدیریت استراتژیک*، چ هشتم، تهران، تولید دانش.
- عمید، حسن، ۱۳۸۹، *فرهنگ فارسی عمید*، تهران، راه رشد.
- فردار، دیوید، ۱۳۹۷، *مدیریت استراتژیک*، ترجمه علی پارساییان، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۱۵ق، *تفسیر الصافی*، تحقیق حسین اعلمی، ط. التانیه، تهران، صدر.
- مسعودی، علی بن حسین، ۱۹۹۶م، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، بیروت، دارالاندلس.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- واحدی نیشابوری، علی بن احمد، ۱۳۸۳، *اسباب النزول*، ترجمه علیرضا ذکاتوی قراقرلو، تهران، نشر نی.

فرا تحلیل کیفی مقالات علمی ناظر بر آسیب‌های جنسی در ایران

eabbaspoor@yahoo.com

ابراهیم عباس پور / دکترای جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)
دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۱۳ - پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۲۳

چکیده

امر جنسی در جامعه ایران به مثابه یک آسیب اجتماعی متأثر از انقلاب جنسی غرب و مدرنیته ناقص، موجب بروز مشکلات اجتماعی گوناگون و درهم‌ریختگی ساختارهای ارزشی و اجتماعی شده است، به گونه‌ای که بی‌توجهی علمی و عملی مناسب و بهنگام به آن می‌تواند جامعه را وارد بحران یا انقلاب جنسی سازد. تغییر الگوی ازدواج و خانواده، افزایش طلاق، گسست اجتماعی و افزایش پوشش‌های جنسی از جمله مهم‌ترین پیامدها و عوامل تغییر در زیست جنسی جامعه است که واکنش‌های متقابلی را موجب می‌شود. همه اینها تعارض‌ها و تنش‌هایی را با فرهنگ دینی - ملی ایجاد می‌کند و زیست جنسی مبتنی بر فرهنگ غرب را ترویج می‌نماید. مقاله حاضر با استفاده از روش «فرا تحلیل کیفی»، چهل مقاله پژوهشی را که در دهه ۹۰ در کشور تولید شده، از طریق جست‌وجو در پایگاه‌های داده علمی، به صورت توصیفی (از حیث ابعاد سنخ‌شناسی امر جنسی، جنسیت پژوهشگران، جامعه آماری، روش، رویکردها و نظریات استفاده شده در تبیین متغیر مستقل و مطالعه انضمامی) بررسی و ارزیابی (در بعد سؤالات، فرضیات، اهداف و نتایج) کرده است. یافته‌ها نشان می‌دهد: امر جنسی در ایران سویه آسیبی پیدا کرده است؛ سیاست روشنی در قبال این امر وجود ندارد؛ ازدواج سخت و طلاق آسان شده است؛ فضای بصری فرهنگ عمومی سائقه‌هایی جنسی دارد که بی‌عفتی را ترویج می‌کند؛ اموری مانند امر جنسی تبدیل به امری شخصی شده و افراد مطابق میل و توانایی خود ارضای نیاز می‌کنند. در انتهای مقاله، پیشنهادهایی علمی و عملیاتی برای مدیریت و رفع آسیب‌های جنسی ارائه شده است.

کلیدواژه‌ها: آسیب، جنسی، روسپیگری، خیانت، فراتحلیل، اباحه‌گری.

یک. طرح مسئله

در خصوص مسائل جنسی و عفاف و حجاب و نابهنجاری‌های اجتماعی حاصل از آن مقالات و پژوهش‌های متعددی صورت گرفته است و می‌توان دهه ۷۰ را مبدأ شروع تحقیقات در این‌باره دانست، به‌گونه‌ای که ظهور «توسعه سیاسی» و به‌تبع آن، تحولات فرهنگی ناشی از جریان دوم خرداد در این زمینه بی‌تأثیر نبوده است.

امر جنسی موضوعی است که به سبب پیچیدگی و چندلایه بودن و ارتباط آن با دیگر مسائل اجتماعی، از اهمیت بالایی برخوردار است و توجه نکردن به آن مشکلات متعددی را به وجود می‌آورد. تغییرات خانواده حضور اجتماعی بیشتر زنان در دانشگاه، بازار و جامعه و تغییر نقش‌های متأثر از آن و تبلیغ و ترویج فرهنگ برهنگی و غیرعقیفانه و ترویج تجارت روسپیگری (پورن) توسط برخی شبکه‌های اجتماعی، نگرش‌های متفاوت و بعضاً متضادی در مقابل فرهنگ دینی - ملی جامعه به وجود آورده که حوزه‌های متعدد اجتماعی را نیز درگیر کرده است. مشکل شدن ازدواج، بسته شدن راه‌های مشروع برقراری رابطه جنسی، و گسترش الگوهای رفتاری غیرمشروع و نابهنجار (آنومیک) و الگوهایی از رابطه که فرد به‌دنبال یافتن راه‌هایی جدید برای ارضای نیازهای خود باشد برخی از آنهاست. به اعتقاد برخی محققان، افزایش سطح تحصیلات در سال‌های اخیر و ورود دختران به عرصه‌های اجتماعی - به تدریج - ارتباط دختر و پسر را ساده و در کنار آن، فناوری‌های ارتباطی جدید این ارتباط را پنهان کرده است (آزادارمکی و شریفی ساعی، ۱۳۹۰).

برخی دیگر معتقدند: بسیاری از جوانان ایرانی رابطه جنسی پیش از ازدواج را در متن روابط سالم و کاملاً بهنجار می‌دانند. گزارش‌های مهلوی از نمونه‌های آماری خود نشان می‌دهد: جوانان ایرانی از محدودیت فضای عمومی می‌گریزند و فناوری در این میان نقش عمده‌ای ایفا می‌کند. بسیاری از جوانان طبقات متوسط و بالای شهر از لوازم پیشگیری از بیماری‌های مقاربتی استفاده نمی‌کنند که در نتیجه خطر بیماری‌هایی همچون ایدز را در میان آنان به شدت گسترش داده است (کریمیان و دیگران، ۱۳۹۴).

به اعتقاد برخی دیگر از محققان، زندگی مشترک بدون ازدواج در تهران روندی رو به افزایش دارد و تمایل به مناسبات جنسی منهای زندگی زناشویی در بین مجردان و متأهلان به چشم می‌خورد (علی‌احمدی، ۱۳۸۹).

براساس پیمایشی در سال ۱۳۹۰، ۲۲ درصد از شهروندان تهرانی اظهار کردند که در بین بستگان درجه اول آنها افرادی که متارکه کرده‌اند وجود دارند (ر.ک: واعظی، ۱۳۹۰).

منبع اطلاعات جنسی افراد از دوران کودکی تا بلوغ عمدتاً از طریق فیلم، اینترنت، دوستان و تغییر و تحولات مربوط به بلوغ و اطلاعات افراد نسبت به این تحولات است. به علت آنکه مخاطبان این منابع اقشار گوناگون هستند و مطالب و محتویات بدون در نظر گرفتن سن، جنس و فرهنگ ارائه می‌شوند، تأثیراتی انحرافی در نگرش جنسی افراد ایجاد می‌کنند (دهقانی و دیگران، ۱۳۸۵).

همه اینها در کنار توسعه سطح دسترسی همه اعضای خانواده و به‌ویژه قشر دانش‌آموز و دانشجوی به اینترنت و فناوری‌های ارتباطی متأثر از همه‌گیری بیماری کرونا، می‌تواند جامعه را هرچه بیشتر با آسیب جنسی درگیر سازد.

با توجه به نکات ذکرشده، جامعه ایران به دلایل متعدد، از جمله جوان بودن و قرار گرفتن در مسیر تحولات اجتماعی از قِبل توسعه و نفوذ ادبیات اجتماعی غرب، با پدیده‌های متنوعی از مؤلفه‌های آسیب جنسی روبه‌رو شده است؛ از جمله: بالا رفتن سن ازدواج، گسترش طلاق، رواج روابط فراخانوادگی و گسترش پوشش‌های شهوت‌انگیز (اروتیک) و مانند آن.

در این زمینه، برخی جامعه‌شناسان از «بحران جنسی» بحث کرده و معتقدند: چون غرب خواهان بروز ناپهنجاری‌های جنسی در کشور ماست، بروز انقلاب جنسی را القا می‌کند؛ زیرا با این اتفاقات ساختار ایران ضعیف می‌شود و این خواسته غرب است؛ ولی به‌نظر می‌رسد ما شاهد بحران جنسی در کشور هستیم. اگر نتوانیم مطالعات جنسی‌مان را بالا ببریم و برای وضعیت جنسی امروز جامعه‌مان فکری نکنیم، این انقلاب رخ خواهد داد (فیاض، ۱۳۹۵).

برخی دیگر «انقلاب جنسی» را مطرح می‌کنند. در مقابل، برخی از فعالان این حوزه، سخن از «کودتای جنسی» به میان می‌آورند؛ زمانی می‌توان واژه «انقلاب» را به کار برد که از درون‌مایه فضای اجتماعی اتفاق افتاده باشد و نشانه‌ای مبنی بر فرایند بودن - و نه پروژه بودن - وجود داشته باشد. در غیر این صورت، «کودتای جنسی» مطرح است که برخی از درون جامعه یارگیری کرده، به‌طور مقطعی با این فضا همکاری می‌کنند و وقتی به مقاصد خود رسیدند به این جریان کاری ندارند. بنابراین، در ایران «کودتای جنسی» داریم. با بررسی کتب و مقالات مرتبط با این موضوع در غرب می‌بینیم به‌دنبال بدل هوشمند الگوی «کودتای جنسی» در ایران هستند (کلیدی، ۱۳۹۴، ص ۲۰).

بی‌شک در جامعه ایران، به دلایل گوناگون با مسئله‌ای اجتماعی به نام «آسیب جنسی» روبه‌رو هستیم. نگاهی به وقوع و تداوم انقلاب جنسی در غرب و آمریکا و نشانه‌های وقوع آن در سال‌های قبل از وقوع، هشدار است برای جوامعی مثل ایران که با مشاهده آن علائیم، در حل مسئله، اقدامات متناسب و بهنگامی انجام دهند. تحلیل این علائیم زنگ خطر این بحران یا انقلاب را به صدا درآورده است. افزایش سن ازدواج، افزایش طلاق و نمونه‌هایی مانند آن از جمله این علائیم هستند. تنها چیزی که به‌نظر می‌رسد باقی مانده، بروز پدیده‌هایی مثل طلاق، ازدواج مجدد و انحراف جنسی در میان مسئولان رده بالای سیاسی جامعه است که این نمونه‌ها قبل از انقلاب جنسی آمریکا هم عیناً رخ داد است (سوروکین، ۱۳۹۹، ص ۳۲-۴۵).

تحقیقات انجام‌گرفته در زمینه امر جنسی که در حوزه‌های متنوع علوم اجتماعی، روان‌شناسی، حقوق، اقتصاد و

پزشکی تولید شده، می‌تواند در این زمینه به خوبی بصیرت‌افزا باشد و راهکارهای علمی مقتضی را برای یافتن زمینه‌ها، دلایل و تحلیل‌های امر جنسی فراهم آورد.

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های روش‌شناختی «فراتحلیل کیفی» طبقه‌بندی، جمع‌بندی و ارزیابی تحقیقات انجام شده است. در این پژوهش، قالب مقاله «علمی - پژوهشی» برای تحلیل انتخاب شده که علت آن، تنوع و فراوانی آثار تولید شده در این قالب از یک سو، و ظهور خروجی بیشتر تحقیقات رده بالا در قالب مقاله «پژوهشی» از سوی دیگر است.

مسئله اصلی مقاله حاضر عبارت است از: مطالعه معرفتی - تشخیصی از وضعیت تولید مقالات درباره مسئله جنسی در جامعه ایران و جمع‌بندی تحلیلی و راهکارهای مقتضی در این زمینه.

هدف اصلی پژوهش حاضر عبارت است از: فراتحلیل مقالات در ارتباط با امر جنسی یا آسیب جنسی به منظور جمع‌بندی آخرین تلاش‌های علمی انجام‌گرفته و ارائه تحلیل جامعه‌شناختی از امر جنسی برای فعالان اجتماعی و سیاست‌گزاران.

دو. پیشینه پژوهشی

مرور پژوهش‌های انجام‌شده در حوزه امر جنسی نشان می‌دهد: دو مقاله پژوهشی فراتحلیل در موضوعات مرتبط انجام شده است که به اختصار معرفی می‌گردد:

فراتحلیل روابط با جنس مخالف قبل از ازدواج در بین جوانان در ۱۵ سال گذشته (۱۳۸۰-۱۳۹۴) در ایران هدف این تحقیق برآورد شیوع روابط جنسی با جنس مخالف قبل از ازدواج در بین جوانان در ایران به تفکیک جنس، با روش «فراتحلیل»، براساس مطالعات انجام‌شده طی ۱۵ سال گذشته (۱۳۸۰-۱۳۹۴) است. از بین ۱۴۷ مقاله منتشرشده و گزارش‌ها، تعداد ۱۵ نمونه معیارهای لازم برای ورود به «فراتحلیل» را داشتند. داده‌ها با استفاده از نرم‌افزارهای MEDCALC و CMA تحلیل شده است. حجم نمونه بررسی عبارت است از: ۱۴۹۸۹ نوجوان و جوان دانشجو و غیردانشجو در شهرهای تهران، قزوین، تبریز، شاهرود، اصفهان، قوچان، کرج و لرستان با میانگین سنی ۱۶/۶ تا ۲۳/۵ سال. شیوع رابطه جنسی قبل از ازدواج در تهران ۲۲/۵٪ و در سایر استان‌ها ۱۴/۷٪ برآورد شده است (خلج‌آبادی فراهانی، ۱۳۹۵).

میانگین کشوری بدون در نظر گرفتن سهم جمعیت تهران به کل کشور، ۱۹/۱٪ و پس از در نظر گرفتن سهم جمعیت تهران به کل کشور، ۱۶٪ برآورد شده است. این شیوع در پسران به‌طور قابل ملاحظه‌ای بیش از دختران ۲۹/۱٪ در برابر ۱۲٪ است. ناهمگونی قابل‌توجهی براساس جنس و منطقه جغرافیایی مشاهده می‌شود. بنابراین قریب یک‌ششم جوانان در معرض خطرات سلامتی (بیماری‌ها) و اجتماعی (افزایش سن ازدواج) ناشی از این روابط هستند.

فرا تحلیل آسیب‌شناسی خانواده و سلامت جنسی

هدف این پژوهش، فرا تحلیل آسیب‌شناسی خانواده و سلامت جنسی با روش «مطالعه توصیفی» بوده و به بررسی مروری تحقیقات انجام‌شده در این زمینه پرداخته است. یافته‌ها نشان می‌دهد: بسیاری از اختلافات و حتی طلاق‌ها به سلامت جنسی خانواده مربوط است. بنابراین، حساس‌سازی مسئولان نسبت به این معضل و فراهم آوردن زمینه لازم برای راه‌اندازی اصولی مراکز معتبری که بتواند در این زمینه به خانواده‌ها خدمات مشاوره‌ای و درمانی را با همکاری متخصصان گوناگون ارائه کند، ضروری است. آموزش نیز یکی از ابعادی است که باید با استفاده از هم‌اندیشی کارشناسان حوزه‌های گوناگون، درباره شیوه‌های درست آن، راهکارهایی اندیشیده شود.

وجه تمایز تحقیق حاضر با فرا تحلیل اولی، اولاً محدود نبودن به رابطه با جنس مخالف و پرداختن به مطلق آسیب‌های جنس، و ثانیاً تفاوت زمانی و مکانی با آن است.

این پژوهش با فرا تحلیل دومی نیز از جهاتی متمایز است: اولاً، محدود به آسیب‌شناسی خانواده نیست. ثانیاً، نگاهی جامعه‌شناختی به مسئله دارد. ثالثاً، تمرکز بحث بر آسیب جنسی است، نه سلامت جنسی. بنابراین، هم به سبب آنکه مدت زمانی از تحقیقات فرا تحلیل مذکور گذشته و هم به سبب ارتباط اندک آنها با بحث حاضر، نیاز به انجام مطالعه فرا تحلیلی در این زمینه قابل توجیه می‌نماید.

مرور نظری

امر جنسی در ادیان و فرهنگ‌های گوناگون معرکه آراء و بحث‌های متفاوتی بوده است. ابهام در امر جنسی و پوشیدگی و حیا در همه ادیان از ارزش و جایگاه بالایی برخوردار بوده و فرهنگ متناسب با خود را بازتولید کرده است. ولی در طول تاریخ، با توجه به تفاسیر متفاوت و اندیشه‌های نوین که با انگیزه‌های ماتریالیستی و لیبرالیستی انجام شده، سبک زندگی و زیست جنسی متفاوتی نیز پدیدار گشته است.

در طول تاریخ از یک سو به آیین‌هایی برمی‌خوریم که پیروان آنها همواره از سنت ازدواج و زناشویی تخلف کرده و به گمان خود، تنها راه دستیابی به کمال و سعادت را طرد تمتعات جسمانی و لذا یذدنیوی می‌دانند و به تبع آن، از ازدواج و زناشویی اعراض نموده و شیوه تجرد و رهبانیت پیشه کرده‌اند و از سوی دیگر، تغییری بنیادین در عقاید متفکران مشهود است، به گونه‌ای که معتقدند: باید نظامی را بنا نهاد که در آن، ارضای غریزه جنسی بدون محدودیت و ممنوعیت تحقق یابد:

۱. رویکردهای تفریطی و مقدس‌مآبانه (نورعلیزاده، ۱۳۹۰، فصل اول)

عقاید و افکار رهبانی از زمان باستان در ایران رواج داشته است؛ مثل آیین مانی (Mani) که روح بدبینی به دنیا و تعلقات مادی و نیز نفی روابط زناشویی، در آن نمودار بوده است (قاسمی، ۱۳۷۳، ص ۳۸). در این میان، رهبانیت و تجردطلبی در هند برای رسیدن به سعادت ابدی شیوع دارد. در دین یهود، با وجود ابتدای حیات بر بنیاد خانواده،

برخی مثل فرقه «اسنس» (Esseness) رهبانیت در پیش گرفته، زناشویی را ترک کرده و در اموال و دارایی‌های دنیوی قابل به اشتراک شده‌اند (مشکور، ۱۳۶۲، ص ۲۱۸).

یکی از مظاهر برجسته مسیحیت هم مسئله رهبانیت و تجردطلبی است که بر اثر تحریفات و اختلاف‌های فکری، در خطوط اصلی تعالیم مسیح پدید آمده: شخص مجرد به‌دنبال جلب رضایت خداوند؛ و شخص متأهل به‌دنبال رضایت همسر خود است (کتاب مقدس، ۱۹۸۷، فراز ۳۲-۲۷۲:۳۹).

۲. رویکردهای معطوف به آزادی افراطی و لذت‌گرایی

فروید با کشفیات خود در زمینه ساختار روانی و مرتبط دانستن علت اختلال‌های روانی با امیال سرکوب‌شده و سپس رانده شدن آن به ناهشیار، اثر عمیقی بر زمانه خود و بعد از آن بر علم روان‌شناسی گذاشت. او گزینه جنسی را قوی‌ترین کشش انسان دانسته و معتقد است: همین گزینه بر هر فردی مسلط است و نقش اصلی را در زندگی او دارد. فروید براساس افراط در توجیه میل جنسی، مکتبی مبتنی بر اصالت گزینه و آزادی روابط جنسی بنیان نهاد و نیروی «لیبیدو» (Libido) در سائق جنسی را نخستین جوهر زندگی و عمیق‌ترین و شدیدترین کشش روانی و شخصیتی انسان دانست (جونز و دالی یزو، ۱۳۴۲، ص ۱۵۲-۱۵۷).

به اعتقاد فروید، یکی از مهم‌ترین عیوب اساسی تمدن، محدودیت گسترده در باره مسئله جنسی است که باعث بیماری‌های روانی می‌شود.

برتراند راسل اخلاق و سنت‌های اعمال‌شده توسط کلیسا را مخالف طبیعت بشری دانسته و معتقد است: قوانین گذشته برپایه محدودیت‌ها و ممنوعیت‌ها بنا شده است. به اعتقاد او، اخلاق جنسی کهن بر مبنای خرافات و جهالت استوار بوده و اموری مانند کفّ نفس و عفاف و پرده‌پوشی در امور جنسی مربوط به گذشته بوده و دوران آن سپری شده است. بر مبنای تفکر راسل، اولین موضوعی که باید بدان توجه شود مسئله کامیابی آزادانه مردان و زنان از معاشرت‌های جنسی است و این آزادی جنسی، تا آنجا که به حقوق دیگران زیانی نرساند، منعی ندارد (راسل، ۱۳۵۵، ص ۱۰۸ و ۳۱۶).

فوکو در نگاهی دیگر، رفتارهای جنسی (سکسوالیته) را با قدرت و گفتمان گره زده، سرکوب و پرهیز از بحث درباره امور جنسی (سکس) در سده ۱۷ را تعمدی می‌داند:

ممنوعیت سکس نیرنگی است برای آنکه از «ممنوعیت» عنصری بنیادین بسازند که بر مبنای آن، می‌توان تاریخی از آنچه از دوران نوین به این سو در باره سکس گفته شده است، نوشت. تمام این عناصر منفی (ممنوعیت، رد، سانسور و انکار) که فرضیه سرکوب را در یک سازوکار عظیم مرکزی به منظور «نه» گفتن گرد می‌آورد، بی‌شک فقط قطعاتی‌اند با نقش موضعی و تاکتیکی در: به گفتمان درآوردن و در تکنیک قدرت و اراده به دانستی که نمی‌توان تا حد این عناصر منفی آنها را فروکاست (فوکو، ۱۳۹۰، ص ۱۹).

لئون فستیگر در رویکرد «روان‌شناسی اجتماعی» معتقد است: افراد برای رهایی از تناقض‌های رفتاری سعی در توجیه رفتارهای هنجارشکنانه خود می‌کنند: یا ارزش انتخاب خود را بالا می‌برند، یا انتخاب‌های بدیل را بی‌ارزش جلوه می‌دهند. همین تمایل افراد را برای جست‌وجوی هماهنگی میان نگرش‌ها و رفتارها می‌نمایاند (سلیمی و داوری، ۱۳۸۵، ص ۳۰۹).

اگر در این بین ناهماهنگی وجود داشته باشد، غالباً تغییر می‌کند تا با رفتار همسان‌تر باشد. ناهماهنگی می‌تواند رفتار فرازنشویی را حفظ کند. در توجیه این امر، لازم به ذکر است که وقتی همسر درگیر روابط فرازنشویی برانگیخته می‌شود و شریک رابطه فرازنشویی یا رابطه فرازنشویی را مثبت‌تر از همسر خود می‌یابد نگرش‌های مثبت به رفتار فرازنشویی را گسترش می‌دهد.

امر جنسی موضوعی پیچیده و چندلایه است که هم با رویکردهای گزینشی قابل تحلیل است، هم رویکرد اجتماعی - فرهنگی و هم زیستی. در رویکرد گزینشی، لئون فستیگر در چارچوب نظریه «تعارض شناختی» معتقد است: افراد هنگام روبه‌رویی با بدیل‌هایی مشابه با ارزش‌هایی که برگزیده‌اند، با توجیه و بالا بردن ارزش انتخاب خود، می‌کوشند از ناخوشایندی تردید بکاهند. آنان برای گریز از ناخوشایندی حاصل از انتخاب خود، به دو صورت انتخاب خود را توجیه می‌کنند: یا ارزش انتخاب خود را بالا می‌برند، یا انتخاب‌های بدیل را کم‌اهمیت جلوه می‌دهند (همان).

مطابق همین رویکرد، کرنیش و کلارک در چارچوب نظریه «گزینش عقلانی» معتقدند: کجروی محصول نسبت نهایی تفاضل میان منافع و مضرات، به علاوه تفاوت‌های فردی - اعم از زیستی و روانی - است (سلیمی و داوری، ۱۳۸۵، ص ۲۸۳).

تصمیم‌های به‌ظاهر عقلانی، تصمیم‌های ابتدایی و سرسری و لحظه‌ای و تحت تأثیر عواطف، عقلانی جلوه کردن امور غیرعقلانی (مثل اینکه ازدواج در کنار تعهد و مسئولیت و هزینه‌های سنگینی که به بار می‌آورد)، در قیاس با بدیل‌های آن، عقلانی نیست و ارضای نیاز جنسی از طریق بدیل‌های ازدواج، نفع شخصی و لحظه‌ای دارد و با عقلانیت سازگارتر است. کسانی هم که ازدواج می‌کنند، خود را در گردونه پرهزینه تعهد، هزینه و مسئولیت اسیر می‌سازند که با اصالت لذت تناسبی ندارد.

در رویکرد ساختارگرایانه اجتماعی - فرهنگی، مرتن در چارچوب نظریه «بی‌سازمانی اجتماعی» معتقد است: «آنومی» (بی‌هنجاری) استثنا نیست، بلکه ذاتی نظام سرمایه‌داری است. ناهمخوانی میان اهداف مقبول و شیوه‌های در دسترس، نیازهای متعارض به وجود می‌آورد. در چنین شرایطی، کجروی نوعی گزینش و نوعی انطباق با محیط است. در این وضعیت، ارزش‌ها و اهداف مشترک از اعضای جامعه گرفته و سبب می‌شود که آنان رهنمودهای رفتاری و خطوط اخلاقی روشنی برای خود نیابند. پس کجروی نتیجه نارسایی‌های موجود در فرهنگ و ساخت

اجتماعی جامعه است که گاه به شکاف و گسیختگی میان ابزارهای قابل دسترس و اهداف مقبول جامعه تفسیر می‌شود. انومی وضعیتی به وجود می‌آورد که کجروی طبیعی جلوه می‌کند.

در هر جامعه‌ای، اهداف و ارزش‌های فرهنگی وجود دارد و وسایل مقبول برای نیل به آن اهداف نیز تعریف شده است. اولی سطح فرهنگی و دومی سطح ساختاری است. شکل ایده‌آل، انطباق بین این دو سطح است. اما تأکید بر یکی از این دو سطحی نوعی عدم توازن به وجود می‌آورد. در روابط خانوادگی دنیای امروزی، بین اهداف و وسایل نوعی گسست و عدم تناسب به وجود آمده است.

هدف از ازدواج در چارچوب خانواده، تنظیم نیازهای جنسی و تناسل است. در دنیای امروزی، تأکید بر لذت و فردگرایی و رفاه، با ازدواج که وسیله‌ای سنتی و غیرعقلانی از نظر انسان امروزی است، تناسبی با هدف موردنظر ندارد. بنابراین، روابط جنسی خارج از خانواده توجیه می‌شود.

از سوی دیگر، تغییرات ارزشی و فرهنگی در جامعه متناسب با نظریه *اینکلههارت*، جنسی شدن فرهنگ و به تعبیر *مارکوزه*، عقلانیت شهوی (اسمیت، ۱۳۸۳، ص ۲۱۷) را به نمایش می‌گذارد.

از منظر فرهنگ متعالی انسان مسلمان، ارزش انسان در میزان تقرب به خداوند و ابعاد معنوی اوست. تقرب خداوند هم در تقوا و میزان نزدیکی او به معیارهای موردنظر خداوند معنا می‌شود. چنین انسانی نیازهای خود را در چارچوب دینی و موردنظر خداوند برآورده می‌کند و در خصوص امر جنسی، ارضای این نیاز را تنها در قالب خانواده مشروع می‌داند بود و جلوه‌گری، زیبایی‌نمایی، ابراز عواطف و احساسات، عشوه‌گری، ناز و نیاز و مانند آن را در محیط خصوصی و در چارچوب زناشویی مجسم می‌سازد.

فرهنگ لیبرالیستی و غربی به تبع تغییر ارزش‌ها، زیبایی و جلوه‌گری را از منظر «دیگری» تعریف می‌کند و ارزش‌های جمعی را به ارزش‌های فردی تبدیل می‌کند. در خصوص امر جنسی، «مدیریت تأثیرگذاری» گافمن (ریترز، ۱۳۸۳، ص ۲۹۲) و «انضباط» فوکو (فوکو، ۱۳۷۸، ص ۱۷۰) مبنای عمل است و هویت از طریق مصرف تعریف می‌گردد و «مصرف تظاهری» (وبلن، ۱۳۸۶، ص ۱۰۶) هویت‌ساز است.

به عبارت دیگر، انسان امروزی هم مثل همه انسان‌ها دوست دارد زیبا باشد؛ ولی زیبایی انسان امروزی باید مقبول دیگری باشد، و دیگری از چشم رسانه می‌بیند، و رسانه براساس مدیریت بدن، باریک‌اندازی را الگوسازی می‌کند؛ زیرا زیبایی سنتی عبارت است از: تناسب و هماهنگی بین اعضای پیکر، و مطابق تعریف امروزی، در منطق ترکیب نشانه‌ها که تابع همان اقتصاد جبری کارکرد اشیا یا شکل‌یابی بودن نمودار (دیاگرام) است، زیبایی با باریک‌اندازی مرتبط می‌شود (بودریار، ۱۳۸۹، ص ۲۲۰).

بنابراین، ارزش‌های مینی‌مالیستی مانند برجستگی، باریک‌اندازی، جذابیت ظاهری، خودآرایی (تبرج) و تظاهر جای کرامت نفس، هویت خانوادگی و زیبایی واقعی می‌نشیند و به تعبیر *بودریار*، فراواقعیت (reality-hyper) جای واقعیت قرار می‌گیرد.

برای ایجاد تغییر در روابط جنسی، لازم است ارزش‌های سنتی جامعه هدف حذف و ارزش‌های جدیدی جایگزین آن شود. با ورود ابزارهای ارتباطی جدید، تغییرات ارزشی با شکاف بین نسل‌ها و پشت کردن نسل‌های جوان‌تر به ارزش‌های سنتی در جامعه شروع می‌شود و ممکن است به تغییرات اجتماعی گسترده‌تری بینجامد و حتی گفتمان موجود را تغییر دهد.

تغییرات ارزشی در ایران، به‌ویژه ارزش‌های دینی در سه مرحله انجام می‌شود:

(۱) تقدس‌زدایی: ابتدا ارزش‌های مقدس و اسلامی مانند نهاد خانواده، امر به معروف و حجاب از حالت تقدس خارج می‌شود و تابوی قدسی آن به صورت آرام و پیوسته از بین می‌رود.

(۲) قانون‌سازی: ارزش‌های تقدس‌زدایی‌شده به رویه عمومی و سپس قانون تبدیل می‌شود.

(۳) شخصی‌سازی: ارزش‌های قانونی‌شده از حالت فراگیر خارج و به ارزش‌های فردی و شخصی تبدیل می‌شود که فقط برای خود فرد مهم است.

در این زمینه مهم‌ترین تغییرات ارزشی که برای تغییر سبک زندگی جنسی لازم است، عبارت است از:

(الف) قبح‌زدایی روابط با جنس مخالف، اعم از خارج از ازدواج و پیش از ازدواج؛

(ب) زیبایی‌اندام ملاک ارزش‌گذاری زنان می‌شود و به تبع آن، پوشش جنسی ترویج می‌شود.

(ج) گسترش نگرش شغلی و رویکرد اقتصادی به روسپیگری؛

(د) از بین رفتن قبح ازاله بکارت در دوران مجردی؛

(و) غیرت‌زدایی و عادی‌سازی روابط فرازناسویی به تبع ذائقه‌سازی و تنوع‌طلبی.

روش‌شناسی

یک. نوع و سطح فراتحلیل

در پژوهش حاضر، «فرا تحلیل» یافته‌ها را توصیف می‌کند. فراتحلیل دربرگیرنده ترکیب کمی گزارش‌ها و نتایج پژوهش‌های مشابه، استخراج و جدول‌بندی فراوانی مشخصات پژوهش‌ها و بررسی روابط آماری میان متغیرهای پژوهش‌هاست. این مقاله در پی تبدیل یافته‌های مطالعات گوناگون به یک مقیاس مشترک است. بنابراین، می‌توان خلأهای نظری و پژوهشی را مشخص کرد تا به جهت دادن پژوهش‌های بعدی کمک کند (توکل و عرفان‌منش، ۱۳۹۳).

در فراتحلیل موردی و اجمالی (در روش‌های کیفی)، بیشتر از آمارهای توصیفی استفاده می‌شود. مشخص کردن فراوانی، درصد فراوانی، فراوانی تجمعی و درصد فراوانی تجمعی، ترسیم نمودار میله‌ای و دایره‌ای برای نمایش نتایج، مشخص کردن نما (Mode)، شاخص تغییر کیفی ((Index of Qualitative Variation (IQV) و واریانس دو جمله‌ای (شاخص تغییر در متغیرهای کیفی) از ارکان مهم محسوب می‌شوند.

دو. جامعه آماری

در مجموع، ۱۵۰ مقاله پژوهشی فارسی مرتبط با امر جنسی در بازه زمانی دهه ۹۰ از منابع علمی پایگاه نورمگز، پورتال جامع علوم انسانی، سیویلیکا و برخی پایگاه‌های دیگر شناسایی شد. دامنه مطالعاتی مقالات مربوط به ایران یا مطالعه موردی برخی از شهرهای بزرگ کشور است. از میان مقالات احصاشده، ۴۰ مقاله در فراتحلیل شرکت داده شد. ۴۰ مقاله استفاده‌شده به سبب اشمال بر مطالب سایر مقالات، محور فراتحلیل قرار گرفت. اکتفا به ۴۰ مقاله به سبب کفایت نظری بوده که ما را از مطالعه تفصیلی همه مقالات بی‌نیاز می‌سازند. به علت آنکه غالباً خروجی پژوهش‌های مهم در قالب مقاله پژوهشی ارائه می‌شود، مقالات پژوهشی محور فراتحلیل قرار گرفت.

نتایج بررسی مقالات

در ادامه، نتایج بررسی‌های مقاله در دو بخش «یافته‌های توصیفی فراتحلیل» و «ارزیابی مقالات» ارائه می‌شود:

۱. یافته‌های توصیفی

در یافته‌های توصیفی، سعی شده هفت شاخص اصلی مطالعه شود و از ارائه توصیف درباره اطلاعات زمینه‌ای به سبب کم‌اهمیت بودن آنها صرف‌نظر شده است. شاخص‌های بررسی‌شده عبارتند از: سنخ‌شناسی امر جنسی در مطالعات صورت‌گرفته، جنسیت پژوهشگران، جامعه آماری، رویکرد نظری، متغیرهای مستقل، روش پژوهش، نتایج پژوهش‌ها.

الف. سنخ‌شناسی امر جنسی مطالعه‌شده

در نمونه‌های بررسی‌شده، ۲۲/۵ درصد مربوط به روابط فرازناشویی، ۱۵ درصد مربوط به تربیت جنسی، ۱۲/۵ درصد مطالعات مربوط به روسپیگری، ۱۲/۵ درصد مربوط به عوامل مؤثر در آسیب‌های جنسی، ۱۲/۵ درصد مربوط به اختلال جنسی، ۱۰ درصد مربوط به تظاهرات جنسی، ۷/۵ درصد مطالعات مربوط به قالب‌های جنسی، ۵ درصد مطالعات مربوط به همجنس‌گرایی و ۲/۵ درصد مربوط به همخانگی بود.

ب. جنسیت پژوهشگران

از مجموع مقالات مطالعه‌شده، جنسیت ۲۰ درصد مرد بوده؛ ۳۲/۵ درصد زن؛ و ۴۷/۵ درصد به صورت مشترک زن و مرد پژوهش را انجام داده‌اند. مشارکت زنان در تحقیقات مربوط به امر جنسی چشمگیر است که با محاسبه مشارکت آنها در این نوع تحقیقات، قریب ۸۰ درصد تحقیقات مربوط به آنهاست و این نشان‌دهنده اهمیت موضوع در بین زنان پژوهشگر جامعه است.

ج. جامعه آماری

از بین مطالعات انجام‌شده، ۳۲/۵ درصد بدون جامعه آماری (مطالعه توصیفی)، ۱۲/۵ درصد روسپیان، ۴۰ درصد آسیب‌دیدگان و ۱۲/۵ درصد مربوط به دانشجویان و عموم مردم است.

د. رویکرد نظری

انواع متنوع و وسیعی از نظریات در تبیین آسیب جنسی و امر جنسی از سوی پژوهشگران استفاده شده، ولی رویکردهای جامعه‌شناختی بیشترین فراوانی را دارند، و از بین رویکردهای جامعه‌شناختی، از نظریه/اینگلهارت و «بی‌سازمانی اجتماعی» هیرشی و «کنترل اجتماعی» هیرشی و رکلس از همه بیشتر استفاده شده است. در جدول (۱) مهم‌ترین نظریه‌های استفاده‌شده در مطالعات ذکر می‌شود:

جدول ۱: مهم‌ترین نظریه‌های استفاده‌شده در مطالعات صورت گرفته

رویکردهای تربیتی	رویکردهای روان‌شناختی	رویکردهای جامعه‌شناختی
- تربیت جنسی از منظر مبانی دینی - آموزش جنسی لیبرال	- نیازهای اساسی مزلو - حساسیت رقابت - انتقامجویی - طرحواره جنسی - انتخاب طبیعی - برانگیختگی تعمیم‌یافته	- یادگیری اجتماعی ساترلند - فشار فرهنگی (توزین نامتناسب) مرتن - برجسب‌زنی بیکر - پیوند افتراقی ساترلند و کرسی - کنترل هیرشی و رکلس - بازاندیشی برگر و اینگلهارت - مصرفی بودریار - گزینش عقلانی - فطرت شهید مطهری و بهشتی - فرهنگ عامه والتز لیپمن - نظریه فمینیسم رادیکال - داغ ننگ کافمن - عاملین - فرد لاکوستا

ه. مطالعه موردی و انضمامی

به لحاظ مطالعه موردی و انضمامی، می‌توان مقالات مطالعه‌شده را به چند دسته تقسیم کرد: برخی به صورت مطالعه موردی در برخی شهرهای بزرگ، مانند تهران، مشهد، کرمانشاه، یزد، اصفهان، اهواز و تبریز انجام شده است. برخی دیگر صرفاً مطالعه توصیفی و نظری بوده و از منظر مبانی دینی مسئله را تحلیل کرده و راهکار ارائه داده‌اند. برخی هم مطالعه میدانی در جهت تدوین نظریه یا آزمون فرضیه انجام داده‌اند و میدان مورد مطالعه برای آنها از این منظر ویژگی خاصی نداشته است.

۵. روش پژوهش

روش‌های استفاده‌شده در مطالعات، شامل روش‌های کیفی، کمی، کمی - کیفی و اسنادی است. ۳۰ درصد مطالعات به روش کیفی، ۵۲/۵ درصد به روش کمی، ۵ درصد به روش ترکیبی (کمی - کیفی) و ۱۲/۵ درصد به روش اسنادی انجام شده است. تکنیک‌های به‌کاررفته در این مطالعات غالباً عبارت است از: مصاحبه، پرسشنامه، نمونه‌گیری (عمدتاً گلوله برفی) و تکنیک‌های آماری (مانند تحلیل رگرسیون، تحلیل مضمون، تحلیل محتوا، پدیدارشناسی، تحلیل گفتمان، گردند تئوری).

جدول ۲: روش‌های استفاده‌شده در مطالعات

نوع روش	فراوانی	درصد
کیفی	۱۲	۳۰
کمی	۲۱	۵۲/۵
کمی - کیفی	۲	۰/۵
اسنادی	۵	۱۲/۵

۶. متغیر مستقل

عوامل مؤثر در آسیب‌های جنسی از منظر مقالات مطالعه‌شده به دو دسته عمده «عوامل اجتماعی» و «عوامل روانی - زیستی» قابل تقسیم است. عوامل اجتماعی شامل عوامل کلان (سیاسی - اقتصادی)، عوامل میانبرد (خانواده) و خرد (محیط اجتماعی) می‌شود که برای اختصار و سادگی در تقسیم‌بندی، همه این عوامل را در قالب «عوامل اجتماعی» قرار می‌دهیم. عوامل اجتماعی در بین عوامل آسیب و انحراف جنسی بیشترین فراوانی را دارد. در مرحله بعد، عوامل روان‌شناختی و بعد از آن، عوامل زیستی قرار می‌گیرد.

جدول ۳: عوامل مؤثر در آسیب‌های جنسی

عوامل اجتماعی	عوامل روان‌شناختی - زیستی
شهرنشینی و فرهنگ شهری؛ بازاندیشی سنت؛ اندیشه‌های لیبرال و پست‌مدرن؛ وضعیت آئومیک؛ شبکه‌های اجتماعی و رسانه؛ آموزش‌های امروزی؛ افزایش حضور اجتماعی زنان؛ افزایش سن ازدواج؛ افزایش طلاق؛ شکاف نسلی؛ تحصیلات و درآمد بالا؛ ازدواج اجباری؛ موانع فرهنگی؛ کاهش معنویت؛ لذت‌جویی؛ ضعف قوانین؛ انتقام‌جویی؛ تنوع‌طلبی؛ مشکلات اقتصادی؛ نیازسازی‌های امروزی و ثانویه؛ کاهش سرمایه اجتماعی؛ فرهنگ جنسی؛ حیای حمق؛ مدیریت بدن و...	برون‌گرایی؛ اختلالات روانی؛ اختلالات جنسی؛ بیماری‌های جسمی و روحی؛ باورهای کاذب؛ عدم تناسب جنسی؛ اضطراب و افسردگی؛ ارتباط نامناسب؛ تجربه جنسی پایین؛ عدم رضایت زناشویی؛ احساس نیاز؛ حس کنجکاوی؛ جذابیت‌های ظاهری؛ ماجراجویی جنسی

۲. ارزیابی پژوهش‌ها

در فراتحلیل، ارزیابی مطالعات شامل اظهارنظر درباره اعتبار پژوهش‌هاست. نتیجه این بررسی امکان دسته‌بندی بین پژوهش‌های درجه اول و درجه دوم را فراهم می‌آورد. در فراتحلیل می‌توان برخی خطاهای ممکن را

بازنمایی و تصحیح کرد. هدف از دستیابی به خطاها، نشان دادن نقاط ضعف پژوهشگر خاص نیست، بلکه رسیدن به یک جمع‌بندی صحیح و نشان دادن خلأها و نیازهای پژوهشی اهمیت دارد (توکل و عرفان‌منش، ۱۳۹۳، ص ۶۴ به نقل از: روزنتال، ۱۹۹۱).

در این پژوهش، شاخص اصلی برای ارائه ارزیابی پژوهش‌ها، بررسی سؤالات، فرضیات، اهداف و نتایج پژوهش‌ها در نظر گرفته شده است.

یکم. سؤالات پژوهش‌ها

سؤالات مربوط به مطالعات امر جنسی و آسیب‌های جنسی از دو جنبه صورت و محتوا قابل بررسی است: براساس «شاخص سه‌گانه بلیکی»، سؤالات پژوهشی (RQ) مبنای تمام پژوهش‌هاست و به لحاظ شکل، به سه دسته چپستی، چرایی و چگونگی تقسیم می‌شوند (بلیکی، ۱۳۸۹، ص ۲۱). انواع سه‌گانه پرسش‌ها یک توالی را شکل می‌دهند. پرسش‌های چپستی معمولاً قبل از پرسش‌های چرایی و پرسش‌های چرایی قبل از پرسش‌های چگونگی می‌آیند (همان، ص ۲۲).

