

معرفت فرهنگی اجتماعی

۵۲ فصل نامه علمی - پژوهشی

سال سیزدهم، شماره چهارم، پاییز ۱۴۰۱ / قیمت: ۲۵۰۰۰ تومان ISSN: 2008-8582

- ✓ تسهیلگرهای نهادینه‌سازی فرهنگ از منظر قرآن / ۷
وحید وثوقی‌راد / ولی‌الله نقی‌پورفر / محمدتقی نوروزی
- ✓ بررسی بنیادهای نظری - فلسفی «روش‌شناسی بنیادین» و دلالت‌های آن در تکوین نظریه / ۲۷
مهدی سلطانی / صدیقه قربانی
- ✓ تحلیل معرفتی و جامعه‌شناختی دوره شکوفایی و دوره تعالی (معاصر) عرفان اسلامی / ۴۵
قاسم ابراهیمی‌پور / سیدمحمدحسین حسینی / فاطمه شاکر اردکانی
- ✓ مسئله قرائت‌های مختلف در رویکرد اجتهادی به علوم انسانی و اجتماعی و نسبت آن با هرمنوتیک / ۶۵
محمد مهدی نادری قمی
- ✓ بررسی مؤلفه‌های «هوش سازمانی» حوزه علمیة قم در مدیریت بحران کرونا / ۸۳
ابوالفضل ماندگار قلندری / محسن منطقی / محمدحسن زمانی
- ✓ بررسی تمثیل رمزی فرقه انحرافی «تی اس ام» در رمان «درخت انجیر معابد» / ۱۰۵
زهرا غریب‌حسینی / حمید جعفری

معرفت فرهنگ اجتماعی

سال سیزدهم، شماره چهارم، پیاپی ۵۲، پاییز ۱۴۰۱



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

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

مدیر مسئول

حمید پارسانیا

سر دبیر

سیدحسین شرف‌الدین

مدیر اجرایی

امیرحسین نیک‌پور

صفحه آرا

مهدی دهقان

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و بیکبری مقاله
Nashriyat.ir/SendArticle

عضای هیئت تحریریه

نصرالله آقاجانی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم

حمید پارسانیا

دانشیار دانشگاه تهران

غلامرضا جمشیدیها

استاد دانشگاه تهران

محمود رجبی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

سیدحسین شرف‌الدین

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

حسین کجوییان

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

اکبر میرسپاه

استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

شمس‌الله مریجی

استاد دانشگاه باقرالعلوم

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

امام خمینی، طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۸۰ مشترکان 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 این گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

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

تسهیلگرهای نهادینه‌سازی فرهنگ از منظر قرآن / ۷

کچھ وحید و ثوقی‌راد / ولی‌الله نقی‌پورفر / محمدتقی نوروزی

بررسی بنیادهای نظری - فلسفی «روش‌شناسی بنیادین» و دلالت‌های آن در تکوین نظریه / ۲۷

مهدی سلطانی / کچھ صدیقه قربانی

تحلیل معرفتی و جامعه‌شناختی دوره شکوفایی و دوره تعالی (معاصر) عرفان اسلامی / ۴۵

قاسم ابراهیمی‌پور / کچھ سیدمحمدحسین حسینی / فاطمه شاکر اردکانی

مسئله قرائت‌های مختلف در رویکرد اجتهادی به علوم انسانی و اجتماعی و نسبت آن با هرمنوتیک / ۶۵

محمد مهدی نادری قمی

بررسی مؤلفه‌های «هوش سازمانی» حوزه علمیة قم در مدیریت بحران کرونا / ۸۳

کچھ ابوالفضل ماندگار قلندری / محسن منطقی / محمدحسن زمانی

بررسی تمثیل رمزی فرقه انحرافی «تی اس ام» در رمان «درخت انجیر معابد» / ۱۰۵

کچھ زهرا غریب‌حسینی / حمید جعفری

۱۳۰ / Abstracts

تسهیلگرهای نهاده‌سازی فرهنگ از منظر قرآن

وحدید وثوقی‌راد / استادیار گروه مدیریت اسلامی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

vahid.oghi@gmail.com
v-naghipoor@qom.ac.ir
mtnorozi@yahoo.com

 orcid.org/0000-0003-4617-1166

ولی‌الله نقی‌پورفر / دانشیار گروه معارف دانشگاه قم

محمدتقی نوروزی / استادیار گروه مدیریت مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی



دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۵ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۰۴ <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

چکیده

یکی از مسائل پیش‌روی کارگزاران و متولیان امور در حوزه‌های حاکمیتی، نهاده‌سازی باورها، ارزش‌ها و رفتارهای مطلوب متناسب با مبانی و پیش‌فرض‌های نظام حاکم است. از این‌رو، یکی از وظایف اصلی پژوهشگران حوزه علوم انسانی اسلامی تبیین نظری و طراحی الگوهای متناسب با مبانی و پیش‌فرض‌های اسلامی است. هدف اصلی این تحقیق بررسی «تسهیلگرهای نهاده‌سازی فرهنگ از منظر قرآن» به‌مثابه یکی از مؤلفه‌های اصلی الگوی مدنظر است. در این تحقیق از روش «تدبیر در قرآن» (نقلی و حیانی) با توجه به راهبرد ظاهرشونده «داده‌بنیاد» استفاده شده است. یافته‌ها نشانگر آن است که «نهاده‌سازی از منظر قرآن فرایندی است پیوستارگونه که می‌تواند مثبت (رو به اعتلا) یا منفی (رو به انحطاط) باشد. جهت اعتلای آن برای کسانی است که درصدد تثبیت ایمان، و جهت انحطاط آن برای کسانی است که درصدد تثبیت کفر هستند». متناسب با تعریف مذکور، در صورتی که کارگزاران وظایف خود را در فرایند نهاده‌سازی انجام دهند و در جهت نهاده‌سازی مثبت حرکت کنند، کمک‌ها و امدادهای الهی در قالب سنت هدایت به‌منزله تسهیلگرها در دو سطح فرانسائی و انسانی نصیبشان خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: تسهیلگر، نهاده‌سازی، فرهنگ، رویکرد اسلامی.

هدف اصلی از انقلاب اسلامی مطابق قانون اساسی ج.ا.ا. ایجاد نظامی بر پایه ایمان به خدا و اختصاص حاکمیت به او و لزوم تسلیم در برابر اوامر خداوند است (قانون اساسی، اصل دوم). در حقیقت وحی الهی و ارزش‌های والای اسلامی در بیان قوانین و چگونگی اداره جامعه نقش بنیادین دارند. از این رو، تمام ارکان تشکیل‌دهنده نظام مقدس جمهوری اسلامی باید در همین راستا حرکت کنند و سازمان‌ها و نهادهای دولتی بازوان اصلی تحقق ارزش‌های اسلامی و زمینه‌ساز حرکت جامعه به سوی ارزش‌ها به‌شمار می‌روند (موسوی خمینی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۳۴۵).

پس در گام اول، مسئولان حاکمیتی در سطوح گوناگون باید تلاش کنند که فرهنگ حاکم بر سازمان‌های تحت نظارت آنها برگرفته از ارزش‌های اسلامی باشد. با این حال، در عمل مشاهده می‌کنیم که با وجود گذشت چهل سال از پیروزی انقلاب اسلامی آن‌گونه شایسته و بایسته است به ارزش‌های اسلامی توجه نشده و یا اگر در مقاطعی به ارزش‌ها توجه شده تلاش برای نهادینه‌سازی آنها انجام نگرفته است.

یکی از علل اصلی این موضوع نبود الگوی اسلامی نهادینه‌سازی و ناآشنایی کارگزاران حاکمیتی با وظایف خود در این زمینه است. در ادبیات رایج، الگوها و نظریات متفاوتی در موضوع نهادینه‌سازی وجود دارد که غالباً برگرفته از مبانی و پیش‌فرض‌های غربی است. با توجه به تأثیر مبانی و پیش‌فرض‌ها در نظریه‌ها و الگوها، یکی از وظایف اصلی پژوهشگران علوم انسانی - اسلامی فعال در حوزه‌های علمی مرتبط (مدیریت، علوم تربیتی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و علوم سیاسی) با نهادینه‌سازی، تبیین نظری و طراحی الگوهای متناسب با مبانی و پیش‌فرض‌های اسلامی است.

نکته مهم دیگری که باید بدان توجه داشت این است که «نهادینه‌سازی» یک برساخته پیچیده است که مشتمل بر مبانی، مفاهیم، لوازم، راهبردها، وظایف حاکمیت، فرایند، نتایج و مانند آن است و یک مفهوم یا واژه بسیط نیست که با واژگان قرآنی مقایسه شود. از این رو، ارائه الگوی کاملی از نهادینه‌سازی با رویکرد قرآنی نیازمند یک تحقیق مسووط و استخراج چارچوب‌ها و مؤلفه‌های اصلی است. در یکی از تحقیقاتی که در این زمینه انجام شده، ابعاد گوناگون الگوی نهادینه‌سازی از منظر قرآن بررسی شده است (ر.ک: وثوقی‌راد، ۱۳۹۷). نتیجه به‌دست‌آمده استخراج الگوی نهایی نهادینه‌سازی از منظر قرآن است که مؤلفه‌های اصلی آن عبارتند از:

۱. ماهیت و مفهوم «نهادینه‌سازی» از منظر قرآن (وثوقی‌راد و همکاران، ۱۳۹۷)؛
۲. راهبرد اصلی حکومت در نهادینه‌سازی فرهنگ از منظر قرآن (وثوقی‌راد و همکاران، ۱۴۰۱ الف)؛
۳. وظایف حاکمیت در نهادینه‌سازی فرهنگ از منظر قرآن؛
۴. الزامات نهادینه‌سازی فرهنگ از منظر قرآن (وثوقی‌راد و همکاران، ۱۴۰۱ ب)؛
۵. تسهیلگرهای نهادینه‌سازی فرهنگ از منظر قرآن؛
۶. مخاطب‌شناسی و اصول حاکم بر آن در نهادینه‌سازی فرهنگ از منظر قرآن (وثوقی‌راد و نقی‌پورفر، ۱۴۰۰ ق)؛
۷. محتوای نهادینه‌سازی از منظر قرآن؛
۸. فرایند نهادینه‌سازی از منظر قرآن.

این مقاله مؤلفه «تسهیلگرهای نهاده‌سازی فرهنگ از منظر قرآن» را به‌مثابه یکی از این مؤلفه‌های اصلی الگو بررسی می‌کند. برای اجرایی ساختن این رویکرد، پیمودن چند گام اساسی ضروری است:

در گام نخست باید ماهیت و مفهوم «نهاده‌سازی» در ادبیات رایج روشن شود تا بتوان با تصویر واقعی آن را به منابع اسلامی عرضه نمود.

در گام بعدی شناسایی و مشخص نمودن مفاهیم مترادف و یا نزدیک به مفهوم «نهاده‌سازی» در قرآن کریم برای ارائه تعریفی متناسب با مبانی اسلامی ضروری است.

در گام آخر با توجه به مفهوم‌شناسی مذکور، باید تسهیلگرهای نهاده‌سازی فرهنگ از منظر قرآن بیان شود. در ادامه - به ترتیب - گام‌های مزبور تبیین خواهد شد.

مبانی نظری و پیشینه پژوهش

قبل از ورود به بحث، ضرورت دارد ارتباط بین نهاده‌سازی و نهادگرایی تبیین شود: «تهادینه کردن» عبارت است از: «تدارک و فراهم کردن زمینه‌هایی که موجب پایداری، ثبات، تداوم و فراگیر شدن رفتارهای مطلوب شود» (قلی‌پور، ۱۳۸۴، ص ۲۳). در حقیقت در ایجاد نهادها، سازوکارهایی که برای ایجاد نهاد و تثبیت محتوا به‌کار برده می‌شود اهمیت ویژه‌ای دارد. نظریه‌های نهادی، چه در سطح سازمان و چه در سطح کلان در درون خود، بیانگر سازوکار اصلی به‌کارگرفته‌شده در فرایند نهاده‌سازی هستند.

لورنس و همکاران چهار سازوکار نفوذ، فشار (خشونت)، انضباط و تسلط را به‌منظور نهاده‌سازی نام برده‌اند (لورنس و همکاران، ۲۰۰۱، ص ۶۳۰). هریک از این سازوکارها دربردارنده اصول حاکم بر نظریه‌های نهادی در سطح سازمان است.

در این نوشتار ارتباط بین نهاده‌سازی و نهاد در همین موضوع است. در حقیقت نتیجه نهاده‌سازی با سازوکار اصلی خود در ایجاد نهاد متبلور می‌شود.

از واژه‌های «نهاد» و «نهاده‌سازی» با توجه به دیدگاه‌های متفاوت، تعاریف متعددی ذکر شده و این هم به‌سبب وجود دیدگاه‌های متفاوت نسبت به دوره نهادی است. از این رو، باید به این نکته توجه داشته باشیم که در بررسی نهاده‌سازی، توجه به الگوهای متفاوت و در نظر گرفتن آنها امری ضروری است. با مراجعه به ادبیات مرتبط با این موضوع، بین گروه‌ها و تاریخ، وجوه مشابهی وجود دارد؛ ولی در جزئیات اختلاف‌های زیادی را می‌بینیم. ریچارد اسکات در مقاله خود با عنوان «دوره رشد کامل نظریه نهادی» با توجه به مطالعات نظریه‌پردازان، نظریه نهادی را بررسی و تجزیه و تحلیل کرده و با همین هدف، تحقیقات تجربی در این زمینه را درباره انواع بحث‌هایی که به‌تازگی درباره رابطه عوامل نهادی با ساختار سازمانی و عملکرد انجام شده بررسی کرده است (اسکات، ۱۹۸۷؛ اسکات، ۲۰۰۹، ص ۲۱۵). وی به‌صورت گذرا چهار الگوی جامعه‌شناسی ارائه می‌نماید که ارائه‌کننده‌های این الگوها هرکدام مدعی هستند که همواره نهاد را در کانون توجه قرار داده‌اند (اسکات، ۱۹۸۷).

الگوی نهادینه‌سازی فرایندی برای تلفیق ارزش‌ها

در این الگو منظور از «نهادینه‌سازی» چیزی جز یک فرایند سازگاری با محیط نیست. به عبارت دیگر، «نهادینه‌سازی» یعنی تلفیق ارزش‌ها در سطحی بالاتر از الزامات یا شرایط و نوع کاری که در حال انجام شدن است» (سلزنیک، ۱۹۵۷، ص ۱۷).

در الگوی سلزنیک بر اهمیت تاریخ تأکید می‌شود؛ یعنی «تاریخ طبیعی» سیر تکامل یک موجود زنده که با گذشت زمان همواره خود را با شرایط در حال تغییر وفق می‌دهد. طبق اظهارنظر پرو (پرو، ۱۹۸۶، ص ۱۵۷)، برای تجزیه و تحلیل نهاد باید کل سازمان را تجزیه و تحلیل کرد. با در نظر گرفتن ویژگی «ارگانیک» سازمان اگر بخواهیم عدالت رعایت شود باید سازمان را در قالب یک کل مدنظر قرار دهیم.

الگوی نهادینه‌سازی فرایندی برای خلق واقعیت

دومین و سومین الگوی نظری بیشتر مدیون آثار پیتر برگر است. کامل‌ترین و اثرگذارترین دیدگاه برگر درباره نهادینه‌سازی را باید در اثری مشاهده نمود که با نویسنده دیگری به نام لاکمن منتشر کرد و پرسش اصلی در این اثر عبارت است از اینکه «ماهیت و منشأ نظم اجتماعی چیست؟» (اسکات، ۱۹۸۷)

بحث اصلی این است که نظم اجتماعی بر پایه یک واقعیت مشترک اجتماعی قرار دارد و آن هم به‌نوبه خود، چیزی جز ساخته دست بشر نیست که در سایه روابط متقابل اجتماعی به وجود می‌آید. در این دیدگاه، به این واقعیت توجه می‌شود که مرد یا زن، به‌مثابه یک موجود زنده در الگوی فطری با محدودیت‌ها یا عوامل محدودکننده کمی روبه‌رو می‌شود؛ ولی همین محدودیت‌ها یا عوامل محدودکننده در قالب نظم اجتماعی به وجود می‌آید (برگر و لاکمن، ۱۹۹۱، ص ۶۹-۷۰).

برگر و لاکمن همانند سلزنیک بر ضرورت به‌کارگیری دیدگاه تاریخی تأکید دارند. از منظر آنها، نهادینه‌سازی مستلزم گذر از سه مرحله یا سه مقطع زمانی است: برون‌گرایی (Externalization)، عینیت‌گرایی (Objectivation) و درون‌گرایی (Internalization). ما و همکاران دست به عمل می‌زنیم (برون‌گرایی)، ولی هر دوی ما این عملیات را به‌منزله یک واقعیت خارجی و جدا از خود تفسیر می‌کنیم (عینیت‌گرایی). گذشته از این، ما این دنیای عینی را به درون‌گرایی تبدیل می‌نماییم؛ یعنی درصد برمی‌آییم ساختار ذهنی از نوع آگاهی را مشخص نماییم (نهادینه شدن) (ووتو، ۱۹۸۴، ص ۳۹).

مایر و روثان در مقاله مشهور خود با نام «سازمان‌های نهادینه‌شده: ساختار رسمی بمانند آداب و رسوم» درباره سازمان‌های نهادینه‌شده، از دیدگاه برگر و لاکمن حمایت کردند و آن را تأیید نمودند. از منظر ایشان، نهادینه‌سازی مستلزم فرایندهایی است که در آن فرایندهای اجتماعی در قالب تعهدات یا آنچه درواقع انجام می‌شود به‌صورت عمل و اندیشه اجتماعی و مبتنی بر بستر نظام صورت می‌گیرد (مایر و روثان، ۱۹۷۷، ص ۳۴۱).

زاگر نیز همین صدا را منعکس کرد و بر این دیدگاه تأکید نمود که سازمان دارای شکل نهادینه شده است. او بر «شکل نهادینه‌شده سازمان» تأکید زیادی نمود (زاگر، ۱۹۸۸، ص ۱).

ساختارهای نهادی به‌مثابه یک طبقه از عناصر

در دیدگاه سوم از «نظریه نهادی» بر این موضوع تأکید می‌شود که ساختارهای اعتقادات نهادینه‌شده به‌صورت طبقه متمایزی از عناصر درمی‌آیند که می‌توان براساس آنها ساختار سازمانی را توضیح داد. در این دیدگاه به‌جای تأکید بر ویژگی‌های ساختار اعتقادات عمومی، بر گونه‌ای از منابع یا مجموعه‌ای از احکام یا دستورات بی‌طرفانه و منطقی تأکید می‌شود که می‌توان به‌وسیله آنها هدف‌های گوناگون اجتماعی را شناسایی کرد و برای تأمین آنها از روش‌های مناسبی که مشروعیت می‌یابد، استفاده نمود (مایر و روئان، ۱۹۷۷، ص ۳۴۳). در این دیدگاه منابعی را «نهادینه» می‌نامند که وجود و اثربخشی آنها در معیار و شاخصی قرار دارد که ورای اختیارات سازمان یا فرد مشارکت‌کننده قرار می‌گیرند.

بر همین مبنا/اسکات و مایر «محیط فنی» را این‌گونه تعریف کردند: آنچه در درون آن کالا یا خدمتی در بازار تولید می‌شود و دادوستد می‌گردد، به‌گونه‌ای که سازمان‌ها به سبب اعمال کنترل اثربخش و کارایی در فرایند انجام کارها به انجام صحیح آنها پاداش می‌دهند (مایر و اسکات، ۱۹۸۳، ص ۱۴۰).

نهاد به‌منزله یک حوزه متمایز اجتماعی

مقصود از «نهاد اجتماعی» یک نظام نسبتاً بادوام از باورهای اجتماعی و شیوه‌های عمل سازمان‌یافته در جامعه است که در زمینه‌های گوناگون در درون نظام اجتماعی (مذهب، کار، خانواده و سیاست) انجام می‌شود. در بیشتر این تعریف‌های سنتی، نهاد اجتماعی از این زاویه مدنظر قرار می‌گیرد که از یک سو، نظام‌های نمادین (هنجاری و شناختی) و از سوی دیگر، نظام‌های رفتاری هستند و بر مسئله تداوم و ثبات به‌منزله یکی از ویژگی‌های تعیین‌کننده تأکید می‌شود (اسکات، ۱۹۸۷، ص ۴۹۹). برای مثال هیوز در بحث خود اینچنین می‌گوید:

معمولاً واژه «نهاد» درباره ویژگی‌هایی از زندگی اجتماعی به‌کار برده می‌شود که دوام آن بیش از نسل‌های زنده است و یا می‌توان در برابر تغییرات اجتماعی - که انتظار می‌رود به هستی آنها پایان دهد - مقاومت نماید و به حیات خود ادامه دهد... انسان‌ها دوست دارند راه برایشان مشخص شود. تردیدی نیست که سایر حیوانات هم تمایل مشابهی دارند. ولی تنها انسان است که تعداد زیادی از شیوه‌های رفتاری را به نسل‌های بعد منتقل می‌کند، و فقط انسان است که برای این نوع رفتار خود دلیل‌هایی ارائه می‌نماید و به آنها ارجح می‌نهد و برای قدمت آنها ارزش قائل می‌شود (هیوز، ۱۹۳۹، ص ۲۸۳).

بحث هرتزل درباره نهاد‌های اجتماعی نیز اثرهای مهمی بر جای گذاشت. او هنگام بیان این مطلب بر مضمون و درون‌مایه این دیدگاه تأکید کرد. وی بر اهمیت جنبه‌های خارجی ماهیت الگوهای نهادینه‌شده که دارای نقشه قدیمی و سرنوشت‌ساز هستند، تأکید زیادی نمود (هرتزل، ۱۹۶۱، ص ۸۴).

در جدول (۱)، خلاصه‌ای از الگوهای چهارگانه «نظریه نهادی» ارائه خواهد شد:

جدول ۱: خلاصه الگوهای چهارگانه نظریه نهادی

نظریه	نظریه پرداز	خلاصه نظریه
تلفیق ارزش‌ها	فیلیپ سلزینگ	انسان می‌تواند دنیایی را به وجود آورد و سپس او می‌تواند آن را به‌عنوان چیزی غیر از دستاورد یا محصول انسان تجربه نماید.
خلق واقعیت	پیتر برگر	افراد یک تعریف مشترک از واقعیت اجتماعی را می‌پذیرند؛ مفهومی که اعتبار آن مستقل از دیدگاه‌ها و عملیات شخصی فرد است.
یک طبقه از عناصر	مایر و روان	سازمان‌ها مجموعه‌ای از اعتقادات یا باورهای نهادینه‌شده را می‌پذیرند، البته نه بدان سبب که آنها به‌صورت «واقعیت» و یا یک فرض مسلم درآمده‌اند، بلکه بدان سبب که سازمان با چنین اقدامی به پاداش نیکو دست می‌یابد.
یک حوزه متمایز اجتماعی	هیوز	مقصود از «نهاد اجتماعی» یک نظام نسبتاً بادوام از باورهای اجتماعی و شیوه‌های عمل سازمان‌یافته در جامعه است که در زمینه‌های گوناگون در درون نظام اجتماعی (مذهب، کار، خانواده و سیاست) انجام می‌شود.

ره‌توشه: نکته کانونی در تمام چهار الگوی بیان شده که می‌تواند نقطه اشتراک همه آنها باشد عبارت است از: معنا و مفهوم نهادینه‌سازی که تقریباً براینده همه آنها ایجاد، تداوم، ماندگاری و تثبیت است، چه خلق ارزش یا واقعیت باشد و یا طبقه‌ای از عناصر و یا یک حوزه اجتماعی متمایز. آنچه مسئله اصلی این بخش به‌شمار می‌آید عبارت است از: تبیین معنا و مفهوم «نهادینه‌سازی». به عبارت دیگر، یکی از مسائل مهمی که باید در مطالعات اسلامی به دنبال پاسخ‌گویی به آن باشیم، در پاسخ به سؤال ذیل نهفته است:

واژگان و یا مفاهیم متناسب با مفهوم «نهادینه‌سازی» در ادبیات اسلامی چیست؟

روش تحقیق

روش اصلی این تحقیق روش «تدبر در قرآن» (نقلی - وحیانی) است. روش «نقلی - وحیانی» ناظر به منبع نقلی وحیانی (کتاب و سنت) روشی اجتهادی است و ابزارهای مستقیم (عقل مصباحی، حس و تجربه و قلب) و غیرمستقیم (ادبیات عرب، علم اصول و مانند آن) در استنباط از قرآن، سنت و ملحقات سنت را دربرمی‌گیرد و مهم‌ترین روش اجتهاد در تفکر اسلامی به‌شمار می‌آید (کارگروه بنیادین مدیریت اسلامی، ۱۳۹۷، ص ۱۰۹).

جهت‌گیری پژوهش حاضر «بنیادی» و در زمره پژوهش‌های «کیفی» است و از میان انواع راهبردهای پژوهش کیفی، از راهبرد «داده‌بنیاد ظاهرشونده» و برای استخراج کلیه داده‌ها از روش «دلفی» استفاده کرده است. چون در فرصت محدود مقاله امکان بررسی نگاه قرآن و روایات اسلامی، به‌ویژه به سبب گستردگی متون روایی به‌طور همزمان امکان‌پذیر نیست، نویسندگان در این مقاله به‌طور خاص بر قرآن کریم به‌عنوان اصیل‌ترین و موثق‌ترین متن اسلامی تمرکز دارد. برای رسیدن به این هدف چند گام اساسی و پی‌درپی برداشته شد که در ذیل فقط به عناوین اصلی آنها اشاره می‌شود:

انتخاب کلیدواژه محوری

با توجه به اینکه در ادبیات قرآنی واژه‌های مترادف با مفهوم «نهادینه‌سازی» یافت نشد، با انجام مصاحبه‌های متعدد و جمع‌آوری نظرات خبرگان و مراجعه به متون، واژه‌های مترادف و هم‌معنا با نهادینه‌سازی احصا گردید و بعد از بررسی آنها واژه «تثبیت» انتخاب شد. با توجه به تخصصی بودن پرسشنامه، خبرگان منتخب دارای ویژگی‌های ذیل بودند:

۱. همه خبرگان تحصیلات حوزوی در سطوح بالا داشتند.
۲. علاوه بر تخصص حوزوی، در یکی از رشته‌های مرتبط دارای مدرک دکتری بودند.
۳. دو تن از خبرگان در میان حوزویان مشهور به اجتهاد هستند (آیت‌الله رجبی و آیت‌الله فیاضی).

نمودار ۱: فراوانی خبرگان از حیث تخصص



کلیدواژه «تثبیت» به‌صورت جداگانه در دو کتاب *تفسیر نمونه* و *فرهنگ قرآن* در «کتابخانه الکترونیک نور» بررسی گردید.

شکل ۱: نمایی از رمزهای مستخرج از «فرهنگ قرآن»

سازمان: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره) افزایش اعتبار کاربر جاری: وحید ونوفی راد خروج

ت موضوعی جستجوی پیشرفته بدیادآوردگان فهرست کتابخانه‌ها

امکانات

مدیریت نمایه

صفحات ارجاعی از کتاب

بیت پروژه

کدهای استخراج شده

تعداد کدهای مستخرج از فرهنگ قرآن

34	سبب سوری بر نسب به وسیله الودگی انسان	صفحات (1)	اصلاح
35	عواملی مانند اتفاق عامل تثبیت نفس انسان	صفحات (3)	اصلاح حذف
36	تثبیت وحی و بقای مفاهیم قرآنی جلوه رحمت خدا بر بند	صفحات (1)	اصلاح حذف
37	استقرار و تثبیت دین وعده الهی به مومنان صالح	صفحات (1)	اصلاح حذف
38	بصیرت عامل تقویت و تثبیت ایمان	صفحات (1)	اصلاح حذف
39	هجرت عامل تثبیت ایمان	صفحات (1)	اصلاح حذف
40	مراد از اتمام نعمت بر آل یعقوب تثبیت دین الهی برا	صفحات (1)	اصلاح حذف
41	40 کد فوق از و واژه تثبیت در 33 جلد	صفحات (0)	اصلاح حذف
42	بالاترین مقام تثبیت عصمت است	صفحات (2)	اصلاح حذف

خروج نمایه جدید

شکل ۲: نمایی از رمزهای مستخرج از «تفسیر نمونه»

سازمان: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره) افزایش اعتبار کاربر جاری: وحید ونوفی راد خروج

پیشرفته دیدآورندگان فهرست کتابخانه ها مدیریت نمایه

تعریف نمایه جدید، اصلاح نام یا حذف نمایه در پروژه فعال، از این پنجره امکان پذیر است. با کلیک روی صفحات نمایش می شود.

از 42 تا 62 مستخرج از تفسیر نمونه

57	ثبیت قلب پیامبر و آیات ناسخ و منسوخ	اصلاح	حذف
58	تربیت و نهادینه سازی برپیت می تواند معاد سازی باشد	اصلاح	حذف
59	تفاوت درجات ایمان سازی و تربیت دید	اصلاح	حذف
60	اهدایت مرحله قبل از ناسخ و منسوخ برای مسلمانان	اصلاح	حذف
61	تفاوت درجات ایمان سازی و تربیت دید	اصلاح	حذف
62	تفاوت درجات ایمان سازی و تربیت دید	اصلاح	حذف
63	تفاوت درجات ایمان سازی و تربیت دید	اصلاح	حذف
64	تفاوت درجات ایمان سازی و تربیت دید	اصلاح	حذف

نام نمایه

خروج نمایه جدید

بارگذاری رمزها بر روی نرم افزار

شکل ۳: نمونه هایی از رمزگذاری اولیه مستخرج از مطالعه کل قرآن در نرم افزار «اطلس تی آی»

و هو الی و او کسی است

نمونه های از کدهای اولیه

و یَسْتَعِزُّ بِرَبِّهِ

و است کسی را که پس از آنکه ما یوس شدند نازل می پذیرد و از فضل خود بر آنها می افزاید؛ اما برای کافران عذاب شدیدی است!

و لَوْ سَطَّ اللَّهُ الرَّزْقَ لِيَأْبَادُوا لَبَعَثُوا فِي الْأَرْضِ وَ لَكِنْ يُنَزِّلُ بَقْدَرٍ مَا يَشَاءُ اللَّهُ يعبادو خَیْرٌ بَصِيرٌ

هرگاه خداوند روزی را برای بندگانش وسعت بخشد، در زمین طغیان و ستم می کنند. و بقدری که می خواهند (و مصلحت می داند) نازل می کند، که نسبه به بندگانش آگاه و بیناست!

و هُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْعَنُقُوتَ مِنْ بَعْدِ مَا قَطَعُوا وَ يَنْشُرُ رَحْمَتَهُ وَ هُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ

او کسی است که باران سودمند را پس از آنکه ما یوس شدند نازل می کند و رحمت خویش را بر شما نازل می کند و او است

و مِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَ فِيهِنَّ مِنْ دَابَّةٍ وَ هُوَ عَلَىٰ جَمْعِهِمْ

و از آیات او خلق آسمانها و زمینها و آنچه در میان آنهاست است

و هُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْغَيْثَ مِنْ بَعْدِ مَا قَطَعُوا وَ يَنْشُرُ رَحْمَتَهُ وَ هُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ

و او کسی است که باران سودمند را پس از آنکه ما یوس شدند نازل می کند و رحمت خویش را بر شما نازل می کند و او است

و مِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَ فِيهِنَّ مِنْ دَابَّةٍ وَ هُوَ عَلَىٰ جَمْعِهِمْ

و از آیات او خلق آسمانها و زمینها و آنچه در میان آنهاست است

رمزگذاری باز با مطالعه کل قرآن

رمزهای استخراج‌شده از دو کتاب فرهنگ قرآن و تفسیر نمونه به انضمام رمزهای استخراج‌شده از مصاحبه‌ها و پیشنهادهای خبرگان با استفاده از نرم‌افزار «اطلس تی آی» بر روی متن قرآن شریف بارگذاری شد که مجموع آنها به ۱۷۹ رمز رسید. آنچنان که در شکل (۴) نشان داده شده، تمام این رمزها برآیند نظر خبرگان و مراجعه به دو کتاب فرهنگ قرآن و تفسیر نمونه است. از این رو، دارای پشتوانه‌ای بسیار قوی است. می‌توان ادعا کرد که چارچوب اصلی کار نیز بر روی همین ۱۷۹ رمز بسته شده و تلاش محقق بر این بوده که طی مطالعه قرآن کریم آنها را در نظر بگیرد (وثوقی‌راد و دیگران ۱۳۹۷).

شکل ۴: نمای از رمزهای اولیه و ویژگی‌های آنها در نرم‌افزار «اطلس تی آی»

کدها همراه با رنگ‌های مشخص شده

Name	Density	Groups
کارگزار: ویژگی: تصور در برابر گفته دشمنان	2	0 [کارگزار و ویژگی ها و وظایف]
نشانه ایمان: خشوع	1	0 [نشانه های ایمان]
...فرایند: مراقبت در تقوی که شرط هدایت یافتن ا	2	0 [هدایت] [نشانه ایمان: تقوی: مباحث مربوطه]
فرایند: استقامت	21	0 [مراحل: استقامت]
...فرایند: تشویق به حرکت در راه هدف: توجه دادن ب	1	0 [مکانیسمها و روشهای نهادینهسازی] [مراحل: انگیزش]
~عوامل تثبیت: آوردن بینه	1	0 [مکانیسمها و روشهای نهادینهسازی] [عوامل تثبیت ایمان] [استلزامات نهادینه سازی]
نتیجه نهادینه شدن ارزشها: راهیابی به مسیر رشد	3	0 [نتایج نهادینه سازی الهی]
~نتیجه: کور کر و لال	2	0 [نتایج نهادینه سازی شیطانی]
فرایند: تفکر	41	0 [داشتم]
کارگزار: ویژگی: خودسازی	2	0 [بطایف]
نتیجه نهادینه شدن ایمان: رستگاری	3	0 [نتایج نهادینه سازی الهی]
امکان تزلزل ایمان بعد از تثبیت	14	0 [تجزیه و تحلیل: عوامل تهدید کننده ایمان]
نتیجه: ایمان: ارب بردن بهشت و جاودانگی در آن	5	0 [نتایج نهادینه سازی الهی]
آگاهی: روش: تلاوت: قصص قرآنی	1146	0 [مکانیسمها و روشهای نهادینهسازی] [مراحل: آگاهی بخشی: تلاوت]

تعداد ارجاعات کدها به متن قرآن

تعداد کدهای مستخرج در این مرحله

Comment: Edited 02/06/1396 09:56 ق.ظ by Super

کد ۷: استاد غلامرضا عزیزی کیا (تفسیر و علوم قرآنی)

179 Filtered Codes Colored Codes

استخراج مقوله‌های اصلی و محوری

در مرحله بعد با توجه به خانواده‌های استخراج‌شده و مرور مجدد رمزها مبتنی بر چارچوب نظرات خبرگی، الگوی نهادینه‌سازی از منظر قرآن شامل هشت مقوله اصلی به دست آمد:

مقوله اول: ماهیت و مفهوم «نهادینه‌سازی» از منظر قرآن؛

مقوله دوم: راهبرد اصلی حکومت در نهادینه‌سازی فرهنگ از منظر قرآن؛
 مقوله سوم: وظایف حاکمیت در نهادینه‌سازی فرهنگ از منظر قرآن؛
 مقوله چهارم: الزامات نهادینه‌سازی فرهنگ از منظر قرآن؛
 مقوله پنجم: تسهیلگرهای نهادینه‌سازی فرهنگ از منظر قرآن؛
 مقوله ششم: مخاطب‌شناسی و اصول حاکم بر آن از منظر قرآن؛
 مقوله هفتم: محتوای نهادینه‌سازی از منظر قرآن؛
 مقوله هشتم: فرایند نهادینه‌سازی از منظر قرآن.

در جدول (۲) مقوله اصلی ناظر به این مقاله، یعنی «تسهیلگرهای نهادینه‌سازی در نهادینه‌سازی فرهنگ» همراه با مقوله‌های محوری آن «فرانسانی و انسانی» و رمزهای اولیه ذیل آنها نشان داده شده است:

جدول ۲: مراحل سه‌گانه رمزگذاری در قالب روش «داده‌بنیاد»

مقوله اصلی	مقوله‌های محوری	کدهای اولیه
تسهیلگرهای نهادینه‌سازی	فرانسانی	وعده الهی به استقرار و تثبیت دین؛ نفی کفر و انتخاب ایمان برای بندگان از جانب خداوند؛ سنت تثبیت حق و محو باطل؛ آرامش قلب مؤمن توسط خداوند؛ زینت ایمان و محبوب شدن آن در قلب توسط خداوند؛ علم خدادادی؛ منفور شدن کفر، فسق و گناه توسط خداوند برای انسان؛ وعده خداوند بر ظهور مؤمنان واقعی؛ ولی مؤمن خدا - کافر بدون ولی.
	انسانی	فطری بودن دین‌طلبی؛ خردمندی (اولولالباب)؛ پایداری در علم؛ ایمان قلبی؛ بزرگ و محکم‌تر بودن دلیل نسبت به مخالفان.

یافته‌های تحقیق

۱. تعریف «نهادینه‌سازی» از منظر قرآن

برای تبیین مفهوم «نهادینه‌سازی» از منظر قرآن و ارائه تعریفی مشخص از آن (پاسخ به سؤال اول تحقیق) می‌توان از نتایج حاصل از پرسشنامه «آزمون خبرگی» برای شروع کار استفاده نمود. نتایج حاصل از پرسشنامه (۱) نشانگر آن است که واژه «تثبیت» از نظر خبرگان بیشترین قرابت را با مفهوم «نهادینه‌سازی» دارد. همچنان که در جدول (۳) مشاهده می‌شود، شش واژه انتخابی از یک تا شش رتبه‌بندی شدند که در آن ۲۲ تن از خبرگان واژه «تثبیت» را در رتبه یک امتیازبندی قرار دادند.

جدول ۳: رتبه‌بندی‌های حاصل از پرسشنامه

رتبه‌بندی‌های حاصل از پرسشنامه							
جمع	رتبه ۶	رتبه ۵	رتبه ۴	رتبه ۳	رتبه ۲	رتبه ۱	رتبه
							مفاهیم
۳۶	۸	۳	۳	۷	۱۰	۵	تأکید
۳۶	۲	۱	۱	۴	۵	۲۲	تثبیت
۳۶	۱۷	۶	۴	۴	۳	۱	سکینه
۳۶	۸	۳	۹	۶	۹	۱	شدت
۳۶	۸	۳	۷	۴	۱۰	۴	مستقر
۳۶	۹	۷	۱	۶	۵	۷	یقین

در ادامه، همان‌گونه که در جدول (۴) مشاهده می‌شود، امتیازبندی با اعمال ضرایب ارزش‌گذاری شده انجام گرفته که حاصل جمع امتیازات هریک از واژگان قابل مشاهده است. برای مثال، واژه «تثبیت» در مجموع ۱۸۰ امتیاز کسب کرد.

جدول ۴: امتیازبندی با اعمال ضرایب ارزش‌گذاری شده

امتیازبندی با اعمال ضرایب ارزش‌گذاری شده							
جمع	امتیاز ۱	امتیاز ۲	امتیاز ۳	امتیاز ۴	امتیاز ۵	امتیاز ۶	امتیاز
							مفاهیم
۱۳۱	۸	۶	۹	۲۸	۵۰	۳۰	تأکید
۱۸۰	۲	۲	۳	۱۶	۲۵	۱۳۲	تثبیت
۷۸	۱۷	۱۲	۱۲	۱۶	۱۵	۶	سکینه
۱۱۶	۸	۶	۲۷	۲۴	۴۵	۶	شدت
۱۲۵	۸	۶	۲۱	۱۶	۵۰	۲۴	مستقر
۱۱۷	۹	۱۴	۳	۲۴	۲۵	۴۲	یقین

نتایج به‌دست‌آمده نشانگر آن است که واژه «تثبیت» بالاترین امتیاز را دارد. در نتیجه «تثبیت» مفهوم کلیدی نهادهای سازای است.

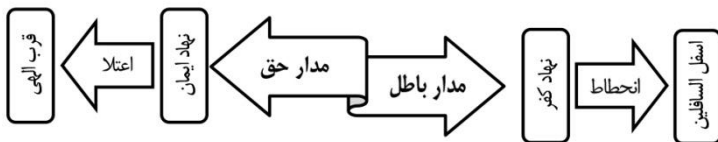
فرایندی بودن نهادهای سازای نتایج حاصل از پرسشنامه (۲) آزمون خبره‌ای (مراحل اصلی و گام‌های هر مرحله از نهادهای سازای از منظر قرآن) نشانگر آن مطلب است که تمام خبرگان بر فرایندی بودن نهادهای سازای تأکید دارند.

پس تا اینجا می‌توان گفت: نهاده‌سازی از منظر قرآن «فرایندی است برای تثبیت». با پایه قرار دادن این دو مؤلفه اصلی و مراجعه به رمزهای استخراج‌شده از متن قرآن، می‌توان مؤلفه‌های دیگر تعریف را استخراج کرد. نتیجه به‌دست‌آمده از بررسی آیات درباره ماهیت نهاده‌سازی (وثوقی‌راد و همکاران، ۱۳۹۷)، بیانگر آن است که نهاده‌سازی از منظر قرآن - همان‌گونه که در نمودار (۲) قابل مشاهده است - به‌صورت یک پیوستار قابل تبیین است. در این پیوستار همواره برای نهاده‌سازی ارزش‌ها باید به نقطه مقابل آن، یعنی چگونگی عملکرد رقبا و دشمنان برای نهاده‌سازی ضدازش‌ها توجه شود. به عبارت دیگر، نمی‌توان بدون توجه به عملکرد جبهه مقابل فرایند تثبیت ارزش‌ها را طی نمود. از این‌رو، می‌توان نهاده‌سازی را در قالب یک پیوستار در نظر گرفت که یک سمت پیوستار عبارت است از: نهاده‌سازی شدن ارزش‌های الهی که در قالب نهاده‌سازی شدن «ایمان» و حرکت در مدار حق قابل تصور است و سمت دیگر این پیوستار می‌تواند نهاده‌سازی شدن ارزش‌های شیطنی باشد که در قالب نهاده‌سازی شدن «کفر» و حرکت در مدار باطل قابل تصور است. این پیوستار دارای ویژگی‌های برجسته‌ای است (وثوقی‌راد، ۱۳۹۷).

با در کنار هم قرار دادن مباحث مطرح‌شده در این قسمت، می‌توان نهاده‌سازی را از منظر قرآن این‌گونه تعریف نمود: «نهاده‌سازی از منظر قرآن فرایندی است پیوستارگونه که می‌تواند مثبت (رو به اعتلا) یا منفی (رو به انحطاط) باشد. جهت اعتلای آن برای کسانی است که درصدد تثبیت ایمان، و جهت انحطاط آن برای کسانی است که درصدد تثبیت کفرند».

یکی از مؤلفه‌های اصلی و اثرگذار بر موفقیت نهاده‌سازی در بعد مثبت آن عبارت است از: عوامل و شرایطی که نقش تسهیلگری را ایفا می‌نمایند، که در قالب سنت هدایت می‌گنجد.

نمودار (۲): پیوستار نهاده‌سازی



خداوند - تبارک و تعالی - در جریان هبوط آدم و همسرش به زمین در مقابل توبه حضرت آدم و حوا، سنت «هدایت» را در زمین برای آنها در نظر گرفت: «قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَاِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَا لَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره: ۳۸)؛ گفتیم: همگی از آن [مرتب و مقام] فرود آید. چنانچه از سوی من هدایتی برای شما آمد، پس کسانی که از هدایتم پیروی کنند نه ترسی بر آنان است و نه اندوهگین شوند.

مفسر گرانقدر علامه طباطبائی در ذیل این آیه شریفه، بعد از اشاره به فرمان اول خداوند مبنی بر خروج از بهشت و هبوط به زمین و توبه آدم می‌نویسد:

توبه‌ای که کرد موجب شد قضایی دیگر و حکمی دوم درباره او بکند و او و ذریه‌اش را بدین‌وسیله احترام نماید و با هدایت آنان به‌سوی عبودیت خود، آب از جوی رفته او را به جوی بازگرداند. پس قضایی که اول رانده شد، تنها زندگی در زمین بود، ولی با توبه‌ای که کرد، خداوند همان زندگی را

زندگی طیب و طاهری کرد، به گونه‌ای که هدایت به سوی عبودیت را با آن زندگی ترکیب نمود (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۲۰۶).

از این جمله به خوبی اراده خداوند بر سنت هدایت در خصوص انسان استفاده می‌شود. آیات فراوانی (بیش از ۱۰۰ نقل قول) بر هدایت انسان دلالت دارند؛ از جمله: «يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذَيِّبَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنْنَ آلَٰذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (نساء: ۲۶)؛ خداوند می‌خواهد (با این دستورها، راه‌های خوشبختی و سعادت را) برای شما آشکار سازد و به سنت‌های (صحیح) پیشینیان رهبری کند، و خداوند دانا و حکیم است.

۲. تسهیلگرهای نهادینه‌سازی الهی (سنت هدایت)

چنان که در بیان مقولات گذشت (جدول ۲)، تسهیلگرهای نهادینه‌سازی الهی (سنت هدایت) را می‌توان در دو تقسیم‌بندی کلی، به انسانی و فراانسانی تقسیم نمود که در ادامه بیان آنها خواهد آمد:

الف. فراانسانی

تسهیلگرهای فراانسانی که ناشی از سنت‌های خاص خداوند نسبت به کسانی است که در مدار حق حرکت می‌کنند، عبارتند از:

یک. وعده الهی به استقرار و تثبیت دین

یکی از تسهیلگرهای مهم نهادینه‌سازی از منظر قرآن که جنبه فراانسانی و الهی دارد، «وعده خداوند بر استقرار و تثبیت دین خویش» است. آیاتی از قرآن وعده اکید خداوند بر استقرار و تثبیت دین مرضی خویش در تمام کره زمین را بیان می‌کنند:

«هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَ دِينَ الْحَقِّ لِيُظَاهِرَهُ عَلَىٰ الدِّينِ كُلِّهِ وَ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَٰهِدًا» (فتح: ۲۸)؛ او کسی است که رسولش را با هدایت و دین حق فرستاده تا آن را بر همه ادیان پیروز کند؛ و کافی است که خدا گواه این موضوع باشد!

این وعده‌ای است صریح و قاطع از سوی خداوند قادر متعال در رابطه با غلبه اسلام بر همه ادیان؛ یعنی اگر خداوند از طریق رؤیای پیامبر ﷺ به شما خبر پیروزی داده که با نهایت امنیت وارد مسجدالحرام می‌شوید و مراسم عمره را بجا می‌آورید بی‌آنکه کسی جرئت مزاحمت شما را داشته باشد، و نیز اگر خداوند بشارت «فتح قریب» (پیروزی خیر) را می‌دهد، تعجب نکنید. اینها اول کار است. سرانجام اسلام عالمگیر می‌شود و بر همه ادیان پیروز خواهد گشت (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۸۰، ج ۲۲، ص ۱۱۰).

«وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ عَمِلُوا الصَّٰلِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ...» (نور: ۵۵)؛ خداوند به کسانی از شما که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده‌اند وعده می‌دهد که قطعاً آنان را حکمران روی زمین خواهد کرد؛ همان‌گونه که به پیشینیان آنها خلافت روی زمین را بخشید.

دو. نفی کفر و انتخاب ایمان برای بندگان از جانب خداوند

یکی دیگر از تسهیلگرهای نهادینه‌سازی از منظر قرآن که جنبه فرانسائی و الهی دارد، «نپسندیدن کفر و پسندیدن ایمان برای بندگان از جانب خداوند» است.

– «إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَ لَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ...» (زمر: ۷)؛ اگر کفران کنید، خداوند از شما بی‌نیاز است و هرگز کفران را برای بندگان نمی‌پسندد.

این آیه درصدد بیان این معناست که دعوت به سوی توحید و اخلاص دین برای خدای سبحان، از این نظر نیست که خدای تعالی محتاج است به اینکه مشرکان رو به سوی او آورند و از عبادت غیر او منصرف شوند، بلکه بدین سبب است که خدای تعالی به سعادت‌مندی ایشان عنایت و لطف دارد و ایشان را به سوی سعادتشان دعوت می‌کند... عنایت الهیه‌اش اقتضا می‌کند که کفر را برای شما نپسندد؛ چون شما بندگان او هستید؛ همچنان که اقتضا می‌کند هریک از آفریده‌هایش را به کمالی که برای آن کمال خلق شده، برساند (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۷، ص ۳۶۴).

سه. سنت تثبیت حق و محو باطل

یکی دیگر از تسهیلگرهای نهادینه‌سازی از منظر قرآن که جنبه فرانسائی و الهی دارد، سنت «تثبیت حق و محو باطل» از جانب خداوند است.

– «وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَ زَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا» (اسراء: ۸۱)؛ و بگو: حق آمد و باطل نابود شد. بی‌تردید باطل نابودشدنی است.

آیه شریفه دلالت بر این دارد که هیچ‌وقت باطل دوام نمی‌یابد؛ همچنان که در جای دیگر راجع به این معنا فرموده است:

– «وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ» (ابراهیم: ۲۶) (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۳، ص ۲۴۴).

– «بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَ لَكُمْ أَوْلِيٌّ مِمَّا نَصِفُونَ» (انبیاء: ۱۸)؛ بلکه ما حق را بر سر باطل می‌کوبیم تا آن را هلاک سازد، و این‌گونه باطل محو و نابود می‌شود. اما وای بر شما از توصیفی که (درباره خدا و هدف آفرینش) می‌کنید!

– «وَ نُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» (قصص: ۵)؛ ما می‌خواهیم بر مستضعفان زمین منت نهیم و آنان را پیشوایان و وارثان روی زمین قرار دهیم!

چهار. آرامش قلب مؤمن توسط خداوند

یکی دیگر از تسهیلگرهای نهادینه‌سازی از منظر قرآن (۵ نقل قول) که جنبه فرانسائی و الهی دارد، «آرامش قلب مؤمن توسط خداوند» است:

«هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَرُدُّوْا إِيمَانًا مَّعَ إِيمَانِهِمْ...» (فتح: ۴)؛ او کسی است که آرامش را در دل‌های مؤمنان نازل کرد تا ایمانی بر ایمانشان بیفزایند.

ظاهراً مراد از «سکینت» آرامش و سکون نفس و ثبات و اطمینان آن به عقایدی است که به آن ایمان آورده و از این رو، علت نزول سکینت را این دانسته: «لِيَرُدُّوْا إِيمَانًا مَّعَ إِيمَانِهِمْ»؛ تا ایمانی جدید به ایمان سابق خود بیفزایند (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۸، ص ۳۸۷).

«ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَنْزَلَ جُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا وَعَذَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ» (توبه: ۲۶)؛ سپس خداوند «سکینه» خود را بر پیامبرش و بر مؤمنان نازل کرد و لشکرهایی فرستاد که شما نمی‌دیدید و کافران را مجازات کرد، و این است جزای کافران!

این تثبیت روح تقوا در پیامبر ﷺ و مؤمنان در ماجرای فتح حدیبیه به اراده الهی است (هاشمی رفسنجانی و همکاران، ۱۳۸۳، ج ۱۰، ص ۳۸۲).

پنج. زینت دادن ایمان و محبوب شدن آن در قلب توسط خداوند

یکی دیگر از تسهیلگرهای نهادینه‌سازی از منظر قرآن که جنبه فرانسسانی و الهی دارد، «زینت ایمان و محبوب شدن آن در قلب توسط خداوند» است:

«... وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَبٌ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ...» (حجرات: ۷)؛ ... ولی خداوند ایمان را محبوب شما قرار داده و آن را در دل‌هایتان زینت بخشیده است.

مضمون این آیه روشن کردن مؤمنان است به اینکه خدای سبحان ایشان را به جاده رشد انداخته و به همین سبب است که ایمان را محبوبشان کرده و در دل‌هایشان زینت داده و کفر و فسوق و عصیان را از نظرشان انداخته است (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۸، ص ۴۶۶).

شش. منفور شدن کفر، فسق و گناه توسط خداوند برای مؤمنان

یکی دیگر از تسهیلگرهای نهادینه‌سازی از منظر قرآن که جنبه فرانسسانی و الهی دارد، «منفور شدن کفر، فسق و گناه توسط خداوند برای مؤمنان» است.

«... وَكَرِهَ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ» (حجرات: ۷)؛ ... و (بعکس) کفر و فسق و گناه را منفورتان قرار داده است. کسانی که دارای این صفات‌اند هدایت‌یافتگانند!

مضمون این آیه روشن کردن مؤمنان است به اینکه خدای سبحان ایشان را به جاده رشد انداخته و به همین سبب است که ایمان را محبوبشان ساخته و در دل‌هایشان زینت داده، و کفر و فسوق و عصیان را از نظرشان انداخته است (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۸، ص ۴۶۶).

هفت. وعده خداوند بر ظهور مؤمنان واقعی

یکی دیگر از تسهیلگرهای نهادینه‌سازی از منظر قرآن که جنبه فرانسسانی و الهی دارد، «وعده خداوند بر ظهور مؤمنان واقعی» است:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (مائدة: ۵۴)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، هر کس از شما از آیین خود بازگردد، به خدا زبانی نمی‌رساند. خداوند جمعیتی را می‌آورد که آنها را دوست دارد و آنان (نیز) او را دوست دارند، در برابر مؤمنان متواضع، و در برابر کافران سرسخت و نیرومندند. آنان در راه خدا جهاد می‌کنند و از سرزنش هیچ ملامتگری هراسی ندارند. این فضل خداست که به هر کس بخواهد (و شایسته ببیند) می‌دهد و (فضل) خدا وسیع و خداوند داناست.

اینکه فرمود: «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ» و نسبت آوردن قوم را به خودش داده، برای این بود که یاری کردن از دینش را تثبیت کند؛ زیرا از سیاق کلام فهمیده می‌شد که برای این دین یاری هست و احتیاج به یاری بیگانگان ندارد و آن یاور خود خداست (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۶۲۹).

- «و لَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (انبیاء: ۱۰۵)؛ در زبور بعد از ذکر (تورات) نوشتیم: بندگان شایسته‌ام وارث (حکومت) زمین خواهند شد.

هشت. تثبیت دین نعمت الهی

«تثبیت و نهادینه شدن ایمان» به‌طور کامل از نعمت‌های بارز خداوند - تبارک و تعالی - و از ویژگی‌های پیوستار نهادینه‌سازی الهی است. همین امر خودش انگیزه‌ای است برای حرکت به سمت نهادینه‌سازی مثبت و تقویت و تعمیق ایمان به دین در نهاد مؤمنان.

«وَ كَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَ يُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَ عَلَى آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَى أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (یوسف: ۶)؛ و این‌گونه پروردگارت تو را برمی‌گزیند و از تعبیر خواب‌ها به تو می‌آموزد و نعمتش را بر تو و بر خاندان یعقوب تمام و کامل می‌کند؛ همان‌گونه که پیش از این، بر پدرانت ابراهیم و اسحاق تمام کرد. به یقین، پروردگار تو دانا و حکیم است.

برخی گفته‌اند: مراد از اتمام نعمت بر آل یعقوب (برادران یوسف) تثبیت آنان بر دین الهی و قرار دادن پیامبری در دست آنان است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵-۶ ص ۳۲۱؛ هاشمی رفسنجانی و دیگران، ۱۳۸۳، ج ۳۳، ص ۳۵۳).

ب. انسانی

تسهیلگرهای انسانی که ناشی از سنت‌های خاص خداوند نسبت به کسانی است که در مدار حق حرکت می‌کنند، عبارتند از:

یکم. فطری بودن دین‌طلبی

یکی از تسهیلگرهای نهادینه‌سازی از منظر قرآن که جنبه انسانی دارد «فطری بودن دین‌طلبی» است. درست است

که فطری بودن دین‌طلبی و دبعه‌ای است که خداوند در نهاد انسان قرار داده و چه‌بسا در نگاه اول چنین به نظر بیاید که بهتر است این عامل را در بخش تسهیلگرهای فرانسائی قرار دهیم، منتها چون حرکت اصلی به سمت این عامل فطری خود انسان است، آن را در بعد انسانی آورده‌ایم.

«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا...» (روم: ۳۰)؛ پس روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن! این فطرتی است که خداوند انسان‌ها را بر آن آفریده است.

کلمه «فطرت» بر وزن «فعلت» - به اصطلاح اهل ادب - بنای نوع را می‌رساند و در کلمه مورد بحث به معنای نوعی از خلقت است، و «فِطْرَتَ اللَّهِ» به نصب خوانده می‌شود؛ چون در مقام واداری شنونده است و چنین معنا می‌دهد که ملازم فطرت باش و بنابراین در جمله مزبور اشاره است به اینکه این دینی که گفتیم واجب است برای او اقامه وجه کنی، همان دینی است که خلقت بدان دعوت، و فطرت الهی به سویش هدایت می‌کند؛ آن فطرتی که تبدیل‌پذیر نیست (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۶، ص ۲۶۷).

«وَمَا لَكُمْ لَاتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالرَّسُولِ يَدْعُوكُمْ لِتُؤْمِنُوا بِرَبِّكُمْ وَقَدْ أَخَذَ مِيثَاقَكُمْ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (حدید: ۸)؛ چرا به خدا ایمان نمی‌آورید، درحالی که رسول (او) شما را می‌خواند که به پروردگارتان ایمان بیاورید، و از شما پیمان گرفته است (پیمانی از طریق فطرت و خرد)، اگر ایمان آورده‌اید.

دوم. عقلایی بودن پیروی از حق

یکی دیگر از تسهیلگرهای نهادینه‌سازی از منظر قرآن که جنبه انسانی دارد، «عقلایی بودن پیروی از حق» است: «الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ» (زمر: ۱۸)؛ همان کسانی که سخنان را می‌شنوند و از نیکوترین آنها پیروی می‌کنند، آنان کسانی هستند که خدا هدایتشان کرده و آنها خردمندانند.

از این جمله استفاده می‌شود که «عقل» عبارت است از: نیرویی که با آن به‌سوی حق راه یافته می‌شود، و نشان داشتن عقل پیروی از حق است. در تفسیر آیه «وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ» نیز استفاده می‌شود که «سفیه» کسی است که از دین خدا پیروی نکند. در نتیجه عاقل کسی است که از دین خدا پیروی نماید (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۷، ص ۳۸۱).

«هُدًى وَ ذِكْرَى لَأُولَى الْأَلْبَابِ» (غافر: ۵۴)؛ کتابی که مایه هدایت و تذکر برای صاحبان عقل است.

سوم. پایداران در علم (مطابقت دین با شناخت قبلی)

یکی دیگر از تسهیلگرهای نهادینه‌سازی از منظر قرآن که جنبه انسانی دارد، «مطابقت دین با شناخت قبلی پایداران در علم» است:

«لَكِن الرَّاٰسِخُوْنَ فِى الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَ الْمُؤْمِنُوْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَ مَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَ الْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَ الْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ الْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا» (نساء: ۱۶۲)؛ ولی

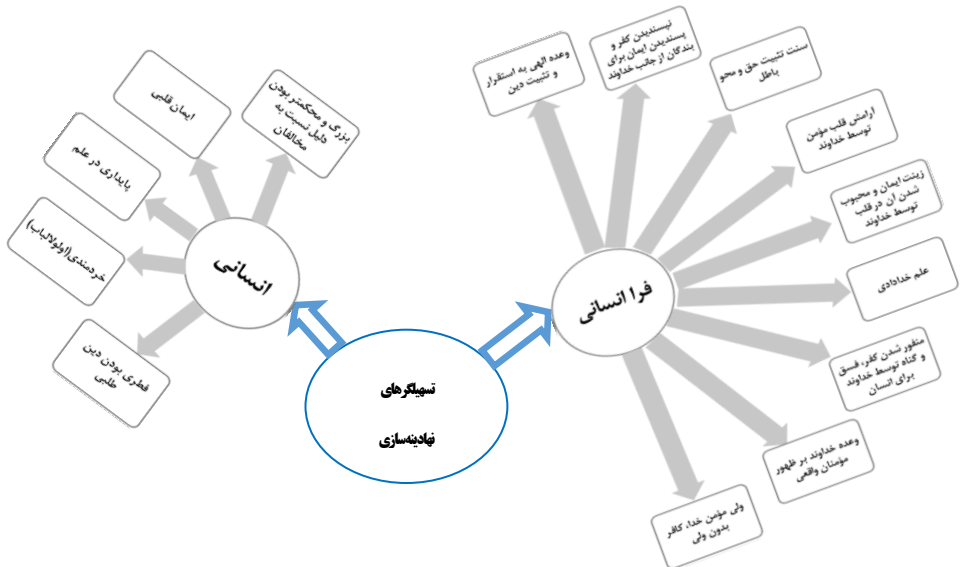
راسخان در علم از آنها و مؤمنان (از امت اسلام) به تمام آنچه بر تو نازل شده و آنچه پیش از تو نازل گردیده، ایمان می آورند. (همچنین) نمازگزاران و زکات دهندگان و ایمان آورندگان به خدا و روز قیامت به زودی به همه آنان را پاداش عظیمی خواهیم داد.

علامه طباطبائی در این زمینه می نویسد: از میان اهل کتاب «راسخان در علم» به سبب علم به اینکه وحی به پیامبر اکرم ﷺ با وحی به انبیای پیشین فرقی ندارد، به آن حضرت ایمان می آورند (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ج ۵ ص ۲۲۸).
 - «أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ» (رعد: ۱۹)؛ آیا کسی که می داند آنچه از طرف پروردگارت بر تو نازل شده حق است، همانند کسی است که نابیناست؟! تنها صاحبان اندیشه متذکر می شوند.

خرده الگوهای تسهیلگرها

با توجه به مطالب ارائه شده در باب تسهیلگرهای نهادینه سازی، ریزالگوی تسهیلگرهای نهادینه سازی که خود بخشی از الگوی نهایی نهادینه سازی فرهنگ از منظر قرآن است، در قالب نمودار (۳) قابل مشاهده است که در آن تسهیلگرها در دو بخش «انسانی» و «فراانسانی» بر فرایند و بر دیگر مؤلفه های اصلی الگوی نهادینه سازی تأثیرگذارند. در این الگو تمام کارگزاران و مستخدمان سازمان های خرد و کلان در سطوح گوناگون حاکمیتی می توانند با توکل به خدا، خود را در مسیر حرکت در راه حق و تثبیت ارزش ها و رفتارهای ملهم از این ارزش ها قرار دهند.

نمودار ۳: ریزالگوی تسهیلگرهای نهادینه سازی



نتیجه‌گیری و پیشنهاد

یکی از نتایج این تحقیق تفاوت مفهوم «نهادینه‌سازی» بین نگاه قرآن و یافته‌های علمی است. مفهوم «نهادینه‌سازی» اشاره به فرایندی دارد که کارگزاران از آن فرایند برای تثبیت و تعمیق ارزش‌های مدنظر خودشان اقدام می‌کنند. اما از نگاه قرآن فرایند نهادینه‌سازی در یک پیوستار مشاهده می‌شود و دارای بعد مثبت و منفی است. به عبارت دیگر، از منظر قرآن، نهادینه‌سازی فرایندی است پیوستارگونه که می‌تواند مثبت (رو به اعتلا) یا منفی (رو به انحطاط) باشد. جهت اعتلای آن برای کسانی است که درصدد تثبیت ایمان، و جهت انحطاط آن برای کسانی است که درصدد تثبیت کفر هستند. کارگزاران و مدیران اداره سازمان‌های خرد و کلان (خصوصی و دولتی) باید همواره به این نکته اساسی توجه داشته باشند که در کدام سمت پیوستار حرکت می‌کنند. همچنان که در نمودار (۱) ملاحظه می‌شود، الگوی قرآنی نهادینه‌سازی دارای ویژگی‌های برجسته‌ای است به شرح ذیل:

الف. الگوی نهادینه‌سازی در مرکز خود دارای یک پیوستار است. در پیوستار نهادینه‌سازی از منظر قرآن بُعد مثبت را می‌توان در چهار مرتبه دیانت (مسلمانان، مؤمنان، محسنین و معصومان) در نظر گرفت که سیر صعودی دارند و کارگزاران نهادینه‌سازی - همچنان که در الگو قابل مشاهده است - در سه مرتبه اول سعی می‌کنند با تثبیت الزامات مربوط به آن (اجزای اصلی فرهنگ مطلوب اسلامی) مقدمات ارتقای سطح دیانت به مراتب بالاتر را فراهم کنند. همچنین می‌کوشند مخاطبان غیرمسلمان را به درجات بالاتر هدایت نمایند تا وارد سیر صعودی شده، مراتب را تا رسیدن به قرب الهی ادامه دهند. در صورتی که کارگزاران وظایف خود را در فرایند نهادینه‌سازی انجام دهند و در جهت نهادینه‌سازی مثبت حرکت کنند، کمک‌ها و امدادهای الهی در قالب سنت هدایت به‌عنوان تسهیلگرهای نهادینه‌سازی، در دو سطح فرآیندی و انسانی نصیبشان خواهد شد.

ب. همان‌گونه که در نمودار مشهود است، در این پیوستار سنت هدایت جریان دارد. سنت هدایت یا همان تسهیلگرهای نهادینه‌سازی به موفقیت فرایند و رسیدن آن به هدف، کمک شایانی می‌کنند. ویژگی مهم سنت هدایت در این الگو، ایجاد امید و پایداری در کارگزاران و مخاطبان نهادینه‌سازی است؛ زیرا آنها خود را تحت حمایت خالق هستی با سنت‌های بی‌بدیلی می‌دانند.

پیشنهادها

پیشنهادهای اساسی این تحقیق فراروی پژوهشگران عرصه مدیریت اسلامی عبارت است از:

۱. برای تکمیل کار این موضوع با توجه به منابع روایی نیز تحقیق و بررسی صورت گیرد.
۲. این موضوع با استفاده از مطالعات تاریخی در سیره حکومتی پیامبر اکرم ﷺ و امیرمؤمنان علی ؑ بررسی گردد.
۳. با در نظر گرفتن اقتضانات نظام جمهوری اسلامی ایران این موضوع در پژوهشی جدید برای پیاده کردن در حکومت جمهوری اسلامی ارزیابی شود.

منابع

- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۶ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
 قلی‌پور، آرین، ۱۳۸۴، *نهادهای سازمانها (اکولوژی نهادی سازمانها)*، تهران، سمت.
 کارگروه بنیادین مدیریت اسلامی، ۱۳۹۷، *نقشه جامع مدیریت اسلامی (نجما)*، قم، دانشگاه قم.
 طبرسی، فضل‌بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سیدآقا موسوی کلانتری و رضا ستوده، تهران، فراهانی.
 کارگروه بنیادین مدیریت اسلامی، ۱۳۹۵، *نقشه جامع مدیریت اسلامی (نجما)*، قم: انتشارات دانشگاه قم
 مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۸۰، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
 موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۸۶، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.⊞
 وثوقی‌راد، وحید، ۱۳۹۷، *طراحی و تبیین الگوی قرآنی نهادهای فرهنگی سازمانی از منظر قرآن*، رساله دکتری مدیریت رفتار، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.⊞
 وثوقی‌راد، وحید و همکاران، ۱۳۹۷، «ماهیت و مفهوم نهادهای فرهنگی از منظر قرآن»، *اسلام و پژوهش‌های مدیریتی*، سال هفتم، ش ۲ (۱۷)، ص ۸۲-۶۱.
 وثوقی‌راد، وحید و ولی‌الله نقی‌پورفر، ۱۴۰۰، «مخاطب‌شناسی و اصول حاکم بر آن در نهادهای فرهنگی از منظر قرآن»، *معرفت فرهنگی اجتماعی*، سال دوازدهم، ش ۳ (۴۷)، ص ۸۳-۶۳.
 _____، ۱۴۰۱ الف، «راهبرد اصلی حاکمیت در نهادهای فرهنگی از منظر قرآن»، *راهبرد فرهنگی اجتماعی*، دوره یازدهم، ش ۴۲، ص ۱۶۵-۲۰۶.
 وثوقی‌راد، وحید و همکاران، ۱۴۰۱ ب، «الزامات نهادهای فرهنگی از منظر قرآن»، *مدیریت فرهنگی سازمانی*، ش ۶۳، ص ۱۴۳-۱۶۴.
 هاشمی رفسنجانی، اکبر و همکاران، ۱۳۸۳، *فرهنگ قرآن*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- Berger, P. L. & Luckmann, T., 1991, *The Social Construction of Reality, A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Penguin Adult.
- Hertzler, J. O, 1961, *American social institutions: a sociological analysis*, Allyn and Bacon.
- Hughes, Everett C., 1939, "Institutions", in Robert E Park (ed.), *An Outline of the Principles of Sociology*, New York, Barnes & Noble.
- Lawrence, Thomas B, Winn, Monika I, & Jennings, P Devereaux, 2001, "The temporal dynamics of institutionalization", *Academy of Management Review*, N. 26(4), p. 624-644.
- Meyer, J.W & Rowan, Brian, 1977, "Institutionalized Organizations: Formal Structure as Myth and Ceremony", *American Journal of Sociology*, N. 83(2), p. 340-363.
- Meyer, J.W. & Scott, W. R, 1983, *Organizational environments: ritual and rationality*, India, SAGE Publications.
- Perrow, C., 1986, *Complex Organizations: A Critical Essay*, McGraw-Hill Companies, Incorporated.
- Scott, W. Richard, 1987, "The Adolescence of Institutional Theory", *Administrative Science Quarterly*, N. 32(4), p. 493-511.
- _____, 2009, "The Adolescence of Institutional Theory", in H. L. Tosi (ed.), *Theories of Organization*, SAGE, Publications.
- Selznick, P., 1957, *Leadership in administration; a sociological interpretation*, Evanston, Ill. Row.
- Wuthnow, R, 1984, *Cultural analysis: the work of Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault, and Jürgen Habermas*, Routledge & Kegan Paul.
- Zucker, Lynne G, 1988, (ed.), *Institutional patterns and organizations: Culture and environment*, Boston, Ballinger Press.

بررسی بنیادهای نظری - فلسفی «روش‌شناسی بنیادین» و دلالت‌های آن در تکوین نظریه (تبیین مبانی نظری نسبت واقعیت و اندیشه)

m.soltani@bou.ac.ir

مهدی سلطانی / استادیار فلسفه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم

صدیقه قربانی / دانشجوی دکتری دانش اجتماعی مسلمین دانشگاه باقرالعلوم

s.ghorbani82@gmail.com

id orcid.org/0000-0002-4058-6259



دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۱۸ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۲۸ <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

چکیده

استاد پارسانیا در «روش‌شناسی بنیادین» شیوه شکل‌گیری نظریات علمی را دنبال می‌کند، درحالی‌که از منظر ایده‌آلیست‌ها معرفت، هستی را رقم می‌زند. نمونه‌هایی از تلفیق مارکسیست‌ها هستی را مقدم می‌دانند و در نگاه نوکانتی‌ها نحوه‌ای از تعامل هستی و اندیشه در تکوین نظریه توضیح داده می‌شود. استاد پارسانیا براساس بنیادهای نظری صدرالمآلهین، قائل به حضور هستی و اندیشه - با هم - در شکل‌گیری و تحقق نظریه است. مسئله این پژوهش آن است که روش‌شناسی بنیادین مبتنی بر کدام مبنای نظری از حکمت متعالیه، «تکوین لحظه حال» (نظریه مُحَقَّق شده) را به این نحو توضیح می‌دهد؟ و نحوه ارتباط این دو عامل را چگونه تبیین می‌کند؟ حکمت متعالیه با چه ظرفیتی می‌تواند این نظریه را تفسیر نماید؟ روش این مقاله توصیفی - تحلیلی بوده و در نهایت نشان داده است: «نفس‌الامر» نظریات اجتماعی که روش‌شناسی بنیادین از آن سخن می‌گوید «هستی‌های اعتباری» است که در نتیجه اعتبارات انسانی و حرکت جوهری تحقق می‌یابد. این هستی‌های اعتباری در مرتبه نفس عالم و مرتبه فرهنگ (جهان اجتماعی) به یک وجود موجودند و بنا بر نوع تعامل نظر و عمل در «نوع اخیر مُحَقَّق» و «جهان اجتماعی»، امکان‌های مختلفی از نسبت هستی و مفهوم در نظریه به وجود می‌آید.

کلیدواژه‌ها: حکمت متعالیه، روش‌شناسی بنیادین، نظر و عمل، هستی و اندیشه، جهان اجتماعی.

استاد پارسانیا در نظریه خود با عنوان «روش‌شناسی بنیادین» به بررسی نحوه شکل‌گیری و تکوین نظریات علمی می‌پردازد که به مدعای این روش‌شناسی، هر نظریه در مسیر شکل‌گیری و تکوین، از برخی مبانی معرفتی و نیز زمینه‌های غیرمعرفتی بهره می‌برد. ایشان با این دیدگاه - در واقع - در میانه دو رویکرد متعارف درباره نحوه شکل‌گیری نظریات علمی می‌ایستد؛ رویکردی که شکل‌گیری نظریه را محصول صرف عوامل نظری و اندیشه‌ای می‌داند و در مقابل، رویکردی که نظریات علمی را برآمده از زمین فرهنگ و عوامل روانی و غیرنظری و غیرثابت می‌داند، قرار دارد. ایشان در تحقق نظریه، هر دو عامل را موثر می‌داند؛ عوامل وجودی معرفتی و نیز عوامل وجودی غیرمعرفتی که برآمده از ساختارهای اجتماعی و عوامل روانی و شخصیتی فردی است.

ایشان مدعی است: این دو عامل نه به نحو وحدت انضمامی یا غیرمستقیم، بلکه در تعامل با یکدیگر در فرایند شکل‌گیری نفس‌الامر نظریه و تحقق نظریه در فرهنگ مؤثرند و بستری که این دو عامل را به یکدیگر پیوند می‌دهد نفس عالم و جهان اجتماعی محقق است.

ایشان در مقاله «نسبت علم و فرهنگ» (پارسانیا، ۱۳۸۷) به بررسی نوع رابطه علم و فرهنگ می‌پردازد. در یک رابطه، تعامل علم و فرهنگ تعاملی بیرونی است. از نظر ایشان این تعامل متأثر از تعریف اثبات‌گرایانه (پوزیتیویستی) از علم است که در این تعریف، «علم» نظام معرفتی روشمندی است که - دست‌کم - در مقام کشف، همواره مستقل از محیط فرهنگی خود است. در این تعامل، فرهنگ مشتمل بر معارفی است که به حسب ذات خود فاقد هویت علمی است.

نوع دوم رابطه که متأثر از رویکرد فیلسوفان پست مدرن به علم است، قائل به غلبه فرهنگ بر علم است. در این نوع ارتباط علم همراه جزئی از فرهنگ بوده است و در بیرون از فرهنگ، مقام و جایگاهی برای آن نمی‌توان تصور کرد و هویت و روشی مستقل از فرهنگ نیز نمی‌تواند داشته باشد. دیدگاه مختار ایشان که مبتنی بر رویکرد عقلانی و وحیانی به علم است، احاطه علم بر فرهنگ است. در این ارتباط، هویت مستقل علم محفوظ است، ولی علم تنها به گزاره‌های آزمون‌پذیر محدود نمی‌شود و ساحت‌های دیگر معرفت را که در حوزه فرهنگ هم حضور دارند، در معرض نظر و داوری خود قرار می‌دهد. براساس این مبنای نظری، ایشان در مقاله «نظریه و فرهنگ» دیدگاه روش‌شناسی خود را در تکوین نظریات علمی تشریح می‌کند (پارسانیا، ۱۳۹۲ ب).

«روش‌شناسی بنیادین» شیوه تکوین نظریات علمی را دنبال می‌کند. به نظر ایشان هر نظریه برای شکل‌گیری و تکوین تاریخی خود، از برخی مبانی معرفتی و نیز زمینه‌های غیرمعرفتی بهره می‌برد. بررسی روابط معرفتی و منطقی یک نظریه علمی با توجه به عناصر و اجزای درونی و بیرونی آن، غیر از بررسی روابط فرهنگی و تاریخی نظریه با زمینه‌ها و عوامل اجتماعی آن است که این بررسی از دو منظر متفاوت انجام می‌شود:

نخست. نظریه علمی را در مقام نفس‌الامر و در جهان نخست بررسی می‌کند، با صرف‌نظر کردن از ظرف

آگاهی فردی و اجتماعی.

دوم، نظریه را در ظرف آگاهی و معرفت عالیم (یعنی در جهان دوم)، بلکه در ظرف فرهنگ و آگاهی جمعی (یعنی در جهان سوم) مدنظر قرار می‌دهد و عوامل وجودی و یا زمینه‌های بروز و حضور آن را در جامعه علمی شناسایی می‌کند. به عبارت دیگر، ایشان در «روش‌شناسی بنیادین» یک نظریه، هم به مبادی منطقی و معرفتی نظریه توجه می‌کند (یعنی مبادی تصویری و تصدیقی نظریه) و هم به سبب پیدایش نظریه در جامعه و فرهنگ؛ عوامل و شرایط اجتماعی که نظریه در آن شرایط متولد می‌شود و امکان می‌یابد.

استاد پارسانیا به‌عنوان حکیم متعالیه، بنیان‌های هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفتی‌شناختی صدرایی را بنیادهای نظری نظریه مذکور می‌داند و به‌طور خاص به نظریه «جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء بودن معرفت» اشاره می‌کند و این مدعا را جزو مبادی تصدیقی تکوین نظریه خود می‌داند. ولی بجز این اشارات مختصر به بنیان‌های نظری، به‌ویژه بنیان‌های برآمده و امتداد یافته از حکمت صدرایی، به مبانی نظری دیگری اشاره نمی‌شود و نحوه استنباط این نحوه از روش‌شناسی، از این مبانی فلسفی در این مقاله ایشان طرح نشده است.

مسئله این پژوهش ابتدائاً آن است که روش‌شناسی بنیادین با تکیه بر کدام بنیادهای نظری می‌تواند «تکوین لحظه حال» را (نظریه محقق شده) به این نحو توضیح دهد؟ و با چه ظرفیتی از حکمت متعالیه شکل‌گیری نظریه را در تعامل دو عامل وجودی معرفتی و غیرمعرفتی می‌داند؟ همچنین نحوه ارتباط این دو عامل براساس این مبانی چگونه قابل توضیح است؟ «لحظه حال» چه نسبتی با گذشته (ابعاد تاریخی - اجتماعی) و یا احیاناً چه نسبتی با آینده دارد؟

هدف از تدوین این مقاله، بررسی مبانی فلسفی «روش‌شناسی بنیادین» در نسبت بین مفهوم (مبادی معرفتی) و وجود (شرایط اجتماعی) در تکوین و تحقق نظریات علمی است و به عبارت دیگر، تبیین نظری مبتنی بر بنیان‌های حکمت صدرایی از چپستی نفس‌الامر نظریات اجتماعی.

روش این مقاله نیز توصیفی - تحلیلی است. سؤال اصلی بدین قرار است: مبانی فلسفی روش‌شناسی بنیادین چیست؟ و این نظریه مبتنی بر کدام بنیادهای نظری قابل تبیین است؟ مسئله اصلی این مقاله تبیین نظری «روش‌شناسی بنیادین» است که طبق مدعای نظریه‌پرداز، بنیان‌های هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی حکمت صدرایی است. مؤلف در مقاله «نظریه و فرهنگ» به بیان نظریه پرداخته، ولی متعرض بیان مبانی آن و تبیین بنیادهای نظری نشده است (پارسانیا، ۱۳۹۲، ب).

نظریه «روش‌شناسی بنیادین»

موضوع «روش‌شناسی بنیادین» - همان‌گونه که اشاره شد - خود نظریه از حیث نحوه تکوین آن است. به‌عبارت دیگر، شیوه شکل‌گیری نظریات علمی را دنبال می‌کند. برای تکوین یک نظریه و مستقر شدن آن در حوزه فرهنگ، چه مسیری طی می‌شود؟ و به این دوگانه پاسخ می‌دهد که آیا نظریات صرفاً در نتیجه شیوه‌های منطقی

متولد می‌شوند یا عوامل تاریخی اجتماعی نیز در فرایند تکوین آنها اثرگذارند؟ در قبال «روش‌شناسی بنیادین»، «روش‌شناسی کاربردی» قرار دارد. «روش‌شناسی کاربردی» شیوه کاربرد یک نظریه علمی در حوزه‌های معرفتی مرتبط با آن نظریه را شناسایی می‌کند، درحالی‌که روش‌شناسی بنیادین ناظر به روشی است که نظریه در مسیر آن تولید می‌شود. بنابراین «روش‌شناسی بنیادین» متقدم از نظریه، و «روش‌شناسی کاربردی» متأخر از نظریه است (پارسانی، ۱۳۹۲ ب).

در ساختار معرفتی هر نظریه در کنار بررسی مبادی، رویکردها، ساختار درونی نظریه (شامل مفاهیم و علل و عوامل اصلی و ساختار معرفتی نظریه) و «روش‌شناسی بنیادین نظریه» و همچنین «روش‌شناسی کاربردی نظریه» هم بررسی می‌شود.

اما خود «روش‌شناسی بنیادین» در طیفی قرار دارد که یک سر آن - به تعبیری - «روش‌شناسی منطقی» و سر دیگر آن «روش‌شناسی جامعه‌شناختی» قرار دارد. در «روش‌شناسی منطقی»، تکوین نظریه‌ها صرفاً منطقی است و با شیوه‌های منطقی (از جمله استقراء، قیاس و برهان) پدید می‌آیند. «روش‌شناسی جامعه‌شناختی» عوامل مؤثر بر شکل‌گیری نظری را عوامل جامعه‌شناختی می‌داند و تکوین نظریات را با عوامل تاریخی، فرهنگی، اجتماعی و یا روان‌شناختی تبیین می‌کند.

در ادامه و در بخش مرور نظری، برخی نظریه‌های اصلی که در این طیف قرار گرفته‌اند بررسی می‌شوند. این نظریات عمدتاً در نظریات جامعه‌شناسی معرفت و یا فلسفه علم مطرح شده‌اند؛ زیرا می‌توان مدعی شد هسته اصلی و مرکزی «نظریه روش‌شناسی بنیادین» از نسبت بین واقعیت و آگاهی سخن می‌گوید. موضوع «جامعه‌شناسی شناخت» نیز بررسی مناسبات دیالکتیکی بین انواع گوناگون شناخت و اقسام جریان‌های نمادین و نهادینه‌شده اجتماعی است و «شناخت» (رابطه بین وجود و فکر) عبارت است از: «جریان دیالکتیکی بین پویش‌های عینی و ذهنی واقعیات و فعالیت‌های نظری و عملی (تئوریک و پراتیک) انسان‌ها» (آشتیانی، ۱۳۹۹، ص ۲۴).

مرور نظری

در این بخش مروری بر اصلی‌ترین نظریات در باب شکل‌گیری نظریه خواهیم داشت تا امکان مقایسه نظریه «روش‌شناسی بنیادین» با سایر نظریات با این مدعا فراهم شود.

یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های هر نظریه در دوران جدید، اتصاف به مفهوم «عینیت» است. مفهوم «عینیت» چندی است که در فلسفه، فلسفه علوم اجتماعی و نیز فلسفه علم مدنظر قرار گرفته و بحث‌های روش‌شناسانه چندی، به‌ویژه در یکی دو سده اخیر حول آن شکل گرفته است. البته «عینیت» هم در رویکردهای گوناگون معنای یکسانی ندارد. «عینیت» یکی از مسائل اصلی در نظریه شناخت «پسیستمولوژی» است که نتیجه تردید در شیوه‌های جزم‌گرایانه معرفت و شناخت بود. «شناخت‌شناسی» بحث از شرایط امکان شناخت و معرفت است که به دنبال رفع بی‌اطمینانی و غلبه بر ناآرامی‌های تردیدهای دوران جدید از طریق تحلیل سوژه بود.

مشاجرات عمده نظریه «شناخت» در قرن هفدهم به دو دیدگاه بدیل عمده (عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی) که در تقابل یکدیگر بودند، منتهی می‌شد. ازیک‌سو، در جریان فلسفه خردگرایانه فرانسه و آلمان از دکارت به لایبنیتس و از سوی دیگر، در شناخت‌شناسی معطوف به روان‌شناسی هابز، لاک، بارکلی و هیوم به‌طور کامل پدیدار گردید. فصل مشترک این دو جریان، آغاز آنها از ذهن شناسنده یا عامل‌شناسایی بود که به نحوی واسطه‌تری در دسترس به نظر می‌آمد تا موضوع شناسایی که در نتیجه، تعبیرها و تفسیرهای ناهمگون بسیاری که از آن شده، دستخوش ابهام گردیده است (مانهایم، ۱۳۹۲، ص ۵۰).

شکل‌گیری مکتب «اثبات‌گرایی» که نتیجه غلبه دیدگاه‌های تجربه‌گرایان بود، با یکی انگاشتن علوم طبیعی و علوم اجتماعی، جزمیت و قطعیت علوم طبیعی را در علوم اجتماعی دنبال می‌کردند و علم و حقیقت را امری غیرشخصی و غیروابسته به شرایط و بستر اجتماعی می‌دانستند و تلاش آنها ارائه روش‌های دقیق برای دستیابی به عینیت در علوم اجتماعی بود.

توسل شناخت‌شناسی (اپیستمولوژی) به ذهن شناسنده، روان‌شناسی و از جمله روان‌شناسی اندیشه را ممکن ساخت و در امتداد این دو نظریه، دو روش «مطالعه پدیده‌های فرهنگی» (یعنی روش مبتنی بر شناخت‌شناسی) و روش مبتنی بر روان‌شناسی هرچه بیشتر آماده شدند. وجه مشترک این دو روش این بود که مشترکاً می‌کوشیدند تا معنی را از لحظه تکوین آن در ذهن توضیح دهند، و اینکه در سیر تکوین معنا، فرد مشخصی مدنظر است یا ذهن کلی به‌خودی‌خود به این اندازه اهمیتی ندارد، که در هر دو مورد ذهن یا اندیشه فردی به‌منزله چیزی جدا از گروه انگاشته می‌شد. جامعه‌شناسی شناخت نتیجه ورود این مؤلفه مغفول به شناخت‌شناسی بود و تلاشی برای تبیین این واقعیت که شناخت در شالوده کلی جامعه ریشه می‌گیرد (مانهایم، ۱۳۹۲، ص ۶۶).

مانهایم در کتاب *اتوپیا و ایدئولوژی* نسبت این دو عامل در شکل‌گیری نظریه و شیوه فهمیدن را تبیین کرده، ولی به صورت دقیق‌تر در مقاله «مسئله جامعه‌شناسی شناخت» به آن پرداخته است. وی به دنبال بررسی تاریخ اندیشه است و به‌طور خاص سؤالش را این قرار داده که چه شد مسائل جامعه‌شناسی شناخت یا اندیشه در زمانه ما ظهور یافته و مسائل شناخت‌شناسی به صورت موقت محو شده‌اند؟

مانهایم در تمام این بررسی، درصدد نحوه بررسی عوامل فکری و نیز حیاتی (یعنی عوامل مربوط به زندگی عملی و اجتماعی) و نسبت این دو است. در واقع، در جامعه‌شناسی اندیشه، عوامل تاریخی (عوامل حیاتی و عوامل مربوط به زندگی) در بررسی مسائل و ظهورشان اهمیت پیدا می‌کنند. برخلاف این، در مسائل شناخت‌شناسی عمدتاً توجه بر عوامل فکری بوده است. از این نظر، جامعه‌شناسی شناخت و بررسی سیر تکوین تاریخی‌اش برای ما اهمیت می‌یابد؛ زیرا در این سیر اولاً، عوامل تاریخی یا عوامل غیرذاتی و وابسته به زندگی عملی در تاریخ اندیشه و تحقق نظریات علمی مدنظر قرار می‌گیرد و به آنها به‌مثابه یک عامل اثرگذار نگاه می‌شود. ثانیاً، در نظریات متعددی که در این حوزه شکل گرفته، به بررسی نسبت عوامل فکری و عوامل تاریخی در شکل‌گیری اندیشه و تاریخ اندیشه توجه شده است.

مانهایم ابتدا جامعه‌شناسی شناخت را به‌عنوان یک اندیشه بررسی کرده و به دنبال عوامل فکری و عملی است که موجب ظهور مسائل جامعه‌شناسی شناخت می‌شود. ولی در ادامه مقاله‌اش دیدگاه‌های نظری در جامعه‌شناسی شناخت را نیز برمی‌شمارد. نخستین امری که به نظر او موجب پدید آمدن مسائل جامعه‌شناسی اندیشه می‌شود، بررسی فلسفی و کشف تقابل بین «هستی» و «اندیشه» است، ولی نه به‌عنوان علتی کافی؛ زیرا این نسبت‌سازی اندیشه را پدیده‌ای منحصر به عصر جدید نمی‌داند (مانهایم، ۱۳۸۹، ص ۲۲۰).

امر دوم را براساس تحولات واقعی اجتماعی تبیین می‌کند، در مبارزاتی که وظیفه‌اش را متلاشی کردن حکومت سلطنتی و سنت دین‌سالارانه و دستگاه روحانیت حامی‌اش می‌دانست؛ تحولاتی که در نهایت منجر به پدیده «نقاب‌زدایی» می‌شود؛ به این معنا که کارکرد اجتماعی - روانی عقیده یا گزاره، بی‌نقاب می‌گردد، نه اینکه آن گزاره تکذیب یا محل تردید قرار گیرد. به تعبیر خود مانهایم، اتفاق دقیق‌تر «فرروپاشی گزاره» است. پیدایش تمایل ذهنی به «نقاب‌برداری» بر چیزی از بنیادی تازه دلالت دارد، آن هم به سبب نحوه فراتر رفتن از درون‌ماندگاری نظری (theoretical immanence).

مبارزه عملی طبقات اجتماعی موجب پیدایش نوع تازه‌ای از نگرش به عقاید شد که در آغاز فقط درخصوص چند عقیده منتخب به‌کار بسته شد و سپس به‌طورکلی به صورت نمونه اصلی شیوه جدید فراتر رفتن از درون‌ماندگاری نظری درآمد (مانهایم، ۱۳۸۹، ص ۲۲۴) و در نتیجه آن، نوع زندگی اجتماعی (هستی) در نسبت با اندیشه به یکی از مسائل تبدیل شد.

نظریه مارکسیستی اولین تلاشی بود که بر نقش موضوع طبقاتی و منافع طبقاتی در اندیشه تأکید کرد و این مسئله را به سبب سرچشمه گرفتن از مکتب هگلی، فراتر از سطح روان‌شناختی مورد تجزیه و تحلیل قرار دارد. ولی به نظر مانهایم این اندیشه در انحصار اندیشمندان سوسیالیست باقی نماند؛ اندیشه‌ای که در آلمان، ماکس وبر، زومبارت و ترولچ از پیشگامان آن بودند.

درواقع مارکس در ادامه اندیشه‌های هگل و به‌عنوان یک هگلی جوان، فلسفه هگل را واژگون کرد. هگل آخرین فیلسوف مسیحی پیش از گسست بین فلسفه و مسیحیت (کارلوویت، ۱۳۸۷، ص ۸۵)، آنچه را از تضادهای ذاتی بین هستی و اندیشه، درون و بیرون، فلسفه دولت و دولت، فلسفه مذهب و مذهب بود در نظام فلسفی خود به وحدت رساند و قائل به توافق ذاتی بین آنها شد. به نظر هگل، تاریخ فلسفه فرایندی در امتداد یا در خارج از جهان نیست، بلکه «قلب تاریخ جهان» است (همان، ص ۶۱).

فلسفه هگل به‌مثابه چنین دانشی، تصدیق و آشتی با «آنچه هست» شمرده می‌شود. تمام «عینیت» موجود به یک عینیت بدل شده که «خود^۱ هستی‌بخش» (Self-begetting) است (همان، ص ۷۳ و ۷۴). جمله معروف هگل در پیشگفتار کتاب *فلسفه حق* دیدگاه وی در نسبت بین هستی و مفهوم، امر بیرونی و امر درونی را نشان می‌دهد: «هر آنچه عقلانی است واقعی است، و هر آنچه واقعی است عقلانی است»؛ یعنی واقعیت (wirklichkeit) وحدت بی‌واسطه (بدون میانجی) هستی درونی و وجود بیرونی است.

هگل با تشریح ایده «واقعیت عقلانی» از طریق ایجاد تمایز بین «نمود» و «هستی»، بین «بیرونی رنگارنگ» و «نیروی محرک درونی»، بین وجود عارضی بیرونی و واقعیت ضروری درونی، بر این گسست غیرمنطقی (hiatus irraionalis) پل می‌کشد (همان، ص ۸۱-۸۲) و مارکس دقیقاً آنچه را هگل بدان وحدت بخشیده بود، از هم جدا کرد و آشتی بین خرد و واقعیت را بر هم زد (همان، ص ۲۰۱).

بعد از مقدمه‌ای که گذشت، در ادامه مشخصاً سه دیدگاه نظری را که به نسبت بین عوامل فکری و عوامل حیاتی در تاریخ اندیشه توجه کرده‌اند، مطرح می‌کنیم:

اول. «پدیدارشناسی جامعه‌شناسی شناخت» که ماکس شلر از آن سخن گفته است؛

دوم. دیدگاه «نسبت‌گرایی» مانهایم؛

سوم. دیدگاه وبر.

اهمیت این سه دیدگاه از این نظر است که این سه دیدگاه نماینده سه جهت‌گیری اصلی اندیشه‌ای و تعیین‌کننده در تاریخ جامعه‌شناسی به‌شمار می‌آیند. دکتر آشتیانی این سه جریان فکری اصلی را این‌گونه توصیف می‌کند: جریان اول که سویه تعیین‌کننده‌اش نسبت معنویت و اندیشه است، از کنت تا شلر را شامل می‌شود. جریان دوم از مارکس تا مانهایم، مادیت و حیات^۱ محور بحث‌هایشان است، و جریان سوم از وبر تا گورویچ به تلفیقی دیالکتیکی بین دو گرایش اول اندیشه‌ای گرایش دارد (آشتیانی، ۱۳۹۹، ص ۲۴).

شلر به‌عنوان یک کاتولیک سعی کرده است مضمون‌های مکتب «پدیدارشناختی» جدید را با عناصر سنت کاتولیک تلفیق کند. شلر به نظر مانهایم کوشیده است تا امور جامعه‌شناختی را از دیدگاه بی‌زمانی و امور پویا را از دیدگاه نظامی ایستا تجزیه و تحلیل کند. به نظر او «جامعه‌شناسی شناخت» بخشی از «جامعه‌شناسی فرهنگی» است. نظریه او مبتنی است بر کوششی در جهت تشخیص ویژگی‌های جاودانه و بی‌زمان انسان، و توصیف هر موقعیت تاریخی مشخصی به‌عنوان مجموعه‌ای از این ویژگی‌ها.

مانهایم در تشریح دیدگاه شلر قائل است که شلر در نسبت بین عوامل پویا و عوامل ثابت باز، به سمت یک نظام ایستا متمایل است و نمی‌تواند نظریه‌ای تاریخی ارائه دهد. شلر ذوات واقعی را فراتاریخی می‌داند و تاریخ^۲ این ذوات را احاطه کرده است. ممکن است در دوره‌هایی به این ذوات نزدیک‌تر شوند و دوره‌هایی از آنها فاصله بگیرند. هر دوره و هر تمدنی دارای «تصور رسالت‌مندانه»^۳ی خاصی است که متضمن بستگی نزدیک با مجموعه معینی از ذوات در هر مورد است. شلر از اصل «دسترسی» سخن می‌گوید. برخی از ذوات سرمدی اساساً فقط برای یک گروه فرهنگی قابل دسترسی‌اند و برخی دیگر برای گروهی دیگر. در نتیجه «ترکیب سازی تاریخی» عبارت است از: تلفیق همه ذوات‌هایی که در جریان تاریخ کشف شده‌اند (ر.ک: مانهایم، ۱۳۸۹).

مانهایم که دیدگاه خود را جزو دسته نظریات تاریخ‌گرایی می‌داند، وظیفه واقعی «جامعه‌شناسی شناخت» را کشف تمام مسیرهای تحول از طریق دنبال کردن سیر تکوین دیدگاه‌های گوناگون می‌داند. از نظر وی نسبت بین

ذوات و امور ثابت با تاریخ و امور غیر ثابت به این گونه است که امری و رای امر تاریخی نمی‌توانیم قائل باشیم. وی می‌گوید: به عقیده تاریخ‌گرا، ذوات و جوهرها جدای از فرایند تاریخی وجود ندارند. آنها در فرایند تاریخی هستی می‌یابند و خود را محقق می‌سازند و منحصرأ از طریق آنها قابل فهم می‌شوند.

به نظر وی در فلسفه و در علوم تاریخی - فرهنگی که رابطه نزدیکی با فلسفه دارند، پدیده «تغییر معنا» امری ذاتاً ضروری است. هر مفهومی در این حوزه‌ها معنای خود را در جریان زمان به ناچار تغییر می‌دهد. او این تغییر معنا را به ورود پیوسته معنا به نظام‌های تازه‌ای می‌داند که به اصول بدیهی جدیدی وابسته‌اند. معنا در این حرکت تاریخی از نظامی به نظامی دیگر وارد می‌شود و به نظر او، این پیشروی در این جهت نیست که یک معنای منحصرأ درست درباره مفهوم باشد.

او از پدیده «تصعید» سخن می‌گوید که عبارت است از اینکه هر نظام بعدی و برتر در این حوزه‌ها، نظام‌های پیشین و روابط کارکردی قبلی و همچنین یکایک مفهوم‌های متعلق به آن نظام‌ها را در هم می‌آمیزد. در نتیجه ترکیب‌سازی تاریخی را نه فقط بر هم افزودن تک‌بعدی پدیده‌هایی می‌داند که در پی هم ظاهر می‌شوند، بلکه به نظر او عبارت است از: کوششی همواره تجدیدشونده برای گنجاندن ذوات یا حقایق به‌دست‌آمده از گذشته در نظامی تازه. این الگو تکامل اندیشه را - که البته با الگوی تکامل در علوم طبیعی مغایر است - به نام الگویی «دیالکتیکی» توصیف می‌کند. بدین‌سان *مانه‌پیم* در بررسی یک اندیشه، این‌گونه نسبت عوامل ذاتی و ایستا را با عوامل تاریخی و غیرایستا برقرار می‌کند تا نشان دهد که معنا در سیر و پیشروی خود در تاریخ چه از سر می‌گذراند و البته *مانه‌پیم* تلاش می‌کند که در چاله نسبی‌گرایی نیفتد.

استعاره زیبایی که *مانه‌پیم* در مقایسه دیدگاه خود و تاریخ‌گراها با دیدگاه *شُلر* در پدیدارشناسی جامعه‌شناسی شناخت به کار می‌برد، ارزش بیان دارد. او می‌گوید: طبق عقیده ما، چشم خدا بر فرایند تاریخی است (یعنی این فرایند بی‌معنا نیست)، و حال آنکه *شُلر* احتمالاً به‌طور ضمنی می‌فهماند که او با چشم خدا به جهان می‌نگرد. با این حال *مانه‌پیم* قائل است که هیچ‌یک از این دو آموزه نتوانسته است بر تنازع‌های نهفته در آن به‌طور کامل فائق آید. *شُلر* که ذات مطلق را در آغاز قرار می‌دهد، هرگز به پویایی دست نمی‌یابد (نمی‌تواند شکاف بین پویا و ایستا را پر کند) و براساس استنباط دیگر، که با نشان دادن واقعی یک دیدگاه به جای دیدگاه دیگر آغاز می‌شود، نمی‌توان به ذات مطلق راه یافت.

و بر ربط علی یک‌طرفه بین پدیده‌های اجتماعی را رد کرد و به جای «رابطه علی»، از «علیت کافی» سخن گفت. وی در پایان کتاب *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری* می‌گوید:

البته که قصد من این نیست که یک تفسیر علی معنوی یک‌جانبه از فرهنگ و تاریخ را [تفسیر هگلی] جایگزین تفسیر علی ماده‌گرایانه [تفسیر مارکسیستی] یک‌بعدی کنم. امکان مساوی برای هر یک از این علل وجود دارد؛ ولی اگر نه به‌منزله نقطه آغاز، بلکه به‌عنوان نتیجه نهایی تحقیق تلقی شوند، هیچ‌کدام خدمتی به حقیقت تاریخی نمی‌کنند (و بر، ۱۳۹۰، ص ۱۶۴).

«خویشاوندی انتخابی» (Elective affinity = Wahlverwantschaft) یا «قربان گزینشی» یکی از ابزارهای اصلی وبر در تفسیر تاریخی است. «خویشاوندی انتخابی» عبارت است از: ارتباط سازگاری کارکردی میان دو شکل اجتماعی. از این رو، فرض وجود چنین ارتباطی به معنای طرح ادعا درباره تقدم علی شکل بر شکل دیگر نیست (کالینیکوس، ۱۳۹۷، ص ۲۹۲). اهمیت این اصطلاح بدین سبب است که در برابر اصطلاح‌های «دیالکتیک هگل»، «ماتریالیسم دیالکتیکی» مارکس قرار دارد و مبتنی بر عدم پذیرش تمامیت، ضرورت و مطلق‌انگاری مناسبات اجتماعی و تاریخی در دستگاه نظری - فکری وبری است (سلطانی، ۱۳۹۷، ص ۱۱۵).

در تبیین امور تاریخی - با تعریفی که وبر از آن ارائه می‌دهد - وبر قائل است که ابتدا براساس علاقه تاریخی مان دست به گزینش و انتخاب می‌زنیم. در فرایند تبیین، نیاز نیست به همه مؤلفه‌ها و علل آن توجه کنیم، بلکه تاریخ منحصرأ در پی تبیین علی عناصر و جنبه‌هایی از رخداد‌های مذکور است که معنا و اهمیت کلی دارند (وبر، ۱۳۹۰ الف، ص ۲۴۷). در واقع وبر به دنبال فهم و توضیح این ادعاست که چگونه اندیشه‌ها به صورت نیروهای مؤثر در تاریخ شکل می‌گیرند. وی به‌عنوان یک نوکانتی، مدعی است: این نیروها (یعنی صورت‌های اجتماعی - تاریخی) به صورت علیت کافی، واقعیت و وضعیت موجود (یعنی لحظه حال) را ایجاد کرده‌اند و نه به صورت علی - معلولی متداول (سلطانی، ۱۳۹۷، ص ۱۱۷). این ارتباط الزاماً ارتباط یا وابستگی متقابل نیست، ولی خویشاوندی انتخابی (قربان گزینشی) بین این دو در یک لحظه به واسطه علیت کافی، به همدیگر چفت شده و واقعیت منفرد و شخصی را رقم زده‌اند (همان، ص ۱۲۰).

در ادامه به واکاوی بنیادهای نظری - فلسفی نظریه «روش‌شناسی بنیادین» می‌پردازیم و تلاش داریم تا چنین مبنایی نظری از نسبت نظر و عمل را (واقعیت و آگاهی که در این نظریه بیان شده است) واکاوی کنیم. استاد پارسایا برای نظریه، سه جهان را مطرح نموده است. ابتدا تحلیل آن را پی‌جویی می‌کنیم؛ زیرا فهم این سه جهان و بررسی نسبت بین آنها کلید فهم نحوه تعامل هستی و مفهوم در این نظریه است.

جهان اول یا نفس‌الامر نظریات اجتماعی

«روش‌شناسی بنیادین» شیوه شکل‌گیری نظریات علمی را دنبال می‌کند. نظریات علمی گاهی مربوط به علوم طبیعی است و گاهی علوم اجتماعی. بدان علت که نحوه هستی موضوع هریک از این علوم با دیگری متفاوت است، موضوع علوم طبیعی واقعیت‌های طبیعی است. موضوع علوم اجتماعی واقعیت‌ها و وجودهای انسانی - اعتباری است.

در این بخش به اختصار درصدد توضیح موضوع علوم اجتماعی هستیم و اینکه بر مبنای حکمت متعالیه، موضوع علوم اجتماعی چگونه تکوین می‌یابد؟ با این دلیل مهم که جهان اول یا نفس‌الامر نظریه‌های اجتماعی را بتوانیم به لحاظ بنیادهای نظری در فلسفه صدرایی توضیح دهیم.

حکمت متعالیه در یک تقسیم‌بندی، وجود را به دو قسم «اعتباری» و «حقیقی» تقسیم می‌کند؛ «الموجود إما حقیقی و إما اعتباری» (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۸۸). «وجود اعتباری» وجودی است که تحققش به اعتبار و اراده انسانی است. در مقابل، «وجود حقیقی» وجودی است که تحققش به اعتبار و اراده انسان وابسته نیست (صدرالمآلهین، ۱۳۸۲، ص ۶). بدین‌روی وجود اعتباری نیز جزو تقسیم‌بندی وجود است و حظی از وجود را دارد و احکام مربوط به وجود شامل آن نیز می‌شود. از جمله احکام وجود، مساوقت علم و وجود است که در نظریه آق و نهایی ملاصدرا طرح می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱-۴، ص ۹۵). از سوی دیگر، حکمت متعالیه برای وجود، اعم از حقیقی و اعتباری، وحدت تشکیکی قائل است. بنابراین، مرتبه‌ای از وجودهای اعتباری در تشکیک طولی، درجه وجودی بیشتری نسبت به مراتب دیگر دارند.

از سوی دیگر، انسان واجد صورت‌های «لبس فوق لبس» است و هریک از این صورت‌ها نحوه‌ای از وجودهای اعتباری را به لحاظ مطلوبیت یا عدم مطلوبیت اعتبار می‌کند. چون این صورت‌ها دارای مراتب تشکیکی است، معانی اعتباری این ساحت‌ها نیز مراتب تشکیکی دارد. معانی اعتباری که به واسطه ساحت گیاهی انسان تشکیل یافته، با معانی اعتباری که به واسطه ساحت حیوانی انسان و یا معانی اعتباری که به واسطه ساحت انسانی انسان تکوین می‌یابد، واجد مراتب متفاوت تشکیکی است.

معانی و وجودهای اعتباری در ساحت‌های سه‌گانه وجود انسان (گیاهی، حیوانی و انسانی) می‌تواند به صورت‌های گوناگونی با یکدیگر در ارتباط قرار گیرد که سه صورت ارتباط متصور است: یا نسبت این معانی به صورت استخدام بالطبع توسط یکی از این ساحت‌های معانی است، یا به صورت استخدام متقابل بین رتبه‌های گوناگون است و یا در وحدت حقیقی، در تسخیر صورت انسانی قرار می‌گیرد، و این در جایی است که فطرت فعلیت یابد. در نتیجه برای هریک از این حالت‌ها، عمل و کنش یا اشکال گوناگون اجتماعی قابلیت تحقق و ظهور دارد. این بدان علت است که انسان نوع متوسط است و قابلیت تحقق انواع گوناگون و متعددی از نوع اخیر در ذیل آن را واجد است که این سیر از نوع متوسط به نوع اخیر به واسطه حرکت جوهری انجام می‌شود.

انسان براساس حرکت جوهری که عمر حقیقی‌اش را تشکیل می‌دهد، به سوی تجرد و فعلیت در حرکت است، و به واسطه اینکه نوع متوسط است قابلیت کسب صورت‌های متعددی از انواع را دارد. در این مسیر حرکت انسان به سوی تجرد بیشتر، به افاضه فاعل حقیقی و نیز زمینه‌سازی خود انسان به واسطه کارها و کنش‌هایش، قابلیت صورتی جدید پیدا می‌کند. درواقع انسان در نتیجه اعمالش، زمینه پیدایش ملکه‌ای از ملکات نفسانی، اعم از ملکه علمی یا عملی را برای خود فراهم می‌کند که در ابتدای امر، به صورت حال و در انتهای حرکت جوهری خود، به صورت ملکه و یا فصل مقوم وجودی محقق می‌گردد. به تعبیر دیگر، ملکات نفسانی نیز به تدریج از حدّ عَرَض و کیف نفسانی گذر کرده، با رسوخ در جان آدمی، با روح وی متحد می‌گردد و صورت و فعلیتی برای نفس انسان می‌شود.

آنچه در تجرد به لحاظ وجودی تحقق می‌یابد این است: یا انسان و نظام معنایی اعتباری متأله شکل می‌گیرد، و یا انسان و نظام معنایی اعتباری غیرمتأله. بنابراین به نسبت حرکت جوهری که انسان از نوع متوسط به نوع اخیر دارد، نظام‌های معنایی اعتباری - اجتماعی قابلیت تحقق دارند و نوع خاصی از انسان و نظام معنایی اعتباری ممکن می‌شود، و به واسطه ایجاب و وجوبی که پیدا می‌کند، موجود می‌شود. از این رو، به سبب ایجاب و وجودی که یافته است، نحوه دیگر در لحظه تحقق و وجود، ممتنع می‌گردد.

انسان می‌تواند در مرحله نباتی و ساحت زیست گیاهی توقف داشته باشد و کنش‌های خود را در جهت این سطح از غایت وجودی شکل دهد. نظام معنایی نیز که در بستر این کنش‌ها تحقق می‌یابد، عقلانیتی در این سطح خواهد بود که در پی تأمین چنین نیازهایی است. چنانچه از مرحله گیاهی عبور کند و به مرحله حیوانی وارد شود، عواطف، حُب و بغض، شهوت و مقام‌خواهی‌اش بروز می‌یابد و به نسبت این ظرفیت‌های حیوانی که فعلیت یافته، کنش‌هایش سامان می‌یابد و ابعاد عقلانی وی نیز به صورت‌های گوناگون در تعامل با سطح حیوانی قرار می‌گیرد. انسانی که در این مرحله تحقق می‌یابد، عقل و فطرت را نیز در خدمت خود می‌گیرد. چنین انسانی در کنش اجتماعی، به استخدام و استثمار دیگران می‌پردازد.

انسان در سیر جوهری خود، مراتب متفاوتی از استخدام و تحقق معانی گوناگون اعتباری را در ذیل آنها ایجاد می‌کند و در برخی از انسان‌ها که به وحدت حقیقی در بین گرایش‌ها و قوای خود دست یابند، سنخ دیگری از معانی اعتباری تکوین می‌یابد. این بحث در ساحت نظام معنایی اعتباری - اجتماعی نیز قابل صدق است. بنابراین مجموعه‌ای از معانی اعتباری به واسطه انسان‌های متعدد و متنوع در ساحت نظام معنایی اعتباری ایجاد می‌شود.

با توجه به قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» در حکمت متعالیه، ساحت‌های معانی گوناگون انسانی به یکی از سنخ‌های «استخدام بالطبع»، «استخدام متقابل» یا «وحدت حقه حقیقه» در وحدتی قرار دارند، ولی برخی از این ساحت‌ها در عالم طبیعت و نیز جسم حضور دارند. برخی ساحت‌ها در مرتبه تجرد برزخی و برخی نیز در ساحت تجرد عقلی‌اند. این ظهورهای گوناگون در ساحت‌های متنوع که به سبب حضور وحدتی در لحظه خاص تحقق یافته است، موضوع علم قرار می‌گیرند، چه در ساحت مصداق شخصی و جزئی (مثل سعید، علی و جواد) و چه در نظام معنایی اعتباری اجتماعی.

معانی اعتباری در تعامل با معانی حقیقی و معانی دیگر اعتباری شکل می‌گیرند. انسان مدام در ساحت‌های گوناگون، معانی متنوعی را تکوین نموده، سیر جوهری خود را ادامه می‌دهد. این معانی می‌توانند به صورت انباشتی و در ربط منطقی با سایر معانی تکوین یابند و یا در غیر روابط منطقی متحقق شوند. در این حالت به میزان منافرتی که بین معانی وجود دارد، به سوی ازمهم‌گسیختگی بین معانی اعتباری پیش می‌روند و گسست شکل می‌گیرد.

در برخی نظام‌های معنایی، امکان تعالی معنایی برای رسیدن به انسجام و وحدت حقیقی وجود دارد و در برخی دیگر صرفاً تناوردگی معنایی رخ می‌دهد، بدون آنکه تعالی در بین آنها وجود داشته باشد. در سنخ وحدت حقیقی

فطری، تعالی نیز علاوه بر تناوردگی وجود دارد. نهایت اینکه موضوع علوم اجتماعی در حکمت متعالیه، همان نظام معنایی موجود به وجود اعتباری است که با مساوت وجود و واقعیت، می‌توان گفت: همان واقعیت اعتباری است (سلطانی، ۱۳۹۷، ص ۲۳۰-۲۵۱).

عمل و کنش انسان نیز به صورت حی مُتَبَرِ مَعَدِّ در تکوین اعدادی آن نقش دارد. این نظام معنایی اعتباری ساحت‌های گوناگون و متنوعی دارد که به صورت کلّ، بسته به نوع تعامل ساحت‌های گوناگون - همان‌گونه که در سطور فوق توضیح داده شد - کل‌ها و مجموعه‌های گوناگونی قابلیت تحقق دارند. واقعیت در فضای مفهومی صدرایی، مجموعه نظام معانی، اعم از حقیقی و اعتباری است که در ذیل نوع اخیر مُحَقَّق گردیده و موضوع علوم اجتماعی بخش اعتباری این معنا (یعنی نفس‌الامر در قوس صعودی) است که در تحقق آن، فهم و نظر انسان در کنار عمل و کنش انسان دخیل است. بدین‌رو می‌توان گفت: هویت جهان اول نظریه‌های اجتماعی، هویتی است که نظر - عمل را واجد است. البته مقصود از آن، نظر - عمل انسانی است که به صورت اعدادی رقم زده است. البته باید توجه داشت که نفس‌الامری ورای قوس صعود، در قوس نزول وجود دارد که حکمت متعالیه آن را توضیح می‌دهد و نفس‌الامر نظریه اجتماعی در قوس صعود است که در ارتباط تنگاتنگی با آنچه در قوس نزول است، وجود دارد. تبیین این ارتباط و اثبات اصل وجود این دو نحوه نفس‌الامر بر عهده فلسفه است و اینجا تنها آنچه برای نظریه اجتماعی مطرح نظر است نفس‌الامر در قوس صعود است.

بنابراین در توضیح جهان نفس‌الامر نظریه اجتماعی، باید ابعاد وجودی (یعنی غیرمعرفتی) را در کنار ابعاد معرفتی (یعنی نظری) لحاظ کرد؛ بدین علت که اساساً جهان اول یا نفس‌الامر نظریه اجتماعی واجد این دو بُعد است. جهان نفس‌الامر در نظریه اجتماعی، همان نفس‌الامر در قوس صعودی است که در آن، واقعیت اجتماعی به واسطه انسان تکوین می‌یابد، و نظریه اجتماعی درصدد توضیح مفهومی این نحوه از وجود است.

معنا و نظام‌های اعتباری در جهان دوم و سوم

همان‌گونه که در تبیین جهان اول و نفس‌الامر نظریات اجتماعی گفته شد، نفس‌الامر این نظریه‌ها، واقعیات اعتباری اجتماعی است که در نسبتی با واقعیات و وجودهای حقیقی و اراده انسانی تحقق می‌یابند. بنابراین نفس‌الامر نظریات اجتماعی که واقعیات اجتماعی هستند، نحوه‌ای از ارتباط مفهوم (یعنی نظر) و هستی (یعنی عمل) هستند. استاد پارسائیا علت این امر را این‌گونه توضیح می‌دهد: انسان در قلمرو اعتبارات عقل نظری، شنونده و مستمع، و در قلمرو اعتبارات عقل عملی، خلاق و سازنده است (پارسائیا، ۱۳۹۲ الف، ص ۹۵).

نفس‌الامر نظریات اجتماعی که مرتبه ذات و حقیقت‌های صور علمی (نظام‌های اعتباری) است، در مرتبه دوم افراد انسانی، با مناظره، گفت‌وگو، تفکر، تمرین و سرانجام با حرکت و سلوک جوهری خود، به آن معانی راه می‌برد، و براساس «اتحاد عالم و معلوم» با آنها متحد می‌شود. صور علمی پس از اتحاد با افراد، بدون آنکه موطن و جایگاه

نخست خود و احکام آن را از دست دهند، در مرتبه و جایگاه دوم (یعنی در عرصه ذهن و اندیشه) و به دنبال آن، به سبب وحدتی که فرد با عمل و اراده خود دارد، در عرصه عمل و رفتار انسان قرار می‌گیرد (همان، ص ۱۲۵). این مرتبه را استاد پارسانیا با عنوان «جهان دوم» نام‌گذاری کرده است که با این توضیحات، روشن شد جهان دوم از نظر ثبوتی و تحقیقی، منفک از جهان اول نیست؛ زیرا انسان به‌عنوان حی مُعْتَبِرِ مُعَدِّ سازنده نفس الامر یا جهان اول در ارتباط با مفاهیم اخذشده از عقل نظری بوده است.

اما در مرتبه سوم که جهان سوم مشارالیه در نظریه «روش‌شناسی بنیادین» است، معانی و صور علمی به وساطت افراد انسانی به عرصه زندگی مشترک آدمیان وارد شده، هویت بین‌الذهانی و عمومی پیدا می‌کند. معانی در این مقام از زاویه ذهن و گوشه رفتار فرد خارج شده، به متن زندگی و رفتار اجتماعی وارد می‌شوند و باورها، عادت‌ها، نهادها و کنش‌های اجتماعی را تسخیر می‌کنند. این مرتبه، مرتبه «فرهنگ» جهان سوم است. فرهنگ - در حقیقت - صورت تنازل یافته معنا به عرصه فهم عمومی و رفتارهای مشترک و کنش‌های اجتماعی است (همان، ص ۱۲۶).

براین اساس معلوم می‌شود که جهان اول، دوم و سوم جدای از هم نیستند. هستی‌های اعتباری - انسانی که به واسطه حرکت جوهری انسان، ذیل نوع اخیر ایجاد می‌شوند، دارای مراتبی سه‌گانه‌اند که ذات و حقیقت آن، مرتبه اول و نفس الامر نظریات اجتماعی است. مرتبه دوم که به عرصه ذهن و اندیشه و نیز عمل و رفتار انسانی راه می‌یابد جهان دوم است. و صورت نازل شده این معانی به عرصه فهم عمومی مرتبه سوم است که «جهان سوم» یا «جهان اجتماعی» نامیده شده است.

تا کنون نسبت جهان اول (نفس الامر نظریات اجتماعی) با جهان دوم و سپس جهان سوم توضیح داده شد. برای تبیین بهتر، به مسیر عکس هم اشاره‌ای می‌شود؛ یعنی از نقطه جهان اجتماعی تا جهان اول. جهان سوم یا جهان اجتماعی حوزه زندگی مشترک انسان‌هاست که به واسطه صور علمی که با وجود عالم طبق اصل «اتحاد عالم و معلوم» متحد شده، نقطه اتصال وحدت و یگانگی انسان‌هایی می‌شوند که با آنها وحدت پیدا می‌کنند (همان، ص ۱۲۰).

هر پدیده‌ای که به این جهان وارد می‌شود دو عرصه دیگر هم به‌طور همزمان دارد. به‌عبارت دیگر، برای هر پدیده فرهنگی، سه عرصه و ساحت می‌توان تصور کرد:

اول. عرصه فرهنگ که هویت بین‌الذهانی دارد.

دوم. عرصه فرد که در محدوده معرفت فردی و شخصی قرار می‌گیرد.

سوم. عرصه واقعیت نفس الامر شیئی.

هر پدیده در هریک از عرصه‌های سه‌گانه فوق، از احکام ویژه مربوط به خود برخوردار است. نفس الامر نیز به نوبه خود، دارای مراتب و اقسامی است (پارسانیا، ۱۳۹۰، ص ۴۳، به نقل از: جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۱۶۳-۱۸۰).

درباره قسمی از نفس الامر که مربوط به اعتبارات انسانی و نفس الامر نظریات اجتماعی می‌شود، تاکنون سخن گفته‌ایم.

سؤالی که می‌توان در اینجا طرح کرد این است که هستی و مفهوم به چه نحوی در ارتباط با یکدیگر قرار می‌گیرند و نحوه چفت و بستشان چگونه است؟ در ادامه بدان خواهیم پرداخت:

مناسبات عوامل معرفتی (مفهوم) و عوامل غیر معرفتی (هستی)

در دو بخش قبل به اینجا رسیدیم که موضوع علوم اجتماعی و نظریات اجتماعی چیست و نفس الامری که نظریه «روش‌شناسی بنیادین» از آن سخن می‌گوید، چیست. توضیح داده شد که این نفس الامر^۱ هستی‌های اعتباری است که در نتیجه حرکت جوهری انسانی و اعتبارات انسانی تحقق می‌یابد. نفس الامر اجتماعی را اگر مرتبه ذات و حقیقت موضوعات اجتماعی در نظر بگیریم که نظام‌های اعتباری اجتماعی انسانی هستند، دو مرتبه دیگر هم به‌طور همزمان محقق می‌شوند: مرتبه نفس عالی و مرتبه سوم که همان معانی اعتباری است که در عرصه فهم عمومی و رفتارهای مشترک انسان محقق است.

همچنین بیان شد که این معانی اعتباری که مربوط به خلاقیت‌ها و اعتبارات ابعاد عملی انسان است، در تعامل با معانی حقیقی که عقل نظری شنونده آنهاست و نیز معانی دیگر اعتباری شکل می‌گیرند که در نظام صدایی این معانی علاوه بر تناوردگی، امکان تعالی نیز دارند.

حال سؤالی که در این بخش درصدد پاسخ به آن هستیم، این است که مفاهیم (برآمده از بُعد نظری) و هستی (برآمده از اعتبارات بُعد عملی) به چه نحوی با یکدیگر چفت و بست پیدا می‌کنند و چه مناسباتی با یکدیگر برقرار می‌سازند تا واقعیت اجتماعی - اعتباری تحقق یابد و نیز نظریه اجتماعی متناسب با خود را سامان بخشند؟

معلوم شد که جهان اجتماعی انسانی که موضوع علم اجتماعی است، واجد ابعاد نظر - عمل است، و از سوی دیگر، جهان نیز در نسبت با نحوه‌ای از نوع اخیر تحقق یافته قرار دارد. از این‌رو، هویت نوع اخیر مُحقق با هویت و ماهیت جهان اجتماعی انسانی، نسبتی وثیق و بنیادین دارد و به نوع نسبت انسان مُحقق وابسته است. از این‌رو، ظرفیتی که در حکمت متعالیه در توضیح نحوه چفت و بست مفاهیم و هستی وجود دارد، به انسان‌شناسی مدنظر صدرالمُتألهین برمی‌گردد. نتیجه آنکه ماهیت و هویت نوع اخیر تحقق یافته با ماهیت و هویت جهان اجتماعی به همدیگر وابسته‌اند و از همدیگر منفک نیستند و به یک وجود موجودند که به لحاظ مفهومی به دو مفهوم «نوع اخیر مُحقق» و «جهان اجتماعی» از آن یاد می‌کنیم.

بر مبنای حکمت مشاء، صور جمادی، گیاهی و حیوانی، هریک از واقعیتی ثابت برخوردار بوده، با کون و فساد، معدوم و موجود می‌شوند، لیکن براساس حرکت جوهری، آنچه امروز جماد است پس از چندی گیاه و یا برتر از آن می‌شود و تعین جمادی، گیاهی، حیوانی تنها از ناحیه مرزبندی ذهن انسان معنا پیدا می‌کند (جودای آملی،

۱۳۹۰ الف، ج ۲-۱، ص ۱۵۰)، و این حقیقت نشان از آن دارد که انسان یک وجود است که واجد مراتب و حیثیات متفاوت است و از نوع متوسط است و امکان تکوین انحرافی گوناگون در ذیل آن وجود دارد.

دانسته شد که حکمت متعالیه به واسطه ظرفیتی که از حرکت جوهری پیدا می‌کند، برخلاف حکمت مشاء، انسان را نوع اخیر نمی‌داند. در حکمت متعالیه انسان نوع متوسط است و انواع گوناگون دیگری زیرمجموعه آن قرار دارند و انواع دیگری در طول آن پدید می‌آیند. این نوع اخیر براساس نحوه ارتباط مراتب گوناگون نفس (قوای نفسانی که سه ساحت گیاهی، حیوانی و انسانی هستند) محقق می‌شود. توضیحات این نوع ارتباط در قسمت اول این بخش بیان شد. بنابراین نحوه چفت و بست مفاهیم و هستی ذیل نوع اخیر، امکان‌های گوناگونی پیدا می‌کند. از این رو، برای توضیح نحوه تکوین نوع اخیر، باید به این ابعاد مفهوم و هستی توجه جدی شود و نوع اخیر به واسطه گونه‌ای خاص از اندماج مفهوم (یعنی نظر)، و هستی (یعنی عمل) رقم می‌خورد.

نظریه اجتماعی نیز که روایت و توضیح مفهومی از موضوع اجتماعی و جهان اجتماعی انسانی است، واجد ابعاد نظر - عمل است؛ به این دلیل که موضوع واجد این ابعاد است. به سبب تفاوت نوع اخیر محقق که جهان اجتماعی ذیل آن محقق شده، نحوه ارتباط و نسبت نظر و عمل در هر جهان اجتماعی انسانی متفاوت است. بنابراین نوع تعامل نظر و عمل در ماهیت و تکوین نظریه اجتماعی متنوع خواهد بود. به عبارت دیگر، نسبت عوامل معرفتی و غیرمعرفتی در هر نظریه بنا به اینکه در کدام جهان اجتماعی و ذیل کدام نوع محقق انسانی تکوین پیدا کند، قابل تحلیل است.

در نتیجه، این نسبت‌مندی نظر و عمل در ساحت موضوع و علم اجتماعی در دستگاه حکمی صدرایی پابرجاست، لیکن نکته‌ای که صدرالمآلهین بدان می‌افزاید این است که در هر جهان اجتماعی انسانی و به تبع آن، در نظریه اجتماعی متعلق به آن جهان اجتماعی، نسبت‌مندی فوق، متفاوت و متنوع خواهد بود.

چون هر دستگاه فلسفی امکانی از مفاهیم را در علوم مهیا می‌سازد، دستگاه فلسفی صدرایی نیز چنین امکانی را در پیشگاه علوم فراهم می‌کند. بدین‌روی، نمی‌توان همچون دستگاه ایده‌آلیسم یا مارکسیسم و نیز دستگاه نوکانتی‌ها - طبق توضیحاتی که در اوایل مقاله در نوع نسبت مفهوم و هستی بیان شد - در دستگاه صدرایی دآوری نمود. در بیان صدرایی، انسان در لحظه حال امکانی از امکان‌های نوع اخیر تحقق یافته که در نسبت‌مندی خاص مرتبط با شرایط گوناگون، این انسان جهان اجتماعی اعتباری مختص خویش را رقم زده است. این نحوه از جهان اجتماعی امکانی از امکان‌های موجود برای انسان است و امکان تحقق نحوه دیگر در آینده نیز برای آن، به نسبت امکانی که در شرایط حال و با توجه به میراثی که از آن برخوردار است، وجود دارد. اما آنچه صدراییان بر آن تأکید دارند این است که طور بعدی یا صورت بعدی بر روی صورت قبلی قرار می‌گیرد و امکان تخریب و واسازی صورت قبلی به تمام و کمال وجود ندارد؛ زیرا حرکت جوهری را اثبات کرده است و نه کون و فساد را.

«وضعیت اکنون» نظام معنایی در صورتی که در نظام معنایی اعتباری فاصله روی دهد، دارای وحدت و انسجام واقعی است. در سایر نظام‌های معنایی، براساس نشانه‌ها و اماره‌هایی، می‌توان لحظه حال را در نسبت با نظام معنایی اعتباری فاصله سنجید و در نتیجه، میزان انسجام یا عدم انسجام را تحلیل و تفسیر کرد. چون نظام معنایی اعتباری قائم به فرد انسانی است و چون «انسان کامل» در حکمت متعالیه موجود است، نظام اعتباری فاصله نیز موجود است و علمی مثل فلسفه و نیز فقه (به معنای عام) به‌مثابه دستگاه مفهومی حکمت نظری و عملی، متکفل ترسیم نظام معنایی فاصله هستند.

ولی نوکاتی‌ای مانند وبر در نحوه نسبت نظر و عمل لحظه حال انسان نوع اخیر خویش اظهار می‌دارد که این نوع از جهان اجتماعی، واجد ویژگی «منظومه» (Constellation = Konstellation) است. «منظومه» نحوه‌ای کُلّ است که نسبت خاصی بین اجزای آن برقرار است که به واسطه علیت کافی و نیز «قرابت‌گزینشی» تعیین یافته است. این توضیحات درباره جهان اجتماعی لحظه حال انسان وبری، تعییناتی است که در علوم توضیح داده می‌شود و فلسفه امکان‌تکوین این نحوه را تبیین می‌کند.

نتیجه‌گیری

این مقاله درصدد بررسی بنیان‌های فلسفی نظریه «روش‌شناسی بنیادین»، شیوه شکل‌گیری نظریات علمی را دنبال می‌کند و مدعی است: در فرایند تکوین نظریات علمی، هم عوامل وجودی معرفتی اثرگذارند و هم عوامل وجودی غیرمعرفتی، و هر نظریه برای تکوین تاریخی خود از برخی مبانی معرفتی و نیز زمینه‌های غیرمعرفتی بهره می‌برد. این ادعا در مقایسه با دیدگاه‌های بدیلی که به نسبت نظریه و فرهنگ پرداخته‌اند، مطرح شده است و تمایز خود از این دیدگاه‌ها را بیان می‌کند.

استاد پارسائیا در مقاله «نسبت علم و فرهنگ» دو دیدگاه بدیل را مطرح کرده است. این مقاله با هدف بررسی مبناهای فلسفی نظریه «روش‌شناسی»، نحوه تبیین ادعای روش‌شناسی بنیادین از نفس‌الامر نظریات اجتماعی براساس بنیان‌های هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی حکمت صدرایی را تبیین کرد. در گام اول بنیادهایی که وجود دو عامل معرفتی و غیرمعرفتی در شکل‌گیری نظریات را تبیین کند، بیان گردید و در گام دوم چگونگی مناسبات این دو زمینه وجودی مبتنی بر مبانی حکمت متعالی توضیح داده شد.

برای مقدمه یا پیشینه، ابتدا برخی از نظریات بدیل و اصلی در باب نحوه تکوین و شکل‌گیری نظریه توضیح داده شد و سه دیدگاه نظری به‌عنوان نماینده سه جهت‌گیری موجود در باب نسبت بین عوامل فکری (نظر) و زندگی (عمل) در اندیشه بیان گردید: دیدگاه *شُلر*، *مانهایم* و *وبر*. *شُلر* نماینده تفکری است که به نظرش، اندیشه است که هستی را رقم می‌زند و در نسبت بین عوامل پویا (زندگی) و عوامل ثابت (نظر) به نقش‌دهی به عوامل

ایستا تمایل دارد. در مقابل، دیدگاه‌هایی که اندیشه مارکس نمونه خوبی از آنهاست، محوریت را به عوامل مادی (هستی) در مقابل اندیشه می‌دهند. ویر بر تلفیق بین این دو گرایش تلاش داشته است.

توجه به این سه دیدگاه، تمایز آن با نظریه «روش‌شناسی بنیادین» را روشن می‌کند که در عین حال که ظرفیت ارائه نظریه تاریخی را دارد، به نسبت با نفس‌الامر نظریه نیز توجه دارد و شکل‌گیری نفس‌الامر نظریات اجتماعی را با نظام‌های اعتباری در قوس صعود توضیح می‌دهد.

بعد از این مقدمه نشان داده شد که هستی‌های اعتباری‌ای وجود دارند که انسان به‌عنوان حی مُعْتَبِر مُعَدِّ در قوس صعود، آفریننده و خالق آنهاست و این هستی‌ها نفس‌الامر نظریات اجتماعی‌اند. این همان نقطه‌ای است که نسبت نظر و عمل را تعیین می‌کند که با وجود نقش انسان در خلق هستی‌های اعتباری، این وجودات در تعامل با دریافت‌های عقل نظری که از اتحاد و اتصال با عقل فعال به‌دست می‌آیند، خلق می‌شوند. براساس نوع متوسط بودن انسان در حکمت متعالیه، می‌توان در هر لحظه نوع اخیر مُحَقَّقی داشت که مبتنی بر تعاملات نظر و عمل و اعتبارات انسانی شکل گرفته است.

ذیل این نوع محقق در لحظه اکنون، جهان اجتماعی متناسب با آن نیز شکل می‌گیرد و سه جهان اول یا جهان نفس‌الامر (که همان اعتبارات انسانی است)، جهان دوم (جهان ذهنی عالم) و جهان سوم (جهان اجتماعی و عرصه فرهنگ به‌طور هم‌زمان و مندمج با هم) شکل گرفته‌اند.

در توضیح نسبت این سه جهان و نحوه تعامل و نسبت بین نظر و عمل در جهان اجتماعی که عرصه شکل‌گیری نظریات اجتماعی است، بیان شد که بسته به نوع وحدت و انسجامی که بین مراتب گوناگون نفس انسانی شکل گرفته است، می‌توانیم چفت و بست میان عوامل وجودی معرفتی و عوامل وجودی غیرمعرفتی را توضیح دهیم، به این صورت که هرچه نسبت بین ساحت‌های گوناگون انسانی در نسبت نزدیک‌تری با نظام اعتباری فاصله باشد، از وحدت و انسجام بیشتری برخوردار است و به همین دلیل، مناسبات بین نظر و عمل، نه صرفاً یک امکان خاص، بلکه بنا به نوع مُحَقَّق، امکان‌های متعددی می‌تواند داشته باشد. این نوع تعامل بین نظر و عمل تمایز «روش‌شناسی بنیادین» در توضیح شکل‌گیری نظریه را با نظریات دیگر روشن می‌کند.

درواقع، طبق این نظریه ما نسبت واحدی بین نظر و عمل نداریم و بنا به نوع اخیر انسان، نوع محقق که در آن نسبت مراتب نفس انسانی مشخص می‌شود، در یک جهان اجتماعی چفت و بست متناسب با این وحدت بین عوامل معرفتی و غیرمعرفتی نظریه وجود دارد. از این‌رو، براساس این تبیین است که نظریه «روش‌شناسی بنیادین» می‌تواند دو بعد وجودی معرفتی و غیرمعرفتی را هم‌زمان در شکل‌گیری نظریه لحاظ کند. به سبب پیوستگی بین نظر و عمل و هم‌زمانی جهان‌های سه‌گانه و با یک وجود موجود بودن سه جهان اول، دوم و سوم، نظریه «روش‌شناسی بنیادین» درگیر توضیح غیرمنسجم و التقاطی از حضور این دو عامل در تکوین نظریه نمی‌شود.

منابع

- آشتیانی، منوچهر، ۱۳۹۹، *درآمدی بر تاریخ جامعه‌شناسی شناخت*، تهران: پگاه روزگار نو.
- پارسانیا، حمید، ۱۳۸۷، «نسبت علم و فرهنگ»، *راهبرد فرهنگ*، ش ۲، ص ۵۱-۶۴.
- _____، ۱۳۹۰، *روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی*، قم: کتاب فردا.
- _____، ۱۳۹۲، الف، *جهان‌های اجتماعی*، قم: کتاب فردا.
- _____، ۱۳۹۲، ب، «نظریه و فرهنگ: روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های علمی»، *راهبرد فرهنگ*، ش ۲۳، ص ۲۸۷.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۰، الف، *رحیق مختوم*، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، چ چهارم، قم: اسراء.
- _____، ۱۳۹۰، ب، *رحیق مختوم*، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، چ چهارم، قم: اسراء.
- _____، ۱۳۹۳، *تحریر تمهید القواعد*، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، چ سوم، قم: اسراء.
- سلطانی، مهدی، ۱۳۹۷، *بازخوانی انتقادی مفهوم مدرن زمان در علم اجتماعی ماکس وبر از منظر حکمت متعالیه*، رساله دکتری، قم، دانشگاه باقرالعلوم (ع).
- صدرالمآلهین، ۱۳۸۲، *شرح و تعلیقه بر الهیات شفاء*، تصحیح نجفقلی حبیبی و سیدمحمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- کارلوویت، کارل، ۱۳۸۷، *از هگل تا نیچه: انقلاب در اندیشه سده نوزدهم*، ترجمه حسن مرتضوی، مشهد: نیکا.
- کالینیکوس، آکس، ۱۳۹۷، *درآمدی تاریخی بر نظریه اجتماعی*، ترجمه اکبر معصوم‌بیگی، چ پنجم، تهران: آگه.
- مانهایم، کارل، ۱۳۸۹، *مقاله‌هایی درباره جامعه‌شناسی شناخت*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: ثالث.
- _____، ۱۳۹۲، *ایدئولوژی و اتوپیا: مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی شناخت*، ترجمه فریبرز مجیدی، چ دوم، تهران: سمت.
- وبر، ماکس، ۱۳۹۰، الف، *روش‌شناسی علوم اجتماعی*، ترجمه حسن چاوشیان، چ چهارم، تهران: نشر مرکز.
- _____، ۱۳۹۰، ب، *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری*، ترجمه عبدالمعبود انصاری، چ پنجم، تهران: سمت.

تحلیل معرفتی و جامعه‌شناختی دوره شکوفایی و دوره تعالی (معاصر) عرفان اسلامی

ebrahimipoor14@yahoo.com

قاسم ابراهیمی‌پور / استادیار گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

سیدمحمدحسین حسینی / دکترای اندیشه معاصر مسلمین جامعه المصطفی العالمیه

hosseiny.sm.110@gmail.com

id orcid.org/0000-0002-7880-1444

shaker93@yahoo.com

فاطمه شاکر اردکانی / استادیار گروه زبان و ادبیات عربی جامعه المصطفی العالمیه



دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۰۸ - پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۰۹ <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

چکیده

یکی از مباحث مهم علوم اجتماعی بررسی ادوار علوم است. این مقاله به جریان‌شناسی دو دوره مهم علم عرفان و رهبران فکری آن، یعنی دوره شکوفایی و ظهور محیی‌الدین عربی، و دوره تعالی (معاصر) و ظهور صدرالمতألهین پرداخته است. شرایط اجتماعی و خانواده عالم‌پرور و گشایش علمی و سیاسی این دو دوره، منجر به ظهور این دو شخصیت تأثیرگذار شده است. این مقاله با روش «تطبیقی» و در چارچوب نظریه «روش‌شناسی بنیادین» که نظریه‌ای در جامعه‌شناسی معرفت و مبتنی بر رئالیسم انتقادی صدرایی است، به بررسی پیشرفت‌های علمی و مبادی معرفتی و غیرمعرفتی دو دوره پرداخته و دریافته که عرفان در دوره تعالی نسبت به دوره‌های گذشته از رویکرد انزوا خارج شده و توسط سید حیدر آملی شیعی شده است. به‌علاوه می‌توان به فلسفی‌شدن عرفان توسط شخصیت صدرالمتألهین که وامدار ابن عربی است و همچنین ظهور عرفان در عرصه اجتماعی توسط شاگردان مکتب عرفانی نجف و نوصدراییانی همچون امام خمینی و نقش داشتن در قیام‌های انقلابی و مذهبی و ظهور عرفان‌های سکولار و لائیک در عصر حاضر اشاره کرد.

کلیدواژه‌ها: جامعه‌شناسی معرفت عرفانی، دوره شکوفایی، دوره معاصر، ابن عربی، صدرالمتألهین.

عرفان اسلامی بنا بر یک تقسیم، سه دوره تاریخی را پشت سر گذاشته است (یزدان پناه، ۱۳۹۱، ص ۲۹). اما بنا بر تقسیمی جزئی تر، پنج دوره برای عرفان قابل تصور است: دوره آغازین (از قرن اول تا پایان قرن دوم)؛ دوره بالندگی و تکامل (از قرن سوم تا قرن اوایل قرن هفتم)؛ دوره اوج شکوفایی (از قرن هفتم تا پایان قرن نهم)؛ دوره افول (از اواخر قرن نهم تا قرن یازدهم)؛ دوره احیا و بازیابی (از قرن یازدهم تا به امروز) (امینی نژاد، ۱۳۹۴، ص ۱۰۳).

وجه مشترک این دو تقسیم تمایز بین دو دوره شکوفایی عرفان (قرن هفتم)، یعنی دوره دویست ساله محیی‌الدین، رومی، قونوی، جنیدی، فرغانی، صفی‌الدین، کاشانی، قیصری، محمدبن ترکه، علی بن محمد ترکه اصفهانی، سیدحیدر آملی، شاه نعمت‌الله ولی، ابن حمزه و جامی (همان، ص ۱۷۶) و دوره تعالی (قرن یازدهم تا کنون)، یعنی دوره صدرالمتألهین، فیض کاشانی، بیدآبادی، سبزواری، ملاحسینقلی، قاضی طباطبائی، قمشاهی، حداد، شاه‌آبادی، امام خمینی، علامه طباطبائی، بهجت، سعادت‌پرور و حسن‌زاده آملی (همان، ص ۲۰۵) است.

دوره دوم در حقیقت، دوره اوج عرفان عملی با ظهور شخصیت‌هایی همچون خواجه عبدالله انصاری به‌شمار می‌آید که با ظهور محیی‌الدین عربی تحول عمیق و گسترده‌ای یافت؛ زیرا در این دوره که از قرن دوم تا هفتم استمرار یافت، عارفان در مسیر سلوک به تدریج به درجه‌های شهودی و عملی نائل گشتند و در نهایت شخصیت محیی‌الدین و برخی شاگردانش همچون قونوی به حد‌اعلای شهود، یعنی تجلی ذاتی نائل گردیدند (جامی، ۱۸۵۸، ص ۶۴۶).

دوره پنجم که ما آن را «دوره تعالی» نام نهاده‌ایم نیز پس از ایجاد یک دوره فترت و افول در عرفان، با ظهور شخصیت صدرالمتألهین و وارثان علمی او به دوره بالنده‌ای در ادامه دوره شکوفایی تبدیل گشت. جهش این دوره بیشتر در حوزه علمی و گرایش فلسفه به عرفان و نزدیکی عرفان به فلسفه منجر گشت. شخصیت‌هایی مانند علامه طباطبائی و شاگردان وی در تبیین و گسترش و تقریب این دو حوزه به یکدیگر نقش بسزایی داشتند. بنابراین بیشتر شخصیت‌های عرفانی دوره پنجم همان شخصیت‌های فلسفی هستند.

تفاوت مبانی معرفتی این دو دوره در آن است که عرفان در دوره تعالی، توسط سیدحیدر آملی شیعی شده و اندیشه عرفانی براساس مبانی فلسفه صدرایی پیش رفته و به مبانی عرفانی بسیار نزدیک شده است. اما دوران شکوفایی گاهی مبتنی بر حکمت سینوی بوده که به‌رغم مشترکاتی با حکمت صدرایی، با عرفان فاصله دارد. ازاین‌رو، گاهی عارفان در تقریر مباحث عرفانی که با ادبیات فلسفی ارائه می‌شده با مشکل مواجه بوده و بر همین اساس، عقل را حجاب دانسته و معتقد به طور ورای طور عقل بوده‌اند.

در عوامل غیرمعرفتی دو دوره نیز می‌توان به انفتاح سیاسی و علمی دو دوره و همچنین ظهور فرهنگ حماسه و جهاد در قالب عرفان در دوره تعالی، به‌ویژه ظهور انقلاب اسلامی اشاره کرد که جریان عرفان معاصر را با تمام ادوار عرفان متفاوت کرده است.

بنابراین در مقاله حاضر به روش «تطبیقی»، به بررسی مبانی معرفتی و عوامل غیرمعرفتی دو دوره مذکور خواهیم پرداخت. ضرورت این تحقیق جریان‌شناسی تطبیقی و تحلیل ابعاد معرفتی و اجتماعی دو دوره به‌مثابه مهم‌ترین دوره‌های تأثیرگذار عرفان اسلامی و بررسی تعیین معرفتی و ابعاد حیات و تأثیرگذاری دو رهبر اصلی فکری و جریان‌ساز این دوره‌ها از دیدگاه جامعه‌شناسی معرفت است.

پیشینه تحقیق

برخی مقالات و کتب به صورت موضوعات جزئی نوشته شده که به مقایسه دو دوره در قالب موضوعات جزئی و با محوریت عرفان پرداخته است. در این میان بین تفکرات برخی افراد مؤثر این دو دوره (یعنی محیی‌الدین و قونوی و مولانا و جامی و صدرالمآلهین و امام‌خمینی^(ع)) مقایسه صورت گرفته، اما هیچ‌یک از آثار به مقایسه کلی و همچنین توجه به عوامل غیرمعرفتی و بستر اجتماعی دو دوره نپرداخته است.

چارچوب مفهومی

در این مقاله در چارچوب مفهومی «روش‌شناسی بنیادین»، به تطبیق ابعاد معرفتی و اجتماعی «دوره شکوفایی» و «دوره تعالی» خواهیم پرداخت. «روش‌شناسی بنیادین» نظریه‌ای در حوزه جامعه‌شناسی معرفت و مبتنی بر رئالیسم انتقادی صدرایی است که نقطه آغاز علم را مسئله می‌داند و عوامل معرفتی، فردی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی را با دو نسبت بیرونی و درونی در ظهور مسائل و نظریه‌های علمی موثر می‌داند (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۴۸). بدین‌روی ابتدا به تبیین رویکردها و مکاتب عرفانی و پیشرفت‌های علمی در دو دوره شکوفایی و تعالی (معاصر) خواهیم پرداخت، سپس عوامل معرفتی و غیرمعرفتی و شباهت‌ها و تفاوت‌های دو دوره و همچنین بستر شکل‌گیری و ظهور دو شخصیت بزرگ دو دوره (محیی‌الدین عربی و صدرالمآلهین) را تبیین خواهیم کرد.

رویکردهای عرفانی در دوره شکوفایی

در دوره شکوفایی، سه رویکرد کلی قابل مشاهده است:

رویکرد اول که رویکرد غالب در این دوره است، رویکرد عرفان نظری و توجه به تبیین عرفانی از مکاشفه‌ها و تحلیل آنهاست. بسیاری از عرفای این دوره مانند محیی‌الدین، قونوی، فرغانی و دیگران چنین رویکردی دارند. رویکرد دوم رویکرد عرفان عملی است که با کار کاشانی در شرح منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری، فرغانی در متهی‌المدارک و فناری در فصل پنجم مصباح‌الانس برجسته شده است (امینی‌نژاد، ۱۳۹۱، ص ۴۳۰). البته این رویکرد به معنای بی‌توجهی به عرفان نظری نیست؛ زیرا شارحان عرفان عملی خود بر کتب عرفان نظری نیز شرح دارند، بلکه به این معناست که در کنار عرفان نظری، به عرفان عملی به همان اندازه توجه داشته‌اند؛ چنان که کار کاشانی در شرح منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری در کنار شرح بر فصوص‌الحکم وی مشاهده می‌شود.

علاوه بر این، عرفان عملی در دوره شکوفایی سفر سوم و چهارم را می‌پیماید و از این رو، با توجه به عرفان نظری و مبانی محیی‌الدینی رویکرد هستی‌شناسانه پیدا می‌کند (همان)؛ چنان‌که کاشانی در شرح منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری تلاش می‌کند که سفر سوم و چهارم (که از محیی‌الدین در متون عرفانی داخل شد) و خصوصیات و احوال آن را در لابه‌لای مباحث خواجه عبدالله انصاری داخل کند؛ زیرا وی خود تنها سفر اول و دوم را طی کرده و در کتاب شرح منازل السائرین نیز تنها همین دو سفر را تبیین کرده است.

رویگرد سوم رویکرد عرفان ادبی است. عرفان ادبی پیش از این دوره با ظهور غزنوی، ابن‌فارض و برخی دیگر رشد یافته بود، اما در این دوره به اوج خود رسید. عراقی شاگرد قونوی، عطار، مولوی، سعدی و حافظ نمونه‌های برتر این دوره‌اند و اوج آن، در کار مولانا و حافظ دیده می‌شود؛ چنان‌که برخی عارفان اذعان دارند که هیچ دیوانی برتر از دیوان حافظ نیست (جامی، ۱۸۵۸، ص ۷۱۵). علامه طباطبائی نیز کسی را بالاتر از حافظ ندانسته و برتر از حافظ را خود حافظ دانسته است (نقل با واسطه از: آیت‌الله سعادت‌پرور از شاگردان علامه طباطبائی).

مکاتب عرفانی دوره تعالی

به‌طور کلی می‌توان دوره تعالی را به چهار مکتب تقسیم کرد (امینی‌نژاد، ۱۳۹۴، ص ۲۰۶):

۱. «مکتب صدراییان» که تحصیل کرده «مکتب اصفهان» هستند، از ملاصدرا آغاز و تا سیدرضی لاریجانی مازندران‌ی ادامه می‌یابد (امینی‌نژاد، ۱۳۹۴، ص ۲۱۴). مرحوم بی‌آبادی و شاگرد او ملاعلی نوری که در شناساندن و ترویج حکمت عرفانی صدرایی که پیش از آن شناخته‌شده نبود، کوشیدند تا به وسیله ملاحدهی سبزواری شاگرد ملاعلی نوری تبیین و تثبیت شد (ر.ک: همان، ص ۲۱۰-۲۱۲).

۲. «مکتب نجف» که از سیدعلی شوشتری و ملاحسینقلی همدانی آغاز شد و گسترش یافت و به آیت‌الله قاضی ختم گردید. این مکتب بیشتر رویکرد فقهی - عرفانی دارد. البته رویکرد فقهی آن بیشتر به سبب جو ضدعرفانی نجف می‌تواند باشد که این مکتب در بستر فقهی حوزه نجف، مجبور بود رویکرد فقهی را ابراز کند. جنبه عرفان نظری نیز در این مکتب کمتر است. در نتیجه تمام عرفای این دوره از فقها هستند و برخی همچون آیت‌الله بهجت که حاصل این دوره است، به مرجعیت رسیدند (ر.ک: همان، ص ۲۱۴-۲۱۹).

۳. «مکتب تهران» که از مرحوم محمدرضا قمشه‌ای آغاز و به مرحوم شاه‌آبادی ختم می‌شود (همان، ص ۲۱۴). در این مکتب، رویکرد عرفان نظری پرنسب است (ر.ک: همان، ص ۲۱۹) و بسیاری از مشکلات علمی عرفان نظری در این مکتب، مثل بحث «ختم ولایت» تبیین شد (برای نمونه، ر.ک: قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۴۰-۴۶۳).

۴. «مکتب قم» که از علامه طباطبائی آغاز و به شاگردان ایشان همچون آیت‌الله جوادی آملی و علامه حسن‌زاده آملی و آیت‌الله سعادت‌پرور ختم می‌شود. این مکتب با ظهور انقلاب اسلامی و در رأس قرار گرفتن

شخصیت عرفانی امام خمینی^ع فرصت یافت تا بسیاری از حقایق دینی و روایات صعب را با استفاده از محتوای متون عرفانی تبیین کند. از ویژگی‌های این مرحله می‌توان گشایش اجتماعی اهل معرفت با ظهور شخصیت‌های بزرگ و ظهور انقلاب اسلامی و کثرت کتب عرفانی و شروح عرفانی روایات توسط این مکتب را نام برد؛ زیرا پیش از این اظهار علوم عرفانی و حکمی به تکفیر آنان می‌انجامید. این مکتب رویکردی دوباره به مشی ملاحسینقی همدانی کرد و گستره عرفانی آن با تربیت شاگردان سلوکی *آیت‌الله سعادت‌پرور* دوام یافت. البته می‌توان آن را رویکرد جدیدی در «مکتب قم» لحاظ کرد که مشی آن، همان مشی ملاحسینقی همدانی در تربیت شاگردان سلوکی است، با این تفاوت که این مکتب، برخلاف «مکتب نجف»، اجتهاد را شرط ورود شاگردان به حلقه معنویت خود نمی‌داند، هرچند در ادامه، اجتهاد در فقه را عنصر لازم و کارگشا در مسائل معنوی می‌داند.

پیشرفت‌های علمی دوره شکوفایی و تعالی

۱. دستیابی به تجلی ذاتی و نگاه هستی‌شناسانه به عرفان عملی

دستیابی عرفای دوره شکوفایی همچون *محیی‌الدین و قونوی* به مقام تجلی ذاتی و تمکن در آن (جامی، ۱۸۵۸، ص ۶۴۷) موجب تحول شگرفی در علم عرفان شد؛ زیرا عرفان نظری که نتیجه سلوک و عرفان عملی است، با به قلم درآمدن شهودات متعالی این عارفان، به علم مدون و کاملی تبدیل شد، درحالی‌که پیش از آن، غلبه جریان عرفان، با عرفان عملی بود. از این گذشته، نگاه هستی‌شناسانه به عرفان عملی در آثار افرادی همچون *کاشانی* در *منازل السائرین* بروز کرد (امینی‌نژاد، ۱۳۹۴، ص ۱۷۳-۱۷۴). بنابراین، پیوند بین عرفان عملی و نظری و در نتیجه ظهور معارف باطنی از قلب عارفان بزرگ، سبب تحول عمیقی در معارف باطنی و نظری عرفان گردید که دامنه آن تا عصر کنونی ادامه دارد، بلکه می‌توان عصر کنونی را الگوی تکمیل یافته عرفان محیی‌الدینی نام نهاد.

۲. بازگشت جایگاه عرفان به اوج شکوفایی

دوره عرفانی تعالی دارای بسترها و زمینه‌های مهم عرفانی است که آن را از همه دوره‌های پیشین برجسته‌تر کرده است. وجه تفاوت این دوره با دوره پیش از آن (دوره رکود) این است که عرفان به جایگاه قبل خود که در دوره شکوفایی آن را به دست آورده بود - اما این بار در ایران - با تفاوت‌هایی بازگشت (رک: امینی‌نژاد، ۱۳۹۴، ص ۲۰۲).

۳. تطبیق تصوف با تشیع و انطباق طریقت، شریعت و حقیقت

جریان تطبیق تشیع و تصوف که توسط *سیدحیدر آملی* شکل گرفت با ظهور *صدرالمآلهین* که خود دارای ذوق عرفانی بود، به کمال رسید و به انطباق کامل فلسفه اسلامی و عرفان نظری انجامید. مستدل شدن حقایق عرفانی (از جمله وحدت وجود) با زبان دقیق فلسفی و به رسمیت شناخته شدن آن در فلسفه و عقلائی کردن آنچه عارفان دوره شکوفایی آن را «طور و رای طور عقل» می‌خواندند، نمونه‌هایی از نزدیک شدن این دو به یکدیگر است. از این‌رو،

می‌توان مکتب صدرایی را پلی برای فهم والای مقصود عرفانی همچون ابن عربی و در نتیجه پلی برای فهم مقاصد شریعت دانست. بدین‌روی در این دوره فلسفه، کلام و عرفان بسیار بارور شدند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۵۸-۶۰).

۴. به‌وجود آمدن قالب زبانی مناسب برای تبیین مباحث عرفانی

یکی از مشکلاتی که عرفای دوره شکوفایی با آن مواجه بودند فقدان قالب بیانی و فلسفی مناسب در این دوره است؛ زیرا هنوز بسیاری از اصطلاحات عرفانی جعل نشده بود و هرکس برای تبیین مقصود خود در کاربرد اصطلاحات مجعول خود که متفاوت از دیگران بود، مجبور به توضیح و تبیین بود که این گاهی موجب عدم فهم مقصود نویسنده به سبب نامعلوم بودن یا خلط اصطلاح وی با دیگران می‌شد. این مشکل هرچند با تلاش‌های فرغانی و کاشانی با نگاشتن اصطلاحنامه تا حدی برطرف شد، اما به طور کامل رفع نگردید.

مشکل دیگر اینکه در دوره شکوفایی گاهی عرفا برای تبیین مقصود خود از اصطلاحات و براهین و تبیین‌های فلسفی مشاء استفاده می‌کردند که پاسخگوی بسیاری از ابهامات نبود. این مشکلات در دوره تعالی با ظهور فلسفه صدرایی که به‌نوعی وظیفه خود را تبیین فلسفی مباحث عرفانی می‌دانست و همچنین تثبیت معانی برای اصطلاحات مخصوص خود، خاتمه یافت.

۵. تکمیل عرفان محیی‌الدین

مهم‌ترین تلاش سیدحیدر آملی تبیین مقام «ولایت» و «خاتم اولیا» و «انسان کامل» و تطبیق آن بر معصومان علیهم‌السلام است که در بیانات محیی‌الدین آمده و تطابق حیرت‌آوری با معارف شیعی در مسئله امامت دارد که سیدحیدر آملی آن را بسط و با عقاید شیعه امامیه پیوند داد. وی نخستین کسی است که مبانی عرفانی انسان کامل را در کتاب ارزشمند جامع الاسرار وارد شیعه کرد. تلاش‌های وی سبب شد عمق بیشتری در فهم روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام در بین شیعه ایجاد شود و جنبه باطنی مکتب تشیع قوت بگیرد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۴۹).

وی در بیانات گوناگون ابراز می‌دارد که هدف آن است که شیعه صوفی، و صوفی شیعه شود و اظهار می‌دارد که صوفیه - در حقیقت - همان شیعه است (آملی، ۱۳۶۸، ص ۶۱۱ و ۶۱۵). بنابراین باید گفت: سیدحیدر آملی حاصل فهم مبانی و معارف محیی‌الدین عربی به‌شمار می‌آید. به‌عبارت دیگر، اگر ابن‌عربی در حوزه فقه در شمار اهل سنت به‌شمار آید، اما در حوزه معارف، باید او را به تشیع بسیار نزدیک دانست که همین امر موجب شیعه شدن عرفان گردید. در نتیجه دوره معاصر نسخه تمام و کمال دوره شکوفایی و مبانی و معارف ابن‌عربی به‌شمار می‌آید.

در این میان، تلاش‌های نوصدرائیان، به‌ویژه علامه طباطبائی و شاگردانش در پیوند مبانی معرفتی و عرفانی محیی‌الدین را با مبانی فلسفی و تکمیل فرایند فلسفی کردن عرفان و عرفانی کردن فلسفه و تطبیق آنها با قرآن و روایات مستند شیعی را نباید نادیده گرفت. تبیین مبانی عرفانی با روش استدلالی با نوشتن رساله‌هایی همچون رساله الولایه نمونه‌ای از این تلاش‌هاست. از سوی دیگر، ابداع روش تفسیری «قرآن به قرآن» و تطبیق آن بر مبانی عرفانی و فلسفی، خود بستر مهمی را در تبیین مبانی عرفانی با زبان تفسیر و حدیث به وجود آورد.

بررسی عوامل معرفتی و غیرمعرفتی دوره شکوفایی و دوره معاصر عرفان اسلامی

چارچوب نظری «روش‌شناسی بنیادین» نظریه‌ای در جامعه‌شناسی معرفت است که عوامل معرفتی و غیرمعرفتی را در ظهور یک اندیشه در یک دوره مشخص پی می‌گیرد. در ادامه عوامل غیرمعرفتی و بسترهای معرفتی ظهور اندیشه محیی‌الدین در عصر شکوفایی و اندیشه صدرالمتألهین در دوره تعالی را مقایسه خواهیم کرد:

یکم. بستر خانوادگی دو شخصیت بنیانگذار دو دوره

این دوره با ظهور شخصیت برجسته آن محیی‌الدین بن عربی آغاز می‌شود. خانواده ابن عربی در علم و تقوا و زهد از خانواده‌های معروف عصر خود بودند. جد او و پدرش از ائمه فقه و حدیث بودند و پدرش از اعلام زهد و تصوف و از دوستان فیلسوف عظیم و مفسر کبیر ابن رشد و وزیر سلطان اشبیلیه بود (جهانگیری، ۱۳۷۵، ص ۶).

دوره عرفان معاصر نیز با ظهور ملاصدرا آغاز گردید. پدر ملاصدرا دارای ثروت و منصب بود و فرزندش را از سنین کودکی تعلیم و تأدیب کرد. از سوی دیگر، محیط خاص شیراز که مهد علم بود، در پرورش وی تأثیرگذار (خامنه‌ای، ۱۳۷۹، ص ۳۸۵).

بنابراین بستر خانوادگی و عالم بودن اطرافیان و همچنین بستر اجتماعی و دباری که مرکز آموزش علوم گوناگون و محل تجمع استادان بزرگ بود، تأثیر بسزایی در پرورش و علم‌آموزی محیی‌الدین و صدرالمتألهین داشت و روحیه پشتکار و علم‌آموزی را در روح این دو شخصیت ایجاد کرد.

می‌توان سیدحیدر آملی را حلقه وصل دوره شکوفایی و دوره تعالی به‌شمار آورد. زندگی او به دو دوره تقسیم می‌شود:

دوره اول تحصیل تا حدود سی سالگی که عهده‌دار امور سیاسی و حکومتی گشت و صاحب ثروت و مقام والایی شد.

دوره دوم دوره اعراض از همه مال و جاه و شرکت در دروس عرفانی نزد عارف کامل عبدالرحمان بن احمد قدسی در عراق (حمیه، ۱۳۹۲، ص ۱۰-۱۷) و حضور در دروس فخرالدین حلی (فخرالمحققین فرزند علامه حلی) و اخذ اجازه‌نامه در علوم گوناگون از او.

به گفته سیدحیدر آملی، فخرالدین حلی به وی لقب «زین‌العابدین ثانی» داد و معتقد بود که وی صاحب مقام عصمت است (آملی، ۱۴۲۲ق، ص ۵۳۱). بهره‌وافر سیدحیدر آملی از معقول و منقول نزد استادی همچون فخرالدین حلی و اخذ اجازه‌نامه (ر.ک: همان، ص ۵۳۲) و استعظام وی توسط شخصیتی که خود، فخرالمحققین است، نشان از عظمت و جامعیت و تهذیب والای وی دارد. معارف عرفانی و بطونی شیعه در دوره تعالی به نوعی وامدار این شخصیت برجسته است؛ کسی که طبق اجازه‌نامه فخرالدین حلی تسلط گسترده‌ای بر متون روایی دارد و تمام تلاش خود را در پیوند بین شیعه و تصوف به کار می‌گیرد.

دوم. بستر سیاسی

از بررسی زندگی محیی‌الدین عربی و صدرالمآلهین برمی‌آید که پدر هر دو در حکومت زمان خود، صاحب‌منصب بوده‌اند. بنابراین به نظر می‌رسد این دو شخصیت به تبع نفوذ والد خود، با شخصیت‌ها و علمای بزرگ مناطق خود که با حکومت در ارتباط بودند، آشنا شده و همین زمینه پیشرفت‌های بزرگ علمی آنها را فراهم کرده است. بنابراین روابط سیاسی و ارتباط با علما از طریق حکومت، بستر مناسبی برای پیشرفت این دو شخصیت بزرگ به‌شمار می‌رود.

انفتاح فضای سیاسی هر دو زمان نیز قابل توجه است. در زمان ابن‌عربی در منطقه اسپانیا آزادی سیاسی مناسبی برای پیشرفت علوم اسلامی صورت گرفت. محیی‌الدین در چنین زمانی، به اندلس سفر کرد (عداس، ۱۳۸۷، ص ۸۰). جریان علم در این دوره سرعت بسیاری پیدا کرد، به‌گونه‌ای که تعداد علما در منطقه اشبیلیه و قرطبه و همچنین در منطقه حکمرانی المغرب افزایش قابل توجهی یافت. از این رو، جهش علمی در رشته‌های گوناگون اسلامی، نظیر حدیث، فقه، قرآن و تفسیر، کلام و علوم ادبی و زبان پیشرفت چشمگیری یافت. مطابق اجازه‌نامه‌ای که از محیی‌الدین باقی مانده، وی استادان متعددی را در حوزه‌های گوناگون، از جمله عرفان درک کرده است (ر. ک: همان، ص ۱۸۳).

مجموع این مسائل موجب شد جریان عرفان در دوره شکوفایی، با ظهور شخصیت جامع محیی‌الدین شکل بگیرد و توسط شاگردان وی، از جمله صدرالدین قونوی که نگارنده و مدون بسیاری از مباحث اوست و همچنین شاگردان قونوی به یک جریان علمی کامل تبدیل گردد که تمام قرون پس از خود تا عصر حاضر را تحت تأثیر خویش قرار داد.

همچنین در دوره معاصر، هجرت ملاصدرا به اصفهان در زمان شاه‌عباس صفوی و پایتخت قرار گرفتن اصفهان به‌عنوان حکومت قدرتمند شیعی، بستر مناسبی برای ترویج و رونق دانش فراهم آورد. شرایط سیاسی و اجتماعی حوزه علمیه اصفهان با ظهور دو شخصیت بزرگ، یعنی شیخ بهائی به‌عنوان رئیس امور شرعی و ظهور میرداماد و ده‌ها نام‌آور دیگر در حوزه اصفهان سبب تجمع بسیاری از طلاب و تشکیل بزرگ‌ترین حوزه فلسفی و فقهی زمان خود شد (ر. ک: خامنه‌ای، ۱۳۷۹، ص ۷-۳۰). شیخ بهائی و میرداماد را می‌توان رکن شخصیت علمی و عرفانی ملاصدرا به حساب آورد. ملاصدرا - به‌ویژه - استاد خود میرداماد را که صاحب دو بال اندیشه و شهود گردیده بود، الگوی سرمشق خود قرار داد (همان، ص ۹۵).

بنابراین انفتاح سیاسی در دو دوره از عواملی است که منجر به تقویت حوزه‌های علمی و معنوی و حضور فعال عالمان در عرصه‌های دینی و سیاسی و علمی گشت که شخصیت‌های منحصر به فرد در طول تاریخ جوامع بشری را به ارمغان آورد.

۱. جریان عرفان و حماسه در عرصه سیاست

تفاوت عرفان در این دو دوره با دوره‌های قبل، در دخالت عارفان در حکومت‌ها و حرکت فعالانه سیاسی در مقابل انزوا و خلوت‌نشینی نسبت به ادوار گذشته است. این حرکت سیاسی فعالانه می‌تواند ناشی از رشد معنوی عارفان

سده‌های اخیر باشد؛ زیرا در عصر پیش از محیی‌الدین، عارفان در بین اسفار اربعه تنها سفر اول و دوم را طی می‌نمودند که در این مراحل، سالک به سبب آنکه از کثرت به وحدت سیر می‌کند، باید در سیر خود انزوا و عزلت را برگزیند. اما از زمان محیی‌الدین عارفان به اسفار سوم و چهارم راه پیدا کردند. سفر سوم بازگشت از حق به خلق با حق است و سفر چهارم سفر با حق در خلق (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳) و به صورت بقای در فنا و بقاء بالله است. در این سفر شهود جمال وحدت در مظاهر کثرت اتفاق می‌افتد و سالک هیچ فعل، حول، و قوه‌ای را مگر از خدا و با خدا نمی‌بیند (شاه‌آبادی، ۱۳۸۶، ص ۴۶۳). عارف در این مرحله باید از مردم دستگیری کرده، آنها را به سوی خداوند رهنمون شود.

این خصوصیت در دوره تعالی در کنار شیعی شدن عرفان که سیاست را عین دیانت خود می‌داند، موجب شد برخی عارفان خود را در صدر قیام‌ها و جنبش‌های مذهبی قرار دهند و با حرکت فعالانه و ضداستبدادی در برابر حکومت‌ها بایستند؛ زیرا آنها حرکت جمعی خلق به سوی خداوند را در مبارزه با ظلم ظالمان و دفاع از مظلومان عالم و احیای شعائر و سنن الهی دانسته‌اند.

۲. نمونه‌هایی از تلفیق عرفان و سیاست

الف. نسبت عرفان و سیاست در دوره شکوفایی

در عصر شکوفایی، شرکت برخی عرفا در حرکت‌های حماسی را می‌توان برشمرد؛ همچون شرکت ابوالحسن شاذلی (۶۵۶م) در جنگ منصوره بر ضد استعمار فرانسه (حمدی زقزوق، ۱۴۳۰ق، ص ۳۹۲). این حرکت‌ها هرچند اندک و جزئی بود و به صورت یک جریان نمی‌توان آن را به دوره شکوفایی نسبت داد، اما نشان از کذب مطلب مشهور انزواطلبی و گوشه‌نشینی جریان عرفان در سده‌های پیشین دارد.

ب. نسبت عرفان و سیاست در دوره تعالی (معاصر)

برخلاف دوره شکوفایی که حرکت‌های اجتماعی اهل عرفان بسیار محدود بود و به صورت یک جریان نمود نداشت، در دوره تعالی، می‌توان حرکت‌های اجتماعی را به صورت یک جریان، به‌ویژه در مکتب عرفانی نجف و قم مشاهده کرد که نمود تعیین معرفتی حماسی این دوره در عرصه اجتماعی و تمایز آن نسبت به عصر شکوفایی را نشان می‌دهد. برخی از حرکت‌های اجتماعی اهل عرفان در این دوره عبارتند از:

یک. اندیشه ملاحسینقلی همدانی در حرکت عرفان به سیاست

به نظر می‌رسد سه شاگرد بزرگ سلوکی ملاحسینقلی همدانی، یعنی سیدجمال اسدآبادی و سیدسعید حبوبی و سیدعبدالحسین لاری حاصل عظمت اندیشه تلفیقی عرفانی سیاسی ملاحسینقلی بودند و با اشارات روحانی وی، به تحول و حرکت در عرصه سیاست اقدام کردند. سیدعبدالحسین لاری به نقل از استاد خود چنین نقل می‌کند:

آیت‌الله حسینقلی همدانی، از کلیهٔ محبوبات از بلاد کفره اجتناب می‌فرمود و استعمال قند و چای و دخانیات نمی‌کرد؛ حتی آنکه از اطعمه و اشریهٔ بازار احتراز می‌کرد. آیت‌الله همدانی گفته است که «راضی نیستیم که کسی به حوزهٔ درس من حاضر شود، مگر آنکه متقی باشد یا مجاهد» (کنگره بزرگداشت آیت‌الله سیدعبدالحسین لاری، ۱۳۷۶).

دو. حرکت سیدجمال نمونه دیگر تلفیق عرفان و سیاست

سیدجمال‌الدین اسدآبادی را که شاگرد مکتب نجف محسوب می‌شود، می‌توان نمونه‌ای از عناصر انقلابی در جهت تحقق عرفان سیاسی در صحنه اجتماع نام برد.

سیدجمال‌الدین از محضر عارف ربانی، آیت‌الله ملاحسینقلی همدانی بهره‌ها برد. وی با کمالات اخلاقی و استعداد خاصش، بسیار مورد لطف آخوند همدانی قرار گرفت. آن گونه که شیخ محمدحسن قمی در نامه‌اش آورده است: او با شاگردان ممتاز آخوند، خصوصاً با فقیه و عارف آیت‌الله سیداحمد کربلایی و عارف مجاهد آیت‌الله سیدمحمدسعید حبوبی رفاقت و زندگی صمیمانه‌ای در کشور عراق داشته است و هر سه، موردنظر خاص و توجه تربیتی استاد خود، مرحوم ملاحسینقلی بوده‌اند (مرکز اسناد ملی، ۱۳۷۰).

شهید مطهری در وصف سیدجمال‌الدین می‌نویسد:

این بنده از وقتی که به این نکته در زندگی سید پی بردم (شاگردی در محضر آخوند ملاحسینقلی همدانی و همدرسی با این دو شخصیت) شخصیت سیدجمال‌الدین اسدآبادی در نظرم بُعد دیگری و اهمیت دیگری پیدا کرده است (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲۴، ص ۴۵).

سه. نهضت لارستان

اندیشه تشکیل حکومت «ولایت فقیه» و اقدام برای تحقق آن از طرف یکی از شاگردان ملاحسینقلی همدانی به نام سیدعبدالحسین لاری در نهضت لارستان نمونه دیگری از تلفیق عرفان و سیاست است. این نهضت نمونه کوچک حکومت اسلامی پیش از تحقق جمهوری اسلامی ایران است.

سیدعبدالحسین لاری معتقد به ولایت فقیه بود و حکومت را از شئون فقیه عادل و جامع‌الشرایط می‌دانست. وی با آغاز دورهٔ «استبداد صغیر» در نخستین واکنش خود در به توپ بستن مجلس، حکومت محمدعلی شاه را غیرمشروع و همکاری با آن را برای عموم مسلمانان حرام دانست و نوشت: «واجب است تبدیل سلطنت امویه قاجاریه به دولت حقه اسلامی» (میرشریفی، ۱۳۸۲، ص ۱۳۱).

وی با کمک و همراهی تجار جنوب و نیروهای نظامی وفادار عشایر و شبه‌عشایر منطقه، به مدت یک‌سال، نظم و کنترل اداری و سیاسی جنوب فارس را بر عهده گرفت.

چهار. قیام سیدحبوبی

عارف و فقیه مجاهد آیت‌الله سیدسعید حبوبی که از شاگردان ملاحسینقلی همدانی (مرعشی نجفی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۸۹) به‌شمار می‌رود، کسی است که فتوا به حفظ تمامیت عراق داد (رجبی، ۱۳۷۸، ص ۲۸۵) و قیام مردم ناصریه را در برابر انگلیس راه انداخت (جبوری، ۱۴۲۲ق، ص ۱۴).

پنج. قیام انقلاب اسلامی

در رأس این قیام‌ها، می‌توان به قیام امام خمینی^ع اشاره کرد که به پیروزی انقلاب اسلامی منجر شد. بنابراین پویایی عرفانی ویژه این دوره که منجر به انقلاب اسلامی ایران گردید و تفکر عرفان در صحنه که عارف در سفر چهارم به آن خواهد رسید، توسط عارفی همچون امام خمینی^ع و استاد وی، *آیت‌الله شاه‌آبادی*، می‌تواند از نمونه‌های ویژه تفکر این دوره باشد. حمایت‌های ویژه و در پشت صحنه *آیت‌الله بهجت* و برخی دیگر از اولیای الهی از انقلاب اسلامی، عرفان در صحنه است.

عارف والامقام، *آیت‌الله سعادت‌پور* از شاگردان بارز امام خمینی^ع منشأ انقلاب اسلامی توسط حضرت امام را عرفان ایشان می‌داند که مؤید مطلب فوق است (نقل شفاهی از: استاد مجاهدی از شاگردان ایشان). صبغه عرفانی جمهوری اسلامی با توجه به شخصیت برجسته عرفانی امام خمینی^ع و سطح عمیق فقهات ایشان را می‌توان از مهم‌ترین جریان‌های عرفانی و فقهتی سده‌های اخیر، بلکه از زمان تأسیس عرفان تا کنون نامید.

سوم. بستر اجتماعی

سومین عامل غیر معرفتی تأثیرگذار در ظهور دو شخصیت مهم این دو دوره^۱ بستر اجتماعی است که در اینجا به بیان شباهت‌های و تفاوت‌های دو دوره از حیث بستر اجتماعی خواهیم پرداخت:

اول. شباهت‌ها

یک) حضور اجتماعی

تأثیر مبانی معرفتی در حوزه اجتماعی و کارآمدی این مبانی، خود می‌تواند عامل مؤثری در موفقیت عالمان و نفوذ آنها در عرصه اجتماع و هدایت اجتماعی آنان باشد. به عبارت دیگر، اگر مبانی عرفان نظری عارف به او اجازه ورود به مسائل اجتماعی را بدهد وی در مسائل اجتماعی و سیاسی می‌تواند دخالت کند و بلکه آن را جزو سلوک خود می‌داند. در دوره شکوفایی و دوره تعالی به سبب تحقق سفر سوم و چهارم، اندیشه اجتماعی قوت گرفت و عارفان، به ویژه در سده‌های اخیر و در دوره معاصر در اجتماع حضور پیدا کردند.

از سوی دیگر، بستر معرفتی این عارفان در حوزه فقه که حلقه اتصال بین عالمان و مردم است و بیشترین علمی است که ضرورتاً مردم را به عالمان مرتبط می‌سازد، به نفوذ و اعتماد مردم به این فقیهان می‌انجامید. برای مثال، در دوره معاصر، عارفان مکتب نجف مرجع پاسخ‌گویی شرعی و اخلاقی مردم بودند و بدین‌روی تلفیق بین عرفان عملی و فقه ایشان، محتوای اخلاق و فضیلت‌گرایی و عمل به دستورات شرعی و توجه به حقیقت و باطن دین را به پیکر جامعه ایمانی منتقل ساخت.

دو) همنشینی فقه و عرفان

یکی از ویژگی‌های عارفان دو دوره وجود بستر فقهی و عرفانی و حدیثی در حوزه‌های علمی است که موجب می‌شد عارفان بر همه این حوزه‌ها تسلط داشته باشند. *محیی‌الدین* در بیان سلسله استادان خود، به استادان متعدد فقه و

حدیث و تفسیر و تاریخ و سیره اشاره می‌کند که سال‌های ابتدایی عمر علمی خود را به این حوزه‌ها اختصاص داده بود و نزد بیش از هفتاد تن از استادان حوزه‌های گوناگون علمی فیض برده (ر.ک: جهانگیری، ۱۳۷۵، ص ۹۸-۱۰۶) و سپس وارد حوزه‌های عرفانی وارد شده بود. شاید همین جهت قوت فقهی و تفسیری این عارفان تا حد زیادی از تقابل جدی عالمان و برخی تنگ‌نظران جلوگیری می‌کند.

در دوره تعالی نیز با توجه به حضور و نفوذ فقها و مجتهدان عارف، به‌ویژه عرفای مکتب نجف و مکتب قم (امینی‌نژاد، ۱۳۹۴، ص ۲۳۰) در صحنه اجتماع، مباحث عرفانی و عملی در صحنه اجتماع جریان یافت و به یک مسئله عمومی و فراگیر تبدیل گردید، و حال آنکه در دوران‌های گذشته، عرفان به قشر خاصی از افراد اجتماع و دارای آداب خاص که به خانقاه و خرقة‌پوشی و مانند آن معتقد بودند، تعلق داشت. البته می‌توان گفت: در دوره شکوفایی نیز برخی عرفا، همچون سرسلسله آن محیی‌الدین، فقیه هم بودند، اما جنبه فقاہت عارفان در دوره تعالی ظهور بیشتری داشت.

از سوی دیگر، پویایی اجتهاد که دارای خلأ بزرگی در میان اهل سنت است، در عرفان شیعی به وفور مشاهده می‌گردد. بنابراین شاهد انحرافات و خطاهای فراوانی در میان عرفان اهل سنت هستیم، درحالی‌که از وقتی جریان عرفان به دست فقها و عارفان فقیه شیعه افتاد مفاسد و انحرافات آن به نازل‌ترین درجه خود رسید و حتی جریان فقه شیعه در بین فقیهان را صبغه عرفانی بخشید، به‌گونه‌ای که به بیان آیت‌الله بهجت عموم طبقه علمای سلف صاحب کرامت بودند (رخشاد، ۱۳۸۳، ص ۳۴۴). با توجه به نفوذ علم فقه در میان مردم و قوت فقهی عارفان، آنان برخلاف رویکرد انزوایی عارفان در دوره‌های پیشین، جایگاه اجتماعی ویژه‌ای در بین عموم مردم پیدا کردند و این مسئله موجب انتقال محتوای عملی و عرفانی آن در بین مردم و استقبال مردم از مسائل و دستورات عرفانی، به‌ویژه در دهه‌های اخیر گشت.

سه) لعن و تکفیر و آزار عالمان آزاداندیش

در تاریخ گزارش‌هایی در خصوص خصومت علمای منطقه اندلس نسبت به علوم عقلی (همچون فلسفه و منطق) به چشم می‌خورد: کتاب‌های فلسفی را سوزاندند و به آزار و تکفیر و توهین و تحقیر دستداران آن علوم پرداختند و به حبس و تبعید و احیاناً به ضرب و قتلشان اقدام کردند؛ چنان‌که درباره کتاب‌های غزالی (به گفته محیی‌الدین) و ابن‌مسره و طرفداران آنها چنین کردند (جهانگیری، ۱۳۷۵، ص ۱۵۶). پیامد اجتماعی دوره محیی‌الدین منجر به تکفیر و لعن و توهین و حبس و زندانی شدن محیی‌الدین و مهاجرت او به دیگر اماکن، همچون مکه و شامات گردید (همان، ص ۸۰).

درباره صدرالمآلهین نیز چنین است که تنگ‌نظران وی را تحمل نکردند و اسباب تکفیر و مهاجرت وی را به اطراف شهر قم فراهم نمودند (صدرالمآلهین، بی‌تا، ص ۱۰). به گفته خود وی، این انزوا و خمودی و ترک تدریس

و خون دل خوردن و هجرت به اطراف شهرها به تقویت روح عرفانی و مکاشفات وی منجر شد و جریان فلسفه الهی از قلب این عارف هجرت کرده ظهور کرد و مسیر فلسفه مشائی را به فلسفه آسمانی و حکمت متعالیه مبدل گرداند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۸۶؛ خامنه‌ای، ۱۳۷۹، ص ۲۹۶-۳۲۵). شاید به همین سبب است که زندگی و تاریخ صدرالمتألهین با اینکه از حیث زمانی فاصله چندانی با ما ندارد، دارای ابهام است؛ چنان که برخی کتب در تبیین تاریخ آن زمان به این خلأ اعتراف کرده‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۴).

بنابراین از لحاظ اجتماعی باید گفت: شخصیت‌های فرهیخته در طول تاریخ، برای به ثمر نشاندن اندیشه و نبوغ خود، گاهی سختی‌های فراوانی تحمل کرده‌اند که چیزی مشابه شنا کردن خلاف جریان آب است و به برکت همین تلاش‌ها و استقامت‌ها در برابر سختی‌ها و زیرکی در برابر خصومت‌ها، اندیشه آنها در دل تاریخ رقم خورده است.

چهار) تقیه ابن عربی و انزوای صدرالمتألهین

به نظر می‌رسد بستر اجتماعی دوره محیی‌الدین به کتمان برخی اسرار (ر.ک: قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۱۰) یا تقیه او انجامید. خود محیی‌الدین در موارد متعددی از گفتن صریح حقایق امتناع ورزیده است. برای نمونه در تبیین بحث «خاتم اولیا»، وی در سه جا، سه بیان متفاوت آورده که شراح را به اشتباه انداخته است (ر.ک: همان، ص ۴۴۰). از این‌رو، برخی از علمای شیعه، از جمله *آیت‌الله بهجت* (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۹، ص ۳۷۶) و *ابن‌فهد حلّی* و *شیخ بهائی* و *محقق فیض* و *مرحوم مجلسی اول* و *قاضی نورالله تستری* و *محدث نیشابوری* و برخی دیگر قائل به تشیع وی هستند (موسوی خلخالی، ۱۳۲۲، ص ۲۴). مؤید این قول سخن عالم معاصر *ابن‌حجر عسقلانی* است که وی را «کذاب و شیعی» می‌داند (امینی‌نژاد، ۱۳۹۴، ص ۱۷۵، به نقل از: *ابن‌حجر عسقلانی*، ج ۵، ص ۳۱۱). در بیان شرایط اجتماعی زمان محیی‌الدین بیان شده: اندلس جزو سرزمین‌هایی است که اهالی آن نه تنها سنی بودند، بلکه نسبت به شیعه عناد داشتند؛ زیرا اندلس را ابتدا اموی‌ها فتح کردند و خلافت آنها تا سال‌های زیادی ادامه یافت. اموی‌ها دشمن اهل بیت علیهم‌السلام بودند و از این‌رو، در میان علمای اهل تسنن، علمای ناصبی اندلسی هستند (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۸۰۴).

درباره صدرالمتألهین نیز - چنان که بیان شد - فضای اجتماعی وی را به سکوت و دوری از نزاع‌های علمی کشاند که کمتر از تقیه محیی‌الدین نبود.

پنج) تحریف کتب محیی‌الدین و مغفول ماندن کتب صدرالمتألهین

کلود عداس با ذکر نمونه‌ای از تحریف در کتاب *محاضرة الابرار محیی‌الدین* در بیان حادثه‌ای که متأخر از محیی‌الدین واقع شده - درحالی که شواهد قطعی بر این دلالت دارد که این کتاب برای شخص محیی‌الدین است - این تحریفات را ناشی از اشتباه کاتبان در استنساخ می‌داند که به متن اصلی راه پیدا کرده و اعتبار و صحت کتاب را زیرسؤال برده است (عداس، ۱۳۸۷، ص ۱۸۰).

همچنین عبدالوهاب شعرانی می‌گوید: شیخ ابوطاهر مغربی نسخه‌ای از فتوحات مکیه را با نسخه‌ای که در شهر قونیه به خط خود شیخ بود مقابله کرده و آن را به من نشان داد؛ مطالبی که من در آن توقف کرده و در نسخه مختصر فتوحات مکیه آنها را حذف کرده بودم، در آن نبود (شعرانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۶ و ۲۳).

درباره کتب ملاصدرا نیز شاید به سبب همین نوع بستر اجتماعی در زمان وی، به کتاب‌های او تا مدت زیادی بی‌توجهی شد. مرحوم بیابادی و شاگردش ملاعلی نوری اولین کسانی بودند که کتب ملاصدرا را به حوزه‌های علمی و فلسفی معرفی کردند (امینی‌نژاد، ۱۳۹۴، ص ۲۱۰).

ثانی. تفاوت‌ها

۱) مذهب

بستر اجتماعی دوره شکوفایی و شکل‌گیری علم عرفان نظری که از خصوصیات ممتاز این دوره است، در میان اهل سنت رقم خورده؛ چنان‌که جریان عرفان عملی نیز در بستر اهل سنت رشد و نما یافته بود، و حال آنکه دوره معاصر مصادف با شیعی شدن عرفان است؛ زیرا به ادعای سیدحیدر آملی «طریقت» و «شریعت» و «حقیقت» یک حقیقت واحدند (آملی، ۱۳۶۸، ص ۳۴۶) و نزدیکی عرفان نظری در دوره شکوفایی به عقاید شیعی، عمق معارف شیعی و هویت عرفانی باطن شریعت شیعی، بستری برای انتقال معارف ناب عرفان به تشیع و شیعی شدن عرفان گردید. بدین‌روی در دوره معاصر، قرآن، عرفان و برهان به لحاظ تبیین، بسیار به یکدیگر نزدیک گردیدند (ر.ک: امینی‌نژاد، ۱۳۹۴، ص ۲۰۲).

۲) تعالی سلوک معنوی

اگر عرفان را به‌عنوان یک پدیده بنگریم به نظر می‌رسد سلوک عرفا به مرور زمان، در اثر تجربه‌های سلوکی، سهل‌تر و عمیق‌تر گشته و عرفان در دوره تعالی، افضل از عرفان در دوره شکوفایی است؛ زیرا:

اولاً، عرفان دوره معاصر در بستر شیعی و مذهب حق شکل گرفته که سالک از همان ابتدا در مسیر حق قدم برمی‌دارد. از این‌رو، عقاید ناصواب و محبت به امور و اشخاصی که در مسیر حق نبودند - که مانع سلوک است - منتفی است؛ زیرا برچیدن آثار محبت نسبت به آنها در ادامه راه، فرصت و تلاش بسیاری می‌طلبد.

ثانیاً، هر عارفی نسبت به عارفان دوره قبل، به سبب افزایش تجربه‌های سلوکی استادان، سفر اول را به شکل بهتری طی می‌کند، و کسی که سفر اول و دوم را به صورت بهتری بپیماید در سفر سوم و چهارم نیز بهتر به نتیجه می‌رسد. بنابراین سیر عارفان به صورت دوره به دوره، در اسفار اربعه از سیر بهتری برخوردار گردید. بدین‌روی باید گفت: عرفان در دوره تعالی نسبت به دوره‌های پیشین و حتی دوره شکوفایی، در جهات متعددی، از جمله شرایط اجتماعی، برتر است. این قوت عرفانی منجر به ظهور جریان عرفانی انقلاب اسلامی در دوره تعالی گردید.

۳) قوت و ضعف حضور

از دیگر تحولات دوره تعالی، رو به ضعف گذاشتن سلسله‌های عرفانی و برجیده شدن تدریجی نمادهای تصوف است که در دوره‌های پیشین رواج داشت؛ از جمله کلاه و لباس و خانقاه؛ و این به سبب انحراف سلسله‌های منسوب به عرفان در این دوره است (امینی‌نژاد، ۱۳۹۴، ص ۲۰۲). بنابراین شخصیت‌های بزرگ عرفانی در این دوره، خود را از این سلسله‌ها دور داشتند، هرچند خود به تدریج سلسله‌ای تشکیل دادند که اکنون در محافل علمی، به «مکتب نجف» شهرت یافته است.

۴) تفاوت در جلسات عرفانی

از دیگر تفاوت‌های این دوره با دوره‌های قبل، تشکیل جلسات اخلاقی و تربیت شاگردان سلوکی با برنامه روشمند و منظم تربیتی، توسط استاد سیر و سلوک است که در عصر ملاحسینقلی همدانی و زمان آیت‌الله سعادت‌پرور به اوج خود رسید. محتوای این جلسات نیز به پند و اندرز و خواندن کتبی همچون *صحیفه سجادیه*، احادیث اخلاقی همچون «حدیث معراج»، قرائت برخی کتب و اشعار عرفانی و مناجات‌خوانی و روضه‌خوانی می‌گذشت. از سوی دیگر، در مکتب نجف، شاهد چهره‌های جمعی سالکان در ایام خاصی، همچون «چهره کلیمی» و «چهره عاشورایی» و اثربخشی جمعی این نوع سلوک هستیم که شاید بتوان گفت: این شکل از سلوک در طول تاریخ عرفانی کمتر سابقه داشته است. اما در دوره‌های قبل، این جلسات غالباً در خانقاه و توسط استادان متعدد خانقاه انجام می‌شد و گاه با صورتی متفاوت، در قالب رقص و سماع و مانند آن صورت می‌گرفت و به خرقة‌پوشی افراد منجر می‌گردید. بنابراین دوره تعالی به سبب دارا بودن شخصیت‌های عرفانی و عملی برجسته‌ای همچون صدرالمتألهین، ملاحسینقلی همدانی، سیدعلی قاضی، علامه طباطبائی و امام خمینی^ع دارای ویژگی‌های ممتازی است. نکته‌ای که حائز اهمیت است اینکه جریان عرفانی این دوره با جریان فقاہت متحد شد و بیشتر عرفای این دوره فقیه و مجتهد بودند، بلکه برخی همچون آیت‌الله بهجت به درجه مرجعیت نائل گردیدند و برخی همچون سیاحمد کربلایی که شایستگی مرجعیت را داشتند، از قبول آن امتناع ورزیدند (حسینی طهرانی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۳ و ۲۵-۲۶).

۵) تفاوت در نوع عرفان‌های کاذب

عرفان کاذب در دوره شکوفایی و دوره‌های پیشین عرفان به صورت پشمینه‌پوشی و کلاه و لباس و رفتارهای ریاکارانه و شبه‌صوفیانه متداول بود که آماج انتقاد بسیاری از عارفان قرار گرفت؛ چنان‌که حافظ مکرر به نقد این نوع پوشش و رفتارهای ریاکارانه پرداخته و محیی‌الدین نیز در برخورد با عارفان شرق، آنان را نکوهش و از زمانه شکایت کرده است (ر.ک: جهانگیری، ۱۳۷۵، ص ۱۴۸). البته از اصل این نوع پوشش انتقاد نشده، بلکه از سوءاستفاده از این پوشش مذمت شده است:

پشمینه‌پوشی تندخو، کز عشق نشنیده است بو

از مستی‌اش رمزی بگو، تا ترک هشیاری کند

(حافظ شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۳۲۲).

از سوی دیگر، یکی از مشکلات دوره معاصر، ظهور بدعت‌ها و انحرافات متعدد در میان سلسله‌های جعلی صوفی در این دوره بود که به ضعف آنها و مقابله جدی عارفان برجسته و واقعی انجامید (امینی‌نژاد، ۱۳۹۴، ص ۲۰۸). اما این انحرافات در اواخر این دوره و با ظهور انقلاب اسلامی و دسیسه دشمنان برای ایجاد انحراف و اختلاف با فرقه‌سازی و ایجاد بدعت‌ها رنگ تازه‌ای به خود گرفت.

از نمونه‌های ظهور عرفان در عصر حاضر، می‌توان به ظهور «عرفان سکولار» اشاره کرد؛ عرفانی همچون «عرفان مدیترانه» که کاملاً سازگار با مبانی غرب است (شریفی، ۱۳۹۲، ص ۸۶).

در یک دسته‌بندی کلی می‌توان فرقه‌های معنوی و عرفانی فعال در ایران زمان حاضر را - که غالباً از کشورهای خارجی وارد ایران شده‌اند - به سه دسته تقسیم کرد:

۱. عرفان‌های مدعی دین جدید؛ مانند «سای بابا»، «رام الله»، «اوشو»، «کنگار»؛

۲. عرفان‌های غیردینی؛ مانند «عرفان ساحری» یا «عرفان جادو» (که از نوع عرفان سرخپوستی است)،

«عرفان پائلو کوئیلو»، «فالون دافا» و «مدیتریشن متعالی»؛

۳. عرفان‌هایی که منشأ دینی دارند؛ مانند فرقه‌های مهدویت، همچون سید حسنی و فرقه‌های خانقاهی و صوفی (اسلامی)، «شاهدان یهوه» (مسیحی)، «عرفان قبلا / کبالا» (عرفان یهودی) (ر.ک: شریفی، ۱۳۹۲، ص ۶۴).

تفاوت عمده عرفان‌های نوظهور با عرفان‌های گذشته غیرحقیقی بودن آنهاست. عرفان‌های ادوار گذشته هرچند با اشتباهات و انحرافات همراه بود، اما شاخصه کلی آنها همراهی با دین و تبعیت از دستورات پیامبر اکرم ﷺ است. اما عرفان‌های نوظهور غالباً سکولار و غیردینی است که به آموزه‌های دینی بی‌اعتناست و هدف از سلوک را در جایی غیر از خدا جست‌وجو می‌کند که این پدیده‌ای نوظهور است.

تفاوت دیگر در غایت است که عرفان حقیقی به دنبال وصول الی الله و رسیدن به قرب الهی است؛ اما این عرفان‌ها را می‌توان برای کسب ثروت و مقام و یا انحراف اجتماعی در جوامع شیعی و نسخه جایگزین دین عرفانی و مرجعیت دینی دانست (همان، ص ۳۷ و ۳۲۶-۳۲۷).

از جمله خصوصیات فرق انحرافی جدید می‌توان نمونه‌های متعددی را نام برد؛ از جمله دعوت به خود، مبهم و رازآلود سخن گفتن، مبارزه با ادیان الهی («کنگار» و «اوشو»)، تبلیغ کثرت‌گرایی عرفانی و دامن زدن به فرقه‌گرایی (برخی صوفیان و «دالایی لاما» و «سای بابا»)، انکار واقع‌نمایی ارزش‌های دینی، دامن زدن به مسائل جنسی (خلسه عرفانی و نیروی جنسی «پائلو کوئیلو» و سکس «اوشو»)، و سماع و رقص مدرن که شهوت^۵ محور آن است (ر.ک: همان، ص ۲۴۱-۳۱۲).

مقایسه مبانی معرفتی دوره شکوفایی و دوره تعالی

۱. شباهت‌ها

این دو دوره در بیشتر مبانی معرفتی با یکدیگر مشترک بوده که از جمله این مشترکات عبارت است از:

۱. وحدت شخصی وجود (ر.ک. یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۱۶۱ و ۳۴)؛
۲. حضرات خمس (ر.ک: همان، ص ۵۷۲؛ جامی، ۱۳۷۰، ص ۳۱)؛
۳. تجلی ذاتی (ر.ک. یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۴۱۳؛ قونوی، ۱۳۷۱، ص ۱۸۱۷)؛
۴. نفس رحمانی (ر.ک: ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۴۴؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۵۳۹)؛
۵. کون جامع بودن انسان (ر.ک: ابن‌عربی، ۱۳۳۶ق، ص ۲۱-۲۲) و خلافت انسان کامل (ر.ک: ابن‌عربی، ۱۳۷۰، ص ۳، ۳۲۷ و ۳۵۵)؛
- ۶ دیدگاه بطونی به دین و آیات و روایات (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۵۵).

۲. تفاوت‌ها

چنان‌که گذشت، عصر تعالی به نوعی تداوم عصر شکوفایی به‌شمار می‌رود که عرفان در این دوره، به نصوص دینی از لحاظ فلسفی و عرفانی نزدیک شده و بلکه نوعی وحدت میان آنها برقرار گردیده است. بنابراین میان این دو دوره اشتراکات فراوانی وجود داشته است و تفاوت جوهری چندانی میان آنها وجود ندارد. بدون در نظر گرفتن افول تاریخی، پس از عصر شکوفایی، عصر تعالی به نوعی تکمیل عصر شکوفایی به حساب آمده و برخی نواقص معرفتی و اجتماعی دو دوره برطرف گردیده است. در اینجا به تفاوت‌های اصلی و فرعی دو دوره اشاره می‌کنیم که به نوعی عوامل شکل‌گیری دوره تعالی نیز خواهد بود:

الف. تفاوت‌های اصلی

۱. دوره شکوفایی مبتنی بر برخی مبانی اعتقادی اهل‌تسنن است. بدین‌روی علاوه بر عقل، تنها پیامبر و قول و فعل آن حضرت، اساس مبانی عرفان نظری و عملی و معیار صحت کشف در نظر گرفته شده است، برخلاف دوره تعالی که دوره شیعی شدن عرفان بوده و مبانی عرفان نظری و عملی و معیار صحت کشف و شهود (علاوه بر عقل) بر مبنای حجیت قول و فعل پیامبر و اهل‌بیت علیهم‌السلام است. بنابراین در دوره شکوفایی، عرفان در چارچوب مبانی اهل‌تسنن تبیین شده و در دوره معاصر، عرفان در چارچوب مبانی تشیع به تکامل رسیده است.

۲. دوره شکوفایی مبتنی بر فلسفه مشاء است و برای استدلالی کردن مباحث عمیق عرفانی، کاستی‌های بسیاری دارد؛ اما دوره تعالی مبتنی بر حکمت متعالیه بوده و از لحاظ استدلالی بودن و تبیین مبانی فلسفی عرفانی، غنی‌تر است.

۳. در دوره شکوفایی، عقل در نگاه/ابن عربی محکوم است و مباحث عرفانی به سبب تقریر نادرست از محدوده عقل، طور و رای طور عقل محسوب می‌گردد؛ اما در دوره معاصر، به سبب تبیین جدید حکمت متعالیه از «عقل» مباحث عرفانی عقلانی و در طور عقل قرار گرفته است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۵۹).

۴. با توجه به شیعی شدن عرفان در دوره تعالی، به همان میزان، حرکت‌های اجتماعی افزوده گردیده و عارفان فقیه مبارز ظهور کرده‌اند. این مسئله بیانگر تلفیق و یکی شدن عرفان حماسی شیعی با معرفت عرفانی و تعیین معرفتی آن در عرصه اجتماعی، از نگاه جامعه‌شناسی معرفت است. بنابراین تعیین معرفتی این دو دوره در عرصه اجتماعی، از یکدیگر متمایز شده، عرفان رنگ حماسی به خود می‌گیرد.

۵. عارفان محقق ظهور کردند و سلسله‌های عرفانی شیعی صدرایی پیدا شدند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۱۹۱).

۶ اندیشه عدم جدایی قرآن، عرفان و برهان پررنگ شد (همان، ص ۱۸۹).

این شش عامل معرفتی علت اصلی جدایی دوره تعالی از دوره‌های پیشین است. اساس پیوند این دو دوره را می‌توان در تلاش سیدحیدر آملی در ادغام مکتب محیی‌الدینی با معارف شیعی و اثبات این ادعا دانست که جان تصوف تشیع است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۵۵).

ب. تفاوت‌های فرعی

۱. نوع تبیین توحید ذاتی و اکتناه ذات در مکتب/ابن عربی و مکتب نجف با هم متفاوت است (ر.ک: مظلومی‌زاده و دیگران، ۱۳۹۶).

۲. در دوره تعالی شخصیتی همچون *آیت‌الله بهجت* قائل به «وحدت حکمی وجود» در برابر «وحدت حقیقی و شخصی وجود» محیی‌الدین است. توضیح اینکه ایشان جمع بین وحدت حقیقی و کثرت حقیقی را محال دانسته، معتقد به کثرت حقیقی و وحدت حکمی بود (محمدی‌ری‌شهری، ۱۳۸۹، ص ۱۳۰).

نتیجه‌گیری

«دوره شکوفایی» عصر تحول عرفان و شکل‌گیری و تدوین عرفان نظری به‌مثابه علمی مستقل است که تمام قرون آتی را تحت‌الشعاع خود قرار می‌دهد. در این دوره برای نخستین بار، عارفان به سفر سوم و چهارم و به معارف آنها راه پیدا کردند و با توجه به آن معارف عمیق، مسیر عرفان در تمام ساحت‌های آن دگرگون شد.

«دوره تعالی» ادامه عصر شکوفایی و - در حقیقت - دوره تکمیل آن بود. شیعی شدن عرفان و شرح عمیق روایات عرفانی به کمک قواعد کشف شده در عصر محیی‌الدین از نتایج مهم این دوره است؛ چنان‌که اگر بدون عرفان محیی‌الدین بخواهیم سراغ این روایات برویم از درک و تفسیر بسیاری از این روایات عاجز خواهیم ماند. همچنین بستر بسیاری از فعالیت‌های دینی کنونی با ظهور عرفان حماسی به وقوع پیوست. جریان مذهبی معاصر^۰ فضای باز و آزاد کنونی را برای تبلیغ گسترده و همه‌جانبه دین، مدیون عرفان حماسی و عرفان در صحنه است.


منابع

- املی، سیدحیدر، ۱۳۶۸، *جامع الأسرار و منبع الأنوار*، تهران، علمی و فرهنگی.
- _____، ۱۴۲۲ق، *تفسیر المحيط الأعظم*، تصحیح سیدمحسن موسوی تبریزی، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
- ابن ترکه، صائن‌الدین، ۱۳۶۰، *تمهید القواعد*، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۳۳۶ق، *انشاء الدوائر*، لیدن، مطبعة بریل.
- _____، ۱۳۷۰، *نقش الفصوص (نقد النصوص)*، چ دوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- امینی‌نژاد، علی، ۱۳۹۱، *حکمت عرفانی: تحریری از درس‌های عرفان نظری استاد بدالله یزدان پناه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
- _____، ۱۳۹۴، *آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
- پارسانیا، حمید، ۱۳۹۲، *روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی*، قم، فردا.
- جامی، عبدالرحمن، ۱۳۷۰، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، چ دوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____، ۱۸۵۸م، *نفحات الانس*، کلکته، مطبعة لیبسی.
- جبوری، کامل سلمان، ۱۴۲۲ق، *النجف الاثرف و حركة الجهاد عام ۱۳۳۳-۱۳۳۴ق/ ۱۹۱۴م*، بیروت، بی‌جا.
- جهانگیری، محسن، ۱۳۷۵، *محیی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*، چ چهارم، تهران، دانشگاه تهران.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد، ۱۳۸۵، *دیوان حافظ*، چ چهارم، تهران، زوار.
- حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *توحید علمی و عینی*، چ دوم، مشهد، علامه طباطبائی.
- حمدی زقروق، محمود، ۱۴۳۰ق، *موسوعة التصوف الاسلامی*، قاهره، وزارة الاوقاف المجلس الاعلی للشئون الاسلامیه.
- حمیه، خنجرعلی، ۱۳۹۲، *عرفان شیعی، پژوهشی در باب زندگی و اندیشه سیدحیدر املی*، ترجمه سیدناصر طباطبائی، تهران، مولی.
- خانم‌های، سیدمحمد، ۱۳۷۹، *ملاصدرا زندگی، شخصیت و مکتب صدر المتألهین*، تهران، بنیاد صدرا.
- رخشاد، محمدحسین، ۱۳۸۳، *در محضر بهجت*، تهران، سماء.
- رجبی، محمدحسن، ۱۳۷۸، *رسائل و فتاوی جهادی*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- شاه‌آبادی، محمدعلی، ۱۳۸۶، *رئسحات البحار*، تهران، پژوهشکده فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- شربفی، احمدحسین، ۱۳۹۲، *درآمدی بر عرفان حقیقی و عرفان‌های کاذب*، چ دوازدهم، قم، پرتو ولایت.
- شعرانی، عبدالوهاب، ۱۴۱۸ق، *البواقیت و الجواهر فی بیان عقائد الأكابر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- صدر المتألهین، ۱۳۸۳، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- _____، بی‌تا، *ایقان‌الناتین*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- عداس، کلود، ۱۳۸۷، *در جستجوی کبریت احمر، زندگانی ابن عربی*، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران، نیلوفر.
- قونوی، صدرالدین، ۱۳۷۱، *النصوص*، تهران، دانشگاه تهران.
- قیصری، داوود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سیدجلال آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- کنگره بزرگداشت آیت‌الله سیدعبدالحسین لاری، ۱۳۷۶، «مروری بر آثار آیت‌الله عبدالحسین لاری»، *آینه پژوهش*، دوره هشتم، ش ۴۸، ص ۹۲-۹۶.
- محمدی ری‌شهری، محمد، ۱۳۸۹، *زمنوم عرفان*، چ سوم، قم، دارالحديث.
- مرعشی نجفی، سیدشهاب‌الدین، ۱۴۱۴ق، *الاجازة الکبيرة*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

- مرکز اسناد ملی، ۱۳۷۰، «اسناد منتشر نشده سیدجمال‌الدین اسدآبادی»، تاریخ و فرهنگ معاصر، ش ۲۸، ص ۱۰۰.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۳، مجموعه آثار، چ دوم، تهران، صدرا.
- مظلومی‌زاده، کمال و دیگران، ۱۳۹۶، «بررسی مبانی هستی‌شناختی تربیت عرفانی براساس مکتب تربیتی نجف اشرف»، اسلام و پژوهش‌های تربیتی، ش ۱۷، ص ۱۹-۳۶.
- موسوی خلخالی، صالح، ۱۳۲۲، شرح مناقب محیی‌الدین عربی، تهران، کتابخانه خورشید.
- میرشریفی، سیدعلی، ۱۳۸۲، برگ‌های بی‌خزان، قم، دلیل ما.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله، ۱۳۹۱، مبانی و اصول عرفان نظری، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۹۷، فروغ معرفت، چ دوم، قم، عروج.

مسئله قرائت‌های مختلف در رویکرد اجتهادی به علوم انسانی و اجتماعی و نسبت آن با هرمنوتیک

محمد مهدی نادری قمی / استادیار گروه مدیریت مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*

naderi@qabs.net  orcid.org/0000-0001-6357-8430



دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۲۴ <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

چکیده

از جمله روش‌هایی که در تولید و تدوین علوم انسانی و اجتماعی اسلامی به کار گرفته می‌شود روش «اجتهادی» است. عوامل گوناگونی موجب می‌شود محققان علوم انسانی و اجتماعی اسلامی هنگام به کارگیری روش «اجتهادی» و برداشت از آیات و روایات اختلاف نظر پیدا کنند و قرائت‌های مختلفی از دیدگاه اسلام در آن مسئله ارائه نمایند. از سوی دیگر، پذیرش مبانی هرمنوتیک در خوانش متن و فهم و برداشت از آن نیز مستلزم پیدایش و پذیرش قرائت‌های مختلف از متن است. از همین رو پرسشی که مطرح می‌شود این است که درباره علوم انسانی و اجتماعی اسلامی، در صورت بروز پدیده قرائت‌های مختلف چه باید کرد؟ آیا بحث قرائت‌های مختلف در روش «اجتهادی» همان قرائت‌های مختلفی است که در اثر خوانش هرمنوتیکی متن پیش می‌آید یا با آن متفاوت است؟ مقاله پیش‌رو کوشیده است نشان دهد که اختلاف نظر در برداشت از آیات و روایات، به اختلاف در عواملی همچون متن‌شناسی، میزان و نحوه استنتاج از متن، زبان متن، میزان دخالت دادن معارف بیرون از متن، امکان تفسیر متن به متن، و قراین مربوط به کلام بازمی‌گردد و به آنچه در هرمنوتیک فلسفی و رایج مطرح می‌شود ربطی ندارد.

کلیدواژه‌ها: روش اجتهادی، قرائت‌های مختلف، هرمنوتیک، علوم انسانی و اجتماعی اسلامی.

در بحث روش تولید و تدوین علوم انسانی و اجتماعی اسلامی، یکی از روش‌هایی که توسط محققان متعددی پیشنهاد و به کار گرفته شده، روش «اجتهادی» است (برای نمونه، ر.ک: علی‌پور و حسنی، ۱۳۹۰؛ امیری و عابدی جعفری، ۱۳۹۲؛ خسروپناه، ۱۳۹۰؛ نادری قمی، ۱۳۷۸). همچنان که در جای خود توضیح داده شده (ر.ک: امیری، ۱۳۸۸؛ حسنی و علی‌پور، ۱۳۸۶)، این روش که گاه از آن به «رویکرد استنباطی» تعبیر می‌شود (ر.ک: شرف‌الدین و دیگران، ۱۴۰۰، ص ۱۴۳-۲۲۳) به شدت متن‌محور و عمدتاً مبتنی بر استفاده از متون آیات و روایات اسلامی است. از سوی دیگر، نیز اختلاف‌نظر در فهم متون، امری رایج و واقعیتی انکارناپذیر است.

اساساً شرط لازم برای رونق بازار علمی که مبتنی بر تفسیر و فهم متن هستند اعتقاد به امکان ارائه فهم متفاوت از متن است. آشنایان به علوم حوزوی می‌دانند که در شرح برخی کتب و متون درسی حوزه نظیر *کفایة‌الاصول* *آخوند خراسانی*، در موارد متعددی شارحان بر یک نظر نیستند و در تفسیر مراد مؤلف از آن قسمت متن اختلاف‌نظر وجود دارد. در حوزه علوم اجتماعی رایج نیز شاهدیم شارحان در توضیح و تفسیر آراء برخی از نظریه‌پردازان و فیلسوفان غربی، نظیر *ماکس وبر*، *فردریش هگل* و *کارل مارکس* اختلاف‌نظر دارند (برای نمونه، ر.ک: اسکات، ۲۰۰۵، ص ۴۳). در حوزه تفسیر قرآن نیز مفسری که برای نگارش تفسیری جدید قلم به‌دست می‌گیرد بر این باور است که احتمالاً خواهد توانست برخی فهم‌های قبلی از قرآن را به کنار نهد و فهمی صحیح‌تر ارائه دهد.

حال پرسش این است که اگر بحث اختلاف‌انظار و آراء در فهم و تفسیر متن، مقبول و پذیرفتنی است، اولاً چرا به‌عنوان یکی از نتایج هرمنوتیک فلسفی قلمداد می‌شود؟ و ثانیاً چرا از ناحیه مدافعان روش سنتی و صحیح فهم متن انکار شده، نسبت به نگرش امکان‌قرائت‌های مختلف از متن حساسیت نشان داده می‌شود؟ همچنین با توجه به امکان تفسیرها و قرائت‌های مختلف از متون دینی، در مسائل مربوط به علوم اجتماعی اسلامی که با روش «اجتهادی» ارائه می‌شود، چگونه می‌توان بین اجتهادها و قرائت‌های مختلف داوری کرد و درست و نادرست تفسیرهای مختلف از متن را تشخیص داد؟

نگرش‌های معتدل و افراطی درباره قرائت‌های مختلف از متن

به نظر می‌رسد بحث «امکان وجود قرائت‌های مختلف از متن» به دو صورت معتدل و افراطی قابل طرح باشد و آنچه قابل قبول و توجیه‌پذیر است صورت معتدل آن است و آنچه به وسیله هرمنوتیک فلسفی و برخی نحله‌های نوظهور نقد ادبی به آن دامن زده می‌شود گونه افراطی از تکثر در قرائت متن است. نگرش افراطی دارای مشخصه‌های ذیل است:

۱. به لحاظ قلمرو نامحدود است؛ یعنی هر متنی را قابل قرائت‌های متفاوت می‌داند و هیچ متنی را از امکان تعدد فهم استثنا نمی‌کند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۵۵؛ موسوی، ۱۳۸۶).

۲. تکثر و تنوع قرائت و وجود معانی متفاوتی که همگی آنها قابل قبول و حتی بدون رجحان است مطلوبیت دارد و مجاز است و امری ناخواسته یا عارضی قلمداد نمی‌شود (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۱؛ خسروپناه، ۱۳۸۱).

۳. این تلقی به مفسر، آزادی بی‌حد و حصر و بیش از اندازه می‌دهد و او را در حصار ضوابط و روش خاصی برای فهم متن محصور نمی‌کند. در نگاه افراطی به مقوله «امکان وجود قرائت‌های مختلف از متن»، روش عام و فراگیری برای فهم متن وجود ندارد تا از مفسران خواسته شود لزوماً قرائت خود از متن را در چارچوب ضوابط آن و به‌طور روشمند و مضبوط انجام دهند، بلکه دست مفسر در این زمینه کاملاً باز است و مجال ارائه تفاسیر متفاوت و گاه کاملاً متضادی وجود دارد، بی‌آنکه مفسر دغدغه پیروی از روش خاصی را در باب فهم متن داشته باشد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۲۸-۲۷؛ خسروپناه، ۱۳۸۱).

۴. نگرش افراطی به شدت «مفسرمحور» است، به جای آنکه «مؤلف‌محور» یا «متن‌محور» باشد. نقش مفسر و ذهنیت او در شکل‌گیری معنای متن اگر بیش از نقش خود متن نباشد - دست کم - به اندازه متن است. در واقع، این تلقی از قرائت متن، نقش مؤلف و مقصود او را در فهم متن عملاً نادیده می‌گیرد (ر.ک: خسروپناه، ۱۳۸۱).

۵. محدودیتی برای قرائت متن وجود ندارد و هیچ ملاک و معیاری نمی‌تواند محدوده‌ای برای قرائت یک متن تعیین کند و مفسر را از فهم و قرائت جدید منع نماید (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۱؛ واعظی، ۱۳۸۶، ص ۴۸۵).

این نگرش افراطی بر تلقی خاصی از ماهیت تفسیر متن مبتنی است که کاملاً با تلقی سنتی از فهم متن (که از دیر زمان در همه‌جا و بین همگان و از جمله در حوزه‌های علمیه و بین فقها و مجتهدان رایج بوده) متفاوت است.

تحلیل‌های مدافعان نگرش افراطی

مدافعان تکثر در قرائت متن به یکی از دو تحلیل زیر درباره ماهیت فهم متن گرایش دارند:

تحلیل نخست آنکه عمل فهم متن تماماً بر محور ذهنیت مفسر دور می‌زند. خواننده متن با پیش‌داوری و انتظاری خاص با متن مواجه می‌شود و ذهنیت خود را بر متن تحمیل می‌کند و متن را آن‌گونه که انتظار دارد و از پیش رقم زده است درک می‌کند. براساس این تحلیل از ماهیت تفسیر و فهم متن، همه تفسیرها و هر فهمی از متن، تفسیر به رأی است و پرهیز از تفسیر به رأی و تلاش برای دخالت ندادن پیش‌دانسته‌ها و انتظارات و پیش‌داوری‌ها در عمل فهم متن، ناممکن و ناشدنی است (ر.ک: هایدگر، ۲۰۱۹، ص ۱۹۱-۱۹۲؛ پالمر، ۱۳۹۸، ص ۱۵۰-۱۵۱؛ ساجدی، ۱۳۸۲؛ خسروپناه، ۱۳۸۱).

تحلیل دیگر از ماهیت فهم متن آن است که تفسیر متن محصول مشترک ذهنیت و افق معنایی مفسر و خواننده از یک‌سو، و افق معنایی متن از سوی دیگر است. امتزاج این دو افق معنایی واقعه فهم را صورت می‌دهد.

خواننده با متن به گفت‌وگو می‌پردازد و فهم متن نتیجه و برآیند این تعامل است. فهم متن از ذهنیت و افق معنایی مفسر شروع می‌شود. خواننده متن با پیش‌داوری و فهم خاصی به سراغ متن می‌رود و در جریان عمل فهم، این پیش‌داوری از سوی متن تعدیل می‌شود و فهم متن محصول این گفت‌وگو و کنش رفت و برگشتی میان مفسر و متن است که از آن به «حلقه هرمنوتیک» یا «دور هرمنوتیکی» (hermeneutical circle) تعبیر می‌کنند (ر.ک: صادقی و مختاری، ۱۳۹۶؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱؛ واعظی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۸-۱۷۲؛ مجتهد شبستری، ۱۳۸۴، ص ۲۴۷ و ۲۶۸). براساس این تحلیل، قابلیت یک متن برای تفسیر و فهمیده شدن، بی‌پایان است و امکان قرائت‌های نامحدودی برای یک متن وجود دارد. به همین سبب این امکان وجود دارد که گفت‌وگوهای متعدد و متنوعی میان مفسران و متن صورت پذیرد و امتزاج افق‌های متکثر و متعدد حاصل شود و در نتیجه یک متن قرائت‌های نامحدودی داشته باشد (ر.ک: هولاب، ۱۴۰۰، ص ۸۹-۸۸).

تفاوت اساسی این دو تحلیل با تلقی سنتی و متداول از ماهیت فهم متن در این نکته است که تلقی سنتی از فهم متن «مؤلف‌محور» است؛ یعنی هدف از مراجعه به متن را درک مراد و مقصود مؤلف می‌داند، و حال آنکه دو تحلیل یادشده مؤلف را کاملاً یا تا حد زیادی نادیده می‌گیرند و نقش خواننده را پررنگ و برجسته می‌کنند.

فهم متن و میزان نقش مؤلف در آن

یکی از کلیدهای اصلی بحث قرائت‌های مختلف از متن، بررسی میزان نقش مؤلف و صاحب کلام در عمل فهم است؛ زیرا اگر هدف از فهم جست‌وجوی مراد مؤلف باشد، نمی‌توان به مقبولیت همه قرائت‌های مختلف از متن فتوا داد. طبیعی است که براساس این تحلیل، هر قرائتی از متن موجه نیست، بلکه قرائتی از متن معتبر است که یا مطابق با مراد مؤلف باشد، یا آنکه - دست‌کم - روشمند و مضبوط به دست آمده باشد و براساس روش عقلایی فهم متن قابل دفاع باشد (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۱).

کلید دیگر بحث قرائت‌های مختلف از متن ارائه تحلیلی جامع از مسئله اختلاف فهم براساس تلقی سنتی از فهم متن است. این پرسش مهم مطرح است که اگر روش مقبول و صحیح تفسیر متن به دنبال درک مراد مؤلف است، و مراد مؤلف از طریق الفاظ و عبارات متن اظهار شده است، پس چگونه است که یک متن مانند قرآن کریم تفاسیر مختلفی می‌پذیرد و اختلاف فهم در آن رخ می‌نماید؟ (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۲۶).

با توجه به مقدمه مذکور، اکنون بحث را در چند محور پی می‌گیریم و پرسش‌های اصلی ذیل را بررسی می‌کنیم:

۱. آیا متن مستقل از مؤلف آن است؟ و آیا می‌توان بدون در نظر گرفتن مراد مؤلف به درک متن ناائل آمد؟ در خصوص علوم اجتماعی اسلامی، این پرسش مشخصاً بدین صورت است که با توجه به اینکه رویکرد اجتهادی در علوم اجتماعی اسلامی بر مدار متون آیات و روایات می‌چرخد، آیا محقق علوم اجتماعی اسلامی می‌تواند بدون در

نظر گرفتن مقصود خدای متعال (درباره آیات قرآن) و پیامبر و ائمه معصومین^{علیهم‌السلام} در خصوص متون روایی به درک و فهم متن نائل آید؟

۲. سهم خواننده و افق معنایی او در عمل فهم چیست؟ و پیش‌دانسته‌های خواننده چه نقشی در فهم متن دارد؟ این پرسش نیز در خصوص علوم اجتماعی اسلامی مبتنی بر روش «اجتهادی» بدین‌صورت قابل طرح است: سهم محقق علوم اجتماعی اسلامی و افق معنایی او در فهم آیات و روایات اسلامی چیست؟ و پیش‌دانسته‌های او چه نقشی در فهم آیات و روایات مرتبط با علوم اجتماعی اسلامی دارد؟

۳. با حفظ روش صحیح فهم متن و جست‌وجو برای درک مراد مؤلف، چگونه است که باز هم تفاسیر یک متن - مثلاً قرآن کریم - مختلف می‌شود؟ این سؤال نیز در دایره علوم اجتماعی اسلامی بدین‌صورت مطرح می‌شود: چگونه است که حتی با رعایت قواعد و ضوابط مقرر در روش «اجتهادی» باز هم بین محققان یک علم خاص از مجموعه علوم اجتماعی اسلامی، در خصوص موضوع و مسئله خاص و مشخصی از آن علم، در برداشت از آیات و روایات اتفاق نظر وجود ندارد و بعضاً شاهد تفاسیر و نظرات مختلف هستیم؟

استقلال متن از مؤلف

نادیده انگاشتن قصد و نیت مؤلف در مقام فهم و تفسیر متن اختصاصی به هرمنوتیک فلسفی ندارد و شاخه‌ها و مکاتب مختلفی در هرمنوتیک و نقد ادبی بر آن اصرار می‌ورزند. تمام این گرایش‌ها علی‌رغم برخی اختلاف‌ها، در این امر مشترکند که در فهم و تفسیر متن، بر عنصر بیرونی متن که عبارت از ذهنیت و قصد و مراد مؤلف از آفرینش متن است، نباید تکیه کرد و همت مفسر نباید مصروف درک موقعیت ذهنی و درون‌مایه روانی مؤلف و صاحب اثر در حین آفرینش اثر هنری و ادبی باشد. البته آنان با استدلال‌های متفاوتی به این نتیجه مشترک می‌رسند. استدلال هریک از این شاخه‌های هرمنوتیکی و ادبی بر طرد و انکار نقش صاحب اثر و مؤلف، مبتنی بر نوع نگاه آنان به فهم متن و ماهیت تفسیر است.

برای مثال، می‌توان به رویکرد نقد نوین امریکایی اشاره کرد (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۱) که ایده اصلی آنان در مقاله معروف «مغالطه قصدی» آمده است. پیروان نقد نوین بر آنند که قصد مؤلف، نه قابل دسترس است و نه به‌عنوان معیار برای قضاوت در باب موفقیت یک اثر هنری - ادبی مطلوب است. نقد و فهم و تفسیر فقط باید بر عناصر درونی متن مبتنی باشد (ر.ک: واعظی، ۱۳۹۲؛ شمس و مشکات، ۱۳۹۴).

ساخت‌گرایان نیز با نگاه خاصی که به ماهیت و روش فهم متن دارند جایی برای مؤلف و مراد او در نظر نمی‌گیرند. ساخت‌گرایان هر متنی را همچون سندی تاریخی می‌نگرند که از چندین دسته رمز تشکیل شده و تفسیر و تحلیل اثر چیزی جز تشخیص و رمزگشایی نیست (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۱). رولان بارت، ساخت‌گرای فرانسوی، در مقاله مشهور «مرگ مؤلف» (ر.ک: بارت، ۱۳۹۴؛ واعظی، ۱۳۸۹؛ سجودی، ۱۳۸۱) بر این نکته تأکید دارد که نقد

سنتی و شیوه رایج در فهم متن هرگز به خواننده توجه نکرده و نویسنده را تنها شخص مطرح در صحنه ادبیات دانسته است. ما باید این ایده را کنار بزنیم و خواننده را متولد سازیم. تولد خواننده باید به قیمت مرگ مؤلف صورت پذیرد (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: بارت، ۱۹۹۵).

بررسی تک تک این دیدگاه‌ها مجال گسترده‌ای می‌طلبد. در اینجا فقط به ذکر چند نکته بسنده می‌کنیم که توجه به آنها در روشن شدن ابعاد بحث و نقاط ضعف مشترک تفکراتی که سهم مؤلف را در تفسیر متن نادیده می‌گیرند، کمک خواهد کرد:

۱. متن به علت آنکه حاوی الفاظ و ترکیب‌های معنادار است قابلیت آن را دارد که مستقل از مؤلف و نیت او در نظر گرفته شود. در این صورت خواننده متن می‌تواند وارد یک بازی معنایی با متن شود و از زوایای گوناگونی به آن بنگرد و شباهت‌ها و مناسبت‌های زبانی مختلف را بازسازی کند و به قرائت‌های متنوعی از متن دست‌یازد. بنابراین، سخن در «امکان» مستقل دیدن متن از مؤلف آن نیست؛ زیرا این امکان همیشه وجود دارد، بلکه سخن در دو نکته است:

نخست آنکه آیا این نادیده انگاشتن در همه جا مطلوب است؟ یا آنکه گاهی ما موظف و مجبور به توجه به قصد مؤلف هستیم و مستقل دیدن متن از مؤلف آن امری نامطلوب است؟

دوم آنکه آیا این نگاه استقلالی به متن، مجال بی‌پایان برای بازی معنایی فراهم می‌آورد؟ یا آنکه هر متنی معانی محتمل و ممکن محدودی دارد و آزادی عمل خواننده به‌گونه‌ای نیست که هر قرائتی از متن را محتمل و ممکن سازد؟ (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۱).

۲. گاهی نادیده انگاشتن مؤلف لطمه‌ای به فهم متن نمی‌زند و کاربرد متن را با اشکالی مواجه نمی‌کند. زمانی که به قطعه شعری یا ضرب‌المثلی استشهد می‌شود، نه گوینده و نه مخاطب، از اینکه سراینده شعر یا گوینده نخستین ضرب‌المثل چه کسی بوده و در چه شرایط تاریخی و اجتماعی به‌سر می‌برده و دارای چه گرایش‌های مشخص فکری بوده است هیچ‌گونه آگاهی و شناختی ندارند و این نآگاهی هیچ تأثیری در برداشت و فهم آنها از آن سخن بر جای نمی‌گذارد.

در مقابل، گاهی شناخت مؤلف و صاحب اثر برای مفسر و مراجعه‌کننده به متن بسیار اهمیت دارد. کسی که درصدد نوشتن کتابی درباره آراء و عقاید جلال‌الدین محمد رومی (مولوی) است، نمی‌تواند در بررسی اشعار *مثنوی معنوی* و *دیوان شمس*، ویژگی‌ها و مقاصد *ملای رومی* را نادیده بگیرد. برای او مهم است که *مولوی* این شعر را در چه مقطع زمانی از عمر خویش سروده است، تا بررسی کند که آیا پس از آن تبدیل رأی او حاصل شده است یا نه؟

در مکتوبات دینی و متون وحیانی، ضرورت توجه به افق معنایی صاحب اثر و درک مراد و مقصود صاحب اثر مضاعف است. محقق علوم اجتماعی اسلامی که استفاده از روش «اجتهادی» را مبنای تحقیق خود قرار داده، در آیات و روایات به دنبال کشف دیدگاه اسلام است، نه آنکه بخواهد دیدگاه و نظر شخصی خود را بیان

کند. به‌طور کلی، در باب متون دینی، هدف ما همواره درک و فهم مقصود گوینده سخن، یعنی خداوند و صاحب شریعت است. روح دین‌داری و گوهر ایمان دینی لبیک گفتن عملی و نظری به پیام پروردگار است. پس رویکرد عالمانه و مؤمنانه به متون دینی به منظور درک خواست خداوند و پیامبر و امامان معصوم^{علیهم‌السلام} صورت می‌پذیرد (ر.ک: واعظی، ۱۳۸۹، ص ۴۹).

حال با چنین هدفی چگونه می‌توان پیوند متن را با مؤلفش نادیده انگاشت و متن دینی را همچون شعر یا نثری عادی پیش رو نهاد و به تفسیر آزاد آن دست یازید؟! یکی از شرایط پذیرش قرائت‌های مختلف از یک متن آن است که هر کدام از آن قرائت‌ها براساس روش عقلایی باشد. نمی‌توان بی‌ضابطه و به دلخواه، هر دیدگاهی را بر متن تحمیل کرد و نام آن را «قرائت جدید» گذاشت (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۸۱).

۳. در نظر گرفتن نیت مؤلف موجب می‌شود معانی محتمل یک متن بسیار محدود باشد؛ زیرا طبق این فرض، هر متکلمی که لب به سخن می‌گشاید، الفاظ و جملات را به غرض بیان مطالب خاصی به‌کار می‌آورد. پس به‌طور طبیعی مقاصد و افکار مشخص و معینی در پس کلمات و نوشتار او پنهان است و نمی‌توان ادعا کرد که هر تفسیر و هر قرائتی از متن^۱ مقصود او بوده است.

حتی اگر شأن مؤلف و متکلم را در تفسیر گفتار و نوشتار نادیده بگیریم باز هم نمی‌توانیم مدعی باشیم که متن و گفتار قابلیت هر قرائتی را دارد و امکان قرائت متن بی‌پایان است؛ زیرا پیوند میان الفاظ و معانی خاص، در هر زبانی امری عینی و واقعی است و تابع قرارداد و پسند شخصی افراد نیست. این پیوند عینی میان لفظ و معنا سبب می‌شود که هر لفظ قالب برای هر معنایی نباشد، بلکه با یک یا چند معنای خاص پیوند داشته باشد (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۱). بنابراین، بازی معنایی با متن نیز حساب و کتابی دارد و هر قرائتی را نمی‌توان به متن تحمیل کرد و کشش معنایی متن در چارچوب اقتضائات زبانی و دلالت عقلایی متن است.

نقش افق معنایی مفسر در فهم متن

اشاره شد که هر مفسر و خواننده متن ناگزیر دارای افق معنایی خاص خویش است که این افق معنایی محصول پیش‌دانسته‌ها، بینش‌ها، گرایش‌ها، ارزش‌ها و هنجارهای مقبول اوست (ر.ک: هولاب، ۱۴۰۰، ص ۸۹؛ ساجدی، ۱۳۸۲). بحث مهم، به‌ویژه در هرمنوتیک فلسفی، آن است که آیا این افق معنایی را باید برکنار از عمل فهم متن قرار داد؟ پاسخ هرمنوتیک فلسفی آن است که نه‌تنها دخالت دادن این افق معنایی محل فهم متن نیست، بلکه شرط لازم برای حصول فهم متن است.

طرفداران روش صحیح فهم متن معتقدند: گرچه مفسر دارای افق معنایی و دیدگاه‌های فکری خاص خویش است، اما هدف از تفسیر متن دستیابی به افق معنایی مؤلف است و دخالت دادن ذهنیت مفسر، وصول به این هدف را دچار تیرگی و ابهام می‌کند. سعی مفسر باید جست‌وجو برای یافتن عقلانیت مؤلف و همچنین نیات، مقاصد و

افکار نهفته در پس الفاظ متن باشد، نه آنکه عقلانیت او را در عقلانیت خویش مضمحل کند و ذهنیت خویش را به گونه‌ای با متن درآمیزد و به آن تحمیل نماید.

ممکن است کسی بگوید: ما منکر محوریت نقش مؤلف در عمل فهم نیستیم و غایت تفسیر را درک مراد مؤلف می‌دانیم، اما با این واقعیت چگونه برخورد کنیم که هیچ خواننده‌ای با ذهن خالی با متن مواجه نمی‌شود؟ هر مفسری دارای انتظارات، پیش‌داوری‌ها و پیش‌دانسته‌هایی است که سبب می‌شوند وی با علایق و سلايق خاص خودش با متن روبه‌رو شود. براین اساس، نمی‌توان کلامی را سراغ داشت که همه مردم - هرچند غرض سوئی نداشته باشند - معنای واحدی از آن بفهمند و فرض فهم معنای واحد ناممکن است (ر.ک: سروش، ۱۳۷۳، ص ۳۰۱-۳۰۲، ۳۸۴ و ۴۸۷).

نکنه مذکور مبحث مهمی در باب تفسیر متن است و به نظر می‌رسد که حل آن در گرو تحلیل و تبیین انحای دخالت پیش‌دانسته‌ها در عمل فهم است. واقعیت آن است که مفسر با مجموعه‌ای از معلومات و دانش‌ها با متن مواجه می‌شود و برخی از این دانش‌ها نه تنها خللی به امر فهم متن وارد نمی‌سازند، بلکه وجود آنها از لوازم و ضروریات حصول فهم است. فقط در مواردی که پیش‌دانسته‌ها بخواهد نقش و تأثیری در محتوای پیام داشته باشد و خود را به مضمون و معنای کلام تحمیل کند دخالتش ناروا و ناپسند است.

توضیح مطلب نیازمند ذکر اقسام پیش‌دانسته‌های مربوط به عمل فهم متن است. این پیش‌دانسته‌ها به چند دسته تقسیم می‌شوند که برخی از آنها می‌تواند دخالت معقول و مقبولی در فهم متن داشته باشد و دخالت برخی از آنها کاملاً ناموجه و مخل فهم خواهد بود. در اینجا به برخی از این اقسام اشاره می‌کنیم:

۱. معلومات ابزاری که نقش مقدماتی در عمل فهم متن ایفا می‌کنند. آشنایی با برخی از قواعد ادبی، علم منطق، لغت و قواعد حاکم بر محاوره و تفهیم و تفهم عقلایی از زمره معارف پیشینی است که نقشی در شکل‌دهی محتوای پیام ندارد و مضمونی را به متن تحمیل نمی‌کند؛ اما بدون آشنایی با آنها فهم متن میسر نیست (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۱).

۲. معلوماتی که زمینه طرح پرسش از متن را فراهم می‌آورند، و به تعبیر دیگر، امکان «استنتاج متن» را در اختیار می‌نهند. هر متنی مستقیماً گویای مطالبی است که مضامین مستقیم و آشکار آن را تشکیل می‌دهد. در عین حال این امکان وجود دارد که با طرح پرسش‌هایی نسبت میان مضامین متن با برخی امور دیگر آشکار شود؛ یعنی پاسخ متن به آن پرسش‌ها معلوم گردد. این عمل را «استنتاج متن» گویند. کمیت و کیفیت پرسش‌ها تابع ذهن مفسر و افق معنایی اوست. در اینجا باید توجه داشت که پرسش فقط زمینه‌ساز استنباط مضمون و معنا از متن است و دخالت محتوایی در ترسیم معنای متن ندارد (ر.ک: آجیلیان و جلالی، ۱۳۹۰).

۳. اطلاعات و دانسته‌های خواننده نسبت به شخصیت مؤلف و صاحب سخن به فهم مراد او کمک می‌کند. شناخت ما از حافظ به عنوان شخصیتی که اهل سلوک و عرفان بوده است، زمینه تفسیر عرفانی از غزلیات او را

فراهم می‌آورد، درحالی‌که شناخت قبلی ما از یک شاعر به‌عنوان شخصیتی بدون تمایلات عرفانی و صوفیانه و گاه گرایش‌های ضد صوفیانه، مجال این‌گونه تفاسیر از اشعار آن شاعر را سلب می‌کند.

۴. برخی پیش‌دانسته‌های یقینی مفسر گاه در فهم مراد متکلم دخالت می‌کند. در توضیح این نحوه دخالت، ذکر این مقدمه لازم است که دلالت لفظی متن که از آن به «ظهور کلام» تعبیر می‌کنیم، تابع الفاظ متن و دلالت لفظی کلام است؛ اما مراد جدی و نهایی متکلم گاه متفاوت با مدلول لفظی کلام اوست. گاه برخی قرائن به ما کمک می‌کنند که بفهمیم «مراد جدی» کلام غیر از «ظهور لفظی» آن است (برای مطالعه بیشتر در این باره، ر.ک: مظفر، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۸-۲۰؛ ج ۲، ص ۱۲۳-۱۳۵).

پیش‌دانسته‌های قطعی و یقینی خواننده متن گاه در نقش این‌گونه قرائن عمل می‌کند. گاهی ظهور کلام برای مفسر احراز می‌شود؛ اما به علت ناسازگاری این ظهور با مطلب مسلم و قطعی عقلی نمی‌تواند این معنای ظاهری را مراد جدی متکلم بداند. برای مثال، مفسر با توجه به براهین عقلی یقین دارد که خداوند موجودی مادی و جسمانی نیست. از سوی دیگر، با آیه «یدالله فوق ایدیهم» (فتح: ۱۰) مواجه می‌شود که ظهور لفظی آن حاکی از وجود دست برای خداوند است. مفسر با توجه به آن دانش یقینی که مقبول‌گنیده نیز بوده است، ظاهر آیه را مراد جدی خداوند ندانسته و کلمه «ید» را استعاره از تأیید و قدرت و یاری الهی تفسیر می‌کند.

نکته مهمی که در اینجا باید به آن توجه داشت این است که شأن قرینه شدن برای درک مراد جدی تنها از آن معلومات قطعی و یقینی است و هرگز به واسطه معلومات ظنی و احتمالی نمی‌توان از ظهور لفظی آیه یا روایتی دست شست. بنابراین مادام که قرینه قطعی برای دست برداشتن از ظاهر آیه و روایتی در دست نداشته باشیم، حق نداریم از معنای ظاهری آن عدول کنیم (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: رضایی و دیگران، ۱۳۹۸؛ شربتیان و داورزنی، ۱۳۹۶).

۵. برخی از پیش‌دانسته‌ها به معلوماتی اختصاص دارند که ظنی و غیریقینی هستند و از جانب مفسر به‌طور آگاهانه یا ناخودآگاه در تعیین ظهور لفظی کلام یا مراد جدی متکلم دخالت داده می‌شوند. این دخالت دادن ناموجه است و بحث معروف «تفسیر به رأی» مربوط به این دسته از پیش‌دانسته‌هاست.

تفسیر متن همواره در معرض ابتلا به آفتی به نام «تفسیر به رأی» است و نظریه سنتی تفسیر همواره بر لزوم پرهیز از این آفت تأکید دارد. این در حالی است که نظریه‌های تفسیری نوین در هرمنوتیک و نقد ادبی اغلب به‌گونه‌ای است که نه تنها عنصر تفسیر به رأی را مجاز، بلکه ضروری و لازم اعلام می‌کنند! از نظر آنان اساساً تفسیر متن همواره از مقوله تفسیر به رأی است و تفسیر منهای اعمال رأی و نظر مفسر امری ناممکن است! (ر.ک. مسعودی، ۱۳۸۱).

با توجه به توضیحات مذکور، اصل این قضیه صحیح است که ذهنیت مفسر در فهم متن ایفای نقش می‌کند، اما این نتیجه‌گیری که این تأثیر و ایفای نقش از نوع دخالت محتوایی و تفسیر به رأی باشد باطل است. دانسته‌های

مفسر باید در خدمت درک پیام متن و افق معنایی مؤلف و مقاصد و نیات او صرف شود؛ اما اگر پیش‌دانسته‌های مفسر از سنخ پنجم باشد مخل عمل فهم است و باید از آن پرهیز شود (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۶۵).

خطر «مفسرمحوری» در حوزه تفکر دینی

روشن است که علوم اجتماعی اسلامی زیرمجموعه حوزه دانش وسیع‌تری به نام «معرفت دینی و اسلامی» است. از این رو، هرمنوتیک فلسفی و نظریه مفسرمحوری اگر تأثیرات منفی و مخربی در حوزه معرفت و تفکر دینی داشته باشد، طبعاً علوم اجتماعی اسلامی (به‌ویژه اگر با رویکرد اجتهادی مطالعه و پیگیری شود) نیز از این آفات به‌دور نخواهند بود. از این رو، در اینجا مناسب است به بازتاب‌های منفی «مفسرمحوری» در حوزه تفکر دینی و علوم اجتماعی اسلامی اشاره‌ای داشته باشیم.

پررنگ کردن نقش مفسر در عمل فهم متون دینی و اعتقاد به امکان قرائت‌های متنوع و سیال از آن، جوهر دین‌داری را از جهات گوناگونی تهید می‌کند. معرفت دینی (و در بحث خاص ما، علوم اجتماعی اسلامی با رویکرد اجتهادی) به میزان وسیعی محصول فهم متون دینی است. حال اگر بپذیریم ذهنیت و افق معنایی مفسر، محور و اساس فهم متون دینی است، چگونه می‌توان به معرفت حاصل از مراجعه به این متون اعتماد کرد و آنها را پایه ایمان و اعتقاد مذهبی و ارائه دیدگاه‌ها و نظریات اسلام قرار داد؟ ایمان و اعتقاد مذهبی بر محور برخی معارف جزئی و ثابت و یقینی شکل می‌گیرد، و حال آنکه دستاورد «مفسرمحوری»، معرفتی سیال و نسبی است (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۱).

در خصوص علوم اجتماعی اسلامی نیز روشن است که ما به دنبال کشف نظریه‌ها و دیدگاه‌های اسلام درباره مسائل و موضوعات این علوم هستیم؛ اما براساس دیدگاه مفسرمحوری در تفسیر متون، هریک از علوم اجتماعی اسلامی به‌تبع مفسرانی که در پی استخراج آن از متون و منابع اسلامی هستند، امری سیال و نسبی خواهد بود و هیچ دوام و ثباتی نخواهد داشت. روح دین‌داری براساس التزام عملی و نظری به پیام الهی شکل می‌گیرد و برای ما به‌عنوان یک محقق متدین به دین اسلام، امر مهم و حیاتی آن است که بدانیم دین اسلام در زمینه هریک از علوم انسانی و اجتماعی مشتمل بر چه معارفی است و خداوند از طریق وحی، آن نظام دانشی را چگونه معرفی کرده و از انسان در زمینه مسائل و موضوعات مربوط به آن حوزه دانشی چه می‌خواهد و چه انتظاری دارد. به همین سبب، خلوص معرفت دینی از شائبه‌ها و پیرایه‌ها برای ما اهمیت فراوان دارد. از این رو، دخالت دادن ذهنیت و علایق فردی فضای درک پیام الهی را تیره می‌کند و انتساب برداشت‌ها و فهم‌ها به صاحب متن را خدشه‌دار می‌سازد و این با هدف اصلی از مراجعه به متن دینی ناسازگار است.

به‌طور کلی، پذیرش مفسرمحوری و تن دادن به سیال بودن و نسبییت معرفت دینی، راه را بر هرگونه باور و اعتقاد ثابت در حوزه تفکر دینی می‌بندد و دیگر نمی‌توان گفت: اسلام و خداوند چه می‌گوید، بلکه باید گفت: فلان

مسلمان یا فلان عالم دینی چه می‌گوید و سخن گفتن از برخی باورها و اعتقادات ثابت و انتساب آنها به اسلام ناروا و ناموجه می‌شود و عباراتی نظیر «نظام اخلاقی اسلام، شریعت اسلامی، هستی‌شناسی اسلامی، انسان‌شناسی اسلامی، اقتصاد اسلامی، جامعه‌شناسی اسلامی، مدیریت اسلامی» و مانند آن نیازمند تجدیدنظر اساسی می‌شود؛ زیرا باید آنها را به‌گونه‌ای به‌کار بست که با نسبیت و سیال بودن سازگار افتد.

سرّ اختلاف در فهم متن

همه دیدگاه‌هایی که فهم متن را «مفسر‌محور» دانسته و نقش مفسر را در عمل فهم متن، پررنگ و اساسی جلوه می‌دهند تکثر قرائت را امری بایسته و طبیعی می‌دانند. در اینجا مهم آن است که براساس قرائت سنتی متن که «مؤلف‌محور» است و از طریق متن و بدون دخالت دادن ناموجه افق معنایی مفسر درصد درک مقصود صاحب سخن است، سرّ اختلاف تفسیرها و علل و عوامل آن را بیان کنیم. البته موارد زیادی وجود دارد که هیچ اختلافی در فهم متن نیست؛ مثلاً متون دینی که از سنخ «نص» باشند که هم از جهت دلالت هیچ خدشه‌ای ندارند و هم از نظر سند بی‌مشکل‌اند، از زمره مواردی هستند که هیچ اختلافی در فهم آنها رخ نمی‌دهد؛ یعنی هر کس روشمند و مضبوط و در چارچوب قواعد حاکم بر روش سنتی فهم متن به سراغ آنها برود فهمی یکسان از آن نصوص خواهد داشت (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۶۹-۶۵).

اما به‌هرحال در چارچوب روش «اجتهادی» که ابتدای اساسی آن بر برداشت از آیات و روایات اسلامی است، گاهی اجتهادها به نتیجه یکسانی نخواهند رسید و با مسئله اختلاف آراء و اجتهادها مواجه خواهیم شد. طبعاً کاربست روش «اجتهادی» در علوم اجتماعی اسلامی نیز از این قاعده مستثنا نیست و ممکن است صاحب‌نظران در یک مسئله و موضوع خاص از یکی از علوم اجتماعی و انسانی آراء و اجتهادهای متفاوتی ارائه دهند. این اختلاف می‌تواند معلول علل و عوامل گوناگونی باشد. عمده‌ترین علل بروز اختلاف فهم به سبب روش سنتی فهم متن را می‌توان مربوط به مواردی دانست که در ادامه به آنها اشاره خواهد شد:

۱. اختلاف نظرهای مربوط به متن‌شناسی

این امر در معرفت دینی و فهم متون دینی مثال‌های فراوانی دارد. در فقه یا کلام، تشخیص اینکه کدام روایت معتبر و کدام نامعتبر است اهمیت بسیار دارد؛ زیرا روایات نامعتبر - درواقع - از قلمرو متن دینی خارج می‌شوند و در شکل‌دهی معرفت دینی (و در بحث خاص ما، علوم اجتماعی اسلامی) نقشی ایفا نمی‌کنند. تشخیص روایت معتبر از نامعتبر، به علمی نظیر علم رجال و درایه و منبع‌شناسی مرتبط است. اختلاف نظر در برخی مباحث این علوم، گرچه مستقیماً ربطی به تفسیر و فهم متن ندارد و این علوم از مقدمات و ابزار فهم متن محسوب نمی‌شوند، اما در تشخیص اینکه چه چیزی جزو متن دینی و چه چیزی خارج از آن است، ایفای نقش می‌کند. بنابراین چه‌بسا روایاتی

از نظر یک فقیه و اسلام‌شناس جزو متن دینی و معتبر محسوب شوند و از نظر مجتهد دیگر چنین نباشد. در نتیجه، معرفت یک محقق و اسلام‌شناس با محقق و اسلام‌شناس دیگر، در حوزه مسائل مربوط به علوم اجتماعی اسلامی متفاوت می‌شود و اختلاف فهم رخ می‌دهد.

برای مثال، روایت مقبوله *عمر بن حفصه* (ر.ک: حرعاملی، ۱۴۰۲ق، ج ۱۸، ص ۹۸) از نظر برخی فقهای نامدار، یکی از ادله محکم برای اثبات ولایت فقیه شمرده می‌شود. این عده از فقها معتقدند: از این روایت استفاده می‌شود در زمان غیبت امام معصوم^ع اداره امور اجتماعی و رتق و فتق امور مربوط به جامعه اسلامی به فقیه جامع‌الشرایط سپرده شده است. در مقابل نیز برخی فقها به سبب ارسالی که در سند این روایت وجود دارد، آن را نامعتبر و غیرقابل استناد می‌دانند.

۲. اختلاف در میزان و نحوه استنتاج متن

همچنان که اشاره کردیم، یک متن افزون بر اینکه خود به خود ناطق به معانی و مضامینی است، قابلیت استنتاج را نیز دارد و می‌توان پرسش‌هایی را مربوط به آن متن پیش‌رو نهاد و پاسخ آنها را از متن استنباط کرد. برای مثال، آیات قرآنی مستقیماً در باب «مدیریت تضاد و تعارض در سازمان» سخنی ندارند و ناطق به آن نیستند، اما این امکان وجود دارد که محقق مدیریت اسلامی نسبت بین نظریه‌های موجود در زمینه تضاد و تعارض در سازمان را با تعالیم و مضامین موجود در قرآن ارزیابی کند و بیان نماید که آیا روح تعالیم مدیریتی قرآن با این نظریه‌ها سازگار است یا ناسازگار؛ چنان که برخی محققان به این امر مبادرت ورزیده و کوشیده‌اند با مراجعه به متون و منابع اسلامی، سیره پیامبر گرامی^ص را در مدیریت تعارض بررسی و استخراج نمایند (ر.ک: علی‌زاده، ۱۳۹۴).

گاه چند تفسیر از یک متن در معنای لفظی یک عبارت نزاعی ندارند و تفاوت تفاسیر به میزان و نحوه استنتاج برمی‌گردد. تعدد و افزایش حجم تفاسیر لزوماً به معنای تفاوت در درک معنای لفظی مدنظر نیست، بلکه برخی از این تفاوت‌ها به استنتاج بازمی‌گردد. برای مثال، مفسری که گرایش کلامی دارد بیشتر مایل به استنتاج قرآن در موضوعات و مباحث کلامی است، و مفسری که ذهنش با موضوعات مربوط به دانش مدیریت یا جامعه‌شناسی درگیر است به این‌گونه پرسش‌ها بیشتر خواهد پرداخت.

برای نمونه، یکی از موضوعات مهمی که در دانش جامعه‌شناسی و برخی علوم انسانی و اجتماعی دیگر (نظیر روان‌شناسی اجتماعی و مدیریت) به آن توجه می‌شود بحث «فرهنگ» است. در قرآن و روایات، درباره تعریف «فرهنگ» و مؤلفه‌های آن مستقیماً چیزی بیان نشده است، اما محقق علوم انسانی و اجتماعی که دغدغه این موضوع را دارد، می‌کوشد با طرح پرسشی در این زمینه، به سراغ قرآن و روایات رفته، ببیند با دقت در آنها آیا می‌توان به تعریفی از فرهنگ براساس رویکرد اسلامی دست یافت یا خیر؛ چنان که برخی از اندیشمندان مسلمان به این کار مبادرت ورزیده‌اند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۷۱).

۳. اختلاف نظر در زبان متن

در تفسیر یک متن، مهم است که ما چه دیدگاهی به زبان آن متن داشته باشیم؛ زبان آن را عرفی بدانیم یا زبان رمز و ایما و اشاره؛ در یک گزارش، زبان متن را تمثیلی و استعاره‌ای بدانیم یا خبر و حکایت از واقع. چنین اختلاف‌نظرهایی تأثیری مستقیم در نحوه برداشت و فهم متن خواهد داشت. تفاسیر انفسی و عرفانی قرآن در بسیاری از موارد، مبتنی بر رمزگشایی و جست‌وجوی معانی پنهان در پس معنای ظاهری آیات است، و حال آنکه دیگر تفاسیر و مفسران چنین نگاهی به زبان قرآن ندارند (برای توضیح بیشتر در این باره، ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۵۰-۵۳؛ محمدرضایی و دیگران، ۱۳۹۳). حتی ممکن است مفسری زبان قرآن را به‌طور کلی زبان عرفی و محاوره‌ای بداند، اما در فقره خاصی شواهدی بر تمثیلی بودن آن فقره اقامه کند. برای مثال، آیات مربوط به داستان خلقت را تمثیلی بداند. این اختلافات مبنایی در باب زبان متن، طبعاً در نحوه تفسیر و درک آن تأثیرگذار است.

۴. میزان دخالت دادن معارف بیرون متن در فهم متن

پیش از این اشاره کردیم که گاه معرفت بیرونی اگر یقینی باشد در فهم مراد جدی از متن اثر می‌گذارد. این مبنا مقبول برخی از مفسران نیست. برای مثال، اهل ظاهر و حدیث به تفکیک حوزه معارف عقلی از فهم متون دینی معتقدند و بر حفظ ظواهر احادیث پافشاری می‌کنند و همین موجب اختلاف در فهم متون دینی می‌شود. گروهی از مفسران به لزوم دخالت دادن احادیث در تفسیر آیات قرآنی معتقدند. تفاسیر روایی براساس این دیدگاه تدوین شده‌اند. در این تفاسیر تلاش شده مضامین آیات قرآن با استناد به مفاد احادیث تفسیر گردد. این در حالی است که برخی از مفسران چنین مبنایی را نمی‌پذیرند و به استقلال معنایی آیات قرآن معتقدند. طبیعی است که این‌گونه اختلاف‌نظرها در باب نحوه و میزان دخالت دادن معارف بیرون متنی، بر فهم متن اثرگذار است.

۵. اختلاف در امکان تفسیر متن به متن

اختلاف‌نظر در شیوه تفسیر متن به‌طور طبیعی موجب تفاوت در فهم متن می‌شود. برای نمونه، مفسری مانند علامه طباطبائی معتقد است: آیات قرآنی یکدیگر را تفسیر می‌کنند و می‌شود قرآن را با قرآن تفسیر کرد و آیات قرآنی معطوف و ناظر به یکدیگرند (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۱). در مقابل، مفسران دیگری تنها در سایه فنون ادبی یا به کمک احادیث و روایات درصدد تفسیر قرآن هستند (برای مطالعه بیشتر در این باره، ر.ک: عمیدزنجانی، ۱۳۸۷، ص ۲۱۶ و ۲۳۷). طبعاً نمی‌توان انتظار داشت تفسیر علامه طباطبائی از آیات قرآن با تفسیر این‌گونه مفسران صددرصد مطابق باشد.

برای نمونه، یکی از مباحث مهم در علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی، نقش جامعه در شکل‌گیری شخصیت و تربیت انسان است. در این زمینه علامه طباطبائی با روش تفسیری خود (تفسیر قرآن به قرآن) مطالب مفیدی را از قرآن استخراج و ارائه نموده است (ر.ک: رجبی، ۱۳۹۳، ص ۲۷۵-۲۸۴).

۶. توجه به قرائن مربوط به کلام

در فهم متن، گاه خواننده به برخی قرائن لفظی و مقامی توجه نمی‌کند و از آن غفلت می‌ورزد و به همین سبب به قرائت و تفسیری متفاوت با سایرین دست می‌یازد. برای مثال، بستر و شأن (سبب) نزول آیه و روایت را در نظر نمی‌گیرد.

برای نمونه، یکی از مسائل و پدیده‌های اجتماعی^۵ بروز بیماری‌های مسری خطرناک در جامعه است. به‌عنوان یک شاهد نزدیک، می‌توان به بیماری کشنده کرونا و همه‌گیری جهانی آن اشاره کرد. در گذشته‌ای نه‌چندان دور نیز طاعون یکی از بیماری‌های مرگباری بود که جوامع انسانی را درگیر می‌کرد. درباره نحوه مواجهه با این بیماری، روایت موثقی از پیامبر اکرم^ﷺ داریم که فرار از طاعون، گناه و مثل فرار از جهاد و رویارویی با کفار و دشمنان اسلام است.

از سوی دیگر، روایت موثق دیگری از امام هفتم^ﷺ داریم که آن حضرت فرار از شهر یا روستا یا حتی خانه‌ای را که در آن طاعون آمده باشد مجاز و بی‌اشکال می‌دانند. راوی از این سخن امام تعجب می‌کند و حدیثی را که از پیامبر^ﷺ نقل شده یادآوری می‌کند.

امام^ﷺ در پاسخ می‌فرماید: رسول خدا^ﷺ این مطلب را درباره کسانی گفتند که در مرزها در جبهه و مقابل دشمن بودند و مرض طاعون در آن منطقه آمد و آنها از ترس طاعون، جبهه را رها و فرار می‌کردند. از این رو، پیامبر اکرم^ﷺ برای جلوگیری از خالی شدن جبهه، این سخن را بیان فرمودند (ر.ک: حرعاملی، ۱۴۰۲، ج ۲، ص ۴۳۰).

۷. تلقی ظهور شخصی به جای ظهور عینی

آنچه در فهم صحیح اهمیت دارد ظهور عینی کلام است. مراد از «ظهور عینی کلام» دلالتی لفظی است که مدنظر متکلم بوده است. معمولاً فهم عرف و اهل زبان کاشف از این ظهور عینی است و دستیابی به ظهور عرفی کلام راهگشای وصول به ظهور عینی است. اما گاه مفسر گمان می‌برد آنچه در ذهن او از الفاظ شکل گرفته همان ظهور عرفی و عینی کلام است، و حال آنکه ممکن است در اثر برخی ارتباطات فرهنگی و علایق خاص شخصی، آنچه در ذهن او شکل می‌گیرد (ظهور شخصی) متفاوت با فهم عرف و اهل زبان از آن متن باشد. این امر موجب اختلاف فهم می‌شود (ر.ک: مظفر، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۳۱-۱۳۲).

قرائت صحیح براساس هریک از دو رویکرد متن محوری و مؤلف محوری

درباره متن محوری و مؤلف محوری در فهم و تفسیر متون تذکر دو مطلب سودمند است:

نخست آنکه با وجود همه اختلافاتی که در اثر عوامل هفتگانه مذکور پیش می‌آید، دیدگاه «مؤلف محور» بر آن است که - در واقع - فقط یکی از تفاسیر صحیح است و بقیه نادرست است؛ زیرا نمی‌توان انتظار داشت که صاحب متن تمام این تفاسیر مختلف - و حتی برخی از آنها - را در عرض هم اراده کرده باشد، بلکه مراد او افاده یک معنا بوده است. مفسران معتقد به دیدگاه «مؤلف محور» همگی به دنبال وصول به این معنای نهایی و یگانه هستند. اما طبق دیدگاه «مفسر محور» چنین معنای نهایی وجود خارجی ندارد؛ زیرا اساساً هدف از تفسیر، وصول به مراد مؤلف نیست.

دوم آنکه وجود معنای واحد به عنوان هدف تفسیر متن، تنها تعدد معنایی در عرض هم را نفی می‌کند؛ اما این امکان وجود دارد که مؤلف^۵ معانی طولی متعددی را قصد کند. دیدگاه مؤلف محور بر آن است که در میان تفاسیر و قرائت‌های متکثر متن، مؤلف چند معنای در عرض هم را نمی‌تواند قصد کرده باشد. پس به‌ناچار تنها یک قرائت در واقع صحیح است. با این حال ممکن است آن معنای مقصود دارای بطون و اعماق معنایی باشد؛ یعنی مراتبی از معنا وجود داشته باشد که با یکدیگر سازگارند و در طول هم قرار دارند و یکی باطن و مرتبه عالی دیگری باشد. از اینجا روشن می‌شود که آنچه در روایات در باب وجود بطون قرآنی ذکر شده به معنای پذیرش تکثر قرائت و تفسیر قرآن نیست؛ زیرا مشروعیت تکثر قرائت متن، مبتنی بر پذیرش فقدان معنای نهایی و امکان تعدد معنایی متن در عرض یکدیگر است، و حال آنکه اعتقاد به وجود بطون معنایی برای قرآن شریف به معنای وجود معنای طولی سازگار با معنای ظاهری آیه است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۳۷-۴۴).

نتیجه‌گیری

بی‌تردید اگر در تولید و تدوین علوم انسانی و اجتماعی اسلامی روش «اجتهادی» را مدنظر قرار دهیم، در مواجهه با متون اسلامی (قرآن و روایات) اندیشمندان و محققان همیشه فهم‌ها و برداشت‌های یکسانی از متن نخواهند داشت و بعضاً با تفاوت فهم‌ها و خوانش‌ها و - در اصطلاح - «قرائت‌های مختلف» از متن مواجه خواهیم شد. بنابراین دیدگاه سنتی و متداول در فهم متن (که در روش «اجتهادی» و حوزه‌های علمیه مرسوم و رایج بوده) اصل امکان تعدد قرائت‌ها را می‌پذیرد.

اما در این میان، باید توجه داشت که این تعدد قرائت‌ها در دیدگاه سنتی غیر از آن تعدد قرائت‌هایی است که خوانش هرمنوتیکی متن به آن دامن می‌زند و داعیه‌دار آن است. در نگرش هرمنوتیکی به متن، مفسر به قاعده و ضابطه خاصی برای تفسیر متن پایبند نیست. معنا و تفسیر متن، نه در خود آن، بلکه حاصل فهم مفسر، پیش‌داوری‌ها و امتزاج افق معنایی او با افق معنایی متن است. هیچ قرائتی از متن بر قرائت دیگر ترجیح ندارد و

همه قرائت‌ها از اعتباری یکسان برخوردارند، و کثرت معانی و خوانش‌ها و قرائت‌های مختلف از متن را پایانی نیست و پیوسته امکان قرائت و فهمی نو از متن وجود دارد.

این در حالی است که تمام گزاره‌های مذکور از نظر دیدگاه سنتی در فهم و تفسیر متن مردود و غیرقابل پذیرش است. از نظر این دیدگاه، فهم متن مؤلف‌محور است، نه متن یا مفسر‌محور، و وضعیت مطلوب و مقصود ما در مراجعه به متن، رسیدن به معنای نهایی و مقصود مؤلف و درک معنای موردنظر اوست. این مسئله، به‌ویژه در خصوص مراجعه به متون دینی (آیات و روایات اسلامی) بسیار مهم و اساسی است؛ زیرا روح دینداری چیزی جز التزام عملی و نظری به پیام و مقصود خدای متعال و شریعت نیست و محقق علوم اجتماعی اسلامی که استفاده از روش «اجتهادی» را مبنای کار و تحقیق خود قرار داده، در آیات و روایات به دنبال کشف دیدگاه اسلام و نظر خدای متعال و معصومان علیهم‌السلام است، نه آنکه بخواهد دیدگاه و نظر شخصی خود را بیان کند.

همچنین در دیدگاه سنتی، فهم و تفسیر متن پیرو ضوابط و چارچوب‌ها و قواعد خاصی است و خارج از آنها اعتباری ندارد. بر همین اساس نیز بر فرض پذیرش امکان قرائت‌های مختلف از یک متن، این قرائت‌ها محدودند و این‌گونه نیست که پایانی نداشته باشند. علاوه بر این، دیدگاه سنتی و «مؤلف‌محور» بر آن است که در صورت وقوع پدیده قرائت‌های مختلف - درواقع - فقط یکی از آنها صحیح است و بقیه نادرست؛ زیرا نمی‌توان انتظار داشت که صاحب متن تمام این تفاسیر مختلف - و حتی برخی از آنها - را در عرض هم اراده کرده باشد، بلکه مراد او افاده یک معنا بوده است. درواقع مفسران معتقد به دیدگاه «مؤلف‌محور»، همگی به دنبال وصول به این معنای نهایی و یگانه هستند، گرچه گاهی ممکن است به عللی - که در متن مقاله به آنها اشاره شد - در اینکه آن معنای نهایی و مقصود مؤلف کدام است با یکدیگر اختلاف‌نظر داشته باشند.

منابع

- امیری، علی نقی و حسن عابدی جعفری، ۱۳۹۲، *مدیریت اسلامی: رویکردها*، تهران، سمت.
- امیری، علی نقی، ۱۳۸۸، «مدیریت اسلامی؛ رویکرد فقهی - اجتهادی»، *روش‌شناسی علوم انسانی*، سال پانزدهم، ش ۵۸، ص ۱۱۱-۱۲۷.
- آجیلیان، محمدمهدی و مهدی جلالی، ۱۳۹۰، «تکامل عصری معرفت دینی در سایه استنطاق متن»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، سال هشتم، ش ۱، ص ۴۵-۷۲.
- بارت، رولان، ۱۳۹۴، «مرگ مؤلف»، در: *ساخت‌گرایی، پیاساخت‌گرایی و مطالعات ادبی*، گروهی از مترجمان به کوشش فرزانه سجودی، چ سوم، تهران، سوره مهر.
- پالمر، ریچارد، ۱۳۹۸، *علم هرمنوتیک: نظریه تأویل در فلسفه‌های سلاویه ماخر، دیلتای، هایدگر، گادامر*، چ یازدهم، تهران، هرمس.
- حرعاملی، محمدبن حسن، ۱۴۰۲ ق، *وسائل‌الشیعه*، تحقیق شیخ محمد رازی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- حسینی، سیدحمیدرضا و مهدی علی‌پور، ۱۳۸۶، «روش‌شناسی اجتهاد و اعتبارسنجی معرفتی آن»، *حوزه و دانشگاه*، سال سیزدهم، ش ۵۰، ص ۹-۴۲.
- حسین‌زاده، محمد، ۱۳۸۱، «مبانی نظریه تعدد قرائت‌ها»، *قبسات*، ش ۲۳، ص ۳-۹.
- خسرویناه، عبدالحسین، ۱۳۸۱، «زیرساخت‌های قرائت‌انگاری دین»، *قبسات*، ش ۲۳، ص ۱۰-۲۳.
- _____، ۱۳۹۰، «الگوئی حکمی - اجتهادی علوم انسانی»، *جاویدان خرد*، دوره جدید، ش ۱۹، ص ۲۹-۶۶.
- ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۸۱، «هرمنوتیک فلسفی در اندیشه گادامر»، *قبسات*، ش ۲۳، ص ۲۴-۳۹.
- رجبی، محمود، ۱۳۹۳، «نقش جامعه در تربیت انسان از منظر علامه طباطبایی»، در: *همایش بین‌المللی اندیشه‌های علامه طباطبائی در تفسیر المیزان: سخنرانی‌ها و میزگردهای علمی*، تدوین و نگارش غلام‌محمد شریعتی و دیگران، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- رضایی، علی و دیگران، ۱۳۹۸، «حجیت قاعده ظهور در فقه امامیه»، *تحقیقات حقوقی تطبیقی ایران و بین‌الملل*، سال دوازدهم، ش ۴۴، ص ۷۳-۹۲.
- ساجدی، ابوالفضل، ۱۳۸۲، «نقد مدل هرمنوتیکی اصلاح‌شده گادامر به وسیله دیوید تریسی»، *قبسات*، سال هشتم، ش ۲۸، ص ۱۸۹-۲۰۱.
- سجودی، فرزانه، ۱۳۸۱، «مرگ مؤلف یا نشانه شدن مؤلف»، *کلک*، ش ۱۳۶، ص ۲۳-۲۶.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۳، *قبض و بسط: تئوریک شریعت*، چ سوم، تهران مؤسسه فرهنگی صراط.
- شربتیان، محمود و حسین داورزنی، ۱۳۹۶، «بررسی تطبیقی تفسیر متن از دیدگاه هرمنوتیک و اصول فقه»، *مطالعات علوم سیاسی*، *حقوق و فقه*، دوره سوم، ش ۱، ص ۱۹۷-۲۱۰.
- شرف‌الدین، سیدحسین و دیگران، ۱۴۰۰، *درآمدی بر علم اجتماعی اسلامی: رویکردها و راهکارها*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- شمس، مهدی و محمد مشکات، ۱۳۹۴، «عنیت در تفسیر آثار هنری با تکیه بر آرای نوئل مکرون»، *کیمیای هنر*، سال سوم، ش ۱۳، ص ۴۱-۵۷.
- صادقی، هادی و محمدحسین مختاری، ۱۳۹۶، «تحلیل نگرش انتقادی هرش نسبت به هرمنوتیک فلسفی»، *کلام اسلامی*، سال بیست و ششم، ش ۱۰۱، ص ۱۰۱-۱۳۰.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.

- علی پور، مهدی و سیدحمیدرضا حسنی، ۱۳۹۰، *پارادایم دانش/اجتهادی (یاد)*، چ دوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- علی زاده، محمد، ۱۳۹۴، *سیره نبوی در مدیریت تعارض*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- عبدالزنجانی، عباسعلی، ۱۳۸۷، *مبانی و روش های تفسیر قرآن*، چ ششم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۸۴، *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، چ سوم، تهران، طرح نو.
- محمدرضایی، محمد و دیگران، ۱۳۹۳، «علامه طباطبایی و زبان نمادین و انشایی در قرآن»، *تفسیر و زبان قرآن*، ش ۴، ص ۹۷-۱۱۶.
- مسعودی، جهانگیر، ۱۳۸۱، «بررسی تطبیقی هرمنوتیک فلسفی و آرای اندیشمندان مسلمان»، *نشریه دانشکده الهیات مشهد*، ش ۵۶، ص ۱۱۵-۱۴۶.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۱، *چکیده ای از اندیشه های بنیادین اسلامی*، تحقیق و نگارش حسینعلی عربی و محمدمهدی نادری، چ ششم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ، ۱۳۹۴، *تعدد قرائت ها*، تحقیق و نگارش غلامعلی عزیزی کیا، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مظفر، محمدرضا، ۱۴۰۵ق، *اصول الفقه*، قم، دانش اسلامی.
- موسوی، سیدمحمد، ۱۳۸۶، «درآمدی بر هرمنوتیک و انواع آن»، *بیک نور*، ش ۲۰ (ضمیمه)، ص ۵۱-۵۶.
- نادری قمی، محمدمهدی، ۱۳۷۸، *قدرت در مدیریت اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- واعظی، احمد، ۱۳۸۶، *درآمدی بر هرمنوتیک*، چ دوم، تهران، دانش و اندیشه معاصر.
- ، ۱۳۸۹، «دفاع از قصدگرایی تفسیری»، *قرآن شناخت*، ش ۵، ص ۳۱-۵۲.
- واعظی، اصغر، ۱۳۹۲، «قصدگرایی در برابر استقلال معناشناختی»، *پژوهش های ادبی*، سال دهم، ش ۴۱، ص ۱۳۳-۱۵۸.
- هولاب، رابرت، ۱۴۰۰، *یورگن هابرماس: نقد در حوزه عمومی (مجادلات فلسفی هابرماس یا پیویری ها، گادامر، لومان، لیوتار، دریدا و دیگران)*، ترجمه حسین بشیریه، چ یازدهم، تهران، نشر نی.

Barthes, Roland, 1995, *The Death of the Author*, published in: *Authorship from Plato to Postmodernity*, A Reader ed. By: Sean Burke, Edinburgh University Press.

Heidegger, Martin, 2019, *Being and Time*, translated by John Macquarrie & Edward Robinson, London, Harper and Row.

Scott, Richard, 2003, *Organizations: Rational, Natural, and Open Systems*, New Jersey, Prentice-Hall.

بررسی مؤلفه‌های «هوش سازمانی» حوزه علمی قم در مدیریت بحران کرونا

ابوالفضل ماندگار قلندری / دانشجوی دکتری قرآن و علوم (گرایش مدیریت) جامعه المصطفی العالمیه

mandegar918@gmail.com

orcid.org/0000-0000-5008-2951

manteghi@iki.ac.ir

محسن منطقی / دانشیار گروه مدیریت مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی

mohamadhasanzamanii@gmail.com

محمدحسن زمانی / دانشیار گروه قرآن و حدیث جامعه المصطفی العالمیه



دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۵ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۲۸ <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

چکیده

شروع بحران جهانی کرونا با ابعاد گوناگون و نحوه مواجهه دولت‌ها و سازمان‌ها با این پدیده بحرانی غافلگیرکننده، به میدانی برای آزمون کارآمدی سبک مدیریت در این بحران تبدیل شد. عملکرد حوزه علمی در شرایط ملتهب حاکم بر جامعه که از سوی جریان معارض با حاکمیت اسلام و انقلاب، متهم به شروع و شیوع این بیماری شده بود، مبتنی بر شناخت صحنه جنگ ترکیبی و ادراکی پیچیده در مدیریت بحران است. پژوهش حاضر با روش «پدیدارشناسی توصیفی» به دنبال شناسایی تأثیر مؤلفه‌های هوش سازمانی حوزه علمی در مدیریت بحران کروناست. برای اندازه‌گیری هوش سازمانی از الگوی «هفت‌بعدی» آبرخت، و برای مدیریت بحران الگوی چهارمرحله‌ای «بحران» مبنا قرار گرفته است. نتایج نشان می‌دهد که رابطه معناداری بین هوش سازمانی حوزه علمی و مدیریت بحران کرونا وجود دارد. علاوه بر این، هوش سازمانی مطابق بررسی‌های حاصل از روش‌های آمیخته، از مؤلفه‌هایی به ترتیب اولویتی ذیل برخوردار است: سرنوشت مشترک، جرئت و شهامت، بینش راهبردی، اتحاد و توافق، فشار عملکرد، کاربرد دانش، تمایل به تغییر. اضافه بر هفت مؤلفه رصد شده، «معنویت» نیز فرامؤلفه مهم هوش سازمانی حوزه علمی در مدیریت بحران کرونا بوده است.

کلیدواژه‌ها: هوش سازمانی، بحران، مدیریت بحران، حوزه علمی قم.

حوزه علمی قم با قدمتی یکصدساله، بزرگ‌ترین حوزه علمی شیعیان جهان به‌شمار می‌آید و در طول تاریخ حیات خود منشأ آثار گران‌بهایی در حوزه تولید محتوا و تربیت عالمان دینی بوده و نقش هدایت، راهبری، حمایت و تکیه‌گاهی برای توده‌های مردم در کوران حوادث و وقایع بر عهده داشته است. حوزه علمی مرکزی علمی است که مانند سازمان‌های مهم جهانی در محیط بسیار متغیری کار می‌کند و برای تطبیق با این محیط، لازم است با مواجهه هوشمند با تغییرات، برای بقا و پیشرفت سازمانی در دنیای رقابتی امروز، مطالبه‌گر تحول و ارتقا سازمانی باشد. در همین زمینه راهبردهای زیادی را برای مقابله با چالش‌ها و بحران‌ها به منظور افزایش انعطاف‌پذیری سازمانی (کوتاه‌مدت) و سازگاری و انطباق (بلندمدت) به کار گرفته است.

یکی از ابزارهای تحقق این امر بهره‌گیری از «هوش سازمانی» است. در واقع سازمان هوشمند یک سازمان کارآمد و منطقی در محیط است. هوش سازمانی به این علت که دستیابی به دانش را در سازمان‌ها افزایش داده و موجب پیدایش مزیت رقابتی نوین در آنها گردیده است، می‌تواند گام مهمی در جهت بهبود کارایی، اثربخشی و افزایش بهره‌وری سازمانی بردارد (اکگان، ۲۰۰۷).

با شروع بحران جهانی کرونا و ابعاد گوناگون آن و با شکل‌گیری ترس مستمر، حیرت، بالاتکلیفی و هیجانات اجتماعی در کنار سایر ظرفیت‌های انباشته‌شده در حافظه اجتماعی مردم، تکالیف جدیدی در سایه کروناهراسی، قم‌هراسی، و تبدیل پناهگاه مؤمنان به کانون بیماری و تخریب، حوزه علمی با توسل به شایعه عاملیت طلاب چینی «جامعه المصطفی» در شروع بیماری، ایجاد شد.

با مطالعه رفتار حوزه علمی در مدیریت بحران کرونا، مسئله اصلی پژوهش، با پاسخ به این سؤال اصلی بررسی می‌شود که هوش سازمانی حوزه علمی در مدیریت بحران کرونا دارای چه مؤلفه‌هایی است؟

«هوش سازمانی» (organization Intelligence) از مؤلفه‌های عمومی برخوردار است، هرچند تعداد این مؤلفه‌ها در نظریات گوناگون هوش سازمانی تا حدی متنوع ذکر شده است، اما اجماع صاحب‌نظران هفت مؤلفه اصلی مطابق نظر آلبرخت (Karel albrecht) را مدنظر قرار داده‌اند که فرضیات پژوهش مبتنی بر آنهاست:

فرضیه اول: بینش راهبردی بر روی الگوی هوش سازمانی در مدیریت بحران کرونا تأثیر دارد.

فرضیه دوم: سرنوشت مشترک بر روی الگوی هوش سازمانی در مدیریت بحران کرونا تأثیر دارد.

فرضیه سوم: تمایل به تغییر بر روی الگوی هوش سازمانی در مدیریت بحران کرونا تأثیر دارد.

فرضیه چهارم: جرئت و شهامت بر روی الگوی هوش سازمانی در مدیریت بحران کرونا تأثیر دارد.

فرضیه پنجم: اتحاد و توافق بر روی الگوی هوش سازمانی در مدیریت بحران کرونا تأثیر دارد.

فرضیه ششم: کاربرد دانش بر روی الگوی هوش سازمانی در مدیریت بحران کرونا تأثیر دارد.

فرضیه هفتم: فشار عملکرد بر روی الگوی هوش سازمانی در مدیریت بحران کرونا تأثیر دارد.

فرضیه هشتم: میزان تأثیر مؤلفه‌های هوش سازمانی در مدیریت بحران کرونا با یکدیگر متفاوت است.

اهداف تحقیق

هدف اساسی این پژوهش بررسی و تبیین مؤلفه‌های هوش سازمانی حوزه علمی قم در مدیریت بحران کرونا در جهت توانمندی حوزه علمی برای ارزیابی قابلیت‌های سازمانی در پیش‌بینی، پیشگیری و آمادگی مطلوب برای مواجهه با بحران‌هاست.

نتایج پژوهش و ثبت تجربه حوزه علمی قم در مدیریت بحران کرونا در قالب دانش و یادگیری سازمانی، زمینه‌ساز شناسایی نقاط قوت و ضعف، رصد و پایش فرصت‌ها، تهدیدها یا چالش‌های سازمانی در مدیریت بحران است و انتظار می‌رود با تبیین وضعیت ارتباطات زیرسیستم‌های سازمانی مدیریت بحران و استقرار نظام‌مند، هوشمند و سامانه‌محور، توان سازمانی حوزه علمی قم در مدیریت بحران‌ها ارتقا یابد.

ادبیات نظری و بررسی مفاهیم

الف. مفهوم «هوش سازمانی»

«هوش سازمانی» مفهومی نو در عرصه متون سازمان و مدیریت و از عوامل مهم پیشرفت و توسعه سازمانی است. این مفهوم ظرفیت یک سازمان برای متمرکز کردن و بسیج تمام توانایی‌ها و امکانات در جهت دستیابی به اهداف، برنامه‌ها و مأموریت‌های آن سازمان را ارتقا می‌بخشد و زمینه‌ساز تحول سازمانی است. مفهوم «هوش سازمانی» پس از طرح در مجامع علمی، از سوی نظریه‌پردازان و اندیشمندان گوناگونی مورد بحث و بررسی مفهوم‌شناسی قرار گرفته است.

«هوش سازمانی» عبارت است از: ظرفیت یک سازمان برای به‌کارگیری همه نیروی مغزی‌اش و تمرکز آن بر انجام مأموریتش. بنابراین نقش هوش سازمانی موفق‌تر کردن سازمان در محیط است (ر.ک: کافی زارع و همکاران، ۱۳۹۱).

کرفت (۲۰۰۳) می‌گوید: سازمان‌هایی که نمی‌توانند به اطلاعات مفید دست یابند و دانش خود را تسهیم نمایند به‌کندذهنی سازمانی دچارند.

مطابق آنچه نسبت به نظر آلبرخت (۲۰۰۳) در موضوع تمایل به «کندذهنی دسته‌جمعی» در بین کارکنان سازمان مطرح است، وی در مقابل این واژه از عنوان «هوش سازمانی» بهره گرفته است و تنها راه درمان «کندذهنی سازمانی» را استفاده از هوش سازمانی می‌داند.

آلبرخت مفهوم «هوش سازمانی» را شامل توانایی سازمان در استفاده از دانش برای سازگاری با محیط متغیر و شرایط حاکم می‌داند و می‌گوید: «هوش سازمانی مثل هوش انسانی است، اما در سطح بزرگ‌تری؛ یعنی سازمان». بسیاری از اندیشمندان تلاش کردند این مفهوم وسیع و ذوابعاد را در کنار مؤلفه‌ها، شاخص‌ها و ابعاد گوناگون آن بررسی نمایند. لیکن در این میان، دیدگاه آلبرخت از هوش سازمانی که در کتاب *قدرت ذهن در کار* در سال

۲۰۰۲ ارائه کرده، یکی از جامع‌ترین دیدگاه‌های موجود در خصوص هوش سازمانی است و امروز رایج‌ترین الگوی هوش سازمانی الگویی است که کارل آلبرخت ترسیم نموده است (زارعی متین و همکاران، ۱۳۸۷). بر همین اساس مؤلفه‌های هوش سازمانی مطابق این نظریه، به شرح ذیل بررسی می‌گردد:

مؤلفه‌های هوش سازمانی

۱) **بینش راهبردی (Strategic Vision):** وقتی راهبردهای اساسی و مهم در سازمان شناسایی و تمام مدیران، کارکنان و عناصر انسانی مرتبط با آن، ضمن پذیرش راهبردها، هماهنگی لازم را در مسیر راهبردها کسب کرده باشند، بینش راهبردی شکل گرفته است.

۲) **سرنوشت مشترک (Shared Fate):** زمانی که تمام یا بیشتر افراد در سازمان احساس کنند که هدفی مشترک در سازمان برای عمل و تلاش به شکلی هم‌افزا وجود دارد و خود را عضو مؤثری در محیط کار تلقی نمایند و مدیران در طرح‌ها، برنامه‌ها، اجرا و ارزشیابی‌ها با ایشان مشارکت دارند، سرنوشت مشترک کلید خورده است.

۳) **میل به تغییر (Appetite for change):** میل به تغییر^۵ داشتن توانایی مواجهه با چالش‌های غیرمنتظره است. درک ضرورت تغییر در سازمان‌ها نیازمند هوشمندی لازم در سازمان است تا بتواند پویایی سازمانی را حفظ کرده، آن را تداوم بخشد.

۴) **روحیه (Spirit):** روحیه^۶ تلاش دلخواه است، به‌مثابه انرژی اعضای سازمان، در سطح بالاتر از آنچه قرار است انجام شود.

۵) **اتحاد و توافق (Alignment congruence):** در سازمان‌هایی که اتحاد و توافق وجود دارد، تداخل فعالیت‌ها، موازی‌کاری و دوباره‌کاری دیده نمی‌شود یا بسیار کم است. مدیران این سازمان‌ها طراحی دقیقی از ساختارها دارند و با بهینه‌سازی سازمان‌ها و ساختارهای موجود و تقویت خط‌مشی‌ها، قوانین و مقررات و اصلاح فرایندها و نظام پاداش و تنبیه، ضمن ارتقای سبک مدیریت مشارکتی و تفویضی، شرایط را برای تسریع تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری‌های سخت در سازمان فراهم می‌کنند.

۶) **کاربرد دانش (knowledge management):** موفقیت یا شکست سازمان‌ها مبتنی بر استفاده اثربخش از دانش، اطلاعات و داده‌هاست.

مؤسسات برای ادامه حیات در محیطی که هر روز با چالش‌های بیشتری روبه‌رو خواهند بود، می‌توانند با تکیه بر فناوری اطلاعات و ارتباطات، قابلیت‌های هوشمند خود را افزایش داده، بر رقیبان غلبه کنند.

۷) **فشار عملکرد (Performance pressure):** نتیجه هوش سازمانی بالا در سازمان، درک بهتر محیط داخلی و خارج سازمانی توسط مدیران و کارکنان آن در شرایط سخت کاری است. مدیران می‌بایست با فهم این مسئله و اتخاذ تدابیری تلاش کنند تا فشار عملکرد^۷ توزیع مناسبی در رده‌های گوناگون داشته باشد و مزایای مالی و روانی

تدارک ببینند تا ضمن همدردی با کارکنان، با تعدیل این فشار، از تبدیل فشار عملکرد به فشار روانی و تضعیف بنیه سازمانی، جلوگیری شود.

توانمندی کارکنان برای پذیرش فشار عملکرد و در برابر، عدم تبدیل آن به فشار روانی، نشانه هوشمندی سازمان‌هاست (منطقی، ۱۳۹۹، به نقل از: موریس، ۲۰۰۵).

در عصر حاضر، سازمان‌ها نیز همانند جوامع بشری با بحران‌های گوناگونی مواجهند که از هر سو حیات و بقای آنها را تهدید می‌کند. در چنین شرایطی، افراد یا سازمان‌هایی که بتوانند با تقویت هوش سازمانی در مدیریت بحران نسبت به پیش‌بینی و پیشگیری از بحران، کنترل و کاستن تهدیدات یا تبدیل آنها به فرصت تلاش کنند، موفق بوده، ضمانت بقا و توسعه خواهند داشت.

ب. مفهوم «مدیریت بحران»

«مدیریت بحران» علمی کاربردی است که به وسیله مشاهده نظام‌مند بحران‌ها و تجزیه و تحلیل آنها، در جست‌وجوی یافتن ابزاری است که به وسیله آن بتوان از بروز بحران‌ها، پیشگیری نمود و یا در صورت بروز بحران در خصوص کاهش اثرات آن، با آمادگی لازم، امدادسانی سریع و نسبت به بهبود اوضاع اقدام کرد (ناطق‌اللهی، ۱۳۷۹؛ کومار، ۲۰۰۸؛ به نقل از نظری و صبحانی، ۱۳۹۰).

تعریف «مدیریت بحران» در *قانون مدیریت بحران کشور*، تعریفی ساده و جامع است که می‌تواند تعریف منتخب پژوهش تلقی شود. مدیریت بحران نظام حاکم بر راهبردها، رویکردها، برنامه‌ها و اقداماتی است که با هدف پیش‌بینی، پیشگیری و کاهش خطر، آمادگی و پاسخ کارآمد و بازتوانی و بازسازی پس از وقوع حوادث و سوانح، به صورت چرخه‌ای صورت می‌گیرد (قانون مدیریت بحران کشور، ۱۳۹۸، ش ۴۴۴۷۳/۹۰).

در فرایند مدیریت بحران، چهار مرحله اصلی قابل تصور است: مرحله قبل از بحران؛ مرحله شروع بحران که از نظر زمانی قریب ۲۴ ساعت اولیه هر بحران را شامل می‌شود؛ مرحله حین بحران که تا مهارسازی و فرونشاندن عواقب و آسیب‌های اصلی بحران ادامه دارد؛ و در نهایت، مرحله پس از بحران است که شامل اقدامات اساسی، از جمله بازیابی و بازسازی می‌شود.

پیشینه پژوهش

با بررسی پیشینه موضوعی هوش سازمانی، مشخص می‌شود: بررسی این موضوع نسبتاً جدید در حوزه مدیریت و سازمان، در دهه ۱۹۹۰ شروع شد و با نظریه‌های یادگیری و مدیریت دانش در سازمان آمیختگی و همپوشانی زمانی و مفهومی دارد. نسبت به موضوعات عام «هوش سازمانی» یا «مدیریت بحران» پژوهش‌هایی صورت گرفته است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. ماتسودا (Matsoda) (۱۹۹۲) در مقاله‌ای علمی که با عنوان «هوش سازمانی و اهمیت آن» با رویکرد اقتصادی منتشر کرد، طراحی شبکه‌های مدیریت اطلاعاتی را مهم‌ترین دستاورد هوش سازمانی در سازمان‌ها دانست. این مقاله به موضوع مدیریت بحران نپرداخته است.
 ۲. پرجمیریان و واسیلاک (Peajmiryan & Vasilac) (۲۰۰۷) در پژوهشی با عنوان «عوامل مؤثر بر هوش سازمانی»، عوامل اجتماعی، فرهنگی و اطلاعاتی موجود در مراکز آموزش عالی را از جمله عوامل مؤثر بر این هوش دانسته‌اند.
 ۳. عزیری و زارع (۱۳۹۹) پژوهشی با عنوان «رابطه هوش سازمانی و توسعه مدیریت دانش» انجام دادند. نتایج پژوهش نشان‌دهنده وجود ارتباط معنادار و مثبت بین مؤلفه‌های هوش سازمانی و مدیریت دانش است.
 ۴. ودادی و همکاران (۱۳۸۹) «رابطه هوش سازمانی و مؤلفه‌های آن با مدیریت بحران در شرکت سهامی بیمه ایران» را مطالعه کرده‌اند. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که علاوه بر وجود رابطه معنادار و مثبت بین هوش سازمانی و مدیریت بحران، مؤلفه‌های «میل به تغییر» کمترین، و «کاربرد دانش» بیشترین همبستگی را با مدیریت بحران داشته‌اند.
 ۵. مسلمی کویری و عباسی (۱۳۹۵) در مقاله «تأثیر هوش سازمانی در مدیریت بحران (مورد مطالعه: شرکت‌های تابعه وزارت نفت)» هوش سازمانی را در مدیریت بحران این مجموعه مؤثر دانسته‌اند.
 ۶. امینی و یعقوبی (۱۳۹۵) در مقاله «تأثیر هوش سازمانی بر مدیریت بحران در کارخانه نیرو کلر اصفهان» به این نتیجه رسیده‌اند که هوش سازمانی با بیشترین تأثیر مؤلفه «سرنوشت مشترک» و با ضریب قابل توجهی، تأثیر بالایی بر کنترل بحران‌های سازمانی در قبل، حین و بعد از وقوع داشته است.
 ۷. محسن منطقی (۱۳۹۹) در پژوهش «کارکرد هوش سازمانی در برنامه‌ریزی راهبردی سازمان» با هدف شکل‌گیری برنامه‌ریزی راهبردی مبتنی بر هوش جمعی سازمانی، به موضوع پرداخته است. یافته‌های این پژوهش نشان داد: بین همه ابعاد متغیر هوش سازمانی با همه ابعاد برنامه‌ریزی راهبردی، ارتباط و همبستگی مثبت و معناداری وجود دارد. نتایج این مقاله با توجه به شرایط نسبتاً مشابه محیط اجرای پژوهش و بهره‌مندی از سبک ساختاری و نگارشی مقاله مورد استفاده قرار گرفت.
- مطابق بررسی‌های انجام‌شده، تاکنون پژوهشی جامع نسبت به هوش سازمانی حوزه علمی قم در هیچ موضوعی انجام نشده است. تمرکز پژوهش حاضر بر مدیریت بحران کرونا در حوزه علمی، فاقد پیشینه بوده و حاکی از جدید بودن پژوهش است.

روش تحقیق

پژوهش کاربردی حاضر با روش «پدیدارشناسی توصیفی» و رویکرد «اکتشافی» با بهره‌مندی ترکیبی از مطالعات کتابخانه‌ای، تکمیل پرسشنامه و انجام مصاحبه‌های خبرگانی انجام شده است.

اصطلاح «پدیدارشناسی» از واژه یونانی Phainomenon به معنای چیزی که خود را می‌نمایاند یا پدیدار است، گرفته شده است. روش پژوهش «پدیدارشناسی» به شناخت مستقیم ویژگی‌های پدیدار شده از یک پدیده و براساس تجربه انسانی اشاره دارد و - درواقع - پدیده‌ها براساس ماهیت تجربه انسان توصیف می‌شوند (امامی سیگارودی و همکاران، ۱۳۹۱).

اغلب در شرایط مواجهه با پدیده‌های جدید و خاص و یا در شرایطی که معنای کامل مشترک و دقیقی از یک پدیده وجود ندارد، پژوهشگران از روش «پدیدارشناختی» بهره می‌گیرند.

پس از تشریح وضعیت کرونا و شناخت پدیده «کرونا» و مشاهده دقیق عملکرد نهاد حوزه علمی در مواجهه با این وضعیت و مدیریت صحنه، مؤلفه‌های هوش سازمانی آن نهاد (برگرفته از تجربه ترکیبی از مطالعات کتابخانه‌ای، تکمیل پرسشنامه و انجام مصاحبه‌های خبرگانی) استخراج و تبیین گردیده است.

در این پژوهش با هدف زمینه‌یابی، تبیین مقدمات و سنجش اولیه هوش سازمانی و استخراج مؤلفه‌های آن در سازمان حوزه علمی، از پرسشنامه استاندارد «هوش سازمانی» بهره گرفته شده است. تعداد یکصد پرسشنامه در بین جامعه آماری هدف، شامل مدیران و مسئولان مرتبط با موضوع «بحران کرونا» در مجموعه نهادهای عالی حوزه علمی در جلسات حضوری و پس از تبیین و بررسی، تکمیل و تجزیه و تحلیل شد. این پرسشنامه با مشورت استادان نظرسنجی و ارزیابی و پس از جلسات متعدد، متناسب با محیط حوزه علمی بومی‌سازی گردید و مورد استفاده قرار گرفت.

انجام مصاحبه علی‌رغم محدودیت‌های بسیاری که داشت (از جمله، محدودیت‌های کرونا، فاصله‌گذاری اجتماعی، وقت‌گیر بودن، هزینه بالای ضبط، پیاده‌سازی و تدوین، و دشواری هماهنگی، توجیه و تبیین طرح و تنظیم وقت با جامعه خبرگانی)، با مزایایی همراه بود؛ مثل فرصت دریافت گزارش‌های لفظی در کنار پیام‌های غیرلفظی (زبان بدن) از جامعه خبرگانی. محاسبات آماری پرسشنامه این پژوهش با استفاده از نرم‌افزار spss، آزمون آماری t تک‌نمونه‌ای و فریدمن انجام شده است.

جامعه مورد مطالعه این پژوهش شامل دو بخش جامعه انسانی و منابع اطلاعاتی است. جامعه آماری انسانی پژوهش دربردارنده عملکرد، اقدامات و موضعگیری‌های حوزه علمی در سطوح گوناگون، اعم از مراجع عظام تقلید، مقام معظم رهبری، علما و اندیشوران حوزوی، طلاب جهادی، متخصصان، کارشناسان ارشد، نخبگان علمی و اداری، استادان و مدیران ستاد و نهادهای عالی حوزه و به‌ویژه مجموعه مدیریتی ستاد حوزوی مواجهه با حوادث غیرمترقبه و مدیریت بحران حوزه است.

بهره‌مندی از استادان و مسئولان مرتبط با موضوع به شیوه «نمونه‌گیری هدفمند» بود که در آن با متخصصانی مصاحبه به عمل آمد که انتظار می‌رفت می‌توانند اطلاعاتی غنی در اختیار پژوهشگر قرار دهند.

منابع اطلاعاتی شامل کتب، مقالات، مصاحبه‌ها، گزارش‌ها، موضوع‌گیری‌ها و منابع الکترونیکی در دسترس در زمینه هوش سازمانی، مدیریت بحران و موضوعات مرتبط با بیماری کرونا بود.

بازه زمانی پژوهش از ابتدای شیوع بیماری کرونا در کشور (اسفند ۱۳۹۸ تا اسفند ۱۴۰۰) در نظر گرفته شده است.

محدوده جغرافیایی پژوهش شهر قم به‌عنوان مرکز مدیریت حوزه علمیه، متناسب با رویکرد ستادی مدیریت بحران کرونا می‌باشد. در جمع‌آوری داده‌ها، اطلاعات و فعالیت‌های کمیته‌های استانی ستاد حوزوی مواجه با حوادث نیز رصد شده است.

مراحل اجرای پژوهش

جدول ۱: مراحل پژوهش پدیدارشناختی

ردیف	مراحل	توضیح
۱	طراحی پژوهش	بیان مسئله، اهداف و سؤالات پژوهش
۲	نمونه‌گیری	اغلب نمونه‌گیری غیرتصادفی هدفمند یا معیارمحور
۳	جمع‌آوری داده‌ها	تبدیل تجربه‌های افراد تحت بررسی به قالب زبان شفاهی و تبدیل آنچه دیده یا شنیده شده به درکی از تجربه اولیه با تأکید بر مشاهده ناب، با تلاش برای خنثا کردن تأثیر الگوهای عادی اندیشه و چگونگی تشریح اشیا توسط انسان‌ها و تجربه آنها از طریق حواس (ثبت مشاهدات میدانی)، انجام مصاحبه‌ها و ثبت و رمزگذاری، تکمیل پرسشنامه‌ها
۴	تجزیه و تحلیل داده‌ها	تبدیل آنچه درباره آن پدیده درک‌شده به مقوله‌های مفهومی دربرگیرنده ذات‌های تجربه اولیه و تبدیل ذات‌های مورد اشاره به دستنوشته یا درکی برای روشن کردن همه‌گام‌های قبلی
۵	جمع‌بندی و نتیجه‌گیری	جمع‌بندی از تحلیل یافته‌ها و ارائه پیشنهاد

تحلیل داده‌ها و یافته‌های پژوهش

بررسی‌ها نشان می‌دهد: هوش سازمانی در توانایی مدیریت بحران و سرعت عمل و اتخاذ تصمیم‌های صحیح در زمان ایجاد بحران، می‌تواند کارساز باشد و یک موقعیت تهدیدآمیز را به یک فرصت تبدیل نماید.

توصیف مؤلفه‌های هوش سازمانی حوزه علمیه در مدیریت بحران

در این بخش مؤلفه‌های هوش سازمانی که از مسیر ترکیبی (مطالعه، مشاهده، پرسشنامه، مصاحبه) و با رویکرد «پدیدارشناسی» رصد شده است، توصیف خواهد شد.

مؤلفه‌ها در پرسشنامه به سبب تأکید بر رعایت استاندارد پرسشنامه آلبرخت از هفت زیرمقیاس (بینش راهبردی، سرنوشت مشترک، تمایل به تغییر، جرئت و شهامت، اتحاد و توافق، کاربرد دانش، و فشار عملکرد) تشکیل شده است.

جدول ۲: جدول فراوانی توصیف مؤلفه‌های هوش سازمانی کارکنان

انحراف از استاندارد	میانگین	بیشترین	کمترین	تعداد پاسخ	
۰/۵۷	۳/۱۶	۴/۲۹	۱/۸۶	۱۰۰	بینش راهبردی
۰/۵۰	۳/۴۴	۴/۷۱	۲/۲۹	۱۰۰	سرنوشت مشترک
۰/۵۳	۳/۰۴	۴/۱۴	۱/۷۱	۱۰۰	تمایل به تغییر
۰/۵۲	۳/۳۱	۴/۴۳	۱/۸۶	۱۰۰	جرئت و شهامت
۰/۵۱	۳/۱۴	۴/۲۹	۲/۰۰	۱۰۰	اتحاد و توافق
۰/۵۱	۳/۱۰	۴/۱۴	۱/۸۶	۱۰۰	کاربرد دانش
۰/۵۱	۳/۱۲	۴/۴۳	۲/۱۴	۱۰۰	فشار عملکرد

بیشترین تغییرات در بین زیر مؤلفه‌ها مربوط به مؤلفه بینش راهبردی (۰/۵۷) و کمترین تغییرات نیز مربوط به سرنوشت مشترک (۰/۵۰) است.

اضافه بر هفت مؤلفه مشهور، «معنویت» را می‌توان به‌عنوان فرامؤلفه مهم هوش سازمانی حوزه علمیّه در مدیریت بحران کرونا قلمداد کرد.

۹۵٪ جامعه خبرگانی در مراحل اولیه مصاحبه و ۷۷٪ تکمیل‌کنندگان پرسشنامه به شکل‌های گوناگون به نقش معنویت و سایر مقولات مرتبط با آن (از جمله خدامحوری، آخرت‌گرایی، توکل، توسل، احساس وظیفه، ایثار، فعالیت‌های جهادی معنوی، صداقت، خدمت بی‌منت، تواضع، خطرپذیری و ریسک‌پذیری الهی، خلاقیت و تعهد کاری، تاب‌آوری و صبر) اشاره کرده‌اند.

لازم به ذکر است که با هدف رعایت استاندارد پرسشنامه و پرهیز از تداخل نقش «هوش سازمانی» با «هوش معنوی»، از درجه سوالات مرتبط با مقوله «معنویت» در پرسشنامه خودداری گردید و «معنویت» به‌عنوان یک فرامؤلفه در نظر گرفته شد.

بررسی فرضیه‌ها

فرضیه اول: بینش راهبردی بر روی الگوی هوش سازمانی در مدیریت بحران کرونا تأثیر دارد

$$\left\{ \begin{array}{l} H_0: \mu_1 = 3 \quad \text{امتیاز مؤلفه «بینش راهبردی» برابر با طیف لیکرت است.} \\ H_1: \mu_1 \neq 3 \quad \text{امتیاز مؤلفه «بینش راهبردی» با طیف لیکرت متفاوت است.} \end{array} \right.$$

با توجه به جدول (۳) مشخص است که سطح معنادار این متغیر کمتر از ۰/۰۵ است و فرضیه صفر رد می‌شود؛ یعنی امتیاز مؤلفه «بینش راهبردی» متفاوت با طیف لیکرت است. اکنون بررسی می‌شود که میزان تأثیر این مؤلفه مثبت

است یا منفی؟ با توجه به این موضوع که میزان تفاوت با میانگین مثبت و برابر با ۰/۱۶۴ گردیده است، بینش راهبردی بر روی الگوی هوش سازمانی در مدیریت بحران کرونا تأثیر مثبتی دارد.

جدول ۳: جدول آزمون t تک‌نمونه‌ای درباره تأثیر بینش راهبردی بر روی الگوی هوش سازمانی

آماره t	درجه آزادی	سطح معناداری	تفاوت با میانگین	فاصله اطمینان ۰/۹۵ اختلاف‌ها	
				پایین‌ترین	پایین‌ترین
۲/۸۹۴	۹۹	۰/۰۰۵	۰/۱۶۴	۰/۰۵۲	۰/۲۷۷

عطف به نتایج به‌دست‌آمده از تحلیل داده‌های پژوهش، رتبه میانگین چشم‌انداز راهبردی از بین سایر مؤلفه‌های هوش سازمانی حوزه علمی در مدیریت بحران کرونا، با احتساب فرامؤلفه «معنویت»، رتبه چهارم است. کسب این رتبه زنگ خطر غفلت از بینش راهبردی در مدیریت بحران را به صدا درمی‌آورد. ایجاد و ارتقای این بینش در هر سازمانی باید از مهم‌ترین و ابتدایی‌ترین اقدامات مدیریتی باشد.

بررسی این مؤلفه نشانگر ضعف نسبی حوزه علمی در تمام سطوح سازمانی و آحادی آن در تبیین این مؤلفه اساسی است. برخی از نقاط ضعف به شرح ذیل رصد شد:

۱. ضعف گفتمان راهبردی و مؤثر در سازمان حوزه، ناشی از فقدان شناخت کافی از الگوهای تفکر راهبردی؛
 ۲. عدم بازیابی بهینه بیانیه‌های هدایت و مأموریت سازمان به طور سالیانه؛
 ۳. ضعف دیدگاه سیستمی مبتنی بر توسعه دید و بصیرت مدیران؛
 ۴. فقدان شناخت، رصد و بررسی مستمر محیط درونی و پیرامونی سازمان حوزه و روحانیت؛
 ۵. اختلاف طبقاتی بینشی در سطوح سازمانی حوزه و روحانیت در موضوع مدیریت بحران.
- خلق چشم‌انداز روشن، تدوین راهبردها و سیاست‌های آماد (لجستیکی) در وضعیت بحران، و جایگزینی الگوهای نوین آماد به جای الگوهای سنتی، زمینه‌ساز ترمیم این مؤلفه حیاتی در هوشمندی سازمانی حوزه علمی در مدیریت بحران است.

فرضیه دوم: سرنوشت مشترک بر روی الگوی هوش سازمانی در مدیریت بحران کرونا تأثیر دارد

$$\left\{ \begin{array}{l} H_0: \mu_1 = 3 \\ H_1: \mu_1 \neq 3 \end{array} \right.$$

امتیاز مؤلفه «سرنوشت مشترک» برابر با طیف لیکرت است.

امتیاز مؤلفه «سرنوشت مشترک» با طیف لیکرت متفاوت است.

جدول ۴: جدول آزمون t تک‌نمونه‌ای درباره تأثیر سرنوشت مشترک بر روی الگوی هوش سازمانی

آماره t	درجه آزادی	سطح معناداری	تفاوت با میانگین	فاصله اطمینان ۰/۹۵ اختلاف‌ها	
				پایین‌ترین	پایین‌ترین
۸/۶۹۷	۹۹	۰/۰۰۰	۰/۴۳۷	۰/۳۳۷	۰/۵۳۷

با توجه به اطلاعات به دست آمده در جدول (۴) و مطابق تحلیل اولیه در فرضیه اول، اثبات می‌شود «سرنوشت مشترک» بر روی الگوی هوش سازمانی در مدیریت بحران کرونا تأثیر مثبتی دارد.

«سرنوشت مشترک» در استنباط آماری نتایج پرسشنامه، موثرترین مؤلفه هوش سازمانی شناخته شده است. این امر نشان می‌دهد که در ورای بی‌نظمی ظاهری و کثرت شقوق، نظمی بنیادین - هرچند مستور - در سازمان حوزه و روحانیت جریان دارد. به عبارت دیگر، حوزه علمی قم یک سازمان نظم‌آشوب است.

فرضیه سوم: تمایل به تغییر بر روی الگوی هوش سازمانی در مدیریت بحران کرونا تأثیر دارد

$$\left\{ \begin{array}{l} H_0: \mu_1 = 3 \\ H_1: \mu_1 \neq 3 \end{array} \right.$$

امتیاز مؤلفه «تمایل به تغییر» برابر با طیف لیکرت است.

امتیاز مؤلفه «تمایل به تغییر» با طیف لیکرت متفاوت است.

برای قضاوت درباره فرضیه صفر، به مقدار سطح معناداری در جدول (۵) دقت می‌شود. با توجه به این موضوع که میزان سطح معناداری بیش از ۰/۰۵ گردیده است، دلیل کافی برای قبول فرضیه یک وجود ندارد. از سوی دیگر، با توجه به رؤیت مقدار صفر در فاصله اطمینان ۰/۹۵٪ (۰/۰۶۳- و ۰/۱۴۸) به نوع دیگری نیز فرضیه صفر مقبول واقع می‌شود. بنابراین «تمایل به تغییر» بر روی الگوی هوش سازمانی در مدیریت بحران کرونا تأثیری ندارد.

جدول ۵: جدول آزمون t تکنمونه‌ای درباره تأثیر تمایل به تغییر بر روی الگوی هوش سازمانی

آماره t	درجه آزادی	سطح معناداری	تفاوت با میانگین	
			پایین‌ترین	پایین‌ترین
۰/۸۰۶	۹۹	۰/۴۳۲	۰/۰۴۳	-۰/۰۶۳
فاصله اطمینان ۰/۹۵ اختلاف‌ها				

یکی دیگر از نتایج قابل توجه این پژوهش رتبه پایین مؤلفه «تمایل به تغییر» در الگوی هوش سازمانی حوزه علمی در مدیریت بحران است. «تمایل به تغییر» با کسب رتبه تنها ۲۰۹۵ کمترین رتبه را از بین مؤلفه‌های هوش سازمانی کسب کرده است.

«تمایل به تغییر یا تحول‌خواهی» یکی از مؤلفه‌های مهم هوشمندی سازمانی است که سازمان‌های موفق تلاش می‌کنند با اقدامات و تدابیری این موضوع مهم را ضمن گفت‌وگو، به مثابه بخشی از مطالبات اساسی خود رقم بزنند.

حوزه علمی قم در سال‌های اخیر، توجه ویژه‌ای به تحول جامع در تمام ابعاد نظام سازمانی و آموزشی خود داشته است. این توجه ویژه معطوف به مطالبه مقام معظم رهبری مبنی بر ضرورت تحول در حوزه‌های علمیه است. اما آنچه در بررسی‌ها و در این پژوهش نیز رصد شد ضعف مفرط تمایل به تغییر در سطوح متعدد سازمانی و عمومی حوزه علمی قم است.

در مصاحبه‌های خبرگانی، برخی از علائم و نشانگرهای ضعف تحول‌خواهی در رویکرد مدیریت بحران حوزه به شرح ذیل دریافت شد:

- عدم بهبود مستمر فرایندهای مدیریت بحران و فقدان شیوه‌های عملکردی استاندارد در مدیریت بحران حوزه؛
- ضعف حمایت سازمانی از خلاقیت‌ها و نوآوری‌ها در بحران‌های گذشته؛
- ضعف هماهنگی‌های میدانی و سلسله‌مراتب سازمانی در کنار فریبی دیوان‌سالاری؛
- نپذیرفتن به‌موقع و هوشمند خطاها و ضعف‌های مدیریتی برخی از مدیران حوزه؛
- انفعال در مواجهه با چالش‌ها و بحران‌های غیرمنتظره.
- برخی از راهکارها در ترمیم این مؤلفه عبارت است از:
- شناخت تحول و اقتضائات تحول‌آفرینی، گفتمان‌سازی و جریان‌سازی تحول در نظام حوزه و روحانیت از تحول‌اجتهادی گرفته تا تحول سازمانی و مدیریتی؛
- بازتعریف و بروزرسانی اسناد سازمانی، از جمله سند تحول بنیادین؛
- تأکید بر شناسایی، جذب و به‌کارگیری مدیران برون‌گرا، تحول‌آفرین و توانمند در تسهیم دانش، پردازش متوازن اطلاعات و تفکر انتقادی در کنار طرح‌های تحولی (اولویت مدیر تحول‌آفرین بر طرح تحول‌آفرین)؛
- درک ارتباطات و وابستگی بین سازمان حوزه و محیط بیرونی، بهبود زیرسیستم‌های حوزوی در جهت تغییر و نوآوری و ایجاد تعهد به تلاش برای تغییر سازمانی با تحکیم ارتباطات با محیط برون‌سازمانی.

فرضیه چهارم: جرئت و شهامت بر روی الگوی هوش سازمانی در مدیریت بحران کرونا تأثیر دارد

$$\left\{ \begin{array}{l} H_0: \mu_1 = 3 \\ H_1: \mu_1 \neq 3 \end{array} \right.$$

امتیاز مؤلفه تأثیر «جرئت و شهامت» برابر با طیف لیکرت است.

امتیاز مؤلفه تأثیر «جرئت و شهامت» با طیف لیکرت متفاوت است.

با توجه به اطلاعات به‌دست آمده در جدول (۶) و مطابق تحلیل متعادل (نرمال) در این فرضیه، اثبات می‌شود: جرئت و شهامت بر روی الگوی هوش سازمانی در مدیریت بحران کرونا تأثیر مثبتی دارد. میزان این مؤلفه به میزان ۰/۳۱۴ بیش از میانگین طیف لیکرت بوده و برابر با ۳/۳۱۴ است.

جدول ۶: جدول آزمون t تک‌نمونه‌ای درباره تأثیر جرئت و شهامت بر روی الگوی هوش سازمانی

آماره t	درجه آزادی	سطح معناداری	تفاوت با میانگین	
			پایین‌ترین	فاصله اطمینان ۰/۹۵ اختلاف‌ها
۶/۰۷۶	۹۹	۰/۰۰۰	۰/۳۱۴	پایین‌ترین
				۰/۴۱۷

«شهامت و روحیه» پس از «سرنوشت مشترک» مهم‌ترین مؤلفه ارزیابی شده؛ مؤلفه‌ای که در نتایج مصاحبه‌های خبرگانی نیز امتیاز قابل توجهی را به خود اختصاص داده است، به گونه‌ای که حتی منتقدان رویکرد حوزه و روحانیت در سبک مدیریت بحران، قاطعانه، به شجاعت، شهامت و روحیه حوزویان در مواجهه با این بحران اذعان نموده‌اند.

«روحیه» به تلاشی دلخواه به‌مثابه انرژی اعضای سازمان، در سطحی بالاتر از آنچه قرار است انجام شود اطلاق می‌گردد. به عبارت دیگر، تمایل به فعالیتی فراتر از معیارها، نشان‌دهنده عنصر روحیه در سازمان است؛ مؤلفه‌ای که در شرایط اولیه و حاد بحران ناشی از ترس مستمر و شدید اجتماعی و شکننده‌ای که ایجاد شده بود، ظهور یافت و صحنه را تغییر داد.

حوزویان اولین گروه‌هایی از جامعه بودند که توانستند متناسب با اقتضائات و رسالت خود، با بازیابی روحیه و شهامت صنفی خود، زمینه الگوسازی برای سایر افراد و سازمان‌های مهم تأثیرگذار بر بحران را فراهم آورند.

حضور در اماکن و مراکز پرخطر و حساس، از جمله بخش بیماران کرونایی بیمارستان‌ها و آرامستان‌ها مهم‌ترین اقدام عملیاتی و تأثیرگذار روحانیت در بعد اجتماعی و تقویت‌کننده سرمایه اجتماعی ایشان شد. تذکر این نکته لازم است که ارتقای رتبه این مؤلفه در ارزیابی‌ها، مرهون مجاهدت و شجاعت فوق‌العاده دو گروه اصلی از ساختار کلی حوزه و روحانیت بود:

گروه اول. طلاب جهادی که مشابه سایر صحنه‌های مدیریت بحران، حضور خودجوش، آتش به اختیار، داوطلبانه و ایثارگرانه داشتند.

گروه دوم. مدیران جهادی حوزه بودند که ضمن حضور مشابه بخش اول، وظیفه سخت راهبری، مدیریت و کنترل و مراقبت صحنه مدیریت بحران پیچیده کرونا در سطوح گوناگون را به دنبال داشتند. وظیفه سخت ترجمان اختلاف زبان، فهم و ادراک لایه‌های انسانی حاضر در میدان مدیریت بحران، برعهده این گروه از مدیران بود.

نشانگرهای ذیل، معرف مؤلفه روحیه و شهامت در ساختار حوزوی مدیریت بحران کرونا هستند:

– فرهنگ سازمانی و به تبع آن جو سازمانی مناسب؛

– احساس افتخار و هویت صنفی در بین طلاب و روحانیان حاضر در صحنه مدیریت بحران کرونا؛

– ارتقای سطح نگرش مدیران به الگوی تعهد سازمانی و تلاش مضاعف و فوق‌العاده روحانیت.

فرضیه پنجم: اتحاد و توافق بر روی الگوی هوش سازمانی در مدیریت بحران کرونا تأثیر دارد

$$\left\{ \begin{array}{l} H_0: \mu_1 = 3 \\ H_1: \mu_1 \neq 3 \end{array} \right. \quad \begin{array}{l} \text{امتیاز مؤلفه «اتحاد و توافق» برابر با طیف لیکرت است.} \\ \text{امتیاز مؤلفه «اتحاد و توافق» با طیف لیکرت متفاوت است.} \end{array}$$

با توجه به اطلاعات به دست آمده در جدول (۷) و مطابق تحلیل متعادل در این فرضیه، ثابت می شود اتحاد و توافق بر روی الگوی هوش سازمانی در مدیریت بحران کرونا تأثیر مثبتی دارد.

جدول ۷: جدول آزمون t تکنونه‌ای درباره تأثیر اتحاد و توافق بر روی الگوی هوش سازمانی

آماره t	درجه آزادی	سطح معناداری	تفاوت با میانگین	فاصله اطمینان ۰/۹۵ اختلاف‌ها	
				پایین‌ترین	پایین‌ترین
۰/۸۱۲	۹۹	۰/۰۰۶	۰/۱۴۳	۰/۰۴۲	۰/۲۴۴

«اتحاد و توافق» از بین مؤلفه‌ها، رتبه میانه ارزیابی‌ها را کسب کرده است؛ مؤلفه‌ای که حاصل وجود نظام‌ها، ساختار، تشکیلات و سلسله قوانین منسجم است. همه اینها در کنار خطمشی‌ها، قوانین و مقررات، روش‌ها، و فرایندها به گونه‌ای عمل می‌کند که با ترسیم نقشه راه مدیریتی در مدیریت بحران، از تداخل فعالیت‌ها، موازی‌کاری و دوباره‌کاری‌ها می‌کاهد، زمینه ترجیح سبک مدیریت مشارکتی و تفویضی را فراهم می‌کند و منتج به تسریع در تصمیم‌گیری‌ها، پاسخ‌گویی و واکنش سریع و بهنگام به بحران، اعتمادسازی، و افزایش سرمایه اجتماعی و حرفه‌ای سازمان حوزه علمیه در مدیریت بحران خواهد شد.

در مراحل ابتدایی بحران، ابهام در موضوع بیماری کرونا و غافلگیری اولیه نسبت به نحوه مواجهه با آن، موجب شد میزان توافق بر موضوعات کمتر باشد و فقدان توافق کافی و اتحاد و همسویی در مباحث و تصمیمات در شرایط اولیه بحران، در حوزه علمیه محسوس و قابل توجه بود.

فقدان اطلاعات کافی از تمام ابعاد نظام سازمانی حوزه و بحران، منتج به تداخل نقش، اصطکاک ساختاری و تعارضات زبان آور شده و زمینه توافق و اطمینان را مختل کرده بود. اما این میزان از عدم تجانس و همسویی سریع‌تر از آنچه تصور می‌شد، براساس گفتمان سازمانی که در سطوح راهبردی سازمان حوزه و روحانیت و به تبع آن در ستاد حوزوی حوادث پدید آمد، کنترل و مدیریت شد و در فرصتی کوتاه تبدیل به توافق و اطمینان بین نهادهای عالی حوزه و در نتیجه بدنه سازمانی حوزه و روحانیت گردید.

اگر این تجربه ارزشمند در پیکره آحادی حوزویان هم ظهور پیدا می‌کرد، از برخی مقاومت‌های اجتماعی در بدنه صنفی طلاب و روحانیان، مانند مخالفت با برخی شیوه‌نامه‌ها و مخالفت با واکنش‌های کاسته می‌شد.

راهکارهای ذیل در جهت تسریع در توافق و تفاهم در مدیریت بحران‌های پیش‌روی حوزه علمیه پیشنهاد می‌شود:

- ارتقای ساختارهای اطلاعاتی رصد و پایش حوزه علمیه و ارتباط مستمر و هوشمند آن با سایر ساختارهای اطلاعاتی؛

- انتقال مسئولیت تا پایین‌ترین سطوح سازمانی و همراستایی مأموریت‌های بخشی و موضوعی در نظام عالی حوزه علمیه؛

- توجه به نقش ساختاری و رسالت سازمانی در بحران‌ها و تأکید بر حمایت سیاست‌ها از رسالت سازمانی در هر بحران؛

- توزیع هوشمند مؤلفه‌های قدرت و اختیار سازمانی در بحران‌ها مطابق نقش فرد یا سازمان؛

- توجه ویژه به گروه‌های غیررسمی در بدنه حوزه و روحانیت و نقش پنهان آنها؛

- ارتقای فرهنگ کار گروهی و تشکیل گروه‌های کاری و تحقیقاتی؛

- فراهم آوردن شرایط و سازوکار ارزیابی و بازخوردگیری صریح، شفاف و مناسب حوزویان؛

- ارزشیابی مستمر قابلیت‌های سیستمی حوزه علمی و ایجاد تعهد و پایداری طلاب و روحانیت به قوانین جاری؛

- توجه به هوش جمعی طلاب و روحانیان، به‌ویژه در حوزه‌های صفی و استان‌ها متناسب با سیاست تمرکززدایی سازمان حوزه.

فرضیه ششم: از نظر حوزویان قم، کاربرد دانش بر روی الگوی هوش سازمانی در مدیریت بحران کرونا تأثیر دارد

$$\left\{ \begin{array}{l} H_0: \mu_1 = 3 \\ H_1: \mu_1 \neq 3 \end{array} \right.$$

امتیاز مؤلفه «کاربرد دانش» برابر با طیف لیکرت است.

امتیاز مؤلفه «کاربرد دانش» با طیف لیکرت متفاوت است.

جدول ۸: جدول آزمون t تک‌نمونه‌ای درباره تأثیر کاربرد دانش بر روی الگوی هوش سازمانی

آماره t	درجه آزادی	سطح معناداری	تفاوت با میانگین	فاصله اطمینان ۰/۹۵ اختلاف‌ها	
				پایین‌ترین	پایین‌ترین
۱/۸۸۱	۹۹	۰/۰۶۳	۰/۰۹۶	-۰/۰۰۵	۰/۱۹۷

با توجه به اطلاعات به‌دست‌آمده در جدول فوق، مقدار آماره آزمون ۱/۸۸۱ مساوی با ۹۹ درجه آزادی است. چون سطح معناداری بیش از ۵ درصد است، فرضیه صفر رد نخواهد شد. این نتیجه از فاصله اطمینان ۹۵٪ نیز اثبات می‌شود. با توجه به این موضوع که فاصله اطمینان ۹۵ درصد شامل عدد صفر می‌شود، اثبات می‌گردد که کاربرد دانش بر روی الگوی هوش سازمانی در مدیریت بحران کرونا تأثیری ندارد.

تأثیر مدیریت دانش در بحران‌ها به اوج می‌رسد و توفیق و شکست سازمانی را رقم می‌زند.

با وجود اهمیت این مؤلفه اساسی در هوش سازمانی، شاهد کمترین تأثیر آن در بین این نتایج هستیم. مؤلفه‌ای که می‌توانست عملیات مدیریت بحران را در سایه اطلاعات اثربخش، تصمیم‌گیری‌های صحیح و آئی، ایجاد حس ذکاوت و اعتماد به نفس اطلاعاتی، تقویت احساس عمومی شایسته‌سالاری در سازمان حوزه علمی به بالاترین ضریب توفیق، کنترل و مهار بحران نزدیک کند، اثر بخشی کمی داشته است.

استنتاج نقصان این مؤلفه مهم، هم در نتایج پرسشنامه و هم در فرایند ترکیبی این پژوهش، محسوس و قابل پیش‌بینی بود.

محافظه‌کاری بسیاری از مراکز، نهادها و جامعه خبرگانی در ارائه اطلاعات و اشتراک دانش موضوعی و ممانعت مجموعه‌های صیانتی و حفاظتی بسیاری از سازمان‌ها و نهادها از انجام پژوهش‌های مرتبط با سازمان، «مشت نمونه خروار»ی بود بر این نقیصه سازمانی که البته می‌توان این رویه را در مراکز علمی و اندیشه‌محور، از جمله حوزه علمی با برنامه‌ریزی و فرایند هوشمند اصلاح نمود و ضمن تحفظ اسناد و اطلاعات سازمانی، زمینه‌ساز بهره‌وری سازمانی شد.

انتظار می‌رود با بهره‌مندی از راهکارهای ذیل، زمینه‌سازی برای ارتقا و افزایش ضریب اثرگذاری کاربرد و مدیریت دانش در مدیریت بحران‌های پیش‌رو فراهم آید:

- ایجاد و تقویت پایگاه‌های دانشی و فرهنگ اشتراک و بهره‌برداری از منابع ارزشمند فکری و اطلاعاتی سازمان، مطابق سنت مرسوم پیشینیان حوزه علمی؛

- حمایت از دانش‌افزایی سازمانی، افراد و مراکز ایده‌پرداز در ساختار مدیریت بحران و ارتقای طلاب و روحانیان دانش‌مدار؛

- جریان‌سازی هوشمند شبکه‌ها و سیستم‌های اطلاعاتی روزآمد و عملیاتی در سازمان و بدنه نیروی انسانی حوزه علمی؛

- شناخت و ارتقای نقش کلیدی و مهم فناوری اطلاعات و ارتباطات؛

- طراحی و ساخت سکو (پلتفرم) برای نظام جامع مدیریت بحران مبتنی بر فناوری اطلاعات و IT؛

- تبیین و تعیین وضعیت طبقه‌بندی اطلاعات سازمانی و دانشی در بستر تعادل‌بخشی دقیق بین اطلاعات حساس و قابلیت‌های دسترسی به آن؛

- ضرورت مستندسازی و ثبت تجربیات ارزشمند حوزه علمی و مراکز همسو در مدیریت بحران.

مناسب است اقدامات کنترلی، اصلاحی و تجربه‌شده توسط مدیران بحران حوزه علمی در قالب یک مجموعه منسجم مستندسازی شود تا در صورت تکرار شرایط بحرانی، با حفظ انسجام سازمانی، این تجربیات زمینه دستیابی سریع به شرایط پایدار را فراهم کند.

فرضیه هفتم: فشار عملکرد بر روی الگوی هوش سازمانی در مدیریت بحران کرونا تأثیر دارد

$$\left\{ \begin{array}{l} H_0: \mu_1 = 3 \\ H_1: \mu_1 \neq 3 \end{array} \right.$$

امتیاز مؤلفه «فشار عملکرد» برابر با طیف لیکرت است.

امتیاز مؤلفه «فشار عملکرد» با طیف لیکرت متفاوت است.

با توجه به اطلاعات به‌دست‌آمده در جدول (۹) مطابق تحلیل متعادل، اثبات می‌شود که فشار عملکرد بر روی الگوی هوش سازمانی در مدیریت بحران کرونا تأثیر مثبتی دارد.

جدول ۹: جدول آزمون t تک‌نمونه‌ای درباره تأثیر فشار عملکرد بر روی الگوی هوش سازمانی

فاصله اطمینان ۰/۹۵ اختلاف‌ها	تفاوت با میانگین		سطح معناداری	درجه آزادی	آماره t
	پایین‌ترین	پایین‌ترین			
۰/۲۲۵	۰/۰۲۳	۰/۱۲۴	۰/۰۱۶	۹۹	۲/۴۳۹

در ارزیابی انجام‌شده نسبت به این مؤلفه از هوش سازمانی حوزه و روحانیت، عطف به اثبات تأثیرگذاری آن در تحلیل پرسشنامه، نقش آن در مصاحبه‌های نخبگانی نیز به شرح ذیل رصد شد:

۹۲٪ خبرگان پژوهش فشار عملکرد در فرایند مدیریت بحران حوزه علمی را تأیید کردند.

۸۳٪ از این گروه تدابیر مدیریتی برای کاستن این فشار عملکردی را کافی نمی‌دانند.

۱۷٪ جامعه خبرگانی معتقدند: حوزه تمام تلاش خود را به منظور مدیریت فشار عملکرد داشته است. مراسم

تجلیل از دست‌اندرکاران مدیریت بحران کرونا، مثل جامعه نظام بهداشت و سلامت، طلاب و گروه‌های جهادی و مانند آن را نشان‌دهنده این موضوع می‌دانند.

عوامل اصلی ضعف سازمانی حوزه علمی در کاستن فشار عملکرد به شرح ذیل است:

- ضعف سیستم شناسایی، جذب و به‌کارگیری نخبگان و شایستگان مدیریتی حوزه مدیریت بحران در حوزه علمی؛

- ضعف نظام تشویق و تنبیه در حوزه علمی و عدم تفقد بهینه و اقتضایی در بحران‌ها؛

- فقدان منابع مالی و تجهیزات کافی در کنار برخی از ملاحظات اجتماعی که مانع جبران کمبودها و رفع نگرانی‌ها از طریق ارائه برخی امتیازات به دست‌اندرکاران مرتبط است.

مدیریت بحران در بیماری کرونا، مستلزم ایجاد وسعت دید نسبت به محیط، توسعه درک متقابل جوامع هدف، تقویت نگاه مکعبی و چندبعدی به موضوعات و در نهایت، درک و تشخیص بهتر از محیط درونی و بیرونی سازمان حوزه علمی است.

فرضیه هشتم: میزان تأثیر مؤلفه‌های هوش سازمانی در مدیریت بحران کرونا با یکدیگر متفاوت است

$$\left\{ \begin{array}{l} H_0: \mu_1 = \mu_2 = \dots = \mu_7 \quad \text{میزان تأثیر مؤلفه‌های هوش سازمانی در مدیریت بحران کرونا با یکدیگر متفاوت نیست.} \\ H_1: \mu_1 \neq \mu_2 \neq \dots \neq \mu_7 \quad \text{میزان تأثیر مؤلفه‌های هوش سازمانی در مدیریت بحران کرونا با یکدیگر متفاوت است.} \end{array} \right.$$

برای پاسخ به این سؤال ابتدا باید آزمون فریدمن را بر روی داده‌ها پیاده کرد تا ببینیم آیا تفاوت بین این عوامل معنادار است یا خیر؟ اگر این تفاوت معنادار بود از میانگین رتبه هریک از عوامل در این آزمون استفاده کرده، این عوامل را به ترتیب بزرگ بودن رتبه، مرتب می‌نماییم.

برای بررسی تأثیر مؤلفه‌های هوش سازمانی، هفت عامل «بینش راهبردی»، «سرنوشت مشترک»، «تمایل به تغییر»، «جرئت و شهامت»، «اتحاد و توافق»، «کاربرد دانش»، و «فشار عملکرد» مطالعه و سنجیده شد.

جدول ۱۰: میانگین رتبه مؤلفه‌های هوش سازمانی

میانگین رتبه	مؤلفه‌های هوش سازمانی
۳/۸۳	بینش راهبردی
۵/۷۷	سرنوشت مشترک
۲/۹۵	تمایل به تغییر
۵/۰۱	جرئت و شهامت
۳/۵۷	اتحاد و توافق
۳/۴۳	کاربرد دانش
۳/۴۵	فشار عملکرد

نتایج به دست آمده از تحقیق حاکی از آن است که میانگین رتبه محاسبه شده برای بینش راهبردی ۳/۸۳، سرنوشت مشترک ۵/۷۷، تمایل به تغییر ۲/۹۵، جرئت و شهامت ۵/۰۱، اتحاد و توافق ۳/۵۷، کاربرد دانش ۳/۴۳ و فشار عملکرد ۳/۴۵ است.

با در نظر گرفتن $\alpha = 0/05$ ، قاعده «تصمیم» در این آزمون برای پذیرش فرضیه صفر یا رد آن به این صورت است که اگر سطح معناداری آزمون از مقدار α کوچک‌تر باشد فرضیه صفر رد می‌گردد و اگر سطح معناداری آزمون از مقدار α بزرگ‌تر باشد فرضیه صفر پذیرفته می‌شود. همان‌گونه که از جدول (۱۱) مشاهده می‌شود، مقدار آماره «خی‌دو» برابر $140/982$ و سطح معناداری مطلوب برآورد شده است ($sig = 0/000 < 0/05$). بنابراین فرضیه صفر رد شده، اثبات می‌شود میزان تأثیر مؤلفه‌های هوش سازمانی در مدیریت بحران کرونا با یکدیگر متفاوت است.

جدول ۱۱: نتایج آزمون فریدمن درباره وجود تفاوت بین مؤلفه‌های هوش سازمانی

تعداد	۱۰۰
مقدار آماره خی‌دو	۱۴۰/۹۸۲
درجه آزادی	۶
سطح معناداری	۰/۰۰۰

با اثبات تفاوت رتبه این عوامل سه‌گانه، میانگین رتبه هفت عامل را با هم مقایسه می‌کنیم. همان‌گونه که مشاهده می‌شود، مؤلفه سرنوشت مشترک بیش از سایر مؤلفه‌های هوش سازمانی تأثیرگذار بوده است.

همچنین مؤلفه «جرئت و شهامت» و «بینش راهبردی» در رتبه‌های بعدی قرار دارند. رتبه‌بندی هریک از مؤلفه‌های هوش سازمانی مطابق نتایج تحلیل پرسشنامه‌ها به این شرح است:

۱. سرنوشت مشترک؛
۲. جرئت و شهامت؛
۳. بینش راهبردی؛
۴. اتحاد و توافق؛
۵. فشار عملکرد؛
۶. کاربرد دانش؛
۷. تمایل به تغییر.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر به منظور بررسی ارتباط بین مؤلفه‌های هوش سازمانی و مدیریت بحران کرونا در حوزه علمی قم انجام شده است.

نتایج حاصل از بررسی و آزمون فرضیات فرعی چنین است:

۱. بین مؤلفه «بینش راهبردی» و مدیریت بحران کرونا در حوزه علمی رابطه‌ای معنادار و مثبت وجود دارد؛ یعنی با افزایش بینش راهبردی، مدیریت بحران نیز با کیفیت بهتری انجام خواهد شد.
۲. «سرنوشت مشترک» بر الگوی هوش سازمانی در مدیریت بحران کرونا تأثیری مثبت دارد و در بررسی‌های آماری، موثرترین مؤلفه شناخته شده است و توجه به این مقوله حوزه علمی را در مدیریت بحران کارآمدتر خواهد کرد.
۳. درحالی که «تمایل به تغییر» یکی از مؤلفه‌های مهم هوش سازمانی است، اما در این تحقیق رابطه معنادار و مثبت قابل توجهی بین «تمایل به تغییر یا تحول‌خواهی» و مدیریت بحران کرونا در حوزه علمی یافت نشد و این مؤلفه کمترین رتبه را در بین مؤلفه‌های هوش سازمانی کسب کرده است.
۴. نتیجه فرضیه چهارم نشان می‌دهد که بین مؤلفه «جرئت و شهامت» و مدیریت بحران کرونا رابطه مثبت و معناداری وجود دارد و این مؤلفه پس از «سرنوشت مشترک» مهم‌ترین مؤلفه ارزیابی شده است، به گونه‌ای که حتی منتقدان حوزه علمی، قاطعانه به وجود چنین رابطه‌ای اذعان کرده و آن را مؤثر ارزیابی نموده‌اند.
۵. در فرضیه پنجم اثبات گردید بین مؤلفه «اتحاد و توافق» و مدیریت بحران کرونا رابطه‌ای مثبت وجود دارد و این مؤلفه در بین مؤلفه‌ها رتبه میانه ارزیابی‌ها را کسب کرده است.

۶. نتایج حاصل از بررسی فرضیه ششم نشان می‌دهد که مؤلفه «کاربرد دانش» در مدیریت بحران کرونا تأثیر لازم را ندارد. با وجود اهمیت این مؤلفه اساسی در هوش سازمانی، فقدان سیستم مدیریت دانش و محافظه‌کاری بسیاری از مراکز، نهادها و جامعه خبرگانی در ارائه اطلاعات حکایت از این امر دارد.

۷. با اثبات تأثیر مؤلفه «فشار عملکرد» در مدیریت بحران، عملکرد مدیران حوزه علمی در تدبیر و کاستن فشار عملکردی ضعیف ارزیابی شد.

مطابق نتایج تحلیل پرسشنامه‌ها و اشباع نظر حاصل از مصاحبه‌های خبرگانی، رتبه‌بندی مؤلفه‌های هوش سازمانی به ترتیب «سرنوشت مشترک»، «جرئت و شهامت»، «بینش راهبردی»، «اتحاد و توافق»، «فشار عملکرد»، «کاربرد دانش» و «تمایل به تغییر» است.

لازم به یادآوری است «معنویت» را می‌توان فرامؤلفه مهم هوش سازمانی حوزه علمی در مدیریت بحران کرونا قلمداد کرد.

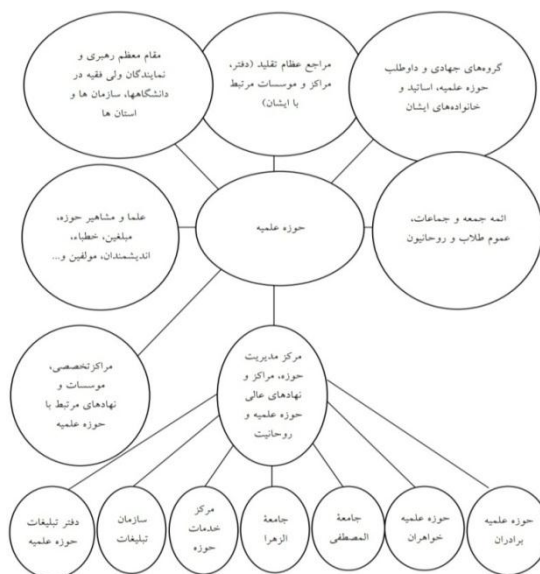
پیشنهادها

۱. با توجه به نتایج به‌دست‌آمده در پژوهش، برنامه‌ریزی برای اندازه‌گیری و ارزیابی مؤلفه‌های هوش سازمانی در موضوعات مهم و راهبردی، به منظور ارتقا و بهبود مستمر هوش سازمانی حوزه علمی ضروری است.
۲. تغییر نگرش جامعه آحادی حوزیان نسبت به الگوی تعهد سازمانی، تعمیق دید سازمانی و فرایندی در عملکردها، لازم است.
۳. ایجاد و تقویت آگاهی حوزویان به نقاط ضعف، قوت، تهدیدها و فرصت‌های موجود به صورت هوشمند در ارتقای سطح هوش سازمانی مؤثر خواهد بود.
۴. گنجاندن موضوعات هوش سازمانی و مدیریت بحران در سرفصل دوره‌های آموزش ضمن خدمت، برای منابع انسانی حوزه علمی، پیشنهاد می‌شود.
۵. روشن است که با یک الگو نمی‌توان تمام اقتضائات خاص سازمانی حوزه علمی را رصد نمود. لازم است با بررسی همه‌جانبه ادبیات هوش سازمانی و به‌کارگیری توان درونی این سازمان، به ایجاد و ارائه الگوهای بومی و اقتضایی برای متغیرهای هوش سازمانی و مدیریت بحران اقدام شود.
۶. تهیه و تنظیم نقشه جامع بحران‌شناسی، مطالعات آینده‌پژوهشی و پیش‌بینی بحران‌های پیش‌روی سازمان حوزه و آماد (لجستیک) بحران، اعم از بحران‌های سازمانی، بومی، منطقه‌ای، ملی، جهانی، حوادث طبیعی و غیرطبیعی، ضرورتی انکارناپذیر است. بهره‌مندی از توان شبکه قدرتمند روحانیان بومی، مستقر و مبلغان، در تهیه این نقشه جامع، قابل توجه است.

تصویر ۱: الگوی مفهومی



تصویر ۲: مراکز و نهادهای مرتبط با حوزه علمی مرتبط با پژوهش



منابع

- امامی سیگارودی، عبدالحسین و همکاران، ۱۳۹۱، «روش‌شناسی تحیقی کیفی: پدیدارشناسی»، *پرستاری جامع نگر*، ش ۶۸، ص ۶۹-۸۰.
- امینی، شیما و نورمحمد یعقوبی، ۱۳۹۵، «بررسی تأثیر هوش سازمانی بر مدیریت بحران در کارخانه نیرو کلا اصفهان»، *پژوهش‌های مدیریت در ایران*، ش ۴، ص ۳۳-۴۴.
- زارعی متین، حسن و همکاران، ۱۳۸۷، «ارائه یک چارچوب کمی تعدیل شده جهت ارزیابی هوش سازمانی»، *مدیریت فرهنگ سازمانی*، دوره ششم، ش ۲، ص ۵۱-۷۸.
- عزیزی، ایمان و شکوفه زارع، ۱۳۹۹، *سازمان بر بال هوش (هوش سازمانی)*، بی‌جا، راز نهان.
- کافی زارع، محمد و همکاران، ۱۳۹۱، *هوش سازمانی*، تهران، اسپندگان.
- مسلمی کویری، مینا و هادی عباسی، ۱۳۹۵، «تأثیر هوش سازمانی بر مدیریت بحران (مطالعه موردی شرکت ملی پخش فرآورده‌های نفتی ایران)»، در: *دومین همایش ملی پژوهش‌های نوین در حوزه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی*.
- منطقی، محسن، ۱۳۹۹، «کارکرد هوش سازمانی در برنامه‌ریزی راهبردی سازمان»، *مدیریت فرهنگی*، ش ۴۷، ص ۵۱-۶۶.
- نظری، نرجس و مهدی صبحانی، ۱۳۹۰، *مدیریت بحران*، تهران، نگاه دانش.
- ودادی، احمد و همکاران، ۱۳۸۹، «هوش سازمانی و مدیریت بحران (مورد مطالعه، بیمه ایران)»، *مدیریت کسب و کار*، ش ۵، ص ۸۵-۱۰۰.
- Akgan, a.e, 2007, "organizational intelligence: structuration view", *journal of organizational changes management*, vol. 20, No. 3, p 272-280.
- Albrecht, K., 2003, *Organizational Intelligence & Knowledge Management: Thinking Outside the Silos the Executive Perspective*.
- Kerfoot, K, 2003, organizational intelligence/ organizational stupidity:the leaders challenge nursing Economics, No.21.
- Matsuda, T, 1992, *Organizational intelligence: its significance as a process and as a product*.
- Prejnerean M, Vasilache S, 2007, *A universities, organizational intelligence, strategies standards and debouches*, from: www.papers sssrn.com.

بررسی تمثیل رمزی فرقه انحرافی «تی اس ام» در رمان «درخت انجیر معابد»

زهرا غریب حسینی / استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ولیعصر رفسنجان

tabasom_moola@yahoo.com

 orcid.org/0000-0002-8270-3716

jafari@vru.ac.ir

حمید جعفری / استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ولیعصر رفسنجان



دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۰۴ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۲۸ <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

چکیده

«درخت انجیر معابد»، آخرین رمان احمد محمود، در سطح بیرونی، داستان خانواده‌ای است که این درخت در منزل آنان قرار دارد. در ادامه با تغییر نام شخصیت اصلی داستان از «فرامرز» به «مرد سبزچشم»، در سطح درونی، جریان نفوذ انحرافات دینی - اخلاقی، در جامعه روایت می‌شود. محمود با پردازش جزئیات باورها و کنش‌های آیینی مرد سبزچشم و یارانش در کنار درخت انجیر معابد، به مبانی اعتقادی تشکیلات فرقه «تی اس ام» اشاره می‌کند. «تی اس ام» به معنای «مراقبه» و در اصطلاح، تشکیلات فرقه‌ای است که خاستگاه اعتقادی آن از آیین بودا نشئت گرفته و در سال ۱۳۷۰ جمشیدرضا حاجی اشرفی آن را پایه‌گذاری کرد. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی به خوانش تمثیل رمزی رمان درخت انجیر معابد می‌پردازد و به این سؤال پاسخ می‌دهد که باورداشت‌ها و رفتارهای آیینی مطرح در رمان «درخت انجیر معابد» چه تناسبی با رفتارهای تشکیلات فرقه «تی اس ام» دارد؟ نتایج نشان می‌دهد: برجسته‌سازی رخدادهای دلالتگر متعددی مانند انجام مراقبه، تکرار صداهای نامفهوم و هیجان آور، ... بر معنادار بودن متن دلالت دارد که قابل انطباق با مبانی اصلی فرقه مذکور است. همچنین محمود با ترسیم شبکه نمادهای سه‌گانه (درخت انجیر معابد، مرد سبزچشم و مار) رمزهایی عرضه نموده تا پیام ماجراهای فراواقعی رمان و فهم روح کلی اثر درک شود. در یکی از این لایه‌های معنایی مرد سبزچشم مرید «جی باندراچی براهما یا» معرفی شده که قابل تطبیق با «ماهاریشی ماهش یوگی»، رهبر فرقه «تی ام» (TM) است؛ زیرا فرقه «تی اس ام» ادامه تشکیلات «تی ام» محسوب می‌شود.

کلیدواژه‌ها: تمثیل رمزی، رمان، احمد محمود، درخت انجیر معابد، عرفان کاذب، فرقه، تی اس ام.

«تمثیل» در زبان انگلیسی معادل Allegor و در زبان فرانسه معادل Allegorie است. در روایت غرب، «تمثیل» روایت گسترش یافته‌ای است که دولا به معنایی دارد: لایه اول دربردارنده اشخاص و حوادث داستان است که در صورت و شکل داستان نمود می‌یابند، و لایه دوم آن معنای ثانوی است که بر اندیشه پنهان شاعر و نویسنده دلالت دارد (فتوحی، ۱۳۸۶، ص ۲۸۵).

در فرهنگ‌واره اصطلاحات ادبی، «تمثیل» را روایتی دانسته‌اند که در آن «شخصیت‌ها، وقایع و گاهی نیز مکان وقوع داستان طوری طراحی شده است که مفهومی منسجم در سطح لغوی و اولیه ارائه داده و همزمان نشانگر ترتیبی ثانوی و مرتبط از عوامل مفاهیم و حوادث داستان هستند» (آبرامز و هارپهام، ۱۳۸۷، ص ۸).
از منظر جان مک کوئین (John Mac Queen)، افلاطون بانی بسیاری از وجوه سنت تمثیلی است.

او فیلسوفی بود که خود به محدودیت‌های عقل و معرفت بشری و قوف داشت. از این رو، بسیاری از مکالمه‌های او دارای قصه‌اند؛ روایت‌های تمثیلی یا استعاره‌های موسعی که حقایق را در ورای بُرد عقل تحلیلی به تصویر می‌کشند (کوئین، ۱۳۸۹، ص ۱۰).

کوئین متأثر از آراء افلاطون، بر جنبه کلی‌گویی تمثیل تأکید دارد و موضوع آن را حقیقت نافذی می‌داند که خود گواه خویش است و از رهگذر ارتباطی که با سایر اجزا دارد، آشکار می‌گردد (همان، ص ۸۳-۸۲).

در زبان فارسی نیز یکی از معانی اصلی تمثیل به روایت‌های تمثیلی اختصاص دارد: الف. تمثیل در مقام یک شگرد بلاغی؛ ب. تمثیل به منزله یک نوع ادبی؛ ج. تمثیل به عنوان روشی برای خوانش و تفسیر آثار ادبی (اسپرهم و اکبری، ۱۳۹۷).

پورنامداریان برای معنای اخیر این واژه، اصطلاح «تمثیل رمزی» را به کار می‌برد:

تمثیل به‌طور کلی حکایت یا داستان کوتاه یا بلندی است که فکر یا پیام اخلاقی، عرفانی، دینی، اجتماعی و سیاسی یا جز آن را بیان می‌کند. اگر این فکر یا پیام به‌عنوان نتیجه منطقی حکایت یا داستان در کلام پیدا و آشکار باشد و یا به صراحت ذکر شود آن را «مثل یا تمثیل» می‌گوییم، و اگر این فکر یا پیام در حکایت یا داستان بکلی پنهان باشد و کشف آن احتیاج به فعالیت اندیشه و تخیل و تفسیر داشته باشد آن را «تمثیل رمزی» می‌نامیم (پورنامداریان، ۱۳۷۵، ص ۱۴۷).

اثر نمادین از نوعی پویایی بهره می‌برد و پیدایش آن از جهان معناست. /محمد محمود با استفاده همزمان از دو روش بیان «واقعی» و «فراواقعی» حوادث از ذکر صریح پیام رمان /نجیر معابد اجتناب ورزیده است و با کاربرد «تمثیل رمزی» جریان نفوذ افکار انحرافی را در جامعه ترسیم می‌کند. هدف پژوهش حاضر در وهله اول آشنایی با شیوه ارتباطی بین امر واقعی و فراواقعی در رمان مزبور و ارائه راهکاری برای درک ارتباط منطقی درون‌مایه‌های آن است، و در مرحله بعد، کمک به ایجاد زمینه لازم برای پژوهشگران زبان فارسی و بهره‌مندی از نتایج حاصل از این پژوهش در انجام دیگر پژوهش‌ها در پیوند با تحلیل شگردهای ادبی در خوانش تمثیلی آثار ادبی، به‌ویژه رمان. هدف ویژه این پژوهش ارائه تحلیلی فرهنگی - ادبی از بافت منسجم رمان درخت /نجیر معابد است.

در متون ادبی، راهکارهای متعددی برای ایجاد پیوند معنایی وجود دارد تا مخاطب^۵ روح اثر و بافت منسجم متن را درک کند.

ارتباط میان جمله‌ها و بخش‌های یک متن می‌تواند انسجام متنی ایجاد کند. وقتی ارتباطها از رهگذر تکرار لغوی، ارجاعات برجسته و دیگر ابزار ساده و روشن به وجود می‌آید، با انسجام مواجه هستیم. اما گاه خواننده ناگزیر می‌شود پیوسته به متن برگردد. در این حال ما به جای انسجام، با ارتباط منطقی روبه‌رو هستیم و درک پیوندهای متنی به دقت و درک خواننده نیاز دارد (اسحاقیان، ۱۳۹۲، ص ۲۳۸-۲۳۹).

همچنین نویسندگان برای ایجاد پیوندهای متنی، از رخداد‌های دلالتگر متعددی استفاده می‌کنند مخاطب با یافتن قرائن و نشانه‌های گسترده‌شده در متن، متوجه معنادار بودن آن گفتار می‌شود؛ بدین معنا که نویسندگان با به‌کارگیری ویژگی‌هایی، همچون استعاره، تشبیه، تمثیل و نماد زیربنای ارتباط منطقی در سطوح کلام را گسترش می‌دهند و موجب پردازش معنا در لایه ظاهری و لایه انتزاعی داستان می‌گردند.

درخت انجیر معابد آخرین رمان / احمد محمود است که در سال ۱۳۷۹ برنده دوره اول جایزه هوشنگ گلشیری به‌عنوان بهترین رمان شد. این رمان از بسیاری جهات در ادبیات ایران کم‌نظیر است. جنبه هنری مهمی که این اثر واقع‌گرایی ادبی دربردارد، پیوند معنایی سرشته‌شده در روح کلی اثر است. وی داستان را در دو سطح «واقعی» و «فراواقعی» روایت می‌کند. در سطح بیرونی، داستان درباره اعضای خانواده‌ای است که این درخت در منزل آنان قرار دارد، و در سطح درونی، بیان نگاه خاص / احمد محمود به انحرافات دینی - اخلاقی است.

/ احمد محمود با خلق شخصیت اصلی رمان، «فرامرز»، و توصیف نمادین درخت انجیر، پل ارتباطی منطقی بین سطوح واقعی و فراواقعی کلام ایجاد نموده است. فرامرز در ابتدای داستان، خان‌زاده‌ای است که در یک خانواده تحصیل کرده قرار دارد و عیاروار درصدا احیای حقوق مالی خود و خانواده خویش است. او با ورود مهران شهرکی به‌عنوان ناپدری در کانون خانواده مخالفت می‌ورزد و در طی داستان با رفتارهایی همچون دزدی، کلاهبرداری و عوام‌فریبی، گرایش شدید به مواد مخدر و مانند آن، ما را با بُعد جدیدی از ویژگی شخصیت خود آشنا می‌سازد. نویسنده در ادامه داستان با نام «مرد سبزچشم» از او یاد می‌کند. او صاحب کرامت است، غیب‌گویی می‌کند و صاحب مریدان بسیاری است. وی بعد از آوارگی بیست‌ساله، در نقش درویشی شیاد دوباره به شهر برگشته، در صحن درخت انجیر معابد ساکن می‌شود.

اندیشه‌های صوفیانه و اعمال نمادین مرد سبزچشم و پیروانش شباهت بسیاری با عملکرد فرقه انحرافی «تی اس ام» دارد. با توجه به ویژگی‌های فرقه «تی اس ام» فرضیه ما این است که می‌توان نشانه‌هایی از شاخصه‌های این فرقه را با توجه به رفتارهای برخی از شخصیت‌های داستان مشاهده کرد. با این وصف، اساسی‌ترین پرسش

پژوهش این است که باورداشته‌ها و رفتارهای آیینی مطرح در رمان *درخت انجیر معابد* چه تناسبی با رفتارهای تشکیلات فرقه «تی اس ام» دارد؟ بدین منظور، نویسندگان با روش «توصیفی - تحلیلی» به خوانش تمثیل رمزی این رمان می‌پردازند.

پیشینه پژوهش

با توجه به تحقیقات و بررسی‌های انجام‌گرفته، تاکنون در زمینه بررسی تمثیل رمزی فرقه انحرافی «تی اس ام» در رمان *درخت انجیر معابد* پژوهشی صورت نگرفته و هیچ‌یک از پژوهشگران آثار احمد محمود به وجود شباهت بین اندیشه و عملکرد فرقه «تی اس ام» با ساختار شبکه‌ای ایجادشده توسط مرد سبزچشم در رمان مزبور اشاره‌ای نکرده‌اند؛ اما تأکیدهایی کمابیش مشابه در برخی پژوهش‌های مربوط به این رمان وجود دارد، اگرچه روشمند نیست و به‌طور ناقص و پراکنده ارائه شده است:

مقاله «بررسی تطبیقی کارکرد ساختاری شگرفی در رخت انجیر معابد احمد محمود و عمارت هفت‌شیروانی ناتانیل هائورن» (امیری، ۱۳۹۲)، به بررسی مؤلفه «شگرفی» به‌مثابه یکی از مهم‌ترین جنبه‌های تشابه دو رمان پرداخته و کارکرد ساختاری متفاوت «شگرفی» در بافت دو متن را مشخص نموده است تا نشان دهد مؤلف چگونه داستان را به باور عموم منتسب می‌کند و مخاطب را در پذیرش حوادث مردد می‌سازد.

پایان‌نامه *تطبیق مظاهر خرافه‌پرستی در رمان «ام‌النور» نوشته عبدالرحمن منیف و «درخت انجیر معابد» اثر احمد محمود* (قارلقی، ۱۳۹۴)، مبحث خرافه‌پرستی و باورهای سنتی مشترک دو رمان را مطرح ساخته است. مقاله «بررسی و تحلیل مضامین اجتماعی در رمان *درخت انجیر معابد*» (حسینی کازرونی و همکاران، ۱۳۹۶)، برخی مضامین اجتماعی همچون «سیمای زن و وضعیت او» و «معضلات و ناهنجاری سیاسی و اجتماعی» را در این رمان بررسی کرده است.

در این پژوهش به‌طور ویژه به بررسی شبکه نمادها و ارتباط منطقی بین درون‌مایه‌های رمان *درخت انجیر معابد* در ارتباط با فرقه «تی اس ام» پرداخته می‌شود و تصور نویسندگان این است که رمزگشایی از ساختار و عملکرد تشکیلاتی فرقه «تی اس ام» در متن رمان مزبور، برای اولین بار مطرح شده است.

ضرورت و اهمیت

یکی از پدیده‌هایی که در بین پیروان ادیان الهی فراگیر شده و در حال گسترش است، تشکیل فرقه‌های متنوعی است که با پوشش عرفان و معنویت گروه‌های جامعه، به‌ویژه جوانان را جذب کرده‌اند. شناخت علل بروز این پدیده‌های اجتماعی، بخصوص رفتارهای انسانی و موقعیتی که آن را ایجاد می‌کند، مدنظر بسیاری از پژوهشگران علوم انسانی است. عالی‌ترین شکل پردازش ادیبانه ابعاد گوناگون آن شناخت، در رمان محقق می‌گردد.

رمان نویسان واقعگرا سعی داشته‌اند محملی برای بازنمایی و ریشه‌یابی معضلات اجتماعی، فرهنگی و سیاسی فراهم سازند تا انگیزه‌های بیرونی و درونی شخصیت‌ها را در عرصه زندگی فردی و اجتماعی مجسم سازند. بدین سبب با دقت و وسواس خاصی به توصیف وضع ظاهری، رفتار و کردارهای شخصیت‌ها می‌پردازند و اطلاعات مفید تاریخی، سیاسی و اجتماعی بیشتری ارائه می‌دهند که پیوندهای معنایی در متن، بر ذهن و اندیشه مخاطب، اثر عمیق و ماندگارتری می‌گذارند و مأمونی مطمئن برای طرح و ریشه‌یابی عمیق‌ترین آسیب اجتماعی معاصر، یعنی معنویت‌های نوظهور هستند. همچنین راهی مناسب برای معرفت‌افزایی نسبت به تناقض‌گویی و ریاکاری رهبران و ذکر عواقب ناگوار مریدان آنها هستند.

بررسی تمثیلی فرقه «تی اس ام» در رمان *درخت انجیر معابد*، گامی در مسیر دستیابی به چارچوب خوانش تمثیل رمزی درون‌مایه‌های رمان محسوب می‌شود که با هدف بررسی و شناساندن شبکه ارتباطی مفاهیم داستان مزبور صورت پذیرفته است. این قبیل پژوهش‌ها به غایت ضروری و بااهمیت هستند؛ زیرا با پرده‌برداری از پیام نهفته در دل داستان، راهکارهایی برای بهبود زندگی جمعی ارائه می‌دهند.

مفاهیم پژوهش

الف. فرقه

«فرقه» (Cult) بیشتر به گروه یا دسته‌ای اطلاق می‌شود که از لحاظ اعتقادات هماهنگ باشند (سجادی، ۱۳۷۳، ص ۳). انگیزه اصلی سردمداران بدعت‌ها در دو امر خلاصه می‌شود: یکی جاه و مقام، و دیگری مال و ثروت (کافی، ۱۳۹۰، ص ۳۰)، و علت انحراف‌ها نادانی و هواپرستی است (همان، ص ۱۸).

مارگارت *تالر سینگر* (Margaret Thaler Singer) ترجیح می‌دهد برای تبیین اصطلاح «فرقه» از عبارت «روابط فرقه‌ای» استفاده کند که سه رکن اصلی آن «رهبر»، «ساختار قدرت یا روابط بین رهبر و پیروان»، و «بازسازی فکری» است (سینگر، ۱۳۹۸، ص ۱-۲). وی معتقد است: برای فهم فرقه‌ها، باید ساختار و عملکرد آنها و نه اعتقاداتشان را مطالعه کرد (همان، ص ۱۶). «روابط فرقه‌ای» همان روابطی است که از طریق رهبران فرقه‌ها به افراد القا و به نوعی تحمیل می‌شود (نگارش، ۱۳۹۴، ص ۱۶).

فرقه‌های نوظهور و جنبش‌های نوپدید دینی از آیین‌های شرقی، همچون بودایی و هندویی استفاده کرده‌اند؛ اما مبانی و اصول غربی بنیان اصلی فکری آنها را تشکیل می‌دهد (همان، ص ۲۳).

براساس آخرین آمار و اطلاعات به‌دست‌آمده، چهار هزار فرقه شبه‌مذهبی در جهان وجود دارد که دو هزار و پانصد فرقه به‌طور رسمی به ثبت رسیده است. از این تعداد تنها در ایالات متحده آمریکا بیش از هزار فرقه، در انگلستان، هفتصد فرقه، در سوئد و نروژ بیش از صد فرقه به ثبت رسیده است (نگارش، ۱۳۹۴، ص ۱۸، به نقل از: سروستانی، ۱۳۸۸، ص ۲۸۸).

از جمله فرقه‌های مذکور فرقه «تی اس ام» است.

ب. تی.اس.ام.

فرقه «T.S.M» یا «Technical Self Meditation» به معنای «فن خوداندیشی و مراقبه» است. «تی اس ام» در اصطلاح، یک تشکیلات سازماندهی شده است که همواره در حال کادرسازی و گسترش شاخه‌های خود است. این فرقه را فردی به نام جمشیدرضا حاجی/شرفی قریب سال ۱۳۷۰ پایه‌گذاری کرد. نشانه اصلی آن نماد «درخت» است. ریشه را استاد اعظم (یعنی جمشیدرضا حاجی/شرفی)، تنه درخت را خانم «ن. غ»، سرشاخه‌های اصلی را همسر خانم «ن» و بقیه افراد را شاخه‌های متعدد درخت TSM بیان کرده‌اند. می‌توان گفت: «تی اس ام» در حقیقت دنباله «T.M» یا «Trans cendental Meditation» (مراقبه متعالی) است. «تی ام» در سال ۱۹۵۷ در هندوستان توسط شخصی به نام ماهاریشی ماهش یوگی پایه‌گذاری شد. وی پس از مرگ استادش، دو سال در دامنه‌های هیمالایا به مراقبه پرداخت. مفهوم TSM در تکمیل معنای TM مطرح شده که به معنای «خوداندیشی و مراقبه» است (نگارش، ۱۳۹۴، ص ۱۱۸-۱۲۲).

در این معنا، این مکتب «فن خودعبادی» و در حقیقت مکتب «خودخدایی» به‌شمار می‌رود؛ بدین معنا که پیروان این فرقه راه رسیدن به خدا را از طریق تفکر درونی و رسیدن به خدایی که در وجود انسان است، میسر می‌دانند. شعار ایشان در این خصوص گذشت از «من» و رسیدن به «ما» است. در این وجه گفتار، با اصل «وحدت و کثرت» در عرفان اسلامی شباهت وجود دارد، لیکن به گونه‌ای انحرافی، شریعت و نبوت و امامت را کنار گذاشته، بدون هرگونه پایه و اساس و یا برهانی راه اتصال به معنویت را تنها از درون هر فرد می‌دانند و در این زمینه هرگونه برداشت، نظریه و یا حکم را برداشت فرد معرفی می‌کنند.

حمزه شریفی‌دوست «بحران ارزش‌ها» را علت اصلی پیدایش معنویت‌های جدید می‌داند که دستاورد رنجش‌های درونی و نامالایمات روانی رهبران و پیروان تشکیلات فرقه‌ای است (شریفی‌دوست، ۱۳۹۲، ص ۲۵-۲۷).

بحث و بررسی

بسیاری از نمادها با رفتارهای انسان و اعتقادات او پیوندی تنگاتنگ دارند. به تعبیر دیگر، بسیاری از نمادها از باورهای انسان به قدرت‌های فراسویی نشئت گرفته‌اند و آرزوهای او را برای رسیدن به تعالی نشان می‌دهند. نماد در ضمن برخی از نمادها، از آداب و رسوم مردم سرچشمه می‌گیرد.

در ادامه، کارکرد نمادهای دال بر اعتقادات و آداب و رسوم و پیوند آنها با داستان *درخت انجیر معابد* مطرح می‌شود و ارتباط شواهد یافت‌شده با رسوم و باورهای فرقه «تی اس ام» توصیف و تحلیل می‌شود:

یکم. نمادها و استعاره‌ها

کارل گوستاو یونگ «نماد» را شناسنده چیزهای مبهم، ناشناخته و پنهان می‌داند (یونگ، ۱۳۵۲، ص ۳۳). وی معتقد است: یک درخت یا گیاه کهنسال نماد بالندگی و انکشاف زندگی روانی است (همان، ص ۲۲۹-۲۳۰).

در نگاه نخست، آنچه بین میانی اعتقادی و رفتاری فرقه «تی اس ام» و عملکرد نمایشی مرد سبز چشم رابطه ایجاد می‌کند انتخاب نام «درخت انجیر معابد» است. نام علمی انجیر معابد «Ficus religiosa» است. جنس Ficus به گونه‌های گیاهی اطلاق می‌شود که دارای یک تنه با سایه گسترده هستند. چنین جنسی دارای ۸۰۰ گونه است. «انجیر معابد» گیاه بومی هند و بنگلادش است (حسامی و دانشور، ۱۳۹۴، ص ۱، به نقل از: مک فارلند، ۱۴۴۴).

یونگ معتقد است: یک درخت یا گیاه کهنسال نماد بالندگی و انکشاف زندگی روانی است (یونگ، ۱۳۵۲، ص ۲۲۹-۲۳۰). هندوها اعتقاد دارند که انسان‌های باهوش با نشستن در زیر درخت انجیر به خلسه فرو می‌روند و صدا و انرژی‌ای که از حرکت برگ‌های مخروطی‌شکل انجیر به وجود می‌آید، دستیابی به خلسه را سرعت می‌بخشد (دادور و منوری، ۱۳۸۵، ص ۲۰۱).

کریشنا از جمله ایزدان هندی است که درخت انجیر را مکانی برای ریاضت برگزید. در هنر هندی، تصویر او را به شکل فردی خفته بر روی برگ درخت انجیر می‌کشند (ایونس، ۱۳۸۱، ص ۱۲۳). همچنین یکی از جذاب‌ترین تصاویر این درخت در آثار هنری بودایی، تجسم آن به صورت انسان است که در معنای نمادین حضور واقعی بودا به کار می‌رود (هال، ۱۳۸۳، ص ۲۸۵).

نامگذاری درخت Pipal یکی از گونه‌های مشهور جنس Ficus به‌عنوان «انجیر معابد» به زمان بودا برمی‌گردد و علت آن وجود درخت انجیر مقدسی است که بنا بر اعتقاد بوداییان، سیدارتا گوتاما، مشهور به «بودا» در سن ۳۶ سالگی زیر آن به مراقبه پرداخت و هنگام تفکر و اندیشه در مطلبی زیر درختی می‌نشست و تا زمانی که شیطان بدخواه را مایوس نمی‌کرد، از آنجا بلند نمی‌شد (الدبرگ، ۱۳۴۰، ص ۹۰ و ۸۱). آن را درخت «بودهی» (درخت انجیر مقدس) نامیده‌اند (همان، ص ۹۱).

به نظر می‌رسد علت اصلی انتخاب «درخت» به‌عنوان نماد اصلی فرقه «تی اس ام» در کنار اصل عبادی مراقبه، اشاره به تأثیرپذیری عمیق از عملکرد نمادین آیین بودایی و هندویسم باشد. احمد محمود شبکه پیچیده نمادهای خود را حول محور ارتباطی مولید سه‌گانه (درخت، انسان، حیوان) بنا نهاده است. به بیان دیگر، وی با تبیین رسوم و باورهای خرافی درباره «درویش، مار و درخت انجیر»، جمالتی کلیدی عرضه نموده تا راهگشای درک پیام مستتر در ماجراهای فراواقعی رمان باشد.

۱. درخت و مار

در متون ادبی، «درخت» همواره به‌مثابه صورت‌مثالی و نماد تجدیدحیات و بازگشت به اصلی واحد، آیینه تمام‌نمای انسان و انگاره نسب‌شناسی است.

از دورترین ایام، تصویر مثالی درخت به‌منابه آینه تمام‌نمای انسان و ژرف‌ترین خواسته‌های اوست. درخت در کهن‌ترین تصویرش، درخت کیهانی غول‌پیکری است که رمز کیهان و آفرینش کیهان است (بوکور، ۱۳۸۷، ص ۹۸).

همچنین درخت تجسم و نشانه بعضی از ایزدان نیز هست. نکته درخور درنگ این است که ایزدان و پهلوانان افسانه‌ای چون ترحم یا خشم ایزدان را برانگیخته‌اند، به درخت تبدیل شده‌اند (رک: اسمیت، ۱۳۹۷، ذیل «درختان»).

احمد محمود با گزینش دقیق نام *درخت انجیر معابد* موفق شده است شگردهای زیر را به‌کار ببرد تا تصویر انسان - درخت را در ذهن خواننده تداعی نماید تا بدین‌وسیله هم ساختار و هم عملکرد مخرب اندیشه غیرالهی را مجسم سازد. در این رمان، نماد «درخت» با مفهوم اهریمن و عملکرد جادویی آلوده‌شده و گاهی تجسم افکار ناصواب اشخاص داستانی است. گاهی آسیب‌های برآمده از اندیشه نادرست را در سطح جمعی و فردی به تصویر می‌کشد و پیامدهای ناگوار آنها را با تکرار و مبالغه هشدار می‌دهد.

درخت «لور / انجیر معابد» در زمان *علمدار اول* کاشته شده است. مرد ناشناسی نهالش را از بنگال آورده بود (محمود، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۶-۳۷). در دوره *علمدار چهارم*، درخت انجیر ۱۴۰ سال دارد (همان، ص ۲۱). *سفندیارخان*، پدر *فرمرز*، قصد دارد جلوی رشد ساقه‌های نابجای درخت را بگیرد. جماعت معترض اطراف درخت جمع شده‌اند. پاسداری مار یا اژدها از درخت به معنای دشواری دستیابی به خرد است. به عبارت دیگر، مار می‌تواند مرد یا زن را برای دستیابی به بی‌مرگی یا معرفت اغوا کند (کوپر، ۱۳۸۶، توضیحات ذیل واژه «درخت»).

تشبیهی مضمربین خشم مار و توصیف جماعت معترض مشاهده می‌شود. رنگ‌هایی که برای چشمان مردم ذکر شده و ترسی که وجود *سفندیار* را فراگرفته، روبه‌رو شدن با اژدهایی سهمگین را در خاطر مخاطب تداعی می‌نماید. به بیان دیگر، محمود با به‌کارگیری نشانه‌های دیداری نماد مار، جمعیت معترض را اژدهای سیاه خشمگینی می‌داند که صدای اعتراضشان را در قالب سوت تهدیدکننده مار به گوش *سفندیارخان* رسانده‌اند. چشمان رنگی رعب‌آور و تهدیدکننده‌ای که همه چیز را در کنترل خود درآورده، آژیر خطر را همراهی می‌کند. با چنین فضاسازی‌هایی، راوی فکر و روح مخاطب را یاری می‌رساند تا به عمق معانی اثر پی ببرد؛ زیرا «نماد در رابطه با فرهنگ، وسیله‌ای برای بازگو کردن اسرار و حقایق پنهان و تاریک عالم است» (حاجی‌پور و پرتوی، ۱۳۹۹، ص ۳۳).

مار می‌تواند قهرمان فرهنگی یا نیای اسطوره‌ای باشد؛ نیایی که کوره آهنگری و غله را به انسان هدیه کرد. همچنین این حیوان نشان‌دهنده معرفت، نیروف تلبیس، زیرکی، تاریکی، شر، فساد و اغواگری است. در حقیقت، متضمن دو معنای متضاد است (رک: کوپر، ۱۳۸۶، ذیل واژه «مار»).

باد همچنان که ناگهانی نشسته بود و در صلب سکوت، صدای سوت مار آمده بود، انگار از میان جماعت دیده بود که همه نگاهش می‌کنند. نفهمیده بود که صدای مار از کی و کجا بود و چه کسی بود که نفس کشیده بود. دیده بود که هیچ‌کس مژه نمی‌زند و هیچ صدایی جز سوت مار که انگار عصبانی

است و به خود می‌پیچد، نشینده بود. پیش‌رو هیچ ندیده بود، هیچ! جز چشم، چشم سیاه، چشم زیتونی، چند آبی، چند سبز، زرد و زردآبی! انگار که سردش شده باشد. دندان‌هایش رو هم نشسته بود و سرما لرزانده بودش و چشم‌ها را بسته بود و نفس کشیده بود. بوی سبزه آمده بود، بوی شیرین کُتار و بوی تلخ بید و سوت مار هنوز بود از میان جمعیت (همان، ص ۲۴).

در اینجا مار همان روح نگهبان درخت و نشانه جادوگری است (گلسرخ، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۷۹). محمود در چند جای دیگر نیز از سکوت غیرطبیعی اطرافیان درخت سخن به میان می‌آورد و بدین‌گونه شهود ساکت و رعب‌انگیزی را به صحنه داستان آورده است تا گواه تعارض‌ها و ریاکاری‌های اشخاص داستانی باشد (محمود، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۹۲۱ و ۹۶۶ و ۱۰۳۲).

در ادامه داستان، *اسفندیار* به طرز شگفتی، درخت را دستمایه بلندپروازی‌های سیاسی - اجتماعی خود قرار می‌دهد و با چنین عملکردی، سبب توجیه حضور زنجیره‌وار نسل علمداران شیاد و خونخوار می‌گردد. *علمدار چهارم* فرزند ناخلفش را که پشت به رسم اجدادی کرده، ملامت می‌کند. وی دو روز قبل از مرگ، نگران تباه شدن قدرت به ارث رسیده است. زنش را هشدار داده، به یاری می‌طلبد تا مبادا پسرش *حامد* قدرت اهریمنی را بر باد دهد:

چرا اینقدر عقل نداره که بفهمه زیارتگاه؟ نباید از دست بده؟ چرا لگد به بخت خودش و زحمت و خدمت و حرمت پدر اندر پدرش می‌زنه؟ کاش اینقدر شعور داشت و می‌فهمید که نباید بذاره این قدرت به دست غریبه بیفته! (محمود، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۰۹).

رئیس خانه روحانی از این قدرت با عبارت «نیروی توانستن و ندانستن» (همان، ج ۲، ص ۹۴۶) یاد می‌کند. در ادامه داستان، بهره‌بردار اصلی از این نیروی اهریمنی مرد سبزچشم است که سرانجام شعله‌های کینه و بدخواهی‌اش، شهرک را به آتش می‌کشد. گاهی تصویر این چهره خطرناک شیطانی در قالب ماری خوش‌خط و خال در پهنه کلام عرضه می‌شود. زری برای توصیف نگاه افسونگر مرد سبزچشم به مادرش می‌گوید:

وی نه! دلم یه دفعه ریخت. نفهیدم تو چشای سبزش چی بود! نه، انگار چشم آدم مرده! انگار یه دفعه دیگه چشماش دیده بودم. یادت میاد نه، پارسال که بابا زیر سوباطِ تنور خرابه، او مارِ سرخ کُشت؟ یادت میاد که چشاش باز مانده بود؟ انگار زنده بود و نگاهان می‌کرد؟ وی نه! خدا به سر شاهده خودش بود، سبز سبزه؛ خود خودش (همان، ص ۹۹۴).

برای جایگزینی نماد «مار در لانه‌اش»، مرد سبزچشم شبانه همراه طرفدارانش به سمت درخت کهن و پر از شاخ و برگ انجیر می‌رود و در جواب اخطار *علمدار* می‌گوید: درخت لرزان از توفان و مار مخفی در آن، به او هیچ‌گزندی نمی‌رساند (همان، ص ۹۰۷). طرفداران مرد سبزچشم او را «مرشد» می‌خوانند. به برخی از درختان کهنه و قدیمی نیز «پیر» خطاب می‌شود. پیر - که صورتی دیگر از مرشد است - به معنای «مقدس» می‌باشد که ریشه مانوی دارد و شکلی از *پیریکا* (Parika) است. اینها - درواقع - ارواح درختان و چشمه‌ها هستند (بهار، ۱۳۷۶، ص ۳۱۵).

نویسنده در سطح ظاهری کلام می‌گوید: مرد سبزچشم برای مغلوب ساختن حریفش، علمدار پنجم، متولی درخت، با خواندن و رقصیدن در مقابل شمیله (شکل، سرشت) سه‌سر، تظاهر به خلسه می‌کند. در همین هنگام، همسایه‌ها و جمعیت زیادی با سکوتی معنادار شاهد صحنه می‌شوند:

مرد سبزچشم تاج‌گونه‌ای به رنگ بنفش بر سر، پیش روی شمیله سه‌سر زانو زده است و هر دو کف دست را رو سینه بر هم گذاشته است و انگار که مراقب باشد، چشم بسته، سر پایین انداخته است و سکوت کرده است (محمود، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۹۱۱-۹۱۲).

اما در سطح نمادین، مرد سبزچشم با دو دست برافراشته، به شمیله سه‌سر تشبیه شده و ازدهای سه‌سر را نیز به ذهن تداعی می‌کند. در ادامه، برای تأکید بر این لایه معنایی آمده است:

مرد سبزچشم یک روز از صبح زود تا غروب دیر وقت، چنین می‌نشیند و در شهر شایعه می‌شود: «اگر حتی مار نیشش بزند - انگار که سنگ خارا - تکان نمی‌خورد (همان، ص ۹۱۳).

بعد از اتمام نمایش دروغین دستیابی به خلسه، علمدار برای مرد سبزچشم برنج مرصع و کباب مزعفر می‌برد. او به طعنه می‌گوید:

جد تو، علمدار سوم، «ابوکیما»، کسی است که آوازه پارسایی او تا اقصا نقاط دنیا رفته است. یکبار که در «بهار اجرا بوانجی» در ساحل رود «براهماپوترا» در شرق هیمالیا به دست‌بوسی مرادم جی باندراجی براهما یا رفته بودم، با کمال تعجب دیدم که برای نشان دادن حدّ زهد و پارسایی، ابوکیما را مثال می‌زند (همان، ص ۹۱۸).

در ادامه داستان، علمدار و سایر مریدان در شهرک شایعه می‌کنند که مرشد هر شب جمعه به دیدار مرادش می‌رود و در رودخانه «براهماپوترا» تن را شست‌وشو می‌دهد و سپیده سرزنده برمی‌گردد (همان، ص ۹۷۹-۹۸۰) و بدین‌سان، هم مرد سبزچشم به سرعت پایه‌های قدرتش را براساس جهل و سکوت مردمان بنا می‌کند و هم سنگ بنای تشکیلاتش را محکم می‌گرداند.

نویسنده برای ذکر این مفاهیم و برجسته‌سازی نفوذ افکار باطل وی در بین مردم، مکرر از توصیف معنادار «رشد عجیب ریشه‌ها و ساقه‌های درخت» استفاده می‌کند، تا جایی که رشد عجیب ساقه‌ها شهرک را به تعطیلی و اضطراب کشانده است. ورودی خانه روحانی، اداره فرهنگ، کتابخانه و کتابفروشی شهرک، همه دبستان‌ها و دبیرستان‌ها، سینما و تئاتر، درمانگاه‌ها، مؤسسات پزشکی، تعاونی‌های مصرف و تولید بسته می‌شود (همان، ص ۹۲۷-۹۲۹).

با انتخاب مکان شهرک (شهر کوچک) برای گسترش ریشه‌های درخت انجیر، نویسنده گوشزد می‌کند گرچه حضور این فرقه انحرافی در ایران گسترده نیست، اما فرقه‌ها می‌توانند با قطع شریان فرهنگ و عرفان اصیل اسلامی - ایرانی در مدت کوتاهی در ذهن پیروانشان، به‌ویژه جوانان رسوخ نمایند و اثرات مخرب و گاه جبران‌ناپذیری بر جای بگذارند. در جامعه‌ای که مردمان در اجرای دستورات دین اهمال بورزند زمینه رشد قارچ‌گونه فرقه‌های انحرافی مهیا می‌شود.

محمود راه نفوذ فرقه‌ها را در شخصیت‌های آسیب‌پذیر جامعه، تمرّد از دستورات دینی و قوانین اخلاقی - اجتماعی شهروندان می‌داند. مهم‌ترین نماد فرهنگی موارد ذکر شده که هماهنگ با اندیشه فرقه انحرافی عرفان‌سو نیز هست، اعتقاد به «تطهیر با دود» است. طبق اعتقادشان، نماد اتصال انسان به آسمان «چپق مقدس» است (فعالی، ۱۳۸۹، ص ۸۵). نویسنده، با توصیف‌های متعدد از معتادان و آسیب‌های اجتماعی ناشی از اعتیاد، بار دیگر دایره معنایی نماد «درخت» و «مرد سبزچشم» را گسترش می‌دهد.

نکته قابل تأمل این است که از یک سو، بیشتر مواد مخدر یاد شده در متن، فرآورده‌های زینبار گیاهی هستند، و از سوی دیگر، در آغاز دوره ابتلا به مواد آسیب‌زا، هنگامی که شخصیت‌های داستانی سعی می‌کنند تا بیماری اعتیاد خود را از دیگران مخفی سازند، از استعاره‌های مربوط به گیاهان استفاده می‌کنند. برای مثال، برای انکار ماده مخدر یا بوی آن گفته شده که آنها «شیرین بیان» (همان، ص ۴۶۸)، «کبابه هندی» (همان، ص ۵۲۴) و «آرامبخش طبی» (همان، ص ۹۶۰) هستند. اما معتادان در جاهایی از داستان به اعتیاد خود تظاهر می‌کنند یا از هیجان کاذب آن سخن می‌گویند (همان، ص ۸۸۱ و ۹۶۴ و ۱۰۰۷).

با توجه به اینکه طرفداران عرفان‌های کاذب برای تجربه خلسه به مواد مخدر روی می‌آورند و به تدریج به دام اعتیاد می‌افتند، به نظر می‌رسد گزینش این آسیب اجتماعی پل ارتباطی مضمونی دیگری بین رمان مذکور و عرفان کاذب مطرح در فرقه «تی اس ام» است. شخصیت اصلی داستان در نقش‌های فرامرز، دکتر آذرشناس و مرد سبزچشم از انواع مواد مخدر استفاده می‌کند. خانواده و اطرافیان شخصیت اصلی نیز هر کدام به نوعی ماده مخدر اعتیاد دارند / *افسانه خانم مادر فرامرز* - و *مهران ناپدیری* او - معتاد به تریاک و مشروب (همان، ص ۴۸۸) هستند. زری منشی دکتر آذرشناس سیگار می‌کشد (همان، ص ۶۰۷ و ۶۵۶). *عمو داریوش، اوس یدالله، حسن جان* معتاد به تریاک هستند (همان، ص ۱۰۰۷، ۱۰۱۶، ۸۴۶-۸۴۷). *عمه تاج‌الملوک* به قلیان کشیدن عادت دارد (همان، ص ۸۳۳ و ۸۳۹). در فصل ششم کتاب، تأکید بسیاری بر چپق مرد سبزچشم می‌شود. وی به حشیش داخل چپقش، لقب «علف بهشت شداد» می‌دهد (محمود، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۸۸۷) و می‌گوید: این علف را خودش به عمل آورده است (همان، ص ۸۷۰).

استفاده از آرم «درخت» بر روی لباس‌ها، نشانه‌ای از مکتب «تی اس ام» است (<http://didban.ir/fa>).

نشانه ترفیع مقام طرفداران مرد سبزچشم، «برگ طلایی» است که به برگ درخت انجیر معابد شباهت دارد و بر روی یقه یا شانه افراد نصب می‌شود. بر شانه همه جوانان سیاهپوش یک برگ طلایی می‌درخشد (همان، ص ۱۰۳۱). بر شانه‌های منصور عیلمان مرید جان برکف و آتشی مرد چشم‌سبز، سه برگ طلا (همان، ص ۱۰۳۰) و بر یقیه فریدون پسر اوس یدالله دو برگ طلایی می‌درخشد (همان، ص ۱۰۳۱).

«گلشهر» محلی است که شخصیت اصلی در آن به‌طور غیرقانونی به طبابت می‌پردازد و در ترکیب اسامی شهروندان آن، از نام «گل» استفاده شده است: *گل‌قامت، گل‌ختمی، گل‌خرزهره* نام‌های مستخدمان هتل

(همان، ص ۵۹۳-۵۹۴)، دکتر گلفام صاحب داروخانه «گلگشت» (همان، ص ۴۶۲)، گل‌اندام نام دختری که ولف، مهندس آمریکایی شرکت حفاری نفت، بدو تجاوز می‌کند (همان، ص ۶۶۰-۶۷۰)، و گل‌جالیز سروان اداره آگاهی (همان، ص ۵۹۵).

همچنین نویسنده صفات انسانی را به درخت و چمن نسبت می‌دهد یا به‌طور موازی صفت یکسانی را برای انسان و درخت به‌کار می‌برد: «جماعت مثل تنه خشک درختی که از سر، ضربه تبر بخورد تا انتها شکاف برمی‌دارد» (همان، ص ۱۰۳۲). نویسنده در جایی ذکر می‌کند: «دم در کلانتری هیچ‌کس نیست، درخت هم نیست» (همان، ص ۸۶۲). بیماری پیسی که برای عمه تاج‌الملوک و فرزانه خواهر فرامرز ذکر شده، تداعی‌کننده بیماری «موزائیک» انجیر است که عامل اصلی آن ویروس FMV شناخته شده است. علائم بیماری به صورت ایجاد نقوش موزائیکی و بلقی در سطح میوه، برگ و شاخه درخت است. پیچیدگی و چین‌خوردگی برگ از دیگر علائم شایع این بیماری است و کاهش محصول از مهم‌ترین پیامدهای آن است (علی‌شیری و دیگران، ۱۳۹۷).

خواننده متن علاوه بر پیسی، با بیماری روحی عمه تاج‌الملوک آشنا می‌شود؛ کسی که همواره حامی فرامرز است و بدبینی او نسبت به مردان که مانع ازدواج خود و خواهرزاده‌اش می‌شود. در زمان پیری که گاهی به سبب ملامت‌های وجدانش از چنین عملکرد ناپسندی پشیمان می‌شود، ازدواج نکردن فرامرز را درد بی‌درمان می‌داند: «یکی از دردهای بی‌درمانم همین فرامرزخان بدقاباله که نه سروسامان می‌گیره و نه انگار که دلش می‌خواد سروسامان بگیره» (محمود، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۷۳۵). تجرد او و از بین رفتن نسل این خانواده ارتباط عجیبی با بی‌میوه بودن و بیماری درخت انجیر معابد دارد. رهبران فرقه «تی اس ام» نیز با ابداع رسم ناشایست «ازدواج معنوی»، باعث فروریختن حریم و اساس خانواده و از بین رفتن مرز محرم با نامحرم می‌گردند (<http://didban.ir/fa>)

از منظری دیگری هم می‌توان بین درخت انجیر و شخصیت‌های داستان ارتباط یافت: از ساقه بریده شده درخت، همچون جانداران، خون جاری می‌شود یا همچون ایزدان برایش خون قربانی ریخته می‌شود، گرچه یادکرد این امور در قالب خاطره‌گویی یا نقل خواب است؛ اما درواقع به ذکر قدرت و نفوذ مرد سبزچشم هم اشاره می‌کند؛ زیرا «انجام قربانی تلاشی برای تثبیت فرمانروایی بر زمین است» (کریستی، ۱۳۷۳، ص ۱۰۵).

علمدار اول داس را می‌زند پر قد و خم می‌شود تا تبر را بردارد. می‌بیند که خاک سرخ است. سر برمی‌دارد. مقطع شاخه را نگاه می‌کند: «باللعجب! خون بود، شیره گیاهی نبود. خون می‌جوشید. وحشت کردم!» (محمود، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴۰).

بعد از جوشیدن خون از شاخ درخت، تصمیم می‌گیرند قربانی کنند. جماعت میان لاشه‌ها و پا در خون، گرد درخت حلقه می‌زنند تا اینکه مرد سیاهپوش بلندبالایی که شمع بلندی در دست دارد، از راه می‌رسد و شروع می‌کند به آواز خواندن و تکرار الفاظی مبهم و بی‌معنا که باعث هیجان جماعت می‌شود. «جماعت دست‌ها را در دست همدیگر حلقه می‌کنند و می‌جنبند و دور درخت انجیر معابد می‌گردند و خون ریشه هوایی کم می‌شود» (همان، ص ۴۳). «بعد

انگار با سپیده سحر درهم می‌آمیزد و ناپدید می‌شود» (همان). نقل شده است که در آن سال، بعد از هفت سال سیاه بهار، بهار سبز آمد و درختان سه بار شکوفه کردند و سه بار ثمر دادند و میش‌ها همه سه قلو زاییدند. شیر گاوها برکت کرد و بیماران همه شفا یافتند (همان). توصیفات مرد سیاه‌پوش بلندبالا، برای مرد سبز چشم هم به کار می‌رود. در ادامه این مبحث، به دو نوع دیگر از نشانه‌های رمزی درخت و انسان می‌پردازیم که برخی به اعداد و اشیای نمادین مربوط می‌شوند و برخی دیگر متناسب با مبحث باورداشت‌های فرقه‌ای هستند:

۲. اعداد و اشیاء نمادین

اعداد از قدیم، نه تنها کمیات، بلکه کیفیات، تصورات و قوا را نیز نشان می‌دهند و اصول ابدی حقیقت هستند (شوالیه و گربران، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۲۴۶-۲۴۷). اعداد و حروف را مخازن نیروی الهی می‌دانسته‌اند (گل‌سرخ، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۵۲۷). اعداد نمادین مهم در کتاب *درخت انجیر معابد* ۳ و ۴ و ۷ هستند.

عدد ۳ می‌تواند نشانه یکپارچگی پیچیده تمام موجودات در سه مرحله وجود باشد: «پیدایش»، «تحول و رشد»، «نابودی یا مرگ». همچنین این عدد به عبور از سه عالم اشاره دارد (شوالیه و گربران، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۶۷۳ و ۶۸۱). در سنت‌های ایرانی، عدد ۳ بیشتر دارای شخصیت‌های جادویی است (همان، ص ۶۶۴)، به‌ویژه اگر با عباراتی نظیر «سه‌سر» یا «سه‌شاخ» و یا «سه‌شاخه» همراه باشد که در این شکل بر گناه، وسیله شکنجه شیطانی، دندان‌های غول دریایی دلالت دارد (همان، ص ۶۸۱-۶۸۳). عدد ۳ می‌تواند در معنای سرزندگی و قوه خودنمایی فرد به کار رود. در چنین موقعیتی نباید نیروها را تلف کرد و بر باد داد. این عدد نشانه اقدام است (بی‌نا، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۴۴).

موردی که / احمد محمود در ارتباط با عدد ۳ ذکر کرده، عبارتند از: *تاج‌الملوک* در سه‌شنبه‌ها در مقابل شمیله سه‌سر، نذر بی‌بی سه‌شنبه را ادا می‌کند (محمود، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۷۸۹ و ۸۶۲). محافظان سیاه‌پوش سه‌صف سه‌نفره پشت سر منصور عیاز تشکیل می‌دهند (همان، ص ۹۸۵). زمانی که حسن‌جان همراه سرهنگ جالبیز برای شناسایی فرامرز می‌رود چراغ سه‌فیله‌ای خود را خاموش می‌کند (همان، ص ۱۰۲۶). حسن‌جان فروشنده مواد مخدر است و کسی است که موفق می‌شود هویت اصلی مرد سبز چشم را برملا سازد.

زیباترین کارکرد نمادین عدد ۳ در رمان *درخت انجیر معابد* زمانی است که نویسنده همزمان هم از عدد ۳ استفاده می‌کند و هم سه مرتبه هجاها، حروف و کلمه‌ها را تکرار می‌نماید تا بدین وسیله اعلام کند باید هرچه زودتر کنش داستانی روی دهد و انتقام خون عامر داماد علمدار گرفته شود و پیروان مرد سبز چشم باید معترضان و مخالفانی را که ریشه و ساقه درخت انجیر را قطع کرده‌اند، مجازات نمایند. همچنین از سوی دیگر، سرهنگ اداره آگاهی در آستانه بازنشستگی است. او نیز قصد دارد هرچه زودتر هویت اصلی مرد سبز چشم را کشف کند:

... دستش، دستش، دستش قطع شود هر کس که قطعه کرده است. های! های! به زمین گرم بخورد هر کس که به زمین زده است دار بلند بلند درخت را! ... ویل، ویل، و اوایلا! ثلث آخر شب است... رسته

رشته رفت، رفت، حرمتان رفت. های! های! ایمانان، ایمانان، ایمانان! به داد برسید، به فریاد برسید. فریاد، داد، بیداد... بسوج ای جانان! و ای ایمان! و ای دل!... و درد دردِ دردِ سنگین بر جان و تن شهرک سنگینی می‌کند... (همان، ص ۱۰۰۹).

نویسنده برای اشاره به آتش بی‌قرار و خروش درونی و بیرونی پیروان مرد سبزچشم، در ادامه، عدد و مفهوم نمادین ۴ را در کنار عدد ۳ به تصویر می‌کشد (همان، ص ۱۰۳۵)، زیرا عدد ۴ نماد زمین است و به استیلائی قدرت بر تمام افعال و اعمال مردم دلالت دارد. با عدد ۳ که نماد آسمان است، عدد ۷ را به ذهن می‌کشاند. عدد ۷ در این موقعیت نمایانگر آن است که کل جهان در حال حرکت است و بر پایان جهان دلالت می‌کند و - در واقع - تبدیل به عدد شیطان می‌شود (سوالیه و گبران، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۵۵۸-۵۶۴). علاوه بر این عدد ۴ بر کلیت، کمال، نظم، عقل و عدل نیز دلالت دارد (ر.ک: کوپر، ۱۳۸۶، ذیل چهار) که در ظاهر تشکیلات فرقه‌ای نظم دیده می‌شود و برای جذب و فریب مخاطب، مدعی عدل‌طلبی و کمال‌گرایی هستند.

نماد رنگ مکمل تجربه‌های انسان و بازتابی از نحوه تفکر مردم روزگاران و پل ارتباطی میان بخش هشیار و ناهشیار جهان شناخته شده است و مبین نگاه ماورایی گذشتگان است (نیکویخت و قاسم‌زاده، ۱۳۸۴). مجموعه‌های رنگ هماهنگ که هر کس به کار می‌گیرد، عقاید ذهنی شخص او را نشان می‌دهد و این همان «رنگ ذهنی» است. در ترکیبات ذهنی معمولاً یک رنگ بیش از سایر رنگ‌ها مورد استفاده قرار می‌گیرد (اتین، ۱۳۹۸، ص ۲۳). رنگ ذهنی نزد مرد سبزچشم و پیروانش، رنگ سفید است. سفید می‌تواند رنگ خوش‌بینی باشد؛ زیرا در اعتقاد باستانیان، رنگ مردوخ (مشری) سیاره نیکوکار صاحب کرم بود (گل‌سرخ، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۷). البته این رنگ در رمان *درخت انجیر معابد*، نماد مرگ، وحشت و عناصر فوق طبیعی است که با عملکرد تشکیلاتی مرد سبزچشم همخوان است. این رنگ بیشتر در لباس‌های سفید نمود دارد؛ شال سفید (محمود، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۰۳۱)؛ «مردان سفیدپوش مرد سبزچشم» (همان، ص ۱۰۳۴)؛ سفیدپوشی مرد سبزچشم بعد از اجرای مراسم نمایشی شست‌وشو در شط و حرکت سفیدپوشان در پشت سرش. در این بخش استفاده از حوله سفید، با تکرار برجسته شده است (همان، ص ۱۰۳۳ و ۱۰۲۹). صدای مردان سفیدپوش بلند می‌شود: «یاکا، یاکا! یاکا!» (همان، ص ۱۰۳۶) هنگام تشیع جنازه عامر، همه محافظان مرد سبزچشم، حمایل سفید دارند (همان، ص ۱۰۲۳) و تابوت عامر را در پارچه‌ای سفید پیچیده‌اند (همان، ص ۱۰۳۳).

این کارکرد در حالی است که لباس سفید و لفظ «سفید» و لفظ «سفیدپوشان» برای رهروان نیز نشانه دیگری از «تی اس ام» است که از مکاتب دیگر گرفته شده، به گونه‌ای که تمام افراد در محل خاصی از مؤسسه لباس‌های سفید خود را عوض کرده، سفیدپوش می‌شوند (<http://didban.ir/fa>).

همچنین افراد با حضور در مکتب «تی اس ام» پس از گذراندن کلاس‌های پایه‌ای و پیشرفته و شرکت در مراسم، اردوها و جلسات گوناگون برحسب رتبه، شال‌های رنگین دریافت می‌کنند (همان).

احمد محمود بارها از پارچه‌های رنگی گره‌زده‌شده به شاخه‌ها و ریشه‌های درخت یاد می‌کند و در فصل ششم هم از شال‌ها و لباس‌های رنگی مرد سبزچشم و پیروانش سخن می‌گوید. این موضوع به قداست درختان در باورهای آیینی اشاره دارد. درخت به حکم قدرتش و آنچه متجلی می‌کند، موضوع مذهبی می‌شود. اگر درخت از قدرتهای قدسی است از آن‌روست که عمودی است و می‌بالد و برگ‌هایش می‌ریزد و دوباره می‌روید و در نتیجه به دفعات بی‌شمار تجدید حیات می‌کند (ر.ک: الیاده، ۱۳۸۵، ص ۲۶۲).

لباس‌های رنگی را بیشتر در مراسم مراقبه یا دفاع در برابر مقدسات خودشان می‌پوشند. برای مثال، دلداده خاکستری (محمود، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۹۴۷)، دلداده زرد (همان، ص ۹۵۰)، شال بنفش (همان، ص ۹۴۷)، شال سفید (همان، ص ۱۰۳۱)، شال سرخ (همان، ص ۱۰۳۳)، زنان سیاهپوش با حمایل سرخ (همان، ص ۱۰۱۱)، کمر بند زرد (همان، ص ۹۷۳)، کمر بند ارغوانی (همان، ص ۹۵۰)، حمایل سرخ (همان، ص ۱۰۳۷ و ۱۰۱۰)، پیراهن بلند بنفش برای مردان و خاکستری برای زنان (همان، ص ۹۳۷).

کاربرد نمایشی اشیایی همچون شمع و انگشتی در رمان *درخت انجیر معابد*، یادآور اعتقاد به قدرت متافیزیکی آنها در باورهای آیینی است. برای مثال:

علمدار و مرد دیگر شمع روشن به دست در دو سوی مرد سبزچشم هستند و زن و مرد همه شمع روشن به دست گرفته‌اند (همان، ص ۹۲۹-۹۳۰).

ناگهان ده مرد به آرامی از جماعت پشت سرش جدا می‌شوند، با نظم و آهسته می‌روند پای درختان سبز شده در دهانه، در ورودی اداره فرهنگ، چشم‌ها را می‌بندند، زمزمه می‌کنند. بعد چشم می‌گشایند و شمع‌های روشن را جابه‌جا بر شاخه‌های نورسته می‌کارند و تعظیم کنان پسا پس برمی‌گردند (همان، ص ۹۳۰).

دو شمع با شمعدانی‌های ویژه در مکتب «تی اس ام» هم کاربرد دارد (<http://didban.ir/fa>).

استفاده از علائم و نشانه‌های دیگر ادیان، مانند صلیب (مسیحیت)، هلال ماه و ستاره (اسلام)، و ستاره داود (یهودیت) بیانگر تفکر فرامذهبی و همچون ادعاهای دیگر مدعیان عرفان‌های دروغین و نیز بهائیت «دین کل» بودن است که خود را بسیار بالاتر از ادیان دانسته، آنها را بسیار کوچک می‌دانند (همان). برای بیان این مقصود، بیشتر از «ستاره هشت‌پر» استفاده می‌کنند.

در میان جای بیرق‌ها با زرد تنباکویی ستاره‌ای هشت‌پر هست که در هر پر، یک چشم سیاه نشسته است. چشم‌ها انگار که زنده باشند و انگار که جای خود در کاسه بگردند، می‌گردند و به جماعت نگاه می‌کنند (محمود، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۰۲۷-۱۰۲۸).

در این اندیشه، عدد ۸ یادآور مجموعه هشت‌تایی (Ogdoas) است که مؤنث عدد ۸ (به لاتین) بوده، نشان‌دهنده تبار هم هست:

به قول پلوتارک، عدد ۸ کائنات و عالم هستی را می‌نماید. او می‌گوید که کیهان فیثاغورثی بر مبنای ضرب چهار در دو بنا شده است. تیموثی (Timothy) این ضرب‌المثل قدیمی را ذکر می‌کند که می‌گوید: ۸ همه است؛ زیرا ۸ فلک زمین را احاطه کرده‌اند» (گلسرخی، ۱۳۷۷، ص ۲۲۳).

به‌کارگیری ستاره هشت‌پر با هشت‌چشم، بر آرزوی طولانی و میسر نشدنی فرقه «تی اس ام» دلالت دارد که مایل بودند بر سطح عظیمی از زمین استیلا یابند. بدین سبب که اعتقاد به چشم شیطان در مدیران و خاور نزدیک بسیار معمول بوده است؛ چشمی در حال نگاه به همه‌جا در روی پرچم نمی‌تواند بی‌ارتباط با چشم بالای هرم در اندیشه فراماسونری باشد که آن نیز به مفهوم استیلا و نظارت همه‌جانبه است (کافی، ۱۳۹۰، ص ۵۹).

دوم. باورداشتهای فرقه‌ای

باورداشتهای اساسی فرقه «تی اس ام» بدین‌گونه است که - درواقع - این فرقه، یک گروه انسانگرا (اومانیزست) محسوب می‌شوند و اعتقادی به خدا ندارند. پیروان آن معتقدند: خدا در درون افراد است. با زندگی در عشق و سیر درون می‌توان به نور و سپیدی دست یافت (نگارش، ۱۳۹۴، ص ۱۲۰-۱۲۱). از جمله انحرافات اخلاقی که از چنین اعتقادی سربرمی‌آورد، پدیدار شدن باورهای فرقه‌ای، همچون خواندن سرود فرقه و اجرای مراسم پایکوبی دسته‌جمعی است. بعد از مقید شدن به آداب و مراسم فرقه‌ای، اعضا به قتل و خشونت نیز اقدام می‌کنند (همان، ص ۱۲۱).

/حمد محمود بعد از اشاره نمادین به این مراسم در حضور درخت انجیر، بلافاصله از نگاه سایر شخصیت‌های داستانی آن را به چالش می‌کشد یا با نشانندن پوزخندی بر پهنای چهره آنها، فسق و فساد را محکوم می‌کند که جزء پیامدهای ناگزیر پایبندی به چنین خرافاتی است:

هنوز صدای جماعت هم‌آهنگ نشده است، می‌خوانند: «گا، چا، کا...» حلقه می‌زنند و دست در کمر همدیگر می‌کنند. مرد دیگر می‌گوید: «نون، ماتا، بهارا». یدالله فریدون را می‌گذارد، زمین و صف مردان را می‌شکافد و برای خودش جا باز می‌کند. جماعت پاسخ می‌دهد: «کار، ما، نا». حلقه داخلی بام، صف زنان است. صداها هم‌آهنگ می‌شود. مرد دیگر می‌خواند: «نون، ماتا بهارا، وا، نا، را». تاج‌الملوک دید که جواهر از کنار یدالله راه باز کرد و رفت به حلقه زنان پیوست... می‌بیند مرد دیگر بر شانه‌های کسی نشسته است و میکروفون به‌دست می‌خواند: «گیگا، اسورا، هوگا» و می‌بیند که جماعت دور مرد دیگر حلقه زده‌اند و می‌گردند و جواب می‌دهند...

شهربانو می‌گوید: خانم‌بزرگ تا به هم نریختن، بفرما بریم خانه! تاج‌الملوک می‌گوید: حیف نیست از یه همچین ثوابی بی‌بهره شیم. زری می‌گوید: چه ثوابی تاج‌الملوک خانم؟! (محمود، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۷۶۴-۷۶۵)

زن‌ها شانه‌ها را می‌جنبانند و زمزمه می‌کنند (همان، ص ۱۰۳۸).

صدای مریدان سفیدپوش بلند می‌شود: «یاکا، یاکاکا». زن‌ها جواب می‌دهند: «پوچا، یاتانا» (همان، ص ۱۰۳۶).

یکی دیگر از اعتقادات این فرقه که موجب شده باب جرئت بر گناهان را برای هواخواهان خود باز کند، اعتقاد به «تناسخ» است (نگارش، ۱۳۹۴، ص ۱۲۱). محممتقی فعالی اصل «تناسخ» را منشعب از عرفان یهود در کتاب *زوه‌ر* می‌داند که در اندیشه فرقه‌های انحرافی نوظهور منعکس گشته است (فعالی، ۱۳۸۹، ص ۲۳).

تناسخ^۱ انتقال روح پس از مرگ از جسمی به جسم دیگر است، خواه جسم دوم جسم انسان باشد، خواه جسم حیوان یا گیاه یا جماد. در زبان انگلیسی، واژه «tansmigration» و «metempsychosis» که غالباً درباره انتقال روح به بدن انسان یا حیوان به کار می‌رود، از واژه یونانی «meta+psyche» (روح، نفس دوباره) گرفته شده است. در منابع اسلامی علاوه بر اصطلاح «تناسخ»، گاه از واژه‌های دیگری چون «عود»، «نقل» یا «انتقال نفس» و «رجعت روح» (که البته با رجعت اصطلاحی در نزد شیعه متفاوت است) استفاده شده است. چهار اصطلاح «نسخ، مسخ، رسخ و فسخ» معمولاً اقسام تناسخ شمرده شده‌اند و - به ترتیب - بر انتقال روح انسان به جسم انسان، حیوان، گیاه و جماد دلالت دارند (مینایی، ۱۳۸۵، به نقل از: ایچی، ۱۳۷۴).

آنچه در کتاب *درخت انجیر معابد* به پیروان مرد سبزچشم منسوب است اعتقاد به «جادوی خیال» است که به نظر می‌رسد بازتاب نوینی از اعتقاد به تناسخ باشد. طبق این اندیشه، انسان می‌تواند از طریق تخیل، اراده جادویی خود را بنگرد (گلسرخ، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۴۹۵). فرامرز در تخیلش عمه تاجی را با دو چشم خونین می‌بیند و از اینکه دریافت‌های بصری در ذهن او به تصور و تخیل تبدیل می‌شوند، شگفت‌زده می‌گردد؛ «اما نتوانسته بود کار ذهنش را که چشم جاهل را گرفته بود و در چشمخانه عمه تاجی نشانده بود، درک و دریافت کند» (محمود، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۵۰۱).

شگرد دیگر محمود برای بیان چنین اعتقادی استفاده از عالم خواب و خیال است. محمد سلمانی که نسبت به هویت واقعی مرد سبزچشم دچار تردید شده است، می‌گوید:

«دل صاحب‌مردم خیال می‌کنه که صدبار تو خواب دیده‌مش، هزار بار دیده‌مش!» فرزین در جوابش می‌گوید: «من اصلاً خیال می‌کنم روزی روزگاری چندین و چند هزار سال قبل یه دفعه دیگه زنده بوده‌م و با هم دوست و رفیق بودیم!» (همان، ص ۹۴۹)

نتیجه‌گیری

برای درک روح کلی رمان *درخت انجیر معابد*، روش «تحلیلی - توصیفی» تمثیل رمزی روشی مناسب است که با کاربرد آن می‌توان بین تجربیات ذهنی و احساسی شخصیت‌ها با عملکرد بیرونی آنها رابطه منطقی ایجاد کرد. نویسندگان این رمان با اشاره به روابط فرقه‌ای شکل گرفته توسط مرد سبزچشم، علت اصلی انهدام معنویت‌های کاذب را خشونت و هواخواهی رهبران آنها دانسته است. از منظر احمد محمود، محور اصلی پیدایش ارتکاب جرایم و شیوع فساد و استبداد، جهل و خرافه‌پرستی و انحراف از مسیر حق است.

درخت انجیر معابد رمانی است که به گونه‌ای رمزی با اندیشه‌های انحرافی فرقه «تی اس ام» در پیوند است. در یکی از ابعاد هنری، این کتاب در قالب نقل مسائل اجتماعی، پرده از چهره شیطانی رهبران فرقه‌های انحرافی، به‌ویژه فرقه نوظهور «تی اس ام» برمی‌دارد و ریاکاری‌های شخصیت اصلی داستان و تناقض‌گویی‌های او را آشکار می‌کند.

شگرد/اصلی محمود در مستتر ساختن پیام اصلی داستان و ایجاد پیوند منطقی در آن، استفاده از شبکه ارتباطی به هم پیچیده نمادها و استعاره‌های مربوط به «مار - انسان» و «درخت - انسان» با محوریت درخت انجیر معابد است. انتخاب دقیق نام شخصیت‌های داستانی نیز برای ترسیم ارتباط متنی مؤثر بوده است.

در یک پیوند متنی دیگر، هند نقطه اتصال نمادها با یکدیگر است: درخت انجیر از هند آورده شده و مرشد هر شب جمعه به دیدار مرادش در هند می‌رود و در رودخانه «براهماپوترا» تن را شست‌وشو می‌دهد. از سوی دیگر، فرقه «تی اس ام» هم دنباله‌رو تشکیلات و عملکرد فرقه «تی اس ام» است که رهبر این فرقه ماهاریشی ماهش یوگی دو سال در دامنه‌های هیمالا یا به مراقبه پرداخت.

نمادها با مفهوم/هریمن و عملکرد جادویی آلوده شده‌اند و به مفهوم استیلا و نظارت همه‌جانبه اشاره دارند که برای گسترش فضای رعب و وحشت و تقدس‌نمایی به کار رفته‌اند.

ازجمله نشانه‌های مشترک جادویی بین مرد سبزچشم و پیروانش با فرقه «تی اس ام» کاربرد رنگ ذهنی، استفاده از نمادهای فرقه‌ای همچون نشان درخت، لباس‌ها و شال‌های رنگی برای بیان موقعیت‌ها یا مناسبت‌هاست. تفکر فرامذهبی و انسان‌گرایانه‌ای نیز بین فرقه «تی اس ام» و مرد سبزچشم مشاهده شد که/حمد محمود این تفکر ذهنی را به کمک اعمال مرد سبزچشم به نمایش گذاشته است. مراسم نمایشی فرقه‌ای، همچون خواندن دسته‌جمعی سرود فرقه و اجرای دسته‌جمعی پاکوبی در بیشتر فصل‌های کتاب به‌طور مبالغه‌آمیزی تکرار شده است. بخش عمده‌ای از کنش‌های آیینی شخصیت‌ها را با توجه به همین روابط یا نتایج حاصل از آن می‌توان تحلیل و توجیه نمود تا حوادث دارای روابط منطقی و بافت منسجم معناداری به‌نظر آیند.

منابع

- آبرامز، مایرهوراد و جفری هارپهام، ۱۳۸۷، *فرهنگ توصیفی اصطلاحات ادبی*، ترجمه سعید سبزیان مرادآبادی، تهران، رهنما.
- اتین، یوهانس، ۱۳۹۸، *هنر رنگ*، ترجمه عربعلی شروه، چ چهاردهم، تهران، یساولی.
- اسپرهم، داود و زینب اکبری، ۱۳۹۷، «نگاهی تطبیقی به تمثیل در مطالعات ادبی»، *ادب فارسی*، سال هشتم، ش ۱، ص ۵۵-۳۷.
- اسحاقیان، جواد، ۱۳۹۲، *داستان شناخت ایران؛ نقد و بررسی آثار احمد محمود*، تهران، آگاه.
- اسمیت، ژوئل، ۱۳۹۷، *فرهنگ اساطیر یونان و رم*، ترجمه شهلا برادران خسروشاهی، چ چهارم، تهران، فرهنگ معاصر.
- امیری، سیروس و زکریا بزوده، ۱۳۹۲، «بررسی تطبیقی کارکرد ساختاری شگرفی در درخت انجیر معابد احمد محمود و عمارت هفت‌شیروانی ناتانیل هائورن»، *ادبیات تطبیقی (ویژه نامه فرهنگستان)*، ش ۸، ص ۶۲-۹۰.
- ایونس، ورونیکا، ۱۳۸۱، *شناخت اساطیر هند*، ترجمه باجلان فرخی، تهران، اساطیر.
- الدنبرگ، هرمان، ۱۳۴۰، *فروغ خاور؛ شرح زندگی و آئین و رهبانیت بودا*، ترجمه بدرالدین کتابی، چ دوم، اصفهان، کتابفروشی تایید.
- الیاده، میرچا، ۱۳۸۵، *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمه جلال ستاری، چ سوم، تهران، سروش.
- بوکور، مونیک دو، ۱۳۸۷، *رمزهای زنده جان*، ترجمه جلال ستاری، چ سوم، تهران، نشر مرکز.
- بهار، مهرداد، ۱۳۷۶، *پژوهش در اساطیر ایران*، چ دوم، تهران، آگاه.
- بی‌نا، بی‌نا، *آموزش نومرولوژی یا علم اعداد و کابالا*، بی‌جا (نسخه چاپی موجود در اینترنت).
- پورنامداریان، تقی، ۱۳۷۵، *رمز و داستان‌های رمزی*، تهران، علمی و فرهنگی.
- حاجی‌پور، نادیا و آنهیتا پرتوی، ۱۳۹۹، *نماد و نشانه‌شناسی فرهنگی*، تهران، ساکو.
- حسامی، محسن و محمدحسین دانشور، ۱۳۹۴، «تأثیر نیترو پرو ساید سدیم و اسید سالیسیلیک در سازگاری گیاهک انجیر معابد»، در: *مقالات پوستری بیوتکنولوژی نهمین کنگره علوم باغبانی*، اهواز.
- حسینی کازرونی، سیداحمد و همکاران، ۱۳۹۶، «بررسی و تحلیل مضامین اجتماعی در رمان درخت انجیر معابد»، *پژوهش‌های نقد ادبی و سبک‌شناسی*، ش ۲۷، ص ۱۰۵-۱۲۱.
- دادور، ابوالقاسم و الهام منوری، ۱۳۸۵، *درآمدی بر اسطوره‌ها و نمادهای ایران و هند در عهد باستان*، تهران، الزهراء.
- سجادی، سیدجعفر، ۱۳۷۳، *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران، کومش.
- سینگر، مارگارت تالر؛ ۱۳۹۸، *فرقه‌ها در میان ما*، ترجمه ابراهیم خدابنده، تهران، ماهریس.
- شریفی دوست، حمزه، ۱۳۹۲، *کاوشی در معنویت‌های نوظهور (بررسی ده جریان فعال در ایران)*، چ چهارم، قم، معارف.
- شوالیه، ژان و آلن گریبان، ۱۳۷۹-۱۳۸۷، *فرهنگ نمادها*، ترجمه سودابه فضایی، تهران، جیحون.
- علی‌شیری، اطهر و دیگران، ۱۳۹۷، «بررسی همراهی گونه‌های ویروسی مختلف با بیماری موزائیک انجیر در ایران»، *فناوری زیستی در کشاورزی*، جلد هفدهم، ش ۱، ص ۵۴-۵۷.
- فتوحی، محمود، ۱۳۸۶، *بلاغت تصویر*، تهران، سخن.
- فعلی، محمدتقی، ۱۳۸۹، *افتاب و سایه‌ها؛ نگرشی بر جریان نوظهور معنویت‌گرا*، تهران، عابد.
- قارلقی، فاطمه، ۱۳۹۴، *تطبیق مظاهر خرافه‌پرستی در رمان «ام‌الندور» نوشته عبدالرحمن منیف و «درخت انجیر معابد» اثر احمد محمود*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه کاشان.
- کافی، محمدمهدی، ۱۳۹۰، *قبیله حیل*، تهران، علیون.
- کریستی، آنتونی، ۱۳۷۳، *اساطیر چین*، ترجمه باجلان فرخی، تهران، اساطیر.
- کوپر، جی. سی، ۱۳۸۶، *فرهنگ مصور نمادهای سنتی*، ترجمه ملیحه کرباسیان، چ دوم، تهران، فرهنگ نشر نو.

۱۲۴ معرفت فرهنگی/ج۱، سال سیزدهم، شماره چهارم، پیاپی ۵۲، پاییز ۱۴۰۱

کوئین، جان مک، ۱۳۸۹، *تمثیل*، ترجمه حسن افشار، تهران، نشر مرکز.

گلسرخی، ایرج، ۱۳۷۷، *تاریخ جادو*، تهران، علم.

محمود، احمد، ۱۳۸۳، *درخت انجیر معابد*، چ پنجم، تهران، معین.

مینایی، فاطمه، ۱۳۸۵، «تناسخ»، *نقد و نظر*، دوره یازدهم، ش ۴۳-۴۴، ص ۱۰۱-۸۶.

نگارش، حمید، ۱۳۹۴، *فرقه‌های نوظهور*، قم، زمزم هدایت.

نیکویخت، ناصر و سیدعلی قاسمزاده، ۱۳۸۴، «زمینه‌های نمادین رنگ در شعر معاصر»، *نشریه دانشکده ادبیات علوم انسانی*

دانشگاه شهید باهنر کرمان، ش ۱۸، ص ۲۰۹-۲۳۹.

هال، جیمز، ۱۳۸۳، *فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب*، ترجمه رقیه بهزادی، تهران، فرهنگ معاصر.

یونگ، کارل گوستاو، ۱۳۵۲، *انسان و سمبول‌هایش*، ترجمه ابوطالب سارمی، تهران، امیرکبیر.

<http://didban.ir/fa>

Investigating the Symbolic Allegory of the Deviant Cult of "TSM" in the Novel "The Fig Tree of the Temples"

✦ **Zahra Gharibhuseini**/ Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Valiasr University, Rafsanjan tabasom_moola@yahoo.com

Hamid Ja'fari/Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Valiasr University, Rafsanjan

Received: 2021/12/25 - **Accepted:** 2022/05/18

Abstract

On the surface, the last novel of Ahmad Mahmoud, *The Fig Tree of the Temples*, is the story of a family that has this tree in their home. On an internal level, the influence of religious-moral deviations in the society is narrated by changing the name of the main character of the story from "Farmarz" to "the green-eyed man". By analyzing the details of the religious beliefs and actions of the green-eyed man and his companions next to the fig tree of the temples, Mahmoud points to the religious foundations of the "TSM" cult. "TSM" means "meditation" and refers to a sect that originates from Buddhism and was founded by Jamshidreza Haji Ashrafi in 1370. Using the descriptive-analytical method, this research deals with the symbolic allegory of the novel *The Fig Tree of the Temples* and answers the question as to whether the religious beliefs and practices mentioned in the novel "The Fig Tree of the Temples" are compatible with the practices of the "TSM" cult. The results show that highlighting several events such as doing meditation, repeating incomprehensible and exciting sounds, etc. indicates the meaningfulness of the text, which is compatible with the main foundations of the mentioned cult. Also, by drawing a network of triple symbols (fig tree of the temples, green-eyed man, and snake), Mahmoud provides codes to refer to the message of the surreal adventures in the novel and the general spirit of the work. In one of these semantic layers, the green-eyed man is introduced as a follower of "Jay Bandrachi Brahmaya", which is compatible with "Maharishi Mahesh Yogi", the leader of the "TM" cult (Transcendental Meditation), because "TSM" cult is considered the continuation of "TM" organization.

Keywords: symbolic allegory, novel, Ahmad Mahmoud, fig tree of the temples, false mysticism, cult, TSM.

Examining the Components of "Organizational Intelligence" in Qom Seminary in Managing the Corona Crisis

✉ **Abolfazl Mandegar Qalandari**/ PhD Student of the Qur'anic Sciences, (Management Sub-Discipline) Al-Mustafa International University mandegar918@gmail.com

Muhsen Manteqi/ Associate Professor of Management, the Imam Khomeini Institute for Education and Research

Muhammad Hassan Zamani/ Associate Professor of the Qur'an and Hadith, Al-Mustafa International University

Received: 2022/02/24 - **Accepted:** 2022/05/18

Abstract

The start of the global Corona crisis with various dimensions and the way governments and organizations faced this surprising crisis was an opportunity to test the effectiveness of the management style in this crisis. The performance of the seminary school in the fervent conditions of the society, which was accused by those opposed to the rule of Islam and the Revolution of starting and spreading this disease, is based on the knowledge of the complex perceptual war scene in crisis management. Using "descriptive phenomenology", the present research seeks to identify the effect of the organizational intelligence components of the Qom seminary in the management of the Corona crisis. Albrecht's "seven-dimensional" model is used to measure organizational intelligence, and the "crisis" four-stage model is used for crisis management. The results show that there is a meaningful relationship between the organizational intelligence of the Qom seminary and the management of the Corona crisis. In addition, according to mixed methods studies, organizational intelligence has some components in the following order of priority: common destiny, courage and bravery, strategic vision, unity and agreement, performance pressure, application of knowledge, and desire to change. In addition, "spirituality" is an important meta-component of the organizational intelligence of the Qom seminary in the management of the Corona crisis.

Keywords: organizational intelligence, crisis, crisis management, the Qom seminary.

The Problem of Different Readings in the Ijtihad Approach to Human and Social Sciences and its Relationship with Hermeneutics

Muhammad Mahdi Naderi Qomi/ Assistant Professor at the Department of Management, the Imam Khomeini Institute for Education and Research
naderi@qabs.net

Received: 2022/04/09 - **Accepted:** 2022/06/14

Abstract

"Ijtihad" is one of the methods used in the production and compilation of Islamic human and social sciences. Various factors cause Islamic human and social science researchers to disagree when applying the "ijtihad" method and interpreting verses and narrations and to present different readings from the perspective of Islam in that issue. On the other hand, accepting the foundations of hermeneutics in reading the text and understanding and interpreting it also requires the emergence and acceptance of different readings of the text. Therefore, the question that arises is what should be done about Islamic human and social sciences if there are different readings? Is the discussion of different readings in the "ijtihad" method the same as the different readings that exist as a result of the hermeneutic reading of the text or is it different from it? The present paper has tried to show that the difference of opinion in the interpretation of verses and narrations is due to the difference in factors such as textology, the amount and manner of inference from the text, the language of the text, the degree of interference of knowledge outside the text, the possibility of textual interpretation, and the clues related to speech. So the present disagreements have nothing to do with what is proposed in philosophical and common hermeneutics.

Keywords: ijtihad method, different readings, hermeneutics, Islamic human and social sciences.

An Epistemological and Sociological Analysis of the Flourishing Period of (Contemporary) Islamic Mysticism

Qasim Ebrahimipour/Assistant Professor of Sociology, the Imam Khomeini Institute of Education and Research

✉ **Seyyed Muhammad Hussein Hussein**/ PhD in Contemporary Muslim Thought, al-Mustafa International University
hosseiny.sm.110@ gmail.com

Fatemeh Shaker Ardakani/ Assistant Professor of the Department of Arabic Language and Literature, Al-Mustafa International University

Received: 2021/10/30 - **Accepted:** 2021/12/30

Abstract

The periods of science are among the important topics of social sciences. This article deals with two important periods of the science of mysticism and its intellectual leaders, i.e. the periods of flourishing and emergence of Muhyiddin Arab and Sadr al-Muta'allehin. Social conditions, sophisticated families, and the scientific and political advancement in these two periods led to the emergence of these two influential figures. Using "comparative" method within the framework of the "basic methodology" theory (a theory in the sociology of knowledge based on Sadra's critical realism, this article investigated the scientific progress and epistemic and non-epistemological principles of the two periods and found that, compared to the past periods, mysticism in the period of flourishing put aside the approach of isolation and was made Shiite by Seyyed Heydar Amuli. In addition, the philosophizing of mysticism by the personality of Sadr al-Muta'allehin, who is indebted to Ibn Arabi, as well as the emergence of mysticism in the social arena by the students of the Najaf mystic school and neo-Sadraités such as Imam Khomeini, and their role in revolutionary and religious uprisings and the emergence of secular mysticism in the present era are points that are worth considering.

Keywords: sociology of mystical knowledge, flourishing period, contemporary period, Ibn Arabi, Sadr al-Muta'allehin.

Investigating the Theoretical-Philosophical Foundations of "Basic Methodology" and its Implications in the Formation of Theory (Explaining the Theoretical Foundations of the Relationship between Reality and Thought)

Mahdi Sultani/Assistant Professor of the Philosophy of Social Sciences, Baqir al-Uloom University

 **Seddiqe Qurbani**/ PhDStudent of Muslim's Social Sciences, Baqir al-Uloom University
s.ghorbani82@gmail.com

Received: 2022/01/08 - **Accepted:** 2022/05/18

Abstract

Professor Parsaniya supports the formation of scientific theories in "Basic Methodology", while from the perspective of idealists, knowledge determines existence. Some Marxists give priority to existence, and in the view of neo-Kantians, the interaction between existence and thought is explained in the formation of theory. Based on the theoretical foundations of Sadr al-Muta'allehin, Professor Parsaniya believes in the presence of both existence and thought in the formation and realization of theory. The research question is: based on which foundations of transcendental wisdom does basic methodology explain the "formation of the present moment" (realized theory) this way? How does it explain the relationship between these two factors? Using which capacity can transcendental wisdom interpret this theory? Using the descriptive-analytical method, the paper has finally shown that "the actual fact" of social theories that basic methodology speaks of includes "relative entities" which are realized as a result of human's considerations and substantial motion. These relative entities exist at the level of the soul of the world and the level of culture (social world). According to the type of interaction between theory and practice in the "final type of the realized" and "social world", there are different possibilities of the relationship between existence and concept in theory.

Keywords: transcendental wisdom, basic methodology, theory and practice, existence and thought, social world.

Abstracts

The Facilitators of the Institutionalization of Culture from the Perspective of the Qur'an

✉ **Vahid Vothouqirad**/ Assistant Professor of Islamic Management, the Imam Khomeini Institute for Education and Research vahid.oghi@gmail.com

Valiullah Naqipourfar/ Assistant Professor of Islamic Knowledge, Qom University

Muhammad Taqi Norouzi/ Assistant Professor of Management, the Imam Khomeini Institute for Education and Research

Received: 2022/02/24 - **Accepted:** 2022/06/25

Abstract

One of the issues faced by those in charge of the areas of governance is the institutionalization of beliefs, values and desirable behaviors in accordance with the foundations and presuppositions of the systems of government. Therefore, one of the main tasks of researchers in the field of Islamic humanities is to theoretically explain and design models according to Islamic foundations and presuppositions. The main goal of this research is to examine "the facilitators of the institutionalization of culture from the perspective of the Qur'an" as one of the main components of the model in question. In this research, the method of "reflection on the Qur'an" (revealed -narrative) has been used according to the emerging strategy of "grounded theory". The findings indicate that institutionalization from the perspective of the Qur'an is a continuous process that can be positive (upward) or negative (downward). The positive direction is for those who seek to establish their faith, and the negative direction is for those who seek to establish their disbelief. According to the mentioned definition, if the agents perform their duties and move in the direction of positive institutionalization, they will receive divine help and assistance in the form of the tradition of guidance as a facilitator at both superhuman and human levels.

Keywords: facilitator, institutionalization, culture, Islamic approach.

Table of Contents

The Facilitators of the Institutionalization of Culture from the Perspective of the Qur'an / *Vahid Vothouqirad / Valiullah Naqipourfar / Muhammad Taqi Norouzi* 7

Investigating the Theoretical-Philosophical Foundations of "Basic Methodology" and its Implications in the Formation of Theory (Explaining the Theoretical Foundations of the Relationship between Reality and Thought) / *Mahdi Sultani / Seddiqe Qurbani* 27

An Epistemological and Sociological Analysis of the Flourishing Period of (Contemporary) Islamic Mysticism / *Qasim Ebrahimipour / Seyyed Muhammad Hussein Husseini / Fatemeh Shaker Ardakani*..... 45

The Problem of Different Readings in the Ijtihad Approach to Human and Social Sciences and its Relationship with Hermeneutics / *Muhammad Mahdi Naderi Qomi* 65

Examining the Components of "Organizational Intelligence" in Qom Seminary in Managing the Corona Crisis / *Abolfazl Mandegar Qalandari / Muhsen Manteqi / Muhammad Hassan Zamani* 83

Investigating the Symbolic Allegory of the Deviant Cult of "TSM" in the Novel "The Fig Tree of the Temples" / *Zahra Gharibhusseini / Hamid Ja'fari* 105

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