

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دینی مطالعات

Religious Studies



دو فصلنامه علمی دو زبانه مطالعات دینی Religious Studies

سال اول، شماره اول، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

صاحب امتیاز: جامعة الزهراء ع

مدیرمسئول: ریحانه حقانی

سرمدیر: اشرف السادات هاشمی

مدیر داخلی: زهرا حیدری

ویراستار: روشن دانشور

طراح گرافیک: علی عبادی

هیئت تحریریه: (به ترتیب حروف الفبا)

زهرا باژن: مدرس جامعة المصطفی ع العالمیه - گروه زبان انگلیسی

وحیده پیشوایی: مدرس دانشگاه اصول الدین - گروه زبان انگلیسی

روشن دانشور: مدرس جامعة المصطفی ع العالمیه - گروه زبان انگلیسی

الهه زارع خردمند: مدرس جامعة المصطفی ع العالمیه - گروه زبان انگلیسی

الهه صالح: مدرس جامعة المصطفی ع العالمیه - گروه زبان انگلیسی

سوسن غفاریان خیاطی: استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب - گروه زبان انگلیسی

ربابه غلامی: مدرس جامعة المصطفی ع العالمیه - گروه زبان انگلیسی

مژگان گائینی: عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم - گروه زبان و ادبیات انگلیسی

داوران این شماره: (به ترتیب حروف الفبا)

الهه صالح؛ مژگان گائینی؛ اشرف السادات هاشمی

نشانی: قم، خیابان صدوقی، بلوار بوعلی سینا، جامعة الزهراء ع

تلفن تحریریه: ۰۲۵ - ۳۲۱۱۲۳۴۲ دورنگاز: ۰۲۵ - ۳۲۹۰۴۹۱۰

رایانامه: ned@jz.ac.ir آیدی ایستا: @nashriyye

شمارگان: ۵۰ نسخه قیمت: ۳۵۰,۰۰۰ ریال

این نشریه با همکاری مرکز آموزش مجازی و غیرحضوری جامعة الزهراء ع تنظیم شده است.

شیوه‌نامه نگارش مقاله

تدوین مقالات

مقالات این نشریه دوزبانه است (انگلیسی - فارسی). مقاله باید به زبان فارسی یا انگلیسی باشد. مقالات ارسالی به صورت تایپ شده در محیط word باشد و تعداد واژگان مقاله بین ۴۰۰۰ تا ۵۵۰۰ واژه باشد.

مقاله باید مشتمل بر بخش‌های زیر باشد: عنوان، چکیده، کلیدواژه، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه‌گیری و کتاب‌نامه.

عنوان

عنوان مقاله باید دقیق، علمی، متناسب با متن مقاله و با محتوایی رسا و مختصر باشد.

مشخصات نویسنده یا نویسندگان

شامل نام خانوادگی، رتبه علمی، مشخصات تحصیلی حوزوی و دانشگاهی به تفکیک رشته، محل تحصیل، محل خدمت، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی باشد.

چکیده

چکیده باید شامل هدف، مساله یا سوال اصلی پژوهش، روش‌شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد. چکیده باید دارای ۱۵۰ تا ۲۰۰ واژه و ۳ تا ۷ کلیدواژه باشد. مقاله دارای چکیده‌های فارسی و انگلیسی باشد.



مقدمه

شامل خلاصه‌ای از بیان مسأله، اهمیت، و ابعاد موضوع، اهداف پژوهش، سوال‌ها و پیشینه پژوهش باشد.

بدنه اصلی مقالات

مقاله ترجمه شده به همراه متن اصلی و معرفی اجمالی از نویسنده مقاله، ارسال شود. چاپ این‌گونه مقالات به شرطی مقدور است که حاوی موضوعات بدیع و تجارب خاص در حوزه مطالعات دینی باشد.

الگوی قلم مقالات

مقالات فارسی

عنوان مقاله و کلمات کلیدی با فونت (B Nazanin, 14pt, Bold)
متن چکیده و متن کلمه‌های کلیدی با فونت فارسی (B Nazanin, 14pt) و عبارات انگلیسی با فونت (Times New Roman, 12pt) و با یک فاصله خطوط نگارش شوند.
متن اصلی مقاله از فونت (B Nazanin, 14pt) استفاده شود.

تیترهای سطح اول با فونت بولد 14pt، عناوین سطح دوم با فونت بولد 12pt عناوین سطح سوم و بیشتر با فونت ایتالیک 12pt، با فاصله از خط بعدی و بخش قبلی نوشته شوند.

مقالات انگلیسی

از فونت (Times New Roman, 12pt) و فاصله خطوط ۱٫۱۵ استفاده گردد. عناوین سطح اول با فونت بولد 14pt، عناوین سطح دوم با فونت بولد 12pt، عناوین سطح سوم و بیشتر با فونت ایتالیک 12pt، با فاصله از خط بعدی و بخش قبلی نوشته شوند.

متن مقاله به صورت تک ستونی و با حاشیه‌ی نرمال نرم‌افزار word، ۲٫۵۴ سانتیمتر از طرفین، بالا و پایین تهیه گردد.

برای پانویس‌ها از فونت فارسی (B Nazanin, 10pt) و فونت انگلیسی (Times New Roman, 10pt) و با یک فاصله خط استفاده شود و بر اساس زبان پانویس راست چین یا چپ چین شده و برای هر صفحه از ۱ شماره‌گذاری شوند.



درج پانویس، ارجاعات درون متن و منابع
کتاب نامه و ارجاعات باید مطابق با شیوه نامه مجله باشد.
روش استناد دهی: APA

درج پانویس

از اشاره مستقیم/ غیرمستقیم به نام نویسنده/ نویسندگان مقاله در متن یا پاورقی خودداری شود.
اسامی خاص و اصطلاحات لاتین و ارجاعات توضیحی در پانویس ذکر شود.
از نقل قول های مستقیم و طولانی پرهیز شود (لازم است حتما در مقاله مشخص باشد
کدام بخش از متن، نقل قول مستقیم است).
نقل قول های مستقیم حداکثر تا ۴۰ کلمه در درون علامت نقل قول " و بیش از آن به
صورت تورفتگی نوشته شود.

ارجاعات درون متن

ارجاع به یک آیه از سوره قرآن: (بقره، ۵)
ارجاع به نهج البلاغه: (نهج البلاغه: خطبه، ۵۰)
به هیچ وجه ارجاع منابع در پانویس درج نشود.
اطلاعات کامل ارجاعات درون متن حتما باید در بخش منابع مقاله نیز درج شود.
برای تاریخ های قمری و میلادی به ترتیب از حروف ق و م استفاده شود. ۱۳۴۰ق/ ۱۹۹۸م
در صورتی که از یک نویسنده در یک سال، دو اثر منتشر شده و در متن مورد استناد قرا
رگرفته باشد، پس از ذکر سال انتشار با حروف (الف و ب) برای منابع فارسی یا (a, b) برای
منابع انگلیسی از هم متمایز گردند.
اگر منبع مورد استناد، دو یا سه نویسنده داشت، نام خانوادگی هر سه باید ذکر شود.
اگر تعداد نویسندگان بیش از سه نفر باشد، تنها نام خانوادگی نویسنده اول ذکر شده و
پس از آن از عبارت «و دیگران» استفاده شود.
اگر در متن به بیش از یک منبع استناد شده باشد، با نقطه ویرگول؛ از هم جدا می شوند.
در صورتی که نویسنده در متن به طور متوالی از یک منبع استفاده کرده باشد، باید نام
منبع را تکرار کند (استفاده از عبارات: همان، همانجا، پیشین، همو نادرست است).





فهرست منابع پایانی

قرآن و نهج البلاغه به ترتیب در ابتدای بخش منابع درج شده و در ردیف الفبایی قرار نمی‌گیرند.

درج شناسه DOI برای مقالاتی که دارای این کد هستند، الزامی است. منابعی که در این بخش درج می‌شوند، حتما باید در متن استفاده شده باشند. (منابعی که صرفاً برای مطالعه و آگاهی بیشتر مخاطب در متن معرفی شده اند، و در متن به آنها ارجاع داده نشده، نباید در بخش منابع درج شوند).

نظم منابع باید براساس الفبای نام خانوادگی نویسندگان باشد. اگر چند اثر از یک نویسنده در یک ردیف الفبایی پشت سر هم قرار گرفتند، حتما باید نام نویسنده درج شود، استفاده از خط تیره برای عدم تکرار نام نویسنده نادرست است.

روش درج منابع فارسی در کتابنامه

مقالات چاپ شده در مجلات:

نام خانوادگی، حرف اول نام نویسنده/ نویسندگان. (سال انتشار). عنوان مقاله. نام کامل مجله (ایتالیک)، دوره مجله (ایتالیک) (شماره) (شماره پیاپی یا شماره مجله در آن سال)، شماره صفحات اول و آخر. احمدی، ع.، و احمدزاده، س. (۱۳۹۰). عملکرد زبان آموزان ایرانی در آزمون تافل. مطالعات زبان و ترجمه، ۴۲۳ (۲۵ - ۱۲).

نکته: در آثار ترجمه‌ای لازم است سال چاپ اثر اصلی ذکر شود. نام تمام مترجمان در منابع بیاید و در بخش ارجاعات درون متنی به شکل همکاران ذکر شود مانند (گاردنر، ۱۹۹۵، ترجمه مهرا فر، ۱۳۹۷).

کتاب:

نام خانوادگی نویسنده، حرف اول نام نویسنده/ نویسندگان. (سال انتشار). عنوان کتاب (ایتالیک). محل انتشار (شهر، کشور): ناشر. خوش سلیقه، م.، عامری، س.، و نوروزی، ع. (۱۳۹۸). ترجمه دیداری شنیداری: مفاهیم و اصطلاحات. مشهد، ایران: دانشگاه فردوسی مشهد.



پایان نامه:

نام خانوادگی نویسنده، حرف اول نام نویسنده. (سال انتشار). عنوان پایان نامه (ایتالیک)، (مقطع و وضعیت انتشار). نام دانشگاه، نام شهر، نام کشور. خوش چهره، م. ج. (۱۳۹۲). عملکرد زبان آموزان ایرانی در آزمون تافل، (پایان نامه منتشر نشده کارشناسی ارشد). دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

نوشته‌های الکترونیکی و صفحات اینترنتی:

نام خانوادگی، حرف اول نام نویسنده. (سال، روز و ماه انتشار). عنوان مقاله یا نوشته (ایتالیک). برگرفته از آدرس دقیق اینترنتی. مرادی، ح. (۱۳۹۰، ۲۸ اردیبهشت). زنان و جهانی شدن. برگرفته از www.emory.edu/Lj65/hmafghes/ghs

روش درج منابع انگلیسی در کتابنامه

مقالات چاپ شده در مجلات

Oxford, R., & Shearin, J. (1994). Language learning motivation: Expanding the theoretical framework. *The Modern Language Journal*, 78(1), 12-28.

کتاب

Pérez-González, L. (2014). *Audiovisual translation: Theories, methods and issues*. London, England: Routledge.

Gambier, Y., Caimi, A., & Mariotti, C. (2015). *Subtitles and language learning: Principles, strategies and practical experiences*. Bern, Switzerland: Peter Lang.

مقاله چاپ شده در مجموعه مقالات

Paloposki, O. (2007). Translators' agency in 19th century Finland. In Y. Gambier, M. Shlesinger, & R. Stolze (Eds.), *Doubts and directions in translation studies. Selected contributions from the EST Congress, Lisbon 2004* (pp. 335-346). Amsterdam, Netherlands: John Benjamins.

پایان نامه

Hoseini, S. (2015). *Reception of dubbing in Iran*. (Unpublished master's thesis), Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.





تعهدات

مقالات تالیفی دستاورد پژوهش علمی شخص نگارنده باشد و برای چاپ در نشریات دیگر ارسال نشده باشد.

مقالات تالیفی و ترجمه ارسالی به نشریه مطالعات دینی در هیچ نشریه داخلی و یا خارجی چاپ نشده باشد.

نشریه مطالعات دینی Religious Studies در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است و کلیه مسئولیت‌های ناشی از صحت علمی، یا دیدگاه‌های نظری و ارجاعات مندرج در متن مقاله، بر عهده نویسنده یا نویسندگان است. نویسنده پس از ارسال مقاله به ارزیابان حق انصراف ندارد (در موارد خاص در صورت پرداخت هزینه امکان پذیر است).

در صورت چاپ مقاله، یک نسخه الکترونیکی به نویسنده ارسال خواهد شد.

ارسال مقاله

فایل مقاله را با درج نام و نام خانوادگی کامل نویسنده یا نویسندگان، رتبه حوزوی، دانشگاهی یا عنوان علمی، نشانی پستی و شماره تلفن به آدرس ned@jz.ac.ir ارسال کنید. ارتباط با مدیر داخلی نشریه از طریق تلفن ۳۲۱۱۲۳۴۲ - ۰۲۵، آیدی ایتا @nashriyye، رایانامه دفتر نشریه ned@jz.ac.ir امکان پذیر است.

فهرست مقالات

۳

شیوه‌نامه نگارش مقاله

۱۱

سخن سردبیر

۱۳

The Prophet's Actions (PBUH) to Create Unity in the Muslim Community

Raziyah Noruzi; Mojgan Gaeini

۲۹

Imam Ali's (AS) Management Measures to Prevent Conflict During His Rule

Ghazikhani, Sakineh; Vahideh Pishvae; Ashraf Hashemi

۴۷

مسلمان شدن زنان غربی

مریم الهی؛ الهه صالح

۶۳

الگوهای فردی معنویت و وجدان اجتماعی

فاطمه السادات مرتضوی؛ اشرف السادات هاشمی

۷۷

تأثیرات بهم پیوسته هویت فردی در زنان نومسلمان غربی

سمانه آقاپهرانی؛ الهه صالح

۹۵

تطبیق نظریه‌ی حس باطن از منظر فارابی و ابن سینا

مهری بیات؛ مرگان گائینی

سخن سردبیر

دو فصلنامه مطالعات دینی Religious Studies با هدف ترجمه و بازنگری متون حوزه‌های مرتبط با دین و خانواده از فارسی به انگلیسی و از انگلیسی به فارسی راه‌اندازی شده است. این فصلنامه با بهره‌گیری از اساتید و دانش پژوهان دوره تربیت مترجم به دنبال تبیین و تنویر مسائل روز و چالشی در حوزه دین و خانواده می‌باشد و امید دارد با فعالیت خود و با ترجمه مقالات و انتشار بصورت منظم، موضوعات چالشی و مورد نیاز محققان و پژوهشگران را به نحو شایسته‌ای در اختیار علاقه‌مندان قرار دهد. محورها و اولویت‌های نشریه شامل تاریخ ادیان و مذاهب (بررسی ماهیت، ظهور، رشد و بالندگی، تطورات و تحلیل‌های علمی در این زمینه)؛ جغرافیای تاریخی ادیان و مذاهب (نگاه محققانه به محدوده جغرافیایی ادیان و مذاهب در طول تاریخ و قبض و بسط آنها در نواحی مختلف عالم)؛ منابع حجیت در ادیان و مذاهب (بررسی تحلیلی و نقد متون مقدس ادیان و مذاهب و منبع‌شناسی آموزه‌ها، آداب و رسوم، اخلاق و حتی شعائر آن‌ها)؛ اعتقادات (بررسی، تحلیل و نقد آموزه‌های اعتقادی ادیان و مذاهب در شاخه‌های مبدأشناسی، غایت‌شناسی، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی، فرجام‌شناسی و...)؛ شعائر، احکام و اخلاقیات (بررسی تحلیلی و نظریه‌پردازی در ریشه شعائر دینی، تبیین ملاکات احکام عملی و نیز تبیین نظام اخلاقی) می‌باشد.

نقد و تحلیل دیدگاه‌ها و نظریه‌های معاصر در مورد زنان و خانواده، تبیین دیدگاه‌های اسلامی و بومی‌سازی مطالعات زنان، نقد دیدگاه‌های مختلف - خصوصاً دیدگاه‌های غربی - در مورد زنان و خانواده، ارائه رویکردهای مبتنی بر آموزه‌های اسلامی برای کاستی‌ها و ناکارآمدی‌های موجود، و مطالعات تطبیقی در مورد زنان و خانواده از مباحث دیگری است که در این نشریه بدان پرداخته می‌شود.

مطالعات دینی Religious Studies فقط مقالاتی را که حاصل دستاوردهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته‌های جدید است می‌پذیرد.

مجله از پذیرش مقالات مروری، گردآوری و گزارشی، ترجمه به شرط وجود نوآوری استقبال می‌نماید.

اشرف سادات هاشمی



The Prophet's Actions (PBUH) to Create Unity in the Muslim Community ¹

Raziyah Noruzi *

Mojgan Gaeini ²

Abstract

The following article was written by Marzeyeh Babakhan. She received M.A in History of Islam from Baqir al-Olum University in 1394. She has been graduated at level 3 of Al-Zahra university. Her article is published in the quarterly of Islamic Education, Twelfth Year, No. 114, summer 2015.

In this article, she discusses the actions of the Prophet in creating unity in the Muslim community.

Through his words and deeds, the Messenger of Allah (PBUH) offered different guidelines to create brotherhood and unity such as the fraternity contract between Ansar and Emigrants, the general agreement and the organization of the forces in the war which caused the Muslims' unity from different tribes. The Muslims' unity and solidarity will have many effects and blessings in achieving divine goals and excluding non-divine purposes. In the light of this unity and brotherhood, Muslims can defeat their enemies and maintain their dignity, honor and authority.

Key words: The Apostle of Allah (PBUH), Arab tribes, Unity, Muslim Society

1. m.babakhan@chmail.ir. M.A history of Islam at Baqir al-Olum university, Quarterly Journal of Islamic Education, Twelfth Year, No. 114, summer 2015, Received: 10/1/93 Approval: 3/28/94

*. Jame'e al-zahra level 3 (M.A) student. razeyeh.baharii@gmail.com

2. Azad University assistant professor. English Department.mogaeni@yahoo.com

Introduction

Islam is a religious movement that began as a small movement but extended all over the world in less than half a century and affected various cultural and social movements. One of the main pillars of victory and spread of this great movement is its leadership and management.

During his presentation, Prophet Muhammad (PBUH), inspired by the revealed versus, was able to form a utopia which is the best example for the world of Islam. The Prophet's (PBUH) life (sira) is one of the sources for understanding the religion of Islam. The Prophet's (PBUH) speeches and deeds are the best way of guidance and enlightenment for everyone and following the prophet's (PBUH) practical and behavioral actions is the religious duty of everyone:

﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾

(Al-Ahzab, 21)

"Certainly you have in the apostle of Allah an excellent exemplar for him who hopes in Allah and the latter day and remembers Allah much"¹.

One of the important issues in the prophet's (PBUH) life (sira) is to create unity in society. Perhaps it can be said with certainty that in the social areas of Islam, no issue has received as much attention and emphasis as the unity of the Muslim's community (Ummah). The high and unique position of "unity" in the religion of Islam is represented through some of Almighty God's explicit instructions such as the following sentence:

﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾

(Ali 'Imran, 103)

"And hold fast by the covenant of Allah all together and be not disunited"²

and the frequent recommendations of the great prophet (PBUH) based upon maintaining unity and avoiding division and dissension which have been collected in different tradition (Hadith) and narrative (Revaya) sources such as: *Kafi*, *Tohaf Al-Ogool*, *Kanz Al-Emal* and *Nahg- Al- Fasaha*. This can be illustrated by the following narration from the Apostle of Allah (PBUH):

(عليكم بالجماعة فإن يد الله على الفسباط)

1. Holy Qur'an, Translated by M.H Shakir

2. Ibid



(Turn to the congregation, indeed God's helping hand is with congregation).
(Seyed Razi, 1422, p: 34)

A review of the Prophet's life history and the study of his behaviors, actions and reactions show his special care in maintenance of unity as the warp and woof of Islamic social system and its importance. Unity, empathy and brotherhood create authority for Islam and Muslims against hypocrisy and infidelity; and disagreement, separation and hypocrisy cause great damage to the dignity and independence of Muslims. Undoubtedly, we live in an age when all enemies have been allied to destroy Islam using all their political and economic facilities to bring Islam down from the international arena. Consequently, in such an age, Muslims need to be more unified than the other eras, and perhaps Muslims community requires cooperation and assistance more than ever. As a common principle among Muslims, the Prophet's life can be an example for them. Hence, this question comes to mind that what the Prophet's actions (PBUH) in creating unity in the Muslim community are.

The unity of the Islamic community (Ummah) means that Muslims avoid religious, political, linguistic and racial differences that cause the weakness of Islamic community. In addition to preserving their own religion, they should have solidarity and empathy based upon religious commonalities such as Monotheism, the Holy Qur'an, the Holy Prophet (PBUH), prophetic tradition and life (Sunnah¹ and Sira of the prophet) against dangers that threaten the principle of Islam and the Muslim community. Studying this subject in the prophetic community causes developing and using suitable solutions and methods in creating unity with the focus on the Prophet's leadership in the society.

There is not any thorough research about the history of this subject. An essay with the title of *"the Solution of Islamic Unity in Sira of the Great Prophet (PBUH)"* by Esmail Danesh has been written. One of the important objections to this essay is not using the speeches of the Prophet (PBUH) about unity. The research aims to investigate the words of the Prophet (PBUH) as well. In the following two books under the title of *"Immigrants (Muhagireen) and Helpers (An-*

1. "Sunna or sunnat" is the Arabic word for traditional customs and practices, in the Islamic community it refers to the traditions and practices of the Prophet Muhammad, that constitute a model for Muslims to follow.

sar)¹ *Relations*" written by "Hussein Husseinian Moghaddam" and "Medina In the province of Be'sat" written by "Abdullah Abdul Aziz Ibn Idris", some points are mentioned, but the words and deeds of the Prophet (PBUH) are not referred to.

In this article matters are presented in two parts: words of the prophet (PBUH) and deeds of the prophet (PBUH). In continuation of the discussion, we try to determine the role of the Prophet (PBUH) in creating unity, reducing dissensions and advancing the goals of the Islamic society.

1. Words of the prophet (PBUH) about creating unity in Muslims communities

In his teachings from the time of Be'sat² to his death, The prophet (PBUH) has always emphasized the strengthening of the foundations of unity, solidarity, brotherhood and empathy among Muslims. The Sira of the prophet (PBUH) about Muslims unity was established based upon an Islamic society and a new political system named "Ummah" among the Bedouin³ Arabs who were known for their hypocrisy. Islam and the Prophet (PBUH) gathered the Arab tribes together, brought their hearts closer to each other, and destroyed the prejudice of Ignorance Age (Jahiliyyah)⁴; thus, the animosities rooted in the old days disappeared among them. In the valuable words of the Prophet (PBUH), remarkable examples of the subject of "unity among Muslims" can be found some of which are selected here to be explained.

By referring to the unified origin of all human beings, the holy prophet (PBUH) considered "piety⁵" as the criterion for all men. He stated: "O' people

1. "The Muhajireen" were the first converts to Islam and the Islamic prophet Muhammad's advisors and relatives, who emigrated with him from Mecca to Medina, the event known in Islam as The Hijra. The early Muslims from Medina are called the Ansar ("helpers").
2. Be'sat" is the day that Prophet Mohammad was chosen as a prophet"⁸
3. "The Bedouin" are an ethnic group of nomadic Arabs who have historically inhabited the desert regions in North Africa, the Arabian Peninsula, Iraq and the Levant.
4. "Jahiliyyah (ignorance)" is an Islamic concept referring to the period of time and state of affairs in Arabia before the advent of Islam in 610 CE. The term jahiliyyah is derived from the verbal root jahala "to be ignorant or stupid, to act stupidly."
5. "piety" is a virtue which may include religious devotion, spirituality, or a ... passion is wanting to serve God, honoring the dead and honoring the fellowship is dependent on god





your God is one; the father of all of you (Prophet Adam) is one, who was created from dust. The best and dearest of you to God is the most pious of you. There is no superiority for Arabs over non-Arabs, but superiority depends on the degree of piety" (Harani, 1404, p. 24).

The Prophet of Islam (PBUH) considered the Islamic Ummah to be beyond the national and racial borders. He believed that Islam is not specific to Arabs and specific races; his divine mission was global and public, and thereby he created unity and solidarity among people. Through his words, The Prophet (PBUH) made it clear to people that nobility depends on piety and faith, not on lineage; as a result, it does not matter which race or tribe they belong to.

In such a speech, in fact, the prophet (PBUH) reminds that "piety" is the best criterion. He knew very well that there would be no unity in the society of Medina in those days except by having divine piety that Muslims are required to observe. By observing piety, Immigrants (Muhagireen) and Helpers (Ansar) considered themselves brothers and didn't think of anything else which was threatening for Muslim's society.

Unity is a matter that can only be achieved through faith based on deep awareness and self-purification and liberation of the soul from the dependences of carnal desires.

How can those who are still mentally occupied by attachment to lineage and worldly excellence and evil demarcation under the influence of hypocrites and enemies of religion believe in monotheism and have the same beliefs with believers and achieve peace, love and brotherhood that are required for faith? How can they build a society based on altruism, sympathy, and unity and a society that seeks to implement the teachings of Shariah¹ and the supreme values of Islam?

It is only in the light of faith, and true belief in Allah, and revealed teachings that unity and empathy are created.

In the following Hadith² from the prophet (PBUH), It is mentioned that:

absolutely, if its retained its with dignity

1. "Shariah" is an Islamic legislative system
2. "Ḥadīth" in Islam refers to what Muslims believe to be a record of the words, actions, and the ... elements, which are today taken to be a long-held part of Islamic practice and belief are not mentioned in the Quran, but are reported in hadiths.



(...ثَلَاثٌ لَا يُغَلُّ عَلَيْهِنَّ قَلْبُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِخْلَاصُ الْعَمَلِ لِلَّهِ وَالنَّصِيحَةُ لِأَيِّمَةِ الْمُسْلِمِينَ

وَاللُّزُومُ لِجَمَاعَتِهِمْ فَاِنْ دَعَوْتَهُمْ مَحِيْطُهُ مِنْ وِرَائِهِمُ الْمُسْلِمُوْنَ اٰخُوهُ...)

(...There are three qualities that a true Muslim possesses: Purification of action for God, the benevolence of the Muslim leaders and accompaniment of the Muslim community, because the invitation of Muslims also includes their predecessors. Muslims are all brothers....) (Koleini, 1362, vol. 1, p. 403)

From the Prophet's point of view, division and hypocrisy have two effects:

One is the individual effects by which just one person is affected and the other is social effects and consequences through which all members of a society are affected.

The following narrations deal with both categories. These narrations can be mentioned under the following titles:

A. Death of ignorance (Jahiliyyah) and departure from Muslims body

من فارق الجماعة مات ميتة جاهليه:

Whoever leaves the group of Muslims will die of ignorance (Jahiliyyah). (Payende, 1382 AH, 2855)

The Prophet (PBUH) considers separation from the Muslim community as ignorance (Jahiliyyah).

It means that division causes the powerful Islamic society to return to the era of fragmentation, dispersion and ignorance (Jahiliyyah). Therefore, in order to avoid this harm, he recommends the Muslims to be united. In addition, in his other speech, he stated:

من فارق الجماعة شبرا خلع الله ربة الإسلام من عنقه.

Whoever moves one hand span away from the Muslim community, God will open the Muslim string from his neck. (Koleini, 1362, vol. 1, p. 404)

This distance causes them to exit from the realm of Islam and religion. The Muslim unity and community is so important that the Prophet (PBUH) considered leaving the Muslim community as leaving Islam.

B. The victory of the people of falsehood

The Prophet (PBUH) describes the consequences of differences in Islamic society as follow:





ما اختلف أمة بعد نبيها الا ظهر أهل باطلها على أهل حقها

No nation disputed, unless the people of the falsehoods prevailed over the people of the truth. (Mottaqi Hindi, 1401, vol. 1, p. 183)

C. The destruction of the nation (Ummah)

It is stated in another hadith:

لا تختلفوا، فإن من كان قبلكم اختلفوا فهلكوا

"Don't dispute (There should be no division among you.) Those who were before you disputed and were perished". (Mottaqi Hindi, 1401, vol. 1, p.177)

D. The torment of division

The Prophet (PBUH) explains the result of unity and division as follow:

الجماعه رحمه والفرقه عذاب

"Being with congregation is mercy and division is torment"

In addition, Imam Ali (AS) explains the consequence of division as follow:

اياكم والتلون في دين الله؛ فان جماعه فيما تكروهون من الحق، خير من فرقه فيما تحبون

من الباطل. وان الله سبحانه لم يعط احدا بفرقه خيرا ممن مضى، ولا ممن بقى.

"Avoid differences and division in the religion of God because coalition in what is right but you find it unpleasant is better than dispersion in what is false but you find it pleasant. The Glorious God has not bestowed mercy and goodness on one of the remainders of division." (Seyed Razi, 1414, sermon176)

The community of believers is like a single body, and all its members remain stable in a unifying relationship with each other, and the spirit of religious love and faith flows in its warp and woof:

مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادُّهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ وَتَرَاحُمِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ شَيْءٌ تَدَاعَى

لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهْرِ وَالْحُمَّى.

Believers are like a single body in kindness and friendship with each other to the extent that when a member is in pain, the other members do not relax).

(Mottaqi, Hindi, 1401, vol. 1, p.149)

The Prophet (PBUH) elsewhere stated that:

يُدُّ اللَّهُ عَلَى الْجَمَاعَةِ. وَ الشَّيْطَانُ مَعَ مَنْ خَالَفَ الْجَمَاعَةَ يَرْكُضُ.



God's helping hand is with congregation and Satan is with someone who disagrees with the congregation. (Mottaqi, Hindi, 1401, vol. 1, p.206)

The advancement of society is due to people's authority and resistance. A society in which human beings are weak and devoid of the characteristic of authority will not only stop developing, but also would move towards degeneration and degradation. The characteristic of authority is also created by the unity and sympathy of people; thus, it can be argued that progress is achieved through authority, and authority is achieved through unity in a society.

2. The Prophet's Behaviors (PBUH) in Creating Unity in the Muslim community

A religious leader possesses a privileged position in a society. This dignified and prominent position allows the leadership to have a major role in achieving unity among Muslims. One of the important foundations of Islamic unity is the position of its leader. As the leader of Muslims community in Medina, Prophet Mohammad (PBUH) played his role well and he was able to lead Muslims to brotherhood and equality during his presence. He had various strategies to establish the unity of the Islamic Ummah, and this issue is well manifested in the Prophet Muhammad's life (Sira) (PBUH). Some of his strategies will briefly be mentioned here.

A. The Choice of Residency by the Prophet (PBUH)

To prevent division and create empathy in Medina, the first action of the Prophet (PBUH) after entering Medina was choosing his place of residence. Considering that the type of Prophet Muhammad's (PBUH) attitude at the beginning of his arrival in Medina and also the choice of a place to build a mosque and permanent residence were sensitive and delicate issues which might have destroyed the unity of Ansar and might have led to sedition, the Prophet (PBUH) repeatedly refused the invitation of various Ansar tribes; he said his camel would follow the divine command, so wherever it knelt was a sign of divine choice. This way he got everyone's satisfaction. (Ibn Hosham ,{un.dated}, vol.1, p494, Ibn Sa'd,1410, vol.1 ,p184)

The Messenger of God (PBUH) was well aware that all laxity in choosing a home and buying mosque land may cause resentment and conflict among Mus-





lims in the future; thus he used his camel in choosing a home, and used all the forces of tribes of Medina in buying a land and building a mosque. Arabs usually sought to express their honors compared to others. Surah Takathor is the best example of this expression. So through a clever demeanor, the holy prophet (PBUH) chose his residence, preventing any pride among different tribes in this regard.

B. Creating a Brotherhood Pact

One of the first actions of the Prophet (PBUH) in Medina was the establishment of the pact of brotherhood which caused more friendship and empathy among different tribes. When the prophet came to Medina, he made a pact of brotherhood among some of the Muhajireen and Ansar. This pact of brotherhood was made between 90 people that 45 of them were Muhajireen and 45 of them were Ansar. (Ibn Sa'd, 1410, vol. 1, P.184)

The prophet said:

تاخوا في الله اخوين اخوين

(In the way of God, two people are two brothers)

Thus, the pact of brotherhood was made between Muhajireen and Ansar. It was not just the brotherhood pact among Muhajireen and Ansar, indeed, its primary goal was creating friendship and disintegrating the ignorant tribal system. (Ibn Hosham, {un.dated} vol.1, p.505) This general brotherhood covenant was formed only based on the negation of ethnic and tribal motives and the pivot of right and social cooperation.

﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾

"The believers indeed are brothers; so set things right between your two brothers and fear God; haply so you will find mercy."¹ (Hujurat,10)

This conscious decision was the most efficient tool for achieving general sympathy in the society of that age that indicated the ultimate effort of the Prophet (PBUH) to create a society based upon faith in God. The Prophet's desired society is a society in which all members have the pact of brotherhood with each other based on a monotheistic vision, and they are obliged to maintain it firmly and strengthen its social foundations.

1. Arberry Translated by Holy Qur'an,



The true word of God on the issue of brotherhood is very clear:

﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً قَالَفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَاصْبِرْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا...﴾

"And hold fast by the covenant of Allah all together and be not disunited, and remember the favor of Allah on you when you were enemies, then he united your hearts so by his favor you became brethren)" (Ale Imran. 103)¹

The idealistic society for the holy prophet (PBUH) in which there is lots of brotherhood is a society that unifies the intensity over disbelief and mercy over faith. It means:

﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ...﴾

"Muhammad is the Apostle of Allah, and those with him are firm of heart against the unbelievers, compassionate among themselves....)" (Fath.29)²

C. Medina General Pact

This pact was prepared by the Prophet (PBUH) and fortunately its text has been preserved in history, (Ibn Hosham, {un.dated} vol.1, p.501). This is the first pact which was struck between the holy prophet (PBUH) and the existing tribes of Yathrib. This strategy was the best solution to create national unity and religious solidarity because it ensured unity among the involved tribes and the social rights of Jews and Muslims immigrants; on the other hand, these pacts pave the way for the formation of a political and state unity.

For example, in the context of the covenant between Muslims, it is clearly stated that Muslims are a single nation apart from other people:

انهم أمة واحدة من دون الناس

(Ibn Hosham, {un.dated} vol.1, p.501)

And there is not any relation between Muslims and unbelievers, and there should be no distance between two Muslims. Although, the prevailing spirit of these pacts is to make use of Islamic tool for unity towards the Prophet's valuable strategy (PBUH) in Islamic society, and all cases are its examples, some of them will be mentioned here.

1. Translated by M.H Shakir Holy Qur'an,

2. ibid.



1. Muslims will be united against oppression, aggression, conspiracy and corruption.
2. No believer makes peace in Jihad in the way of Allah without mentioning other believers, and peace will not be achieved except for all.
3. All groups (which are involved in war) will go to war respectively. Fighting will not be imposed on a group (twice in a row).
4. "Dhimma¹ Allah" is the same for all people.
5. If there is disagreement occurs among Muslims, the source of its resolving will be God and his Apostle.
6. Muslims will not abandon a debtor whose debt is heavy; on the contrary, they will help him. In another part of this historical pact in which the Jews of Medina, were addressed, the holy Prophet paid attention to some provisions and this indicates his motivation for achieving national unity:
 - Muslims and Jews are one nation, and they will live in Medina like a nation, and each one has its own religion.
 - Allied Jews would be accompanied and assisted and reciprocally, when Muslims call them to compromise, the Jews must accept.
 - Muslims and Jews are required to combat against those who clash with this pact.
 - Both must fight with the invaders to Yathrib with each other's help.
 - No pagan should be hired by both sides, unless it is in the interest of both groups. (Ibn Hosham, {un.dated}, vol.1, p503)

It should be concluded that the effort to create a religious and national common sensitivity is one of the most distinctive solutions of the holy prophet (PBUH) towards creating Islamic unity. Based upon the context of this pact, it can be concluded that the prophet (PBUH) has put a lot of effort into creating religious and national common sensitivity, and on the evidence of history, he achieved considerable success that was considered as one of the main solutions towards creating unity in Islamic community in those days. Nowadays also, stimulating religious and national common emotions plays a great role in the general mobilization of the masses and creating sympathy and solidarity.

1. Dhimmah: "the people of the dhimma" is a historical term referring to non-Muslims living in an Islamic state with legal protection.





D. Organizing military forces

One of the prophet's actions (PBUH) in creating sympathy and solidarity was organizing military forces. The issue of flag was very important for Arab tribes, and each tribe had its own flag. In the wars that the Prophet (PBUH) had with the polytheists and the Jews, the question of who would hold the flag was one of the most important issues in the society. The Prophet wisely chose two flags for the wars. It should be mentioned that the Prophet chose the two flags of Aws and Khazraj¹ at first, and after a while, he turned them into one flag. In the battle of Badr, the great flag belonged to the Apostle of Allah (PBUH), and the flag of the Muhagireen was held by Musab bin Umayr; the flag of Khazrajian was with Habab Ibn Munther and the flag of Aws was with Saad Ibn Mu'adh. (Waqidi, 1409 BH, vol.1, p.58)

It means in the first war there were four flags with the Muslim corps, but there were two flags in the battle of Uhud: one of them for Muhagireen and the other for Ansar. (Tabari, 1387 BH, vol.2, p.516)

Therefore, being aware of the necessity for creating unity during wars, the prophet (PBUH) made a lot of effort to unite his forces. The result of these efforts was manifested in the conquest of Mecca while corps of Islam enter Mecca with one flag and everyone was under the flag of Islam. (Tabari, 1387 B.H., VOL.3, P.43)

E. Tolerance and forgiveness of the prophet (PBUH)

Among the other prophet's actions (PBUH) in creating unity, his tolerance and forgiveness towards some behaviors can be mentioned. This can be illustrated by hypocritical behaviors of Abd-Allah Ibn Ubayy².

The conflict between two members of immigrants and Ansar and following that Abd-Allah ibn Ubayy's speeches about this event in the battle of Banumus-

1. "Aws and Khazraj" were two Arab tribes of Medina (Yathrib) during the time of the Prophet Muhammad that are believed to have migrated to Medina (Yathrib) from Yemen. The relationship between these two tribes was strained and they were often at conflict with each other.
2. "Abd-Allah ibn Ubayy" was a chief of the Arab tribe Banu Khazraj and one of the leading men of Medina. Upon the arrival of the Prophet Muhammad, Ibn Ubayy became a Muslim, but the sincerity of his conversion is disputed. Because of repeated conflicts with Muhammad, Islamic tradition has labelled him a Munafiq (hypocrite) and "leader of the Munafiqun".



taliq¹, aroused Muslims' anger including the wrath of Abd-Allah ibn Ubayy's son; Therefore, people demanded the murdering of Abdullah, but the prophet forbade them to do so to maintain the unity of Islamic community, inviting all of them to friendship and brotherhood. By the order of the Apostle of Allah (PBUH), the army marched the whole day till night and the night till morning, and also they continued their marching until sunrise. When it got warm, the prophet ordered them to stop. Having walked the whole day and night, all the soldiers fell asleep from exhaustion as soon as they landed. The holy Prophet (PBUH) did so in order to make them forget Abdullah's speeches; consequently, his words would not be discussed, and they would not create discord and hatred among the Muhajireen and the Ansar. (Ibn Hosham, {un.dated}, vol.2, p: 290)

The Holy Prophet (PBUH) established unity in the Islamic society by tolerating, forgiving and condoning divisive matters. He presented honor and authority for Muslims community by such behaviors. He was indeed a doer of the Quranic verses, invited everyone to unity and friendship, and condemned wrongdoings.

It is mentioned in the sources that one day, Shas bin Qais, one of the Jewish elders who was steadfast in his infidelity and had a fierce enmity and grudge against the Muslims, came across a group of Muslims from the Aws and Khazraj tribes sitting together and talking. This love and friendship from two opposing groups, who were blood enemies of each other during the Age of Ignorance (Jahiliyyah), was very unpleasant to his Jealous and divisive nature, and he said to himself: I swear to God, if they unite, we will not be able to live in this land. Accordingly, he ordered one of the young Jews who accompanied him to go among them, sit in their session, talk about the battle of Be'as and other battles that occurred between Aws and Khazraj, remind those days, recite epic poems related to those battles for them, and prod them into fighting against each other in any way. The young man obeyed Shas bin Qais' order, and this caused Aws and Khazraj to speak and remember those days; consequently, each of them spoke boastfully, and took a stand against another one. Meantime, two of them

1. The Banu Mustaliq is an Arab tribe. The tribe is a sub-tribe of the Banu Khuza'a, descended from Azdi Qahtani. They occupied the territory of Qadid on the Red Sea shore between Jeddah and Rabigh.



named Aws ibn Qayzi from Aws and Jabbar ibn Sakhra from Khazraj became prejudiced and disputed with each other. Then one of them said: if you want we will renew that day?! This word caused them to prejudice, and they said: we are ready, our appointment with you is out of the city in "Zahereh". These people were divided into two groups, then each of them went to his tribe and ready his weapon made very soon, they gathered at the appointment. When the Apostle of God (PBUH) heard the news, he went to them with a group of immigrants (Muhajireen) and stood in front of them; then he said: "O' group of Muslims, consider God! Do you remember the age of ignorance? Do you remember that He sent me among you and guided you to Islam, cherishing you, removing the habits of ignorance (Jahiliyyah) by it, rescuing you from disbelief, creating unity among you, and kindening your hearts together?" (Ibn Hosham, {un.dated}, vol.1, p: 555)

Accordingly, the prophet (PBUH) was opposed vigorously to any conflict or enmity which was reminiscent of the ignorance age (Jahiliyyah) and invited people to brotherhood and friendship.

Thus, the Apostle of God (PBUH) strengthened the intellectual foundations of unity and brotherhood for Islamic society, and he introduced racial tendencies as major obstacles to global cohesion and solidity. He stated that the way to achieve Islamic unity was to abandon all restrictions and dependencies and prejudices against different races and nations and to accept Islam thoroughly.

Conclusion

According to the prophet's profound viewpoint (PBUH), piety was the main theme of Muslims unity, intimacy and solidarity of all ethnicities, races and nationalities. The Prophet was able to bring the scattered tribes together through his thoughts, tactics, and efficient managing methods; he united them on the basis of the True religion of Islam. The prophet's different strategies (PBUH) creating unity and empathy was for both Muslims and non-Muslims living near Medina.

Therefore, it must be considered that Muslim, in addition to maintaining cohesion and unity with each other, should have a glimpse into the other neighboring nations and make a pact of friendship and non-aggression with them. Muslim's army attacked enemies in the light of Holy Prophet's teachings (PBUH) and in the shadow of unity among Muslims and the fierce fighting against any





differences and conflicts, so with pride and victory, they taught monotheism and servitude of Almighty God to humanity.

By following the Prophet's life (Sira) (PBUH), Muslims learned that differences harm the body of community (Ummah) and destroy the Islamic community (Ummah) over time. It is Muslims' duty to increase unity and solidarity among themselves by referring to the prophet's tradition; in addition, they should avoid division and distance. By studying the Prophet's life (Sira) (PBUH) and his strategies in creating unity and brotherhood, Muslims are required to reform unified Islamic community (Ummah) and impart the religion of Islam to all over the world.

In the time when the devils sow the seeds of hypocrisy, discord and division in order to plant the tree of enmity and hatred in the holy land of Islam, relying on the unifying and cohesive life of the Apostle of Allah (PBUH) will nullify their sinister plans and conspiracies. Nowadays, Muslims should follow the Apostle of Allah's life (Sira) (PBUH) and move towards unity and solidarity, by being more tolerant toward each other and condoning the biased ones' behaviors and speeches.

Muslims must be vigilant because the enemies of Islam use every means to hit Muslims and Islam; thus, unity is the only way to fight with their aims and plans. If racial, ethnic and religious prejudices can be abandoned, the dignity and authority of Muslims in the world can be repeated one more time; in addition, Islamic lands can be liberated from the pressure of atheism and polytheism by relying on the principle of Islam and the Prophet's life (Sira) (PBUH) which all Muslims believe in.





Imam Ali's (AS) Management Measures to Prevent Conflict During His Rule

Sakineh Ghazikhani*

Vahideh Pishvaei¹

Ashraf Hashemi²

Abstract

The article was published in *Nameh-Jame'e*, the Academic-Specialized Quarterly of Islamic Sciences (Volume 15, Issue 3, 1396, Pages 71-102). The author, Ms. Sakineh Ghazikhani, studies Imam Ali's management facing conflict in society; during Imam Ali's (AS) rule, there were deviations due to distance from the Prophet's (PBUH) life, which caused disagreements in the society. This long article is divided into two parts: the causes of conflict during Imam Ali's (AS) rule and the management measures he took to resolve conflicts during his reign. The present paper examines terms and concepts such as management and conflict, and then a definition of conflict management will be provided. The next points that are to be considered are factors of conflict occurrence in society including structural and human factors. Factors of conflict during Imam Ali's (AS) rule that had caused dissension in the society of Amir al-Mu'minin's (AS) era have also been dealt with in this paper. The second section- Amir al-Mu'minin's (AS) Measures to Prevent Conflict - is going to be published in the next number.

Key words: Amir al-Mu'minin (AS), conflict, discord, conflict management, measures.

* Level 3(M.A) graduate in Islamic History of Ma'soumiyeh Seminary. s.ghazikhani@yahoo.com

1. Jame'e Al-Zahra level 2(B.A) Teaching Language vahide. pishvaei@gmail.com

2. Al- Mustafa International University .English Department. andishehashemi@yahoo.com

Introduction

The existence of discord in society is an undeniable fact and the more complicated society is, the more conflicts will arise. If a conflict is not managed in society, its consequences cause a crisis and sometimes shake the foundation of society. The importance of this issue has led management scientists to offer ways to manage discords and conflicts.

Considering the role of Imams (AS) as paragons, using their conduct in this regard can help us achieve a suitable solution for preventing dissensions. The reason for examining this issue in Imam Ali's (AS) era is that he was, in fact, the inheritor of a society that was far from the Prophet's (PBUH) tradition and on the other hand, he had no executive responsibility during the caliphs' period. Therefore, his reign has considerable significance.

Two important questions are raised accordingly: What were the causes of conflict during Imam Ali's (AS) rule and what management measures did he take to prevent further conflicts and resolve them during his reign? In answering these questions, no source was found that directly addressed this issue. However, there are some that have contributed to this article. Due to the interdisciplinary nature of this work, the course of study of these books is followed in two ways:

Abundant sources that have directly or indirectly discussed conflict management. The most important books used in writing this article are:

Managing Conflict and Negotiation, by Ali Rezaeian. The book is written in two sections and nine chapters and deals with conflict and its types and contexts.

Conflict Management with an Islamic Approach, written by Mas'oud Ghane' who, in addition to management issues, has devoted five chapters to pointing out the measures taken by Imams (AS), and especially the Prophet (PBUH).

The Prophet of God (PBUH) and the Management of Medina Tensions and a dissertation with the same title, by Hossein Ghazikhani. This book consists of five chapters and deals with contexts for causing tension in Medina during the Prophet's (PBUH) era, his preventive measures, and finally the Prophet's (PBUH) actions at the time of tension.

The Prophetic Conduct in Conflict Management, written by Mohammad Alizadeh who, in addition to management issues, has explained the Prophet's (PBUH) actions and strategies in this regard in five chapters.





An article entitled “Imam Kazem (AS) and Conflict Management”, by Dr. Alviri who, by reviewing the words of Imam Kazem (AS) in a selected text, has expressed his method.

Many sources that are specific to Imam Ali’s (AS) reign, some of which are mentioned here:

A Portrayal of Imam Ali's (AS) Government, researched and written by Ali Akbar Babazadeh. This book has 34 chapters wherein the moral, political, and social methods of Imam Ali’s (AS) government are outlined. Also, in some chapters, the author has addressed Imam's manner towards violators and while fighting, pardoning, etc.

A Portrayal of Ali Ibn Abi Talib's (AS) Agents, written by Ali Akbar Zakeri in four volumes. In this book, the names of Imam’s agents are stated along with their biographies. By reading this book, one can get information about the people who caused conflict and discord during Imam's era.

This research aims to address the causes of strife and struggle as well as Imam Ali’s (AS) preventive measures during his rule, which none of these books have mentioned.

1. Finding the Meanings of Words

In this section, we will first examine terms and concepts such as management, conflict, etc., and then a definition of conflict management will be provided.

1.1. Management

“Modiriyat” (the Persian equivalent for Management), is morphologically a dummy infinitive that has roots in the stem “dawr” and since the “w” after “æ” becomes “ā”, it turns into “dar”. The transitive form of this word is “edar”, which means to move and turn. Hence, “modir” (manager) is the subject, which means “administrator of affair” or “in charge of taking care of something” (Ibn Manzour, 1414 AH, vol. 4, p. 295; Bostani, N.D., p. 800). Having this explanation in mind, it becomes clear that “modiriyat” means “to manage”.

Terminologically speaking, however, each of the experts and scientists in management science have offered definitions of this term based upon the type of knowledge, insight, philosophy, and the educational and belief system they



have. The variety and abundance of definitions is so great that perhaps it would be no exaggeration to claim “there are as many definitions of management as the number of authors in this field” (Hersey and Blanchard, 1373, p. 28).

In general, management can be defined as follows:

“Management is the process of using material and human resources effectively and efficiently in planning, organizing, mobilizing resources and facilities, guiding and controlling, which is done to achieve organizational goals based on the accepted value system” (Hersey and Blanchard, 1373, p. 28).

1.2. Conflict

“Ta'aroz” (the Persian equivalent for conflict) is an infinitive noun meaning to have disagreement, to quarrel with each other (Dehkhoda, 1337, vol. 15, p. 751). Conflict also means an overt and often ongoing strife and struggle between the hostile parties.

Many definitions of this word have been presented from among which we will suffice with one instance. Stephen P. Robbins writes: “conflict is a process whereby person ‘A’, by creating a series of obstacles in practice, tries to prevent person ‘B’ from achieving his goals” (Robbins, 1374, p. 358).

1.3. Conflict Management

Regarding the term “conflict management” [3], it should be said that:

“Conflict management is to manage an organization and establish a balance between employees and the organization in the best way under conflict circumstances, and ultimately, eliminate the conflict created. In general, conflict management is “the process of recognizing the appropriate role of conflict among groups and using relevant techniques to resolve the conflict or mobilize them for the effectiveness of the organization” (Haghighi et al., 1380, p. 376; Dargahi et al., 1392, abstract; Pourkiani and Taqavi, 1392, abstract).

As is clear in the definitions, conflict management is mentioned in organizational issues and our discussion is on society. Although there is a distinction between organization and government and it is not easy to generalize a discussion of organization to that of the government, due to the lack of a well-developed model of governmental conflicts on the one hand and the conventional





use of organizational conflict models for various social conflicts on the other, this generalization is not so unnatural and unscientific. In fact, it is a conventional method used in this article. It must also be acknowledged that, apart from organizations, conflict is a social reality and its management is a requisite for the leadership of society, although it may lead to a crisis and its harmful consequences for human societies.

The conflict process often has five stages, including: contexts, the recognition of conflict and behavioral changes, conflict occurrence, conflict resolution or its suppression and the consequences of conflict (Rezaeian, 1387, pp. 59-63; Najafbeygi, 1379, pp. 134-135). In this article the stage of conflict occurrence is being discussed.

2. Factors of Conflict Occurrence in Society

Factors underlying conflict and discord in society include structural and human factors, which will be discussed in detail.

2.1. Structural Factors

Structural factors are those that originate from the nature of organization and the way it is organized (Rezaeian, 1387, p. 44). In order to identify the contexts of discord and conflict in a community, knowing the structure of that community, its constituent components and the strengthening elements of those components are of particular significance. Some of these factors are:

2.1.1. Dependence (Tribal System)

The structural system of some societies is tribal wherein certain prejudices are prevalent. The more these bonds play a role in the structure of society, the more they may contribute to the emergence of discord and conflict (Rezaeian, 1387, p. 45; Ghane', 1393, p. 40; Haghghi et al., 1380, p. 364)

2.1.2. Different Ethnicities and Nationalities

As well as having positive functions, ethnic and religious diversity in society can be a source of discord, for each nation and tribe has its own accepted rituals, customs and values that may be in conflict with other ethnic values. In this case, if peaceful coexistence and preservation of ethnic values are not realized, society will face unrest (Ghazikhani, 1390, p. 36).



2.1.3. The Size of Group and Population

The size or largeness of groups is one of the structural factors that can exacerbate the conflict. The larger the group, the greater the likelihood of conflict and discord (Robbins, 1374, vol. 2, p. 726), especially when we deal with a society, the number of people increases and the greater the number, the higher the percentage of conflict. Therefore, care must be taken that the way of resolving the conflict does not create a new conflict among other people.

2.1.4. Common and Limited Resources

Conflict can occur whenever several individuals or groups want to share the use of certain resources. (Rezaeian, 1387, p. 45; Haghighi et al., 1380, p. 364). Equipment, spoils of war, etc. are among the things that are considered common resources.

2.1.5. Hidden and Secret Groups

Not all members of society take steps toward the accepted values of that society. Those who are not in harmony with the community for any reason, come together for various reasons over time and form hidden groups. In fact, each group seeks to achieve its own interests and goals. The existence of such groups in society is a fact that should be acknowledged and the supervision of their activities should be the priority of conflict resolution (Ghazikhani, 1390, p. 37).

2.1.6. Lack of Congruence Between the Role and The Person in Charge

“Role is a set of actions and behaviors that others expect the one who takes on the role to do as part of his duty” (Rezaeian, 1387, p. 19). There must be congruence between the role and the one who takes it on. If this congruence is not observed and the person in charge cannot perform his duties properly, this will lead to discord and tension. Therefore, community leaders must select the right people to delegate roles and positions. Obviously, the consequences of subordinates’ mistakes are the responsibility of high-level managers and they must be held accountable.

2.1.7. Change and Innovation

Change and innovation have ever been an integral part of human’s social life. Simply put, change is the modification or disruption of the status quo in any





system and in management terminology, the move towards enhancing the organizational structure is called change (Najafbeygi, 1379, p. 208). The change and move towards enhancing the structure of society is a complicated issue and may even lead to failure. Nevertheless, making change is a necessity that must be put into effect in the light of the sustainability and prosperity of society.

2.1.8. Migration

Migration is a phenomenon that inevitably has many social consequences, especially if done in groups. Introduction of new customs, differences in lifestyle, requests for housing and employment, emotions arising from being far from home and family, diversity of culture and behavioral customs, etc. are among the consequences of this social phenomenon (Ghazikhani, 1390, p. 39).

2.2. Human Factors

Without considering human, society has no meaning. Love and hate, sorrow and joy are interwoven in human existence, and many behaviors are the product of these human factors. Among the human factors that arise from individual differences (Rezaeian, 1387, p. 44) are:

2.2.1. Character

Character “is a set of relatively stable characteristic traits and unique qualities that form the identity of each person (Rezaeian, 1387, p. 21; Haghighi et al., 1380, p. 368). Every individual’s character is rooted in his or her inheritance, environment, and learnings. For instance, (obsequious or hypocritical) people who always agree are affable and seemingly genuine people who maintain your reputation on the face of it, and often act approvingly toward others, but in truth, when away from people or in private, there is no sincerity and empathy in their actions. They do not fulfil their promises and may even take action against the other party. Such people often avoid conflict and evade confrontation by making unrealistic promises (Rezaeian, 1387, pp. 27-30).

2.2.2. Emotions

God created man in such a way that he has different emotions. Love, hate, fear, affection, etc. are gifts that play roles in the evolution of human beings. If these



emotions are used properly, they will guarantee the health and well-being of individuals and society, but if for any reason they deviate from the path of moderation, they may cause dissension among individuals and ultimately confront the society with disturbance and strife through their negative consequences. The conflict or discord arising from emotions is called “emotional conflict”. Emotional conflicts dissipate people's energy and distract them from addressing priorities (Rezaeian, 1387, p. 11).

Thus, there is no escape from emotional dissension in society and it should be acknowledged as a social truth. A manager will be successful if he is able to provide the conditions for his subordinates to take the path of perfection and not deviate from the path of moderation. When a conflict occurs, he must be able to implement the best method to minimize damage. Consequently, recognizing human emotions and their motivations can help a manager select the most efficacious way to resolve the resulting conflict.

2.2.3. Needs, Desires and Interests

Acquisition of wealth, attainment of power, enjoyment of status and high social position can be considered instances of this factor. Given the multitude of individuals' needs and reactions in society, which are different from each other, their role in the emergence of dissension should not be disregarded (Ghazikhani, 1390, p. 34).

2.2.4. Hidden Expectations

Every so often people associate with a group, which is not out of truthfulness, and they covertly seek to achieve their own desires and goals, like someone who aspires to obtain a position by approaching the manager (Ghazikhani, 1390, p. 34).

2.2.5. Unresolved Issues From the Past

Unresolved disputes from the past are the ashes of a fire that can provoke another conflict at any moment. Conflicts that seem to be settled should not be overlooked by managers. A large number of conflicts have roots in past disputes that must be resolved (Ghazikhani, 1390, p. 35).





3. Factors of Conflict During Imam Ali's (AS) Rule

When Imam Ali (AS) became the caliph, the society was encountering a series of deviations, heresies, and problems that had caused dissension in the society. The factors of conflict in the society of Amir al-Mu'minin's (AS) era are divided into two categories, which are as follows:

3.1. Structural Factors

There are factors that originate from the nature of the group or society. Some of these divisive structural factors in the society of his era include:

3.1.1. Natural Factors

Natural factors are among the controversial factors in Imam Ali's era. Living environment and climatic conditions have an undeniable role in the occurrence of conflict and this affects people's lives in society. Since the land of Egypt caused discord during Imam's time, the geography of Egypt must be taken into consideration. Egypt is one of the oldest and most famous regions in the world with an ancient civilization and historical background. It is located in northeastern Africa, bounded on the north by the Mediterranean Sea, on the east by the Levant (Shām) and the Red Sea, on the south by the Nubia region and Sudan, and on the west by Tripoli and Sahara. This land was conquered by Amr ibn As in 21 AH during the caliphate of Umar, and it became part of the territory of the Islamic government (Hamawi Baghdadi, 1995 BC, vol. 5, p. 137).

Abdullah ibn Hawalah al-Azdi explains one of the causes of conflict in Imam's era:

“When the people of the Levant were returning from the battle of Siffin, Mu'awiya called the Quraysh and the non-Quraysh to him and said: ‘I have invited you for an important affair.’ Amr ibn As said: ‘I swear by God! You have invited us for the issues of the cities and what goes on in them. In those cities, governmental taxes and levies are high and there is a large population which matters to you. Now you have invited us and you want our opinion. So be determined. It is a good idea to conquer those cities; you will get honor and power, your enemies will be destroyed and your opponents will be humiliated’” (Thaqafi, 1353, vol. 1, pp. 270 - 287; Tabari, 1387, vol. 5, p. 97; Thaqafi, 1373, p. 137).

As can be understood from the words of Amr ibn As, Mu'awiya intended to conquer Egypt because it had great geographical value; good weather, a large population and consequently high taxes and levies. He wanted to use this against Imam. For this reason, Amr ibn As, using a large army, attacked Egypt where Muhammad ibn Abi Bakr was the agent, and Amr ibn As managed to defeat him and become the ruler of Egypt himself.

3.1.2. Tribalism

Arabs are among the races ruled by tribal norms. In fact, it was the kinship zeal that brought them together. In this type of life, all the privileges were demanded for the tribe and each tribe endeavored to display its power, wealth and superiority over other tribes. Basra, Kufa and other Arab cities were arranged based on a tribal system.

When Amir al-Mu'minin (AS) became the caliph, Kufa had seven divisions, each headed by tribe chiefs. As Imam wrote in a letter to the seven chiefs: "but then, those before you perished, for they did not give people their right until they bought it (through bribery) and took them to the false path and they followed it" (Sharif al-Radhi, 1378, p. 359).

Ibn Abbas had gone to Kufa and to Imam in order to offer his condolences. Ibn Hadhrami entered Basra. The Azd tribe supported Ziad, and the tribes of Bani Tamim and Qays offered Ibn Hadhrami to occupy Dar al-Imara, and he accepted. Abulknoud says:

"When this news reached Imam, Shabath ibn Rib'ei said to Ali (AS): O Amir al-Mu'minin (AS)! Send a message to Bani Tamim tribe and invite them to your obedience. Do not let the people of Azd from Uman, who are far from you and have hatred of you in their hearts dominate them. One member of your tribe is superior to ten of them. At this time, Mikhnaf ibn Salim Azdi objected to him and said: It is your people who are vindictive and hypocritical and sin against God and oppose Amir al-Mu'minin (AS), but a close friend is one who obeys God and helps Amir al-Mu'minin (AS), that is my people and one of them is better than ten of your people who are at the service of Amir al-Mu'minin (AS). After these debates, Ali (AS) advised them to stop these words first and then sent A'yun and Jaria to them, and ultimately Imam's army gained victory" (Thaqafi, 1353, vol. 2, pp.



391-412; Tabari, 1387, vol. 5, p. 111; Thaqafi, 1373, p. 216).

Another example of the emergence of conflict, which is indicative of tribalism, can be seen at the time of the event of Hakamiyya (judgement) during Siffin battle (Thaqafi, 1353, vol. 2, pp. 533-539; Thaqafi, 1373, pp. 286-288).

3.1.3. Population and Migration

Another factor in the emergence of conflict during Amir al-Mu'minin's (AS) era was population and migration, which led to ethnic and tribal diversity. The city of Kufa was founded in 17 AH by Sa'd ibn Abi Waqqas as the headquarters of the warriors of Islam (Ibn Khayyat, 1415, p. 76; Ibn Kathir, 1407, vol. 7, p. 74; Ibn Khaldun, 1408, vol. 2, p. 550). Determining the precise population of Kufa at the outset of its establishment is not an easy task, as each historian has suggested a number that differs from that of the other. Some have mentioned some forty thousand people (Hamawi Baghdadi, 1995, vol. 4, p. 491) and some others thirty thousand people (Hamawi Baghdadi, 1995, vol. 4, p. 491) while others have mentioned less. As a result, the population of Kufa increased with the expansion of the territory of the Islamic Empire.

Another factor that increased the population of Kufa was the Persians. In the battle of Madā'in, many Iranian prisoners were captured by the conquerors who brought them to Kufa and it was the most appropriate place for them (Mohammadja'fari, 1382, p. 136). Gradually, other people came to Kufa as well, and the tribal composition of Kufa became heterogeneous. Umar ibn Sa'd¹ first divided the inhabitants of Kufa into the Nazāri (northern Arabs) and the Yemeni (southern Arabs). The Nazāris settled in the western part and the Yemenis in the eastern part (Mohammadja'fari, 1382, p. 136). Sa'd² later divided Kufa into seven groups in consultation with the second caliph.

When Amir al-Mu'minin (AS) came to Kufa after the battle of Jamal in the year 36 AH, he maintained the same seven-tribe system, and only made changes and transfers within those seven groups. Imam's purpose of doing this was to change the external composition in order to eliminate or moderate the tribal power that had increased in one group.

In this new grouping, the greater number of Yemenis debilitated the tribal lead-

1. The person who did this was Sa'd ibn Abi Waqqas (Translator)

2. Sa'd ibn Abi Waqqas (Translator)

ership. Consequently, leaders with Islamic background replaced leaders appointed based on tribal criteria, such as Hujr ibn Adi, who replaced Ash'ath ibn Qays and was given the leadership of the Kinda tribe in the battle of Siffin. Malik al-Ashtar became the leader of a new clan group, consisting of Madhhij and Nakha'¹. Adi ibn Hatam was supported by Imam and became the only leader of the Tey tribe in Kufa and participated in the battle of Siffin (Habibi, 1389, p. 160). In this way, Imam Ali (AS) confronted the traditions of the past. Another factor that increased the population of Kufa was the Mawalis (Mohammadjafari, 1382, pp. 140-142).

As noted earlier, population as well as migration had created ethnic-tribal diversity in the society, which is itself a factor in the occurrence of conflicts. As a result, the society of Kufa at that time witnessed various people who had come there from different lands, and these migrations continued into Imam's era. The emigrants did not enjoy the same status as the Arabs, and during Imam Ali's (AS) time, the Arabs' dissatisfaction with the Mawalis increased, for instance:

Abu Ishaq Hamdani says: "two women came to Imam Ali (AS) in order to get their income from the treasury. One of them was an Arab and the other was one of the Mawalis. Amir al-Mu'minin gave each of them twenty Dirhams and some wheat. The Arab woman said: 'why did you make me equal with her?' Amir al-Mu'minin (AS) said: 'I do not see any difference between the children of Ishmaeil and Ishaq' (Thaqafi, 1353, vol. 1, p. 69; Thaqafi, 1373, p. 47). This complaining woman has been introduced as Imam's sister, that is, Ummi Hani, Abu Talib's daughter, to whom Amir al-Mu'minin paid twenty Dirhams. When Ummi Hani asked that woman how much he had given her and she was answered twenty Dirhams, she complained to Imam and Imam answered her" (Mufid, 1413, a, p. 151). There are other instances such as Ash'ath case (Thaqafi, 1353, vol. 2, p. 498 and Thaqafi, 1373, p. 267).

3.1.4. Change and Innovation

With the coming to power of Uthman, power was transferred from those who had believed in the Prophet (PBUH) earlier than others to the tribal leaders. In fact, power came to people from certain tribes who believed in tribal traditions, and

1. The correct names are Madhhij and Nakha', not Madhij and Nakha'ei as transcribed in the article (Translator)





this trend existed until Imam's time. When Amir al-Mu'minin (AS) became caliph, he came to Kufa after the battle of Jamal in 36 AH; he maintained the same system of seven tribes that already existed and only made changes and transfers in those seven groups, the details of which were discussed in the population section (Belazari, 1417, vol. 2, p. 235; Mohammadjafari, 1382, p. 131).

As a result, in Imam's categorization, leaders who had a background in Islam, replaced the leaders who had come to power based on tribal criteria, such as Hujr ibn Adi, who replaced Ash'ath ibn Qays and was given the leadership of the Kinda tribe in the battle of Siffin. These people might have resented and wanted to strike Imam out of spite, such as Ash'ath ibn Qays who was purported to be greedy for leadership and positions or a hypocrite who sought to interfere in all matters that did not concern him or he did not know about. In fact, he was a meddler and in association with Mu'awiya (Zakeri, 1386, vol. 1, p. 553). A confirmation of Ash'ath's greed for leadership is that he went to Amir al-Mu'minin (AS) many times to gain a position (Majlesi, 1403, vol. 42, p. 233).

Ibn Abi al-Hadid also writes in his commentary on Nahj al-Balagha: Ash'ath was one of the hypocrites during Imam Ali's (AS) caliphate and his role among Amir al-Mu'minin's (AS) companions resembled that of Abdullah ibn Abi among the Prophet's (PBUH) companions. Each of them was the leader of a group of hypocrites in their own time. During Amir al-Mu'minin's (AS) era, whenever there was a betrayal or dispute, the source of it was considered to be Ash'ath ibn Qays Kindy (Majlesi, 1403, vol. 42, p. 233; Ibn Abi al-Hadid, 1404, vol. 1, p. 297; Ahmadi, 1426 AH, vol. 1, p. 224).

Therefore, after Imam became caliph, Ash'ath was removed from the leadership of the tribe and was replaced by Hujr ibn Ady. Ash'ath appealed to Amir al-Mu'minin (AS) for leadership, but he ignored his request. For this reason, Ash'ath took Mu'awiya's side and he even told his friends: I'd better join Mu'awiya. Historians regard him as one of the hypocrites who was likely to strike Imam at any moment, to the extent that in the battle of Siffin he struck serious blows to Imam and the Islamic community.

3.1.5. Lack of Congruence Between the Role and the Person in Charge

Among the criticisms leveled at Uthman was the removal of the Prophet's (PBUH)



companions from the helm of affairs and the appointment of people who were not qualified for the positions. As Ammar said to Uthman: “you have authorized idiots over us” (Ibn Abi Shayba, vol. 15, p. 221). Furthermore, Uthman summoned Hakam ibn Abi al-As - who was exiled during the Prophet’s (PBUH) time and was not returned even by the two Shaikhs - to Medina and entrusted him with collecting the alms of the Khuzā’a tribe (Mas’oudi, 1409 AH, vol. 2, p. 334). Uthman later deposed Sa’d from the leadership of Kufa and replaced him with Walid ibn Uqba whereas Walid had the governorship of Rabi’a and Jazira on behalf of Umar (Tabari, 1387, vol. 4, p. 251). As a result, when Uthman sent his relatives who were known for their immorality and oppression, out to the states, they became superior to the people and a group of elders and nobles became discontented with Uthman and prepared the ground for the sedition. These people were active until Imam’s rule, such as Mu’awiya who himself caused seditions, riots and several wars against Amir al-Mu’minin (AS). Imam confronted these people by replacing them with competent people.

3.2. Human Factors

As it was mentioned earlier, society would have no meaning without considering human existence. Many behaviors are, therefore, the result of human variables. Some of the divisive factors in the society of Amir al-Mu’minin’s (AS) time include:

3.2.1. Character

Among Imam's companions, there were people who were apparently his companions, but at heart his opponents, such as Ash'ath ibn Qays, who was displeased with Imam. Purportedly, “he always had a spirit of protest and he himself was one of the factors in accepting the Hakamiyya” (Sharif al-Radhi, 1379, p. 230). In the battles of Siffin and Nahrawan, he sought to sabotage the affairs and add fuel to opposition fires against Amir al-Mu’minin (AS), and due to his hypocrisy, he tried to strike while disguised as a friend (Manqari, 1382, p. 480; Ibn Abi al-Hadid, 1404 AH, Vol. 2, pp. 214-216). Therefore, if Ash'ath had not quarreled with Imam in the battle of Siffin about the Hakamiyya and judgment (Manqari, 1382, pp. 499-500; Manqari, 1370, pp. 688-690), the battle of Nahrawan would have not taken place, and





perhaps Imam would have gone to the Levant (Shām) with the Kharijites and captured it, but Ash'ath disrupted the state of affairs, so that the Kharijites stood up to Amir al-Mu'minin (AS).

3.2.2. Emotions

Recognizing emotional motivation can help a leader select the best way to resolve conflicts. Some cases of this factor during Imam's era are as follows:

a. On Laylat al-Harir (the night of clamor) in Siffin, Ash'ath made a speech among his companions that arose from his emotions and feelings and caused discord among the companions. Consequently, some demanded peace and some demanded that war continued and did not attend to Imam's words.

b. Another area of conflict during Amir al-Mu'minin's era, which indicates individuals' emotions, was the vengeance for the murder of the third Caliph, Uthman, which was raised in different ways and by different individuals. This led to wars such as Jamal and Siffin. Here are some instances:

- One of those who demanded Uthman's revenge was Mu'awiya ibn Abi Sufyan who sought to explain this to Imam with different expressions and through different people and to draw the attention of those around him to this issue (Thaqafi, 1353, vol. 2, pp. 445-447 and pp. 489- 491; Tabari, 1387, vol. 4, p. 562; Thaqafi, 1373, p. 241; Tabari, 1375, vol. 6, p. 2500; Ibn A'tham, 1411, vol. 2, p. 496; Mas'oudi, 1409, vol. 2, p. 372).

- Among other people who provoked Uthman's vengeance were the leaders of Nakithin (Oath-Breakers). Ammar approached Aisha's place in the battle of Jamal and shouted, "what is your intention of the war?" She said: "Uthman's revenge" (Mas'oudi, 1409, vol. 2, pp. 362-365; Mas'oudi, 1374, vol. 1, pp. 719-722; Ya'qoubi, N.D., vol. 2, p. 182; Ya'qoubi, 1371, vol. 2, p. 80).

- Another revenge seeker for Uthman was the first Caliph's son, whom Imam Ali (AS) called in the battle of Siffin and said: "O Umar's son! Damn you! Why did you come to fight with me?! By God, if your father was alive, he would not fight against me. He said: "I have come to seek vengeance for Uthman's murder" (Ya'qoubi, N.D., vol. 2, p. 380; Ya'qoubi, 1371, vol. 1, p. 738), whereas they had used Uthman's revenge as an excuse. Eventually, Imam gave them answers according to their words.





3.2.3. Needs, Desires and Interests

After Uthman's murder, Talha and Zubair coveted the caliphate, but with the election of Imam by the people, their hopes turned to despair. Yet, they expected to have a position in Imam's government due to their social status and jihadi background in the Prophet's battles; so much so that while pledging allegiance to Imam, they laid down the following condition: "we will pledge allegiance to you, provided that you let us partake in the caliphate." Imam said: "no! you can only help me face the obstacles and difficulties of the caliphate" (Sharif al-Radhi, 1386, p. 807). For some reason, he rejected their request, namely the rule of the Levant for Zubair and Iraq for Talha. This, too, led to conflict in the society, and when Imam declined their requests, they caused the battle of Jamal to break out.


3.2.4. Hidden Expectations

A clear example of the hidden expectations is Talha and Zubair's association with Amir al-Mu'minin (AS) who sought to acquire the rule of Basra and Kufa. When these two did not get what they wanted, they tried to urge Imam and ask for their hidden expectations by disturbing the atmosphere of the society. However, when Imam rejected their request, they joined Aisha, the Umayyads and Imam's opponents in Mecca, prepared the ground for the battle of Jamal, and set out for Basra.

3.2.5. Unresolved Issues From the Past

Among the issues that had occurred in the past, but were not completely resolved and caused discord, were the dissensions arising from Hakamiyya. For example, Numair ibn Ansi¹ says: "Imam Ali (AS) passed by a throng from the tribe of Hamdan. A group of them walked past Imam and said: "you killed innocent Muslims, you acted with hypocrisy regarding the command of God and opted for Hakamiyya, and ruled men in the religion of God, while there is no judgement except that of God." Imam replied: "God's judgment is on your neck. Who is the one who forbids the most vicious people from staining my beard with my head's blood? I will not die, but I will be killed" (Thaqafi, 1353, vol. 1, p. 29; Thaqafi, 1373, p. 37).

1. The correct name is Ansi, not Absi as transcribed in the article (Translator)



Another example is the Kharijite movement which caused unrest in the society of that time. After talking with them, Imam inevitably went to war with the Kharijites. Had this dispute been resolved at the time of Hakamiyya, it would not have caused any disagreements or conflicts.

مسلمان شدن زنان غربی^۱

مریم الهی *

الهه صالح^۲

چکیده

کتاب «شیوه‌ی مسلمانی» از مجموعه کتاب‌های فرهنگ ذهن و جامعه (کتاب‌های جامعه‌الزهر) در حیطه‌ی انسان‌شناسی روانشناختی) می‌باشد. کتاب در سه بخش با نام‌های «تغییر آیین فردی»، «دنیای شخصی» و «تقابل‌ها» نگاشته شده است. آنا منسون مک‌گینتی، نویسنده‌ی کتاب، بانوی سوئدی الاصل دارای مدرک دکترای قوم‌شناسی اروپا از دانشگاه لوند سوئد می‌باشد. او دانشیار جغرافیا و مطالعات زنان و جنسیت است. وی در این کتاب با دیدگاه روان‌شناختی انسان‌شناسی، به بررسی چند بانوی آمریکایی و سوئدی که به اسلام تغییر آیین داده‌اند می‌پردازد و با بررسی زمینه‌های شخصی، اجتماعی و سیاسی، شکل‌گیری هویت و جغرافیای مسلمانان در غرب را بررسی می‌کند. آن‌گونه که نویسنده می‌گوید: «هدف اصلی این کتاب، تحلیل خودسازی، تحول و همچنین تداوم «خویشتن» در پرتوی تخصیص یک اعتقاد دینی و تطبیق آن با زندگی شخصی و برقراری ارتباط این هویت تغییر یافته با دنیای اطراف است».

این نوشتار، ترجمه‌ی فصل اول «تغییر آیین و شکل‌گیری هویت» کتاب اصلی است. در این فصل، به فرایند مفهوم‌سازی و الگوهای شخصی پرداخته می‌شود.

کلیدواژگان: هویت، آیین فردی، الگوی شخصی، بانوان غربی، مسلمان شدن

۱. ترجمه بخش اول فصل اول و دوم (۳-۳۲) از کتاب Becoming Muslim Western Women's

Conversions to Islam, Anna Mansson McGinty

*. دانش آموخته سطح ۲ جامعه‌الزهراء، کارشناسی زبان و ادبیات انگلیسی

۲. دکتری آموزش زبان انگلیسی، مدرس گروه زبان انگلیسی جامعه‌المصطفی ﷺ العالمیه.

Elahehsaleh9@gmail.com



فصل اول: تغییر آیین و شکل‌گیری هویت

من هنوز با دوستان دوران دبیرستانم در ارتباط هستم. سالی یک بار با آنها حرف می‌زنم. آنها می‌گویند: «هنوز مسلمانی؟ بچه‌هایت را مسلمان تربیت می‌کنی؟» می‌دانی، آنها فکر می‌کنند که این نوعی مد روز است و هر لحظه ممکن است از سر من بیافتد (خنده). در آمریکا، شاید هم در سوئد، همه با افراد مذهبی مشکل دارند. افراد غیرمذهبی واقعاً نمی‌توانند درک کنند چگونه یک فرد زرتنگ و باهوش می‌تواند مسلمان شود. حتی مادر من که تمام عمرش را در جستجوی حقیقت بود و در نهایت به این نتیجه رسید که هیچ حقیقتی وجود ندارد. او دلیل گرویدن من به اسلام را درک نمی‌کند. مردم اینجا مسلمان شدن را نشانه‌ی ضعف یا ناتوانی می‌دانند، به ویژه برای یک زن باهوش. «چرا اسلام؟»... من همین حرف را از بانوان مصری نیز می‌شنوم، چرا همیشه وقتی در مورد اسلام صحبت می‌کنیم، باید درباره‌ی روسری حرف بزنیم؟ چرا باید تکه‌ای پارچه را روی سرم بگذارم؟ مگر احمقم؟ این اصلاً ارزش بحث کردن ندارد! اگر درون فرد تغییر نکند، پوشش او چه اهمیتی دارد؟ (مریم)

آنچه در زندگی برای من دشوار است این است که از زمانی که پوشیه می‌زنم، برخی از من ایراد می‌گیرند و انتقاد می‌کنند. برایم سخت است که بینم بقیه به سلامت عقل من شک می‌کنند. شما نمی‌توانید هم زمان هم روشن فکر و هم باهوش و مسلمان باشید. اکثر سوئدی‌ها چنین ترکیبی را نمی‌پذیرند. اگر من به عنوان یک بانوی سوئدی تصمیم بگیرم مسلمان شوم، به نظر آنها باید تا حدی احمق باشم. (ماریانا)

ناامیدی و دلسردی مریم (اهل ایالات متحده) و ماریانا (اهل سوئد) ناشی از این است که به عنوان یک بانوی غربی نومسلمان، از جانب دیگران مورد سوءقضاوت و سوءتفاهم واقع می‌شوند. آنها احساس می‌کنند بین شخصیت‌شان و کلیشه‌های منفی‌ای که بسیاری از آمریکایی‌ها و سوئدی‌ها به طور کلی از افراد مذهبی و به ویژه از زنان مسلمان دارند، شکاف ناراحت‌کننده‌ای وجود دارد. آنها می‌خواهند آنگونه که هستند ارزیابی شوند و جدی گرفته شوند. هریک از آنها، تغییر آیین خود را به عنوان یک تحول عاطفی و فکری در زندگی می‌دانند، نه به عنوان جبران ضعف یا رد عقلانیت.

من نگارش این کتاب را با مصاحبه با برخی از بانوان سوئدی و آمریکایی نومسلمان شروع کردم. به هویت و زندگی آنها به عنوان مسلمان و آنچه از نظر آنها در باور اسلامی جذاب



بود، علاقه‌مند بودم. آنها در مورد تجربیات خاصی صحبت کردند که مملو از مفاهیم عاطفی و وجودی بودند؛ از جمله دیدن رویا، جدایی و یا سفر به مکان‌های خارجی؛ تجربیاتی که نیاز به ارتباط معنوی و شیفته‌گی نسبت به شیوه دیگری از زندگی را به وجود می‌آورد. بسیاری از آنها درباره‌ی روند طولانی تفکر، مطالعه، بحث و گفتگو و تلاش آهسته برای آنچه که برایشان یک جهان بینی جدید و متفاوت بود، با من به گفتگو پرداختند. تغییر آیین به این معنا، نوعی دگرگونی آهسته و تدریجی است. روایات این بانوان و دیگران، حاکی از میل به تغییر در نفس است و باعث می‌شود با گذشت زمان، اعتقادات مذهبی برای این اشخاص معنایی برجسته و منحصر به فرد بیابد.

چه در محیط‌های دانشگاهی و چه غیر دانشگاهی، هرگاه در مورد تحقیقاتم صحبت می‌کنم، بسیاری از افراد ابراز شک و تردید کرده و از این امر تعجب می‌کنند که چگونه بانوان غربی می‌توانند آزادانه به اسلام، دینی که غالباً با ظلم و ستم به زنان همراه است، روی بیاورند. به طور کلی، اسلام به یک موضوع مورد مطالبه تبدیل شده، به طور گسترده مورد بحث قرار گرفته و احساسات زیادی را برانگیخته است. ظاهراً همه در مورد آن صاحب نظر هستند. حضور اسلام در غرب قابل لمس است، زیرا این دین، سریع‌ترین دین در حال گسترش در اروپا و ایالات متحده است. مسلمانان از منزوی بودن به دور هستند. دوگانگی و تعارض موجود بین «غرب» و «اسلام» در زندگی روزمره برخی افراد بی‌اساس و سوال برانگیز است، هرچند، هم‌زمان به لحاظ سیاسی از آن برای تقویت اختلافات بین «ما» و «آنها» استفاده می‌شود. در حالیکه رسانه‌ها بارها اسلام را به عنوان تهدیدی برای اندیشه‌های «غربی» مطرح می‌کنند، برخی از غربی‌ها با تحقیق و بررسی خود را متعهد به باور اسلامی می‌دانند و آن را راهی برای حمایت از اندیشه‌های مربوط به هم‌بستگی، خانواده، عدالت اجتماعی و صلح می‌یابند. با توجه به این موضوع، و به ویژه پس از حملات تروریستی در ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱، تجربیات و روایات افرادی همچون بانوان نومسلمان که منعکس‌کننده‌ی تفاوت‌های جزئی است، دارای اهمیت بسیار زیادی است؛ روایاتی که هم چنین حاکی از تمایزهایی هستند که ظاهراً با جهان بینی‌ها و اندیشه‌های فرهنگی دیگر ناسازگارند.

انسان‌شناسان و به طور کلی دانشمندان علوم اجتماعی، مدتی است که در مفهوم فرهنگ‌ها به عنوان امری کاملاً محدود، زمان‌مند و منسجم تردید کرده‌اند. با این حال،





بارها با اخبار و گزارش‌های چگونگی گرفتار شدن افراد، به عنوان مثال جوانان مهاجر، بین دو فرهنگ روبرو می‌شویم. فرد، بین دو اعتقاد و دیدگاه فرهنگی متفاوت، دوگانگی در وفاداری و کشمکش‌های درونی را تجربه می‌کند، هرچند فرهنگ‌ها یا تمدن‌ها به خودی خود با هم درگیری ندارند. افراد نومسلمان کشمکش‌هایی را با اعضای خانواده و برخوردهای ناخوشایندی را با دنیای اطراف تجربه می‌کنند، اما از نظر احساس خودشان، به عنوان مسلمان سوئدی یا مسلمان آمریکایی، درک مهم دیگری از اندیشه‌های متفاوت فرهنگی و مذهبی، که به همان اندازه مهم است، در روایت‌گری‌هایشان به چشم می‌خورد؛ درکی که شایسته توجه ماست. اگرچه فرایند مفهوم‌سازی و انعکاس آن در ذهن - که بعداً به آن پرداخته می‌شود - به طور جدی با مفهوم فرهنگ به عنوان امری خارج از ذهن افراد در تقابل است، بانوان نومسلمان فرهنگ قدیم و جدید را با هم تطبیق می‌دهند و اسلام را به عنوان فرهنگ خویش برمی‌گزینند.

هم‌چنین با نگاهی به گذشته و تجربیات زندگی خود، ممکن است دلایل نامشهود بیش‌تری برای علاقه‌ام به اسلام در غرب وجود داشته باشد. اولین کلاس‌هایی که به عنوان دانشجوی کارشناسی در آن شرکت کردم، درباره تاریخ و علم دین بود. حتی اگر مسائل مذهبی، بخشی ضروری در زندگی یا هویت شخصی من نباشند، معمولاً مجذوب سوالات وجودی در مورد جنبه‌های معنوی احساس افراد نسبت به خود و نقش و تأثیر آن جنبه‌های معنوی بر زندگی روزمره آن‌ها می‌شوم.

اولین مواجهه‌ی شخصی و تجربه‌ی من در مورد اسلام و مسلمانان در سرزمینی بین دو رود، دجله و فرات اتفاق افتاد. در چهارده سالگی به همراه والدین و خواهرم در فرودگاه بغداد پیاده شدیم. این آغاز سفری یک ساله به عراق بود. به خوبی هوای گرم و خشک و صدای پیچش باد میان برگ‌های درخت خرما را هنگام خروج از هواپیما به یاد می‌آورم. شبی تاریک بود، با آسمانی صاف و پرستاره و یک هلال ماه. هم‌چنین به یاد دارم که صبح روز بعد، زود از خواب برخاستم. با شنیدن صدا از مناره‌ی مجاور تاحدی گیج شده بودم کجا هستم. بدون شک دنیای دیگری بود که در عنفوان جوانی با آن روبرو شدم. خیلی این دنیا، با بازار، مغازه‌های اطراف و نانوایی نزدیک محل زندگی‌مان، سربازان روی پشت بام‌ها و راه رفتن در حوضچه‌ی آب، بخشی از زندگی روزمره‌ی من شدند. در مدرسه‌ی بین‌المللی بغداد



دوستانی پیدا کردم، به خصوص دو دوست خوب، آسیه از ترکیه و سومرا از پاکستان. آن‌ها از دو منطقه‌ی متفاوتی بودند که بارها از آن به عنوان «جهان اسلام» یاد می‌شود و رویکردهای متفاوتی نسبت به اسلام داشتند. علاوه بر گفت‌وگوهای نوجوانان در مورد گروه‌های پاپ و پسران، گه‌گاهی در مورد دین هم صحبت می‌کردیم، به ویژه من و سومرا. آسیه از خانواده‌ای سکولار بود، که در آن، دین بخش جدایی‌ناپذیر زندگی نبود، در حالی که سومرا، که پوشیه می‌زد و ساده لباس می‌پوشید، یک مسلمان اهل عمل بود؛ چرا که در یک خانواده‌ی کاملاً مذهبی رشد یافته بود. برای مثال، به یاد دارم که پدرش به او اجازه نداد که با من و برخی از دیگر خانواده‌های سوئدی در جشن تولد لوسیا شرکت کند. در همین زمان بود که عقاید و باورهایم - که از دیدگاه شخص دیگری دیده می‌شد - در محیطی مذهبی شکل گرفت. به این نکته اشاره می‌کنم؛ چرا که آن سال، به اعتقاد من، به شکل‌های مختلفی روی من تأثیر گذاشت و اکنون که در حال مطالعه روی علایق تحقیقاتی‌ام هستم، (تأثیر) این تجربه بر داستان بازسازی شده‌ی زندگی خودم نمایان است. اغلب این سوال را می‌پرسم که چرا تصمیم گرفتم در مورد مسلمان شدن مطالعه کنم، و معتقدم که دقیقاً مانند همین مسئله‌ی تغییر آیین، عوامل مختلفی در این امر دخیل هستند، که برخی از آن‌ها آسان‌تر از بقیه‌اند.

تغییر و تداوم خویشتن

تغییر آیین سوالات عمیقی را در مورد «خویشتن» ایجاد می‌کند؛ آگاهی را افزایش می‌دهد و باعث می‌شود شخص در مورد اینکه چه کسی است، چه کسی بوده و به کدام سمت در حال حرکت است، تفکر کند. این مساله مورد علاقه‌ی عموم مردم و دانش‌مندان است، زیرا باعث ایجاد مسایل و مشکلات اساسی در مورد تأملات انسان بر معنای زندگی و ارتباط آن‌ها با حوزه‌ی متافیزیکی می‌شود. برای من به عنوان یک انسان‌شناس^۱، پدیده‌ی تغییر مذهب، باعث ایجاد سوالات اساسی در مورد هویت و چگونگی احساس تغییر در زندگی انسان‌ها می‌شود. انسان‌ها چگونه تغییر می‌کنند؟ واقعاً چه چیزی در درون آنها رخ می‌دهد؟ این کتاب در مورد شکل‌گیری هویت برخی از بانوان نومسلمان و معنای شخصی مسلمان شدن است. هدف اصلی این کتاب، تحلیل خودسازی، تحول و هم‌چنین تداوم «خویشتن» در



پرتوی تخصیص یک اعتقاد دینی و تطبیق آن با زندگی شخصی و برقراری ارتباط این هویت تغییر یافته با دنیای اطراف است.

لازم به ذکر است که این اثر به عنوان یک مطالعه‌ی انسان‌شناسی^۱، تغییر آیین را از منظر دینی بررسی نمی‌کند؛ بلکه به عنوان یک پدیده‌ی شناختی و فرهنگی به آن می‌پردازد؛ هرچند هدف این اثر این است که از لحاظ پدیده‌شناختی به تجربه‌ی نومسلمانان نزدیک شود. این کتاب در اصل راجع به عقاید مختلف اسلامی یا اسلام به عنوان یک نظام دینی نیست، بلکه در مورد افراد خاصی است که این دین را در آغوش می‌گیرند، کسانی که در مورد اسلام صحبت می‌کنند و از راه‌های گوناگون آن را درک می‌نمایند. این امر مستلزم فرایند مفهوم‌سازی^۲ است.

اخیراً در یک مجموعه‌ی انسان‌شناسی در مورد تغییر آیین (باکسر و گلیزر ۲۰۰۳)^۳، چندین مورد مطالعاتی ممتاز راجع به قوم‌نگاری^۴ ارائه شده است؛ اما هیچ‌کدام از آن‌ها تغییر آیین به اسلام را بررسی نمی‌کند. همان‌طور که لوئیس آر. رامبو (۲۰۰۳)^۵، یکی از روان‌شناسان دین^۶، در ادامه‌ی سخنان خود خاطرنشان می‌کند، به ویژه با افزایش تعداد مسلمانان در سراسر جهان و اوضاع سیاسی پس از ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱، کارهای بیش‌تری در این زمینه باید انجام شود. در حالی که تحقیقات گسترده‌ای در مورد مسلمانان در غرب انجام شده است، به طور کلی، کم‌تر مطالعاتی در مورد تغییر آیین به اسلام در علوم اجتماعی شکل گرفته است. دو مطالعه که از دیدگاه تاریخی نگاشته شده است، تغییر آیین به اسلام در دوره قرون وسطایی (بولیت ۱۹۷۹)^۷ و تغییر آیین به اسلام (لوتزیون ۱۹۷۹)^۸ است، که دومی بر روی سایر زمینه‌های جغرافیایی غیر از غرب متمرکز است. در مقابل، لری پستون^۹ که یک پژوهشگر مذهبی است، قصد دارد تا این فقدان را در کتاب خود با نام دعوت به

1. Anthropological study
2. Meaning making
3. Buckser and Glazier
4. ethnography
5. Lewis R. Rambo
6. psychologist of religion
7. Conversion to Islam in the Medieval Period (Billiet 1979)
8. Conversion to Islam (Levtzion 1979)
9. Larry Poston



اسلام در غرب: فعالیت مبلغین مسلمان و موج گرایش به اسلام^۱، برطرف کند (۱۹۹۲). کار او یک تحلیل دقیق و جالب از کتاب دعوت^۲ و فعالیت مبلغین مسلمانان در غرب ارائه می‌دهد. اما بحث او درباره‌ی شهادت و گواهی نومسلمانان آمریکایی و اروپایی، براساس پرسش‌نامه‌ها و شهادت‌هایی که در مجلات مختلف اسلامی منتشر شده است، از جامعیت کم‌تری برخوردار است. از دیگر مطالعات جدید درباره بانوان آمریکایی نومسلمان، که آن هم براساس پرسش‌نامه است، کتاب کارول ار. انوی^۳ با نام دختران یک مسیر دیگر: سرگذشت زنان آمریکایی که اسلام را پذیرفته‌اند^۴ (۱۹۹۶، هم‌چنین ۱۹۹۸)، می‌باشد. با استفاده از نظرسنجی‌ها، هر دو مطالعه بر شباهت‌های کلی بین روایت‌گری‌ها و گرایش‌ها و موضوعات کلی تمرکز دارند، که برخی از آن‌ها در مطالب تحقیق من قابل تشخیص هستند. در مقابل، مطالعات علی کوسه^۵ (۱۹۹۶) مبتنی بر مصاحبه با افراد نومسلمانی است که اصالتاً انگلیسی هستند، اما مانند مطالعات ذکرشده در بالا، تمرکز وی بر عوامل اصلی دخیل در تغییر آیین آن‌ها و چرایی انتخاب اسلام نیست. هیچ‌یک از مطالعات، تحلیل عمیقی از تجربیات ذهنی تغییر آیین و فرآیندهای پیچیده‌ی شکل‌گیری هویت ناشی از تغییر آیین ارائه نمی‌دهد.

تجربیات نومسلمانان، نشانگر تحول خویشتن است که شخصاً و در اجتماع به رسمیت شناخته شده است. درونی‌کردن یک نظام اعتقادی مذهبی، تغییرات عمده‌ای را در واقعیت ذهنی فرد ایجاد می‌کند، اما در همان فرایند، فرد به طور هم‌زمان حس قوی تداوم را حفظ می‌نماید. مردم می‌کوشند تا در همه‌ی تغییرات عمده و خلأهای زندگی خود انسجام ایجادکنند تا به زندگی معنی دهند. این مسأله، به برخی از سؤالات اساسی اشاره دارد. چه عواملی باعث تغییر آیین می‌شوند و چه چیزی مختصات یک اعتقاد مذهبی را مشخص می‌کند؟ مردم چگونه می‌توانند اندیشه‌های متنوع فرهنگی و مذهبی و هم‌چنین شکاف در

-
1. Islamic Da'wah in the West: Muslim Missionary Activity and the Dynamics of Conversion to Islam (1992)
 2. da'wah
 3. Carol Anway
 4. Daughters of Another Path: Experiences of American Women Choosing Islam (1996, see also 1998)
 5. Ali Ko'se's





جهان بینی را درک کنند؟ چه مساله‌ای تحول را متمایز می‌کند و چگونه می‌توانیم تجربه‌ی هم‌زمان تداوم خویشتن^۱ را توضیح دهیم؟ دقیقاً چگونه خویشتن یک فرد، متحول می‌شود و چگونه انسجام چند پیام فرهنگی متمایز را سازمان دهی می‌کند؟

من در طول کتاب، بر هویت‌سازی که یک فرایند خرد به حساب می‌آید، بیش از فرآیندهای کلان و زمینه‌های اجتماعی که بزرگ‌تر هستند، تاکید می‌کنم. مهم‌تر از همه، داستان‌های زندگی بانوان نشانگر شیوه‌های گوناگون مسلمان شدن آن‌ها و غنای خاص نظام دینی می‌باشد. با تحلیل تغییر آیین به عنوان یک فرآیند فرهنگی - روانی، توضیح خواهم داد که چگونه یک نومسلمان اندیشه‌ها و نمودهای مختلف را در «دنیای شخصی» مختص به خود تطبیق می‌دهد و آن‌ها را با هم هماهنگ می‌کند. روایت‌گری‌های آن‌ها، تقابلی بین نمودهای عمومی و دغدغه‌های فردی را - نه فقط در زمینه‌ی مرتبط به اسلام - بلکه در زمینه‌های مرتبط با مسائل جنسیتی و دیگر اندیشه‌های اجتماعی و سیاسی، روشن می‌سازد. به اعتقاد من، این مسائل مرتبط با روان‌شناختی‌گفتمان‌ها، مستحق توجه بیش‌تری از جانب انسان‌شناسان است و ما را وادار به طرح چند سؤال می‌کند: چگونه هر یک از نومسلمانان، اسلام را در هویت شخصی خود گنجانیده‌اند؟ هر کدام از آن‌ها چه برداشتی از اسلام دارند؟ کدام احساسات و خاطرات به تجربه‌ی تغییر آیین مربوط می‌شوند؟ ایدئولوژی‌ها و پیام‌ها و نمادهای فرهنگی چگونه معنا می‌یابند؟ با چه روش‌هایی می‌توان حس به هم پیوستگی و انسجام را با وجود مسائل خاص موجود در گفتمان‌های متعدد و به‌ظاهر ناسازگار توضیح داد؟

این مطالعه با تکیه بر یکی از اندیشه‌های اصلی در انسان‌شناسی روان‌شناختی^۲ مبنی بر نهادینه‌سازی فرهنگی^۳، نشان می‌دهد که با توجه به این‌که هر شخص معنایی را به گفتمان‌ها و احساسات نهادینه‌شده در آن‌ها اختصاص می‌دهد، چگونه یک فرد می‌تواند از این مساله که چرا و چگونه برخی گفتمان‌ها و نظام‌های اندیشه‌ورزی، نیروی ایدئولوژیکی نیرومندی کسب می‌کنند و چرا برخی ساختارها بازتولید می‌شوند، درک بهتری داشته باشد (رجوع شود به استراوس و کوین ۱۹۹۷)^۴. به بیان نومسلمان‌ها، تمایل به ایجاد تغییر در خویشتن، نه تنها

1. self-continuity
2. psychological anthropology
3. internalization of culture
4. Strauss and Quinn



به خواسته‌های شخصی، بلکه به یک تفسیر انتقادی از اندیشه‌های استدلالی پیرامون خود اشاره دارد. بنابراین، من به همراه دیگر انسان‌شناسان روان‌شناختی^۱ بیان می‌کنم که با تصدیق یک بعد روان‌شناختی در مطالعه‌ی فرهنگی، می‌توان درک جامع‌تری از تنوع فرهنگی، تغییر و بازتولید بدست آورد. این امر ما را ملزم می‌کند که به حوزه‌ای که غالباً مورد غفلت واقع شده - یعنی حس تزلزل نسبت به خود^۲ - توجه داشته باشیم.

مفهوم سازی

اگرچه مسلمان شدن در یک محیط خاص فرهنگی - اجتماعی تجربه می‌شود و در همان مکان هم ظهور پیدا می‌کند، همواره سرشار از تجربیات و خاطرات ویژه‌ای است بانوان به راحتی تحت تاثیر روابط متقابل قرار نمی‌گیرند و زیر بار به فعلیت رساندن نظرات خاصی که به آن‌ها نسبت داده می‌شود، نمی‌روند. آن‌ها نمودها، گروه‌ها و افراد اطراف خود، از جمله خود من، را درگیری می‌کنند (رجوع شود به لینگر^۳ ۲۰۰۱). تعامل آن‌ها با من (مصاحبه‌ها) نه تنها آن‌ها را وادار کرد تا تجربه را در قالب کلام بیان کرده و دلیل تغییرآیین خود را درک کنند، بلکه مرا نیز وادار کرد که به مفهوم اظهارات آن‌ها و مفهومی که نومسلمانان، هم چنین من، برای مقولاتی چون سوئدی و مسلمان تعیین می‌کنند، بیندیشم. در طول مطالعه بر یک جنبه‌ی اساسی تأکید می‌شود: جنبه‌ی عمل، که در روند مفهوم سازی بسیار مشهود است، در تعامل بین حوزه‌ی شناخت و احساس و حوزه‌ی گفت‌وگوها اتفاق می‌افتد. در بحث‌های مرتبط با روایت‌گری‌ها، این ویژگی «عمل» توسط خویشتن، با عناوینی چون «گذار» (قسمت اول)، «الگوهای شخصی» (قسمت دوم) و «اثر چرخشی معنا» (قسمت سوم) مطرح می‌شود.

لینگر (۲۰۰۵) در اثر اخیر خود، انسان‌شناسان را ترغیب می‌کند که با دقت به همه‌ی جوانب الگوی شخصی که زیربنای کار آن‌هاست بیاندیشند و به پیامدهای این الگوی شخصی بر فرضیات راجع به مفهوم و هویت فکر کنند. رویکرد نظری الگوهای شخصی که در این کتاب مورد بررسی قرار گرفته است، مبتنی بر یک الگوی خاص از خویشتن است که بر خودآگاهی بانوان، یعنی آگاهی انعکاس یافته از خود شخص، از عوامل و از روابط

1. psychological anthropologist
2. the reflective sense of self
3. Linger





فعال آن‌ها با دیگر گروه‌های موجود تأکید می‌کند (ر.ک. کوهن ۱۹۹۴؛ لینگر ۲۰۰۱، ۲۰۰۵؛ ساکفلد ۱۹۹۹)^۱. دفاع از یک دیدگاه مشابه به این معنا نیست که فرد، خویشتن را مستقل می‌پندارد. بدون شک، خویشتن یا همان فردیت شخص، امری اجتماعی و فرهنگی است، اما نه به عنوان موضوعی منفعل در جامعه و فرهنگ. این، افراد هستند که مفهوم‌سازی، یا به تعبیر آنتونی کوهن، «جهان‌سازی» می‌کنند، تا جهان خارج را برای خودشان از طریق «درک و تفسیر خویش» بسازند (کوهن ۱۹۹۴: ۱۱۵). این کتاب، از این امر که چگونه بانوان، مفهوم شخصی را بر یک اعتقاد دینی حمل می‌کنند و آن را شخصی‌سازی می‌نمایند، نمونه‌هایی ارائه می‌دهد (ایبه سکره ۱۹۸۱، استرومبرگ ۱۹۹۳)^۲. شخص نوسلمان در تلاش است تا با به‌کارگیری و تطبیق نمودهای متنوع و گاه به‌ظاهر غیرقابل انعطاف، جایگاه خود را در جهان درک کند. در طول فرایند تغییر آیین، بانوان (مفاهیم) قدیمی و جدید را با هم هماهنگ می‌کنند که این امر منعکس‌کننده‌ی فرایند مفهوم‌سازی است. این عامل و مساله‌ی انعکاس را نباید نادیده گرفت، زیرا برای پذیرش پیام‌های گوناگون و بازنمایی خویشتن و گفتگو راجع به آن‌ها و در عین حال، احساس قدری انسجام، این دو مساله مورد نیاز هستند. در نتیجه، نه احساس خویشتن و نه مفهوم، هیچ‌کدام ثابت نیستند؛ بلکه هر دو هدفی برای تأمل و تحول هستند.

الگوهای شخصی

الگوی پیشنهادی شخص و هم‌چنین این فرض که فرهنگ به‌طور یکسان در نمودهای عمومی و ذهنی منعکس نمی‌شود، مستلزم سنجش تحلیلی ساختارهای درونی است که شخص از طریق آن‌ها، گفتمان‌ها را درونی و درک می‌کند.

نکته اصلی که می‌خواهم در این کتاب بیان کنم این است که الگوهای شخصی، سبب تغییر آیین می‌شوند و آن‌را سازماندهی می‌کنند. در درجه‌ی اول، گفتمان‌های غالب، زبان یا ساختارهای اجتماعی نیستند که باعث تغییر آیین می‌شوند و آن‌را هدایت می‌کنند؛ بلکه بیش‌تر، اعتقادات شخصی خاص، کاوش‌ها و خواسته‌ها، موجب آن می‌شوند. اسلام برای بانوان جذاب است؛ زیرا اندیشه‌های مذهبی، برخی نیازها و تفکرات موجود را مورد خطاب

1. Cohen; Linger, Sökefeld

2. Obeyesekere, Stromberg



قرار می‌دهد (رجوع کنید به ساکس نوریس ۲۰۰۳)^۱. باشناسی شناختی^۲، موجب این گام که سوی ناشناخته‌ها می‌شود، که بعداً به آن خواهیم پرداخت.

بنابراین منظور از الگوهای شخصی چیست؟ با توجه به مطالعات انسان‌شناسان روانشناسی/شناختی^۳، این الگوها ساختارهای درونی اندیشه و احساس هستند که افراد، درک خود را راجع به خویش و جهان از طریق آن‌ها به دست می‌آورند و سازماندهی می‌کنند. استدلال من این است که بانوان در فرایند مسلمان شدن، اسلام را شخصی‌سازی و درک می‌کنند و خود را از طریق الگوهای شناختی خاص بازسازی می‌نمایند. بنا به گفته‌ی کلودیا استراوس، ساختارهای ذهنی، که خود محصول تعاملات قبلی با جهان عمومی هستند، «الگوهای آموخته‌شده و درونی‌شده‌ی تفکری - احساسی هستند که هم در تفسیر تجربیات جاری و هم در بازسازی خاطرات، نقش دارند» (استراوس ۱۹۹۲a: ۳). این الگوهای شخصی‌شده‌ی فکری - احساسی نه تنها از اهمیت عاطفی و نیروی محرکه برخوردار هستند، بلکه با خودشناسی^۴ بانوان نیز کاملاً مرتبطند (ر.ک. به کوین ۱۹۹۲). الگوهای شخصی، تجسم جنبه‌های اساسی دنیای درونی فرد است و درک او از جهان و جایگاه او در آن را هدایت می‌کند. هم‌چنین، از آنجا که آن‌ها خود، سبب تغییر آیین می‌شوند، دارای نیروی محرکه‌ای قوی هستند (دی.آندراد ۱۹۸۵، دی.آندراد و کوین ۱۹۹۲: ۵).

در انسان‌شناسی روان‌شناختی^۶، که انسان‌شناسی شناختی^۷ بخشی از آن است، تحقیقات زیادی بر روی الگوهای شناختی موسوم به «الگوهای فرهنگی» انجام شده‌است، که حاکی از درک مشترک در یک گروه است. همان‌طور که برخی اشاره کرده‌اند، این الگوهای شناختی (موسوم به الگوهای فرهنگی)، ممکن است همان الگوهایی باشند که در پس صحبت آمریکایی‌ها در مورد انواع جنسیتی و داستان‌های عاشقانه (هلند و اسکینر ۱۹۸۷،

-
1. Sachs Norris
 2. cognitive recognition
 3. psychological/cognitive anthropologists
 4. Self-understanding
 5. D'Andrade, D'Andrade and Quinn
 6. psychological anthropology
 7. cognitive anthropology





هلند ۱۹۹۲)^۱، در مورد ازدواج (کوبین ۱۹۹۲)، در مورد موفقیت (استراوس ۱۹۹۲b)، و در مورد خویشتن وجود دارد (دی. آندرو ۱۹۸۷). در حالی که این مطالعات و دیگر مطالعات ناظر به الگوهای فرهنگی است، الگوهای شخصی که در اینجا توضیح داده می‌شود، دارای ماهیت خاص تری هستند. هر دو الگوی شخصی و فرهنگی، پدیده‌ای شناختی/عاطفی^۲ هستند؛ اما، در حالی که الگوهای شخصی، پدیده‌های ذهنی هستند (یا یک تشکیلات شخصی از الگوهای شناختی که شوارتز^۳ (۱۹۷۸) از آن به «دنیای منحصر به فرد شخصی»^۴ یاد می‌کند)، الگوهای فرهنگی همان الگوهای شخصی مشترک می‌باشند.

نکته در این جاست که نومسلمانان، با ترسیم مجموعه‌ای کاملاً متفاوت و شخصی از اندیشه‌ها و دانش، که مملو از ذهنیت‌ها، احساسات و خواسته‌هاست، اسلام را درونی‌سازی و درک می‌کنند و به خاطراتی خاص پیوند می‌دهند. این درک و دانش ممکن است با نگاهی غیر دقیق، از اندیشه‌های فرهنگی پیرامون خود استنباط شود، اما این مساله به طور قابل توجهی با طرز فکر مربوط به زندگی هر شخص، به شدت در هم تنیده شده است. در اینجا نشان داده خواهد شد که چگونه این الگوهای شخصی، مورد اهمیت واقع شده‌اند و مورد اهمیت باقی می‌مانند؛ چراکه با اندیشه‌های مهم و خاص و هم چنین تجربیات و خاطرات عاطفی مرتبط با دوران کودکی و نوجوانی (یا بعد از آن) پیوند می‌خورند و تقویت می‌شوند، اما اندیشه‌های اسلامی و تجربیات جدید به دست آمده در روند تغییر آیین، آن‌ها را اصلاح می‌کند.

کلودیا استراوس تحلیل مشابهی از نظام معنایی ویژه ارائه می‌دهد که «از ترکیب خاص تجربیات و اندیشه‌هایی شکل گرفته است که هر شخص در معرض آن قرار دارد و هرگز برای دو نفر کاملاً یکسان نیست» (۱۹۹۲b: ۲۲۰). او در مقاله‌ی خود راجع به صحبت‌های پنج تن از کارگران در مورد «پیشرفت»، علاوه بر یک الگوی مشترک موفقیت، به آن چه که «شبکه‌های معنایی شخصی»^۵ نامیده می‌شود، اذعان کرده است؛ شبکه‌هایی که با نمادهای کلیدی، تجربیات زندگی و خودآگاهی، آگاهانه پیوند می‌خورند. (همان: ۲۶۱). هم چون الگوهای

1. Holland and Skinner, Holland
2. cognitive/emotional phenomena
3. Schwartz
4. Idioverses
5. "personal semantic networks,"



شخصی که در این جا مورد بررسی قرار گرفته اند، در مورد مطالعاتی استراوس، که اندیشه های موفقیت به طور گسترده به اشتراک گذاشته شده اند، این شبکه های شخصی نسبت به برخی از الگوهای فرهنگی دارای نیروی هدایت گری قوی تری هستند.

مطالعات انسان شناسی سودمند دیگری نیز وجود دارد که تغییر آیین را به عنوان یک فرآیند پیوسته و نه یک تغییر ناگهانی بنیادی تحلیل کرده (باکسر و گلیرز ۲۰۰۳) و بعد روان شناختی تغییر آیین را نیز نشان داده است. لورمان (۱۹۸۹)^۱ در روایتی جالب درباره ی جادو و تغییر آیین به مذهب و یکان^۲، پیرامون یک پایان نامه با نام «تغییر نگرش تدریجی»^۳، که فرآیندی اجتماعی - شناختی است، شرحی می دهد تا توضیح دهد چگونه افراد، جذب جادوگری شده و خودشان متخصص و جادوگر می شوند. در مقایسه با الگوی لورمان، که بر جنبه های غیرانگیزشی و غیرتعمدی این فرایند تأکید می کند، فرایند شناختی که در اینجا مورد مطالعه قرار گرفته است، از تفکر و تأمل آگاهانه ی نومسلمانان ناشی می شود. این مطالعه در مورد شکل گیری هویت آگاهانه ی نومسلمانان و تأملات آن ها بر تداوم و تغییر می باشد و بر این فرض استوار است که الگوهای شخصی و دانش ناگفته می توانند مورد تأمل و تفکر آگاهانه قرار بگیرند (استراوس و کوین ۱۹۹۷: ۴۶)، امری که خود مسأله ی تغییر آیین سبب آن می شود. به همین ترتیب، استرومبرگ (۱۹۹۰، ۱۹۹۳) در مطالعات خود در زمینه ی تغییر آیین به مسیحیت انجیلی^۴، به مفهوم تحول و معنای منحصر به فردی علاقه مند است که فرد نومذهب به یک اعتقاد دینی نشان می دهد. اما او به جای بررسی ساختارهای درونی، از چگونگی توجه فرد ایمان آورده به تقابل های عاطفی و تلاش او برای حل این تقابل ها با استفاده از زبان مسیحیت انجیلی و معنای شخصی که به آن داده می شود، تحلیلی قانع کننده ارائه می دهد. هم چنین فرد ایمان آورده با شکل دهی دوباره ی تجربیات و احساسات شخصی از طریق یک زبان معیار، در خود احساس تحول می کند.

من به دنبال نشان دادن این نکته هستم که اتخاذ تئوری الگوهای شخصی در مطالعه ی تغییر آیین مذهبی، از چندین جنبه رویکرد مفیدی را ارائه می دهد. این روش، راهی برای درک

1. Luhrmann
2. Wiccan
3. "Interpretative drift"
4. Evangelical Christianity





فرایند هم‌زمان شخصی‌سازی اسلام و سازمان‌دهی هویت فرد مسلمان، چگونگی تطبیق اندیشه‌های جدید با قالب شناختی موجود، حس هم‌زمان تغییر و تداوم، و چرایی جذابیت اسلام برای بانوان پیشنهاد می‌دهد. هم‌چنین این روش، زمینه‌ی تفسیرها و درک‌های شخصی متعددی از نمودهای عمومی یکسان و چگونگی اختصاص برتری شناختی/عاطفی یک اعتقاد یا مجموعه‌ای از اندیشه‌ها را فراهم می‌کند. از این نظر، این روش از بسیاری از مطالعات قبلی در علوم اجتماعی، فاصله می‌گیرد. این مطالعات عموماً در زمینه‌ی تغییر آیین، که با هدفی کاملاً متضاد صورت می‌گیرند، انجام شده‌اند. این مطالعات، نمایه‌ای از نوکیشان مذهبی «نوعی»^۱ ارائه داده و به طور کلی به دنبال الگویی جهانی برای تغییر آیین هستند. علاوه بر این، باید خاطر نشان کرد که فرایند ذهنی بیان شده در این جا، لزوماً مختص تغییر آیین مذهبی نیست، بلکه به احتمال زیاد می‌توان (این فرایند ذهنی را) در دیگر انواع تحول شخصی نیز یافت. به اعتقاد من، به‌کاربردن مدل نظری مدنظر، نه تنها برای تغییرهایی چون تغییر سیاسی و قومی، بلکه برای تغییرات هویتی عمیق، مانند تغییر جنسیت می‌تواند سودمند باشد. الگوهای شخصی قابل توجه ممکن است به خوبی سبب ایجاد و روشن‌سازی تغییر شناختی/عاطفی در این موارد شوند، اما من، بررسی این کار را به سایر مطالعات واگذار می‌کنم. این مساله نیز سؤال کلی‌تری را ایجاد می‌کند: مگر همگی ما در طول زندگی دچار تغییر نمی‌شویم؟ به نظرمی رسد نحوه‌ی درک مردم از تغییر و هماهنگ کردن پیام‌های مختلف طی تغییر آیین (آن چه من از آن به عنوان هماهنگی شناختی یاد می‌کنم)، به طور کلی به ویژگی اصلی مفهوم‌سازی اشاره دارد.

باید تأکید کنم که قصد من از تمرکز بر چند الگوی محدود، تقلیل تصویر شخصی^۲ بانوان به موضوعات جداگانه نیست. در عوض، سعی من بر آن است که اندیشه‌ها، عواطف و تجربیات خاصی را برجسته کنم که بانوان، هنگام گفت‌وگو درباره‌ی تغییر آیین و هویت مسلمان خود در زمان خاص مصاحبه با آن‌ها درگیر می‌شوند؛ همان‌هایی که نشان‌دهنده‌ی کار مداوم هویت‌سازی است. در نتیجه، من فقط برخی از جنبه‌های هویت بانوان را بررسی می‌کنم. بسیاری از مصاحبه‌ها که به طور گزیده در این جلد گنجانده شده‌است، این امر

1. Typical

2. self-image



را منعکس می‌کند که مواجهه با مصاحبه مانند خیلی از رویدادهای زندگی باعث حس انسجام درونی می‌شود؛ و برخی از این تجربیات باعث تغییر در زندگی می‌شوند. هم چنین، نباید الگوهای شخصی را به صورت ایستا و بدون انعطاف تصور کرد، بلکه باید آن را به عنوان الگوهایی انعطاف پذیر در نظر گرفت که فرد هنگام درونی سازی اندیشه‌های جدید یا از طریق برخی اعمال خاص، می‌تواند آن‌ها را به چالش بکشد، تقویت کند یا تغییر دهد. برخی از انسان‌شناسان شناختی، نشان داده‌اند که الگوهای شناختی و انگیزه به هم مرتبطند. از آنجا که الگوها، واسطه‌ی برخی از دیدگاه‌های جهانی هستند، غالباً اهداف مطلوب و سودمندی را نیز به فرد ارائه می‌دهند (دی. اندرو واستراتوس ۱۹۹۲). هنگامی که اسلام به عنوان یک اعتقاد با برتری شناختی بالا به دست می‌آید، به احتمال زیاد سبب هدایت یا حتی انجام عمل می‌شود. (اسپیرو ۱۹۸۷ [۱۹۸۲]: ۱۶۴)^۱. اما همان‌طور که لورمان (۱۹۸۹) به خوبی شرح می‌دهد، خود عمل می‌تواند اعتقاد را تحریک یا هدایت کند. من شناخت را به عنوان مساله‌ای کاملاً جدا از عملکرد نمی‌دانم، بلکه معتقدم بین شناخت و اعمال انسانی ارتباطی تنگاتنگ وجود دارد. همان‌طور که بیان خواهیم کرد، در یک مورد، باورهای یکی از نومسلمانان، از طریق برخی احکام عملی هدایت شد و او از این طریق عقاید دین خود را فراگرفت.

اندیشه‌ی تغییر دین به عنوان یک فرایند شناختی/عاطفی که توسط الگوهای شخصی برانگیخته می‌شوند، بیش‌تر از طریق بازشناسی شناختی و سازگاری/هماهنگی شناختی^۲، که من با این نام به آن اشاره می‌کنم، مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ فرآیندهایی که نشان دهنده‌ی توانایی شخص در مفهوم سازی‌اند. بازشناسی شناختی موجب گامی به سوی «ناشناخته» می‌شود؛ یعنی برخی از اندیشه‌ها و اعمال اسلامی از این طریق شناسایی شده و مورد تفکر قرار می‌گیرند؛ زیرا آن‌ها الگوی شخصی خاص، اندیشه‌ها و خواسته‌های موجود را مورد توجه قرار می‌دهند و از آن‌ها یاری می‌طلبند. این شناخت باعث شیفتگی و تعهد شخصی، معنا یافتن اندیشه‌ها و اعمال، و ارائه‌ی راه حل‌های مورد پسند می‌شوند و برخی از خواست‌ها و احساسات شخصی را برآورده می‌کنند. در روند درونی سازی اسلام، اندیشه‌های دینی بر اندیشه‌هایی که قبلاً در مورد جهان درونی شده‌اند، تاثیر متقابل می‌گذارند، با آن‌ها

1. Spiro
2. cognitive recognition and reconciliation





یکی می‌شوند و توسط آن‌ها مورد بررسی قرار می‌گیرند. هنگامی که اسلام به تدریج پذیرفته می‌شود، الگوی شخصی نیز تقویت و اصلاح می‌شود، الگویی که که اعتقاد فرد از طریق آن شخصی‌سازی و درک شده‌است.

این مطالعه نشان می‌دهد که چگونه هماهنگی شناختی از ویژگی‌های قابل توجه کل فرآیند تغییر آیین است. به‌ویژه، به اعتقاد من، پدیده‌ی تغییر آیین خود را به عنوان واسطه‌ای عالی نشان می‌دهد که از طریق آن می‌توان اتحاد و هماهنگی فکری و مداوم و (هم‌چنین) پیام‌ها و نمودهای متنوع را در یک «من» منسجم تحلیل کرد، یک ویژگی کیفی که به طور کلی برای مفهوم‌سازی به کار می‌رود. کتاب «شیوه‌ی مسلمانی»^۱ در واقع به نقطه‌ی نهایی نمی‌رسد. نومسلمانان، و همه‌ی ما در این امر، در چارچوب تجربیات جدید خود، به‌طور مداوم در طول زندگی با هویت خود ارتباط برقرار کرده، با آن تبادل نظری می‌کنیم. در مورد نومسلمانان، این مساله به معنای تلفیق اسلام با هویت شخصی و هماهنگی توقف با تداوم محسوس خویشتن و داستانی از یک زندگی منسجم است. بنابراین، هماهنگی شناختی به فرآیندهای هم‌زمان کسب اعتقاد دینی و تحول شخصی اشاره دارد.

فراتر از مشخصات بیوگرافی بانوان و تنوع مسیر گرایش آن‌ها به اسلام، این مطلب به مفهوم جالب رابطه‌ی تغییر آیین با خودسازی اشاره می‌کند. به نظر می‌رسد خود مساله‌ی تغییر آیین، و حتی تأملات در مورد یک تغییر آیین بالقوه، باعث افزایش احساس تعهد فرد نسبت به بررسی هویت فردی و جایگاه او در جهان می‌شود. با نزدیک شدن به امری جدید و ناشناخته، نومسلمانان از این‌که چگونه تغییر آیین برای احتمالات و برای شرح و بسط وجودی هویت جدید به کار می‌افتد، تجربه‌ای قانع‌کننده و حتی آزادی‌بخش پیدامی‌کنند. بانویی، در سطح نمادین، تغییر آیینش به اسلام را با عشق ورزیدن مقایسه می‌کرد. تحقق آرزوی تغییر در زندگی در داخل نظام‌ها و قلمروهای اعتقادی از پیش شناخته شده و از طریق آن‌ها، ممکن است کمی دشوار باشد. با کاوش در مسایل جدید یا به قول یک فرد نومسلمان، با «چشیدن طعم اسلام»، بانوان روش‌های جدید بازاندیشی درباره‌ی خود و جایگاه‌شان در جهان را تجربه می‌کنند. رهاکردن امری قدیمی برای چیزی که هنوز ناشناخته است، موجب به دست آوردن این تجربه می‌شود که هرچیزی ممکن است.

الگوهای فردی معنویت و وجدان اجتماعی^۱

فاطمه السادات مرتضوی *

اشرف السادات هاشمی^۲

چکیده

کتاب "شیوه مسلمانی" نوشته خانم آنا منسون مک گینتی "Anna Mansson Mc Ginty" مطالعه‌ای با رویکرد قوم نگاری است که بر اساس مصاحبه‌هایی با چند تن از بانوان نومسلمان سوئدی و آمریکائی نگاشته شده است. نویسنده در این کتاب نشان می‌دهد که چگونه پذیرش جهان بینی مسلمانان توسط زنان نومسلمان ادراک آنان از "خود" و "واقعیت" را تغییر داده است. این تغییرات با بررسی نحوه بیان و تحلیل این زنان نسبت به موضوعات کلیدی همچون معنویت، حجاب، مفهوم عدالت اجتماعی و... نشان داده شده است. نویسنده معتقد است: «این اثر، تغییر آیین را از منظر دینی بررسی نمی‌کند؛ بلکه به عنوان یک پدیده‌ی شناختی و فرهنگی به آن می‌پردازد؛ هرچند هدف این اثر این است که از لحاظ پدیدارشناختی به تجربه‌ی نو مسلمانان نزدیک شود.» مقاله پیش رو ترجمه بخشی از فصل چهارم این کتاب با عنوان الگوهای فردی معنویت و وجدان اجتماعی است و تلاش شده است که سبک نویسنده به ویژه در نقل مصاحبه‌ها حفظ شود.

واژگان کلیدی: زنان نومسلمان، الگوهای فردی معنویت، وجدان اجتماعی، جهان بینی

۱. ترجمه فصل ۴ از کتاب:

«Personal Models of Spirituality and Social Conscience Becoming Muslim Western Women's Conversions to Islam, Anna Mansson McGinty»

*. دانش آموخته سطح ۳ جامعه الزهراء ع.

۲. دانش پژوه سطح ۲ جامعه الزهراء ع، مدرس گروه زبان انگلیسی جامعه المصطفی ع العالمیه و دانشجوی

دکتری مطالعات زنان دانشگاه ادیان قم. andishehashemi@yahoo.com



الگوهای فردی معنویت و وجدان اجتماعی

در این فصل به تحلیل شکل‌گیری هویت زنان و مراحل تلفیق شناختی می‌پردازم، چرا که نقطه عطف در تغییر دین، زمانی است که نظام دینی جدید نهادینه شده و در چارچوب شناختی قبلی گنجانده می‌شود. تمرکز من بر این موضوعات است: سازماندهی درونی هویت یک مسلمان، شخصی‌سازی روان‌شناختی^۱ اسلام از طریق الگوهای خاص فردی و معنایی که زنان از بازنمایی^۲‌های مذهبی و فرهنگی متفاوت برمی‌گزینند. این‌گزینش معنا نشان‌دهنده‌ی یک جریان منطقی بین فرد، جهان و رابطه‌ی متقابل بین بازنمایی‌های ذهنی و اجتماعی است. شکل‌گیری یک هویت تحول‌یافته به موازات تغییرات تدریجی در جهان‌بینی فرد رخ می‌دهد. الگوهای بارزی که در اینجا مورد بحث قرار گرفته‌اند نه تنها ادراک زنان از واقعیت که احساس آنها نسبت به خودشان را نیز ترسیم می‌کنند.

ما می‌توانیم با بررسی نمونه‌هایی از افراد نومسلمان به درکی از شخصی‌سازی اختصاصی باورهای دینی و تحول و پیوستگی فرایندهای شناختی هم‌زمان و درهم‌تنیده برسیم. این زنان نومسلمان برای رساندن مرادشان از مسلمان شدن، از تجربیات مختلف، خاطرات، برداشت‌های خاص از اسلام، نقش‌های جنسیتی، خانواده و سیاست‌های اجتماعی کمک می‌گیرند.

برخی از زنان تغییر دین و خودآگاهی را بر پایه امور معنوی مطرح می‌کنند، در حالی که برخی دیگر باورهای خاصی نسبت به جنسیت را دخیل می‌دانند.

به نظر می‌رسد زنانی که در اوایل کودکی‌شان یک جهان‌بینی مذهبی در آنان نهادینه شده، به احتمال قوی‌تر درک و توصیف‌شان از خود و تغییر دین بر مبنای یک الگوی دینی است.

تقسیم‌بندی این بخش بنا بر این موضوعات مجزاست: در ابتدا الگوهای معنوی و به دنبال آن الگوهایی از عدالت و همبستگی اجتماعی در جهان سوم مطرح می‌شود و پس از آن الگوهای جنسیتی در فصل پنجم ادامه می‌یابد. در فصل ششم معنای حجاب مورد بررسی قرار می‌گیرد.

1. psychological appropriation.

2. Representation.



در مصاحبه‌ی هر یک از این هشت خانم^۱ الگوی مشخصی مورد بحث واقع شده است. با این حال در مورد برخی از زنان مانند فاطمه و مریم در این فصل هر دو الگوی معنویت، جنسیت و خانواده در نظر گرفته شدند، چراکه هر دو موضوع ارتباط بسیار وثیقی با خودآگاهی آنان داشت. کسی نمی‌تواند در اینجا بر این اشکال پافشاری کند که به عنوان مثال زنی که من مطرح کرده‌ام طبیعتاً همان قدر که تحت تاثیر ادراکی معنوی از اسلام بوده، از الگوی وجدان اجتماعی نیز تاثیر پذیرفته است، چراکه هویت دینی او با باورهای ویژه‌ای درباره عدالت اجتماعی به سختی درهم تنیده، باورهایی که از طریق خاطرات و تجربیات منحصر به فرد شخصی به او القا شده است.

تغییر دین گرچه یک بعد مشهود دینی دارد، اما من می‌خواهم با پررنگ کردن الگوهای جنسیتی و اجتماعی نشان دهم که چگونه این تحول و پیوستگی از طریق دسته‌ای دیگر از باورها نیز به خوبی قابل درک است.

من قصد ندارم با انتخاب برخی از الگوها تصویری که زنان از خود ارائه می‌دهند را مختصر کنم، یعنی امکان تقلیل این الگوها برای نو مسلمانان وجود ندارد. در مقابل قصد من نشان دادن ویژگی‌ها و تمایزات در ادراکات زنان و چگونگی گنجاندن یک نظام دینی در زندگی شخصی است.

من در تحلیل برخی از شرح حال‌های زنان به دنبال آن بودم که با تفکیک بازشناسی شناختی^۲ و تلفیق شناختی^۳، فرایندهای شناختی در تغییر دین را کشف کنم. این دو جنبه‌ی فرایند شناختی، به شخصی سازی روان شناختی یک نظام دینی، چگونگی اصلاح و تقویت نظام شناختی قبلی و همچنین بازنگری نسبت به خویشتن می‌پردازند.

گرویدن به اسلام با شناخت آغاز می‌شود. به این معنا که زنان مجذوب اسلام می‌شوند چراکه این شناخت با تمسک به تصورات قبلی، مطالبات و خواسته‌های مشخص فردی را برآورده می‌کند. در اسلام زنان باورهایی را می‌یابند که حاکی از تفکرات و علایق پیشین شان است. این شناخت الهام بخش فعالیت‌های خاصی نیز می‌شود. در این فصل با توجه به مسیرهای منحصر به فردی که برای پذیرش اسلام وجود دارد این مسئله مورد توجه قرار

۱. فقط یکبار با زهرا مصاحبه شد و او در مباحث این فصل‌ها شرکت ندارد. ر.ک: فصل سوم.

2. cognitive recognition.

3. cognitive reconciliation.





گرفته است که چگونه باورها، احساسات و خواسته‌های مشخصی موجب به وجود آمدن برداشت‌های ذهنی متفاوتی از اسلام می‌شود و چگونه تجربیات و باورها پیوسته با موارد قبلی تطبیق پیدا می‌کنند.

برخی از گفتگوها که در ادامه آمده طولانی‌تر از بقیه است که نشان دهنده‌ی عمق بیشتر و طولانی‌تر بودن زمان مصاحبه است و نشانگر آنست که من خواسته‌ام در این گفتگوها - نه در جایی دیگر - برخی مباحث نظری کلی را نیز ارائه دهم.

مریم: تحولی دینی در یک پژوهش میدانی

در اولین دیدارم با مریم مجذوب چهره‌ی آرام و دوستانه‌ی او شدم. محل مصاحبه، خانه‌ی او بود که آن روز آکنده از نور خورشید بود و با وسایلی از کشورهای مختلف مبله و تزئین شده بود. از آنجا که فرزندان او در خانه بودند، ما به دورترین اتاق از آشپزخانه و سروصداهاش رفتیم. او روی تخت نشست و داستان زندگی خود را برایم تعریف کرد. او که خود فارغ التحصیل رشته انسان‌شناسی بود می‌دانست موضوع از چه قرار است. هر دوی ما ذهنیت مشترکی در این خصوص داشتیم. برایم واضح بود که او در مورد مسیرها و انتخاب‌ها در زندگی‌اش تأمل بسیاری کرده است. پاسخ‌های بسیار سنجیده‌اش، حاکی از اندیشه ورزی‌اش بود. او با توجه به تخصص خود، احتمالاً به زندگی‌اش از دید یک پژوهشگر منتقد نگاه می‌کرد. هیچ چیز آن‌گونه که بنظر می‌رسد نیست. هیچ چیز به آن آسانی که بنظر می‌آید نیست. او در هنگام انجام پژوهش میدانی خود در زمینه انسان‌شناسی در شمال آفریقا تجربه‌ای داشته است که نه می‌تواند در مورد آن تحقیق کند و نه می‌تواند فراموشش کند، احساس چیزی «واقعی»!

مریم: «همه وقتی به عقب برمی‌گردند و زندگی‌شان را مرور می‌کنند، وقتی می‌خواهند در مورد زندگی‌شان صحبت کنند، انگار نکته و هدفی داشته‌اند، انگار یک مسیر در پیش روی‌شان وجود داشته. اما من این را باور ندارم. منظورم اینست که هم باور دارم و هم باور ندارم. فکر می‌کنم انسان به نوعی هدایت می‌شود، درست! و چیزهایی هست که برای انسان مقرر شده اما مطمئن نیستم این دقیقاً به همان معنا و مفهومی باشد که در ذهن ماست.



فکر می‌کنم مسیر مسلمان شدن برای من یک راه حل بود... تصور من اینست مردم این‌گونه احساس می‌کنند که مسلمان شدن راه حلی برای مشکلی است که با زندگی آنان عجین شده است، راه حلی برای عدم فهم آن دینی که داشتند و یا راه حلی برای کنارهم چیدن برخی برداشت‌ها که نتوانسته بودند آنها را به هم پیوند دهند.»

آنا: «شما گفتید که وقتی نماز خواندید احساس کردید که «واقعی» است.»
مریم: «بله، برای من اینطور بود. نماز یک تجربه‌ی عقلانی نبود. نمی‌توانستم انکارش کنم یا مثل خیلی از موارد دیگر بگویم: نمی‌دانم چه بود. نه! واقعا احساس کردم تجربه‌ای کاملاً واقعی است. بابت آن تجربه خیلی خوشحالم.»

در ماه رمضان سال ۱۹۷۱ میلادی، سه هفته پس از آن که مریم به مکان انجام پژوهش میدانی در شمال آفریقا رسید، به عنوان شرکت‌کننده ناظر به افرادی پیوست که خودش آنان را برای روزه گرفتن و نماز خواندن مورد مطالعه قرار داده بود. او چیزی را تجربه کرده بود که نمی‌توانست با تجزیه و تحلیل ردش کند. ما می‌توانیم احساسات او را بنا بر ترجیحات و نقطه نظرات علمی و شخصی شرح دهیم و معانی متفاوتی به آن ببخشیم. خواننده ممکن است یک شیوه برای توضیح آن داشته باشد در حالیکه من الگوی متفاوتی را برای بحث کردن در مورد آن انتخاب کرده‌ام. معنایی که مریم را به تحول شخصی سوق داد این است: این احساسات «راه حلی» برای سوالات و تجربیات ویژه‌ای در دوران کودکی است. مریم متولد نیویورک و رشد یافته در خانواده‌ای روشن فکر، روحانی و از طبقه متوسط است. مادرش با پیشینه‌ی یهودی به مسیحیت گرویده است در حالیکه پدرش - که بیست و پنج سال از او بزرگ تر بود - کاتولیک بود و از آنجا که دوبار تجربه طلاق داشت بیشتر یک کاتولیک تکفیر شده محسوب می‌شد. موضوعات دینی برای هر دو والدین او جزوه علایق شخصی‌شان محسوب می‌شد. مریم به یکی از بهترین مدارس کشور رفت و گرایش اولیه خود را به علوم انسانی و هنر نشان داد. او تا مقطع دبیرستان به یکی از پیشرفته‌ترین مدارس دخترانه رفت، جایی که دانش‌آموزانش برای مهارت‌های شغلی پرورش پیدا می‌کردند. در برنامه‌ی آموزشی آن مدارس، بر وظیفه‌ی دنبال کردن یک شغل حرفه‌ای بسیار بیشتر از نقش مادر و همسر بودن تأکید می‌شد. (در فصل بعدی به این بحث باز می‌گردم).



برای مریم دین جنبه‌ای مهم و آشکار از زندگی است. خودانگاره‌ی معنوی او به خاطرات بسیار احساسی و خاص در دوران کودکی پیوند خورده است. این نکات برای درک معنای شخصی خاصی که مریم از اسلام دارد در خور توجه است.

مریم: «فکر می‌کنم پدرم هیچ وقت... درک معنوی واقعی نداشت. منظورم اینست که او عادت داشت در مورد فرشتگانی که عمه‌اش دیده بود و یا در مورد مادر روحانی برای ما صحبت کند. این تجربیاتی بود که از مادرش به او منتقل شده بود. و مادرم، فکر می‌کنم تلاش می‌کرد در دین خود (مسیحیت) شاد باشد، اما در نهایت هیچ کدام از این دو دین او را اقناع نکرد.

خاطرم هست از راهبه‌ای که به ما تعالیم مذهبی می‌آموخت و پیمان باگرگی بسته بود پرسیدم: شما وقتی به کلیسا می‌روید چه می‌کنید؟ هنگامی که زانو زده‌اید و دعا می‌خوانید چه می‌گویید؟ واقعا جوابی نداشت. هر کس هر چیزی که می‌خواست می‌توانست بگوید. می‌توانست با خدا صحبت کند (می‌خندد). هیچ چیزی - ... فقط یک ساعت در هفته در روزهای یکشنبه، بدون هیچ دلیل و هدفی به کلیسا می‌رفتیم. نوعی عذاب بود. و من واقعا احساس می‌کردم آنچه نیاز دارم در اسلام هست. اسلام فقط برای روز یکشنبه نیست، برای تمام زمان‌ها و همه انسانهاست. نمازهای پنجگانه روزانه، این تکرار منظم باعث یادآوری دائم خداست، یادآور حضور خداوند و موقعیت من در ارتباط با او. این همان چیزی بود که می‌خواستم. اگر خدائی باشد و اگر واقعی باشد، پس این مسئله باید مهم باشد، بسیار مهم.

آنا: وقتی برای پژوهش میدانی می‌رفتید یک مسیحی معتقد بودید؟
مریم: هوم (فکر کردن)... بله فکر می‌کنم دبیرستانی بودم، بیشتر بخاطر اینکه دبیرستان من برای جمع‌آوری اعانات شور متی مقدس^۱ را اجرا می‌کرد. ما در تالار کارنگی^۲ آن را اجرا کردیم. همسرانی با پسران را بر عهده داشتیم و یک سال تمام

۱. یک قطعه موسیقی است که توسط جان سباستین باخ در سال ۱۷۲۷ بر اساس فصول ۲۶ و ۲۷ انجیل متی تنظیم شده است.

2. Carnegie Hall.



تمرین می‌کردیم. منظورم این است که این قطعه، یک قطعه‌ی بسیار احساسی است. فکر می‌کنم همان‌طور که بزرگ‌تر می‌شدم، عشقم به عیسی مسیح نیز بیشتر می‌شد. در طول زندگی‌ام همیشه عاشق مریم مقدس بودم. از زمانی که کودک بودم عادت داشتم روپوش بلند مادرم را بپوشم و تظاهر کنم که مثل مریم مقدس کودکی در آغوش دارم (می‌خندد) به همین خاطر فکر می‌کنم من واقعاً به دین وابستگی داشتم اما نه به این کلیسا.»

حس معنوی مریم همان‌طور که پیوند نزدیکی با رابطه صمیمانه‌ی او با پدرش دارد، پیوند محکمی نیز با خاطرات تأثیرگذار او - همچون لباس پوشیدن مانند مریم مقدس و اجرای شور متی مقدس باخ - دارد. هنگامی که دختری جوان بود، الگوی برجسته‌ای از ارتباط و ادراک معنوی را در خود درونی کرد. این امر در شیوه‌ی فهم او رسوخ کرده و او را به سمت اسلام‌گرایی - و بعدها تصوف و عرفان - سوق داد. الگویی که اکنون خاطرات و زندگی او را در بر گرفته است.

مریم پس از اتمام کالج، تحصیلات خود را در رشته انسان‌شناسی آغاز کرد. او خود را مجذوب صحرای بزرگ آفریقا یافت و پس از دو سال در سن بیست و دو سالگی برای انجام یک پژوهش میدانی به روستای کوچکی در شمال آفریقا رفت. او با یک تصور ساده و رؤیایی از منطقه‌ای دورافتاده که کسی در مورد آن چیزی نمی‌دانست و با این شعار که «انسان‌شناسان بزرگ توانایی رفتن و زنده برگشتن را دارند» به آنجا رفت. او انجام این پژوهش میدانی را چالشی برای خود محسوب می‌کرد.

من بر این باورم که تجربیات او در آن مکان دورافتاده، مواجهه او با یک سبک زندگی متفاوت و برخورد با مردمی پایبند به اسلام، بستری برای افزایش آگاهی او فراهم آورد. اقامت او در آن آبادی کوچک برای او فرصتی فراهم آورد که فراتر از تطابقات و دسته‌بندی‌ها معمول بیاندیشد و تجربه‌ای از پیشامدهای جدید برایش رقم بخورد. این تجربه زمینه‌ی تصور و خلق شیوه‌های دیگر برای تبیین خودش و هستی را ایجاد کرد.

مریم با اسلام روبرو شد و آن را در شرایطی نامأنوس آموخت، در مکانی که او یک بیگانه - انسان‌شناسی غربی که برای بازدید آمده - محسوب می‌شد. به اسلام گرویدن او نیز شیوه‌ای برای ارتباط گرفتن با سبک زندگی آنان و ابراز تمایل او برای فهمیدن بهتر آنان بود تا بتواند



دنیا را از نگاه آنان ببیند. سازگاری با سبک زندگی افراد مورد مطالعه، که در اصطلاح «بومی شدن»^۱ نامیده می‌شود، پدیده‌ای نامعمول در انسان‌شناسی نیست.^۲ نحوه‌ی توصیف مریم از این تغییر بیشتر از آنکه عقلانی باشد احساسی است. در طول سه سال انجام پژوهش میدانی مریم هیچ کتاب مقدسی را نخواند و دین را از خلال اعمال عبادی در زندگی روزمره آموخت.

«نحوه مسلمان شدن من با اکثر مسلمانان آمریکائی متفاوت بود. از برخی جهات فکر می‌کنم من مثل یک کودک مسلمان شده‌ام، چون مسلمان شدن من با یادگیری چیزهای جدیدی بود. آموخته‌های جدید کاملاً با ذهنیتیم همخوانی داشتند و من حفظشان کردم، چون افرادی که با آنها تعامل داشتم همگی مانند پیامبر زندگی می‌کردند. شرایط زندگی آنان مانند هم بود. ویژگی‌های فردی شان هم مانند هم بود. بیشتر چیزهایی که من فکر می‌کردم عادات خاص آنهاست در واقع سنت اسلامی - شیوه عمل پیامبر اسلام ﷺ - بود. انجام دادن آن اعمال برای آنها عادی محسوب می‌شد، لذا بدون آنکه در مورد هر چیز توضیح بخواهم، اسلام را از نزدیک تجربه کردم و خوب آموختم.»

مریم همچون یک کودک از ابتدا با تمرین کردن و مشاهده‌ی سبک زندگی اجتماعی، دین را در چارچوب شناختی خودش درونی سازی کرد بدون آنکه بسیار بحث یا مطالعه کرده باشد و یا به سخنرانی گوش داده باشد. حتی قرآن نیز در آن برهه در دسترسش قرار نداشت. او هنگامی به عنوان یک مسلمان به خودش نگرست که در دنیائی متفاوت و دورافتاده بود. در آنجانه تنها باید می‌آموخت که چگونه صحبت کند، بلکه باید چگونه خوردن، چگونه پختن و چگونه نیایش کردن از طریق ارتباط غیرکلامی را هم می‌آموخت. بسیاری از چیزهایی که ما می‌آموزیم و می‌دانیم به ویژه فعالیت‌های عملی در زندگی روزمره - که غالباً بدیهی فرض می‌شود - بیشتر دیداری، جسمانی و یا مرتبط با عمل کردن است.

مریم با مشارکت در زندگی روزمره‌ی آنان - که دین جزو لاینفک آن بود - اسلام را آموخت.

1. going native

۲. ر.ک به: بینتاژول روزت (۱۹۷۶) که تجربه تغییر دین خود را هنگام تحقیق در مورد کلیسای بومی آفریقا - رسولان جان مارانک - را شرح می‌دهد.



درک اولیه او کاملاً زبانی نبود بلکه تاحدودی بر پایه‌ی تصویرسازی عینی، خاطرات مجسم، شناخت‌های حسی و دیگرخاطرات احساسی شکل گرفته بود. (مقایسه شود با بلاچ ۲۵:۱۹۹۸)

شخصی‌سازی ایمان در مریم از لحاظ عاطفی با تصویرهایی فراوان از چهره‌ها، مناظر، اتفاقات و بخشی از حافظه‌ی بویائی و چشائی و برخی احساسات پرشور در ارتباط با پژوهش میدانی او پیوند خورده است. آنچه او به عنوان یک محقق شرکت‌کننده در پژوهش از آداب اسلامی تجربه کرده، ارزش‌ها و باورهای مردمی بیابان‌نشین در میان صحرا بود که ارتباط اندکی با آنچه قبلاً در سمینارهای مدرسه شنیده بود داشت. مدرسه‌ای که در آن بر ساختارها و عقاید تعصب‌آمیز دین تأکید می‌شد. «مردم اسلام رانمی‌شناسند و برای اساتید هم فقط وراثت و تبار اهمیت داشت و این بسیار بسیار عجیب است. وقتی من طی آن پژوهش میدانی مسلمان شدم هیچ ارتباطی با هیچ کدام از این عوامل وجود نداشت.»

اولین تجربه‌ی دینی مریم سه ماه پس از رسیدن او به آن سرزمین رخ داد، با این حال او تأکید می‌کند که آن زمان هنوز مسلمان نشده بود. «پس ازگذشت یک سال، زمانی که تقریباً تمام مدت با برخی از مردم مورد مطالعه‌ام معاشرت کردم، حین پیاده‌روی در میان کوهستان به آنها ثابت کردم که می‌توانم مانند آنها زندگی کنم و اعتماد آنان را به دست آوردم.»

او قصد داشت به ایالات متحده برگردد، از پایان‌نامه‌ی خود دفاع کند و سپس به خانه جدیدش بازگردد. هم‌چنان امیدوار بود که عضوی از آنان شده باشد. «میخواستم انسان‌شناسی باشم که بیشتر از سی سال در مکان پژوهش ساکن بوده است.» او سه سال در آنجا ماند و زمانی آنجا را ترک کرد که احساس کرد از نظر آنان در سن مناسبی برای ازدواج قرار دارد. او شیوه‌ی زندگی آنان را آموخته بود و با توجه به دانسته‌هایش نسبت به فرهنگ، زبان و دین آنان که پانزده یا شانزده سالگی را سن مناسبی برای ازدواج می‌دانستند؛ می‌توانست نظر آنان نسبت به خود را حدس بزند. اگر یک پیشنهاد ازدواج شایسته و جدی داشت ازدواج می‌کرد و در آن آبادی کوچک باقی می‌ماند، اما چرخ روزگار طور دیگری چرخید. با بازگشت به ایالات متحده زندگی او دستخوش تغییرات دشواری شد. او دریافت که مسلمان بودن بیرون از جامعه‌ی مسلمانان بسیار سخت است. «من هیچ تصویری از اینکه در آمریکا چگونه باید مسلمان باشم نداشتم. فقط در یک روستای آفریقائی مسلمان بودن را تجربه کرده بودم.»





او معتقد است اگر در آن زمان با همسر خود آشنا نمی شد به دلیل مشکلاتی همچون عدم وجود حمایت اجتماعی از هویت او، اسلام را رها می کرد. در واقع آن ها سه سال پیش از آن، زمانی که هیچ کدام مسلمان نبودند یکدیگر را دیده و اکنون پس از سال ها هر کدام به شیوه ی خود به اسلام گرویده بودند. شوهر مریم با پیشینه ی یهودی مطالب صوفیانه زیادی خوانده بود و عضوی از حلقه کوچک تر صوفیان به شمار می آمد. مریم شروع به مطالعه درباره تصوف^۱ و معنویت کرد. «من چیزهایی را که در مورد شریعت نمی دانستم آموختم. بیشتر مطالعه کردم. دوستانی که با آنان رفت و آمد زیادی داشتیم نو مسلمان بودند و ما بسیار با هم بحث و گفتگو می کردیم». مریم و شوهر آینده اش ماه رمضان را با هم گذراندند و اندکی پس از آن ازدواج کردند. هر دوی آنها نیاز مبرمی به یک راهنمای معنوی داشتند که بتواند چگونه زندگی کردن در آمریکا طبق تعالیم تصوف را به آنان بیاموزد. یک سال بعد آنان با مردی ترک ارتباط گرفتند که اکنون شیخ (رهبر معنوی) فرقه ی تصوف آنان است. «ما برای یاد گرفتن نحوه انجام اعمال به صورت صحیح، واقعاً نیاز به یک شیخ داشتیم. این چیزی نبود که بشود در کتابها پیدا کرد. انسان باید یک نمونه زنده از اسلام واقعی را ببیند و طعم حقیقی آن را بچشد».

در زمان انجام مصاحبه، مریم و خانواده اش عضوی از جامعه کوچکتری از متصوفه - حدود چهل زن و مرد و فرزندان شان - بودند. او هم اکنون پنج فرزند دارد و از آنجا که به نظام آموزش عمومی اعتماد ندارد همواره مشغول برنامه تحصیل در خانه^۲ بچه هاست. او هرگز دکترای خود را به اتمام نرساند. انتخاب کرد که تحقیق را رها کند. فیش های پژوهش میدانی او همچنان در کوله پشتی ای - که چندین سال با حس عذاب وجدان همه جا به همراه خود می برد - در گوشه ای از گاراژ افتاده و یادآور مکانی بسیار دوردست و برهه ای متفاوت از زندگی اوست. برای مریم رها کردن این پژوهش به معنای ترک تحصیلات تکمیلی بود و با گذشت زمان، آبادی دور افتاده و مردمانش از مقابل دیدگانش دورتر و دورتر می شدند.

۱. ر.ک به یادداشت ۱ در فصل دوم.

۲. به نظر می رسد تحصیلات خانگی در منطقه ای که او و خانواده اش زندگی می کنند پدیده ای رایج - نه تنها در میان مسلمانان که در میان خانواده های مسیحی دوباره تولد یافته - است. دختر و پسر فاطمه هم در خانه مشغول به تحصیل اند. زنان خودشان به فرزندانشان کمک می کنند تا مطالعات مشخص شده توسط معلم ناظر را انجام دهند. معلم ناظر کسی است که به صورت مرتب بچه ها را چک می کند تا تکالیف را انجام داده و آنچه مورد انتظار است آموخته باشند.



الگوی فردی درک و ارتباط معنوی - به عنوان زمینه‌ای قدرتمند و برجسته - در داستان زندگی او رخنه کرده است. ارتباط معنوی مریم با خدا و باور به او - که در کودکی حاصل شده - پایه‌گذار توانائی درک روان شناختی او نسبت به اسلام و تصوف است.

نماز خواندن در میان آن آبادی این احساس را برمی‌انگیخت که گویا خلأ وجودی انسان پر شده است. او بواسطه بازشناسی شناختی، نقش همه جانبه و همیشگی دین را شناخته و مجذوب آن شد چرا که برای او یادآور دنیای معنوی بود که او زمانی که دختری جوان بوده تجربه کرده بود. مریم مجذوب چگونگی ترکیب اسلام در زندگی روزمره شد. همانگونه که خودش تأکید کرد: «نمازهای پنجگانه روزانه، این تکرار منظم باعث یادآوری دائم خداست، یادآور حضور خداوند و موقعیت من در ارتباط با او. این همان چیزی بود که می‌خواستم.»

تمسک دین به باورهای پیشین و پرداختن به نیازهای فردی، الگوی برجسته‌ای در ارتباط و ادراک معنوی است که افراد را به سمت تغییر دین می‌کشاند. از او پرسیدم که آیا پیش از رسیدن به محل پژوهش میدانی‌اش، ایده‌گرویدن به اسلام در ذهن او وجود داشته است؟ و او قطعه ضبط شده‌ای از مارتین لینگز^۱ را به یاد آورد که نه تنها او را نسبت به عشقی که به خدا دارد که به خلأ پرنشده‌ای در زندگی‌اش آگاه کرد. او مدتها پیش از آنکه برای انجام پروژه تحقیقی‌اش برود به مدت یک سال هرروز این صوت ضبط شده را گوش می‌کرد. او قرائت‌های قرآن و نواهایی که نام‌های خداوند را می‌خواند بسیار زیبا می‌یافت. او فکر می‌کند این نوایک هدایت برای او بود: «فکر می‌کنم با آن نواها عاشق خداوند شدم.»

مریم پیام‌ها و بعد معنوی اسلام و تصوف را با تجربه‌های معنوی دوران کودکی‌اش پیوند می‌دهد. به نظر می‌رسد در راستای شخصی‌سازی اسلام، باورهای جدید با عواطف پیشین پیوند خورده و آنان را تبیین می‌کند. هویت مسلمان او احساساتش در مورد پیوند مذهبی با خداوند و درک معنوی او از خودش را تقویت می‌کند. با تغییر دین این الگو تأیید و تقویت و در عین حال در روند همسان‌سازی تجربیات جدید به عنوان یک مسلمان اصلاح می‌شود. بدین معنا که در عین همانندسازی اسلام و تصوف با هویت شخصی‌اش، باورهای مذهبی پیشین خود را دوباره سامان می‌بخشد. در طول مصاحبه آشکار بود که مریم از طریق

۱. مارتین لینگز یکی از نمایندگان برجسته فرقه متصوفه العلوی-الشاذلیه بود. آثار او عبارتند از: تصوف چیست؟ و یک صوفی مقدس در قرن بیستم: شیخ احمد العلوی.





معناسازی مداوم، خاطرات دوران کودکی، زندگی اش در روستائی در شمال آفریقا، و زندگی در ایالات متحده به عنوان یک مسلمان را معنا می بخشد. تغییر دین به این معنا نیست که او باید از گذشته ی خود جدا شود چرا که داستان های مذهبی ای که پدرش برایش تعریف می کرد و درک معنوی که به او منتقل کرده است می تواند در نظام اعتقادی جدید او یکپارچه شده و معنا یابد و این امر حاکی از همان تلفیق شناختی است. مفهوم معنوی که او به تغییر دینش و هویت اسلامی اش - همانطور که در بالا هم آمده - می بخشد این است که اسلام راه حلی برای ترکیب تجربیات معنوی خودش، درک معنوی پدر کاتولیک اش و پیشینه ی یهودی مادرش در اختیار او قرار داده است. «اسلام برای من این دو را ترکیب کرد و من بدون اجحاف به یکی توانستم با خیالی آسوده هر دو آنها را بپذیرم». مریم با استفاده از تلفیق شناختی، ادراکات مختلف و تجربه های مداوم خود را گرد هم آورده و در هم تلفیق می کند، دخترکی که همچون مریم مقدس لباس پوشیده را با هویت فعلی خود به عنوان مسلمان یکی می کند، همچنان که مسیرهای زندگی معنوی والدینش را با مسیر زندگی معنوی خود همسو می کند.

دستورالعمل ها و اهدافی که از طریق فرایند جامعه پذیری آموخته می شود گاهی توسط فرد به عنوان یک نیاز یا الزام برای دستیابی به آنها تجربه می شود. احساسات معنوی مریم از طریق رابطه ی عاطفی خاص او با پدرش درونی شده است. بنابراین هدف والاتر او از کشف و توسعه درک معنوی (همچون والدینش) را می توان جامعه پذیری انگیزشی^۱ تعبیر کرد، همانگونه که در آثار آندرد^۲ به آن اشاره شده است (۱۹۸۴: ۹۸) این نوع از ادراکات در این نظام عموماً به منبعی برای هدایت، جهت یابی و راهنمایی تبدیل می شوند (آندرد ۱۹۸۷: ۱۲). در فصل بعدی نشان خواهیم داد که چگونه این هدف در مورد مریم به موازات یک پیام درونی شده ی دیگر - داشتن شغلی حرفه ای به عنوان هدف - وجود داشته است.

تعامل بین دنیای ذهنی مریم و باورهای دینی او از اسلام و تصوف باعث ایجاد تغییراتی هم در درک پیشین و هم در گفتمان دینی او - که در خود نهادینه ساخته - می شود. او باورهای اسلامی را درونی کرده است و این درونی سازی همانطور که احساس تحول درونی

1. Socialized-In motivation.
2. D'Andrade.



را در او برانگیخته، موجب تغییر در رفتار همچون ادای نماز، زندگی کردن مطابق شرع و رعایت حجاب شده است. با مطالعه‌ی الگوی فردی و شخصی سازی روان‌شناختی از اسلام می‌توانیم هر دو عنصر بازآفرینی و تغییر را ببینیم. فرایند معناسازی در مسلمان شدن نه تنها شامل بازتولید گفتمان اسلامی، ارزش‌ها، قوانین و بازنمایی‌های غالب می‌شود. همانطور که در ادامه در بحث پیرامون تصویر زنان و مردان، نقش‌ها و وظایف‌شان خواهیم دید. بلکه انبوهی از معانی فردی از دین یعنی بازنمایی‌های ذهنی خاصی از دین را نیز در بر می‌گیرد.



تأثيرات بهم پیوسته هویت فردی در زنان نومسلمان غربی^۱

سمانه آقاطرانی*

الهه صالح^۲

چکیده

تغییر آیین فردی مسئله‌ای است که با توجه به ابعاد گسترده اجتماعی و روحی و روانی بسیار مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته است. خانم آنا منسون مک گینتی در کتاب «شیوه‌ی مسلمانی» خود و در سه بخش با نام‌های «تغییر آیین فردی»، «دنیای شخصی» و «تقابل‌ها» به بررسی شخصیتی چند بانوی آمریکایی و سوئدی که به اسلام تغییر آیین داده‌اند می‌پردازد. هدف او تحلیل شخصیت و هویت فرد و بررسی تعامل او با دنیای اطراف پس از تغییر آیین می‌باشد. مطالعات وی نشان می‌دهد که چگونه یک نومسلمان دنیای شخصی خود و اندیشه‌های تازه پذیرفته شده را در یک فرایند فرهنگی - روانی (نهاده‌سازی فرهنگ) با یک دیگر تطبیق می‌دهد.

در فصل اول از بخش یک این کتاب به فرایند مفهوم‌سازی (تطبیق مفاهیم جدید و قدیمی) و الگوهای شخصی (شخصی‌سازی اسلام و بازسازی آن از طریق الگوهای شناختی) و در فصل دوم به بررسی اجمالی زندگی این بانوان پرداخته می‌شود.
کلیدواژگان: فردیت، خویش‌ن سازی، معنا، هویت فردی.

۱. ترجمه بخش اول از کتاب:

Looping Effects of Meaning Becoming Muslim Western Women's Conversions to Islam,
Anna Mansson McGinty.

*. دانش آموخته سطح ۲ جامعة الزهراء علیها السلام، کارشناسی مترجمی زبان انگلیسی.

۲. دکتری آموزش زبان انگلیسی، مدرس گروه زبان انگلیسی جامعة المصطفی صلی الله علیه و آله العالمیه.

Elahehsaleh9@gmail.com



تغییرات معنایی شخصیت در زنان نومسلمان غربی

به نظر می‌رسد علت اصلی اهانت‌ها و واکنش‌ها نسبت به زنان محجبه لباس پوشیده‌ی اسلامی است. تنها چیزی که در مواجهه با افراد غریبه بیانگر هویت اسلامی آنان است، همین لباس است. با وجود حجاب و پیراهن‌های بلند و گشادی که گاهی همه‌ی بدن غیر از صورت و دست‌ها را می‌پوشاند، نومسلمان‌ها اغلب در طبقاتی دسته‌بندی می‌شوند که خود را متعلق به آن نمی‌دانند، و این امر میان هویت شخصی^۱ و انتظارات اجتماعی شکاف ایجاد می‌کند. این واقعیت که هویت‌شان مدام هدف قضاوت، بدگمانی، آزار و کنجکاوی است موجب می‌شود نسبت به فردیشان^۲ حساس شوند. «متفاوت» شمرده شدن و لزوم درک این تفاوت، بخشی غیرقابل اجتناب و ضروری از هویت یک نومسلمان است.

در فصل‌های پیشین درباره‌ی شکل‌گیری شناختی هویت مسلمان و اینکه نوگروی متضمن یک تحول درونی خودآگاه و همچنین استمرار «فردیت» است، بحث کرده‌ایم. در این فصل و فصل بعد، تمرکز خود را بر این موضوع قرار می‌دهیم که زنان چگونه حس «فردیت» شان را با دنیای اطراف ارتباط می‌دهند و چگونه هویت اسلامی خود را در تعامل‌های اجتماعی متفاوت ابراز می‌کنند. با پرداختن به تجربه‌ی زنان از برخوردهای متعدد و روابط میان فردیشان در زندگی روزمره، می‌توانیم نحوه‌ی ابراز خودفهمی آنها و تغییرات آن در ارتباط با دیگران را تحلیل کنیم. مسلمان شدن متضمن تغییری است که نه تنها از لحاظ درونی احساس می‌شود بلکه به لحاظ اجتماعی نیز قابل مشاهده است. اهمیت این برخوردها صرفاً به جهت تغییر حس فردیت در ارتباط با دیگران نیست، بلکه همچنین به سبب انعکاس بافت اجتماعی محل زندگی و فعالیت نو مسلمان‌ها و همین‌طور رویکردها و راهبردهایی است که در محیط‌های (احیاناً) خصمانه به کار می‌گیرند.

مراد زنان از آن «دیگران»ی که با آنها در تعامل هستند والدین، خانواده، کارفرمایان، دیگر زنان مسلمان، زنان نومسلمان، همسایه‌ها، غریبه‌ها، «ملت خیالی» و خود است.

در این مواجهات میان فردی، برجسب‌ها و نمودهای فرهنگی گوناگون و معانی آنها دخالت دارند. در این تعاملات اجتماعی، زنان سعی می‌کنند معنای شخصی مسلمان

1. Self-identity
2. Sense of self



بودن و همینطور برچسب‌هایی که به آنان منتصب می‌شود را انتقال داده و ابراز کنند. افراد درگیر، طبقات مختلفی را به کار گرفته، رد می‌کنند، می‌پذیرند و اصلاح می‌نمایند. این برخوردها موجب خوداندیشی شده و خودفهمی‌ها و راهبردهای ممکن و مجزایی را ایجاد می‌کنند که احساس تعلق داشتن یا نداشتن، هویت ملی و نوعی خود مذهبی را بر می‌انگیزند. در این تعامل‌های رو در رو، معانی متفاوتی از سوئدی بودن، آمریکایی بودن، مسلمان بودن و زن بودن با هم به مذاکره می‌نشینند و نتیجه‌ی این مذاکرات گاه کشمکش و ستیز است و گاه هماهنگی و سازش.

فردیت مورد هدف و معنای انتقالی

در طی گفتگوهایمان ماریان تجربیات خود در روابط میان فردی متفاوت را به تفصیل شرح داد و از شناختی که در خلال این روابط از خود پیدا کرد برایمان گفت. نتیجه‌ی روایت‌های او درباره‌ی ارتباطش با دنیای پیرامون، یک فردیت مورد هدف بود. آنچه او ابراز می‌کرد اضطرابی روانی در رابطه با سوء تفاهم‌ها و برچسب زدن‌های بی‌ادبانه به او به عنوان یک زن مسلمان بود. طی مصاحبه‌ها او اغلب خود را از منظر دیگران ارزیابی می‌کرد، و آگاهی افزایش یافته‌ای نسبت به مواجهات متعدد رو در رو و تأثیر آن بر حس فردیتش را اظهار می‌نمود. همچون دیگر زنان، ماریان اولین تجربیاتش از تجسم حضور خود با هویت مسلمان در انتظار عمومی را بسیار دشوار و اضطراب‌آور توصیف کرد. زمان زیادی لازم است تا فرد به پوشیدن راحت و بی‌دغدغه‌ی حجاب در محیط‌های غیر اسلامی عادت کند. در ادامه ماریان گزارشی از لحظات خوداندیشی یا به بیان دیگر «مواجهه» با خود را ارائه می‌دهد.

یادم می‌آید که بعد از حمام جلوی آینه ایستاده بودم و حوله را مانند روسری روی سرم گذاشتم. در آینه به خودم نگاه کردم و فکر کردم: «چه ریختی شدم! اصلاً میشه آدم انقدر قیافش مسخره بشه؟» به خودم نگاه کردم و فکر کردم که حتماً عقلم را از دست داده‌ام... روزهای زیادی را در خانه نشستم و در نهایت با حجاب بیرون رفتم. خیلی مضطرب بودم و به همه نگاه می‌کردم.

آنا: «می‌توانم تصور کنم که چقدر سخت بوده.»

ماریان: «بله اگر کسی را که از قبل می‌شناختم می‌دیدم خیلی برایم سخت بود.»





آنا: «من هم به مواجهه با دوستان قدیمی فکر می‌کردم.»

ماریان: «بله، خیلی سخت است. مدت زیادی گوشه‌گیر شدم. دوستی داشتم و فکر می‌کنم او متوجه کناره‌گیری من شد. و چند ماه بعد باردار شدم و در خانه ماندم. بعد دوستان مسلمان بیشتری پیدا کردم. خیلی‌ها بودند (از آشنایان قدیمی) که ارتباطشان را قطع کردند. بعد به این نتیجه رسیدم که آنها مرا نمی‌شناسند به همین خاطر دیگر به خودم زحمت ندادم که با آنها احوال‌پرسی کنم چون تصور می‌کردم آنها نمی‌دانند من که هستم. اما آنها مرا به خوبی می‌شناختند. این‌ها هم کلاسی‌های قدیمی بودند که با آنها ارتباطی گذرا داشتم. [فرزندان او وارد می‌شوند و مکث کوتاهی می‌کنیم] اما بعد... مسلمان بودن تا حدی سخت بود. در ابتدا زیاد مطمئن نبودم که به چه چیزی اعتقاد دارم. واقعا پاسخی برای مسائل نداشتم. بیش از هرچیز مسئله این بود که درست نمی‌دانستم برای چه این تصمیم را گرفته‌ام.»

آنا: «واقعا نمی‌دانی؟»

ماریان: «نه. گاهی فکر می‌کنم، «دارم خواب می‌بینم؟، من چیکار کردم؟» و گاهی هنگام عبور از یک پنجره وقتی تصویر خودم را می‌بینم این افکار به ذهنم می‌رسد. بعد فکر می‌کنم «این منم که این شکلیم؟ یعنی انقدر قیافم عجیبه؟ چرا من این کارو کردم؟» هنوز هم گاهی به ذهنم خطور می‌کند که چقدر با سرپوش قیافه‌ام عجیب می‌شود. قیافه‌ام عجیب است [کمی می‌خندد]. شخصیت دیگری است که مرا حیرت زده می‌کند. «این منم؟» همیشه خودم را مسلمان نمی‌دانم. بعد متوجه می‌شوم که، آه، چقدر واضح است.»

اینجا ماریان به تحول خود می‌اندیشد. هنگامی که ماریان با انعکاس تصویرش مواجه می‌شود، خود را از نگاه دیگران، بلکه از منظر ماریان پیش از گرویدن به اسلام، مشاهده می‌کند. او به تغییر آشکاری که در زندگی رخ داده و هویت نمایان اسلامیش می‌نگرد. او یک گفتگوی درونی را به زبان می‌آورد که ناشی از تجربه‌ی او از خودبیگانگی^۱ است. عباراتی همچون «دارم خواب می‌بینم؟» و «این منم؟». انعکاس هویتی که او به آن تبدیل شده و



هویت فعلی او در آینده و پنجره به آن «من» روایتگر برمی‌گردد، به خود متفکری^۱ که متضمن انواع متعددی از خود ارائه‌گری^۲ها، تجارب، خاطرات و احساسات گوناگونی از تغییر و همین‌طور استمرار در زندگی است.

در بسیاری از موقعیت‌های روزمره، ماریان لزوماً تمرکز یا توجه ویژه‌ای به هویت مسلمان خود ندارد. به این معنا که او تقریباً می‌تواند این مسئله را فراموش کند یا به گفته‌ی خودش برایش «طبیعی» شده است. همان‌طور که ماریان اظهار می‌کند «خودم را همیشه مسلمان نمی‌دانم». تجربیات و افکار مختلف در انسجامی قابل درک درآمیخته‌اند. اما هرازگاهی همچون موقعیتی که در گفتگوی ذکر شده روایت شد، او به یاد می‌آورد که ظاهرش در نظر برخی از مردم پیرامونش تا چه حد «عجیب» و متفاوت می‌تواند باشد. هنگامی که او رفتاری مورد انتظار از دیگران را منظور کرده و آن را به خوداندیشی^۳ خویش نسبت می‌دهد، تضاد میان خویش‌شناسی^۴ و طبقه‌بندی اجتماعی و مردمی او آشکار می‌شود. احساسات ماریان در ارتباط با هویتش با مفاهیم و تصاویری که ظاهر او ایجاد می‌کند مطابقت ندارد و این عدم تطابق پدیده‌ای را به وجود می‌آورد که لینگر^۵ آن را «هوشیاری انعکاسی»^۶ می‌نامد. او در مطالعاتش بر روی برزلی‌های ژاپنی در ژاپن نشان می‌دهد که چگونه حس فردیت آن‌ها به سبب جابجایی‌شان موضوع تفکر قرار می‌گیرد. به همین نحو، هم‌ذات‌پنداری با دسته‌های هویتی با خوداندیشی همراه شده، و حساسیت نسبت به هویت خود در ارتباط با دیگران را رقم می‌زند.

آنتونی کوهن (۱۹۹۴) ناهمخوانی میان ذهنیت فرد و دسته‌ها یا هویت‌هایی که از لحاظ اجتماعی و به صورت یک جا تحمیل شده را به چالش کشیده، میان فردیت^۷ و شخصیت^۸ تمایز قائل شده است. این تجربه‌ی «کشمکش میان فردیت (مفهوم «من» که به آن آگاهم)

-
1. Reflecting self
 2. Self-presentation
 3. Self-reflection
 4. Self-image
 5. Linger
 6. Reflective consciousness
 7. Selfhood
 8. Personhood





و خودیت (تعریف من به عنوان یک ذات که جامعه آن را تحمیل می‌کند)» (صفحه ۵۶) بخشی از تجربه‌ی اجتماعی نومسلمانان است. جامعه دسته‌های اجتماعی معینی را به نومسلمانان تحمیل می‌کند. او از لحاظ اجتماعی به گونه‌ای متفاوت ادراک می‌شود. او به احتمال زیاد در یک اجتماع و سازمان اسلامی شرکت می‌کند، همبستگی‌های جدیدی پیدا کرده و شاید حتی جایی به عنوان «مسلمان» نامش در آمار ثبت شده باشد.

تعامل‌های اجتماعی، بازتاب‌پذیری و درگیری با معنای فرهنگی و شخصی را برمی‌انگیزند. معناسازی پیوسته‌ای که در تعاملات اجتماعی رخ می‌دهد از معنای انتقالی حکایت می‌کند، به عبارت دیگر معنا ساکن نیست بلکه متغیر و گذراست و انعکاس‌ها و تفاسیر جدیدی را به دست می‌دهد. چنین نیست که این تعاملات صرفاً بر این زنان اثر گذاشته یا آنها را تعیین کنند، در واقع آنها ناگزیرند که با مردم و دسته‌ها و برجسب‌های معین درگیر باشند. (رک لینگر ۲۰۰۱: ۳۰۶) نتیجه یا معنای این مواجهات رودررو را نمی‌توان به تنهایی پیش‌بینی کرد یا صرفاً با «موقعیت‌هایی» که به این زنان نسبت داده می‌شود توضیح داد. گاه این زنان ناگزیرند با انتظارات اجتماعی و معرفی عمومی از نحوه‌ی تفکر و رفتار یک فرد «مسلمان» و همین‌طور یک سوئدی یا یک «آمریکایی» تعامل کنند. آنها گاه مطابق با انتظارات رفتار می‌کنند و گاه مقاومت می‌کنند، تردید می‌کنند و با دسته‌بندی‌هایی که به آنها تحمیل شده به شیوه‌ای برانگیزنده و گاه متغیر جهت معکوس کردن موازنه‌ی قدرت مقابله می‌کنند.

فیلسوف «ایان هکینگ»^۱، به شیوه‌ای مشابه، این ظرفیت معناسازی و «اثر چرخشی» حاصل از آن را توصیف می‌کند. در کتاب ساختار اجتماعی چه چیزی؟^۲ هکینگ (۱۹۹۹) مبحث فوق‌العاده‌ای درباره‌ی تفاوت میان ساختارهای موجود در طبیعت و علوم اجتماعی مطرح می‌کند. در علوم اجتماعی هدف مطالعه در اغلب موارد، از نوع تعاملی است. مقصود او از این سخن این است که، انگاره‌ای که طرح‌ریزی شده یا به بیان دیگر، طرح‌ریزی انگاره‌ی «زنان مسلمان»، با افرادی که ذیل این انگاره قرار دارند در تعامل است. انتقاد هکینگ از «بحث طرح‌ریزی» این است که «جاده‌ای یک طرفه را القا می‌کند». او در ادامه می‌گوید:

1. Ian Hacking

2. The Social Construction of What?



«من با معرفی انگاره‌ی نوع تعاملی می‌خواهم این مطلب را روشن کنم که با جاده‌ای دوطرفه سر و کار داریم، یا بهتر بگویم، هزارتویی از کوچه‌های پیچ در پیچ» (۱۹۹۹:۱۱۶). او با تأکید بر وجه فرایند و تعامل، شرح می‌دهد که چگونه طبقه‌بندی می‌تواند بر آنچه طبقه‌بندی شده اثر بگذارد و همچنین نحوه‌ی واکنش مردم نسبت به طبقه‌بندی‌هایشان و اینکه چگونه گاه طبقه‌بندی‌شان را عوض می‌کنند و در نتیجه اینکه چگونه طبقه‌بندی‌ها را می‌توان اصلاح کرد یا جایگزین نمود. «کسانیکه به شیوه‌ای خاص طبقه‌بندی شده‌اند، اغلب خود را با توصیفی که از آن‌ها شده است وفق می‌دهند یا به مرور با آن سازگار می‌شوند، اما در عین حال به شیوه‌ی خاص خود هم تحول می‌یابند به گونه‌ای که طبقه‌بندی‌ها و توصیف‌ها نیازمند بازبینی مداوم هستند.» (۱۹۹۵:۲۱) او این پدیده را اثر چرخشی نوع بشر می‌نامد.

بنا به گفته‌ی هکینگ، در علوم اجتماعی، هدف همیشه در حرکت است. در نتیجه علوم اجتماعی با «اهداف متحرک» سروکار دارد (۱۹۹۹) یعنی مردمی که مورد مطالعه و تحقیق قرار گرفته‌اند ممکن است به صورت خودآگاه و همراه با تفکر، نحوه‌ی طبقه‌بندی خود را درک کرده و برطبق آن خود را بازبینی کنند یا در واکنش به طبقه‌بندی شدن، خود را در جهت دیگری تغییر دهند. به رغم اینکه هکینگ به طور ویژه به شرایط اجتماعی و تاریخی پدیده‌هایی همچون چندشخصیتی، کودک‌آزاری و همجنس‌گرایی علاقه‌مند است، این مبحث او در تحلیل من از معناسازی متغیر و انتقالی، بسیار سودمند واقع شد. او در نقد خود از ساختارگرایی اجتماعی، وجود این پدیده‌ها را پیش از آنکه به این صورت مفهوم‌سازی شوند، زیر سؤال می‌برد و به «اثر چرخشی» اشاره می‌کند که مردم توسط آن می‌توانند به توصیف‌ها و دسته‌بندی علوم اجتماعی با عمل کردن به، و براساس چنین توصیف‌هایی واکنش نشان دهند. من از اثرات چرخشی در معنایی وسیع استفاده می‌کنم که به این نظر اشاره دارد که از طریق یک خود متفکر، معانی دسته‌ها هنگامی که در شرایط واقعی بر افراد واقعی اعمال شوند، تغییر می‌کنند.

در حالیکه من این پنداشت شایع را که نظرات اجتماعی و عمومی به صورت خودکار و بی حساب در زندگی اجتماعی بازتولید می‌شوند، کاملاً بی‌اساس می‌دانم، این پژوهش، نظریه‌ای خلاف آن را تأیید می‌کند. این مواجهات و مقابله‌ها در زندگی روزمره‌ی زنان،^۱





طبقه بندی‌ها و اثر چرخشی معنا را برجسته می‌کند. به عبارت دیگر این مواجهاات نشان می‌دهند که دسته بندی‌های تحمیلی و معاناهایی که به آنها اختصاص داده شده چگونه موجب خوداندیشی شده، توسط مردم بازچیده و بازتعریف می‌شوند، و همچنین نشان می‌دهند که بازخوردها چگونه به شیوه‌های مختلف و غیرقابل پیش بینی هدایت می‌شوند. در دل این فرایند پویا و پیوسته‌ی معنای انتقالی که معنا در آن، همچون تویی به جلو و عقب پرت می‌شود و در نتیجه دگرگون می‌گردد، زنان با تفاسیر و برداشت‌های متفاوت تعامل کرده، از آنها سرباز زده یا آنها را کشف می‌کنند، همچون ایده‌هایی که جامعه از یک «زن مسلمان» ساخته و به کار می‌گیرد. همچون تحلیلی که از الگوهای شخصی در فصل گذشته ارائه کردم، در اینجا توضیح می‌دهم که چگونه به محض امتحان و سپس به کارگرفتن یک عنوان یا دسته بندی عمومی، یک تفسیر شخصی برانگیخته می‌شود. با الهام از اثرات چرخشی نوع بشر و با نگاهی دقیق‌تر به ماریان نشان خواهیم داد که هرگاه شخصی یک نمود یا دسته بندی هویتی را به منظور ابراز حس فردیت به خود اختصاص می‌دهد، معنای آن نمود یا دسته بندی به طور مکرر اصلاح می‌شود.

استفاده‌ی متغیر ماریان از عنوان‌ها و دسته بندی‌های هویت

قطعه‌ای که در پایین آمده بخشی از مصاحبه‌ی ماریان است که تا حدی بازآرایی شده و به انواع خودفهمی‌های احتمالی که در مواجهاات گوناگون پدید می‌آید اشاره می‌کند. خواننده متوجه می‌شود که چگونه ماریان دسته بندی‌هایی چون «سوئدی»، «مسلمان» و «مهاجر» را به خود نسبت داده، مجسم کرده و به شکلی نسبتاً متغیر، بسته به موقعیت، آنها را به کار می‌گیرد. این قطعه‌ی طولانی از مصاحبه به خواننده این امکان را می‌دهد که موقعیت مصاحبه را درک کند و از این مکالمه تفسیری شخصی برداشت کند.

ماریان: «احساس می‌کنم مواجه شدن با کسانی که من را سوئدی تصور کرده‌اند کار سختی است. یک بار در کلاسی ثبت نام کردم و با معلم تماس تلفنی گرفتم. بعد که او مرا دید خیلی تعجب کرد. هیچ چیز نگفت. شروع به صحبت کرد اما دیگر نتوانست ادامه دهد. بعداً تماس گرفت و عذرخواهی کرد. او به نوعی نمی‌توانست با این واقعیت که من مسلمان هستم کنار بیاید. برای او کنار آمدن



با این موضوع کمی زمان برد چون پشت تلفن به نظرش کاملاً متفاوت آمده بودم. فکر می‌کنم این کمی دشوار است. من همیشه این هشدار را به مردم می‌دهم که «ضمناً مسلمان هم هستم». فکر می‌کنم می‌خواهم به نحوی ملاحظه‌ی حال آن شخص را بکنم که او این حس ناچور را پیدا نکند که «وای نمی‌توانم با مسلمان بودنش کنار بیایم...»

آنا: «برای هر دوی شما سخت است.»

ماریان: «بله، برای هر دوی ما سخت است چون افراد خیلی دست پاچه می‌شوند. و من سعی می‌کنم با اطلاع قبلی ملاحظه‌ی آنها را بکنم. زمانی که می‌خواستیم خانه‌مان را بخریم خیلی احساس حماقت کردم. به مشاور املاک با لحنی پوزش‌آمیز گفتم «ما مسلمان هستیم». او گفت «بله بله، مهم اینه که پول داشته باشین» [هر دو می‌خندند]. حالت خیلی مصنوعی و مسخره‌ای بود. گاهی هم افراد از این تذکر من عصبی می‌شوند. چون فکر می‌کنند از پس آن بر می‌آیند. شاید فکر می‌کنند موضوع مهمی نیست. مثلاً همسایه‌ی ما اینجا از من پرسید اهل کجا هستیم. کمی آزرده گفتم «خب اهل سوئد». اما او می‌خواست بداند «بله ولی کجای سوئد؟» خیلی از اوقات سوء تفاهم پیش می‌آید و آدم کلی پیش داوری می‌کند. من نمی‌توانم خودم راهیچ کجا طبقه‌بندی کنم، نه اینجا و نه در دنیای عرب‌ها. هویت‌های بیشتری وجود دارند که عجیبند، ترکیبی‌اند. بچه‌هایم از من سوئدی‌تر می‌شوند... نمی‌دانم.»

آنا: «تو می‌گویی سوئدی‌تر و می‌گویی او فکر کرد من سوئدی هستم... درحالی‌که تو واقعا سوئدی هستی، درسته؟»

ماریان: «بله هستم، درسته. اما من همیشه خودم را با مهاجرین یکی می‌دانم. یک نومسلمان دیگری بود که می‌گفت «من و یک مهاجر دیگر آنجا منتظر نشستیم» یعنی او هم خودش را مهاجر می‌دانست.

آنا: «تو از طبقه‌ی «مهاجر» نام می‌بری که خیلی وسیع است. تو...»

ماریان: «گاهی فکر می‌کنم هر دو هستیم. اما اکثر اوقات احساس می‌کنم بیشتر به سمت مهاجر تعلق دارم تا سمت سوئدی.»



آنا: «آیا (از زمانی که مسلمان شدی) همیشه همین احساس را داشتی؟»
ماریان: «نمی دانم. گمان می کنم کمی هم تغییر کرده. احتمالاً الان به نسبت زمانی که تازه مسلمان شده بودم بیشتر می توانم مسائل مربوط به سوئدی بودن را قبول کنم. آن زمان یک مسلمان بودم با ملیت سوئدی. سخت است. لנסان مجبور می شود هر چیزی که مربوط به ملیتش می شود را انکار کند. و این همان کاری است که در اسلام باید انجام داد. یعنی مطلوب این است که ملیت نادیده گرفته شود. اما به هر حال نمی شود از آن اجتناب کرد، نمی توانیم از هویت خودمان فرار کنیم، نمی توانیم آنچه که هستیم، طرز تفکرمان و احساسمان را انکار کنیم.»
آنا: «با ملیت سوئدی خود چطور ارتباط برقرار می کنی؟»

ماریان: «خب، در واقع با هر دو، نه؟ من فکر می کنم خوب است که این پیشینه را دارم. فکر می کنم به عنوان یک سوئدی یاد گرفته ام چیزهایی را ببینم که مسلمانان اغلب نسبت به آنها کاملاً بی توجه اند، مثلاً همین مسائل مربوط به جنسیت و آن ساختارها.»

آنا: «و تو توانسته ای این مسائل را با اسلام ترکیب کنی. و به نظر می آید که این به عنوان یک دیدگاه سیاسی مسئله ای است که بسیاری...»
ماریان: «بله. اگر کسی پیشینه ی سوسیالیستی داشته باشد می تواند با تفکر همبستگی (در اسلام) ارتباط برقرار کند. در اسلام صدقه به فقرا و عقیده ی برابری وجود دارد. بله، شما می توانید هرچه را که می پسندید انتخاب کنید.»
[...]

آنا: «داشتم به مطلبی که قبلاً گفتی فکر می کردم... اینکه خودت را با مهاجرین یکی می دانی.»

ماریان: «اما به موقعیت هم بستگی دارد. میان مسلمانان قطعاً صد در صد سوئدی هستم.»

آنا: «بستگی دارد با چه شخصی مواجه باشید. آیا هنوز در جامعه ی سوئدی مشارکت داری مثلاً در انتخابات ها و مانند آن؟»

ماریان: «به عنوان مثال همسرم معتقد است که رأی دادن کار احمقانه ای است.»



او معتقد است که رأی دادن بی‌فایده است. در نظر او کاری کاملاً مسخره است، او می‌گوید نباید در امور اجتماع نقش داشته باشیم. من در طی این سالها همیشه رأی داده‌ام... اما نومسلمان‌هایی را هم می‌شناسم که رأی نمی‌دهند. اما... بله متفاوت است. سخت‌ترین تجربه‌ی عاطفی من برگشتن به روستا بود، وطن دوران کودکیم. اینکه آنجا باشی اما به عنوان یک مسلمان به شدت متفاوت باشی. آنجا مسلمان بودن خیلی سخت است. آنها مدام می‌گویند: «هاها اون چیه رو کلت؟» و «میدونی، ما از وقتی به ذره بچه بودی دیدیمت پس اون لامصبو از رو سرت بردار»، «می‌خوای تمام روزو با اون لباس گل‌گشاد بگردی؟» خیلی برایم سخت بود.

آنا: «چطور این موضوع را حل می‌کنی؟»

ماریان: «سال اول تحمل رفتن به آنجا را نداشتم. خیلی از حرف‌های مردم غمگین می‌شدم. البته می‌دانم که سر به سرم می‌گذارند. اما بیشتر از هر چیز از این غمگین می‌شوم که آنجا همیشه یک بیگانه به حساب می‌آیم. اینکه نمی‌توانم به آنجا برگردم و همانی باشم که بودم. وقتی آنجا می‌روم به خانه‌ی مردم می‌روم و غذا می‌خورم. خب، اما نمی‌توانم هیچ چیزی بخورم. همیشه همینطور است. همیشه یا گوشت خوک است یا گوشت دیگری یا یک نوع مارگارین که واقعا دلم نمی‌خواهد بخورم. الکل هم آنجا هست. به لحاظ فرهنگی من کاملاً بیگانه‌ام. می‌توانم گاهی در برنامه‌ها شرکت کنم یا تاندازه‌ای ملاحظه‌شان را بکنم. من به عنوان یک مسلمان مشروب نمی‌نوشم و درواقع اصلاً نباید در مکانی که کسانی مشروب می‌نوشند حضور داشته باشم. اینها مسائل کوچکی هستند. من نمی‌توانم وارد جمع آنها بشوم و این مسائل را به آنها تحمیل کنم اما احساس می‌کنم باید خودم را محدود کنم. آن وقت احساس می‌کنم باید بیگانه بودن را انتخاب کنم. همیشه باید خودم را محدود کنم یا اینکه آنها باید تجدید نظر کنند. آنوقت است که احساس می‌کنم مرزی میان مان وجود دارد و شاید همین‌طور هم درست باشد. چون من نمی‌توانم وارد جمع آنها بشوم و تظاهر کنم که مثل آنها هستم. برعکس، موضوع همیشه بر سر خوردن است... و پوشیدگی یا برهنگی.»



آنا: «آیا حالا با گذشت چند سال احساس می‌کنی راحت‌تر شده؟»
ماریان: «بله. حالا تا حدودی می‌توانم... خودم هم رشد کرده‌ام. دیگر آنقدرها نسبت به خیلی از این مسائل حساس نیستم. می‌دانی، زمانی که مسلمان شدم در شهر زندگی می‌کردم و با کسی دوستی دائمی نداشتم. (پس) مشکلی وجود نداشت. ولی آنجا [وطن دوران کودکی] مشکل است.»
آنا: «به این فکر می‌کردم که آیا به مرور به اینکه از چه راه‌حل‌هایی استفاده کنید آشنا می‌شوید؟»

ماریان: «بله، بله قطعاً آدم آشنا می‌شود.»
آنا: «و آنها هم باید شما را بشناسند، یا اینکه شناخته‌اند؟»
ماریان: «تقریباً خوب شده است. یک بار فرزندم آنجا به کلاس شنا رفتند و روز آخر بود و از طرف روزنامه به آنجا رفتند و عکس گرفتند. به نظر می‌آمد که آنها به ما افتخار می‌کنند. چون اینجا واقعا مورد های عجیبی هم وجود دارند. می‌دانم که خاله‌ام گاهی بچه‌هایم را به کلاس شنا می‌برد و کنار استخر می‌نشست و می‌گفت «بله، دارم سیاه زنگیامو می‌شمرم» داشت بچه‌های من را می‌شمرد که مطمئن شود هیچ کدام غرق نشده باشند [می‌خندد]. من با این حرف او کنار آمدم. ناراحت نشدم، به نظرم خنده‌دار هم آمد. ما نزدیک یک خلیج زندگی می‌کنیم و آن‌ها اسم آن را «خلیج فارس» گذاشتند [می‌خندد]. بنابراین فکر می‌کنم که به تفاهم و درک مشترک می‌رسیم، بله... مؤثر است اما هیچ وقت احساس نمی‌کنم که واقعا یکی از آنها هستم... خاله‌ام به من می‌گوید احساس می‌کند برایش سخت است که دیگر هیچ وقت آنطور که در گذشته به هم نزدیک بودیم احساس صمیمیت نداریم. یک مانعی میانمان هست... که مربوط به احساس همبستگی است. این قسمت دشوار قضیه است. اینکه من واقعا عاشق آنجا هستم اما درعین حال در آن فضا، به شدت عجیب و غریب و بیگانه‌ام. آنجا مسلمان بودن خیلی بیخود است. در شهر شرایط فرق می‌کند. من نمی‌توانم با آن‌ها همینطوری که با شما صحبت می‌کنم حرف بزنم. فایده‌ای ندارد. منظورم این نیست که آن‌ها کندذهن هستند اما غرق دنیای خودشان‌اند. نمی‌شود راجع



به این حقیقت که می‌شود به آیین دیگری در آمد با آنها بحث کرد.»
آنا: «آیا این مسئله به خاطر اعتقاد توست یا پوشش یا به این خاطر که آنها انتظار دارند و می‌دانند که باید متفاوت باشی؟»

ماریان: «فکر می‌کنم همه‌ی اینهاست، اینکه من باید متفاوت باشم. اعتقاد من چندان مهم نیست. خب، بابت این موضوع می‌رنجند، می‌گویند «با این حساب همه‌ی ما می‌ریم جهنم چون اعتقادمون شبیه تو نیست؟» خیلی به آنها بر می‌خورد... با اینکه من هرگز این فکر را ابراز نکرده‌ام. و به نوعی واقعیت هم همین است، درست است؟ من نمی‌توانم بگویم اسلام به اندازه سایر ادیان خوب است. چون واقعا فکر می‌کنم اسلام از همه‌ی ادیان بهتر است. آنها می‌گویند «تو فکر می‌کنی بهتر از مایی.» و من به نوعی همین باور را هم دارم، چون اگر نسبت به این موضوع بی‌تفاوت بودم نمی‌توانستم که مسلمان باشم. چون من این حقیقتاً اعتقاد دارم که مسلمان بودن خوب است، این اعتقاد را دارم که اسلام بهترین است. اگر بگویم که هر چیز دیگر (غیر از مسلمان) باشی خوب است دروغ گفته‌ام... به علاوه احساس می‌کنم آنها را رنجانده‌ام. مثل اینکه (گفته باشم) آنچه آنها دارند یا من را با آن بزرگ کرده‌اند به قدر کافی خوب نبوده و من آنها را با متفاوت بودنم ناامید کرده‌ام.

موضوع شهادت است. اینکه شهادت داشته باشی که خودت باشی و با دیگران به تفاهم برسی. اگر هر دو مضطرب باشیم هر دو عقب نشینی می‌کنیم. برای من مشکل است چون من آدمی نسبتاً خجالتی هستم.»

آنا: «واقعا؟ [از اینکه این موضوع با ذهنیتی که از او دارم جور در نمی‌آید اظهار تعجب می‌کنم.]»

ماریان: «از اینکه ضایع شوم می‌ترسم. متوجه شده‌ام که اینطور هستم. بنابراین اصلاً نباید مسلمان می‌شدم چون با این کار آدم واقعا ضایع می‌شود [می‌خندد]. من از شکست خوردن می‌ترسم. و از اینکه مردم به من نگاه کنند خوشم نمی‌آید.»
آنا: «اما مردم نگاه می‌کنند.»

ماریان: «بله قطعاً نگاه می‌کنند. این یکی از دشوارترین جنبه‌های مسلمان بودن





است، اینکه همیشه در معرض نگاه‌های مردمی. به همین خاطر است که گاهی فکر می‌کنم باید در یک کشور اسلامی زندگی کنم، برای اینکه برای یک بار هم که شده بتوانم یک شخص عادی باشم. و مدام زیر سؤال بروم و در معرض نگاه‌ها نباشم. احساس می‌کنم که مردم فکر می‌کنند من برایشان هزینه بر هستم [اشاره به نظر رایج درباره‌ی مهاجرین مبنی بر اینکه آنها برای مالیات دهندگان هزینه‌ی زیادی دارند].»

آنا: «در این میان مسائل زیادی وجود دارد. تو همان چیزی را که فکر می‌کنی آنها درباره‌ی تو فکر می‌کنند انجام می‌دهی و برعکس.»
ماریان: «بله.»

آنا: «و این غیرقابل اجتناب است. آیا پیش می‌آید که مردم برای حرف زدن (درباره‌ی ظاهرت) به تو نزدیک شوند؟»

ماریان: «نه، به ندرت. اما جور خاصی به آدم نگاه می‌کنند. شاید از نگاه‌هایشان منظور بدی نداشته باشند اما... اوایل که آدم مسلمان شده بیشتر نسبت به این موضوع حساس است. آن وقت‌ها من به چهره و واکنش مردم دقت می‌کردم. همیشه به دل می‌گرفتم.»

[...]

ماریان: [از ماریان راجع به تغییراتی که مسلمان شدن برایش به همراه داشته پرسیده‌ام.] «به عنوان یک مسلمان زندگی فوق‌العاده‌ای دارم. به کارهای خوبی مشغولم مثل کمک به زنان مسلمان و کارهایی از این دست.»

آنا: «مسلمان بودن صرفاً یک هویت دینی نیست، درست است؟»

ماریان: «همینطور است، در کارهای دیگری هم فعالیت دارم. احساس می‌کنم با آدم‌های فوق‌العاده‌ی زیادی آشنا شده‌ام که شاید اگر مسلمان نشده بودم هیچ وقت ملاقاتشان نمی‌کردم... ارتباطات اجتماعی زیادی دارم که اگر مسلمان نمی‌شدم، میسر نبود... به عنوان یک نومسلمان با نومسلمان‌های دیگری آشنا می‌شوم و فقط با آن‌هاست که حقیقتاً احساس راحتی می‌کنم. با زنان عرب کاملاً راحت نیستم. اگر صحبت از هویت باشد... تقریباً فقط با نومسلمان‌ها سازگار هستم. مهاجرینی



را هم دیده‌ام که خیلی سوئدی شده‌اند. واقعا تأثیر زیادی بر هویت فرد و نوع نگاه او دارد. احساس می‌کنم زنان خیلی عرب به شدت کسل کننده‌اند.»

آنا: «منظورت از خیلی عرب چیست؟ مذهبی یا...؟»

ماریان: «نه نه، منظورم کسانی است که خیلی در بند فرهنگ خودشانند، کسانی که بخش عمده‌ی فرهنگ خود را رها نکرده‌اند و خیلی کم فرهنگ سوئدی را جذب کرده‌اند. من زن عربی را هم می‌شناسم که سوئدی نشده اما خیلی سوئدی فکر می‌کند. در جامعه فعالیت دارد، فرزندانش در انواع فعالیت‌ها شرکت می‌کنند و او خودش با ماشین آنها را می‌برد. او کار می‌کند... با این افراد کاملا احساس راحتی می‌کنم. آن وقت است که حس مسلمان بودن دارم اما به شکل نسبتا سوئدی.»

آنا: «و با زنان خیلی عرب شدیدا احساس سوئدی بودن می‌کنی.»

ماریان: «درست است. به نظرم علاقه‌مندی‌های کسل کننده‌ای دارند. با آنها احساس بیگانگی می‌کنم. از چیزهایی که آنها به آن می‌خندند خنده‌ام نمی‌گیرد. کسانی که تا حدی سوئدی شده‌اند هم - اگر بخواهیم اینطور توصیفشان کنیم - شوخی‌های من را می‌فهمند. بحث این است که فرد چه می‌فهمد و به چه اشاره می‌کند.»

[...]

آنا: «تجربیات از مواجهه با خانواده‌ی همسرت چطور بود؟ رفتن به وطن آنها به عنوان یک نومسلمان چه احساسی داشت؟ چه برخوردی کردند؟»

ماریان: «آنها خیلی خوب برخورد می‌کنند و احساس می‌کنند فوق‌العاده است که مسلمان شده‌ام. به عنوان یک مسلمان غربی از آدم حسابی تعریف و تمجید می‌کنند. بسیاری از نومسلمانان، البته از میان مردها، هستند که در سازمان‌های مختلف مسلمانان موقعیت‌های خوبی دارند. زنان هم در سطح جهانی نسبتا فعال هستند. به نظرشان پدیده‌ی شگفت‌انگیزی هستیم. آن‌ها هنوز هم نسبت به غرب احساس حقارت دارند و (فکر می‌کنند) چیزی برای عرضه ندارند. به نحوی به آنها القاء شده که پست‌ترین، استعمار هم مؤثر بوده... اما از طرف دیگر همه چیز به اینجا ختم می‌شود که من باید مثل آنها شوم. من در مقابل این عقیده





به شدت مخالفت می‌کنم. با آنها هم هیچ وقت احساس یگانگی نمی‌کنم. آنجا هم همیشه یک بیگانه هستم. نمی‌توانم به زبان آنها صحبت کنم و نمی‌خواهم که به زبان آنها صحبت کنم. همیشه این احساس را داشته‌ام که دلم نمی‌خواهد (زبانشان را بیاموزم). ترجیح می‌دهم در چنین موقعیتی ساکت بمانم. نمی‌دانم چرا. احتمالاً مشکلی دارم، اما انرژی کافی برای ورود به این مسئله را نداشته‌ام. زبان عربی خوانده‌ام اما عربی باگوش آنها خیلی متفاوت است. نوعی محافظت است، نوعی راهبرد شخصی که نمی‌خواهم زبانشان را بیاموزم چون نمی‌خواهم یکی از آنها باشم... چون از فرهنگشان خوشم نمی‌آید. شاید کار بزدلانه‌ای باشد اما علاقه‌ای ندارم. وقتی آنجا هستم یا آنها اینجا هستند ترجیح می‌دهم دردنیای خودم باشم. نمی‌خواهم زیاد حرف بزنم. گاهی در آشپزخانه درباره‌ی مسائل روزمره تا جایی که زبانشان را بلدم با هم گپ می‌زنیم اما نمی‌خواهم با آنها وارد مباحث عمیق تر بشوم... شاید این مسئله بیانگر نوعی تردید از ناحیه‌ی من باشد. با این عقیده‌ی آنها که من باید عوض شوم مخالفم.

[...]

به آنجا احساس تعلق ندارم. هیچ کجا احساس تعلق ندارم جز در جمع نومسلمان‌های سوئدی. این احساس من است. هرگز نمی‌توانم با آنها کاملاً راحت باشم [اقوام همسرش]. اما با نومسلمان‌ها احساس می‌کنم می‌توانم صد درصد خودم باشم... اینکه بتوانی کاملاً خودت باشی. من فکر نمی‌کنم کارهایی که آنها [اقوام همسرش] می‌کنند دقیقاً اسلامی باشد. من به اسلام گرویده‌ام نه به فرهنگ عجیب آنها.

ماریان مجموعه‌ای از مواجهات یا تعامل‌های رو در رو را مطرح می‌کند. مواجهه با کسانیکه از کودکی میشناخته، اقوام همسر مسلمانان، مسلمانان سوئدی، زنان مهاجر عرب، همسایه‌ها، معلم‌ها و دیگر نومسلمان‌ها. در این میان چه می‌گذرد؟ او سعی دارد با استفاده از بازنمایی‌ها و دسته‌های بخصوصی، پیچیدگی‌های هویتش، احساس تعلق یا عدم تعلق، اتصال و جدایی، همبستگی، وفاداری و بی‌وفایی را بازنمایی و ابراز کند. فکر می‌کنم خواننده با مطالعه‌ی نسخه‌ی طولانی مصاحبه بتواند به خوبی اثر چرخشی پویای نوع بشر را درک کند.



تبادلات و روابط میان فردی مسلمانان انواع خودفهمی و احساس تعلق را ایجاد می‌کند. احساس او از مسلمان بودن، یعنی معنایی که او به هویت مسلمان خود نسبت می‌دهد، به میزانی متغیر - بسته به افرادی که با آنها در تعامل است - پذیرفته و فهمیده می‌شود. به عنوان مثال، او چگونه حس متفاوت بودن چه میان مسلمانان و چه میان سوئدی‌ها را بیان می‌کند؟ او میان مسلمانان احساس می‌کند «صد در صد سوئدی» است و با سوئدی‌ها، همچون اقوام و دوستانش در موطن دوران کودکیش احساس می‌کند «به عنوان یک مسلمان به شدت متفاوت» است. احساسات ماریان در نوسان است. نمونه‌های این نوسان را در جملات زیر می‌توان مشاهده کرد: «خیلی سوئدی» بودن میان زنان عرب، خیلی غریب و غیر عادی بودن در جمع اقوامش، احساس یگانگی با «مهاجرین» به طور کلی، «مسلمان به شکل نسبتاً سوئدی» میان برخی مهاجرین و «صد در صد خودم» در تعامل با دیگر نوسلمانان. مشخص می‌شود که ماریان بودن، چنانچه در مورد اکثر ما صدق می‌کند، متضمن خودبازنمایی‌های^۱ متغیر است و اینکه عناوینی همچون «سوئدی» و «مسلمان» بسته به موقعیت و افراد درگیر، معانی ناهمگن و متغیر پیدا می‌کند. بنابراین، دسته‌ها، معانی قطعی یا کاملی ندارند، بلکه آنچه «سوئدی» به آن دلالت می‌کند، بسته به افراد دخیل در تعامل و سایر دسته‌های درگیر، تغییر می‌کند.

با امتحان کردن انواع دسته‌های هویت ملی و مذهبی تثبیت شده و اصطلاحات مختلفی همچون «صد در صد خودم»، ماریان سعی دارد حس فردیت خود را در ارتباط با دیگران به طور دقیق مشخص کرده، انتقال دهد. غالباً چنین فرض می‌شود که جابجایی اینچنین در خودبازنمایی فرد، منجر به پاره خودهایی می‌شود که بیانگریک‌تزنظری درباره‌ی «خود»ی است که به واسطه‌ی گفتمان‌ها در موقعیت‌های مختلف قرار گرفته است. با این وجود، من فکر نمی‌کنم که این جابجایی از «مسلمان» به «سوئدی» به «مهاجر» و غیره را بتوان به معنای واقعی کلمه دربرگیرنده‌ی خودهای متعدد تلقی کرد، دیدگاهی که اغلب نشانگر این فرض است که این گفتمان‌های متعدد هستند که خودهای گذرا^۲ را به وجود می‌آورند. تأکید حس پیوستگی و تداوم فرد، مشابه آنچه من در این پژوهش بر آن اصرار ورزیدم، به

1. Self-presentation
2. Ephemeral selves





معنای دفاع از یک اندیشه‌ی نظری درباره‌ی یک خود یکپارچه‌ی ثابت و محدود نیست، اما نه من، نه ماریان، هیچ کدام او را خود تجزیه شده^۱ نمی‌دانیم.

راه دیگری نیز برای حل این مسأله وجود دارد که استعاره‌های رایجی همچون «فرد مرزگذر»^۲ و «خود تجزیه شده» را به چالش می‌کشد. چه چیزی باعث می‌شود ماریان در ارتباط با زنان عرب اینقدر خود را «سوئدی» بداند و با زنان مهاجری که «تا حدی سوئدی» شده‌اند احساس «راحتی» کند؟ همانگونه که پیش از این هم در این کتاب تأکید کرده‌ام، معتقدم که نباید کاربرد مفهوم «سوئدی» را لزوماً برگرفته از حس تعلق ملی، یا به معنای هویت ملی بدانیم (لینگر ۲۰۰۹: ۳۰۱، ۲۰۰۳). دیدیم که خودسازی^۳ ماریان عمدتاً حول یک مدل شخصی برجسته از برابری جنسی و حقوق زنان، سازمان یافته است. اینها دریافت‌هایی است که موجب اشتغال او به فعالیت‌های متنوعی در زندگی روزمره‌اش می‌شود. او از طریق این فعالیت‌ها اسلام را پیاده کرده است. ماریان از ارزش‌های «سوئدی» که برایش مهم‌اند سخن می‌گوید و از اینکه کی و چگونه احساس «سوئدی» بودن می‌کند. اینها دریافت‌هایی هستند که او مکرر به آنها اشاره می‌کند. ماریان با زنانی احساس راحتی می‌کند که مانند خودش در جامعه به طور فعال ایفای نقش می‌کنند و برابری جنسی را ارج می‌نهند، کار می‌کنند و فرزندان‌شان را در فعالیت‌های گوناگون شرکت می‌دهند. او با این زنان، احساس مسلمان بودن می‌کند اما به نحوی نسبتاً سوئدی. معاشرت با زنان مسلمان «نسبتاً سوئدی» مهاجر و دیگر نو مسلم‌ان - در مقایسه با رابطه‌ای که او با جمع زنان عرب و اقوام همسرش و همین‌طور اقوام خودش دارد - به او این امکان را می‌دهد که احساس «سوئدی» و «مسلمان» بودن را با هم تجربه کند و هر دو بعد هویت خود را بپذیرد. بنابراین، دقیق‌تر این است که بگوییم دسته‌های مورد استفاده، نشان می‌دهند که او تا چه اندازه خود را قادر به ابراز معنای شخصی‌اش از مسلمان بودن می‌داند. بنابراین، این بی‌ثباتی نشانگر اثر چرخشی معنا است که عیناً حاصل قدرت یک خود‌خوداندیش برای دستیابی به احساس پیوستگی و تداوم حتی هنگام استفاده از دسته‌های هویتی گوناگون، به جای یک خود چندپاره است.

1. Fragmented self
2. Border crossing individual
3. Self-making

تطبیق نظریه‌ی حس باطن از منظر فارابی و ابن سینا^۱

مهری بیات*

مزگان گائینی^۲

چکیده

مقاله مورد نظر تحت عنوان «تطبیق نظریه حس باطن از منظر فارابی و ابن سینا» برگرفته از مجله علمی - تخصصی و بین‌المللی فلسفه اولی «Transcendent Philosophy» جلد ۲۰ دسامبر ۲۰۱۹ می‌باشد، که به تطبیق فلسفه و عرفان می‌پردازد. نظریه‌ی حس باطن در مباحثی با رویکرد معرفت‌شناختی نقشی کلیدی دارد. هر ابهامی در این نظریه به شک‌گرایی‌های متفاوتی می‌انجامد و کارایی آن را مختل می‌سازد. در این مقاله، به بررسی مسئله‌ی حس باطن از دیدگاه فارابی (۲۵۸ - ۳۳۹ ه.ق.) و ابن سینا (۴۲۸ - ۳۷۳ ه.ق.) با رویکرد تطبیقی - تاریخی می‌پردازیم. فارابی به لحاظ نظریه‌های مبتکرانه‌اش در مورد کارکردهای گوناگون حس و ابن سینا از نظر شرح و تفصیلش در مورد مفاهیم قوای حسی در این زمینه حائز اهمیت هستند. فارابی هنگام بیان مفهوم ادراک خیالی و کارکردهای آن به سه کارکرد اولیه‌ی این حس می‌پردازد که عبارت‌اند از بایگانی صور حسی، ترکیب و جداسازی صور حسی و صورت‌های ذهنی. ابن سینا آنچه را که فارابی قوای خیالی می‌نامد، تحت عنوان سه قسم از حس باطن تعریف می‌کند، یعنی قوه خیال، قوه تخیل و قوه حافظه.

واژگان کلیدی: فارابی، ابن سینا، حس باطن، قوای خیالی.

۱. برگرفته از مجله علمی تخصصی و بین‌المللی فلسفه اولی «Transcendent Philosophy» جلد ۲۰ دسامبر

۲۰۱۹، نویسنده: قاسم علی قوچجانی و نادیا مفتونی.

*. دانش‌پژوه سطح سه رشته فلسفه اسلامی جامعه الزهراء علیه‌السلام; کارشناسی مترجمی زبان انگلیسی

mbayat17281@gmail.com

۲. کارشناسی ارشد ادبیات انگلیسی mogaeini@yahoo.com



نظریه حس باطن از منظر فارابی و ابن سینا

برخی ویژگی‌های نظریه‌ی حس ارسطو نه تنها در نظریه‌ی فارابی در این خصوص به چشم می‌خورند، بلکه در نظریه‌ی ابن سینا هم در مورد حس باطن نیز دیده می‌شوند. بیشتر دیدگاه‌های ارسطو در خصوص نظریه‌ی حس باطن، در کتاب وی در مورد نفس انسان تحت عنوان «درباره‌ی روح» (De Anima) مشهود است. (ارسطو، ۱۹۹۵، ۴۲۷، الف ۱۸ - ۴۲۹ الف ۴). هنگام توضیح در مورد ماهیت حس باطن، ارسطو ابتدا توصیفی سلبی از ادراک خیالی ارائه می‌دهد و بیان می‌کند که ادراک خیالی شامل چه مواردی نمیشود. وی به تفاوت خیال با تفکر، حکم، عقیده، ایمان، تصدیق، استدلال، ادراک، علم و عقل تأکید می‌کند. به اعتقاد او، خیال متفاوت از تفکر و حکم است؛ زیرا خیال بدون ادراک ایجاد نمی‌شود و حکم بدون خیال به دست نمی‌آید. بنابراین، تفاوت میان تفکر و حکم واضح است؛ زیرا هر گاه که بخواهیم، قوه خیال تحت کنترل ماست است و هر زمان که اراده کنیم، می‌توانیم تصویری را تصور کنیم (ارسطو، ۱۹۹۵، ۴۲۷، ب ۱۴ - ۱۹).

این ایده که ادراک خیالی تحت تسلط و خواست انسان است، صرفاً به این معنا نیست که انسان فاقد ادراک خیالی است؛ زیرا تفکر نیز اختیاری است. به این ترتیب، تفکر وابسته به معیارهای منطقی است که می‌توان با پیگیری آنها را کسب کرد. حال آنکه ادراک خیالی وابسته به معیارها و موانع منطقی نیست. نکته دیگر این است که ادراک خیالی تحت کنترل قدرت و خواست انسان به حسب خصوصیاتش می‌تواند متکی بر عقل عملی باشد؛ زیرا امور متعلق به عقل عملی تحت کنترل قدرت و اراده آزاد انسان قرار دارند. هر آنچه متعلق به عقل عملی است قابل ارزیابی است. در مباحث مربوط به قوه خیال به طور مفصل به این مسائل پرداخته ایم.

از نظر ارسطو ادراک خیالی و عقیده با هم متفاوتند. وی چنین استدلال می‌کند که ما در شکل‌گیری عقایدمان آزاد نیستیم و نمیتوانیم از گزینه غلط یا درست اجتناب کنیم. افزون بر این، هنگامی که به نظر ما شیئی ترسناک و یا تهدیدآمیز است، بی‌درنگ امیال و احساساتی در درونمان ایجاد می‌شود، همانند زمانی که با شیئی قابل اعتمادی روبرو می‌شویم. اما آن هنگام که فقط تصور می‌کنیم دیگر فاقد آن تأثرات هستیم، مانند کسانی که نقاشی صحنه‌ای زیبا و یا ترسناک را تماشا می‌کنند (ارسطو، ۱۹۹۵، ۴۲۷، ب ۲۰ - ۲۴).



علاوه بر این، عقیده با ایمان همراه است؛ زیرا بدون ایمان به آنچه که باور داریم، امکان عقیده منتفی است، حال آن که بیشتر حیوانات دارای ادراک خیالی هستند، نه ایمان. همچنین هر عقیده‌ای همراه با ایمان، هر ایمانی با تصدیق و هر تصدیقی با عقل همراه است. اما برخی حیوانات از ادراک خیالی که فاقد عقل است برخوردارند (ارسطو، ۱۹۹۵، ۴۲۷ الف ۱۸ - ۲۳).

ارسطو ادراک خیالی را از ادراک حسی جدا می‌داند، به این دلیل که ادراک یا بالقوه است یا بالفعل، مانند قوه بینایی و عمل دیدن، و ادراک خیالی، در غیاب هر دو ی آنها تحقق میابد، همانند رؤیا. دلیل دوم اینکه ادراک حسی همیشه حاضر است، نه مانند ادراک خیالی که باید آن را تصور کرد یا به خاطر آورد. سومین دلیل این است که اگر ادراک خیالی بالفعل همان ادراک حسی باشد، همه‌ی حیوانات می‌بایست دارای ادراک خیالی باشند، اما چنین نیست. برای نمونه، مورچه‌ها، زنبورها و کرم‌ها فاقد ادراک خیالی هستند. چهارمین دلیلی که وی ارائه می‌دهد این است که ادراک حسی همیشه صادق است و ادراک خیالی این طور نیست. دلیل پنجم وی این است که وقتی احساسات حسی ما با دقت متوجه اشیا می‌شوند، نمی‌گوییم: خیال می‌کنم، بلکه مثلاً می‌گوییم: «این شیء یک انسان است»، اما اگر ادراک حسی ما از آن شیء با ابهام همراه باشد می‌گوییم: «ممکن است چنین باشد یا نباشد». ششمین و آخرین دلیل ارسطویی این است که حتی وقتی چشمانمان را می‌بندیم، ادراک خیالی بینایی ظاهر می‌شود (ارسطو، ۱۹۹۵، ۴۲۸ الف ۵ - ۱۶). از آنجا که امکان دارد ادراک خیالی صادق نباشد، وی آن را از اموری، مانند علم یا عقل که همیشه تاثیر گذارند، جدا می‌سازد (ارسطو، ۱۹۹۵، ۴۲۸ الف ۱۷ - ۱۸).

ارسطو با بررسی تمایز میان ادراک خیالی و ادراک حسی و عقیده نشان می‌دهد که امکان ندارد ادراک خیالی از عقیده به علاوه ادراک حسی تشکیل شده باشد و یا ممکن نیست که عقیده از ادراک خیالی ناشی شود و یا ترکیبی از ادراک خیالی و ادراک حسی باشد. بر اساس هر دو مطلبی که ذکر کردیم و به دلایلی که به حسب آن عقیده واقعی نمی‌تواند متفاوت از ادراک واقعی باشد، این مطلب امکان پذیر نیست. ارسطو توضیح می‌دهد که ادراک خیالی چه چیزی نیست، اما سؤال اینست که ادراک خیالی چیست؟ وی ادراک خیالی را حرکتی می‌داند که بدون ادراک حسی امکان پذیر نمی‌باشد. به این معنا که





این نوع درک فقط در موجودات دارای ادراک حسی و در اندام‌های متعلق به حواس صورت می‌گیرد. از آنجا که حرکت تنها از ادراک بالفعل حاصل می‌شود و خصوصیات آن مشابه خود ادراک حسی می‌باشد، پس این حرکت از آن ادراک حسی جدا شدنی نیست، یا امکان ندارد در موجودی که فاقد ادراک حسی باشد صورت گیرد. بنابراین، فردی که دارای ادراک خیالی است، فاعل بسیاری از امور و قابل و پذیرنده‌ی آنهاست (ارسطو، ۱۹۹۵، ۴۲۸ ب ۱۱ - ۱۷).

ویژگی ادراک خیالی این است که شبیه ادراک حسی است با این تفاوت که ادراک حسی ناگزیر از ارتباط با اشیای مادی حاصل می‌شود اما ادراک خیالی به هیچ وجه با شیء مادی مرتبط نیست (ارسطو، ۱۹۹۵، ۴۳۲ الف ۹).

ارسطو نتیجه می‌گیرد که اگر ادراک خیالی امور دیگری را، غیر از مواردی که پیش از این ذکر کردیم، شامل نشود، بر این اساس، ادراک خیالی باید حرکتی باشد که به واکنش بالفعلی از یک مبدأ ادراکی بیانجامد (ارسطو، ۱۹۹۵، ۴۲۹ الف ۱ - ۲).

با نام‌گذاری ادراک خیالی به اسم یونانی «فنتاسیا» (phantasia) که از «فاوس» (phaos) اخذ شده است. ارسطو تأکید می‌کند که ادراک خیالی متعلق است به فعل ادراکی دیدن و اینکه بینایی مهم‌ترین حسی است که بدون وجود نور امکان پذیر نمی‌باشد (ارسطو، ۱۹۹۵، ۴۲۹ الف ۱ - ۴).

گفتنی است که فارابی واژه فنتاسیا را به کار نبرده است و ابن سینا از واژه فنتاسیا و بنتاسیا (bantasia) به معنی حس مشترک (sensus communis) استفاده کرده است. در آثار ارسطو متخیله (motekhayelah) و خیال (khiyal) دو قوه مجزای از یکدیگر شمرده نشده‌اند. اخیراً نیز در اصطلاحات فیلسوفان مسلمان، به ویژه ابوعلی سینا، مشاهده می‌کنیم که قائل به کمتر از چهار قوای حسی‌اند. بنابراین، تخیل و خیال از نظر ادبی دو واژه مترادف‌اند که برای ادراک خیالی به کار می‌روند.

نظریه‌ی فارابی درباره‌ی حس باطن

بر خلاف ارسطو، فارابی به مسئله ادراک خیالی به عنوان یک بحث مستقل نپرداخته است. وی نه به دنبال تحلیل ماهوی ادراک خیالی است و نه تحلیل مفهومی آن. در این صورت، با روشی غیر مستقیم و تحلیلی می‌توان دیدگاه وی را در مورد چیستی خیال دریافت. بنابراین،



می‌توانیم، به دیدگاه وی در مورد ادراکات مختلف، یعنی ادراک حسی و ادراک خیالی و ادراک عقلی، و قوای نفس که شامل قوای حسی و خیالی و عقلی می‌باشند، بپردازیم. فارابی قوای عقلی را از عقل نظری گرفته تا عقل عملی دسته‌بندی و تعریف می‌کند. در صورتی که دانشمندان پس از او، مانند ابن‌سینا، از طریق عقل نظری به قوای عقلی پرداختند. فارابی میان قوه ادراک خیالی و متخیله تمایز قائل نمی‌شود. او متذکر می‌شود که یک قوه هر دو فعل را انجام می‌دهد و آن را غالباً قوه متخیله و گاه قوه‌ی ادراک خیالی می‌نامد (فارابی، ۱۹۹۲، ص ۵۱ - ۵۸).

ابوعلی سینا این تمایزات را توضیح می‌دهد. اساساً نمی‌توان توضیحات وی در مورد پنج حس باطن را آن‌طور که در آثار فارابی می‌یابیم، مشاهده کرد. فارابی بحث مستقلی در باب ماهیت ادراک ندارد، اما در مباحث دیگرش به اقسام ادراکات اشاره کرده است. برای نمونه وی در بحث از معشوق اول و لذتی که او به آن دست می‌یابد، بیان می‌کند که لذت یا به واسطه‌ی احساس است یا به واسطه‌ی تخیل و یا به واسطه‌ی علم عقلی (فارابی، ۲۰۰۳، ص ۸۵؛ ۱۹۹۷، ص ۷۱) و در بررسی قوای نفسانی ابراز می‌کند که علم گاه به وسیله قوه ناطقه تحقق می‌یابد، گاه توسط قوه متخیله و گاه از راه قوه‌ی حاسه (فارابی، ۲۰۰۳، ص ۱۵۶). از نظر وی، قوه‌ی ناطقه عهده‌دار ادراک عقلی است، قوه متخیله عهده‌دار ادراک خیالی و حواس ظاهری عهده‌دار ادراک حسی‌اند.

ابن‌سینا با به کار بردن واژه «وهم» به عنوان یکی از اقسام ادراک، این نظریه را تکمیل کرد. این واژه در آثار فارابی نیز به چشم می‌خورد. البته از نظر وی، وهم به معنای چیزی است که وجود ندارد.

فارابی، در مباحث قوای نفس، قوه را تعریف نکرده است. ابوعلی سینا بر این باور است که قوه وهم به معنای مبدأ فعل است هم به معنای مبدأ قبول؛ زیرا امور ناشی از نفس شامل حرکت و ادراک است و قوه، در مورد ادراک، به معنای مبدأ قبول و، در مورد تحریک، به معنای مبدأ فعل است. اطلاق قوه در یکی از این دو مورد اولویت‌ی ندارد و اگر از واژه‌ی قوه هر دو گونه قوای ادراکی و قوای تحریکی، یعنی هم مبدأ قبول و هم مبدأ فعل اراده شود، از باب اشتراک لفظ خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۹۸۳، ص ۷).

فارابی قوای نفس را، به ترتیب تحقق آنها، شرح می‌دهد و کارکردهای آنها را ذکر می‌کند





(فارابی، ۲۰۰۴، ص ۱۰؛ ۲۰۰۳، ص ۱۵۱ - ۱۵۵). از جمله این قوا، قوه‌ی حس ظاهر است که مشتمل بر پنج حس لامسه، بینایی، شنوایی، چشایی و بویایی می‌باشد.

حسی حاکم بر حواس ظاهری وجود دارد که مجمع همه ادراکات حسی است و حس‌های دیگر برای این حس به منزله خادم‌اند. هر حسی عهده‌دار کسب قسم ویژه‌ای از اطلاعات و مربوط به بخش مخصوصی از مملکت بدن هستند. در حالی که قوه متخیله دارای خادمان و کارگزارانی در بدن نیست و به تنهایی فعالیت‌های خود را انجام می‌دهد (فارابی، ۲۰۰۳، ص ۱۳۴ - ۱۵۳).

قوه متخیله مخزن صور حسی است که در نفس منطبع می‌شوند. این قوه می‌تواند صورت‌های حسی را ترکیب یا تجزیه کرده به چند بخش تقسیم کند و یا صورتی جدید را ایجاد نمایند. بعد از قوه متخیله، قوه عقلانی پدید می‌آید که انسان توسط آن قادر به تفکر می‌باشد.

فارابی تأکید می‌کند که در موارد متفاوت، قوای ادراکی، صورت‌هایی از عقل عملی را محاکات می‌کند (فارابی، ۲۰۰۳، ص ۱۵۲؛ ۲۰۰۴، ص ۱۱۰؛ ۱۹۹۷، ص ۳۳). وی بر این باور است که انسان توسط قوه عقلانی اخلاقیات زشت را از زیبا جدا می‌سازد و به واسطه‌ی آن عمل می‌کند و می‌اندیشد که چه کاری باید ترک یا انجام شود. افزون بر این، امر سودمند را از امر زیان‌آور و لذت را از الم تمییز می‌دهد. در صورتی که قوه متخیله تنها قادر است میان سودمند و زیان‌آور فرق بگذارد و لذت بخش را از رنج‌آور جدا سازد و قوای حسی تنها می‌تواند فرق بین لذت و الم را درک کند (فارابی، ۱۹۹۷، ص ۳۳).

از مجموع تعاریف و کارکردهای یک شیء می‌توان به تعریفی از آن شیء دست یافت که منطق دانان به آن خاصه مرکبه می‌گویند. بنابراین، مهم این است که با توجه به کارکردهای قوه متخیله چیستی این قوه را دریابیم.

فارابی سه کارکرد مهم برای متخیله قائل است. اول اینکه این قوه مدرکات حسی را پس از قطع ارتباط حسی، حفظ می‌کند. کارکرد دوم آن ترکیب یا تجزیه این ادراکات می‌باشد. این ترکیب‌ها یا تجزیه‌ها گوناگون هستند و قوه متخیله به دلخواه خود عمل می‌کند. نتایج یا تصورات به دست آمده گاه مرتبط و گاه نامرتب با مدرکات قبلی‌اند (فارابی، ۲۰۰۳، ص ۱۵۴). برای نمونه، بال‌های پرنده را به بدن اسب می‌چسبانند و اسب بالدار می‌سازد. سومین کارکرد



قوه متخیله، تقلید کردن و تمثیل سازی است. تنها قوه متخیله است که قادر می باشد از روی محسوسات و معقولات تصویرسازی کند حتی می تواند به بهترین نحو از معقولات و مجردات، همچون مبدأ اول، محاکات کند. البته این تصویرگری را از روی کامل ترین و بالاترین اشیاء، مانند اشیاء زیبا، انجام می دهد. در مقابل، محاکات معقولات ناقصه را به وسیله محسوسات یا ادراکات ناقص و ادراکات پست و زشت منظر انجام می دهد.

از آنجا که فارابی تحلیلی از چیستی ادراک خیالی ندارد، ما بر دیگر دیدگاه های وی، نظیر قوای نفسانی، مراتب مدینه فاضله، پهنه جهان هستی و اعضای بدن، متمرکز می شویم. او توصیف این تشابه را با مراتب جهان هستی آغاز می کند. بدین ترتیب که موجودات از کامل ترین تا ناقص ترین آنها در پی هم قرار دارند. آخرین مرتبه، مرتبه ای است که در آن کار موجود فقط خدمت رسانی است و پس از آن چیزی محقق نمی شود و مرتبه دیگری نیست. او خادم بدون مخدوم است. اولین موجود که برتر است هیچگاه در خدمت کسی نیست و موجودات میانی نسبت به موجودات مرتبه پایین تر از خود به منزله رئیس اند و نسبت به موجود اول خادم اند. بنابراین، در پهنه جهان هستی، نظم، ارتباط، همکاری و یکپارچگی وجود دارد، همان طور که در عرصه اجتماع موجود است. مرتبه رئیس اول، همانند جایگاه خداوند در نظام هستی است. همین رابطه را در میان اعضای بدن و در میان قوای نفس نیز می توان یافت. این همسانی به این معناست که به حسب مرتبه و ریاست و طراحی، قوه متخیله در خدمت قوه ناطقه و قوه حاسه در خدمت قوه متخیله می باشد و از لحاظ مدیریت، اول قوه ناطقه و بعد قوه متخیله و سپس قوه حاسه قرار دارد.

نظریه ی ابن سینا درباره ی حس باطن

در مباحث ابن سینا، چیستی ادراک خیالی در دو موضع مفهوم سازی می شود. ابتدا موردی است که وی به بیان انواع ادراکات می پردازد و مورد دوم جایی است که قوای باطنی را تقسیم می کند.

نظریه ی ادراک خیالی، منظم و تبیین شده است و حاصل آن نظریه ی ادراک و قوای ادراکی است. در «اشارات و تنبیهات»، ابوعلی سینا نخست به بررسی انواع ادراکات و ماهیات آنها می پردازد و سپس قوای حس باطن و نفس ناطقه را تحلیل می کند (ابن سینا،





۱۹۹۷، ص ۳۰۸ - ۴۰۴). او در «شفا» قوای حس باطن و ظاهر، نفس ناطقه و انواع ادراکات را بررسی می‌کند و هر یک از حواس ظاهر و باطن را به تفصیل مورد بحث قرار می‌دهد (رج: ابن سینا، ۱۹۸۳، ص ۳۳ - ۱۷۱).

ابوعلی سینا در بیشتر آثارش ادراکات را به چهار قسم احساسات، تخیل، وهم و تفکر تقسیم می‌کند (ابن سینا، ۱۹۸۳، ص ۵۱ - ۵۳؛ ۱۹۸۶، ص ۳۴۴ - ۳۴۶؛ ۱۹۹۵، ص ۲۷۷ - ۲۷۸؛ ۱۹۸۵؛ ۱۰۲ - ۱۰۳؛ ۱۹۸۴، ص ۲۳؛ ۱۹۵۳، ص ۳۰ - ۳۳).

تا هنگامی که میان حواس ظاهر و شیء خارجی ارتباطی وجود دارد، ادراک حسی حاصل می‌شود، در غیر این صورت، شیء خارجی قابل تصور خیالی است؛ [زیرا پس از ادراک حسی] صورت آن در نفس بایگانی می‌شود. همانند زمانی که فردی را می‌بینیم و وقتی که از چشمانمان غائب می‌شود او را تصور می‌کنیم. ادراک معانی جزئی و متعلق به محسوسات را ادراک وهمی می‌نامند، مانند محبت به فردی یا دشمنی نسبت به او. ادراک عقلی هنگامی حاصل می‌شود که مثلاً فردی را از آن جهت که انسان است تصور کنیم، به این معنا که از تصور دیگر افراد انسان نیز همین مفهوم را درک می‌کنیم.

ابن سینا از ادراک تقسیمی سه‌گانه به دست می‌دهد و در آن سخنی از وهم به میان نمی‌آورد (ابن سینا، ۱۹۹۷، ص ۳۲۲ - ۳۲۳). در شرح اشارات، شیخ طوسی قائل به همه چهار قسم از تقسیمات ادراک می‌باشد و در بیان دلیل اینکه چرا ابن سینا در این میان وهم را ذکر نکرده است چنین مینویسد که ادراکات حسی و خیالی به تنهایی پدید می‌آیند، اما ادراک وهمی بدون دخالت ادراک خیالی امکان‌پذیر نیست و این ادراک خیالی است که ادراک وهمی را از سایر ادراکات معین و متمایز می‌کند؛ زیرا وهم همان ادراک مفاهیم غیر حسی است، مانند کیفیات و نسبت‌های خاص مربوط به یک شیء مادی (طوسی، ۱۹۹۷، ص ۳۲۴).

ابن سینا پس از تحلیل انواع ادراکات به بررسی قوای عقلی باطنی می‌پردازد. از نظری، قوای ادراک باطنی شامل حس مشترک یا بنطاسیا، قوه خیال یا مصوره، واهمه و متخیله یا مفکره می‌باشد. وی از طریق مثال‌هایی که در ادامه آنها را مطرح می‌کنیم این قوا را شرح می‌دهد (ابن سینا، ۱۹۹۷، ص ۳۳۱ - ۳۴۶).

ما قطرات باران را به شکل خطی مستقیم مشاهده می‌کنیم و یا نقطه‌ای را می‌بینیم که دایره‌وار به سرعت می‌چرخد. چنین مواردی را نه از طریق ادراک خیالی و نه از راه یادآوری



بلکه توسط حس ظاهر درک می‌کنیم. از سوی دیگر، آنچه در چشمان ما نقش می‌بندد، خلاف این تصاویر است. مقابل تصویر قطرات باران یا نقطه در حال گردش، خطی است غیر مستقیم و شکلی است که دایره نیست. در این صورت، اولین تصور ذهنی در یکی از قوای بدن باقی می‌ماند و تصور دوم، یعنی خلاف تصور اول، نیز به آن ملحق می‌شود و تمامی ادراکات حسی در همان قوه جمع‌آوری و ذخیره می‌شوند. این قوه حس مشترک یا بنطاسیا نام دارد.

دومین قوه، قوه خیال نام دارد که تمامی صور محسوس پس از قطع ارتباط حسی و غایب شدن از حواس ظاهری در آن باقی می‌مانند. از طریق این دو قوه، یعنی حس مشترک و ادراک خیالی است که انسان قادر است در مورد رنگ و مزه‌ی شیء ای حکم کند. برای مثال، می‌تواند حکم کند که این خرما سیاه شیرین است و این لیموی زرد رنگ ترش است. قوه‌ی سوم و اهمه است که معانی جزئی و نامحسوس را از موارد محسوس جزئی ادراک می‌کند، مانند گوسفندی که مفهوم نامحسوس ترس را از یک گرگ درک می‌کند یا بره‌ای که مفهوم نامحسوس محبت را از مادرش می‌فهمد.

چهارمین قوه که معانی جزئی در آن باقی می‌مانند، حافظه نام دارد که غیر از قوه خیال است که صور جزئی در آن جای دارند. یکی دیگر از قوای انسانی قوه‌ای است که توانایی تجزیه و ترکیب صورت‌های حسی به دست آمده از حواس و معانی به دست آمده از وهم را دارد. همچنین قادر است صورت‌های حسی را با معانی وهمی ترکیب یا آنها را از هم تجزیه کند. هرگاه این قوه در تسخیر عقل باشد متفکره نامیده می‌شود و آنگاه که در تسخیر وهم باشد به آن متخیله می‌گویند. محقق طوسی قوه‌ی مزبور را قوه‌ی مصوره می‌نامد؛ زیرا در ادراکات تصرف می‌کند. ابن سینا برای هر یک از این پنج قوه بخشی از مغز را اختصاص داده است.

شباهت‌ها و اختلاف‌های دیدگاه فارابی و ابن سینا

بررسی پیشینه دیدگاه فارابی و ابن سینا در باب نظریه‌ی حس باطن، سیر این نظریه را نشان می‌دهد و تأثیر پایدار آن بر پسینیان، و نیز نوآوری‌ها و دستاوردهای هر یک از آنها را تبیین می‌کند. ارسطو پژوهش‌هایی در مورد چیستی حس باطن داشته است که به عنوان مبانی،





مورد قبول فارابی و ابن سینا بودند، اما به تفصیل به آنها پرداخته نشد. ارسطو ادراک خیالی را به طور متمایز از احساس، تفکر، ایمان، عقیده، علم و عقل جدا می‌کند. افزون بر این، به شباهت ادراک خیالی با احساس و مرتبط بودن آن با حکم قائل است. این مفاهیم در فلسفه‌ی متأخر حفظ شده‌اند.

ارسطو واژه فنطاسیا را به جای ادراک خیالی به کار برد. فارابی این واژه را نه به جای ادراک خیالی استفاده کرده است، نه به ازای هیچ مفهوم دیگری. برای بیان مفهوم حس مشترک، ابن سینا از دو واژه بنطاسیا و فنطاسیا و ارسطو از واژه «sensus communis» استفاده کرده اند (ارسطو، ۱۹۹۵، ۴۲۵، ب ۲۷، ۴۵۰ الف ۱، ۶۸۶ الف ۳۱).

فارابی اصطلاح ادراک خیالی یا تمایز آن از دیگر مفاهیم شبه‌آمیز و متشابه را به عنوان یک مسئله مطرح نکرد. فارابی، در حیطه‌ی قابلیت مفهوم، وارث آموزه‌های ارسطو می‌باشد. وی به کارکردها و توانایی‌های ادراک خیالی و جایگاه عرفی آن می‌پردازد. همان‌طور که، همانند ارسطو که ادراک خیالی و تخیل را تحت واژه فنطاسیا مورد توجه قرار می‌دهد، فارابی نیز در نهایت میان ادراک خیالی و تخیل دوگانگی قائل نیست، همچنان که میان ادراک خیالی و متخیله به معنای قوه فرقی نمی‌نهد.

او بر اساس سه نوع تصور خیالی سه کارکرد را برای متخیله بیان می‌کند که می‌توان بدین نحو آنها را از یکدیگر متمایز ساخت: ۱. تصور خیالی که حسی است و از حس مشترک سرچشمه می‌گیرد. ۲. تصور خیالی که متخیله با تصرف در تصورات اولیه و با تجزیه و ترکیب آنها با یکدیگر می‌سازد. ۳. تصور خیالی که متخیله از طریق ارتسام معانی و محسوسات آن را ابداع می‌کند.

این تقسیم سه قسمی در مفهوم‌سازی خلاقیت ادراک خیالی به کار برده شده است. به ویژه در کارکرد ادراک خیالی در به تصویر کشیدن غیر محسوسات که توانایی و استعداد خاصی را در شکل‌گیری ایده‌ها و آثار هنری فراهم می‌آورد. هر سه نوع این تقسیمات در ویژگی‌های روشن، متمایز بنیادی، که ارسطو بیان کرده است، مشترک‌اند.

فارابی نیز توانایی قوه متخیله را در فهم و تفکیک امور سودمند از زیان‌آور و امور لذت‌بخش از رنج‌آور مدنظر دارد.

ابن سینا قوای ادراکی باطنی را مفهوم‌سازی می‌کند. این قوای مبنای شاخه‌ای از تقسیم



که متخیله یا متفکره نام دارد پایه‌ریزی شده است که به پنج گونه تقسیم می‌شوند (اگر متخیله و متفکر را دو قوه مجزا در نظر بگیریم، به شش گروه تقسیم می‌شوند).

آیا میان قوای ادراک خیالی و متخیله از نظر ابن سینا و قوه متخیله از دیدگاه فارابی ارتباطی وجود دارد؟ ابن سینا متخیله را به عنوان خزانه‌ی حس مشترک به شمار می‌آورد که عهده‌دار نگهداری صور حسی است، یعنی اولین وظیفه متخیله‌ی فارابی جدای از متخیله‌ی ابن سینا است. متخیله‌ی ابن سینا عهده‌دار تجزیه صور و ترکیب آنهاست، یعنی انجام دومین فعالیت قوه متخیله در نزد فارابی. ابن سینا ادراک را نوعی انفعال می‌داند و آن را در قلمرو متخیله و فعل آن به شمار می‌آورد. (ابن سینا، ۱۹۸۳، ص ۳۵).

وی سومین کارکرد قوه متخیله در نزد فارابی، یعنی تصور، را به حساب نمی‌آورد و بر آن است که نباید آن را افزون بر دیگر ادراکات و تعاملات دانست.

به اختصار، همان تعاملی را که فارابی برای قوه متخیله لحاظ می‌کند، ابن سینا برای هر دو قوه، یعنی خیال و متخیله، برمی‌شمارد و خیال را به حساب نمی‌آورد. می‌توان گفت متخیله فارابی قوه واهمه ابن سینا را در بر می‌گیرد؛ زیرا فارابی قائل است که قوه متخیله قادر به ادراک لذت، درد منفعت و امور زیان‌آور می‌باشد. به دیگر سخن، متخیله فارابی تمامی این معانی را شامل می‌شود.

هرچند ابن سینا قوه واهمه را عهده‌دار ادراک محسوسات می‌داند و فارابی نیز قوه واهمه را متمایز از آن نمی‌شمارد، به نظر می‌رسد نیازی به جداسازی حافظه، که خزانه‌ی معانی جزئی می‌باشد، نیست. گویی ابوعلی سینا قوه متخیله از نظر فارابی را یکی از چهار قوا، یعنی ادراک خیالی، متخیله، واهمه و حافظه می‌شمارد. اساساً جداسازی امور محسوس در معنای جزئی از صور محسوسات امکان‌پذیر نمی‌باشد. بنابراین، ابن سینا در کتابش «اشارات و تنبیهات» ادراک را به سه قسم ادراک حسی، ادراک خیالی و ادراک عقلی تقسیم می‌کند. در آثار دیگرش از وهم سخن می‌گوید.

نکته دیگری که لازم به ذکر است این است که در برخی از آثار فارابی می‌توان قوای شناختی باطنی را مشاهده کرد. در «فصوص الحکم» قوای تصویری، خیال، حافظه، تفکر و متخیله با همان واژه‌هایی که در آثار ابن سینا مشهود است تعریف شده‌اند (شنب غازانی، ۲۰۰۳، ص ۶۷). همچنین شارحان داخلی و خارجی همان عبارت محدود و متعارف را



مترادف با حس مشترک بیان کرده‌اند. (رج: شنب غازانی، ۲۰۰۳، ص ۱۶۴؛ استرآبادی، ۱۹۸۰، ص ۳۲۰). افزون بر آن، در «عیون المسائل» متخیله، خیال، حافظه و تفکر را مشاهده می‌کنیم، بدون این که تعریفی از آنها ذکر شده باشد. (رج: فارابی، ۱۹۳۰ الف؛ ۱۹۳۰ ب، ص ۹ - ۱۰)

برای روشن شدن این مطلب روش‌های گوناگونی را می‌توان به کار برد. از جمله روشی است که فارابی در موارد مختلف برای عبارات قوای شناختی از عبارات متفاوت استفاده کرده است. وی تفاوت‌های این قوا را به نحو اختصار و جداگانه بیان می‌کند. البته این احتمال تعدیل یافته است؛ زیرا فارابی در کارکردهای متخیله به طور جداگانه نام این قوا را ذکر نکرده است.

افزون بر این، فارابی وهم را چنین تعریف می‌کند: «وهم یعنی آنچه که در تخیل داریم، در حالی که وجود خارجی ندارد.» (فارابی، ۱۹۸۷، ص ۱۶۲). تعریف مذکور مترادف معنای واژگانی توهم است و به تعریف ابن سینا شباهتی ندارد.

احتمال دیگر این است که فارابی تغییر نظر داده است. این احتمال، چندان قابل توجه نمی‌باشد. به عبارت دیگر، در آثار فارابی این روش روشنی برای چنین تغییری نیست. تفاوت دیگر این است که بعضی آثار به فارابی تعلق ندارد؛ زیرا برخی از پژوهش‌های عربی و اروپایی منکر این امر شده‌اند که «فصوص الحکم» متعلق به فارابی باشد، در حالی که برخی آن را به ابن سینا نسبت داده‌اند و شبهات مهمی نیز در مورد سند «عیون المسائل» و «الدعاوی القلیبیه» وجود دارد. (رج: جور، ۱۹۴۶، ص ۳۹ - ۳۱؛ کاج‌ها، ۱۹۵۱، ص ۱۲۶ - ۱۲۱، اشتراوس، ۱۹۳۴، ص ۹۹ - ۱۳۹، میشوت، ۱۹۸۲، ص ۵۰ - ۲۳۱؛ کروز، ۱۹۵۰ - ۵۱، ص ۲۳ - ۳۰۳؛ رحمان، ۱۹۷۹) دیدگاه آنها بطور عمده اشاره بر واژه‌ها، مفاهیم و نظریه‌های موجود در این کتاب‌ها دارد و بسیاری از برهان‌های بر مسائل مرتبط نفس را استنتاج کرده‌اند.

مشاهده می‌شود با حفظ رنگ و بوی نظریه‌ی حس ارسطویی، فارابی هم مانند ابن سینا مراحل جدیدی را به این نظریه ضمیمه کرده است و ضمن توصیف ادراک خیالی و کارکردهای اساسی آن، این سه کارکرد را چنین بیان می‌کند: بایگانی صور حسی، ترکیب و تجزیه کردن صور حسی و نیز ترکیب و تجزیه صور خیالی.

آنچه که فارابی قوای خیالی می‌نامد، در آثار ابن سینا به عنوان سه ادراک باطنی مفهوم سازی شده است، یعنی قوای خیال، وهم و حافظه. به دیگر سخن، فارابی قوه متخیله را

عده‌دار نگهداری صور حسی، متصرف در آنها و عده‌دار اقسام محسوس و معقول توسط آنها می‌داند. گرچه ابن سینا قوای ادراک خیالی را چیزی غیر از قوه متخیله فارابی، یعنی متخیله، وهم و حافظه می‌شمارد.

In The Name Of Allah



1 Religious Studies

Bilingual Scientific Journal of Religious Studies

No.1, Vol.1 , Autumn & Winter 2022-2023

Proprietor: Jami'a al-Zahra

Director in Charge: Reyhaneh Haqqani

Editor in Chief: Ashraf Sadat Hashemi

Executive Manager: Zahra Heydari

Editor: Roshan Daneshvar

Layout: Ali Ebdi

Editorial Board

Zohreh Bajan: Instructor, Almustafa International University

Vahideh Pishvaei: Instructor, Almustafa International University

Roshan Daneshvar: Instructor, Almustafa International University

Elaheh Zare Kheradmand: Instructor, Almustafa International University

Elaheh Saleh: Instructor, Almustafa International University

Susan Ghaffarian: Associate Professor, University of Religions and Denominations

Robabeh Gholami: Instructor, Almustafa International University

Mojgan Gaeini: Associate Professor, Azad University

Advisory Board

Elaheh Saleh, Mojgan Gaeini, Ashraf Hashemi

Address: Qom, Salariyah Street, Bou Ali Sina Blvd., Jami'a ALZahra

Tel: 025_32112342

Fax: 025_32904910

Email: ned@jz.ac.ir

Eitaa: @nashriyye

Print Run: 50

Price: 300,000

This journal has been prepared in cooperation with the virtual and offline learning center of Jami'at Al-Zahra