بررسی مقالات نشان می‌دهد: اکثر قریب به اتفاق پژوهش‌های مذکور از سؤالات چپستی استفاده کرده‌اند. اما نکته اینجاست که تعداد کمی از مقالات مربوط به سطح چپستی، در همین سطح باقی مانده و تنها به مرور ادبیات نظری و بررسی ماهیت موضوع پرداخته‌اند. بیشتر مقالات از سطح اول عبور کرده و به سطح دوم (چرایی مسئله) پرداخته و علل و عوامل و زمینه‌های آسیب جنسی را ذکر نموده و سازوکار علی - معلولی این پدیده را واکاوی کرده‌اند. برخی دیگر از مقاله‌ها راهکارها و پیشنهادهای علمی - اجرایی مطرح کرده و از سطح تحلیل نظری و توسعه ادبیات نظری گذشته، به حل مسائل اجتماعی هم نظر داشته‌اند. دسته آخر معطوف به همان چالش قدیمی جامعه‌شناسی است که جامعه‌شناسی مکلف به توسعه نظری و علمی خود است، یا اینکه توسعه نظری و علمی فایده‌ای ندارد و اگر به راه‌حل نرسد، کار خاصی نکرده و وظیفه جامعه‌شناسی حل مسائل اجتماعی است (رایبگتن و اینبرگ، ۱۳۸۹، ص ۱۶-۱۸).

ضرورت توجه به پژوهش‌های وسیع در امر جنسی بیش از پیش ایجاب می‌کند تا تحقیقات بعدی بیشتر به سمت پژوهش‌های تفسیری و دریافت معنای ذهنی و رفتاری کنشگران معطوف شود و از این منظر، سؤالات از نوع چرایی و چگونگی تقویت گردد و با آشنایی بیشتر با معنای ذهنی که ذهن جوان امروزی را می‌کاود، در پی ارائه راهکارها و پیشنهادهای عملیاتی برای حل مسئله باشد.

دوم. فرضیات پژوهش‌ها

در بیشتر پژوهش‌ها، رابطه بین برخی خصوصیات اجتماعی و روان‌شناختی با امر جنسی سنجیده شده است: عواطف زنانه، روان‌رنجوری، اختلالات جنسی، اضطراب، پرشوری، میل جنسی، تجربه آزار جنسی، هوس ناآشنابودگی،

تنوع طلبی، بی‌علاقگی به همسر، ازدواج اجباری، بلوغ زودرس، رسانه‌های ارتباطی، حیا، عفت، خلوت بانامحرم، موقعیت اجتماعی - اقتصادی، خانواده از هم‌گسسته و بی‌ارتباطی در خانواده، و یادگیری جنسی مهم‌ترین متغیرهایی است که در پژوهش‌ها سنجش شده‌اند.

از بین متغیرهای اجتماعی، تأثیر رسانه‌ها، یادگیری اجتماعی، بیکاری، فقر و تغییر ارزش‌ها، و از بین متغیرهای روان‌شناختی، اختلال جنسی، اعتماد به نفس پایین و اضطراب بیشترین سهم را در این باره دارند.

بیشتر مطالعات انجام‌شده به بحث جذابیت‌های دنیای امروزی پرداخته‌اند که از طریق نظریات و الگوهای غربی در کشور توسعه پیدا کرده، تغییرات ارزشی ایجاد نموده و نگرش‌ها در خصوص امر جنسی را دستکاری کرده‌اند. تغییر قالب‌های جنسیتی و تغییر در الگوهای خانواده و آشنایی با سبک جدید زیست جنسی از موضوعاتی است که مقالات به آنها اشاره کرده‌اند.

با توجه به شیوع ویروس کرونا و تغییر در بسیاری از معادلات و از جمله توسعه حداکثری فضای مجازی و درگیری اکثر قریب به اتفاق خانواده‌ها با فضای مجازی و کم‌سواد یا بی‌سواد بیشتر خانواده‌ها با مختصات و آسیب‌های فضای مجازی و همچنین نبود کنترل خانواده‌ها بر رفتار فرزندان، لازم است این مسئله موضوع پژوهشی جدی قرار گیرد و با تحلیل مناسب، راهکارهایی برای برون‌رفت یا اصلاح سبک زندگی تحقق یافته (مجازی) صورت گیرد.

از سوی دیگر، صدمات عاطفی که به بسیاری از خانواده‌ها و افراد از قیل نبود ارتباط چهره به چهره به وجود آمده، نیازهای عاطفی انباشته‌ای را به وجود آورده که نیازمند پژوهش‌های درخور و ارائه راهکار است.

سوم. اهداف پژوهش‌ها

ارزیابی پژوهش‌ها براساس تطابق و ارتباط میان سؤالات، فرضیه‌ها و هدف می‌تواند نکات خوبی ارائه دهد. برخی از پژوهش‌ها هدفشان نشان دادن پشت پرده بسیاری از رفتارهای جنسی در جامعه بوده و با آزمون فرضیات خود، به این هدف هم دست پیدا کرده‌اند که در نوع خود، هم بدیع است و هم مسیر اقدام را نشان می‌دهد.

برخی دیگر مبتنی بر نظریات غربی، وضعیت بینشی و کنشی رفتارهای جنسی جامعه را بررسی کرده‌اند، ولی به سبب بی‌توجهی یا کم‌اطلاعی بیشتر پژوهشگران این حوزه از آموزه‌های دینی و راهکارهای موجود در مبانی اسلامی، از ارائه راهکارهای متناسب با آن غفلت کرده‌اند. به نظر می‌رسد لازم است مطالعات مشارکتی بین متخصصان امر جنسی و متخصصان دینی در این حوزه صورت گیرد تا موضع اسلام و راهکارهایی که بتواند به سالم‌سازی جامعه کمک کند به گوش افراد جامعه، اعم از مراکز دانشگاهی و فرهنگ عمومی برسد.

به علت آنکه برخی روایات برای روابط فرازناشویی، مانند خیانت، زنا و چشم‌چرانی آثار وضعی متعدد اجتماعی ذکر کرده‌اند که برای همه مردم قابل لمس است، با ترویج آموزه‌های دینی می‌توان - دست کم - آثار وضعی آسیب‌های جنسی را کنترل کرد.

چهارم. نتایج پژوهش‌ها

مسئله جنس در ایران به علل گوناگون - که به برخی از آنها در ابتدای مقاله اشاره شد - همانند بسیاری از کشورهای دنیا از جمله مسائل اصلی جامعه است و ابهام‌زایی در نفس عمل جنسی که متناسب با آموزه‌های دینی است، گویا به مباحث علمی و نظری هم سرایت کرده و اندیشمندان برجسته جامعه‌شناسی و علوم تربیتی از بحث و تبادل نظر در این باره واهمه دارند. نتایج به‌دست‌آمده از طریق این مقاله نشان می‌دهد: مقالات تدوین شده در این خصوص از چند جهت نیازمند بازنگری یا انجام مطالعات جدید است:

الف) مطالعات جامعه‌شناختی در همان مرور ادبیات مطالعات غربی باقی مانده و عمدتاً بر کشش ذاتی انسان مبتنی بر نیازهای اساسی او به سمت برآوردن نیازهای پست‌تر تمرکز کرده و در ستیز بین فرهنگ و غریزه، بر تفوق غریزه صحه گذاشته‌اند، یا غلبه فضای فرهنگ جنسی در رسانه یا فرهنگ جهانی را عامل اصلی تغییر ارزشی و در نهایت، زیست جنسی دانسته‌اند.

این در حالی است که انسان موجودی مختار است و نبود تمرکز بر نیروی فطری و عقل می‌تواند او را از هر نیروی دیگری متأثر گرداند. بدین‌روی مطالعات جامعه‌شناختی می‌تواند از منظر جامعه‌شناسی خرد و وجودی به این مسئله بنگرند و با نقد رویکردهای غالب غربی که فرهنگ و زیست جنسی خاصی به‌دنبال آورده، در پی بنا کردن زیستی عقیقانه باشند.

ب) مطالعات روان‌شناختی زیستی با اینکه تعدادشان از مطالعات دیگر بیشتر است، لیکن توجه زیادی به ابعاد محیطی و اجتماعی نداشته و نوعی غلبه دیدگاه روانکاوی در آنها به چشم می‌خورد که یکی از ضعف‌های جدی آن، «جبرگرایی» و غلبه ویژگی‌های زیستی و روانی است.

ج) مطالعات دینی اولاً، کم صورت گرفته و ثانیاً، ادبیات دینی علمی و علم‌پسند ضعیفی دارند که با بهره‌گیری از ادبیات نظری موجود در علوم مانند جامعه‌شناسی و علوم تربیتی می‌توان بر غنای نظری این مطالعات افزود. البته به‌نظر می‌رسد مطالعات دینی با نگاه جامعه‌شناختی در ابتدای راه بوده و راه درازی در این زمینه باید پیمود. آنچه در این برهه حساس تاریخی نیاز جامعه است، مدیریت فضای اجتماعی در موضوع امر جنسی است که با مباحث قوی علمی در مراکز حوزوی و دانشگاهی می‌توان راهکارهای مناسبی در این زمینه به نهادهای مجری و مسئول فرهنگ عمومی جامعه ارائه داد.

بحث و جمع‌بندی

با توجه به مطالعه فراتحلیلی ۴۰ مقاله علمی - پژوهشی در خصوص امر جنسی، سیمای کلی مطالعات صورت‌گرفته چنین است: ۲۲/۵ درصد مطالعات مربوط به روابط فرازناتشویی، ۱۲/۵ درصد مربوط به روسپیگری، ۱۲/۵ درصد مربوط به عوامل موثر در آسیب‌های جنسی، ۱۵ درصد مربوط به تربیت جنسی، ۱۰ درصد مربوط به تظاهرات جنسی، ۱۰ درصد مربوط به اختلال جنسی، ۷/۵ درصد مربوط به قالب‌های جنسی، ۵ درصد مربوط به همجنس‌گرایی و ۲/۵ درصد مربوط به همخانگی.

۳۷/۵ درصد پژوهشگران مرد، ۴۵ درصد زن و ۱۷/۵ درصد ترکیبی از مرد و زن بوده‌اند. این موضوع نشان‌دهنده اهمیت موضوع برای هر دو جنس از پژوهشگران و به‌ویژه زنان است که درصد بالای مطالعات مربوط به آنهاست. ۳۲/۵ درصد مقالات مطالعه توصیفی، ۱۲/۵ درصد روسپیان، ۴۰ درصد آسیب‌دیدگان و ۱۲/۵ درصد دانشجویان و عموم مردم را جامعه آماری خود قرار داده‌اند.

در تبیین مسئله، رویکردهای جامعه‌شناختی بیشترین فراوانی را دارد و از بین رویکردهای جامعه‌شناختی، از نظریه/اینکلههارت و «بی‌سازمانی اجتماعی» هیرشی و «کنترل اجتماعی» هیرشی و رکلز از همه بیشتر استفاده شده است. مطالعه موردی مقالات مربوط به برخی شهرهای بزرگ مانند تهران، مشهد، کرمانشاه، یزد، اصفهان، اهواز و تبریز بوده است. روش‌های استفاده‌شده در مطالعات شامل روش‌های «کیفی»، «کمی»، «کمی - کیفی» و «اسنادی» است. ۵۲/۵ درصد مطالعات به روش کمی، ۳۰ درصد به روش کیفی، ۱۲/۵ درصد به روش اسنادی و ۵ درصد به روش ترکیبی (کمی - کیفی) انجام شده است. تکنیک‌های غالب به‌کاررفته در این مطالعات عبارت است از: مصاحبه، پرسشنامه، نمونه‌گیری (عمدتاً گلوله برفی) و تکنیک‌های آماری (مانند تحلیل رگرسیون، تحلیل مضمون، تحلیل محتوا، پدیدارشناسی، تحلیل گفتمان و گردند تئوری).

فراتحلیل حاضر با استفاده از مقالات مطالعه‌شده، نتیجه‌گیری امر جنسی را از دو منظر ارائه می‌دهد:

۱) امر جنسی به‌مثابه آسیب اجتماعی

به نظر می‌رسد امر جنسی امروزه در جامعه ایران، نه یک پدیده یا مسئله، بلکه به آسیب اجتماعی تبدیل شده است؛ زیرا غیر از اینکه یک گزینه انسانی در کنار سایر غرایز است، فرد و خانواده را با خود درگیر کرده و از آن مهم‌تر، گروه‌های اجتماعی و جامعه را به خود گرفتار ساخته و نمودها و ظواهر آن در بسیاری از نهادها و ساختارهای اجتماعی به چشم می‌خورد، به‌گونه‌ای که ارضای نیازهای جنسی را از خانواده خارج کرده، حالتی ناپه‌نجار (آنومیک) به آن بخشیده است. وجود پوشش‌های جنسی، روند رو به رشد طلاق، افزایش سن ازدواج، تجرد قطعی، مصرف کالاهای کمکی جنسی، آمار هشداردهنده خیانت و روسپیگری و

روابط فرا زناشویی، افزایش روابط دختر و پسر قبل از ازدواج و همجنس‌گرایی نشان‌دهنده این موضوع است که خانواده تا حد زیادی کارکردهای خود در امر جنسی را به فضای عمومی جامعه و نهادهای دیگر سپرده و روابط زناشویی از سطح خصوصی و شخصی به سطح عمومی و همگانی منتقل شده است. نهادهای متولی امر خانواده هم آنچنان که بایسته است، کارایی لازم را نداشته‌اند و در نتیجه، آسیب‌های این امر به کل جامعه در حالی سرایت است.

نبود سیاستی روشن در رابطه با امر جنسی به لحاظ سیاسی و اجتماعی یکی از علل اصلی این قضیه است. تطورات سیاستی در امر جنسی که با آمدن و رفتن دولت‌ها صورت می‌گیرد به این موضوع دامن می‌زند، به گونه‌ای که افراد جامعه احساس می‌کنند برخی امور هیچ ربطی به دین و فرهنگ و اخلاق ندارد، بلکه این افراد درون حاکمیت هستند که به صورت سلیقه‌ای با اموری مثل پوشش، روابط آزادانه زن و مرد و روابط همباشی برخورد می‌کنند. بدین‌روی، نوعی تزلزل اعتقادی به‌وجود آمده و تضادهای هنجاری و در مرحله بعد، دوقطبی شدن هنجاری اتفاق می‌افتد که به‌نظر می‌رسد در جامعه کنونی ایران چنین وضعی به وجود آمده است.

از سوی دیگر، گزینه سرشار جنسی که به علل گوناگون، از جمله رسانه‌ها، تغذیه، فضای بصری شهوت‌انگیز (اروتیک) و مانند آن بلوغ زودرس ایجاد کرده و وجود فاصله ۱۴-۱۵ ساله بین بلوغ یا آگاهی جنسی تا ازدواج تنها راه ارضای نیاز جنسی به‌شمار می‌رود، اهمیت این موضوع را دوچندان می‌کند.

در غرب و فرهنگ غربی به سبب سابقه انقلاب جنسی و عوامل ماقبل آن که فرهنگ جنسی را تثبیت کرد، در کنار ازدواج، بدیل‌های متنوعی از ارضای نیاز جنسی به جامعه معرفی شد و به تدریج، شکل قانونی و هنجاری به خود گرفت؛ اما در فرهنگ اسلامی به سبب منع شرعی و عرفی، راه دیگری برای این قضیه متصور نیست؛ یا ازدواج یا کنترل گزینه. ازدواج هم یا موقت است یا دائم.

ازدواج موقت به سبب سابقه عملکرد بد و زننده متولیان امر و سوءاستفاده افراد عمدتاً متمول جامعه، جایگاهی در انتخاب افراد ندارد. بنابراین، تنها گزینه مشروع و بهنجار ازدواج دائم است که آن هم به سبب مشکلات اقتصادی و ضعف فرهنگی جامعه به معزلی تبدیل شده و انگاره «ازدواج سخت و طلاق آسان» در جامعه در حال اجراست.

راه باقی‌مانده، تعفف، تقوا و کنترل گزینه تا حصول شرایط ازدواج است که نیازمند توجه جدی اندیشمندان و مسئولان برای تحقق جامعه عقیفانه با کمترین علایم و سائق‌های جنسی است. برای تحقق این فرهنگ و مدیریت امر جنسی در جامعه، پژوهش‌ها و راهکارهای ذیل که برگرفته از مقالات مطالعه‌شده است، پیشنهاد می‌گردد:

۲) پیشنهادهای پژوهشی و عملیاتی برای کاهش آسیب و مدیریت امر جنسی

الف) پیشنهادهای علمی - پژوهشی

بسیاری از امور مربوط به امر جنسی و جنسیت غامض بوده، نیازمند بررسی علمی، به‌ویژه از منظر اسلام و آموزه‌های اسلامی است. با توجه به مقالات بررسی‌شده و مطالعات میدانی، به‌نظر می‌رسد موضوعات ذیل نیازمند پژوهش علمی است:

- روش‌شناسی بنیادین نظریه‌های جنسی بنیادی و ترویجی امروزین از منظر فلسفه اسلامی؛
- تکنیک‌های پیشگیری و مهار فشارهای جنسی از منظر آموزه‌های اسلامی؛
- تحلیل مقایسه‌ای دوگانه خصوصی - عمومی در امر جنسی از منظر اسلام و غرب (جامعه هیز، تماشاگری جنسی و مانند آن)؛
- بررسی فقهی، حقوقی و اخلاقی انواع گرایش‌های جنسی (LGBT)؛
- نقش قوه خیال و عقل در امر جنسی از منظر مبانی معرفتی اسلام؛
- حکومت اسلامی و امر جنسی؛
- فضای مجازی و امر جنسی؛
- آسیب‌شناسی تطورات سیاستی درباره عفاف و جنسیت و امور جنسی.

ب) پیشنهادهای عملیاتی

- برای مدیریت و جهت‌دهی مناسب به امر جنسی برخی اقدامات و راهکارهای عملیاتی ضروری است؛ از جمله:
- برنامه‌ریزی برای ارتقای سرمایه اجتماعی - فرهنگی؛
- اشتغال مناسب درگیری به معنای افزایش همبستگی اجتماعی از طریق گره خوردن اعضای جامعه با خانواده و عدم برخورد ایدئولوژیک با مسئله اوقات فراغت؛
- تأمین مکان‌های ورزشی - تفریحی مناسب ویژه بانوان جامعه و برنامه‌ریزی فرهنگی متناسب با فرهنگ دینی؛
- مدیریت فضای مجازی و جهت‌دهی مناسب گروه‌های سنی گوناگون در خصوص استفاده از فضای مجازی سالم؛
- برنامه‌ریزی مناسب برای محور قرار دادن خانواده در همه امور اجتماعی؛
- ترویج ازدواج آسان و برنامه‌ریزی برای آن؛
- آموزش‌های مهارتی و تخصصی قبل از ازدواج با نگاهی سرمایه‌گذارانه، نه رفع تکلیف؛
- مدیریت عرصه‌های اجتماعی - تفریحی؛ مثل در منظر بودن مراکز تفریحی به‌مثابه اقدامی پیش‌دستانه در جهت از بین بردن موقعیت ایجاد فضای جنسی؛

- توجه و مدیریت فضای بصری جامعه در جهت شهوت‌زدایی (اروتیک‌زدایی) و سالم‌سازی آن؛
- سیاست‌گذاری لازم برای صدا و سیما و مراکز فرهنگی در جهت ارتقای عقلانیت جامعه؛
- هدفمندسازی خدمت سربازی به‌مثابه مانعی بزرگ برای ازدواج و اشتغال جوانان.

پيوست: لیست مقالات بررسی شده در فراتحلیل

- ابوذری، حسین، «بررسی شیوع اختلالات جنسی و عوامل مؤثر بر آن در زنان و مردان متأهل شهر یزد»، در: *کنفرانس ملی دستاوردهای نوین جهان در: تعلیم و تربیت، روان‌شناسی، حقوق و مطالعات فرهنگی - اجتماعی*.
- اجتهادی، مصطفی و گلناز واحدی، ۱۳۹۵، «بررسی جامعه‌شناختی خیانت پتانسیل»، *جامعه‌شناسی ایران*، دوره هفدهم، ش ۴، ص ۱۰۵-۱۳۸.
- اسلام‌زاده، بابک و همکاران، ۱۳۹۸، «تحلیل کیفی عوامل بازدارنده از روابط فرا زناشویی در زوجین متأهل»، *تحقیقات کیفی در علوم سلامت*، سال هشتم، ش ۱، ص ۸۳-۹۵.
- آزادارمکی، تقی و محمدحسین شریف ساعی، ۱۳۹۰، «تبیین جامعه‌شناختی روابط جنسی آنومیک در ایران»، *خانواده‌پژوهی*، سال هفتم، ش ۲۸.
- آزادارمکی، تقی و همکاران، ۱۳۹۱، «هم‌خانگی؛ پیدایش شکل‌های جدید خانواده در تهران»، *جامعه‌پژوهی فرهنگی*، ش ۱، ص ۴۳-۷۷.
- باوی، عادل، ۱۳۹۳، «اثربخشی آموزش جنسی قبل از ازدواج بر خودپنداره جنسی مردان و زنان در آستانه ازدواج»، در: *کنفرانس راهکارهای ارتقاء کیفیت خدمات پرستاری و مامایی*، یزد، دانشگاه علوم پزشکی.
- بلوریان، زهره و جواد گنجلو، ۱۳۸۶، «اختلال عملکرد جنسی و برخی عوامل مرتبط با آن در زنان مراجعه‌کننده به مراکز بهداشتی درمانی شهر سبزوار»، *باروری و ناباروری*، ص ۱۶۳-۱۷۰.
- پنجه‌بند، سیدیوسف و حلیمه عنایت، ۱۳۹۵، «فرایند شکل‌گیری رابطه فرازناشویی از نگاه مردان»، *ارمغان دانش*، دوره بیست و یکم، ش ۸.
- حاجی، حمزه، ۱۳۹۴، «فرهنگ‌سازی قرآن پیرامون پیش‌گیری از انحرافات جنسی»، *پژوهش‌های اخلاقی*، سال ششم، ش ۲.
- حسین‌زاده، علی‌حسین و ایمان ممینی، ۱۳۹۰، «عوامل اجتماعی مؤثر بر میزان باورپذیری کلیشه‌های جنسیتی در دو سپهر عمومی و خصوصی»، *جامعه‌شناسی مطالعات جوانان*، سال دوم، ش ۳، ص ۶۷-۸۴.
- خدابخش، روشنگر و همکاران، ۱۳۸۹، «بر عوامل اثرگذار بر گرایش جنسی انسان»، *تحقیقات روانشناختی*، دوره دوم، ش ۸، ص ۱۱۹-۱۴۱.
- دریاب، سمن، «دگردیسی عاطفی امر جنسی»، ۱۳۹۴، *انسان‌شناسی*، دوره سیزدهم، ش ۲۲، ص ۶۲-۹۱.
- دوست‌کام، محسن و همکاران، ۱۳۹۰، «آسیب‌شناسی لژیونیسیم»، *زن و فرهنگ*، سال دوم، ش ۸، ص ۸۳-۹۶.
- ربانی خوراسگانی، علی و فرزانه قانع عزآبادی، ۱۳۹۴، «بررسی تجارب زیسته زنان روسی (مورد مطالعه: شهرهای یزد و اصفهان)»، *پژوهش‌های راهبردی مسائل اجتماعی ایران*، ص ۴۹-۶۸.
- رستگار خالد، امیر و معصومه باقریان، ۱۳۹۲، «بدن و ارزش‌ها اهمیت باریک‌اندازی در میان زنان و دختران و رابطه آن با جهت‌گیری ارزشی آنها»، *مطالعات روان‌شناختی اجتماعی زنان*، ش ۱، ص ۷-۵۴.
- رضائی تهرانی، فهیمه و همکاران، ۱۳۹۱، «اختلالات جنسی و عوامل مؤثر بر آن: مطالعه مبتنی بر جمعیت در بین زنان ساکن مناطق شهری چهار استان کشور»، *پایش*، سال یازدهم، ش ۶، ص ۸۶۹-۸۷۵.

- زراعت‌پیشه، رویا و همکاران، ۱۳۹۹، «کلیشه‌های جنسیتی مؤثر بر وقوع تجاوز جنسی در مؤلفه‌های فرهنگ ایرانی»، پژوهش حقوق کیفری، دوره نهم، ش ۳۲، ص ۱۵۱-۱۷۷.
- سعادت‌فرد، فاطمه و همکاران، ۱۳۹۴، «بررسی تربیت جنسی کودکان ونوجوانان ازدیدگاه اسلام»، در: اولین کنفرانس علمی پژوهشی راهکارهای توسعه و ترویج آموزش علوم در ایران.
- سیاح، مونس و اکرم حسینی، ۱۳۹۰، «مجرد بررسی بحران مادری در جهان غرب و تأثیرات آن بر جامعه ایرانی»، مطالعات راهبردی زنان، سال چهاردهم، ش ۵.
- شرف‌الدین، سیدحسین و عبدالهادی صالحی‌زاده، ۱۳۹۵، «زمینه‌های روابط فرازنشویی در ایران؛ مطالعه موردی شهر تهران»، معرفت فرهنگی اجتماعی، سال هفتم، ش ۳.
- شیرازی، آسیه و همکاران، ۱۳۹۴، «بررسی نقش خانواده در تربیت جنسی و علل آسیب جنسی از منظر دختران آسیب‌دیده»، در: مجموعه مقالات نهمین همایش انرسانی اندیشه مطهر، خانواده و تربیت جنسی، ص ۳۶۱-۳۷۸.
- شیردل، ملیحه، «عوامل گرایش زنان و مردان متأهل به رابطه نامشروع جنسی»، رفاه اجتماعی، سال ششم، ش ۲۲.
- صداقت‌زادگان، شهناز، ۱۳۹۴، «بررسی تأثیر عوامل اجتماعی و بلوغ زودرس بر جامعه‌پذیری دختران (مطالعه موردی: دختران دوره راهنمایی شیراز)»، مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران، دوره چهارم، ش ۳.
- صغری، خانی، ۱۳۹۵، «تأثیر اختلال عملکرد جنسی بر کیفیت زندگی زنان: مطالعه مروری»، در: ششمین همایش سراسری راهکارهای ارتقای سلامت و چالش‌ها با محوریت مراقبت مبتنی بر جامعه، ساری، دانشگاه علوم پزشکی.
- فرهمند، مهناز و همکاران، ۱۳۹۳، «جهانی‌شدن فرهنگ و بازاندیشی تعاملات جنسی (مورد مطالعه، جوانان شهر یزد)»، مطالعات راهبردی سیاستگذاری عمومی، دوره پنجم، ش ۱۴، ص ۱۷۵-۲۰۴.
- فسایی، صادقی و ابوالفضل اقبالی، ۱۳۹۹، «خوانش گفتمانی از مناقشات امر جنسی در ایران»، زن در فرهنگ و هنر، دوره دوازدهم، ش ۱، ص ۵۱-۷۰.
- قربانی، اسماعیل و همکاران، ۱۳۹۶، «روسی‌گری: تحمیل اجتماعی یا انتخاب شخصی؛ ارائه یک تحلیل کیفی»، پژوهش‌نامه مددکاری اجتماعی، سال سوم، ش ۱۲.
- کریمی، جهانگیر و همکاران، ۱۳۹۴، «نقش عوامل روانی و اجتماعی در پیش‌بینی نگرش به روابط خارج از چهارچوب زناشویی در زنان متأهل و ارائه یک مدل براساس عوامل مرتبط»، مطالعات اجتماعی روانشناختی زنان (مطالعات زنان سابق)، ص ۱۲۹-۱۵۲.
- کریمی، سارا و همکاران، ۱۳۹۶، «نقش صفات بنیادی شخصیت در پیش‌بینی مؤلفه‌های خیانت زناشویی از دیدگاه دانشجویان»، روانشناسی بالینی و شخصیت (دانشور رفتار)، دوره پانزدهم، ش ۲، ص ۹۷-۱۰۹.
- محمدی‌سیف، معصومه و محمد عارف، ۱۳۹۴، «آسیب‌شناسی تأخیر در سن ازدواج جوانان ایرانی»، مهندسی فرهنگی، سال دهم، ش ۸۶.
- مختاری، مریم، ۱۳۹۶، «هرزه‌نگاری و فراواقعیت: مطالعه کیفی تجارب کاربران ایرانی در استفاده از محصولات هرزه‌نگاری»، راهبرد فرهنگ، ش ۳۸.
- مدنی قهفرخی، سعید و همکاران، ۲۰۱۱، «بازار تن‌فروشی خیابانی زنان در کلانشهر تهران»، مطالعات اجتماعی ایرانیان، ش ۴.
- مروتی، سهراب و همکاران، ۱۳۹۳، «علل و عوامل انحرافات جنسی از دیدگاه قرآن و روایات»، پژوهش‌نامه اسلامی زنان و خانواده، سال دوم، ش ۲.
- مسلمی بیهندی، پروین و همکاران، ۱۳۹۲، «حوة تأمین نیاز عاطفی زنان از سوی مردان و نقش آن در روسپی‌گری زنان»، پژوهش اجتماعی، سال ششم، ش ۱۹.

فرا تحلیل کیفی مقالات علمی ناظر بر آسیب‌های جنسی در ایران ♦ ۴۷

- معتدلی، هانیه و همکاران، ۱۳۹۴، «طرح‌واره جنسی و مؤلفه‌های عملکرد جنسی متأهلین»، در: *مجموعه مقالات پنجمین کنگره انجمن روان‌شناسی ایران، روان‌شناسی معاصر*، ص ۶۸۱-۶۷۹.
- مقدادی، محمدمهدی و مریم جوادپور، ۱۳۹۶، «پیش‌گیری از آسیب‌های جنسی کودکان در اسلام»، *اخلاق زیستی*، دوره هفتم، ش ۲۳.
- مهاجری، مریم، ۱۳۹۰، «آسیب‌شناسی پیامد اخلاقی فیمنیسم در غرب و بازتاب آن در نهاد خانواده»، *پژوهش‌نامه زنان*، سال دوم، ش ۱، ص ۹۹-۱۱۵.
- میرابی، سعیده، «شناسایی علل و فرایندهای مؤثر بر پدیده روسپیگری (مورد مطالعه: شهر مشهد)».
- هاشمیان‌فر، سیدعلی، ۱۳۹۳، «بررسی عوامل اجتماعی مؤثر بر پدیده مزاحمت جنسی زنان در اصفهان»، *علوم اجتماعی (دانشگاه آزاد اسلامی شوشتر)*، ش ۲۵، ص ۱۱-۱۳۰.
- هدایتی، فرشته و سوسن باستانی، ۱۳۹۷، «مطالعه نسبت پوشش و امر جنسی با استفاده از رویکرد کیفی»، *جامعه‌شناسی ایران*، دوره نوزدهم، ش ۳، ص ۷۷-۵۴.

منابع

- آزادارمکی، تقی و محمدحسین شریفی ساعی، ۱۳۹۰، «تبیین جامعه‌شناختی روابط جنسی آنومیک در ایران»، *خانواده‌پژوهی*، سال هفتم، ش ۲۸، ص ۴۳۶-۴۶۴.
- اسمیت، فلیپ، ۱۳۸۳، *درآمدی بر نظریه‌های فرهنگی*، ترجمه حسن پویان، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی، مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها.
- بلیکی، نورمن، ۱۳۸۹، *استراتژی‌های پژوهش اجتماعی*، ترجمه هاشم آقابیک‌پوری، تهران: جامعه‌شناسان.
- بودریار، ژان، ۱۳۸۹، *جامعه مصرفی، اسطوره‌ها و ساختارها*، ترجمه پیروز ایزدی، تهران: ثالث.
- توکل، محمد و ایمان عرفان‌منش، ۱۳۹۳، «فراتحلیل کیفی مقالات علمی ناظر بر مسئله فرار مغزها در ایران»، *بررسی مسائل اجتماعی ایران*، دوره ۵، ش ۱، ص ۷۵-۴۵.
- جونز، ارنست و یزو رولان دالبی، ۱۳۴۲، *اصول روان‌کاوی*، ترجمه هاشم رضی، تهران: کاوه.
- خلج‌آبادی فراهانی، فریده، ۱۳۹۵، «فراتحلیل روابط با جنس مخالف قبل از ازدواج در بین جوانان در ۱۵ سال گذشته (۱۳۸۰-۱۳۹۴) در ایران»، *خانواده‌پژوهی*، دوره دوازدهم، ش ۳، ص ۳۳۹-۳۶۷.
- دهقانی، اکرم و دیگران، ۱۳۸۵، «اثربخشی آموزش مهارت‌های جنسی بر نگرش جنسی زوج‌های در شرف ازدواج»، *دانش و پژوهش در روان‌شناسی*، ش ۳۰، ص ۲۱-۳۸.
- رایسنگن، ارل و مارتین واینبرگ، ۱۳۸۹، *رویکردهای نظری هفت‌گانه در بررسی مسائل اجتماعی*، ترجمه رحمت‌الله صدیق سروستانی، تهران: دانشگاه تهران.
- راسل، برتراند، ۱۳۵۵، *زنانسویی و اخلاق*، ترجمه مهدی افشار، تهران: کاویان.
- ریترز، جرج، ۱۳۸۳، *نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علمی و فرهنگی.
- سلیمی، علی و محمد داوری، ۱۳۸۵، *جامعه‌شناسی کجروی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- سوروکین، پیتریم الکساندروویچ، ۱۳۹۹، *انقلاب جنسی آمریکایی*، ترجمه روح‌الله گل‌مردادی، اصفهان: آرما.
- علی‌احمدی، امید، ۱۳۸۹، *تحولات معاصر خانواده در تسهر تهران*، تهران: شهر تهران.
- فوکو، میشل، ۱۳۷۸، *مراقبت و تنبیه: تولد زندان*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
- _____، ۱۳۹۰، *اراده به دانستن*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، چ ششم، تهران: نشر نی.
- فیاض، ابراهیم، ۱۳۹۵، «هشدار یک مردم‌شناس درباره وقوع «انقلاب جنسی»»، سه شنبه ۲۲ مهر ۱۳۹۳، در: <https://asremrooz.ir>
- قاسمی، حمید، ۱۳۷۳، *اخلاق جنسی از دیدگاه اسلام*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- کتاب مقدس، ۱۹۸۷، ترجمه انجمن کتاب مقدس، تهران: انجمن کتاب مقدس.
- کریمیان، نادر و دیگران، ۱۳۹۴، «رابطه همخانگی در ایران: بررسی کیفی علل و انگیزه‌های گرایش به آن»، *مطالعات روان‌شناسی*، سال ششم، ش ۲۱، ص ۱۷۸-۲۰۰.
- کلیدری، امیرمهدی، ۱۳۹۴، *مصاحبه با ویژه‌نامه وضعیت‌شناسی انقلاب جنسی در ایران*، نسخه منتشر نشده.
- مشکور، محمدجواد، ۱۳۶۲، *خلاصه ادیان در تاریخ دین‌های بزرگ*، تهران: شرق.
- نورعلیزاده میانجی، مسعود، ۱۳۹۰، *سلامت و اختلال جنسی همسران (رویکردی اسلامی و روان‌شناختی)*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- واعظی، منصور، ۱۳۹۰، *فرهنگ عمومی*، طرح بررسی و سنجش شاخص‌های فرهنگ عمومی کشور (شاخص‌های غیرثبیتی): گزارش مربوط به کل کشور، تهران: کتاب نشر.
- ولبن، تورستین، ۱۳۸۶، *نظریه طبقه تن‌اسا*، ترجمه فرهنگ ارشاد، تهران: نشر نی.

بدن در سبک زندگی دینی و سکولار

e.alikhani@irip.ac.ir

اسماعیل علی‌خانی / استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۰۴ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۱۲

چکیده

با توجه به تفاوت در بینش‌ها و گرایش‌ها، دو نوع سبک زندگی دینی و غیردینی (سکولار) وجود دارد. از موضوعات مهم در این دو گونه سبک زندگی، بدن انسان و نقش‌آفرینی آن در کمال، سعادت، هویت‌بخشی و ایجاد آرامش برای فرد است. در جامعه امروزی، بدن یک سرمایه نمادین و سرمایه اجتماعی و دارای جایگاه منزلتی و کارکردی است و اهمیت آن تا جایی است که با دانش‌ها و موضوعاتی نظیر «جامعه‌شناسی بدن» و «مدیریت بدن» سعی در مدیریت آن دارند. در سنت ادیان توحیدی نیز بدن دارای جایگاه ویژه کارکردی است. این نوشتار نخست به موضوعات مرتبط با بدن، نظیر چیستی و جایگاه بدن، جامعه‌شناسی بدن، مدیریت بدن و رابطه بدن با زیبایی پرداخته و در ادامه، چند کارکرد بدن، نظیر کارکرد هویتی، تجاری و نمایشی را در دو نگرش دینی و سکولار واکاوی کرده است. حاصل این نوشتار که به روش کتابخانه‌ای، تطبیقی و تحلیلی صورت پذیرفته، این است که به‌رغم جایگاه ویژه بدن در هر دو رویکرد، تفاوت بنیادینی در نوع نگاه به بدن، تعریف و کارکرد آن و نیز مبانی، اهداف و انگیزه‌های توجه به بدن وجود دارد.

کلیدواژه‌ها: سبک زندگی، بدن، بدن‌گرایی، جامعه‌شناسی بدن، مدیریت بدن.

«سبک زندگی» (Lifestyle) مفهومی نسبتاً جدید در ادبیات علوم اجتماعی است؛ چنان که بعضاً پدیدار شدن آن را در زمره اختصاصات جامعه امروزی قلمداد کرده‌اند، هرچند زندگی افراد بشر در طول تاریخ و در جوامع گوناگون همواره براساس مجموعه‌ای از قواعد و مناسبات رفتاری معین، نظم و نسق یافته است.

نخست کسانی همچون ماکس وبر، جرج زیمل، تورشتاین ویلن و آلفرد آدلر در سال‌های آغازین قرن بیستم به مفهوم «سبک زندگی» توجه کردند؛ اما پس از نیم قرن این موضوع به افول گرایید. مجدداً از سال ۱۹۶۱ اقبال متفکران، به‌ویژه جامعه‌شناسان به آن گرایید.

دو نوع کلان سبک زندگی با توجه به تأثیر بینش‌ها و نگرش‌ها در آن، سبک زندگی «دینی» و «غیردینی» (سکولار) - اعم از الحادی و مادی - است. مبانی هر سبک زندگی مستلزم یک سلسله رویناها و کارکردهاست. به بیان دیگر، انتخاب مبانی خاص سبک زندگی موجب شکل دادن به موقعیت‌های فردی و اجتماعی شخص (یعنی سبک زندگی) می‌شود؛ نوع خرید، نوع تفریح، عضویت در گروه‌های اجتماعی و شیوه مدیریت بدن. هریک از طرفداران سبک زندگی دینی و سکولار برای نیل به اهداف و ارزش‌هایی تلاش می‌کنند که در جامعه آنان تثبیت شده است.

یکی از جلوه‌های مهم سبک زندگی امروز، به‌ویژه سبک زندگی غیردینی، بدن‌گرایی یا توجه افراطی به بدن است. به بیان متخصصان، در دنیای معاصر، بدن به منبعی برای سرمایه‌های اجتماعی تبدیل شده است. با افزایش اهمیت «خود» و «فردگرایی»، که از پیامدهای جامعه نوین است، بدن به‌مثابه واضح‌ترین و آشکارترین حامل، خود جایگاه ویژه‌ای در زندگی و تعاملات روزمره یافته است و نقش مهمی ایفا می‌کند. در سبک زندگی مصرفی و نوین، بدن دربرگیرنده نوعی علاقه تجاری، نمایشی و آرامشی است.

از سوی دیگر، در ادیان توحیدی نیز بدن از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و بخش معتابیهی از احکام، موضوعات و شعائر دینی به بدن و مسائل آن مربوط است.

این نوشتار درصدد ارائه تصویری، هرچند مختصر، از بدن، اهمیت و کارکرد آن، به‌مثابه یکی از دارایی‌های انسان، در دو سبک زندگی دینی و سکولار است.

تعریف «بدن»

با توجه به نوع نگرش یک آیین یا مکتب به انسان و تعریف از او، تعریف از بدن نیز متفاوت خواهد بود. در مکاتب مادی و سکولار، انسان تک‌ساحتی و صرفاً مادی است و بعد دیگری برای او تصور نمی‌شود. در تعریف مادی‌نگر از انسان، «بدن» رکن اساسی تصور از خود است و نقش مهمی در توانمندی‌ها و موفقیت او دارد. در دنیای امروزی انسان‌ها به‌منظور انجام تعامل با جامعه این دارایی را کنترل کرده، به نمایش می‌گذارند (شیلینگ، ۱۹۹۳، ص ۸۲).

با توجه به این تعریف، بدن اصالت دارد و هویت‌بخش انسان است. در اینجا بدن انسان نقطه آغازین و ملموس ارتباط او با دیگران و اولین رسانه‌ای است که آدمی با آن خود را به دیگران معرفی می‌کند. جامعه ابزارها، مهارت‌ها و کالاهایی در اختیار افراد قرار می‌دهد تا خود را از طریق بدن به دیگران معرفی کنند، پذیرش دیگران را بطلبند و احساس خوشایندی در خود و دیگران ایجاد کنند.

اما در تعریف دینی از انسان، که به دوساحتی بودن انسان باور دارد و او را متشکل از روح و بدن و بعد مادی و معنوی می‌داند و همه هویت و اصالت را به روح او می‌دهد، بدن بخش فرعی انسان و در خدمت روح و - درواقع - اهداف متعالی انسان است. به بیان دیگر، بدن ابزار و مرکب کمال روح و تحقق بخشیدن به آرمان‌های آن است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۵۶).

به دیگر سخن، همه اندیشه‌ها، آرمان‌ها، احساسات، هنجارها و همه تجلیات رفتاری فرد از آن روح و ناشی از روح است و بدن در حکم قالب این محتوا و ابزاری برای انجام فعالیت‌های آن و بالفعل شدن استعدادها و کمالات بالقوه روح است. بنابراین، همه فضایل اخلاقی و انسانی ریشه در روح دارد و هنگام تعارض میان خواسته‌های روحی و جسمی، حق تقدم با خواسته‌های روحی است. جسم ابزاری در خدمت روح و کارکردهای آن است.

البته لازمه ابزاری بودن جسم بی‌اهمیت بودن آن و نادیده انگاشتن آن نیست. جسم در این نگرش نیز دارای اهمیت ویژه‌ای است و قرآن کریم برای هریک از اعضای بدن کارکردهایی قائل است و به این نکته تصریح می‌کند که صاحبان این اعضا از کارکردشان بازخواست خواهند شد: «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» (اسراء: ۳۶).

همچنان‌که لازمه ابزار بودن یک چیز آن است که در جهت هدف منظور به کار گرفته شود و خود تبدیل به هدف نشود، اگر بدن از مرکب معراج روح به مرتع لذت‌های جسم فروکاسته شود، هدف انسان از تکامل روح به تکامل بدن تنزل می‌یابد (شه‌گلی، ۱۳۹۹، ص ۱۵) و به جای اینکه بدن در خدمت کمالات روح باشد، روح در خدمت لذت‌های بدن قرار می‌گیرد. غزالی با بیان این نکته که انسان‌ها همگی در مسیر سفر آخرت قرار دارند، نگاه ابزارانگاری حذاقلی به بدن را در حد ضروری می‌داند: «فی السفر الآخرة لا یشغل بتعهد البدن الا بالضرورة» (غزالی، بی‌تا، ج ۹، ص ۱۹۵).

جامعه‌شناسی بدن

در سال‌های اخیر، بدن انسان موضوع مهم مطالعه جامعه‌شناسان معاصر قرار گرفته است. اهمیت بدن نه تنها در تحقیقات تجربی، بلکه در نظریه‌پردازی‌های جامعه‌شناختی آشکار شده است (هاوسون و اینگلیس، ۲۰۰۱، ص ۱۲۹۷).

«جامعه‌شناسی بدن» شاخه‌ای از جامعه‌شناسی است که ماهیت اجتماعی جسمانیت بدن، نمایش اجتماعی بدن، گفتمان‌های حاکم بر بدن، تاریخ اجتماعی بدن و تعامل پیچیده میان بدن، جامعه و فرهنگ را بررسی می‌کند (ترنر، ۱۹۹۴، ص ۳۶).

هرچند بدن انسان‌ها در طول تاریخ مطمح نظر پزشکان، متخصصان زیبایی، سیاستمداران و دیگران بوده، اما در اواخر قرن بیستم بود که بدن به صورت جدی برای جامعه‌شناسان به یک مسئله مهم تبدیل شد (فرانک، ۱۹۹۰).

تغییرات گوناگون فرهنگی، اجتماعی و سیاسی، نظیر تغییرات جمعیت‌شناختی، فناوری‌های نوین پزشکی، جنبش‌های فمینیستی، رشد فرهنگ مصرفی، آثار برخی از جامعه‌شناسان و در نهایت، سیاسی‌شدن بدن‌ها موجب توجه ویژه به بدن در مطالعات اجتماعی و فرهنگی معاصر شد (ر.ک: هاوسون، ۲۰۰۵، ص ۱۸؛ نلوتن، ۱۹۹۵؛ شیلینگ، ۱۹۹۳).

مفهوم «جامعه‌شناسی بدن» برای اولین بار توسط *برایان ترنر* در دهه ۹۰م مطرح شد. ترنر مباحث خود را از جامعه‌شناسی پزشکی به جامعه‌شناسی بدن تعمیم داد. وی با کتاب *جامعه و بدن* (1996) *The Body & Society: Explorations in Social Theory* برای اولین بار به طور مستقل به جامعه‌شناسی بدن پرداخت.

برایان ترنر معتقد است: بدن در نظام‌های اجتماعی امروزی زمینه اصلی فعالیت فرهنگی و سیاسی شده است. صنعت زیبایی، ضمن ارائه دانش‌ها و مهارت‌های ویژه به کارفرمایان و اشخاص، بر اهمیت رو به رشد آن دسته از اشکال اجتماعی هویت بدنی که از نظر اجتماعی پذیرفته شده‌اند، افزود (ولینگتون و بریسون، ۲۰۰۱، ص ۹۹۳).

نکته جالب توجه درباره جایگاه بدن از منظر دین، اینجاست که پیش از آنکه جامعه‌شناسان امروزی به موضوع بدن ذیل عنوان «جامعه‌شناسی بدن» بپردازند، ادیان توحیدی با بیان اهمیت بدن انسان، نظیر فرودگاه روح الهی بودن و جایگاه آن در همراهی با روح انسان برای کمال و سعادت و همگامی با آن در سفر غایی انسان و پیچیدگی آفرینش آن به مثابه جلوه حکمت خداوندی، صفحه گسترده و مهمی را - هرچند نه با این عنوان - برای بدن گشوده‌اند که در ادامه به آنها اشاره خواهیم کرد:

منزلت بدن

توجه به بدن در دهه‌های اخیر، به‌ویژه در جوامع مصرفی و سکولار به‌گونه‌ای است که به موازات کاربرد استعاره‌هایی نظیر بازگشت به فرهنگ یا بازگشت به زبان، در اشاره به رواج اندیشه‌های پسامدرن و پساساختاری، می‌توان از استعاره‌های «جامعه بدنی» (somatic society) (ترنر، ۱۹۹۶) یا «عصر بدن» (somatic turn) (هنکوک و همکاران، ۲۰۰۰) نیز سخن گفت (ذکایی، ۱۳۸۶).

از نظر *بورديو*، بدن یک «ماهیت ناتمام» و حامل ارزش‌های نمادین و هنجارهای اجتماعی است (لوپس و اسکات، ۱۳۸۵، ص ۱۶۱؛ شیلینگ، ۱۹۹۳، ص ۱۲۷). در چنین رویکردی بدن عرصه‌ای برای بازآفرینی اجتماعی و فرهنگی به‌شمار می‌آید.

به باور فوکو، بدن‌های فیزیکی همیشه و همه جا بدن‌های اجتماعی هستند. او در کتاب *مراقبت و تنبیه* درباره قدرت بدن می‌نویسد:

در عصر کلاسیک، بدن به منزله ابژه و آماج قدرت کشف شد. به سادگی می‌توان نشانه‌هایی از این توجه گسترده به بدن را یافت؛ بدنی که دستکاری و مدیریت می‌شود، ساخته می‌شود، تربیت و رام می‌شود؛ بدنی که اطاعت می‌کند، پاسخ می‌دهد، مهارت می‌یابد یا نیروهایش افزایش می‌یابد (فوکو، ۱۳۸۸، ص ۱۷۰).

بنابراین، از منظر او، بدن واسطه‌ای برای اعمال و ابراز قدرت است.

به گفته گافمن، توجه بیش از حد به بدن در دنیای امروز موجب شده است بدن برای عده‌ای تبدیل به یک آیین و منسک و محلی برای پرستش شود. به باور او، توجه بیش از حد به وضعیت بدن و ظاهر آن در یک چارچوب آیینی قابل فهم است (گافمن، ۱۹۶۳، ص ۱۲۴).

در رویکرد دینی نیز بدن از جایگاه برجسته‌ای برخوردار است. ارزش بدن و سلامت آن در دین تا آنجاست که برخی از اندیشمندان اسلامی بر این باورند که پیامبران الهی در آغاز نبوت و رسالت خود، باید دارای بدنی سالم و به دور از عیب و نقص باشند. در واقع، یکی از قابلیت‌های فرد برای تصدی مقام نبوت و جانشینی پیامبر، سلامت جسم اوست. پیامبر یا امام باید از نظر جسم، کامل‌ترین و معتدل‌ترین مردم عصر خویش باشند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳، ص ۱۹۷).

از منظر دینی، بدن منزلگاه روح الهی (ص: ۷۲؛ حجر: ۲۹) و شایسته رستاخیز و حضور در پیشگاه خداوند است. در این نگاه، به رغم اینکه بدن زندان روح است، اما مرکب بادپایی است که در سفر زندگی، روح بر آن سوار است (نصر، ۱۳۸۹، ص ۴۵۱).

بدن انسان منشأ الهی دارد و به دست خداوند ساخته شده و با عملکرد شگفت‌انگیزش تجلی‌گر حکمت خداوند است. به همین دلیل است که در سخن نبوی بدن امانت الهی در دست بشر دانسته شده و توصیه گردیده است که افراد در حفظ و مراقبت از آن بکوشند (نجفی، ۱۴۲۳ق، ج ۸، ص ۳۷۰).

در ادیان توحیدی، در انجام عبادات و مناسک مذهبی، بدن نقش مهمی ایفا می‌کند. انجام بسیاری از شعائر دینی همراه با جسم و حرکات بدنی است و همواره بدن رکن اساسی عمل به شمار می‌رود (نصر، ۱۳۸۹، ص ۴۵۹). به بیان دیگر، بدن انسان رفیق و همراه و همسفر روح برای نیل به کمال است و کمال انسان در گرو عملکرد روح و جسم. حتی بزرگ‌ترین سیر عرفانی عالم، یعنی سفر شبانه و معراج نبی مکرم ﷺ به ملکوت، جسمانی بود. این امر بیانگر این واقعیت است که روح بدون جسم نمی‌تواند به کمال حقیقی خویش نایل آید.

یکی از کارهای مرضی خداوند متعال و - در واقع - معامله با خداوند (بقره: ۲۰۷) نیز که بدن در آن نقش مهمی ایفا می‌کند جهاد در راه خدا - به معنای عام و خاص آن است - یعنی: هر کاری که در راه اعتلای ارزش‌های الهی و

دین خدا باشد - که برجسته‌ترین و خاص‌ترین آن - نبرد و مبارزه با دشمنان خدا و دین است. بخش عمده‌ای از فشار و مسئولیت جنگ و نبرد بر عهده بدن شخص مجاهد است. بدن در اینجا نقش مهمی در پیشبرد اهداف دین ایفا می‌کند.

قرآن در توصیف *طالوت* که از برگزیدگان الهی بود، به این ویژگی او برای مبارزه با دشمنان اهل ایمان اشاره می‌کند که خداوند به او قدرت جسمانی و وسعت دانش بخشید (بقره: ۲۴۷).

امیرمؤمنان علیؑ از خداوند درخواست می‌کند که در راه خدمت به خداوند و دین او بدنش را قوی گرداند: «قَوِّ عَلٰی خَدْمَتِكَ جَوَارِحِي» (دعای کمیل).

بدن در حقیقت غایی انسان نیز نقش ایفا می‌کند. در ادیان توحیدی، معاد جسمانی و باور به سهیم بودن بدن در سرنوشت پایانی انسان جایگاه ویژه‌ای دارد. در قرآن بیشتر توصیف‌ها از بهشت و لذت‌های آن، با تعبیر جسمانی و حضور و نیاز بدن همراه است.

راز توجه جدی ادیان، به‌ویژه اسلام به ساحت بدنی انسان در قالب دستورهای شرعی حرام، حلال، مستحب، مکروه و مباح و نیز بهداشت و سلامت جسم را باید در پیوند تنگاتنگ بدن با روح جست. بدن به سبب ارتباط گسترده با روح، پیوسته دارای احکام ویژه‌ای است (شه‌گلی، ۱۳۹۳). مفسر بزرگ، طبرسی، درباره اهمیت بدن در زندگی انسان می‌گوید: «هر انسانی برای رسیدن به کمال، نیاز به تربیت جسم و روح خود دارد... پس هرکس همت و تلاش خود را تنها معطوف به اصلاح بدن خود نماید، درواقع از حقیقت انسانیت خارج شده است؛ همچنان‌که اگر کسی تمام تلاش خود را مصروف آخرت کند و در اصلاح بدن خود بی‌توجه باشد، نیز به کمال نمی‌رسد» (طبرسی، ۱۳۸۰، ص ۱۶).

در نگرش دینی، برخلاف نگرش کمی و مکانیکی که به بدن در حد یک ماشین مکانیکی و پدیده‌ای اجتماعی نگاه می‌شود، بدن انسان مقدس و سرشار از اسرار است؛ چنان‌که در انجیل می‌خوانیم: «بدن شما هیکل روح القدس است» (اول قرنتیان، ۲۰: ۶) و نیز قرآن کریم می‌فرماید: «خداوند از روح خویش در جسم انسان قرار داد» (سجده: ۹)؛ یعنی بدن انسان منزلگاه روح الهی است و بنابراین همچون معبدی مقدس است (نصر، ۱۳۸۹، ص ۴۳۵).

از همین روست که انسان مالک مطلق العنان بدن خویش نیست و نمی‌تواند هر کاری با آن انجام دهد. متفکران مسلمان، نظیر عارفان، حکما و دانشمندان علوم طبیعی به بیان‌های متفاوت، درباره اهمیت معنوی جسم و نقش آن در نیل به مقامات معنوی، نماد بودن بدن و ارتباط آن با حقیقت کیهانی، و سلسله‌مراتب جسم در دنیا، برزخ و آخرت مذاقه کرده‌اند (برای نمونه، ر.ک: مراتا، ۱۹۹۲؛ چیتیک، ۱۹۸۹؛ کرین، ۱۹۷۸). *اخوان الصفا* سه رساله از ۵۱ رساله رسائل خود را به بحث درباره بدن انسان اختصاص داده‌اند: رساله سیزدهم با عنوان «رساله جسمانی طبیعی»، رساله بیست و ششم با عنوان «گفتار حکما درباره انسان به‌مثابه عالم صغیر»، و رساله سی‌وچهارم با عنوان «گفتار حکما درباره انسان به‌مثابه عالم کبیر».

ابوحامد محمد غزالی، متفکر دینی قرن یازدهم، نیز می‌نویسد:

علم شناخت ترکیب تن و منفعت اعضای وی را علم «تشریح» گویند و آن علمی عظیم است، و خلق از آن غافل باشند و نخوانند؛ و آنچه خوانند از برای آن خوانند تا در علم طب استاد شوند... اما... نظر در تفصیل آفرینش تن آدمی کلید معرفت صفات الهیت است. بر این وجه، همچنین مفتاح علم است به عظمت صانع - جل جلاله - و این نیز بابتی از معرفت نفس است (غزالی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۴).

بعدها/بن‌عربی در چند اثر خود، به‌ویژه *الفنوحات المکیه* به اهمیت بدن انسان پرداخت. وی در این کتاب با استناد به آیات قرآن به تبیین بدن انسان و حکمت موجود در آن پرداخت. همچنان که در کتاب دیگری به نام *التدبیرات الالهیه فی اصلاح مملکة الانسانیة* مستقیماً اهمیت معنوی بدن انسان را تبیین کرد. او در فصل اول و سوم این کتاب به این حقیقت دینی اشاره می‌کند که انسان خلیفه خداوند است و خلیفه الهی در جسم او ساکن است و بدن خانه اوست. بنابراین، بدن انسان منزلگاه متعالی‌ترین حقیقت آفرینش، یعنی روح خداست (نصر، ۱۳۸۹، ص ۴۸۵).

مدیریت بدن

امروزه از مهم‌ترین موضوعات مربوط به «سبک زندگی»، نوع نگاه به بدن و نحوه رفتار با آن است که با عنوان «مدیریت بدن» مطرح است. هر جامعه‌ای به واسطه فرهنگ خویش برای نحوه رفتار کنشگران با «بدن» خود هنجارهایی تعیین می‌کند؛ جامعه دینی هنجارهای دینی، و جامعه سکولار هنجارهای مادی را. مدیریت بدن در رویکرد سکولار، هرگونه نظارت و دستکاری پیوسته خصوصیات ظاهری بدن، در قالب اعمال جراحی، رویه‌های پزشکی و حرکات ورزشی است (چاووشیان، ۱۳۸۱).

فرهنگ مصرفی مسئولیت حفاظت و نگهداری از بدن را به خود فرد می‌سپارد و او را تشویق می‌کند تا از راهبردهای ابزاری برای مبارزه با افول و فساد بدن خویش استفاده کند و این ایدئولوژی را ترویج کند که بدن ناقل لذت و خودابرازی است (فادستون، ۱۹۹۱، ص ۱۷۰).

به باور بوردیو، میزان مدیریت بدن، مطابق میزان برخورداری افراد از سرمایه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، متفاوت است. طبقه فرودست جامعه به توسعه جنبه ابزاری بدن گرایش دارد، و حال آنکه طبقه فرادست به بعد زیبایی‌شناختی بدن - به‌منظور دستیابی به زیبایی، جذابیت و سلامت آن - توجه دارد (جرجان، ۲۰۰۰، ص ۱۴۱).

در دین نیز با مدیریت بدن مواجهیم؛ اما هدف و میزان این مدیریت تفاوت فاحشی با مدیریت بدن در نگاه سکولار دارد. در نگرش سکولار، بدن انسان یک «شیء» کاملاً عینی در نظر گرفته می‌شود که با یک وجه از حقیقت انطباق دارد و به هیچ وجه به حقیقت کامل بدن انسان توجه نمی‌شود؛ حقایقی که هیچ‌گاه خود را بر روی صفحات دستگاه‌های MRI و اشعه X و اتاق‌های عمل زیبایی فاش نمی‌سازد (نصر، ۱۳۸۹، ص ۴۸۸).

در نگاه دینی مدیریت بدن برای حفظ سلامت، قدرت، آراستگی و نشاط آن به‌منظور استفاده بهینه و مطلوب از آن در جهت اهداف الهی و انسانی است که عموماً جمع‌گرایانه و غیرسودگرایانه است. به همین سبب است که

پیوسته میان‌رو روی در پوشش، آراستگی، خوردن و خوابیدن و مانند آن مدنظر است. برای نمونه، مؤمنان از به‌کارگیری لباس شهرت و خانه و مرکب شهرت و همه چیزهایی که آنان را در نظر دیگران ویژه می‌سازد منع شده‌اند (ر.ک: حرعاملی، ۱۴۰۲ق، ج ۵، ص ۲۴ و ۳۰).

دین، انسان‌ها را آگاه می‌سازد که برای اهداف معقول و دین‌پسند، ظاهر خویش را آراسته و بدن خود را سالم و قوی نگاه دارند. در اینجا، هرچند بدن مهم است، اما همواره فرد توجه دارد که بدن او فقط بخشی از حقیقت اوست، نه کل آن. بنابراین همه توجهات را به سمت آن معطوف نمی‌دارد و تحت تأثیر هنجارهای اجتماعی مرتبط با بدن نیست و کامیابی یا ناکامی را با هنجارهای بدنی تعریف نمی‌کند. به بیان دیگر، دین، با وجود احترام به بدن انسان و در نظر گرفتن جایگاه ویژه برای آن، فرد را برابر با «بدن» نمی‌داند. دین با احکام و اعمال مذهبی، به فرد کمک می‌کند تا بدن را همچون یک «ابژه» کنترل و مدیریت کند.

دین نقش مهمی در نظم بخشیدن به بدن و مهار آن در پالایش روحی و اهداف فیزیکی دارد. آموزه‌های اسلام درباره بدن مبتنی بر حفظ جسم از آفت‌ها و آسیب‌ها، سلامت، پرورش و تقویت آن است. پرورش بدن - به معنای واقعی آن - یعنی: تربیت، تقویت، سالم نگاه‌داشتن و نیرومندکردن بدن، که بی‌شک ممدوح و از ضروریات اسلام است.

حکمت تأکید اسلام بر دستورهای بهداشتی فراوان، تقویت بدن است و حرمت بسیاری از کارها در فقه اسلامی به سبب مضر بودن برای بدن. اصلاً یک اصل کلی در فقه این است که هرچه ضرر قطعی معتاب‌ه‌ی برای بدن داشته باشد یقیناً حرام است، اعم از اینکه حرمت آن در کتاب و سنت آمده باشد یا نه. البته واضح است که تقویت و پرورش بدن در دین به خودی خود مطلوب و بنابراین هدف نیست، بلکه چون وسیله‌ای برای سلامت روح و فعالیت‌های آن است، سفارش شده است (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۲، ص ۶۸۹-۶۹۰).

بدن و زیبایی

در جامعه مصرفی، زیبایی و زشتی نسبی است و بسته به عوامل محیطی، فرهنگ و دوره تاریخی آن جامعه متغیر است. در اینجا زشتی و زیبایی فرد از دریچه نظر دیگران، اعم از افراد عادی یا متخصصان، نظیر کارگزاران تجاری و رسانه‌ای داوری می‌شود.

نظام سرمایه‌داری مردم را به این باور رسانده که زیبایی فرمولی کاملاً انعطاف‌پذیر است و می‌توان آن را به شیوه‌های گوناگون به‌دست آورد. راه‌های نیل به زیبایی در موضوعات مربوط به بدن، دستکاری اندام در قالب بدن‌سازی، جراحی پلاستیک، رژیم غذایی و مانند آن، آراستن بدن با انواع لوازم آرایشی و معطر و نیز آراستن آن با انواع لباس‌های مد، جواهرات و زینت‌آلات است (هانسن، ۲۰۰۲).

این در حالی است که جذابیت و زیبایی با معیارهای خاصی ارائه می‌شود که غالب افراد فاقد آن هستند. کالاهای بازار سرمایه‌داری برای دست یافتن افراد به زیبایی و جوانی به کمک ایشان می‌آیند. در این رویکرد، جوانی و زیبایی ذاتی و موروثی نیست، بلکه ویژگی‌هایی ساختنی است که اگر آدمی قادر به خرید آن باشد، می‌تواند به آن دست یابد. وسایل آرایشی گوناگون، جراحی‌های زیبایی، کلاس‌های ورزشی و زیبایی اندام، همگی خدماتی هستند که در اختیار کسانی قرار می‌گیرند که بخواهند به این الگوها نزدیک شوند. این خدمات به افراد کمک می‌کند تا صاحب مفاهیمی همچون زیبایی شوند، و یا «جوانی» را که مفهومی مشمول زمان و گریزنده است، به امری ثابت و پایدار مبدل سازند (حاجی‌میری، ۱۳۹۵).

در نتیجه رویکرد توجه بیش از حد به بدن و بدن‌آرایی موجب کالایی شدن، سکولار و عرفی شدن و شهوانی گردیدن زیبایی شده است.

در سبک زندگی دینی، زیبایی صرفاً در امور ظاهری خلاصه نمی‌شود و شامل انواع زیبایی‌های مادی و معنوی می‌شود. در برخی احادیث، علم، ادب، صداقت، بردباری، عدالت، قناعت، سکوت و عفو و گذشت زیبایی به‌شمار آمده‌اند (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: تمیمی آمدی، ۱۳۶۶). البته، دین به آراستگی و زینت بدن در حد اعتدال توجه دارد و در سیره عملی انبیا و امامان معصوم علیهم‌السلام نیز چنین توجهی به‌وضوح دیده می‌شود؛ همچنان که قرآن کریم با پرسشی انکاری از مردمان می‌پرسد: چه کسی مانع استفاده از زیبایی‌ها و آراستگی‌هایی است که خداوند برای بندگانش در نظر گرفته است؟ (اعراف: ۳۲).

سخنی از امام حسن مجتبی علیه‌السلام درباره زیبایی چنین است: «خداوند زیباست و زیبایی را دوست دارد و من برای پروردگارم خویش را می‌آرایم» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۰، ص ۱۷۵).

سخنان و عملکردهای فراوانی از بزرگان دین درباره آراستگی و زیباسازی خویش و خوشبو کردن بدن، حتی در زمان فقر و تنگدستی، به‌ویژه در روز جمعه و اعیاد وجود دارد (ر.ک: کلینی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۳۱؛ ج ۳، ص ۴۱۷؛ ج ۶، ص ۵۱۲ و ۴۴۲؛ طبرسی، ۱۳۷۱، ص ۳۳-۳۵؛ حرعاملی، ۱۴۰۲ق، ج ۵، ص ۱۱۰).

حکیمان مسلمان نیز غالباً زیبایی را در امور معنوی و معقول دیده‌اند. *فارابی* در تعریف «زیبایی»، آن را کمال می‌داند و بر این باور است که هر قدر موجود به کمال نهایی‌اش نزدیک‌تر شود زیباتر می‌گردد؛ چنان که او زیباترین موجود را موجود اول (خدای متعال) می‌داند.

الجمال و البهاء و الزینة فی کل موجود هو أن يوجد وجوده الافضل و يحصل له کماله الأخیر (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۴۳).

ابن‌سینا در رساله *فی‌العشق*، زیبایی را مشتمل بر نظم، ترکیب و اعتدال می‌داند. او همچنین در *الهیات نجات* می‌نویسد: زیبایی و جمال هر چیزی هنگامی بروز می‌یابد که آن چیز همان بشود که باید باشد؛ یعنی به کمال مدنظرش دست یابد: «جمال کل شیء و بهائیه هو ان یکون له ما یجب له» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۷ و ۵۹۰).

چنان که از تعریف این دو حکیم مسلمان پیداست و با توجه به این باور دینی که کمال انسان‌ها شکوفایی جلوه‌های اخلاقی، رفتاری، علمی و معنوی آنان است، کسانی زیباترند که اخلاقی‌تر، معنوی‌تر و اندیشمندترند. به بیان دیگر، کسانی زیباترند که به خدای متعال نزدیک‌ترند. بنابراین دین نه تنها مخالف حس زیبایی‌خواهی نیست، بلکه آن را تقویت نیز می‌کند و انسان‌ها را تشویق می‌نماید به زیبای حقیقی و زیباترین موجود عالم، یعنی کمال محض و خدای زیبا نزدیک شوند.

در اینجا توجه به چند نکته لازم است:

نخست اینکه تأکید اصلی دین بر زیبایی باطنی و معنوی است و زیبایی ظاهری در مرتبه بعدی قرار دارد. دوم اینکه در زیبایی ظاهری، اثرات فردی و اجتماعی این آراستگی، نظیر نشاط و شادایی فردی و اجتماعی، امنیت روانی، ایجاد پرهیز از تنفرآفرینی در جامعه، احترام به دیگران، حفظ حیا و عفاف خانوداگی مدنظر است. نه خودنمایی و دلربایی (ر.ک: کلینی، ۴۱۳ق، ج ۶ ص ۴۴۲) و آلودن دیگران به تباهی‌های اخلاقی و جنسی و ایجاد چشم‌وهمچشمی. به بیان دیگر، زیبایی ظاهری نیز در جهت همان زیبایی معنوی است. تحقیقات نیز نشان می‌دهد که به میزان فزونی دینداری افراد، میزان مدیریت نمایی بدن نیز رو به کاهش می‌نهد و بعکس (ر.ک: فاتحی و اخلاصی، ۱۳۸۷). تعبیر دیگر این است که به میزان توجه به بدن، توجه به روح و جان و سلامت و آرامش و خواسته‌های آن کم می‌شود و بعکس.

سوم اینکه آنچه «عمل جراحی زیبایی» نامیده می‌شود، در صورتی از منظر دین مجاز است که یا به حد اضطرار و ضرورت برسد (همچون سوختگی) یا انجام آن عقلایی باشد و موجب آسیب به بدن نشود و منع شرعی واضحی در برابر آن وجود نداشته باشد؛ مانند آسیب زدن به بدن برای مدتی طولانی یا تماس با نامحرم برای انجام آن، یا تغییر طبیعت بدن مرد به زن و بعکس.

بنابراین، حفظ تن از آسیب و حرمت ضرر زدن به آن یکی از شروط اساسی دین برای مواجهه با بدن است. در رویکرد دینی، سلامت بدن از چنان اهمیتی برخوردار است که با وجود اهمیت کار و تلاش و کسب روزی حلال، سخنی از معصوم می‌فرماید: کسی که تلاش توانفرسا و کار مداوم شبانه‌روزی‌اش موجب نادیده‌گرفتن حق اعضای بدن و استراحت آنها شود، کسبش حرام است (کلینی، ۱۴۱۳ق، ج ۵ ص ۱۲۷).

لازمه بهره‌مندی جامعه ایمانی از انسان مؤمن، سلامت جسم و روان اوست. به همین علت است که مؤمنان، حتی هنگام مصیبت نیز از آسیب‌زدن به جسم خویش بازداشته شده‌اند و حق ندارند سلامتی خویش را دچار خطر سازند (ر.ک: یزدی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۳۱؛ ج ۴، ص ۴۲۴).

اهلبیت علیهم‌السلام در سخنان فراوانی، با توصیه به مؤمنان در خصوص کم‌خوردن، به موقع خوردن، کم‌خوابیدن، حفظ بهداشت فردی و اجتماعی، نظافت و تطهیر بدن و مانند آن برای حفظ سلامتی بدن تأکید کرده‌اند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۱، ج ۴۱، ص ۳۶۲؛ تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۳۲۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق،

ج ۵۹، ص ۲۹۱؛ ابن‌شعبه حرانی، ۱۳۹۴ق، ص ۱۰۰۶ و ۴۴۲؛ صدوق، ۱۳۶۲، ص ۲۵۸ و ۲۷۱ و ۳۹۱ و ۳۹۱؛ حرعاملی، ۱۴۰۲ق، ج ۷، ص ۳۶۲). البته شکی نیست که در این تأکیدها اهداف دیگری غیر از حفظ بدن نیز مدنظر است که در جای خود باید بررسی شود.

اهمیت سلامت بدن از منظر دین تا آنجاست که حتی اگر انجام واجباتی همچون نماز و روزه سلامت آن را به مخاطره اندازد، و خوب آن عمل موقتاً برداشته می‌شود یا چگونگی انجام آن به مقتضای توانایی جسم تغییر می‌یابد.

کارکرد بدن

در این بخش، ضمن اشاره مختصر به سه کارکرد «هویتی»، «تجاری» و «نمایشی» بدن در رویکرد سکولار، به نقد و بررسی این کارکردها و بیان دیدگاه دین درباره کارکرد بدن می‌پردازیم:

الف) بدن و هویت

از نکات قابل توجه درباره بدن، ارتباط بین منزلت، جایگاه و کسب موفقیت افراد با بدن است. در بسیاری از ساحت‌های نظام سکولار، برای کسب موفقیت باید جلوه و ظاهری موفق داشت؛ روابطی که در سطح کلان بیانگر جایگاه و اولویت بدن در نظام اجتماعی نیز هست، برخلاف نگاه دینی که تنها جلوه و ظاهر شخص ملاک اصلی شایستگی و لیاقت نیست، بلکه تعهد، تخصص و توانایی افراد نیز از معیارهای موفقیت است (برای نمونه، ر.ک: یوسف: ۵۵؛ قصص: ۲۶).

در این نگاه، بدن حامل ارزش در زمینه‌های اجتماعی است و هویت‌های افراد با ارزش‌های اجتماعی، با اندازه، شکل و ظاهر بدنی آنان مرتبط است (شیلینگ، ۱۹۹۳، ص ۱۴). از رهگذر بدن است که خودپنداری شکل می‌گیرد و با تغییراتی که در ظاهر بدن ایجاد می‌شود، خودپنداری افراد تغییر می‌کند (غراب، ۱۳۹۲). مطابق یافته‌های گیملین، بدن در دنیای امروزی یکی از نقاط کانونی هویت است (گیملین، ۲۰۰۶).

بدن در جامعه امروزی مصرفی، به یک عنصر فرهنگی و سرمایه اجتماعی تبدیل شده است. در جامعه مصرفی بدن‌های فیزیکی همیشه و در همه جا بدن‌های اجتماعی هستند. در اینجا هویت افراد - البته عموماً زنان - با ظاهر آنان پیوند می‌خورد. به بیان دیگر، «ظاهر، بدن و هویت با مصرف‌گرایی قرن بیست‌ویکم پیوند خورده است» (فراست، ۲۰۰۳، ص ۵۵).

بنابراین، در جامعه مصرفی، بدن به منبعی از سرمایه نمادین تبدیل می‌شود؛ یعنی کمتر به این نکته توجه می‌گردد که بدن قادر به انجام چه کاری است، بلکه از این نظر بدان نگریسته می‌شود که بدن چگونه به نظر می‌رسد. در چنین جامعه‌ای مدیریت بدن مرکز اصلی کسب منزلت و حفظ تمایزهای طبقاتی است (بوردیو، ۱۹۸۴، ص ۱۹۷).

افراد با به‌کارگیری زبان بدن روایتی خاص از هویت شخصی خویش، برای تماشا و ارزیابی دیگران ارائه می‌دهند. گیلنر معتقد است:

خودآرایی و تزیین خویشتن با پویایی شخصیت مرتبط است. در اینجا، پوشاک علاوه بر آنکه وسیله مهمی برای پنهان‌سازی یا آشکارسازی وجوه مختلف زندگی شخصی است، نوعی وسیله خودنمایی نیز محسوب می‌شود؛ چراکه لباس، آداب و اصول رایج را به هویت شخصی پیوند می‌زند (گیلنر، ۱۳۹۳، ص ۹۵).

بررسی بعد هویتی بدن از منظر دین

نگاه تک‌سویه به بعد ارزشی انسان و او را در ظاهرش خلاصه کردن، ریشه در فرهنگ مصرفی و مادی دارد و برای جوانی و زیبایی و بعد مادی انسان ارزش زیادی قائل است. توجه به برزندگی و تناسب اندام، تلاشی است برای به هم پیوند دادن ظاهر بیرونی افراد با مفهوم درونی خود.

از منظر فرهنگ مصرفی و سرمایه‌داری، افراد فاقد هویت روحی و معنوی و از خود بیگانه‌اند و از ظاهر بدنی خویش نیز متنفرند. بنابراین باید با خرید کالاها و خدماتی در جهت زیبایی بدن این نقص را جبران کنند. در چنین جامعه‌هایی «بدن‌گرایی» ترفندی برای سرپوش نهادن بر تنهایی انسان امروزی است. او می‌خواهد تنهایی خویش را به‌نوعی جبران کند. تنهایی مهم‌ترین دستاورد اخلاقی فردگرایی است و از شاخصه‌های اصلی دنیای نوین به‌شمار می‌رود (احمدی، ۱۳۸۷، ص ۴۳). به بیان نیچه، دنیای امروزی که بشر غربی در آن خدا را کشته، انسان‌ها را به انفراد می‌خواند. بشر فردگرای غربی مثل هر قاتلی تنهاست (همان، ص ۴۵).

یکی از علل اهمیت هویتی بدن در رویکرد سکولار این است که بی‌ثباتی و عدم قطعیت جهان امروزی انسان‌ها را دچار سردرگمی و تزلزل در هویت کرده است، و حال آنکه قطعیت حاکم بر جامعه‌های سنتی و دینی موجب پایداری «هویت فردی» می‌شود. در جهان متزلزل نوین، انسان‌ها هر روز با چیزی به دنبال هویت‌بخشی به خویش هستند؛ مصرف بیشتر، تجمل‌گرایی، بدن‌گرایی و مانند آن.

اما در سبک زندگی دینی، انسان‌ها دارای هویت الهی و فطرت خدایی هستند و بی‌هویت نیستند تا بخواهند با جلوه‌های بدنی به خود هویت ببخشند. در نگاه ایمانی، بدن هویت اجتماعی برای کسی ایجاد نمی‌کند؛ همه هویت یک فرد، علاوه بر مخلوق و بنده خدا بودن، به آگاهی و توانمندی علمی، اخلاقی و معنوی است؛ چنان‌که روایت نبوی می‌فرماید: «بی‌شک، خداوند به صورت‌ها و اموالتان نمی‌نگرد، بلکه به دل‌ها و اعمالتان می‌نگرد» (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۸۱) و «بی‌شک، خداوند به صورت‌ها و بدن‌هایتان نمی‌نگرد، بلکه به دل‌ها و نیت‌هایتان می‌نگرد» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۵، ص ۳۳۱).

در فرهنگ اسلامی، ظاهر انسان‌ها تنها معیار قضاوت برای خوب و بد یا زشت و زیبا بودن نیست. در اینجا، علاوه بر آراستگی ظاهر و موقر و تمیز بودن، امور معنوی و ارزشی نیز مدنظر قرار می‌گیرد. بنابراین، مؤمنان دارای

هویت بدنی و روحی و مادی و معنوی هستند و چنین نیست که بخواهند از خودیگانگی خویش را صرفاً با خرید کالاها و خدمات زیانمایی جبران کنند.

ب) بدن و تجارت

در مدرنیته متأخر، که عصر مصرف‌گرایی و سودگرایی است، دقت لازم در مدیریت بدن از ضروریات مدیریت تجارت است تا با ایجاد نیاز روزافزون به مصرف در مردم، موجب رشد روزافزون تولید و در نهایت، سود حداکثری برای صاحبان سرمایه شود. این مدیریت بدن شامل انواع مدیریت و انواع بدن می‌گردد؛ مدیریت بهداشتی، مدیریت پزشکی، مدیریت ورزشی و مدیریت غذایی؛ و بدن کارگر، بدن مصرف‌کننده و بدن تبلیغ‌کننده کالا.

یکی از مهم‌ترین مدیریت‌های بدن، مدیریت بدن تبلیغ‌کنندگان کالاها و خدمات تجاری است. بی‌شک، یکی از برجسته‌ترین ابزارها برای سوق دادن جامعه به سمت مصرف بیشتر، تبلیغات است و یکی از کاراترین شیوه‌های تبلیغ، استفاده از بدن زیبا، ورزیده و جذاب، و در درجه اول، بدن زن و جلوه‌های بدنی اوست. برای نمونه، شرکت‌های هواپیمایی، برای جلب مشتری بیشتر، از مهمان‌داران زن در هواپیما استفاده می‌کنند و همزمان از این کار دو انتظار دارند: نخست. توجه به نیازهای مسافران؛ دوم. ایجاد شرایطی در محیط به منظور احساس آرامش مسافران. این مهم در گرو توجه جدی مهماندار زن به نحوه آراستن خویش، لبخندزدن، اطمینان‌بخشی و مانند آن است (شیلینگ، ۱۹۹۳، ص ۱۲۰).

هاکسلید این موضوع را با عنوان «مدیریت عاطفی» بیان می‌کند. «مدیریت عاطفی» بدین معناست که شخص از طریق ایجاد روابط عاطفی و تحریک احساسات طرف مقابل، در محیط و برای کسی که نیاز به آن نیست، موجب پیشبرد اهداف خویش می‌شود. از مصادیق بارز مدیریت عاطفی، تدارک بدن سازمانی در ابعاد گوناگون آن است. به باور او، لازمه حضور در سازمان‌های دیوان‌سالار (بروکراتیک)، وجود زنان رسمیت‌یافته و برخوردار از جذابیت‌های جنسی لازم است (گاتفرید، ۲۰۰۳، ص ۲۵۹). از زنان کارمند و شاغل در سازمان‌ها انتظار می‌رود مدیریت احساس، تظاهرات بدنی، آفرینش نمایش‌ها و نمایش چهره‌ای خاص از خود بروز دهند (هوکسلید، ۱۹۸۳، ص ۷).

بررسی بعد تجاری بدن از منظر دین

چنین رویکردی از منظر ادیان توحیدی قابل پذیرش نیست و تعدی به جایگاه و منزلت یک انسان و یک زن و تنزل دادن شخصی مستعد خلافت الهی تا حد عروسک خیمه‌شب‌بازی و مبلغ کالاها و خدمات و به استثمار کشیدن او در برابر اندک سود اقتصادی است.

بزرگ‌نمایی بیش از حد بدن و اهمیت اجتماعی و هویت دادن به آن و سوق دادن افراد به سمت استفاده فزاینده از باشگاه‌های بدن‌سازی، و لوازم و اعمال جراحی زیبایی در جهت دستیابی به تمایز و برتری اجتماعی نیز در دین پذیرفتنی نیست و سوءاستفاده از نیاز افراد به تمایز و هویت و غفلت از زیبایی‌های معنوی است.

بدن از منظر دینی نقش مهمی در تجارت اجتماع و معیشت خانواده و فرد ایفا می‌کند. روایات فراوان اسلامی که بر منزلت کارگر و اهمیت کار او تأکید می‌کند و او را همچون مجاهد راه خدا توصیف می‌نماید، عمدتاً به کار جسمی و بدنی اشاره دارد (ر.ک: متقی هندی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۸؛ کلینی، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۷۴). اهمیت بعد شغلی و حرفه‌ای بدن مؤمنان مربوط به تأمین معیشت خانواده، حفظ ارکان اقتصادی جامعه ایمانی و بی‌نیاز ساختن آن از بیگانگان است.

پیامبر خدا ﷺ و امامان معصوم ﷺ کارهای بدنی می‌کردند؛ همچون دامداری، کشاورزی و باغداری. به سخن امام صادق ﷺ، امیرمؤمنان علی ﷺ از دسترنج خود هزار برده آزاد کرد (کلینی، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۷۴).

ج) بدن و نمایش

در رویکرد غیردینی، چون اهداف الهی و دینی مطرح نیست، برداشت از «خود» غالباً با رهیافت نمایشی فرد شکل می‌گیرد؛ یعنی «خود»، نه در تملک کنشگر، که محصول کنش نمایشی متقابل بین کنشگر و افراد پیرامون است که عموماً شبیه خود او هستند. «خود یک اثر نمایشی است که از... صحنه نمایش برمی‌خیزد» (ریتزر، ۱۳۷۴، ص ۲۸۰). در اینجا فرد هنگام کنش متقابل تلاش می‌کند با نظارت بر خویش و تنها توجه به بدن، صحنه‌ای از خود را به نمایش بگذارد که در هر حال، مقبول دیگران قرار گیرد. این فرایند «مدیریت تأثیرگذاری» نامیده می‌شود (همان، ص ۲۹۲) که با توجه به مخاطب خداپاور یا بی‌خدا / سکولار، جهت تأثیر آن متفاوت است.

در پشت صحنه نمایش فرد سکولار و بی‌تفاوت نسبت به آرمان‌های دینی، عموماً باشگاه‌های بدن‌سازی، مراکز درمانی زیبایی، مراکز رژیم غذایی و فروشندگان لباس و زیورآلات قرار دارند که افراد طالب نمایش را برای حضور در صحنه نمایش (اجتماع) آماده می‌سازند.

یکی از جلوه‌های مهم بعد نمایشی بدن، که عموماً در رویکرد سکولار و مقلدان آن مطرح است، کاربرد بدن در تبلیغات و رسانه‌های جمعی است. در این رویکرد، که مفاهیم زنانگی و مردانگی بر مبنای جسم و الگوهای بدنی شکل می‌گیرد، بدن با سخت‌گیری هرچه بیشتر به سمت ایده‌آل‌های زنانگی و مردانگی حرکت می‌کند.

یکی از مهم‌ترین عوامل ایجاد بعد نمایشی بدن، رسانه‌های جمعی هستند. امروزه رسانه‌ها هستند که گزینش‌های افراد را مشخص می‌کنند و به آنان سبک زندگی ارائه می‌دهند. مردمان عصر رسانه در تعیین هویت فردی و جمعی‌شان بیشترین تأثیر را از رسانه دریافت می‌کنند.

در فرهنگ مصرفی که عموماً دارای گرایش سکولار است، فشارهای عمومی و تبلیغات باعث به‌وجودآمدن تعداد زیادی از تصویرهای بدنی سبک‌وار می‌شود. به‌بیان دیگر، در فرهنگ مصرفی عامل اصلی مدیریت بدن، فناوری‌های نوین، به‌ویژه رسانه‌ها هستند (فتستون، ۲۰۱۰).

بررسی بعد نمایشی بدن از منظر دین

بعد نمایشی بدن در اسلام، مربوط به آراستن بدن مردان برای عبادت، دیدار با مؤمنان، حضور در اجتماع و انجام وظیفه خانوادگی در راستای ایجاد عفاف (ر.ک: کلینی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۳۱؛ ج ۳، ص ۴۱۷؛ ج ۶ ص ۴۴۲ و ۵۱۲؛ طبرسی، ۱۳۷۱، ص ۳۳-۳۵؛ حرعاملی، ۱۴۰۲ق، ج ۵، ص ۶۰۱ و ۳۱؛ پاینده، ۱۳۶۰، ص ۷۲) و نیز آراستن زن برای همسر در جهت حفظ حیا در خانه و اجتماع (ر.ک: حرعاملی، ۱۴۰۲ق، ج ۲۰، ص ۳۰ و ۱۷۸؛ کلینی، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۳۳۴ و ۵۱۹) است. بنابراین، هدف نمایش بدن در سبک زندگی دینی، نه تنظیم بدن برای خودنمایی و مد و تجارت و نه صرفاً مقبول دیگران واقع شدن، بلکه برای ایجاد محبت و علاقه میان مؤمنان و ایجاد حیا و عفاف در جامعه است.

نکته دیگر اینکه آنچه با عنوان «نمایش بدن»، به‌ویژه بدن زنانه در تبلیغ خدمات و کالاها و در فیلم و رسانه مطرح است، به‌ویژه اگر همراه با رنگ و لعاب و جراحی زیبایی و جلوه‌گری و مانند آن باشد، به هیچ وجه از سوی دین پذیرفته نیست و با منزلت و کرامت انسان، بخصوص زن ناسازگار است و به وضوح در متون دینی ممنوع و حرام دانسته شده است. برای نمونه آیه ۳۱ سوره «نور» تصریح می‌کند که زنان مؤمن حق ندارند زینت‌های ذاتی و عارضی خویش، یعنی زیورآلات خود یا محل زینت را که بخش‌هایی از بدن باشد (ر.ک: حرعاملی، ۱۴۰۲ق، ج ۱۴، ص ۱۴۵) برای غیرمحرّم آشکار سازند و خود را در معرض نمایش مردان قرار دهند. در آیه ۳۳ سوره «احزاب» نیز از زنان می‌خواهد که به «تبرج» و خودآرایی و خودنمایی و جلوه‌گری و عرضه زیبایی در برابر مردان نپردازند.

جمع‌بندی و ارزیابی

جمع‌بندی و ارزیابی نگاه دوگانه سبک زندگی به بدن و دستاوردهای این نوشتار را می‌توان این‌گونه برشمرد:

۱. در بررسی تنها یکی از شاخص‌های سبک زندگی به این نتیجه می‌رسیم که با توجه به تفاوت مبنایی و ظاهری سبک زندگی یک مؤمن با دیگران، به‌وضوح می‌توان سخن از دو نوع سبک زندگی دینی و غیردینی داشت.

۲. مطابق آنچه گذشت، سبک زندگی غیردینی بیشتر بر ظواهر و روبناهای زندگی تأکید دارد، اما تأکید سبک زندگی دینی بر مسائل بنیادین زندگی، نظیر ارزش‌های اخلاقی، سعادت ابدی، لذت پایدار، زیبایی‌های معنوی، حقیقت‌جویی و آرمان‌خواهی است.

به‌بیان‌دیگر، به‌رغم اهمیت بدن در هر دو سبک زندگی دینی و سکولار، بدن در سبک زندگی مادی یک سرمایه نمادین و اجتماعی و در جهت اهداف مادی، همچون تمایز، تجارت و نمایش است؛ اما در سبک زندگی دینی، یک سرمایه حقیقی و ابزار، مرکب و لازمه کمال حقیقی و معنوی انسان است.

۳. آنچه با عنوان «بدن‌گرایی» مطرح است، بیشتر در جوامع سکولار است تا دیندار. اگر هم توجه به بدن در هر دو یکسان باشد، در یک جا به‌منظور اهداف متعالی، و در جای دیگر به قصد اهداف مادی است.

۴. در رویکرد سکولار، جسم هدف دانسته و پرستیده می‌شود. آنچه در این رویکرد مهم است تمجید از شکل ظاهری آن و تقدس‌زدایی از آن و تقلیل آن به فعالیت جسمی محض و در جهت ارضای فزاینده‌گرایز و لذت‌جویی است.

در نگاه سکولار و جلوه‌های گوناگون تمدن مادی غرب، نظیر علم و فناوری و فرهنگ و هنر و رسانه و ورزش، بدن به ابزاری برای فعالیت‌ها و اهداف مادی تنزل یافته است.

اما در رویکرد دینی، به‌موازات تعالی هدف و عمل، بدن نیز به تعالی دست می‌یابد و مقدس می‌شود.

۵. توجه دین به بدن و روح انسان به صورت سلسله‌مراتبی و تشکیکی است؛ در درجه نخست روح، نیازها و کارکردهایش قرار دارد، سپس بدن، نیازها و توانمندی‌هایش.

۶. زیبایی در نگرش دینی، بیشتر «عینی» و دارای پشتوانه حقیقی است؛ همچنان‌که بیشتر «معنوی»، «درونی» و «کیفی» است، و حال آنکه مطابق زیبایی‌شناختی مادی‌نگر، عموماً «نسبی» و وابسته به عوامل محیطی، فرهنگی و دوره تاریخی و بیشتر «نمایشی»، «ظاهری» و «مادی» است.

در رویکرد دینی تأکید اصلی بر اهمیت باطن و معنویت است، هرچند ظاهر نیز نادیده گرفته نمی‌شود؛ اما در رویکرد سکولار تأکید بر اهمیت ظاهر هر چیز است؛ ظاهر ماشین، ظاهر لوازم منزل، ظاهر خود شخص.

به‌بیان دیگر، در جهان مادی‌نگر عناصر نمایشی و اموری که مربوط به ظاهر کنشگران اجتماعی است، در مقایسه با عناصر باطنی و درونی، به‌مراتب از قدرت منزلت‌آفرینی بیشتری برخوردارند؛ همچنان‌که عکس آن نیز صادق است.

در آنجا جلوه‌های ظاهر، همچون موقعیت اجتماعی، سطح زندگی، ظاهر جذاب و زیبا، بدن مدیریت‌شده و چهره مشتری‌پسند منزلت و ارزش به حساب می‌آید؛ در اینجا داشتن ویژگی‌های درونی و توانمندی‌های گوناگون، نظیر مراتب بالای ایمان، اخلاق خوب و دانش کافی.

در آنجا لازمه دستیابی به مراتب بالای منزلت و کمال، نشانه‌های مادی افراد است، که یکی از مهم‌ترین اثرگذارترین و دردسترس‌ترین آنها بدن است؛ در اینجا ایمان، اخلاق، بصیرت، و عمل صالح افراد را به کمال می‌رساند، هرچند بدن نیز نقش مهمی ایفا می‌کند.

۷. توجه افراطی به بدن در جامعه و بین گروه‌هایی بروز می‌یابد که اولاً، آرامش و آسایش نسبی در آن برقرار است و ثانیاً، افراد توجه چندانی به امور معنوی و دینی ندارند. در جامعه‌هایی که رخداهای طبیعی و غیرطبیعی ناگواری همچون جنگ و بیماری‌های سهمناک و فقر موجب اضطراب و عدم قطعیت‌ها در محیط و موقعیت اجتماعی می‌شود و نیز در جوامع دینی - سنتی، مدیریت و بازسازی بدن به پایین‌ترین سطح خود می‌رسد.

منابع

- ابن ابی الحدید معتزلی، عبدالمحیدین هبةالله، ۱۴۰۴ق، *شرح نهج البلاغه*، تصحیح محمدابوالفضل ابراهیم، قم، کتابخانه آیتالله مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۹، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالت*، ویرایش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران.
- ابن شعبه حرانی، حسین بن علی، ۱۳۹۴ق، *تحف العقول*، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
- احمدی، بابک، ۱۳۸۷، *مدرنیته و اندیشه انتقادی*، تهران، نشر مرکز.
- پابنده، ابوالقاسم، ۱۳۶۰، *نهج الفصاحه*، تهران، جاویدان.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۳۶۶، *عمر الحکم و درر الکلم*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- چاووشیان، حسن، ۱۳۸۱، «بدن به مثابه رسانه هویت»، *جامعه‌شناسی ایران*، ش ۴، ص ۷۵-۵۷.
- حاجی میری، فاطمه، ۱۳۹۵، «قدرت و بدن: بدن زنانه، به مثابه ابژه قدرت»، در: *تارنمای انسان‌شناسی و فرهنگ* anthropology.ir
- حراملی، محمدین حسن، ۱۴۰۲ق، *وسائل الشیعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ذکابی، محمدسعید، ۱۳۸۶، «جوانان، بدن و فرهنگ تناسب»، *تحقیقات فرهنگی*، سال اول، ش ۱، ص ۱۱۷-۱۴۱.
- رینتز، جرج، ۱۳۷۴، *جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی و فرهنگی.
- شه‌گلی، احمد، ۱۳۹۳، «ساحت جسمی انسان و نقش آن در ارتقای سبک زندگی دینی»، در: *مجموعه مقالات برگزیده همایش ملی سبک زندگی رضوی*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- صدرالمثلهین، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدوق، محمدین علی، ۱۳۶۲، *الخصال*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- طبرسی، حسن بن فضل، ۱۳۷۱، *مکارم الاخلاق*، قم، شریف الرضی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۸۰، *الأداب الدینیة للخزائن المعینیة*، قم، زائر.
- غراب، ناصرالدین، ۱۳۹۲، «بدن و دین»، *نامه پژوهش فرهنگی*، سال نهم، ش ۲، ص ۱۴۵-۱۷۰.
- غزالی، محمدین محمد، ۱۳۷۸، *کیمیای سعادت*، تهران، علمی و فرهنگی.
- _____، بی تا، *احیاء العلوم*، بیروت، دارالکتب العربی.
- فاتحی، ابوالقاسم و ابراهیم اخلاصی، ۱۳۸۷، «مدیریت بدن و رابطه آن با پذیرش اجتماعی بدن»، *مطالعات راهبردی زنان*، ش ۴۱، ص ۹-۴۲.
- فارابی، ابونصر، ۱۹۹۵، *آراء اهل المدينة الفاضلة و مضادتها*، بیروت، مکتبه الهلال.
- فوکو، میشل، ۱۳۸۸، *مراقبت و تنبیه: تولد زندان*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نشر نی.
- _____، *کتاب مقدس*، ۱۹۹۶، ایلام، انجمن کتاب مقدس ایران.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۱۳ق، *الکافی*، بیروت، دارالاضواء.
- گیدنز، آنتونی، ۱۳۹۳، *تجدد و تخصص: جامعه و هویت شخصی در عصر جدید*، ترجمه ناصر موفقیان، تهران، نشر نی.
- لوپس، خوزه و جان اسکات، ۱۳۸۵، *ساخت نظریه اجتماعی*، ترجمه حسین قاضیان، تهران، نشر نی.
- متقی هندی، علاءالدین، ۱۴۰۹ق، *کنز العمال*، بیروت، مؤسسه الرساله.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۹۰، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.

مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۳، *رهبران بزرگ*، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب ع.
نجفی، هادی، ۱۴۲۳ق، *موسوعة احادیث اهل البيت*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
نصر، سیدحسین، ۱۳۸۹، *دین و نظم طبیعت*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، نشر نی.
یزدی، محمدکاظم، ۱۳۸۵، *العروة الوثقی*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

- Bourdieu, Pierre, 1984, *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, Harvard University Press.
- Chitlik, William, 1989, *The Sufi Path of Knowledge*, State University of New York Press.
- Corbin, Henry, 1978, *The Man of Light in Iranian Sufism*, trans. by: Nancy Pearson, London, Shambata.
- Featherston, Michel, 1991, *Consumer Culture and Postmodernism*, London, Sage.
- _____, 2010, "Body, Image and Affect in Consumer Culture", *Body & Society Journal*. V. 16 (1), p.193-221.
- Frank, Arthur W., 1990, "Bringing Bodies back", in *A decade review, theory, Culture and Society*, N. 7, p. 62-131.
- Frost, L., 2003, "Doing Bodies Directly? Gender ,youth Aearance and Damage". *journal o youth studies*, V. 6, N. 3, p. 145-167.
- Gimlin, Debra, 2006, "The Absent Body Project: Cosmetic Surgery as a Response to Bodily Dys-appearance", *Sociology*, V. 40, N. 4, p. 699-716.
- Goffman, E., 1963, *Behavior in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings*, New York, Free Press.
- Gorgan, Sarah, 2000, *Body Image: Understanding Body Dissatisfaction in Men Women and Children*, New York, Routledge.
- Gottfried, Heid, 2003, "Tempting Bodies: Shaping Gender at Work in Japan", *Sociology*, V. 37, N. 2, p. 259-278.
- Hancock, Philip, et al, 2000, *The Body, Culture, and Society, An Introduction*, Open University Press, Buckingham, Philadelphia.
- Hochschild, Arlie Russell, 1983, *The Managed Heart, Commercialization of Human Feeling*, Barkeley CA: University of California Press.
- Honsen, J., 2002, Ivelin Deid, *Marry Allys Watters. Make up, Fashion and exploitation*, trans. By: A. Mansouri, Tehran, Golazin Publication, p.110-154.
- Howson, Alexandra & Inglis, D., 2001, "The body in sociology: tensions inside and outside sociological though", *The Editorial Board of Sociological Review*.V. 49, Issue 3, p. 297-317.
- Howson, Alexandra, 2005, *Embodying Gender*, London, Sage Publications Ltd.
- Murata, Sachiko, 1992, *The Tao of Islam*, Albany, State University of New York Press.
- Nettleton, Sara, 1995, *The sociology of Health and Illness*, Cambridge, polity press.
- Shilling, Chris, 1993, *The Body and Social Theory, Culture & Society*, London, Sage Publisher.
- Turner, Bryan, 1994, *Regulating Bodies, Essay in Medical Sociology*, London, Routledge.
- Wellington, A. Christine & Bryson, R. John, 2001, "At Face Value: Image Consultancy Emotional Labour and Professional Work", *Sociology*, V. 35, N. 4, p. 933-954.

تأملی هستی‌شناختی درباره بی‌حجابی مجازی به مثابه آسیب اجتماعی*

ghaeminik@Razavi.ac.ir

محمد رضا قائمی نیک / استادیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه علوم اسلامی رضوی

دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۱۴ - پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۲۳

چکیده

جامعه‌شناسان معاصر غربی به آسیب‌های اجتماعی، نظیر خودکشی، فقر، نابرابری، بیکاری، حاشیه‌نشینی، اعتیاد به مواد مخدر و امثال آن پرداخته‌اند؛ اما در این میان، برخلاف آنچه در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران آمده، بی‌حجابی زنان (یا مردان) مطمح‌نظر آنان قرار نگرفته است. در تاریخ معاصر ایران نیز محققان در جریان سیاست‌های کشف حجاب رضاخان پهلوی، بی‌حجابی را عمدتاً به مثابه یک آسیب اجتماعی، اغلب در میدان فیزیکی شهرها و دیگر محافل عمومی فیزیکی مدنظر قرار داده‌اند. این مقاله کوشیده با بهره‌گیری از آراء مارتین هایدگر، ژاک دریدا و مکتب فرانکفورت به تمایز هستی‌شناختی بی‌حجابی در فضاهای سایبری - مجازی (اعم از عکس، فیلم و مانند آن) نسبت به فضای فیزیکی - اجتماعی اشاره کند. نتیجه توجه به این تفاوت آن است که اولاً، بی‌حجابی مجازی از طریق فرایند اعمال سلطه ناخودآگاه بر مخاطب، نوعی آسیب اجتماعی در جامعه اسلامی و ایرانی تلقی می‌شود؛ زیرا با هویت تاریخی و مبانی آن سازگار نیست. ثانیاً، باید به سبب ماهیت مجازی آن، نه تنها از منظر اسلامی، بلکه از منظر عام جامعه انسانی نیز آسیب اجتماعی محسوب شود.

کلیدواژه‌ها: بی‌حجابی، فضای مجازی، آسیب اجتماعی، مبانی اسلامی، جامعه ایرانی.

آسیب‌شناسی اجتماعی (Social pathology) یکی از حوزه‌های علوم اجتماعی است که معمولاً به آسیب‌هایی نظیر کجرفتاری اقتصادی (همچون فقر، حاشیه‌نشینی، تضاد طبقاتی)، انواع خشونت، خودکشی، اعتیاد به مواد مخدر و مانند آنها می‌پردازد (صدیق سروستانی، ۱۳۸۷، ص ۱؛ ستوده، ۱۳۷۹، ص ۹). با این حال تلقی یک رفتار اجتماعی به مثابه آسیب یا کجرفتاری اجتماعی، به نوع تلقی از واقعیت جامعه و هنجارها و ارزش‌های آن بستگی دارد (ستوده، ۱۳۷۹، ص ۲۰ و ۳۱).

در ادامه به تفصیل اشاره خواهیم کرد که نزد جامعه‌شناسان گوناگون، آسیب اجتماعی یا آنچه دورکیم آن را «آنومی» می‌نامد، با نظر به مبانی نظری‌شان، به شکل‌های گوناگون فهمیده می‌شود و این تفاوت در مبانی و مناظر، اولاً تلقی آنها را از آسیب اجتماعی متمایز می‌سازد و ثانیاً راه‌حل‌های آنها برای رفع این آسیب‌ها را متفاوت می‌سازد.

با این فرض، در جامعه ایرانی، به‌ویژه بعد از انقلاب اسلامی و تصویب قانون حجاب در اسفند ۱۳۵۸ که حفظ و ترویج حجاب را به‌عنوان تکلیف دولت اسلامی تعیین کرده، تلقی بی‌حجابی زنان به مثابه یک آسیب یا انحراف اجتماعی همواره محل بحث بوده است. این در حالی است که در سال‌های اخیر، تبلیغات و بیانه‌های متعددی درباره «نه، به حجاب اجباری» در فضای مجازی و خبرگزاری‌های غیرایرانی و عمدتاً غربی مطرح شده است.

در قانون مصوب ۱۳ دی ۱۳۸۴ شورای عالی انقلاب فرهنگی، پانزده نهاد مکلف به گسترش فرهنگ عفاف و حجاب شده‌اند و روز ۲۱ تیرماه که سالروز سرکوب قیام مسجد گوهرشاد مشهد علیه سیاست‌های تغییر لباس و حجاب اجباری است، به‌عنوان «روز حجاب و عفاف» ثبت شده است.

اما کشاکش هویتی نسبت به این مسئله، عمق تاریخی بیشتری نیز دارد. فرهنگ غالب در جامعه ایرانی، حتی پیش از ورود اسلام به ایران، معطوف به پوشش و حجاب زنان و مردان بوده است. فارغ از اصول اساسی آموزه‌های اسلامی نسبت به حجاب، به‌ویژه حجاب زنان - که متعدد به آن پرداخته شده - *ویل دوران* متذکر گردیده که مطابق نظر بعضی مورخان، «ایران منبع اصلی ترویج حجاب» بوده (زائری، ۱۳۹۳) و در میان زرتشتیان، علاوه بر ذم اختلاط و حتی گفت‌وگوی میان مردان و زنان نامحرم، پوشاندن بدن با لباس‌های بلند و چادر، امری رایج بوده است (پوربهمن، ۱۴۲۱ق، ص ۷۶).

بنابراین با نظر به غلبه فرهنگ حجاب و پوشش، به‌ویژه درباره زنان جامعه ایرانی، معمولاً تحلیلگران تاریخی یا اجتماعی به دنبال یافتن نقطه صفر بی‌حجابی در دوره معاصر برآمده‌اند؛ بعضی کشف حجاب *قره‌العین بایی* در اجتماع بایی‌ها در بدشت در تاریخ ۱۳۲۱ و بعضی دیگر کشف حجاب صدیقه *دولت‌آبادی* در ۱۳۰۶ را نقطه صفر آن می‌پندارند. *دولت‌آبادی* پس از بازگشت از تحصیل در فرانسه، «رسماً بی‌حجاب در خیابان‌های تهران ظاهر شد» و با کلاه و لباس اروپایی به‌عنوان اولین زنی که چادر از سر برداشت مشهور گردید (زائری، ۱۳۹۳). با نظر به اقدامات رضاخان درباره تغییر لباس ایرانیان از ۱۳۰۷ شمسی، می‌توان اقدام *دولت‌آبادی* را نقطه صفر این پدیده دانست.

این روایت یا روایت‌های مشابه درباره کشف حجاب در ایران معاصر توجه پژوهشگران را برانگیخته است. در پیشینه مقاله به این موضوع اشاره خواهد شد. اما بررسی وضعیت بی‌حجابی در دوره پهلوی دوم، به‌ویژه با ملغا کردن قانون اجباری کشف حجاب در ۱۳۲۲ در پی اعتراض علما توسط شاه، از سوی پژوهشگران مغفول واقع شده است.

در مقاله دیگری (قائم‌نیک و نجفی، ۱۳۹۷) کوشیده‌ایم نشان دهیم که علت بی‌توجهی پژوهشگران به این پدیده در دوره ۳۷ ساله پهلوی دوم، غفلت از تغییر ماهیت سلطه و اجبار بی‌حجابی زنان از «واقعیت فیزیکی» همراه با خشونت خیابانی علیه زنان محجبه به اعمال سلطه از طریق «تصویر بی‌حجاب از زنان» در فضای رسانه‌ای بر ناخودآگاه جامعه ایرانی است. مطابق یافته‌ها، با گسترش ابزارهای رسانه‌ای در دوره پهلوی دوم - که در این مقاله نیز به اختصار به آن اشاره خواهد شد - می‌توان با بهره‌گیری از چارچوب‌های تحلیلی به‌ظهور رسیده در نیمه دوم قرن بیستم (نظیر نظریه «انتقادی» مکتب فرانکفورت) دریافت که اعمال سلطه و اجبار بی‌حجابی بر جامعه ایرانی، نه از طریق زور فیزیکی و نیروی نظامی (مأموران)، بلکه از مسیر سلطه فرهنگی رقم خورده است.

به‌تبع پژوهش‌های مربوط به دوره رضاخان و فهم حاصل از منشأ اجتماعی یا سیاسی بی‌حجابی و غفلت از وضعیت بی‌حجابی در دوره پهلوی دوم و منشأ متمایز بی‌حجابی در این دوره، فهم سیاستگذاران حجاب در دوره جمهوری اسلامی نیز متأثر از چارچوب دوره رضاخانی و فهم فیزیکی از بی‌حجابی شکل گرفته است. پس از انقلاب اسلامی، پژوهش‌های متعددی همچون آثاری که در بخش پیشینه معرفی خواهد شد، کوشیده‌اند تا بی‌حجابی دوره رضاخان را به‌مثابه یک آسیب و انحراف اجتماعی توضیح دهند و با اتکا بر آن، به آسیب‌شناسی حجاب در دوره جمهوری اسلامی نیز بپردازند. با این حال، پژوهش‌های مزبور این آسیب‌شناسی را با تکیه بر تحولات جامعه ایرانی یا مبانی اسلامی توضیح داده‌اند و موضوع پژوهش آنها واقعیت اجتماعی فیزیکی بی‌حجابی زنان، از صدیقه دولت‌آبادی تا دوره کنونی است. این دست پژوهش‌ها - چنان‌که اشاره شد - از فهم واقعیت هستی‌شناختی متمایزی که از بی‌حجابی زنان (یا حتی مردان) در فضای مجازی وجود دارد و نقطه آغاز آن از پهلوی دوم و گسترش رسانه‌هایی نظیر تلویزیون ملی آغاز شده، غفلت ورزیده‌اند.

این مقاله سعی دارد در استمرار مقاله قبل (قائم‌نیک و نجفی، ۱۳۹۷)، نشان دهد که می‌توان با فهم هستی‌شناختی متفاوت و متمایزی از منشأ بی‌حجابی زنان به‌مثابه یک آسیب اجتماعی، بی‌حجابی اجتماعی مجازی زنان (و بعضاً مردان) را نه تنها از منظر جامعه ایرانی و قوانین اسلامی، بلکه با نظر به فهمی عام و جهانشمول از جامعه انسانی، یک آسیب اجتماعی تلقی و آن را تعریف کرد.

برای این منظور، پس از مروری بر پیشینه، در ذیل چارچوب نظری به تبیین نظریات گوناگون آسیب‌شناسی اجتماعی خواهیم پرداخت و سپس با تأملی هستی‌شناختی در باب واقعیت بی‌حجابی مجازی زنان (یا مردان)، به توضیح لوازم آسیب‌شناختی آن می‌پردازیم.

به‌طور کلی، مقاله حاضر به این پرسش اصلی پاسخ داده است که چرا تصویر مجازی بی‌حجابی، به‌ویژه از بدن زنان، یک آسیب اجتماعی است؟

پیشینه تحقیق

پیشینه تحقیق درباره مسئله بی‌حجابی زنان در جامعه ایرانی به‌مثابه یک آسیب اجتماعی، از دو منظر قابل بررسی است: اول پیشینه مربوط به بی‌حجابی اجتماعی زنان، و دوم پیشینه ناظر به آسیب‌شناسی اجتماعی.

۱. حجم آثار مربوط به بی‌حجابی اجتماعی زنان، به‌ویژه با نظر به تحولات دوره رضاخان تا حدی قابل قبول است، اما به علت آنکه موضوع این مقاله با تحقیقات مزبور تمایز ماهوی دارد، تنها به نام بعضی از آنها اشاره می‌شود: کتاب‌هایی نظیر *خشونت و فرهنگ*؛ ۱۳۱۳-۱۳۲۲ (آشنا، ۱۳۷۱) و *از سیاست تا فرهنگ (سیاست‌های فرهنگی دولت از ۱۳۰۴-۱۳۲۰)* (آشنا، ۱۳۸۴)؛ *حجاب و کشف حجاب در ایران* (استادملک، ۱۳۶۸)؛ *قره‌العین: درآمدی بر تاریخ بی‌حجابی در ایران* (واحد، ۱۳۶۳)؛ *داستان حجاب در ایران پیش از انقلاب اسلامی* (جعفریان، ۱۳۷۹)؛ *کشف حجاب: بازخوانی یک مداخله مدرن* (صادقی، ۱۳۹۲) و مقاله «دیرینه‌شناسی بی‌حجابی در ایران» (زائری، ۱۳۹۳)، هرچند رویکردهای متفاوتی دارند، اما ویژگی مشترک آنها تأکید بر مقاومت جامعه ایرانی در برابر سیاست‌های کشف حجاب پهلوی اول است.

موضوع مقاله مزبور به‌لحاظ زمانی، در بستر تاریخی تحولات جامعه ایرانی از دوره پهلوی دوم آغاز می‌شود، اما به دلیلی که به آن اشاره شد، تحقیقات مربوط به بی‌حجابی و علل آن در این دوره بسیار کم بوده است.

مهم‌ترین اثری که با موضوع این مقاله قرابت دارد، با عنوان «حجاب در ایران: بررسی وضعیت حجاب در ایران از سال‌های آخر حکومت پهلوی تا پایان جنگ تحمیلی» (رضانی، ۱۳۸۶)، کوشیده تا با اشاره به بخش‌های مختصری که در کتاب *درآمدی بر نظام شخصیت زن در اسلام* (زیبایی‌نژاد و سبحانی، ۱۳۷۹) درباره وضعیت زنان در دوره پهلوی و انقلاب اسلامی ذکر شده است، به عوامل تبلیغاتی، رسانه‌های گروهی، مراکز آموزشی، ادارات و سینماها به‌مثابه مهم‌ترین عوامل و ابزارهای گسترش بی‌حجابی در دوره پهلوی دوم اشاره کند. این اثر، تنها در کمتر از یک صفحه به نقش تبلیغات بر بی‌حجابی زنان در دوره پهلوی دوم اشاره کرده است.

نویسنده، انقلاب اسلامی را مهم‌ترین واکنش مردم در مبارزه با پهلوی دوم در خصوص هجوم به ارزش‌های ناب دینی (از جمله حجاب) می‌داند. وی در پایان مقاله، اشاره‌ای گذرا به تلاش‌های رسانه‌های بیگانه در مقابله با حجاب در ایران کرده و فرهنگ دفاع مقدس را مهم‌ترین عامل مقابله با بی‌حجابی نشان داده است.

بالین‌حال در این مقاله هیچ تحلیلی درباره چگونگی اعمال سلطه و فشار یا حتی تأثیر رسانه‌ها بر وضعیت بی‌حجابی مشاهده نمی‌شود و نویسنده صرفاً به گزارش‌ها و نقل‌قول‌هایی از افراد صاحب‌نظر در این دوره بسنده کرده است. این در حالی است که در مقاله پیش‌رو، تحلیل این گزارش‌ها در چارچوب آسیب‌شناسی اجتماعی خواهد آمد.

در نهایت، مقاله‌ای که نزدیک‌ترین قرابت را با مقاله پیش‌رو داشته باشد و به‌نحوی مکمل آن محسوب شود، «عصر تصویر بی‌حجابی و بی‌حجابی اجباری: بررسی وضعیت تصویر بی‌حجابی در دوره پهلوی دوم» (قائم‌نیک و نجفی، ۱۳۹۷) است. مقاله مزبور کوشیده با بهره‌گیری از چارچوب تحلیلی مکتب فرانکفورت به‌صورت تاریخی نشان دهد که چگونه در ایران تحت تأثیر شرایط جهانی، از دوره پهلوی دوم، اعمال سلطه و تحمیل بی‌حجابی اجباری، از طریق رسانه‌ها و حمایت رژیم پهلوی از آنها صورت می‌گرفت. با وجود این، مقاله مزبور این مسئله را از حیث هستی‌شناختی بررسی کرده است؛ ولی مقاله حاضر آن را از منظر آسیب‌شناسی اجتماعی مورد تأمل قرار خواهد داد. این مقاله هرچند به وجوه تاریخی آن نیز اشاره خواهد کرد، اما تأکید اصلی بر وجوه جامعه‌شناختی و آسیب‌شناسی اجتماعی است.

۲. دسته دوم پیشینه‌های تحقیق مربوط به حوزه آسیب‌شناسی اجتماعی است. کتاب *آسیب‌شناسی اجتماعی (جامعه‌شناسی انحرافات اجتماعی)* (صدیق سروستانی، ۱۳۸۷) با رویکردی آموزشی و متناسب با انتشارات «سمت»، پس از بحثی کوتاه درباره مبانی نظری این موضوع، کجرفتاری اقتصادی، خشونت، خودکشی و اعتیاد به مواد مخدر را از منظر جامعه‌شناسی بررسی کرده است. این اثر، نه به‌لحاظ موضوع و نه به‌لحاظ نظریه، به بی‌حجابی زنان به‌مثابه یک آسیب اجتماعی نپرداخته است.

کتاب *آسیب‌شناسی اجتماعی (جامعه‌شناسی انحرافات)* (ستوده، ۱۳۷۹) با مرور ادبیاتی جامعه‌شناختی مشابه اثر قبل، به انحراف اجتماعی نگاهی حقوقی‌تر داشته و به سرقت، روسپیگری و انحرافات جنسی، اعتیاد به مواد مخدر و طلاق توجه نشان داده است. هرچند توجه این نویسنده به روسپیگری و طلاق تا حدی به موضوع مقاله حاضر نزدیک شده، اما چندان به موضوع این مقاله مرتبط نیست.

کتاب *انحرافات اجتماعی و خرده‌فرهنگ‌های معارض* (صارمی، ۱۳۷۹)، علاوه بر تأثیر فرهنگ‌های مختلف بر تعریف «آسیب» یا «انحراف اجتماعی»، از مفهوم «منکرات» به‌مثابه ناهنجاری اجتماعی بحث می‌کند و می‌کوشد ادبیات علوم اجتماعی را با مفاهیم و معانی بومی‌تر (همچون منکر و فساد) توضیح دهد. او در این تحقیق، با بهره‌گیری از چارچوب نظری انحرافات اجتماعی که ترکیبی از نظریات اجتماعی این حوزه است، به تحقیق درباره «جرایم منکراتی» در میان افراد دستگیر شده توسط نیروی انتظامی می‌پردازد.

در اثری جامع‌تر، کتاب *جامعه‌شناسی کجروی* (سلیمی و داوری، ۱۳۸۰)، تعاریف مشابهی از کجروی اجتماعی و آسیب‌شناسی آن ارائه کرده‌اند. در این اثر جامع و حجیم، کجروی اجتماعی در ارتباط با مسئله «نظم اجتماعی» مطرح می‌شود. کجروی - دست‌کم - در دو سطح خرد و کلان، در ارتباط با اختلال در نظم اجتماعی تعریف می‌شود. در نظریات «کارکردگرایی»، «تضاد و کنش متقابل نمادین» نیز به‌مثابه تبیین‌هایی از نظم اجتماعی، تأمل شده است.

در فصل دوم این کتاب، رابطه جامعه و کجروی تبیین و به نظریات گوناگون جامعه‌شناختی که کجروی را از منظرهای متفاوتی بررسی کرده‌اند، اشاره شده است.

در فصل سوم کمابیش به موضوع «کجروی» و پدیدآورندگان آن اشاره شده و قلمروهایی همچون جنسیت، سن، طبقه، و بزهدیدگی به‌عنوان حوزه‌های کجروی اجتماعی ذکر گردیده است.

در فصل چهارم به نظریات گوناگونی مانند «گزینش عقلانی» (همان، ص ۳۷۵) و تبیین‌های زیست‌شناختی (همان، ص ۳۸۴)، روان‌شناختی (همان، ص ۴۰۶)، جامعه‌شناختی، همانند «ساختی - کارکردی» (همان، ص ۴۲۵)، «خرده‌فرهنگی» (همان، ص ۴۴۹)، «تضاد» (همان، ص ۴۵۸) و معاصر (همان، ص ۴۷۴) شامل «مارکسیسم»، «فمینیسم»، «روان‌شناسی اجتماعی» و جز آن اشاره کرده است.

در تمام آثار مربوط به آسیب‌شناسی مذکور اولاً، موضوع «بی‌حجابی اجتماعی زنان» - خواه به شکل واقعیت فیزیکی و خواه به شکل واقعیت مجازی - به‌عنوان یک مسئله اجتماعی موضوع بحث قرار نگرفته و ثانیاً، هیچ نظریه‌ای همچون نظریات مکتب فرانکفورت و یا نظرات افرادی مانند دریدا که بتواند واقعیت مجازی اجتماعی را توضیح دهد، به کار گرفته نشده است.

با توجه با آنچه ذکر شد، موضوع مقاله حاضر، هم از لحاظ موضوع آسیب‌شناختی و هم از لحاظ نظریه اجتماعی توضیح‌دهنده آن، نسبت به آنچه ذکر شد، بدیع به‌نظر می‌رسد.

ملاحظات نظری

اصطلاح «آسیب‌شناسی اجتماعی» که از قلمرو علوم پزشکی به حوزه علوم اجتماعی راه یافته (صدیق سروستانی، ۱۳۸۷، ص ۱۰؛ ستوده، ۱۳۷۹، ص ۱۲)، به معانی «مطالعه نابسامانی و اختلال و عدم هماهنگی و تعادل در کارکردهای مربوط به کالبد حیات اجتماعی انسان‌ها» (صدیق سروستانی، ۱۳۸۷، ص ۱۰)؛ «مطالعه و ریشه‌یابی بی‌نظمی‌های اجتماعی» یا «مطالعه ناهنجاری‌ها و آسیب‌های اجتماعی (همچون بیکاری، اعتیاد، خودکشی، روسپیگری، طلاق، ولگردی، و گدایی) همراه با علل و شیوه‌های پیشگیری و درمان آنها، به انضمام مطالعه شرایط بیمارگونه و نابسامان اجتماعی» (ستوده، ۱۳۷۹، ص ۱۴) به کار رفته است. همچنین در بیشتر آثار مربوط به آسیب‌شناسی اجتماعی، «کج‌رفتاری» یا «انحراف» (همان، ص ۲۹؛ صدیق سروستانی، ۱۳۸۷، ص ۲۸)، «منکرات» (صارمی، ۱۳۷۹، ص ۵۳) و یا «کجروی» (سلیمی و داوری، ۱۳۸۰، ص ۷) به‌مثابه موضوع اصلی مدنظر قرار گرفته است.

هریک از مفاهیم فوق که کمابیش معنای مشابهی را افاده می‌کند در آثار مربوط به این حوزه، در ذیل نظریات جامعه‌شناختی به اشکال متفاوتی صورت‌بندی شده است. برای نمونه، صدیق سروستانی نظریه‌های ناظر به آسیب اجتماعی را در دو دسته «اثبات‌گرا» (نظریه «فشار اجتماعی»، «یادگیری اجتماعی» و «کنترل اجتماعی») و

«برساخت‌گرا» (نظریه «کنش متقابل نمادین»، «انگ‌زنی»، «پدیدارشناختی»، «تضاد»، «مارکسیستی»، «فمینیستی» و «فرامدرنیستی») طبقه‌بندی کرده است (صدیق سروستانی، ۱۳۸۷، ص ۴۳-۶۵) و یا سلیمی، مسئله را در ارتباط با اختلال در نظم اجتماعی تفسیر کرده و نظریات جامعه‌شناختی را براساس آن طبقه‌بندی نموده است (سلیمی و داوری، ۱۳۸۰، ص ۱۳۳-۲۴۱).

در این شرایط روشن است که دستیابی به تعریفی یکسان از «آسیب اجتماعی» امری بسیار دشوار است. نظریات متنوع قلمرو علوم اجتماعی هر کدام از منظر به تعریف «آسیب اجتماعی» نگریسته و بر این اساس، تفاسیری از «کجروی» یا «انحراف اجتماعی» ارائه داده‌اند. هرچند بعضی از آسیب‌های اجتماعی، همچون اعتیاد به مواد مخدر یا خشونت و یا سرقت کمابیش در بین این نظریات مشترک‌اند، اما بعضی دیگر مانند تضاد طبقاتی یا کجروی اقتصادی (صدیق سروستانی، ۱۳۸۷، ص ۸۲؛ ستوده، ۱۳۷۹، ص ۲۲۱) بیشتر در بین نظریات مارکسیستی برجسته شده و آسیب خودکشی عمدتاً در ضمن نظریه دورکیم صورت‌بندی شده (ستوده، ۱۳۷۹، ص ۲۲۱؛ صدیق سروستانی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۲) و یا آسیب‌های اجتماعی مربوط به زنان بیشتر با نظریات فمینیستی توضیح داده شده است (سلیمی و داوری، ۱۳۸۰، ص ۴۹۷).

با این مقدمه به‌نظر می‌رسد اگر بتوان شرایط تعریف «کجروی» یا اختلال در نظم اجتماعی درباره موضوع یا مسئله اجتماعی محل بحث را با نظریه‌ای متناسب با آن توضیح داد، می‌توان مدعی شد که این موضوع نوعی آسیب اجتماعی است. با این حال، نظریات اجتماعی متأثر از پیش‌فرض‌های ارزشی یا نظری هستند که همچون عینکی از پشت آنها به واقعیت نظر می‌شود. به‌لحاظ نظری، همان‌گونه که توماس کوهن توضیح داده است، یک نظریه علمی در ضمن یک پارادایم علمی به توضیح مسائل اجتماعی می‌پردازد. «پارادایم» (Paradigm) «مجموعه ویژه‌ای از باورها و پیش‌فرض‌های» (کوهن، ۱۹۷۷، ص ۱۷۱) جامعه متعارف علمی است که شامل «مجموعه‌ای از تعهدات متافیزیکی، نظری و ابزاری» می‌شود (همان، ص ۲۹۴).

با این مقدمات، موضوع بی‌حجابی مجازی زنان (و بعضاً مردان) که شکل و نوعی از بی‌حجابی اجتماعی است، باید در ذیل پارادایم نظری و توسط نظریه‌ای جامعه‌شناختی تحلیل شود که به واقعیت اجتماعی مجازی و رسانه‌ای توجه داشته باشد. بنابراین، در ادامه ابتدا به‌لحاظ پارادایمی به توضیح هستی‌شناختی این موضوع با تأکید بر دیدگاه مارتین هایدگر و ژاک دریدا خواهیم پرداخت و سپس نظریه اجتماعی متناظر با آن را با استعانت از نظریه «صنعت فرهنگ‌سازی» مکتب فرانکفورت توضیح خواهیم داد. در نهایت، با مرور بعضی از شواهد میدانی، لوازم آسیب‌شناختی آن را تبیین خواهیم کرد.

الف. تحول پارادایمی، از واقعیت بی‌حجابی تا تصویر بی‌حجابی

«بی‌حجابی مجازی» نوعی از بی‌حجابی است که مبتنی بر تصاویر فضای مجازی شکل می‌گیرد و می‌تواند شامل زنان یا مردان شود، هرچند تأکید بیشتری بر بدن زنانه دارد. به‌لحاظ پارادایمی، در اینجا با نوعی انتقال از پارادایم

واقعیت فیزیکی عینی به جهان تصاویر مجازی روبه‌رو هستیم. وجود این تصاویر را که متمایز از واقعیت فیزیکی آن است، می‌توان با کمک دیدگاه مارتین هایدگر و ژاک دریدا توضیح داد.

مارتین هایدگر در مقاله «عصر تصویر جهان» (هایدگر، ۱۳۷۹، ص ۱۳۹-۱۴۰)، در توصیف مهم‌ترین ویژگی عصر جدید، معتقد است: ما در این دوره، نه با واقعیت جهان، بلکه با «تصویر»هایی که حاصل تمثیل (Representation/vor-stellen) دنیای واقعی هستند، سروکار داریم.

این واقعیت که موجود در ضمن تمثیل شدن (Representating) وجود پیدا کند، عصری را که این امر در آن واقع می‌شود، به عصری جدید مبدل می‌کند که با عصر گذشته [ماقبل مدرن] مغایرت دارد (هایدگر، ۱۳۷۹).

هایدگر در توضیح این ویژگی متمایز عصر جدید نسبت به ما قبل آن، متذکر می‌شود:

تصویر جهان از تصویری قرون وسطایی به تصویری جدید تبدیل نمی‌شود، بلکه واقعیت این است که تبدیل جهان به نقش و تصویر، صفتی است که ماهیت عصر جدید را مشخص می‌سازد... برخلاف فهم یونانی، «تمثیل جدید» که معنای آن در نخستین ظهورش مفاد کلمه «representation» است، مراد و مقصودی کاملاً متفاوت دارد. «تمثیل» به این معناست که آنچه در دسترس است، پیش روی کسی - همچون چیزی که در مقابل او تقرر دارد - آورده شود، با او مرتبط شود؛ با کسی که آن را تمثیل می‌کند و آن را وادار به قرار گرفتن این نسبت با وی به‌عنوان قلمرو تجویزی نماید. هر جا که این اتفاق بیفتد، انسان موجود را پیشاپیش به تصویر درمی‌آورد. اما انسان خود را بدین طریق مستقر در تصویر می‌کند، خود را در منظر چشم‌انداز قرار می‌دهد؛ یعنی در حوزه گشوده آنچه به‌طور کلی و عام تمثیل می‌شود. بدین ترتیب، انسان خود را استقرار می‌بخشد؛ چنان استقراری که در آن، موجود باید زین پس، خود را پیش رو قرار دهد، باید خود را تمثیل کند؛ یعنی باید نقش و تصویر باشد. انسان تبدیل به تمثیل‌کننده موجود می‌شود؛ موجود به آن معنا که دارای صفت «ابژه» است (همان، ص ۱۵۰ و ۱۵۱).

