



فصلنامه علمی - پژوهشی

اسلام و مطالعات اجتماعی

سال دوم، شماره اول، تابستان ۱۳۹۳

۵

صاحب امتیاز:

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

www.isca.ac.ir

مدیر مسئول: حجة الاسلام والمسلمین حسین توسلی

سر دبیر: حجة الاسلام والمسلمین دکتر حمید پارسانیا

دبیر و کارشناس تحریریه: سیفاله قنبری نیک

کارشناس اجرایی: علی جامه‌داران

مترجم چکیده‌ها: نصیر شفیق پور مقدم

فصلنامه **اسلام و مطالعات اجتماعی** به استناد مصوبه ۱۳۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه در جلسه مورخ ۱۳۹۴/۰۳/۰۵ حائز رتبه علمی - پژوهشی گردید.

نشانی: قم، چهارراه شهدا، ابتدای خ معلم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
مرکز مطالعات فرهنگی - اجتماعی

صندوق پستی: ۳۶۸۸/۳۷۱۸۵ * تلفن: ۳۷۷۴۵۸۴۲ - ۰۲۵

Email: issj@isca.ac.ir

اعضای هیأت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

حجة الاسلام والمسلمین دکتر نصرالله آقاچانی

استادیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم ۷

حجة الاسلام والمسلمین دکتر محمود رجبی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

دکتر سید عباس صالحی

استادیار و عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

دکتر حسن غفاری فر

استادیار مؤسسه آموزش عالی حوزوی امام رضا علیه السلام

دکتر حسین کچویان

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

حجة الاسلام والمسلمین دکتر شمس الله مریجی

دانشیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

دکتر نصرالله حسین زاده

رئیس اداره امور نشر و فصلنامه‌های اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

داوران این شماره

حجة الاسلام والمسلمین دکتر حمید پارسانیا، حجة الاسلام والمسلمین مسعود آذربایجانی، حجة الاسلام والمسلمین دکتر حسن خیری، حجة الاسلام والمسلمین دکتر محمدحسین پوریانی، حجة الاسلام والمسلمین دکتر علیرضا امینی، حجة الاسلام والمسلمین دکتر کریم خان محمدی، حجة الاسلام والمسلمین حسین دیبا، حجة الاسلام والمسلمین مرتضی یوسفی راد، حجة الاسلام والمسلمین دکتر حسین سوزنجی، حجة الاسلام والمسلمین نصرالله حسین زاده، دکتر سید محمدحسین هاشمیان، دکتر عبدالمجید مبلغی، دکتر محمد سلیمی.

فراخوان دعوت به همکاری

فصلنامه **اسلام و مطالعات اجتماعی** بر اساس مصوبه هیئت امنای دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، با بهره‌مندی از ظرفیت‌های علمی و فکری مراکز حوزوی و دانشگاهی و با هدف تولید دانش و معرفت علمی، ترویج و انتشار یافته‌های پژوهشی و آثار اندیشمندان در حوزه مطالعات اجتماعی معطوف به دین و امور حوزوی، با صاحب امتیازی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی منتشر می‌شود.

فصلنامه **اسلام و مطالعات اجتماعی** در عرصه مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی و اجتماعی و ناظر به اهداف ذیل منتشر می‌شود:

- توسعه تحقیقات در حوزه مطالعات فرهنگی و اجتماعی با رویکرد دینی؛
- تبیین مبانی معرفتی و فلسفی علم اجتماعی دینی؛
- تدوین و ترویج دانش اجتماعی اندیشمندان مسلمان؛
- گسترش و هدایت حوزه‌های دانش نظری و کاربردی در عرصه فرهنگی و اجتماعی متناسب با نیازهای جامعه، هدف در جهت تکوین علوم انسانی - اسلامی؛
- تولید ادبیات بومی - اسلامی در حوزه فرهنگ و اجتماع؛
- ایجاد انگیزه و بسترسازی پژوهش در حوزه مطالعات فرهنگی و اسلامی؛
- توسعه همکاری و تعامل علمی میان استادان و پژوهشگران حوزه و دانشگاه؛
- ارتقای سطح علمی استادان و دانش پژوهان حوزوی و دانشگاهی؛
- زمینه‌سازی نشر دستاوردهای علمی - پژوهشی اندیشمندان حوزوی و دانشگاهی؛
- تقویت پژوهش‌های معطوف به مسأله محوری، راهبردی و آینه پژوهی؛

اولویت‌های پژوهشی فصلنامه با رویکرد دینی، اعتقادی و تطبیقی

- بازخوانی و نقد نظریات حوزه علوم اجتماعی؛
- جریان‌شناسی حوزه مطالعات فرهنگی اجتماعی؛
- سیاست‌پژوهی ناظر به مسائل فرهنگی و اجتماعی جامعه؛
- روش‌شناسی حوزه علوم اجتماعی با تأکید بر نظریات فرهنگی.

رویکردهای اساسی

- تمرکز محتوایی بر مباحث فرهنگی و اجتماعی معطوف به حوزه دین با رویکرد تطبیقی، بین‌رشته‌ای
- رعایت معیارها و ضوابط علمی - پژوهشی به‌ویژه در ابعاد روشی و نظری؛
- پژوهش محوری با تأکید بر پژوهش‌های میدانی و پیمایشی؛
- مسئله‌محوری و راهبردی‌پردازی با تأکید بر مطالعات کاربردی.

از کلیه صاحب‌نظران، استادان و پژوهشگران علاقه‌مند دعوت می‌شود تا آثار خود را جهت بررسی و چاپ در فصلنامه **اسلام و مطالعات اجتماعی** بر اساس ضوابط و شرایط مندرج در این فراخوان از طریق پست الکترونیک (رایانامه) به آدرس issj@isca.ac.ir ارسال نمایند.

راهنمای تنظیم مقاله

ویژگی‌های شکلی مقاله

- اصل مقاله تایپ شده (حداکثر ۲۵ صفحه) به آدرس پست الکترونیکی فصلنامه ارسال شود؛
- مقاله در نرم افزار Microsoft Word (با قلم لوتوس نازک ۱۴) حروفچینی شده باشد؛
- ارجاعات داخل متن درج شود (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار، صفحه یا صفحات)؛
- کلمات غیرفارسی در داخل متن شماره گذاری و معادل لاتین آن در پایین صفحه درج شود؛
- فهرست منابع و مآخذ در پایان مقاله به ترتیب حروف الفبا ذکر شود؛
- فهرست منابع و مآخذ (کتاب‌نامه) به روش زیر تدوین و در پایان مقاله اضافه شود:
- ❖ **کتاب‌ها:** نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، عنوان کتاب، مترجم، جلد، محل نشر: ناشر.
- ❖ **مقالات:** نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره و شماره نشریه، مکان نشر، صفحاتی که مقاله به خود اختصاص داده است.
- ❖ **منابع الکترونیکی:** نام خانوادگی، نام (تاریخ مراجعه به سایت یا وبلاگ)، «عنوان مقاله یا نوشته»، آدرس دقیق اینترنتی یا دسترسی (CD و ...).
- ❖ **پایان‌نامه‌ها:** نام خانوادگی، نام (سال تحصیلی که از رساله دفاع شده است)، عنوان رساله، رشته تحصیلی، نام استاد راهنما و مشاوران، شهر محل استقرار دانشگاه یا دانشکده: نام دانشگاه.

ویژگی‌های محتوایی مقاله

- صفحه اول شامل: ۱. عنوان کامل مقاله، نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی دانشگاهی، محل کار یا تدریس و آدرس پست الکترونیکی نویسنده یا نویسندگان؛ ۲. چکیده فارسی حداکثر در ۱۵۰ کلمه؛ ۳. واژه‌های کلیدی بین ۳ تا ۵ کلمه.
- تذکر: در صورتی که مقاله برگرفته از پایان‌نامه باشد یا سازمان و نهادی هزینه مالی پروژه را پرداخت کرده باشد، مراتب در پاورقی صفحه اول درج شود.
- صفحات دوم تا آخر شامل: ۱. مقدمه و طرح مسئله؛ ۲. سوال یا سوالات تحقیق؛ ۳. چارچوب نظری یا مفهومی (تعریف مفاهیم، فرضیه‌ها، تئوری‌های تبیین‌کننده موضوع، مدل نظری)؛ ۴. روش تحقیق جمعیت آماری و حجم نمونه (در مطالعات پیمایشی)، تکنیک گردآوری اطلاعات، قلمرو زمانی و مکانی تحقیق؛ ۵. یافته‌های تحقیق (به تفصیل و در عین حال پرهیز از اطناب)؛ ۶. تجزیه و تحلیل و آزمون‌های انجام گرفته؛ ۷. نتیجه‌گیری و جمع‌بندی تحقیق؛ ۸. یادداشت‌ها؛ ۹. فهرست منابع و مآخذ (کتاب‌نامه)

- جایگاه اصالت روح در مبانی انسان‌شناختی علوم اجتماعی از منظر شهید مطهری ۲
مهدی حسین‌زاده یزدی و حمیده سادات حسینی روحانی
- دلالت‌های نظریه اعتباریات برای تحول در علوم انسانی ۲۳
حمید پارسانیا حسن دانایی فرد و سید ابوالحسن حسینی
- گونه‌ها و عوامل تاثیرگذار بر وقوع فعالیت‌های نذری در جامعه ایرانی (مطالعه موردی
شهر فومن) ۴۹
مهرداد توکلی راد و عبدالحسین کلانتری
- سفسطه «عشق عرفی» در وضعیت پُست مدرن ۷۲
حبیب‌الله بابایی
- نقد درونی «گفتمان تهاجم فرهنگی غرب» با تأکید بر ناسازه‌های سیاست‌گذارانه ۹۷
سهیلا صادقی فسایی و قاسم زائری
- تحلیل عملکرد گروه‌های تکفیری در تضاد با هویت تمدنی مسلمانان ۱۳۵
محسن محمدی
- خلاصه مقاله‌ها به زبان انگلیسی ۱۵۴

جایگاه اصالت روح در مبانی انسان‌شناختی علوم اجتماعی

از منظر شهید مطهری

مهدی حسین‌زاده یزدی*

حمیده سادات حسینی روحانی**

چکیده

پیش‌فرض‌ها و مبانی انسان‌شناختی در علوم اجتماعی - به دلیل نقش محوری انسان در این علوم، هم به‌مثابه موضوع (ابژه) مورد مطالعه و هم در جایگاه فاعل شناسا (سوژه) - از اهمیت به‌سزایی برخورداراند. اصالت روح یا جسم و نیازهای معطوف به آنها، خاستگاه اختلاف نظرهای بسیار در حوزه انسان‌شناسی و به تبع آن در زمینه علوم انسانی و اجتماعی شده است. در این مقاله تلاش شده تا با روش اسنادی، دیدگاه استاد مطهری در مسئله اصالت روح استخراج شده و امتداد معرفتی این رویکرد در علوم اجتماعی و انسانی بررسی شود. مواجهه با روح انسان به‌مثابه واقعیت وجودی و کشف قوانین و سنن آن و نسبت این بعد از وجود با ساحت متناظر خود در عالم هستی، وجه تبیینی متمایزی به مسائل انسانی و اجتماعی می‌بخشد و عوامل معنوی را در کنار عوامل مادی، مؤثر در شکل‌گیری مسائل و پدیده‌های اجتماعی نشان می‌دهد. با این نگاه، فطرت به‌عنوان نوع آفرینش و جامع خصلت‌های ممتاز انسان، نقش تعیین‌کننده‌ای در تفسیر و تبیین موضوعات انسانی و اجتماعی خواهد داشت.

کلید واژه‌ها

اصالت روح، مبانی انسان‌شناختی، علوم اجتماعی، استاد مطهری، انسان، جامعه.

ma.hoseinzadeh@ut.ac.ir

* استادیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

** کارشناسی ارشد دانش اجتماعی مسلمین دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) h.hoseini14@gmail.com

مقدمه

با افول سیطره رویکردهای پوزیتیویستی بر علم و طرح انتقادات فراوانی که - در حوزه فلسفه علم - داعیه علم بدون پیش فرض را هدف می‌گرفت، در دایره امکانات هر جریان علمی و فکری، بار دیگر بحث از اصول موضوعه^۱ و یا مبانی متافیزیکی علوم مورد توجه قرار گرفت (نک: چالمرز، ۱۳۸۷: ۳۴-۴۸؛ پارسانیا، ۱۳۸۵: ۱۱۱-۱۳۲). بر این اساس، بر خلاف ادعای حامیان فرضیه مشاهده عاری از نظریه و پیش فرض، متفکر و محقق همواره سیر علمی خود اعم از تفکر و مشاهده را مبتنی بر دسته‌ای از مبانی و داشته‌های پیشینی، آغاز می‌کند و در چارچوب آنها موضوعات و مسائل حوزه فعالیت علمی خود را یافته و نوع تعریف او از این موضوعات و مسائل و نیز شیوه گردآوری داده‌ها و روش تبیین، همه و همه متأثر از این مبانی صورت می‌گیرند و صورت علمی متفاوتی را در نسبت با دیگر نظام‌های نظری - برخاسته از مبانی متمایز در همان حوزه و بستر علمی - با عناوین موضوعی کلان یکسان پدید می‌آورد. از همین روست که توجه به مبانی و تمرکز بر انواع آن و نیز تأمل در نوع تأثیری که مبانی مختلف در شکل و محتوای علوم می‌گذارند، اهمیت می‌یابد و متفکر و محقق را در یافتن مسیر درست حرکت علمی و توصیف دقیق‌تر نسبت علم و واقعیت یاری می‌رساند.

بر اساس یک نوع تقسیم‌بندی، می‌توان گفت مبانی علوم گوناگون از جمله علوم انسانی و اجتماعی در چهار دسته کلی مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، ارزش‌شناختی و معرفت‌شناختی جا می‌گیرد. مبانی انسان‌شناختی - افزون بر پیوند محتوایی و صوری اجتناب‌ناپذیری که با سه دسته مبانی دیگر دارند - به‌طور خاص، در علوم اجتماعی و انسانی و به دلیل محوریت انسان در این مطالعات، نقش ویژه و منحصر به فردی دارند.

پیچیدگی انسان و ابهام‌های معرفتی در مطالعه ابعاد وجودی او در کنار نزاحم و تضادهای درونی بشر، متفکران را به تلاش برای تعیین اصالت در مورد سطوح متفاوت نفس انسانی سوق می‌دهد. بر همین اساس، از سویی نوع تفسیر پژوهش‌گران از مراتب نفس بشر اهمیت می‌یابد و از سوی دیگر اختلاف نظرهایی در حوزه تعیین اصالت هر یک از مراتب وجودی انسان بروز می‌کند. اعتقاد به وجود روح به‌مثابه بعد مجرد و غیرمادی وجود بشر و اصالت آن، منشأ تمایزهای بنیادین در حوزه مطالعات انسان‌شناختی بوده است. این اختلاف در چارچوب علوم اجتماعی نیز به تبع، اقتضائاتی دارد و در مسئله‌شناسی این حوزه و نوع تبیین پدیده‌ها اثرگذار است.

