

معرفت فرهنگی اجتماعی

۵۳ فصل نامه علمی - پژوهشی

سال چهاردهم، شماره اول، زمستان ۱۴۰۱ / قیمت: ۲۵۰۰۰ تومان ISSN: 2008-8582

- ✓ صورت‌بندی الگوی مفهومی دعوت افراد اسلام‌گریز به دین / ۷
نعمت‌اله کرم‌اللهی / مجید مبینی / علیرضا نیکبین
- ✓ بررسی انتقادی نظریه گیدنز در باب منشأ و معنابخشی دین، بر اساس آموزه‌های قرآن / ۲۹
عبدالعلی عادل / سیدحسین شرف‌الدین
- ✓ ظرفیت‌های حکمت اسلامی در شناخت و ارزیابی مفاسد اخلاقی در جامعه / ۴۷
داود رحیمی سجاسی
- ✓ رهیافت تاریخی به شناسایی عوامل بحران و نظم‌ناپذیری سیاسی در افغانستان معاصر / ۵۷
سیدهاشم هاشمی
- ✓ نقد فرهنگی «غرب فرهنگی» بر محور بیانات امام خمینی (ع) / ۷۷
مهدی مزینانی / حمیدرضا محمدی / محمدکاظم احمدی حاجی
- ✓ جایگاه نماد از منظر آموزه‌های اسلامی / ۹۵
علیرضا عباسی صدر / اکبر میرسپاه / علی رضاییان / محسن منطقی

معرفت فرهنگ اجتماع

سال چهاردهم، شماره اول، پیاپی ۵۳، زمستان ۱۴۰۱



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

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

مدیر مسئول

حمید پارسانیا

سر دبیر

سیدحسین شرف‌الدین

مدیر اجرایی

امیرحسین نیک‌پور

صفحه آرا

مهدی دهقان

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقاله
Nashriyat.ir/SendArticle

اعضای هیئت تحریریه

نصرالله آقاجانی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم

حمید پارسانیا

دانشیار دانشگاه تهران

غلامرضا جمشیدیها

استاد دانشگاه تهران

محمود رجبی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

سیدحسین شرف‌الدین

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

حسین کجوییان

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

اکبر میرسپاه

استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

شمس‌الله مریجی

استاد دانشگاه باقرالعلوم

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

امام خمینی، طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۸۰ مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۱ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

پيامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

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

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

نمایه در:

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

اهداف و رویکرد نشریه معرفت فرهنگی اجتماعی

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

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

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

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

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

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

ب) نحوه تنظیم مقالات

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

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

نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال و ماه یا فصل نشر) «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
 ۷. آدرس‌دهی باید بین‌متنی باشد: (نام نویسنده، سال نشر، صفحه).

ج) یادآوری

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

فهرست مطالب

صورت‌بندی الگوی مفهومی دعوت افراد اسلام‌گریز به دین / ۷

نعمت‌اله کرم‌اللهی / مجید مبینی / کج علی‌رضا نیک‌بین

بررسی انتقادی نظریه‌گیدنز در باب منشأ و معنابخشی دین، براساس آموزه‌های قرآن / ۲۹

کج عبدالعلی عادل / سیدحسین شرف‌الدین

ظرفیت‌های حکمت اسلامی در شناخت و ارزیابی مفاسد اخلاقی در جامعه / ۴۷

داود رحیمی سجاسی

رهیافت تاریخی به شناسایی عوامل بحران و نظم‌ناپذیری سیاسی در افغانستان معاصر / ۵۷

سیدهاشم هاشمی

نقد فرهنگی «غرب فرهنگی» بر محور بیانات امام خمینی (ره) / ۷۷

مهدی مزینانی / کج حمیدرضا محمدی / محمدکاظم احمدی حاجی

جایگاه نماد از منظر آموزه‌های اسلامی / ۹۵

علیرضا عباسی صدر / کج اکبر میرسپاه / علی رضاییان / محسن منطقی

۱۲۲ / Abstracts

صورت‌بندی الگوی مفهومی دعوت افراد اسلام‌گریز به دین

n.karamollahi@gmail.com


majid.mobini@gmail.com

نعمت‌اله کرم‌اللهی / دانشیار علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم

مجید مبینی / دکتری فرهنگ و ارتباطات دانشگاه باقرالعلوم

علیرضا نیک‌بین / کارشناس ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه باقرالعلوم

a.nikbean@mail.ir  orcid.org/0000-0002-8405-1424

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0> دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۱۰ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۱۱

چکیده

یکی از راه‌های مقابله با انقلاب اسلامی در عرصه جنگ نرم، گسترش فرقه‌گرایی با هدف درگیر کردن اشخاص، یارکشی و اشغال ظرفیت‌های فکری و پاسخ‌گویی کشور است. چگونگی بازگرداندن اسلام‌گریزان به دین پیشین، پرسشی است که در این پژوهش با استخراج، تکمیل و صورت‌بندی تجربه‌های موفق پاسخ داده شده است. روش پژوهش در این مقاله «کیفی» است. داده‌ها با روش «اسنادی» و «میدانی» (مصاحبه نیمه‌ساختاریافته) و حضور در جلسات مشاوره نوکیشان گردآوری و با بهره‌گیری از روش تحلیل مضمون تحلیل شده است. یافته‌های تحقیق به صورت‌بندی یک الگوی مفهومی منجر شد. در این الگو، ابتدا با بهره‌گیری از رویکرد الهیاتی و با استفاده از روش‌های روان‌شناختی، حجیت از کیش ثانویه ستانده شده، موانع بازگشت فرد به کیش اولیه از بین می‌رود، سپس با بهره‌گیری از خدمات اجتماعی متناسب با مشکلات زمینه‌ای هر شخص، روند بازگشت او تسریع می‌شود.

کلیدواژه‌ها: نوگروری، ارتداد، تغییر دین، نوکیشی، تبلیغ.

تبلغ در میان پیروان ادیان دیگر از گذشته تا به امروز، امری رایج است و گاهی نیز به تغییر کیش می‌انجامد. اگرچه این نوع تغییر از نگاه دین مبدأ ممنوع است، اما از منظر جامعه‌شناختی واقعیتی اجتماعی و غیرقابل انکار است. کشور ایران هم از این قاعده مستثنا نبوده و همان‌گونه که مبلغان مسلمان ایرانی طی قرون گذشته در بین پیروان ادیان دیگر مشغول تبلیغ و جذب بوده‌اند، مبلغان دیگر ادیان نیز در ایران به همین کار می‌پرداخته‌اند. اما آنچه بر حساسیت این موضوع افزوده و تقابل با آن را ضروری ساخته تبدیل هدف تغییر کیش از مسائل الهیاتی و معرفتی به مسائل سیاسی و مقابله با حکومت‌هاست؛ امری که در دهه‌های اخیر در کشورمان شاهد آن هستیم.

در دوران مواجهه دو ابرقدرت شرق و غرب یا به عبارت دیگر تقابل سوسیالیسم و لیبرالیسم، انقلابی در ایران به وقوع پیوست که ضمن اتخاذ مواضع انتقادی در برابر هر دوی آنها، مدعی تفکر جدیدی بر پایه دین اسلام شد. در ابتدای راه، چپ‌گرایان به پشتوانه نیروهای داخلی و حمایت خارجی، به مقابله سخت با انقلاب اسلامی برخاستند و با وجود تحمیل خسارات مادی و معنوی فراوان، نتوانستند آن را از بین ببرند و در نهایت، با فروپاشی بلوک شرق این تقابل پایان یافت.

اما رقیب دیگر انقلاب اسلامی ایران با اتخاذ روش مواجهه نرم، برنامه‌های گوناگونی در عرصه‌های اقتصاد، سیاست، امنیت و فرهنگ تدارک دید. یکی از راهکارهای مقابله با انقلاب و جمهوری اسلامی به‌مثابه یک نظام دینی، طرح‌ریزی برای وارد کردن آن در یک جنگ عقیدتی از طریق طرح‌هایی مانند صوفی‌سازی، وهابی‌سازی، باستان‌گرایی، تبشیر صهیونیستی، بی‌دینی و عرفان‌های کاذب بوده است. بدین‌روی رهبر معظم انقلاب در مهر سال ۱۳۸۹ طی دیدار با مردم قم فرمودند:

برای اینکه ایمان مردم را به اسلام و مقدسات اسلامی کم کنند، در داخل کشور از طرق مختلف پایه‌های ایمان مردم، بخصوص نسل جوان را متزلزل کنند، از اشاعه بی‌بندوباری و اباحیگری تا ترویج عرفان‌های کاذب - جنس بدلی عرفان حقیقی - تا ترویج بهائیت تا ترویج شبکه کلیساهای خانگی؛ اینها کارهایی است که امروز با مطالعه و تدبیر و پیش‌بینی دشمنان اسلام دارد انجام می‌گیرد. هدفش هم این است که دین را در جامعه ضعیف کند.

پایگاه‌ها و حامیان این فرقه‌ها را در کشورهای لیبرال به‌وضوح می‌توان مشاهده کرد. این کشورها علاوه بر حمایت‌های دیپلماتیک، با پشتیبانی مالی و رسانه‌ای از فرقه‌سازی در ایران، درصدد بر هم زدن یکپارچگی دینی جامعه انقلابی ایران هستند.

در سال‌های اخیر با فراگیری فزاینده فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی، فعالیت فرقه‌ها نیز شدت گرفته و با وجود سازمان‌ها و نهادهای متولی حراست از مرزهای عقیدتی جامعه، مواجهه با آنها چندان مؤثر واقع نشده است. در برخورد با این پدیده، اقدامات امنیتی و حتی قضایی نیز نه‌تنها کارساز نبوده، بلکه چه‌بسا بسترساز مظلوم‌نمایی و

جذب راحت‌تر برای مبلغان شده است. مراکز علمی - پژوهشی نیز در این خصوص اقدام درخوری انجام نداده‌اند؛ به این معنا که تاکنون نه رشته دانشگاهی برای آموزش و پژوهش در باب این پدیده اجتماعی تأسیس شده و نه حتی درسی با عنوان «مبارزه با نوکیشی یا ارتداد» در سرفصل‌های برنامه درسی رشته‌های موجود گنجانده شده است. در قانون مدنی و حتی قانون اساسی نیز اهتمام لازم به پدیده «نوکیشی» نشده است. البته در سال‌های اخیر حوزه علمی در سطوح عالی تخصصی، اقدام به تربیت طلبه متخصص برای نقد ادیان و فرق انحرافی کرده است؛ اما این اقدامات حکم پیشگیری دارد و همچنان برای بازگرداندن افراد خارج شده از اسلام، برنامه‌ای وجود ندارد. از این رو موضوع حاضر به‌منزله یک مسئله مهم برای جامعه اسلامی ایران انقلابی مطرح است.

عده‌ای از مبلغان مسلمان با بهره‌گیری از روش‌های علمی و تجربی مقابله با ادیان و فرق، توانسته‌اند بعضی از افراد اغوا شده را به دین اسلام بازگردانند. این تحقیق سعی دارد روش آنها را استخراج، تکمیل، صورت‌بندی مفهومی و معرفی نماید. بنابراین سؤال اصلی پژوهش حاضر این است: چگونه می‌توان یک خارج شده از اسلام را به اسلام بازگرداند؟

۱. پیشینه تحقیق

در منابع فارسی برای چگونگی تبلیغ در بین خارج‌شدگان از اسلام، الگوی مکتوبی وجود ندارد؛ اما چون در این رخداد، پدیده تغییر دین پررنگ است و برای جامعه هدف این کار دو بار صورت گرفته (یک بار از اسلام به دین جدید و یک بار از آن دین جدید به اسلام) به چند نمونه از آثار این حوزه اشاره می‌شود:

رهنما (۱۳۹۱) در پژوهشی با عنوان *بررسی نظریات نودینی با تأکید بر نظریه لوئیس رمبو*، به آراء مطرح در حوزه روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی پرداخته و سرانجام براساس نظریه رمبو، نوگروی را بررسی کرده است. روش او «اسنادی» بوده و به سؤالاتی هم پاسخ داده است؛ مانند: «نوغروی چیست؟ چگونه مطالعه می‌شود؟ چه انواعی دارد؟» البته صرف مطالعات کتابخانه‌ای، آن هم از منابع غیربومی، مسئله حاضر را حل نمی‌کند.

انصاری (۱۳۸۹) در رساله‌ای با عنوان *عوامل مؤثر بر تغییر دین، از اسلام به مسیحیت*، هدف خود را فتح بایی در حوزه مطالعاتی تغییرات نوگروی در ایران عنوان کرده است. وی با ابتدا بر الگوی رمبو، به روش «کیفی» و با استفاده از فنون «مصاحبه عمیق» و «مشاهده» به این قبیل پرسش‌ها پاسخ داده که «چرا تغییر دین به مسیحیت در بین مسلمانان اتفاق افتاده است؟ فرایند تغییر دین چگونه رخ داده است؟» یافته‌های او نشان می‌دهد بحران^۵ موتور محرک فرایند تغییر دین است. میدانی بودن و تمرکز بر مسئله، از نکات مثبت این تحقیق به‌شمار می‌آید.

کارل اندرسون آنوی (۱۳۸۸) در کتاب *فرزندان راهی دیگر* کوشیده است تا براساس تجربه دختر خودش، راه دیگر پیش آمده را برای سایر خانواده‌های مسیحی آمریکایی تبیین کند. او در این فرایند به‌عنوان یک کارشناس ارشد علوم تربیتی و روان‌شناسی بالینی، پرسشنامه‌هایی تنظیم و بین دختران و زنان تازه‌مسلمان جامعه ایالات

متحدّه توزیع کرده، سپس با دسته‌بندی نتایج، سیر تغییر دین را نشان داده است. این نویسنده خاطرات خود و دخترش را به‌عنوان مقدمه هر فصل به مخاطب عرضه کرده است. کتاب مزبور ضمن بیان علل گرایش به اسلام در یک جامعه هدف متمرکز، یافته‌های علمی خود را با زبان داستان به مخاطب رسانده است که از نقاط قوت این کتاب محسوب می‌شود.

همان‌گونه که گفته شد، منابع فارسی به علل تغییر کیش پرداخته‌اند، اما الگویی برای بازگرداندن نوکیشان ارائه نکرده‌اند. در جمع‌بندی می‌توان گفت: با توجه به تشتت آراء در علل تغییر دین، آنچه مشترک همه نظرات است معضلات روانی و اجتماعی است که این پدیده را رقم می‌زند. بنابراین برای برطرف کردن مسئله نوگروی باید به آنها توجه شود.

۲. چارچوب مفهومی

۲-۱. مفهوم‌شناسی

۲-۱-۱. کیش

واژه «کیش» در موضوعات گوناگون، تعاریف متفاوتی دارد. به عبارت دیگر مشترک لفظی است که تعدد معانی را برای یک لفظ واحد بیان می‌کند. در موضوع بحث، «کیش» به معنای دین و مذهب به کار رفته است (دهخدا، ۱۳۷۹، ذیل «کیش»). در میان صاحب‌نظران، بین «فرقه»، «نحله»، «مسلك»، «مذهب» و «دین» اختلافاتی وجود دارد که خارج از بحث این نوشتار است، بنابراین همه آنها به یک مفهوم، یعنی خارج از مرزهای اعتقادی شیعه در نظر گرفته می‌شود.

۲-۱-۲. نوکیش

شخص عاقل، بالغ و مختاری است که اقدام به تغییر کیش خود نموده است.

۲-۱-۳. نوگروی

خروج از دین اولیه و ورود به دین بعدی پدیده‌ای است که از آن به «نوگروی» یاد می‌شود.

۲-۱-۳-۱. رویکردهای تبیین نوگروی

اندیشمندان درباره نوگروی نگاه‌های متفاوتی دارند. برخی آن را شکلی از آسیب می‌دانند و عده‌ای دیگر نمونه‌ای از قدرت اجباری. نوگروی توسط دانشمندان حوزه‌های گوناگون دینی (الهیاتی)، روان‌شناسی، تاریخی و جامعه‌شناسی موضوع بحث قرار گرفته است (جونز و دیگران، ۲۰۰۵، ص ۱۹۷۰). برای درک بهتر نوگروی، در ادامه، این مفهوم با سه رویکرد الهیاتی، روان‌شناختی و جامعه‌شناختی بررسی می‌گردد:

رهنما با استناد به کتاب *انسان‌شناسی و نوگروری* به این سخن رمبو اشاره دارد که الهیات هر دینی DNA نوگروری‌ها را مشخص می‌کند؛ یعنی هویت و تنوع در نوگروری تا حد زیادی به دین مبدأ و مقصد بستگی دارد. تأثیر الهیات هر دینی بر تجربه نوگروری موجب شده است نتوان نظریات نوگروری را به شکل کلی تعمیم داد. سرشت نوگروری تا حد زیادی در شبکه دینی شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر این ایده‌ها، الگوها، روش‌ها و استعاره‌های یک سنت دینی هستند که تجربه نوگروری را شکل می‌دهند (رهنما، ۱۳۹۱، ص ۸۵). اعتقادات، خلیقات و شرعیات که در مجموع در الهیات بحث می‌شوند، سه رکن اصلی ایجاد این شبکه دینی هستند.

یکی از عوامل مهم در عرصه تغییر دین، وجود مبلغ برای معرفی کیش جدید و جذب افراد به سمت آن است. این الهیات است که اشخاص را تشویق به تبلیغ می‌کند و یا به عکس، ارزشی برای آن قائل نمی‌شود. برای مثال، موسی مندلسون از فیلسوفان یهودی قرن ۱۸ معتقد بود: یهودیت دین تبلیغی و تبشیری نیست؛ زیرا فعالیت تبشیری با این دین بیگانه است (گندمی، ۱۳۸۳). البته اگر شخصی بر اثر تلاش و پیگیری خودش به پذیرش کیش یهود، مشتاق و مُصر باشد مورد التفات واقع می‌شود؛ همچنان که *راو* و *ابن‌میمون* معتقدند: از نوگروندگان به آیین یهود باید استقبال کرد، حتی اگر اقدامشان به منظور دست یافتن به اهداف دنیوی باشد (کوهستانی نجفی، ۱۳۹۴، ص ۲۰). اما این استقبال به معنای دعوت و تبلیغ نیست، بلکه منظور عدم ممانعت از ورود غیر به یهودیت است و این یکی از علل سرعت پایین گسترش این دین نسبت به ادیان دیگر، همچون اسلام و مسیحیت محسوب می‌شود.

برخلاف یهودیت، الهیات مسیحی نقش بسزایی در نوگروری ایفا کرده است. عبارات انجیل نه تنها به تبلیغ تشویق می‌کند، بلکه گاهی نیز دستور می‌دهد: «رفته و دیگران را شاگرد سازید» (انجیل، باب ۸ متی). از سوی دیگر با حذف شریعت، موانع تبلیغ، مثل ممنوعیت هم‌سفرگی با غیریهود برداشته می‌شود. همچنین موانع ورود غیر به مسیحیت نیز از بین می‌رود؛ زیرا همزمان با حذف شریعت، امور سختی، مثل «ختان» ملغا می‌شود.

نوگروری به مثابه نوعی از تغییر، با مفاهیم روان‌شناختی بیشتر سازگار است؛ رشته‌ای که تغییر را از جنبه عینی و ذهنی مدنظر قرار می‌دهد. در بیشتر مطالعات روان‌شناختی درباره نوگروری، از عواملی همچون تشویب و اضطراب، ناآرامی، تعارض، گناه و مشکلاتی از این دست یاد می‌شود. همچنین در این رویکرد، دو الگوواره با عنوان «کلاسیک» و «معاصر» درباره نوگروری مطرح است (اسپیلکا و دیگران، ۱۳۹۰، ص ۴۸۱-۴۸۲).

اسپیلکا از زبان *ریچاردسون*، دو الگوواره را این‌گونه بیان می‌کند:

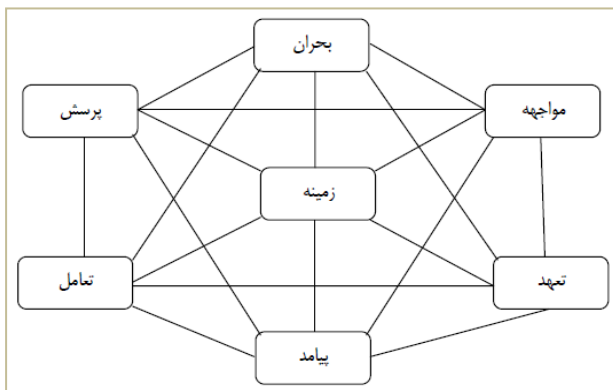
جدول ۱: الگوواره‌های رویکرد روان‌شناختی نوگروی

الگوواره معاصر	الگوواره کلاسیک
عقلانی است.	عاطفی است.
نوگرونده، فعال و جست‌وجوگر است.	نوگرونده، منفعل و تحت امر نیروهای بیرونی است.
تغییر عقیده تابع تغییر رفتار است.	تغییر رفتار تابع تغییر عقیده است.
مستمر نیست و ممکن است چندبار روی دهد.	یکباره روی می‌دهد و دائمی است.
در دل سنت‌های انسان‌گرایانه (اومانستی) است.	مستلزم دگرگونی عجیب «خود» است.
نوعاً در اوایل بزرگسالی رخ می‌دهد.	نوعاً در نوجوانی رخ می‌دهد.

در رویکرد روان‌شناختی، نظریات گوناگونی درباره نوگروی وجود دارد. یکی از آنها نظریه «بحران» است (همان، ص ۵۰۱). بحران سرآغاز تغییرات یا درون‌روانی است و از فشارهای روانی شخصی نشئت می‌گیرد؛ یا میانه‌روانی است و به‌گونه‌ای از فشار اجتماعی حاصل می‌شود، که هر دو از علل تغییر دین هستند.

۳-۱-۳-۴. رویکرد جامعه‌شناختی

لوئیسی رمبو مطالعات نوگروی خود را با تمرکز بر رویکرد روان‌شناسانه که رشته اصلی خود او بود، آغاز کرد. پس از مطالعه گسترده، او به ناکافی بودن رویکرد روان‌شناسانه در فهم نوگروی پی‌برد. به همین سبب به مطالعه آثار جامعه‌شناسانه، انسان‌شناسانه و دیگر رویکردهایی که به نوگروی پرداخته‌اند، روی آورد (رهنما، ۱۳۹۱، ص ۷۶) و در نهایت الگوی هفت مرحله‌ای را عرضه کرد. الگوی رمبو، برخلاف سایرین به‌صورت پدیده‌ای تعاملی، واکنشی و دیالکتیکی و به‌مثابه الگویی جامع و همه‌جانبه - که شامل عوامل تأثیرگذار و تأثیرپذیر در نودینی است - مدنظر قرار گرفته است. هریک از مراحل قبلی تحت تأثیر مراحل بعدی است. نمودار ذیل به‌خوبی الگوی فرایندی رمبو را مشخص می‌کند. همه مؤلفه‌های هفت‌گانه می‌توانند در مرکز و پیرامون نمودار مطرح باشند.



شکل ۲: نمودار مرحله‌ای رمبو (رمبو، ۱۹۹۳، ص ۱۸)

از این منظر، «نودینی» فرایندی کلی است که مراحل اصلی آن چنین است:

۱. **زمینه:** نیرویی پویا در قلمرو مؤلفه‌های چندگانه که شکل تاریخی، دینی، اجتماعی، فرهنگی و شخصی به خود می‌گیرد.
۲. **بحران:** شکاف و گسستی درون قدرت نودین که از طریق عوامل شخصی یا اجتماعی پرسش‌های جدی ایجاد می‌کند.
۳. **پرسش:** برآمده از فشارهایی است که نودینان را به‌طور فعال درگیر می‌کند.
۴. **مواجهه:** ناشی از تعامل و ارتباط میان شخص نودین، موضوع دینی و نیروی معنوی جدید است.
۵. **تعامل:** زمانی روی می‌دهد که فرد نودین به نحو پیچیده‌تری خود را درگیر می‌کند و با توجه به موضوع جدید، فرایند تغییر را پیش می‌برد. در فرایند تعامل، باورهای جدید سازگار می‌شوند و نودین به «مناسک» یا باورهای جدید مبادرت می‌ورزد و روابط تازه‌ای از گذر بینش‌ها و آموزه‌های الهیاتی جدید به‌دست می‌آورد.
۶. **تعهد:** تصمیمات جدید تعهدات تازه‌ای برای نودین می‌آورد و در زمینه موقعیت و هویت نو، عضو معتبری از جامعه دینی تلقی می‌شود.
۷. **پیامدها:** در آن فرایند، تجربه‌ها، هویت‌ها و تعهدات به نقطه اوج رسیده، استحکام می‌یابند و نودین خود را در عمل به آن مسئول و متعهد می‌داند (پژوهشکده باقرالعلوم، بی‌تا، ص ۲۵-۲۷).

جدول ۲: هفت مرحله نظریه رمبو

ردیف	عنوان	توضیح
۱	زمینه	زمینه فردی و اجتماعی
۲	بحران	گسستی در درون فرد که به ایجاد سؤال می‌انجامد.
۳	سؤال	
۴	مواجهه	مواجهه فرد با دین جدید
۵	تعامل	تعامل با ابعاد گوناگون دین جدید (عقاید، اخلاق، احکام)، مرحله شروع شدن
۶	تعهد	تعهد نسبت به دین جدید؛ در مسیر شدن، پس از تعامل، دین جدید نسبتاً تثبیت می‌شود.
۷	نتیجه (دستاورد، پیامد)	تثبیت نهایی دین جدید

با وجود اینکه ادعا شده رمبو رویکردی بین‌رشته‌ای اتخاذ کرده است، اما این جامعه‌شناسان عرصه نوگروری بودند که الگوی وی را مبنای نظری کار خود قرار دادند.

۳. روش تحقیق

مسئله اصلی این پژوهش تبدیل دانش ضمنی و ناظر به چگونگی، به دانش آشکار و ناظر به چیستی است. بر این اساس با اتخاذ رویکرد کیفی، اطلاعات لازم با بهره‌گیری همزمان از روش «اسنادی» و «میدانی» گردآوری شده

است. در مرحله گردآوری داده‌ها، ضمن بهره‌گیری از منابع علمی، پژوهش‌های پیشین، بررسی اسناد و گزارش‌های مکتوب، استفاده از فایل‌های صوتی ضبط‌شده جلسات موفق و ناموفق و نیز حضور در فرایند مشاوره هشت نوکیش با هشت تن از کارشناسان فن، مصاحبه نیمه‌ساختاریافته انجام گرفت.

داده‌های گردآوری‌شده با استفاده از روش «کیفی تحلیل مضمون»، رمزگذاری و تحلیل شدند. «تحلیل مضمون» یکی از روش‌های ساده و کارآمد تحلیل کیفی است. از «تحلیل مضمون» می‌توان به خوبی برای شناخت، تحلیل و گزارش الگوهای موجود در داده‌های کیفی استفاده کرد (شیخ‌زاده، ۱۳۹۰). در «تحلیل مضمون»، مضامین براساس معیارهایی همچون جایگاه، زمان، ماهیت و یا حتی سلسله‌مراتب دسته‌بندی می‌شوند. در این پژوهش ابتدا در فرایند تحلیل مضمون، مضامین اولیه شناسایی و سپس ضمن پالایش و تجمیع مضامین اولیه، مضامین نهایی به منظور تدوین گزارش پژوهش انتخاب شدند. در کاربست روش «تحلیل مضمون» از نرم‌افزارهای تحلیل کیفی متن، مانند مکس کیودا، ان وی وو، اطلس تی. آی استفاده شده است. در تحقیق حاضر برای پردازش و تحلیل کیفی داده‌ها از نرم‌افزار مکس کیودا استفاده شده است.

۴. یافته‌های تحقیق

داده‌های گردآوری‌شده از منابع گوناگون (از جمله پژوهش‌های پیشین، اسناد و گزارش‌های مکتوب، فایل‌های صوتی ضبط‌شده جلسات موفق و ناموفق مشاوره به نوکیشان، حضور در فرایند مشاوره هشت نوکیش و نیز مصاحبه نیمه‌ساختاریافته با هشت تن از کارشناسان مرتبط با نوکیشان)، با بهره‌گیری از روش «تحلیل مضمون»، تحلیل متنی شد و مهم‌ترین مضامین ناظر به مسئله این مقاله (صورت‌بندی الگوی مفهومی دعوت به دین)، استخراج و در قالب جدول (۳) تنظیم گردید:

جدول ۳: مضامین سازمان‌دهنده و فراگیر

مضامین سازمان‌دهنده	مضامین فراگیر
جداسازی	الهیاتی
رفع موانع بازگشت	
محیط	روان‌شناختی
رفتار	
گفتار	
خدمات مشاوره‌ای	جامعه‌شناختی
خدمات مداخله‌ای	

پیش از ورود به تفسیر مضامین استخراج‌شده، باید این نکته را یادآور شد که تجربه حضور در جلسات متعدد مشاوره به افراد نوکیش، نشان می‌دهد که افراد مسلمان تغییر کیش داده، واجد سه ویژگی مشترک روان‌شناختی، جامعه‌شناختی و اعتقادی به شرح ذیل هستند:

الف. از حیث روان‌شناختی دچار اختلالات روانی، سرخوردگی، و کمبود توجه و محبت هستند.

ب. از حیث جامعه‌شناختی، محیط و عوامل اجتماعی مانند خانواده، نزدیکان، گروه دوستان، حاکمیت، عملکرد و سبک زندگی برخی از افراد منتسب به دین بستر دلزدگی این افراد از اسلام را فراهم کرده است.

ج. از حیث اعتقادی، اعتقادات ضعیف، آنها را در اتخاذ معیارهای صحیح شناخت به‌اشتباه انداخته و آنان را آماده پذیرش دین جدید کرده است.

بنابراین، برای بازگرداندن افراد اسلام‌گریز به دین اسلام، باید با اتخاذ رویکردی جامع و پرهیز از اتکای صرف به رویکرد کلامی و الهیاتی، همزمان از ظرفیت رویکردهای الهیاتی، روان‌شناختی و جامعه‌شناختی استفاده شود. در ادامه، توصیفی از هریک از رویکردهای سه‌گانه ارائه می‌گردد:

۴-۱. رویکرد الهیاتی

کمتر اتفاق می‌افتد که تغییر دین متأثر از مسائل کلامی و شبهات اعتقادی و در مجموع، مباحث الهیاتی رخ دهد. درواقع، پیش از آنکه فرد دچار شبهات اعتقادی شود، ابتدا دستخوش مشکلات روانی و اجتماعی می‌شود و این قبیل مشکلات بسترساز بروز شبهاتی برای فرد می‌گردد و در صورت ضعف زیربنای اعتقادی و ناتوانی از ارائه پاسخ مناسب به این مشکلات، از یک سو چارچوب تعهد او به دین قبلی از هم گسسته می‌شود و در فرایند خروج از دین قرار می‌گیرد، و از دیگر سو با دریافت پاسخ‌های مناسب از دین جدید و با شکل‌گیری چارچوب الهیاتی جدید، تعهد او به دین جدید آغاز می‌گردد. بنابراین، الهیات باید برای دین جدید طرح پرسش کند و در قبال سؤالات بدون پاسخ دین قدیم، پاسخگو باشد. رویکرد الهیاتی دارای دو مرحله «جداسازی» و «رفع موانع بازگشت» است:

۴-۱-۱. جداسازی

نقش الهیات در این مرحله، ناظر به پرده برگرفتن از چهره حق‌نمای کیش جدید است؛ حقانیت کاذبی که با توجه به شرایط خاص رخ داده و خود را بر آسیب‌دیده تحمیل کرده است. اولین هدف از طرح مسائل الهیاتی و اعتقادی، جداسازی این حقانیت از دین جدید است. این عمل از طریق گفت‌وگو با شرایط خاص - در رویکرد روان‌شناسی به آن پرداخته می‌شود - صورت می‌گیرد و شامل سه مرحله به شرح ذیل است:

۴-۱-۱-۱. مقدمه

در جداسازی باید مقدمه‌ای مطرح شود و آن مردود دانستن تفکر کثرت‌گرایی است؛ زیرا این موضوع می‌تواند راه فراری در تنگناهای پیش‌روی نوکیش باز نماید. معمولاً در متون ادیان، نوعی اظهار حقانیت خود و بطلان دیگری وجود دارد که می‌توان از آن برای چنین مقصودی بهره جست.

مبلغان فرقه‌های انحرافی با استفاده از معیارهای غیرحقیقی، آسیب‌دیده‌های روانی و اجتماعی و احیاناً عقیدتی را جذب کرده، آنها را به سمت انتخاب دین جدید سوق می‌دهند. به عبارت دیگر اعتقادات ضعیف، افراد آسیب‌دیده را در اتخاذ معیار صحیح شناخت به اشتباه انداخته، آنها را مستعد پذیرش دین جدید می‌کند.

در این قسمت باید ۱۴ نوع معیار غیرحقیقی که از مصاحبه و گفت‌وگو با نوکیشان کشف شده، باطل و شخص به عقل و معجزه ارجاع داده شود تا فرد به معیار صحیح شناخت دست یابد:

۱. در کیش جدید آرامش دارم.
۲. کیش جدید خوب است؛ چون پیروانش خوب هستند.
۳. اسلام دین جنگ و خشونت است.
۴. خدای کیش جدید برخلاف الله خیلی مهربان است.
۵. کیش جدید سرشار از محبت است.
۶. همکیشان جدید شاد هستند.
۷. خواب و رؤیا دیدم.
۸. در کیش جدید شفا گرفتم و یا معجزه دیدم.
۹. کیش جدید از غیب خبر می‌دهد.
۱۰. این همه پیرو، نشانه حقانیت است.
۱۱. اسلام عامل عقب‌ماندگی است، به خلاف پیروان کیش جدید که پیشرفته‌اند.
۱۲. کیش جدید من دین نیست، بلکه یک نوع زندگی است.
۱۳. قلبم به من دروغ نمی‌گوید.
۱۴. خودم را به خدا سپردم.

در بحث معیار شناخت، همه خطابات باید به صورت سوم شخص باشد تا کلیه شاهد مثال‌ها بر او بار شود. این کار علاوه بر ایجاد تنبه در مخاطب، از موضع‌گیری‌های احتمالی او جلوگیری می‌کند. برای نمونه می‌توان بحث را این‌گونه آغاز کرد:

«یک انسان را در نظر بگیریم که از قبیله‌های بدوی آفریقا آمده است. به هیچ دینی اعتقاد ندارد و در پی یک راه برای رسیدن به خداست. راه‌های متعددی پیش‌روی او وجود دارد: قرآن، کتاب مقدس، اوستا، اوپانشاد و مانند آن. او در میان هیاهوی ادیان، سردرگم مانده است. یکی به او قرآن را پیشنهاد می‌دهد و دیگری کتاب مقدس را، سومی اوستا و... اما سؤال مهم این است که با چه ملاکی می‌توان حقیقت را یافت؟»

برای این مقصود، کارشناس با همکاری مخاطب، معیارهای مناسب و صحیح این انتخاب را مرور می‌کند و به انسان بدوی پیشنهاد می‌دهند.

۳-۱-۴. حجیت‌زدایی

وضعیت شخص نسبت به موضوع از چند حال خارج نیست که از سافل به عالی عبارتند از: وهم، شک، ظن و قطع. «قطع» همان کاشفیتی است که برای قاطع روی می‌دهد، خواه مطابق با واقع باشد یا خیر. قطع در نزد شیخ انصاری چنین است: اعتقاد جازمی که در نظر قاطع، با واقع مطابق است (انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۳۰). از نظر ایشان به همین سبب، عمل به قطع ضروری است. به عبارت دیگر، برای قاطع حجیت می‌آورد. برای اصطلاح «حجیت»، هشت معنی ذکر شده که پنج نوع آن عرفی است: ۱. واقع‌نما؛ ۲. وجوب متابعت؛ ۳. معذر؛ ۴. منجز؛ ۵. وسیله احتجاج به غیر (محمدی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۳).

دین با حجیت رابطه‌ای مستقیم دارد؛ یعنی اگر دینی برای شخصی حجیت داشته باشد، نزد او واقع‌نمایی می‌کند. پس متابعت از قوانین را به دنبال دارد که در صورت اجراء، مزد و در صورت خطا، عذر می‌سازد و در نهایت، برای قانع کردن دیگران از آن بهره می‌برد. غالباً خروج از دین وقتی رخ می‌دهد که آن کیش از حجیت بیفتد یا به عبارت دیگر نزد شخص، دیگر واقعی و حقیقی نباشد. بنابراین، لزومی برای تبعیت و حتی احتجاج وجود ندارد؛ زیرا اعتقاد به جزا از بین رفته است. ورود به دین جدید نیز زمانی روی می‌دهد که شخص به حجیت برسد؛ یعنی آن را واقعیت بیندارد. پس باید از آن تبعیت کند؛ زیرا برای او تجزّر و تعدّر می‌آورد. بنابراین برای بازگشت یک نوکیش، ابتدا باید حجیت از دین جدید اخذ و به دین قدیم پس داده شود. این اقدام با استفاده از بیان تاریخ آن دین، تناقضات موجود و قوانین و رفتارهای غیرعقلایی موجود در کیش جدید رخ می‌دهد.

۲-۱-۴. رفع موانع بازگشت

برای برگرداندن حجیت به کیش قدیم، لازم است تا سؤالات شخص نوکیش که در فرایند تغییر دین بدون جواب مانده و همچنین شبهاتی که بعدها از زبان مبلغان ادیان و فرق انحرافی شنیده است، پاسخ داده شود. براساس یافته‌های این تحقیق، شبهاتی که بیشترین فراوانی را در میان مسلمانان ایرانی متأثر از فرقه‌ها دارند عبارتند از: زن، خشونت و شبهات احکام. بهتر است تلاش شود پاسخ‌ها با رویکردی نقضی، مبانی کیش جدید را نیز بررسی کنند. در شیوه پاسخ‌گویی به سؤالات و شبهات باید از چند روش همزمان بهره گرفته شود؛ از جمله: بررسی‌های متنی و سندی، مطالعات فقهی و حقوقی، پژوهش‌های مفهوم‌شناسی، بررسی‌های تاریخی، پاسخ‌های نقضی و مطالعات آماری. تمام ادعاها، نقل‌قول‌ها و پاسخ‌ها باید مستند و مبتنی بر دستور قرآن باشد؛ جانب عدالت و انصاف رعایت شود و تا حد ممکن از طرح مباحث پیچیده علمی که تنها در مراکز تخصصی می‌توان به آن پرداخت، پرهیز و بیشتر بر پاسخ‌های کاربردی تمرکز شود.

۴-۳. رویکرد روان‌شناختی

در این بخش، هدف کاهش اضطراب و ارتقای اثرگذاری سخن برای پذیرش حق است که این مقصود از طریق ظرفیت‌ها و روش‌های روان‌شناختی در سه بخش «محیط»، «رفتار» و «گفتار» دنبال می‌شود.

۴-۳-۱. محیط

مکان گفت‌وگو باید دارای چند ویژگی باشد تا اثرات مثبتی بر روان نوکیش بگذارد:

نخست. موقعیت مکانی: یعنی محل گفت‌وگو کجا باشد: عمومی یا خصوصی؟ فضای باز یا بسته؟ کوچک یا بزرگ؟ چون اماکن خصوصی ممکن است حس جلسه بازجویی و فضای امنیتی را القا کند فضای عمومی بهتر است. از سوی دیگر شلوغی و رفت و آمدهای مکرر این اماکن، معضلی است که تمرکز جلسه را برهم می‌زند. شاید وجه جمع این دو، دانشگاه باشد؛ یعنی مکانی که عمومی است، اما اتاق‌های آن مشکلات ذکرشده را ندارد. گذشته از آن، سرمایه‌ش و گرمایش و امور خدماتی و انضباطی آن نیز تأمین شده است.

دوم. امکانات محل گفت‌وگو: در مکان جلسه بهتر است از مبلمان استفاده شود تا راحتی بیشتری ایجاد شود. در بین میز و صندلی، دومی مناسب‌تر است؛ زیرا علاوه بر نزدیک کردن افراد به یکدیگر و همچنین ایجاد شرایط یادداشت‌برداری و قرار دادن کتاب در کنار دست اشخاص، برای پذیرایی نیز می‌توان از آن استفاده کرد.

سوم. نوع نشستن: نشستن رودررو تقابل را القا می‌کند و شکل بازجویی به خود می‌گیرد. کنار هم نشستن نیز حریم شخصی را از بین می‌برد که شاید برای طرفین خوشایند نباشد؛ زیرا ممکن است حضار بخواهند چیزی را از چشم دیگری دور نگاه دارند. بهترین نوع نشستن، L مانند است که تقریباً نوعی وجه جمع به حساب می‌آید.

چهارم. پذیرایی: مهیا بودن اسباب پذیرایی افزون بر ایجاد صمیمیت، فرصت استراحت و تریخ‌مقطعی را ایجاد می‌کند تا ذهن نوکیش دچار خستگی حاصل از تداوم مطالب نشود. از سوی دیگر خوراکی‌های تسکین‌دهنده، مثل قهوه و همچنین مواد قندی علاوه بر کاهش اضطراب، به تأمین انرژی طرفین کمک می‌کند.

پنجم. عطراگین کردن فضا: عطرها و رایحه‌ها اهمیت بسزایی در سلامت جسم و روح و روان افراد دارند، از ترمیم زخم‌ها گرفته تا کاهش روان‌پریشی‌ها. حتی پژوهشگران ارتباط بالقوه بین بعضی رایحه‌ها و تغییرات سلول‌های عصبی برای کاهش سوگیری مردان در بیماری‌هایی همچون اوتیسم را نشان می‌دهند (لینا و همکاران، ۲۰۱۵، ص ۷۳۱-۷۳۸).

برای ایجاد تعادل بین حالت‌های روانی و احساسی، همچنین بهبود آشفستگی‌های روانی می‌توان از ترنج، یاسمن، نارنج، نعنای هندی، بابونه رومی و رز بهره گرفت و یا برای رفع افسردگی از عصاره شمعدانی عطری، گریپ‌فروت، یاسمن، لیموترش، نارنج، بابونه رومی، رز و چوب صندل استفاده کرد (امیردیوانی، ۱۳۸۳).

شیوه مواجهه با شخص نوکیش اهمیت بسزایی دارد. اگر اکراهی در کار باشد، نه‌تنها اثرگذاری ندارد، بلکه چه‌بسا کار به لجاجت نیز کشیده شود. مشاوره برای چنین افرادی که خود را محق می‌دانند حکم عقب‌نشینی دارد. پس متقاعد کردن آنان به این کار بسیار سخت است. اگر درگیری عمق کمتری داشته باشد و پیوندهای خویشی و دوستی پایدار باشد، مواجهه با مشاور می‌تواند در قالب یک اتفاق و حادثه روزمره، مثل یک مهمانی رخ دهد؛ اما اگر درگیری فرقه‌ای عمق داشته باشد، به‌گونه‌ای که با همه اطراف خود دچار تنش باشد، بهتر است از سخنان خود شخص استفاده شود؛ زیرا خواه‌ناخواه طمع تبلیغ آنها همه اطرافیان را درگیر می‌کند. تن دادن به این تبلیغ می‌تواند به‌منزله یک راهبرد، راهگشا باشد؛ مثلاً شخص تبشیر شده بگوید: «من سخنان تو را قبول می‌کنم، به شرط آنکه به سؤالات این شخص (مشاور) پاسخ داده شود».

شخصی که به‌عنوان مشاور با نوکیش گفت‌وگو می‌کند باید بداند که بعد از خروج از دین، دیگر تعلقی به آن باقی نمی‌ماند و حتی ممکن است نوعی تفر نیز شکل گیرد. بنابراین بهتر است از هر نوع نمادی که اسلامیت را پررنگ و یا یادآوری می‌کند استفاده نشود. آراستگی در ظاهر و رفتار نیز مهم است. استفاده از عطر، چهره خندان، و آرامش در رفتار نیز به همین صورت است. هدیه دادن، به‌ویژه اگر کتاب باشد ابزاری برای تألیف قلوب به شمار می‌آید. البته بهتر است کتاب از موضوعات مطرح‌شده در جلسات انتخاب شود. به عبارت دیگر، آنچه گفته شد، اعم از گشاده‌رویی، خلق نیکو، تواضع و احترام، آراستگی و زیبایی ظاهری همه عوامل محبوبیت‌زا هستند (اسدی و همکاران، ۱۳۹۴، ص ۱) که برای اثرگذاری کلام بسیار مفید و حتی لازم‌اند.

نکات دیگری نیز در این زمینه وجود دارد که عبارتند از:

- نوکیش اگر تعلق به شیء و لوازم خاص دارد به همراه داشته باشد.
- نوکیش اگر احتیاج به سیگار دارد، قبل از جلسه مصرف کند.
- نوکیش اگر فرزندی دارد که نبودش مشغله‌ساز است، همراه خود بیاورد.
- نوکیش قبل از شروع جلسه و ورود مشاور، در مکان حضور داشته باشد.
- نوکیش بداند که هر زمان خواست می‌تواند جلسه را پایان دهد.
- مشاور به اختلاف اقوام و فرهنگ‌ها توجه کند.
- مشاور تماس چشمی خود را معطوف به نوکیش کند.
- مشاور از زبان بدن به‌درستی استفاده کند.
- مشاور هرآزگاهی با تأیید گفتار نوکیش، توجه خود به بحث را نشان دهد.
- مشاور با تن صدای پایین به همراه حرکات آرام بدن با مخاطب ارتباط بگیرد.

ارتباطات کلامی جایگاه خاصی در ارتباطات انسانی دارند. بنابراین در فرایند دعوت، باید اهمیت ویژه‌ای برای آن قائل شد. هرچند در جلسات آسیب‌دیده‌های فرقه‌ای، تلاش باید برای حاکم کردن عقل بر جلسه و کاهش اضطراب مخاطب صورت گیرد، اما یک دعوت خوب از محبوبیت و مقبولیت مبلّغ و مشاور شروع می‌شود. برای این منظور به نکاتی که در ایجاد محبوبیت و مقبولیت مؤثرند اشاره می‌کنیم:

۳-۴-۳-۱. ایجاد محبوبیت و مقبولیت

- مشاور، خود را به طور کامل معرفی کند، چه با اسم مستعار و چه حقیقی؛ زیرا نباید امر مبهمی باقی بماند.
- در همان ابتدای سخن، به این نکته اشاره کند که هیچ ارتباطی با نهادهای امنیتی و قضایی ندارد و صرفاً برای یک کار علمی حاضر شده است.
- مزاح و شوخی از کارهای مهمی است که نباید فراموش شود، البته با توجه به فرهنگ و خط قرمزهای نوکیش و جلسه.
- مشاور از سفرها و تجربه‌های خارج کشور، خاطره‌ای متناسب با موضوع ذکر کند. مطلوب آن است که مشاور^۵ صاحب تجربه باشد. در غیر این صورت می‌تواند آن تجربه را از زبان دیگری نقل کند.
- نوکیش با اسم کوچک خطاب شود.
- از محاورات طلبگی پرهیز شود؛ زیرا افزون بر غیرقابل فهم بودن برای عموم، رنگ و بوی عربی و اسلامی دارد؛ همان چیزی که غالب نوکیشان نسبت به آن حس تنفر دارند.
- از واژه‌های لاتین بهره گرفته شود.
- از ناقدان و مخالفان غربی مسیحیت، شاهد مثال آورده شود.
- تعریف کردن از شخصیت نوکیش در ایجاد محبوبیت مشاور تأثیرگذار است؛ زیرا نوکیشان معمولاً طردشدگی از جامعه و خانواده را تجربه کرده‌اند. بنابراین، قرار گرفتن در کانون توجهات، موجب شکل‌گیری احساس خوشایند در نوکیش می‌شود. این روشی است که مبلغان فرقه‌ها از آن بهره می‌برند.
- با احترام و ادب با نوکیش رفتار شود، تا جایی که رفتار متقابل در او نیز صورت گیرد.
- تأیید بعضی از حرف‌های او به ایجاد محبوبیت و پذیرش سخنان مشاور کمک می‌کند. در واقع شخص نوکیش نیز رگه‌هایی از حقیقت در گفتار و رفتار خود دارد و انصاف حکم می‌کند که آنها دیده و منعکس شود.
- این جلسات برای بازجویی تشکیل نمی‌شود. پس مشاور نباید دنبال مقصر باشد.
- پایان جلسه اندکی با شوخی و مزاح همراه باشد تا از سنگینی بحث کاسته شود.
- مشاور الطاف اهل بیت^{علیهم‌السلام} در طول زندگی‌اش را بازگو و خاطرات حضورش در مراسم و مناسک را یادآوری کند.

مباحث الهیاتی که قرار است به نوکیش ابلاغ شود باید اقناع‌کننده باشد. این هدف احتیاج به گفت‌وگویی دارد که در صناعات خمس به نام «مجادله» شناخته می‌شود. «قیاس جدلی» برای غلبه بر خصم و یا اقناع اوست. در این قیاس نیازی به استفاده از مقدمات یقینی نیست، بلکه باید از مقدماتی استفاده شود که مقبول خصم است (پارسانیا، ۱۳۸۳، ص ۱۱۵). معمولاً این منظور در متون مقدس و سنت دین جدید قابل دستیابی است. با توجه به اینکه ادیان گذشته گرفتار اختلاط حق و باطل شده‌اند، اختلافات روایی و عقلی قابل توجهی در منابع آنها قابل مشاهده است. بنابراین نقدهای الهیاتی به متون مقدس و سنت‌های دین جدید، روشی مناسب برای حجیت‌زدایی از آن دین است.

البته باید از کشمکش و برتری‌جویی پرهیز شود؛ زیرا هدف دعوت، نه اسکات و الزام خصم، بلکه اقناع اوست. بنابراین از نوع بدون الزام آن، یعنی مناظره استفاده می‌شود. غرض در مناظره میان دو تن، الزام یا غلبه بر یکدیگر نیست، بلکه حصول علم و کشف حقیقت است. به همین سبب، وقتی یکی از طرفین مناظره، رأی دیگری را حق دانست، به آن اعتراف می‌کند و دست از بحث برمی‌دارد (طوسی، ۱۳۶۷، ص ۴۴۸).

در جدل مبتنی بر حقیقت‌کاوی و حق‌طلبی، هر دو طرف منازعه علاوه بر استفاده از حجت معتبر، باید آداب مناظره و جدل را مراعات نمایند.

حسینی میلانی مهم‌ترین آداب مناظره را که در قرآن کریم با عبارت «بِأَلْسِنَةٍ أَدْنَىٰ أَمْ أَنفُسِنَا» آمده، به شرح ذیل

بیان می‌کند:

هر دو طرف باید با رعایت کامل مدارا، آرامش و وقار، دیدگاه و حجت معتبر خود را ارائه نمایند.

هر دو طرف بایستی از الفاظ روشن و عبارات زیبا برای بیان مقصود خود استفاده نمایند.

هر دو طرف بایستی از بدگویی و دشنام پرهیزند.

هر دو طرف باید از روش‌های پیچیده و خروج از موضوع بحث - که سازمان فکری طرف مقابل را به هم می‌ریزد - خودداری کنند.

هر دو طرف باید از افزودن یا کاستن از سخنان طرف مقابل پرهیزند و از انتساب باورها یا حجت‌های موهوم به وی خودداری کنند.

در صورت گفتاری بودن بحث و جدل، آداب دیگری نیز بدان افزوده می‌گردد؛ از جمله اینکه:

طرفین مناظره نباید سخن یکدیگر را قطع نمایند.

طرفین نباید صدای خود را بیش از حد معمول بالا ببرند.

... جدل به دو نوع «حق» و «باطل»، تقسیم می‌شود و «جدل حق» بدین معناست که ضمن رعایت آداب و اخلاق والای نیکو، از حجت معتبر و مورد قبول دو طرف یا طرف مقابل نیز استفاده گردد (حسینی میلانی، ۱۳۸۹، ص ۱۲).

اهل فن با مطالعه روش‌های گوناگون مناظره و تجربه آنها در عمل، روشی به نام «درهای بسته» ابداع کرده‌اند که با اجرای آن توانسته به بازگرداندن یک خارج‌شده از اسلام کمک شایانی کنند.

خصمی را در نظر بگیرید که برای نپذیرفتن موضوع بحث، می‌تواند توجیهاتی بیاورد. کارشناس مشاور ابتدا باید آن توجیهات را بشناسد، سپس با اقراری که از او می‌گیرد تمام آن توجیهات را قبل از شروع بحث نامعتبر کند. به عبارت دیگر تمام درهای فرار را به روی او ببندد، مگر دری را که مطلوب وی است. هر قدر کارشناس مهارت بیشتری در این کار داشته باشد، مناظره موفق‌تری خلق خواهد کرد.

علاوه بر آداب مناظره، سبک «درهای بسته» قواعدی خاص دارد که مشاور را ملزم به رعایت آنها می‌کند؛ قواعدی از این قبیل:

- روی منافع مُصر باشد، نه مواضع. بنابراین اگر در مناظره توهینی شنید به فکر تلافی نباشد.
- از منافع به حاشیه نرود؛ زیرا اصل هدف گم می‌شود.
- برای اثبات حرف خود - ولو باطل - حتماً یک‌راه وجود دارد.
- طرف مقابل را سرزنش نکند؛ زیرا بحث شخصی می‌شود.
- اگر نوکیش از موضعی متشنج شد، اجازه دهد تا تشنج وی خالی شود.
- با مسئله روبه‌رو شود، نه با افراد.
- در مناظره برای شنیدن پاسخ خصم، کاملاً مکث کند، حتی در انتهای صحبت نوکیش گفته شود: «مسئله دیگری نداری؟»
- حق‌جویی خود را نشان دهد؛ مثلاً بگوید: «اگر اشتباه می‌کنم مرا از اشتباه در بیاورید».
- اصلاً نتیجه‌گیری نکند؛ مثلاً به جای آنکه به مدعی دیدن معجزه/حمدا/حسن بگوید: «تو دروغ می‌گویی»، از او بپرسد: «آیا هر کس معجزه کند دلیل بر حقانیت است؟» سپس نمونه‌های کذب را مثال بزند؛ مثل هندوها.
- افراد ساکت را به یاری خود بخواند؛ مثلاً از یک شخص دیگر تأیید یک مطلب بدیهی را بگیرید.
- کمی از دید طرف مقابل به مشکل نگاه کند.
- اولین کسی که عصبانی شود بازنده بحث است.
- در شخصیت (نه سخن) نوکیش نقطه قوتی پیدا کند و به او بگوید.
- در مناظره، رفاقت ایجاد کند، نه رقابت.
- حرف‌های طرف مقابل را یادداشت کند. با این کار نشان می‌دهد به نوکیش اهمیت داده است و از سوی دیگر منظومه سخن طرف مقابل را از دست نمی‌دهد.
- گاهی بگوید: «اجازه دهید کمی فکر کنم!» (با این کار به طرف می‌فهماند که حرف‌هایش قابل تأمل است).

- بعد از صحبت خصم، حرف‌های او را دوباره بازگو کند؛ مثلاً «اجازه دهید من استنباط خودم را از حرف‌های شما بگویم...».

- از تحکم پرهیز شود.

- وقتی می‌خواهد سخن نوکیش را بازگو کند حرف‌ها را شاخه‌شاخه کند؛ مثلاً، بگوید: اگر منظورتان این است که این... و اگر منظورتان آن است که آن... .

- به نوکیش اجازه تغییر موضوع مذاکره را ندهد و دایم موضوع را یادآوری کند.

- جمع‌بندی جامعی را رقم بزند که حرف او نیز در انتها باشد (مصاحبه با مشاوران، ۱۴۰۰).

۴-۴. رویکرد جامعه‌شناختی

آخرین قسمت، شتاب‌دادن بازگشت نوکیش با استفاده از خدمات اجتماعی است. برخی همچون بولت معتقدند: نوگروی قبل از آنکه براساس آگاهی و اختیار باشد، از نوعی اجبار اجتماعی تبعیت می‌کند (کوهستانی نجفی، ۱۳۹۴، ص ۲۳). بر این اساس تغییر دین واجد یک لایه سطحی (الهیاتی - اعتقادی) و یک لایه عمیق‌تر (مشکلات روان‌شناختی - جامعه‌شناختی) دارد. یکی از اقدامات اولیه، کشف لایه زیرین است که احتمالاً خود شخص نیز چندان از آن آگاه نیست. بعد از مشخص شدن نوع مشکل، باید رایزنی‌ها و پیگیری‌ها برای رفع آن انجام شود تا بعد از جدایی از مسلک جدید و رفع موانع بازگشت به اسلام، با برطرف شدن مشکلات زمینه‌ای، برگشت او به اسلام سرعت بیشتری بگیرد.

برخی از مشکلاتی که معمولاً افراد نوکیش با آنها دست به گریبان هستند، عبارتند از:

اعتیاد: از مشکلاتی است که برخی از نوکیشان با آن درگیرند. البته منظور پاک شدن از اعتیاد نیست؛ زیرا این کار را فرقه‌ها انجام می‌دهند، بلکه منظور پاک ماندن از اعتیاد است.

فقر و بیکاری: در همه آسیب‌های فردی و اجتماعی دخیل‌اند. پژوهشگر شاهد آسیب‌دهی بود که بعد از ۱۰ سال همچنان بر انتخاب خود اصرار می‌کرد. از دید کارشناس مشاور او، اگر از همان ابتدا یک مقرری ماهیانه به این فرد اختصاص می‌یافت در این چاه نمی‌افتاد؛ زیرا مبلغان فرقه‌ها به‌درستی او را کشف کرده و با کمک‌های مالی ذهن او را تسخیر کرده بودند.

معضلات خانوادگی: طلاق و یا درگیری‌های اعضای خانواده از دیگر مشکلاتی است که حضور پررنگی در زمینه‌های تغییر دین دارد.

ازدواج و مباحث عاطفی: از موارد دیگری است که افراد به طمع آن، می‌لغزند و با تلاش فرقه‌ها، حاضر می‌شوند تغییر دین بدهند.

اختلالات جنسی و حتی آشنا نبودن با قوانین: این موضوع که موجب ضرر کیفی و حقوقی می‌شود نیز از دیگر نمونه‌هاست.

فهرست آسیب‌ها و مسائل افراد نوکیش در جدول (۴) آمده است:

جدول ۴: گونه‌شناسی آسیب‌ها و مسائل روانی و اجتماعی نوکیشان

مسائل	آسیب‌ها
خانوادگی	طلاق
	دعوی خانوادگی
	کم‌توجهی اعضای خانواده
	ازدواج
حقوقی	آشنا نبودن با قوانین
	درگیری‌های اداری
مالی	فقر
	بیکاری
روانی	اختلالات جنسی
	افسردگی
	وسوسه‌های اعتیاد
دینی	سؤالات اعتقادی
	سؤالات احکام

برای رفع این مشکلات به افراد و مجموعه‌های ذیل نیاز است:

- مشاور خانواده؛

- مشاور حقوقی؛

- مشاور اعتقادی؛

- مؤسسات و افراد خیر؛

- روان‌شناس.

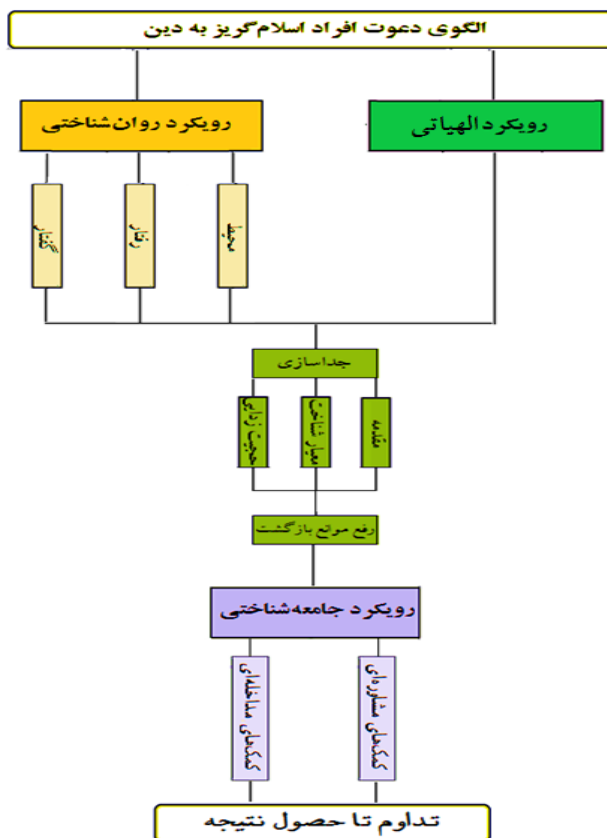
از آنجاکه با افراد به‌صورت مصداقی رفتار می‌شود، پس چارچوبی قطعی وجود ندارد. به بیان دیگر، نیاز زمینه‌ای مخاطب است که تعیین‌کننده نوع آسیب و نیز نوع خدمات موردنیاز است. این روش در سنت و احتجاجات امامان معصوم علیهم‌السلام نیز موجود است؛ مثلاً امام حسن مجتبی علیه‌السلام با شناخت نیازهای هتاک شامی و اعلام آمادگی برای تأمین آنها، موجبات جذب او را فراهم کردند (قمی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۵۲۲).

تجربه نشان می‌دهد خدماتی که باید به آنها داده شود تا برگشت به دین قبلی سرعت گیرد دو نوع است: خدمات مشاوره‌ای و خدمات مداخله‌ای.

جدول ۵: انواع خدمات به‌منظور بازگشت افراد نوکیش

خانوادگی	مشاوره‌ای	انواع خدمات
حقوقی		
اعتقادی		
مادی	مداخله‌ای	
روان‌پزشکی		
عاطفی و...		

این خدمات باید تا زمان توبه فرد و بازگشت وی به اسلام ادامه پیدا کند. در فرایند پیگیری این امور، احوال‌جویی، تماس‌های تلفنی و یا اینترنتی علاوه بر روحیه‌بخشی به تواب، فرصت شکار دوباره او توسط فرقه‌ها را از بین می‌برد. براساس آنچه در مبحث یافته‌های تحقیق آمد، می‌توان الگوی مفهومی دعوت افراد اسلام‌گریز به دین اسلام را به شکل (۲) ترسیم کرد:



شکل ۲: الگوی مفهومی دعوت اسلام‌گریزان

نتیجه گیری

شاید تغییر کیش با نگاه غیردینی یک پدیده طبیعی باشد، اما هنگامی که هدف^۱ از مسائل الهیاتی و معرفتی به مسائل سیاسی و مقابله با حکومت‌ها تبدیل می‌شود، باید در مقابل آن حساس بود. اگرچه وجود نهادهای دینی و فرهنگی و افزایش کمی و کیفی فعالیت آنها ضروری است، اما حکم پیشگیری را دارد. عموم نوکیشانی که از اسلام خارج می‌شوند به علت ملاحظات امنیتی، مشمول اقدامات قضایی می‌شوند که این امر افزون بر ایجاد آسیب‌های اجتماعی، خوراک تبلیغاتی و مظلوم‌نمایی را برای مبلغان غیراسلامی فراهم می‌کند.

بنابراین کاربست راهکارهای غیرقهری، همچون الگوهای تبلیغی برای مقابله با این جریان، ضروری است. از این رو پژوهش حاضر کوشید برای پاسخ به چگونگی دعوت اسلام‌گریزان به دین، با بهره‌گیری از روش‌های علمی و تجربی برخی از مبلغان اسلامی که در مقابله با ادیان و فرق، توانسته‌اند بعضی از افراد اغوا شده را به دین اسلام برگردانند، روش آنها را استخراج، تکمیل و به شکل مفهومی صورت‌بندی کند.

پژوهشگران با رویکردهای گوناگون به بررسی این پدیده پرداخته‌اند. وجود مشوق تبلیغی و یا عدم آن در متون مقدس و سهل‌گیری در آیین‌ها و مناسک برای نوکیشان از نتایجی است که در رویکرد الهیات به دست می‌آید. عقلایی یا عاطفی بودن این پدیده، محرک و متحرک بودن رفتار و عقیده، سن غالب در نوگروری، بحران درونی و میانی و مسائلی از این دست در رویکرد روان‌شناسی پیگیری می‌شود. همچنین تجمع و تکمیل نظریات موجود با رویکرد جامعه‌شناسی حاصل می‌شود که از شاخص‌ترین آنها می‌توان به نظریه لوئیس رمبو اشاره کرد. البته بررسی برگشت آنها و ایجاد دانش کاربردی برای این مهم مغفول واقع شده که این تحقیق در پی پر کردن خلأ موجود است.

فارغ از اینکه چه عاملی مقدم دانسته شود و چه رویکردی حقیقت را بیشتر آشکار سازد، باید گفت: براساس تجربه فعالان این عرصه، به علت تأثیر همزمان عوامل اعتقادی، روانی و اجتماعی در ادبار نوکیشان از دین قبلی و اقبال به دین جدید، استفاده از هر سه رویکرد «الهیاتی»، «روان‌شناختی» و «جامعه‌شناختی» برای بازگرداندن یک نوکیش به دین قبلی خود، کاری ضروری است.

با استفاده از رویکرد الهیاتی، باید جداسازی از دین جدید رخ دهد که این کار به کمک حجیت‌زدایی پس از تفاهم بر رد تکثرگرایی و تأیید معیار صحیح شناخت اتفاق می‌افتد. برای بازگشت به دین قبلی، لازم است سؤالات اعتقادی شخص پاسخ داده شود؛ زیرا مانعی برای برگشت او به حساب می‌آید. تمام این مراحل از طریق رویکرد روان‌شناسانه در سه سطح (محیط، رفتار، گفتار) مناسب‌سازی می‌شود تا کمیت و کیفیت تأثیرگذاری و پذیرش افزایش یابد. در انتها، رویکرد جامعه‌شناختی به مثابه یک شتاب‌دهنده، به رفع مشکلات زمینه‌ای شخص می‌پردازد و این خدمات تا زمان بازگشت وی به دین قبلی ادامه خواهد داشت.

با توجه به پیچیده بودن تعبیر کیش، نهایتاً اقدامات سلبی و قهری^۵ انهدام سرشبه‌ها و راه‌های ارتباطی آنان است که کار را به لجاجت و حتی مقابله، آن هم با روحیه‌ای مصمم‌تر می‌کشاند. نتایج این پژوهش و پژوهش‌های مشابه، افزون بر اینکه چنین آثاری را از بین می‌برد، در حالت ایده‌آل می‌تواند از خود نوکیشان پشیمان، علیه جریان فرقه‌گرایی استفاده کند.

تدوین روش‌های ارتباط مؤثر با این قشر خاص (خارج‌شدگان از اسلام) توسط محققان علوم ارتباطات و روان‌شناسی می‌تواند به ارتقای دانش کاربردی فعالان این عرصه کمک شایانی نماید.

منابع

- اسپیلکا، برنارد و دیگران، ۱۳۹۰، *روانشناسی دین*، ترجمه محمد دهقان، تهران، رشد.
- اسدی سید صالح و همکاران، ۱۳۹۴، «بررسی عوامل مقبولیت و محبوبیت معلم در متون اسلامی»، در: *دومین اجلاس ملی توسعه پایدار در علوم تربیتی و روانشناسی، مطالعات اجتماعی و فرهنگی*، تهران، مرکز راهکارهای دستیابی به توسعه پایدار.
- امیردیوانی، ابوالفضل، ۱۳۸۳، «عطر و عطر درمانی»، *پیام زن*، سال سیزدهم، ش ۸، ص ۱۰۵-۱۱۰.
- انجیل متی*، ۲۰۰۶، ترجمه سازمان ایلام، چ دوم، انگلیس، انتشارات ایلام.
- انصاری، مرتضی، ۱۴۲۸ق، *فوائد الأصول*، قم، مجمع الفکر.
- انصاری، مریم، ۱۳۸۳، *عوامل مؤثر بر تغییر دین از اسلام به مسیحیت*، تهران، دانشگاه تربیت مدرس.
- آنوی، کارل اندرسون، ۱۳۸۸، *فرزندان راهی دیگر*، ترجمه ابراهیم نظری مونا، تهران، دف.
- پارسانیا، حمید، ۱۳۸۳، *علم و فلسفه*، چ سوم، تهران، فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- پژوهشکده باقرالعلوم، بی‌تا، *الگوی استبصار*، قم.
- حسینی میلانی، سیدعلی، ۱۳۸۹، *آداب مناظره و گفتگو در اصول دین*، قم، مرکز تحقیق اسلامی.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۹، *لغت‌نامه دهخدا*، چ هفتم، تهران، دانشگاه تهران.
- راهنما، اسحاق، ۱۳۹۱، *بررسی نظریات (نودینی) با تأکید بر رویکرد لوئیس رمبو*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- شیخ‌زاده، محمد، ۱۳۹۰، «تحلیل مضمون و شبکه مضامین»، *اندیشه مدیریت راهبردی*، سال پنجم، ش ۲، ص ۱۵۱-۱۹۸.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۶۷، *اساس‌الاعتباس*، ترجمه محمدتقی مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران.
- قمی، شیخ عباس، ۱۴۲۲ق، *متهی الامال فی تواریخ النبی والاول*، قم، جامعه مدرسین.
- کوهستانی نجفی، طیب، ۱۳۹۴، *مطالعه جامعه‌شناختی نوگروری به اسلام*، آشتیان، دانشگاه آزاد اسلامی.
- گندمی، رضا، ۱۳۸۳، «نودینی در یهودیت»، *هفت آسمان*، ش ۲۱، ص ۴۸-۷۲.
- محمدی، علی، ۱۳۸۶، *شرح رسالت*، چ هفتم، قم، دارالفکر.

Jones, Lindsay & Eliade, Mirceai & Adams Charles, 2005, *Encyclopedia of religion*, V. 14, Usa, Macmillan Reference.

Leanna A. Sealey & Other, 2015, "Environmental factors may contribute to autism development and male, bias Effects of fragrances on developing neurons", *Environmental Research*, V. 142, p 731-738.

Rambo, Lewis, R, 1993, *Understanding of Religious Conversion*, New York, Yale, University Press.


بررسی انتقادی نظریه گیدنز در باب منشأ و معنابخشی دین، براساس آموزه‌های قرآن

عبدالعلی عادل / دکترای تفسیر و علوم قرآن جامعه المصطفی العالمیه

adeliabdulali@gmail.com  orcid.org/0000-0001-6301-3149

sharaf@qabas.net

سیدحسین شرف‌الدین / استاد گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۱۷ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۲/۳۰  <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

چکیده

گیدنز برخلاف جامعه‌شناسان کلاسیک، منشأ دین را واکنشی به بی‌معنایی دانسته و «معنابخشی» را یکی از مهم‌ترین کارکردهای دین می‌داند. وی با بررسی پیامدهای مدرنیته چنین نتیجه می‌گیرد که دین می‌تواند الهام‌بخش دنیای بهتر در عصر مدرنیته متأخر باشد، مشروط به آنکه تن به گفت‌وگو و بازاندیشی بسپارد. نوشتار حاضر این موضوع را با بهره‌گیری از الگوی تفسیر موضوعی با رویکرد «استنطاقی» در تفسیر میان‌رشته‌ای بررسی کرده است. این نظریه هرچند به لحاظ پاسخگو دانستن دین به سؤالات انسان امروزی، در زمره نظریه‌های معنویت‌گرایی دینی و نزدیک‌ترین تفسیر به تلقی اسلامی دانسته شده، اما به لحاظ مبانی، روش و جهت‌گیری کلی، نقص‌های اساسی و بنیادین دارد که برخی از مهم‌ترین آنها عبارتند از: همسان‌سازی هویت ادیان گوناگون، مغفول ماندن منشأ الهی برای ادیان توحیدی (از جمله اسلام)، نشاندن ریشه دینداری به جای منشأ دین، نفی سرشت فطری دینداری، تقلیل حقیقت دین به امور مادی صرف، توجه به کارکردها به جای ذات دین، تعمیم‌های نابجا و تسری نتایج آن بر ادیان دیگر (از جمله اسلام)، و تبیین محدود از کارکرد معنابخشی دین.

کلیدواژه‌ها: گیدنز، منشأ دین، معنابخشی دین، قرآن کریم، دنیوی شدن، بازاندیشی دینی.

مطالعه منشأ و کارکرد معنابخشی دین در حیات فردی و تأثیرات اجتماعی آن، از موضوعات مهم در جامعه‌شناسی دین است. تلاش‌های دین‌پژوهان به منظور بررسی «منشأ دین» غالباً، یا از بحث «ریشه دینداری» سر درآورده و یا از تبیین کارکردی آن (شجاعی زند، ۱۳۸۸، ص ۸۳). نظریه‌پردازان نسل نخست جامعه‌شناسی با تبیین ریشه دینداری به جای منشأ دین، به این دیدگاه تمایل نشان داده‌اند که دین فاقد هر نوع کارکردی بوده و جایگاه آن در جامعه جدید افول خواهد کرد.

تایلور (Tylor)، فریزر (Frazer)، مارکس (Marx) و بعدها فروید (Freud) با استفاده از این رهیافت، رسماً اعلام داشتند که با چیرگی علوم تجربی بر شیوه تفکر نوین، دین ناپدید خواهد شد. برخی دیگر از قبیل کنت (Cont) و دورکیم (Durkheim) در تبیین منشأ دین، رویکرد کارکردگرایانه در پیش گرفته، چنین پیش‌بینی کردند که تنها اشکال سنتی دین ناپدید می‌گردند، اما شکل‌های نوین آن متناسب با نیازهای انسان امروزی باقی خواهند ماند. فضای فکری حاکم بر آغاز این روند، که «مدرنیته» را عامل ازهم‌پاشیدگی و نابودی دین قلمداد می‌کرد، شیوه تحلیل تحولات دینی معاصر در چارچوب الگوی «دنیوی شدن» (secularization) را متداول کرد (ر.ک: همیلتون، ۱۳۷۳، ص ۲۸۷). نظریه «دنیوی شدن» مبتنی بر این منطق شکل گرفت که پیشرفت بیشتر مدرنیته مترادف با پسرفت بیشتر و نابودی نهایی دین است (شجاعی زند، ۱۳۸۰، ص ۲۲).

نظریه‌پردازان متأخر جامعه‌شناسی، نظیر لاکمن (Luckman)، استارک (Stark)، بین‌بریج (Bainbridge)، پیتر برگر (Peter-Berger) با نفی دنیوی شدن دین (همان، ص ۱۶۰-۱۶۷) و تبیین کارکردی از منشأ آن، رهیافت جدیدی به نام «رهیافت معنا» مطرح کرده و با ارائه تفسیری جدید از انسان و دین و نسبت میان آنها، معتقد شده‌اند که یکی از ویژگی‌های اساسی انسان «نیاز به معنا» است که تنها دین می‌تواند آن را برآورده کند. به بیان دیگر، همین کارکرد در یک مرحله منشأ شده است (ر.ک: بروس، ۱۳۸۵، ص ۱۸۸؛ برگر، ۱۹۶۹، ص ۳۷).

مطابق همین رهیافت، آنتونی گیلنر نیز به‌عنوان اثرگذارترین چهره معاصر در جامعه‌شناسی (ریترز، ۱۳۸۰، ص ۷۱۴)، منشأ دین را واکنشی به بی‌معنایی دانسته، و «معنابخشی» را یکی از مهم‌ترین کارکردهای دین در عصر مدرنیته متأخر (Late Modernity) می‌داند. وی با طرح این نظریه، پاسخ‌گویی به نیازهای انسان را در بستر معنویت‌گرایی دینی پذیرفته و وجود دین را از ضرورت‌های جامعه امروزی می‌داند، هرچند در کم و کیف آن نکات قابل تأملی وجود دارد (که در ادامه به آن اشاره خواهیم کرد).

طرح این مسئله با این پرسش مواجه است که از دیدگاه گیلنر چه نسبتی بین منشأ دین و کارکرد معنابخشی آن برقرار است؟ رهیافت‌ها و پیامدهای این دیدگاه از منظر آموزه‌های اسلام چگونه ارزیابی می‌شود؟

بررسی انتقادی این نظریه از دو جنبه حائز اهمیت است:

یکی اینکه گیلنر در میان جامعه‌شناسان متأخر، به علت کثرت ارجاع به تألیفات، مقالات و ترجمه‌های آثارش، از شهرت معتناهایی برخوردار است، به گونه‌ای که برخی از کتاب‌هایش به ۳۵ زبان زنده دنیا ترجمه شده‌اند

(جلایی‌پور، ۱۳۸۴، ص ۱۴). وی در سال ۲۰۰۷ پنجمین نویسنده پراستناد جامعه‌شناسی در سطح دنیا شناخته شد (ساعی ارسلی، ۱۳۹۰، ص ۱۷).

دیگر اینکه در چند دهه اخیر، رویکردهای متنوعی از معنویت‌گرایی در قالب «معنویت سکولار و منهای دین» در جهان غرب رو به گسترش است (شاکر نژاد، ۱۳۹۷، ص ۲۶۳-۳۱۶)، اما گیدنز «معنایابی» را در بستر معنویت دینی بررسی کرده است.

با درک ضرورت این موضوع، نوشتار حاضر تلاش دارد حاصل نگاه این اندیشمند اجتماعی در این دو مسئله و نسبت میان آنها را کالبدشکافی مفهومی نموده، مبانی، دستاوردها و پیامدهای آن را براساس آموزه‌های قرآن تحلیل و نقد کند.

طبیعی است که این موضوع با قیود و جهاتی که ابعاد و قلمرو آن را محدود ساخته، فاقد پیشینه پژوهشی است و در روش تحقیق آن بدین‌گونه عمل خواهد شد:

۱. شناخت مفاهیم، مؤلفه‌ها و مبانی نظریه گیدنز مرحله نخست کار ما در این تحقیق بوده که از طریق مطالعات اکتشافی با روش «اسنادی» و تحلیل محتوا (توصیفی - تحلیلی) به دست آمده است. در این مرحله، ابتدا اطلاعات لازم از طریق واکاوی در منابع تدوین یافته توسط صاحب نظریه، با ترجمه‌های معتبر و منابع همسو، استخراج شده، سپس داده‌ها تجزیه و تحلیل و در نهایت چارچوب نظریه تدوین و تکمیل گردیده است.

۲. در مرحله دوم، به علت آنکه موضوع برآمده از دانش میان‌رشته‌ای است، پرسش اصلی آن بر متن قرآن عرضه گردیده و پس از استنتاج از آیات قرآن، موضع کلام الهی نسبت به این موضوع روشن شده و از رهگذر آن نظریه‌ای که می‌تواند از متن و نص دینی الهام گیرد نیز صورت‌بندی می‌شود. الگوی کار در این بخش، روش حل مسئله با الگوی شهید صدر است که از آن به «تفسیر موضوعی با رویکرد استنتاجی» یاد شده است. وی در تبیین این روش نوشته است:

إِنَّمَا وَظِيفَةُ التَّفْسِيرِ الْمَوْضُوعِيِّ دَائِمًا وَ فِي كُلِّ مَرَحَلَةٍ وَ فِي كُلِّ عَصْرٍ أَنْ يَحْمَلَ كُلَّ تَرَاثِ الْبَشَرِيَّةِ الَّتِي عَاشَهُ، يَحْمَلُ أَفْكَارَ عَصْرِهِ، يَحْمَلُ الْمَقُولَاتِ الَّتِي تَعَلَّمَهَا فِي تَجْرِبَتِهِ الْبَشَرِيَّةِ، ثُمَّ يَضَعُهَا بَيْنَ يَدَيْ الْقُرْآنِ، بَيْنَ يَدَيْ الْكِتَابِ «الَّذِي لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لَا مِنْ خَلْفِهِ» لِيَحْكُمَ عَلَى هَذِهِ الْحَصِيلَةِ بِمَا يُمْكِنُ لِهَذَا الْمَفْسَّرِ أَنْ يَفْهَمَهُ، أَنْ يَسْتَشْفَعَهُ، أَنْ يَتَّبِعَهُ مِنْ خِلَالِ مَجْمُوعَةِ آيَاتِهِ الشَّرِيفَةِ (صدر، ۱۴۲۴ق، ص ۳۰).

رسالت تفسیر موضوعی این است که در همه اعصار و در تمام مراحل، میراث و دستاوردهای فکری بشری را که با آن زندگی می‌کنند و دانش روز آنها به‌شمار می‌رود و از طریق تجربه به دست آمده، بر قرآن عرضه کرده، از این کتاب که هیچ باطلی در آن راه ندارد، استفسار کنند. مفسر می‌تواند با استفاده از مجموع آیات، به فهم و تبیین سؤال‌های زمانه خویش بپردازد و سر انجام درباره آنها براساس آیات قرآن داوری کند.

۱. تبیین نظریه و مؤلفه‌های آن

فهم نظریه‌گینز در این موضوع، به طرح مباحث ذیل وابسته است:

۱-۱. تعریف «دین» در نگاه گینز

گینز را نمی‌توان یک جامعه‌شناس دین به معنای اخص نامید؛ زیرا او به طور ویژه در این موضوع اثر مستقلی ندارد؛ اما در مقام یک نظریه‌پرداز علوم اجتماعی به دین و مباحث مربوط به آن بی‌تفاوت نبوده است. او در کتاب *جامعه‌شناسی*، فصل مستقلی را به این موضوع اختصاص داده و تقریباً در هر ویرایشی، آن را بازبینی کرده است. در سایر آثار و مقالات خود نیز پردازش‌های موردی داشته است. از نگاه گینز، دین، یک پدیده و واقعیت اجتماعی در همه جوامع شناخته‌شده بشری است که از هزاران سال پیش تا به امروز مطرح است. در نگاه او، دین توهم نیست، بلکه ابزار اصلی بشر برای تجربه و ادراک محیط زندگی و واکنش نسبت به آن است (گینز، ۱۳۸۹، ص ۷۶۶).

نگاه گینز با رویکرد جامعه‌شناسان کلاسیک نسبت به دین متفاوت است. او مانند مارکس، دین را «افیون توده‌ها» نمی‌خواند (پالس، ۱۳۸۲، ص ۳۳ و ۲۰۹) و به نابرابری‌های اجتماعی یا قدرت ربط نمی‌دهد (گینز، ۱۳۸۹، ص ۷۷۶-۷۷۸). او دین را با یکتاپرستی، رهنمون‌های اخلاقی و امور فراطبیعی یکی ندانسته، می‌کوشد در تعریف «دین» تا حد ممکن از تأثیر بسترهای فرهنگی و قومی بدور باشد. بر این اساس، ادیان ابتدایی مکاتب اخلاقی و فلسفی شرق و ادیان توحیدی را دین تلقی می‌کند و با توجه به ویژگی‌های مشترک بین آنها در نهایت، دین را چنین تعریف می‌کند:

دین شامل مجموعه‌ای از نمادهاست که احساس خوف یا حرمت را می‌طلبند و با شعائر یا مناسکی که توسط اجتماع مؤمنان انجام می‌شود، پیوند دارد (گینز، ۱۳۸۹، ص ۷۶۹).

سپس در توضیح می‌نویسد:

در هر نظام دینی، چه متضمن مفهوم «خدا» باشد و چه نباشد، همیشه اشیا یا موجوداتی وجود دارند که ترس، بهت یا حیرت انسان را برمی‌انگیزند. همچنین شعائر و مناسکی وابسته به نمادهای دینی وجود دارند که کاملاً از روال‌های زندگی روزمره متمایزند. همه ادیان دارای اجتماعی از مؤمنان، آیین‌ها و مناسک جمعی‌اند که به‌طور منظم و اغلب در مکان‌های خاص اجرا می‌شوند (همان، ص ۷۷۰).

۱-۲. منشأ دین و کارکردهای آن

در تبیین جامعه‌شناختی از منشأ دین، رهیافت کارکردگرایی، نه یک انتخاب نظری، بلکه نوعی اعلام انصراف از تلاش‌های بی‌سرانجام در جست‌وجوی یافتن پاسخ برای «چیستی ماهوی» دین است. به همین دلیل، در چارچوب نظری این رهیافت، اساساً منشأ دینداری و هدف غایی دین با بحث کارکردهای آن یکی دانسته شده و بقای دین نیز از این منظر، براساس کارکردهای اجتماعی آن تبیین گردیده است (شجاعی‌زند، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۵۸).

در این رویکرد، تأکید بر نیازهای طبیعی، روانی و ذهنی و یا مقتضیات سیاسی، اقتصادی و فرهنگی به‌مثابه علت تامه و نه علل معدّه ظهور دین، به نفی هرگونه منشأ آسمانی و متعالی برای ادیان منجر می‌گردد و آن را تا حد

دیگر فرآورده‌های بشری که دارای همه‌گونه محدودیت‌های تاریخی، نسبیتهای فرهنگی و نقصان‌های حقیقت‌نمایانه است، نازل می‌سازد (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱، ص ۱۱۳).

گیدنز با تأثیرپذیری از همین رویکرد، منشأ دین را واکنشی به بی‌معنایی می‌داند؛ زیرا از نظرگاه او، انسان‌ها موجوداتی آگاهند که به دنبال فعالیت‌های معنادار و معنا بخشیدن به اعمال خود هستند و دین یکی از مهم‌ترین نظام‌های معنایی است:

دین یک نظام فرهنگی و متشکل از باورها و مناسک مشترک است که با خلق تصویر مقدس و فراطبیعی از واقعیت، ادراکی از معنا و هدف غایی به‌دست می‌دهد (گیدنز، ۱۳۸۹، ص ۷۸۲).

به اعتقاد او، دین می‌تواند دارای کارکردهای ذیل باشد:

یک) هویت‌بخشی: فرهنگ شامل مجموعه‌ای از باورها، ارزش‌ها، هنجارها و مفاهیم مشترک است که هویت مشترکی را بین اعضای گروه به وجود می‌آورد. دین به‌منزله شکلی از فرهنگ، همه این ویژگی‌ها را دارد.

دو) ایجاد همبستگی اجتماعی: دین دارای اعمال آیینی است که از باورهای دینی سرچشمه می‌گیرد و مؤمنان با شرکت در آن، خود را عضوی از اجتماع دینی می‌دانند.

سه) معنابخشی: دین توضیح قاطعی از امور فراسوی زندگی روزمره که بر زندگی روزمره اثر می‌گذارند، ارائه می‌دهد و این توضیح به شیوه خاصی صورت می‌گیرد که دیگر جنبه‌های فرهنگ توانایی آن را ندارند.

۳-۱. معنابخشی دین در عصر جدید

از ابتدای دهه ۱۹۶۰ تا کنون و در پی گسترش آزادی‌های لجام‌گسیخته فردی و عینیت یافتن تجارب شخصی در جهان غرب، معنویت‌گرایی با روایت‌های متنوع و نسخه‌های نوین در حال گسترش است. معنویت سکولار، معنویت زندگی، معنویت سیال، معنویت دنیوی، معنویت ماتریالیستی، معنویت نوپدید، معنویت فارغ از دین، معنویت فارغ از مذهب و مانند آن، مجموعه مفاهیم و تعبیرهایی است که محققان در تبیین این وضعیت به کار برده‌اند (شاکر نژاد، ۱۳۹۴).

چون فرهنگ «پست‌مدرن» در به وجود آمدن این وضعیت نقش عمده داشته (حمیدیه، ۱۳۹۱، ص ۶۰) و زمینه گسترش آن را فراهم کرده است، می‌توان از این نوع رویکردها به «معنویت‌های پُست‌مدرن» تعبیر نمود. پرسش مهمی که در اینجا قابل طرح است این است که چرا امروزه معنویت که در جهان سنت در چارچوب دین فهمیده می‌شد، فارغ از دین هم قابل تصور است؟ و حتی برای برخی معنویت منهای دین مترقیانه‌تر نیز جلوه می‌کند؟

به نظر می‌رسد شناخت وضعیت تاریخی - فرهنگی دوران پست‌مدرن، شناسایی عوامل معنویت‌گرایی سکولار در جهان غرب و نیز درک پیامدهای مدرنیته می‌تواند پاسخی به سؤال مطرح شده باشد؛ زیرا وضعیت موجود نتیجه یک گسست فرهنگی است که با پیش‌زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی و عوامل متعدد در چند دهه اخیر در غرب به وجود آمده و موجب شده است تا برخی معنویت را بدون دین بخواهند و درصدد داشتن معنویتهای فارغ از دین برآیند.

هرچند عده‌ای این دوره را «پسامدرنیته» نامیده‌اند، اما گیدنز از آن به «مدرنیته متأخر» یاد می‌کند. او می‌نویسد: ما در عصر پُست‌مدرنیسم زندگی نمی‌کنیم؛ زیرا ویژگی‌هایی را که نظریه‌پردازان به پُست‌مدرنیسم نسبت می‌دهند

به معنای پایان دوران مدرن نیست، بلکه نشانه تشدید و تکامل مدرنیته است (گیدنز، ۱۳۸۴، ص ۲۸ و ۲۹). به اعتقاد او، مدرنیته دارای دو مرحله اولیه (Early Modernity) و متأخر (Late Modernity) است و در هریک از این دو مرحله، تعامل دین و مدرنیته یکسان نبوده است. «مدرنیته اولیه» از سده هجدهم تا قریب اواخر دهه ۱۹۶۰ را دربر می‌گیرد و «مدرنیته متأخر» تقریباً از اواخر دهه ۱۹۶۰ آغاز شده و تا به امروز پیامدهای آن تشدید و ابعاد آن جهانی‌تر شده است (گیدنز، ۱۳۷۷، ص ۲۰ و ۱۹۵).

گیدنز معتقد است: مدرنیته افزون بر فرصت‌های زیادی که فراهم کرده، پیامدهای ناخواسته و ناخوشایندی نیز داشته است که در جهان کنونی تشدید شده و رویکرد بازگشت به معنویت دینی را فراهم آورده است. محاسبه‌گرایی، ابزاری شدن، عافیت‌طلبی، روزمرگی، انحطاط معنویت و امر متعالی، نهیلیسم، بی‌خانمانی، غفلت از هستی و از این قبیل امور بحران‌هایی هستند که انسان امروزی را به موجودی بی‌اصل و بی‌بنیاد، بی‌معنا و بی‌هدف تبدیل ساخته‌اند. این وضعیت تجدیدنظر اساسی درباره مدرنیته و پیامدهای آن را می‌طلبد. به گفته گیدنز:

جهانی که امروز در آن زندگی می‌کنیم جهانی دلهره‌آور و خطرناک است. همین موضوع ما را واداشته است تا درباره این فرض که پیدایش مدرنیته به شکل‌گیری سامان اجتماعی ایمن‌تر و شادتر خواهد انجامید، تجدیدنظر کنیم و از خصلت دو لبه مدرنیته تحلیلی نهادمند به عمل آوریم (گیدنز، ۱۳۷۷، ص ۱۰-۱۱).

طرح «معنابخشی دین به زندگی انسان مدرن» دقیقاً از همین جا وارد اندیشه گیدنز شده است؛ زیرا به عقیده او، پرسش‌های وجودی انسان، شامل عناصر معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی درباره ماهیت وجود، هویت اشیا، تضاد وجودی دیگران و جهان است (گیدنز، ۱۳۸۷، ص ۸۵).

گیدنز می‌نویسد: دین موقعیت انسان را در جهان و نسبت به دیگران بیان می‌کند و با این کار ادراکی از هویت، هدف و غایت و نیز نوعی معرفت، شناخت و بینش در اختیار او می‌گذارد. پاسخی که دین به پرسش‌های وجودی انسان می‌دهد او را از سردرگمی‌های اخلاقی و رنج‌های وجودی می‌رهاند (همان، ص ۲۲۱) و آرامش و امنیت وجودی را به وی هدیه می‌دهد.

به باور گیدنز، دین پاسخی روشن و قاطع برای برخی از رویدادها، از قبیل مرگ، خواب و بلاها دارد که دیگر جنبه‌های فرهنگ توان پرداختن به آنها را ندارند. برای نمونه، مرگ نوعی «نقطه صفر» است که بر اثر یک محدودیت بیرونی، تسلط انسان بر موجودیتش از بین می‌رود و زندگی در نظر او بی‌معنا می‌شود (همان، ص ۲۲۹).

پاسخی که دین به چرایی مرگ و زندگی انسان می‌دهد، او را از لحاظ عقلی و عاطفی اقناع می‌کند. به تعبیر رابرتسون دین نوعی اعتقاد به قضا و قدر ایجاد می‌کند که از این طریق به سؤال‌های همیشگی خود درباره وجود و هستی پاسخ معنادار و غایی می‌دهد. مردم در هر جا این نیاز را احساس می‌کنند که از طریق معناهای غایی، زندگی‌شان را تداوم می‌بخشند. در بیشتر جوامع این پاسخ‌ها در انحصار دین و مذهب است (رابرتسون، ۱۳۷۴، ص ۳۳۶).

گیدنز با درک این حقیقت، نظریه «بازاندیشی دینی» را مطرح نموده و معتقد است: دین در اشکال ناآشنا و جدید خود، دینی است که خود را با ارزش‌های سیاسی و اجتماعی جامعه مدرن تطبیق داده و از غربال بازاندیشی گذشته است.

۴-۱. ضرورت بازاندیشی دینی

اصطلاح «بازاندیشی» (Reflexive) از مفاهیم مهم در اندیشه گیدنز است. اساس این نظریه در جامعه‌شناسی دین، در نسبت‌سنجی رابطه سنت و مدرنیته مطرح شده و الگوواره (پارادایم) آن در حوزه‌های گوناگون، از جمله دین تعمیم یافته است. بازاندیشی دین اساساً تلاشی است برای عصری کردن دین همراه با اهتمام نسبی در حفظ جوهر اصیل آن. مطابق این رویکرد، دین و برداشت‌های دینی باید بر مناط عقل بالغ بشری بازتعریف شود و در معرض اصلاح و تغییرات ضروری قرار گیرد تا پاسخگوی نیازها و مقتضیات امروز مؤمنان گردد (ر.ک: شجاعی‌زند، ۱۳۸۱، ص ۱۰۷).

اصطلاح «بازاندیشی» از سوی گیدنز در تراز مفهوم «بازقدسی شدن» دین توسط پیتر برگر در دوره دوم نظریه‌پردازی، و «بازتصدیق» عقاید دینی توسط استارک و بین بریچ با هدف نفی دنیوی شدن دین، قابل شناخت است (همان، ص ۱۶۲).

گیدنز با ابتنا به همین رویکرد معتقد است: «دگرگونی بنیادی که بر جوامع امروزی تأثیرگذار است، گسترش دامنه بازاندیشی اجتماعی است» (گیدنز، ۱۳۸۲، ص ۱۷). مراد از «بازاندیشی» فرایند تعریف و بازتعریف خود از طریق مشاهده و تأمل در اطلاعات درباره مسیرهای ممکن زندگی است (گیدنز، ۱۳۸۴، ص ۴۴). او می‌گوید: برای ارزیابی دین در دنیای امروزی، باید به پس‌زمینه تغییرات آن توجه داشته باشیم. حتی اگر شکل‌های سنتی دین در حال افول باشد بازهم دین نیرویی مهم و سرنوشت‌ساز است (گیدنز، ۱۳۸۹، ص ۸۰۱).

گیدنز به تفاوت بازاندیشی در تمدن‌های پیش‌مدرن و مدرن اشاره می‌کند. در تمدن‌های پیش‌مدرن که سنت حاکمیت دارد، بازاندیشی تا حد زیادی محدود به بازتفسیر و توضیح سنت است. بر این اساس، کفه گذشته از کفه آینده سنگین‌تر است. اما در دور مدرن، ماهیت بازاندیشی تغییر می‌کند. در این دوره، اندیشه و کنش در یکدیگر منعکس می‌شوند، عملکردهای اجتماعی دایم در معرض بازسنجی قرار می‌گیرند، و در یک کلام اطلاعات جدید بازاندیشی و اصلاح می‌شوند (گیدنز، ۱۳۷۷، ص ۴۴-۴۷). بازاندیشی در گذشته معطوف به سنت و بازتولید آن بود، ولی در دوره کنونی، معطوف به آینده و تحولات جامعه است (گیدنز، ۱۳۸۷، ص ۲۴).

گیدنز به برکت بازاندیشی، پیش‌بینی می‌کند که دوباره قضایای اخلاقی نمود پیدا خواهند کرد و دین کارکرد اجتماعی خود را باز نشان خواهد داد (ریترز، ۱۳۸۰، ص ۷۷۲).

بازاندیشی دینی در نظر گیدنز، از آن نظر که اصل دین در تلاقی نگاه سنتی و مدرن قرار گرفته، یک ضرورت جدی است. او معتقد است: آینده دین از هم اکنون باید بازاندیشی شود. نگرش دینی و تفکر عقل‌گرای امروزی بی‌سبب تنش پرخلجانی پیدا کرده است؛ زیرا علم و عقل‌گرایی تجربی درباره بنیادی‌ترین پرسش‌های انسان که مربوط به معنا و هدف زندگی است، ساکت مانده و پاسخی برای عرضه ندارد، و همین پرسش‌ها هستند که همیشه اساس دین بوده و مفهوم «ایمان» (یعنی پرسش عاطفی به سوی باور و عقیده) را پرورش داده‌اند (ر.ک: گیدنز، ۱۳۸۹، ص ۷۶۶).

۲. مبانی نظریه گیدنز

مبانی فکری گیدنز، به‌طور عام و مبانی نظریه محل بحث، به‌طور خاص عبارت است از:

۲-۱. پدیده‌انگاری دین

گینزر «پدیدارشناسی» را تنها روش مناسب برای دین‌شناسی می‌داند و معتقد است: پدیدارشناسی به «فهم پدیده‌ها از درون» می‌پردازد و این سخن به این معناست که عقاید و باورهای دینی را باید از زبان معتقدان به یک دین خاص مطالعه کرد. گینزر در این رویکرد هیچ تمایلی به بررسی صدق و کذب گزاره‌های دینی و هیچ قصدی برای داوری در رجحان‌گذاری یک دین بر دین دیگر ندارد (ر.ک: گینزر، ۱۳۸۹، ص ۷۶۹).

«پدیدارشناسی دینی» که از مهم‌ترین و بانفوذترین شاخه‌های جدید دین‌پژوهی در غرب محسوب می‌شود (خاتمی، ۱۳۸۲، ص ۴۸)، از آن رو وارد اندیشه‌های گینزر شده که او تأکیدش بر نگاه همدلانه بر پدیده‌های ارزشی است. گینزر در این باره می‌نویسد: دین را نمی‌توان با عقیده به ماوراءالطبیعه یکی گرفت؛ یعنی: عقیده به سپهر و دنیای فراتر از قلمرو حواس (گینزر، ۱۳۸۹، ص ۷۶۹).

دین و به بیان دقیق‌تر، دینداری در اندیشه گینزر، یک عمل انسانی است که مهم‌ترین نقش آن، معنادار ساختن زندگی بشری است. انسان برخلاف حیوانات دیگر، در بدو تولد موجودی ناقص است و محیطی که انسان در آن متولد می‌شود برای وی آماده نشده است. بنابراین انسان‌ها از طریق تعامل، دست به ساختن محیط و جهان خویش می‌زنند؛ اما این جهان دست‌ساخته بشری همواره بی‌ثبات و متزلزل است و نظم نسبی حاکم بر آن همواره از سوی پدیده‌هایی همچون مرگ، رنج و شر تهدید می‌شود. در چنین وضعیت‌هایی زندگی معنای خود را از دست می‌دهد. چنانچه این عوامل تهدیدکننده معنا توجیه نشوند، زندگی برای انسان‌ها قابل تحمل نخواهد بود. اما دین با توان توجیه‌گری و مشروعیت‌بخشی خویش، همواره عوامل تهدیدکننده معنا را مهار کرده، توجیه می‌کند؛ یعنی دین جامعه دست‌ساخته بشری را درون جهان هستی قرار می‌دهد؛ گو اینکه در این صورت همه رویدادها در نظر انسان‌ها توجیه خاص خود را می‌یابند. دین در اندیشه گینزر، به هیچ وجه جنبه الهی و ماورایی ندارد. دین کاملاً منشأ بشری دارد. دین در زندگی انسان‌ها ساخته و پرداخته می‌شود. سخن او این است که انسان‌ها در کنار تجربه‌های روزمره، تجربه‌های دیگری نیز دارند که به زندگی تعالی می‌بخشد. این نوع تجربه‌ها «تجربه دینی» نامیده شده است که انسان‌ها از طریق آن به خدا می‌رسند (ر.ک: همان، ص ۷۹۲).

۲-۲. دین انسانیت به جای دین الوهیت

در منطق و مبنای انسان‌شناسی گینزر، به علت توجه بیش از حد به انسان، رابطه دوسویه انسان و خدا نادیده گرفته شده و دین انسانیت جایگزین دین الوهیت گردیده است؛ زیرا لازمه تفسیر این جهانی از دین، آن است که باید ابتدا انتظار بشر از دین روشن شود، بعد ببینیم کدام دین این انتظارات را بهتر تأمین می‌نماید. معنای اصلی این سخن و اندیشه آن است که انسان^۰ مخدوم و جز انسان هرچه هست - حتی دین - خادم و در خدمت حیات دنیوی انسان است (ر.ک: گینزر، ۱۳۸۹، ص ۷۸۱-۷۸۷).

این در حالی است که در تمام ادیان و حیانی، اندیشه الوهیت مرکز ثقل دین‌باوری است و گویی بین دو مفهوم «دیانت» و «خدایپرستی» پیوند ذاتی و تفکیک‌ناپذیر برقرار است.

از منظر گینزر انسان محصول جامعه است، با این توضیح که «آزادی در فرار از نیروها و قیدهای اجتماعی

نهفته نیست، بلکه در استقلال عملی نهفته است که عضویت در جامعه آن را ممکن می‌سازد» (گیدنز، ۱۳۸۷، ص ۲۶). تبیین گیدنز از جایگاه انسان در ساختار جامعه به خوبی نشان می‌دهد که فرد در برابر ساختار تاب مقاومت نداشته و رابطه فرد و دولت تأثیرپذیری یکسویه است. او می‌گوید: «در اثر منفعل شدن این رابطه بحران به‌وجود می‌آید» (گیدنز، ۱۳۸۳، ص ۱۷۴-۱۷۵). گیدنز از خصوصیات ارادی انسان چیزی بیان نمی‌کند و افعال و کردارهای انسانی را کاملاً زائیده ساختارهای اجتماعی می‌داند. گیدنز معتقد است در جامعه مدرن انسان دائماً هویت خود را خلق و تصحیح می‌کند و اینکه چه کسی است و چگونه این گونه شده را مدام مرور می‌کند و هویت جدیدی برای خود بازتولید می‌کند (ر.ک: گیدنز، ۱۳۸۷، ص ۸۲؛ ۱۳۸۹، ص ۹۸۲).

۲-۳. همسان‌انگاری ماهیت ادیان

گیدنز هرچند در تبیین کارکرد معنابخشی دین از طریق نفی دنیوی شدن آن، منطق اعتمادبخشی دارد، اما در تأملات خود، به استقراء ناقص متمسک شده و پای استدلال را از حیطة پیرامونی خود فراتر نبرده است. مطالعه دین‌پژوهانه او عمدتاً بر مبنای مسیحیت متمرکز بوده و پردازش‌هایش به جنبش‌های دینی جدید و بنیادگرایی دینی، در حد گزارش‌های خبری است. او تبیین جامع و دقیقی از وضعیت دینداری در نقاط دوردست ارائه نمی‌دهد (ر.ک: گیدنز، ۱۳۸۹، ص ۷۸۳-۷۹۰). وی با بررسی نشانه‌های نفی عرفی شدن دین در بریتانیا و ایالات متحده (همان، ص ۷۹۲-۷۹۹)، بحث جنبش‌های دینی را پیش کشیده و با طرح بنیادگرایی دینی، به‌ویژه بنیادگرایی اسلامی، زمینه‌های نفی دنیوی شدن و طرح نظریه «بازاندیشی دینی» خود را فراهم ساخته است. او چنین می‌گوید که در اواخر سده نوزدهم، ضعف جهان اسلام در ایستادگی مؤثر در برابر گسترش فرهنگ غربی موجب پیدایش جنبش‌های اصلاح‌طلبی شد که در پی احیای اسلام و باز یافتن قدرت و خلوص اولیه آن بودند. جنبش احیای اسلامی پس از آغاز؛ تأثیر شایانی بر کشورهای مانند ایران، مصر، سوریه، لبنان، الجزایر، افغانستان و نیجریه گذاشت. احیاگری اسلامی را نمی‌توان به سادگی فقط برحسب دین درک کرد، بلکه تا اندازه‌ای باز نمود واکنشی علیه تأثیر غرب است. گیدنز وقوع انقلاب اسلامی در ایران را نشانه بارز نفی عرفی شدن می‌داند. او می‌گوید پیش‌زمینه انقلاب اسلامی این بود که اسلام باید با تکیه به هویت مستقل عقاید و اعمال خود در برابر چالش غرب واکنش نشان دهد. پس از پیروزی انقلاب آیت‌الله خمینی، حکومتی را پایه‌گذاری کرد که براساس قانون سنتی اسلامی سامان یافته بود. دین همانطور که در قرآن تأکید شده بود، پایه و اساس مستقیم کل حیات اقتصادی و اجتماعی شد. حاکمیت این قانون اسلامی - شریعت که از نو زنده شده بود، بانگ‌رشی بسیار ملی‌گرایانه همراه بود که مخصوصاً در برابر نفوذ غرب قد علم کرد (ر.ک: همان، ص ۸۱۲).

گیدنز در ادامه می‌نویسد:

احیاگری اسلامی را نمی‌توان به سادگی فقط برحسب دین درک کرد، بلکه تا اندازه‌ای باز نمود واکنشی علیه تأثیر غرب و جنبشی است که داعیه‌های ملی یا فرهنگی دارد. نمی‌توان به سادگی گفت که احیاگری اسلامی حتی در بنیادگراترین صورت‌هایش، فقط به منزله احیای دوباره افکار سنتی

قلمداد می‌شود. واقعیت قضیه بسیار پیچیده‌تر از این است. در این احیاگری، سازوکارها و شیوه‌های سنتی زندگی احیا شده و در عین حال، با علائق و دغدغه‌هایی در آمیخته‌اند که قطعاً به عصر مدرن تعلق دارد (همان، ص ۸۱۵).

۲-۴. تقلیل حقیقت دین به امور مادی

گیلنر هرچند جهان ماورای طبیعت را مطلقاً انکار نمی‌کند، اما سهم و نقش آن را در دنیای پیرامون بی‌اثر می‌بیند. برای نمونه او در باب هویت اجتماعی معتقد است:

همه ما تحت تأثیر متن و زمینه‌های اجتماعی پیرامون خود قرار داریم. ما صاحب و خالق فردیت مختص به خویش هستیم... فعالیت‌های ما، هم به دنیای اجتماعی پیرامون ما ساخت و شکل می‌دهد و هم در عین حال، توسط این دنیای اجتماعی ساخت می‌یابد (گیلنر، ۱۳۸۹، ص ۸).

به همین دلیل، او در تبیین پدیدارشناسانه از دین «معنابخشی» را عمدتاً در دایره عوامل تهدیدکننده حیات مادی می‌داند، نه اینکه دنیا و آخرت را با هم ملاحظه کند.

۳. ارزیابی نظریه براساس آموزه‌های قرآنی

عرضه نظریه گیلنر بر متن و نص دینی، از جمله آموزه‌های قرآن، نشان می‌دهد که مؤلفه‌ها و مبانی آن، دچار کاستی‌ها و اشکالات ذیل است:

۳-۱. مغفول ماندن منشأ الهی دین

تبیین گیلنر از منشأ دین، هرچند لزوماً به معنای نفی الوهیت دین نیست، ولی به معنای قبول الهی بودن منشأ دین نیز نمی‌تواند باشد؛ زیرا او با طرح کارکرد روانی و اجتماعی دین در قالب معنابخشی، خود را از فرض و قبول منشأ الهی - دست‌کم برای برخی ادیان - بی‌نیاز ساخته است. این در حالی است که قائل شدن هر ریشه‌ای برای دینداری و هر کارکردی برای دین، نسبت به قبول منشأ الهی یا بشری و حتی فرض تصادف در ظهور دین، لاابقتضا است؛ چنان‌که اثبات «نیاز» آدمی به غذا و مسکن و «کارکرد»های مفید آنها برای بشر، هیچ‌کدام از پیش «فاعل پدیدآور» غذا و مسکن را به ما معرفی نمی‌کند (شجاعی‌زند، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۷۸).

در مقابل این رویکرد، قرآن کریم به مثابه متن و نص دینی، به طور صریح دین را به «حق» و «باطل» تقسیم کرده (توبه: ۳۳؛ کافرون: ۶) و برای دین حق منشأ الهی قائل است.

در اثبات الهی بودن منشأ دین به دو دسته از آیات می‌توان استناد کرد:

دسته نخست آیاتی است که دین را پیراسته از شائبه‌های دنیایی دانسته و حقیقت آن را متعلق به خداوند می‌داند؛ مانند آیه «أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ» (زمر: ۳). به اعتقاد برخی از مفسران «دین خالص با همه اجزای آن به ذات باری تعالی متعلق است» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۷، ص ۷۸). تعبیر «دین لله» که سه بار (آل عمران: ۸۳؛ نور: ۲؛ نصر: ۳) در قرآن ذکر شده نیز دلالت آشکاری بر پیوستگی حقیقت دین به خداوند متعال دارد. در سایر آیات

قرآن نیز گاهی سخن از پسندیدن دین از جانب خدا و رضایت او از دین است؛ مانند «وَرَضِيتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا» (مائده: ۳). گاهی سخن از اصطفاء و گزینش دین از سوی خداوند است؛ مانند «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمْ الدِّينَ» (بقره: ۱۳۲) و گاهی سخن از دین «عندالله» است؛ مانند «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل عمران: ۱۹). مجموع این آیات بیانگر آن است که عامل ایجاد دین در مقام تکوین، خداوند متعال است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۴، ص ۷۰۷).

دسته دوم آیاتی است که تنزل دین از حقیقت تکوین به مقام تشریح و رسیدنش به دست انسان را توسط پیامبران و از طریق وحی دانسته و انبیاء[ؑ] را سفیران الهی در میان جامعه بشری معرفی کرده‌اند؛ مانند آیه «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» (توبه: ۳۳). این آیه با تفاوت اندک، سه بار در قرآن (توبه: ۳۳؛ فتح: ۲۸؛ صف: ۹) ذکر شده است.

شعراوی در تفسیر این آیه می‌نویسد: پیامبر اکرم[ؐ] با دین ارزشمندی مبعوث گردید تا مردم را به راه مستقیم و دین حق هدایت کند. باید در نظر داشت که خدای متعال با این سخن از آن نظر تأکید نموده که اسلام آمده است تا بر ادیان باطل و فاسد تفوق یابد و ما می‌دانیم که در جهان ادیان متعددی که از طریق باطل آمده‌اند وجود دارند (شعراوی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۴۷۷).

آیت‌الله جوادی آملی ریشه توصیف دین به «حق» و «باطل» را در مبدأ پیدایش آن دانسته، اظهار می‌دارد:

دین حق دینی است که عقاید، اخلاق، قوانین و مقررات آن از طرف خداوند نازل شده، و دین باطل

دینی است که از ناحیه غیر خداوند تنظیم و مقرر شده است (جوادی آملی، ۱۳۷۷، ص ۱۱۲).

فخررازی نیز در تفسیر آیه ۸ سوره «انفال» می‌نویسد: «و الحق ليس إلا الدين و الاعتقاد، فذل هذا على أن الاعتقاد الحق لا يحصل إلا بتكوين الله تعالى» (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۵، ص ۴۵۸)؛ حق جز دین و اعتقاد به خداوند نیست و نشان می‌دهد که اعتقاد حق جز با تکوین و ایجاد خدای متعال به دست نمی‌آید. در نتیجه می‌توان گفت: مراجعه به متون اصیل و تاریخ اسلام، هر جست‌وجوگر منصفی را متقاعد می‌سازد که دین اسلام ساخته بشر و محصول شرایط اجتماعی نیست. از این رو قرار دادن ادیان الهی و ابراهیمی، از جمله اسلام در کنار دیگر ادیان، خطایی آشکار است.

آن بخش کلی نیز مشخص نیست به کجای نظریه‌گینز مرتبط است. نظریه‌گینز به صورت کلی مطرح شده و نقد نیز به صورت کلی، و مخاطب باید برگردد و ربطش را مشخص کند، مگر در خصوص برخی موارد؛ مثل منشأ دین.

۲-۳. نشان دادن ریشه دینداری به جای منشأ دین

یکی از پیش‌فرض‌های ناستوار در نظریه‌گینز آن است که به جای آنکه منشأ دین را برحسب عامل ایجاد دین جست‌وجو کند، عوامل بقای دین را بررسی کرده و نتایج آن را به‌مثابه منشأ دین معرفی نموده است. علت این کار غلبه نگاه کارکردی به منشأ دین در میان جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان است. این در حالی است که کارکردهای مفید و مؤثر یک پدیده حداکثر علت بقای آن را بیان می‌کنند، نه علل موجد آن را، و یا اگرهم به علل حدوث دین نظری افکند به پدیدآورندگان آن پدیده هیچ نظری ندارد. اما دین مثل هر پدیده دیگری در حیات بشر، علاوه بر

زمینه مساعد، مبدع یا مبدعانی آگاه و صاحب اراده می‌خواهد، حتی اگر «لو» یا «آنان» را شناسیم و راهی برای شناسایی‌شان نیز در اختیار نداشته باشیم.

نتایج حاصل از این خلط به ما هشدار می‌دهد که کارکردهای روانی و اجتماعی دین باید از مبدعان و بنیانگذاران آن تفکیک شود؛ زیرا دین به‌مثابه یک پدیده عام، می‌تواند - دست‌کم در برخی از صورت‌هایش - منشأ الهی داشته باشد؛ چنان‌که دین حق به تعبیر قرآن منشأ الهی دارد؛ آنجا که می‌فرماید «أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ» (زمر: ۳) و یا می‌تواند منشأ بشری داشته باشد؛ آنجا که در انواع بشری آن، به صورت فردی یا گروهی و دفعی یا تدریجی به تحقق رسیده باشد. نمونه روشن این دقت در سخن رادکلیف براون وجود دارد که در تحلیل دین اظهار داشته است: «ما با سرچشمه‌های دین کاری نداریم، بلکه تنها به کارکردهای اجتماعی آن نظر داریم» (همیلتون، ۱۳۷۳، ص ۱۱۴).

۳-۳. نفی سرشت فطری دینداری

نظریه «فطری بودن دین» در بیانی عام، از این عقیده دفاع می‌کند که در انسان میلی فطری به سوی امر مطلق و تقدیس آن وجود دارد که به اشکال گوناگون متجلی گردیده است. پیروان صمیمی‌تر نظریه «دینداری فطری» سازگارترین تبیین از منشأ دین را عقیده به منشأ الهی دین یا - دست‌کم - منشأ الهی برخی از ادیان یافته‌اند، با این استدلال که از حکمت و لطف الهی به دور است میان «خلق» و «امر» جدایی اندازد و مخلوق خویش را از هدایت به واسطه دین محروم سازد. علاوه بر این، چه کسی شایسته‌تر از او برای انشای دین برای موجودی که خود خالق اقتضائات وجودی او نیز بوده و بهتر از هر کس به نیازها و کمبودهای او واقف است؟ (شجاعی‌زند، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۹۰).

گیلنر در رویکرد عام خود، از یک‌سو دین انسانیت را جایگزین دین الوهیت ساخته و انسان را متأثر از جبر ساختار می‌داند، و از سوی دیگر در دین‌شناسی مهم‌ترین ممیزه ذاتی انسان (یعنی فطرت) را نادیده گرفته است، درحالی‌که در منطق اسلام، انسان پیش از ورود به جامعه دارای یک سرمایه فطری و اکتسابی از طبیعت است. شهید مطهری در این‌باره نوشته است:

افراد انسان که هر کدام با سرمایه‌ای فطری و سرمایه‌ای اکتسابی از طبیعت وارد زندگی اجتماعی می‌شوند روحاً در یکدیگر ادغام می‌شوند و هویت روحی جدیدی که از آن به «روح جمعی» تعبیر می‌شود، می‌یابند (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۳۸).

بر این اساس، انسان دارای فطرت و خصلت‌های ذاتی است که جامعه تنها در نحوه به فعلیت رساندن آن مؤثر است. انسان به سبب برخورداری بودن از چنین استعدادی، هر نوع اثری را نمی‌پذیرد (همان، ص ۳۹۳؛ همو، ج ۲۴، ص ۴۲۲). انسان در پرتو راهنمایی‌های عقل و شرع، آزادانه مسیر سعادت حقیقی خود را برمی‌گزیند. انسان به سبب آنکه مختار کامل است، هیچ نوع جبری را نمی‌پذیرد، حتی جبر الهی نیز بر اراده انسان حاکم نیست (همان، ج ۲۵، ص ۵۱۴؛ فناپی، ۱۳۸۴، ص ۴۵).

در آموزه‌های قرآن بحث «فطرت» حائز اهمیت فراوان است. ماده «فطر» در سراسر قرآن ۲۰ بار در ۱۷ سوره و ۱۹ آیه تکرار شده است. در برخی موارد به معنای نوعی از خلقت و سرشت، و غالباً به معنای خلق و آفرینش بشر به کار رفته است (فؤاد، ۱۴۲۰ق، ص ۵۲۶).

در مجموع کاربردهای این ماده، اصطلاح «فِطْرَة» بر وزن «فِعْلَة» مصدر نوعی است و بر نوع آفرینش انسان دلالت دارد که در سوره مبارکه «روم» ذکر شده است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم: ۳۰).

در تفسیر این آیه، علامه طباطبائی حس دینی را یکی از عناصر اولیه ثابت و طبیعی روح انسانی دانسته و معتقد است: فطرت همان شعور آگاهانه به هستی است که به تدریج بروز می‌کند. مرحله ضعیف آن همان گرایش به مبدأ و وجود مطلق است که در مراحل بالاتر، مجموعه معارف از مبدأ تا معاد را دربر می‌گیرد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۸۹؛ ج ۷، ص ۳۷۹؛ ج ۱۲، ص ۲۴۴).

علامه طباطبائی معتقد است: «به حکم عقل، دین از احتیاجات و اقتضات خلقت انسان منشأ گرفته» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۲۸۸) و «آدمی به حکم طبیعت و سرشت خدادادی خود، دین می‌خواهد» (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۴۹). مفاهیم خدا و دین با طبیعت عقلانی و منطقی بشر و همچنین با تمایلات فطری و ذاتی او ارتباط دارد و نباید به دنبال جست‌وجوی علل خاص روانی و یا اجتماعی برای آنها بود (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۳).

شهید مطهری نیز با قبول فطری بودن منشأ دین، در تفسیر آیه مذکور، چنین اظهار داشته است:

آنچه که پیغمبران عرضه داشته‌اند، نه چیزی است که انسان نسبت به آن یک حالت بی‌تفاوتی و تساوی داشته است، بلکه چیزی است که اقتضای آن در سرشت و ذات انسان هست. بعثت پیغمبران پاسخ‌گویی به تقاضایی است که این تقاضا در سرشت بشر وجود دارد. در واقع آنچه که بشر به حسب سرشت خودش در جست‌وجوی آن بوده است و خواهد بود، پیغمبران آن را بر او عرضه داشته‌اند و عرضه می‌دارند. این همان معنای «فطرت» است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۶۰۲).

۳-۴. غلبه نگاه کارکردی بر حقانیت دین

در آموزه‌های قرآن، حقانیت دین در درجه نخست قرار دارد و نگاه کارکردی در آن جنبه ثانوی دارد. بدین‌روزی دین‌ورزی صرفاً کارکردگرایانه بی‌ارزش شمرده شده است، آنجا که می‌فرماید: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ» (حج: ۱۱). این آیه توصیف‌کننده گروهی است که ایمان آنها در حدوث و بقا دایرمدار سودمندی دنیوی دین است.

علامه طباطبائی می‌نویسد:

لازمه این‌طور پرستش این است که دین را برای دنیا استخدام کنند. اگر سودی مادی داشت پرستش خدا را استمرار دهند و بدان دل ببندد و اطمینان یابند، و اما اگر دچار فتنه و امتحان شوند روی گردانیده، به عقب برگردند، به‌طوری‌که حتی به چپ و راست هم ننگرند و از دین خدا مرتد شوند و آن را شوم بدانند، و یا اگر شوم هم ندانند به امید نجات از آن آزمایش و مهلکه از دین خدا روی بگردانند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۴۹۴).

آیت‌الله جوادی آملی نیز در نفی چنین رویکردی می‌نویسد: برخی دین را یک پدیده اجتماعی دانسته و آن را از راه جامعه‌شناسی بررسی کرده‌اند؛ ولی این روش نمی‌تواند حقیقت دین را به انسان نشان دهد و نیز نمی‌تواند مشخص کند که کدام دین ° حق یا باطل است. به دیگر سخن، تکرر خارجی ادیان پدیده‌ای اجتماعی است که قابل انکار نیست؛ اما این نگاه توان اثبات، حتی اظهارنظر در حقانیت ادیان را ندارد. بنابراین حقانیت ادیان، نه لازمه مطالعه

جامعه‌شناسانه دین است و نه نتیجه آن. یک جامعه‌شناس دین ادیان را متکثر می‌بیند، اما نمی‌تواند در باب حقایق دین اظهارنظر کند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۱۳).

در منطق اسلام، دین^{۱۰} ابزاری برای نیل به اهداف دنیوی صرف نیست تا زندگی طبیعی مقدم فرض شود (جعفری، ۱۳۸۶، ص ۱۲۵-۱۲۶؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۹، ص ۲۸۴-۲۸۵). ملاک اصلی دین‌ورزی حقایق آن است و اگر هم در مواردی به کارکردهای این‌جهانی دین توجه شده، یا به خاطر برگشت آنها به کارکردهای غایی و اخروی دین است و یا برای سوق دادن انسان‌های معمولی به سوی دین، تا آنها را از این طریق متوجه خداوند نموده و در هیچ موردی غرض تنها بهره‌مند شدن انسان‌ها از کارکردهای این‌جهانی دین و غفلت از جهان برتر نیست.

۳-۵. تبیین محدود از کارکرد معنابخشی دین

گینئر در تبیین معنابخشی دین، به کارکردهای غایی دین، به‌ویژه ادیان الهی توجهی نکرده و نقش دین در عوامل تهدیدکننده حیات مادی را اصل و مبنا قرار داده است. به همین روی همه کارکردهایی که به دین نسبت می‌دهد خصلت‌های اکتونی و این‌جایی دارد و کارکردهای آن‌جهانی دین را آگاهانه یا ناآگاهانه نادیده می‌انگارد، درحالی‌که براساس آموزه‌های قرآن، نظام هستی دایره وسیع‌تری دارد. دنیا و آخرت، و ماده و معنا با هم ملاحظه می‌شوند: «مَنْ كَانَ يَرْيِدُ ثَوَابَ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ ثَوَابُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ» (نساء: ۱۳۴)؛ نظام معرفتی دین اسلام در کنار ماده، به جهان معنا نیز اعتبار می‌بخشد (خسروپناه، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۱۹۰)؛ ماده و معنا را در سیطره وحی و درون هندسه معرفت دینی، دوشادوش هم به حساب می‌گیرد (صدر، ۱۴۰۲ق، ص ۱۱؛ مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۵۵-۵۵).

در یک نگرش کلی، معنابخشی به زندگی دارای دو معناست:

یکی اینکه انسان از نظر هویتی خصلت آن‌جهانی دارد و زندگی دنیوی برای او قفس است و به سبب درک اسارت و هویت نامتناهی خویش، در اضطراب وجودی است. دین با نشان دادن جهان فراخ‌تر و با هدایت به آن جهان، به‌مثابه یک حقیقت، انسان را از رنج دائمی رها می‌سازد. مطابق این تفسیر، این نظریه در ردیف نظریه‌های آخرت‌گرایانه قرار می‌گیرد.

دوم اینکه گفته شود: همین محدودیت‌های وجودی انسان قطع‌نظر از جهان دیگر، موجب اضطراب وجودی وی می‌شود و بشر برای رهایی از رنج‌ها و اضطراب‌ها به دین، قطع‌نظر از جنبه معرفتی آن روی می‌آورد و دین را به یک ابزار دنیوی صرف تقلیل داده است (فصیحی، ۱۳۹۱، ص ۱۹۸).

گینئر صورت دوم را می‌پذیرد. این نوع نگاه در ذات خود با جوهر دین در تضاد است؛ زیرا دین هدف خود را ایجاد تحول در جامعه و رساندن انسان به تکامل معنوی و رهایی از بند مادیت معرفی می‌کند، نه رفتن از یک مرتبه مادی به مرتبه مادی دیگر. در جهان‌بینی اسلام، ازیک‌سو معنویت مبتنی بر معرفت دینی است و این پیوست تا جایی است که سیدحسین نصر می‌گوید: حتی معنویات در اسلام، از آن نظر «عرفان» نامیده می‌شود که ابتدا بر «معرفت» داشته و دعای اولیای الهی همواره این بوده است که «رَبِّ اَرْنِي الْاَشْيَاءَ كَمَا هِيَ» (نصر، ۱۳۷۱، ص

۲۴۳). از معرفت برخاسته از عقل قدسی، به منزله مقدمه و پایه ایمان و معنویت یاد می‌شود (نصر، ۱۳۸۰، ص ۳۵-۳۳). از سوی دیگر معناجویی، پاسخی به دو دسته از نیازهای ثابت و متغیر انسان در عالم دنیا و آخرت است. بدین‌روی برخی از محققان معتقدند: نگرش اسلام به دنیا و آخرت «اندماجی» است؛ یعنی دنیا و آخرت را در یک راستا و در تعامل متفاهمانه با یکدیگر قرار می‌دهد و در عین حال از آخرت به مثابه نشئه مهم‌تر حیات یاد می‌کند (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱، ص ۳۷۳). همان‌گونه که سرگذشت دنیوی انسان سرنوشت اخروی او را رقم می‌زند، معادشناسی او نیز در لحظه لحظه حیات این‌جهانی او تأثیرگذار است (نصر، ۱۳۷۳، ص ۵۸).

تأکید قرآن در آیات متعدد به باور روز بازبینی، به‌عنوان شرط قبول ایمان و تأکید بر اهمیت و اولویت آخرت نسبت به دنیا «وَلِلْآخِرَةِ خَيْرٌ لِّكَ مِنَ الْآوَلَىٰ» (ضحی: ۴) اجازه نمی‌دهد تا دنیاپذیری مسلمانان آنان را به سوی یک رهیافت کاملاً عرفی و دنیوی سوق دهد.

روح حاکم بر آموزه‌های قرآنی بر پیوستگی میان دو جهان تأکید دارد و معتقد است: بذر آن حیات در این حیات و به دست خود انسان افشاندن می‌شود (اسراء: ۷۲). اهمیت و ارزش نعمات دنیا نزد پروردگار عالم چندان است که نتیجه ایمان و عمل صالح را علاوه بر اجر اخروی، بهره‌مندی از «حیات طیبه» اعلام کرده است: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنَّىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً» (نحل: ۹۷). از همین‌رو، برخورداری از «حیات طیبه» از کارکردهای اساسی دین محسوب شده است.

نتایج تحقیق بر اساس مبانی گیدنز

گیدنز تلاش ارزشمندی در پیوند منشأ دین و معنا بخشی آن انجام داده است. رهیافت‌ها و نتایج بحث بر مبنای نظریه او به اجمال عبارت است از:

۱. دین در اندیشه گیدنز یک عمل انسانی بوده که مهم‌ترین نقش آن معنادار ساختن زندگی بشری است. هنگامی که انسان‌ها در زندگی‌شان با پدیده‌هایی همچون مرگ، رنج و شر مواجه می‌شوند زندگی برایشان معنای خود را از دست می‌دهد. دین با توان توجیه‌گری و مشروعیت‌بخشی خویش، همواره این عوامل را مهار و توجیه می‌کند و آن را با تفسیر هستی‌شناسانه مرتبط می‌سازد. در این صورت همه رویدادها در نظر انسان‌ها توجیه خاص خود را می‌یابند و ضرورت نیاز به دین توجیه می‌شود.

۲. دین در اندیشه گیدنز، به هیچ وجه جنبه الهی و ماورایی نداشته، کاملاً منشأ بشری دارد. در دیدگاه این نظریه‌پرداز، دین در زندگی انسان‌ها ساخته و پرداخته می‌شود. سخن او این است که انسان‌ها در کنار تجربه‌های روزمره، تجربه‌های دیگری نیز دارند که به زندگی‌شان تعالی می‌بخشد. این نوع تجربه‌ها «تجربه دینی» نامیده می‌شود که انسان‌ها در طول عمر خود آنها را فرامی‌گیرند.

۳. گیدنز با بررسی پیامدهای مدرنیته و نقد اندیشه‌های جامعه‌شناسان کلاسیک (کارل مارکس، امیل دورکیم و ماکس وبر) و نیز با عنایت به پیدایش جنبش‌های جدید دینی، چنین نتیجه می‌گیرد که دین در آستانه نابودی نیست و می‌تواند با مدرنیته همزیستی داشته باشد، مشروط به آنکه تن به گفت‌وگو و بازاندیشی بسپارد.

۴. گیلنر در تعریف و تبیین «دین»، هرچند می‌کوشد خصلت‌های عمومی ادیان را در نظر بگیرد و تبیین‌پذیدارشناسانه‌ای از دین ارائه کند، اما عملاً به چیزی جز رفتارهای دینی در کلیسا مثال نمی‌زند. وی در مطالعه دین، اطلاعات ناچیزی درباره اسلام و کشورهای اسلامی دارد. او معمولاً به آثار دیگران ارجاع داده و به ندرت به‌طور مستقیم غیر از مسیحیت را مطالعه کرده است. آنچه گیلنر از اسلام می‌داند حاصل مطالعاتی است که خود او و یا دیگران از چند کشور اسلامی به‌دست آورده‌اند. از همین رو نتایج حاصل از مطالعات او بر کارکردهای اجتماعی سایر ادیان، از جمله اسلام قابل انطباق نیست.

نتایج نظریه براساس آموزه‌های قرآنی

نتایج به‌دست‌آمده از نظریه گیلنر چنانچه با مبانی اسلام و آموزه‌های قرآنی عیارسنجی شود به نتایج ذیل منتهی می‌گردد:

۱. گیلنر در تبیین منشأ دین و کارکرد معنابخشی آن، تلاش قابل‌اعتنایی به خرج داده، اما در مدلل‌سازی و تحلیل نظریه در الگوواره جدید، به علت آنکه شناخت عمیقی از همه ادیان، به‌ویژه جهان‌بینی اسلامی نداشته، از الهی بودن منشأ برخی از ادیان، از جمله اسلام غافل مانده و یا آن را شایسته توجه و اعتنا نیافته است، درحالی‌که از منظر قرآن، دین حق منشأ الهی، و دینداری بشر ریشه فطری دارد.

۲. گیلنر با رویکرد «کارکردگرایی» و طرح «سودمندی دین»، ریشه دینداری را به جای منشأ دین نشانده و «معنابخشی» را از مهم‌ترین کارکردهای دین دانسته است؛ اما از منظر قرآن کریم اولاً، معنابخشی در دایره حیات دنیوی محدود نیست، بلکه جهان آخرت را نیز شامل می‌شود. ثانیاً، از منظر قرآن عامل اصلی دین‌ورزی در درون خود انسان نهفته است و آن نیاز حقیقی انسان به کمال و سعادت در نشئه آخرت به صورت اصلی، و در نشئه دنیا به صورت مقدماتی و تبعی است. در نتیجه، سرشت فطری خدادادی و تعبیه شده در درون انسان، منشأ دینداری است.

۳. گیلنر شخصیت انسان را برساخته محیط اجتماعی می‌داند، اما در نگرش قرآن، انسان در دایره هیچ نوع جبری، اعم از اجتماعی، تاریخی، الهی محصور نمانده است. انسان دارای اختیار و آزادی و استعداد‌های قابل‌رشدی است که می‌تواند جهان دنیوی و اخروی و زندگی فردی و اجتماعی خود را بسازد.

۴. گیلنر راز اصلی نیاز بشر به دین را احساس فقدان معنا در زندگی به سبب مواجهه با جهان اجتماعی بی‌نظم دانسته، با توسل به روش «پدیدارشناسی»، حقانیت را از دین بازستانده است. این در حالی‌که توجه به حقانیت ادیان در اسلام، به‌ویژه آیات و آموزه‌های قرآن حائز اهمیت بسیار است. ملاک توصیه و تمسک به دین اسلام حقانیت و جامعیت آموزه‌های آن است.

۵. نگاه تقلیل‌گرایانه گیلنر به دین، زاییده فرهنگ سودمندی‌اشیاست و از این منظر، به دین در حد ابزاری برای ساماندهی زندگی مادی دنیامدار نگریسته می‌شود، و حال آنکه دین در آموزه‌های قرآن، صرفاً ابزار نیست، بلکه راه نیل به سعادت دنیا و آخرت انسان است.

منابع

- بروس، استیو، ۱۳۸۵، *باراد/ایم سکولاریزاسیون*، ترجمه امیر غلامی، در: www.zend2.com.
- پالس، دانیل، ۱۳۸۲، *هفت نظریه در باب دین*، ترجمه و نقد محمدعزیز بختیاری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- جعفری، محمدتقی، ۱۳۸۶، *فلسفه دین*، تدوین جمعی از نویسندگان، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- جلایی پور، محمدرضا، ۱۳۸۴، «آشنایی با آراء و آثار آنتونی گیدنز»، در: آنتونی گیدنز، *چشم‌اندازهای جهانی*، تهران، طرح نو.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۷، *تسریعت در آیین معرفت*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۷، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۸، *تسنیم*، چ هشتم، قم، اسراء.
- حمیدیه، بهزاد، ۱۳۹۱، *معنویت در سبب مصرف*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ اسلامی.
- خاتمی، محمود، ۱۳۸۲، *پدیدارشناسی دین*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۸۹، *کلام جدید با رویکرد اسلامی*، قم، معارف.
- رابرتسون، یان، ۱۳۷۴، *درآمدی بر جامعه‌شناسی*، ترجمه حسین بهروان، مشهد، آستان قدس رضوی.
- ریترز، جورج، ۱۳۸۰، *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، چ پنجم، تهران، علمی و فرهنگی.
- ساعی ارس، ایرج، ۱۳۹۰، *آنتونی گیدنز جامعه‌شناس زمان محور*، تهران، دانژه.
- شاکرنژاد، احمد، ۱۳۹۴، «رواج معنویت: رویگردانی از دین یا بازگشت به دین؟»، *اسلام و مطالعات اجتماعی*، دوره سوم، ش ۱ (پیاپی ۹)، ص ۹۵-۱۲۲.
- _____، ۱۳۹۷، *معنویت‌گرایی جدید - مؤلفه‌های مفهومی، لوازم اعتقادی و نشانه‌های گفتمانی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- شجاعی زند، علیرضا، ۱۳۸۰، *دین، جامعه و عرفی‌شدن*، تهران، نشر مرکز.
- _____، ۱۳۸۱، *عرفی‌شدن در تجربه مسیحی و اسلامی*، تهران، باز.
- _____، ۱۳۸۸، *جامعه‌شناسی دین* (درباره موضوع)، تهران، نشر نی.
- شعراوی، محمد متولی، ۱۴۱۱ق، *تفسیر الشعراوی*، قاهره، اخبار الیوم، قطاع الثقافة و الکتی و المكتبات.
- صدر، سیدمحمدباقر، ۱۴۰۲ق، *فلسفتنا*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
- _____، ۱۴۲۴ق، *المدرسه القرآنیة (موسوعة الشهيد الصدر، ج ۱۹)*، قم، دارالکتب الاسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چ دوم، قم، صدرا.
- _____، ۱۳۷۴، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- _____، ۱۳۸۷، *تعالیم اسلام*، قم، بوستان کتاب.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فصیحی، امان‌الله، ۱۳۹۱، *نقد تبیین کارکردی دین*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- فناهی، ابوالقاسم، ۱۳۸۴، *دین در ترازوی اخلاق*، قم، معارف.
- فؤاد، محمدعبدالباقی، ۱۴۲۰ق، *المعجم المفهرس لالفاظ القرآن*، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- گروهی از مؤلفین به اهتمام مجید ظهیری، (۱۳۸۱ش)، *مدرنیته، روشنفکری و دیانت*، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- گیدنز، آنتونی، ۱۳۷۷، *پیامدهای مدرنیته*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، نشر مرکز.
- _____، ۱۳۸۲، *فراسوی چپ و راست*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی.
- _____، ۱۳۸۴، *چشم‌اندازهای جهانی*، ترجمه محمدرضا جلایی پور، تهران، طرح نو.


- ____، ۱۳۸۷، *تجدد و تشخیص: جامعه و هویت شخصی در عصر جدید*، ترجمه ناصر موفقیان، تهران، نشر نی.
- ____، ۱۳۸۸، *دورگیم*، ترجمه یوسف ابادری، تهران، خوارزمی.
- ____، ۱۳۸۹، *جامعه‌شناسی*، ترجمه حسن چاوشیان، ویرایش چهارم، تهران، نشر نی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۹، *مجموعه آثار*، چ هشتم، تهران، صدرا.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۷۸، *صحیفه نور*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- نصر، سیدحسین، ۱۳۷۱، *معارف اسلامی در جهان معاصر*، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- ____، ۱۳۷۳، *جوان مسلمان و دنیای متجدد*، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران، طرح نو.
- ____، ۱۳۸۰، *معرفت و معنویت*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- همیلتون، ملکم، ۱۳۷۳، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، ثالث.

Berger, Peter. L., 1969, *The Social Reality of Religion*, London: Faber & Faber.

ظرفیت‌های حکمت اسلامی در شناخت و ارزیابی مفاسد اخلاقی در جامعه*

داود رحیمی سجاسی / استادیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه شاهد

d.rahimisojasi@yahoo.com  orcid.org/0000-0001-7428-3005

دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۱۶ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۲۲  <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

چکیده

رشد و ارتقای مادی و معنوی در جامعه اسلامی منوط به رعایت نظم و ایفای متعهدانه و مسئولانه نقش‌ها و رعایت مقررات و هنجارهای قانونی و عرفی است. هرگونه اختلال در این فرایند منجر به بی‌تعادلی و کژکارکردهایی می‌شود که با نبود مدیریت، به آسیب‌های اجتماعی و در صورت گسترش، به مسئله و بحران اجتماعی تبدیل می‌شود. با توجه به تمایز فرهنگ‌ها، هر جامعه‌ای از ارزش‌ها و باورهای خاصی تبعیت می‌کند و اخلاق و مفاسد اخلاقی را در همان گفتمان معنا می‌کند. نوشتار حاضر درصدد شناخت و ارزیابی مقوله «مفاسد اخلاقی» به‌مثابه کژکارکردهای مختل‌کننده نظم قانونی و عرفی جامعه اسلامی با الهام از نظریه «اعتباریات» حکیم مسلمان علامه طباطبائی است. به نظر می‌رسد این نظریه با توجه به انسان‌شناسی اسلامی و توجه به غایت و فطرت به‌عنوان رویکردی بومی با زیست جهان ایرانی - اسلامی سازگارتر است. روش تحقیق در این نوشتار اسنادی و توصیفی - تحلیلی است.

کلیدواژه‌ها: حکمت اسلامی، اعتباریات، آسیب‌شناسی، مفاسد اخلاقی، جامعه اسلامی.

تاریخ ظهور مسئله و آسیب اجتماعی استمراری بیش از دو قرن ندارد، اگرچه مفاصل اخلاقی یا مشکلات اجتماعی به اندازه عمر بشریت قدمت دارند. درحالی‌که متفکران اجتماعی به تحولات معرفتی و اجتماعی عصر جدید به‌مثابه علت‌های این اتفاق اشاره کرده‌اند، نقیبی به عصر نوزایی (رنسانس) و قرون میانه نشان می‌دهد پس از عصر نوزایی، اندیشه انسان در چرخشی الگوواره (پارادایمیک) به عالم محسوس متمرکز گردید، به‌عکس قرون میانه که در سیطره متافیزیک بود. بنابراین برای حل مشکلات زندگی روزمره و حتی اجتماعی و اخلاقی، از این تاریخ به بعد، به مدد اندیشه و عقل و با خلاصی از سنت‌های محتوم و اجباری و لاینیغیر الهی اقدام می‌شد.

درحالی‌که در الگوواره سنت توجه به دنیا مذموم بود و تقدیرگرایی غلبه داشت و با منزلت‌ترین فعالیت تفکر در امور قدسی بود (روس، ۱۹۸۵، ص ۲۵)، در دنیای نوین، این نوع تفکر و تحلیل نقد گردید و زندگی دنیوی و لذت‌های محسوس و ملموس در کانون توجهات قرار گرفت و حتی گفتمان سابق در دوره جدید، دوره تاریکی و جهل قلمداد گردید (براود، ۱۹۷۵، ص ۶).

بی‌شک این تفکر سکولاریستی و تمرکز مستمر بر زندگی دنیوی یکی از عوامل پیشرفت و توسعه به معنای غربی آن بود که در ادامه، به انقلاب‌های صنعتی و انقلاب ارتباطات و فناوری منجر شد. این سوبه تمدن مادی غرب که با سیطره بر علوم طبیعی حاصل شده بود، برای همه طبقات اجتماعی قابل فهم بود و بدین‌روی به جریان اجتماعی مطالبه‌گر در دو ساحت عمومی و نجبگانی در حوزه علوم انسانی نیز تبدیل شد؛ بدین معنا که اگر روش‌های موفق علوم طبیعی به عرصه علوم انسانی نیز تعمیم یابد شاهد رشد و بالندگی این حوزه نیز خواهیم بود.

بنابراین ابتدا نامحسوس‌ها و متافیزیک در عرصه معرفت بشری به محاق رفت و سپس نوع معرفت و ارزیابی و نگاه به جهان و انسان و زندگی متحول شد. در این تحول الگوواره از سنت به صنعت و از قرون میانه به عصر نوزایی، روش قیاسی که در سنت اسلامی نیز مدنظر بود، به حاشیه رفت و استقرا جای آن را گرفت که در آن تکرار محور اصلی بود و به پیش‌فرض‌ها و اصول موضوعه و مبانی توجهی نمی‌شد.

تقسیم معروف آگوست کنت درباره سیر تفکر بشر و دگرگونی‌های آن در این زمینه قابل توجه است. او معتقد بود تاریخ تحول اندیشه به سه دوره قابل تقسیم است: (۱) مرحله ربانی؛ (۲) مرحله متافیزیکی؛ (۳) مرحله اثباتی که در مرحله علمی یا اثباتی بشر به دنبال کشف علل پدیده‌هاست و به متافیزیک یا اسطوره‌ها و اعتباریات و انتزاعیات مراجعه نمی‌کند (آرون، ۱۳۶۴، ص ۸۶؛ پارسانیا، ۱۳۷۹، ص ۲۹).

تحولات معرفتی و علمی و اجتماعی به مدد دانش‌ها و غلبه بر محیط طبیعی و جبری طبیعت و کنترل و مدیریت بسیاری از بیماری‌ها و بلایای طبیعی و مرگ و میرها، رفاه نقد را بر سعادت اخروی مقدم ساخت. به عبارت دیگر، اولویت انسان امروزی این جهان شد و فارغ از اینکه منکر آخرت باشد یا بدان معتقد باشد، ربط دو جهان از هم گسسته شد و انسان جای خدا نشست و توقعات روزبه‌روز افزون گردید. این چارچوب جدید ذهنی انسان امروزی در رویگردانی از متافیزیک و توجه به امر مادی می‌تواند نقطه عطف آغاز مسئله اجتماعی باشد.

تصرف و مداخلات بشر در محیط پیرامون و طبیعت و مقوله اوقات فراغت و لذت و تفریح به انضمام خودآگاهی و بیداری از شرایط موجود و انقلاب‌ها و اعتراض‌ها، نوعی آشفتگی و تغییر نظم سابق مستقر در جهان سنت را رقم زده بود، درحالی‌که هنوز نظم جدید استقرار نیافته بود. به عبارت دیگر، فقدان هنجارهای قانونی و عرفی نوعی شرایط ناهنجاری برای سازمان اجتماعی نوین ایجاد کرده بود. بنابراین مسئله نظم کانون توجه متفکران مدرن و سنتی شد، درحالی‌که در دوره سنت، این نظم را تقریباً مذهب و الهیات و تفکرات متافیزیکی راهبری می‌کرد (تلیجر، ۱۹۳۰، ص ۴۱-۴۲)، جامعه‌شناسان نیز مدعی پیامبری دوران جدید شدند تا راه‌حلهایی را با قالب‌های معرفت‌شناختی جدید ارائه کنند.

اما در این میان، جهان اسلام و سنت الهیاتی اسلامی و نه یهودیت و مسیحیت تحریف‌شده و نه ادیان غیرآسمانی، از ابتدای تأسیس تجدد، با آن فاصله ذاتی احساس می‌کردند و تأملات و رویکردهای خاص خود را داشتند که با وجود پذیرش علوم تجربی و استقرار، همچنان که در آثار ابوریحان (ماللهند) و ابن‌خلدون (مقدمه ابن‌خلدون) قابل ردیابی است، به قیاس و برهان نیز توجه داشته‌اند (آثار فارابی و ابن‌سینا).

این توجه و عدم کرنش و فقدان تقلیل‌گرایی به مبانی هستی‌شناختی (آنتولوژیک) و معرفت‌شناختی (اپیستمولوژیک) و انسان‌شناختی متفکران مسلمان و گفتمان اسلامی بازمی‌گشت که متمایز از تعریف سکولاریستی بود. رویکرد متمایز به ارزش‌ها و هنجارها به مثابه نقطه ثقل در فرهنگ هر جامعه، از مؤلفه‌های کلیدی نظم در گفتمان اسلامی بود که نظرگاه‌های ویژه‌ای را در شناخت «مسئله اجتماعی» و «مفاسد اخلاقی» ایجاد می‌کرد و وجه کلیدی متمایزکننده سنت سکولار و اسلامی است.

در پژوهش حاضر نگارنده با تمرکز به ظرفیت‌های حکمت اسلامی و علامه طباطبائی درصدد پاسخ به این سؤال آغازین است که ارزیابی و شناخت مفاسد اخلاقی و اجتماعی ذیل مفهوم «اعتباریات اجتماعی» علامه چگونه صورت‌بندی می‌شود؟ پاسخ به سؤال مدنظر با روش «توصیفی - تحلیلی» و جمع‌آوری داده‌ها نیز به روش «سنادی» خواهد بود.

۱. «مسئله اجتماعی» و «فساد اخلاقی» در جامعه دینی

در رشته جامعه‌شناسی مصطلح و مرسوم، شناخت و ارزیابی مسئله اجتماعی و بحران‌های اجتماعی ذیل حوزه «جامعه‌شناسی انحرافات» یا مسائل اجتماعی مطرح می‌شود. در رویکردهای کارکردگرایی، مردم‌شناسان و جامعه‌شناسانی مثل دورکیم، مرتن، نیرت، پارسونز و انتقادی‌ها نظریه‌های مهم این حوزه، قابل استخراج است (معیدفر، ۱۳۷۹، ص ۲۲-۵۷).

دال محوری نگرش کارکردگرایانه، ارزش‌هاست که برای شناخت مسئله اجتماعی مدنظر قرار می‌گیرد. از منظر پدیدارشناختی، ارزش‌های اجتماعی مقبول جامعه یا مربوط به حوزه متافیزیک هستند و از این رو لایتغیر و ثابت، و یا ارزش‌های عرفی و تابع تاریخ و جغرافیا و زمانمند و مکانمند و اعتباری و نسبی هستند. اگرچه فرهنگ سکولار در

حوزه قدرت و اجتماع - همچنان که ذکر آن گذشت - متافیزیک را به حاشیه رانده و صرفاً ارزش‌های مقبول عرفی و اعتباری و نسبی را مدنظر قرار می‌دهد، اما ارزش‌های الهیاتی و دینی به‌طور خاص در سنت اسلامی به سبب اتصال به امر الهی و تأثیر در عقبا، مهم‌تر از ارزش‌های عرفی و محدود دنیوی است و البته در ادبیات دینی، دنیا مزرعه آخرت بوده و زمانی از اوقات روزانه بدان اختصاص داده شده است و هرگز دنیا مطرود نبوده و بالتبع ارزش‌های عرفی نیز مذموم نیست، لیکن در این گفتمان ارزش‌های عرفی نیز، یا پیوند وثیقی با عقبا دارد و یا در دایره مباهات قرار دارد و منعی از توجه به آنها نیست، بجز ارزش‌هایی که متضاد با دین اسلام است.

مفاسد اخلاقی، مثل غیبت یا دروغ چه‌بسا برای جامعه‌شناسی مصطلح مسئله نباشد، درحالی‌که از منظر متفکران اجتماعی مسلمان می‌تواند، مسئله باشد. به عبارت دیگر، ملاک مسئله اجتماعی بودن نزد جامعه‌شناسان، کثرت و کمیت و یا حساسیت مردم است؛ اما متفکر اجتماعی مسلمان به سویه‌های اخلاقی و متافیزیکی واقعیت اجتماعی یا رخداد و حادثه نیز توجه دارد و همچنین جامعه‌شناس نگاه خود را به ارزش‌های موجود جامعه متمرکز می‌کند؛ اما متفکر اجتماعی مسلمان از منظر دینی، به ارزش‌های غایی و منتج از عقل و نقل وحیانی نیز توجه دارد تا جامعه را به فطرت انسانی نزدیک کند.

در حوزه مسئله عینی اجتماعی نیز چه‌بسا قبح واقعیتی برای عامه و توده مردم، به سبب جهل یا غفلت مشخص نباشد و یا حتی بسیار پنهان و مخفی باشد. متفکر اجتماعی با چشم‌انداز الهیاتی آن را برجسته و به‌عنوان مسئله اجتماعی معرفی می‌کند، درحالی‌که از منظر جامعه‌شناس چه‌بسا اصلاً مسئله نباشد.

در جامعه معاصر ایران، به‌ویژه بعد از انقلاب اسلامی که سویه دینی در جامعه و حکمرانی پررنگ‌تر شده، مسئله‌شناسی و ارزیابی اجتماعی امروزی کمتر راهگشا بوده و نیازمند مسئله‌شناسی دینی هستیم و بدین‌روی نظریه‌پردازی جامعه‌شناسی بومی (ایرانی - اسلامی) که ارزش‌های دو فرهنگ انضمامی ایرانی اسلامی را دریافته باشد، ضرورت می‌یابد.

بنابراین «مسئله اجتماعی» و «فساد اخلاقی» تعریف متمایزی خواهند داشت که ارزش‌های مطلق و دینی و فطری و نسبی در آن مدنظر قرار می‌گیرند و هرگونه ارزیابی و تفسیر نیز سویه‌ای الهیاتی و نفس‌الامری و غایت‌گرایانه و ناظر به اوامر الهی خواهد داشت. به عبارت دیگر مطلوب و نامطلوب در سویه مطلق‌گرایانه، در همه‌جا یکی است و در گذر از جامعه‌ای به جامعه دیگر و فرهنگی به فرهنگ دیگر تغییر نخواهد کرد. برای مثال، همجنس‌گرایی در همه جوامع از این منظر مطرود است، لیکن از منظر جامعه‌شناسی در هلند مجاز است.

در مراجعه به متون دینی، توجه به هر دو دسته ارزش‌ها را می‌بینیم. فطری بودن دین اسلام و خطاب‌های قرآنی مثل «یاایها الناس» که شمول دارد و مقید به تاریخ و جغرافیای خاصی نیست، بر ارزش‌های مطلق تأکید می‌نماید، و از سوی دیگر دین اسلام چون برای ارتقای جامعه و اجتماع ظهور کرده و در خلأ نبوده، به افراد و فرهنگ و آداب و رسوم آنها نیز توجه داشته که همان ارزش‌های نسبی و متغیر و به عبارت دیگر، توجه به سویه متغیر فرهنگ‌هاست.

۲. اعتباریات اجتماعی

به نظر می‌رسد به‌رغم فرایند جهانی شدن و سیطره مفاهیم دهکده جهانی که درصد استانداردسازی و شبیه کردن انسان‌ها به یکدیگر است، ارزش‌ها و هنجارها و آداب و رسوم گوناگون و به عبارت دیگر، فرهنگ‌های گوناگون نتوانسته‌اند به‌طور تام به این شباهت دست یابند. این تفاوت‌های فرهنگی که مجموعه‌ای از رویکردهای متفاوت به ارزش‌ها و تلقی از انسان و جهان شده، موجب گردیده است ضرورت یک بازنگری همه‌جانبه در مبانی معرفت‌شناسی این تمایزات مدنظر قرار گیرد.

دین مبین اسلام نیز که مدعی مبنایی بنیادی در حوزه‌های هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی است، رویکردی فراملی و فراتاریخی نسبت به جهان و انسان دارد. حکمت اسلامی به‌مثابه منبعی غنی، با طرح معیارهای فرافرهنگی در این حوزه قابل تأمل است.

ابداع علامه طباطبائی با عنوان «اعتباریات» در عین سیالیت، مانع نسبی‌گرایی مصطلح در شناخت و ارزیابی است. ایشان با طرح بحث «اعتباریات» در مقابل «حقیقیات»، تمایز میان علوم طبیعی و انسانی را در نسخه‌های دیگر با عنوان تمایز علوم حقیقی و علوم اعتباری مطرح کرد. به اعتقاد ایشان نظم و توالی موجود در حیطه حقیقیات، به اعتبار کنشگران باز نمی‌گردد؛ مثل جاذبه زمین که ربطی به اعتبار کنشگران ندارد؛ اما در عرصه اعتباریات، آداب و رسوم و هنجارها و روش‌ها و قوانین، حقوق، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و مانند آن برعکس است (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۲، مقاله ششم).

۳. چپستی اعتباریات

برای فهم چپستی «اعتباریات»، علامه طباطبائی به ادبیات متوسل شده است (همان، ص ۱۶۰). در شعر، هدف از «استعارات، تشبیهات و کنایات»، تهییج احساسات درونی است و از این تمثیل‌های احساسی نتایج عملی دریافت می‌شود (همان، ص ۱۶۲)، درحالی‌که اگر شعرها را به دقت فلسفی، به مطابقت یا عدم مطابقت مفاهیم و تشخیص صدق و کذب مترتب کنیم، احتمالاً غیرمطابق با واقع و یا کاذب تشخیص داده می‌شود. بنابراین دنیای شاعرانه وضعی و قراردادی است و چه‌بسا اعتباری خاص یا خصوصی داشته باشد.

خلاصه آنکه مفاهیم تصویری و احکام تصدیقی که مطابق خارجی ندارند و تنها در ظرف توهم مطابق دارند، ادراکات اعتباری‌اند و مفاهیم تصویری و تصدیقی که کاشف از واقعیت هستند، ادراکات حقیقی‌اند که انکشاف و انعکاس‌های واقع و نفس‌الامرند. به عبارت دیگر، ادراکات اعتباری فرض‌هایی هستند که ذهن به منظور تأمین نیازهای حیاتی انسان‌ها می‌سازد و جنبه قراردادی و اعتباری دارد و با واقع و نفس‌الامر ارتباطی ندارد. ادراکات اعتباری - درواقع - بخش اعظم زندگی را شامل می‌شود؛ همانند زبان نوشتاری، گفتاری، بدنی، نمادها، علائم، اخلاق (حسن و قبح) و ایدئولوژی (باید و نباید)، هنجارها، آداب و رسوم، عرف، حقوق و به تعبیر دیگر، بخش عمده فرهنگ را شامل می‌شود (همان، ص ۱۶۰).

۴. پیدایش اعتباریات

ذات انسان پس از موجود شدن، به واسطه لواحق و عوارضی تکامل می‌یابد. این جریان تکاملی که اقتضای ذات است، به گونه‌ای است که انسان بین ملائم و غیرملائم، با علم و ادراک تمیز می‌دهد و سپس به سوی ملائم حرکت می‌کند و از منافر دوری می‌جوید (طباطبائی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۴۴).

به عبارت دیگر صور ادراکی خاصی در ذهن نقش می‌بندد که متصف به باید می‌شود و به آن «علم اعتباری» می‌گویند. به بیان دیگر انسان و هر حیوانی به واسطه وضع خاص ساختمان بدنی و جهازات طبیعی که دارد، برخی از نیازهای طبیعی خود را با میانجی شدن اندیشه، اراده، میل و لذت تأمین می‌کند، درحالی که نباتات وضع ساختمان وجودی‌شان به گونه‌ای است که نیازمند میانجی شدن این امور نیست (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۷۹).

۵. ویژگی‌های اعتباریات

الف. مفاهیم تصویری و گزاره‌های تصدیقی اعتباری درواقع و نفس‌الامر مطابق ندارند و تنها در ذهن مطابق دارند (همان، ص ۱۶۳). به نظر علامه، اعتباریات اجتماعی از این حیث که تأثیر واقعی دارند، به یقین توهمات اجتماعی نیستند. علاوه بر آن، ایشان وجود را به ماده تقلیل نمی‌دهد، بلکه وجود موجودات مجرد را نیز اثبات می‌کند. به عبارت دیگر ادراکات اعتباری با اینکه مابازای خارجی ندارند، وجود حقیقی دارند و از سنخ واقعیات هستند، اگرچه واقعیات ذهنی باشند. بنابراین اعتباریات اجتماعی و فرهنگی نیز واقعیت دارند.

علامه معتقد است: انسان موجودی اعتبارساز است که برای برآورده شدن نیازهایش، اعتباراتی را وضع کرده است. همچنین انسان‌ها کم و بیش رفتار یکدیگر را درک می‌کنند؛ زیرا در یک جامعه به دنیا آمده و تحت تأثیر اعتباریات تقریباً یکسانی هستند که درونی شده است. البته ایشان اشاره دارد که خرده‌فرهنگ‌ها، طبقات و حتی گروه‌های شعلی گوناگون درون یک جامعه ممکن است اعتباریاتی متفاوت از یکدیگر داشته باشند (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۱۵)؛ اما این نکته مانع از آن نمی‌شود که افراد معنای ذهنی کنش‌های یکدیگر را درک نکنند و از این رو ملل و اقوام غریبه که اعتبارات متفاوتی از ما دارند نیز قابل فهم‌اند و همچنان که ما کتاب‌های آنها را ترجمه و برای خود قابل فهم می‌سازیم، می‌توانیم به فهم سایر اعتباریات، از جمله ارزش‌ها و هنجارها و مفاصد اخلاقی و در ادامه به ارزیابی آنها امیدوار باشیم.

ب. ادراکات اعتباری تا آنجا که عوامل وجودی‌شان وجود دارند، موجودند و با تبدل و حذف آنها مضمحل و دگرگون می‌شوند (همان، ص ۱۶۴). برای مثال در روزگار گذشته برای ازدواج قواعد خاصی تنظیم شده بود که با دگرگونی شرایط، اعتباریات دیگری حاکم گردید. به عبارت دیگر ظرفیت امکانی برای ارزش‌های متغیر در این سازوکار نظری وجود دارد و ادراک اعتباری تابع احتیاجات حیاتی و عوامل مخصوص محیط است و با تغییر آنها تغییر می‌کند (همان، ص ۱۴۴).

ج. ادراکات اعتباری با آنکه غیرواقعی هستند، آثار واقعی دارند و بی‌اثر نیستند (همان، ص ۱۶۶-۱۶۷). برای

مثال، حجاب چادر اعتباری است که در جامعه اسلامی ایران اعتبار شده است. نتیجه این اعتبار، افزایش مصرف چادر مشکی، کشت گیاهان خاص برای تولید رنگ مشکی، واردات پارچه مشکی، شکل‌گیری طبقه تاجران سرمایه‌دار، تأثیرات روانی حجاب بر افراد، تفاوت در تعاملات اجتماعی و عمومی‌سازی عفت و حیا و طرح چادر به‌عنوان نماد دینداری است.

بدین‌روى هر اعتباری را در نظر بگیریم، آثار واقعی متعددی در سطوح گوناگون فردی، اجتماعی، خانوادگی، قومی و قبیله‌ای و جهانی و حوزه‌های گوناگون طبیعی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی بر آن مترتب است. این آثار در تعبیر جامعه‌شناختی و با تسامح به کارکرد آشکار و پنهان، مثبت و منفی، با نیت و بدون نیت قابل تقلیل است. اعتباریات اجتماعی علاوه بر تفاوت با قوانین طبیعی، هیچ‌یک از اوصاف ذاتیت، ضرورت، کلیت و ابدیت درباره‌شان صدق نمی‌کند، اگرچه اعتباریات ثابت و متغیر قابل تمایز است.

د. «عقلانی بودن اعتباریات» ویژگی دیگر آن است. شهید مطهری یگانه مقیاس عقلانی را که در اعتباریات کاربرد دارد، لغو بودن و لغو نبودن اعتبار معرفی می‌کند (همان، ص ۱۷۴). همین معیار برای ارزیابی بسیاری از مفاسد اخلاقی راهگشاست. همچنین غایت‌مندی و توجه به اهداف نیز قابل استنتاج است؛ زیرا چه‌بسا رویدادی یا رفتاری بدون غایت لغو محسوب شود.

۶. منشأ تغییر اعتباریات

علامه طباطبائی چهار منشأ را مشخص می‌کند که تمام تغییرات به آنها بازمی‌گردد و یا ترکیبی از این منابع هستند که عبارتند از:

الف. تفاوت طبیعی و جغرافیایی: علامه معتقد است: منطقه‌های گوناگون جغرافیایی که از حیث گرما و سرما و دیگر خواص و آثار طبیعی متفاوتند، تأثیرات متفاوت و عمیقی بر طبایع افراد انسان دارند و از این‌رو در کیفیت و کمیت احتیاجات تأثیر بسزایی دارند. همچنین در احساسات درونی و افکار و اخلاق اجتماعی و - پیرو آنها - در ادراکات اعتباری آنها از یکدیگر جدا خواهند بود (طباطبائی، ۱۳۶۳، ج ۲۰، ص ۲۱۴). جامعه‌شناسان نیز به تأثیر این عامل در تنوعات فرهنگی و در تکوین فرهنگ‌ها و ارزش‌ها و هنجارها اذعان داشته و امروزه معتقدند: با پیشرفت علم و تسلط بر طبیعت از اهمیت طبیعت کاسته شده است.

ب. محیط عمل: علامه معتقد است: محیط عمل در اختلاف افکار و ادراکات اعتباری دخیل است. از این‌رو یک باغبان و یک بازرگان و یک کارگر و یک کارفرما از لحاظ فکری یکسان نیستند؛ زیرا احساساتی که گل و بهار و درخت و آب به وجود می‌آورد غیر از احساساتی است که مال‌التجاره و داد و ستد لازم دارد. این اختلاف احساسات مستلزم اختلاف ادراکات اعتباری است (همان، ص ۲۱۵).

ج. تفاوت زمان: با توجه به اینکه زندگی گذشته با احتیاجات امروزی وفق ندارد، با شتاب گرفتن زمان و نگاه به گذشته، جایگزینی خوب و بد را با یکدیگر مشاهده می‌کنیم (همان).

د. کثرت افکار: به عقیده علامه توارث افکار، تلقین و تربیت در تثبیت و تغییر افکار اجتماعی و ادراکات اعتباری نقش مهمی ایفا می‌کنند (همان).

۷. یافته‌های تحقیق

۱. مبنای نظری علامه طباطبائی که بر سراسر اندیشه ایشان نیز سایه افکنده، بحث «ادراک» است که ایشان آن را به دو گونه «حقیقی» و «اعتباری» تقسیم می‌کند. مفهوم «ادراک حقیقی» در عرصه اجتماعی حاکی از وجود حقایق قابل ادراک برای انسان‌هاست. پس اگر اولاً، حقایقی در عالم وجود داشته باشد و ثانیاً، این حقایق قابل ادراک باشد، می‌توان از ارزش‌ها و هنجارهای ثابت و غیرنسبی سخن گفت. به عبارت دیگر، در اندیشه علامه، اعتباریات اجتماعی به دو قسم «ذاتی» و «اعتباری» تقسیم می‌شوند. برای نمونه ازدواج زن و مرد به شکل ناهمجنس یک امر اعتباری مبتنی بر تکوین از نوع حقیقی است؛ ولی همجنس‌گرایی ذاتاً ناهنجار است. یا رعایت مقررات رانندگی (همانند حرکت از سمت راست) یک هنجار اعتباری است و نه ذاتی، بلکه بستگی به مقررات وضعی و قراردادی دارد و اعضای جامعه می‌توانند بنابر مصلحت عامه، به منظور برآوردن بیشترین منفعت، این مقررات را تغییر دهند.

۲. متفکر اجتماعی مسلمان به سویه‌های اخلاقی و متافیزیکی واقعیت اجتماعی یا رخداد و حادثه نیز توجه دارد و از منظر دینی، به ارزش‌های غایی و منتج از عقل و نقل وحیانی نیز نظر می‌کند، تا جامعه را به فطرت انسانی نزدیک سازد.

۳. حکمت اسلامی به‌مثابه منبعی غنی، با طرح معیارهای فرافرهنگی و به‌طور خاص، ابداع علامه طباطبائی با عنوان «اعتباریات» در عین سیالیت، مانع نسبی‌گرایی مصطلح در شناخت و ارزیابی است.

۴. ادراکات اعتباری بخش اعظم زندگی را شامل می‌شود که همان «فرهنگ» و عناصر اصلی آن، یعنی ارزش‌ها و هنجارهاست که در این دستگاه فکری در قالبی الهیاتی و مبتنی بر هستی‌شناسی و انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی اسلامی وجود دارد.

۵. در رویکرد مدنظر علامه، تکاملی که اقتضای ذات است، به گونه‌ای است که انسان بین ملائم و غیرملائم، با علم و ادراک تمیز می‌دهد و سپس به سوی ملائم حرکت می‌کند و از منافر دوری می‌جوید. «ذات‌گرایی» مدنظر ایشان در مقابل «برساخت‌گرایی» علوم جدید محرز می‌شود که نوعی آماده‌سازی برای طرح مقوله «فطرت» است. به عبارت دیگر فطرت توحیدی بشر را به سمت امور اخلاقی و الهی سوق می‌دهد و این ذات در مقابله با تمنیات متضاد با خود و مکاتبی است که ضد ذات‌گرایی هستند.

۶. از نظر علامه، چون انسان‌ها تحت تأثیر اعتباریات تقریباً یکسانی قرار دارند که درونی شده است، همدیگر را درک می‌کنند. البته ایشان اشاره دارد که خرده‌فرهنگ‌ها، طبقات و حتی گروه‌های شغلی گوناگون درون یک جامعه ممکن است اعتباریاتی متفاوت از یکدیگر داشته باشند. اما این نکته مانع از آن نمی‌شود که افراد معنای ذهنی

کش‌های یکدیگر را درک نکنند و از این رو ملل و اقوام غریبه که اعتبارات متفاوتی از ما دارند فهم اعتباراتشان، از جمله ارزش‌ها و هنجارها و مفاسد اخلاقی‌شان ممکن و حتی با ملاک‌هایی قابل ارزیابی است.

۷. علامه تفاوت‌های طبیعی و جغرافیایی و محیط عمل و زمان و کثرت افکار را به رسمیت شناخته و در عین حال معتقد است: این تمایزها مانع شناخت و ارزیابی نیست. به عبارت دیگر با توجه به ذات‌گرایی و غایت‌گرایی علامه، شرایط گوناگون مانع ارزیابی و شناخت نیست.

۸. علامه معتقد است: اولاً، هریک از اعتبارات باید به اهداف ادعایی خود برسد و ثانیاً، این اعتبارات با اهداف مدنظر قابل ارزیابی است. ایشان به قیاس‌ناپذیری اهداف اعتقادی ندارد؛ زیرا ریشه اهداف را در طبیعت وجود انسان می‌داند و با ارجاع به طبیعت وجود و فطرت، آنها را قابل ارزیابی می‌شمارد. به عبارت دیگر قیاس‌ناپذیری الگوواره‌ها که توماس کوهن طرح می‌کرد در تفکر علامه مطرود بود و با تکیه بر اهداف همسو با فطرت و ذات برای رسیدن به کمالات انسانی نگاه متمایزی داشت.

در نهایت، مفاسد اخلاقی در جامعه اسلامی برخلاف نظر جامعه‌شناسان مبتنی بر واکنش جامعه یا کژکاردهای آن تعریف نمی‌شود، بلکه هرگونه فاصله از فطرت توحیدی و یا غایات انسانی و یا لغو بودن رفتار می‌تواند ذیل «مفاسد اخلاقی» قرار گیرد و به شکل مطلوب یا نامطلوب ارزیابی شود.

نتیجه‌گیری

الف. در جامعه اسلامی ایران از تربیت متفکران اجتماعی مسلمان که حامل ادبیات توحیدی مسئله‌شناسی و همچنین ارزیابی آن هستند، گریزی نیست، درحالی‌که بیشتر رشته‌های دانشگاهی موجود فاقد چنین ظرفیتی بوده و دغدغه‌مندان این حوزه نیز به حیث کمی و کیفی در اقلیت هستند.

ب. بازشناسی و بازخوانی و واکاوی آراء اجتماعی متفکران مسلمان^۹ ناظر به مسائل اجتماعی معاصر جامعه اسلامی ایران از حیث روش‌شناسی و مسئله‌یابی، می‌تواند به‌مثابه نقطه آغازین قلمداد شود. همچنین نهضت ترجمه این آثار برای استفاده دانشجویان غیرآشنا به ادبیات عرب نیز باید در دستور کار قرار گیرد و علاوه بر این بازنویسی این آثار در ادبیات معاصر فارسی نیز ضروری است.

ج. دستگاه نظری تأسیسی علامه طباطبائی با عنوان «اعتباریات» ظرفیت طرح علوم انسانی اسلامی را دارد و امکان گفت‌وگو با ادبیات غربی را ممکن می‌سازد. این طرح نظری ضمن پوشش نیازهای اولیه انسانی، آنها را در مسیر عقلانی و غایت‌مند فطرت قرار می‌دهد و بر همین مبنا به ارزیابی آنها نیز می‌پردازد و از تکیه صرف بر نقل بدون توجه به شرایط اجتماعی یا احتیاجات انسانی فاصله می‌گیرد و نوعی فلسفه مضاف و مقرون به فرهنگ و زندگی را مطرح می‌کند.

د. این دستگاه نظری ارزش‌های ثابت و متغیر را لحاظ کرده است که بخش اعظم فرهنگ را تشکیل می‌دهد و در نتیجه فضایی برای بسط فرهنگ اسلامی در محافل آکادمیک در حوزه فرهنگ‌شناسی و فلسفه فرهنگ ایجاد می‌شود و طرح این نظریات در عرصه‌های اجتماعی افق‌هایی را برای جوامع معاصر اسلامی ایجاد می‌کند.

منابع

- آرون، ریمون، ۱۳۶۴، *مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- پارسانیا، حمید، ۱۳۷۹، *علم و فلسفه*، چ دوم، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۳، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
- _____، ۱۳۸۰، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چ دوازدهم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۱، *نهایه الحکمه*، ترجمه و شرح علی شیروانی، چ پنجم، قم، بوستان کتاب.
- معیدفر، سعید، ۱۳۷۹، *جامعه‌شناسی مسائل اجتماعی معاصر در ایران*، تهران، سرزمین ما.

Braude, I, 1975, *Work and Workers*, New York, Praeger.


Rose, M., 1985, *Reworking the work Ethic: Economic Values and Socio- cultural politics*, London, schocken.

Tilgher, A., 1930, *Home Faber: work through the Age*, Translated by D.C.Fishwr, New York, Harcourt Brace.

رہیافت تاریخی به شناسایی عوامل بحران و نظم‌ناپذیری سیاسی در افغانستان معاصر

سیدہاشم ہاشمی / دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه تهران

hash.hashemi110@yahoo.com  orcid.org/0000-0002-0925-3659

دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۲۵ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۶  <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

چکیده

رویکرد تاریخی به شناسایی عوامل بحران و نظم‌ناپذیری سیاسی در افغانستان بخشی از مباحثات حل‌ناشده مناسبات فکری سنت و تجدد در این کشور است. شناسایی موانع نظم‌ناپذیری سیاسی با رویکرد تاریخی، نظم سیاسی را با توجه بر خاستگاه معرفتی تجدد در نظر می‌گیرد. سنت و هویت فرهنگی در افغانستان با بازتولید مولفه‌های نظم‌ناپذیری، مانع درک اداره جامعه به شیوه علمی-مشارکتی و مانع گذار به نظم جدید شده است. مهم‌ترین سؤال درباره چرایی نظم‌ناپذیری سیاسی در افغانستان این است که کدام عوامل فرهنگی و زیستی این کشور را وارد چرخه بی‌نظمی تاریخی ساخته است؟ افغانستان دارای انباشتی از منازعات گوناگون هویتی - فرهنگی و محیطی است؛ از جمله منازعات درون‌قبیلہ‌ای و رقابت‌های حاد قومی، و جدال‌های متعصبانه فرقه‌ای است، که این فراز و فرودها را باید بازی‌ای به حساب آورد که با هر رفت و برگشت، این کشور دچار تخریب و فروپاشی شده است. سیاست دولت‌های عمدتاً پشتون افغانستان به منظور ساخت دولت و ملت برپایه قوم پشتون بدون در نظر گرفتن اقوام دیگر و سیاست تغییر زبان از جمله مهم‌ترین عوامل بی‌ثباتی و نظم‌ناپذیری سیاسی محسوب می‌شود. از دیگر متغیرهای دخیل در نظم‌ناپذیری سیاسی، صورت‌بندی ژئوپلیتیکی و ادعای ارضی افغانستان نسبت به همسایگان است. متغیرهایی که در این تحقیق به‌عنوان موانع نظم‌ناپذیری سیاسی شناسایی شده، یافته‌های این تحقیق محسوب می‌شوند. مهم‌ترین فرایند متغیرهای یادشده توضیح شکست افغانستان در ساخت دولت - ملت است.

کلیدواژه‌ها: دولت - ملت، قبیلہ، قوم، مدرنیته، مذهب، فرهنگ.

«نظم‌پذیری سیاسی» مفهومی است که از درون آگاهی‌های جدید با ویژگی‌های اراده‌باورانه و جبرستیزانه سر برآورده است. ظهور علم جدید و تغییرات اجتماعی در جوامع امروزی فاصله ژرفی میان جهان سنت و نظم سنتی و جهان امروزی (مدرن) و نظم جدید ایجاد کرده است. افغانسنان به‌مثابه جامعه‌ای تحت تأثیر هویت‌های جدال‌آفرین متصلبانه، از دستیابی به یک نظم فراگیر براساس توافق جمعی بازمانده است.

نسبت‌سنجی میان نظم سنتی در افغانستان با نظم جدید نشان می‌دهد معیارهای نظم سنتی از پاسخ به حل بحران‌های انباشته‌شده در این کشور ناتوان است. از این منظر افغانستان از جمله کشورهایی است که تاکنون به قاعده «دولت - ملت» دست نیافته است. یکی از ابعاد مهم رویکرد علمی به نظم اجتماعی، فهم مناسبات حقوق و جامعه است. در کشورهایی با حاکمیت سنت متعصبانه قومی و فرقه‌ای تنها روایت قابل پذیرش از نظم سیاسی روایت سنت است. از این منظر حقوق اساسی و قواعد عرفی که به بسط مفهوم «حق» از طریق تفسیرهای فقهی و اجتهادی کمک می‌کند، جایی ندارد. بررسی نقادانه تاریخی سیاست، جغرافیا و فرهنگ به پدیده‌هایی زیستی و فرهنگی اشاره دارد که به‌منزله مانع گذار افغانستان به دولت مشارکتی و فراگیر عمل نموده است.

نظم‌ناپذیری دارای خاستگاهی جبرگرایانه و عقل‌ستیزانه است که از سنت‌های متحجرانه تغذیه می‌کند؛ همچنان که نظم‌پذیری و نهادسازی ریشه در آگاهی‌ها و محاسبات عقل‌گرایانه دارد. از منظر سنت‌گرایی متصلبانه، پذیرش نظم سیاسی جدید به‌منزله قیام نامقدس علیه نظم قدسی شمرده می‌شود. براساس ذهنیت تاریخی قبیله‌ای و فرقه‌ای، یک الگو و خوانش همیشه مطلق از حکومت وجود دارد که در سنت تاریخی اسلام تجربه شده و توسط کلام اشعری از آن حمایت گردیده است. بر مبنای نظریه تغلب اشعری، مردم‌سالاری (دموکراسی) به‌منزله تقابل با توحید حاکمیت الهی است (عبدالرحمن، ۱۳۷۷ق، ص ۱۴).

فرهنگ سیاسی افغانستان تحت تأثیر دوگانه سنت تاریخی «فرقه‌ای - قبیله‌ای» اجازه نظم و ثبات بر پایه حقوق اساسی جدید را نداده است. از منظر سنت‌گرایی متعصبانه، حکومت به سبک جدید و با ویژگی «حق رأی و مشارکت» در سنت پیشینیان وجود ندارد؛ پس با الوهیت الهی در تضاد است. از این منظر دولت ملی در اندیشه سنت‌گرایان فرقه‌ای و قبیله‌ای دارای ساخت ایده‌های از قبل تعیین‌شده‌ای است که از آن باید به «فهمی همیشه مطلق از سنت» تعبیر کرد. سنت متحجرانه در افغانستان به‌مثابه فرایندی تاریخی و فرهنگی که دارای مرجعیت و اعتبار است، نتوانسته با اندیشه‌های جدید به گفت‌وگو بپردازد تا الگویی از مناظره سنت و تجدد در این سرزمین شکل بگیرد. به تعبیر نوگرایان مسلمان تنها راه دستیابی به پیشرفت و عدم واپس‌ماندگی، نقادی سنت‌های برجای‌مانده از گذشته است (غلیون، ۱۳۷۹، ص ۶۷).

نقد گذشته به معنای نقد سنت‌های دینی نیست. این تحقیق چهار مؤلفه (ساختار قومی - قبیله‌ای، تبعیض فرهنگی، فرقه‌گرایی مذهبی، و ژئوپلیتیک) را به‌عنوان موانع پاسخ به چرایی طبیعت بحرانی و نظم‌ناپذیری سیاسی در افغانستان در نظر گرفته است.

یکی از ابعاد توضیح‌دهنده نظم‌ناپذیری سیاسی «ساختار قومی و قبیله‌ای» است. افغانستان دارای دو تضاد درون‌قبیله‌ای میان قوم «پشتون» به‌عنوان قوم حاکم و تضاد این قوم با اقوام غیرپشتون است؛ تضادی که در بسترهای فرهنگی - هویتی ایجاد شده و باید از آن به‌عنوان رقابت‌های تاریخی قبیله و شکاف قومی فعال شده در نیم قرن اخیر یاد کرد. ظهور ایدئولوژی‌های جدید قومی در تاریخ معاصر به «قومیت» در افغانستان معنا و مفهوم و هدف خاصی بخشیده است که تا پیش از آن سابقه نداشت.

یکی دیگر از موانع نظم‌ناپذیری سیاسی در افغانستان ایجاد شکاف قومی از طریق «تحمیل زبان» و هویت یک قوم بر اقوام دیگر و تبعیض فرهنگی است.

از دیگر موانع نظم‌ناپذیری سیاسی در افغانستان مؤلفه «فرقه‌گرایی مذهبی» است. مذهب در افغانستان در قالب مذاهب سنتی و ایدئولوژی فرقه‌ای نقش زیادی در ایجاد بی‌ثباتی و نظم‌ناپذیری سیاسی از حیث نظری و عملی داشته است. فرهنگ سیاسی افغانستان دارای ریشه‌های اشعری‌گری و ترکیب آن با سنت‌های قبیله‌ای و تأسیس نظام‌های قبیله‌ای و فرقه‌ای با کسب مشروعیت از طریق نظریات کلام اشعری بوده است.

از مؤلفه‌های نظم‌ناپذیری سیاسی در افغانستان عامل «ژئوپلیتیک» است. افغانستان در موقعیت حایلی میان دو قدرت استعماری روس و انگلیس به وجود آمد. مرزهای افغانستان طبیعی نیست؛ از یک‌سو ناحیه هرات با جنگ از قلمرو قاجاریه جدا گردید و از دیگر سو بخش قبایلی پشتونستان ضمیمه پاکستان گردید.

از دیدگاه فرهنگی، افغانستان از اقوام دارای ریشه‌های فرهنگی متعارض بدون اکثریت قومی بنا شده است. هیچ قومی در افغانستان دارای اکثریت مطلق نیست.

این تحقیق با طرح این سؤال اصلی که کدام عامل موجب بحران و نظم‌ناپذیری سیاسی در افغانستان گردیده است؟ این فرضیه را به آزمون گذارده که «نظم‌ناپذیری سیاسی و عدم شکل‌گیری دولت ملی در افغانستان به سبب تفاوت‌های فرهنگی - هویتی و فقدان پیشینه تاریخی است». افغانستان دارای تاریخ تقویمی است و تاریخ فکری و فرهنگی آن پس از جدایی از ایران دچار رکود شده و این قلمرو وارد دوره‌ای گردیده که از آن باید به «بی‌تاریخی» یاد کرد.

۱. چارچوب مفهومی

در قالب چارچوب نظری، این سؤال مطرح است که «با کدام متغیر مفهومی می‌توان نظم‌ناپذیری سیاسی در افغانستان را توضیح داد؟» در پاسخ باید از تفاوت‌های فرهنگی یاد کرد.

«فرهنگ» دارای نقش تعیین کننده‌ای در تفاوت‌های فکری و ذهنی است. نظریه‌پردازان گفتمان با اینکه واقعیت اجتماعی را برساخت گفتمان می‌دانند، اما به طور ضمنی معتقدند: نظم اجتماعی از طریق فرهنگ ساخته می‌شود (نش، ۱۳۸۵، ص ۵۰).

فرهنگ دارای خاستگاه چندگانه‌ای است و از منابع متفاوت جغرافیایی، تاریخی، بافت جمعیتی، وضعیت اقتصادی و دین تغذیه و ساخته می‌کند (آل غفور، ۱۳۷۵). فرهنگ دارای کارکردهای نظم‌پذیری و هویت‌بخشی است. تفاوت فرهنگی و هویتی از عوامل اصلی شکاف‌های اجتماعی محسوب می‌شود. هویت‌های فرهنگی تصویرهای متضادی دارند. این تضادها در حوزه سیاسی به شکل فرهنگ سیاسی و نتایج حاصل از آن بازتاب می‌نمایند. از این منظر، وفاداری‌ها و هویت‌های سیاسی و اجتماعی از چارچوب هویت‌های قومی به سطح دولت - ملت صعود نمی‌کند. قدرت و سلطه در جوامعی با فرهنگ‌ها و هویت‌های متعارض به سمت شکاف‌های متراکم می‌رود (بشیریه، ۱۳۷۷، ص ۵۵۳).

«نظم‌ناپذیری سیاسی» در افغانستان برآیند هویت‌های متعارض فرهنگی است. بیشتر اقوام افغانستان بازماندگان اقتدار یک دوره امپراتوری گذشته بوده و این اقوام هرکدام دارای پیشینه تاریخی و تعلقات فرهنگی جداگانه‌ای هستند که تعارضات هویتی تحت تأثیر عناصر قومی، مذهبی، زبانی، زیستی و تاریخی آن را به سطح بحران کشانده است. تبیین منازعات سیاسی و اجتماعی در افغانستان از طریق فرهنگ، منازعات متنوعی را نشان می‌دهد. یکی از منازعات فرهنگی در افغانستان، منازعه فرهنگی و هویتی قوم حاکم در داخل با اقوام ساکن، و در خارج با کشورهای فارسی‌زبان همسایه است.

افغانستان از دیدگاه تاریخی با نام «خراسان»، بستر رویش و زایش زبان فارسی و فرهنگ و تمدن اسلامی محسوب می‌شود. در گذشته تاریخی فرهنگ و زبان فارسی دارای نظام «ژئوکالچر» (جغرافیای فرهنگی) بوده است. از مرجعیت فکری و الگوی فرهنگی زبان و فرهنگ فارسی باید به «نظام ژئوکالچر جهانی» یاد کرد. از بررسی ساختار نظام جغرافیای فرهنگی این نتیجه به دست می‌آید که اولاً، این نظام نوعی نظام سیاسی - فرهنگی که عناصر آن در مقیاس جهانی عمل کرده، خود متشکل از خرده‌نظام‌های متعدد خصوصی است. علاوه بر آن، دارای ماهیتی جهانی است و از حوزه‌های بی‌شمار و متداخل فرهنگی و تمدنی تشکیل شده است که در تعامل دائم با یکدیگر به سر می‌برند.

به تعبیر دیگر، «نظام ژئوکالچر جهانی» آمیخته‌ای از حوزه‌های تمدنی بزرگ و نیز نواحی کوچک و بزرگ فرهنگی است که بر حسب تأثیر دو دسته از نیروها، دو الگوی متفاوت کارکردی - رفتاری را در کنار هم به نمایش می‌گذارد (غرایاق زندی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۵).

سیاست فارسی‌زدایی در افغانستان را باید جدال با جغرافیای فرهنگی - تاریخی تحلیل نمود؛ فرایندی که به گسست دو حوزه زبانی - هویتی فارسی و پشتون انجامیده است. برخی مفاهیم تحقیق عبارتند از: نظم‌پذیری، مفهوم «دولت - ملت» و مفهوم «قوم و قبیله».

«نظم» دارای مفهوم یکپارچگی، انطباق، تعامل و جامعه‌پذیری است. آلن بیرو در تعریف «نظم اجتماعی» آن را اطاعت همگانی از یک نظم ارزشی براساس مصالح تعریف کرده است (بیرو، ۱۳۷۵، ص ۳۶۸). ارزش‌ها و مصالحی که نظم اجتماعی و سیاسی براساس آن شکل می‌گیرد دارای سه سطح (نظام، فرایند، و سیاست‌گذاری) است. در سطح «نظام» مصالحی از قبیل حفظ نظام و تطبیق ساختاری و فرهنگی آن در پاسخ به تغییرات و چالش‌های محیطی است. در سطح «فرایند» مصالحی مانند مشارکت و پشتیبانی و حمایت‌ها مطرح است. در سطح «سیاست‌گذاری»، امنیت و رفاه و نظم عمومی مطرح است (کشاورز، ۱۳۷۵).

«نظم‌پذیری» زمانی شکل می‌گیرد که دولت فراتر از چالش‌های فرهنگی و قومی، افکار عمومی را در خصوص مصالح جمعی اقناع نماید.

«دولت - ملت» در مفهوم جدید، معادل واژه انگلیسی «Nation-State» است. فاینر در کتاب خود به نام *تاریخ حکومت*، «دولت - ملت» را از نوآوری‌های انقلاب فرانسه می‌داند (فاینر، ۱۹۹۷، ص ۹۳). ملت به‌مثابه افراد جامعه، علاوه بر آنکه مؤسس دولت شمرده می‌شود، بر آن تقدم تاریخی - منطقی دارد. منظور از «شکل‌گیری دولت» شکل‌گیری براساس مصالح عمومی است. منظور از مفهوم «ملت» تبدیل خرده‌هویت‌های قومی و منطقه‌ای به هویت ملی است.

البته ظهور ملت‌گرایی افراطی در اروپا موجب گردید تا نظریه‌های مخالف بر ضد مفهوم «ملت» شکل بگیرد. *هانا آرن* نقد ملت‌گرایی را در بطن اندیشه فلسفی خود قرار داده بود. وی رابطه «دولت - ملت» را بدیل غاصب رابطه «دولت - شهروند» می‌داند (قادری، ۱۳۸۷، ص ۸۲).

«قبیله» عبارت از یک گروه فرهنگی همگن است که اعضای آن به یک زبان سخن می‌گویند، یک نظام واحد و باثبات سیاسی و اجتماعی و یک سرزمین دائمی دارد. عنصر اصلی در تعریف گروه‌های قبیله‌ای، «خویشاوندی» است (احمدی، ۱۳۷۹، ص ۴۱).

اما «قوم» عبارت است از یک جمعیت انسانی مشخص با یک افسانه اجدادی مشترک، خاطرات مشترک، عناصر فرهنگی، پیوند با یک سرزمین تاریخی یا وطن و میزانی از حس، منافع و مسئولیت (اسمیت، ۱۳۷۷). «قوم» مفهومی است که نزد افغان‌ها کاربرد وسیعی دارد و همه روابط اجتماعی گروه‌ها و تعارضات اجماعی را دربر می‌گیرد (تایپر، ۱۹۸۸، ص ۸۴).

۲. پیشینه تحقیق

درباره پیشینه تحقیق می‌توان به نظریه‌های فرهنگی و تاریخی اشاره نمود. در برخی نظریات فرهنگی به الگوهایی از جوامع سنتی ارائه شده است که تطبیق آن با جامعه قبیله‌ای افغانستان می‌تواند توضیح‌دهنده چرایی نظم‌ناپذیری سیاسی و ناکامی افغانستان در دستیابی به دولت و ملت باشد. در این زمینه می‌توان به کتاب *خواب خرد* اشاره نمود (امیری، ۱۳۹۱).

از منظر نگارنده «نظم‌ناپذیری سیاسی» ریشه در سنت و فرهنگ متحجرانه و تغییرناپذیر حاکم در افغانستان دارد. حسین دهشیار در مجموعه مقالاتی که درباره افغانستان نوشته است، بی‌ثباتی و نظم‌ناپذیری سیاسی در افغانستان را به عوامل فرهنگی و تاریخی نسبت می‌دهد (دهشیار، ۱۳۹۰).

سنزل نوید میان نظم‌ناپذیری سیاسی و تجدید قدرت سنت‌گرایی متحجرانه نسبت‌سنجی نموده و معتقد است: هجوم قدرتهای خارجی موجب قدرت سنت‌گرایان سنتی و مانع دولت - ملت‌سازی گردیده است (نوید، ۱۳۸۸). جعفر حق‌پناه ژئوپلیتیک مصنوعی افغانستان را عامل بی‌نظمی و بی‌ثباتی افغانستان می‌شمارد (حق‌پناه و رحیمی، ۱۳۹۰).

برخی پژوهش‌ها قبیله را کلید فهم و فرهنگ قبیله‌ای را تنها منبع مراجعه برای درک تاریخ این کشور دانسته‌اند. از نظر فرهنگی، ساخت سلطه و قدرت در افغانستان محصول فرهنگ سیاسی قبیله است. فرهنگ سیاسی در افغانستان دارای روش سرکوبگرانه و ظرفیت ایجاد نظام‌های استبداد فرقه‌ای و قبیله‌ای است. این تحقیق از این حیث با دیگر تحقیقات تفاوت دارد که به عوامل نظم‌ناپذیری سیاسی تحت تأثیر تفاوت‌های هویتی و فرهنگی اشاره می‌کند.

یکی از جنبه‌های نوآورانه تحقیق روایت تاریخی از چرایی ناکامی افغانستان در دستیابی این کشور به دولتی فراگیر است. عوامل متعصبانه فرهنگی و ذهنی در برابر اندیشه پیشرفت و واکنش منفی نشان داده، مانع گذار افغانستان به یک دوره تاریخی جدید و دستیابی به دولت - ملت جدید گردیده است. ارائه الگوی فهم و تبیین تاریخ افغانستان معاصر بازتاب‌دهنده این واقعیت است که فرهنگ متحجرانه منبع ناامنی، هرج و مرج و نظم‌ناپذیری، تمرکز قدرت و بی‌ثباتی، خشونت و واگرایی است. اگر در جهان کنونی گریزی از تغییر به منظور پیشرفت نیست، تنها راه درک این ضرورت تغییر در فرهنگ عمومی و بسترسازی فرهنگی و شناسایی موانع آن است.

۳. نقش ساختار قومی و قبیله‌ای در نظم‌ناپذیری سیاسی

جامعه افغانستان بر روی گسلی از بحران‌های ناشی از اضطراب قومی - قبیله‌ای و ناآرامی بنا شده و طی دو قرن اخیر، فرهنگ قبیله‌کنش‌های تجددگرایانه برای پذیرش نظم سیاسی جدید را با خشونت به حاشیه رانده است. افغانستان دارای ساخت دوگانه «قوم - قبیله» است؛ بدین صورت که اقوام از یک، تاجیک و هزاره در یک بافت قومی

جداگانه تعریف می‌شوند که فاقد ساخت قبیله‌ای هستند و هویت آنها زبان و زیست جغرافیایی است. مجموعه دوم قوم پشتون هستند که دارای بافت قبیله‌ای می‌باشند. «تفاوت‌های قومی و قبیله‌ای» مهم‌ترین عامل شکاف‌های اجتماعی و نظم‌ناپذیری سیاسی محسوب می‌شود.

۱-۳. ساخت قبیله‌ای

ساخت قبیله‌ای جامعه از جمله بسترهای تولید تضاد با نظم‌پذیری محسوب می‌شود. حاکمیت قبیله بر مبنای ایستارهای پیشاتمدنی در تضاد با شهر و اجتماع قرار دارد. مفهوم «قبیله» بیش از همه یادآور انزوای فرهنگی است. منظور از «قبیله» نظام خانه‌به‌دوشی و انزوا و خودمختاری به سبک قدیم نیست، بلکه منظور تدوام زیست در یک فرهنگ است. تا یک قرن پیش، افغانستان صورت‌بندی قبیله‌ای پررنگ‌تری داشت، تا جایی که مکثاتن انگلیسی افغانستان را کشوری تجزیه‌شده به گروه‌های رقیب قبیله‌ای تعریف کرده است (گریگوریان، ۱۳۸۸، ص ۱۵۶).

ساخت قبیله‌ای افغانستان در آغاز قرن بیستم همچنان پابرجا بود، تا جایی که کاتب *هنراره* در کتاب *نژادنامه افغان* وقتی فهرست قبایل پشتون ساکن در افغانستان را جمع‌آوری کرده، تعداد آنها را بیش از ۱۳۰ ایل و قبیله با هزاران خان ذکر نموده است (کاتب، ۱۳۷۲، ص ۵۰).

سه دهه پیش *اولیویه روا* افغانستان‌شناس فرانسوی تا نیمه اول قرن بیستم، یک‌سوم جمعیت افغانستان را تحت نفوذ فرهنگی و اجتماعی قبیله می‌دانست. او درباره کوچندگان این سرزمین می‌نویسد: افغانستان با دو میلیون تن (قریب شانزده درصد کل جمعیت) که به صورت ایلیاتی «بیابانگرد» زندگی می‌کنند، دارای مقام اول در جهان است (رِوا، ۱۳۶۷، ص ۲۹-۳۰).

افغانستان دارای تجربه فراوانی از شورش قبایل پشتون است. استعمار انگلیس زمانی در این کشور نفوذ یافت که افغانستان در وضعیت ملوک‌الطوایفی قرار داشت. یکی از روش‌های کنترل قبایل پرداخت هزینه سالانه و ماهانه بود. شورش قبایل افغان بر ضد انگلیسی‌ها که در یک جنگ قریب دوازده هزار انگلیسی قتل‌عام شدند، به خاطر قطع پرداخت‌های سالانه به غزلی‌ها بود (یوانز، ۱۳۹۶، ص ۷۳).

انزواگرایی زیستی قبیله موجب گردیده است برخی مارکسیست‌ها از سنت خانه‌به‌دوشی قبایل با عنوان «فتودالیسم» یاد کنند (میتروپولسکی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۵). منظور از «فتودالیسم» خودمختاری و جداشدگی است. مورخ افغان، محمد غبار، کتاب *افغانستان در مسیر تاریخ* را تحت تأثیر همین ایده نگاشت. او به طور ضمنی از دو قرن اخیر افغانستان به دوره استیلای فتودالیسم قبیله‌ای یاد کرده است (غبار، ۱۳۶۸، ص ۶۴۳).

از منظر *رئول نارول* «قبیله یک فرهنگ کلی را می‌سازد تا یک فرهنگ فرعی را» (نارول، ۱۹۶۴، ص ۴).

به‌طور کلی قبیله از سه منظر ارزیابی می‌گردد:

۲-۳. قبیله و فرهنگ سیاسی

قبیله از طریق فرهنگ سیاسی نقش تعیین‌کننده‌ای در ساخت قدرت دارد. یکی از ماندگارترین میراث قبیله تولید فرهنگ سیاسی در عصر نوین است. فرهنگ سیاسی قبیله بازتاب‌دهنده قدرت متکی بر اطاعت و زور است. تأسیس دولت بر مبنای فرهنگ سیاسی قبیله و نظام غلبه با اجتماع سیاسی از طریق توافق جمعی در تعارض است. فرهنگ سیاسی قبیله فرهنگ سیاسی محدود است. از دیدگاه پاول تنها از طریق دگرگونی فرهنگ‌های سیاسی امکان جامعه‌پذیری سیاسی ممکن است (الموند و پاول، ۱۹۷۸، ص ۶۴).

در فرهنگ سیاسی محدود، امکان تغییراتی که نظام سیاسی آغاز کرده است وجود ندارد. فرهنگ سیاسی قبیله مانع گذار جامعه از وضعیت قومی و قبیله‌ای به ملت شدن است.

۳-۳. قبیله و شیوه تفکر

یکی از تفاوت‌های فرهنگی شیوه تفکر است. تجربه روزمره جهان از طریق تفکر ممکن می‌گردد. به باور هوسرل درک جهان تنها از یک راه ممکن نیست، بلکه پدیده‌های تجربی شناخت‌های جداگانه‌ای هستند که در ذهن هر فرد جداگانه تجلی می‌یابند و هر فرد از طریق جهان زیستی و فرهنگی خود آن را درک می‌کند (فیاض، ۱۳۸۹، ص ۱۳۵).

از منظر لوی برول جامعه‌شناس فرانسوی و ارنست کاسیرر درک قبیله از هستی، یک فهم بدوی محسوب می‌شود. لوی برول ذهنیت اقوام ابتدایی را بر پایه پژوهش‌های انسان‌شناختی بررسی کرده و کوشیده است تا خصوصیات بارز این ذهنیت را بشناسد و تفاوتش را با ذهنیت منطقی - علمی دریابد.

تقسیم نظری کانت مبنای نظریه‌های جامعه‌شناسی اگوست کنت و نیز لوی برول است. نظریه لوی برول قطعاً با جوامع دینی و ادیان ابراهیمی سازگار نیست. مفهوم «عرفان» در ادیان ابراهیمی با «عرفان» در جوامع بدوی را تنها می‌توان مشترک لفظی شمرد؛ زیرا در ادیان ابراهیمی علم با عرفان هم‌منشین است. اما به موجب جزئیة نظریه برول درباره شیوه تفکر با اقوام و قبایلی که بعدها به اسلام پیوستند و از پیشینه فرهنگی خود جدا نشده‌اند سازگاری دارد. لوی برول برای ذهن دو نوع کارکرد ساختاری عرفانی و ساختار منطقی قایل گردید. کاسیرر نیز میان ذهنیت اسطوره‌ای و ذهنیت علمی تفاوت قائل گردیده است (موقن، ۱۳۸۹، ص ۱۸۱۷).

لوی برول در کتاب خود با عنوان *کارکردهای ذهنی در جوامع عقب‌مانده* می‌نویسد: اگر بیشتر ما محتوای بازنمایی‌های جمعی انسان‌های ابتدایی را مدنظر داشته باشیم، ذهنیت آنان را «عرفانی» می‌نامیم. اما اگر پیوندهای میان این بازنمایی‌ها یا روابطی که این بازنمایی‌ها میان پدیده‌ها برقرار می‌کنند مدنظرمان باشد ذهنیت آنان را «پیش‌منطقی» می‌خوانیم (همان، ص ۴۵).

باید تأکید کرد: ذهنیت شهودی - عرفانی یا پیش‌منطقی با عقل شهودی در ادیان ابراهیمی که ریشه در معرفت‌شناسی دین دارد، متفاوت است. همچنان‌که لوی برول نشان داده است، اندیشه «پیش‌منطقی یا عرفانی»

سرشتی جمعی دارد. اندیشه منطقی - علمی هم سرشتی اجتماعی دارد. وضعیت اجتماعی باید به گونه‌ای باشد که فرد از حالت خودمحوری خیال‌بافانه به در آید تا بتواند به یک شخصیت مستقل مبدل شود (همان، ص ۴۷). برای خروج از عالم پیش‌منطقی و ارتباط با دیگر فرهنگ‌ها، هوسرل به «رابطه بین‌الاذهانی» اشاره کرده است (فیاض، ۱۳۸۹، ص ۱۳۵). رابطه بین‌الاذهانی از دو طریق عقلانیت و مدنیت قابلیت تحقق دارد.

براساس تحلیل عبدالمجید شرفی، نواحی میان افغانستان و پاکستان را که قبایل پشتون سکونت دارند تنها می‌توان از طریق مفهوم «بدویت»/ابن‌خلدون توضیح داد. شرفی در این زمینه می‌نویسد: این قبایل از دسته بدویان کوچ‌نشین به‌شمار می‌روند که در شیوه زندگی خود، آداب و رسوم قاطع بادیه‌نشین را ادامه داده‌اند (شرفی، ۱۳۹۲، ص ۴۴۹). اکنون فرهنگ این قبایل از طریق حکومت طالبان تعیین‌کننده حیات اجتماعی افغان‌هاست. جلوگیری طالبان از بازگشایی مدارس دختران مقطع راهنمایی و دبیرستان و محدود کردن حضور زنان ریشه در قانون و عرف قبیله‌ای موسوم به «پشتونوالی» دارد.

۳-۴. قبیله و انحصارگرایی

از منظر حقوقی یک سرزمین به صورت مشاع، ملک تمام شهروندان محسوب می‌شود و مشارکت در مناصب دولتی حق هر شهروندی است. اما فرهنگ شفاهی قبیله، افغانستان را سرزمین موعود پشتون‌ها به حساب آورده و اعمال حق حاکمیت را انحصاراً در اختیار یک قوم قرار می‌دهد. از دیدگاه قوم‌گرایان پشتون، سیر طبیعی شکل‌گیری افغانستان براساس حق حاکمیت قوم پشتون است و تنها این قوم حق اعمال حاکمیت دارد (حق‌پناه و رحیمی، ۱۳۹۰، ص ۹۶). اما از منظر تاریخی و حقوقی نسبتی میان قوم پشتون و خراسان تاریخی وجود ندارد؛ زیرا کشوری که از سده نوزدهم به بعد به نام «افغانستان» خوانده شد، از دوره اسلامی تا اواسط قرن نوزدهم با نام رسمی «خراسان» خوانده می‌شد (فرهنگ، ۱۳۸۵، ص ۴۷-۴۸).

قبایل پشتون در کوه‌های سلیمان می‌زیستند و مهاجرت آنها به خراسان از قرن شانزدهم به بعد آغاز گردید (همان، ص ۶۹). کوچی‌ها [عشایر پشتون] اغلب دارای تابعیت پاکستانی‌اند، اما آنها به خاطر قومیت‌شان تحت حمایت دولت‌های افغانستان قرار داشته‌اند. آنها از پیشاور تا دامنه‌ها و ارتفاعات هندوکش به صورت «مالچر» مهاجرت فصلی داشته و اغلب با یکجانشینان تاجیک و هزاره درگیری داشته‌اند. منازعه کوچی‌های مالچر با بومیان مناطق مرکزی افغانستان را باید در ردیف بزرگ‌ترین منازعات بر سر قلمرو به حساب آورد (ابواحسان، ۱۳۷۷)؛ منازعه‌ای که به شکل ادعای ارضی است و همچنان از معضلات کنونی جامعه افغانستان محسوب می‌شود.

۳-۵. متغیر قومیت

افغانستان دارای صورت‌بندی قومی است و قومیت یکی از بسترهای اصلی تولید بحران و در نتیجه ایجاد شکاف‌های اجتماعی و نظم‌ناپذیری سیاسی است. در جوامع چند قومی، عوامل تحمیل فرهنگ و زبان قوم حاکم بر

اقوام دیگر و رقابت نخبگان بیش از دیگر عوامل، به نابرابری سیاسی و اجتماعی دامن زده و در نتیجه موجب شکاف و منازعات قومی و نظم‌ناپذیری گردیده است (سجادی، ۱۳۸۰، ص ۳۸). در این جوامع نخبگان برای انتخاب شدن تمایلات قوم‌گرایانه را به شکل آشکاری بر زبان می‌آورند. آنها با طرح تفاوت‌ها به تثبیت نقش خود می‌پردازند (گودرزی، ۱۳۸۵، ص ۱۷۲).

دو قرن اخیر دولت در افغانستان با کنترل منابع قدرت سیاسی، منابع مادی (ثروت)، منابع انسانی و کنترل عقاید (مذهب) مهم‌ترین عامل نابرابری‌ها و شکاف‌های قومی بوده است. از دولت انتظار می‌رود که در جایگاه داور، ارزش‌ها را برابر توزیع نماید، اما سازمان حکومت در افغانستان با تفکیک اجتماعی جامعه افغانستان به «خودی» و «غیرخودی» به رابطه نابرابر میان اقوام دست زده است.

به قول گیئنز، دولت - ملت مدرن اقتداری است که قدرت سیاسی آن را تأسیس می‌کند و حقوق ممتاز آن [عادلان] در درون قلمرو مرزهای دموکراتیک پذیرفته می‌شود. دولت - ملت مدرن واجد توانایی تضمین این مطالبات با قدرت نظامی است (بارکر، ۱۳۹۱، ص ۳۴۵).

اما قدرت در افغانستان برای منافع یک قوم استخدام شده است. اولین پایه‌گذار چنین سیاستی عبدالرحمان خان بود. او در اواخر قرن نوزدهم برای پایان بخشیدن به رقابت‌های درون‌قبیله‌ای، نوعی رقابت قومی و مذهبی ایجاد کرد تا بلکه بتواند از این طریق اختلافات درونی قبایل پشتون را حل نماید (فرهنگ، ۱۳۸۵، ص ۴۴۵).

تاریخ افغانستان تاریخ بازی قبایل پرتعداد پشتون است و اقوام غیرپشتون همواره در حاشیه قدرت سیاسی قرار داشته‌اند. تا پیش از خروج اتحاد شوروی (سابق)، افغانستان فاقد منازعات فعال قومی بود. اما پس از خروج اتحاد شوروی و سقوط دولت بازمانده از عصر تجاوز، کابل به تصرف نیروهای جهادی فارسی‌زبان تاجیک‌تبار درآمد؛ رویدادی که به «تغییر ساختار قدرت قومی و قبیله‌ای» تعبیر گردید و تعارضات قومی را از وضعیت نهفته به شکل فعال درآورد؛ زیرا احزاب سیاسی در افغانستان که پس از هجوم اتحاد شوروی پدید آمدند و اسلام را معیار اندیشه خود معرفی کردند، بیشتر براساس علایق قومی حزب تشکیل دادند. در این زمینه گفته شده است:

احزاب سیاسی و جهادی در افغانستان با تأثیرپذیری از الگوی سنتی و ساختار اجتماعی، در شبکه‌های قومی و روابط خویشاوندی جامعه محصور مانده و دانش سیاسی نخبگان سیاسی احزاب و در نتیجه جهت‌گیری و روش‌های سیاسی آنان براساس آداب، رفتار و نگرش قومی شکل گرفته است و در نهایت قومیت در رقابت سیاسی و سهم‌گیری در حاکمیت مرکزی نقش تعیین‌کننده‌ای یافته است (پویگ، ۱۳۷۰، ص ۳۴۵).

از درون جنگ‌های داخلی - قومی افغانستان در دهه نود میلادی در قرن بیستم و همچنین با فروپاشی دولت/شرف غنی در ماه‌های اخیر، تنها پشتون‌ها به‌عنوان فاتحان جدید سر برآوردند و یکبار دیگر تجربه تلخ به حاشیه رانده شدن اقوام غیرپشتون تکرار گردید و همچنان نابرابری به‌عنوان عامل تهدیدکننده نظم و امنیت در ساخت قدرت قبیله‌ای طالبان حفظ گردید.

۴. تبعیض فرهنگی

یکی از عوامل بی‌ثباتی و نظم‌ناپذیری سیاسی، تبعیض فرهنگی و تحمیل هویت زبانی یک قوم بر اقوام دیگر است. در یک قرن اخیر، قوم پشتون از یک هویت شناور در میانه هویت فارسی - ایرانی و هویت شبه‌قاره‌ای به هویت جدیدی دست یافته است. این هویت جدید که سعی در تاریخ‌سازی پیشینی (در استناد سرزمینی) دارد و بر پایه برتری‌جویی قومی بنا شده، رفتار تبعیض‌آمیز حقوقی - فرهنگی را در برابر اقوام دیگر در پیش گرفته و در وضعیت «رادیکال» (اصلاح‌طلبانه) کوشیده است از گسست‌های اقلیت‌های دیگر به نفع خود بهره‌برداری نماید.

یکی از این اقدامات تغییر هویت فرهنگی و تاریخی است. سیاست تحمیل فرهنگی ابتدا با تغییر نام «خراسان» و تبدیل آن به «افغانستان» آغاز گردید (دولت‌آبادی، ۱۳۷۸، ص ۳۱۵). این سیاست تنها به تغییر نام کشور منحصر نماند، دولت از طریق وضع قوانین جدید و اجرای نظام‌مند و استخدام نظریه‌های قوم‌گرایانه کوشید تا رابطه فرهنگی افغانستان را با گذشته تاریخی و تمدنی‌اش قطع نماید.

فرایند تحمیل هویت فرهنگی را می‌توان در دو مرحله ارزیابی کرد:

۴-۱. سیاست تغییر زبان

سیاست «تغییر زبان» یکی از بنیادی‌ترین رهیافت‌های تغییر هویتی محسوب می‌شود. تلاش برای جاگزینی زبانی در آغاز قرن بیستم توسط نوگرایان افغان پیشنهاد گردید. محمود طرزی که اندیشه‌هایش بر *امان‌الله‌خان* تأثیر داشت کوشید تا زبان پشتون را که تا آن هنگام زیرسایه زبان فارسی قرار داشت، به‌عنوان زبان اصلی جایگزین فارسی سازد. او در یکی از شماره‌های *سراج‌الاخبار* می‌نویسد:

ما را ملت افغان و خاک پاک عزیزمان را «افغانستان» می‌گویند؛ چنان‌که عادات، اطوار و اخلاق مخصوص داریم، زبان مخصوصی را نیز مالک می‌باشیم که آن را زبان «افغان» می‌گویند. این زبان را مانند حرز جان باید محافظت کنیم، در ترقی و اصلاح آن باید کوشش ورزیم. تنها مردمان افغانی‌زبان، بلکه افراد اقوام افغانستان را واجب است زبان افغانی وطنی ملتی خود را یاد بگیرند. در مکتب‌ها [مدارس] مهم‌ترین آموزش‌ها باید تحصیل زبان افغانی [پشتو] باشد (شفایی، ۱۳۹۶، ص ۷۳).

در زمان *ظاهرشاه* سیاست تغییر زبان به شدت دنبال گردید. برای آموزش زبان پشتو تلاش‌های گسترده‌ای انجام گرفت. اما پس از فعالیت‌های آموزشی، بسیاری از پشتون‌ها نتوانستند آن را یاد بگیرند. از این‌رو زبان فارسی در کنار پشتو به‌عنوان زبان رسمی قرار گرفت (دولت‌آبادی، ۱۳۸۷، ص ۳۳)؛ زیرا قریب ۸۰ درصد ساکنان افغانستان از اقوام گوناگون با زبان فارسی تکلم می‌کردند. بدین‌روی حذف این زبان از همان ابتدا با ناکامی مواجه گردید (همان). اما سیاست فارسی‌زدایی موجب دوگانگی عمیق زبانی گردید و دو هویت فرهنگی را در تعارض با یکدیگر قرار داد.

۴-۲. ساخت ملت بر پایه تغییر هویتی

محمود طرزی به‌عنوان مرجع فکری و قومی افغان‌ها، به دولت افغانستان پیشنهاد کرد تا از طریق تحمیل هویت پشتون‌ها بر دیگر اقوام، ملت را بر هسته قومی - فرهنگی پشتون‌ها بنا نماید. تلاش طرزی برای تأسیس یک دولت و دوام آن، بر پایه قوم پشتون است (طرزی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۳). افرادی مانند حبیبی تلاش نمودند از طریق دستبرد زدن به تاریخ باستان، پذیرش زبان و هویت قوم پشتون را تسهیل نمایند.

عبدالاحی حبیبی، نویسنده افغان، درباره پیشینه زبان فارسی ادعای نادرستی مطرح نموده و ادعا کرده است: زبان دری متأثر از عربی نیست، بلکه زبانی قدیمی است، و حتی احتمال اخذ زبان دری در عصر کوشانی از زبان پشتون را مطرح نموده و محل آن را برخی نواحی هندوکش می‌داند (حبیبی، ۱۳۶۷، ص ۷۴۲). او در جای دیگری ریشه‌های زبان پشتو را به نواحی غور نسبت می‌دهد (همان).

ادعای حبیبی نشان می‌دهد اقوامی که بعدها وارد خراسان شدند (مانند پشتون‌ها) از بین رهیافت‌های دینی، فلسفی، هنری، عقل و احساس باطنی، تنها با دین نسبت برقرار نمودند؛ اما از درک روح تمدن و تفکر اسلامی - خراسانی عاجز ماندند. به‌طور کلی سیاست تحمیل فرهنگی در جایی که هویت فارسی در برابر هجوم اقوام آسیای میانه و حتی اعراب مسلمان مقاومت نموده، نه‌تنها سودی نداشته، بلکه نتیجه‌ای معکوس داده است. تبعیض فرهنگی نه‌تنها موجب شکاف گسترده قومی گردید، بلکه به هویت شناور قوم پشتون که می‌کوشید در میانه هویت فارسی - ایرانی و هویت شبه‌قاره‌ای، اصالتی در خراسان و تاریخ گذشته ایران بیابد، صدمه وارد کرد. فرهنگ و زبان فارسی دارای پیشینه نظام «ژئوکالچر» (جغرافیای فرهنگی) است. منظور از «ژئوکالچر» حضور الگوی جهانی از فرهنگ ایران تاریخی در تاریخ اسلام و حوزه‌های گوناگون سیاسی - علمی است که به‌مثابه مرجع فکری و فرهنگی پذیرفته شده بود. فرهنگ و تمدنی که در خراسان به نوعی نظام سیاسی - فرهنگی تبدیل شده بود، عناصر این فرهنگ الگوی مسلط فکری و فرهنگی و سیاسی محسوب می‌شد (غریباق زندی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۰).

۵. فرقه‌گرایی مذهبی و نظم‌ناپذیری

یکی از منابع نظم‌ناپذیری سیاسی در افغانستان ظهور ایدئولوژی‌های مذهبی و فرقه‌ای است. مطالعات تطبیقی در تاریخ اسلام، فرقه‌های اسلامی را با تکیه بر ویژگی‌های سه‌گانه ایجاد جدال‌های اصلاح‌طلبانه (هویتی - الهیاتی، عقلانی - اجتهادی، و معرفتی - آفاق‌گرا) مورد شناسایی و سنجش قرار می‌دهد. ایجاد جدال‌های چپ‌گرایانه هویتی - الهیاتی اشعری‌گری، سلفی‌گری/ابن‌تیمیه، و وهابی‌گری محمدبن عبدالوهاب به رویکرد فکری و اعتقادی/احمد حنبلی ارجاع داده شده است (پاکتچی، ۱۳۹۰، ص ۷۰).

برخی از شاخه‌های رادیکال فرقه‌های جدال‌گرا با مشخصه «جدال هویتی - الهیاتی» اختلاف فرقه‌های اسلامی را از موضوع امامت و خلافت به موضوع توحید انتقال داده و میان فرقه‌های اسلامی مرزهای هویتی در حد

شرک و کفر تعیین کرده‌اند. این نوع مذاهب به تعبیر جان اسپوزیتو، «دینامیسم‌های تاریخی غالباً عامل جدال بوده و تمدن‌ها را در وضعیت رقابت با یکدیگر قرار داده و گاه باعث شده‌اند که آنها را بر سر قدرت، سرزمین و نفوذ معنوی به جنگ‌های خونبار بکشانند (اسپوزیتو، ۱۴۰۰، ص ۴۶).

بیشتر فرقه‌های مذهبی که از طریق احمدبن حنبل و احمدبن تیمیه و ابوالحسن اشعری تغذیه می‌شوند دچار جدال با محیط فرهنگی و علمی‌اند.

یکی دیگر از رویکردهای مذهبی «رہیافت عقلانی - اجتهادی» است. مذاهبی مانند شیعه امامی و معتزله تاریخی و نومعتزله با ویژگی عقل‌گرایی، اجتهادمحوری، جبرستیزی و عدالت‌خواهی در این رہیافت جای دارند (میرخلیلی، ۱۳۹۳، ص ۳۱-۶۷).

سومین رہیافت فرقه‌ای در تاریخ اسلام فرقه‌هایی با ویژگی «معرفتی - آفاق‌گرا» است. تنها گروه متعلق به این دسته فرقه‌های صوفیانه است. از منظر صوفیان، ادیان و مذاهب جلوه‌هایی از یک حقیقت هستند و دارای منشأ واحدند. تصوف مذهب خاصی را به رسمیت نمی‌شناسد (نیکلسون، ۱۳۵۷، ص ۷۳).

بیشتر فرقه‌ها و مذاهبی که در افغانستان ظهور کرده‌اند متعلق به رہیافت جدال‌های «هویتی - الهیاتی» بوده‌اند. افغانستان در تاریخ معاصر دارای تجربه ظهور انواع هویت متعارض فرقه‌ای برای تأمین منافع گروه‌های قومی و احزاب سیاسی و نظامی بوده است.

۵-۱. مذهب فقهی حنفی

از دیدگاه اقبال لاهوری مذهب حنفی ظرفیت تعامل با تجدد را دارد (جبرئیلی، ۱۳۹۱، ص ۸۰-۸۱). مذهب ابوحنیفه به علت رویکرد اجتهادی همواره مورد نکوهش و توبیخ سلفی‌ها بوده است (خطیب، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۴۳۷-۴۳۸)؛ گرچه بیشتر پژوهشگران افغان در کنار عنصر قومی و قبیله‌ای، از اسلام حنفی به‌مثابه «بازار اصلی تثبیت قدرت شاهان» یاد کرده‌اند (سجادی، ۱۳۸۰، ص ۱۰۹). اما این مذهب در افغانستان بدون پذیرش اندیشه جدید و بدون هیچ بازنگری فکری و اعتقادی در بستر فکری سنتی خود باقی مانده است.

در دهه ۱۸۳۰، یعنی دو قرن پیش، سه مدرسه در کابل وجود داشت که علوم تقلیدی - سنتی را آموزش می‌دادند و هیچ برنامه‌ای برای کنار نهادن نظام سیستم قدیمی وجود نداشت. جزمیت ناشی از آموزه‌ها و پیش‌فرض‌های تقلیدی مانع شکل‌گیری جدال علمی با علوم جدید می‌گردید. هرگونه بازنگری درباره روایات تاریخ اسلام با تهمت بدعت و ارتداد همراه بود. نه تنها قرآن، بلکه در کنار آن، تمام آنچه را در متن‌های روایی و دستورات بزرگان دینی آورده شده بود بی‌چون و چرا پذیرفته می‌شد و غیرقابل نقد بود (گریگوریان، ۱۳۸۸، ص ۹۸).

از مهم‌ترین اقدامات سنت‌گرایان پیرو فقه حنفی در ائتلاف با صوفیان «نقشبندیه» ناکام گذاشتن طرح «ملت - دولت» سازی امان‌الله‌خان بود (نوبد، ۱۳۸۸، ص ۴۴).

۲-۵. ایدئولوژی اخوانی

«اخوانی‌ها» از بازیگران اصلی صحنه سیاسی و نظامی افغانستان به حساب می‌آیند. نفوذ و حضور اندیشه اخوان المسلمین در افغانستان با نام دو تن از دانش‌آموختگان دانشگاه *الازهر*، *غلام‌محمد نیازی* و *برهان‌الدین ربانی* پیوند خورده است. *برهان‌الدین ربانی* اندیشه «بنیادگرایی» را از اخوان المسلمین مصر فراگرفت و با بازگشت او در سال ۱۹۶۰ دانشکده «شرعیات» کابل را محل انتشار اندیشه «اخوانی» قرار داد (عظیمی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۷). یکی از اعضای فعال حلقه اخوانی، *گلبدین حکمتیار* (جنگ‌سالار جنگ‌های داخلی در دهه نود میلادی) است. حکمتیار علت گرایش و جذب خود به اندیشه سید قطب، سید محمد قطب و مودودی را که از ایران وارد افغانستان می‌شد، هدف مقدس آنها می‌داند (طنین، ۱۳۸۴، ص ۱۳۶). جنگ‌های داخلی میان دو جریان اخوانی ربانی - حکمتیار را باید از عوامل نظم‌ناپذیری سیاسی در افغانستان برشمرد.

۳-۵. ایدئولوژی فرقه‌ای طالبان

یکی از ایدئولوژی‌های فرقه‌ای که مانع اصلی نظم‌پذیری سیاسی در افغانستان به‌شمار می‌رود فرقه «طالبان» است. ایدئولوژی مذهبی طالبان ریشه در جریان فرقه‌ای موسوم به «دیوبندیه» دارد. «دیوبندیه» را می‌توان مادر جریان‌های تروریستی «سپاه صحابه»، «طالبان»، و «لشکر طیبه» به حساب آورد. از فرقه مزبور در هند به‌عنوان «سلفیان شبه‌قاره» یاد می‌شود. «دیوبندیه» منسوب به محلی در استان اوتارپرادش هند تحت تأثیر اندیشه‌های *شاه‌ولی‌الله دهلوی* در سال ۱۸۵۷ تأسیس گردید (روا، ۱۳۶۷، ص ۱۵).

شاه‌ولی‌الله دهلوی (م ۱۱۷۶ق) در سفر حجاز با اندیشه‌های *ابن تیمیه* و *ابن قیم* آشنا گردید و پس از بازگشت به هند، به ترویج اندیشه‌های سلفی پرداخت (عفانی، بی‌تا، ج ۶ ص ۸۵۶). تعالیم دیوبندیه را می‌توان در بیشتر گروه‌های تروریستی شبه‌قاره هند، از قبیل «سپاه صحابه» و شاخه نظامی آن «لشکر جهنگوی» و «طالبان» مشاهده کرد (علیزاده، ۱۳۸۹، ص ۱۰۱).

امان‌الله خان برای نوسازی، مانع از نفوذ اندیشه دیوبندیه در افغانستان گردید. در زمان وی مرکز مذهبی «دارالعلوم عربیه» کابل تأسیس گردید (بی‌مؤلف، ۱۳۲۸، ص ۱۶۸). در این باره *اولویه روا* می‌گوید: علی‌رغم کوشش‌های معمول از سوی امیرهای افغانی در افغانستان، هرگز مدرسه‌ای با وسعت و عظمت بسیار پا به عرصه وجود نگذاشته است، از مدرسه علوم دینی *سطنتی امیر عبدالرحمان خان* گرفته تا «دارالعلوم عربیه» که در سال ۱۹۴۰ افتتاح شد. با استعدادترین عالمان افغانی به هند، به‌ویژه مدرسه بزرگ «دیوبندیه» می‌رفتند. پس از جدایی هند و پاکستان، پیشاور به صورت مرکز تحصیلات عالی علمای سنت‌گرا درآمد (روا، ۱۳۶۷، ص ۷۶-۷۵).

افغانستان فاقد مرکزیت فتوایی است و مدارس دینی و مذهبی افغانستان شعبه‌ای از حوزه‌های علمی کشورهای همجوار به حساب می‌آید (دولت‌آبادی، ۱۳۸۷، ص ۵۶۳). طالبان در مدارس دیوبندی پاکستان آموزش داده

می‌شوند. اندیشه سیاسی - کلامی طالبان مبتنی بر تأسیس امارت و خلافت بر مبنای تغلب است. در اندیشه طالبان «مردم‌سالاری دینی» مبنای شرعی ندارد.

۵-۴. ایدئولوژی وهابی - سلفی

افغانستان در دو دهه اخیر محل رقابت طالبان وابسته به مکتب دیوبندی و ایدئولوژی‌های سلفی - وهابی بوده است. محل نفوذ دیوبندیه مردم پشتوزبان جنوب افغانستان، و محل نفوذ گرایش سلفی - وهابی مردم فارسی‌زبان شمال شرق و شمال غرب افغانستان است. وهابی‌های سلفی با زیرسؤال بردن اعتقادات اهل سنت و تصرف در آثار روایی اهل سنت جریانی ناسازگار با محیط و پیرامون جهانی آفریده‌اند.

جغرافیای افغانستان را تا پیش از به قدرت رسیدن دوباره طالبان در تابستان ۱۴۰۰ باید بزرگ‌ترین کانون جبهه سلفی - وهابی در آسیای میانه برشمرد. بیشتر دارالعلوم‌ها، مراکز آموزشی، مدارس ابتدایی، مساجد، دانشکده‌های فقه دانشگاه‌های دولتی، و برخی دانشگاه‌های خصوصی در اختیار شبکه به‌هم پیوسته وهابی - سلفی قرار داشت. گسترش شبکه تروریستی سلفی - تکفیری «داعش» موجب گردید تا دولت افغانستان و کشورهای منطقه به تجدید قدرت طالبان اقدام نمایند. درواقع یکی از عوامل قدرت‌گیری مجدد طالبان را باید حضور گروه‌های تکفیری - سلفی دانست. از این منظر می‌توان جریان سلفی را یکی از علل مشروعیت یافتن طالبان در منطقه دانست؛ روندی که به قدرت‌گیری مجدد طالبان منجر گردید.

با از هم پاشیده شدن دولت افغانستان نوعی بی‌نظمی جدیدی در این کشور حاکم گردید.

۶. افغانستان و ژئوپلیتیک بحران

یکی از عوامل نظم‌ناپذیری سیاسی در افغانستان موقعیت جغرافیایی این کشور است. افغانستان در عصر استعمار انگلیس و در یک بستر چالش‌برانگیز و در یک موقعیت منازعه‌آفرین خلق گردید. این کشور با حاکم شدن هر نوع نظم جدید بین‌المللی، دچار بی‌ثباتی، تحت تأثیر موقعیت ژئوپلیتیکی و تغییر جایگاه در نظام بین‌الملل گردیده است (حق‌پناه و رحیمی، ۱۳۹۰، ص ۷۰).

وضعیت ملوک‌الطوایفی افغانستان به انگلیسی‌ها این امکان را بخشید که افغانستان را تحت‌الحمايه خود درآورند. انگلیس ابتدا در جهت تحکیم جایگاه استعماری خود، به دخالت در امور داخلی و معادلات قدرت در افغانستان پرداخت. برای نفوذ در افغانستان، راه دوستی و همکاری با زمینداران و رؤسای قبایل را در پیش گرفت. استعمار با حمایت نظامی و پشتیبانی مالی از فئودال‌های محلی و قبیله‌ای از آنها به‌عنوان ابزار نفوذ استفاده کرد. نحوه اداره قبایل توسط انگلیسی‌ها به این صورت بود که آنها قبایل را به دو منطقه «Settled» و «Tribal area»، یعنی منطقه تحت کنترل دولت و منطقه تحت مدیریت خان‌ها تقسیم کرده

بودند. اکنون نیز این نحوه اداره برای کنترل قبایل در چارچوب سیاست اداری پاکستان اعمال می‌شود (ورسجی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۱).

انگلیسی‌ها قبایل پراکنده افغان را به صورت دو عامل و در اواخر قرن نوزدهم با دست‌نشاندهی/امیر عبدالرحمان خان، افغانستان را به صورت «دوژور» (قانونی) در سطح یک دولت در نظر گرفتند (آریانفر، ۲۰۱۶، ص ۱۷). اما چرا انگلیسی‌ها از قبایل پراکنده افغان یک دولت ساختند؟ آنها اولین استعمارگرانی بودند که از طریق هند وارد این کشور شدند. انگلستان در زمان سلطنت ملکه الیزابت به تأسیس «سازمان تجارتی ماوراء بحار» روی آورد. در سال ۱۶۰۰م «کمپانی هند شرقی» را تأسیس نمود (پیو، ۱۳۵۹، ص ۱۱). در سال‌های ۱۷۶۳م از طریق تأسیس بندر تجاری بمبئی بر هند نفوذ یافت. در این زمان دولت صفویه در اثر شورش غلزایی‌های قندهار سقوط کرده بود (همان، ص ۱۲).

افغانستان به صورت ملوک‌الطوایفی اداره می‌شد. حاکمان محلی افغان تا دوره امیر دوست محمدخان و پیش از عهدنامه پاریس خود را تابع دولت قاجار می‌دانستند. اما ضعف و ناتوانی حاکمان قاجار و استمرار وضعیت ملوک‌الطوایفی موجب گردید تا «کمپانی هند شرقی» افغانستان را به محل بازی بزرگ استعماری خود تبدیل سازد. انگلیسی‌ها سران قبایل افغان در دو سوی مرز با پاکستان کنونی را به صورت جیره‌خوار خود درآوردند و مانع هجوم آنها به سمت هند شدند (فلاشمن، ۱۳۶۳، ص ۴۵). سپس به منظور جلوگیری از هجوم روس‌ها به سمت جنوب، یک دولت حایل ایجاد کردند.

انگلیسی‌ها اولین استعمارگرانی بودند که از حکومت‌های تجزیه‌شده خراسان در برابر روس‌ها یک دولت مانع آفرینند و این همان عنوانی است که از آن به عنوان «بازی بزرگ» یاد شده است (ورسجی، ۱۳۸۱، ص ۳۲). انگلیسی‌ها افغانستان را به یک کانون بحرانی تبدیل کردند. آنها در بنای افغانستان از سیاست «ایجاد تفرقه» استفاده کردند. در توضیح چنین سیاستی، کارل مارکس به دنبال شورش هندی‌ها، در مقاله‌ای که در ۱۸۵۷م انتشار یافت، به این موضوع پرداخته که انگلیسی‌ها همانند رومی‌های پیش از خود، سیاست «تفرقه بینداز و حکومت کن» را برای سلطه در هند به کار گرفته بودند که بنا بر آن ایجاد خصومت میان نژادها، قبایل، کاست‌ها، مرام‌ها و حاکمان، اصل حیاتی برتری برتانیای شمرده می‌شد (اندرسون، ۱۳۹۴، ص ۷۰).

از منظر ژئوپلیتیکی افغانستان دارای سه بحران مزمن تاریخی بوده که این بحران‌ها فرصت ثبات و پایداری را از این کشور سلب نموده است.

۶-۱. ترکیب ناموزون فرهنگی و هویتی

انگلیسی‌ها در آغاز مناطق پشتون‌نشین در پاکستان کنونی را در اختیار داشتند. بلافاصله پس از تأسیس دولت دست‌نشانده عبدالرحمان خان، طی عهدنامه‌ای موسوم به «دیورند» این مناطق را برای همیشه از تحت حاکمیت

افغان‌ها خارج کردند. انگلیسی‌ها هرات، بادغیس، فاریاب و فراه را که از قاجارها به زور ستانده بودند، در اختیار حاکم کابل قرار دادند. پدیدار شدن افغانستان در دوگانگی زبانی و فرهنگی، درحالی که دولت‌های عمدتاً پشتون با ساکنان اکثرأ فارسی‌زبان رابطه نابرابر و تبعیض‌آمیزی داشتند، افغانستان را از دستیابی به دولت - ملت دور ساخت.

۶.۲. جدال منطقه‌ای

یکی از مهم‌ترین جدال‌های منطقه‌ای در غرب آسیا که نقش اساسی در ایجاد بحران‌ها در این ناحیه دارد، ادعای ارضی افغان‌ها نسبت به مناطق قبایلی پاکستان است. رهایی پشتونستان به بخشی از آرمان‌های حاکمان تبدیل گردیده و آنها این هدف را دنبال کرده‌اند که افغانستان زمانی یک کشور خواهد شد که پشتونستان پاکستان دوباره به افغانستان برگردد. به‌طور کلی آرمان‌گرایی افغان به دنبال آن است که افغانستان زمانی تبدیل به یک دولت - ملت تبدیل خواهد شد که ۳۵ میلیون پشتون دو سوی مرز افغانستان و پاکستان به هم وصل شده، یک کشور واحد را به وجود آورند (پورقدیری، در: www.css.ir).

از این منظر افغانستان در ناحیه بحرانی ادعای ارضی نسبت به پاکستان قرار دارد؛ جایی که از منظر جغرافیای سیاسی ناحیه‌ای دارای بحران دائمی و شدید توصیف شده است (کاویانی‌راد، ۱۳۸۹، ص ۶۴). از منظر تحلیل تاریخی، ادعای ارضی افغان‌ها نسبت به پاکستان، موجب گرایش و وابستگی افغان‌ها به اتحاد شوروی (سابق) گردید و سرانجام زمینه‌های اشغال این کشور توسط شوروی را فراهم ساخت.

یکی از بازیگران قومی در افغانستان در گرایش به اتحاد شوروی *داودخان* بود. او نخست‌وزیر و پسرعموی *ظاهرشاه* و پدر معنوی قوم‌گرایان پشتون محسوب می‌شود. *داودخان* علایق خود را در باب قومیت، با گشودن باب اختلاف با پاکستان نشان داد. وی خواهان الحاق و یا خودمختاری پشتونستان پاکستان گردید. بحران شدیدی که میان دو کشور آغاز گردید بین سال‌های ۱۹۶۱ تا ۱۹۶۳ به اوج رسید. *داودخان* به خاطر الحاق پشتونستان به افغانستان، سیاست حمایت از بلوک سوسیالیسم را دنبال نمود؛ سیاستی که منجر به نفوذ شوروی در افغانستان گردید. به باور *اولویه روا* اتحاد شوروی دو نهاد ارتش و دستگاه‌های اداری افغانستان را به صورت هسته مرکزی نفوذ خود درآورد و باید دوران نخست‌وزیری *داودخان* را بستر عبور و نفوذ شوروی‌ها به افغانستان دانست (رِوا، ۱۳۶۷، ص ۵۰). از این نظر می‌توان به این نتیجه دست یافت که افغانستان قربانی سیاست ادعای ارضی نسبت به پاکستان شده و حتی این سیاست زمینه‌های اشغال این کشور توسط شوروی را فراهم آورده است.

۶.۳. قدرت‌های فرامنطقه‌ای

موقعیت افغانستان با هرگونه جابه‌جایی قدرت در نظام بین‌الملل تغییر یافته است. افغانستان در بازی بزرگ میان روس و انگلیس به صورت یک دولت حایل (Buffer state) درآمد (ورسجی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۸). این کشور در تاریخ معاصر، چندین بار توسط انگلیسی‌ها در قرن نوزدهم، روس‌ها در ۱۹۷۹ و امریکایی‌ها در ۲۰۰۱ اشغال گردید. اشغال

افغانستان توسط قدرت‌های خارجی و ایجاد جنگ علاوه بر اینکه این کشور را به ویرانه‌ای تبدیل کرد، زمینه‌ها و فرصت‌های بزرگی را از این کشور سلب نمود.

اما یکی از مهم‌ترین نتایج این جنگ‌ها علاوه بر تخریب، تجدید روحیه سلحشوری و قومی بود که موجب پایداری سنت‌های قبیله‌ای گردید. در واقع، پس از پایان هر جنگی از درون فاجعه تخریب، تنها نیروهای سنتی بودند که فاتحانه سر برمی‌آوردند (نویس، ۱۳۸۸، ص ۱۷۸). افزایش نقش رهبری سنت‌گرایان در جهاد موجب گردید تا همبستگی آنها با گروه‌های قبایلی بیشتر تقویت گردد؛ چنان‌که در نواحی قبایلی پشتون و ناحیه قبایلی هند تحت سلطه انگلیس و سرحد، دسته‌های کوچک مقاومت تحت رهبری علمای محلی که در عمل به رهبران سیاسی و روحانی جامعه ارتقا یافته بودند، تشکیل گردید.

علما تا سال ۱۸۸۰ که مصادف با اتمام جنگ دوم افغان و انگلیس بود، به بخش بزرگ و قدرتمندی که زمامداران افغان از آنها حساب می‌بردند، تبدیل شده بودند. اگر آنها خود را شاه نمی‌خواندند به خاطر نجابتشان بود. بجز عبدالرحمان خان که علما را به گروهی تحت اراده خود تبدیل کرده بود، پادشاهان و امیران افغان برای حفظ قدرتشان برای بقای سلطنت و قدرت در پی تجدید رضایت دائمی عالمان پرنفوذ دینی بودند (همان).

پس از پایان هر اشغالی تنها نیروهای سنتی فاتحانه از آن سر برمی‌آوردند؛ نیروهایی که فعالانه مانع نوسازی شده‌اند.

نتیجه‌گیری

افغانستان از منظر جامعه‌شناسی تاریخی، تحت تأثیر نفوذ و مرجعیت سنت‌های قومی و قبیله‌ای وارد مرحله «دولت - ملت» سازی از طریق نظم‌پذیری سیاسی نشده است. ساخت دولت - ملت در افغانستان را باید طرحی ناتمام به حساب آورد. ساختار قومی و مذهبی افغانستان با خصلت قبیله‌ای در کنار عوامل ژئوپلیتیکی مانع‌گذار این کشور از مرحله قوم‌گرایانه به دولت و ملت فراقومی و قبیله‌ای گردیده است. سنت‌های قومی و قبیله‌ای و استیلای فرهنگ سیاسی انحصارگرایانه موجب گردیده است تا جامعه افغانستان به‌عنوان جامعه نظم‌ناپذیر در غرب آسیا شناخته شود. این در حالی است که نظم‌پذیری و نهادسازی نیاز حقیقی این کشور برای کنترل بحران‌ها و آشوب‌ها به شکل جنگ‌های داخلی محسوب می‌شود. عوامل و موانع نظم‌ناپذیری سیاسی، نوسازی و نهادپذیری را در یک دوراهی تناقض‌آمیز نگه داشته است و اجازه‌گذار از هویت‌های قومی و قبیله‌ای را نمی‌دهد.

منابع

- آریانفر، عزیز، ۲۰۱۶، *ریشه‌های ناکامی و به بن بست رسیدن پروژه‌های ملت‌سازی و دولت‌سازی در افغانستان*، آلمان، کاوه.
- آل‌غفور، سیدمحمدتقی، ۱۳۷۵، «نقش فرهنگ در ساختار سیاسی ایران معاصر»، *نقد و نظر*، سال دوم، ش ۴ و ۳، ص ۱۱۲-۱۳۷.
- ابواحسان، محمد، ۱۳۷۷، «نیم‌رخ از: سیاست تصرف زمین و برتری طلبی قومی در افغانستان»، *سراج*، ش ۱۵، ص ۱۸۳-۲۲۷.
- احمدی، حمید، ۱۳۷۹، *قوم و قوم‌گرایی در ایران*، تهران، نشر نی.
- اسپوزیتو، جان، وال جان، ۱۴۰۰، *جنبش‌های اسلامی معاصر*، ترجمه شجاع احمدوند، تهران، نشر نی.
- اسمیت، آنتونی، ۱۳۷۷، «منابع قومی ناسیونالیسم»، *مطالعات راهبردی*، پیش شماره بهار، ص ۱۸۳-۲۰۶.
- امیری، علی، ۱۳۹۱، *خواب خرد*، کابل، امیری.
- اندرسون، کوین ب، ۱۳۹۴، *مارکس در باب جوامع پیرامونی، قومیت ناسیونالیسم و جوامع غیرغربی*، ترجمه حسن مرتضوی، تهران، ژرف.
- بارکر، کریس، ۱۳۹۱، *مطالعات فرهنگی*، ترجمه مهدی فرجی و نفیسه محمدی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- بشپریه، حسین، ۱۳۷۷، *عقل در سیاست*، تهران، نگاه معاصر.
- بیرو، آلن، ۱۳۷۵، *فرهنگ علوم اجتماعی*، ترجمه باقر ساروخانی، تهران، کیهان.
- بی‌مؤلف، ۱۳۲۸، *راهنمای افغانستان*، کابل، مطبوعه عمومی.
- پاکتچی، احمد، ۱۳۹۰، *بنیادگرایی و سلفیه*، تهران، دانشگاه امام صادق ع.
- پورقدیری، آری، *قومیت‌گرایی و تأثیر منفی آن*، در: W.W.W.CSS.I.
- پویگ، ژان ژوس، ۱۳۷۰، «روابط گروه‌های نژادی در افغانستان»، در: *مجموعه مقالات دومین سمینار افغانستان*، تهران، دفتر مطالعات وزارت امور خارجه.
- پیو، کارلوترنزیو، ۱۳۵۹، *رقابت روس و انگلیس در ایران و افغانستان*، ترجمه عباس آذرین، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- جبرئیلی، صفر، ۱۳۹۱، *سیری در تفکر کلامی معاصر*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- حیبی، عبدالحی، ۱۳۶۷، *تاریخ افغانستان بعد از اسلام*، تهران، دنیای کتاب.
- حق‌پناه، جعفر و محمد رحیمی، ۱۳۹۰، *ژئوپلیتیک افغانستان*، تهران، دانشگاه امام صادق ع.
- خطیب بغدادی، ابوبکر، ۱۴۱۷ق، *تاریخ بغداد*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- دولت‌آبادی، بصیراحمد، ۱۳۸۷، *شناسنامه افغانستان*، تهران، عرفان.
- دهشیار، حسین، ۱۳۹۰، «سیاست‌های سه‌گانه یکپارچگی و بحران افغانستان»، *روابط خارجی*، سال سوم، ش ۳، ص ۱۴۳-۱۶۶.
- روا، الیویه، ۱۳۶۷، *جنگ افغانستان*، ترجمه ابوالحسن سرو مقدم، مشهد، آستان قدس رضوی.
- سجادی، سیدعبدالقیوم، ۱۳۸۰، *جامعه‌شناسی سیاسی افغانستان*، قم، بوستان کتاب.
- شرفی، عبدالمجید و همکاران، ۱۳۹۲، *اسلام، وحدت میانی، کثرت ظهور*، ترجمه عبدالله ناصری طاهری، تهران، شفیع.
- شفایی، امان‌الله، ۱۳۹۶، *چپ‌گرایی در افغانستان*، کابل، بنیاد اندیشه.
- طرزی، محمود، ۱۳۸۷، *مقالات محمود طرزی*، گردآورنده عبدالغفور روان فرهادی، کابل، وزارت خارجه افغانستان.
- طنین، ظاهر، ۱۳۸۴، *افغانستان در قرن بیستم*، تهران، عرفان.
- عبدالرحمن، مصطفی، ۱۴۳۷ق، *الدمیقراطیه و علاقتها بالاسلام*، بی‌جا، بی‌نا.
- عظیمی، محمدنبی، ۱۳۸۷، *اردو و سیاست در سه دهه اخیر افغانستان*، کابل، میوند.
- عقانی، سیدحسین، بی‌تا، *زهرالبساتین من مواقف العلماء و الربانیین*، قاهره دارالعقانی.

- علیزاده، سیدمهدی، ۱۳۸۹، *سلفی‌گری و وهابیت*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- غبار، میرغلام‌محمد، ۱۳۶۸، *افغانستان در مسیر تاریخ*، کابل، مطبعه دولتی.
- غزایاق زندی، داود، ۱۳۸۷، *محیط امنیتی پیرامون جمهوری اسلامی ایران*، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- غلیون، برهان، ۱۳۷۹، *خودآگاهی*، ترجمه مهدي خلجی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- فرهنگ، میرمحمدصدیق، ۱۳۸۵، *افغانستان در پنج قرن اخیر*، تهران، عرفان.
- فلاشمن، هاری، ۱۳۶۳، *خاطرات نرزال فلاشمن*، ترجمه هوشیار رزم‌آزما، تهران، سپنج.
- فیاض، ابراهیم، ۱۳۸۹، *تعامل دین و فرهنگ و ارتباطات*، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- قادری، حاتم، ۱۳۸۷، *سویه‌های هویت*، تهران، شیرازه.
- کاتب، هزاره، ۱۳۷۲، *نژادنامه افغان*، تحشیه حاج کاظم یزدانی، قم، اسماعیلیان.
- کاوایی‌راد، مراد، ۱۳۸۹، *ناحیه‌گرایی در ایران از منظر جغرافیای سیاسی*، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- کشاورز، عباس، ۱۳۷۵، «درآمدی بر فرهنگ سیاسی در ایران»، *نقد و نظر*، سال دوم، ش ۴۰۳، ص ۱۷۲-۱۹۹.
- گریگوریان، وارثان، ۱۳۸۸، *ظهور افغانستان نوین*، ترجمه علی عالمی کرمانی، تهران، عرفان.
- گودرزی، حسین، ۱۳۸۰، *مفاهیم بنیادین در مطالعات قومی*، تهران، تمدن ایرانی.
- موقن، یدالله، ۱۳۸۹، *لوسین لوی برول و مسئله ذهنیت‌ها*، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- میتروپولسکی، دک و دیگران، ۱۳۸۳، *زمینه تکامل اجتماعی*، ترجمه ناصر زرافشان و علی افشاری، تهران، آگاه.
- میرخلیلی، سیدمحمود، ۱۳۹۳، «نقد حقوق بشر از نگاه نومعتزله»، *در: مجموعه مقالات اعتدال نو*، به کوشش محمد عرب صالحی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- نش، کت، ۱۳۸۵، *جامعه‌شناسی سیاسی معاصر*، ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران، نگاه معاصر.
- نوید، سنزل، ۱۳۸۸، *واکنش‌های مذهبی و تحولات اجتماعی در افغانستان*، ترجمه محمدنعیم مجددی، هرات، احراری.
- نیکلسون، رینولد، ۱۳۵۷، *پیدایش و سیر تصوف*، ترجمه محمدباقر معین، تهران، طوسی.
- ورسجی، محمدابراهیم، ۱۳۸۱، *جهاد افغانستان و جنگ سرد قدرت‌های بزرگ*، پیشاور، صبوری.
- یوانز، مارتین، ۱۳۹۶، *افغانستان، مردم و سیاست*، ترجمه سیما مولایی، تهران، ققنوس.


Almond, Gabriel and Bingham Powell, 1978, *Comparative Politics: A developmental Approach Boston*, little Brown and co.


Finer, S. E, 1997, *The History of Government: Ancient Monarchies and Empires*, Oxford university, Clarendon Press.

Naroll, Raoul, 1964, "Ethnic unit classification", *Current Anthropology*, Vol. 5, No. 4, p 283-318.

Tapper, Richard, 1988, *Ethnicity Order and and meaning in The anthropology of Iran and Afghanistan Editions*, du, CNRS, Paris.

نقد فرهنگی «غرب فرهنگی» بر محور بیانات امام خمینی

مهدی مزینانی / دانشجوی دکتری مدیریت راهبردی فرهنگی دانشگاه و پژوهشگاه عالی دفاع ملی
 حمیدرضا محمدی / دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج
 h.mohammadi58@yahoo.com  orcid.org/0000-0001-5684-6214
 محمد کاظم احمدی حاجی / دانشجوی دکتری مدیریت راهبردی فرهنگی دانشگاه و پژوهشگاه عالی دفاع ملی
 ahmadihajji@gmail.com

دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۱۱ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۹ <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0> 

چکیده

مقاله حاضر در پی نقد شیوه‌ای از غرب است که می‌توان آن را «غرب فرهنگی» نامید. ماهیت موضوع و اینکه ایران شاید بیش از هر کشور دیگری در نظام بین‌الملل در معرض مواجهه تعارض آمیز با غرب فرهنگی قرار گرفته، از میان رویکردهای گوناگون فلسفی، فقهی، جامعه‌شناختی، فرهنگی و مانند اینها که می‌توان به بحث گذارد، رویکرد فرهنگی را دارای اولویت و منطق قابل دفاعی می‌سازد و بیانات امام خمینی^ع از این حیث محوریت یافته است که ایشان دو حضور مستقیم و نامطلوب غرب در ایران را طی جنگ‌های جهانی اول و دوم تجربه کرده، دو نظام دست‌نشانده غرب (پهلوی اول و دوم) را از نزدیک درک کرده و چند سال در غرب یا جایی بوده که غرب فرهنگی در آنجا نفوذ و فعالیت گسترده‌ای داشته است. از این رو خاستگاه تحلیلی - تجربه‌محوری برای بحث فراهم می‌سازد. برای تحقق هدف مقاله از روش «زمینه‌ای» استفاده شده است. در همین رابطه دیدگاه‌های ایشان از کتاب «صحیفه امام» با محوریت مباحث و موضوعات فرهنگی استخراج و تحلیل شده است. داده‌ها نشان می‌دهد امام راحل غرب فرهنگی را دارای دو رویه می‌داند که رویه تهاجمی آن بیشتر به شرق شناسانده شده و رویه فرهنگی که پیامدهای به شدت ضد انسانی دارد که اگر با آن مقابله نشود انسانیت انسان را با چالش روبه‌رو می‌سازد.

کلیدواژه‌ها: غرب فرهنگی، امام خمینی^ع، جریان‌شناسی فرهنگی، نقد فرهنگی.

«غرب» از حیث نظری از پدیده‌ای عمدتاً جغرافیایی به پدیده‌ای چندوجهی تبدیل شده که گاه وجوه آن بر هم منطبق نبوده و گاه از هم تفکیک‌ناپذیرند. این پدیده همیشه با یک جهت و صورت در تاریخ و جغرافیای دیگر سرزمین‌ها خود را عیان نساخته است. یکی از وجوه غرب که در سدهٔ اخیر، به شدت مطمح‌نظر ایرانیان، به‌ویژه سیاستمداران و روشن‌فکران و بلکه در تعبیری عام‌تر، اندیشمندان ایرانی بوده، رویه فرهنگی آن است. اهمیت این رویه برای ایرانیان به ارتباطش با مبانی و باورها و بخشی از مفروضات اساسی ایرانیان برمی‌گردد که می‌تواند پیامدهای مهم دیگری در سایر عرصه‌های زندگی فردی و اجتماعی داشته باشد.

امام خمینی^ع از اندیشمندان و سیاستمداران معاصر ایران است که وجه فرهنگی غرب را هم‌تراز سایر وجوه آن مدنظر قرار داده و به تبیین و تفصیل آن با تکیه بر شخصیت حقیقی و حقوقی خود پرداخته است. ایشان تجربه مواجهه حضور غرب نظامی در جنگ‌های جهانی اول و دوم و البته پیامدهای فرهنگی این حضور را داشت، رژیم‌های سیاسی پهلوی اول و دوم که ارتباط با غرب و ازجمله غرب فرهنگی را در سیاست‌های اعلامی و اعمالی خود دنبال می‌کردند، درک کرد و تجربه زیسته‌ای در غرب فرهنگی و فرهنگ غربی داشت.

ایشان پس از پیروزی انقلاب اسلامی در مسئولیت زعامت دینی و رهبری سیاسی ایران اسلامی، از لحاظ حقوقی نیز با پدیده «غرب فرهنگی» مواجه شد و موضع‌گیری‌های گوناگونی نسبت به آن داشت. از این‌رو مواضع ایشان می‌تواند خاستگاهی قابل اعتماد و استناد برای طرح و صورت‌بندی پاسخ به یکی از پرسش‌های کلیدی و محوری انسان معاصر ایرانی باشد که توجه به آن در سطوح خبرگان و عمومی جامعه وجود دارد. این پاسخ با توجه به شخصیت چندبعدی امام می‌تواند چندوجهی یا چندویکردی (مانند فقهی، فلسفی، عرفانی یا سیاسی و فرهنگی) باشد که همگی از لحاظ ارزش، هم‌ترازند.

این مقاله بر رویکرد فرهنگی متمرکز شده است؛ زیرا افزون بر ماهیت بحث، «غرب فرهنگی» به‌مثابه مسئله‌ای فرهنگی برای ایران بازنمایی شده و مسائل فرهنگی در حال حاضر امکان تحلیل‌ها و پاسخ‌های فرهنگی را دارند. بر این پایه، سؤالی که ناظر بر تحقیق حاضر می‌توان تدوین نمود، چنین است:

نقدهای فرهنگی امام خمینی^ع به «غرب فرهنگی» کدام است؟

۱. چارچوب نظری

«غرب» مفهوم نسبتاً تازه‌ای در ادبیات علمی (انسانی - اجتماعی) ایران است و گذری به واژه‌نامه‌های پارسی، ردیابی این مفهوم در معنایی غیرجغرافیایی را مشکل می‌کند. بدین‌روی هنوز هم در تعریف و گستره آن با آراء چندگانه و گاه ناهمگنی روبرو هستیم.

«غرب» در یکی از تعریف‌ها چنین شناسانده شده است:

مقصود از غرب، مجموعه کشورهای اروپای غربی و آمریکای شمالی است که تحت رژیم لیبرالیسم بورژوازی با انقلاب صنعتی به قدرت‌های جهانی تبدیل شدند و سرزمین‌ها و کشورهای سه قاره آسیا، آفریقا و امریکای لاتین را به زاینده‌های اقتصادی و سیاسی خود تبدیل کردند و دوره امپریالیسم جهانی را پدید آوردند (آشوری، ۱۳۷۶، ص ۲۲).

این تعریف از جهانی کامل به نظر می‌رسد و در گزاره‌های آن، به ماهیت جغرافیایی، تاریخی، فرهنگی و ایدئولوژیک و رهیافت‌های مورد استفاده غرب به مثابه فرامفهومی ترکیبی و چندوجهی توجه شده است. همراستا با این تعریف، می‌توان تأکید کرده که در حال حاضر، معمولاً چند نوع غرب معرفی می‌شود:

۱) غرب جغرافیایی: این نسبت نسبی است و در مقایسه با «شرق» مفهوم پیدا می‌کند و ناظر بر کشورهایی است که در حوزه جغرافیایی آمریکای شمالی و اروپای غربی و بعضاً اروپای شرقی قرار دارند (توحیدفام، ۱۳۸۲، ص ۵۳).

۲) غرب سیاسی: در این نگاه بیشتر کشورهایی مطالعه می‌گردند که به لحاظ ایدئولوژی‌های سیاسی نزدیک به هم بوده، دارای نظام‌های لیبرال - دموکراسی یا نظام‌هایی برخاسته از این ایدئولوژی‌ها هستند (مقتدر، ۱۳۸۲، ص ۷۳).

۳) غرب اقتصادی: این مجموعه کشورها در مفهوم «توسعه» هویت‌یابی شده و دارای سطوحی از قدرت و پیشرفت اقتصادی هستند.

۴) غرب فرهنگی: این چهره غرب با مرزهای جغرافیایی آن هماهنگ نبوده و بسیار گسترده‌تر از آن است. از شاخصه‌های این حوزه می‌توان به تلقی زندگی دنیوی به‌عنوان آخرین منزلگه بشر، آزادی مطلق، و اصالت قدرت و لذت و منفعت اشاره کرد (ملکی، ۱۳۸۸، ص ۸۸).

این گونه‌ها تنها در مقام انتزاع و فعالیت‌های ذهنی قابل تعریف است و بررسی‌های تاریخی، جداسازی و مرزبندی این اوصاف را بحث‌برانگیز می‌کند. در این گونه‌ها، غرب فرهنگی، حجم بیشتری از تأملات نظری و توجهات سیاستی را به خود معطوف داشته است.

برخی غرب را تنها آرمان و راه نجات و پاسخ قطعی برای پرسش از عقب‌ماندگی و توسعه‌نیافتگی ایران و ایرانیان معرفی کرده‌اند و دیدگاه‌هایی نیز این پدیده را مسئله اصلی دانسته و از این منظر، موضع‌گیری کرده‌اند. بررسی این نحله‌های فکری بصیرت روشنی در نوع مواجهه منطقی با غرب به‌دست می‌دهد و در فهم نوع مواجهه آگاهانه و منطقی امام راحل نیز مؤثر خواهد بود.

۱-۱. نفی کلیت غرب

شاید اولین کسی که در ایران به طور جدی به بحث غرب پرداخت سید/حمد فردید (۱۳۷۳-۱۲۹۱) باشد. فردید درباره غرب و تاریخ آن می‌گوید: غرب یعنی: ولایت؛ یعنی: استیلا. دنیای امروز دنیای اصرار در

ولایت، یعنی امپریالیسمی است که با تعبیرات «تفرعن و فرعونیت» می‌توان آن را نامگذاری کرد (حسینی فر و افروغ، ۱۳۸۹).

فردید جهان دیروز و امروز و فردا را غرب‌زده می‌داند؛ زیرا خدا در آن غایب است. به نظر او غرب‌زدگی بدتر از جن‌زدگی است و از یونانی‌زدگی آغاز می‌شود و تا قرون میانه و دوران - به اصطلاح - چهارصد ساله جدید غرب می‌رسد. با پیدایش فلسفه یونانی در تاریخ غرب، خورشید حقیقت غروب می‌کند و شرق زیر پرده‌های اختفای غرب قرار می‌گیرد (همان).

اظهارات فردید در خصوص غرب بیشتر انکاری است و جنبه تدافعی دارد؛ یعنی برای اثبات خود و کم کردن حمله غرب به نفی آن می‌پردازد. در مجموع، دیدگاه فردید در چارچوب غرب‌ستیزی قرار می‌گیرد؛ زیرا بیشتر آراء وی در مخالفت با غرب است و برای این مخالفت هم دلایلی ذکر می‌کند. البته برای اثبات و ارائه نسخه جایگزین، به اجمال دیدگاه خود را مطرح می‌نماید و بیشتر از منظر زبان‌شناسی و فلسفه به موضوع می‌نگرد و مطالب بین‌رشته‌ای را مطرح می‌کند. افرادی همچون دکتر رضا داوری اردکانی، دکتر محمد مددپور، دکتر محمد رجبی و شهید آوینی - با حفظ اختلاف نظرهایشان - ذیل این جریان قرار می‌گیرند.

۱-۲. سنت‌گرایان

چهره شاخص این جریان سیدحسین نصر است. نگاه نصر برخلاف فردید که با فلسفه به سراغ غرب رفته، نگاهی مصداقی‌تر و فرهنگی‌تر است. به عبارت دیگر، نصر در پی نشان دادن تعارض‌های بیشتر فرهنگی دو عالم سنت و تجدد است. او به اجمال، تعریف و نقدهای جریان‌های مخالف غرب را می‌پذیرد و معتقد است: سنت - به معنای اعم خود - راهی دیگر فراسوی انسان متجدد برای رهایی از بحران تجدد می‌نهد.

به‌هرروی، او معتقد است: غرب جدید با عصر نوزایی (رنسانس) و شورش علیه آسمان و ماورا و بازگشت به عقل جزمی یونان آغاز شده است (نصر، ۱۳۸۹، ص ۲۶). او هسته و مرکز دنیای جدید را «انسان‌گرایی» (اومانیزم) و «فردگرایی» می‌داند. این دو عنصر در کنار شکل‌گیری واکنش مذهبی اصلاح‌گرایی (پروتستانتیسم)، دو پایه اصلی ایجاد تمدن غرب امروز بوده است. او نیز بر نقش اساسی فلسفه در ایجاد دنیای جدید اصرار دارد (نصر، ۱۳۸۴، ص ۲۲۴).

در خلال دوران جدید، فلسفه در غرب، نخست از دین گسست و سپس با پیوستن به سایر علوم، مبنا و ریشه علوم جدید غربی شد. بخش اعظم آنچه امروزه در دنیای متجدد مشهود است (در اخلاق و سیاست و معرفت‌شناسی و مانند آن) ریشه در فلسفه جدید دارد که همواره بیش از پیش به دشمنی با حکمت و دین برآمده است. او معتقد است: در قرن نوزدهم، فلسفه بر آن شد که جانشین تام دین شود. این فلسفه سرشتی اساساً غیردینی و ضددینی دارد.

نصر معتقد است: تمدن غرب تمدن مسیحی نیست. به عبارت دیگر تمدن انسان‌گرایانه غرب، مسیحیت را در خود مضمحل کرده است. علاوه بر این، خلائگی که با خارج شدن دین از متن جامعه ایجاد شده، توسط مکاتب فلسفی غرب و به‌ویژه فلسفه جدید پر شده است (همان، ص ۲۱۸).

پس در پاسخ به چیستی غرب، نصر معتقد است: غرب تمدنی بر پایه اصالت انسان‌گرایی ضد‌دینی با روش فلسفی است، در مقابل تمدن سنتی که خدامحور و مبتنی بر روش معرفتی وحی است. هسته تمدن جدید بشرانگاری و هسته تمدن سنتی ماورامحوری است.

۳-۱. نظریه فلسفه تاریخ

یکی از جریان‌های فقه‌پژوهی در حوزه علمی که توجه جدی به مسئله غرب‌شناسی و مسئله اسلام و تغییرات زمانه دارد، اندیشه «فرهنگستان علوم اسلامی» است. فرهنگستان به وسیله سیدمیرالدین حسینی تأسیس شد و یکی از دلایل ورود جدی به این چالش، درگیر بودن خود ایشان با تدوین قانون اساسی و مسائل نظام ولایت فقیه و از سوی دیگر ناکارآمدی فلسفه و فقه رایج در پاسخ‌گویی به اقتضائات این نظام بود.

غرب چیست؟ پاسخ اهالی فرهنگستان به این سؤال در بستر فلسفه تاریخ معنا می‌یابد. به نظر این نگاه، تاریخ با نزول وحی و حجت خدا آغاز می‌شود. فطرت‌ها به وسیله حجت خدا تحریک می‌شوند و دو دسته پاسخ ایجابی و نفی در درون انسان‌ها به این دعوت الهی داده می‌شود و مؤمن و کافر تحقق می‌یابد. به عبارت دیگر، انسان با اراده خود که ذیل اراده الهی است، می‌تواند نسبت به اراده برتر الهی تسلیم باشد یا طغیان کند. از اینجا طاعت و عصیان، ایمان و کفر، و ایمان به ولایت الهیه و کفر به ولایت الهیه شکل می‌گیرد. این اراده‌ها در دو جهت با هم تعامل می‌نمایند و در یکدیگر حضور می‌یابند. حضور حقیقی اراده‌ها در یکدیگر جامعه را می‌سازد. در جامعه اراده‌ها همسنگ نیستند و سطوح آنها متفاوت است، اما هماهنگ‌اند (میرباقری، ۱۳۸۶، ص ۱۱).

حال، غرب به معنای شجره خبیثه شیطنت ابلیس و دنیاپرستی است که در غرب در جهت یک جریان تاریخی رشد کرده است. تاریخ تمدن کفر به جایی می‌رسد که علیه ادیان عصر نوزایی طغیان می‌کند. قرون میانه عصر ایمان است و هرچند ضعف‌هایی در دین کلیسایی آن روزگار بوده، اما عصر نوزایی حاصل پیروزی تمدن کفر بر تمدن ایمانی است. با این تقریر خلاصه، معلوم شد که نگاه نفی غرب نزد اهالی فرهنگستان با بقیه مخالفان غرب همسانی زیادی دارد. به عبارت دیگر ریشه غرب انسان‌گرایی است و غرب تمدنی یکسره بر باطل، که کلیت آن باید نفی گردد. تنها تفاوت، تقریر دینی این مسئله است (میرباقری، ۱۳۸۵، ص ۱۱۷).

اما چه باید کرد؟ برخلاف دیگر گروه‌های غرب‌شناس، اهالی فرهنگستان سخنان ایجابی فراوانی دارند. آنان تأکید می‌کنند که به دنبال تغییر و مدیریت تحولات هستند و با نظر کسانی که می‌خواهند الگوهای قدیمی و سنتی را مطلوب نشان دهند، موافقت ندارند.

۱-۴. تفکیک‌گرایان

شهید مطهری از مهم‌ترین نظریه‌پردازان در این زمینه است. شهید مطهری برای غرب دو رویه می‌شناخت: چهره مثبت و درخور استفاده، و چهره منفی و فسادانگیز. بحث ما بیشتر درباره چهره دوم غرب است. به نظر ایشان غرب در چهره نخست، درخور ستایش است. اسلام دین انصاف و واقع‌بینی است و نسبت به ارزش‌ها و حقوق مردم به دیده احترام می‌نگرد و اگر چیزی با ارزش و درخور استفاده، از دشمنان اسلام دیده شود زبان به ستایش می‌گشاید.

تمدن غرب برای بشر نوآوری‌هایی در زمینه دانش‌های انسانی و تجربی به ارمغان آورده و دشواری‌هایی را برطرف کرده است. برخی از این پیشرفت‌ها نتیجه کار و تلاش آنان است و برخی از آنها چیزهایی است که غرب با تلاش و پیگیری و گاه از راه‌های نادرست از دیگر مکتب‌ها و آیین‌ها و مردمان، به‌ویژه از اسلام و مسلمانان گرفته است و اینک آنها را به ما می‌فرشد (رضوی، ۱۳۸۰).

شهید مطهری هنگام بحث از مسئله نخست، به نظم و بسامانی و پیروی از قانون و انضباط در کارها، توجه به سوادآموزی، بهداشت و پاکیزگی عمومی، تلاش در راه پیشبرد زندگی، تجربه و کارشناسی اشاره می‌کند که مسلمانان باید به آنها با دیده احترام بنگرند و از کارها و رهاورد آنان سرمشق گیرند.

اما مسیر دومی که غرب را به صنعت و فناوری رسانده، درافتادن با چگونگی نگرش کلیسا به دین و رابطه انسان با خدا و مبارزه با خردستیزی‌های اربابان کلیساست. ایشان بر این عقیده است که حرکت خردگرایانه و مبارزه با جمود و جهل را غربیان از اسلام گرفته‌اند. انسان در اسلام جایگاه والایی دارد؛ می‌تواند با بال‌های خود اوج بگیرد و دنیای زیبایی برای خود بسازد و دنیای خود را براساس خردورزی بنیان نهد. در اسلام خرد با ارزش‌ترین جایگاه را داراست. در فهم باورهای اساسی همچون توحید و نبوت، خرد تنها معیار شناخت است و در کنار کتاب و سنت، از منابع استنباط به‌شمار آمده و حجت است (همان).

با این تفصیل، بازایی دیدگاه‌های امام خمینی^ع در خصوص غرب فرهنگی، بهتر ممکن خواهد بود؛ زیرا این رویکردهای نظری در کارکرد آشکار خود به محقق امکان می‌دهند حدود و دامنه قلمرو تحقیق را بهتر تحدید و اطلاعات مناسب را بهتر گردآوری نماید و در کارکرد پنهان خود به خواننده امکان می‌دهد نقاط افتراق و اشتراک رویکرد امام به غرب را از دیگر رویکردها تمایز دهد.

۲. پیشینه تحقیق

عیوضی (۱۳۷۹) در مقاله «نگرش امام خمینی به دستاوردهای تمدن غرب» معتقد است: این دستاوردها را می‌توان در پنج ایده (با عناوین: عقلانیت، توسعه اقتصادی، دموکراسی، آزادی، و برابری) قرار داد. از نظر ایشان، دوگانگی

جامعه سنتی و جامعه مدرن و به عبارت دیگر کهنه و نو، در اندیشه امام جایی ندارد؛ زیرا امام راحل برخی ارزش‌ها و مفاهیم را همیشگی و همواره نو و موردنیاز می‌داند. معیار ایشان در نقد و انتخاب پدیده‌ها، ایده‌ها، مفاهیم و حتی نهادهای و ابزارها، نو یا کهنه بودن آنها نیست.

جمشیدی (۱۳۸۳) در مقاله «غرب و مبانی فکری آن در اندیشه امام خمینی» معتقد است: امام رویکردی را نسبت به غرب مطرح ساخت که با کلیت فرهنگ ما سازگار است. چنین رویکردی با نفی غرب بر مبنای شاخص‌ها و اصول نظری آن، همچون انسان‌گرایی (اومانیزم)، ماده‌گرایی (ماتریالیسم)، دنیاگرایی (سکولاریسم)، ملی‌گرایی (ناسیونالیسم)، اصالت فرد، و سلطه‌محوری به طرح احیای شرق و ایستادگی مردمانش در برابر غرب با توکل بر مبدأ جهان هستی و با اتکا به خود می‌پردازد.

جمشیدی (۱۳۸۷) نیز در مقاله «غرب از دیدگاه امام خمینی^ع» با روش «تحلیلی» از نگاهی سیاسی به تبیین مبانی و اصول غرب در اندیشه امام راحل پرداخته است.

امام‌جمعه‌زاده و دیگران (۱۳۸۹) در مقاله «ایران فرهنگی: تعامل یا تقابل با هویت غرب»، مبنای تحلیل خود را «فرهنگ» قرار داده‌اند و با تحلیل ابعاد و شاخصه‌های ایران فرهنگی، وجوه تعارض آن با غرب را تبیین کرده‌اند.

جلیلیان (۱۳۹۷) در مقاله «ماهیت غرب از دیدگاه امام خمینی^ع و بازتاب آن در گفتمان‌های سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران (۱۳۶۸-۱۳۵۷)» که با روش «تحلیل گفتمان» انجام شده، غرب‌شناسی امام را مبنای تحول گفتمان «آرمان‌گرایی اسلامی» به «مصلحت‌گرایی اسلامی» در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران معرفی کرده است.

این تحقیقات و پژوهش‌ها، یا موضعی غیرفرهنگی و عمدتاً سیاسی دارند یا از موضع فرهنگی به غرب سیاسی پرداخته‌اند و در «غرب فرهنگی» تمرکز و مذاقه نکرده‌اند. افزون بر این، نمودهای گوناگون فرهنگی غرب و ظهور جنبه‌های تازه‌ای از پیامدهای سلطه «غرب فرهنگی» که پیش‌تر در اندیشه اندیشمندانی همچون امام راحل، شعار و آرمان تلقی می‌شد، بازخوانی و بازتولید و تفسیر دیدگاه‌های ایشان را ضرورتی همیشگی می‌بخشد.

۳. روش

روش این مقاله از نوع تحقیقات «کیفی» بوده که براساس روش‌های اسلامی در حوزه نقد انجام شده است. رویکرد دینی و قرآنی در حوزه نقد مبتنی بر دو اصل بنیادی است: تبیین و نقد موضع مخالف؛ تفصیل و اثبات موضع موافق. از «تحلیل داده‌بنیاد» که از روش‌های کیفی تحلیل متن محسوب می‌شود، برای تحلیل محتوای پیام‌های امام خمینی^ع استفاده شده است. این روش نوعی استقراء از یک پدیده است که می‌تواند نمایانگر الگویی از آن پدیده باشد (دانایی فرد، ۱۳۸۴، ص ۵۸).

ایمان دو رویکرد در این نظریه برمی‌شمارد: رویکرد «عینی‌گرایی» اشتراک و کوریب و رویکرد «سازنده‌گرایی» چارمز. در رویکرد «سازنده‌گرایی»، محقق در الصاق معنا به واژه‌ها به‌مثابه طریقی در ساختن مقولات در سطح بالا و نظریه فعال است. این رویکرد به جای نگاه عینی به پدیده‌ها، بر حساسیت نظری نسبت به تجربه‌های قبلی، مفاهیم، ایده‌ها و نظریه تأکید دارد. رویکرد «سازنده‌گرا» با فرایند تفسیری مرتبط است و تولیدات نظری به انعکاس معانی که پیچیده و قابل تغییر هستند، می‌پردازند (ایمان، ۱۳۹۱، ص ۷۵).

بر این پایه، متن *صحیفه امام* در ۲۲ جلد، مرجع اول و اصلی قرار داده شد. این متن دربرگیرنده موضوعات متنوع و دیدگاه‌های امام راحل درباره هر موضوع و از جمله «فرهنگ» است که از موضع «بیان» گفته شده و چون ایشان در غالب پیام‌ها، نامه‌ها و سخنرانی‌های موجود در این کتاب در مقام بیان بوده، و محتوای کتاب نسبت به دیگر آثار موجود ایشان، به آنچه در این مقاله، «نقد» نامیده شده، نزدیک‌تر است. همچنین این اثر از حیث غنای مطلب در باب موضوع انتخابی، اگر جامع نباشد شامل است و خصوصیتی که دارد آن را در جامعه تحقیقاتی به‌عنوان اثری دارای اشباع و کفایت برای استخراج دیدگاه‌های امام راحل در ساحت‌های اجتماعی و مدیریتی و سیاسی قابل دفاع می‌سازد.

متناسب با موضوع تحقیق، تمام پیام‌ها، نامه‌ها، احکام و سخنرانی‌هایی که دربرگیرنده کلیدواژه‌های «فرهنگ»، «فرهنگی» و «فرهنگیان» بود، استخراج، مطالعه و رمزگذاری شد. برای اشمال فرایند بر جوانب معنایی و غیرواژگانی داده‌ها و تأمین اعتبار حداکثری و دلالت بیشینه، مطالبی از کتاب برای رمزگذاری تعیین گردید که ضمن داشتن کلیدواژه «فرهنگ»، خطاب در آن «غرب فرهنگی» بود. بر این اساس در مجموع، ۱۵۳ رمز از محتوای این کتاب استخراج شد. رمزها براساس تشابه معنایی و مفهومی در قالب هفت دسته (مقوله) و مقوله‌های نزدیک به هم در قالب دو مفهوم که نقدهای مبنایی ایدئولوژی اسلامی علیه ایدئولوژی‌های غیردینی است، تحلیل شد.

۴. یافته‌ها

گزاره‌های ناظر بر دیدگاه‌ها و تعیین مواضع امام راحل در خصوص غرب نشان می‌دهد ایشان غرب را نه یک جغرافیا یا تاریخ، بلکه یک ایدئولوژی و مکتب می‌داند و مواضعی که در برابر آن خود و دیگران ترسیم می‌کند صرفاً از موضع رهبر سیاسی یک جریان و حرکت اجتماعی نیست، بلکه به همان اندازه که مبتنی بر دستاوردهای علمی و نظری است، ریشه در نظام معرفتی، ارزشی، اعتقادی و شناخت اصول و مبانی خودی و غربی دارد. «آگاهی» و «حکمت»، بن‌مایه نقدها، و استحکام و پیوستگی، جان‌مایه این موضع‌گیری‌هاست. در این زمینه، توجه به محورهای نظری و دیدگاه‌های امام راحل و تبیین‌های بعدی آن که در جدول (۱) آمده است، می‌تواند مبنای استناد قرار گیرد.

جدول ۱: رمزها و دسته‌های برآمده از تحلیل اطلاعات در خصوص نقدهای امام خمینی * به غرب فرهنگی

دسته (مقوله)	نشانگر رمز	کدهای مستخرج
استحاله فرهنگی	C2; C7; C8; C91	نفوذ اسرائیل و عمال آنها (فرقه ضاله) در [وزارت] فرهنگ؛ دخالت اسرائیل در فرهنگ؛ فداسازی فرهنگ به پای هوس‌های اسرائیل؛ نقش خارجی‌ها در عقب زدن فرهنگ
فرهنگ تعالی‌بخش	C4; C9; C12; C13; C18; C19; C20; C28; C30; C31; C66; C82; C83; C90; C96; C126; C130; C135; C142;	فرهنگ مستقل؛ فرهنگ قرآن؛ فرهنگ اسلامی - انسانی؛ فرهنگ قرآن و اسلام؛ فرهنگ صحیح؛ فرهنگ حق؛ فرهنگ الهی؛ فرهنگ مترقی؛ فرهنگ حقیقی واقعی؛ تربیت انسان مستقل؛ استقلال نفسانی؛ فرهنگ خودمان؛ فرهنگ مستقل اسلامی؛ تبدیل فرهنگ استعمار زمان سابق به فرهنگ مستقل اسلامی؛ فرهنگ اسلامی و فرهنگ انسانی؛ فرهنگ الهی؛ فرهنگ اصیل اسلام
ملی‌گرایی فرهنگی	C32; C43; C50	فرهنگ مستقل صحیح؛ فرهنگ استقلالی؛ فرهنگ خودمان در برابر فرهنگ استعماری؛ فرهنگ مستقلی که بنایش را خود عقلای قوم ریخته باشند؛ فرهنگ خودی
انسان‌سازی فرهنگی	C5; C6; C21; C22; C24; C35; C38; C39; C41; C44; C46; C47; C49; C51; C56; C57; C61; C67; C70; C94; C95; C97; C104; C106; C109; C122; C125; C127; C128	ساخت انسان مسلمان (نمونه عرب مسلمان در برابر امپراتوری روز دنیا)؛ تربیت انسان در قالب فرهنگ؛ فرهنگ نجات‌بخش شیعه؛ فرهنگ برای تربیت آدم‌های صحیح و دانشمند مستقل؛ تربیت جوان فرهنگی صحیح؛ فرهنگ برای تربیت علمی؛ فرهنگ برای رشد انسانی؛ تربیت اطفال همچون شیرچگانی که پشت جبهه مقاومت علیه امریکا و صهیونیست و سایر چپاولگران نشسته‌اند؛ فرهنگ برای تربیت اشخاص بزرگ قیام‌کننده؛ فرهنگ تازه و متحول (فرهنگ انسانی، اسلامی و استقلالی)؛ فرهنگ (مدارس) برای تربیت انسان امین، انسان رحیم، انسان عطوف؛ جایگزینی مغز انسان خودمانی و اسلامی - ایرانی به جای مغزهای وابسته؛ رهایی مغزها از وابستگی فکری؛ تهی‌شدن از افکار وابستگی؛ خودباوری فرهنگی؛ برگرداندن فرهنگ استعماری به فرهنگ استقلال؛ استقلال فرهنگی و انفصال از فرهنگ غربی؛ استقلال فرهنگی و منفصل کردن از غیر؛ جایگزینی مغز استعماری با مغز استقلالی؛ درست‌کردن عالم؛ تبدیل فرهنگ وابسته به فرهنگ مستقل و خودکفا؛ خودباوری فرهنگی و دوری از فرهنگ استعماری غرب؛ استقلال فرهنگی؛ اسلامی‌سازی فرهنگ برای تربیت افرادی که به درد اسلام و مردم بخورند؛ استقلال فرهنگی و توجه به پیامدهای وابستگی فرهنگی؛ تحول انسان غربی به انسان اسلامی غیرمتعهد در فرهنگ؛ ایجاد خودباوری فرهنگی؛ استقلال فرهنگی اسلام برای تربیت بُعد فرهنگی انسان معتمد به نفس
جامعه‌سازی فرهنگی	C111; C112; C113; C115; C116; C117; C118; C120; C121; C129; C134; C136	فرهنگ برای منفعت مسلمانان؛ فرهنگ برای منفعت اهل ملت؛ فرهنگ ناظر بر مسائل داخلی و مناسب برای رفع آنها؛ فرهنگ برای زندگانی سیاسی؛ فرهنگ باید مربوط به خود مردم باشد؛ فرهنگ دارای نقش صحیح در ملت؛ تربیت نسلی با فکر صحیح و مستقل برای اداره مملکت؛ فرهنگ به‌عنوان سدی در برابر وابستگی؛ فرهنگ همسو با تمدن؛ فرهنگ برای تربیت جوان سازنده؛ فرهنگ صحیح برای تربیت متخصص کارآمد؛ فعالیت در اموری که مربوط به خودمان است

<p>یادفرهنگ (ضدارزش‌ها)</p>	<p>C9; C10; C11; C14; C15; C16; C17; C23; C31; C33; C34; C36; C40; C42; C52; C54; C59; C60; C63; C64; C68; C69; C71; C74; C105; C107; C110; C124; C131; C132; C133; C137; C138; C141</p>	<p>مقابلۀ فرهنگ مسموم استعمار؛ فرهنگ اجنبی؛ فرهنگ فاسد استعماری؛ فرهنگ استعمار نو؛ تربیت‌های فرهنگ ناصالح؛ فرهنگ استعماری و انگلی؛ فرهنگ صورت (صورت فرهنگ) فرهنگ وابسته؛ فرهنگ استعماری؛ فرهنگ فرمایشی؛ فرهنگ استعماری که آنها برای ما درست کردند؛ فرهنگ ناسالم، فرهنگ فلج؛ فرهنگ تحمیلی به‌دستور دیگران؛ فرهنگ آلوده؛ فرهنگ تبع اراده سفارتخانه‌ها؛ فرهنگ استعماری و عقب‌نگهداشته شده؛ فرهنگ فاسد؛ فرهنگ دستوری؛ زودن غبار فرهنگ استعماری؛ فرهنگ غیر؛ رهایی از غربردگی و آموزش‌های استعمار نافرنگی؛ فرهنگ فاسد استعماری؛ فرهنگ وارداتی؛ فرهنگ اجنبی؛ فرهنگ بدآموز غربی در مقابل فرهنگ آموزنده اسلامی - ملی؛ فرهنگ‌های پوسیده شرق و غرب؛ مقابلۀ جدی یا دو فرهنگ منحن شرق و غرب</p>
<p>فرهنگ ویرانگر</p>	<p>C25; C26; C27; C29; C37; C45; C48; C53; C1; C3; C55; C58; C62; C65; C72; C75; C76; C77; C79; C80; C81; C84; C85; C86; C87; C88; C89; C92; C93; C98; C99; C100; C101; C102; C103; C108; C114; C119; C123</p>	<p>نبود آزادی فرهنگی در رژیم شاه؛ اقدامات شاه ضد پیشرفت و ترقی فرهنگی مردم؛ ترویج فرهنگ زرتشتیان؛ به خطر انداختن فرهنگ از ناحیه اقدامات دولت؛ نقش برنامه‌های فرهنگی برای ترویج ابتدال بین جوانان به منظور پیشگیری از نیرومندی آنان در برابر استعمار و استبداد داخل؛ اعزام بیمار به خارج به‌منزله نماد ناراکارآمدی دانشگاه به‌عنوان نماینده فرهنگ؛ مقابلۀ با رشد جوانان به‌مثابه نمادی از عقب‌بردن فرهنگ؛ فرهنگ برای تربیت عقب‌نگهداشتن؛ فرهنگ برای پرهیز از تربیت نسل جوان مقاوم در برابر استعمار؛ شکستن فرهنگ ایران به عنوان مأموریت محمدرضا؛ به‌کارگیری ابزارهای فرهنگی برای تخریب فرهنگ اسلامی؛ فرهنگ عقب‌افتاده؛ فرهنگ وابسته برای عقب‌نگهداشتن رشد علمی جوانان؛ دخالت دولت در به‌فسادکشدن سطح اخلاق عمومی جامعه؛ استعماری کردن فرهنگ در دوران پهلوی؛ تغییر فرهنگ برای پیشگیری از تربیت انسان مؤثر؛ خراب کردن فرهنگ و مفاخر کشور؛ جلوگیری از رشد فرهنگی؛ ممانعت از اسلامی شدن فرهنگ؛ جلوگیری از رشد فرهنگی؛ خرابی وضع فرهنگ مملکت؛ ممانعت از رشد فرهنگی؛ از بین بردن فرهنگ توسط پهلوی‌ها؛ خراب کردن فرهنگ در دوران پهلوی؛ ممانعت پهلوی‌ها از استقرار فرهنگ صحیح؛ تلاش برای واردکردن فرهنگ استعماری؛ تبدیل کردن فرهنگ ایران به فرهنگی استعماری؛ وابسته کردن فرهنگ به غیر</p>

مفاهیم بنیادی و دوگانه‌ای که پایه موضع انتقادی امام راحل نسبت به غرب را تشکیل می‌دهد در جدول (۲) آمده است:

جدول ۲: مفهومی‌های پایه‌ای در موضع انتقادی امام راحل نسبت به غرب فرهنگی

مفهوم	دسته (مقوله)
نقد غرب فرهنگی با فرهنگ تراز	فرهنگ متعالی
	ملی‌گرایی فرهنگی
	انسان‌سازی فرهنگی
	جامعه‌سازی فرهنگی
نقد غرب فرهنگی با تراز فرهنگ غرب	یادفرهنگ (ضدارزش‌ها)
	استحاله فرهنگی
	فرهنگ ویران‌گر

۵. نقد غرب فرهنگی با تراز فرهنگ غرب

برای تبیین بهتر مباحث این بخش، توجه به چند نکته ضروری است:

یکم. ایرانیان بیشتر از طریق حضور غرب در سپهر جغرافیایی و اندیشگانی خود و خطوط گسسته تماسی که با آن از طریق سوداگری و تجارت یا گردشگری داشته‌اند، غرب را شناخته و نسبت به آن، جهت‌گیری ذهنی و ارزشی پیدا کرده‌اند. بخش عمده‌ای از ایرانیان تجربه زیسته‌ای در این فضا نداشته یا آنچه داشته‌اند برای احاطه بر تمام جوانب و زوایای غرب بسنده نبوده است (داوری اردکانی، ۱۳۷۹، ص ۲۴-۲۸). امام راحل در این زمینه به طرح دیدگاه و نظریه پرداخته است. طرح این مقدمه برای مقایسه آن با دیدگاهی از ایشان به‌عنوان مقدمه دوم و در نهایت استنباط یک نکته برای ورود به بحث است. ایشان در جایی می‌فرماید:

رأس همه اصلاحات، اصلاح «فرهنگ» است، و نجات جوان‌های ما از این وابستگی به غرب. غرب بسیار چیزهای مفیدی دارد که برای خودش نگه داشته، و یک قدری از آنها را صادر کرده است، با بسیاری از جنایات‌ها به ممالک شرق. آن چیزی که آنها به اسم «علم» صادر می‌کنند، به اسم «فرهنگ» صادر می‌کنند، به اسم «ترقی و تعالی» صادر می‌کنند، آن غیر از آبی است که پیش خودشان است. آنها برای ممالک شرقی یک‌طور دیگری فکر می‌کنند. اگر ملاحظه کرده باشید، همین چند روز قبل، چند هفته قبل، در یکی از روزنامه‌ها یا مجلات نوشته بود که فلان دواها، فلان قسم از دواها، در امریکا ممنوع است، لکن برای جهان سوم صدورش مانع ندارد! اطبایی که در خارج می‌روند و تحصیل می‌کنند و دارای جواز می‌شوند، دیپلم می‌شوند، و این کارهایشان را تمام می‌کنند، بسیاری از آنها را اجازه اینکه در خود آن کشور طبابت کنند، نمی‌دهند؛ می‌گویند: بروید در مملکت خودتان طبابت کنید! کیفیت تحصیلی که جوان‌های ما می‌روند و آنجا تحصیل می‌کنند - و به خیال خودشان برای ترقی می‌روند - کیفیت تحصیلی صحیح نیست؛ یعنی آنها این چیزهایی که نفع دارد برای همه، به اختیار ما نمی‌گذارند. اگر چنانچه یک تعلیمی هم بکنند، یک تعلیم جزئی است، و باید بگوییم: تعلیم استعماری. همه چیز ما را وابسته به خودشان - در عین حال - می‌کنند و به ما هم چیزی نمی‌دهند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۳۶-۳۵۷).

دقت در این موضع‌گیری که مبتنی بر شناخت عمومی جامعه از شخصیتی به نام *آیت‌الله خمینی* است، می‌تواند گزاره‌ای مبنایی و اصلی محوری در مواضع و دیدگاه‌های ایشان محسوب شود و استنباط نکاتی را ممکن می‌سازد: یکی اینکه غرب فرهنگی نیز مقوله‌ای بسیط و یکپارچه نیست، بلکه اگر قرار است نسبت به این پدیده، نقد و نظری از جهت سلبی یا ایجابی ارائه شود، باید قائل به تفکیک شد و مشخص کرد که کدام بُعد آن در معرض نقد و نظر است.

دیگر اینکه نقد و نظر نسبت به مقوله‌ای - ولو اگر در موضع ضدیت با ما باشد - باید منصفانه، آگاهی‌دهنده، مستدل و منطقی باشد.

نکات پیش‌گفته اگرچه بیشتر ناظر بر «اخلاق نقد» است، زمینه‌پذیرش بهتر نقدهای امام علیه السلام را فراهم می‌سازد. مبتنی بر همین نکته، لازم است توجه شود آنچه «تراز فرهنگ غرب» نامیده می‌شود رویه دومی است که در تصویرسازی امام، نمونه‌هایی از آن بیان شد.

تحقیق حاضر نسبت به فرهنگ غربی و غرب فرهنگی که در اندرونی تمدن غرب، ترویج و تبلیغ می‌شود بلاموضوع است؛ زیرا آن بخش را به‌عنوان محل بحث و نزاع تعیین نکرده است.

دوم، سطح انتزاع غرب فرهنگی به اندازه خود فرهنگ است. به همان میزان که فرهنگ مقوله‌ای انتزاعی است، غرب فرهنگی نیز ذهنی، نامشهود و شناور است. برای عینی‌سازی و تعیین‌بخشی به این مقوله، باید شاخصی تعیین کرد تا از کلیت و ابهام خارج شده، روشن‌تر گردد. در این خصوص می‌توان از نظام اندیشگانی خود امام راحل بهره گرفت. به نظر می‌رسد غرب فرهنگی در اندیشه امام راحل سه نماینده دارد: خود غرب؛ رژیم اشغالگر قدس به‌عنوان نماد و نماینده‌ای از غرب فرهنگی در منطقه؛ حکومت‌های دست‌نشانده پهلوی. این سه در جهاتی، حاملان فرهنگ غرب و نماد آن هستند که موضع امام^ع نسبت به آنها می‌تواند در ترسیم تصویری که ایشان تلاش دارند از غرب فرهنگی معرفی و البته نقد نمایند کمک‌کننده است. هر سه نماد و نماینده از سوی امام مورد انتقاد هستند.

۶. یاد فرهنگی غرب فرهنگی

«فرهنگ» در تعریف‌های گوناگونی که از آن شده، بر ارزش و هنجار و وجوه انسانی و متعالی که برآمده از اندیشه و قدرت تفکر انسان است، دلالت دارد (آشوری، ۱۳۷۹؛ پهلوان، ۱۳۸۸؛ صالحی امیری و عظیمی دولت‌آبادی، ۱۳۹۴). نقد اساسی امام راحل به غرب فرهنگی، به خاطر تهی بودن آن از ارزش یا چیزی که بتوان آن را «ارزشمند» نامید و وجود ضدارزش‌ها در آن است. اصولاً برابر نظر ایشان چنین پدیده‌ای نمی‌تواند «فرهنگ» نامیده شود، گرچه شاید اسمی که بتواند جامع ماهیت و بیانگر محتوای آن نیز باشد، نمی‌توان برایش پیدا کرد. نام‌های تعیین‌شده از سوی امام راحل برای نام‌گذاری این پدیده، اطلاعات درخور توجهی ارائه می‌دهد. تحلیل اطلاعات مربوط به نام‌های به‌کاررفته از سوی ایشان برای اشاره به غرب فرهنگی به این شرح است:

فرهنگ مسموم استعمار؛ فرهنگ اجنبی؛ فرهنگ فاسد استعماری؛ فرهنگ استعمار نو؛ فرهنگ ناصالح؛ فرهنگ استعماری و انگلی؛ فرهنگ صورت؛ فرهنگ وابسته؛ فرهنگ استعماری؛ فرهنگ فرمایشی؛ فرهنگ استعماری که آنها برای ما درست کردند؛ فرهنگ ناسالم؛ فرهنگ فلج؛ فرهنگ تحمیلی به‌دستور دیگران؛ فرهنگ آلوده؛ فرهنگ تبع‌اراده سفارتخانه‌ها؛ فرهنگ استعماری و عقب‌نگه‌داشته‌شده؛ فرهنگ فاسد؛ فرهنگ دستوری؛ فرهنگ غیر؛ نافرهنکی؛ فرهنگ فاسد استعماری؛ فرهنگ وارداتی؛ فرهنگ بدآموز غربی؛ فرهنگ‌های پوسیده شرق و غرب؛ دو فرهنگ منحط شرق و غرب.

دقت در این نام‌ها و مقایسه آنها با تعریف‌هایی که از فرهنگ در خود غرب شده نشان می‌دهد ظاهراً از دیدگاه امام راحل «غرب فرهنگی» غربی است که انسان را از دایره انسانیت و ارزش‌ها خارج کرده و اطلاق «فرهنگ» بر آن تنها یک تسامح در کاربست یک واژه بوده و اگر چاره‌ای بود بایستی از به‌کارگیری این واژه برای آن بار معنایی که در غرب هست، پرهیز می‌شد.

شاید «پادفرهنگ» برای نام‌گذاری این مقوله مناسب‌تر باشد؛ زیرا دلالت بر جهت‌گیری‌های ضدفرهنگی و معناهایی دارد که لزوماً سازنده و رشددهنده نبوده، بلکه حتی آسیب‌زننده هستند. در واقع غرب فرهنگی، غرب انسان‌گریز و سوق‌دهنده به تمایلات حیوانی انسان است که نمی‌تواند ابعاد انسانی انسان را درک کند و در مسیر تعالی آن گامی بردارد، بلکه واژگونه او را رو به افول می‌برد. کلیدواژه‌هایی توصیفی همچون «فاسد»، «مسموم»، «ناصالح»، «ناسالم» و «بدآموز» دلالت صریحی بر این ادعا دارند.

۷. استحاله‌گری فرهنگی غرب فرهنگی

این موضع‌گیری انتقادی می‌تواند ناظر بر شناخت ذات و ماهیت فرهنگ و جنبه‌های فرهنگی غرب از سوی امام راحل باشد، با این توضیح که فرهنگ غرب و غرب در رویکرد فرهنگی خود، مستند به مطالعات شرق‌شناسانه، عمدتاً پروژه‌محور و هدفمند، حرکت فرامرزی خود را آغاز کرده است و به‌عنوان راهکار و سازوکاری بلندمدت و بنیادی، دگرگونی نظام ارزشی و فرهنگی جامعه میزبان را دنبال می‌کند. رویکرد نظری و دستگاه تحلیلی این بحث، «نفوذ» است و در این چارچوب، استحاله فرهنگی سرزمین میزبان^{۱۰} آرمانی است که گاه به هدف مُحَقَّق تبدیل می‌شود. از حیث تاریخی و با بهره‌گیری از مبانی دینی، «اسرائیلیات» می‌تواند سازه‌ای مفهومی، اما تبیین‌کننده تحلیل این وضعیت باشد.

واژه «اسرائیلیات» گاهی در معنایی ویژه، فقط به آن دسته از روایاتی اطلاق می‌گردد که صبغه یهودی دارند (ذهبی، ۱۹۸۵، ج ۱، ص ۱۳-۱۴) و از طریق فرهنگ یهودی وارد حوزه اسلامی می‌شوند (همان، ص ۷۲-۷۳)، و گاهی در معنایی گسترده‌تر، هرچه را صبغه یهودی و مسیحی دارد و در منابع اسلامی داخل شده (همان، ص ۶۹-۶۵) و گاهی در مفهومی گسترده‌تر از دو نمونه پیشین به کار رفته و هر نوع روایت و حکایتی را که از منابع غیراسلامی وارد قلمرو فرهنگ اسلامی می‌گردد، شامل می‌شود (همان، ص ۷۱-۷۷).

بر این پایه، سازه مفهومی «اسرائیلیات فرهنگی» بر جهت‌دهی‌های ارزشی و تأثیراتی دلالت دارد که برخاسته از نظام فرهنگی جامعه‌ای به‌نام «بنی‌اسرائیل» و به‌طور خاص، یهودیت سیاسی و برنشسته بر نظام فرهنگی کشورهای هدف است و طراحی، برنامه‌ریزی، هدفمندی و کاربست ابزارهای نفوذ برای تغییر مسیر و ماهیت و در نهایت، استحاله سپهر فرهنگی جامعه میزبان از ویژگی‌های آن است.

سازه پیش‌گفته در کاربست تحلیل موضوع انتقادی امام راحل نسبت به غرب فرهنگی، اشاره به نقش و مأموریتی دارد که غرب فرهنگی آن را به‌نمایندگی از خود، به اسرائیل وانهاده است تا تصویری ملموس و مشهود از غرب فرهنگی در این منطقه ارائه دهد و آثاری را که غرب فرهنگی در بی‌هویت‌سازی و تخریب فرهنگ جوامع شرقی، به‌ویژه فرهنگ مقاومت و مجاهدت در کشورهای اسلامی دنبال می‌کند، نامحسوس و نرم پیش ببرد. حلقه ربط این ادعا، واقعیت تاریخی نقش‌آفرینی مستقیم و هدفمند غرب سیاسی در تأسیس دولت اسرائیل است (آشوری، ۱۳۷۳، ص ۳۱-۳۲). امام راحل نسبت به این رویه چنین هشدار داده‌اند:

آقایان بدانند که خطر امروز بر اسلام کمتر از خطر بنی‌امیه نیست. دستگاه جبار با تمام قوا به اسرائیل و عمال آنها (فرقه ضال و مضله) همراهی می‌کند. دستگاه تبلیغات را به‌دست آنها سپرده و در دربار دست آنها باز است. در ارتش و فرهنگ و سایر وزارتخانه‌ها برای آنها جا باز نموده و شغل‌های حساس به آنها داده‌اند. خطر اسرائیل و عمال آن را به مردم تذکر دهید (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۳۰).

البته مستند به آموزه‌های قرآنی، به‌ویژه تصریح آیه شریفه ۸۲ سوره مبارکه «مائده»: «لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا»، تلاش بی‌واسطه نظام سیاسی مزبور برای استحاله‌گری فرهنگی در نظام‌های اسلامی، به‌ویژه از منظر «اسرائیلیات فرهنگی» درخور توجه است. در این چارچوب، اسرائیلیات فرهنگی، عبرت‌آموزی از یک تجربه تاریخی و هشدار نسبت به پیامدهایی است که شاید هیچ‌گاه نتوان آن را برطرف کرد؛ اما چون کانون بحث بر این مباحث نیست، طرح اجمالی آن کفایت می‌کند.

۸. ویرانگری فرهنگی غرب فرهنگی

این فرهنگ را خاندان پهلوی نمایندگی می‌کردند. به نظر امام راحل این خاندان به سبب نقش و جایگاهی که در کشور داشتند، در پی سیاست‌گذاری فرهنگی بودند، به‌گونه‌ای که فرهنگ‌های سه‌گانه موجود در کشور (یعنی اسلامی، ایرانی و غربی) را در معرض چالش و فرسایش با یکدیگر قرار داده، موارد تعارض آنها را برجسته سازند. کلیدواژه اصلی امام راحل در معرفی این روند، «عقب‌ماندگی و عقب‌نگه‌داشتن فرهنگ» است. نمایندگی پهلوی‌ها از غرب فرهنگی اگر به استناد روند تصاحب و انتقال قدرت در این خانواده و عاملیت مستقیم و برنامه‌ریزی شده انگلیس و سپس آمریکا، بدیهی و بی‌نیاز از استدلال نباشد، مستند به سیاست‌های رسمی و اعمالی فرهنگی در حوزه‌های گوناگون، از جمله آموزش عالی و حوزه زنان، نیازمند استدلال و تأیید نیست (الوال، ۱۳۳۵، ص ۲۸-۳۰). نقش آفرینی ویرانگر فرهنگی پهلوی‌ها که نماینده و دنبال‌کننده غرب فرهنگی بودند، افزون در رمزهای استخراجی، می‌تواند در گزاره ذیل نمایانده شود:

گرچه این مرد که «محمدرضا پهلوی» اسمش است، این رفت و همه اوضاع مملکت را خراب کرد؛ یک مملکت خرابی برای ما گذاشت. هر جایش را دست بگذارید خرابی است... به اسم «تمدن» و «ترقی» ما را به عقب بردند، فرهنگ ما را عقب راندند. تمام اوضاع ایران را خراب کردند... (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۶۸).

۹. نقد غرب فرهنگی با فرهنگ تراز

این رهیافت متناظر با آموزه‌های دینی و اسلامی در ترسیم سیمای حقیقی و راستین مناهي و نوافی شریعت است که بر پایه آن، هرچه مورد نقد و طرد است جایگزینی برایش ترسیم می‌شود. در همین چارچوب، امام راحل در برابر آنچه از غرب فرهنگی نقد و احیاناً رد می‌کند، می‌کوشد تصویری از فرهنگ تراز و متعالی ترسیم نماید و در برابر «آنچه نباید باشد»، آنچه را باید باشد معرفی می‌کند.

۹-۱. فرهنگ متعالی

از نگاه امام خمینی * جامعه ایرانی برخوردار از فرهنگی متعالی و انسانی است که ریشه در مبانی فرانسوی دارد و از سرچشمه‌های آسمانی سیراب می‌شود. این فرهنگ بر فطرت الهی انسان استوار است. تعبیراتی که ایشان برای نامگذاری فرهنگ یادشده به کار می‌گیرد عبارت است از:

فرهنگ مستقل؛ فرهنگ قرآن؛ فرهنگ اسلامی - انسانی؛ فرهنگ قرآن و اسلام؛ فرهنگ صحیح؛ فرهنگ حق؛ فرهنگ الهی؛ فرهنگ مترقی؛ فرهنگ حقیقی واقعی؛ فرهنگ خودمان؛ فرهنگ مستقل اسلامی؛ فرهنگ اسلامی و فرهنگ انسانی؛ فرهنگ الهی؛ فرهنگ اصیل اسلام.

تعبیرات به کاررفته در بیان ایشان، می‌تواند معنا و محدوده و جهت‌گیری فرهنگ را در کلام ایشان تبیین کند. در این تعبیرات، فرهنگ سه کانون اصلی (یعنی: الهی، انسانی، اسلامی) پیدا می‌کند که هر سه می‌توانند بر هم منطبق باشند. محور قرار دادن یکی به معنای کنار گذاردن محورهای دیگر نیست؛ زیرا اینها اساساً و در آغاز آفرینش و با نگاه اسلامی سه تعبیر از یک حقیقت هستند. انسان قابلیت خلافت‌اللهمی را دارد و اسلام می‌تواند انسان را در مسیری به این مقام برساند. در این دیدگاه، غرب فرهنگی که اقدام به گزینش می‌کند و از سه‌گانه «خدا - دین - انسان» محوریت را به انسان و انسان‌گرایی می‌دهد، با نخستین نقد می‌تواند مواجه شود و آن تعریف تعارض‌گرا از نسبت انسان و خداست. غرب فرهنگی نتوانسته است این سه را در یک مسیر و همسو ببیند. بدین‌روی یکی را به نفع دیگری حذف می‌کند. انسان‌گرایی و دنیاگرایی برآیند این نگاه هستند.

۹-۲. ملی‌گرایی فرهنگی

نقد دیگر امام راحل به غرب فرهنگی می‌تواند ابتدای ارزش‌ها و ساختار فرهنگی غرب بر نیازهای جوامع غربی و بیگانگی آن با نیازها و ارزش‌های دیگر جوامع، از جمله جامعه ایرانی باشد. غرب فرهنگی، خودمحور و خودمرجع است و دیگر فرهنگ‌ها را به رسمیت نمی‌شناسد، از این نظر که ارزش‌های فرهنگی آنها در تعارض با منافع و مصالح غرب اقتصادی است. اصولاً غرب فرهنگی به سبب ماهیت فرهنگی‌اش و اینکه فرهنگ برآمده از عرف و متن و بطن یک اجتماع خاص انسانی است، نمی‌تواند جهان‌شمول و مناسب برای هر جامعه‌ای باشد. به همین سبب ملی‌گرایی فرهنگی و تأکید بر جنبه‌های ملی فرهنگ - درواقع - نقد و طردی است برای غرب فرهنگی که در پی توسعه و تحمیل خود بر دیگر جوامع است. چنین برداشتی از فرهنگ به‌مثابه پدیده‌ای است که باید با متن جامعه همخوان باشد. در بیانی از امام راحل این‌گونه ترسیم شده است:

آنها آزاد آمدند، نفت‌ها را بردند و هیچ‌کس هم نتوانست حرف بزند؛ هیچ‌کس هم حرف نزد. فرهنگ ما هم که برایش خطر قائل بودند، فرهنگ ما را هم در تحت قبضه گرفتند. یک فرهنگ استعماری درست کردند، نه یک فرهنگ استقلالی. الان هم یک فرهنگ مستقلی که برنامه‌اش را خود عقلائی قوم ریخته باشند، نیست (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۲۲).

۹-۳. انسان‌سازی فرهنگی

غرب فرهنگی و ایران فرهنگی هر دو در پی بر ساخت انسان هستند؛ اما تفاوت در تلقی از انسان و ماهیت و جهت و غایت او، این دو قلمرو را در معرض نقد و طرد همدیگر قرار می‌دهد. غرب فرهنگی در قالب انسان‌گرایی، انسان را مرکز خود قرار می‌دهد و به جنبه‌های حیوانی او توجه دارد؛ اما انسان مدنظر در اندیشه‌های امام راحل، انسانی است که فرهنگ باید در خدمت تعالی و تکامل او باشد و جهات خداگونگی او را پوشش دهد.

توصیف‌های امام خمینی^ع از انسان مطلوبی که فرهنگ باید او را تربیت کند چنین است:

فرهنگ برای رشد انسانی؛ تربیت اطفال همچون شیربچگانی که پشت جبهه مقاومت علیه آمریکا و صهیونیست و سایر چپاولگران نشسته‌اند؛ فرهنگ برای تربیت اشخاص بزرگ قیام‌کننده؛ فرهنگ تازه و متحول (فرهنگ انسانی، اسلامی و استقلالی)؛ فرهنگ (مدارس) برای تربیت انسان امین، انسان رحیم، انسان عطوف (محمدی و همکاران، ۱۴۰۰، ص ۹۶-۹۷).

چنین تصویری از فرهنگ، چالشی برای غرب فرهنگی است که اصالت انسان را در مصرف و لذت می‌بیند، نه خدمت و رشد و تعالی.

۹-۴. جامعه‌سازی فرهنگی

جامعه از حیث شکلی، جمع افراد و گروه‌های انسانی است که نظام یا نظام‌واره‌هایی بر روابط آنها حاکم است و انسجام و هماهنگی و گاهی همگونی آنها را تأمین می‌کند، اما به نظر می‌رسد غرب فرهنگی ضد جامعه است؛ زیرا توصیفگر جامعه توده‌ای است که در آن افراد ارتباطات احساسی خود را از دست داده‌اند و روابط شغلی و کاری در آن جایگزین می‌شود. غرب فرهنگی در خدمت فرد است. اصولاً چنین رویکردی برخاسته از ذات و ماهیت و خاستگاه ایدئولوژیک غرب، یعنی «لیبرالیسم» است. در این بینش، فرد و لذات فردی محوریت دارد. بدین‌روی هر چه در برابر این اصل قرار گیرد و بخواهد آن را محدود سازد به کمینه‌ها و ضروریات محدود می‌شود.

چنین اصلی غرب فرهنگی را فردمحور و مبتنی بر منافع فردی می‌سازد و ارزش‌های اجتماعی، همچون ایثار در حد ضروریات باقی می‌ماند. محورهایی که امام راحل برای کارآمدی فرهنگ ترسیم می‌کند چنین است:

فرهنگ برای منفعت مسلمانان؛ فرهنگ برای منفعت اهل ملت؛ فرهنگ ناظر بر مسائل داخلی و مناسب برای رفع آنها؛ فرهنگ برای زندگانی سیاسی؛ فرهنگ باید مربوط به خود مردم باشد؛ فرهنگ دارای نقش صحیح در ملت؛ تربیت نسلی با فکر صحیح و مستقل برای اداره مملکت؛ فرهنگ به‌عنوان سدی در برابر وابستگی؛ فرهنگ همسو با تمدن؛ فرهنگ برای تربیت جوان سازنده؛ فرهنگ صحیح برای تربیت متخصص کارآمد (محمدی و دیگران، ۱۴۰۰، ص ۹۷-۱۰۰).

غرب فرهنگی اگر هم جامعه‌ساز باشد جامعه‌ای نمی‌سازد که بتواند نیازهای بومی و داخلی اجتماعی را برطرف کند. جهت‌گیری غرب فرهنگی مبتنی بر نیازهای بومی نیست و به همین علت باید طرد و نقد و جایگزین شود.

نتیجه گیری

غرب با هویت و رویکردهایی که در فراسوی مرزهای جغرافیایی یا معرفتی خود پیدا کرده، پدیده‌ای جدید محسوب می‌شود و بر همین پایه، نیازمند شناخت و بررسی مستمر و بررسی بنیادی برای شناسایی است. این مهم از مسیرهای چندگانه‌ای ممکن است؛ اما یکی از مسیرهای اولویت‌دار تصویرسازی بر مبنای دیدگاه‌های امام خمینی ﴿ است، از لحاظ تجربه زیسته‌ای که ایشان در بستر فرهنگی پرتحول ایران طی سال‌های زندگی خود و از لحاظ شناخت همراه با بصیرت و حکمتی که از لایه‌های زیرین مسائل اجتماعی و فرهنگی ایران، منطقه و جهان داشت که مصادیق آن در موضوعات گوناگونی همچون رژیم شاهنشاهی، رژیم اشغالگر قدس، نظام سلطه و مانند اینها قابل ردیابی و تبیین است.

دیدگاه امام راحل در خصوص غرب فرهنگی، از چهراتی به دیدگاه تفکیک‌گرایان نزدیک است، اما در بخشی از جهت‌گیری‌ها و مبانی با آنان فاصله می‌گیرد. تفکیک‌گرایان ظاهراً تفکیک بین رویه‌های گوناگون فرهنگ غرب و تجزیه غرب فرهنگی و برداشت عناصری از آن را ممکن و مطلوب می‌دانند، اما به نظر می‌رسد از دید امام راحل چنین امکانی به دو علت وجود ندارد:

یکی اینکه آنها خود چنین قصدی نداشته‌اند و رویه‌ای که برای دیگران به نمایش می‌گذارند هدفمند، آگاهانه و مبتنی بر ملاحظات سیاست‌گذارانه است.

دیگر اینکه فرهنگ غربی و غرب فرهنگی در قواره‌ای که ارائه می‌شود، حتی اگر عناصر به‌ظاهر مطلوبش دریافت شود، نمی‌تواند بدون اثرپذیری از عوارض نامطلوبش باشد.

این حوزه فرهنگی اولاً و بالذات، عوارض ویران‌کننده‌ای برای دیگر فرهنگ‌ها و نظام‌های فرهنگی، از جمله فرهنگ ایرانی - اسلامی دارد، و ثانیاً و بالعرض، پیرو اصول و مبانی درهم‌تنیده‌ای که فرهنگ یادشده را برمی‌سازد می‌تواند اثرگذاری ناخواسته‌ای برای نظام‌های ارزشی و جهت‌گیری‌های متعالی فرهنگ ایران داشته باشد.

امام راحل جدای از بحث‌ها و نقدهای ماهوی مربوط به غرب فرهنگی، داشته‌ها و غنای فرهنگ خودی را تراز و معیار دیگری برای موضع‌گیری انتقادی نسبت به غرب فرهنگی می‌داند. در این چارچوب، با وجود داشته‌های فرهنگ خودی، فعالیت و کنشگری فرهنگی، ضرورت توجه بیشتری دارد و باید مدنظر قرار گیرد (جمشیدی، ۱۳۹۳).

ایشان غرب فرهنگی را در مقام بررسی و نقد نظری، مرکبی قابل تجزیه می‌بیند که هر بخش آن باید به‌دقت کاویده و بدور از جهت‌گیری و تعصب، بررسی شود. اما در مقام نتیجه، ظاهراً آن را پدیده‌ای بسیط می‌بیند که امکان کاربست عناصر مثبت و مفید آن بدون پیشگیری از مواضع آسیب‌زا و جنبه‌های تخریبی، دشوار و گاهی ناممکن است و به زبان اقتصاد، فرهنگ و تحلیل هزینه - فایده، توجه به این جنبه را برای فرهنگی با غنای اسلامی - ایرانی توصیه نمی‌کند.

منابع

- آشوری، داریوش، ۱۳۷۳، *دانشنامه سیاسی*، تهران، مروارید.
- _____، ۱۳۷۶، *فرهنگ علوم انسانی*، تهران، نشر مرکز.
- _____، ۱۳۷۹، *تعریف‌ها و مفهومی فرهنگ*، تهران، آگه.
- الوال، ساتن. ال. پی، ۱۳۳۵، *رضاشاه کبیر یا ایران نو*، ترجمه عبدالعظیم صبوری، تهران، تابش.
- امام‌جمعه‌زاده، سیدجواد و دیگران، ۱۳۸۹، «ایران فرهنگی: تعامل یا تقابل با هویت غرب»، *غرب‌شناسی بنیادی*، دوره ۱، ش ۲، ص ۱۵-۳۷.
- ایمان، محمدتقی، ۱۳۹۱، *روش‌شناسی تحقیقات کیفی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- باربور، ایان، ۱۳۹۷، *علم و دین*، مترجم: بهاء‌الدین خرمشاهی، ناشر: مرکز نشر دانشگاهی.
- پهلوان، چنگیز، ۱۳۸۸، *فرهنگ و تمدن*، تهران، نشر نی.
- توحیدفام، محمد، ۱۳۸۲، *غرب‌شناسی*، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- جلیلیان، سجاد، ۱۳۹۷، «ماهیت غرب از دیدگاه امام خمینی ره و بازتاب آن در گفت‌وگوهای سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران (۱۳۶۸-۱۳۵۷)»، *پویش در آموزش علوم انسانی*، دوره ۳، شماره ۱۱، ص ۵۶-۷۰.
- جمشیدی، محمدحسین، ۱۳۸۳، «غرب و مبانی فکری آن در اندیشه امام خمینی»، *پژوهشنامه متین*، ش ۲۵، ص ۱۵-۴۲.
- _____، ۱۳۸۷، «غرب از دیدگاه امام خمینی ره»، *دانشگاه اسلامی*، ش ۹ و ۱۰، ص ۲۳-۴۸.
- _____، ۱۳۹۳، «امام خمینی و نظام فرهنگی و ارزشی غرب»، *اندیشه سیاسی در اسلام*، ش ۱، ص ۲۸-۵۸.
- حسنی‌فر، عبدالرحمن و عماد افروغ، ۱۳۸۹، «بررسی نقدهای سید احمد فرید بر لیبرالیسم و غرب»، *پژوهش‌های فلسفی - کلامی*، ش ۱ و ۲، ص ۱۱۵-۱۳۸.
- دانایی فرد، حسن، ۱۳۸۴، «تئوری پردازی با استفاده از رویکرد استقرایی: استراتژی مفهوم سازی تئوری بنیادی»، *دانشور رفتار*، دوره ۱۲، ش ۱، ص ۵۷-۷۰.
- داوری اردکانی، رضا، ۱۳۷۹، *در باره غرب*، تهران، هرمس.
- ذهبی، محمدحسین، ۱۹۸۵م، *الاسرائیلیات فی التفسیر والحديث*، قاهره، مکتبه وهبه.
- رضوی، سیدعباس، ۱۳۸۰، «شهید مطهری و رویه دیگر تمدن غرب»، *حوزه*، ش ۱۰۶ و ۱۰۵، ص ۳۴۲-۳۵۸.
- صالحی امیری، سیدرضا، امیر عظیمی دولت‌آبادی، ۱۳۹۴، *مبانی سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی فرهنگی*، تهران، ققنوس.
- عیوضی، محمدرحیم، ۱۳۷۹، «نگرش امام خمینی به دستاوردهای تمدن غرب»، *حضور*، ش ۳۲، ص ۴۵-۶۲.
- محمدی، حمیدرضا و همکاران، ۱۴۰۰، *تدوین نظام موضوعات در مدیریت راهبردی فرهنگی با محوریت بیانات مقام معظم رهبری*، تهران، دانشگاه عالی دفاع ملی.
- مقتدر، هوشنگ، ۱۳۸۲، *نقشه سیاسی اجتماعی غرب*، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- ملکی، حسن، ۱۳۸۸، *تعلیم و تربیت و مهندسی فرهنگی*، گرگان، رشد فرهنگ.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۷۸، *صحیفه نور*، تهران، عروج.
- میرباقری سیدمحمد مهدی، ۱۳۸۵، *جزوه آموزشی غرب‌شناسی، طرح علم و دین*، شبکه مطالعات نهضت نرم‌افزاری.
- _____، ۱۳۸۶، *درآمدی بر فلسفه تاریخ*، جزوه آموزشی فرهنگستان علوم اسلامی، قم، فرهنگستان علوم اسلامی.
- نصر، سیدحسین، ۱۳۸۴، *جوان مسلمان و دنیای متجدد*، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران، طرح نو.
- _____، ۱۳۸۹، *اسلام و تکنولوژی انسان متجدد*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، سهروردی.

جایگاه نماد از منظر آموزه‌های اسلامی

sadr598@chmail.ir

علیرضا عباسی صدر / دانشجوی دکتری مدیریت مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

اکبر میرسپاه / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

mirsepah@qabas.net

ORCID.org/0000-0002-2434-820X

a-rezaeian@sbu.ac.ir

علی رضاییان / استاد گروه مدیریت دانشگاه شهید بهشتی

manteghi@iki.ac.ir

محسن منطقی / دانشیار گروه مدیریت مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی



دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۰۳ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۰۳ <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

چکیده

فرهنگ یکی از مهم‌ترین، پیچیده‌ترین و پرابهام‌ترین پدیده‌های حیات اجتماعی انسان است. به منظور غلبه بر این پیچیدگی، مدیریت فرهنگ نیازمند نگاهی همه‌جانبه به لایه‌ها و ابعاد فرهنگ است. نماد به‌مثابه خارجی‌ترین لایه فرهنگ، به دلایل گوناگون معمولاً مورد توجه جدی مطالعات مدیریت فرهنگ - و به‌ویژه مطالعات اسلامی - قرار نمی‌گیرد. این مقاله با رویکردی «تحلیلی» و بررسی اسنادی آموزه‌های اسلامی و با تأکید بر کارکردهای گوناگون نماد، درصد تبیین جایگاه مهم نماد در فرهنگ اسلامی است. با مطالعه متون دینی متوجه می‌شویم برخلاف تصور اولیه، نمادهای اسلامی در میان آموزه‌ها کثرتی فراگیر دارند. در آموزه‌های دینی بر التزام به نمادها دستور اکید داده شده و تعظیم نماد نشانه تقوا برشمرده شده است. با بهره‌گیری از این آموزه‌ها، التزام به نماد می‌تواند به‌مثابه یک ملاک مرزبندی بین خودی و غیرخودی قلمداد گردد. یکی از علل این موضوع کارکردهای متنوع نماد (مانند مشخص نمودن هدف، دسته‌بندی، بهبود درک و همبستگی) است.

کلیدواژه‌ها: فرهنگ، نماد، شعائر الله، کارکردهای نماد، التزام به نماد.

فرهنگ یکی از مهم‌ترین، پیچیده‌ترین و پرابهام‌ترین پدیده‌های حیات اجتماعی انسان است. به تبع آن، مطالعات در حوزه مدیریت فرهنگ نیز یکی از پیچیده‌ترین و پرچالش‌ترین حوزه‌های مطالعاتی علوم اجتماعی محسوب می‌شود. در عین حال یکی از دغدغه‌های مهم اندیشمندان این حوزه غلبه بر این پیچیدگی به منظور حضوری فعال، مؤثر و کارآمد در روند تحولات فرهنگ است. هرگونه تأثیر و دخالت آگاهانه و برنامه‌ریزی شده بر فرهنگ و به تعبیر دیگر، مدیریت فرهنگ بدون نگاهی همه‌جانبه به تمام مؤلفه‌ها و عناصر آن نوعی ساده‌انگاری است که احتمالاً به مقصود نخواهد رسید.

با نگاهی لایه‌وار به فرهنگ، معلوم می‌شود که «نماد» خارجی‌ترین و سطحی‌ترین لایه آن محسوب می‌شود، اما در مطالعات مدیریت فرهنگ سهم زیادی را به خود اختصاص نمی‌دهد. برای این مسئله علل گوناگونی را می‌توان تصور کرد: هیچ محققى دوست ندارد خودش و کارش کم‌اهمیت جلوه کند، و شاید به جای بحث درباره نماد، پرداختن به لایه‌های عمیق و طرح مطالبی در باب مفروضات و ارزش‌ها، جاذبه بیشتری برای محققان داشته باشد.

از سوی دیگر حرف زدن از نماد احتمالاً فرد را متهم به داشتن گرایش‌های نمادگرایی (Symbolism) خواهد کرد. نمادگرایی (سمبولیسم) اشاره به مکتب یا سبکی ادبی دارد که تأکیدش بر کنایه‌گویی است. این مکتب در اعتراض به آثار کلاسیک و قواعد خشک و سخت آن شکل گرفت و البته مبانی فلسفی خاص خود را دارد (چدویک، ۱۳۷۵، ص ۹-۱۶). این موضوع در تحقیقات با رویکرد اسلامی نیز وضعیتی بهتر از این ندارد؛ زیرا:

اول) از یک‌سو اغراق‌های بیش از اندازه و افراطی نسبت به برخی مصادیق نمادهای دینی از نماد تلقی علامت‌گونه ارائه می‌دهند. برای مثال ورود نگاه افراطی به رفتارهای نمادین عزاداری برای حضرت سیدالشهداء^ع با علامت‌انگاری برخی حرکات نمادین، رفتارهایی همچون قمه‌زنی را رقم می‌زند.

دوم) از سوی دیگر نگاه‌هایی که بدون در نظر گرفتن وجه نمادین نمادهای دینی، توجه به نمادها را در مسیر شرک تعبیر می‌کنند، درحالی‌که نماد برای وجه نمادین‌اش، یعنی دلالت، رساندن و به تصویر کشیدن معنایی وضع شده است و بدون در نظر گرفتن این وجه، غرض از وضع نماد نقض می‌گردد. برای مثال از *داودبن ابی‌صالح* نقل شده است: *ابوایوب انصاری* به‌خاطر بوسیدن، زیارت و تبرک جستن به قبر پیامبر اکرم^ع که عملی نمادین محسوب می‌شود، از سوی *مروان حکم* به شدت مؤاخذه شد که چرا به زیارت سنگ و چوب آمده‌ای؟ (امینی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۶۴).

سوم) در کنار رویکردهای مشفقانه، دیندارانی که پرداختن به نماد را سطحی‌گری دانسته و تمخّص در مباحث عمیق‌تر را ترجیح می‌دهند نیز از جمله موانعی است که در مطالعه و تحقیق درباره فرهنگ و مدیریت فرهنگ با رویکرد اسلامی بر موانع قبلی افزوده شده و با وجود برخی تحقیقات در این زمینه، مطالعه در این موضوع را دچار چالش می‌کند. برطرف شدن این خلأ مستلزم تبیین جایگاه و اهمیت نماد است.

برای تبیین جایگاه نماد می‌توان راه‌های گوناگونی را در نظر گرفت؛ مثلاً مطالعه کارکردهای جدی نماد در زیست اجتماعی انسان، یا بررسی تأثیرات آن در فرهنگ‌ها، جوامع و اقوام گوناگون. یکی از راه‌های اطمینان‌بخش به کارگیری آموزه‌های دینی و تکیه بر منبع نقلی وحیانی در این زمینه تبیین جایگاه نماد از منظر این آموزه‌هاست. این نوشتار در مواجهه با این سؤال که «اهمیت و جایگاه نماد از منظر آموزه‌های اسلامی، چگونه تبیین می‌شود؟» درصدد است با بررسی منابع دینی و یافتن سرنخ‌هایی از مفهوم «نماد»، اهمیت، جایگاه ویژه و کارکردهای نمادهای اسلامی را تبیین نماید.

۱. پیشینه تحقیق

پارسانیا در کتاب *نماد و اسطوره* به صورت خاص به بحث نماد پرداخته است. معنای گسترده‌ای در این کتاب برای «نماد» اختیار شده و با نمادی که در این تحقیق مدنظر است مشترک لفظی محسوب می‌گردد. علاوه بر این به جایگاه و اهمیت نماد از نگاه دین توجهی نشده است (پارسانیا، ۱۳۷۳).

فولادی و حسن‌پور در بخشی از مقاله «نماد و نمادگرایی در زندگی بشر» به اهمیت و جایگاه نماد اشاره نموده‌اند؛ ولی این مسئله را از نگاه دینی بررسی نکرده‌اند (فولادی و حسن‌پور، ۱۳۹۴).

جباری و فیاضی در مقاله «نمادهای اجتماعی شیعه در عصر حضور» مصادیقی را به‌عنوان نماد شیعه معرفی کرده‌اند. این مقاله تفکیکی بین نمادهای اسلامی و نمادهای مسلمانان قایل نشده و بدون ارائه تحلیلی درباره اهمیت نماد از منظر دین، گزارشی تاریخی ارائه داده است (فیاضی و جباری، ۱۳۹۰).

لیام پرک و همکارانش در کتاب *نماد ابرقهرمان* در ضمن بحث و بررسی برخی نمادهای رسانه‌ای و بیان اهمیت این نمادها برای اصحاب رسانه، بر کارکردهایی از نماد، همچون هویت‌بخشی، بقا و ماندگاری تأکید کرده‌اند. این کتاب صرفاً از منظر اهالی رسانه، روی نمادهای رسانه‌ای و البته نوع ابرقهرمان آن تمرکز دارد و مشخصاً نگاه دینی نسبت به موضوع ندارد (پرک و دیگران، ۲۰۱۹).

عباسی صدر و منطقی در مقاله «تبیین جایگاه نماد در فرهنگ سازمانی با تکیه بر اندیشه اسلامی» به منظور نمایان ساختن اهمیت ویژه نماد با طرح آراء برخی از اندیشمندان مسلمان درباره نماد، به این موضوع پرداخته‌اند. این مقاله از منظر آیات و روایات تبیینی ارائه نکرده است (عباسی صدر و منطقی، ۱۳۹۵).

۲. روش

اگرچه در تحقیقات کیفی نمی‌توان انتظار داشت که همانند تحقیقات کمی همه مراحل به‌طور دقیق و کنترل‌شده طی شود، اما نباید این دست تحقیقات را بدون ضابطه هم تصور کرد. به صورت کلی برای تحقیق کیفی پنج مرحله در نظر گرفته می‌شود: گردآوری و تدوین داده‌ها، واسازی، بازترکیب داده‌ها، تحلیل و تفسیر، نتیجه‌گیری (بین، ۲۰۱۱، ص ۱۷۷).

در این مقاله با اتخاذ روش «اسنادی» برای جمع‌آوری داده‌ها، منابع دینی، اعم از متن قرآن کریم، روایات و آثار بزرگان دینی گردآوری و بررسی شده است. در پژوهش اسنادی برخلاف روشی مانند روش میدانی، داده‌ها مستقیم و توسط محقق و برای تحقیق مدنظر تهیه نشده است. در این روش، داده‌ها به صورت اسنادی از پیش موجود است و محقق به تناسب و با معیار خاص تحقیق خود از آنها استفاده می‌کند (ازکیا، ۱۳۸۹، ص ۳۷۸).

رسیدن به این معیار خاص، مستلزم ارائه مفهوم‌شناسی دقیقی از «نماد» و البته ردیابی این مفهوم در اسناد مرتبط بود. بنابراین با مشخص نمودن منظور این تحقیق از «نماد»، «شعائر» به‌عنوان واژه‌ای شناسایی شد که در اسناد دینی بتوان این منظور را به کمک آن ردیابی نمود. بر این اساس اسناد موجود بدون تهی شدن از معنای پیشین خویش، از منظر این تحقیق قابلیت استناد می‌یابند. در این مقطع و با مواجهه با حجم عظیمی از داده‌های قابل استناد، به منظور تلخیص داده‌ها، با بهره‌گیری از عناصر اصلی مفهوم «نماد» و دستیابی به ملاک مدنظر، برخی از مصادیق کثیر نمادهای دینی بررسی گردید (خاکی، ۱۳۷۸، ص ۳۶۰).

در مرحله تحلیل و تفسیر، داده‌ها از منظر خاص تحقیق توصیف شده و در جهت رسیدن به پاسخ سؤال تحقیق، تحلیل شدند. بر این اساس روش تجزیه و تحلیل در این تحقیق روش «تحلیلی - توصیفی» محسوب می‌شود (حافظنیا، ۳۸۱، ص ۶۲). در نهایت و مبتنی بر تحلیل ارائه‌شده، نتیجه‌گیری شده است.

۳. مفهوم‌شناسی «نماد»

تقریباً اتفاق نظر وجود دارد که نخستین کاربرد دقیق مفهوم «فرهنگ» به معنای مصطلح امروزی‌اش را *دوارد برانت تایلور* (Edward Burnett Tylor)، انسان‌شناس انگلیسی، در کتاب *فرهنگ اولیه* ارائه کرده است (آشوری، ۱۳۵۷، ص ۲۸). اگرچه تعریف منسوب به وی را منابع گوناگون کمی متفاوت ذکر کرده‌اند (بشیریه، ۱۳۸۷، ص ۲)، اما از نگاه *تایلور* «فرهنگ» به کلیت پیچیده‌ای اطلاق می‌گردد که مشتمل است بر: دانش‌ها، باورها، هنر، اخلاقیات، قوانین، آداب و رسوم، و تمام انواع دیگر توانایی‌ها و عاداتی که آدمی به‌عنوان عضو جامعه کسب کرده است (تایلور، ۱۹۲۰، ص ۱).

می‌توان گفت: مجموع عناصر عینی و ذهنی که در سازمان‌های اجتماعی جریان می‌یابند و از نسلی به نسلی منتقل می‌شوند، «میراث اجتماعی» (Social Heritage) یا «میراث فرهنگی» (Cultural Heritage) یا «فرهنگ» نام دارد (آگبرن و نیم‌کوف، ۱۳۸۰، ص ۶۹).

مجموعه باورها، ارزش‌ها و الگوهای رفتاری هر جمع انسانی یا یک جامعه، شاکله آن جمع یا آن جامعه یا به تعبیری بهتر، «فرهنگ» آن تلقی می‌شود. براساس نظر *شاین*، فرهنگ در سه سطح قابل بررسی است: سطح مصنوعات و تجلیات خارجی، سطح ارزش‌ها، و سطح زیربنایی و مبانی (شاین، ۲۰۰۲، ص ۲۶).

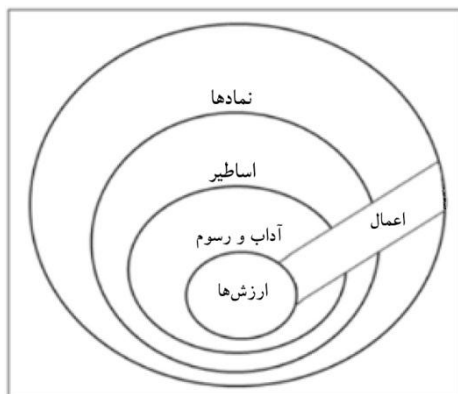


شکل ۱: سطوح فرهنگ از نظر شایین (شایین، ۱۳۸۳، ص ۵۰)

همان‌گونه که در شکل (۱) می‌بینیم این سطوح با هم در تعامل بوده و برهم کنش دارند (شایین، ۱۳۸۳، ص ۵۰). فرهنگ و اصطلاحات مربوط به آن دارای پیچیدگی‌های فراوانی هستند (ویلیامز، ۱۹۸۵، ص ۸۷). نماد نیز به‌عنوان لایه خارجی فرهنگ پیچیدگی‌های خاص خود را دارد.

نمودن (ن، ن یا ن) اسم مصدر به معنای «نمود» است. «نماد» به معنای فاعل، یعنی «ظاهرکننده» هم آمده است؛ نماینده و ظاهرکننده. نیز رجوع به نمادن داده شده که «نمادن» نمودن، نشان دادن، ظاهر کردن، نمایان گردانیدن، معنا شده است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۴، ص ۲۲۷۳۱). نمادن: نمودن، نشان دادن (معین، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۴۸۰۹). «نمود» (ن یا ن) نیز اسم مصدر به معنای نمایش، ظهور، تجلی، اسم مصدر است از نمودن (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۴، ص ۲۲۷۵۳).

«نماد» به معنای «نمود»، نشان، سمبل، آنچه مظهر چیزی است و به معنای جهان هستی به کار می‌رود. معناها و تعریف‌هایی که برای واژه «نماد»، مصدر (نمودن) و حاصل مصدر (نمود) آن بیان شده، با وجود تفاوت و اختلاف در تعبیر، بیان‌کننده مفهوم واحدی هستند و یا به لوازم معنا اشاره دارند، و آن معنای واحد «ظهور و ارائه حقیقتی است که در قالب مصدر به صورت ظهور کردن و ارائه دادن» بیان می‌شود (پارسانیا، ۱۳۷۳، ص ۱۱-۱۳).



شکل ۲: لایه‌های بیازی فرهنگ

همان‌گونه که در شکل (۲) می‌بینیم، اگر لایه‌های فرهنگ را به صورت محاط بر لایه‌های زیرین در نظر بگیریم - همان تعبیر لایه‌های پیاپی هافستد - نماد آن لایه بیرونی است؛ یعنی فرهنگ که به صورت لایه‌لایه تصور شده، در دل خود و لایه‌های زیرین خود - به ترتیب - مبانی، ارزش‌ها، ... را دارد، تا به خارجی‌ترین لایه، یعنی نماد می‌رسد (هافستد، ۲۰۱۰، ص ۸). به تعبیر دیگر «نماد» هر چیزی است که تجلی نوعی پیوند آگاهانه یا ناآگاهانه با نوعی مفهوم یا معنای گسترده‌تر باشد (هچ، ۱۳۸۹، ص ۲۹۶).

با لحاظ فرهنگ به‌عنوان مجموعه باورها، ارزش‌ها و الگوهای رفتاری هر جمع انسانی یا یک جامعه، «نماد هر پدیده‌ای است که به نوعی با سطحی از فرهنگ پیوندی اعتباری دارد و آن بخش از فرهنگ را در یک نظام نمادین نمایندگی می‌کند».

در این تعریف، هر چیزی که بتواند این نقش نمایندگی را ایفا کند نماد تلقی خواهد شد. اگر جمعی از انسان‌ها در مواجهه با یک شیء خارجی، یک کلام، یک حالت بدنی، یک رنگ، یک فرد انسانی، یک روز، یک علامت و نشانه، یک شخصیت داستانی و غیر آن درکی مشترک و مبتنی بر یک قرارداد جمعی داشته باشند که این درک مشترک فراتر از درک خود آن پدیده باشد، آن پدیده نماد تلقی می‌شود. نشانه، اسطوره، استعاره، یک لوگو، یک برند و مانند آن نیز اگر این خصوصیت را بیابند، نماد خواهند شد.

پیرس درباره همه نشانه‌ها الگویی سه‌گانه ارائه نمود. با تکیه بر این سه‌گانه، نشانه‌ای که رابطه دال و مدلول در آن مبتنی بر همانندی و شباهت باشد «شمایل»، و نشانه‌ای که رابطه دال و مدلولش مبتنی بر عقل و طبیعت باشد «نمایه»، و نشانه‌ای که رابطه دال و مدلولش مبتنی بر وضع باشد «نماد» نامیده می‌شود (دزیسی، ۲۰۰۴، ص ۲۷).

نمادی که مدنظر این تحقیق است مبتنی بر وضع و قراردادی است که عمومیت یافته است. بنابراین - مثلاً - پدیده‌ای مانند رفتار، زمانی در یک فرهنگ نماد تلقی می‌شود که مبتنی بر یک قرارداد، معنایی فرهنگی را نمایندگی کند. براین‌اساس جوهر فرهنگ را باورها و ارزش‌ها تشکیل می‌دهند، و بقیه عناصر فروع آن محسوب می‌شوند. اگرچه فرهنگ در عام‌ترین تعریفش، شامل مؤلفه‌هایی همچون باورها، ارزش‌ها، انگیزه‌ها، خط، زبان، هنر و مواریت ملی، بومی و قومی می‌شود، ولی دقت در این عناصر نشان می‌دهد که برخی از این مؤلفه‌ها در طول برخی دیگر قرار داشته، در شکل‌دادن آنها نقشی اساسی ایفا می‌کنند. بنیادی‌ترین بخش فرهنگ، نوع نگاه و درک افراد نسبت به هستی است که از آن به «هستی‌شناسی» یا «جهان‌بینی» تعبیر می‌شود.

مبانی هستی‌شناختی به ذهن افراد شکل می‌دهد و در این چارچوب است که دیگر حقایق و روابط آنها تفسیر و فهم می‌شوند. این قالب فکری در مرحله بعد، نظام ارزشی و رفتاری متناسب با خود را پدید می‌آورد که رفتارهای اختیاری انسان‌ها را هدایت می‌کند و نظام‌های اخلاقی، حقوقی، و سیاسی جامعه را شکل می‌دهد. ارزش‌ها از سوی دیگر، انگیزه‌های مناسب را در افراد ایجاد و تقویت کرده، ظهور رفتارهای هماهنگ با باورها و ارزش‌ها را موجب می‌شوند. باورها، ارزش‌ها، و انگیزه‌ها به‌مثابه سه رکن فرهنگ، تجلی‌شان در قالب نمادها، بخش‌هایی دیگر از فرهنگ را به‌وجود می‌آورند.

زبان، خط، هنر، و برخی آداب و رسوم نمادین در فرهنگ‌های گوناگون، بازتاب همان زیربناهای اصلی فرهنگی‌اند که باورها و ارزش‌ها را قابل ارائه و قابل تبادل ساخته، موجب تفاهم میان افراد می‌شوند؛ همان‌گونه که در ابعاد گوناگون زندگی (از جمله معنویات و ارتباط با خدا، رفتارهای شخصی، روابط خانوادگی، تعاملات اجتماعی، و رفتار با محیط‌زیست) تأثیر می‌گذارند و بدین‌سان سایر مظاهر فرهنگی را سامان می‌بخشند.

از این‌روست که تمایز فرهنگ‌ها عمدتاً در تفاوت‌های جوامع در زیرساخت‌های فکری و ارزشی آنها نهفته است. به همین علت است که تحول در باورها و ارزش‌های یک جامعه می‌تواند سایر اجزای فرهنگ آن را تحت تأثیر قرار دهد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۱۸-۲۰).

نماد در ادبیات، فلسفه زبان، انسان‌شناسی، انسان‌شناسی فلسفی، روان‌شناسی، عرفان، مکاتب گوناگون و متعدد جامعه‌شناسی، مطالعات فرهنگی، مردم‌شناسی، فلسفه، ارتباطات، رسانه و مانند آن مورد بحث قرار گرفته است. با تعریفی که از «نماد» ارائه کردیم، باید توجه داشته باشیم که با وجود تشابهاتی در همه این استعمال‌ها، گاهی ما با یک مشترک لفظی مواجهیم؛ مثلاً در برخی رشته‌ها، مانند پزشکی یا روان‌پزشکی منظور از «نماد» علامت یک عارضه، بیماری یا اختلال است. در این نگاه دیگر خبری از فهم عمومی نسبت به یک رابطه قراردادی و اعتباری نیست. نماد در اینجا تنها علامتی است که - برای مثال - یک پزشک به‌عنوان یک متخصص با دیدن آن ادعا می‌کند به صورت طبیعی پدید آمده و نشانه فلان عارضه، درد، رنج، اختلال، عقده و غیر آن است (روسلیون، ۲۰۱۱، ص ۱۳-۲۶).

۴. واژه‌شناسی نماد در متون دینی

در ادبیات دینی (شامل متن مصحف شریف، روایات و نوشته‌های بزرگان دین) لغت و اصطلاحی را نمی‌توان دقیقاً مترادف یگانه‌ای برای «نماد» قلمداد کرد. اما با توجه به مفهوم مدنظرمان از «نماد» کلیدواژه‌هایی یافت می‌شوند که احتمال داده شود با مفهوم این واژه قرابت داشته باشند.

۴-۱. سنت

در آموزه‌های دینی عمدتاً دو منظور از این کلیدواژه فهمیده می‌شود: با توجه به تعریف «نماد»، «سنت» به معنای سخن، رفتار و تقریر معصوم (طباطبائی، ۱۴۱۶ ق، ص ۱۳) قطعاً خارج از بحث است. درباره سنت‌های الهی، در آیات قرآن که به نوعی ورای خودش به صفاتی از صفات الهی اشاره دارند - هرچند تشابهاتی می‌توان یافت - اما مفهوم کاملاً متفاوتی دارد. اگرچه - مثلاً - در قرآن لفظ «سنت» درباره نزول فلان عذاب برای فلان قوم فاسق به کار رفته است، به استناد اینکه هیچ‌یک از افعال الهی عبث نیست، ورای رویداد ظاهری، معنایی نهفته را دنبال می‌کنیم (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۴۰۹). اما اگرچه سنت به این معنا حامل معنایی ورای خویش است، ذاتاً نماد - به معنایی که مدنظر این تحقیق است - تلقی نمی‌شود.

۴-۲. علامت

در آیه شریفه «وَ عَلَامَاتٍ وَ بِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ» (نحل: ۱۶)، «علامت» معنای نشانه دارد و اگرچه به معنای چیزی است که بر چیزی دیگر دلالت می‌کند، اما منظور دلالتی نشانه‌ای و علامت‌گونه است، نه نمادین. البته در لسان روایات «علامت» معنای نزدیک به معنای مدنظر ما را دارد. روایاتی درصدد بیان ویژگی‌ها، اعم از ویژگی‌های جوارحی یا جوانحی هستند.

برای نمونه روایاتی با عنوان «علامت»، نشانه‌هایی برای مؤمنان ذکر کرده‌اند؛ مثلاً «عَلَامَاتُ الْمُؤْمِنِ خَمْسٌ: ...الْوَرَعُ فِي الْخُلُوعِ وَ الصَّدَقَةُ فِي الْقَلْبَةِ وَ الصَّبْرُ عِنْدَ الْمُصِيبَةِ وَ الْجِلْمُ عِنْدَ الْعُضْبِ وَ الصِّدْقُ عِنْدَ الْخَوْفِ (صدوق، ۱۳۶۲، ص ۲۶۹).

در روایتی دیگر داریم: «علامات المؤمن خمس: صلاة الاحدى و خمسين و زيارة الاربعين و التختيم في اليمين و تعفير الجبين و الجهر بيسم الله الرحمن الرحيم» (حرعاملی، ۲۰۰۳، ج ۱۴، ص ۴۷۸؛ مجلسی، ۱۹۹۲، ج ۹۸، ص ۱۰۶).

۴-۳. شعائر

در قرآن برخی پدیده‌ها به سبب آنکه با واسطه تشریح، دلالتی و رای معنای خود دارند، «شعائر» خوانده شده‌اند. نزدیک‌ترین واژه به معنای نماد نیز همین است. برای نمونه:

(الف) پدیده‌ای فیزیکی، مانند کوه صفا و مروه: «إِنَّ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةَ مِنَ شَعَائِرِ اللَّهِ» (بقره: ۱۵۸)؛

(ب) پدیده‌ای وضعی، مانند احکام الهی: «إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَجْلُوْا شَعَائِرَ اللَّهِ وَ لَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَ لَا الْهَدْيَ وَ لَا الْقَلَائِدَ» (مائده: ۳۰)؛

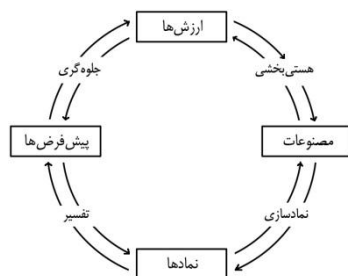
(ج) شتران قربانی در حج، «وَ الْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ» (حج: ۳۶)؛

(د) مناسک حج که مجموعه‌ای از پدیده‌های رفتاری و کلامی است: «وَ أَدِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ... ذَلِكَ وَ مَنْ يُعْظِمُ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ» (حج: ۳۲-۳۷).

براساس این واژه‌شناسی دو واژه «علامت» و «شعائر» به معنای نماد نزدیک هستند. اما چون برای «شعائر» به سبب صراحت بیشتری که بر جنبه نمادین دارد، قرابت بیشتری با معنای نماد احساس می‌شود و البته شمولی که معنای شعائر دارد - به گونه‌ای که موارد مربوط به «علامت» را نیز دربر می‌گیرد - مسیر بحث با تکیه بر شعائر دنبال خواهد شد. پس «شعائر» نزدیک‌ترین کلیدواژه‌ای است که در ادبیات دینی برای نماد یافت می‌شود. به استناد نگاه برخی اسلام‌شناسان:

آن سلسله تعلیماتی که حکمت و فلسفه وضع آنها این است که معرفت منش اسلامی فرد یا جمع باشد و خاصیتش زنده نگه داشتن روح دینی فرد یا اجتماع باشد شعائرند. هر کدام از شعائر متضمن نوعی اعلام وابستگی است (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۴۴).

این برداشت از شعائر، نه عیناً، اما بسیار به تعریف مدنظر از «نماد» در این تحقیق نزدیک است. در این نگاه مواردی همچون سلام کردن، «بسم الله»، صلوات، و همه پدیده‌های دینی که به نوعی متضمن معنایی ویرای خود باشند، شعائرالله محسوب می‌شوند (همان، ص ۳۸).



شکل ۳: مدل پویایی‌های فرهنگی هج

۵. کارکردهای نماد

ماری جو هج با انتقاد از کم‌اهمیت جلوه داده شدن نماد در نظریه *تساین* (شکل ۱)، الگوی «پویایی‌های فرهنگی» خود را ارائه نمود. این الگو فرهنگ را به‌مثابه فرایندی به‌شمار می‌آورد که از طریق آن نمادها در بستر ارزش‌ها و مفروضات بنیادی خلق می‌شوند. همچنین نحوه حفظ و تفسیر مفروضات و ارزش‌ها از طریق به‌کارگیری و تفسیر نمادها را تبیین می‌نماید (هج، ۱۳۸۹، ص ۴۷۹).

بنابراین در نگاه هج، به تأثیر نمادها بر لایه‌های بنیادی فرهنگ نیز توجه شده است. پس تأثیری که التزام یا عدم التزام به نماد، کیفیت التزام به نماد، سطح گستردگی آن در جامعه و مانند آن در فهم، تفسیر، بازتفسیر، بازتولید مفروضات بنیادی فرهنگ می‌گذارد، یکی از کارکردهای اساسی نماد است. یکی دیگر از کارکردهای آن تجلی‌بخشی به مفروضات بنیادی است.

برای مثال، نماد شدن برخی افراد، رویدادها و اشیای مرتبط با هشت سال دفاع مقدس مبتنی بر مفروضات بنیادینی است که در فرهنگ شیعی نسبت به ایثار، جهاد و شهادت وجود داشته و در فهم، تفسیر، بازتفسیر و بازتولید این مفروضات برای شیعه دوران معاصر بسیار تأثیرگذار بوده است. یا - مثلاً - وقتی از نماد شدن شهید محسن حججی سخن به میان می‌آید، می‌توانیم به خوبی او و حرکت او را تجلی‌بخش عظیمی از معارف و مفروضات بنیادین شیعه به حساب آوریم.

علاوه بر این برخی اندیشمندان برای نماد کارکردهای دیگری نیز برشمرده‌اند؛ از جمله:

- سر و سامان دادن به دنیای اجتماعی با طبقه‌بندی اجزا و عناصر آن؛

- بهبود توانایی درک انسان نسبت به محیط؛

- بهبود توانایی اندیشیدن؛
- بهبود توانایی حل مسئله؛
- ایجاد امکان فرازمانی، فرامکانی، فراشخصی بودن؛
- ایجاد امکان تخیل امور مابعدالطبیعه؛
- و از همه مهم‌تر، نمادها نمی‌گذارند انسان اسیر محیطش شود. انسان‌ها از این طریق می‌توانند به جای منفعل بودن فعال گردند (ریترز، ۱۳۷۴، ص ۲۸۶).
- همچنین شهید مطهری برخی کارکردهای شعائر را این‌گونه بیان می‌کند:
 - احیا و جلوگیری از فراموش شدن مفاهیم ذی‌ربط؛
 - جهت‌دهی و مشخص کردن هدف؛
 - اعلام وابستگی به یک گروه، تفکر و مانند آن؛
 - ارزش تبلیغی (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۴۹-۴۴).
- برخی از کارکردهای مذکور را بهتر است مختص برخی از انواع نماد (مثلاً نمادهای کلامی) بدانیم که در دیگر انواع وجود ندارد. تفکیک و دسته‌بندی و احصای دقیق این انواع خارج از حوصله بحث حاضر است. بنابراین برای استفاده در این تحقیق، به صورت کلی، می‌توان نکات ذیل را به‌عنوان کارکردهای مشترک همه آنچه به‌عنوان نماد شناخته می‌شود در نظر داشت:
 - فهم، تفسیر، بازتفسیر، بازتولید مفروضات بنیادی فرهنگ؛
 - تجلی‌بخشی به مفروضات بنیادی؛
 - سروسامان دادن به دنیای اجتماعی با طبقه‌بندی اجزا و عناصر آن؛
 - فعال گردیدن انسان‌ها به جای منفعل بودن؛
 - جهت‌دهی و مشخص کردن هدف.

۶. مصادیقی از نمادهای اسلامی

- براساس واژه‌شناسی «نماد» در آموزه‌های دینی روشن شد که نزدیک‌ترین واژه در متون دینی «شعائر» است که در قالب «شعائر الله» در قرآن کریم به کار رفته است. با تکیه بر کلام بزرگان دین و توسعه مفهومی که برای این واژه قائل شده‌اند، سلسله‌تعلیماتی که حکمت و فلسفه وضع آنها این است که معرف منش اسلامی فرد یا جمع بوده و خاصیتشان زنده نگه داشتن روح دینی فرد یا اجتماع باشد، شعائرند (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۴۴).
- مصادیق بسیاری از پدیده‌های فیزیکی، رفتاری و کلامی را در این بخش می‌توان مطرح نمود، و چون عملاً بررسی مجزای هریک ممکن نخواهد بود، برخی از مصادیق نمادهای اسلامی بررسی می‌شود:

۶.۱. قبله

قبله از دو بعد قابل بررسی است:

۱-۶.۱. بعد رفتاری (رو به قبله بودن)

در آموزه‌های اسلامی رو به قبله بودن یا نبودن، از اهمیت خاصی برخوردار است. گاهی رو به قبله بودن واجب یا مستحب و گاهی حرام یا مکروه است (موسوی خمینی، ۱۳۶۶، ص ۲۱؛ یزدی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۹۱). در کارهای دارای ارزش و احترام، رو به قبله بودن توصیه شده و به عکس، در کارهای فاقد ارزش و احترام، توصیه به رو به قبله - یا حتی پشت به قبله - نبودن شده است. حتی در مسائل جزئی، توصیه‌هایی درباره رعایت این نماد رفتاری شده است. برای مثال در برخی روایات از انداختن آب دهان به سوی قبله نهی شده است (دیلمی، ۱۳۷۶، ص ۳۱۱؛ صلوق، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۷۷). رعایت این نکات کاملاً بی‌معناست، اگر جنبه‌ای نمادین برایش در نظر نگیریم.

شهید مطهری در این باره می‌نویسد:

... می‌گویند: طواف گرد یک خانه سنگی و استلام و تبرک به حجرالاسود بقایایی از شرک است که در اسلام باقی مانده است؛ اسلام هم نتوانست توحید خالص بیاورد، والا می‌بایست حج را به طور کلی منسوخ کند! حج به‌طور کلی از بقایای شرک است که در اسلام باقی مانده است! (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۵۴۳).

این‌گونه تردیدها ناشی از همان غفلت نسبت به جنبه نمادین یک نماد است.

۲-۶.۱. بعد فیزیکی (نفس خانه کعبه یا بیت‌المقدس)

مصدق کنونی قبله - با اهمیتی که بیان شد - «کعبه» است. در ارزش و اهمیت کعبه نیز در آموزه‌ها نمونه‌های زیادی یافت می‌شود. در قرآن کریم آمده است: «وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا...» (بقره: ۱۲۵)؛ و زمانی که ما این خانه (کعبه معظمه) را مرجع مردم و جایگاه امن و امان قرار دادیم.

اگر جنبه نمادین را در نظر نگیریم و این مرجعیت کعبه را مختص ذاتش بدانیم نظر برخی سلفی‌ها راجع به شرک بودن احترام به کعبه را تأیید کرده‌ایم. این جنبه نمادین از آیه ذیل به روشنی قابل برداشت است: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَ مَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ وَ إِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَوْفٌ رَّحِيمٌ» (بقره: ۱۴۳).

این آیه که در مقام بحث تشریح حج است (طباطبائی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۴۲۴)، تصریح دارد: تعیین و تشریح کعبه به‌عنوان قبله (و تعبیر قبله از بیت‌المقدس) انجام نشده است، مگر برای اینکه معلوم شود چه کسانی از رسول اکرم ﷺ تبعیت می‌کنند. از «ال» بر سر «القبله» و تأکیدی که «الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا» ایجاد می‌کند، مشخص است که پدیده‌ای فیزیکی که قبله قرار گرفته، مدنظر است. از لفظ «جعلنا» استفاده می‌کنیم که به واسطه وضع شارع، کعبه این اهمیت را یافته است؛ یعنی توجه به این پدیده فیزیکی جنبه نمادین دارد.

کارکردهایی که برای نماد قبله از این آیه استفاده می‌شود، جهت‌دهی و مشخص کردن هدف و همچنین طبقه‌بندی افراد و گروه‌هاست.

۶۲. حج

«حج» یکی از مراسم و عبادات سراسر نماد است. نمادهای فیزیکی همچون خود خانه کعبه، که در منابع بر احترام و جایگاه آنها تأکید شده؛ نمادهای رفتاری همچون طواف، سعی، حلق و غیر آن؛ نمادهای کلامی مانند گفتن «لیبیک...» و خواندن سوره «قدر» هنگام طواف، تکبیر گفتن در هنگام رمی جمره و جز آن، همه نمادهایی هستند که در نهایت بندگی بنده را اعلان می‌کنند و اگر این معانی را از آنها بگیریم پدیده‌ها و افعال و رفتارهایی بیهوده تلقی خواهند شد.

خداوند در قرآن مراسم حج را یکی از «شعائر الله» برشمرده و البته در ادامه، بر تعظیم و احترام شعائر اسلامی تأکید می‌کند: «ذَلِكَ وَ مَنْ يُعْظِمُ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ» (حج: ۳۲)؛ این (برنامه حج) است، و هر کس شعائر الهی را بزرگ شمارد (گرامی بدارد) بی‌تردید (تعظیم شعائر الهی) نشئت یافته از تقوای دل‌هاست.

نه تنها خداوند به بزرگداشت این نماد دستور داده، بلکه حاکم جامعه را ملزم کرده است برای اقامه این نماد، اعلان عمومی کند: «وَأَنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ» (حج: ۲۷)، و حتی مقدمات کار را - تا حد آماده و پاکیزه کردن - فراهم سازد: «وَوَطَّئِرُ يَبِئْتِي لِلطَّائِفِينَ» (حج: ۲۶) و افراد جامعه را ملزم کرده است با هر سطح امکانات و از هر جایی به این کار اقدام کنند: «... يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ» (حج: ۲۷) و ترک آن مایه کفر دانسته شده است (مجلسی، ۱۹۹۲، ج ۶۵ ص ۲۹۴) که پرده از اهمیت والای این نماد برمی‌دارد.

بر این نکته تأکید می‌شود که اگرچه مدعی نیستیم علت وجوب حج جنبه نمادین آن است، اما همان‌گونه که گفته شد، نمی‌توان و نباید حج را بدون در نظر گرفتن جنبه نمادین اجزاء اعمال و پدیده‌های دخیل در آن تصور کرد. کارکردهای متعدد نماد را می‌توانیم در حج دنبال کنیم:

- در آیه ۳۲ سوره «حج» التزام و بزرگداشت نمادهای حج نشئت گرفته از تقوا معرفی شده است؛ یعنی نشان می‌دهد ملتزم به این نمادها متقی است و این همان کارکرد تجلی‌بخشی به لایه‌های درونی فرهنگ است.
- تحلیل اجتماعی این تجلی‌بخشی کارکرد اعلان و تبلیغ این نماد را نیز نشان می‌دهد. اگر همه مسلمانان خود را ملتزم به بزرگداشت این نماد بدانند، مفاهیم مربوط به حج در جامعه تبلیغ می‌شود.

- همچنین افراد مؤمن و متقی با برچسب التزام این نماد، مؤمنان دیگر را در جامعه می‌یابند. بدین‌سان درک افراد نسبت به جامعه و محیطشان بهبود یافته، کارکرد ایجاد همبستگی افراد یک گروه و طبقه‌بندی افراد جامعه محقق می‌شود.

- در آیه ۲۸ سوره «حج»، پس از دستور به اقامه حج می‌فرماید: «... لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ». لام بر سر «یشهدوا» چه تعلیل باشد و چه غایت، نشان می‌دهد که برای اقامه این نماد و التزام به آن منافی پیش‌بینی شده است. از اطلاق «منافع»، هم منافع دنیوی برداشت می‌شود و هم مادی.

علامه طباطبائی پس از بهره بردن از این اطلاق، می‌نویسد: وقتی همه مسلمانان از اقوام گوناگون و رنگ‌ها و سن متفاوت گرد هم می‌آیند و می‌بینند همه معبود واحد داشته، بر کلمه واحده حق گرد آمده‌اند و وجهه همه کعبه است این اتحاد روحی آنها به اتحاد جسمی و آن وحدت کلمه، ایشان را به تشابه در عمل می‌کشاند. به سبب غلبه فضای معنویت حاکم بر این تعاملات، خوبی‌های یکدیگر را یاد گرفته، همچنین به کمک هم می‌شتابند. در نتیجه جوامع کوچک در حکم یک جامعه بزرگ شده و نیروهای جزئی به نیرویی عظیم تبدیل می‌گردد که هیچ دشمنی حریف آن نخواهد شد.

ایشان اضافه می‌کند: علاوه بر این منافع مادی، برترین منافع اخروی هم تحقق می‌یابد که همان وجود انواع تقرب‌ها به سوی خداست؛ تقربى که عبودیت آدمی را مجسم سازد و اثرش در عمل و گفتار آدمی هویدا می‌گردد (طباطبائی، ۱۳۷۸، ج ۱۴، ص ۵۲۱).

– براین اساس چرایی دستور به اعلان حج نیز روشن‌تر می‌شود. مردمی که به دعوت برای زیارت بیایند و منافع دنیوی و اخروی را ببینند به حج و خانه خدا علاقه‌مند می‌شوند؛ زیرا انسان منفعت را دوست دارد (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۴، ص ۳۷۰).

۶-۳. صفا و مروه

چون مشرکان در دو طرف صفا و مروه بت‌هایی را می‌گذاشتند و بین آن دو سعی می‌کردند، ذهنیتی وجود داشت که سعی را بدعت مشرکان می‌دانست. اما خداوند صفا و مروه و به تبع آن سعی را نمادی اسلامی معرفی کرده است؛ «إِنَّ الصَّفاَ وَ الْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ...» و می‌فرماید: «... فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا...» (بقره: ۱۵۸).

از عامر شعبی روایت شده است که گفت: در صفا بتی نصب شده بود به نام «اساف»، و در مروه هم بتی به نام «نائله». مردم دوران جاهلیت وقتی پیرامون کعبه طواف می‌کردند، می‌آمدند بین این دو بت سعی می‌کردند و دست به آنها می‌کشیدند. پس همین که رسول خدا ﷺ وارد مکه شد، مردم عرضه داشتند: یا رسول‌الله، مشرکان که بین صفا و مروه سعی می‌کنند، به خاطر اساف و نائله‌شان است، نه اینکه سعی میانه صفا و مروه خود از شعائر باشد. در پاسخ این حرف، آیه «إِنَّ الصَّفاَ وَ الْمَرْوَةَ» نازل شد و فهماند که خدای تعالی این دو مکان را از شعائر خود قرار داده است (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۸۷).

بنابراین هم خود صفا و مروه و هم سعی بین آن دو به واسطه معنایی که واجد آن شدند، نمادهایی اسلامی محسوب می‌شوند. «سعی» وقتی نماد مشرکان بود حرام بود، ولی اکنون واجب است. جالب اینکه بعد از نمادیت یافتن سعی، برخی برای شیطنت بت‌ها را برگرداندند، اما حکم سعی پابرجا ماند (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۷۲).

۶۴. پوشش و لباس

در مفهوم «نماد» روشن شد که یکی از مصادیق بارز نماد نوع پوشش است. روایات بسیاری راجع به نوع پوشش داریم که در مطالعات مربوط به سبک زندگی (life style) مدنظر محققان قرار می‌گیرد. ما در اینجا بعد نمادین آن را بررسی می‌کنیم.

براساس فرمایش امام صادق علیه السلام که فرمودند: «فَخَيْرُ لِبَاسٍ كُلِّ زَمَانٍ لِبَاسُ أَهْلِهِ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۴۱۲)؛ بهترین پوشش هر عصری لباس مردم همان زمان است، اما در عین حال نسبت به تشبه به اقوام روایت «من تشبه بقوم فهو منهم» (مجلسی، ۱۹۹۲، ج ۱۰۷، ص ۱۰۷) و همچنین نسبت به تشبه به غیر خودی‌ها «لیس منّا من تشبه بغيرنا» (پاینده، ۱۳۸۲، ص ۶۶۳) را داریم. چون «تشبه» در روایات مذکور به صورت مطلق آمده است، شامل باطن (افکار، عقاید، ارزش‌ها و جز آن) و ظاهر (پوشش، گفتار، نوع کلام و غیر آن) می‌شود. تأکید ما در اینجا بر نوع پوشش است. بنابراین اگرچه داشتن پوشش مردم هر عصری توصیه شده، اما در پوشش و نوع ظاهر نیز اجازه تشبه به غیرمؤمنان را نداریم.

از امام صادق علیه السلام نقل شده است: کودکی را نزد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آوردند تا برایش دعا کنند. موهای دور سرش را کاملاً نسترده بودند، بلکه مقداری را زده بودند و مقداری مانده بود؛ «وَأَمَّا لَهُ قَنَازِعٌ». پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از دعا خودداری کردند و دستور دادند ابتدا سرش را بتراشند. «فَأَبَى أَنْ يَدْعُو لَهُ وَ أَمَرَ بِحَلْقِ رَأْسِهِ». ظاهراً «قزع» به این معناست که موهای سر را غیر از بالا و وسط سر بتراشند (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۶ ص ۴۰).

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که «رحمة للعالمین» بودند و آیه شریفه «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (انبیاء: ۱۰۷) در وصف ایشان نازل شده و کسی هستند که برای دشمنان خویش نیز خیرخواهی و بلکه دعا می‌کردند؛ چرا از دعا برای یک کودک خودداری کردند؟ در این زمینه احتمالاتی به ذهن می‌رسد:

– سلیقه شخصی ایشان؛ نمی‌توانیم بپذیریم؛ زیرا خداوند می‌فرماید: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ» (نجم: ۳).

– متوجه بیماری و عارضه‌ای شدند؛ با توجه به روایاتی که از سیره حضرات معصوم علیهم السلام درباره همشینی با بیماران و دلجویی از ایشان داریم، این احتمال هم مردود است. علاوه بر آن در روایت هم اشاره به چنین مطلبی نداریم.

– بعد نمادین نوع آرایش؛ ظاهراً نمی‌توان احتمالی جز این را پذیرفت؛ چنان‌که راوی هم همین مطلب را متوجه شده و روی همین مطلب دست گذاشته است. منوط شدن دعا به نوع آرایش موی سر اهمیت نماد در نگاه اسلامی را می‌رساند.

متون دیگری نیز هستند که تصریح بیشتری به جنبه معنا در نوع آرایش دارند؛ مثلاً روایت «أخفوا الشوارب و اعفوا اللحى و لا تشبهوا بالیهود» (طبرسی، ۱۳۸۰، ص ۶۹) مبنای دستور بر نوع آرایش خاص را عدم تشبه به یهود بیان می‌کند؛ یعنی عدم تشبه به یهود به‌عنوان ملاک بیان شده است. به تعبیر دیگر می‌خواهد بفرماید: با این سبک آرایش نشان دهید که از چه گروهی نیستید.

۷. نگاه تحلیلی

در این نوشتار به دنبال ارائه نگاهی عمیق‌تر نسبت به نمادها در فرهنگ اسلامی با هدف تبیین اهمیت و جایگاه ویژه نماد در معارف اسلامی هستیم. بدین منظور با روشن کردن منظورمان از «فرهنگ» و «نماد»، مصادیقی از نمادهای اسلامی را بررسی کردیم. خلاصه کارکردهای این نمادها در جدول ذیل نمایش داده شده است. به اقتضای این تحقیق و رعایت اختصار، امکان مطالعه برخی از نمادهای اسلامی وجود داشت. اما شرح داده شد که وجه نمادین هر یک از این نمادها مدنظر است و بنابراین داشتن وجه نمادین به‌مثابه یک ملاک، امکان تعمیم به دیگر مصادیق نیز خواهد داشت. با فهمی که از واژه‌شناسی «شعائر» ارائه شد، مصادیق نماد اسلامی بسیار است. بنابراین در اولین گام، فرضیه تحقیق نسبت به جایگاه ویژه نماد در نگاه اسلامی، تقویت می‌شود و می‌توان از کثرت نمادها به نفع اثبات فرضیه تحقیق بهره برد.

شاید این فکر به ذهن خطور کند که چه‌بسا این کثرت توان اثبات فرضیه را نداشته باشد. بدین منظور دستور شارع به التزام به نمادها مطالعه و بررسی شد تا این تردید برطرف گردد. در گام بعدی با بهره‌گیری از قرآن کریم روشن می‌شود که این التزام و توجه به نمادهای اسلامی نشانه تقوای الهی است. در نهایت برای بهتر نشان دادن جایگاه این التزام، به اجمال به روایاتی اشاره می‌شود که ملاک‌هایی برای مرزبندی بین خودی و غیرخودی‌ها مشخص می‌کنند. جالب توجه است یکی از ملاک‌های مهم، التزام به نمادهای اسلامی است.

جدول ۱: نمادهای اسلامی و کارکرد آنها

نماد	کارکرد
قبله	معلوم شدن دسته تبعیت‌کننده
	جهت‌دهی و مشخص کردن هدف
حج	اعلان و تبلیغ
	تجلی‌بخشی به لایه‌های درونی فرهنگ
	بهبود درک جامعه
	همبستگی
	رسیدن به منافع دنیوی و اخروی
	تشابه در عمل
	تأثیر بر مفروضات بنیادی
	هم‌افزایی
	غلبه بر دشمن
	موارد مربوط به حج
صفا و مروه	طبقه‌بندی
	خروج از دایره خودی‌ها به سبب التزام به نماد اسلامی
	ورود به دایره غیرخودی‌ها با التزام به نمادهای آنها

۷-۱. کثرت نمادها

زیست انسانی غرق در انواع نمادهاست. انسان در تعامل با دیگران، ادای احترام، ابراز احساسات، مبادلات اقتصادی و مانند آن به شکل‌های گوناگون از نمادها بهره می‌گیرد. این کثرت نمادها در آموزه‌های دینی نیز خودنمایی می‌کند. آنچه در این نوشتار به آنها اشاره گردید، تنها نمونه‌هایی از باب «مشت نمونه خروار» است. کارهایی که از بدو تولد تا مرگ یک مسلمان به‌عنوان یک مسلمان برایش انجام می‌گیرد؛ از باز کردن کام طفل با تربت تا همراه گذاشتن تربت کنار میت مسلمان، سرشار از افعال نمادین است. اماکن مقدس، افراد مقدس، اذکار و اوراد، همه جنبه نمادین دارند و بدون در نظر گرفتن این جنبه نمادین، چهره دینداری ما تغییر می‌کند. در نظر نگرفتن جنبه نمادین این کارها اشکالاتی در پی خواهد داشت که به برخی از آنها اشاره می‌گردد:

۷-۱-۱. غلو

همواره افرادی بوده‌اند که با تأکید بیش از حد روی برخی مصادیق نمادها، از جنبه نمادین آن نماد غافل گشته و دچار غلو شده‌اند؛ مانند تأکید افراطی روی برخی رفتارهای نمادین مخصوص اظهار ارادت به اهل بیت علیهم‌السلام که منجر به علامت‌انگاری آن رفتارها شده و در نهایت رفتارهایی همچون قمه‌زنی از دل آن متولد گشته است.

۷-۱-۲. سطحی‌نگری

غفلت از جنبه نمادین نماد، آن را تا سطح علامت تنزل می‌دهد و بنابراین نمادی که قرار بود معانی فراتر از خود را نمایندگی کند، به‌مثابه یک علامت تلقی شده - به معنای بهتر - ابتر می‌گردد؛ مثلاً اگر علامت‌انگاری در همان رفتارهای نمادین مخصوص اظهار ارادت به اهل بیت علیهم‌السلام با سطحی‌نگری همراه شود، افراد بین رفتارها و معانی مدنظر آن، تصور این‌همانی یافته، دچار مغالطه خواهند شد.

۷-۱-۳. تلقی شرک

نادیده انگاشتن نماد بودن نماد، روی دیگری هم دارد: افرادی با این نگاه - مثلاً - طواف گرد کعبه را نیز شرک تلقی کرده، آن را مغایر نگاه توحیدی می‌انگارند.

۷-۲. دستور شارع به التزام به نمادها

توجه به کثرت نمادها در زندگی ایمانی، تلنگری است برای درکی بهتر از اهمیت نمادها از منظر آموزه‌های اسلامی. اما این همه ماجرا نیست. شارع نسبت به التزام به این نمادها نیز دستوراتی دارد؛ دستوراتی مبنی بر التزام به نمادها که گاهی دال بر استحباب و گاهی دال بر وجوب هستند. به یکی از این نمونه‌ها اشاره می‌کنیم:

همان‌گونه که گفته شد، در متون دینی واژه «شعائر» یکی از نزدیک‌ترین کلیدواژه‌ها به نماد است. در آیه ۲ سوره «مائده» «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَجْلَوْا شَعَائِرَ اللَّهِ...» خداوند متعال خطاب به جامعه ایمانی دستور می‌دهد که التزام به شعائر الهی را زیر پا نگذاشته، به آن پایبند باشند.

در جمله «لا تَحِلُّوا» کلمه «احلال» مصدر فعل به معنای «حلال کردن» است، و حلال کردن و مباح دانستن ملازم با بی‌مبالات بودن نسبت به حرمت و مقام و منزلت پروردگاری است که این عمل را بی‌احترامی به خود دانسته، و این کلمه در هر جا به یکی از این معانی است: یا به معنای بی‌مبالاتی است، و یا به معنای بی‌احترامی نسبت به مقام و منزلت. «احلال شعائر الله» به معنای بی‌احترامی به آن شعائر و یا ترک آنهاست (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۲۶۴).

مراسم حج سرشار از نمادهای فیزیکی، رفتاری و کلامی است که حاجیان خود را ملزم به آن می‌دانند. مطالعه همین نمادها و جایگاهی که شرع برای التزام دقیق به آنها لحاظ کرده برای تبیین جایگاه نماد کفایت می‌کند. اما فارغ از التزام خود حاجیان به نمادهای مربوط به مراسم حج، علامه حلی درباره مردمی که ساکن مکه هستند، بر التزام به برخی نمادهای حج تأکید می‌کند. ایشان می‌فرماید: شایسته است اهل مکه خود را شبیه حاجیان محرم کرده و لباس دوخته شده نپوشند: «ینبغی لأهل مکه أن یتشبهوا بالمحرمین فی ترک لبس المخیط، لآنه شعار المسلمین فی ذلك الوقت و المكان» (حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۴۴۶). ایشان به دلیل تصریح کرده است؛ زیرا این پوشش در آن زمان و مکان از نمادهای مسلمانان تلقی می‌گردید. این حکم توجه عمیق ایشان را به نمادیت نماد روشن‌تر می‌سازد.

۳-۷. نشانه تقوا

خداوند در قرآن می‌فرماید: «ذَلِكَ وَ مَنْ يُعْظَمُ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ» (حج: ۳۲)؛ این (برنامه حج) است، و هر کس شعائر الهی را بزرگ شمارد (گرامی بدارد) بی‌تردید (تعظیم شعائر الهی) نشئت یافته از تقوای دل‌هاست. خداوند در قرآن کریم مراسم حج را یکی از نمادهای اسلامی برشمرده و البته در ادامه، بر تعظیم و احترام شعائر اسلامی تأکید می‌کند. فهم این آیه برای کسی بهتر میسر خواهد شد که معنای «تقوا»، جایگاه، شرایط و حالات متقین را با توجه به منابع دینی به خوبی درک کرده باشد.

برای نمونه می‌توان به خطبه ۱۹۳ *نهج البلاغه* مراجعه کرد (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۳۰۳-۳۰۷). در این خطبه، امیرمؤمنان علی علیه السلام در پاسخ به درخواست *هَمَام* که یکی از شیعیان عابد و پرهیزگار بود، در وصف متقین مطالب عمیقی فرمودند که آرزوی هر مؤمنی رسیدن به آن مراحل و کسب آن اوصاف است. *هَمَام* از شنیدن این اوصاف تاب نیورد و سخن امام تا به انتها رسید، ناله‌ای زد و بیهوش شد و در همان بیهوشی از دنیا رفت (شهیدی، ۱۳۷۷، ص ۲۲۷).

در این خطبه امام علیه السلام در توصیف پرهیزگاران، رفتار متقین در اجتماع، رفتار فردی آنها، نحوه عبادتشان و ارتباطشان با قرآن و نگاهشان به خویشتن، برنامه زندگی‌شان در روز و شب، و بخش‌هایی دیگر در ارتباط با خودسازی را ترسیم می‌کنند (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۳۰۳-۳۰۷). با در نظر گرفتن آموزه‌هایی از این دست و فهم عمیق تری نسبت به جایگاه متقین، اهمیت نمادهای اسلامی بهتر درک خواهد شد. طبق آیه ۳۲ سوره «حج»، هر که نمادهای اسلامی را گرامی بدارد، نشئت گرفته از تقوای عمیق و قلبی اوست؛ یعنی: نه اینکه نتیجه تعظیم شعائر، رسیدن به تقوا باشد، نه و بلکه بالاتر؛ تعظیم شعائر از نتایج داشتن تقوای عمیق قلبی و از آثار و تجلیات آن است.

۴-۷. روایت «لیس منّا»

همان‌گونه در بحث پوشش شرح دادیم، براساس روایت «لیس منّا من تشبه بغیرنا» (پابنده، ۱۳۸۲، ص ۶۶۳)، هر کس خود را شبیه غیرخودی‌ها کند بیرون از دایره خودی‌هاست. برای «تشبه به غیر» می‌توان فروزی در نظر گرفت؛ مثلاً، تشبه به غیر در اعتقادات، در ارزش‌ها، در رفتار، در ظاهر، در پوشش، در آداب و مانند آن. اطلاق کلام همه این فروض را دربر می‌گیرد؛ اما تشبه در نمادها اظهر است؛ زیرا «نماد» جلوه بیرونی است و «تشبه» ظهور در جلوه بیرونی دارد. کسی که خود را شبیه غیرخودی‌ها کند از دایره خودی‌ها خارج شده و براساس «من تشبه بقوم فهو منهم» جزئی از غیرخودی‌هاست؛ یعنی براساس این روایت کسی که ملتزم به برخی نمادهای کلیدی غیرخودی‌ها شود به نحوی که به غیرخودی‌ها شباهت بیابد، به حکم معصوم علیه السلام از دایره خودی‌ها خارج شده، دیگر خودی محسوب نمی‌شود.

به شکل‌های گوناگونی می‌توان این مطلب را تحلیل کرد:

۱-۴-۷. جنبه پیشگیریانه

این حکم تشریحی بهترین پیشگیری برای جامعه مؤمنانه در جهت التزام به نمادهای خودی و عدم التزام به نمادهای غیرخودی محسوب می‌شود؛ زیرا برای انسان مؤمن تهدیدی بالاتر از محسوب شدن جزو غیرخودی‌ها وجود ندارد.

۲-۴-۷. جنبه روان‌شناسانه

این تحلیل را می‌توان، هم در سطح فردی و هم در سطح جمعی شرح داد:

۳-۴-۷. سطح فردی

نفس انسان دارای سه حیثیت کنش، بینش و گرایش است. این سه بعد در ارتباط با هم بوده، بر هم تأثیر دارند (مصباح یزدی، ۱۳۹۵، ص ۳۳). «تشبه به غیر» به معنای التزام به نمادهای بیگانه، مستلزم نوعی کنش دارای

استمرار است. بنابراین کسی که ملتزم به نمادهای غیرخودی شده است، به تدریج این کنش بر بینش و گرایش وی نیز تأثیر می‌گذارد و در نتیجه، بینش و گرایشی متناسب با نماد مدنظر خواهد یافت.

در دسته‌بندی خودی و غیرخودی، اگر ملاک دسته‌بندی را مفروضات بنیادی هر گروه بدانیم، کسی که خود را شبیه غیرخودی‌ها کرده است، رفتارهای متناسب با غیرخودی‌ها را بروز می‌دهد و در نهایت گرایش‌ها و بینش‌هایش نیز متناسب با رفتارهای غیرخودی تغییر می‌کند و عضوی از غیرخودی‌ها تلقی می‌شود.

۴-۴-۷. سطح جمعی

در سطح جمعی نیز این روند قابل بررسی است. اگر افراد جامعه ملتزم به نمادهای غیرخودی باشند در دایره فرهنگ مخالف جای می‌گیرند. البته این التزام، هم می‌تواند نشانه‌ای تلقی شود که این افراد خارج از فرهنگ خودی بوده و این امر را با این التزام بروز داده‌اند و هم می‌تواند علت خروج از فرهنگ خودی قلمداد شود؛ یعنی التزام به نمادهای غیرخودی سبب تغییر گرایش‌ها، ارزش‌ها و مفروضات افراد می‌شود. این سببیت التزام یا عدم التزام به نماد، در فهم، تفسیر، بازتفسیر و بازتولید مفروضات بنیادی فرهنگ را در الگوی پویایی‌های فرهنگی هیچ به‌مثابه یکی از کارکردهای جدی و اساسی نماد شرح دادیم (شکل ۳).

به‌گونه‌ای دیگر نیز می‌توان این تحلیل را ارائه کرد: اگرچه برای نفس افراد سه بعد بینش، کنش و گرایش را برشمردیم، اما در بیشتر اوقات و اکثر افراد غلبه با گرایش است. این امر را، هم به تأیید تجربه زیسته خود و تأمل در وضعیت افراد جامعه و مطالعه احوال پیشینیان می‌توان تأیید کرد و هم از برخی آموزه‌های قرآنی. اندکی تأمل نسبت به زندگی اجتماعی کافی است تا تأیید کنیم مردم غالباً سعی می‌کنند کمتر نسبت به موضوعات زندگی خویش فکر کنند. غالباً مسیر زندگی افراد را چیزهایی تعیین می‌کند که متناسب با گرایش‌های آنهاست. بینش در این سؤال سهمی جدی ندارد. ترسیم وضعیت اکثریت در برخی آیات قرآن نیز می‌تواند مستمسک این برداشت باشد؛ مانند «اکثرهم لا یعقلون» (مائده: ۱۰۳)؛ «اکثرهم لایعلمون» (انعام: ۳۷؛ اعراف: ۱۳۱).

البته علل متعددی برای غلبه گرایش بر بینش می‌توان مطرح کرد که نیاز به مطالعات مجزایی دارد و خارج از هدف این مقاله است؛ مثلاً در آیه «وَجَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا» (نمل: ۱۴) «جحد» به معنای مخالفت است با آنچه در دل به آن یقین وجود دارد (طباطبائی، ۱۳۷۸، ج ۱۵، ص ۴۹۱) و علت این مخالفت با یقین، گرایش به ظلم و داشتن خصلت تکبر معرفی شده است.

با این وصف اگر مثلاً خودی‌ها و غیرخودی‌ها هر کدام هزار نفر باشند، اگر به علت بی‌اهمیت تلقی کردن «تشبه» نیمی از خودی‌ها تشبه به غیر پیدا کنند پانصد نفر باقی‌مانده که احتمالاً براساس پیش‌فرضمان غالباً تحت تأثیر هیجانات هستند، چون در ظاهر جامعه اکثریت را با غیرخودی‌ها می‌بینند، در وضعیت خود دچار تردید شده، احتمالاً تعداد زیادی به فکر تغییر وضعیت خواهند افتاد. پانصد نفری هم که تشبه پیدا کرده بودند وضع بهتری

نخواهند داشت. بماند که اگر غیرخودی‌ها ظرفیت رسانه‌ای خوبی داشته باشند، از آن بهره برده، افراد زیادی را تحت تأثیر «ماریج سکووت» ایجاد شده قرار داده، وضعیت را به نفع خویش تغییر می‌دهند. بنابراین روایت «لیس منا» این هشدار را به خودی‌ها می‌دهد که این التزام یا عدم التزام تکویناً در جامعه تأثیرگذار خواهد بود.

نتیجه‌گیری

مدیریت فرهنگ به دنبال تأثیر و دخالت آگاهانه و برنامه‌ریزی شده بر فرهنگ است. این امر بدون داشتن نگاهی همه‌جانبه به تمام مؤلفه‌ها و عناصر فرهنگ، دچار اختلال خواهد بود. با این همه در مطالعات مدیریت فرهنگ با رویکرد اسلامی، «نماد» به‌مثابه یکی از لایه‌های فرهنگ به علل گوناگون تا حدی دچار چالش است. این تحقیق به منظور تبیین جایگاه ویژه و اهمیت نماد در آموزه‌های اسلام انجام گرفت.

کثرت فراگیر نمادهای اسلامی در زیست ایمانی، دستور بر التزام به نمادهای اسلامی و نهی از زیرپا گذاشتن و اهمال کاری نسبت به آنها - با تأکید بر وجه نمادین آن - معرفی شدن التزام به نماد به‌مثابه نشانه تقوا، و معیار قرار گرفتن نماد برای مرز بین خودی یا غیرخودی، این جایگاه ویژه را می‌رساند. برای این جایگاه ویژه‌ای که آموزه‌های اسلام برای نماد در نظر گرفته‌اند، علل متعددی را می‌توان برشمرد.

در این تحقیق با تأکید بر کارکردهای متنوع نماد در جهت تبیین این جایگاه تلاش شده است. نمادهای اسلامی می‌توانند بر الگوهای رفتاری، ارزش‌ها، و مفروضات بنیادی افراد جامعه تأثیرگذار بوده، در احیا و فراموش نشدن آنها دخیل باشند. کارکردهای متنوع دیگری همچون ایجاد همبستگی و اتحاد، حس تعلق، جهت‌دهی و مشخص کردن هدف، و ارزش تبلیغی را نیز می‌توان برای نمادها برشمرد. در نتیجه با تبیینی که از اهمیت و جایگاه ویژه نماد ارائه گردید، نمی‌توان نماد را در مسیر مدیریت فرهنگ - چه در فضای تحقیقات و چه در فضای عمل - نادیده گرفت.

بنابراین مستند به آموزه‌های اسلامی، با بهره جستن از کارکردهای نماد - که بدان اشاره شد - نیل به اهداف مدیریت فرهنگ تسهیل می‌گردد و نمی‌توان نماد را در مطالعات فرهنگ و مدیریت فرهنگ نادیده گرفت.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، قم، هجرت.
- آشوری، داریوش، ۱۳۵۷، *تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ*، تهران، مرکز اسناد فرهنگی آسیا.
- آگبرن، ویلیام فیلدینگ و مایر فرانسیس نیم کوف، ۱۳۸۰، *زمینه جامعه‌شناسی*، ترجمه امیرحسین آریان‌پور، تهران، گستره.
- ازکیا، مصطفی، ۱۳۸۹، *روش‌های کاربردی تحقیق*، تهران، کیهان.
- امینی، عبدالحسین، ۱۴۱۷ق، *الزیارة، تحقیق محمد الحسون*، تهران، مشعر.
- بشیری، حمید، ۱۳۸۷، *فرهنگ از دیدگاه انسان‌شناسی و قوم‌شناسی*، چ دوم، تهران، نگاه معاصر.
- پارسانیان، حمید، ۱۳۷۳، *نماد و اسطوره*، قم، اسراء.
- پاینده، ابوالقاسم، ۱۳۸۲، *نهج الفصاحه*، تهران، دنیای دانش.
- چلویک، چارلز، ۱۳۷۵، *سمبولیسم*، ترجمه مهدی سبحانی، تهران، نشر مرکز.
- حافظنیا، محمدرضا، ۱۳۸۱، *مقدمه‌ای بر روش تحقیق در علوم انسانی*، تهران، سمت.
- حراملی، محمدبن حسن، ۲۰۰۳م، *وسائل الشیعه*، بیروت، مؤسسه آل‌البیت علیه السلام لإحياء التراث.
- حلی، حسن بن یوسف مطهر، ۱۴۱۴ق، *تذکرة الفقهاء*، قم، مؤسسه آل‌البیت علیه السلام.
- خاکی، غلامرضا، ۱۳۷۸، *روش تحقیق با رویکردی به پایان‌نامه‌نویسی*، تهران، کانون فرهنگی انتشارات درایت.
- دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۷، *لغت‌نامه*، تهران، دانشگاه تهران.
- دیلمی، حسن، ۱۳۷۶، *ارشاد القلوب الی الصواب*، قم، جامعه مدرسین.
- ریتزر، جورج، ۱۳۷۴، *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی و فرهنگی.
- شاین، ادگار، ۱۳۸۳، *مدیریت فرهنگ سازمانی و رهبری*، ترجمه برزو فرهی، تهران، سیمای جوان.
- شهیدی، سیدجعفر، ۱۳۷۷، *ترجمه نهج البلاغه*، تهران، علمی و فرهنگی.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۶۲، *الخصال*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۴۰۴ق، *من لا یحضره الفقیه*، قم، جامعه مدرسین.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۱، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اسماعیلیان.
- _____، ۱۳۷۸، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۴۱۶ق، *سنن النبی*، تحقیق محمد هادی قهقی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۸۰، *الأدب الدینیة للخزانة المعینیة*، تحقیق احمد عابدی، قم، زائر.
- عباسی‌صدر، علیرضا و محسن منطقی، ۱۳۹۵، «تبیین جایگاه نماد در فرهنگ سازمانی با تکیه بر اندیشه اسلامی»، *اسلام و پژوهش‌های مدیریتی*، ش ۱۲، ص ۳۷-۶۰.
- عیاشی، محمدبن مسعود، ۱۳۸۰ق، *تفسیر العیاشی*، تهران، مطبعة العلمیه.
- فولادی، محمد و مریم حسن‌پور، ۱۳۹۴، «نقش نماد و نمادگرایی در زندگی بشر: تحلیلی جامعه‌شناختی»، *معرفت فرهنگی اجتماعی*، ش ۴، ص ۱۳۳-۱۵۲.
- فیاضی، محمدانور و محمدرضا جباری، ۱۳۹۰، «نمادهای اجتماعی شیعه در عصر حضور»، *تاریخ در آینه پژوهش*، ش ۲۹، ص ۱۳۷-۱۶۳.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۵، *الکافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۹۹۲م، *بحار الأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث.

مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۸، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، تهران، نشر بین الملل.

_____، ۱۳۹۲، *رابطه علم و دین*، تحقیق و نگارش علی مصباح، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

_____، ۱۳۹۵، *انسان‌شناسی در قرآن*، تحقیق و نگارش محمود فتحعلی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، *یادداشت‌های استاد مطهری*، چ دهم، تهران، صدرا.

معین، محمد، ۱۳۸۸، *فرهنگ معین*، چ بیست و ششم، تهران، امیرکبیر.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۶۶، *توضیح المسائل*، تهران، رجا.

هچ، ماری جو، ۱۳۸۹، *تئوری سازمان*، ترجمه حسن دانایی‌فر، تهران، مهربان نشر.

یزدی، محمدبن کاظم‌بن عبدالعظیم، ۱۴۲۲ق، *العروة الوثقی*، تحقیق روح‌الله موسوی خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار

امام خمینی.

Burke, Liam & Gordon, Ian, 2019, *The Superhero Symbol*, New Brunswick, Rutgers University Press.

Danesi, Marcel, 2004, *Messages, Signs, and Meanings*, Toronto, Canadian Scholars' Press Inc.

Hofstede, Geert, 2010, *Cultures and Organizations*, New York, McGraw-Hill.

Roussillon, René, 2011, *Primitive Agony and Symbolization*, London, Karnac.

Schein, Edgar H., 2004, *Organizational Culture and Leadership*, San Francisco, Jossey-Bass.

Tylor, Edward B., 1920, *Primitive Culture*, London, John Murray, Albemarle Street.

Williams Raymond. 1985, *Keywords : a vocabulary of culture and society*, New York, Oxford University Press.

Yin, Robert K, 2011, *Qualitative Research from start to finish*, New York, The Guilford Press.

The Status of the Symbol from the Perspective of Islamic Teachings

Alireza Abbasi Sadr / PhD student in Management, IKI

✉ **Akbar Mirsepah** / Associate Professor, Department of Philosophy, IKI mirsepah@qabas.net

Ali Rezaian / Professor, Department of Management, Shahid Beheshti University

Mohsen Manteghi / Associate Professor, Department of Management, IKI

Received: 2022/05/24 - **Accepted:** 2022/07/25

Abstract

Culture is one of the most important, complex and confusing phenomena of human social life. To overcome this complexity, culture management needs a comprehensive look at the layers and dimensions of culture. For various reasons, the symbol, as the outermost layer of culture, is usually not given serious attention in culture management studies - especially Islamic studies. Using an "analytical" approach and a documentary review of Islamic teachings and emphasizing the various functions of the symbol, this article tries to explain the importance of the symbol in Islamic culture. Studying religious texts, we realize that, contrary to the initial impression, Islamic symbols have an all-encompassing plurality among teachings. In religious teachings, adherence to symbols is strictly ordered and worshiping symbols is considered a sign of piety. Taking advantage of these teachings, commitment to the symbol can be considered as a demarcation criterion between insider and outsider. Various functions of the symbol (such as specifying the purpose, categorizing, improving understanding and correlation) are among the reasons for this issue.

Keywords: culture, symbol, rituals of Allah, functions of the symbol, commitment to the symbol.

A Cultural Criticism of "Cultural West" based on Imam Khomeini's Statements

Mahdi Mazinani/ Ph.D. student, Cultural Strategic Management, National Defense University and Research Institute

✉ **Hamidreza Mohammadi**/ PhD in Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Faculty of Theology, Karaj Islamic Azad University h.mohammadi58@yahoo.com

Mohammad Kazem Ahmadi Haji/ Ph.D. student, Cultural Strategic Management, National Defense University and Research Institute

Received: 2022/05/01 - **Accepted:** 2022/09/10

Abstract

This paper seeks to criticize a method of the West that can be called "cultural West". The nature of the issue and the fact that Iran, perhaps more than any other country in the international system, has been exposed to conflict with the cultural West, among the various philosophical, jurisprudential, sociological, cultural and similar approaches that can be discussed, the cultural approach has priority that creates defensible logic. Considering this importance, Imam Khomeini's statements have a special focus on this respect. His experience regarding the direct and undesirable presence of the West in Iran during the first and second world wars and the Western puppet system (first and second Pahlavi) and life in the West or where the Western culture has a wide influence there, provided an analytical and experience-oriented origin for the discussion. To achieve the goal, this paper has used the "ground" method. Focusing on cultural issues and topics, his views have been extracted and analyzed from the book "Sahifeh Imam". The results show that Imam Khomeini considers the cultural West to have two approaches; the aggressive procedure that is more known to the East and the cultural procedure that has extremely anti-human consequences and can challenge humanity if not countered.

Keywords: cultural West, Imam Khomeini, cultural currentology, cultural criticism.

A Historical Approach to Identifying the Factors of Crisis and Political Disorganization in Contemporary Afghanistan

Seyed Hashem Hashemi/ Ph.D. student, Political Science, University of Tehran

hash.hashemi110@yahoo.com

Received: 2022/04/14 - **Accepted:** 2022/09/07

Abstract

The historical approach to identifying the factors of crisis and political disorganization in Afghanistan is part of the unresolved debates between the intellectual relations of tradition and modernity in this country. Identifying the obstacles to the impossibility of political disorganization with a historical approach considers the political disorganization with regard to the epistemological origin of modernity. Reproducing the components of the impossibility of disorganization, tradition and cultural identity in Afghanistan have hindered the understanding of society management in a scientific-participatory way and hindered the transition to the new order. The most important question about the reason for political disorganization in Afghanistan is: Which cultural and biological factors have brought this country into the cycle of historical disorder? Afghanistan has an accumulation of various identity-cultural and environmental conflicts; Among them are intra-tribal conflicts and acute ethnic rivalries, and sectarian fanatical fights, which should be considered as a game that this country has suffered destruction and collapse with every single problem. The policy of the mainly Pashtun governments of Afghanistan for building a state and nation based on the Pashtun people without considering other ethnic groups and the policy of changing the language is considered as one of the most important factors of political instability and disorder. The policy of the mainly Pashtun governments of Afghanistan to build a state and nation based on the Pashtun people without considering other ethnic groups and the policy of changing the language is considered to be one of the most important factors of political instability and disorganization. Among the other variables involved in political disorganization is the geopolitical configuration and territorial claims of Afghanistan towards its neighbors. As obstacles to political orderliness, the identified variables of this research are considered among the findings of this research. The most important process of the mentioned variables is the explanation of Afghanistan's failure in building a nation-state.

Keywords: state and nation, tribe, nation, modernity, religion, culture.

The Capacities of Islamic Philosophy in Recognizing and Evaluating Moral Corruption in Society

Davood Rahimi Sejasi/Assistant Professor, Department of Sociology, Shahid University
d.rahimisojasi@yahoo.com

Received: 2022/06/06 - **Accepted:** 2022/08/13

Abstract

The material and spiritual growth and advancement in the Islamic society depends on observing the order, fulfilling the roles responsibly and obligingly and observing the legal and customary regulations and norms. Any disturbance in this process leads to imbalances and malfunctions, which, in the absence of management, will turn into social damage and, if it spreads, into a social problem and crisis. According to the distinction of cultures, each society follows certain values and beliefs and interprets ethics and moral corruption in the same discourse. This article seeks to recognize and evaluate the category of "moral corruption" as malfunctions disrupting the legal and customary order of Islamic society, inspired by the theory of "credibility" of Allameh Tabatabai, the Muslim scholar. The research method is documentary and descriptive-analytical method. Considering Islamic anthropology and nature and the goal as a native approach, this theory seems to be more compatible with the life of the Iranian-Islamic world. The research method is documentary and descriptive-analytical writing.

Keywords: Islamic Wisdom, credibility, pathology, moral corruption, Islamic society.

A Critical Analysis of Giddens' Theory about the Religion's Origin and Meaningfulness, based on the Teachings of the Qur'an

✉ **Abdul Ali Adili**/ Ph.D. in Tafsir and Sciences of the Qur'an, Al-Mustafa International University
adeliabdulali@gmail.com

Seyed Husain Sharafuddin/ Professor, Sociology Department, IKI

Received: 2021/03/07 - **Accepted:** 2021/05/20

Abstract

Unlike classical sociologists, Giddens considers the origin of religion as a reaction to meaninglessness and considers "giving meaning" as one of the most important functions of religion. Examining the consequences of modernity, he is concluded that religion can inspire a better world in the era of late modernity, if committed to dialogue and rethinking. Using the model of topic interpretation with an "inferential" approach in interdisciplinary interpretation, this paper has investigated this issue. Although this theory is considered among the theories of religious spiritualism and the closest interpretation to Islamic thinking in terms of religion answering the questions of modern man, but in terms of foundations, method and general orientation, it has fundamental flaws, some of the most important of which are: assimilating the identity of different religions, neglecting the divine origin for monotheistic religions (including Islam), planting the roots of religiosity instead of the origin of religion, negating the innate nature of religiosity, reducing the truth of religion to mere material affairs, paying attention to functions instead of the essence of religion, inappropriate generalizations and interpretation of its results on other religions (including Islam), and a limited explanation of the meaningfulness function of religion.

Keywords: Giddens, the origin of religion, the meaningfulness of religion, the Holy Qur'an, secularization, religious rethinking.

Abstracts

Formulation of the Conceptual Model of Inviting Islamophobic People to Religion

Ne'matullah Karamollahi / Associate Professor, Social Sciences, Baqir al-Olum University

Majid Mobini / PhD in Culture and Communication, Social Sciences, Baqir al-Olum University

✉ **Alireza Nikbein** / M.A in Sociology, Baqir al-Olum University

a.nikbean@mail.ir

Received: 2022/04/30 - **Accepted:** 2022/07/02

Abstract

Involving individuals, fighting and occupying the country's intellectual and responsive capacities, one of the ways to deal with the Islamic revolution in the field of soft war is the spread of sectarianism. Extracting, completing and formulating successful experiences, returning Islamophobic people to their previous religion is a question that has been answered in this research. The research method in this article is "qualitative". Using the theme analysis method, the data was collected by "documentary" and "field" methods (semi-structured interview) and attendance at counseling sessions of converts. The research findings led to the formation of a conceptual model. Using the theological approach and using psychological methods, in this model, first the authenticity is obtained from the secondary religion, the obstacles to the person's return to the primary religion are removed, then by using social services that are appropriate to the background problems of each person, the process of his return is accelerated.

Keywords: convert, apostasy, changing religion, conversion, preaching.

Table of Contents

Formulation of the Conceptual Model of Inviting Islamophobic People to Religion
/Ne'matullah Karamollahi / Majid Mobini / Alireza Nikbein..... 7

A Critical Analysis of Giddens' Theory about the Religion's Origin and Meaningfulness, based on the Teachings of the Qur'an / *Abdul Ali Adili / Seyed Husain Sharafuddin.....29*

The Capacities of Islamic Philosophy in Recognizing and Evaluating Moral Corruption in Society / *Davood Rahimi Sejasi..... 47*

A Historical Approach to Identifying the Factors of Crisis and Political Disorganization in Contemporary Afghanistan / *Seyed Hashem Hashemi..... 57*

A Cultural Criticism of "Cultural West" based on Imam Khomeini's Statements / *Mahdi Mazinani / Hamidreza Mohammadi / Mohammad Kazem Ahmadi Haji 77*

The Status of the Symbol from the Perspective of Islamic Teachings / *Alireza Abbasi Sadr / Akbar Mirsepah / Ali Rezaian / Mohsen Manteghi 95*

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

Editor in Chief: *Hamid Pārsaniyā*

Editor: *Syyed Hosein Sharaf-Al-din*

Executive manager: *Amir Hosein Nikpour*

Editorial Board:

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

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

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

☒ **Mahmud Rajabi:** *Professor, IKI*

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

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

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

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

Address:

IKI

Jomhori Eslami Blvd
Amin Blvd., Qum, Iran

PO Box: 37185-186

Tel: +982532113480

Fax: +982532934483

<http://nashriyat.ir/sendarticle>

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