ما در تصاویر بی‌حجاب از زنان (یا مردان)، خواه در قالب تصاویر تبلیغات تجاری و خواه در دیگر فضاهای مجازی، نه با تصویر واقعی از بدن یک زن (یا مرد)، بلکه با تصویری از آنها مواجهیم که می‌تواند توسط نرم‌افزارهای رایانه‌ای تغییر کند و این تصویر از بدن زنانه (یا مردانه) این امکان را دارد که به تعبیر هایدگر، تبدیل به «ابژه» انسانی شود. انسان امروزی این تصویر را تمثیل می‌سازد و «بازنمایی» (Representation) (ر.ک: میلانک، ۲۰۱۳، ص ۵۷) می‌کند، نه آنکه صرفاً تصویری از واقعیت فیزیکی در ذهن او منعکس شده، نمایان گردد. در اینجا با واقعیتی ثانوی مواجهیم که به‌تدریج جایگزین واقعیت اولیه بدن زنانه (یا مردانه) می‌شود (ر.ک: گنون، ۱۳۶۱، ص ۲۱؛ هایدگر، ۱۳۷۹، ص ۱۳۹؛ آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۷، ص ۲۲۴؛ وگلین، ۱۹۹۰، ص ۱۴۵).

برای مثال، درک انسان از اندام زیستی خود، همچون بینی یا صورت، در تصاویر مجازی به‌شکلی برای او بازنمایی و تمثیل می‌شود که حاضر است مطابق درکی زیبایی‌شناختی از این تصویر رسانه‌ای و مجازی، از طریق

جراحی پلاستیک اقدام به تغییر در اندام زیستی‌اش کند تا بینی یا صورت خود را مطابق تصویر مجازی متمثل شده یا بازنمایی‌شده در ذهنش شکل دهد.

یکی دیگر از نمونه‌های این تمثیل را می‌توان در تصاویر مندرج در کالاهای تبلیغاتی مشاهده کرد که در آنها بدن زنان (یا مردان) برای جلب نظر خریدار و تهییج او به مصرف، به تصویر کشیده می‌شود. در این وضعیت، اصلاً مهم نیست که این تصاویر بدون حجاب از زنان (یا حتی مردان) تا چه اندازه حقیقتاً ناظر به واقعیت عینی ویژگی‌های زنانه (یا مردانه) زیستی است. این تصاویر می‌تواند در نرم‌افزاری رایانه‌ای مطابق با تمثیل و خیال طراح یا میل خریدار تغییر کند. همان‌گونه که هایدگر اشاره می‌کند: «هرجا که این اتفاق می‌افتد، انسان، [تصویر بی‌حجاب از بدن زنانه یا حتی مردانه] را پیش‌روی خودش به تصویر درمی‌آورد» (هایدگر، ۱۳۷۹، ص ۱۵۱).

بنابراین، آنچه ما در این تصاویر می‌بینیم «تصویر بی‌حجاب از بدن زنان (یا مردان) تمثیل یافته» است. ژاک دریدا، از جمله متفکرانی است که با طرح ایده «واسازی» (deconstruction) نشان داده هرگونه درک ذات‌گرایانه یا حتی ساختارگرایانه از انسان (خواه مرد و خواه زن) در جهان امروزی معنایی ندارد. از نظر دریدا - برای مثال - ممکن است دوتایی زن / مرد جهان‌شمول به نظر بیاید، اما این تقابل بسته به زمینه ملی و با در نظر گرفتن طبقه، نژاد یا سن و جنسیت، دارای معانی گوناگونی است. یک دیدگاه ممکن است زنان را انسان‌هایی با ویژگی مادرانه، عاطفی، منفعل و سردمزاج بداند، و گفتمان دیگر از زنان موجوداتی شهوانی و قدرتمند بسازد. به‌طور خلاصه معنای نشانه‌ها هرگز ثابت نیست. معانی یکی از مراکز تضادند؛ زیرا دارای اهمیت اجتماعی و سیاسی‌اند (سیدمن، ۱۳۸۶، ص ۲۲۱).

اگر از منظر دریدا، به موضوع این مقاله بنگریم، در واقعیت مجازی از زنان (یا مردان)، هیچ‌گونه ساختار یا قاعده و نظمی در توضیح اینکه زن یا بدن زنانه (یا مردانه) چیست، نداریم. او معتقد به بی‌ثباتی، چندآوایی و در حال تغییربودن معنای نشانه‌ها بود. اگر دال‌ها دارای معنایی مبهم و متعارض باشند، اگر معنایشان دمادم در معرض سیلان و مجادله قرار گیرد، تلاش برای شناسایی نظم ثابتِ معنا محل تردید است (همان، ص ۲۲۳).

شاید تنها معنایی که در تصاویر مجازی از بدن زنانه قابل اتکا باشد، نفی هرگونه تقید به عفت زنانه است. این واسازی دریدایی هرگونه درک از پیش‌تعیین‌شده برای هر نشانه‌ای را از میان می‌برد. «واسازی» صرفاً یک استراتژی فلسفی یا نقد ادبی نیست، بلکه متضمن سیاست براندازی است. در این سیاست، نه‌تنها هرگونه درک فطری، وحیانی یا عقلانی پیشینی، بلکه حتی ساختارهای زبانی پیشینی که افرادی همچون لوی/اِشتراوس بدان مقید بودند، از میان می‌رود.

از نظر دریدا، «معنای زبانی، چه راجع به جنسیت باشند، یا سکسوالیته (رفتارهای جنسی)، سیاست یا ناسیونالیسم عاری از دلالت‌های سیاسی نیست. برساخته‌های مردانگی / زنانگی یا غربی / شرقی حیات اجتماعی و سیاسی غرب را شکل می‌دهند. بدین‌سان، این تصور که زنانگی نشانگر طبیعی و مادر بودن است، یا زنان را در موقعیت

اجتماعی فرودست قرار می‌دهد و یا به لحاظ طبیعی نقش‌های همسر، مادر و مراقبت از دیگران را به عهده آنها می‌گذارد. با وجود این، معانی زبانی و گفتمان‌ها به صورت مجرد، ذهن‌گرایی (سویژکتیویته) و جهان اجتماعی ایجاد نمی‌کنند. آنها در میان چارچوب‌های نهادی و سلسله‌مراتبی سیاسی جای دارند.

دنبال کردن این موضوع که چگونه دلالت و گفتمان برخی افراد، گروه‌ها و شکل‌های زندگی اجتماعی را تقویت می‌کند یا به آنها امتیاز می‌بخشد حایز اهمیت است. دریدا/واژگونگی و اسازانه تقابل‌های سلسله‌مراتب دلالت را بخشی از طرح کلان‌تر نقد اجتماعی و سیاسی می‌دانست (همان، ص ۲۲۴). توضیح و اسازانه به‌خوبی بر تصاویر مجازی امروزین از بدن زنانه قابل تطبیق است. با این حال این تصاویر آنگاه که در جامعه ایرانی ظهور و گسترش می‌یابد در قالب نوعی تحمیل و اجبار نمودار می‌شود.

در ادامه با بهره‌گیری از نظریه «انتقادی» مکتب فرانکفورت، توضیح خواهیم داد که این تصاویر چگونه منجر به ایجاد سلطه بر جامعه ایرانی شده است.

ب. سلطه و اجبار تصاویر بی‌حجابی

سعی کردیم با بهره‌گیری از دیدگاه مارتین هایدگر و ژاک دریدا، از حیث هستی‌شناسی، تأملی در واقعیت و هستی تصاویر مجازی بی‌حجابی زنان (یا مردان) داشته باشیم. با این حال تحلیل جایگاه و نقش این تصاویر در جامعه و حیات اجتماعی، علاوه بر توضیح فلسفی و هستی‌شناختی، نیازمند اتخاذ یک نظریه اجتماعی است. نظریه «انتقادی» مکتب فرانکفورت به سبب تبعیت از نظریه «انتقادی» مارکس، برخلاف رویکرد اثبات‌گرایی امثال دورکیم، واقعیت اجتماعی را نه مقوله‌ای اثبات‌شدنی، بلکه امری پویا و دیالکتیکی می‌داند (کرایب و بنتون، ۱۳۸۶، ص ۲۰۷).

آدرنو معتقد است:

فعالیتی انسانی وجود دارد که موضوعش خود جامعه است. هدف این فعالیت حذف این یا آن برداشت و نظریه نیست؛ زیرا در این دیدگاه، چنین برداشت‌های غلط یا درستی ضرورتاً با سازمان یافتن ساختار اجتماعی پیوند دارد (هورکهایمر، ۱۹۷۲، ص ۲۰۶).

نسل اول مکتب فرانکفورت که عمدتاً با مارکس هورکهایمر و تئودور آدرنو شناخته می‌شود و در شرایط ظهور فاشیسم در آلمان ظهور نمود و در ادامه به سبب مهاجرت به آمریکا، درک درستی از سرمایه‌داری غربی کسب کرد، سعی داشت تا با نظر به قلمرو فرهنگ، نقدهای مارکس را بازسازی کند. آنچه راه، هم در نظام فاشیستی و هم در نظام سرمایه‌داری برای این متفکران جالب توجه بود، سلطه دستگاه قدرت و سیاست، به‌ویژه سرمایه‌داری بر جامعه و توده مردم، نه از طریق اقتصاد، بلکه از طریق فرهنگ بود.

این دیدگاه که در قالب نظریه «صنعت فرهنگ‌سازی: روشنگری به‌مثابه فریب توده‌ای» صورت‌بندی شده است، متذکر می‌شود که دستگاه قدرت سیاسی (خواه فاشیسم و خواه سرمایه‌داری) با بهره‌گیری از رسانه‌ها و ایجاد

تغییراتی در «ناخودآگاه» افراد جامعه، به‌ویژه توده مردم، هرچند در ظاهر، به آنها آزادی‌هایی می‌بخشد، اما در واقع، آنها را از طریق جهت دادن به امیال، سلیق و خواسته‌هایی که به‌واسطه رسانه‌ها، به‌ویژه برنامه‌های هنری در ناخودآگاه افراد تکوین می‌یابد، کنترل می‌کند و به انقیاد می‌کشاند. این کنترل و انقیاد از طریق فریب توده‌ای، متضمن سلطه بر مردم است.

آنچه این چارچوب روشی را با ملاحظات نظری فوق‌الذکر درباره تصاویر مجازی مرتبط می‌سازد، امکانی است که این تصاویر یا به تعبیر هایدگر، تصاویر جهان، برای ایجاد سلطه ناخودآگاه مهیا می‌سازد. به‌زعم مکتب فرانکفورتی‌ها، در دنیای مابعد‌روشنگری، همان‌گونه که صنعت اقتصادی، تصویری از جهان طبیعت را در قالب کالا در معرض فروش قرار می‌دهد، فرهنگ نیز می‌تواند تبدیل به «صنعت فرهنگ» شود. مقولات فرهنگی، نظیر هنر یا ادبیات، تابع صنعت فرهنگ در قالب کالاهای فرهنگی در بازار به‌فروش می‌رسند. به‌همین سبب، ما در این چارچوب نظری، شاهد تأکید بر سه عنصر اصلی «بت‌وارگی کالا»، «غلبه ارزش‌های مبادله‌ای بازار» و «رشد سرمایه‌داری انحصاری دولت» هستیم (استریناتی، ۱۳۸۷، ص ۹۴).

براساس نظریه «صنعت فرهنگ‌سازی»، دستگاه قدرت با بهره‌گیری از کالایی‌سازی مقولات فرهنگی، همچون موسیقی، هنر، ادبیات و نظایر آنها، امکان یک‌دست‌سازی این مقولات را می‌یابد. همان‌گونه که صنعت، در تولید انبوه کالاهای مادی - فی‌المثل - صندلی یا میزهای یک‌دستی را در حجم انبوه از چوب و میخ و آهن تولید می‌کند و به فروش می‌رساند، صنعت فرهنگ‌سازی نیز اشکال یک‌دست و کالایی‌شده‌ای از هنر و موسیقی و ادبیات را تولید می‌نماید و می‌فروشد. شکل و نحوه صورت‌بندی این کالاهای فرهنگی به‌واسطه ابزارهایی نظیر سانسور، با تبعیت از خواست قدرت و دستگاه سیاسی شکل می‌گیرد و بدین‌روی، امکان کنترل و یک‌دست‌سازی فرهنگ برای دستگاه سیاسی مهیا می‌شود. به عقیده آدورنو، موفقیت این صنعت، در ارتقای نفس و استثمار است که اعضای ضعیف جامعه معاصر با تمرکز قدرت به آن محکوم شده‌اند (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۷، ص ۹۷).

در این حالت، توده مردم با فرهنگ یک‌دست و یک‌شکلی که دستگاه قدرت آن را مطابق خواست خویش سامان داده، در فرایند فرهنگ‌پذیری به‌شکلی منفعل عمل می‌کند. آنچه در اینجا به‌محقق می‌رود خواسته‌های متنوع و متکثری است که افراد جامعه می‌توانستند در شکلی از فرهنگ آزاد بدان دست یابند و نسبت به دستگاه سیاسی یا نظام سرمایه‌داری دست به اعتراض بزنند.

مهم‌ترین راهکار نظام سرمایه‌داری برای ایجاد چنین جامعه منفعلی، ایجاد نیازهای کاذب یک‌دست و کالایی‌شده و جایگزینی آنها به جای نیازهای واقعی و متنوع انسانی است. مطابق بیان هربرت مارکوزه، نیازهای واقعی، همچون استقلال، خودمختاری در کنترل سرنوشت خویش و شرکت کامل در گروه‌های واقعی و دموکراتیک، زندگی آزاد و نسبتاً بدون قید و بند و سرانجام، تفکر برای خود، جایگزین نیازهایی می‌شود که نظام

سرمایه‌داری دولتی از طریق رسانه‌ها، در چارچوب صنعت فرهنگ، به شکل کالایی‌شده برای توده مردم بازتعریف می‌کند (استریناتی، ۱۳۸۷، ص ۹۳) و از این طریق، اعمال سلطه فرهنگی میسر می‌شود.

در این نظریه با توجه به اینکه اعمال چنین سلطه‌ای از طریق قلمرو نرم فرهنگی صورت می‌گیرد، بعضاً جامعه و توده مردم نسبت به سلطه اعمال‌شده آگاهی ندارد. این سلطه از طریق هنر یا فرهنگ در قلمرو ناخودآگاه توده مردم می‌نشیند و امکان‌رهایی و زندگی فارغ از سلطه را از آنها می‌ستاند. به همین سبب، در وضعیت اعمال سلطه فرهنگی، جامعه و توده مردم درحالی‌که به شکل موقتی و ظاهری، احساس آزادی و رهایی یا تفریح و نشاط می‌کند، اما تحت انقیاد سلطه کالاهای فرهنگی و صنعت فرهنگ‌سازی سرمایه‌داری و نظام بازار قرار دارد.

امروزه همگان آزادند تا برقصند و کیف کنند؛ درست همان‌طور که از زمان ختناشدن تاریخی دین، آزاد بوده‌اند تا به هریک از کیش‌ها و فرقه‌های بی‌شمار موجود بپیوندند. اما آزادی انتخاب یک ایدئولوژی، که همواره بازتاب جبر و زور اقتصادی است، در همه جا چیزی از آب در نمی‌آید، جز آزادی انتخاب آنچه همواره یکسان است. نحوه پذیرش و پایبندی فلان دختر به امر واجب قرار گذاشتن با دوست‌پسرش، لحن صدا در گفت‌وگوی تلفنی یا در صمیمی‌ترین و خصوصی‌ترین موقعیت‌ها، انتخاب کلمات در صحبت کردن، درواقع کل آن حیات درونی طبقه‌بندی‌شده، براساس مقولات به ابتدال کشیده شده روان‌شناسی اعماق، جملگی گواه تلاش آدمی است تا خود را به دستگاهی واجد لوازم موفقیت بدل کند؛ دستگاهی که حتی در تکانه‌های ناخودآگاهش مطابق الگوهایی است که از سوی صنعت فرهنگ‌سازی عرضه می‌شود. صمیمی‌ترین واکنش‌های آدمیان چنان به تمامی شیء‌واره شده‌اند، حتی برای خودشان که امروزه ایده هر چیزی مخصوص آنان فقط در مقام مقوله‌ای سراپا تجربیدی بر جای مانده؛ شخصیت دیگر عملاً دال بر چیزی نیست، جز داشتن دندان‌های سفید براق و رهایی یا منزّه بودن از بوی بدن و احساسات. این است پیروزی تبلیغات در چارچوب صنعت فرهنگ‌سازی: تقلید اجباری مصرف‌کنندگان از کالاهای فرهنگی‌ای که در عین حال، به کذبشان واقفانند (آرونو و هورکهایمر، ۱۳۸۷، ص ۲۸۶).

مطالعه میدانی در تصاویر بی‌حجابی

پیش‌تر اشاره شد که گسترش تصاویر بی‌حجابی از زنان، تقریباً با دولت پهلوی دوم آغاز گردید. دوره حکومت پهلوی دوم که به‌ویژه از دهه ۱۳۴۰ که اجرای برنامه‌های توسعه سرمایه‌داری مدنظر بلوک غرب در ذیل برنامه‌های عمرانی و با «انقلاب شاه و مردم» از ۱۳۴۱ آغاز شد، زمینه مناسبی برای این تحولات فرهنگی پدید آورد. اجرای این برنامه‌ها به‌معنای تلاش برای بسط سرمایه‌داری بلوک غرب در ایران بود. یکی از مهم‌ترین مسائلی که از همان ابتدا در ذیل این برنامه‌ها به آن توجه می‌شد، نگاه متمایز از سنت اسلامی - ایرانی به زن بود.

هرچند در برنامه رژیم پهلوی، اعطای حق رأی به زنان مطرح شده بود، اما تحلیل رهبر مخالفان مذهبی این برنامه‌ها، یعنی امام خمینی^ع از اعطای این حق به زنان، متفاوت بود. ایشان معتقد بود:

موضوع حق شرکت دادن زنان در انتخابات مانعی ندارد؛ اما حق انتخاب شدن آنها فحشا به بار می‌آورد. موضوع حق رأی دادن زنان و غیره در درجه آخر اهمیت قرار دارد. ما می‌خواهیم مشروطیت را حفظ کنیم. اکنون که در ایران حق آزادی از ما سلب شده، به فکر زن‌ها افتاده‌اند (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ص ۱۹۱).

با این حال پهلوی دوم با سرکوب مخالفت‌ها و تبعید امام خمینی^{۳۰} به‌عنوان رهبر مخالفان مذهبی به خارج از ایران، در اجرای این برنامه‌ها بی‌رقیب بود. در ادامه نیز مطابق پیش‌بینی امام خمینی^{۳۱}، مسئله فقط حق رأی زنان نبود، بلکه یکی از راهکارهای بسط این برنامه‌ها، گسترش تصاویر بی‌حجاب از زنان یا زمینه‌سازی برای آن چیزی بود که امام خمینی^{۳۲} با عنوان «فحشا» از آن یاد کرده بود. اجرای این برنامه‌ها در ایران که با حمایت مستقیم ایالات متحده آمریکا صورت می‌گرفت، تقریباً همزمان با آشنایی و نقد مکتب فرانکفورتی‌ها از صنعت فرهنگ‌سازی سرمایه‌داری در آمریکا است. از این رو، به موازات سرمایه‌داری در آمریکا و فریب توده‌ای آن از طریق صنعت فرهنگ‌سازی، در ایران نیز شاهد ظهور مظاهر و تجلیات صنعت فرهنگ سرمایه‌داری آمریکایی هستیم.

در دوره سیزده ساله تبعید امام خمینی^{۳۳} که بخش قابل‌توجهی از آن، با دوره نخست‌وزیری امیرعباس هویدا و به‌ویژه وزارت فرهنگ مهرداد پهلبد همزمان بود، شاهد گسترش بی‌سابقه برنامه‌های فرهنگی و تصاویر رسانه‌ای هستیم که در آنها، بدن زنانه (یا مردانه)، در قالب برنامه‌های موسیقی، رقص و نظایر آنها در سطحی گسترده و رسمیت‌یافته، در معرض دید جامعه مسلمان ایرانی قرار می‌گرفت. به موازات ظهور تصاویر بی‌حجاب از زنان در بلوک غرب، به‌ویژه در سینمای «هالیوود» و سربرآوردن چهره‌هایی نظیر آوا گاردنر، ناتالی وود، مریلین مونرو، بریجیت باردوت، لورن باکال، ویوین لی و بسیاری از زن‌های دیگر، در این دوره، در سایه حمایت دولت پهلوی دوم در ایران نیز شاهد رسمیت یافتن و الگوسازی از زنان (یا مردانی) نظیر افخم، رامش، ستار، سندی، معین، وفا، هایده، حمیرا، مهستی، گوگوش، دلکش، فروزان، الهه، بتی، پریسا، پوران، شهپر، شهین، شهره، عهدیه، پری، مرجان، شهلا، مرضیه، مهوش، دلپله، نلی، نوش‌آفرین، یاسمین و بسیاری دیگر هستیم که اغلب با نام‌های مستعار، تصویر متمایزی از مرد یا زن اسلامی - ایرانی را در ذهن مخاطب شکل می‌دادند. تصویر بی‌حجاب از این زنان، در مجلاتی مانند مجله زن روز، در قالب برپایی مسابقاتی همچون «دختر شایسته ایران» و یا رواج «فیلم‌فارسی» در زنان «فیلم هندی» که عمدتاً بر تصویر برهنه یا روابط جنسی خارج از چارچوب شریعت ساخته و پرداخته می‌شد، به قدری بود که «چشم مردان را خیره ساخته بود و باعث جذابیت بیشتر این فیلم‌ها می‌شد» (مظفری، ۲۰۱۳، ص ۱۱۱) و این تصاویر را در پیش‌روی جامعه ایرانی، دمامد متمثل می‌ساخت و بازنمایی می‌کرد.

این تصویر کالایی‌شده از زن (یا حتی مرد) ایرانی علاوه بر جذابیت‌های ظاهری یا قبیح‌شکنی‌هایی که برای جامعه ایرانی داشت، در سایه حمایت رژیم پهلوی، در قالب صنعت «فرهنگ‌سازی»، منجر به فریب توده‌ای شده

بود. محصول این صنعت «فرهنگ‌سازی»، از خودبیگانگی (مرد یا) زن ایرانی نسبت به نقش‌های پایدار خود، همچون نقش پدری، مادری و همسری می‌شد.

الگوی جدید زن ایرانی، نه تنها در نام، مستعار و از خودبیگانه بود، بلکه در شخصیت و هستی خویش نیز نسبت و قرابتی با ویژگی حقیقی زن مسلمان ایرانی نداشت. به کمک تعبیر هایدگر، می‌توان مدعی شد: در این قلمرو، ما با «تصویر جهان زنانه» (یا مردانه) روبه‌رو هستیم که در چشم و گوش و زبان جامعه ایرانی، متمثل می‌شود. باین حال این تمثیل با اعمال سلطه فرهنگی دستگاه پهلوی دوم و سیاست‌های توسعه سرمایه‌داری آمریکایی صورت می‌گرفت.

از منظر دریدایی، این اعمال سلطه فرهنگی با «واسازی» تصویر انسان ایرانی از زن (یا حتی مرد) محجوب و مستورالبدن و بی‌معناسازی هویت آن، سرآغاز هرگونه بی‌معنایی هویت زنانه (یا حتی مردانه) و «براندازی» نقش‌ها و نهادهای سنت اسلامی - ایرانی، از جمله خانواده یا حتی آموزش و پرورش بود که زن مسلمان از بنیان‌های آن محسوب می‌شود.

باین حال در این دوره هنوز تصویری که از زن (یا حتی مرد) بی‌حجاب امروزی در جامعه ایرانی نقش می‌بندد، هرچند از هویت زن (یا مرد) مسلمان ایرانی متمایز است، اما همچنان به واقعیت فیزیکی زن (یا مرد) مقید است. در این دوره هرچند تعداد چنین زنان یا مردانی در جامعه ایرانی رو به گسترش است، اما شرایط و امکانات جامعه ایرانی، به ویژه امکانات سنت اسلامی - ایرانی مانع از آن می‌شود که بخش قابل توجهی از زنان جامعه به چنین الگوهایی تبدیل شوند. این زنان جدید همچنان متعلق به قشر خاصی باقی ماندند.

باین حال پس از گسترش بیشتر رسانه‌های مجازی یا تصاویر تبلیغات تجاری، تلاش گسترده‌ای انجام شد تا امکان اجتماعی گسترش چنین تصویری از زن (یا مرد) مهیا شود. جراحی پلاستیک اندام زنانه (یا مردانه)، امکان تغییر جنسیت از زن به مرد یا بعکس، ایجاد «برندینگ» پوشاک و صنعت مُد، به حاشیه رفتن سبک پوشش سنتی اسلامی - ایرانی، تغییر کاربری‌های آموزشی، تجاری و حتی سیاسی، تحقیر خانه و خانواده به‌مثابه مکان عقب‌مانده و ملول در قیاس با بازار و جامعه و نظایر آنها، همگی امکانات و شرایطی را پیش کشیده است که چنین تصویری از زن (یا حتی مرد) بسط یابد.

امروزه در فضای مجازی، حتی در ذیل نظام جمهوری اسلامی، کمتر صفحه‌ای را می‌یابیم که تصویری برهنه و بی‌حجاب از بدنی زنانه (یا مردانه) در آن در پیش‌روی مخاطب قرار نگیرد. باین حال، این تصاویر چندان ناظر به واقعیت بیرونی و فیزیکی و زیستی زنان (یا مردان) نیست، بلکه تا حد زیادی محصول تصاویر رسانه‌ای و رایانه‌ای است؛ تصاویری خیالی از زن (یا مرد) که هر روز و شب، مقابل مخاطب، متمثل می‌سازند.

نتیجه‌گیری

اکنون می‌توان به پرسش اصلی مقاله بازگشت: چرا گسترش تصویر مجازی بی‌حجاب از زنان (یا مردان) یک آسیب اجتماعی است؟ به این پرسش از دو منظر می‌توان پاسخ داد:

۱. اگر از منظر جامعه اسلامی - ایرانی به آن بنگریم حجاب و پوشیدگی اندام انسانی، خواه درباره مردان و خواه درباره زنان، از امور فطری است که با نظر به نقطه صفر کشف حجاب صدیقه دولت/آبادی، کنار گذاشتن آن و کشف حجاب به‌مثابه نوعی آسیب اجتماعی در جامعه ایرانی ظهور می‌یابد. بنابراین بی‌حجابی، حتی در قالب فیزیکی و نه مجازی آن - فی‌المثل درباره دولت/آبادی یا قره‌العین - یا سیاست‌های کشف حجاب رضاخانی نیز مغایر با فرهنگ و تاریخ جامعه ایرانی بوده و نوعی کج‌رفتاری است. بنابراین اگر از منظر هویت جامعه ایرانی بنگریم، پدیده بی‌حجابی اجتماعی یا کشف حجاب در جامعه، مطابق ادبیات فوق‌الذکر و رایج آسیب‌شناسی اجتماعی، کجروی، کج‌رفتاری یا انحراف و بی‌نظمی اجتماعی محسوب می‌شود.

۲. با این حال، مدعای اصلی این مقاله آن بود که حتی اگر نه از منظر جامعه ایرانی یا سنت اسلامی، بلکه از منظر غیردینی یا غیرایرانی نیز به تصویر بی‌حجاب زنان (یا مردان) در فضای مجازی بنگریم، این پدیده نوعی آسیب اجتماعی و کجروی محسوب می‌شود.

آنچه ما در تصاویر بی‌حجاب از زنان (یا مردان) در فضای مجازی می‌بینیم، عمدتاً تصویری از خودبیگانه‌ی یا - به تعبیر آدرونو و هورکه‌ایمر - کاذب از واقعیت زیستی زن (یا مرد) است. این تصاویر کاذب اگر با حمایت دستگاه قدرت و سیاست یا نظام سرمایه‌داری بر جامعه تحمیل شود، به علت آنکه از نقش‌های حقیقی زن (یا مرد) در جامعه بیگانه است، اختلالاتی جدی در نقش‌ها و نهادهای اجتماعی ایجاد می‌کند. در نظریات آسیب‌شناسی اجتماعی - همان‌گونه که اشاره شد - کجروی یا انحراف گاهی به سبب تقابل با ارزش‌های مسلط جامعه است (صدیق سروستانی، ۱۳۸۷، ص ۱۰؛ ستوده، ۱۳۷۹، ص ۱۲)؛ اما مهم‌تر از آن، انحراف یا کجروی، مُخل هماهنگی و سامان و تعادل و در یک کلام، نظم اجتماعی بماهو نظم اجتماعی است (ستوده، ۱۳۷۹، ص ۱۴؛ سلیمی و داوری، ۱۳۸۰، ص ۱۳۳).

مطابق این تعریف، اگر بی‌حجابی زنان (یا مردان) در جامعه ایرانی را به سبب تقابل با هنجارها و ارزش‌های تاریخی آن، کجروی یا انحراف اجتماعی بدانیم، تصاویر بی‌حجاب از زنان (یا مردان) در فضای مجازی مُخل هرگونه نظم و هماهنگی و سامان اجتماعی - به‌طور عام - است. این تصاویر به علت ماهیت غیرواقعی و ازخودبیگانه‌شان، اساساً آنقدر از حقیقت زن (یا مرد) و نقش اجتماعی او بیگانه است که نه تنها هویت عام و حتی غیراسلامی زن (یا مرد) را نیز به مخاطره می‌افکند، بلکه هرگونه نظم یا سامانی را در واقعیت جامعه از میان می‌برد.

منابع

- آدورنو، تئودور و ماکس هورکهایمر، ۱۳۸۷، *دیالکتیک روشنگری*، ترجمه مراد فرهادپور و امید مهرگان، تهران، گام نو.
- آشنا، حسام‌الدین، ۱۳۷۱، *خشونت و فرهنگ*، تهران، سازمان اسناد ملی ایران.
- ، ۱۳۸۴، *از سیاست تا فرهنگ*، تهران، سازمان اسناد ملی ایران.
- استادملک، فاطمه، ۱۳۶۸، *حجاب و کشف حجاب در ایران*، تهران، سنایی.
- استریناتی، دومینیک، ۱۳۸۷، *نظریه‌های فرهنگ عامه*، ترجمه ثریا پاک‌نظر، تهران، گام نو.
- پوربهنم، فریدون، ۱۴۲۱ق، *پوشاک در ایران باستان*، ترجمه ضیاء سیکارودی هاجر، تهران، امیر کبیر.
- جعفریان، رسول، ۱۳۷۹، *داستان حجاب پیش از انقلاب اسلامی*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- رضائی، رضا، ۱۳۸۶، «حجاب در ایران (بررسی وضعیت حجاب در ایران از سال‌های آخر حکومت پهلوی دوم تا پایان جنگ تحمیلی)»، *بانوان نسیعه*، ش ۱۱، ص ۲۵۱-۲۸۶.
- زاتری، قاسم، ۱۳۹۳، «دیرینه‌شناسی بی‌حجابی در ایران»، *زن در توسعه و سیاست*، دوره دوازدهم، ش ۲، ص ۱۵۳-۱۸۶.
- زیبایی‌نژاد، محمدرضا و محمدتقی سبحانی، ۱۳۷۹، *درآمدی بر نظام شخصیت زن در اسلام*، قم، دارالکتب.
- ستوده، هدایت‌الله، ۱۳۷۹، *آسیب‌شناسی اجتماعی (جامعه‌شناسی انحرافات)*، تهران، آوای نور.
- سلیمی، علی و محمد داوری، ۱۳۸۰، *جامعه‌شناسی کجروی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- سیدمن، استیون، ۱۳۸۶، *کشاکش آراء در جامعه‌شناسی*، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نشر نی.
- صادقی، فاطمه، ۱۳۹۲، *کشف حجاب: بازخوانی یک مداخله مدرن*، تهران، نگاه معاصر.
- صارمی، نوذر امین، ۱۳۷۹، *خرده‌فرهنگ‌ها و انحرافات اجتماعی*، تهران، دانشگاه علوم انتظامی.
- صدیق سروسناتی، رحمت‌الله، ۱۳۸۷، *آسیب‌شناسی اجتماعی (جامعه‌شناسی انحرافات اجتماعی)*، تهران، سمت.
- قائم‌نیک، محمدرضا و طیبه نجفی، ۱۳۹۷، «عصر تصویر بی‌حجابی و بی‌حجابی اجباری: بررسی وضعیت تصویر بی‌حجابی در دوره پهلوی دوم»، *زن در توسعه و سیاست*، دوره شانزدهم، ش ۳، ص ۳۳۹-۳۵۸.
- کرایب، یان و تد بنتون، ۱۳۸۶، *فلسفه علوم اجتماعی*، ترجمه شهناز مسمی‌پرست و محمود متحد، تهران، آگه.
- گنون، رنه، ۱۳۶۱، *سیطره کمیت و علائم آخر زمان*، ترجمه علی محمد کاردان، تهران مرکز نشر دانشگاهی.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۸۱، *صحیفه نور*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع).
- واحد، سینا، ۱۳۶۳، *قره‌العین: درآمدی تاریخی بر تاریخ بی‌حجابی در ایران*، تهران، نور.
- هایدگر، مارتین، ۱۳۷۹، «عصر تصویر جهان»، *عصر تصویر جهان*، ترجمه سیدحمید طالب‌زاده، *فلسفه*، ش ۱، ص ۱۳۹-۱۵۶.

Horkheimer, Max, 1972, *Critical Theory*, New York, Herder & Herder.

Kuhn, Thomas S., 1977, *The Essential Tension*, Chicago, University of Chicago Press.

Mozafari, Parmis, 2013, "Dance and the Borders of Public and Private Life in Post-Revolution Iran", published in *Sreberny, Annabelle, Cultural Revolution in Iran*, London, Salem Road.

Milbank, John, 2013, *Beyond Secular Order; The Representation of Being and the Representation of the People*, London, Willey Blackwell.

Voegelin, Eric, 1990, *The Collected Works of Eric Voegelin*, Published Essays, 1966-1985, V. 12, Ed. Eliss Sandoz, LSUP.

حرص به مثابه فقر؛ آسیب‌شناسی فرهنگ مصرف از منظر آموزه‌های اسلامی

مسلم طاهری کل‌کشوندی / استادیار گروه شیعه‌شناسی دانشکده الهیات دانشکده فارابی دانشگاه تهران muslimtaheri@ut.ac.ir
دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۰۴ - پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۲۳

چکیده

مصرف و فرهنگ معطوف به آن، رکنی مهم در جوامع امروزی به‌شمار می‌آید که در افقی از معرفت و هویت هر جامعه‌ای سامان می‌یابد. فقر نیز پدیده‌ای اجتماعی است که ریشه در مسائل اقتصادی، سیاسی و فرهنگی دارد و می‌توان از زوایای گوناگونی به آن نگریست. تحقیق حاضر به‌منظور دستیابی به چارچوبی نظری در تحلیل سبک مصرف در جوامع انسانی - به‌طور عام - و مسئله «حرص» - به‌طور خاص - از منظر آموزه‌های اسلامی صورت گرفته است. سؤال اصلی این است که تمایل به زیاده‌روی در مصرف از سوی برخی افراد در جامعه اسلامی، به‌گونه‌ای که مصداق اسراف است و ریشه در حرص دارد، در چه زمینه‌ای شکل گرفته و چه آسیب‌هایی برای جامعه به بار می‌آورد؟ فرضیه اصلی تحقیق این است که خروج از اعتدال در مصرف سبب دوری از الگوی صحیح مصرف مبتنی بر نگرش وحیانی در جامعه خواهد شد و این ریشه در سنجی از فقر - به معنای فرهنگی آن - دارد و نتایجی همچون دگرگونی ارزش‌ها، افزایش فساد، انحرافات اجتماعی و نزاع در مصرف هرچه بیشتر به دنبال دارد. روش تحقیق توصیفی - تحلیلی است و داده‌ها به شیوه کتابخانه‌ای گردآوری شده‌اند. پس از مقدمه، چارچوب مفهومی پژوهش ترسیم گردیده، سپس الگوی مصرف حریصانه در جامعه اسلامی آسیب‌شناسی شده است. در ادامه، مطابق ادله قرآنی و روایی و مستندات عقلی، زمینه‌های شکل‌گیری حرص بررسی شده و در ادامه، راهکارهایی در زمینه اصلاح الگوی مصرف ارائه گردیده است.

کلیدواژه‌ها: حرص، فقر، مصرف، الگوی مصرف، آموزه‌های اسلامی.

«امر اقتصادی» (the economic) در جوامع انسانی با مسئله تولید ثروت، توزیع آن و کمیت و کیفیت مصرف چنین ثروتی در سه سطح خرد، متوسط و کلان تعیین می‌یابد و همواره در حال تأثیرگذاری و تأثیرپذیری متقابل از سایر امور حیاتی جامعه، همانند «امر سیاسی»، «امر اجتماعی» و «امر فرهنگی» است.

از سوی دیگر، دین اسلام دین اعتدال و دوری از افراط و تفریط در تولید ثروت، مصرف و توزیع آن است. بدین‌روی در قرآن و احادیث همواره بر میانه‌روی و استفاده عاقلانه از اموال مشروع و منابع قابل دسترس، اعم از منابع طبیعی و انسانی تأکید شده است. اسلام با افراط و تفریط مخالف است و آن را برای زندگی دنیوی و اخروی مضر می‌داند و همواره کوشیده با القای نظامی معنایی از ارزش‌ها، پیروان خود را از هرگونه اسراف و تبذیر برحذر دارد.

بنابراین، اسلام، هم از اسراف منع کرده و هم از سختگیری در هزینه‌های زندگی؛ یعنی نباید به بهانه پرهیز از اسراف، در دامن خساست و سختگیری در هزینه‌ها گرفتار شد. در اسلام لزوم رعایت اعتدال پیش از آنکه امری رفتاری تلقی شود، ریشه در افق معرفتی افراد جامعه دارد که باید به‌مثابه یک بُعد از فرهنگ دینی در ساحت اندیشه تعیین یابد و سپس در زندگی به رفتاری اجتناب‌ناپذیر تبدیل گردد و به تبع آن، تجمل‌گرایی کنار گذاشته شود؛ زیرا زندگی اشرافی و حرص بر مصرف بیش از حد روح عاطفی انسانی را از بین می‌برد و انسان را نسبت به دیگران بی‌تفاوت می‌سازد.

رعایت اعتدال در مصرف بیش از آنکه موجبات صرفه‌جویی را فراهم آورد، موجب آرامش روحی و روانی انسان می‌گردد و جامعه را از فقر فرهنگی و تنگدستی اقتصادی نجات می‌دهد و موجب شرافت، عزت اجتماعی و خشنودی الهی می‌گردد.

از این‌رو، در جامعه اسلامی که بیشتر افراد آن به مبانی ارزشی اسلام پایبند بوده و فرامین قرآن و عترت را همواره مدنظر دارند، الگوی مصرف باید به‌گونه‌ای باشد که سرمایه‌های لازم را برای رشد و پیشرفت مادی و معنوی آنان را فراهم آورد؛ زیرا فقدان الگوی صحیح مصرف در جامعه، موجب مصرف بیش از حد و در نتیجه، اتلاف و «اسراف بخش اعظمی از سرمایه‌های ملی، تضییع اموال عمومی و نعمت‌های الهی» می‌شود (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱/۱/۱۳۷۶) و ظرفیت‌های کشور را به سمت مصرف سوق می‌دهد و همین، معضلی بر سر راه شکل‌گیری حیات طیبه خواهد شد.

اکنون این سؤال مطرح می‌شود که «چرا گروهی از افراد جامعه اسلامی در زمینه مصرف به زیاده‌روی و به عبارت دیگر، حرص در مصرف دچار می‌شوند، تا جایی که می‌توان برخی از اعمال آنان را مصداق بارز اسراف نامید؟»

در پاسخ به این پرسش باید به امکانات، توانمندی‌ها و ظرفیت‌های بسیار جامعه اسلامی توجه کرد که به سبب مصرف بی‌رویه در مسیر پیشرفت جامعه قرار نگرفته، تباه می‌شود. توجه به آمار رسمی و غیررسمی منتشرشده در

زمینه کمیت و کیفیت مصرف جامعه اسلامی ایران، مشخص می‌کند که بخشی از ظرفیت‌های عظیم کشور به علت الگوی غلط مصرف در سطوح گوناگون در حال هدر رفتن است. (برای نمونه، رک: www.amar.org.ir). این مسئله از بخش انرژی گرفته تا تغذیه و استعدادهای درخشان علمی و فرهنگی را دربر می‌گیرد. بخشی از مصرف حریصانه در جامعه اسلامی متوجه بخش عمومی / دولتی و بخش دیگر نتیجه عملکرد خصوصی / فردی است. وقوع این وضعیت در هر دو بخش حاکی از غلط بودن الگوی مصرف و غلبه فرهنگ مصرفی نامطلوب است که در جامعه امروز ایران به چشم می‌خورد.

بدین‌روى تحقیق حاضر در پی آسیب‌شناسی از ریشه‌های الگوی غلط مصرف حریصانه در جامعه اسلامی است و چنین مصرفی را به‌مثابه نوعی فقر در نظر گرفته است. همچنین درصدد یافتن راه‌های علاج این آسیب‌ها و معضلات برآمده است.

در پیشینه تحقیق حاضر می‌توان به برخی از آثار که به مسئله حرص پرداخته‌اند اشاره کرد: برای نمونه، رساله دکتری با عنوان *حرص، بخل و حسد از دیدگاه فقه اهل‌البیت* (یزدانی، ۱۳۹۹) درصدد پاسخ به این سؤال است که دیدگاه عالمان دینی درباره حکم فقهی حرص، بخل و حسد چیست؟ وی با روش تحلیلی - توصیفی و با هدف دستیابی به ادله معتبر بر احکام موضوعات مزبور و آثار فقهی مترتب بر آنها، با استفاده از منابع کتابخانه‌ای به تحقیق پرداخته است.

رساله دکتری با عنوان *بازسازی معنایی فقر: تحلیل گفتمان‌های تاریخی فقر در ایران* (پیری، ۱۳۹۵) برای خارج ساختن فضای غالب مطالعات فقر در جامعه ایرانی کوشیده و درصدد است گفتمان جدید فقر را با آنچه در تاریخ سنتی ایران وجود دارد، مقایسه کند و با مطالعه سیر تطورات گفتمانی فقر به چگونگی تبدیل شدن آن به مسئله‌ای اجتماعی بپردازد.

برخی از مهم‌ترین سؤالات تحقیق عبارتند از: در تاریخ جدید ایران چه گفتمانی از فقر وجود دارد؟ و فقر چگونه مسئله‌ساز می‌شود؟ در دوره‌های قبلی ایران چه صورت‌بندی گفتمانی از فقر وجود داشت؟ و چه رخدادهایی موجب شد گونه جدیدی از گفتار و کردار راجع به فقر به وجود آید؟

پایان‌نامه‌ای با عنوان *حرص از منظر قرآن و روایات* (اسماعیل‌زاده، ۱۳۹۴)، به روش «توصیفی» مفهوم «حرص» و زمینه‌های ایجاد و راهکارهای رفع آن را واکاوی کرده است.