از همین‌رو، پژوهش در حوزه مبانی انسان‌شناختی علوم اجتماعی و به‌ویژه، مسئله‌ای

1. axiom

هم‌چون اصالت روح و آثار آن در این زمینه، اهمیت و ضرورت می‌یابد. بدون توجه به این مبانی و تمایزهای ممکن آنها در شکل‌دهی به علوم اجتماعی، نه می‌توان فهم انتقادی و نه حتی فهم توصیفی مناسبی از علوم موجود و ممکن داشت. از همین روست که بررسی مبانی گوناگون علوم اجتماعی از منظرهای فکری گوناگون و مقایسه و مطالعه نوع اثرگذاری آن‌ها بر این علوم، اهمیت می‌یابد.

هدف این پژوهش پی‌گیری تأثیر مبانی انسان‌شناختی با محوریت اصالت روح در علوم اجتماعی مبتنی بر آن، نمایش جنبه‌هایی از تفاوت و تمایز علوم اجتماعی متأثر از مبانی فلسفی متمایز با تأکید بر مفهوم اصالت روح در مبانی انسان‌شناختی و غنای ادبیات نظری در حوزه مبانی انسان‌شناختی فلسفه علوم اجتماعی است.

ملاحظات مفهومی

اصالت روح: در طول تاریخ بشر همواره مباحثی دربارهٔ دوساحتی بودن انسان و وجود بُعد مستقل از بدن مطرح بوده است. روح انسان همان بعد مستقل از جسم است که وجود و ویژگی‌های آن و نسبت آن با بدن، سرچشمه بسیاری از اختلاف‌نظرها در حوزه انسان‌شناسی بوده‌اند (نک: رجبی، ۱۳۸۶: ۹۵-۱۰۵).

در منظومهٔ فلسفی ملاصدرا جسم و نفس - به عنوان دو بعد اصلی انسان - از یک‌دیگر تفکیک شده‌اند. نفس خود شامل ابعاد ادراکی و تحریکی می‌شود که بعد ادراکی معطوف به عقل و اندیشهٔ انسان و بعد تحریکی به فطریات و نیازهای روحی او مربوط است (نصری، ۱۳۶۸: ۳۵).

به نظر می‌رسد اعتقاد به وجود روح در انسان با اعتقاد به دو گزاره همراه است: نخست این‌که این بعد وجودی، مجرد است و دیگر این‌که هویت واقعی انسان به روح اوست (رجبی، ۱۳۸۶: ۱۱۴). می‌توان گفت که اصالت روح به همین ابتناء شخصیت و هویت بشر به روح و نفس مجرد اشاره دارد.

انسان‌شناسی: «هر منظومهٔ معرفتی را که به بررسی انسان، بعد یا ابعادی از وجود او یا گروه و قشر خاصی از انسان‌ها می‌پردازد، می‌توان «انسان‌شناسی» نامید» (همان: ۲۱).

بر اساس روشی که انسان‌شناسان برای پژوهش در این حوزه اتخاذ می‌کنند، انواع گوناگون انسان‌شناسی شکل گرفته است. اگر روش تجربی روش اساسی و معتبر پژوهشگران این رشته باشد، «انسان‌شناسی تجربی» شکل می‌گیرد. این قسم، تقریباً تمام رشته‌های علوم انسانی موجود را در بر می‌گیرد. برخی از متفکران، برای شناخت انسان به روش‌های شهودی-عرفانی روی آورده‌اند و بر همین اساس، «انسان‌شناسی عرفانی» شکل گرفته است. با اصالت‌بخشیدن

به روش تعقلی - فلسفی در این حوزه «انسان‌شناسی فلسفی» شکل می‌گیرد و با روش «تعبدی - وحیانی»، «انسان‌شناسی دینی» عرضه خواهد شد. از جهت نوع نگرش به مباحث انسان‌شناختی نیز می‌توان تقسیم‌بندی متفاوتی ارائه داد. اگر انسان بنا به اقتضات زمانی، مکانی، فرهنگی و قومی مطالعه شود، انسان‌شناسی در سطح خرد بروز می‌یابد ولی اگر به انسان از وجه نامشروط توجه شود و مسائل عام نوع انسان بررسی شود، انسان‌شناسی کلان تحقیق یافته است (همان: ۲۲ تا ۲۴).

با توجه به برخی آثار می‌توان انسان‌شناسی فلسفی را نظریه‌ای در باب ماهیت و طبیعت انسانی تعریف کرد (کرایب و بنتون، ۱۳۸۹: ۲۱۶). دیرکس چهار مفهوم درباره اصطلاح «انسان‌شناسی فلسفی» مطرح کرده است که بنابر یکی از این مفاهیم، انسان‌شناسی فلسفی همان چیزی است که فلسفه‌های گوناگون درباره انسان از آن حیث که انسان است، بیان می‌کنند. هر یک از این دیدگاه‌های فلسفی جنبه ویژه‌ای از انسان بودن را پررنگ می‌سازند (دیرکس، ۱۳۹۱، ۴ و ۵). البته، دیرکس انکار نمی‌کند که این معنا، با سه مفهوم دیگر هم‌پوشانی دارد (همان).

تأمل و مطالعه در مبانی انسان‌شناختی علوم تنها به انسان‌شناسی فلسفی محدود نمی‌شود. هر نوع نظریه و ایده‌ای درباره انسان که پیش‌فرض علوم واقع می‌شود، در دایره مبانی انسان‌شناختی علم جای می‌گیرد. تأملات انسان‌شناختی عام‌تر از انواع انسان‌شناسی به‌مثابه رشته‌های علمی^۱ هستند و همین تأملات و نظریه‌های برخاسته از آنها می‌توانند پیش‌فرض و مبنای علوم قرار گیرند. آرای انسان‌شناختی استاد مطهری در همین چارچوب مورد مطالعه قرار می‌گیرد هرچند به نظر می‌رسد در انسان‌شناسی استاد مطهری وجه فلسفی نسبت به دیگر ابعاد بروز و برجستگی بیشتری دارد. البته، با توجه به رویکرد فلسفی او و تأثیر از حکمت متعالیه - به‌عنوان مکتبی فلسفی که روش عقلانی و وحیانی در حوزه فلسفه را به هم پیوند می‌دهد - انسان‌شناسی وی نیز از خصلت توأمان عقلانی - وحیانی برخوردار است.

آرای استاد مطهری در این زمینه در عین حال متأثر از مؤیدات تجربی‌اند. به عقیده او گاهی دانشمندان علوم تجربی در میدان‌های مورد مطالعه خود به نتایجی دست می‌یابند که هرچند خود قادر به فهم آثار آن در زمینه مسائل فلسفی نیستند، اما این اکتشافات برای فیلسوفان بسترهای نو و ظرفیت‌های نوینی برای حل مسائل فلسفی ایجاد می‌کند (نک: مطهری، ۱۳۷۳: ۱۷ و ۲۵). استاد مطهری در تفکرات انسان‌شناختی خود از اکتشافات و دستاوردهای متفکران و محققان دیگر حوزه‌های دانش بهره گرفته است. در انسان‌شناسی او، ارجاع به آرای متفکرانی چون فروید، یونگ و داروین و دیدگاه‌های مکاتبی هم‌چون آگزیستانسیالیسم و مارکسیسم

1. discipline

به چشم می خورد. لازم به ذکر است که آنچه در این مقاله در نسبت با اندیشه‌های این نظریه پردازان و مکاتب عنوان می شود، مبتنی بر تفسیر استاد مطهری از این نظریه هاست. علوم اجتماعی: علوم اجتماعی برخاسته از تفکرات نظام مند در زمینه توضیح و تبیین نظم و تغییر اجتماعی است که دو مفهوم انسان - اجتماع یا فرد - جامعه در آن نقش محوری دارند (جمشیدیها، ۱۳۸۷: ۲۱).

نظریه اجتماعی ویژگی‌هایی دارد که آن را از دعاوی روزمره در حوزه مسائل اجتماعی جدا می کند. نظریه اجتماعی منظم تر و خودآگاهانه تر شکل می گیرد. نظریه پردازان اجتماعی معمولاً آرای خود را بر اندیشه‌های متفکران پیش از خود بنا می کنند. نظریه اجتماعی مبتنی بر داده‌های منظم و گردآوری شده در حوزه واقعیت‌ها و روابط اجتماعی شکل می گیرد. انتشار نظریه‌های اجتماعی سبب امکان نقد و اصلاح آنها با هدف استفاده نظری پس از آن می شود. موضوعات و مسائل مورد مطالعه نظریه پردازان اجتماعی عموماً کلان اند و به شیوه‌ای فراگیر و گسترده مورد مطالعه قرار می گیرند (ریترز، ۱۳۸۹: ۲۴ - ۲۵). می توان گفت که همین ویژگی‌های نظریه اجتماعی به علوم اجتماعی وجه و شاخصه‌ای متمایز از هر نوع تفکر در حوزه مسائل اجتماعی می بخشد و آن را به عنوان حوزه‌ای علمی و شاخه‌ای معرفتی تحقق می بخشد.

روش شناسی

روش گردآوری اطلاعات در این پژوهش، روش اسنادی و مبتنی بر تفسیر متن است. «روش‌های اسنادی در زمره روش‌ها یا سنجه‌های غیر مزاحم و غیر واکنشی به شمار می آیند» (ساروخانی، ۱۳۸۹: ۲۵۴). مراجعه به اسناد و مدارک در تحقیقات تاریخی یا پژوهش‌هایی که موضوع آنها مطالعه تحقیقات پیشین در مورد پدیده‌های موجود است و یا پژوهش‌هایی صورت می گیرد که موضوع آنها این مراجعه را ایجاب می کند (همان، ۲۵۶). در این روش دو مرحله گردآوری و سپس تحلیل، تبیین و داوری، قابل تصور است. در مرحله گردآوری رجوع به اسناد دست اول که شامل منقولات کتبی یا شفاهی و در مجموع آثار استاد مطهری است و یا رجوع به اسناد دست دوم که در بر گیرنده شرح شارحان و تفسیر دیگر محققان از این متفکر است، صورت می گیرد. در مرحله تفسیر و تحلیل متن، مفاهیم مورد استفاده استاد مطهری و ارتباط گزاره‌های نظری آنها ارزیابی و شرح می شود و پیش فرض روش شناختی این تفسیر نیز درک واقع گرایانه از متن و امکان دستیابی به سطحی از معانی ذهنی متفکر مورد بررسی در محدوده آثار مورد مطالعه است که البته، از محدودیت‌های روش شناختی خود بی بهره نبوده و گریزی از دخالت و استنباط‌های شخصی مفسر در امر تحلیل نیست، هر چند که این دخالت‌ها تا حد زیادی قابل کنترل و نیز شناسایی از منظر خود محقق و یا ناظر بیرونی اند. به هر حال، در این

مرحله تا حد ممکن تلاش می‌شود، مقوله‌هایی که شأن تفسیرگری دارند، از بیرون به آراء استاد مطهری تحمیل نشوند، بلکه از متن آثار و اندیشه او استخراج شده و نظام تفسیری مناسب را فراهم آورند.

روح و ارزش‌های انسانی

با تأسیس بنیان جامعه‌شناسی بر محور پوزیتیویسم در سده نوزدهم میلادی، الگوی علوم دقیقه و طبیعی در علوم اجتماعی اولویت یافت. منطق اثبات‌گرایانه، به دیگر حوزه‌های دانش که مبنای معرفتی و روشی متمایزی داشتند، برجسب «شبه‌علمی» یا «غیرعلمی» زد. با این نگاه، عقل مستقل از تجربه به همراه متافیزیک از گستره منابع معتبر شناختی خارج شد. از سوی دیگر، تفسیر ماده‌محورانه از انسان نسبت به دیگر تفسیرها غلبه پیدا کرد، اما در مسیر تحولات فلسفه علم و فلسفه علوم اجتماعی، مکاتبی ضدپوزیتیویستی نیز در دایره جامعه‌شناسی شکل گرفتند. این مکاتب، یکی از عمده‌ترین انتقادات خود به پوزیتیویسم را وجود امر ارزش و معنا در قلمرو تصمیم‌ها و کنش‌های انسانی عنوان می‌کنند (کرایب و بنتون، ۱۳۸۹).

استاد مطهری در خلال نقد دیدگاه اگزیستانسیالیست‌ها، نوع رویاروی متفکرین مدرن با مسئله ارزش را مورد انتقاد قرار می‌دهد. وی در این مسیر با ارجاعی به منطق فلسفه شرقی در رویارویی با این مسئله، از تقسیم خیر به محسوس و معقول در فلسفه ابن‌سینا بهره می‌گیرد. منظور از خیر «خواسته‌ای است که از عمق ذات انسان سرچشمه می‌گیرد» (مطهری، ۱۳۹۲: ۱۴۷). متناسب با بعد مادی و مجرد وجود انسان، واقعیات مادی و مجردی وجود دارند که هر دو نوع نیازهای او را برآورده می‌کنند. در مورد هر دو نوع خیر محسوس و معقول نیز این امکان وجود دارد که لفظ منفعت و سود مورد استفاده قرار گیرد. ملاک خیر بودن، تکامل انسان است؛ یعنی آن اموری خیر به حساب می‌آیند که انسان با دست‌یابی به آنها به مرتبه‌ای از کمال دست یابد و وجودش با آنها تقویت شود. در فلسفه غرب با این‌که دست‌کم پس از مدتی جایگاه و اهمیت نسبت ارزش و کنش و نیازهای انسانی فهم شد، ولی برای حفظ غلبه تفسیر مادی از عالم و حفظ اولویت و اعتبار روش تجربی نسبت به روش عقلی، ارزش‌ها و مسئله انسانیت به مثابه اموری موهوم، جعلی و قراردادی در نظر گرفته شد که در برابر کنش معقول انسان و در راستای کسب سود مادی قرار می‌گیرد و کنش‌هایی را در جهت خود تنظیم می‌کند. از منظر اگزیستانسیالیست‌ها ارزش‌ها آفریدنی‌اند و نه کشف‌شدنی. انسان ارزش‌ها را کشف و فهم نمی‌کند، بلکه به آن‌ها واقعیت می‌بخشد.

از منظر استاد مطهری، تفسیری که به آفرینش ارزش‌ها به وسیله انسان قائل می‌شود، با مشکلاتی جدی روبه‌روست. قدرت آفرینندگی انسان تنها در حوزه ماده و آن هم در سطح تغییر در مواد و بخشیدن صورت جدید به آن سامان می‌گیرد؛ اما در حوزه معنا او توانایی آفرینش،

وجود و واقعیت بخشیدن ندارد؛ حداکثر قدرت خلاقیت انسان در دایره معانی، مربوط به حوزه اعتباریات و توانایی اعتبار کردن است. با اعتبار او نیز در نفس الامر تغییری حاصل نمی شود. با اعتقاد به خلاقیت بشر در حوزه ارزش ها و این که انسان است که در این زمینه اعتبار می کند، ملاک حسن و قبح در حوزه اخلاق، اعتبار بشر و نه مبدأ واقعی این امور تلقی می شود. بر این اساس، اموری همچون ایثار و اثره، یا عدل و ظلم در واقعیت نسبت یکسان و برابر دارند و تفاوت ارزشی آن ها را انسان تعیین می نماید.

در این تفسیر به این مهم توجه نمی شود که حداکثر توان انسان برای اعتبار ارزش در حوزه وسایل است و نه هدف ها؛ برای مثال، او می تواند برای اسکناس به عنوان وسیله ای برای هدف دیگر اعتبار ارزش کند. اهداف اموری هستند که خارج از دسترس او و در مرتبه ای بالاتر از او قرار دارند و انسان می کوشد به آن ها دست یابد؛ نه این که هم چون بت پرستان که به خاطر پرستش چیزی که با دست های خود ساخته اند در قرآن مورد مؤاخذه قرار می گیرند، انسان می تواند مخلوق خود و آنچه پایین تر از خود اوست را هدف قرار دهد! پس تا زمانی که لذت و منفعت و نیاز در ورای خواسته ای نباشد، آن امر ارزشمند تلقی نخواهد شد. ریشه ارزش، قوه ای از قوای بشر و آن چیزی است که برای کمال او لازم است. نتیجه این که اصالت های انسانی و معنویاتی که انسان برای دست یابی به آن ها کوشش می کند، ناشی از امور فطری وجود او هستند و حقایقی که انسان بنا به واقعیت خود و نیازهای واقعی اش به سوی آن ها گام برمی دارد (مطهری، ۱۳۹۲: ۱۴۶-۱۵۴؛ مطهری، ۱۳۹۲: الف: ۲۳۳).

به نظر می رسد این که ارزش ها آفریده انسان باشند، آنها را از ارزشمندی تهی می کند. قداست موجود در ارزش های انسانی نشان دهنده شأن متمایز و حس فرابشری انسان نسبت به آنهاست. حسی که در مورد آنچه آفریده خود بشر است، بی معنا و غیر منطقی است. آن چنان که استاد مطهری نیز بیان می کند جایگاه غایی ارزش ها برای انسان، نشانه این است که این امور خارج از دسترس انسان بوده و آدمی در سعه وجودی خود در مسیر کمال نیازمند کسب آنهاست.

انسان در حوزه لذت ها نیز با دو گونه لذت روبه روست؛ بخشی از آن مربوط به حواس و مادی بوده و بخش دیگر، مربوط به روح انسان و معنوی است. در لذت های مادی، لذت از طریق عضوی از اعضای بدن حاصل می شود و با ماده خارجی ارتباط پیدا می کند؛ در حالی که در لذت معنوی، احساس خوشایند نه به واسطه یکی از اعضا حس می شود و نه در اثر ارتباط با ماده خارجی به دست می آید؛ همانند احساس های برآمده از موفقیت، احسان و خدمت به مردم و محبت و احترام. لذت های معنوی نسبت به مادی، از قوت و پایداری بیشتری برخوردارند و حتی در لذت هایی مثل ایمان کار به جایی می رسد که فرد حاضر است بسیاری از لذت های

مادی خود را فدای آن کند (مطهری، ۱۳۷۴: ۴۳).

اعتقاد به وجود واقعی معنویات و نیازهای غیرمادی بشر طبیعتاً در نوع تفسیر انسان و رفتارهای او و نیز در تحلیل و نوع تبیین پدیده‌های اجتماعی اثرگذار است. این نوع نگاه، بر وجود بعد غیرمادی بشر صحه می‌گذارد و با آن به مثابه یک واقعیت وجودی برخورد کرده و آن را در کنار واقعیت مادی انسان قرار داده و یک دوراهی معرفتی بر سر راه انسان‌شناسان و جامعه‌شناسان در تعیین اولویت و اصالت ابعاد وجودی متمایز او قرار می‌دهد. همچنین در نظرگرفتن خیرهای معقول واقعی برای نوع انسان، تفسیرهای فرهنگی - تاریخی را در مورد شکل‌گیری ارزش‌های معنوی رد نموده و وی را در کنار تأثیرپذیری از واقعیت مادی، متأثر از سطحی دیگر از واقعیت که متشکل از واقعیات معنوی است در نظر می‌گیرد. از سوی دیگر، واقعیت داشتن معنویات و موهوم نبودن آنها، این امور را صاحب منطق و سنت‌های خاص خود می‌کند که خارج از اراده و قدرت بشر، از منطق درونی خود تبعیت کرده و آثار واقعی به همراه می‌آورد و مثل همه واقعیات از ویژگی منشأ اثر بودن برخوردار است.

روان ناخودآگاه و اصالت روح

از دیگر نظریه‌هایی که در حوزه وجود روح و اصالت آن قابل توجه است، نظریه وجود روان ناخودآگاه و کشف آن است. در شناخت غیب عالم و از جمله روان ناخودآگاه، یکی از روش‌های کارآمد و مورد نیاز مراجعه به نشانه‌ها و دلالت آنها بر وجود این نوع واقعیت‌های غیبی است؛ روشی که استاد مطهری از آن با عنوان «شناخت آیه‌ای» یاد می‌کند. این شیوه پیش از این در شناخت ابعاد غیبی هستی مورد استفاده بوده است. ضمن کشف روان ناخودآگاه، بر امکان و اهمیت وجود چنین روشی در شناخت واقعیات‌های عالم تأکید شده است. این امر به‌طور طبیعی موجب غنای بیشتر مباحث معرفت‌شناسی نیز می‌گردد.

در آیات قرآن کریم نیز بر استفاده از این روش در شناخت غیب و خداوند بسیار تأکید شده و از نمونه‌های آن نوع معرفت حضرت ابراهیم (ع) به خداوند متعال است که در داستان مواجهه با ستارگان، ماه و خورشید و پرستیدن آنها، بر اساس آیه تغییر و مقهوریت به وجود رب رسید. روش آیه‌ای در شناخت غیب با بررسی نشانه‌هایی به کار می‌آید که در شهادت و بخش مشهود عالم برای انسان وجود دارد و از این نشانه‌ها می‌توان به وجود غیب و سطوح گوناگون آن و برخی ویژگی‌های آن معرفت یافت (مطهری، ۱۳۶۷: ۱۶۳-۱۶۶). کشف روان ناخودآگاه نیز با استفاده از این روش صورت گرفته و اهمیت آن را در حوزه دانش بیش از پیش نمایان ساخته است. این‌که مسائل مربوط به روان ناخودآگاه ارتباطی با اعصاب و بعد مادی وجود انسان ندارد، آن‌چنان که در برخی بیماری‌های روانی و عدم تعادل‌های مربوط به این بخش نیز نشانه‌ای از

عدم تعادل در جسم و مغز انسان مشهود نیست و هم‌چنین امری مثل «تلقین» که نشان از غلبه روان بر جسم دارد به درک بعد غیرمادی وجود انسان و روح او کمک کرده و بر استقلال نسبی آن نسبت به جسم، صحه می‌گذارد، به‌ویژه نسبتی که بین روان ناخودآگاه با روان خودآگاه و جسم مطرح می‌شود، نظریه «اصالت روح» را تأیید می‌کند. بر اساس نظر فروید، آنچه در روان ناخودآگاه وجود دارد، عناصر رانده‌شده از روان خودآگاه آن هم از نوع اغلب جنسی است و این انتقال به ناخودآگاه خود را به شکل عاطفه و تمایلاتی که «ارزش‌های انسانی» لقب داده می‌شوند، نشان می‌دهد.

یونگ به عنوان شاگرد فروید هرچند وجود ناخودآگاه در انسان را می‌پذیرد، ولی این نوع تفسیر فروید از آن را نقد می‌کند و هرچند معتقد است که بخشی از ناخودآگاه انسان، متشکل از عناصر رانده شده ضمیر خودآگاه است، ولی بخشی نیز مربوط به تمایلات و عناصر فطری از پیش نهاده‌شده و خدادادی وجود اوست و یونگ با همین مبنا به وجود انسانیت قائل است (همان: ۱۵۵-۱۶۳). استاد مطهری از نوع تقسیم‌بندی یونگ از عناصر فطری در نظریه فطرت خود نیز استفاده می‌کند. به نظر استاد مطهری، در آیات و روایات اسلامی نشانه‌های زیادی مبتنی بر وجود امر ناخودآگاه در ضمیر انسان قابل مشاهده است. این‌که در تفسیر آیه «...فَأَنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى»^۱، در روایت آمده است که پنهان‌تر از راز آن چیزی است که در روان تو وجود دارد و تو خود آن را فراموش کرده‌ای و این‌که در دعای کمیل فرموده‌اند که «خداوند شاهد آن چیزی است که حتی از مأموران ثبت و ضبط اعمال پنهان است»^۲؛ نمونه‌هایی از تأکید منابع اسلامی بر وجود امری پنهان‌تر از پنهان، در انسان‌اند. روان خودآگاه انسان به‌عنوان یکی از ابعاد روح او امری است که با حس باطنی شهود می‌شود و روان ناخودآگاه با توسل به شناخت آیه‌ای به‌دست می‌آید که خبر از لایه‌های عمیق روح انسان می‌دهد (همان: ۱۵۳-۱۵۵).

آن‌چنان که گفته شد، برخی بیماری‌های روانی و دیوانگی‌ها بدون تغییر و وجود نشانه‌ای در جسم انسان تحقق می‌یابند، مثل برخی عدم تعادل‌هایی که پس از بروز مصائب رخ می‌نمایند و با انکار واقعیت به وسیله فریبکاری نفس، خود را نشان می‌دهند. به جز مصائب که نمونه‌ای از بسترهای مناسب ظهور این احوالات درونی در رفتارهای بیرونی‌اند، زمینه‌های دیگری نیز وجود دارند که نشان‌دهنده غلبه روان انسان بر بدن او هستند. این‌که به تناسب وقوع برخی حوادث و رخدادها یا به بیان دینی، در بستر امتحانات، برخی از عمیق‌ترین لایه‌های پنهان انسان ظهور یافته و یا به بیان روان‌شناختی، از ضمیر ناخودآگاه بر می‌آیند، یکی از همین نمونه‌هاست. با بروز این حوادث و امتحانات، عقده‌های مخفی روان انسان و مخفی‌ترین لایه‌های شعور باطن

۱. «... پس به راستی که او راز و پنهان‌تر از آن را می‌داند» (سوره طه: ۷).

۲. «و الشاهد لما خفی عنهم».

او رخ می‌نمایند و با این محرکات بیرون می‌ریزند و بسیاری از صفات و خصلت‌های زیرین و پنهان او را نمایان می‌سازند، چیزهایی که پیش از این بروز و ظهور آشکار نداشته و بنا به خصلت‌ها و منش ظاهری و آشکار انسان بسیار بعید می‌نموده‌اند (مطهری، ۱۳۹۲ الف: ۱۹۳-۱۹۴).

توجه به ابعاد غلبه و سیطره روح بر جسم و اثبات اصالت و اولویت آن نسبت به بعد مادی بشر، چنان نگاه متمایزی را در حوزه انسان‌شناسی و نیز نوع تبیین ابعاد فردی و اجتماعی او ایجاد می‌کند که طبیعتاً در علوم اجتماعی متأثر از این نوع نگاه تأثیر مستقیم دارد. این چنین در تحلیل علل و عوامل وقوع بسیاری از رفتارهای انسانی و اجتماعی، بررسی ابعاد روحی نسبت به عوامل مادی و نیز اجتماعی اهمیت به‌سزایی می‌یابد، به‌ویژه اگر بتوان ویژگی‌های عام، مشترک و فطری را در روح انسان به‌عنوان یک نوع تشخیص داده و با تکیه بر آن به تحلیل و تبیین پرداخت (نک: لک‌زایی و عیسی‌نیا، ۱۳۹۱). هم‌چنین در صورت اثبات این اصالت و اولویت، تمرکز بر نیازهای روحی انسان نسبت به نیازهای مادی او اهمیت بیشتری می‌یابد و علت ناکارآمدی و نقصان بسیاری از تحلیل‌هایی که مشکلات و رنج‌های بشر را با انحصار در جست‌وجوی علل مادی و نیازهای مرتبط با آن تبیین می‌کنند، روشن می‌شود.

نظریه اصالت نیروی زندگی

حقیقت حیات و زندگی هرچه باشد، در این مهم اتفاق نظر وجود دارد که موجود زنده - چه نبات و چه حیوان - از آثار و ویژگی‌هایی در حفظ حیات برخوردارند که موجود غیرزنده بهره‌ای از آن ندارد. نیروی حیات در موجود زنده سبب می‌شود تا امکان سازگاری با موقعیت‌های گوناگون خارجی را از راه ایجاد تغییر در مؤلفه‌های داخلی خود داشته باشد. قدرت انطباق با محیط در موجود زنده سبب می‌شود تا او بتواند در نسبت میان موقعیت بیرونی و بقای خود سازگاری ایجاد نماید. عوامل خارجی مزاحم در بدو امر تعادل وی را به هم می‌ریزند، ولی خوی و عادت در او موجب می‌شود تا موجود زنده بتواند تعادل مورد نیاز خود را تأمین نموده و با محیط سازگاری پیدا کند، در حالی که موجود غیرزنده در نسبت با عوامل خارجی مزاحم منفعل است و تغییر شرایط خارجی به‌آسانی بقای او را به خطر می‌اندازد. همین نیروی حیات درون موجود زنده است که به او امکان تکامل و افزایش قدرت و جذب عامل خارجی متناسب و دفع نوع نامتناسب آن را می‌دهد. این نیرو جهت دارد و به صورت هدفمند مسیر چند هزارساله موجود زنده را هدایت می‌کند.

ماده به‌خودی خود از چنین امکانی برخوردار نیست و اقسام ترکیب مواد گوناگون و قواعد مخصوص آنها تنها شرط لازم و نه کافی وجود نیروی حیات در انواع موجودات است و نیروی حیات فعلیتی افزون، در نسبت با اقتضائات صرف ماده است. نظریه «تکامل انواع» داروین

هرچند در بدو امر، خود، با دغدغه اثبات نیروی زندگی شکل نگرفت و محوریت را به «انتخاب طبیعی» آن هم بر حسب تصادف و غیرقاعده‌مند داد، اما در نهایت سیر منظم تکامل انواع، داروین را وادار به اعتراف در مورد صاحب شخصیت بودن طبیعت زنده نمود، به گونه‌ای که در برداشت مفسران از نگاه او، انتخاب طبیعی قابلیت یافت که هم چون قوه‌ای ماوراءطبیعی فهم شود (مطهری، ۱۳۷۳: ۲۰-۲۳). برای فیلسوفان قدیم، وجود طبایع در انسان و مزاج به عنوان حد وسط آنها به همین شیوه، به اثبات نفس مجرد در جانداران می‌انجامد. طبیعت‌های چهارگانه آثار متفاوتی در وجود انسان ایجاد می‌کنند و نفس آدمی با غلبه بر آثار این طبایع، تعادل مزاج را ممکن می‌نماید. این امکان مدیریت عناصر طبیعی نشان از وجود عاملی غیرطبیعی در جهت تدبیر آثار طبیعی دارد (نک: مطهری، ۱۳۸۲ الف: ۱۸۲/۱-۱۸۴).

وجود نیروی زندگی در موجودات زنده، نشانه دیگری بر وجود روح در این نوع موجودات است. البته، منتقدان این تفسیر از نیروی زندگی هم چون لامارک تنها به امکان تفسیر مکانیکی از انواع خصلت‌های جانداران از جمله نیروی زندگی قائل هستند. از منظر استاد مطهری، این نوع تفسیر و انتقاد به تبیین روح محور نیروی حیات، به فهم دوگانه‌انگار و ثنوی از نسبت روح و جسم باز می‌گردد؛ مشکلی که در تاریخ فلسفه و به‌ویژه فلسفه غرب وجود داشته و عامل بسیاری از اشتباهات شده است. خصلت روحانی نیروی زندگی منافی پیوند و تأثیر آن از موقعیت‌های خاص و شرایط محیط نیست و به امکان کنترل و مدیریت این قوه اشاره دارد. بنابراین، اعتقاد به وجود نفس مدبّر مجرد مستلزم فهم کارکرد و آثار آن در ارتباط با عوامل مؤثر محیطی است (مطهری، ۱۳۷۳: ۲۲-۲۳). به عقیده استاد مطهری، اشکال دیدگاه دوگانه‌انگار در این حوزه، با نظریه «جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقا بودن نفس انسان» در آرای ملاصدرا قابل حل است.

نفس انسان: جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقا

قرآن کریم در تبیین آفرینش فرزندان آدم از نطفه آغاز و با توصیف مراحل مادی گوناگونی که این ماده نخستین طی می‌کند، به مرحله‌ای اشاره می‌کند که خلقتی متفاوت از مراحل پیشین دارد^۱. استاد مطهری با اشاره به الهام گرفتن ملاصدرا از این آیه در طرح جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقا بودن نفس انسان، روح او را زاییده جسم او می‌داند. بر این اساس، هرچند سنخ ارواح بر اجسام تقدم دارد و روح پرتویی از عالم دیگر به این دنیاست، ولی این بعد مجرد موجودی تحقیق‌یافته در دنیایی دیگر نیست که به قفس تن نزول یافته باشد. با شکل‌گیری روح

۱. «... ثم انشأناه خلقاً آخر...» (سوره مؤمنون: ۱۴).

در مسیر خلقت انسان، مسیر تکاملی او نیز به سمت استقلال هرچه بیشتر وی از ماده پیش می‌رود (مطهری، ۱۳۹۲ الف: ۱۸۰-۱۸۲؛ نک: مطهری، ۱۳۸۴، ج: ۱۱-۱۴: ۱۸).

در واقع، می‌توان گفت ماده جانداران در مسیر تکاملی خود واجد استعداد حیات و زندگی می‌شود، مؤلفه‌ای که ذات ماده فاقد آن است و با کسب این استعداد، از این افاضه و خلق متفاوت بهره‌مند می‌شود. این چنین واجد کمالی می‌گردد که پیش از این فاقد آن بود و آثار و ویژگی‌های متمایزی در او متجلی می‌شود (مطهری، ۱۳۷۳: ۲۵-۲۶). از همین روست که ملاصدرا نفس را کمال اولی برای جسم طبیعی آلی می‌داند (نک: ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج: ۸-۱۱: ۱۴). نوعیت نوع وابسته به کمال اولی بوده و بدون وجود آن منتفی است. جسم طبیعی در برابر جسم صناعی قرار می‌گیرد که خصلت لابشرط دارد و آلی بودن اشاره به قوای گوناگون و ابزارهای مختلفی دارد که این جسم واجد آنهاست. نفس با این قوا و ابزار، آثار ناهمگون حیاتی و طبیعی را تحت تدبیر خویش قرار می‌دهد (نک: محمدرضایی و الیاسی، ۱۳۸۹).

در نگاه استاد مطهری نه تنها افراد انسانی بلکه جامعه بشری نیز در صورتی در فرایند تکامل قرار می‌گیرد که هرچه بیشتر از وابستگی به نهادهای اقتصادی، اجتماعی و طبیعت آزاد شده و در نتیجه این آزادی معنوی وابستگی بیشتری به عقیده و ایمان و ایدئولوژی پیدا کند. مسیر تکامل جوامع بشری نیز در همین جهت پیش می‌رود. بشر ابتدایی تأثیرپذیری بیشتری از غرایز حیوانی و طبیعی و عوامل اقتصادی و اجتماعی زندگی خود داشت و انسان امروزی، بیشتر به ایدئولوژی‌های مترقی تعلق یافته و مسیر تکامل و توسعه را بر اساس آن پیش می‌برد (مطهری، ۱۳۹۰: ج: ۳۶ و ۳۷ و ۴۴). البته، لازم به ذکر است که از دیگر آراء استاد مطهری برمی‌آید که وی به تکامل یکپارچه تمام قوای انسان در طول تاریخ تاکنون قائل نیست و بشر امروز را در برخی ابعاد کمال یافته و از جنبه‌های دیگر عقب مانده در نظر می‌گیرد (نک: مطهری، ۱۳۸۲: ب: ۶۶-۷۵). اما در مجموع می‌توان گفت که از منظر استاد مطهری برآیند و سیر کلی جوامع انسانی در نهایت به سمت تکامل (مطهری، ۱۳۷۵: ۲۲۵-۲۲۷) و آزادی هرچه بیشتر از محدودیت‌ها و اقتضانات مادی و دست‌یابی روزافزون به آزادی معنوی است، به گونه‌ای که آنچه در انتهای تاریخ تحقق می‌یابد، اوج کمال ممکن این دنیایی انسان و تحقق آزادی معنوی است (نک: مطهری، ۱۳۹۰: ج: ۳۶-۳۷ و ۴۴).

از سوی دیگر بنا بر این نوع نگاه، تعریف کمال - چه از منظر فردی و چه با تمرکز بر تکامل اجتماعی - از بسیاری از رویکردها متفاوت شده، به ارزش‌های متمایزی اولویت می‌دهد و در معنای سعادت بشر نیز تغییر ایجاد می‌کند. این تمایز، به تبع، در صورت و محتوا و در مسئله‌شناسی نظریه‌های حوزه توسعه و الگوی پیشرفت جوامع بشری نیز تأثیرگذار است. لازم به ذکر است که پیش از این در نظام فکری - فلسفی استاد مطهری متأثر از مبانی حکمت متعالیه با ابتدا بر اصالت وجود و ملحقات آن، هستی‌شناسی محدود به ماده و

اقتضائات آن نشده و وجود ابعاد مجرد عالم اثبات و بر آن تأکید شده است. همین مینا امکان شناخت ابعاد و جنبه‌های مجرد وجود انسان را نیز بیشتر فراهم نموده است (نک: مطهری، ۱۳۷۴: ج ۳: مقاله هفتم؛ ج ۵: مقاله چهاردهم).

علم حضوری به نفس

از جمله دلایل مُتقنی که برای تجرد نفس و وجود بعد معنوی و روحی انسان در کنار بعد مادی او مطرح شده خودآگاهی فطری و علم حضوری به نفس است. جوهر ذات انسان در فلسفه آگاهی گفته می‌شود و «پیدایش من انسان، عین پیدایش آگاهی به خود است و در آن مرحله، آگاهی و آگاه و به آگاهی درآمده یکی است». در واقع، انسان پیش از دستیابی به هر نوع آگاهی، نسبت به نفس خود آگاهی حضوری دارد و این آگاهی به جسم و بعد مادی او مربوط نیست، بلکه نوعی فهم از خود با درک این قید است که موضوع فهم، از شأن تجرد از ماده برخوردار است. هرچند که در روند رشد انسان، پس از حصول آگاهی به بخشی از جهان خارج، آگاهی حصولی و همراه با واسطه تصاویر نیز از نفس حاصل می‌شود، ولی این آگاهی حصولی پسینی است و غیر از علم حضوری پیشینی به نفس است. علم حصولی به نفس و حالات آن امری است که در روان‌شناسی جدید بیشتر مورد توجه است ولی برای فیلسوفان، این علم حضوری به نفس و ابعاد آن نیز از اهمیت بالایی برخوردار است (مطهری، ۱۳۷۴: ب: ۵۹).

علم حضوری به نفس، همراه با علم به حالات و ابعاد آن است. درک شئون، قوا و حالات نفس نیز فهم این تجرد را بیشتر امکان‌پذیر می‌سازد. علم حضوری انسان به اختیار، تکلیف، عقل و علم و آگاهی، کرامت و عزت نفس، گرایش‌ها و نیازهای معنوی و مقدس و متعالی و... در درون خود که همگی مجرد از ماده‌اند، از این جهت نیز اهمیت می‌یابد (نک: مطهری، ۱۳۷۴: ج ۲: ۴۴-۴۶ و ۵۳؛ مطهری، ۱۳۷۴: ب: ۲۷).

اصالت روح یا ماده

اعتقاد به روح در وجود بشر و اصالت و اولویت ابعاد مرتبط با آن، در حوزه تحلیل‌های فردی و اجتماعی از انسان، آثار متفاوتی را در مقایسه با اعتقاد به اولویت و اصالت ابعاد مادی وجود او پدید می‌آورد. نظریه مادیت در حوزه تاریخ که عرصه حضور و ظهور آثار انسانی است، مبانی ویژه‌ای دارد که این مبانی، با نظریه اصالت روح مورد تردید و انکار قرار می‌گیرند.

در نظریه مادیت تاریخی، تقدم ماده بر روح عنوان می‌شود و این‌که هر آن‌چه از امور روانی در عالم مشاهده می‌شود چیزی جز انعکاس تأثیرات عوامل خارجی بر مغز و اعصاب انسان نیست و عوامل محرک تاریخ نیز تنها مادی بوده و امور روانی در صورتی می‌توانند اندکی موثر

واقع شوند که در مسیر تعیین‌کنندگی عوامل مادی قرار گیرند. بر خلاف این نوع نگاه، قائلین به اصالت روح بر قدرت بی‌اندازه عوامل روحی نسبت به عوامل مادی اشاره کرده و از آثار اموری مثل تلقین و هیپنوتیزم و دیگر امور روحی که حتی قادر به اعمال تغییرات در حوزه جسم و بدن هستند، سخن می‌گویند. به عقیده استاد مطهری، این نگاه در دایره رئالیسم فلسفی می‌گنجد.

وی تأکید می‌کند که علم و ایمان به عنوان دو بال معنوی و از جمله مهم‌ترین این عوامل روحی، توان ایجاد تغییرات خارق‌العاده تاریخی دارند. از سوی دیگر، به عقیده مادی‌گرایان نیازهای معنوی از نظر شکل و کیفیت و ماهیت و نیز اولویت وجودی و ماهوی تابع نیازهای مادی هستند، درحالی که در نظریه اصالت نیازهای معنوی، هرچند نیازهای مادی زودتر جوانه زده و شکل می‌گیرند، ولی نیازهای معنوی اصالت دارند و در روند رشد و کمال انسان، حتی قربانی نمودن نوع مادی در راستای نیازهای معنوی نیز رخ می‌دهد. از سوی دیگر هرچند بنا به مادیت تاریخی اصل تقدم کار بر اندیشه مطرح می‌شود و این‌که کار انسان سازنده اوست - آن‌طور که در معنای «پراکسیس» عنوان می‌شود - ولی در نوعی نگاه واقع‌گرایانه و بنا به فلسفه قدیم، جوهر انسان اندیشه اوست و نوعی تأثیر متقابل میان اندیشه و کار وجود دارد؛ هرچند که اندیشه بر کار مقدم است.

در واقع، اندیشه از گردآوری داده‌های خارجی که به واسطه کار صورت می‌گیرد، استفاده کرده و بر اساس این مواد به فعالیت شناختی دست می‌زند، ولی نوع این فعالیت و سلسله اعمال ذهنی آن منبعث از جوهر غیرمادی روح است و همین امر رابطه متقابل اندیشه و کار را نمایان می‌سازد، ولی آن‌چنان که کار نسبت به اندیشه سازندگی امکانی و اعدادی دارد و اندیشه نسبت به کار سازندگی ایجابی و ایجاد و همواره اولویت و سازندگی واقعی با علت ایجاد و ایجابی است (مطهری، ۱۳۷۵: ۸۸-۹۷).

از سوی دیگر، از لوازم نگاه مادی به تاریخ، تقدم وجود اجتماعی یا جامعه‌شناسی انسان بر وجود فردی یا روان‌شناختی اوست. بر اساس این نگاه، انسان چون لوح سفیدی است که شکل و رنگ جامعه، فرهنگ و تاریخ را به خود می‌گیرد، در حالی که با اعتقاد به اصالت و اولویت جنبه‌های روحی و فردی انسان نسبت به جامعه او، بشر با صورت نوعی انسانی به وجود می‌آید و شخصیت او پایه و اساسی دارد که مبتنی بر آن ادراکات و نیز گرایش‌های متعالی شکل می‌گیرد. انسان با نفس ناطقه‌ای که فصل‌مُمیز او نسبت به دیگر جانداران است، متولد می‌شود و استعدادها و قوای او در روند رشد در اجتماع یا شکوفا شده و یا مسخ می‌شوند و این همان مسئله فطرت و اُمّ‌المعارف اسلامی است.

بر این اساس، هرچند برخی تصورات (برای مثال، اعداد) از ناحیه جامعه و در فرآیند جامعه‌پذیری شکل می‌گیرد ولی حکم میان این تصورات از درون انسان و فطرت او برمی‌خیزد

و به شرایط اجتماعی و فرهنگی ربطی ندارد و لازمه روح انسان است (همان: ۹۸-۱۰۲). بر اساس نگاه مادیت تاریخی، نهادهای مادی جامعه نیز عناصر پیش‌برنده تاریخ هستند و بر جنبه‌های معنوی تقدم دارند که در نظریه مارکسیستی این مسئله به شکل تحلیل نه حتی اقتصادی جامعه و تاریخ که به شکل تبیین ابزاری خود را نشان می‌دهد و مرتبط با همان بحث تقدم کار بر اندیشه است. گویی ابزار و کار موجودی جاندار و ذی‌شعور است که خارج از اراده انسان تکامل یافته و در او ایجاد تغییر می‌کند (نک: همان: ۱۰۲-۱۱۲).

از آن‌جا که گاهی که انسان را دارای دو بعد مادی و غیرمادی می‌داند، متناسب با اعتقاد به وجود غیب و شهادت در عالم و وجود موجودات مجرد است، در حوزه تحلیل شرایط جامعه و تاریخ نیز رویکرد متفاوتی شکل می‌گیرد. با این نگاه اعتقاد به تأثیر عوامل معنوی در کنار عوامل مادی در جامعه و امدادهای غیبی از ناحیه خداوند و عالم مجردات، بروزی می‌یابد.

بر این اساس، بحث از کیفیت تأثیر امدادها و عوامل غیبی ممکن می‌شود. برای مثال، می‌توان گفت که در حوزه موثر غیراختیاری بشر، امدادهای غیبی خداوند از طریق ایجاد شرایط موفقیت و یا الهامات، هدایت‌های معنوی، روشن‌بینی و تقویت اراده و یا الهامات علمی صورت می‌گیرد. این امر در تجربه‌های شخصی افراد بشر در تناسب پیشامدها و تلاش‌ها - چه به صورت عمومی و چه در مورد مؤمنین - قابل کشف است. این دوگانه به دو بخش امدادهای غیبی خداوند متعال به صورت عمومی و خصوصی، اشاره دارد. اسم رحمان خداوند رحمت عمومی او به همه موجودات را در بر می‌گیرد که از نمونه‌های آن فیض غیبی وجود به تمام عالم است و اسم رحیم او مربوط به رحمت نسبت به افراد مکلف در حین انجام تکلیف است، زمانی که استحقاق دریافت کمک را پیدا می‌کنند (نک: مطهری، ۱۳۷۴: الف: ۷۷-۸۳).

مؤمنین صدر اسلام که با ابزار و امکانات مادی بسیار کم نسبت به کفار بر آنان پیروز می‌شدند، جز به مدد ایمان و خلوص و نمایش قیام برای خدا وسیله موثر دیگری در ایجاد این غلبه نداشتند. مراجعه به الگوی ظهور پیامبران که همگی در دوره‌هایی از زندگی بشر است که مردم در لبه پرتگاه جهالت و ضلالت و اوج نزدیکی به هلاکت و بدبختی و جهل هستند نیز مؤید همین نکته است و از این دست نمونه‌های تاریخی فراوان وجود دارد (همان: ۷۳ و ۸۳-۸۵). این چنین در تبیین زندگی اجتماعی انسان، عوامل معنوی نیز در تعیین اجل، سلامت و روزی موثرند. برخلاف تحلیل ماده‌انگارانه از عالم که افعال خوب و بد انسان بدون عکس‌العمل از ناحیه غیرانسان باقی می‌ماند، با اعتقاد به جنبه معنوی عالم، جهان واحدی زنده و باشعور و دارای عکس‌العمل است و اعمالی چون احسان، صدقه، نیکی، دعا و توبه در برابر گناه و ظلم و غیره در سرنوشت تأثیرگذارند (مطهری، ۱۳۷۴: د: ۸۵-۸۸).

با غلبه تحلیل مادی از تاریخ، نوعی ضرورت فلسفی نیز در تبیین آن حاکم می‌شود که به نفی اختیار انسان می‌انجامد و با پذیرش جبر مادی تاریخ، شرایط تاریخ و جامعه انسانی را نیز

به‌گونه‌ای ترسیم می‌کند که آگاهی انسان به آن تنها از حیث فهم مراحل جبری و منطبق تحولات ضروری آن مفید است و نه از جهت امکان تغییر اختیاری و آگاهانه. هم‌چنین هر دوره‌ای از تاریخ قوانین و شرایط ویژه‌ای دارد و در نتیجه متناسب با ویژگی‌های هر دوره تاریخی، ماهیت انسان نیز متفاوت است و هیچ نوع خصایل فطری و مبتنی بر سرشت انسان که بر اساس آن بتوان لزوم و امکان وجود قوانین جاودانه برای او را در دوره‌های مختلف تاریخی متصور شد، وجود ندارد.

از طرف دیگر، به دلیل نگاه مادی و یا دست‌کم اعتقاد به غلبه بعد مادی انسان بر بعد معنوی او، اموری همچون موعظه، تبلیغ و راهنمایی و هدایت نیز بی‌جا و بی‌فایده‌اند؛ چرا که این امور در صورتی تأثیرگذارند که روح انسان را تابع خود کرده و آن را متأثر کنند. در صورتی که با ادعای عدم وجود روح به عنوان یک واقعیت یا غلبه نیازها و ابعاد مادی انسان بر ابعاد معنوی او از سویی و از سوی دیگر، تبعیت جبری و ضروری انسان و رفتارهای او از قوانین ثابت ماده، همه این امور بی‌اثراند (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۱۴ تا ۱۳۱).

پیش از این بیان شد که برخی مکاتب متأخر نسبت به مکاتبی که گرایش‌های خلوص‌خواهانه در حوزه تبیین مادی از عالم دارند، هرچند که بیش از مکاتب متقدم به وجه نمادسازی و وجود ارزش و معنا در انسان تأکید می‌کنند، اما به دلیل زاویه‌ای که با اعتبار تبیین عقلی و فلسفی از جهان هستی و وجود واقعیت‌های مجرد دارند، وابسته به بسیاری از اقتضانات ماده‌انگاری جهان هستند و تبیین و تفسیر واقعیت‌محورانه و مبتنی بر فهم قوانین و سنت‌ها از ارزش‌های انسانی ارائه نمی‌دهند. این مسئله، یکی از ملاک‌های تعیین‌کننده امکانات و محدودیت‌های چنین مکاتبی است.

نکته مهم دیگر این است که با نگاه مادی‌گرایانه، نه تنها اصالت ارزش‌ها و گرایش‌های معنوی و انسانی نفی می‌شود، بلکه حتی اصالت واقع‌گرایی نیز تحت الشعاع قرار می‌گیرد؛ چرا که اندیشه و علم نیز متأثر از اقتضانات مادی بوده و امکان وقوعی اندیشه بی‌طرفانه و تأثیرناپذیر از گرایش‌های مادی وجود ندارد (مطهری، ۱۳۷۴: ج ۱۴).

نظریه مادیت تاریخی برای اثبات ادعاهای خود با مشکلات بسیاری روبه‌روست. تجربه تاریخی بشر نیز بسیاری از مفروضات آن را ابطال کرده و نمایان ساخته که نهاد و سامان اقتصادی جامعه نقش زیربنایی نداشته و تاریخ علت و محور تحولات و ظهورات اجتماعی در بسیاری از مصادیق قابل پی‌گیری، نبوده است. توجه به این مهم در نظریه‌پردازی‌های متفکرین مارکسیست پس از مارکس به عنوان یکی از بزرگترین طرفداران ماتریالیسم تاریخی، نیز خود را نشان می‌دهد (نک: مطهری، ۱۳۷۵: ۱۳۷-۱۵۴).

از سوی دیگر، باز هم تجربه تاریخی نمایان ساخته که نه تنها ادیان و مذاهب که حتی

بسیاری از اندیشه‌ها و مکاتب و متفکرینی که در دوره‌های مختلف ظهور کرده‌اند از اقتضائات مادی عصر خود پیشی گرفته و پس از گذشت عصر ظهور خود نیز با وجود از بین رفتن شرایط مادی آن عصر، این اندیشه‌ها و مکاتب و مذاهب امتداد یافته و از بین نرفته‌اند. در عین حال، عدم وابستگی نهاد و تحولات فرهنگی به تغییرات نهاد اقتصادی، از این جهت هم مورد توجه است که هر تغییری که در صنعت با تغییر در حوزه اکتشاف و اندیشه انسان ایجاد می‌شود و نه برعکس؛ نخست با تحقیق و آزمایش رشد علمی رخ می‌دهد و پس از آن است که ابزار فنی پدید می‌آید. استفاده از لفظ تغییر و تکامل نیز تنها در مورد انسان می‌تواند حقیقی باشد و این لفظ در مورد ابزار مجازی است؛ چرا که در مورد ابزار تنها نسخ و تولد صورت‌های جدید و جانشینی آن‌ها قابل تصور است. ضمن این‌که این عدم پیوند، در نسبت میان علوم غیرفنی‌تر مثل پزشکی و ریاضی و علوم انسانی بیشتر به چشم می‌آید، البته، اگر بتوان سطحی از ارتباط و نزدیکی را نیز نشان داد. نکته مهم دیگر این است که ماتریالیسم تاریخی با ادعای وابستگی اندیشه به حوزه تغییرات مادی و اقتصادی، در واقع، خودمتناقض است و عام‌بودگی اندیشه و داعیه خود را نیز انکار می‌کند (همان: ۱۵۴-۱۶۰).

تکامل انسان

حتی با فرض پذیرش نظریه‌هایی چون نظریه «تکامل انواع» که با الزام ماده‌گرایی فهم شدند، تردیدی نیست که انسان نوع واحد است و نمی‌توان از تکامل و تغییر در ویژگی‌های زیست‌شناسانه او به گونه‌ای سخن گفت که در باب تکامل اجتماعی و تمدنی وی ممکن است. در زندگی بشر انواعی از تکامل قابل مشاهده است که بسیاری از متفکرین آن را با تکامل انسان در جنبه‌های روحی و معنوی و اجتماعی مرتبط می‌دانند که هیچ‌یک از اقتضاء تکامل مادی برخوردار نیستند (مطهری، ۱۳۷۵: ۴۹) و این امر، شاهد و گواهی دیگر بر وجود ابعاد معنوی در انسان است.

انسانیت

هرچند در ماهیت انسان میان مکاتب گوناگون اختلاف نظر وجود دارد، ولی فهم این امر در میان مکاتب متفاوت مشترک است که در انسان اموری غیرمادی وجود دارد که معیار انسانیت اوست، هرچند که برخی در تفسیر این امور دچار مشکل شده‌اند. به هر حال، این نکته قابل فهم است که اگر وجود امور معنوی در انسان انکار شود، در تبیین تفاوت‌ها و تمایزات انسان و حیوانات به عنوان موجوداتی که دست‌کم انعکاسشان در فهم ما همراه با مادیت محض یا غلبه آن است، با مشکل روبه‌رو خواهیم شد و این تفاوت را نمی‌توان نشان داد (مطهری، ۱۳۹۲: الف: ۵۷) به‌ویژه این‌که در بسیاری از مولفه‌های مادی، ضعف انسان نسبت به دیگر حیوانات قابل مشاهده

و در عین حال، قدرت و غلبه او نسبت به دیگر موجودات انکارناشدنی است.

تنوع‌طلبی انسان

مسئله قابل توجه دیگر، در نسبت میان نیازها و گرایش‌های مادی و معنوی انسان، تنوع‌طلبی و عدم رضایت بشر از شرایط موجود و دستاوردهای مادی دائمی‌اش به صورت مستمر و طلب نداشته‌ها و اهداف خارج از دسترس او و تعیین نسبت لذت و رنج با داشتن یا نداشتن آنهاست، در حالی که پس از برآورده شدن این امیال مادی نیز لذت مطابق با تصور پیشین و آرامش و سکون مورد انتظار واقع نشده و این حرکت و طلب پیوسته ادامه می‌یابد. نکته این‌جاست که انسان در طلب مطلوب حقیقی خود گاه در مصادیق دچار اشتباه شده و آنها را مطلوب واقعی می‌انگارد، حال آن‌که پس از آرامش موقتی‌ای که پس از نیل به مصادیق غلط، می‌یابد - به حکم فطرت‌اش - این عدم‌سنخیت و آن تفاوت با مطلوب حقیقی را درک کرده و از آن بیزار شده و در طلب مطلوب دیگری گام برمی‌دارد، در حالی که اگر از ابتدا در پی مقصد واقعی می‌بود و به آن دست می‌یافت، آرامش و سعادت واقعی محقق می‌گشت (مطهری، ۱۳۹۲، ب، ۱۱۴-۱۱۷).

این‌که مطلوب حقیقی چیست و چگونه قابل دست‌یابی است، بحثی است که در حوزه فطرت و نگاه استاد مطهری به آن، قابلیت بررسی تفصیلی دارد، ولی نکته این‌جاست که یکی از دلایلی که نشان‌دهنده عدم اصالت و اولویت نیازها و ابعاد مادی انسان است، همین تنوع‌طلبی و سرگردانی انسان در زمینه نیازها و آرزوهاست و این‌که احساس اطمینان و آرامش حقیقی مورد نیاز و جست‌وجوی انسان، با انحصار تلاش برای تأمین نیازهای مادی به دلیل تحقق همین سرگردانی به دست نیامده و جز با نیل به خواسته‌های معنوی فطرت انسان، محقق نمی‌شود.

اصالت روح در قرآن

استاد مطهری، در نقد برداشت ماتریالیستی از اسلام نیز به جنبه‌های مختلفی که در آیات و روایات، نشان‌دهنده تقدم، اصالت و اولویت روح نسبت به ماده و جسم‌اند، اشاره می‌کند که از جمله آنها برخی شخصیت‌های تاریخی قرآن‌اند - که چه از مومنین و چه از مستکبرین - که برخلاف اقتضانات مادی طبقه خود رشد کرده و قیام نموده‌اند. هم‌چنین تأکید قرآن کریم بر اهمیت و تأثیرگذاری موعظه، تبلیغ و هدایت حتی در برابر متکبرین مستکبر، از نشانه‌های دیگر اصالت روح در انسان است (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۷۵).

نتیجه‌گیری

سیر تحول نظریه‌ها و مکاتب علوم انسانی موجود در آکادمی‌های جدید، از جامعه‌شناسی گرفته

تا روان‌شناسی و حتی مطالعات زیست‌شناسی مرتبط با زیست بشری، نشان‌دهنده ناکارآمدی تفسیر و تبیین مادی محض از وجود افراد انسانی و کیفیت اجتماع آنهاست. ورود امری همچون ارزش و معنا در تحلیل کنش‌های انسان، کشف روان ناخودآگاه در وجود او و نیروی حیات غیرمادی تنظیم‌کننده بقای او به عنوان اکتشافات تجربی بشر، همگی نشانه‌های وجود ساحت فرامادی در انسان‌اند.

دست‌یابی به این مؤلفه‌های تبیینی اساسی در شرایط ناکارآمدی و نقصان متغیرهای تحلیل‌کننده پیشین تحقق یافته است. در عین حال، استاد مطهری با تمرکز بر نوع تفسیر دانشمندان این علوم از این مؤلفه‌ها، نشان می‌دهد که محدودیت‌های فلسفی متفکران علوم جدید در اذعان به وجود واقعی ساحت مجرد از ماده در عالم، به استمرار ضعف و نقصان معرفتی در تبیین وجود فردی و اجتماعی انسان می‌انجامد. از همین رو، امتیازات فلسفه اسلامی و به‌ویژه ظرفیت‌سازی‌های حکمت متعالیه در شناخت ماوراءطبیعت با تکیه به اصول و مبانی‌ای چون «اصالت وجود»، «جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقا بودن نفس انسان» و «علم حضوری به نفس» در ایجاد ظرفیت‌های نوین در تبیین و حل مسائل علوم انسانی خود را نمایان می‌سازد. تراجم مراتب گوناگون نفس انسان در موقعیت‌های مختلف و تضاد امیال او از یک سو و تنوع طلبی و سیری‌ناپذیری‌اش در تأمین خواسته‌ها از سوی دیگر، نشان‌دهنده اصالت گرایش‌ها و خواسته‌های ساحت غیرمادی وجود انسان به عنوان بعد محدودیت‌ناپذیر و بی‌نهایت طلب وجود اوست.

هم‌چنین مطالعه سیر تاریخ و سنن حاکم بر آن، غلبه و اولویت عوامل معنوی بر عوامل مادی را نشان می‌دهد. همین مهم، اهمیت مطالعه در باره قوانین و سنت‌های حاکم بر بعد مجرد جهان و انسان را به عنوان ساحتی واقعی با قواعد خاص خود در فهم و تبیین مسائل بشری و هستی، روشن‌تر می‌سازد. با این حال، از منظر استاد مطهری، فطریات ادراکی و گرایشی انسان که از الزامات وجود معنوی او هستند، به عنوان تعیین‌کننده‌ترین و اصیل‌ترین محرک‌های امور انسانی، در محور تحلیل و تبیین مسائل انسانی و اجتماعی قرار می‌گیرند و به نظر می‌رسد که یکی از دلایل این که استاد مطهری، مسئله فطرت را ام‌المسائل معارف اسلامی می‌داند، همین امر است. بنابراین، روح انسان و الزامات معنوی آن بخش اصیل وجود انسان را شکل می‌دهند و عامل تعیین‌کننده تحولات انسانی، اجتماعی و تاریخی‌اند. در این مسیر، فطرت انسان به عنوان نوع خاص آفرینش و تمایزبخش او از دیگر موجودات، آثار ویژه انسانی را در جامعه و تاریخ رقم می‌زند که لازم است جایگاه آن در اندیشه استاد مطهری در پژوهش‌های دیگری بحث و بررسی شود.

کتاب‌نامه

۱. بنتون، تد و کرایب، یان (۱۳۸۴)، فلسفه علوم اجتماعی؛ بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی، ترجمه شهناز مسمی پرست و محمود متحد، تهران: آگه.
۲. پارسانیا، حمید (۱۳۸۵)، علم و فلسفه، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳. جمشیدیها، غلامرضا (۱۳۸۷)، پیدایش نظریه‌های جامعه‌شناسی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۴. چالمرز، آلن فرانسیس (۱۳۸۷)، چیستی علم: درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی، ترجمه سعید زیباکلام، تهران: سمت.
۵. دیرکس، هانس (۱۳۹۱)، انسان‌شناسی فلسفی، ترجمه محمدرضا بهشتی، تهران: هرمس.
۶. رجبی، محمود (۱۳۸۶)، انسان‌شناسی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۷. ریتزر، جرج (۱۳۸۹)، مبانی نظریه جامعه‌شناختی معاصر و ریشه‌های کلاسیک آن، ترجمه شهناز مسمی پرست، تهران: نشر ثالث.
۸. ساروخانی، باقر (۱۳۸۹)، روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی (اصول و مبانی)، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۹. صدر المتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۴۱۰ ق)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۸)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۰. لکزایی، نجف و عیسی‌نیا، رضا (۱۳۹۱)، «انسان‌شناسی کلامی مطهری معبری برای سیاست‌شناسی»، فصلنامه علوم سیاسی، قم: دانشگاه باقرالعلوم، سال ۱۵، ش ۵۸، ۳۹-۷۴.
۱۱. محمدرضایی، محمد و الیاسی، محمداقاسم (۱۳۸۹)، «استکمال جوهری نفس انسانی از منظر ملاصدرا (ره)»، خردنامه صدرا، ش ۶۲، ۷۸-۹۴.
۱۲. مطهری، مرتضی (۱۳۵۷)، قیام و انقلاب مهدی (ع) از دیدگاه فلسفه تاریخ و مقاله شهید، قم: صدرا.
۱۳. _____ (۱۳۶۷)، مسئله شناخت، قم: صدرا.
۱۴. _____ (۱۳۷۳)، مقالات فلسفی، قم: صدرا.
۱۵. _____ (۱۳۷۴ الف)، امدادهای غیبی در زندگی بشر، قم: صدرا.
۱۶. _____ (۱۳۷۴ ب)، انسان در قرآن، قم: صدرا.
۱۷. _____ (۱۳۷۴ ج)، انسان و ایمان، قم: صدرا.
۱۸. _____ (۱۳۷۴ د)، انسان و سرنوشت، قم: صدرا.
۱۹. _____ (۱۳۷۴ ه)، اصول فلسفه و روش رئالیسم (ج ۲، ۳ و ۵)، قم: صدرا.
۲۰. _____ (۱۳۷۵)، جامعه و تاریخ، قم: صدرا.

۲۱. _____ (۱۳۸۲ الف)، درس‌های اسفار، ج ۱، قم: صدرا.
۲۲. _____ (۱۳۸۲ ب)، نبرد حق و باطل؛ به ضمیمه تکامل اجتماعی انسان در تاریخ، قم: صدرا.
۲۳. _____ (۱۳۸۴)، آشنایی با قرآن، ج ۱۱، قم: صدرا.
۲۴. _____ (۱۳۹۲ الف)، انسان کامل، قم: صدرا.
۲۵. _____ (۱۳۹۲ ب)، فطرت، قم: صدرا.
۲۶. نصری، عبدالله (۱۳۶۸)، انسان از دیدگاه اسلام، تهران: دانشگاه پیام نور.

دلالت‌های نظریه اعتباریات برای تحول در علوم انسانی

حمید پارسانیا*

حسن دانایی‌فرد**

سید ابوالحسن حسینی***

چکیده

نظریه ادراکات اعتباری، از مهمترین زوایای فلسفه اسلامی است که ارائه نظام‌مند آن به ابداع علامه طباطبایی، صورت گرفت. اهمیت این نظریه در نظام فلسفی علامه طباطبایی آنقدر زیاد است که در اکثر قریب به اتفاق آثار ایشان، اشاره‌ای موجز یا مبسوط به آن شده است. این نظریه با تمایزی که میان ادراکات حقیقی و اعتباری قائل می‌شود، از یکسو علوم حقیقی را از گزند خطاهای معرفت‌شناسانه حفظ می‌کند و از دیگر سو خلأ تئوریکی که میان ذخائر غنی فلسفه اسلامی و علوم اجتماعی کاربردی شکل گرفته را پر می‌نماید، و لذا، می‌تواند تأثیر عمیقی بر حوزه‌های گوناگون علوم انسانی و علوم اجتماعی بگذارد. پیوند اعتباریات با حقایق، از مهمترین اجزای این نظریه است که تمایز جدی آن با رویکردهای اثبات‌گرا و معناگرا را نشان می‌دهد. تبیینی که علامه در آثار گوناگون خود از این نظریه داشته‌اند، زمینه خوبی برای تحلیل و نقادی رویکردهای اثبات‌گرا و معناگرا فراهم می‌کند و بستر تحول در علوم انسانی - بر اساس مبانی و مبادی حکمت اسلامی - را فراهم می‌آورد.

کلیدواژه‌ها

علامه طباطبایی، نظریه ادراکات اعتباری، اعتباریات، تحول در علوم انسانی، علوم انسانی اسلامی.

h.parsania@yahoo.com

hsanaee@yahoo.com

*** دانشجوی دوره دکتری مدیریت دولتی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و عضو مرکز رشد دانشگاه امام صادق

a.hossieny@isu.ac.ir

* دانشیار دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام

** دانشیار دانشگاه تربیت مدرس

علیه‌السلام

مقدمه

«اعتباریات» در سابقه فلسفه اسلامی، ناظر به اعتباریات نظری و نفس‌الامری به کار رفته است که «انتزاعیات» و گاه «معقولات ثانی» خوانده می‌شوند. علامه طباطبایی در کنار اعتباریات بالمعنی الاعم، اعتباریات عملی یا اعتباریات بالمعنی الاخص را نیز مطرح کردند (هوشنگی و حسینی، ۱۳۹۰: ۱۳۸). همچنین بحث اعتباریات، افزون بر «اعتباریات بالمعنی الاعم» در فلسفه، در آثار و کتاب‌های اصولی و ادبی نیز مطرح بوده است (لاریجانی، ۱۳۸۴: ۵). اما همان‌طور که شهید مطهری بیان کرده‌اند، به صورتی که علامه در زمینه ادراکات اعتباری نظریه‌پردازی نموده‌اند، تا قبل از ایشان در جهان اسلام بی‌سابقه بوده است (مطهری، ۱۳۶۰: ۳۹۷) خصوصاً که ایشان با طرح اعتبارات تام و جهان شمول در کنار اعتبارات نسبی و متغیر، گستره‌ی بحث را وسعت بخشیده‌اند.^۱

بنابراین، اگرچه رگه‌هایی از بحث اعتباریات را می‌توان پیش از علامه در آثار اصولیون، فلاسفه و ادبا پیدا کرد، اما ارائه نظام‌مند آن از سوی علامه، مسبوق به سابقه نیست. چنانکه علامه خود می‌نویسد:

«گرچه هیچ‌گاه تلاش‌های گذشتگان از بزرگان آموزگاران و قدما و کوشش آنها برای حقایق را فراموش نمی‌کنیم و گرچه مساعی علمای سلف قابل تقدیر است، اما در باب اعتباریات، کلام خاصی از ایشان به ما نرسیده است^۲ (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۲۳)

ولی متأسفانه باید گفت به‌رغم بدیع و بی‌سابقه بودن این نظریه، شاگردان و شارحان علامه به اندازه کافی به آن نپرداخته‌اند. در دوره کنونی که آثاری از علامه مانند نه‌ایة‌الحکمه بیش از ده شرح و ترجمه دارد، رساله‌هایی مانند رساله‌ی الاعتبارات یک شرح یا ترجمه ساده نیز از آن نشر نیافته است. حتی آثاری مانند تفسیر ارزشمند المیزان که بسیار مورد توجه قرار گرفته‌اند، بخش‌هایی از آن که علامه وارد بحث از اعتباریات شده‌اند، مورد دقت و توجه واقع نشده است. این در حالی است که در نقد این نظریه بارها مطالبی در زمان حیات علامه و پس از وفات ایشان نگاشته شده که با یک نگاه جامع به اندیشه علامه، همگی قابل رفع‌اند. این مقاله قصد ورود به انتقاداتی که نسبت به این نظریه صورت گرفته، نداشته و تنها تلاش

۱. این موضوع در بخش‌هایی از مقاله تشریح خواهد شد.

۲. «إنا لسنّا نَسِيّ مساعی السلف من عظماء معلّمینا و قدما ننا الأقدمین، و جهدهم فی جنب الحقائق، فقد بلغوا ما بلغوا، و اهدوا و هدوا السبیل، شکرالله مساعیهم الجمیلة، لکنّا لم نرث منهم کلاماً خاصّاً بهذا الباب».

دارد تا زاویه کوچکی از این نظریه برای تحول در علوم انسانی بگشاید. در این راستا، پس از تعریف لغوی و اصطلاحی «اعتباریات» و بیان تمایزات ادراکات حقیقی و اعتباری و ضرورت این نظریه برای حیات فردی و اجتماعی، وارد تحلیل علامه از انسان و افعال وی خواهیم شد و سپس با بحث از ارتباط میان اعتباریات و حقایق، عوامل حقیقی شکل دهنده اعتباریات را تبیین خواهیم کرد. در نهایت، تمایزات نظریه اعتباریات نسبت به دو رویکرد اصلی در فلسفه علوم اجتماعی، بحث خواهد شد و دلالت‌های این نظریه برای تحول در علوم انسانی را نشان خواهیم داد.

تعریف لغوی و اصطلاحی اعتباریات

ریشه لغوی اعتبار، «عبر» به معنای عبور کردن و گذشتن از چیزی به چیز دیگر است (دهخدا، ۱۳۴۱، ج ۲۹: ۸۷). از این رو، گذرگاه را معبر می‌نامند و دانش معناشناسی خواب‌ها را «تعبیر» نامیده‌اند؛ زیرا دارنده دانش از ظاهر رویا به معنای حقیقی آن منتقل می‌شود. همچنین به الفاظ، «عبارات» اطلاق می‌شود؛ چرا که معانی را به عقل مستمع منتقل می‌کنند^۱ (کائینی و حسین‌زاده، ۱۳۹۱: ۱۳۸-۱۳۹). بنابراین، امر اعتباری به عنوان وسیله و راهی برای عبور به مقصود اصلی است و خودش، مقصود و مطلوب بالذات نیست (غروی‌ان، ۱۳۶۹: ۸۴).

علامه طباطبایی در حاشیه کفایه، اعتبار^۲ را چنین تعریف می‌کنند: «اعطاء حد شیء او حکمه لآخر» (طباطبایی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۱۱). در رساله الإعتباریات نیز نزدیک به همین تعریف را دارند؛ البته با یک قید اضافه: «اعطاء حد شیء او حکمه لشیء آخر بتصرف الوهم و فعله» (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۲۹) و در مقاله ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم، تعریف اعتبار را این‌گونه تکمیل می‌کنند:

با عوامل احساسی حد چیزی را به چیز دیگری بدسیم، به منظور ترتیب آثاری که ارتباط با عوامل احساسی خود دارند (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۱۶۱).

بنابراین، می‌توان تعریف علامه از اعتبار را این‌گونه جمع‌بندی کرد: «اعطای حد یا حکم چیزی به چیز دیگر به واسطه تصرف وهم و به هدف ترتیب آثاری که ارتباط با عوامل احساسی خود دارند».

بخش ابتدایی تعریف، یعنی «دادن حد چیزی به چیز دیگر به واسطه وهم» به منزله جنس

۱. البته، لغت اعتبار، به معانی دیگری از جمله «اعتماد نمودن»، «ارزش داشتن»، «توجه نمودن» و ... نیز استفاده می‌شود که این معانی از موضوع مقاله خارج‌اند.

۲. اصطلاح اعتبار، در معانی دیگری از جمله «امر غیر اصیل»، «معقول ثانی» و ... نیز استفاده می‌شود که این اصطلاحات از موضوع مقاله خارج‌اند و تنها به «اعتبارات عملی» اشاره خواهیم کرد.

تعریف است و ادامه آن یعنی «به منظور ترتیب آثاری که ارتباط با عوامل احساسی خود دارند» به منزله فصل تعریف که غلط واقعی را از تعریف خارج می‌کند. از اینجا روشن می‌شود که تعریفی که علامه در حاشیه کفایه و رساله الاعتباریات بیان کرده‌اند، تنها به جنس تعریف اشاره داشته و تعریف کامل به جنس و فصل را در مقاله ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم ارائه فرموده‌اند.

در توضیح این تعریف باید گفت که هر مفهومی مصداقی حقیقی در خارج دارد؛ مانند مفهوم «رأس» که سر در بدن مصداق حقیقی آن است، اما گاهی شیئی را که مصداق حقیقی رأس نیست، به سبب غرضی، مصداق رأس فرض و اعتبار می‌کنیم؛ مانند اعتبار ریاست جمهور برای یک شخص و اگرچه او رأس حقیقی جمهور نیست، اما برای حفظ و بقای حیات اجتماعی، رأس بودن برای جمهور برای او اعتبار می‌شود. از همین رو، اعتبار «اعطای حد حقیقی چیزی به شیء دیگری که این حد را ندارد»، تعریف می‌شود (نبویان، ۱۳۹۰: ۱۱۶). در نتیجه؛ «این معانی در ظرف توهم مطابق دارند، اگرچه در ظرف خارج مطابق ندارند؛ یعنی در ظرف تخیل و توهم، مثلاً انسان مصداق شیر یا ماه است، اگر چه در ظرف خارج چنین نیست (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۱۵۶-۱۵۷).

بنابراین، متعلق اولی و بالذات اعتبار، «تطبیق» است؛ تطبیق یک مفهوم بر مصداقی غیر از مصداق خودش. مثل این که مفهوم «شیر» را نه بر مصداق واقعی اش، بلکه بر مرد شجاع تطبیق کنیم (جوادی، ۱۳۷۵: ۱۵۴؛ و لاریجانی، ۱۳۸۸: ۲۵۴). این عمل تطبیق به منظور ترتیب آثاری که ارتباط با عوامل احساسی خود دارند، انجام می‌شود.

تمایز ادراکات حقیقی و اعتباری در نظریه اعتباریات

فیلسوفان غرب با وارد کردن اعتبارات اجتماعی به حوزه حقایق و در نتیجه، نسبی دانستن حقایق به واسطه نسبی بودن اعتبارات اجتماعی، در دام نسبی‌گرایی افتاده و به این نظریه رسیدند که حقایق علمی ثابت و دائم نخواهیم داشت. شهید مطهری در مقدمه خود بر مقاله «ادراکات اعتباری» تفکیک ادراکات حقیقی از ادراکات اعتباری را لازم و ضروری و عدم تفکیک را مضر و خطرناک دانسته و قیاس اعتباریات با حقایق و تعمیم مطالعات حوزه اعتباریات به حوزه حقایق را خطای بزرگ فیلسوفان غرب معرفی می‌کند؛ خطایی که منجر شد تا حقایق را نیز همچون اعتباریات، مفاهیمی نسبی و متغیر بدانند (مطهری، ۱۳۶۴، ج ۲: ۱۳۹).

این در حالی است که ادراکات اعتباری در برابر ادراکات حقیقی قرار می‌گیرند. ادراکات حقیقی، کشف واقع و انعکاس ذهنی واقعیات‌اند، اما ادراکات اعتباری فرض‌هایی‌اند که ذهن برای رفع نیازهای طبیعی انسان ساخته و از همین رو، به صورت وضعی و قراردادی‌اند و با واقعیت

سر و کاری ندارند. از ادراکات حقیقی در برهان‌های فلسفی یا علمی استفاده شده و نتایج فلسفی یا علمی گرفته می‌شود، اما از ادراکات اعتباری چنین استفاده‌ای نمی‌توان کرد؛ چرا که ادراکات اعتباری ارزش منطقی ندارند. حقایق تابع نیازهای طبیعی موجود زنده و عوامل محیطی نیستند، اما اعتباریات تابع نیازها و عوامل محیطی‌اند و با تغییر آنها تغییر می‌کنند و در نتیجه دارای یک سیر تکامل، نشو و ارتقا‌اند. برخلاف ادراکات حقیقی که مطلق، دائم و ضروری هستند، ادراکات اعتباری نسبی، موقت و غیرضروری‌اند (مطهری، ۱۳۶۴، ج ۲: ۱۳۸) و از همه مهمتر اینکه ادراکات حقیقی نمی‌توانند موجب تحقق اراده و صدور فعل شوند و ادراکات اعتباری است که باید واسطه در صدور فعل شوند. (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۲۳۴-۲۳۵)

ادراکات اعتباری در ظرف احساسی خاصی پدید می‌آیند، چنانکه حد رَأْس به صورت استعاری و به تحریک قوای احساسی و برای رسیدن به مقاصد مشخص، به «رییس جمهور» منتقل می‌شود. از این‌رو، ادراک اعتباری تا وقتی باقی است که احساسات ایجادکننده آن وجود داشته باشد و مقصود مذکور حاصل نشده باشد، اما در ادراکات حقیقی، واقعیات مستقل از احساسات وجود دارند و از همین‌رو، حتی اگر از درخت متنفر باشیم، تأثیری در وجود آن ندارد^۱ (جوادی، ۱۳۸۳: ۵۶).

شناخت اعتباریات به دلیل نقشی که در تحقق اراده و صدور فعل دارند، به فهم واقع‌بینانه اعمال انسان‌ها کمک می‌کند؛ چرا که در سایه قوانین اعتباری کارهای آدمیان تفسیرهای ارزشی می‌یابند و در نتیجه عملی مطابق فرهنگ خاصی خوب و محترمانه و مطابق فرهنگی دیگر بد و توهین‌آمیز به حساب می‌آید. این قضاوت‌ها و تفسیرها اعمال انسان‌ها را معنا می‌بخشند، ولی حاکی از هیچ واقعیت نفس‌الامری نیستند. عبور یک آمبولانس و یک اتومبیل عادی از چراغ قرمز به لحاظ واقعی فرقی ندارند، ولی دو گونه تفسیر می‌شوند؛ یکی مجاز و مستحق تشویق و دیگری غیرمجاز و مستحق مجازات. این دو عمل در ظرف اعتبار به آن اوصاف متّصف می‌شوند. بنابراین، تفسیر و فهم یک عمل در پرتو اعتبار صورت می‌گیرد (هاشمی، ۱۳۸۷: ۱۳۹).

اساساً شناخت حقیقت اعمال و کنش‌های انسانی، مستلزم فهم معانی کنش‌هاست؛ زیرا کنش‌ها ارادی بوده و با هدف و معانی مورد نظر کنش‌گران پدید می‌آیند. در نتیجه، امکان پیش‌بینی رفتارها و پیامدهای کنش‌های انجام شده، برای پیش‌گیری و کنترل رفتارهای نامناسب و غیرمطلوب فراهم خواهد شد (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۴۱-۴۲). بنابراین، فهم کنش‌های انسان‌ها، و شناخت پیامدهای ضروری این کنش‌ها و پیش‌بینی کنش‌های بعدی، مستلزم درک درستی از نظام

۱. البته، ادراکات حقیقی انواع مختلفی دارند که ساده‌ترین شکل آن‌ها ادراکات حسی‌اند؛ ولی گونه‌های دیگری از ادراک واقعیت وجود دارند که به‌تنهایی از حس بر نمی‌آیند؛ مانند درک علیت (معقول ثانی فلسفی).

اعتبارات انسانی است و از آنجا که موضوع علوم انسانی، کنش‌های انسانی است، این امر می‌تواند سرآغازی برای تحول در این علوم باشد.

اعتباریات، ضرورتِ حیاتِ فردی و اجتماعی

تحقق اهداف آدمی در زندگی فردی و حیات اجتماعی، بدون قرارداد مفاهیم اعتباری میسر نیست.^۱ دست یابی به غایات، اهداف و مصالح زندگی در این دنیا، نیازمند ساخت مفاهیم اعتباری است (نقیبی، ۱۳۸۶: ۱۶۱). از همین رو، علامه در نه‌ایة الحکمه بیان می‌کند که غرض از اعتبار، به کاره گرفتن استعاری مفاهیم حقیقی برای انواع اعمال و حرکات، جهت نیل به اهداف حیاتی و مطلوب انسان است؛^۲ مانند اعتبار ریاست برای رئیس قوم، با این هدف که وی به تدبیر امور و هدایت افراد مبادرت ورزد (طباطبایی، ۱۴۱۴: ۲۵۸-۲۵۹).

رفع نیازها و تحقق غایات انسان بدون زندگی اجتماعی ممکن نیست. کثرت نیازها و موانع متعدّد، انسان را مجبور به اجتماع، و تعاون و تمدّن ساخته است (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف: ۵۴؛ همو، ۱۳۷۴ ج: ۲۸۵). و از آنجا که اعتبارات اجتماعی لازمه بقای چنین اجتماعی‌اند و هیچ اجتماعی بدون یک سلسله رسوم و مقررات که اکثریت افراد آنها را رعایت کنند، قابل بقا نیست (طباطبایی، ۱۳۸۸ ج: ۱۵۴). «ما افراد بشر اجتماعی، ناگزیر شده‌ایم اعتباریات را در میان خود معتبر بدانیم، تا مصالح اجتماع ما تأمین شود» (طباطبایی، ۱۳۷۴ ج: ۱۵؛ ۷۹). در نتیجه، خود انسان به‌خاطر مصالحش، اموری اعتباری را در محیط اجتماعی وضع نموده و آثار خارجی را بر آن مترتب کرده است (طباطبایی، ۱۳۷۴ ج: ۶۳).

بنابراین، نیازهای اجتماعی هستند که معانی اعتبارات را معین می‌کنند. مواردی مانند ریاست، گرانی قیمت طلا و نقره، احترام پدر و مادر و ... معانیش در خارج وجود ندارد، بلکه اعتباراتی هستند که اجتماع بخاطر ضرورت نیازهای دنیوی معتبر شمرده، در بیرون از اعتبار اجتماعی اثری از آن دیده نمی‌شود؛ چرا که این نیازها مولود اجتماع هستند (طباطبایی، ۱۳۷۴ ج: ۱؛ ۴۴۴-۴۴۵). اینکه یک قطعه فلز یا کاغذ را پول به حساب می‌آوریم، در ظرف و بستر جامعه صورت می‌گیرد و در بیابان، قطعه کاغذ را نمی‌توان پول به حساب آورد. این جامعه است که کاغذ انداختن در صندوق را رأی می‌شمرد (آقائیزی، ۱۳۸۷: ۳۱-۳۲).

۱. علامه، اعتبارات را به «قبل الاجتماع» و «بعد الاجتماع» تقسیم کرده و اعتباریات را در دو حوزه فردی و اجتماعی مطرح می‌کند.
 ۲. «مال الاعتبار بهذا المعنى، إلى استعارة المفاهيم النفس الأمرية الحقيقية بحدودها لأنواع الأعمال... للحصول على غايات حيوية مطلوبة».

بنابراین، ضرورت‌های زندگی اجتماعی، انسان را مجبور نموده که احکام اعتباری را معتبر بشمارد و قوانینی برای خود وضع نماید، تا امور زندگی اجتماعی بگذرد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷: ۱۷۰-۱۷۲) در رساله الولایه نیز اساس مطالب علامه، بر همین نکته قرار گرفته است:

تمامی معانی مربوطه به آدمی همچون ملکیت، ریاست و... اموری اعتباری هستند که نیاز اولی به حیات اجتماعی، انسان را ملزم به این اعتبارات کرده است و اما آن روی این امور اعتباری، حقیقتی طبیعی و تکوینی نهفته است و آدمی برحسب ظاهر بر اساس نظام اعتباری ولی در حقیقت براساس نظام طبیعی و تکوینی زیست می‌نماید. خلاصه آنکه نظام اعتبارات در ظرف اجتماع و تمدن شکل می‌گیرد^۱ (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۶۱-۱۶۲).

از این رو، نظام اعتبارات مختص به عالم دنیا بوده و در عوالم پیش از وجود اجتماعی انسان و در عوالم پس از مرگ، چون هیچ گونه اجتماع مدنی در آن تحقق ندارد، هیچ خبری از معانی اعتباری نیست (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۲۸). بنابراین نظام اعتبارات، پس از دنیا و در قیامت منحل می‌شود و اسباب و مؤثرات اعتباری، از سببیت می‌افتند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵: ۴۰۳ و ج ۱۲: ۶۹).

تحلیلی بر انسان و افعال وی در فرایند اعتبار

بنابر آنچه بیان شد، انسان ناچار از خلق اعتبار است تا بوسیله آن نواقص خود را جبران نموده و به کمال وجودیش برسد (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۸: ۵۴). در واقع اعتباریات میان کمالات اولیه انسان (اختیار، حقیقت جویی و...) و کمالات ثانویه او (رفع نیازهای وجودی) هستند و انسان از طریق «باید» اعتباری بین قوای فعاله خود و چیزی که به دنبال آن است، به کمالات ثانویه دست می‌باید. (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۲۹؛ همو، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۲۸۷).

البته ارتباط انسان با فعل، به دلیل اراده و اختیار، امکانی است و نسبت امکان به تحقق و عدم تحقق فعل مساوی می‌باشد- به خلاف ارتباط میان فعل و نتیجه فعل که ضروری است- اگر این امکان بخواهد تحقق پیدا کند، باید به ضرورت تبدیل شود.

البته این اعتبارسازی بدون ملاک و معیار نیست، بلکه معیار این کار مجازی رابطه حقیقی

۱. «إِنَّا إِذَا تَتَبَعْنَا وَ تَأَمَّلْنَا وَ جَدْنَا جَمِيعَ الْمَعَانِي الْمُرْتَبِطَةِ بِالْإِنْسَانِ، وَ الْارْتِبَاطَاتِ الَّتِي بَيْنَ أَنْفُسِ هَذِهِ الْمَعَانِي، كَالْمَلِكِ وَ الرَّئِاسَةِ وَ...، أُمُورًا اِعْتِبَارِيَّةً، أَلْزَمَ الْإِنْسَانَ بِاِعْتِبَارِهَا اِحْتِيَاجَهُ الْأَوَّلِيَّ إِلَى الْاجْتِمَاعِ وَ التَّمَدُّنِ لِجَلْبِ الْخَيْرِ وَ الْمَنَافِعِ، وَ دَفْعِ الشَّرِّ وَ الْمَضَارِّ... إِلَّا أَنَّ هَذَا النِّظَامَ مَحْفُوظٌ بِمَعْنَايِهِ وَ هِمَّةٍ، وَ أُمُورٍ اِعْتِبَارِيَّةٍ، بَيْنَهَا نِظَامُ اِعْتِبَارِيٍّ، وَ تَحْتَهَا النِّظَامُ الطَّبِيعِيُّ. يَعْشَى الْإِنْسَانُ بِحَسَبِ الظَّاهِرِ بِالنِّظَامِ اِلْعْتِبَارِيِّ، وَ بِحَسَبِ الْبَاطِنِ وَ الْحَقِيقَةِ بِالنِّظَامِ الطَّبِيعِيِّ. وَ بِالْجُمْلَةِ، فَهَذَا النِّظَامُ اِلْعْتِبَارِيُّ مَوْجُودٌ فِي ظَرْفِ الْاجْتِمَاعِ وَ التَّمَدُّنِ، فَحَيْثُ لَا اِجْتِمَاعَ لَا اِعْتِبَارَ، وَ هَذَا بِعَكْسِ النَّقِیْضِ» (طباطبایی، رساله الولایه، ۱۳۸۶: ۱۶۱).

بین غذا خوردن و تامین نیاز است؛ و با این معیار، انسان دست به هر جعلی نمی‌زند (معلمی، ۱۳۸۹: ۹۸-۹۹ و کیشمشکی، ۱۳۹۰: ۳۵-۳۶)

حال سوال اساسی برای فهم اعتبار این است که آیا وجود این ادراکات برای رسیدن طبیعت بهمقصد و هدف خویش است یا آنکه دستگاه طبیعت برای این بوجود آمده تا تمایلات مخصوصی را که در انسان موجود است، ارضاء کند و این ادراکات را در او پدید آورد؟ به تعبیر علامه، کدامیک از دو دستگاه طبیعت و نفسانیات تابع است و کدامیک متبوع؟

علامه طباطبایی با تفکیک جنبه طبیعی و تکوینی - که اراده انسان در آن نقشی ندارد- و جنبه اندیشه و نفسانیات- که برخاسته از اراده و خواسته های نفسانی است- معتقد است نفسانیات یعنی تمایلات و احساسات و اندیشه های ناشی از آنها، تابع و طفیلی هستند و به منزله ابزاری هستند که طبیعت آنها را برای رسیدن به هدف و مقصد خود ساخته است. لذا آدمی هیچگاه اندیشه ها و تصوراتی نمی کند که قوای طبیعی اش را ندارد (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۲: ۱۶۹-۱۷۱).

البته، اهداف دو جنبه وجودی انسان کاملاً با یکدیگر هماهنگ و همراستا هستند، به گونه ای که دستیابی به غرض جنبه نفسانی، متضمن رسیدن به اهداف جنبه طبیعی بوده و تحقق هدف جنبه طبیعی، با تحقق هدف جنبه نفسانی متقارن است. لذت حاصل از سیری متقارن با تأمین نیاز طبیعی بدن به مواد لازم برای حیات است (نبویان، ۱۳۹۰: ۱۱۹-۱۲۰).

از همین روی، قوای طبیعی انسان، احساساتی درونی در وی ایجاد می کنند که در نتیجه، انجام افعال قوای خود را دوست داشته و آنچه با قوایش ناجورند، دشمن داشته و نمی خواهد (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۲: ۱۸۲). بنابراین، استاد مطهری در درسهای الهیات شفا توضیح می دهند که انسان بسیط^۱ یا کودک، برای لذت یا رفع رنج کار می کند، اما در واقع، لذت و رنج او اصالت ندارد، بلکه اصل آن است که طبیعت به نیاز خود برسد، اما اگر این رنج و لذت را درک نمی کرد و تنها برای مصالح طبیعت و بدن کار می کرد، نابود می شد، یعنی اگر از گرسنگی و سیری، رنج و لذت نمی برد و تنها برای این که می خواهد زنده بماند، غذا می خورد، به دنبال غذا و تحمل زحمات زندگی دنیا نمی رفت (مطهری، ۱۳۸۷: ۷: ۴۴۳-۴۴۴). از همین روست که علامه، اعتبارات را ضرورت زندگی انسان می داند که بدون آن همچون ماهی خارج از آب، به تباهی و نیستی کشیده می شود (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف: ۵۶).

اعتباریات مبتنی بر حقایق و دارای آثار حقیقی

به رغم وضعی بودن اعتبار، اعتباریات منشأ حقیقی دارند و دارای آثار حقیقی نیز هستند و در

۱. مقصود علامه و شهید مطهری از انسان بسیط، انسانی است که هنوز فطرت و نیازهای عالیش شکوفا نشده است و تنها تحت تأثیر بدن مادی و نیازهای اولیه اش است، از همین رو، که انسان بسیط را از این حیث، همانند کودک می دانند.

میانه دو حقیقت قرار می‌گیرند. از همین رو، علامه طباطبایی در رساله اعتباریات می‌نویسند:

اعتباریات اموری غیر ضروری و غیر حقیقی هستند که بر امور حقیقی مترتب می‌گردند و همچنین امور حقیقی نیز بر آن‌ها مترتب می‌گردند. بنابراین، اموری غیر حقیقی‌اند که میان دو امر حقیقی قرار گرفته‌اند.^۱

ایشان رساله اعتباریات را پژوهشی در سه حوزه معرفی می‌کنند: این امور غیر ضروری غیر حقیقی چیستند؟ چگونه بر امور حقیقی مترتب می‌شوند؟ و امور حقیقی چگونه بر آنها مترتب می‌شوند؟ (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۲۴). در ادامه، تلاش خواهیم کرد به برخی از حقایق که با اعتباریات ارتباط وثیق پیدا می‌کنند، اشاره کنیم و از آنجا که علامه در آثار مختلف خود به دو سطح از این حقایق اشاره داشته‌اند، بحث را در دو سطح پیش خواهیم برد.

۱. شکل‌گیری اعتباریات، در تعامل میان نیازها، غایات و تمایلات انسانی

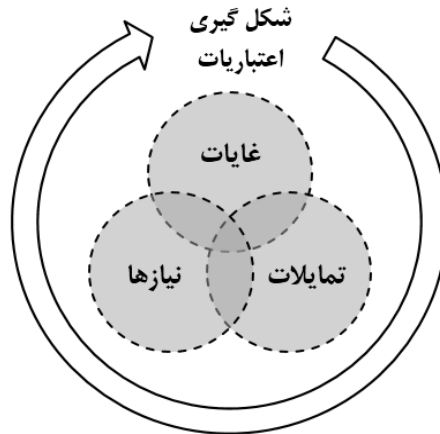
انسان مختار و صاحب اراده برای رفع نیازهای خود نیازمند واسطه‌هایی است تا رابطه امکانی میان نیاز انسان (نیاز به آب) و رفع نیاز (نوشیدن آب) را به رابطه‌ای ضروری تبدیل کند و تا این تغییر نسبت امکانی (که بر پایه آن نمی‌توان رفتار فرد را پیش‌بینی کرد) به نسبت ضروری (که به واسطه آن می‌توان رفتار فرد را پیش‌بینی کرد)، به کمک واسطه‌های ادراکی، صورت نگیرد، انسان اقدام به عمل (نوشیدن آب) نخواهد کرد (کیاشمشکی، ۱۳۹۰: ۳۵-۳۶). در نتیجه، میان طبیعت انسانی (نیازهای طبیعی: نیاز به آب) و آثار طبیعی و تکوینی آن (هدف و غایت: رفع تشنگی) ادراکات اعتباری واسطه شده و به کمک آنها دست‌یابی به اهداف و غایات میسر می‌شود (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۱۷۹). به اعتقاد شهید مطهری:

تلاش انسان برای رفع «نیاز»های طبیعی خود با هدایت و راهنمایی شعور و اندیشه و «میل و لذت» و اراده انجام می‌یابد؛ از این رو، طبیعت انسانی برای وصول به اهداف و «غایات» کمالی خود نیازمند میانجی شدن شعور و ادراک است (مطهری، ۱۳۶۴، ج ۲: ۱۷۲-۱۷۳).

به تعبیر علامه؛ انسان در اثر «احساسات» درونی خویش که مولود یک سلسله «نیاز»های وجودی است ادراکاتی می‌سازد که به عنوان نتیجه و «غایت»، احتیاجات نامبرده را رفع می‌نماید و با بقا و زوال و تبدیل عوامل احساسی و یا نتایج مطلوبه، زائل و متبدل می‌شود و اینها همان علوم و ادراکات اعتباری‌اند (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۱۶۵-۱۶۶).

۱. «امور غیر ضروری غیر حقیقیه تترتب علی امور حقیقیه و تترتب علیها امور حقیقیه، فهی امور غیر حقیقیه متوسطه بین حقیقتین».

بر اساس عبارات علامه و شرح استاد مطهری، سه عامل در شکل‌گیری اعتباریات، نقش اساسی دارند که در تعامل با یک‌دیگر به شکل‌گیری اعتباریات می‌انجامند (شکل شماره ۱):



شکل شماره ۱: عوامل موثر بر شکل‌گیری اعتباریات

البته، نباید این سه عامل را مستقل از یک‌دیگر نگریست، چنانکه دایره‌های شکل شماره ۱ نیز دارای سطوح مشترک با یک‌دیگرند. تمایلات یا احساسات برآمده از نیازها هستند و غایت نیز همانا رفع نیاز است و مرز دقیقی میان‌شان وجود ندارد، اما اینکه در یک موقعیت خاص، یک نیاز از میان انبوه نیازهای انسان، اهمیت و اولویت پیدا می‌کند و به اعتبار ضرورت و صدور فعل و تنوع و تکثر در کنش‌های انسان می‌انجامد، ریشه در تمایلات و احساسات و توجه به غایات دارد. برای مثال، انسانی که اطعام را بر نیاز به طعام ترجیح می‌دهد، در تزاخم میان نیازهای عالی و دانی‌اش، متوجه غایاتی فراتر از غایت رفع گرسنگی خود است؛ غایاتی که تمایلات و احساسات وی را بیش از غایات این جهانی برانگیخته است. بنابراین، توجه به این مدل سه‌گانه، ما را در فهم پیچیدگی‌های وجودی انسان کمک خواهد کرد.

۲. اختلاف در جهان‌بینی و انسان‌شناسی، مبنای اختلاف در اعتباریات

علامه در بیان معنای «حکمت در سوره جمعه و همچنین در ذیل آیه فطرت در سوره روم ۱،

۱. «فصول الحیة الاجتماعية تختلف باختلاف الأصول الاعتقادية فی حقيقة العالم والإنسان.» (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۶: ۱۹۲؛ همو، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۲۸۷).

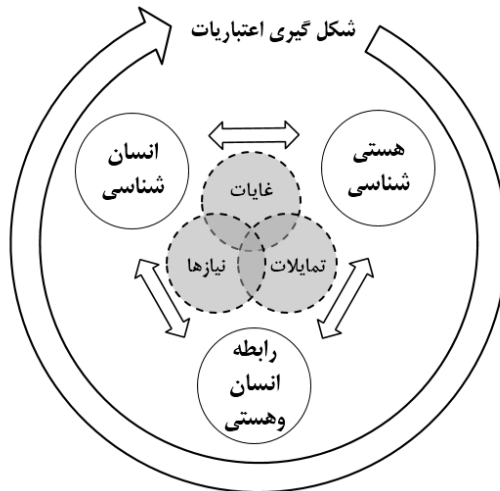
اعتباریات (سنن اجتماعی)^۱ را ضرورت زندگی انسان معرفی کرده و وارد این موضوع می‌شوند که چه عواملی بر این سنت‌ها یا اعتبارات تأثیرگذاراند: «اما اینکه این سنت‌ها چگونه باشند، بستگی به رأی و نظریه انسان، درباره حقیقت عالم (جهان‌بینی) و حقیقت خودش (انسان‌بینی) و رابطه میان انسان و جهان دارد.»^۲ و از این رو، «اختلافی که در سنن و اعتبارات جوامع گوناگون می‌بینیم، ناشی از اختلافی است که در جهان‌بینی و انسان‌شناسی دارند» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۴۵۴؛ همو، ۱۳۷۱، ج ۱۹: ۲۶۹).

برهمن اساس است که اعتبارات حاکم بر جوامع، در دو نظام مادی و الهی متفاوت می‌شوند. در نگاه مادی به هستی و اتفافی و تصادفی دانستن وقایع آن و حقیر پنداشتن انسان به عنوان موجودی که هستی‌اش در فاصله بین تولد و مرگ خلاصه می‌شود و غایتی جز سعادت مادی و لذت‌های دنیوی ندارد، اعتباراتی متفاوت با جوامع معتقد به مبدأ و معاد شکل می‌گیرد. انسان و جامعه‌ای که پیدایش و بقای هستی را مستند به نیرویی مافوق عالم و منزله از ماده می‌داند و در پی زندگی دیگری پس از زندگی دنیوی است، و افزون بر سعادت دنیا، سعادت ابدی را نیز در نظر می‌گیرد، چنین کسی و چنین اجتماعی سنت‌ها و اعتبارات متفاوتی را وضع و از آن‌ها پیروی خواهند کرد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۴۵۴-۴۵۵ و ج ۱۶: ۲۸۶-۲۸۷. همو، ۱۳۷۱، ج ۱۹: ۲۶۹-۲۷۰ و ج ۱۶: ۱۹۱-۱۹۲).

بنابراین، علامه اختلاف در سه موضوع اساسی را به عنوان مبنای اختلاف در نظام اعتباریات جوامع مختلف می‌داند: ۱. جهان‌بینی؛ ۲. انسان‌شناسی؛ ۳. رابطه میان انسان و جهان. پیشتر نیز بیان شد که اختلاف در اعتباریات، از اختلاف در نیازها، و غایات و تمایلات سرچشمه می‌گیرد. به نظر می‌رسد سه عاملی که علامه در این بخش از المیزان مطرح فرموده‌اند، با تأثیری که بر نظام نیازها و غایات و تمایلات انسانی خواهند داشت، علوم اعتباری را شکل خواهند داد. بنابراین، دو سطح از عوامل موثر بر شکل‌گیری اعتباریات خواهیم داشت. سطح زیرین و عمیق‌تر عبارت است از هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و رابطه میان انسان و جهان که سطح بعدی، یعنی نظام نیازها و غایات و تمایلات را شکل خواهد داد و در نهایت، نیز اعتبارات حاکم بر هر اجتماعی وضع خواهد شد. بنابراین، مدل پیشین به صورت (شکل شماره ۲) تکمیل خواهد شد:

۱. منظور علامه از سنن، همان قضایای عملی و اعتباری است. چنانکه می‌نویسد: «فهمه السنن والقوانین؛ وهی قضایا عملیة اعتباریة» (طباطبایی، ج ