

مطالعه تطبیقی خودهای مجازی روحانیت با نمونه ایدئال در نگاه

امام خمینی (ره)

سید محمد کاظمی قهفرخی^۱

چکیده

با بررسی گونه‌های ده‌گانه کنشگری روحانیت در فضای مجازی، پرسش اساسی پژوهش معطوف به تطبیق گونه‌ها با «نوع ایدئال حوزوی» است. بدین منظور، با در نظر گرفتن بستر انقلاب اسلامی ایران و تأسیس نظام جمهوری اسلامی، جایابی توأمان رهبری سیاسی و دینی در اندیشه امام خمینی (ره)، به عنوان مبنای تحلیل مورد توجه قرار گرفت. بر اساس واکاوی این رویکرد، تمایزات میان دو الگوی یادشده در سه ساحت «بلاغت»، «قیافه و منش» و «کنشگری سیاسی» صورت‌بندی گردید. نخست، در ساحت بلاغت، کنشگری ایدئال در تضاد با رویکرد صرفاً هنری و ادراکی حاکم بر فضای مجازی، بر مدار «زبان فطرت» استوار است. لازمه این امر عبور دانش از سطح عقل به قلب و تجسم عینیت یافته آموزه‌های معنوی دین در شخصیت روحانی است؛ رویکردی که با اتخاذ «جایابی نشانگی» و نفوذ درونی، تحقق اهداف تربیتی مخاطب را تضمین می‌نماید. دوم، در ساحت بازنمایی شخصیت، تمرکز بر هم‌گرایی «قیافه» و «منش» روحانیت و نفی دوگانگی میان پشت و جلوی صحنه، در جایگاه رهبری دینی و سیاسی، عاملی حیاتی برای صیانت از سرمایه اجتماعی است. این مؤلفه در تقابل آشکار با الگوی رسانه‌ای مجازی است که بر تکرار هویتی در ساحت‌های آنالاین و آفلاین بنا شده است. سوم، در ساحت کنشگری سیاسی، اصالت‌بخشی به خاستگاه «مردم‌بنیاد» قدرت و پرهیز از هرگونه اختلاف و تشتت در نهاد رهبری، بنیان کنشگری مطلوب روحانیت را شکل می‌دهد، چراکه بازتاب و تسری این اختلافات در بستر رسانه‌ها، زمینه‌ساز غلبه سیاست‌های رسانه‌ای مسلط استعماری، تشدید کشمکش‌ها و خردشدن «قدرت جنبشی» یکپارچه و تبدیل آن به گروه‌های متکثر و متعارض خواهد شد.

■ واژگان کلیدی

نمونه ایدئال روحانیت، خود مجازی روحانیت، مطالعه تطبیقی، امام خمینی.

۱. طرح مسئله

بر مبنای مطالعات پیشین نگارنده، ده گونه از طلاب کنشگر در شبکه اجتماعی اینستاگرام صورت‌بندی شده است. در این راستا، با بهره‌گیری از مؤلفه‌های نظریه گافمن (شامل «خود»، «محیط» و «حضر»، «خود»‌های متنوع روحانیت در بستر تمایز میان صحنه (پشت و جلوی صحنه در شبکه اجتماعی اینستاگرام) و حضر (مخاطبان و دیگری) شناسایی شدند که کنشگری هریک از آن‌ها پاسخ‌گوی اقتضائات مختلفی است.

ازسوی دیگر و بر پایه سنت حوزوی، می‌توان هویت و «خود» متفاوتی را برای روحانیت متصور شد که در قالب یک الگوی ایدئال تعریف می‌شود. اقتضائات این الگو از چهارچوب مفاهیم و ارزش‌های خاصی پیروی کرده و بر مبنای مؤلفه‌های انضمامی متمایزی طراحی شده است. در اینجا پرسشی که مطرح می‌شود آن است که آیا «خود»‌های مجازی روحانیت - که زائیده اقتضائات میدانی و اندیشه‌ای کنونی آن‌هاست - با شکل ایدئال آن در سنت حوزوی و حوزه سنتی تطابق دارد؟ شباهت‌ها و تفاوت‌های میان آن‌ها چیست؟

۸۰

نکته حائز اهمیت آن است که در اقتضائات فعلی، مؤلفه تعیین‌کننده دیگری تحت عنوان «انقلاب اسلامی» حضور دارد که جایابی (موقعیت) روحانیت را دچار تحول بنیادین کرده است. از این رو، تحلیل این موضوع، بدون در نظر گرفتن این ویژگی امکان‌پذیر نیست. به بیان دیگر، روحانیت برآمده از انقلاب اسلامی که ریشه در سنت سنتی حوزه دارد، واجد ویژگی‌های منحصر به فردی است که تنها با لحاظ کردن آن‌ها، می‌توان صورت‌بندی دقیقی از گونه و «خود ایدئال» ارائه داد. به همین منظور، دیدگاهی که از پیوند سنت و انقلاب اسلامی نشئت می‌گیرد (به عبارت دیگر، تلاقی رهبری دینی و سیاسی) باید به عنوان مبنای کار قرار گیرد. برای تحقق این هدف، بررسی دیدگاه امام خمینی (ره) به عنوان رویکردی که مقصود این پژوهش را به طور کامل پشتیبانی می‌کند، ضروری است. بر این اساس، سؤال اصلی مقاله پیش‌رو را می‌توان به این شکل صورت‌بندی کرد: خود ایدئال پسانقلابی روحانیت با جایابی رهبریت دینی و سیاسی در اندیشه امام خمینی (ره)، چه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی با خودهای مجازی آنان دارد؟

۲. روش تحقیق

در این پژوهش، به منظور استخراج مؤلفه‌های «گونه ایدئال» از کلام امام خمینی (ره)، داده‌ها با بهره‌گیری از روش اسنادی - کتابخانه‌ای گردآوری شده است (نیومن، ۱۳۹۰: ۱۹۵). در کنار آن، برای بررسی نحوه کنشگری طلاب در شبکه اجتماعی اینستاگرام، به جمع‌آوری داده‌های میدانی پرداخته شد. به منظور تحلیل هر دو بخش داده‌ها (اسنادی و میدانی) و همچنین استخراج و تطبیق مقوله‌ها، «روش تحلیل محتوای کیفی» مبنای کار قرار گرفته است. منطق بهره‌گیری از این روش، بررسی معانی ذهنی وابسته به زمینه است (مارش و استوکر، ۱۳۸۸: ۳۳۰-۳۳۲). از این منظر، تحلیل محتوای کیفی می‌تواند چشم‌اندازی جدید و فیلتر نشده به روی میدان تحقیق و فرایندهای جاری در آن بگشاید (فلیک، ۱۳۹۰: ۲۸۲). ویژگی دیگر تحلیل محتوای کیفی، توسعه شناخت و فهم دقیق پدیده است (عسارودی، ۲۰۱۸: ۴۳) و می‌تواند تفسیر فعالانه از داده‌های متنی، از طریق طبقه‌بندی نظام‌مند کدگذاری و تعیین موضوعات یا الگوها ارائه کند (قصری، ۱۳۹۰). فرایند اجرایی این تحلیل شامل چند مرحله است: مرحله نخست، بر ساخت کدهای استنتاجی است که تمامی ابعاد و زوایای داده‌ها را تشریح می‌کند و به آن «فرایند غوطه‌وری» گفته می‌شود. پس از تکمیل کدگذاری، کدها تغییر شکل یافته و در قالب «کدگذاری چارچوب‌دار» سازمان‌دهی می‌شوند. در نهایت، مرحله بررسی و ارزیابی صورت می‌پذیرد و محقق پیوند منطقی میان تحلیل‌های به‌دست‌آمده را با رویکردهای نظری، یافته‌های موجود و پرسش‌های تحقیق برقرار می‌سازد (دوهرتی، ۲۰۱۷: ۵۰-۵۵).

۳. ادبیات نظری

سازمان روحانیت، از لحاظ تاریخی، ادواری را پشت سر گذاشته است. نخستین دوره، یکجانشینی و مراجعه‌پذیری و ارتباط فردی روحانیت با مردم است که تا دوران علامه حلی ادامه یافت. در مرحله دوم، نظام و کلا و علمای اطراف که عامل تقویت کبان دینی و پیوستگی در دوران شهید اول شد. در مقطع سوم، عالم بزرگ، کاشف‌الغطا، مرجعیت را به یک نظام متمرکز تبدیل کرد و با این تحول، در دوران پس‌استعماری، رهبریت و مصلحت اجتماعی در ارتکازات عمومی به روحانیت سپرده شد. انتظار اخیر در برداشت کلامی از نیابت عام امام عصر، در ارتکازات امت از روحانیت سرچشمه می‌گیرد و آن را به‌سوی جایایی رهبری دینی سوق می‌دهد. تحول فقهی لازم، ورود جایگاه رهبری دینی به‌عنوان رئیس و حاکم جامعه در فرایند استنباط است. این ورود باید در

ادله حرمت و حلیت عمومی مبنا قرار گیرد تا از استخراج نادرست حکم شرعی پیشگیری شود. براین اساس، مسئولیت رهبری دینی باید به عنوان مؤلفه‌ای اساسی در سنت اجتهادی حوزوی نهادینه گردد (نک. صدر، ۱۳۹۸). مفهوم امامت به معنای اعمال قوانین و ارزش‌های الهی در جامعه، وجه تفاوت حوزه شیعی با سایر ادیان و مذاهب است (همان). اعمال قدرت با دین مسیحیت، پاپ و کشیشان، تفاوت بنیادین دارد (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۳۱) و نقش سیاسی و سیاست مدن (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۲۷۰) به معنای پیوند رهبریت دینی با سیاست و عدم اکتفا و انصراف به دین فردی (عالمزاده نوری، ۱۳۹۱: ۱۹۱)، مذهب شیعه را با اهل سنت متمایز می‌نماید (نک. صدر، ۱۳۹۸). در نگاه پیشانقلابی، با خارج شدن ظرفیت‌های ابواب فقهی و دینی در حوزه اجتماعی و سیاسی (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۷: ۳۷) و منصرف کردن دین به امور فردی، جایابی آن در جامعه به شکل فردی بود و روحانیت نیز به این عرصه محدود می‌شد و اسلام مسیحی در نهاد مذکور مورد پذیرش قرار گرفته بود. علاوه بر ادله تاریخی، کلامی و فقهی، از لحاظ اقتضائات زمانی و تاریخی، لزوم تحول فقه فردی به اجتماعی بر این مبنا قابل استدلال است که فقه فردی و تمرکز بر آن، قبل از حضور استعمارهای شرقی و غربی و بنیان جامعه بر اساس اسلام و احکام آن صحیح بود، اما در دوران استعمار و پسااستعمار با مستولی شدن انسان محوری و مادی گرایی، اساس و بنیان اجتماع بر مبنای ارزش‌های غیردینی تحول پیدا کرد و محتوای اندک الهی یا تحت تأثیر قرار گرفت و یا آنکه به التقاط و اختلاط کشانده شده و همین موضوع بستر اجرای ارزش‌ها را در تضاد با احکام دینی قرار داده است. در این شرایط که «منکر» قانونی، و «معروف» از ساختار حذف شده، فرد دین دار یا به حاشیه رانده می‌شود یا ناگزیر به انزوا تن می‌دهد. آنچه در این دیدگاه مسلم انگاشته می‌شود، بزرگ‌تر بودن مبناها از حاکمان در شرایط کنونی است.

دومین فرض اساسی آن است که حاکمیت بنیان غیراسلامی، از حکمرانی فاسد و یا فردمحور باوجود مبناهای اسلامی ناشایسته‌تر است. با توجه به مقدمات بیان شده، استمرار تبلیغ نظری بدون عینیت یافتن احکام اسلامی ناممکن است و امر به معروف و نهی از منکر زمانی تحقق پیدا می‌کند که دین در عرصه اجتماعی ورود داشته باشد (نک. صدر، ۱۳۹۸). در رویکرد موردنظر، رویه بیان شده از علل استثمار کشورهای مسلمان توسط بیگانگان است و انقلاب نقطه شروع تقابل با جدایی دین از قدرت به عنوان منشأ اصلی استعمار و استبداد است (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۸: ۸۹). تحول اساسی در ساختار حوزه، در راستای دگرگونی‌های پسانقلابی، تمرکز بر اصلاح تکلیفی

به جای وظایف و اصلاح ذاتی است، چراکه اصلاح ذاتی عامل اصلاح افراد در محدوده تأثیر است و تحقق آن کفایت از اصلاح تکلیفی نمی‌کند. از این رو، به دلیل امکان هم‌زمانی عدالت فردی با عدم عدالت در سلوک تکلیفی، لغزش برای فرد صالح وجود خواهد داشت. مقدمه اصلاح تکلیفی شناخت اقتضائات، فهم هدف، حدود، اوضاع و ذهنیت‌های احتمالی در مورد امت و صورت‌بندی سیاست‌های اصلاحی بر این اساس است تا تصورات کلی نسبت به کیفیت و وضعیت حوزه برای مشخص شدن غایت و نقش مطلوب آن ایجاد شود (نک. صدر، ۱۳۹۸).

۳-۱. جایگاه نخبگانی و حوزوی روحانیت

جایگاه نخبگانی و حوزوی روحانیت بر مبنای تمرکز بر شناخت متون عالم دینی است (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۲: ۲۰۸). این شناخت زمینه را برای تحقق کامل و عاصمانه وظیفه ابلاغ پیام (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۱۸۹)، از طریق روش‌های گوناگون نظیر برهان، جدال و موعظه (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۶: ۴۰۰؛ جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۲۱۴) و متناسب با فهم مخاطب فراهم می‌سازد. با این حال، انتقال ادراکی و اقماعی پیام، تمام‌کننده جریان تبلیغ نیست، چراکه میان «تبلیغ و ابلاغ» با «ایصال» تفاوت وجود دارد. ایصال به معنای رساندن پیام به مقصد فیزیکی یا حوزه اختیار مخاطب است، در حالی که تبلیغ رساندن پیام به روح، عقل و دل اوست. شرط تحقق معنای واقعی تبلیغ، عبور پیام از منزل روح مبلّغ است؛ بدین معنا که پیام ابتدا در اعماق روح گوینده رسوخ کند و سپس به دیگران منتقل شود (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲: ۶۸). به عبارت دیگر، با توجه به محوریت نفس انسان در دیدگاه اسلامی، تحقق تبلیغ تنها با درونی شدن علم در وجود عالم امکان‌پذیر است تا علاوه بر بیداری عقول، نفوس مخاطبان نیز ارتقا یافته و تربیت شود. فقدان هریک از این ابعاد، به معنای نقص در تبلیغ و بلاغت خواهد بود (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۵: ۴۱۳ و ۵۰۵). در این دیدگاه، وجه تمایز علم حقیقی از زوائد آن، در ایجاد تواضع و خشیت الهی است. هنگامی که انذار به صورت عینی در درون عالم محقق شود، در عاطفه و نهان مردم نیز جای می‌گیرد. در نتیجه، مخاطبان نه به شکل هنجاری و قانونی، بلکه به صورت تجسمی با باطن امثال اوامر الهی مواجه شده و از لذاذ متضاد با آن چشم‌پوشی می‌کنند (نک. جوادی آملی، ۱۳۹۱).

اساس این رویکرد، ابتدا بر زبان مشترک فطرت انسانی، بدون لحاظ کردن مؤلفه‌های زمینه‌ای و تفاوت‌های اجتماعی است. وقتی انسان به حق و خیر دعوت می‌شود، قدرت‌پذیرش حقیقت در او وجود دارد. یاری و هم‌صدایی فطرت به انسان کمک می‌کند تا به سوی اهداف مقدس، هر چند

دشوار، حرکت کند؛ بنابراین، اگر دعوت صحیح، توأم با عمل و همگام با فطرت عمومی باشد، وضعیت نامناسب اجتماعی دعوت شونده یا هم‌کیشان نااهل او کم‌اثر خواهد بود (صدر، ۱۳۸۳: ۹۹-۱۰۲). تمثیل دیگر برای درک اثرگذاری زبان فطرت آن است که خداوند سبحان علاوه بر شامۀ ظاهری برای تشخیص بوی خوش از ناخوش، شامۀ باطنی نیز در درون انسان قرار داده است که به واسطۀ آن، اوصاف و عقاید درونی را درک کرده و بر اساس آن جذب یا دفع می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۲۱۶). درنتیجه، در ارتباط روحانی با دیگران، این اشتراک فطری از پیش تعریف شده است که مطلوبیت را به صورت درونی صورت‌بندی می‌کند، نه عوامل زمینه‌ای و اجتماعی. این مطلب به معنای نفی تأثیر محیط در امر تبلیغ نیست، بلکه جایگاه آن را از یک مؤلفۀ اصلی به عاملی ثانوی تقلیل داده و محوریت را بر فطرت می‌گذارد. زیرا هدف بیداری تنها در نسبت با مؤلفه‌های معنوی محقق می‌شود. سایر ابزارهای تبلیغی، حتی اگر در انتقال پیام و اقناع مخاطب مؤثر باشند، در رسیدن به هدف غایی تبلیغ مرکزیت ندارند؛ بنابراین، هرچند در دوران پس‌انقلاب، سیاست و قدرت به عنوان مقدمه‌ای برای رفع موانع تبلیغ شناخته شده و می‌توانند زمینه حضور مبلّغ و تحول محیطی را فراهم کنند (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۵: ۴۸۴ و ۵۰۵)، اما وجه ممیز روش تبلیغی دین، همچنان تمرکز بر زبان فطری است.

این اولویت‌بندی در کلام امام موسی صدر نیز مشهود است: «ساده‌ترین شیوه برای تربیت، امرونهی کردن مربی است.... شیوۀ دوم آن است که مربی بکوشد در عقل و دل فرد تأثیر بگذارد. مسیر سوم که مکاتب جدید اجتماعی به آن افتخار می‌کنند، توجه به محیط فرد است تا فضایی برای هدف تربیتی شکل بگیرد.... اما رویکرد چهارمی که مختص قرآن و از معجزات اسلام است، تکیه بر فطرت، اصول ثابت میان ملت‌ها و عبرت‌آموزی از گذشتگان است» (صدر، ۱۳۸۳: ۷-۶). این دیدگاه نقدی است بر اولویت‌بخشی به دو شاخص «محیط» و «دیگری» که بر اساس اقتضائات تعریف می‌شوند. هنگامی که نقش نفس و فطرت در ارتباطات انکار شود، کنشگری فرد به ایفای نقش میان انتظارات دیگران و تلاش برای ایجاد تصور مطلوب در مخاطب تقلیل می‌یابد (اسمیت، ۲۰۰۶: ۹۸-۱۰۰). در چنین حالتی، رویکردهای متن‌محور و زمینه‌محور جایگاه اساسی یافته و «ادراک و اقناع» جایگزین «هدایت و ارتقا» می‌شود. بر همین اساس، نظریات ارتباطی غرب در دوگانه جبرگرایی یا سیالیت اقتضایی گرفتار شده و انسان فطری به عنوان هسته مرکزی نادیده گرفته می‌شود. در نقطه مقابل، ویژگی بارز سنت تبلیغی دین، تمرکز بر همین هسته

انسانی است و ترکیه نفس مبلّغ را با عاملیت الهی، مقدمه‌ای برای اصلاح نفوس دیگران می‌داند.



مدل ۱: تبلیغ فطری

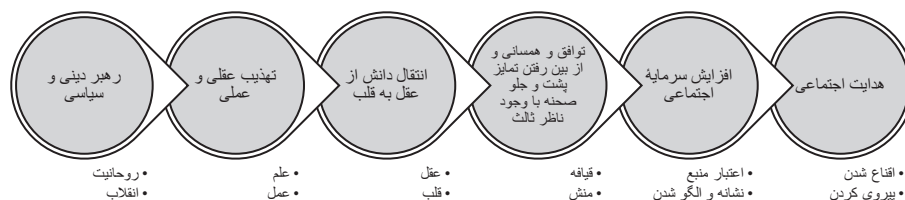
۲-۳. قیافه و منش؛ استخدام یا اخلاص

در جایابی پسانقلابی، رهبری دینی و سیاسی موجب می‌شود تا روحانیت، بیش‌ازپیش، در معرض افکار عمومی قرار گیرد و به‌عنوان نشانه (عالم‌زاده نوری، ۱۳۹۱: ۱۴۳)، الگو (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۲: ۴۹۴) و هادی جامعه (عالم‌زاده نوری، ۱۳۹۱: ۷۲) شناخته شود. نخستین لازمه‌ی ایفای این نقش، هم‌خوانی «قیافه» (ظاهر برآمده از دین) و «منش» (عمل مبتنی بر اندیشه‌های ادعاشده) است (گافمن، ۱۳۹۵: ۳۴-۳۷). در سنت حوزوی، شرط پرهیز از دوگانگی ظاهر و باطن، رسوخ علم از مرتبه‌ی عقل به جایگاه نهایی آن در قلب است که از طریق ریاضت‌های علمی و عملی حاصل می‌شود (عالم‌زاده نوری، ۱۳۹۱: ۵۶). براین‌اساس، «پیشوایی» نه بر مبنای سلسله‌مراتب سازمانی، بلکه با پیش‌گامی در عمل به علم تعریف می‌گردد (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۹: ۱۳۴-۱۳۵). رهبر دینی به‌عنوان راهنمای آخرت، تنها زمانی مورد پذیرش مخاطب قرار می‌گیرد که خود در این مسیر پیش‌گام بوده و از دنیاطلبی عبور کرده باشد. در غیر این صورت، عدم پابندی عملی، شائبه‌ی ریا و استخدام قدرت برای اهداف شخصی را در افکار عمومی تقویت کرده و سرمایه‌ی اجتماعی نهاد دین را کاهش می‌دهد (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۸: ۱۳).

در همین راستا، علامه طباطبایی دعوت الهی را دارای دو جنبه می‌داند: نخست آنکه مبنای دستورات الهی ترجیح مصلحت اجتماعی بر منفعت فردی است؛ لذا مدعی دین‌داری باید پیش‌تاز همه، به آن پایبند باشد. دوم آنکه چون منبع این دعوت خداوند است، نقض آن توسط دعوت‌کننده، نشان‌دهنده‌ی عدم اعتقاد یا ضعف ایمان اوست. ترجیح منفعت شخصی بر مصلحت اجتماعی و ایمان الهی، به معنای استخدام افراد با ابزار دین است (طباطبایی، [بی‌تا]، ج ۱۰: ۵۴۹-۵۵۲). از این رو، توجه به ثروت‌اندوزی، به دلیل سوق دادن اذهان به مادیات و تضعیف بُعد معنوی، مذموم است. سنخیت و یکپارچگی آخرت‌گرایی در اندیشه و عمل، اساس مقبولیت و قدرت اجتماعی روحانیت است و به این نهاد توانایی بسیج و هدایت اجتماعی می‌بخشد (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۱: ۲۷۶).

بالین حال، در دوران پسانقلاب و با دسترسی روحانیت به منابع قدرت و ثروت، جایگاه قدسی این نهاد در معرض تهدید قرار گرفته است. هرگونه تشابه عملکردی با حاکمان استبدادی گذشته (عالمزاده نوری، ۱۳۹۱: ۱۳۷)، می تواند نگاه مثبت جامعه را مخدوش کرده و با تعمیم خطای فرد به کل نهاد دین (جهت یابی از فرد به نوع)، دین داری را با شکست معنوی مواجه سازد (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۱: ۴۹۷ و ج ۸: ۲۵۹). از آنجاکه در نظام جمهوری اسلامی، دو هویت دینی و سیاسی در یکدیگر ادغام شده اند، عملکرد روحانیت معیار قضاوت قرار می گیرد و هرگونه خطایی در این جایگاه، پیامدهای مضاعفی خواهد داشت (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۲: ۴۹۴).

از منظر جامعه شناسختی، هرچند هماهنگی «قیافه و منش» بر اساس آیین های اجتماعی مورد تأیید رویکرد دورکیمی است، اما اگر این هماهنگی مبتنی بر نگاه ابرازگرایانه ماکیاولیستی و با هدف کسب قدرت پنهان صورت گیرد، به شدت مذموم خواهد بود (بولینگهام و وسکنسلوس، ۲۰۱۳: ۱۰۱-۱۰۲). نقطه تمایز رویکرد دینی در آن است که صحنه کنشگری، صرفاً بر اساس نگاه «دیگری» و قضاوت «حضار» شکل نمی گیرد، بلکه در این منظومه، ناظر مطلق (خداوند) حضور دارد که بر هر دو بخش «پشت صحنه» و «جلوی صحنه» احاطه دارد و نیت و عمل را توأمان می سنجد. این نگرش مطلوبیت را فراتر از هنجارهای اجتماعی تعریف کرده و با ایجاد یک رابطه طولی با خداوند، ایجاب می کند که کنشگر تمامی اعمال خود در فضاهای فردی و اجتماعی (پشت صحنه و جلوی صحنه) را بر محور فرامادی تنظیم نماید.



مدل ۲: رهبری دینی و سیاسی

۳-۳. کنشگری، تلاقی رهبریت دینی و سیاسی

۱-۳-۳. جنبش بنیان بودن قدرت در حکمرانی

در دوران پسانقلاب، با قرار گرفتن عالم دینی در جایگاه رهبری، مختصات و پیامدهای کنش او دگرگون می شود. در این بستر، از یک سو پایگاه ارزشی روحانیت موجب اعتماد عمومی به اندیشه رهبر دینی و اشاعه آن در جامعه می گردد (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۸: ۱۶) و از سوی دیگر، خطای

فردی به سرعت به کل مکتب تعمیم می‌یابد (عالم‌زاده نوری، ۱۳۹۱: ۸۰). براین اساس، مفهوم «علم» از سطح مجادلات کلاسیک حوزوی یا دانشگاهی فراتر رفته و ماهیتی اجتماعی - سیاسی می‌یابد. در این دیدگاه، تمایز اصلی میان عالمان بر اساس «تهذیب نفس» شکل می‌گیرد. اگر اغراض نفسانی جایگزین علم اصیل شود (شکل‌گیری شبه‌علم)، شخص عالم، به جای موضوع علم، محوریت می‌یابد (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۸: ۱۶). تقاطع این آفت با جایگاه حساس رهبری اجتماعی و هجمه رسانه‌ای جهانی علیه حاکمیت اسلام (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۹: ۲۵۵)، اختلافات علمی و درون‌گروهی را به کشمکش‌های اجتماعی و تقابل بلوک‌های گفتمانی بدل می‌سازد.

پیامد سیاسی این تقابل، تشدید جناح‌بندی‌های قدرت‌محور، تعصبات جریان‌ی (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۰: ۹۱؛ ج ۲۱: ۸۷، ۱۷۶ و ۲۸۷)، دیگری‌سازی (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۸: ۲۹۸-۲۹۹)، کاهش ظرفیت همکاری‌های اجتماعی (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۶: ۴۱۹)، تقویت گفتمان‌های رقیب (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۱: ۲۸۸) و درنهایت، تنزل سرمایه اجتماعی نهاد دین است (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۶: ۲۸۴). در ساحت دینی نیز این اختلافات به فرقه‌گرایی و انحراف اعتقادی جامعه می‌انجامد (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۲: ۴۹۲). از آنجاکه در این رویکرد، پایه اصلی قدرت «مردم‌بنیاد» است (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۱: ۵۰۱) و ایستادگی در برابر منابع ثروت و قدرت جهانی به آن گره خورده است (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۶: ۱۸۸)، امتدادیافتن اختلافات رهبران دینی به سطح جامعه، موجب تضعیف پشتوانه مردمی و زمینه‌ساز نفوذ و سلطه بیگانگان می‌گردد (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۰: ۱۲۱). در نقطه مقابل، همراهی «علم و تقوا» می‌تواند با نفی تأویل‌های شخصی از دین، پذیرش تنوع و ارزش سایر علوم (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۳۰۷)، پرهیز از تعصب و تمرکز بر آزاداندیشی (عالم‌زاده نوری، ۱۳۹۱: ۱۰۹؛ خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۱: ۱۷۷)، فضایی برای گفت‌وگوی اخلاقی فراهم آورد و مانع از شکل‌گیری بدعت‌ها و برچسب‌زنی‌ها شود (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۴: ۲۴۸؛ ج ۵: ۳۸۹-۳۹۰؛ ج ۲۰: ۲۹۸). ضرورت این انسجام اجتهادی، به‌ویژه در مواجهه با خصلت قطبی‌ساز فضای مجازی، اهمیت مضاعف می‌یابد؛ فضایی که در آن، شبکه‌های اجتماعی با ایجاد بسترهای حمایتی هم‌فکران، صرفاً به تأیید نگرش‌های پیشین افراد پرداخته (پاچاریسی، ۲۰۱۰: ۳۱۳-۳۱۴) و با تشدید تکثر متخاصم، قدرت یکپارچه مردمی را دچار گسست و فروپاشی می‌کنند.



مدل ۳: شبه علم و فرقه‌سازی

۳-۳-۲. هماهنگی معنویت با پیشرفت

دین در ساختار سیاست، ضمن اتکا بر پایگاه مردمی و محدود ساختن قدرت به چهار چوب حق، عدالت و کتاب و سنت، ساختار سیاسی را در راستای اهداف الهی بازسازی کرده (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۸: ۲۵۸-۲۵۷) و به ابعاد فرامادی بسط می‌دهد. برخلاف الگوهای رایج «حکمرانی خوب» که صرفاً بر رفاه مادی متمرکزند، حاکمیت دینی این رویکرد را ناقص می‌داند و دامنه سیاست را به تعالی معنوی انسان نیز گسترش می‌دهد (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۲: ۴۳۱-۴۳۲). براین اساس، روحانیت در جایگاه رهبری، با تنظیم قدرت بر مدار قوانین اسلامی (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۴: ۲۱۸) و نظارت بر آن، از انحصارگرایی و شکل‌گیری قدرت نامشروع جلوگیری می‌کند (عالم‌زاده نوری، ۱۳۹۱: ۳۲۱). در این منظومه، «حاکمیت الهی» به معنای تأمین توأمان نیازهای مادی و معنوی است؛ درحالی‌که «دیگری» آن، حاکمیت طاغوت است که به سلطه فساد و تباهی دین و دنیا می‌انجامد؛ بنابراین، کارویژه نهاد دین، تقابل با طاغوت و روشنگری علیه استکبار و استعمار به‌عنوان موانع اصلی عبودیت است. حکمرانی دینی با نفی دوگانگی غربی «پیشرفت/معنویت»، مدعی هم‌افزایی این دو مقوله است و الگویی جایگزین برای نظام سلطه جهانی ارائه می‌دهد. در این رویکرد، پیشرفت فاقد معنویت به ضدارزش بدل می‌شود و روحانیت باتکیه بر علم، تقوا و اخلاق، رسالت حفظ سلامت معنوی جامعه و جلوگیری از انحراف مسیر پیشرفت را بر عهده دارد (خامنه‌ای، ۱۳۸۳).^۱

۳-۳-۳ حفظ مشروعیت و توجه به بازنمایی قدرت

در دوران پساانقلاب، نظارت عالم دینی با هدف اجرای احکام و مقابله با فساد (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۴۱۸-۴۱۷) مستلزم رعایت الزاماتی کلیدی است. نخست، حفظ یکپارچگی قدرت ضرورت دارد، چراکه شکست دولت به‌منزله شکست حاکمیت تلقی می‌شود (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۸: ۴۶۹-۴۷۰؛ ج ۱۶: ۳۰۴). دوم، رویکرد نظارتی باید جنبه ارشادی نه مولوی داشته باشد

۱. (بیانات در دیدار طلاب مدرسه علمیه آیت‌الله مجتهدی، ۱۳۸۳/۰۳/۲۲) <https://farsi.khamenei.ir/newspart-index-old?id=1138&nt=2&year=1383&tid=3488#21027>

تا از تداعی استبداد دینی در ذهن مردم جلوگیری شود (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۹: ۴۳). در همین راستا، پرهیز از مداخله مستقیم در ساختار رسمی (عالمزاده نوری، ۱۳۹۱: ۲۲۶)، جلوگیری از دولت‌سازی موازی (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۶: ۲۵۱)، ترجیح رویکرد ایجابی بر سلبی (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۴: ۲۱۷) و بسنده کردن به مطالبه‌گری، تذکرات خیرخواهانه محفلی یا پیگیری از مجاری رسمی (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۶: ۳۴۸-۳۴۹) توصیه می‌شود. سوم، نادیده گرفتن جایگاه مردم در قدرت، نه تنها عامل این‌همانی شدن نقش روحانیت با استبداد گذشته در ذهنیت عمومی می‌شود (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۳: ۱۴)، موجب تضعیف نهادهای رسمی کشور نیز خواهد شد (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۹: ۴۳).

افزون بر این، در عرصه بین‌المللی و غلبه سیاست سکولار، شکست ظاهری نظام سیاسی، شکستی سنگین‌تر و معنوی برای دین قلمداد می‌شود و آن را در افکار عمومی، هم‌ردیف سایر رژیم‌های ناکارآمد قرار می‌دهد (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۸: ۲۵۹). در نتیجه، نظارت نهاد دین در دوران پسائقلابی و پساستعماری، باید همگام با حفظ مشروعیت، انسجام داخلی و توجه به تصویر بین‌المللی نظام باشد تا ضمن جلوگیری از انحراف قدرت، کارآمدی آن را با اتکا به پشتیبانی مردمی تضمین نماید.



مدل ۴: نشانگی دین و روحانیت در رویکرد ایدئال

۳-۴. سیاست بین‌الملل؛ رفع آگاهی کاذب و مقابله با استعمار

در مواجهه با استعمار، رسالت روحانیت فراتر از حفظ استقلال کشورهای اسلامی و رصد گلوگاه‌های وابستگی است (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۴۱۷). این نهاد باید با نفی قرائت‌های تخریب‌کننده از اسلام، از ظرفیت رهایی‌بخش دین برای خروج جوامع از سلطه استبداد و استعمار بهره گیرد (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۴: ۲۱۳ و ج ۶: ۸۸-۸۹). هدف نهایی در این مسیر، روشننگری انتقادی، رفع آگاهی کاذب نسبت به امپریالیسم و در نتیجه، ایجاد «بسیج جهانی مستضعفان» برای استقلال طلبی سیاسی - اقتصادی و تقابل با استعمار نو است (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۹: ۱۴۸).

۳-۳-۵. تهذیب علوم با خدمت و مصلحت

در دوران پسانقلاب و با شکل‌گیری رهبری دینی - سیاسی، رویکرد کارکردگرایانه سنتی حوزه برای پاسخ‌گویی به نیازهای نوپدید کفایت نمی‌کند، بلکه نیازمند رویکردی وظیفه‌گرا و منعطف متناسب با مقتضیات زمان است. ورود روحانیت به بدنه حاکمیت، برخلاف رویه کناره‌گیری، مستلزم تربیت کارگزاران متخصصی است که در تمامی عرصه‌های اجتماعی و سیاسی پاسخ‌گو باشند (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۷: ۳۷ و ۲۸۳). در این منظومه، نظریه «علم برای علم» مردود شمرده شده و دانش با هدف «خدمت به اسلام و جامعه» بازتعریف می‌گردد؛ امری که رسالت حوزوی را از صرف تحصیل، به کنشگری اجتماعی ارتقا می‌دهد (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۶: ۴۶۵-۴۶۶).

افزون بر این، با افزوده‌شدن بُعد کارگزاری به هویت صنفی روحانیت و بسط دامنه رسانه‌ها، ضرورت پاسخ‌گویی به مسائل کلان برجسته‌تر شده است (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۱: ۱۷۶-۱۷۷). جایگاه رهبری سیاسی ایجاب می‌کند که «مصلحت عمومی»، جریان‌شناسی، اولویت‌سنجی (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۳: ۲۴۸-۲۴۷) و بهره‌گیری از مشورت متخصصان (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۱: ۱۷۷-۱۷۸) به ارکان کنشگری افزوده شود. اجتهاد صرفاً فردمحور، به دلیل محدودیت در سطح خرد، ظرفیت تشخیص مصالح کلان سیاسی را ندارد (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۸: ۷) و تقلیل فقه به احکام فردی، مانع از تبدیل رساله‌های عملیه به قوانین حاکمیتی می‌شود (نک. صدر، ۱۳۹۸). از این‌رو، علوم حوزوی باید بر اساس «مصلحت عمومی» تهذیب شوند. در غیر این صورت، علمی که در مسیر خدمت نباشد، به ظلمت بدل شده (خامنه‌ای، ۱۳۷۳)^۱ و روحانیت را ناآگاهانه به ابزار «دیگری‌های» سیاسی و اعتقادی تبدیل می‌کند (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۱: ۴۰۸).

۳-۳-۶. چالش قدرت - ملت در دوران پسانقلاب

شرط بنیادین سیاست‌ورزی روحانیت، حفظ «استقلال» است. وابستگی نهاد دین به قدرت‌ها، آن را به ابزاری مسلوب‌الاراده تقلیل می‌دهد که در ادبیات بومی، از آن به «آخوند درباری» تعبیر می‌شود (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۷: ۳۸۸). نهاد دین باتکیه بر آخرت‌گرایی، زهد و قناعت، توانسته این استقلال را حفظ کند و به مقبولیتی قلبی دست یابد (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۱: ۲۷۶) که نتیجه آن، توانایی بسیج توده‌ها (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۷: ۳۹۱) و ایثارگری آنان در برابر قدرت‌های استکباری است (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۱: ۴۶۰). نقطه مقابل ارزش‌ها نه نفس «قدرت»، بلکه «دنیاگرایی و

فساد» تعریف می‌شود. بر مبنای این نگاه، قدرت و سیاست اگر در خدمت اجرای احکام و ارزش‌های الهی قرار گیرند، امری مقدس و مطلوب خواهند بود (خامنه‌ای، ۱۳۸۹).^۱ از سوی دیگر، ابتناء نظام سیاسی بر دین و خاستگاه حوزوی حاکمیت اسلامی، انفکاک حوزه از حکومت را ناممکن می‌سازد (خامنه‌ای، ۱۳۷۰).^۲ در این دوران، سرنوشت نظام و روحانیت چنان درهم‌تنیده است (خامنه‌ای، ۱۳۹۱) که کناره‌گیری از قدرت، نهاد دین را از تقابل با دشمنان نظام مصون نمی‌دارد؛ بنابراین، روحانیت نمی‌تواند کنشگری خنثی و بی‌تفاوت پیشه کند، بلکه باید با عبور از دوگانه‌های سنتی و ضمن حفظ استقلال نهادی خود، حضوری فعال در حاکمیت داشته و به خدمت‌رسانی بپردازد (خامنه‌ای، ۱۳۷۰).^۳

مکمل استقلال نهادی، «استقلال در رأی» است. در بزنگاه تعارض میان رضایت عمومی و احکام دینی، پایبندی به دین باید در اولویت قرار گیرد (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۹: ۲۴۶-۲۴۷). به تعبیر مطهری، استقلال مالی روحانیت شیعه از دولت‌ها، قدرت مقابله با حاکمیت‌های جائر را به آنان بخشیده است؛ اما همین اتکای انحصاری به توده‌ها، خطر «عوام‌زدگی» را در پی دارد که می‌تواند مانع از پیش‌گامی روحانیت در مبارزه با افکار جاهلانۀ عوام شود (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۴: ۴۹۶-۴۹۹). این امر منافای مردم‌داری (عالم‌زاده نوری، ۱۳۹۱: ۲۸۰) و مدارا در تبلیغ نیست (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۹: ۳۵۶)، بلکه هشدار است تا آرا متأثر از عوامل ثانویه نگردد. برای پرهیز از افتادن در دام «عوام‌زدگی» ناشی از مردم‌گرایی محض، رعایت یک مرزبندی الزامی است. هرچند بازخوانی منابع دینی و تنظیم محتوای منابر باید ناظر به پرسش‌ها و نیازهای مخاطب باشد، اما باید میان «نیازهای واقعی و استفهامات» با «توقعات و انتظارات کاذب» تفکیک قائل شد. تمرکز صرف بر برآورده‌ساختن توقعات، مبلّغ را از رسالت اصلی خویش (آگاهی‌بخشی) منحرف ساخته و او را به بازیگری تقلیل می‌دهد که تنها در پی جلب رضایت احساسی مخاطب و ایجاد جذابیت‌های کاذب است (خامنه‌ای، ۱۳۷۶).^۴

۱. (دیدار طلاب و فضلا و اساتید حوزه علمیه قم، ۱۳۸۹/۰۷/۲۹) <https://farsi.khamenei.ir/newspart-index-ol>

d?id=10357&nt=2&year=1389&tid=1686#3113

۲. بیانات در دیدار جمعی از روحانیون استان لرستان ۱۳۷۰/۰۵/۳۰ <https://farsi.khamenei.ir/newspart-index-ol>

d?id=2482&nt=2&year=1370&tid=2678#3099

۳. بیانات در دیدار علما و روحانیون خراسان شمالی ۱۳۷۱/۰۷/۱۹ <https://farsi.khamenei.ir/speech->

content?id=21151

۴. بیانات در دیدار جمعی از روحانیون استان لرستان ۱۳۷۰/۰۵/۳۰ <https://farsi.khamenei.ir/newspart-index-ol>

d?id=2482&nt=2&year=1370&tid=2678#3099

۵. بیانات در دیدار جمعی از روحانیون ۱۳۷۶/۱۰/۰۳ <https://farsi.khamenei.ir/newspart->

۳-۳-۷. اجتهاد؛ تحجر یا تجدد در دوران جهانی شدن

استقبال از نوآوری‌ها و مظاهر تمدنی و همراهی با مقتضیات زمان، دین را از اتهام تحجر و ارتجاع مبرا ساخته و «اجتهاد» را به معیار اصلی نواندیشی بدل می‌سازد (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۷: ۳۸۸). بالاین حال، در شرایط کنونی، حوزه دینی با پیامدهای «جهانی شدن» مواجه است؛ پدیده‌ای که با گشودن مرزها به روی مکاتب گوناگون، خطر تجدد زدگی و تفسیر متون دینی با پیش فرض‌های بیگانه را افزایش داده و احتمال التقاطی شدن معارف اسلامی را تقویت می‌کند (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۲: ۲۰۸). از آنجاکه شناخت شرایط زمانی و زمینه‌ای یکی از ارکان سنت اجتهاد است، این خطر وجود دارد که استنباط احکام بر پایه عرف دنیای متجدد - که غالباً مادی‌گرا و تحت سلطه قدرت‌های استکباری است - صورت پذیرد. از این‌رو، حوزه علمیه موظف است ضمن شناخت دقیق و عمیق متون دینی، به عرف و اقتضائات کنونی جامعه نیز تسلط یابد و میان عرف برساخته وارداتی و ویژگی‌های اصیل اجتماعی و بومی تفکیک قائل شود (خامنه‌ای، ۱۳۸۹).^۱ بی‌توجهی به این مرزبندی، علاوه بر ایجاد تضاد درونی در محتوای دینی، با اصل «خودبسندگی اسلام» و رسالت آن به‌عنوان مکتبی جامع و جایگزین برای سایر مکاتب، در تناقض آشکار است.

در سطح تبلیغی، جهانی‌شدن ارتباطات اگرچه فرصتی بی‌نظیر برای عرضه اسلام و معرفی الگوی جایگزین حکمرانی در عرصه‌های سیاسی و اقتصادی فراهم می‌آورد (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۰: ۳۴۰)، اما هم‌زمان بستر ورود افکار جدید و شبهات پیچیده را از طریق رسانه‌های نوین هموار می‌سازد. در این فضا، شبهات از حالت تک‌بعدی خارج شده و به‌صورت چندوجهی، در افکار عمومی و نخبگانی رسوخ می‌کنند. برای مقابله مؤثر با این جریان، نهاد دین باید به شاخه‌بندی و تنوع شبهات در حوزه‌هایی نظیر فقه، اشراف کامل داشته باشد تا قدرت محاجه و پاسخ‌گویی منطقی را به دست آورد. دستیابی به این توانمندی نیازمند یک رویکرد کلینیکی است؛ رویکردی که در آن، ریشه‌ها و ابعاد شبهات با بهره‌گیری از تخصص‌های مختلف کالبدشکافی شود و محتوای مستدل و متقن تولید گردد. ضرورت اتخاذ چنین رویکردی، ریشه در الزام تأمین امنیت روانی و اجتماعی، در فرایند حکمرانی دارد. تأمین امنیت ذهنی و آرامش قلبی جامعه، از عهده ساختارهای مرسوم امنیتی، اطلاعاتی و نظامی خارج است و نهادی را می‌طلبد که قادر باشد با ابزارهای روزآمد، از

ارزش‌ها و افکار بومی - دینی دفاع کند. انفعال و عدم پاسخ‌گویی به شبهات، به فرسایش پایگاه نظری و پشتوانه مردمی دین و حاکمیت اسلامی انجامیده و جامعه دین پایه را به سمت پذیرش مکاتب رقیب سوق خواهد داد (خامنه‌ای، ۱۳۸۹).^۱

۳-۸. تغییر معیارهای منزلت اجتماعی در دوران سرمایه‌داری

رسالت دیگر نهاد روحانیت در جایگاه رهبری جامعه، بازتعریف نظام منزلت اجتماعی و گذار از معیارهای مبتنی بر «ثروت و قدرت»، به‌سوی ارزش‌های مبتنی بر «برابری» است. براین‌اساس، حمایت همه‌جانبه از طبقه مستضعف - که در نظام‌های حکمرانی ملی و جهانی به‌عنوان قشر حاشیه رانده و «بی‌صدا» شناخته می‌شوند - به کارویژه‌ای اساسی بدل می‌گردد (عالم‌زاده نوری، ۱۳۹۱: ۳۲۱). در این راستا، اقتصاد سیاسی حاکمیت اسلامی باید با هدف حمایت از محرومان، شکوفایی استعدادهای سرکوب‌شده، رفع هراس اجتماعی و ارتقای اعتمادبه‌نفس آنان بازآرایی شود (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۹: ۱۴۸). در این الگوی حکمرانی، نه‌تنها صاحبان ثروت هیچ‌گونه برتری منزلتی نسبت به فقرا ندارند، بلکه ساختار اقتصاد باید با محوریت تأمین منافع محرومان، گسترش مشارکت عمومی آنان و مقابله با نظام سرمایه‌داری سامان یابد (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۰: ۳۴۰). تحقق این اهداف و تثبیت جایگاه روحانیت در رهبری دینی و سیاسی، مستلزم پابندی عملی به مؤلفه‌های زیر است: نخست، حفظ زیّ طلبگی و ساده‌زیستی (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۹: ۳۱۸)؛ دوم، ارتباط مستمر و حشرونشر با مظلومان به‌منظور رفع احساس تبعیض طبقاتی نسبت به ثروتمندان (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۰: ۳۴۱)؛ و سوم، اهتمام نهادی به محرومیت‌زدایی در کنار بسترسازی برای تشکیل «جبهه مستضعفان» (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۹: ۳۹۶).

۴. نتیجه‌گیری

۴-۱. خود بنیادگرایی نهادی

گونه نخست، به‌منظور حفظ سرمایه اجتماعی دین، در پی جداسازی نهاد روحانیت از ساحت سیاست است تا از این طریق، از مشروعیت‌بخشی کاذب (افیون‌زدایی) به نظام مستقر جلوگیری کند. پیش‌فرض اساسی این دیدگاه آن است که حکمرانی مشروع تنها در انحصار حاکم معصوم است. درنتیجه، در سایه حاکمیت غیرمعصوم، ناکارآمدی و فساد گریزناپذیر قدرت به‌پای دین

۱. بیانات در دیدار طلاب و فضلا و اساتید حوزه علمیه قم ۱۳۸۹/۰۷/۲۹ <https://farsi.khamenei.ir/newspart-pr> int?id=10357&nt=2&year=1389&tid=1008

نوشته شده و به مشروعیت آن در انتظار عمومی آسیب می‌رساند. افزون بر این، در این نگاه، دین به ابزاری بت‌واره برای توجیه و مشروعیت‌بخشی به قدرت ناصالح تقلیل می‌یابد (کاظمی، ۱۴۰۰: ۲۸۲-۲۹۲).

در نقطه مقابل، «گونه ایدئال» جایابی رهبری دینی و سیاسی (امامت) را یکی از شئون ذاتی روحانیت و معادل با تحقق عینی و اعمال دین می‌داند. در عصر کنونی که مبانی نهادی حکمرانی از اراده فردی حاکمان فراتر رفته و مکاتب انسان‌گرایی (اومانیزم) و مادی‌گرایی بر جهان سیطره یافته‌اند، صیانت از دین نیازمند تغییر ارزش‌هاست؛ امری که خود در گرو تحول محتوایی در ساختار قدرت و جامعه است. از این رو، این رویکرد مبنای کنشگری روحانیت را صرفاً در حد تصدی قدرت دولتی محدود نکرده، بلکه آن را در سطح کلان «هدایت اجتماعی» تعریف می‌کند. در چنین دورانی که ارزش‌ها دگرگون شده و جایگاه معروف و منکر جابه‌جا شده است، بسنده کردن به دین‌داری فردی، پیامدی جز انزوا یا استحاله و تهی شدن دین از هویت اصیل خود نخواهد داشت. بر همین اساس، «فاصله‌گیری نقشی» - که در گونه سنتی/بنیادگرا، برای صیانت از جایگاه مرجعیت پیشاانقلابی و حفظ سرمایه اجتماعی تجویز می‌شود - از منظر گونه ایدئال کاملاً مردود است. دلیل این امر آن است که شکست پروژه جمهوری اسلامی، صرفاً شکستی ظاهری و سیاسی نیست، بلکه به معنای شکست معنوی و تاریخی این مکتب خواهد بود. در صورت بروز دوران احتمالی پساجمهوری اسلامی، نهاد روحانیت اساساً از دایره انتخاب‌های عمومی جامعه طرد خواهد شد. در آن شرایط، توسل به دوگانه‌سازی «روحانیت حاکمیتی» در برابر «روحانیت غیرحاکمیتی» نیز نخواهد توانست این نهاد را از انزوا برهاند. شایان ذکر است که در گفتمان رقیب، «دیگری» این جریان، آن دسته از طرفداران نظام تعریف می‌شوند که فاقد قدرت مباحثاتی و توانمندی اجتهادی لازم برای دفاع نظری هستند.

در نهایت، در رویکرد ایدئال، کارآمدی و پویایی اجتماعی دین تنها از طریق مداخله‌گری فعال در عرصه سیاست، حضور در ساحت قدرت، و دگرگونی در محتوای نهادی و اجتماعی به‌منظور پی‌ریزی «جامعه دینی» محقق می‌گردد. در این منظومه فکری، فاصله گرفتن دین از عرصه قدرت، نه تنها زمینه‌ساز تسلط بیگانگان خواهد شد، بلکه اسلام را به دینی فردی و افیونی تقلیل داده و بستر را برای هژمونی نهادی سایر مکاتب در عرصه جامعه‌سازی فراهم می‌سازد.

۴-۲. خود عامیانه و این جهانی

یکی از هویت‌ها و «خود»های بازنمایی‌شده برای روحانیت در فضای مجازی، مبتنی بر «قدسی‌زدایی»، «این جهانی بودن» و تطابق با اقتضائات مدرن، به‌منظور هم‌ذات‌پنداری با مخاطب است. حامیان این رویکرد، با استناد به آیه شریفه «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ»، از قابلیت تجسم‌گرایی فضای مجازی برای نمایش وجه بشری و روزمره خود بهره می‌برند. در این نگاه، «نشانه و نماد بودن» روحانیت نفی شده و تمایز آن با دیگران، صرفاً به پایبندی به امور تشریعی و تکالیف فقهی تقلیل می‌یابد (کاظمی، ۱۴۰۰: ۳۴۴-۳۵۱).

در نقطه مقابل، «نگاه ایدئال» روحانیت را تجسم «آخرت‌گرایی» و بُعد آن جهانی می‌داند. اگرچه امکان دنیاگرایی در کنار حفظ دین‌داری فردی در حد فقهی وجود دارد، اما در این رویکرد، «نشانه بودن» یکی از ارکان هویتی روحانیت است که آن را از سایر الگوهای اخلاقی و ارزشی متمایز می‌سازد. این امر با ماهیت بازنمایی‌های دنیوی در فضای مجازی در تعارض است، زیرا صفحات عمومی در این فضا غالباً بر تجربه‌نگاری‌های روزمره، اشیاء، ایزه‌ها و ثبت لحظات زودگذر، سریع و مقطعی متمرکز هستند (دوهرتی، ۲۰۱۷: ۳۹). هرچند تأکید بر وجه این جهانی ممکن است زمینه‌ساز هم‌ذات‌پنداری مخاطب شود، اما درنهایت، «وجه قدسی» را که عامل اصلی تمایز و جذابیت روحانیت است، مخدوش می‌سازد.

این دوگانگی این جهانی/آن جهانی، به‌ویژه زمانی که روحانیت هم‌زمان در جایگاه رهبری دینی و سیاسی قرار دارد، اعتماد اجتماعی را به چالش می‌کشد، چراکه بر اساس نظریه نمایشی گافمن، عدم تطابق میان «قیافه» (ظاهر/نما) و «منش» (باطن/فتار)، شائبه ریاکاری یا ابزارانگاری دیگران را در ذهن متبادر می‌سازد و جایگاه روحانیت را در افکار عمومی تضعیف می‌کند. علاوه بر این، گرایش غالبی در فضای مجازی وجود دارد که کاربران را به سازگاری با هنجارها و قواعد درون ماندگار این فضا سوق می‌دهد. به‌عنوان نمونه، مطالعات نشان می‌دهد در محیط‌هایی مانند «سکندلایف»، کاربران باوجود تنوع قومیتی، آواتارهایی را برمی‌گزینند که با ایده‌آل‌های زیبایی‌شناختی فرهنگ آمریکایی (مانند سفیدپوست بودن، خوش‌صدا و قوی‌بودن) تطابق داشته باشد تا مورد پذیرش قرار گیرند. بر مبنای دیدگاه گافمن، در اینجا، با «اجراکنندگان بدگمانی» مواجهیم که به دلیل فشار هنجاری مخاطب، امکان کنش بی‌ریا و اصیل را از دست می‌دهند (بولینگهام و وسکنسلوس، ۲۰۱۳: ۱۰۳). درحالی‌که در رویکرد ایدئال، از آنجا که عرف کنونی فضای مجازی متأثر از فرهنگ

مادی و هژمونی استعماری است، انطباق روحانیت با این قواعد، در تضاد بنیادین با کارویژه اصلی آن، یعنی «معنویت‌گرایی» و «استعمارستیزی» قرار دارد.

۳-۴. خود تجددطلب

یکی دیگر از «خود»های بازنمایی شده برای روحانیت در فضای مجازی، «خود مفسر و جایگزین» است. این هویت، از ظرفیت‌های فضای مجازی برای بازنمایی تکثر و تنوع خوانش‌ها بهره می‌برد و در تقابل با قرائت مسلط و مشهور نهاد دین قرار می‌گیرد. آسیب بنیادین این رویکرد، غلتیدن در دام کثرت‌گرایی (پلورالیسم) و هرمنوتیک مهارگسیخته در تفسیر دین و همچنین، چرخش از سمت تأمین «نیازهای» واقعی مخاطب به سوی برآورده‌ساختن «توقعات» اوست. (کاظمی، ۱۴۰۰: ۲۹۴-۳۰۳).

جوادی آملی (۱۳۹۱: ۶۳-۶۴) ضرورت جمع میان «نوآوری در دین» و پرهیز از «تحله‌سازی، هرمنوتیک و کثرت‌گرایی» را با تبیین دو عنصر محوری «حاجت» (نیاز مخاطب) و «حجت» (شیوه استدلال) توضیح می‌دهد. به اعتقاد وی، از آنجاکه نیازهای بشر در هر عصر و سرزمینی متفاوت است، کیفیت احتجاج انبیا نیز دگرگون می‌شد؛ آنان با اعجاز‌های گوناگون و ضمن حفظ اصول ثابت، شریعت و منهجی نو عرضه می‌کردند. با ختم نبوت، اگرچه تأسیس شریعت و منهج جدید پایان یافت، اما رسالت نوآوری برجای خود باقی است. کرامت وارثان انبیا در استنباط، طرح مسائل و پاسخ‌گویی به حاجت‌های نوپدید، دقیقاً بر مدار همان شریعت و اصول ثابت استوار است. در موضوع کثرت‌گرایی نیز، «ملل» (ادیان) دست‌آورد انبیاست، اما «تحل» (فرقه‌ها) زاییده انحرافات افراد عادی، اعم از حوزوی یا دانشگاهی است؛ تا جایی که اگر ایستادگی عالمان بصیر در برابر شبهات نبود، عده‌ای با تمسک به خود قرآن، کثرت‌گرایی را تئوریزه و تحمیل می‌کردند. مؤلفه کلیدی دیگر در این آسیب‌شناسی، تفکیک دقیق میان «توقعات» و «نیازها» است، چراکه در امر تبلیغ، رویکرد اصیل و مقبول، تمرکز بر شناخت و تأمین نیازهاست. حسینی خامنه‌ای^۱ در این خصوص تأکید می‌کند که ارتباط با نسل جوان باید مبتنی بر شناخت پرسش‌ها و گره‌های ذهنی آنان باشد. روحانیت باید دریابد که جوانان دقیقاً چه نیازی به تبیین دارند، نه آنکه مبلغ صرفاً به دنبال بیان همان چیزی باشد که مخاطب توقع شنیدنش را دارد.

براین اساس، تهدید غایی شکل‌گیری «خود مفسر و جایگزین» در فضای مجازی آن است که امیال و توقعات مخاطب با نیازهای حقیقی او مشتبه گردد. پیامد چنین خطایی آن است که نواندیشی اصیل و اجتهادی شکل نمی‌گیرد و تفاسیر دینی ابزاری برای تولید و ترویج تفکرات غیراصیل و انحرافی خواهند شد.

۴-۴. خود فانتزی و رمانتیک

تمایز دیگری که در این زمینه قابل توجه است، به ماهیت و خاستگاه «جذابیت» بازمی‌گردد. جذابیتی که در فضای مجازی بر آن تأکید می‌شود، غالباً پیام‌محور بوده و اساس آن بر هنر استوار است (کاظمی، ۱۴۰۰: ۳۰۴-۳۱۱ و ۳۲۹-۳۳۸). اگرچه این مؤلفه از منظر «رویکرد ایدئال» نیز دارای اهمیت است، اما باید توجه داشت که انتقال پیام و اثرگذاری مطلوب آن (که با هدف غایی «تربیت» صورت می‌گیرد)، صرفاً از این طریق محقق نمی‌گردد. زبان بلیغ و ابزارهای هنری، اگرچه توانایی انتقال پیام به ساحت عقل و احساسات را دارند، اما برای نفوذ و تأثیرگذاری بر قلوب، ابزار دیگری نیاز است که در ادبیات دینی از آن با عنوان «زبان فطرت» یاد می‌شود.

تطابق با این زبان، ماهیتاً بر شخصیت مبلّغ و انتقال‌دهنده پیام متکی است. این انطباق تنها از طریق تهذیب نفس و گذار علم و دانش از ساحت عقل به مرتبه قلب حاصل می‌شود؛ فرایندی که پیام را برای دریافت‌کننده، باورپذیر و عینی ساخته و ارتباطی عمیق و مؤثر را رقم می‌زند. هنگامی که یک کنش مبتنی بر فطرت، در وجود مبلّغ تجسم می‌یابد، به دلیل قابلیت رؤیت‌پذیری آن برای مخاطب و همچنین وجود اشتراک فطری میان انسان‌ها، به طور هم‌زمان، در ذهن، احساس و قلب مخاطب جای گرفته و غایت نهایی کنش ارتباطی، یعنی تربیت فرد محقق می‌شود.

به عبارت دیگر، جوهره و اولویت زیبایی‌شناختی و عامل اصلی مقبولیت روحانیت، ریشه در انطباق با فطرت انسانی دارد، نه در پاسخ‌گویی به فانتزی‌ها و توقعات کاذب مخاطب، یا اتکای صرف بر هنرهای بصری و بلاغت کلامی (هرچند بهره‌گیری از این ابزارها در مقام بیان پیام، امری لازم و ضروری است). از این رو، وجود ضعف در بُعد نخست (زبان فطرت و تهذیب درونی) نباید موجب شود که تمام تمرکز و شخصیت رسانه‌ای روحانیت بر بُعد دوم (جذابیت‌های هنری و تکنیکی) متمرکز گردد، چراکه چنین رویکردی تمایز ذاتی نهاد دین را از بین می‌برد و جایگاه معنابخش و فعالانه روحانیت را به یک جایگاه انفعالی و تطبیق‌پذیر با اقتضائات رسانه تنزل می‌دهد.

۴-۵. خود عدالت خواه

یکی دیگر از «خود»های بازنمایی شده در فضای مجازی که ریشه در سنت روحانیت دارد، «خود ناظر بر قدرت» است. فضای مجازی، علاوه بر خلق یک حوزه عمومی جایگزین (خانیکی و الوندی، ۱۳۸۹: ۱۴۵-۱۴۲)، به واسطه خصلت شبکه‌ای خود، بستر مناسبی برای شکل‌گیری نظارت همگانی فراهم آورده است. این گونه از کنشگری بر این باور است که رسانه رسمی جمهوری اسلامی، با تن دادن به ساختارها و اتخاذ رویکردی محافظه‌کارانه، دغدغه‌های قدرت سیاسی را جایگزین نیازهای واقعی مردم کرده است. در این دیدگاه، رسانه رسمی، از طریق وارونه جلوه‌دادن سوژه‌ها و بر ساخت جهت‌دار افکار عمومی، کژروی‌ها - به‌ویژه مناسبات سرمایه‌داری - را در اذهان عمومی توجیه می‌کند. در نتیجه، این آگاهی کاذب به استمرار نظام ناعادلانه کمک می‌کند و توده‌ها را ناخودآگاه در ساختارهای موجود، در خدمت طبقه اشراف قرار می‌دهد. از سوی دیگر، این طیف از روحانیون معتقدند که نهاد دین در دوران پس‌انقلاب، به دلیل هویتی شدن نظام سیاسی و محصور شدن در چهارچوب‌های قانونی، به نوعی اثبات‌گرایی تن داده و مسیر عافیت‌طلبی و منفعت‌گرایی را برگزیده است. پیامد این رویکرد محافظه‌کارانه و سکوت در برابر موضوعات شبهه‌ناک (مشتبه)، زمینه‌سازی برای توجیه و تأیید شرعی اقدامات نادرست در کشور است. بر ساخت مفهوم «اسلام توجیه‌گر ظلم» از سوی این گروه، دقیقاً ناظر بر همین انفعال نهاد دین در مطالبه‌گری و نظام‌سازی، برای عبور از ساختارهای مدرن و اشرافی کنونی است (کاظمی، ۱۴۰۰: ۳۵۸-۳۶۷).

اگرچه رویکرد ایدئال، نظارت روحانیت بر قدرت را به‌عنوان کارکردی سنتی و معیاری برای حفظ اسلامیت و جمهوریت نظام می‌پذیرد، اما تأکید دارد که این نظارت نباید به تضعیف حاکمیت - که امروزه مترادف با جایگاه و اعتبار جهانی دین است - منجر شود. از این منظر، شفافیت و نظارت باید به صورت «محفلی و انجمنی» و از طریق تذکر دقیق به نهادهای رسمی پیگیری شود تا به تخریب ذهنیت عمومی و کاهش مشروعیت نظام نینجامد. تفاوت بنیادین این دو نگاه، در مسئله مواجهه با قدرت است. دیدگاه نخست، نارضایتی عمومی را ابزاری برای اصلاح می‌داند، اما دیدگاه دوم، آن را موجب هم‌تراز پنداشتن جمهوری اسلامی با حکومت‌های طاغوتی در افکار عمومی قلمداد می‌کند. بر این اساس، حفظ و تقویت ارکان قدرت همواره بر تضعیف آن ارجحیت دارد و در این الگو، حتی دوگانه‌سازی قدرت (تقابل دولت و حاکمیت) نیز کاملاً مردود شمرده می‌شود. به‌ویژه در بستر دوران استعماری و پس‌استعماری و در تقابل با سایر مکاتب سیاسی،

برجسته کردن ضعفها و نادیده گرفتن نقاط قوت با استفاده از قدرت رسانه‌ای، تنها به شکست نشانه‌ای جمهوری اسلامی، القای ناکارآمدی دین در عرصه قدرت، تثبیت نظام‌های سکولار و درنهایت، بن‌بست فکری افکار عمومی نسبت به یک نظام دینی و مردمی منجر خواهد شد.

۴-۶. خود تمایزگرا

این طیف از روحانیت، با اتخاذ «روش گفتمانی» (شامل غیریت‌سازی، برجسته‌سازی و حفظ پیوستگی‌های درزمانی و هم‌زمانی)، الگوی کنشگری خود را در فضای مجازی ترسیم می‌کند. در این رویکرد، شبکه‌های اجتماعی برای روحانیون - به‌عنوان پیش‌گامان و رهبران سیاسی - صرفاً یک ابزار نیستند، بلکه بستر و منبعی از گزاره‌های تحلیلی به شمار می‌روند؛ فضایی که پیروان می‌توانند در هنگام مواجهه با پدیده‌های سیاسی و اتخاذ تصمیم، برای دستیابی به تحلیل‌های صحیح به آن‌ها مراجعه کنند. بر همین اساس، هرگونه رفتار دوگانه با هدف جلب نظر مخاطب، در دیدگاه این گروه از روحانیون نوعی «تفاق» تلقی می‌گردد. باوجوداین، کنشگر مذکور در مواجهه با مسئله اجتماع‌گرایی در عرصه حکمرانی (به‌ویژه در تنظیم روابط میان مردم و حاکمیت، و همچنین حاکمیت و روحانیت مدنظر رهبران انقلاب) رویکرد متفاوتی اتخاذ می‌کند. این کنشگر بر مبنای «هویت صنفی» و با ایجاد تمایز میان مقام رهبری و بدنه روحانیت، مؤلفه اجتماع‌گرایی را بیشتر متوجه جایگاه رهبری می‌داند و رسالت کنشگری مجازی خود را صرفاً در «بیان ناگفته‌ها» تعریف می‌کند (کاظمی، ۱۴۰۰: ۳۵۷-۳۵۲).

مسئله حائز اهمیت، رویکرد «جنبشی» به مقوله قدرت است که پیوندی گسست‌ناپذیر با اتحاد و هم‌بستگی مردم در جامعه دارد. از منظر «رویکرد ایدئال»، پایگاه مردمی به‌عنوان اصیل‌ترین سرمایه نظام سیاسی شناخته می‌شود و مؤلفه‌هایی نظیر قدرت نظامی یا ثروت، در جایگاه ثانویه قرار می‌گیرند. این در حالی است که در نگاه ایدئال، وجه تمایز بنیادین حکومت اسلامی در برابر «دیگری‌های» متناظر خود (از جمله قدرت‌های استعماری و مداخله‌گر)، اتکا بر همین منبع قدرت مردمی است که عامل اصلی تاب‌آوری نظام به شمار می‌رود. ازاین‌رو، بروز هرگونه اختلاف در نهاد رهبری دینی و سیاسی - چه در ساختار درونی حوزه و چه در سطح نیروهای اجتماعی - موجب تجزیه قدرت جنبشی مردم به خرده گروه‌های متفرق می‌شود و درنهایت، حکمرانی دینی را آسیب‌پذیر می‌سازد.

در یک ساختار مطلوب، اشتراک در اهداف درون‌سازمانی و دوری از نفسانیات و اختلافات خودمحو‌رانه، نه تنها به هم‌افزایی نهادی می‌انجامد، بلکه تفاوت دیدگاه‌ها را به اهرمی برای پویایی تبدیل می‌کند. در نقطه مقابل، اختلافات نفسانی معطوف به قدرت، پیامدهای مخربی به همراه دارد. جایابی در عرصه رهبری اجتماعی و سیاسی، از یک سو، وجهه ارزش‌محور روحانیت را کاهش می‌دهد و از سوی دیگر، با گسترش رویکرد قدرت‌گرایانه در بستر رسانه‌های کنونی و امتداد آن به سطح جامعه، از اتحاد مردمی می‌کاهد و قدرت ملی را تضعیف می‌کند. در بستر جهان‌استعماری و پسااستعماری، این اختلافات درونی زمینه‌ای فراهم می‌آورد تا سیاست‌های رسانه‌ای مسلط جهانی، بر آن‌ها متمرکز شوند و با تکثیر «قدرت بزرگ مردمی» به «قدرت‌های کوچک و متفرق»، توان مقاومت نظام سیاسی را کاهش دهند. در همین راستا، عواملی همچون «خودمحو‌ری» (تربتی، ۱۳۸۴: ۱۴۶) و شکل‌گیری «نظام هواداری» در فضای مجازی (کلانتری و حسنی، ۱۳۹۶)، به تشدید کشمکش‌های اجتماعی و گفتمانی منجر می‌گردند (داونینگ، ۲۰۱۰: ۲۹۵؛ بارکر، ۱۳۹۱: ۱۵۵)؛ روندی که با کم‌رنگ ساختن اهداف مشترک و مصلحت‌گرایانه ملی، درنهایت، این ظرفیت را به یک «پادقدرت» علیه نظام سیاسی مردم‌محور تبدیل می‌نماید.

منابع

۱. بارکر، کریس، ۱۳۹۰، *مطالعات فرهنگی: نظریه و عملکرد*، ترجمه مهدی فرجی و نفیسه حمیدی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۲. تربتی، سروناز، ۱۳۸۴، عملکرد «خود» در واقعیت مجازی، فصلنامه پژوهش‌های ارتباطی، ۱۲(۴۴)، ۱۳۸-۱۵۱.
۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۱، حوزه و روحانیت در مجموعه گفتارها و پیام‌های حضرت آیت‌الله‌العظمی جوادی آملی، قم، اسرا.
۴. حسنی، حسین و کلانتری، عبدالحسین، ۱۳۹۶، تحلیل پدیدارشناختی تجربه زیسته کاربران شبکه اجتماعی تصویری اینستاگرام در ایران، فصلنامه مطالعات فرهنگ-ارتباطات، ۱۸(۴۰)، ۶۲-۳۳.
۵. خانیکی، هادی و الوندی، پدram، ۱۳۸۹، رسانه‌های شهروندی و حوزه عمومی جایگزین، فصلنامه علوم اجتماعی.
۶. خمینی، روح‌الله، ۱۳۸۵، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
۷. صدر، محمدباقر، ۱۳۹۸، حوزه و بایسته‌ها؛ گفتارها و نوشتارها درباره حوزه، روحانیت و مرجعیت، ترجمه سید امید مؤذنی، قم، دارالصدر.
۸. صدر، موسی، ۱۳۹۷، *شیوه‌های تربیتی و مبادی دین*، تهران، مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر.
۹. صدر، موسی، ۱۳۸۳، *نای و نی*، ترجمه علی حجتی کرمانی، تهران، مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر.
۱۰. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۸، *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۱. فلیک، اووه، ۱۳۸۷، *درآمدی بر تحقیق کیفی*، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نشر نی.
۱۲. قصری، علیرضا، ۱۳۹۰، نوجوانان و بازنمایی هویت اسلامی: مقایسه برنامه تلویزیونی *معرکه* با برنامه درسی دینی دوره راهنمایی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه امام صادق (ع).
۱۳. کاظمی قهقرخی، سید محمد، ۱۴۰۰، *گونه‌شناسی طلاب کنشگر در شبکه اجتماعی اینستاگرام*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۴. گافمن، اروینگ، ۱۳۹۵، *نمود خود در زندگی روزمره*، ترجمه مسعود کیان‌پور، تهران، نشر مرکز.
۱۵. مارش، دیوید و استوکر، جری، ۱۳۸۸، *روش و نظریه در علوم سیاسی*، ترجمه امیرمحمد حاجی یوسفی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۱۶. محسنیان‌راد، مهدی، ۱۳۹۱، *کلاس روش پژوهش در علوم اجتماعی*، دوره دکتری.

۱۷. مطهری، مرتضی، ۱۳۹۰، مجموعه آثار، ج ۲۴، تهران، صدرا.
۱۸. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۸، یادداشت‌های شهید مطهری، ج ۲، تهران، صدرا.
۱۹. نیومن، ویلیام لارنس، ۱۳۹۰، شیوه‌های پژوهش اجتماعی: رویکردهای کیفی و کمی، ترجمه حسن دانایی فرد و حسین کاظمی، تهران، مؤسسه کتاب مهربان نشر.
20. Assarroudi, Abdolghader, Fatemeh Heshmati Nabavi, Mohammad Reza Armat, Abbas Ebadi, and Mojtaba Vaismoradi, 2010, Directed qualitative content analysis: the description and elaboration of its underpinning methods and data analysis process, *Journal of Research in Nursing*. <https://nls.ldls.org.uk/welcome.html?lsidyva2f13073>.
21. Bullingham, L. and A.C. Vasconcelos, 2013, “‘The presentation of self in the online world’: Goffman and the study of online identities”, *Journal of Information Science*, 39 (1): 101-112.
22. Doherty, Tiffany, 2017, The Presentation of Self in ‘Online’ Life: A Content Analysis of Instagram Profiles, Master thesis of University of Calgary.
23. Downing, John, 2011, Encyclopedia of social movement media. Thousand Oaks, Calif: SAGE Publications. <http://www.credoreference.com/book/sagesmm>.
24. Papacharissi, Zizi, 2010, *A networked self: identity, community and culture on social network sites*, New York, Routledge.
25. Robinson, L, 2007, “The cyberself: the self-ing project goes online, symbolic interaction in the digital age”, *New Media & Society*, 9 (1): 93-110.
26. Smith, Greg, 2006, *Erving Goffman*, London, Routledge.