اما ابعاد مسئله تحقیق حاضر شامل توصیف و تبیین مسئله حرص در مصرف و فقر ناشی از مصرف حریصانه است که می‌توان در سبک زندگی اسلامی و الگوی مقبول مصرف در این سبک زندگی آن را دنبال کرد و مبنایی برای آسیب‌شناسی وضعیت موجود در عرصه مصرف بی‌رویه و خارج از اعتدال جامعه اسلامی فراهم آورد. پس از آسیب‌شناسی، راه‌حلی برای برون‌رفت از این وضعیت در سه سطح کلان، متوسط و خرد به جامعه ارائه می‌شود تا الگوی مصرف در جامعه اسلامی اصلاح گردد و زمینه‌های پیشرفت در بخش اصلی و نرم‌افزاری تمدن نوین

اسلامی را که مقام معظم رهبری به نام «سبک زندگی» معرفی نمودند فراهم آورد و الگوی نابی از آن برای حیات اجتماعی بشریت در عصر حاضر ارائه دهد.

چهارچوب مفهومی پژوهش

الف. حرص

«حرص» در آموزه‌های اسلامی یک ویژگی انسانی دانسته شده که در تعامل با دیگران جهت‌گیری خاصی می‌یابد. گاهی حرص یک رذیله اخلاقی و مذموم و گاهی یک خلق نیکو و ممدوح معرفی شده است. آنجا که حرص بر تنعم بیشتر از دنیا، بدون توجه به مقصد غایی انسان فعال شده باشد مذموم، و زمانی حرص بر کسب رضایت الهی قرار گرفته باشد ممدوح تلقی شده است.

در آیات قرآنی، تحقق، تداوم و تثبیت حرص مذموم در حیات انسانی ریشه در افق معرفتی انسان دارد؛ به این معنا که میزان حرص - به‌مثابه فقر معرفتی و فرهنگی - به فروکاستن افق حیات به همین دنیای طبیعی بستگی دارد؛ تا جایی که انسان از مرگ می‌ترسد و ترک دنیا برای او عذابی ناگوار می‌شود:

«وَلْتَجِدْنَهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُرَخَّرٍ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ» (بقره: ۹۶).

حرص به زندگی دنیا برای یأس از نعیم آخرت است؛ چون مستغرق کفر شدند و می‌دانستند نصیبی نیست آنان را با این حال در هیچ‌یک از خیرات بهشت و کسانی که مایوس از رحمت خدا شدند یهودند که حریص‌ترین مردم به دنیا هستند، حتی از اهل شرک که مجوسند و معتقدند به انحصار نعیم به دنیا و انتظار خبری در آخرت ندارند و اینکه مجوس از میان مردم اختصاص به ذکر یافته برای زیادتی ملامت یهود است که آنها با آنکه معتقد به جزا نیستند، حرصشان به دنیا از اینها کمتر است. پس یهود که معتقد به دار جزا هستند و حریص‌تر از مجوسند به دنیا، معلوم می‌شود برای آن است که یقین دارند تا مُردند وارد جهنم می‌شوند و این است نکته عطف خاص بر عام. حقیر عرض می‌کنم البته کسی که یقین داشته باشد به مجرد مرگ وارد آتش می‌شود بیشتر طالب حیات است (تقفی، تهرانی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۴۶).

امیرمؤمنان علی^ع می‌فرمایند: «علامت مشتاق به ثواب آخرت، بی‌رغبتی نسبت به شکوفه (خرم و بی‌ثبات) دنیای نقد است. بی‌رغبتی زاهد نسبت به دنیا، از آنچه خدای عزوجل برایش از دنیا قسمت کرده کاهش ندهد، اگرچه زهد کند؛ و حرص شخص حریص بر شکوفه دنیای نقد، برایش افزونی نیابد، اگرچه حرص می‌زند. پس مغبون کسی است که از بهره آخرت خود محروم ماند» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۲۹).

یا ایشان در خطبه‌ای که معروف به خطبه «وسیله» است در باب حرص می‌فرمایند: «تمایل و رغبت به دنیا کلید رنج‌هاست، و احتکار (و اندوختن مال دنیا) مرکب ناراحتی و تعب است، (و رشک و) حسد آفت دین است، و

حرص (و آز) انسانی را به افتادن در پرتگاه گناهان کشاند، و همان موجب حرمان (و نومیدی و بی‌بهره‌گی) است» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۸، ص ۱۸).

اینکه باید به مسئله حرص در یک چارچوب فرهنگی نگریست به سبب تأثیرگذاری و تأثیرپذیری آن از حیات انسانی و نظام معنایی حاکم بر آن است. اگرچه سویه‌های شخصی دارد، اما تحقق‌اش به حیات جمعی مرتبط است. امیرمؤمنان^ع در این زمینه می‌فرماید: «ای مردم، عجیب‌ترین چیزی که در انسان است دل اوست، و این دل دارای موادی از حکمت (و فرزاندگی) است و چیزهای ناپسندی بر خلاف حکمت. پس اگر امید در آن پیدا شود طمع خوار و زبونش کند، و اگر طمع بدان هجوم کند حرص هلاکش سازد» (همان، ج ۱، ص ۳۰ و ۳۱).

اسراف و تبذیر در مصرف هم به فرهنگ انسانی مرتبط است. بدین‌روی، در کلام معصوم^ع آمده است: «شریف‌ترین ثروت و توانگری واگذاردن آرزوست. بردباری سپر نداری است. حرص نشانه فقر است. بخل جامه رویین مستمندی است» (یعنی: حرص بر شخص بخیل جامه مستمندی پوشانده است) (همان، ج ۱، ص ۳۲).

مصرف در فرهنگ اسلامی به‌مثابه مسیری برای تأمین نیازهای ضروری تلقی شده است؛ همچنان‌که منشأ گرفتاری آدم و حوا و خروج آنان از بهشت الهی را حرص بر مصرف چیزی دانسته‌اند که از آن نهی شده بودند؛ زمانی که خدای - عزوجل - به آنان فرمود: «از هر چه می‌خواهید بخورید، ولی به این درخت نزدیک مشوید که از ستمکاران خواهید بود» (بقره: ۲۵). اما آدم و حوا چیزی را گرفتند که بدان احتیاجی نداشتند، و این خصلت تا روز قیامت در ذریه آنها رخنه کرد. از این‌رو، بیشتر آنچه را آدمیزاد می‌طلبد بدان احتیاجی ندارد (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۱۹۹).

از امام صادق^ع روایت شده که از امام باقر^ع نقل فرمودند: «شخص حریص بر دنیا، مانند کرم ابریشم است که هر چه بیشتر ابریشم بر خود می‌پیچد راه بیرون‌شدنش دورتر و بسته‌تر می‌گردد، تا آنکه از غم و اندوه بمیرد» (همان، ج ۴، ص ۴).

نیز امام صادق^ع فرمودند: «بی‌نیازترین مردمان کسی است که گرفتار حرص نباشد» و فرمودند: «دل‌های خود را به آنچه از دست رفته است، نبندید تا افکارتان را از آمادگی برای آنچه نیامده بازدارید» (همان). امام صادق^ع همچنین حرص را عجین با زیست انسانی تعبیر نموده‌اند. ایشان می‌فرمایند: «خداوند دری از دنیا بر بنده نگشاید، جز اینکه بمانند آن دری از حرص بر او بگشاید» (همان، ص ۷).

ب. چیستی سبک زندگی در حوزه مصرف

امروزه اصطلاح «سبک زندگی» (Life Style) کاربرد عامیانه گسترده‌ای یافته و اغلب برای توصیف چیستی و چگونگی مصرف در حوزه‌هایی همچون مسکن، خوراک و پوشاک در زندگی فردی به‌کار می‌رود. اما این مفهوم کلیت بیشتری دارد و دامنه وسیعی از امور عینی و ذهنی را دربر می‌گیرد.

برخی «سبک زندگی» را مجموعه‌ای نسبتاً هماهنگ از همه رفتارها و فعالیت‌های یک فرد معین در جریان زندگی روزمره می‌دانند که مستلزم مجموعه‌ای از عادت‌ها و جهت‌گیری‌ها و بنابراین، برخوردار از نوعی وحدت است. برخی دیگر «سبک زندگی» را مجموعه‌ای از طرز تلقی‌ها، ارزش‌ها، شیوه‌های رفتاری و سلیقه‌های افراد می‌دانند (بورديو، ۱۳۸۰، ص ۳۲). اما به‌طور کلی، این مفهوم الگوهای روابط اجتماعی، سرگرمی، مصرف، مد و پوشش را دربر می‌گیرد و حتی نگرش‌ها، ارزش‌ها و جهان‌بینی فرد و گروهی را که عضو آن است نیز بازمی‌نمایند.

براین اساس، در بررسی سبک زندگی باید به عوامل گوناگونی توجه کرد؛ اما آنچه با سبک زندگی پیوندی عمیق و ناگسستگی یافته، مصرف (در تمام ابعاد و جنبه‌هایش) است. در واقع، بحث از سبک‌های زندگی در جامعه‌ای موضوعیت دارد که مصرف انبوه است و فرهنگ مصرف‌گرایی در آن رواج دارد. این مصرف‌گرایی در جامعه‌ای رخ می‌دهد که در آن فزونی کالاهای مادی وجود دارد؛ پدیده‌ای که در عصر حاضر شاهد آن هستیم. در ادامه به چیهستی «سبک زندگی اسلامی» خواهیم پرداخت:

جایگاه سبک زندگی اسلامی در گستره حیات اجتماعی

براساس مفهومی عام که مستند به لغت و عرف عام است، سبک زندگی اسلامی شامل همه امور زندگی انسان می‌شود. اگر مواجهه‌ای توصیفی به مسئله «سبک زندگی اسلامی» داشته باشیم، موضوع این‌گونه طرح می‌شود که انسان‌ها چگونه زندگی می‌کنند؟ چه عواملی در زندگی‌شان مؤثر است؟ و نوع زندگی ایشان تابع چه عواملی است؟ اما اگر آن را به صورت تجویزی و توصیه‌ای در نظر بگیریم باید طرحی ایده‌آل مبتنی بر معرفت و حیانی ارائه داد که انسان‌ها باید در زندگی‌شان چگونه رفتار کنند؟ تأکید سبک زندگی اسلامی بر اعتدال در زندگی بوده و درصدد است روشن سازد که رفتار انسان‌ها تابع چه عواملی است؟ چه متغیرهایی در آن مؤثر است؟ و یا چه تغییراتی را می‌توان در آن ایجاد کرد؟ یعنی در مجموع، زندگی انسان از آغاز تا انجام، تحت تأثیر چه عواملی شکل گرفته است و چگونه می‌توان آنها را تغییر داد؟

سبک زندگی سنتی - دینی با مایه‌ها و جوهره شیعی و گرایش‌های اهل‌بیتی مردم ایران از استحکامی دیرینه و پشتوانه برخوردار است؛ اما سبک زندگی در جامعه ایرانی در بیش از یکصد سال اخیر تحولات عمیق و ریشه‌داری داشته و همواره مسئله تماس، برخورد، پذیرش، طرد، مقابله و یا همزیستی میان فرهنگ سنتی - اسلامی / ایرانی و ورود فرهنگ غربی و اروپایی که حامل تجدد و مدرنیته - به‌معنای دقیق کلمه است - مطرح بوده و هنوز هم این موضوع در قلب تحولات فکری فرهنگی جامعه قرار دارد. بنابراین بین آنچه «سبک زندگی اسلامی» می‌خوانیم (وضعیت مطلوب) و آنچه امروز در جامعه جاری است (وضعیت موجود) تفاوت‌ها، تعارض‌ها و تناقض‌هایی وجود دارد که ریشه آن را در ادامه بررسی خواهیم نمود.

مصرف در دنیای امروز

«مصرف» به معنای خرج کردن و هزینه کردن است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۳، ص ۲۱۰۰۹).

اهل لغت «مصرف» را این‌گونه تعریف کرده‌اند: «استفاده کردن از چیزی یا بهره‌برداری کردن از آن، که با کاهش یا استهلاک آن چیز همراه است» (انوری، ۱۳۸۱، ص ۷۰۷۳).

برخی نیز مصرف را به معنای جای صرف و خرج کردن و محل خرج کردن آورده‌اند (عمید، ۱۳۸۱، ص ۲۲۵۸). در مجموع، مصرف واژه‌ای عربی است که در زبان فارسی به «هزینه» و در زبان انگلیسی از آن به «Consumption» و «Consume» تعبیر می‌شود و مصدر میمی و اسم زمان و مکان است. از این رو، باید آن را به معنای خرج کردن و زمان و مکان خرج نمودن دانست (کلاتتری، بی‌تا).

مصرف انسان را می‌توان به دو قسم تقسیم کرد:

– مصرف‌های اصلی / ضروری؛

– مصرف‌های فرعی یا تفننی.

این دو با هم بسیار فرق دارند. مصرف‌های اصلی مصرف‌هایی هستند که سرشت انسان ایجاب می‌کند. از خصوصیات این نوع مصرف، محدود بودن آن از نظر کیفیت، نوع و شکل است؛ مثل غذا و لباس که از گذشته دور تا به حال تغییر چندانی نکرده است و ما به آن نیاز داریم.

نیازهای اصلی بر دو قسم است:

– نیازهای مادی؛ مثل خوراک، پوشاک و مسکن؛

– نیازهای معنوی؛ مانند حب ذات، دگردوستی و خدادوستی.

همان‌گونه که پیداست، در این دو دسته، به مصرف‌های فرعی و تفننی نیازی نیست. مصرف‌های فرعی و تفننی را خود انسان به وجود می‌آورد و از نظر کیفیت، نوع و شکل بسیار نامحدود است و از گذشته تا کنون دامنه آن هر روز بیشتر وسعت یافته است.

نیازهای فرعی و تفننی خود دو گونه است:

– نیازهای مثبت و ارجمند؛ مثل هنر و ادبیات؛

– نیازهای منفی و انحرافی؛ مانند تجمل‌گرایی، معنویت‌گرایی کاذب، اعتیاد به مواد مخدر، سرگرمی به لذایذ و

مشغول شدن به آرزوها و خیالات واهی (ر.ک: حجر: ۳). یعنی در حقیقت، انسان در این حالت مقام خود را تا افق حیوانات و چهارپایان پایین آورده است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۱۴۰).

الگوی مصرف از نظر اسلام

«الگو» در لغت، به معنای سرمشق، مقتدا، اسوه، قدوه، مثال و نمونه (دهخدا، ۱۳۷۷، ص ۳۲۴۸) بوده و همچنین به شخص یا چیزی که معیار و نمونه برای دیگران یا دیگر چیزهاست (انوری، ۱۳۸۱، ص ۴۶۰) اطلاق می‌شود.

اما در اصطلاح، می‌توان گفت: «الگو» چارچوبی برای انجام یک فعالیت است که در اینجا برای نشان دادن و بیان آن از ابزارهای گوناگونی استفاده می‌کنیم. اما منظور از «الگو» در «الگوی مصرف»، مفهوم و سرمشقی است که بر اجرا منطبق است.

از منظر قرآن کریم زندگی انسان هدفمند آفریده شده و برای عملیاتی کردن اهداف مذکور (از قبیل عبودیت، قرب و رضای الهی و حیات طیبه) امکاناتی در نظر گرفته شده تا انسان بتواند با بهره‌گیری از آنها به مطلوب خود در زندگی برسد.

برای نمونه، خدای متعال می‌فرماید: «أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ» (لقمان: ۲۰)؛ مگر نمی‌بینید که خدا هرچه را در آسمان‌ها و زمین هست رام شما کرد؟ و نعمت‌های خویش را آشکارا و نهان بر شما کامل ساخت؟ (و باز) بعضی از مردم بدون علم و هدایت و کتاب، درباره خدا مجادله می‌کنند.

البته اسلام در استفاده از این امکانات و بهره‌گیری از مسخرات الهی چارچوب مشخصی تعیین نموده که مصرف باید در آن محدوده و با آن شرایط خاص انجام شود (ر.ک: بقره: ۱۸۸).

به‌طور کلی دو شرط اصلی برای الگوی مصرف مقبول اسلام وجود دارد: یکی «حلال بودن» چیزی و دیگری «طیب بودن» آن که بهره‌برداری و استفاده از چیزی را مشروع می‌سازد.

از سوی دیگر، اسلام صرف وجود این دو شرط را ملاک مصرف قرار نداده است. به‌عبارت دیگر، سؤالی که در اینجا باید پرسیده شود این است که آیا اگر چیزی حلال و طیب بوده، انسان می‌تواند هرقدر خواست از آن استفاده کند؟ در پاسخ باید گفت: خیر؛ زیرا حد مصرف آنچه مشخصات فوق را داشته باشد نیز در اسلام مشخص شده، و آن «اعتدال» در مصرف و دوری از «اقتار» و «اسراف» است (ر.ک: فرقان: ۶۷). بنابراین ضروری است الگوهای مصرف در جامعه را براساس پاسخ اسلام نسبت به تقسیم‌بندی الگوهای مصرف در جامعه انسانی تبیین نماییم.

با توجه به آنچه ذکر شد، می‌توان به دو دسته الگوی مصرف اشاره کرد: ۱. الگوی مصرف مسرفانه؛ ۲. الگوی مصرف معتدلانه. در ادامه، هریک از این الگوها را تبیین خواهیم کرد:

۱. الگوی مصرف مسرفانه

«اسراف» کلمه جامعی است که هرگونه زیاده‌روی در کمیت و کیفیت و بیهوده‌گرایی و اتلاف و مانند آن را شامل می‌شود (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۱۴۹). این کلمه قریب ۲۳ بار در آیات قرآن به کار رفته است. «اسراف» از ریشه «سرف» در لغت به معنای تجاوز کردن و از حد گذشتن در هر کاری است که از انسان سر بزند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۰۷). برخی نیز «اسراف» را گزاف کاری کردن، در گذشتن از حد میانه، از حد تجاوز کردن، افراط، زیاده‌روی در تذبذیر، اتلاف، ... (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۲۶۹) معنا کرده‌اند.

کلمه «اسراف» در اصطلاح، به معنای خارج شدن از حد اعتدال و تجاوز از حد (به سمت افزایش) در هر عملی است که انسان انجام می‌دهد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۲۷۶).

الگوی مصرف مسرفانه درباره استفاده ناقص یا نادرست یا بیش از حد نیاز از کالاهای مصرفی یا سرمایه‌ای است که توسط فرد یا افرادی در جامعه انجام می‌گیرد.

امام صادق ع می‌فرماید: اسراف آن است که برای مال، فسادآور و برای بدن، زیان‌آور باشد (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۵۴). اگر کسی در خوردن، آشامیدن، پوشیدن، آمیزش و سواری، میانه‌روی را رعایت کند (و اسراف ننماید) استفاده‌اش حلال، وگرنه حرام خواهد بود (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۳).

از نشانه‌های این الگوی مصرف می‌توان به سه نکته ذیل اشاره کرد که امیرمؤمنان علی ع آنها را این‌گونه ذکر می‌کنند: «خوردن نابجا، پوشیدن نابجا و خریدن نابجا» (ر.ک: صدوق، ۱۴۰۳، ص ۹۸). همچنین بزرگ‌ترین زیان این الگوی مصرف برای فرد و جامعه، فقر و محرومیت از روزی (ر.ک. کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۲۲؛ ورام‌بن ابی‌فراس، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۰۰)، منع از خودسازی (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ش ۸۱۳۲)، عدم استجابت دعای فردی و اجتماعی (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۵۱۱؛ ج ۵، ص ۶۷) اتلاف سرمایه‌های ملی و مانند آن است.

۲. الگوی مصرف معتدلانه

در تعالیم و حیاتی اسلام بر تشویق به تولید و اعتدال و قناعت در مصرف تأکید شده است. آیات و روایات متعددی بر این اصل دلالت دارد. رفاه و آسایش واقعی انسان در مصرف بی‌رویه حاصل نخواهد شد، بلکه در بی‌نیازی و استقلال از دیگران است. اگر انسان بتواند خود را از تعلقات دنیوی برهاند و بی‌نیاز سازد، راحت‌تر زندگی خواهد کرد تا اینکه بخواهد با مصرف بی‌حساب، خود را بی‌نیاز کند (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۶۱۶).

برای مثال، برخی با مصرف سرسام‌آور اقلام مصرفی، مثل مسکن مجلل، اتومبیل گران‌قیمت و سایر مصارف غیرضروری و شیک، خود را بی‌نیاز فرض می‌کنند. برخی نیز خود را از کالاهای مزبور و سایر زواید زندگی بی‌نیاز می‌بینند. اکثر قریب به اتفاق روایات و احادیث و دلالت‌های عقلی، جامعه اسلامی را به سمت معیشت و عبادت میانه و معتدل هدایت می‌کند (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳، ص ۲۲۲).

برای نمونه، از امام صادق ع روایت شده که فرمودند: «خدا دارایی و مال را نزد افراد به امانت گذاشته و به آنان اجازه داده است که با میانه‌روی بخورند و بیاشامند و بپوشند و آمیزش کنند و از مرکب بهره گیرند» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۳).

از جمله آثار و نتایج الگوی مصرف معتدلانه در حیات فردی و اجتماعی افراد جامعه می‌توان به گسترش ارزش‌های عمومی (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۲۲)، آرامش روانی جامعه در سایه امنیت اقتصادی، جلوگیری از فقر فردی و عمومی (ورام‌بن ابی‌فراس، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۶۷؛ صدوق، ۱۴۰۳، ص ۹)، حفظ استقلال و عدم وابستگی (کلینی،

۱۳۶۵، ج ۴، ص ۵۳)، استجابت دعا (همان، ج ۲، ص ۵۱۱)، نهادینه شدن فرهنگ قناعت و زهدورزی در جامعه که در روایات «ثروت بزرگ‌تر» معرفی شده است (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۱۸) اشاره نمود. بنا بر سه الگوی معرفی شده در این بخش، الگوی مصرف در جامعه را واکاوی می‌کنیم و براساس استدلالات مزبور، بر آسیب‌شناسی الگوی مصرف حاکم بر جامعه تمرکز خواهیم نمود:

آسیب‌شناسی الگوی حریصانه مصرف

با توجه به جایگاه ویژه الگوی مصرف در هویت‌یابی زیست انسانی، ضروری است به بررسی عمیق عوامل مؤثر بر پیدایش الگوهای مصرف غیراسلامی (مقترانه و مسرفانه) که ممکن است جامعه اسلامی را از درون بیوساند، بپردازیم و عواقب این آسیب‌ها را دقیق‌تر بررسی کنیم. نگرشی که انسان امروزی نسبت به خود و جهان دارد اقتضا می‌کند که او خود و نیازهای مادی‌اش را اصل بینگارد و همه عزم و همت خود را مصروف تأمین آنها نماید. اسراف صفت ذاتی تمدن جدید غرب است، درحالی‌که اعتدال در معیشت و پرهیز از اسراف صفت ذاتی تمدن اصیل اسلامی. در جهت آسیب‌شناسی الگوی مصرف در جامعه، ضروری است عوامل مؤثر بر پیدایش الگوهای مصرف غیراسلامی در زندگی مردم را در سطوح سه‌گانه کلان، متوسط و خرد جست‌وجو کنیم:

۱) مصرف حریصانه در سطح کلان

امروزه دینداران در حال عبور از یک بحران هویتی‌اند (دیویس، ۱۳۸۷، ص ۲۶۱)؛ زیرا جهان اجتماعی با تمام ساختارهای خود در معرض فشار سیاست‌های غیردینی و حتی ضددینی برخی از جریان‌های قدرت و سلطه قرار گرفته است. با این تفسیر، «جامعه مصرفی» امروز یکی از معضلات اساسی است که گریبان جامعه بشری را گرفته است. ایجاد نیازهای کاذب و دامن زدن به مقوله مصرف در جوامع (رفیع‌پور، ۱۳۸۶، ص ۲۵) نه تنها کمکی به آسایش بشر نمی‌کند (کیویستو، ۱۳۷۸، ص ۵۶-۵۵)، بلکه جامعه را دچار نوعی فقر معرفتی و فرهنگی می‌کند. این شرایط که از سوی قدرت‌های رسانه‌ای و جریان‌های مسلط بر اقتصاد و فرهنگ جهان، حاکم گردیده سبب شده است بخش اعظم ظرفیت حیات انسانی برای تأمین نیازهای حریصانه، غیرضروری و مصرفی متمرکز شود. مجری این‌گونه طرح‌ها در سطوح کلان، معمولاً دولت‌ها هستند. دولت‌ها ممکن است براساس برنامه‌های بلندمدت خود، مصرف بعضی کالاها را توصیه کنند و یا با استفاده از ابزارهای مالیاتی، تعرفه‌های قیمت‌گذاری را از برخی کالاهای مصرفی مردم بردارند. این در حالی است که مردم هر روز تصویر شکوهمند کالاهای مادی را در وسایل ارتباط جمعی (تلویزیون، ماهواره، اینترنت، تبلیغات دیواری، روزنامه‌ها، نمایشگاه‌ها) می‌بینند؛ اما دستیابی به آموزش و راه‌های ارتقا برای کسب پول به‌منظور خرید آن کالاها برای همه مردم به‌طور مساوی فراهم نیست (دیویس و استاز، ۱۹۹۰، ص ۳۸).

در مقابل، دولت‌ها برای حمایت از تولیدکننده داخلی، با اتکا بر قوانینی مثل عوارض گمرکی مضاعف بر واردات کالاهایی که در داخل تولید می‌شود، می‌توانند مصرف‌کننده را به سوی کالای داخلی متمایل کنند، و یا - مثلاً - برای سلامت جامعه و جلوگیری از فشار به اقشار آسیب‌پذیر، به کالاهایی همچون شیر و دارو و کالاهای بنیادی یارانه پرداخت کنند. در غیر این صورت، مشاهده مصرف در میان طبقه اشراف و مقایسه آنها با خود از سوی فقرای جامعه، باعث وقوع انحرافات در جامعه خواهد شد (ر.ک: رفیع‌پور، ۱۳۸۲، ص ۱۰۰)؛ زیرا احساس نابرابری در برخورداری از امکانات و نوع مصرف در بین اقشار گوناگون مردم، باعث نارضایتی و دلزدگی خواهد شد و مصرف انبوه و لذت بردن از آن اصالت پیدا خواهد کرد.

از مصادیق اسراف در این سطح می‌توان به اتلاف ثروت‌های عمومی در بخش‌های صنعتی، کشاورزی و خدماتی (همچون انواع انرژی، بیت‌المال عمومی) (پیام رهبر معظم انقلاب، ۱۳۷۵/۱/۱؛ همو، بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۸۸/۱/۱)، انجام مسافرت‌های خارجی بیهوده پرخرج و احياناً فسادآور (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۸۹/۱/۱)، برگزاری همایش‌هایی در سطوح ملی و بین‌المللی پرهزینه و غیرضروری (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۷۸/۱۰/۴)، صرف بخش عمده‌ای از بودجه سالانه به هزینه‌های جاری کشور به جای سرمایه‌گذاری‌های بادوام و پایدار، درآمدهای ناروا و ثروت‌های بادآورده و برخورداری بیش از حد عده‌ای از ثروت‌های عمومی مملکت به‌خاطر زدوبندهای سیاسی - اقتصادی و جناحی، رانت‌خواری، سیاست‌های غلط اقتصادی و تجمل‌گرایی در سطح حاکمیتی آن، ترجیح کالای خارجی بر کالای ساخت داخل (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۸۵/۸/۱۸)، و نبود کنترل و نظارت کافی در رعایت استانداردهای لازم در تولیدات داخلی را می‌توان از مواردی دانست که آسیب‌هایی جدی در سطح کلان در زمینه‌الگوی مصرف به نمایش می‌گذارند.

۲) مصرف حریصانه در سطح متوسط

این سطح مربوط به تعامل فرد و جامعه به صورت متقابل و دوسویه است. وقتی ارزش‌های اسلامی در جامعه جای خود را به ارزش‌های غیراسلامی بدهد و به تدریج فرایند اجتماعی شدن صورت بگیرد در محیطی که تمایلات دنیاگرایانه شدت بیشتری دارد و افراد جامعه رفتارهایشان را بر مبنای ارزش‌های جدید تنظیم نمایند، براساس نظریه «گزینش عقلانی»، افراد تحت شرایطی که مصرف‌گرایی و ارضای نیازهای کاذب در جامعه گسترش می‌یابد به این جریان تن درخواهند داد، اگرچه ممکن است این رفتارها غیراسلامی نیز باشند؛ مثلاً اینکه فرهنگ مصرف‌گرایی غربی جایگزین فرهنگ دفاع از ارزش‌های انقلاب و ایثار در راه آن شود.

ازجمله آسیب‌ها در این سطح می‌توان به این نمونه‌ها اشاره کرد: فقدان آینده‌نگری و بی‌توجهی به ابعاد توسعه پایدار و همه‌جانبه در زمینه به‌کارگیری منابع و سرمایه‌های مادی و معنوی و مصرف نابجا از آنها، اشاعه روحیه عمومی اسراف در میان شهروندان به‌وسیله تبلیغات بیش از حد در رسانه‌های داخلی، نمایش بیش از حد استفاده

نابجای حکومت و عوامل آن از بیت‌المال عمومی، بی‌توجهی به محتوا در مصرف فرهنگی و توجه به تشریفات و تزئینات ظاهری (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۸۹/۶/۸)، عدم ترسیم الگوی مناسب و معتدل نزد مردم در زمینه الگوی مصرف (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۸۸/۱/۱) و افراط در تعویض مکرر وسائل و تزئینات محل کار و خانه (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۸۹/۱/۱) اشاره کرد.

۳) مصرف حریصانه در سطح خرد

هر فرد یا خانواده با توجه به محدودیت‌های خود، ترکیبی از کالاها را انتخاب و مصرف می‌کند تا بیشترین رضایت و رفاه را کسب نماید. اگر به موضوع «الگوی مصرف» از بُعد خرد آن نگاه کنیم، متوجه خواهیم شد که به تعداد افراد و خانوارها الگوی مصرف داریم، و جالب اینکه هر فرد یا خانوار مدعی است بهترین الگوی ممکن را انتخاب کرده است.

از ریشه‌های اسراف در این سطح می‌توان به عدم پابندی افراد و خانواده‌ها به رعایت اصول و ضوابط، ملاک‌ها و معیارهای پسندیده عقلی، اخلاقی و اسلامی در انتخاب سبک زندگی و الگوی مصرف و نیز خرید اجناس مصرفی زاید و غیرلازم غربی (بیانات رهبر معظم انقلاب)، تهیه جهیزیه‌ها و مهریه‌های سنگین و گران‌قیمت (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۷۰/۱۰/۲۶)، خریداری لباس‌های بیش از اندازه نیاز (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۷۲/۱/۴)، افراط در خرید وسایل تجملاتی و زینتی و تشریفاتی (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۷۷/۱/۱)، نو کردن وسایل و ابزارآلات تجملی همراه و براساس مد روز (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۸۸/۱/۱)، خرید خودروهای گران‌قیمت (همان) و به‌طور کلی، مصرف‌گرایی بی‌حد در زندگی (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۷۶/۱/۱) اشاره نمود.

راهکارهای پیشنهادی در زمینه جلوگیری از الگوی مصرف حریصانه

با توجه به کمیابی منابع و نیاز به تعادل کلان اقتصادی در ساختارهای اجتماعی از یک‌سو، و تلاش برای پیوند با سطحی از معرفت و حیانی معطوف به حیات انسانی از سوی دیگر، تحقق اهداف تمدن نوین اسلامی ناممکن به نظر می‌رسد، مگر آنکه میزان مصرف منابع کل کاهش یابد؛ به‌گونه‌ای که بیشترین افزایش ممکن در پس‌اندازها و تشکیل سرمایه و اشتغال آزاد و فرصت‌های شغلی حاصل شود. این امر نیازمند اصلاح ساختار اقتصادی در سطوح سه‌گانه (کلان، متوسط و خرد)، به‌ویژه الگوهای مصرف و سرمایه‌گذاری به جای هزینه‌های جاری در هریک از بخش‌های خصوصی و دولتی است. این اصلاح باید با هدف جلوگیری از سرازیر شدن منابع عمومی و خصوصی به سوی کارهایی صورت پذیرد که در تحقق تمدن نوین اسلامی سهمی ندارد.

راهبردهایی که در ادامه خواهد آمد می‌تواند در جهت این اصلاحات زیربنایی در تحقق بخش نرم‌افزاری تمدن نوین اسلامی (یعنی سبک زندگی در زمینه الگوی مصرف) به‌شمار آید:

یک. فرهنگ‌سازی با هدف تغییر سلیقه مصرف‌کنندگان

با تسریع روند «جهانی‌شدن سبک زندگی آمریکایی» (American Globalization) از چند دهه گذشته تاکنون، کشورهای اسلامی از الگوی مصرفی برگرفته از فرهنگ مصرفی غربی پیروی می‌کنند؛ فرهنگی که ارزش انسان را با تجملات زندگی‌اش و کمیت / کیفیت چیزی که می‌خرد، می‌پوشد و می‌خورد، می‌سنجد؛ سبک زندگی مسرفانه‌ای که حتی برخی از کشورهای پیشرفته صنعتی با توجه به نبود توازن عرضه و تقاضا برای آن چاره‌اندیشی کرده‌اند. برای نمونه، می‌توان به حوزه مصرف انرژی اشاره کرد که فرهنگ مصرف در این زمینه در دنیای غرب به سمت تدبیر متکی بر شرایط محیطی سوق یافته و به کنترل مصرف مسرفانه در این زمینه مبادرت ورزیده‌اند. اما در فرهنگ مصرف انرژی موجود در ایران، آمارها نشان از تفاوت‌های فاحشی در کمیت و کیفیت مصرف این حوزه دارد. در کشورهای اسلامی که تفاوت بین طبقات غنی و ضعیف آشکارتر است، الگوی مصرف حاکم شده است. قربانیان این نوع رقابت در مصرف بیشتر، به زندگانی فراتر از مقدوراتشان دچار شده، ناگزیر برای تأمین کسری ناشی از اختلاف دخل و خرج غیرمنطقی‌شان به روش‌های فاسد و غیراخلاقی پناه می‌آورند. در نتیجه، مصرف کل افزایش، پس‌انداز کاهش و تشکیل سرمایه‌ای که بر پس‌اندازهای داخلی مبتنی است ناکافی باقی می‌ماند. بنابراین کاهش متعادل مصرف در این وضعیت که آن را «زهدگرایی مسئولانه» می‌نامیم، ضرورت جدی می‌یابد. این کار از طریق فرهنگ‌سازی نگه‌داشتن مصرف در حد تحمل جامعه اسلامی باید صورت گیرد و نیازمند تغییر ریشه‌ای در سبک رایج زندگی مردم در امر مصرف، به‌ویژه الگوی مصرف ثروتمندان جامعه است. نهادینه شدن فرهنگ زهدگرایی مسئولانه سبب می‌شود جامعه زاهد، هوشمندانه «از مصرف فعلی خود بکاهد؛ مازاد مصرف را پس‌انداز و آن را در تولید کالاها و خدمات لازم جامعه به کار گیرد» (رشاد و همکاران، ۱۳۸۰، ص ۱۷۸-۱۸۸). این هدف باید از طرق ذیل محقق شود:

الف) تقویت خداپاوری و نهادینه‌سازی آموزه‌هایی همچون تقوا، قناعت و ایثار در جامعه؛

ب) پیوست فرهنگی سه وزارتخانه «آموزش و پرورش»، «علوم، تحقیقات و فناوری»؛ و «فرهنگ و ارشاد اسلامی» در جهت آموزش آداب صحیح مصرف؛

ج) ورود فناوری‌های چندرسانه‌ای، سینما، تلویزیون، ماهواره، اینترنت - به‌طور عام - و رسانه ملی - به‌طور خاص - به ساخت برنامه‌های آموزشی و مفید به منظور استفاده از هنر رسانه برای آموزش مصرف صحیح و مصونیت‌بخشی کودکان، نوجوانان، جوانان، زنان و مردان جامعه اسلامی در مقابله با پدیده «مصرف‌گرایی» و «اصالت‌زدت»؛ برای مثال رسانه‌ای کردن سبک زندگی علما و اشخاصی که الگوی مصرف صحیحی داشته‌اند به صورت فیلم‌های کوتاه؛

د) ایفای نقش سازنده مساجد و مبلغان اسلامی در معرفی و آموزش الگوی مصرف صحیح اسلامی همراه با تشریح مزایا و پیامدهای مثبت آن در زندگی مردم و ثواب و عقاب الگوهای مقتدرانه و مسرفانه.

دو. قانون گذاری در عرصه الگوی معتدلانه مصرف در جامعه

علاوه بر راهبرد فرهنگ سازی که توسط سازمان ها و نهادهای اجتماعی در عرصه مصرف صحیح صورت می گیرد، قوای سه گانه حکومتی نیز موظفاند قوانینی متناسب با الگوی مصرف معتدلانه در جامعه به پشتوانه حقوقی و قانونی برای تحقق سبک های اولویت داری که زمینه فرهنگی مناسب تری دارند و نیز نظارت بر حسن اجرا و بهره گیری از ظرفیت قانون تصویب نمایند (قوه مقننه)، و به خوبی به مرحله اجرا درآوردند (قوه مجریه) و در صورت مشاهده تخطی از قوانین موضوعه از سوی مجریان یا مردم، برخورد شایسته و مناسب صورت گیرد (قوه قضائیه). این راهبرد در دو حالت قابل پیگیری است:

۱. قوانین تشویقی ترغیب کننده مردم و مسئولان برای اصلاح الگوی مصرف خود و حرکت به سمت الگوی مصرف معتدلانه در جامعه باشد. برای مثال، در عرصه مصرف انرژی، میزان پرداخت مصرف خصوصی شود؛ به این معنا که حدی برای مصرف انرژی گذاشته شود؛ پایین تر از آن تشویق گردد، تاجایی که استفاده از آن انرژی برای فرد کوشا مادام که مصرف معتدلی داشته باشد، رایگان شود.

۲. قوانین تنبیهی و تأدیبی منع کننده افراد مسرف در زمینه مصرف باشد. برای مثال، در زمینه مصرف انرژی می توان قیمت حامل های انرژی را برای آنهایی که مصرف زیادی دارند و درعین حال پرداخت هزینه ها نیز برایشان اهمیت دارد تصاعدی نمود، یا سهمیه بندی و کنترل مصرف انرژی مانند قطع امکاناتی همچون برق، آب و یا گاز برای آنهایی که مصرف بی حدی دارند و درعین حال پرداخت هزینه ها برایشان اهمیتی ندارد.

سه. مدیریت مصرف

مصرف به نحو اجتناب ناپذیری مدیریت پذیر است و به تعبیر رهبر معظم انقلاب، این مدیریت باید خردمندانه باشد تا «مصرف کارآمد و ثمربخش شود» (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۸۸/۱/۱). از نظر مقام معظم رهبری، مصرف، هم از نظر اسلام و هم از نظر عقلای جهان باید تحت کنترل عقل سلیم قرار گیرد. در غیر این صورت با هوا و هوس و یا با خواهش های نفسانی ممکن نیست مصرف مدیریت شود. بنابراین باید مصرف کردن را مدبرانه و عاقلانه مدیریت کنیم و بین تأمین نیازهای ضروری و نیازهای کاذب، اولویت بندی نماییم، سپس الگوی صحیح مصرف را برای تمام سطوح مصرفی تدوین نماییم.

چهار. بهینه سازی مصرف انرژی

متوسط مصرف انرژی در ایران ۱/۶۷ تن، معادل نفت خام بازاری هر هزار دلار تولید ناخالص ملی است، درحالی که متوسط این رقم در جهان ۰/۲۴ و در کشورهای پیشرفته ای همچون ژاپن معادل ۰/۱ است (وزارت نیرو، ۲۰۰۶). نیز شدت مصرف انرژی الکتریکی در کشور سالیانه ۰/۷ بوده که در مقایسه با شدت مصرف انرژی در جهان دو برابر بیشتر است. با وجود این، متأسفانه طرح های ارائه شده در زمینه بهینه سازی مصرف انرژی تنها به مثابه ابزاری برای

تحقق اهداف بعضاً ناهماهنگ (مانند حذف یارانه‌های انرژی، حذف قاچاق سوخت و توزیع رانت) مطرح می‌گردد. نبود اهداف و دیدگاه‌های مشخص و شفاف در کنار عدم شناخت مسائل اقتصاد ایران، از یک سو، موجب فقدان برنامه‌ای مدون برای انرژی در سطح ملی و از سوی دیگر، ناتوانی در اجرای برنامه‌های انرژی شده است (حاجی‌میرزایی و نادریان، ۱۳۸۶). بنابراین «بهبودسازی مصرف انرژی» به معنای استفاده درست از منابع انرژی (همچون نفت، گاز، برق و آب) در حوزه مصرف عمومی و خانوار، با توجه به ظرفیت‌های نهادی و فنی به شرط عدم تمایل به الگوی مصرف مقترانه یا مسرفانه در جامعه است.

پنج. کمک به عرصه تولید

انتقال ثروت‌های عمومی در جامعه باید با هدف چرخش از فضای مصرف انبوه به سمت ایجاد تحرک در فضای سرمایه‌گذاری و تولید صورت گیرد. البته شرایط جدید ممکن است فقط به افزایش حجم سرمایه‌گذاری‌ها کمک کند. بدین‌روی، باید مطمئن شد که این افزایش سرمایه‌گذاری به‌سوی تولید کالاها و خدمات شیک و غیراساسی منتقل نشود، بلکه به سوی تولید کالاها و خدمات ضروری و قابل صدور و به سوی تولید کالاهای سرمایه‌ای و مواد اولیه لازم انتقال یابد که موجب اصلاح بهره‌وری صنایع و معادن و قوانین دست‌وپاگیر به‌منظور سرمایه‌گذاری در این عرصه‌های حیاتی جامعه خواهد شد. بدین‌روی، در شرایط جدید، چرخش سرمایه‌گذاری از واردات به سمت خودکفایی و صادرات اتفاق می‌افتد.

نتیجه‌گیری

با توجه به سفارش‌های مؤکد اسلام در قرآن شریف و احادیث فراوان و دلایل عقلی معتبر، یگانه سبک زندگی که با مقام انسانیت انسان سازگاری دارد، زندگی متواضعانه‌ای است که از خودستایی، تجمل، تکبر و بزرگی، یا انحطاط اخلاقی سرچشمه نگرفته باشد. این روش‌ها به اسراف یا اکتار می‌انجامد و سبب فشار بر منابعی می‌شود که لازم نیست و از توانمندی اجتماع برای تأمین نیازهای عمومی و اساسی می‌کاهد. این سبک زندگی نامناسب همچنین راه‌های کسب درآمدهای غیرمطلوب را گسترش داده، موجب نابرابری درآمدها شده، نابرابری‌هایی فراتر از توزیع طبیعی - که به وسیله تفاوت‌های مربوط به مهارت، انگیزه، تلاش و ریسک مجاز است - پدید می‌آورد.

این روش‌ها همچنین زنجیره‌های برادری را که از ویژگی‌های اساسی اجتماع مسلمانان است، سست می‌کند. متأسفانه الگوی حاکم بر کمیّت / کیفیت مصرف ایرانیان امروز منطبق بر الگوی مصرف اسلامی (الگوی مصرف معتدلانه) نیست. این وضعیت باید مطمح‌نظر جدی قرار گیرد تا با اصلاحاتی در فرهنگ مصرف در قالب راهبردهای اساسی در سطوح سه‌گانه موجود در جامعه، وضعیت نابسامان جامعه بهبود یابد.

منابع

- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۴۰۴ق، *تحف العقول*، تصحیح علی اکبر غفاری، چ دوم، قم، جامعه مدرسین.
- اسماعیل زاده، الهام، ۱۳۹۴، *حرص از منظر قرآن و روایات*، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه شیراز.
- انوری، حسن، ۱۳۸۱، *فرهنگ بزرگ سخن*، تهران، سخن.
- بورديو، پیر، ۱۳۸۰، *نظریه کنش: دلایل عملی و انتخاب عقلانی*، ترجمه مرتضی مردیپا، تهران، نقش و نگار.
- پیری، صدیق، ۱۳۹۵، *بازسازی معنایی فقر: تحلیل گفتمان‌های تاریخی فقر در ایران*، رساله دکتری، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۳۶۶، *غررالحکم و درر الکلم*، قم، دارالکتب الاسلامی.
- تقفی تهرانی، محمد، ۱۳۷۶، *تفسیر روان جاوید*، تهران، برهان.
- حاجی میرزایی، علی و محمدامین نادریان، ۱۳۸۶، «آسیب‌شناسی برنامه‌های صرفه‌جویی در ایران»، *اقتصاد و انرژی*، ش ۹۰-۹۱، ص ۲۲-۴۴.
- دیویس، چارلز، ۱۳۸۷، *دین و ساختن جامعه؛ جستارهایی در الهیات اجتماعی*، ترجمه حسن محدثی و حسین باب‌الحوایجی، تهران، یادآوران.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت، دارالعلم.
- رشاد، علی اکبر و همکاران، ۱۳۸۰، *دانشنامه امام علی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- رفیع‌پور، فرامرز، ۱۳۸۲، *تکنیک‌های خاص تحقیق*، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۴۰۳ق، *الخصال*، تحقیق علی اکبر غفاری، چ دوم، قم، جامعه مدرسین.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین.
- عمید، حسن، ۱۳۸۱، *فرهنگ عمید*، تهران، امیرکبیر.
- عیاشی، محمدبن مسعود، ۱۳۸۰ق، *تفسیر العیاشی*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، چاپخانه علمیه.
- کلانتری، علی اکبر، بی تا، «اسلام و الگوی مصرف؛ درآمدی بر کم و کیف مصرف در عرصه‌های گوناگون براساس فقه و اخلاق اسلامی»، *جمهوری اسلامی*، ش ۱۶، ص ۱۸۱.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۵، *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- کیویستو، پیتر، ۱۳۷۸، *اندیشه‌های بنیادی در جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نشر نی.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۳ق، *الامالی*، چ دوم، قم، کنگره شیخ مفید.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- نمازی شاهرودی، علی، ۱۴۱۹ق *مستدرک سفینه البحار*، تحقیق و تصحیح حسن بن علی نمازی، قم، جامعه مدرسین.
- ورام بن ابی‌فراس، بی تا، *تنبيه الخواطر و نزهة النواظر*، تحقیق علی اصغر حامد، قم، مکتبه الفقیه.
- وزارت نیرو، ۲۰۰۶، *آمار و نمودارهای انرژی در ایران و جهان ۱۳۹۰*، تهران، دفتر برنامه‌ریزی کلان برق و انرژی وزارت نیرو جمهوری اسلامی ایران.
- یزدانی، سیدمحمدعلی، ۱۳۹۹، *حرص، بخل و حسد از دیدگاه فقه اهل‌البیت*، رساله دکتری، مجتمع آموزش عالی فقه - مدرسه عالی فقه و اصول، جامعه المصطفی العالمیه قم.

Davis, Nanette J. & Clarice Starz, 1990, *Social Control Of Deviance: A Critical Perspective*, New York, Mc.Graw Hill.

بررسی نسبت الگوی «هماندسازی قومی» با «هماندسازی اسلامی»

mohammadmostafae58@yahoo.com

محمد مصطفایی / استادیار وزارت علوم و تحقیقات فناوری
دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۲۴

چکیده

یکی از الگوها در مواجهه با تنوع قومی جوامع، «هماندسازی» است که از سوی برخی حکومتها با هدف ایجاد انسجام داخلی دنبال می‌شود. در همانندسازی به‌مثابه یک رهیافت، دو رویکرد کلی وجود دارد: در یکی نفی نمادهای قومی و فرهنگی بدون ترجیح قومی خاص، و در دیگری نفی نمادهای قومی و فرهنگی به سمت قوم برتر و حاکم. از سوی دیگر، یکی از آموزه‌های دین اسلام ایجاد وحدت در امت است. همین امر شبهه مشابهت دیدگاه اسلام با رهیافت «هماندسازی» را به ذهن متبادر ساخته، خود یک مسئله به نظر می‌رسد. اما سیاست «هماندسازی قومی» با هر دو رویکرد، از وجوه گوناگون، توسط عقل و شرع محل نقد است. اصل تنوع اقوام و شکل‌گیری هویت قومی امری طبیعی و البته غیرذاتی بوده که اسلام آن را پذیرفته و برای آن مصالحی قائل است. این اصل هر دو رویکرد را به نقد می‌کشد. تبعیض و برتری قومی به‌مثابه ستون یکی از رویکردهای همانندسازی مردود است. نوع برخورد با سنت‌های قومی نیز یکسان نیست. چهار رویکرد «پذیرش»، «پذیرش همراه با جهت‌دهی و اصلاح»، «سکوت و مباح‌انگاری» و «عدم پذیرش» از سوی اسلام در قبال سنت‌ها وجود دارد. محور «هماندسازی اسلامی» برخلاف مسئله قومیت، نسبت به همه اقوام و جوامع یکسان بوده و آن ایدئولوژی مبتنی بر ارزش‌های انسانی و ایمانی است. امکان تحقق این ایدئولوژی به این سبب که جوامع بشری و اقوام نوعی واحدند، میسر است و نقطه‌نهایی سیر جهان بشری به‌شمار می‌رود. شیوه انجام این پژوهش «تحلیل محتوایی» با بهره‌گیری از استدلال‌های عقلانی است.

کلیدواژه‌ها: همانندسازی، قوم، تنوع قومی، فرهنگ، انسجام داخلی.

تعیین سیاست‌ها و الگوهای کلان مدیریت تنوع قومی در جوامعی که به نوعی از گونه‌گونی قومی و مذهبی برخوردارند از مسائل اصلی در عرصه سیاسی، اجتماعی و فرهنگی آن جوامع محسوب می‌شود. زیربنای هر سیاست الگوی مبانی نظری و بنیان‌های اعتقادی و اندیشه‌ای است، به‌گونه‌ای که ارتباطی وثیق بین آنها وجود دارد. براساس همین مبانی و بنیان‌ها و نیز اهداف حکومت‌ها، نظرات و رویکردهای متفاوتی در نحوه سیاست‌گذاری مدیریت تنوع قومی و مذهبی بروز یافته که «هماندسازی» و «تکثرگرایی» دو الگوی کلی و نیز برخی از الگوهای مشهور، مانند الگوی «مدرنیستی» و «مارکسیستی» از جمله آنها به شمار می‌رود.

یکی از سیاست‌ها در مواجهه با تنوع قومی «هماندسازی» است. در این سیاست، طیفی از نظریات متنوع و مشکک وجود دارد که از یکسان‌سازی فرهنگی، اخراج از سرزمین و پراکنده‌سازی تا اقدامات نظامی برای ایجاد وحدت اجتماعی و فرهنگی را شامل می‌شود. اسلام که شریعتی آسمانی و وحیانی است، دینی کامل و دربردارنده تمام وجوه سعادت‌بخش زندگی فردی و اجتماعی انسان‌هاست. غور در منابع اسلامی با هدف استخراج قواعد دینی به منظور بومی‌سازی علوم و نظریه‌های وارداتی در جوامع اسلامی ضرورتی انکارناپذیر و حتی حیاتی محسوب می‌شود.

در بدو امر، شاید به‌نظر برسد رهیافت «هماندسازی» شباهت‌هایی با رویکرد کلی وحدت‌آمیز آموزه‌های اسلامی در ابعاد فرهنگی و اجتماعی دارد، ولی میزان وثاقت و سنجش صحت این رهیافت و تطابق یا عدم تطابق آن با آورده‌های دینی نیازمند بررسی و نقادی علمی است که در این نوشتار با اتکا به روش «تحلیل محتوا»ی منابع دینی و نیز استدلال‌های عقلانی در این مسیر گام برداشته شده است.

ضرورت و اهمیت چنین پژوهشی خود را در سیاست‌سازی و سیاست‌گذاری نشان خواهد داد؛ زیرا حکومت‌هایی که جامعه آنها دارای تنوع قومی است ناچار یکی از الگوهای مدیریت قومی را به‌کار می‌گیرند. با انجام چنین پژوهش‌هایی راه برای مدیریت متناسب با جامعه دینی و در حالت کلی‌تر، بومی‌سازی علوم فراهم می‌شود. سؤال اصلی پژوهش آن است که چه نسبتی بین الگوی «هماندسازی قومی» و آموزه «هماندسازی ایدئولوژیک اسلامی» وجود دارد؟

سوالات فرعی نیز عبارتند از: آیا اسلام تنوع قومی در اجتماع را می‌پذیرد؟ برخورد اسلام با سنت‌های قومی چگونه است؟ محور «هماندسازی اسلامی» چه تفاوتی با الگوی «هماندسازی» دارد؟

در خصوص پیشینه پژوهش، برخی کتب نگاشته شده است؛ مانند: *جامعه‌شناسی قومیت* (مایسویج، ۱۳۹۴)؛ *مدیریت منازعات قومی در ایران* (صالحی امیری، ۱۳۸۸)؛ *هویت، ملیت و قومیت* (احمدی، ۱۳۸۳)؛ *نظریه‌های ناسیونالیسم* (اوز کریملی، ۱۳۸۳)؛ *سیاست قومی* (راجر، ۱۳۷۵)؛ *تحولات قومی در ایران* (مقصودی، ۱۳۸۰).

این کتابها درباره قومیت، هویت قومی، منشأ پیدایش قومیت، و نظریه‌ها و الگوهای مدیریت تنوع قومی بحث نموده‌اند، اما آثار تطبیقی این مباحث با منابع درون‌دینی در این زمینه در آنها کمتر به چشم می‌خورد، به‌ویژه در زمینه بومی‌سازی الگوها و سیاست‌های مدیریت تنوع قومی گامی مؤثر برداشته‌اند.

این پژوهش کوشیده است با طرح یکی از الگوهای مطرح در زمینه مدیریت قومی در جامعه، نسبت آن را با آموزه‌های دینی متناسب با این الگو بررسی کند که از این حیث، اثری بدیع و نو محسوب می‌شود.

مفهوم‌شناسی بحث

الف. فرهنگ

در اصطلاح، «فرهنگ» مجموعه‌ای پیچیده، سازمان‌یافته و متشکل از عناصر مادی و غیرمادی است که در سطح مفاهیم تعریف می‌شود و در سطح کردار و رفتار مشاهده می‌گردد. عناصر سازنده فرهنگ به عناصر مادی و غیرمادی تقسیم می‌شوند.

نکته مهم آن است که هر دو دسته این عناصر به‌طور مداوم در حال تغییرند. اگرچه سرعت تغییرات عناصر مادی در طول زمان بیشتر است، تغییر هر دو عنصر بر روی هم اثر می‌گذارد و به دنبال آن، مجموعه‌ها (collections) و حوزه‌های فرهنگی (Cultural Area) نیز تغییر می‌یابد.

ارزش‌ها و هنجارها از عناصر غیرمادی فرهنگ محسوب می‌شوند. ارزش‌ها (Values) مفاهیم انتزاعی و نوعی درجه‌بندی ذهنی هستند. هنجارها (Norms) نیز شکل عینی، بیرونی و محسوس ارزش‌ها هستند. ارزش‌های مادر در تمام جوامع مشترک است و دربرگیرنده کامیابی مشترک انسانی است. مفاهیمی مثل آزادی، عدالت، صداقت، صلح، و امنیت از جمله ارزش‌های مشترک مادر است. این در حالی است که ارزش‌های درونی با خاص‌گرایی فرهنگ ارتباط دارد و ناظر بر ارزش‌های جغرافیایی خاصی است. این قبیل ارزش‌ها در سطح ملی، شهری، محلی و قومی مطرح می‌شود.

سه لایه «ارزش‌ها و هنجارها»، «محسوسات (دستاوردهای مادی)» و «مفروضات بنیادی» بخش‌های اصلی یک فرهنگ هستند که شاین (E.H. Schine) به آنها اشاره کرده است. مبنای اصلی ارزش‌ها مفروضات بنیادی هر جامعه است که اساس شکل‌گیری فرهنگ محسوب می‌شود (شاین، ۱۳۸۸، ص ۴۵).

ب. قوم

«قوم» در فرهنگ‌های گوناگون فارسی به شکل‌های متفاوتی معنا شده که البته همه این معانی نزدیک به هم است؛ از جمله: گروه مردم (از زن و مرد)، کسی که با شخصی قرابت داشته باشد، خویشاوند (معین، ۱۳۸۶، ص ۱۱۴۲)؛ مردمی که دارای ویژگی‌های نژادی و زبانی مشترک هستند، خویشاوند (صدری افشار و همکاران، ۱۳۸۹، ص ۹۷۹).

کلمه «قوم» معادل «Ethnie» در فرانسه، و «Ethnic» در انگلیسی و از ریشه یونانی «Ethinikos» است. اگرچه مترجمانی برخی از مشتقات این کلمه، از جمله «Ethnology» و یا «Ethnography» را به «مردم‌شناسی» و «مردم‌نگاری» ترجمه کرده‌اند (برتون، ۱۳۸۰، ص ۲۳۲)، اما غالباً در ترجمه فارسی از همان واژه «قوم» استفاده کرده‌اند.

مبانی نظری (الگوها و سیاست‌های کلی دولت‌ها در قبال اقلیت‌ها)

وجود هویت‌های قومی و رشد تعارضاتی که بیشتر بر مبنای قومیت شکل می‌گیرد در تمام نقاط جهان - از کشورهای توسعه‌یافته صنعتی گرفته تا کشورهای درحال توسعه و عقب‌مانده - دانشمندان را متوجه این نکته ساخته که در جست‌وجوی الگوها و نظریاتی برای تنظیم رابطه دولت و اقوام و همچنین مشخص شدن رویکرد کلی به حقوق این اقلیت‌ها باشند؛ زیرا مواضع حقوق اساسی کشورها نسبت به اقوام، ذیل نظریه‌های مربوط به سیاست قومی شکل می‌گیرد. بسته به اینکه یک نظام سیاسی از چه نظریه و الگویی در خصوص اقوام و اقلیت‌های موجود در حیطه سرزمینی خود پیروی کند حقوق اساسی خود را متناسب با آن سیاست شکل می‌دهد.

از سوی دیگر، تعدد گروه‌های قومی در هر جامعه‌ای به علت تفاوت در نظام ارزشی و هنجاری، منشأ بالقوه‌ای برای تضعیف وفاق و انسجام اجتماعی است. بنابراین هر نظام سیاسی باید سیاست‌های قومی مشخص و مدونی داشته باشد تا بتواند به رابطه آنها با حکومت و به تبع این امر، به تنظیم حقوق و محدودیت‌های اقوام مبادرت ورزد (شکیبا، ۱۳۹۴، ص ۱۲۱).

سیاست دولت‌ها در برابر گروه‌های اقلیت را می‌توان به‌طور نظری در پنج حوزه احصا نمود: حذف و نابودی (Elimination)، همسان‌سازی (Assimilation)، تحلیل و مدارا (Toleration)، حمایت (Protection)، و ترویج (Promotion) (برتون، ۱۳۸۰، ص ۱۸۵).

به‌طور کلی، سیاست‌ها و الگوهای عمده و مطرح در سطح جهان که تا کنون طرح و تجربه شده عبارت است از: الف) الگوی همانندسازی؛ ب) الگوی تکثرگرایی؛ ج) الگوی مدرنیستی؛ د) الگوی مارکسیستی. این نوشتار الگوی «همانندسازی» را بررسی و نقد خواهد کرد.

یک. الگوی «همانندسازی» و درجات آن

«همانندسازی» به معنای «مشابه ساختن» یا «مشابه شدن» و حاصل یا نتیجه آن گرفته شده است و معادل‌هایی نظیر «تطبیق»، «همسانی» و «یکی‌سازی» دارد. این مفهوم در جامعه‌شناسی به معنای «فرایند پذیرش ارزش‌ها، الگوها و سبک زندگی گروه برتر توسط افراد و گروه‌هایی از جامعه به گونه‌ای که در بطن گروه برتر جذب و هضم شوند» به کار رفته است (ساروخانی، ۱۳۷۰، ص ۴۴).

طبق تعریف ینگر، همانندسازی فرایند تقلیل خط تمایز است و هنگامی رخ می‌نماید که اعضای دو یا چند جامعه، گروه نژادی یا گروه اجتماعی کوچک با یکدیگر همسان می‌شوند.

هدف سیاست‌های همانندسازی عبارت است از: ترکیب زیست‌شناختی، فرهنگی، اجتماعی و روانی گروه‌های متمایز و منفرد به منظور ایجاد یک جامعه بدون تفاوت‌های قومی (ینگر، ۱۹۸۵، ص ۳۰).

در این تعریف، یکسانی جامعه بدون برتری قوم دیگر در نظر گرفته شده است. به همین علت، عنصر «تبعیض» در آن وجود ندارد. اما در تعریف آقایی ساروخانی همانندسازی به سمت قوم برتر و همراه با تبعیض و خودبرترانگاری است.

هماندسازی مطابق هر دو تعریف، محل نقد است که در این پژوهش بدان پرداخته خواهد شد. با توجه به اشتراک لفظی هر دو تعریف، به منظور جلوگیری از خلط، در خلال مطالب به قائل آن اشاره خواهد شد.

«هماندسازی» (مطابق تعریف ساروخانی) از حیث شکل و درجه دارای انواع متفاوتی است که در اینجا به چهار بعد فرهنگی، نسل‌کشی، جداسازی، و ساختاری اشاره می‌شود.

دو. همانندسازی در بعد فرهنگی (فرهنگ براندازی)

هماندسازی در بعد فرهنگی بیانگر پیروی یک گروه از خصایص فرهنگی گروه دیگر در زمینه‌هایی مانند زبان، مذهب، و رژیم غذایی است و غایت امر آن است که در نتیجه اجرای فرایند همانندسازی فرهنگی، گروه‌های فرهنگی متمایز و منفرد سابق دیگر از لحاظ رفتارها و ارزش‌های خود قابل تمییز و تشخیص از یکدیگر نباشند.

براندازان فرهنگی از دو اصل پیروی می‌کنند:

نخست آنکه سلسله‌مراتبی در فرهنگ‌ها وجود دارد که بعضی از آنان در مرتبه بالاتری قرار دارد و برخی دیگر پایین‌تر.

دوم آنکه فرهنگ خود را متعالی می‌پندارند که این نمی‌تواند با فرهنگ‌های دیگر و به‌ویژه با فرهنگ‌های ابتدایی جمع گردد. بنا بر این دو اصل، باید خرده‌فرهنگ‌ها از بین بروند و جای آن را فرهنگ کلی و حاکم بگیرد (مؤسسه مطالعات ملی، ۱۳۷۴، ص ۸۰).

سه. همانندسازی از راه نسل‌کشی (ژنوساید)

هر عملی منجر به نابودی جسمی یک گروه بشری گردد «نسل‌کشی» است و وسیله در این میان نقشی ندارد؛ همان‌گونه که تعداد مطرح نیست. صدمات روحی و جسمی، تحت انقیاد درآوردن، به‌گونه‌ای که منجر به نابودی کامل گردد و یا اقداماتی که به منظور جلوگیری از تولد و تناسل گروهی به عمل آید و یا انتقال اجباری افراد از گروه خود به گروه یا گروه‌های دیگر از جمله راه‌های ارتکاب جرم «نسل‌کشی» است (همان، ص ۶۴).

چهار. همانندسازی از راه جداسازی

«جداسازی» هنگامی رخ می‌دهد که گروه مسلط گروه‌های نژادی، دینی یا قومی دیگر را به زیستن در مناطق مسکونی جدا از محل سکونت گروه مسلط وامی‌دارد. این گروه‌ها همچنین از وسایل و تسهیلات و خدمات خاص گروه مسلط، مانند مدرسه، بیمارستان و هتل یا اتوبوس، محروم می‌گردند.

«اخراج» نیز شکل دیگری از جداسازی به حساب می‌آید و آن هنگامی است که گروه مسلط به زور سرزمین گروه ضعیف‌تر را غصب و گروه اقلیت را مجبور به ترک سرزمین خود می‌کند (شکیبا، ۱۳۹۴، ص ۱۲۸).

پنج. همانندسازی در بعد ساختاری

«همانندسازی ساختاری» سطح بالاتری از تعامل اجتماعی در میان گروه‌های قومی را مدنظر قرار می‌دهد. توسط همانندسازی ساختاری اعضای گروه‌های قومی اقلیت در نهادهای گوناگون جامعه پخش می‌شوند و با اعضای گروه حاکم وارد قراردادهای اجتماعی می‌گردند. بنابراین، همانندسازی ساختاری در آخرین مرحله به محو وضعیت اقلیت قومی می‌انجامد. همانندسازی ساختاری ممکن است در دو سطح مجزا از تعامل اجتماعی صورت پذیرد: ۱. سطح ابتدایی یا شخصی؛ ۲. سطح ثانویه یا رسمی.

در سطح ابتدایی، همانندسازی به قالب نشست‌های دوستانه (به صورت باشگاه، محله، جلسات دوستانه و در نهایت، ازدواج) اشاره دارد. همانندسازی ساختاری در سطح ثانویه و رسمی مستلزم مساوات و دستیابی به قدرت و مزایا در درون نهادهای عمده جامعه است (مارجر، ۱۳۷۷).

بررسی نسبت الگوی «همانندسازی قومی» با آموزه‌های وحی و عقل

الگوی «همانندسازی قومی» با همه درجات آن، با توضیحاتی که از آنها ارائه شد، در معرض نقد است. گرچه در نگاه اولیه ممکن است چنین به نظر برسد که برخی از درجات خفیف آن، مانند همانندسازی فرهنگی و ساختاری با دیدگاه و آموزه‌ها و برنامه‌های عملی اسلام در اتحاد و همگونی عقیدتی، فرهنگی، اخلاقی و رفتاری شباهت دارد، اما تعمق در مبانی دینی ضمن نزدیکی در مواردی، شباهت مطلق با این درجه را رد می‌کند. علاوه بر آن، درجات سخت و خشونت‌آمیز همانندسازی، مانند جداسازی و نسل‌کشی نیز به هیچ وجه مورد تأیید اسلام نیست.

الف. بطلان اساس الگوی «همانندسازی قومی»

انواع نظریاتی که در مقوله همانندسازی (مطابق تعریف ساخوانی) جاسازی می‌شود دارای یک وجه مشترک بوده که این نظریات با تفاوت شدت و ضعف، و رویکرد اجرایی خود در این وجه مشترک‌اند و آن عقیده به برتری یک قوم بر اقوام دیگر است. از همین رو، یکسان‌سازی سایر اقوام با قوم برتر دنبال می‌شود. توجیه آنها ایجاد وحدت اجتماعی بوده که لازمه حکمرانی و پیشبرد اهداف سیاسی جامعه است. ملاک و معیار همانندسازها پذیرش

فرهنگ، سنت‌ها، ارزش‌ها و آداب عقلانی و صحیح از هر قومی که باشد نیست، بلکه به صورت انحصاری ویژگی‌های قوم خود را مشاهده کرده، آنها را معیار حق و ویژگی‌های سایر اقوام را باطل می‌شمرند.

از منظر عقل و نیز آموزه‌های اسلام، ویژگی‌های یک قوم که در رأس یک نظام اجتماعی قرار گرفته، چه این برتری اجتماعی با ابزار سخت محقق شده باشد و چه با ابزار نرم، نمی‌تواند ایجاد حق نماید، بلکه ملاک و معیار کلی‌تر را باید جاری ساخت که آن ارزش‌های فطری، انسانی، عقلانی و وحیانی است که اختصاص به قوم خاصی ندارد.

شایان ذکر است که این نگاه اسلام علاوه بر همانندسازی مطابق تعریف *ساروخانی*، همانندسازی مطابق تعریف ینگر را هم مورد نقد قرار می‌دهد؛ زیرا در اسلام ارزش‌های فطری و وحیانی ملاک اشتراک قرار می‌گیرد، اما مقابله‌ای با بسیاری از تمایزات و ارزش‌های قومی صورت نمی‌گیرد که در مطالب بعدی به آن اشاره خواهد شد. اما در همانندسازی ینگر همه نمادهای قومی و فرهنگی محو خواهد شد.

این مسئله در سطح خرد و فردی عنوان «عصبیت قومی» و در سطح کلان و حکومتی عنوان «تبعیض قومی» به خود می‌گیرد که هر دو سطح نزد عقل و شرع باطل است.

ب. دلایل عقلانی و وحیانی بطلان تعصب و تبعیض قومی

تعصب و تبعیض بیجا در مسئله قومیت و جاهت عقلایی ندارد. ادعای برتری قومی نیازمند اثبات صحت تمام ویژگی‌های یک قوم و بطلان ویژگی‌های قوم دیگر است که معمولاً چنین اثباتی صورت نمی‌گیرد و صرفاً هر ویژگی قومی خود بدون دلیل بر دیگر اقوام رجحان داده می‌شود.

مغالطه‌ای در این بین ممکن است رخ دهد که در کتب منطقی با عنوان «تعمیم بدون دلیل» یا «تعمیم شتابزده» (خندان، ۱۳۹۳، ص ۳۱۱) از آن یاد می‌شود و آن، این است که در برتری قومی و تعصب جاهلانه معمولاً یک یا چند ارزش و یا ویژگی قومی که صحیح است مطرح می‌شود و صحت همین چند ویژگی و یا ارزش مذکور را به تمام ویژگی‌ها و یا ارزش‌های دیگر تعمیم می‌دهند؛ مثلاً ممکن است یک قوم دارای ویژگی شجاعت باشد. نمی‌توان تنها همین یک ویژگی را معیار قرار داد و گفت: این قوم تمام ویژگی‌هایش مطلوب است؛ مثل عرب جاهلیت که ویژگی شجاعت در آن بارز بود، اما زنده‌به‌گور کردن دختران که از حقیر دانستن جنس مؤنث ناشی می‌شد نیز در میان آنها رواج داشت. بنابراین نمی‌توان گفت: چون ویژگی شجاعت آنها صحیح است، پس همه ویژگی‌های دیگر آنها، از جمله زنده‌به‌گور کردن دختران آنها نیز صحیح است.

دلیل دیگر در نفی تعصب و تبعیض قومی انشقاق و افتراق در جامعه است. انسان به حکم طبیعتش موجودی جمع‌گراست. در پرتو اجتماع، نیازهای مادی و روانی خود را تأمین می‌نماید. اگر گرایش به تعصبات قومی اصل دانسته شود - در واقع - گرایش به تمایزگرایی پذیرفته شده و این تمایزگرایی در تضاد با جامعه‌گرایی است.

تمایزگرایی حد یقف ندارد؛ زیرا اولاً، در هر اجتماع ممکن است قومیت‌های متفاوتی وجود داشته باشد که بنابر اصل مذکور، گرایش به قومیت‌ها با پذیرش تمایزگرایی همراه خواهد بود و هر قوم خود را از دیگر اعضای جامعه متمایز می‌پندارد که این نوعی انشقاق در جامعه است. در میان آن قوم خودبرترانگاشته وجوه و ویژگی‌های تمایز دیگری نیز وجود دارد که با پذیرش تمایزگرایی، ایجاد انشقاق در آن قوم هم پذیرفتنی است و باز در میان شق به‌وجودآمده ویژگی‌های متمایزی که موجب جدایی گروهی از گروه دیگر می‌شود وجود دارد که با ملاک قرار دادن اصل «تمایز»، آنها را باید از همدیگر جدا نمود و روند به همین طریق ادامه خواهد داشت و دیگر رشته پیوندی بین اعضای جامعه نخواهد بود، که این نتیجه باطل و ناقض طبیعت انسانی است.

از تبعیض ناروا به شکل‌های گوناگون در قرآن (اعراف: ۱۵۸) نکوهش شده است. عمومیت دین اسلام و تعلق نداشتن به یک سرزمین و یک نژاد خاص آشکارترین دلیل بر یکسان‌نگری به تمام افراد بشر است (طباطبائی، ۱۳۶۲، ج ۱۶، ص ۲۰۶). اسلام بین تمام افراد، از هر رنگ و نژادی پیوند برادری برقرار کرد (حجرات: ۱۰).

همچنین همگان در اسلام در برابر پادشاه‌ها و کیفرهای الهی برابرند و میان هیچ طبقه و قشر خاصی تبعیض نیست (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۱۴۱). خداوند همه نعمت‌ها و مواهب آسمانی و زمینی (خشکی و دریا) را در اختیار تمام انسان‌ها و افراد بشر به‌طور یکسان قرار داده و هیچ‌گونه امتیاز و تبعیضی میان انسان‌ها در بهره‌مندی از نعمت‌های حیاتی قائل نگردیده است (حج: ۷۸). بدین‌روی، برخورداری از آنچه از زمین به دست می‌آید حق تمام انسان‌ها بوده و محروم کردن عده‌ای از آنها، با هر عنوان، زیر پا گذاشتن قانون طبیعی و الهی است (صادقی تهرانی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۴۰).

در نظام تکوین جهان تفاوت هست و این تفاوت‌هاست که به جهان‌بینی تنوع و تکامل بخشیده است، اما تبعیض نیست. مدینه فاضله اسلامی ضدتبعیض هست، اما ضد تفاوت نیست (مطهری، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۱۰-۱۱۳).

با سیر در آیات و روایات در بطلان تعصب جاهلانه و تبعیض قومی، دلایلی یافت می‌شود که در مجموع می‌توان به این نمونه‌ها اشاره کرد:

۱. تعصبات جاهلانه در مقابل ارزش‌های اسلامی است. پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «با ارزش‌های نسبی خود نزد من نیابید، با اعمالتان نزد من آید». همچنین ایشان فرموده‌اند: «کسی که بخواهد خود را به نه پشت از پدران منتسب کرده و هدفش کسب عزت و کرامت باشد او همراه آنها دهمین تن در جهنم خواهد بود» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۲۹؛ برای مطالعه بیشتر، ر. ک: بیهقی، ۱۴۲۴ق، ج ۸، ص ۵۶؛ امینی، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۳۷۹ و ۳۸۰؛ شریف رضی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۰۳؛ کلینی، ۱۳۸۱، ص ۲۷۷).

۲. تعصبات قومی و مذهبی مانع وحدت بین مسلمانان است. نفی نژادپرستی، قوم‌گرایی و تبعیض‌های ناروا یکی از آموزه‌های اسلام در جهت تحقق وحدت امت اسلامی بوده است. در همین زمینه پیامبر اکرم ﷺ زیرین حارثه

را فرمانده سپاه اسلام و بلال حبشی را مؤذن ویژه قرار دادند و از سلمان فارسی ایرانی تجلیل کردند و به او مقام و منزلتی والا بخشیدند تا هم با تبعیض‌های موجود به مبارزه برخیزند و هم به تدریج ارزش‌های الهی را ملاک منصب‌ها و منزلت‌های اجتماعی معرفی نمایند.

پیامبر اکرم ﷺ اعلام می‌فرمایند: «ای مردم، پرورگار شما یکی است و پدر شما هم یکی است. همه شما از آدم هستید و آدم از خاک است. گرامی‌ترین شما نزد خدا باتقواترین شماست و عرب بودن بر عجم بودن فضیلتی ندارد، مگر باتقوا» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۸۲، ص ۵۶).

۳. ارزش‌های قومی و قبیله‌ای موجب تقلید کورکورانه از پدران و گذشتگان و بزرگان می‌شود. یکی از مشکلات بزرگی که پیامبران الهی با آن مواجه بوده‌اند، این بوده که هرگاه امت خویش را به دین حق فرامی‌خواندند، سرکشان و ناصالحان قوم تقلید از پدران و گذشتگان و بزرگان خویش را از پیروی پیامبران برتر می‌دانسته و علناً به این مطلب اقرار می‌کرده‌اند.

خدای متعال سرگذشت عده‌ای از کافران را در روز جزا این‌گونه ترسیم می‌نماید: «در آن روز صورت‌هایشان بر آتش برمی‌گردد، می‌گویند: ای کاش خدا و رسول را اطاعت می‌کردیم! و می‌گویند: خدایا، ما از امر بزرگان و پیشوایان خود اطاعت کردیم که ما را به راه ضلالت کشاندند» (احزاب: ۶۶ و ۶۷).

امیر مؤمنان حضرت علیؑ در خطبه ۱۹۲ نهج‌البلاغه چنین می‌فرماید: «آگاه باشید! زنهرا! زنهرا! از پیروی و فرمانبرداری سران و بزرگانتان؛ آنان که به اصل و حسب خود می‌نازند و خود را بالاتر از آنچه که هستند، می‌پندارند و کارهای نادرست را به خدا نسبت می‌دهند و نعمت‌های گسترده خدا را انکار می‌کنند، تا با خواسته‌های پروردگار مبارزه کنند، و نعمت‌های او را نادیده انگارند! آنان شالوده‌تصّب جاهلی و ستون‌های فتنه و شمشیرهای تفاخر جاهلیت هستند» (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، ص ۳۸۷).

۴. عصبیت قومی موجب کفر و نفاق و ستم و تبعیض است. در قرآن کریم خداوند عصبیت قومی را موجب کفر و نفاق و تبعیض و ستم و دورویی و ریاکاری و دروغ می‌داند (توبه: ۹۷). تعصبات بیجا سبب می‌شود تا هیچ قومی، حتی به سعادت دنیا هم نرسد و در دنیا و آخرت در شمار زیان‌کاران باشد.

در قرآن کریم آمده است: «و (ابراهیم) گفت: غیر از خداوند بت‌هایی را برگزیدید به خاطر مودت بینتان در زندگی دنیا...». پیروی از سنت بت‌پرستی در حقیقت یکی از آثار علاقه‌های اجتماعی است (انبیاء: ۵۲ و ۵۳؛ شعراء: ۷۲ و ۷۴).

در این زمینه احادیث فراوانی نیز وجود دارد؛ از جمله اینکه امام جعفر صادقؑ فرمودند: «هر کسی تعصب ورزد یا به نفع او تعصب صورت گیرد، ریسمان ایمان از گردنش برداشته می‌شود» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۳۰۷؛ همچنین، رک: همو، ج ۶ ص ۲۹۶).

نتیجه اینکه فضیلت اقوام به عناصر و ویژگی‌های قومی نیست، بلکه به ارزش‌های والای انسانی است. از این نظر، هم تعصب قومی مردود است و هم تبعیض قومی، و از این، نتیجه دیگری حاصل می‌گردد و آن، این است که وقتی برتری قومی معنای خود را از دست دهد همانندسازی سایر اقوام و اجتماع به سمت «قوم برترانگاشته»، بی‌معنا خواهد بود و - به اصطلاح منطقی - سالبه به انتفای موضوع است.

ج. اعتبار تنوع قومی در عقل و شرع

اعتبار تنوع قومی نزد عقل و شرع، هم همانندسازی مطابق تعریف *ساروخانی* و هم به‌طور خاص همانندسازی مطابق تعریف *ینگر* را به نقد می‌کشد. وجود هویت قومی با عصییت قومی متمایز است. آنچه در جوامع بشری مشهود است وجود تنوع قومیتی میان انسان‌هاست. ما انسان‌هایی را مشاهده می‌کنیم که با ملاک قرار دادن ویژگی‌ها و صفاتی به صورت یک گروه درآمده و از سایر اعضای جامعه انسانی متمایزند. ثبوت این گروه‌ها که با عناوین متفاوتی از جمله «قومیت» نام‌گذاری شده‌اند، بدیهی است.

نحوه شکل‌گیری هویت قومی انسان‌ها چنین است که انسان‌ها بعد از تکثر، از نقطه آغازین خلقت در طول زمان و مکان دارای تنوع خصوصیات یا صفات عرضی - نه ذاتی - شده‌اند. این تنوع از یک‌سو، سبب جدایی انسان‌ها و از سوی دیگر، به سبب همانندی و یا تشابه گروهی از انسان‌ها در همه یا برخی از صفات، سبب شکل‌گیری اجتماعی از انسان‌ها و - به تعبیر دیگر - سبب شکل‌گیری هویت جمعی گردید.

هویت جمعی اقسام گوناگونی دارد که هویت خانوادگی، فامیلی، قومی و ملی از جمله آنهاست. وجه تقسیم‌بندی از هویت‌های جمعی متفاوت از دیگری است. آنجا که وجه تقسیم‌بندی صفاتی مانند زبان، رنگ پوست، نژاد و فرهنگ باشد هویت شکل گرفته را «هویت قومی» می‌نامیم. پس هویت قومی به صورتی طبیعی شکل می‌گیرد.

البته باید توجه داشت که این هویت ذاتی انسان‌ها نیست. امر ذاتی به هیچ وجه از شیء جدایی‌پذیر نیست و بدون آن از شیئیت می‌افتد. هویت قومی صفتی یا حالتی است که از انسان‌ها جدایی‌پذیر است. جدایی آن از انسان‌ها هیچ ضرری به انسانیت انسان‌ها وارد نمی‌سازد. با جابه‌جایی انسان‌ها از مکانی به مکان دیگر و یا در طول زمان ممکن است برخی عناصر قومیتی خود، مانند فرهنگ و زبان را از دست بدهند و عناصر دیگر را اخذ نمایند که این امر در ماهیت و ذات او هیچ خللی وارد نمی‌کند.

علامه طباطبائی ریشه ایجاد قومیت را در جایی، «بدویت و صحرائشینی یا اختلاف جغرافیایی» می‌داند و چنین بیان کرده است: عامل اصلی در مسئله قومیت، بدویت و صحرائشینی است، که زندگی در آنجا قبیله‌ای و طایفه‌ای است و یا عاملش اختلاف منطقه زندگی و وطن ارضی است و این دو عامل، یعنی «بدویت» و «اختلاف مناطق زمین» از حیث آب و هوا، یعنی حرارت و برودت و فراوانی نعمت و نایابی آن، دو عامل اصلی بوده‌اند تا نوع بشر را به شعوب و قبایل منشعب گردانند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۹۷).

ایشان در جایی دیگر منشأ آن را خویشاوندی دانسته است: رابطه نسب و خویشاوندی - یعنی همان رابطه‌ای که یک فرد از انسان را از جهت ولادت و اشتراک در رحم به فرد دیگر مرتبط می‌سازد - اصل و ریشه رابطه طبیعی و تکوینی در پیدایش شعوب و قبایل است، و همین است که صفات و خصال نوشته شده در خون‌ها را با خون به هر جا که او برود، می‌برد. مبدأ آداب و رسوم و سنن قومی همین است. این رابطه است که وقتی با سایر عوامل و اسباب مؤثر مخلوط می‌شود، آن آداب و رسوم را پدید می‌آورد و مجتمعات بشری، چه مترقی‌اش و چه عقب‌مانده‌اش یک نوع اعتنا به این رابطه دارند، که این اعتنا در بررسی سنن و قوانین اجتماعی - فی‌الجمله - مشهود است (همان، ج ۴، ص ۴۹۰).

به هر حال مسئله شکل‌گیری هویت قومی به لحاظ عقلانی، امری طبیعی است و در این سطح دارای اعتبار بوده، قابل انکار نیست و بازگشتش به طبیعت اجتماعی انسان است. اما دیدگاه افراطی در خصوص هویت قومی، مانند ازلی‌گرایان که هویت قومی را ذاتی می‌انگارند (ماتیل، ۱۳۸۳، ص ۹۴۵) نیز صحیح نیست؛ زیرا این هویت امکان تغییر دارد و چه‌بسا این هویت در مقابل هویت ملی، جهانی و یا دینی و مذهبی رنگ بازد و اثری از آن باقی نماند.

د. اعتبار تنوع قومی در نظام وحیانی

قرآن کریم تنوع قومی را از نشانه‌های خداوندی برشمرده است: «و از نشانه‌های او خلق آسمان‌ها و زمین و اختلاف زبان‌ها و رنگ‌های شماست». ظاهراً مراد از «اختلاف زبان‌ها»، اختلاف واژه‌ها باشد که یکی عربی و یکی فارسی و یکی اردو و یا دیگر زبان‌هاست، و نیز مراد از «اختلاف رنگ‌ها» اختلاف نژادها از نظر رنگ باشد که یکی سفیدپوست، دیگری سیاه یا زرد و یا سرخ است. البته ممکن است «اختلاف زبان» شامل اختلاف در لهجه‌ها و آهنگ صداها نیز بشود؛ زیرا می‌بینیم که در یک زبان، بین این شهر و آن شهر، و حتی این ده و ده مجاورش اختلاف در لهجه هست؛ همچنان که اگر دقت شود خواهیم دید که تن صدای دو نفر مثل هم نیست، و همچنین ممکن است «اختلاف رنگ» شامل افراد از یک نژاد نیز بشود؛ زیرا اگر دقت شود دو تن از یک نژاد رنگشان عین هم نیست، و این معنا از نظر علمای این فن مسلم است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۲۵۰).

آیه دیگر ایجاد قومیت‌ها را جعل خداوند می‌داند. «ای مردم، ما شما را از یک زن و مرد آفریدیم و شما را به صورت شعوب و قبایلی قرار دادیم تا همدیگر را بشناسید. گرامی‌ترین شما نزد خداوند باتقواترین شماست» (حجرات: ۱۳)؛ یعنی خداوند مقرر فرموده انسان‌ها به صورت دسته‌دسته و قبیله‌قبیله درآیند که در آن مصلحت و منفعتی است. به تعبیر قرآن، این امر عامل شناخت انسان‌ها از همدیگر و تسهیل مرادوات و مواصلات است.

برخی مفسران (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲۶، ص ۱۶۱) گفته‌اند: معنای آیه چنین می‌شود: ما شما مردم را از یک پدر و یک مادر آفریدیم. همه شما از آن دو تن منتشر شده‌اید، چه سفیدتان و چه سیاهتان، چه عربتان و چه عجمتان. و

ما شما را به صورت شعبه‌ها و قبیله‌های گوناگون قرار دادیم، نه برای اینکه طایفه‌ای از شما بر سایرین برتری داشت، بلکه صرفاً برای اینکه یکدیگر را بشناسید و کار اجتماع و موصلات و معاملاتتان بهتر انجام گیرد؛ زیرا اگر فرض شود که مردم همگی یک جور و یک شکل باشند و در نتیجه یکدیگر را نشناسند، رشته اجتماع از هم می‌گسلد و انسانیت فانی می‌گردد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۴۸۷).

البته اینکه گفته شد: قرآن کریم تنوع قومی را پذیرفته، به معنای اصالت‌بخشی به آن نیست. مطابق آیات قرآن کریم، علقه‌های اجتماعی، از جمله هویت قومی دارای حقیقت و اصالت ذاتی نیستند و تمام نسب‌ها و سبب‌ها از منظر قرآن در عالم دیگر بی‌اعتبار است (بقره: ۱۶۶).

بنابراین تنوع قومی از حیث اینکه امری طبیعی و مقتضای عالم ماده است و کارکردهای مثبتی در زندگی دنیوی ایفا می‌کند، در سیاست‌گذاری حاکمیتی باید لحاظ گردد. آنچه در نگاه عقلانی و وحیانی باطل است ارزش‌گذاری و برتری‌جویی تعصب‌گونه و بی‌دلیل و تأکید بر سنت‌های اشتباه قومیت‌هاست، نه اصل تنوع قومی.

هـ. تفکیک بین انواع سنن قومی در پذیرش و رد

این گزاره نیز در نقد همانندسازی مطابق تعبیر ینگر است. هر حکومتی که دارای تنوع قومی باشد دارای تنوع فرهنگی، سنت‌ها و آداب و رسوم است. در یک تعبیر - چنانچه پیش‌تر گفته شد - فرهنگ دارای سه لایه است: لایه رویین که عناصر مادی و محسوس فرهنگ است؛ لایه میانی که ارزش‌ها و هنجارهاست؛ لایه عمیق و زیرین که مفروضات بنیادین است. سنت‌ها از آن حیث که جنبه «قانون نانوشته» دارد، در لایه میانی گنجانده می‌شود، و از آن حیث که در قالب آداب و شعائر و رسوم ظاهری درمی‌آید در لایه رویین فرهنگ قرار دارد.

یکی از راهبردهای اساسی در سیستم حکومت‌داری ایجاد انسجام اجتماعی در داخل کشور است. اگر جامعه‌ای مشتت باشد قوام نخواهد داشت و عدم قوام میزان آسیب‌پذیری حکومت را، هم از داخل و هم بیرون مرزها افزایش می‌دهد. از سوی دیگر، عناصر تشکیل‌دهنده جوامع با تنوع قومیتی، همان اقوام هستند که تلاش در جهت حذف مادی و یا معنوی و فرهنگی آنها تلاش در جهت از بین بردن عناصر این جامعه است که این امر تهدیدی برای بقای حکومت به شمار می‌رود. پس عقل حکم می‌کند که در چنین جوامعی تنوع قومی پذیرفته شود، اما لوازم آسیب‌زای آن که وحدت و انسجام داخلی را از بین می‌برد، اصلاح گردد.

بنابراین باید سنت‌ها را براساس معیاری فراقومیتی به سه قسم تقسیم نمود: سنت‌های غلط و آسیب‌رسان به سعادت عمومی اجتماع، سنت‌های نیکو، و سنت‌های خنثا. براساس این تقسیم و با همان معیار فراقومیتی تنها باید به مقابله با سنت‌های غلط و آسیب‌زا پرداخت. سنت‌های نیکو قبول و تقویت گردد، و سنت‌ها خنثا در حالت عادی آزاد گذاشته و در حالت مطلوب، جهت‌دهی شود.

آموزه‌های اسلامی همین نگرش را تأیید می‌کند. رویکرد قرآن و شریعت مبین اسلام در نحوه مواجهه با سنت‌های اقوام اتخاذ موضعی یکسان نیست. همین عدم اتخاذ موضع یکسان دلیلی بر پذیرش تنوع قومی است. اما کارکردهای اجتماعی اقوام با هدف نیل به سعادت همگانی مدیریت شده است. براساس آیات قرآنی و سیره معصومان علیهم‌السلام، چند رویکرد در قبال سنت‌های قومی وجود دارد:

۱) رویکرد پذیرش

اسلام سنت‌های نیکوی اقوام را پذیرفته، ترغیب نموده و حتی گاهی همان‌ها را به‌عنوان احکام خود تشریح نموده است.

برای نمونه، حضرت عبدالمطلب پنج سنت پسندیده را در زمان جاهلیت پایه‌گذاری کرد که در اسلام پذیرفته شد.

نمونه دیگر منشور حکومت‌داری امیرمؤمنان علی علیه‌السلام است که در نامه خود خطاب به مالک اشتر به عنوان والی مصر، درباره نحوه برخورد با آداب و رسوم رایج در میان مردم آن دیار آورده است: «قانون پسندیده‌ای را که سینه‌های این امت (مصر) به آن عمل کرده است و همبستگی مردم را در پی داشته و امور اجتماعی مردم بر محور آن سامان یافته است، نقض نکن، و قانونی را که به سنت‌های پسندیده گذشتگان زیان برساند، ایجاد نکن که در این صورت پادشاه و ستایش مردم برای بنیانگذاران آن سنت‌ها و بار گناه سنت‌شکنی برای تو خواهد بود» (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، نامه ۵۳).

۲) رویکرد پذیرش پس از اصلاحات

برخی از سنت‌های قومی با جهت‌دهی و یا اصلاحات قابل پذیرش است. نحوه مواجهه با این سنت‌ها نفی کلی آنها و انقطاع از ریشه نیست، بلکه جنبه مثبت آن اخذ و جنبه باطل آن فرو گذاشته می‌شود؛ مثلاً سنت جشن اول فروردین که نزد ایرانیان «عید نوروز» نامیده می‌شود، نه‌تنها مردود اسلام واقع نشد، بلکه با جهت‌دهی، بر آن مهر تأیید زد (ر.ک: ابن‌حیون، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۳۲۶؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۱۷۳).

۳) رویکرد سکوت و مباح‌انگاری

یکسان‌سازی زبان‌ها و گویش‌ها و پاک‌سازی قومی از آداب و رسوم اجتماعی که نه خلاف سعادت انسانی است و نه با احکام الهی تصادم دارد، نمی‌تواند مورد تأیید باشد. شهید مطهری کلامی ناظر به همین معنا دارد:

این نکته را توجه داشته باشید که بعضی‌ها جمود به خرج می‌دهند، خیال می‌کنند که چون دین اسلام دین جامعی است، پس باید در جزئیات هم تکلیف معینی روشن کرده باشد. نه، این‌طور نیست. یک حساب دیگری در اسلام است. اتفاقاً جامعیت اسلام ایجاب می‌کند که اساساً در بسیاری از امور

دستور نداشته باشد؛ نه اینکه هیچ دستور نداشته باشد، بلکه دستورش این است که مردم آزاد باشند و - به اصطلاح - تکلیفی در آن امور نداشته باشند. از جمله حدیثی است به این مضمون - خیلی مضمون عجیبی است! - «خدا دوست دارد در مسائلی که مردم را آزاد گذاشته است، مردم هم آزاد باشند»؛ یعنی مسائل آزاد را آزاد تلقی کنند، از خود چیزی درنیآورند، آن را که رخصت است آزاد بدانند. حدیث: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ يُؤَخَذَ بِرُحْصَةِ كَمَا يُحِبُّ أَنْ يُؤَخَذَ بِعَزَائِمَتِهِ». امیرمؤمنان علی علیه السلام می‌فرمایند: خدا یک چیزهایی را واجب کرده است، آنها را ترک نکنید؛ یک چیزهایی را هم ممنوع اعلام کرده است، به آنها تجاوز نکنید. خدا درباره بعضی از مسائل سکوت کرده است. البته فراموش نکرده، بلکه خواسته است که سکوت کند و بندگانش در آن مسائل آزاد و مختار باشند. در آنچه که خدا مردم را آزاد گذاشته است، شما دیگر تکلیف معین نکنید (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، حکمت ۱۰۵).

یک سلسله آداب و رسوم در میان مردم هست که اگر انسان آنها را از طریق مثبت انجام بدهد، نه جایی خراب می‌شود و نه جایی آباد، و اگر ترک هم بکند همین‌طور؛ مسائلی است که خدا در آن مسائل سکوت کرده است. بشر یک حالتی دارد که هیچ وقت از او جدا نمی‌شود و آن، این است که علاقه‌ای به بعضی از تشریفات دارد. یک رازی در این مسائل است. دیگر نباید گفت: حتماً باید این کار را بکند (مطهری، ۱۳۸۲، ج ۲۱، ص ۱۹۴).

۴) رویکرد عدم پذیرش و تقابل دفعی در عقیده و تدریجی در عمل

سنن اجتماعی که در تضاد با مسیر سعادت و مصالح بشری - به لحاظ فردی یا اجتماعی است - نباید از ناحیه حاکمیت پذیرفته شود. در مسیر جایگیری فرهنگی ممکن است به علت جاهلیت و انحراف از مسیر انسانیت، گروه، قوم و یا ملتی مبتلا به آداب و رسومی گردد که انحطاط جامعه را، چه از بعد مادی و چه از بعد معنوی رقم بزند؛ مثلاً در سنت زنده‌به‌گور کردن دختران در عصر جاهلیت عرب، و یا همجنس‌گرایی که هم در زمان گذشته وجود داشته و هم در جاهلیت عصر حاضر، ادامه و سیورورت آنها اضمحلال جمعیت انسانی را در نقطه پایانی خود به همراه دارد. بدین‌رو، سکوت و آزاد گذاشتن آنها صحیح نیست و باید به مقابله با آنها پرداخت. آموزه‌های دین اسلام با چنین سنن و فرهنگ‌هایی تقابل دارد (فاضلی، ۱۳۸۴، به نقل از: جواد، ۱۹۷۰، ج ۵، ص ۵۳۳ و ۵۴۰). به تعبیر قرآن این‌گونه سنن آنها را در کنار پرتگاه آتش و سقوط قرار داده بود (آل عمران: ۱۰۳).

نحوه برخورد با عقاید، سنت‌ها، آداب و رسومی که باطل است و باید از ریشه منقطع شود بسیار مهم است. آیا باید بدون هرگونه مداخله و مسامحه‌ای با قاطعیت تمام اقدام کرد؟ آیا باید ابتدا قدری همراهی نمود و حق و باطل را درهم آمیخت و سپس حق را نمایان ساخت؟ و یا به تدریج و بعد از طی فرایندی حق را تزریق نمود؟ این سه روش قابل تصور است.

از آیات قرآنی دو روش استنتاج می‌شود: با توجه به لایه‌های فرهنگی - که قبلاً ذکر شد - در لایه مفروضات بنیادین یا همان عقاید، اسلام به صراحت و بدون هیچ‌گونه ملاحظه‌ای حقایق را بیان کرده است. اما در لایه دستاوردهای فرهنگی - که همان آداب و رسوم و اعمال آشکار است - سیاست «تدریج» را در ایجاد تغییر پیشه خود ساخته است. علت این امر سخت بودن تغییر در عمل است. البته سیاست «تدریج» با تداخل حق و باطل متفاوت است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۲۴۶).

و. هماندی اسلامی

ایجاد یک جامعه واحد براساس خیر و سعادت حقیقی از اهداف دین مبین اسلام است. انسجام اجتماعی از ضروریات نظام اجتماعی و کشورداری است. از این‌روی، هماندسازی ضرورت می‌یابد. اما اگر مقرر شد که قومیت ملاک وحدت اجتماع نباشد چه چیز باید جایگزین آن شود که نسبت آن به همه یکسان باشد و توانایی تجمیع همگان را حول یک محور داشته باشد؟ شهید مطهری در این‌باره می‌گوید:

پیغمبر رسالت خودش را - آنچه که برای همه جهان رسالت دارد - به اهل کتاب این‌جور اعلام کرد: «یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمة سواة بیننا و بینکم لانهبذ الی الله و لانشربک به شیئاً و لایتخذ بعضنا بعضاً ارباباً من دون الله» (آل عمران: ۶۴). بیایید به طرف یک حقیقتی که آن حقیقت برای ما و شما متساوی است؛ یعنی حقیقتی نیست که از ما باشد؛ بگوییم: شما به ما بپیوندید. یا از شما باشد؛ ما بخواهیم به شما بپیوندیم، یک امری مربوط به نژاد و قومیت نیست که بگوییم: شما بیایید در ما هضم بشوید یا ما بیاییم در شما هضم بشویم، یک حقیقتی است که با همه ما نسبت متساوی دارد... (مطهری، ۱۳۸۲، ج ۲۵، ص ۱۷۵).

نکته‌ای که در پذیرش تنوع قومی از سوی اسلام - با قیودی که قبلاً ذکر شد - حایز توجه است اینکه تنوع قومی تنها امری است ملازم با طبیعت انسانی؛ اما مطلوب نهایی اسلام وحدت است. اسلام از یک سو درصدد الغای قومیت‌ها نیست و از سوی دیگر، به دنبال الغای مرزبندی‌های قومی و ایجاد مدینه فاضله و جامعه بدون رنگ - بجز رنگ خدایی (بقره: ۱۳۸) - است. چگونه جمع بین این دو میسر است؟

در اینجا بحثی فلسفی خود را نمایان می‌سازد، و آن این است که آیا همه جامعه‌های انسانی می‌توانند تابع یک ایدئولوژی باشند، یا هر قوم و ملتی و هر تمدن و فرهنگی باید ایدئولوژی خاص خود را داشته باشد؟ زیرا ایدئولوژی عبارت است از: مجموع طرح‌ها و راه‌هایی که جامعه را به سوی کمال و سعادت رهبری می‌کند.

از سوی دیگر، می‌دانیم که هر نوعی خواص و آثار و استعداد‌های ویژه‌ای دارد و کمال و سعادت خاص او در انتظار اوست. هرگز کمال و سعادت اسب عین کمال و سعادت گوسفند یا انسان نیست. پس اگر جامعه‌ها همه دارای یک ذات و یک طبیعت و یک ماهیت باشند، این امکان هست که ایدئولوژی واحد داشته باشند و اختلافاتشان در حد اختلافات فردی یک نوع است، و هر ایدئولوژی زنده‌ای می‌تواند در حد اختلافات فردی

انعطاف و قابلیت انطباق داشته باشد. اما اگر جامعه‌ها دارای طبیعت‌ها و ماهیت‌ها و ذات‌های متفاوتی باشند، طبعاً طرح‌ها و برنامه‌ها و ایده‌ها و کمال‌ها و سعادت‌های متنوعی خواهند داشت و یک ایدئولوژی نمی‌تواند همه را دربر گیرد.

یک امر مسلم درباره انسان این است که انسان نوع واحد است، نه انواع که به حکم فطرت و طبیعت خود، اجتماعی است؛ یعنی اجتماعی بودن انسان و به صورت جامعه درآمدن او و دارای روح جمعی شدنش از خاصیت طبیعت نوعی او سرچشمه می‌گیرد.

نوع انسان برای اینکه به کمال لایق خود - که استعداد رسیدن به آن را دارد - برسد گرایش اجتماعی دارد و زمینه روح جمعی را فراهم می‌کند. روح جمعی، خود به‌منزله وسیله‌ای است که نوع انسان را به کمال نهایی خود می‌رساند. با وجود این، این نوعیت انسان است که مسیر روح جمعی را تعیین می‌کند، و به عبارت دیگر، روح جمعی نیز به نوبه خود در خدمت فطرت انسانی است. فطرت انسانی تا انسان باقی است به کار و فعالیت خود ادامه می‌دهد. پس تکیه‌گاه روح جمعی، روح فردی و به‌عبارت دیگر، فطرت انسانی انسان است و چون انسان نوع واحد است، جامعه‌های انسانی نیز ذات و طبیعت و ماهیت یگانه دارند. البته همان‌گونه که یک فرد گاه از مسیر فطرت منحرف می‌شود و احیاناً مسخ می‌گردد، جامعه نیز چنین است.

اگر این نظریه را در ترکیب جامعه بپذیریم که افراد فقط ماده‌هایی پذیرا و ظرف‌هایی خالی و بی‌محتوایند و منکر اصل فطرت شویم، می‌توانیم فرضیه «اختلاف نوعی و ماهوی جامعه‌ها» را مطرح کنیم؛ ولی این نظریه به شکل دورکهایمی به هیچ وجه قابل قبول نیست؛ زیرا اولین پرسشی که بی‌پاسخ می‌ماند این است که اگر مایه‌های اولی روح جمعی از فردیت و جنبه طبیعی و زیستی انسان‌ها سرچشمه نمی‌گیرد، پس از کجا پدید آمده است؟ آیا روح جمعی از عدم محض پدید آمده است؟ آیا اینکه بگوییم: تا انسان بوده، جامعه هم بوده، برای توجیه روح جمعی کافی است؟ علاوه بر این، خود دورکهایم معتقد است: امور اجتماعی یعنی: اموری که به جامعه تعلق دارد و روح جمعی آنها را آفریده است؛ از قبیل مذهب و اخلاق و هنر و مانند آن که در همه جامعه‌ها بوده و هست و خواهد بود و به تعبیر خود او «دوام زمانی» و «انتشار مکانی» دارند و این دلیلی است بر اینکه دورکهایم نیز برای روح جمعی ماهیت واحد و نوع واحد قائل است.

تعلیمات اسلامی برای دین مطلقاً نوعیت واحد قائل است و اختلاف شرایع را از نوع اختلافات فرعی می‌داند، نه اختلافات ماهوی. آیاتی از قرآن (شوری: ۱۳) دلالت می‌کند بر اینکه دین در همه زمان‌ها و در همه منطقه‌ها و در زبان همه پیامبران راستین الهی یک چیز است و اختلاف شرایع از نوع تفاوت نقص و کمال است.

این منطق که ماهیت دین یکی بیش نیست، مبتنی بر این جهان‌بینی از انسان و جامعه انسانی است که انسان نوع واحد است، نه انواع؛ همچنان که جامعه انسانی از آن نظر که یک واقعیت عینی است، نوع واحد است، نه انواع. از

سوی دیگر اینکه دین جز برنامه تکاملی فردی و اجتماعی نیست، می‌رساند که اساس این تعلیمات بر وحدت نوعی جامعه‌هاست و اگر جامعه‌ها انواع متعدد بودند مقصد کمالی و راه وصول به آن مقصد، متعدد و متکثر بود و قهراً ماهیت ادیان متفاوت و متعدد بود (ر.ک. مطهری، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۳۵۰-۳۵۷).

بنابراین، جوامع و از جمله اقوام ذاتاً دارای ماهیتی واحد هستند و به همین سبب امکان ایجاد وحدت براساس یک ایدئولوژی برتر در آنها وجود دارد و این همان «هماندسازی اسلامی» در مقابل «هماندسازی قومی» است.

بنابر آنچه تاکنون از «هماندسازی اسلامی» بیان شد، نکات ذیل قابل توجه است:

۱. اسلام اصل تنوع قومی را در جامعه می‌پذیرد و برای آن فوایدی قائل است و این مخالف همانندسازی در هر دو رویکرد بیان شده است.

۲. اسلام با هرگونه برتری‌جویی که ملاک آن عصبیت قومی جاهلانه باشد مخالف است. در اسلام برتری صرفاً از آن ارزش‌های انسانی و الهی است. قید «برتری» از آن اقوام نیست، از آن دارنده ارزش‌های انسانی و الهی است. و این مخالف «هماندسازی» در تعریف ساروخانی است.

۳. نحوه برخورد و تعامل اسلام با سنن و ارزش‌های قومی یکسان نیست. ملاک پذیرش یا عدم پذیرش، تطابق یا عدم تطابق با ارزش‌های انسانی و الهی است. البته در پذیرش، تطابق نیاز نیست، صرف عدم مخالفت کفایت می‌کند؛ یعنی پذیرش اعم از تطابق و عدم مخالفت است.

۴. چون اسلام اختصاص به قومی خاص ندارد، وحدت اسلامی همانندسازی قومی محسوب نمی‌شود. اما اسلام همانندسازی در ارزش‌های اساسی انسانی و الهی به همراه پذیرش فرهنگ‌ها و ارزش‌های قومی را که در تخالف با ارزش‌های انسانی و الهی نباشد می‌پذیرد (پذیرش اعم از تأیید یا سکوت).

۵. نفی تعصب و تبعیض قومی به معنای نفی هرگونه عقیده‌ای نیست. عصبیت بی‌جا و بی‌دلیل مردود است، اما ایستادگی بر ارزش‌های انسانی و الهی که مبنای عقلانی دارد، مردود نیست.

۶. چون مردم در تعیین سرنوشت خود دخیل‌اند، «هماندسازی اسلامی» تحمیلی بر جوامع نیست. شرط اجرای «هماندسازی اسلامی» همانند اصل اجرای اسلام و احکام آن در حکمرانی، پذیرش از سوی قاطبه جامعه است. از این نظر، با «هماندسازی قومی» مطابق تعریف ساروخانی که برتری‌جویی قومی اقلیت بر اقوام دیگر دنبال می‌شود، بسیار متفاوت است.

۷. «هماندسازی اسلامی» با همانندسازی مطابق تعریف ینگر مشابهت دارد و آن، این است که ارزش‌های یک قوم خاص را ملاک نمی‌گیرد، بلکه ارزش‌های عمومی در اجتماع دنبال می‌شود. اما تفاوت آن در این است که اولاً، اسلام تنوع قومی را می‌پذیرد و به دنبال محو خصوصیات اقوام و فرهنگ‌ها نیست، در صورتی که در همانندسازی مطابق تعریف ینگر، یکسانی اجتماعی لازمه‌اش محو فرهنگ و تمایزات قومی است.

ثانیاً، ارزش‌های ملاکی در اسلام ارزش‌هایی است که یا وحیانی است و یا ارزش‌هایی که نوع بشر بدان اذعان دارد (عقلانی است). اما ارزش‌های همانندسازان لزوماً چنین عمومیتی ندارد؛ یعنی ممکن است اختصاص به یک جامعه خاص داشته باشد و در میان سایر جوامع، نه‌تنها ارزش نباشد، بلکه ضد ارزش تلقی شود.

نقطه‌نهایی همانندشدن اسلامی

با ذکر مباحث قبل، شاید این سؤال پیش آید که آیا این فرهنگ‌ها و تمدن‌ها و این جامعه‌ها و ملیت‌ها برای همیشه به وضع موجود ادامه می‌دهند، یا حرکت انسانیت به سوی تمدن و فرهنگ یگانه و جامعه یگانه است و همه اینها در آینده رنگ خاص خود را خواهد باخت و به یک رنگ - که رنگ اصلی و رنگ انسانیت است - درخواهند آمد؟ این مسئله نیز وابسته است به مسئله ماهیت جامعه و نوع وابستگی روح جمعی و روح فردی به یکدیگر. بنا بر نظریه «اصالت فطرت» و اینکه وجود اجتماعی انسان و زندگی اجتماعی او و سرانجام روح جمعی جامعه وسیله‌ای است که فطرت نوعی انسان برای وصول به کمال نهایی خود انتخاب کرده است، باید گفت: جامعه‌ها و تمدن‌ها و فرهنگ‌ها به سوی یگانه شدن، متحدالشکل شدن و در نهایت، در یکدیگر ادغام شدن سیر می‌کنند و آینده جوامع انسانی جامعه جهانی واحد تکامل یافته است که در آن همه ارزش‌های امکانی انسانیت به فعلیت می‌رسد و انسان به کمال حقیقی و سعادت واقعی خود و سرانجام به انسانیت اصیل خود خواهد رسید (مطهری، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۳۵۸).

از نظر قرآن این مطلب مسلم است که حکومت نهایی حکومت حق است و باطل یکسره نابود می‌شود. علامه طباطبائی در تفسیر المیزان می‌نویسد:

کاوش عمیق در احوال کائنات نشان می‌دهد که انسان نیز به‌عنوان جزئی از کائنات، در آینده به غایت و کمال خود خواهد رسید. آنچه در قرآن آمده است که استقرار اسلام در جهان امری شدنی و «لابد منه» است، تعبیر دیگری است از این مطلب که انسان به کمال تام خود خواهد رسید (طباطبائی، ۱۳۶۲، ج ۴، ص ۱۰۶؛ همچنین، ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۹۶).

نتیجه‌گیری

یکی از الگوهای ایجاد انسجام داخلی در جوامع دارای تنوع قومی، رهیافت «هماندسازی» است. در این رهیافت دو رویکرد کلی وجود دارد؛ در یکی نفی نمادهای قومی و فرهنگی بدون ترجیح قومی خاص، و در دیگری نفی نمادهای قومی و فرهنگی به سمت قوم برتر و حاکم صورت می‌گیرد. رویکرد دوم دارای شدت و ضعف است که از همانندسازی فرهنگی، ساختاری، جداسازی، و تبعید و اخراج از سرزمین محل سکونت تا نسل‌کشی و حذف فیزیکی اقلیت‌های قومی را دربر می‌گیرد.

ایجاد وحدت و انسجام نیز یکی از آموزه‌های اساسی اسلام در اجتماع است که خود نوعی «هماندسازی» به‌شمار می‌آید. «هماندسازی قومی» با هر دو رویکرد در بستر عقل و شریعت محل نقد است. بنابراین «هماندسازی اسلامی» با «هماندسازی قومی» متفاوت است. وجه یکی از رویکرد هماندسازی، برترانگاشتن قومی بر اقوام دیگر است. این در حالی است که هم تعصب قومی از نظر عقل و شرع مذموم است و هم تبعیض قومیتی. اما تنوع قومی به‌عنوان امری طبیعی که دارای برخی مصالح و منافع است، پذیرفتنی بوده و با هر دو رویکرد هماندسازی در تقابل است.

نحوه برخورد با سنت‌های اقوام که مظاهر فرهنگی آنها به‌شمار می‌رود، یکسان نیست. با توجه به ماهیت سنت‌ها، اولاً عقاید، سنت‌ها و آداب و رسوم اقوام ابتدا به ساکن مردود نیست و در تنظیم سیاست‌های قومی باید این را لحاظ نمود. پس نباید همه سنت‌ها را - بالجمله - رد نمود، بلکه ممکن است بسیاری از آنها مطلوب و قابل تأیید باشد و می‌توان زمینه گسترش آنها را فراهم ساخت.

ثانیاً، برخی از سنن دارای اصل و ریشه مناسبی است، گرچه در حالت کنونی دچار انحراف شده و باطل باشد؛ ولی با جهت دادن و اصلاح می‌توان آنها را پذیرفت. پس در این حالت نیز قطع کامل سنت قومی اشتباه است.

ثالثاً، در برخی حالات، سنت‌های قومی خنثا هستند؛ نه ضرری به سعادت بشری می‌رسانند و نه سودی می‌بخشند. سیاست اسلام سکوت و مجاز شمردن آنهاست.

رابعاً، ممکن است عناصر فرهنگی قومی کاملاً باطل باشند. در این حالت، آزاد گذاشتن آنها علاوه بر سقوط آن قوم خاص، سقوط جامعه را به همراه خواهد داشت. در این صورت، اگر بطلان در عقیده (لایه زیرین فرهنگ) باشد به صراحت باید رد نمود، ولی اگر بطلان در عمل (سنت‌ها، آداب و رسوم) باشد باید با رعایت اصل «تدریج» آن را تغییر داد.

توجه به این نکته ضروری است که قومیت‌های دینی در ذیل حکومت اسلامی با فرض تعهد به پیمان، در ابراز عقاید و سنن در حوزه قومیتی‌شان آزادند.

با این ملاحظات، فاصله و تفاوت دیدگاه عقلانی و اسلامی با سیاست‌های «هماندسازی قومی» کاملاً واضح است. آنچه را همانندسازان قومی بیان کرده‌اند مردود است و صلاحیت آن را ندارد که ملاک و پایه سیاست‌گذاری واقع شود. اسلام به دنبال ایجاد وحدت است، نه با پاکسازی فرهنگی و فیزیکی، بلکه با گردآوردن همه جوامع و قومیت‌ها در ذیل ارزش‌های انسانی و ایمانی، نسبتش به همه یکسان است. ایجاد هماندسازی ایدئولوژیک بر این پایه استوار است که جوامع و اقوام به لحاظ ماهیت، نوعی واحد محسوب می‌شوند و از این نظر، پیروی از ایدئولوژی واحد امکان‌پذیر است و سیر نهایی جهان انسانی نیز به سوی همین نقطه وحدت‌بخش است.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، مشهور.
- ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی، ۱۳۸۵ق، *دعائم الإسلام*، ط. الثانیه، قم، بی‌نا.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۳۸۲، *تحف العقول*، ترجمه صادق حسن‌زاده، قم، آل علی.
- احمدی، حمید، ۱۳۸۳، *هویت، ملیت، قومیت*، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- امینی، عبدالحسین، بی‌تا، *الغدیر*، ترجمه جمعی از نویسندگان، تهران، بنیاد بعثت.
- اوز کریملی، اموت، ۱۳۸۳، *نظریه‌های ناسیونالیسم*، ترجمه محمدعلی قاسمی، تهران، تمدن ایرانی.
- آلوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- برتون، رولان، ۱۳۸۰، *قوم‌شناسی سیاسی*، ترجمه ناصر فکوهی، تهران، نشر نی.
- بیهقی، احمدین حسین، ۱۴۲۴ق، *السنن الکبری*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- جواد، علی، ۱۹۷۰م، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام*، بیروت، دارالعلم للملایین.
- حرعاملی، محمدین حسن، ۱۴۰۹ق، *وسائل الشیعہ*، قم، مؤسسه آل‌البتی.
- خندان، علی اصغر، ۱۳۹۳، *منطق کارپردی*، تهران، سمت.
- راجر، مارتین، ۱۳۷۵، *سیاست قومی*، ترجمه مؤسسه پژوهش‌های اجتماعی، تهران، بینش.
- ساروخانی، باقر، ۱۳۷۰، *دائرةالمعارف علوم اجتماعی*، تهران، کیهان.
- شاین، ادگار، ۱۳۸۸، *فرهنگ سازمانی*، ترجمه محمدابراهیم محبوب، تهران، سازمان فرهنگی فرا.
- شریف رضی، محمدین حسین، ۱۴۲۲ق، *المجازات النبویه*، قم، دارالحديث.
- شکیبا، احمد، ۱۳۹۴، *بررسی اقلیت‌های قومی، دینی و مذهبی با تأکید بر جامعه ایران*، تهران، اطلاعات.
- صادقی‌تهرانی، محمد، ۱۳۶۶، *البلاغ فی التفسیر القرآن بالقرآن*، تهران، مکتبه محمدالصادق الطهرانی.
- صالحی امیری، سیدرضا، ۱۳۸۸، *مدیریت منازعات قومی*، تهران، مرکز تحقیقات استراتژیک.
- صدری افشار، غلامحسن و همکاران، ۱۳۸۹، *فرهنگنامه فارسی*، تهران، فرهنگ معاصر.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۲، *المیزان*، قم، انتشارات اسلامی.
- _____، ۱۳۷۴، *المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، انتشارات اسلامی.
- فاضلی، مهسا، ۱۳۸۴، «مواجهه قرآن با فرهنگ‌های عصر نزول»، *پژوهش‌های قرآنی*، ش ۴۲ و ۴۳، ص ۲۲۸-۲۶۳.
- کلینی، محمدین یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، قم، دارالکتب الاسلامیه.
- _____، ۱۳۸۱، *بهشت کافی* (ترجمه روضه کافی)، ترجمه حمیدرضا آژیر، قم، سرور.
- ماتیل، الکساندر، ۱۳۸۳، *دائرةالمعارف ناسیونالیسم قومی*، ترجمه کامران فانی، تهران، وزارت امور خارجه.
- مارجر، مارتین، ۱۳۷۷، «سیاست قومی»، ترجمه اصغر افتخاری، *مطالعات راهبردی*، پیش‌شماره اول، ص ۱۵۳-۱۸۲.
- مایشویچ، سینشا، ۱۳۹۴، *جامعه‌شناسی قومیت*، ترجمه پرویز دلیرپور، تهران، سبزان و آمه.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۲، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- معین، محمد، ۱۳۸۶، *فرهنگ معین*، تهران، زرین.
- مقصودی، مجتبی، ۱۳۸۰، *تحولات قومی در ایران، علل و زمینه‌ها*، تهران، مؤسسه مطالعات ملی.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۹، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مؤسسه مطالعات ملی، ۱۳۷۴، *اقوام و اقلیت‌ها در ممالک محروسه*، تهران، مؤسسه مطالعات ملی.

Investigating the Relationship between the Pattern of "Ethnic Assimilation" and "Islamic Assimilation"

Mohammad Mostafa'ei / Assistant Professor, Ministry of Science and Research Technology
mohammadmostafae58@yahoo.com

Received: 2021/08/11 - Accepted: 2021/12/15

Abstract

Dealing with the ethnic diversity of societies, "assimilation" is one of the patterns pursued by some governments with the aim of creating internal cohesion. There are two general approaches to assimilation as an approach: first is the negation of ethnic and cultural symbols without preferring a specific ethnic group; and second is the negation of ethnic and cultural symbols moving towards the superior and ruling ethnic group. On the other hand, one of Islam's teachings is to create unity in the *ummah*. This raises the suspicion of the similarity between the Islamic view and the "assimilation" approach, which seems to be a problem in itself. However, the policy of "ethnic assimilation", with both approaches, can be criticized by reason and the Divine law in various aspects. The principle of ethnic diversity and the formation of ethnic identity is a natural and, of course, non-intrinsic matter that Islam accepts and believes it has some benefits. This principle criticizes both approaches. Ethnic discrimination and superiority, which is the pillar of one of the approaches to assimilation, is not acceptable. Dealing with ethnic traditions is not always the same. There are four approaches to different traditions in Islam: "acceptance", "acceptance along with guidance and rectification", "silence and permissiveness" and "non-acceptance". Unlike the issue of ethnicity, "Islamic assimilation" is the same for all ethnic groups and societies, and the ideology is based on faith and human values. This ideology is easily realized because human societies and ethnicities are of the same type and it is considered as the end point of the human world. The method of this research is "content analysis" using rational arguments.

Keywords: assimilation, ethnicity, ethnic diversity, culture, internal cohesion.

Greed as Poverty; Pathology of Consumer Culture from the Perspective of Islamic Teachings

Muslim Taheri Kolkeshvandi / Assistant Professor, Department of Shiite Studies, Faculty of Theology, Farabi University of Tehran
muslimtaheri@ut.ac.ir

Received: 2021/10/26 - **Accepted:** 2022/03/14

Abstract

Consumption and the culture of consumption are important elements in today's societies, which is managed in the horizon of knowledge and identity of each society. Poverty is also a social phenomenon that is rooted in economic, political and cultural issues and can be seen from different perspectives. The purpose of the present study is to achieve a theoretical framework in the analysis of consumption style in human societies in general, and the issue of "greed" in particular from the perspective of Islamic teachings. The main question is: in what fields is the tendency of excessive consumption formed in some people of the Islamic society, which is an example of extravagance and is a kind of greed, and what are its harms for the society? The main hypothesis of this research is: "lack of moderation in consumption" will lead to avoiding the correct pattern of consumption in society based on the revelatory view, and this is rooted in a type of poverty - in its cultural sense - and has some results such as changing values, increasing corruption, social deviations and conflict in consuming as much as possible. The research method is descriptive-analytical and the data are collected through a library method. After the introduction, I have presented the conceptual framework of the research, then I have pathologized the pattern of greedy consumption in the Islamic society. Then I have examined the grounds for the formation of greed according to Quran and narrational reasons and rational documents, and then, have presented some solutions for correcting the consumption pattern.

Keywords: greed, poverty, consumption, consumption pattern, Islamic teachings.

An Ontological Reflection on Virtual Unveiling as a Social Harm

Mohammad Reza Gha'emi-nik / Assistant Professor, Department of Social Sciences, Razavi University of Islamic Sciences
ghaeminik@razavi.ac.ir

Received: 2021/11/05 - **Accepted:** 2022/03/14

Abstract

Contemporary Western sociologists have dealt with social ills such as suicide, poverty, inequality, unemployment, marginalization, drug addiction, and the like; but in the meantime, in contrary to what is stated in the Constitution of the Islamic Republic of Iran, they have not considered the issue of unveiling of women (or men). During the policies of Reza Khan Pahlavi to unveil the women in the contemporary history of Iran, researchers have mainly considered the lack of hijab as a social harm, often in physical squares of cities and other public physical assemblies. Using the views of Martin Heidegger, Jacques Derrida, and the Frankfurt School, this article seeks to mention the ontological distinction between unveiling in virtual environment-cyberspace (including photographs, films, and the like) and physical-social space. The result of paying attention to this difference is that, firstly, virtual unveiling - exercised through the process of unconscious domination over the audience - is considered a kind of social harm in the Islamic and Iranian society; because it is not compatible with their historical identity and their foundations. Secondly, due to its virtual nature, it should be considered a social harm, not only from the Islamic perspective, but also from the general perspective of human society.

Keywords: Unveiling, Cyberspace, Social Harm, Islamic Principles, Iranian Society.

The Body in a Religious and Secular Lifestyle

Isma'il Alikhani / Assistant Professor, Iran Wisdom and Philosophy Institute

e.alikhani@irip.ac.ir

Received: 2021/06/25 - Accepted: 2021/11/03

Abstract

There are two types of religious and non-religious (secular) lifestyles, considering the different insights and tendencies. The human body and its role in perfection, happiness, identity and creating peace for the individual is one of the important issues in the two lifestyles. The body, in today's society, is a symbolic capital and a social capital and has a status and function. It is so important that some try to manage it with sciences and topics such as "sociology of the body" and "body management". In the tradition of monotheistic religions, the body has a special functional status as well. This article first deals with issues related to the body, such as what is the body and its position, sociology of the body, body management and the relationship between the body and beauty; then it analyzes several body functions, such as identity, commercial and dramatic functions, in both religious and secular perspectives. The result of this paper - done by library, comparative and analytical methods - is that despite the special position of the body in both approaches, there is a fundamental difference in the type of view to the body, its definition and function, and the principles, goals and motivations of paying attention to the body.

Keywords: lifestyle, body, bodyism, sociology of body, body management.

Qualitative Meta-Analysis of Scientific Articles Considering Sexual Harms in Iran

Ebrahim Abbaspour / PhD in Sociology, IKI

eabbaspour@yahoo.com

Received: 2021/11/04 - **Accepted:** 2022/03/14

Abstract

Sex, as a social harm in the Iranian society, which is affected by the Western sexual revolution and the imperfect modernity, has caused various social problems and lead to the disintegration of value and social structures; such that proper and timely scientific and practical negligence of this matter can lead the society into a sexual revolution or crisis. Some of the most important consequences and factors of change in society's sexual life that cause mutual reactions are: changing the pattern of marriage and family, increasing rate of divorce, social disintegration and increasing sexy dress. All these factors creates conflicts and tensions with the religious-national culture and promotes sexuality based on Western culture. Using the "qualitative meta-analysis" method, the present article examines and evaluates forty research articles (in terms of questions, hypotheses, goals and results), produced in the 1990s in Iran, using a descriptive manner (in terms of sexual typology, researchers' gender, statistical population, method, approaches and theories used in explaining the independent variable and concrete study), by searching in the scientific databases. The results of this research are: sexual matters have been harmed in Iran; there is no clear policy in this regard; marriage is hard and divorce is easy; the visual space of public culture has sexual impulses that promote immorality; things like sex have become personal matters and people satisfy their needs according to their desire and ability. At the end, I have presented some scientific and functional suggestions to manage and eliminate sexual harms.

Keywords: Ayatollah Mesbah Yazdi, methodical pluralism, principles of science, descriptive and prescription sciences, Islamic humanities.

Abstracts

Strategies of Socio-Cultural Management of the Holy Prophet in the Face of the Jews of Medina

Ebrahim Kargaran / Master of Strategic Culture Management, Baqir al-Olum University
kargaran1365.1080@gmail.com

✉ **Seyed Mohammad Hossein Hashemian** / Assistant Professor, Department of Social Sciences,
Baqir al- Olum University hashemei1401@gmail.com

Received: 2021/07/03 - **Accepted:** 2021/11/08

Abstract

The emigration of the Holy Prophet to Medina was accompanied by the signing of a peace treaty with the Jews of Medina. The treaty followed the peaceful life of Muslims and Jews. But after a while the Jews broke the covenant and denied their previous statements and supported the pagans. This eventually led to the confrontation of the Prophet with the Jews and adopting socio-cultural strategies against them. Examining these strategies can provide a good model for Islamic governments in their relations and interactions with the Jews today. Having a historical-analytical approach and using the SWOT model, this research seeks to identify, classify and prioritize the Prophet's socio-cultural management strategies in dealing with the Jews. This research shows that "achieving cultural independence" and "making Muslims neutral and resistant in the face of cultural war" have been Prophet's two basic strategies. Each of these strategies has specific tactics and techniques as well.

Keywords: Strategic Management, Holy Prophet, Jews, Cultural Independence, Cultural War, Making Muslims resistant.

Table of Contents

Strategies of Socio-Cultural Management of the Holy Prophet in the Face of the Jews of Medina / <i>Ebrahim Kargaran / Seyed Mohammad Hossein Hashemian</i>	7
Qualitative Meta-Analysis of Scientific Articles Considering Sexual Harms in Iran / <i>Ebrahim Abbaspour</i>	27
The Body in a Religious and Secular Lifestyle / <i>Isma'il Alikhani</i>	49
An Ontological Reflection on Virtual Unveiling as a Social Harm / <i>Mohammad Reza Gha'emi-nik</i>	67
Greed as Poverty; Pathology of Consumer Culture from the Perspective of Islamic Teachings / <i>Muslim Taheri Kolkeshvandi</i>	83
Investigating the Relationship between the Pattern of "Ethnic Assimilation" and "Islamic Assimilation" / <i>Mohammad Mostafa'ei</i>	99

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute (IKI)*

Editor in Chief: *Hamid Pārsaniyā*

Editor: *Syyed Hosein Sharaf-Al-din*

Executive manager: *Amir Hosein Nikpour*

Editorial Board:

☐ **Nasrallah Aqajani:** *Associate Professor, Bagher al-Olum University*

☐ **Hamid Parsāniyā:** *Assistant Professor, Tehran University*

☐ **GholamReda Jamshidiha:** *Professor, Tehran University*

☐ **Mahmud Rajabi:** *Professor, IKI*

☐ **Syyed Hosein Sharaf al-din:** *Professor, IKI*

☐ **Hosein Kachoiyan:** *Associate Professor, Tehran University*

☐ **Akbar Mirsepah:** *Assistant Professor, IKI*

☐ **Shams allah Mariji:** *Professor, Bagher al-Olum University*

Address:

IKI

Jomhori Eslami Blvd
Amin Blvd., Qum, Iran

PO Box: 37185-186

Tel: +982532113480

Fax: +982532934483

<http://nashriyat.ir/sendarticle>

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir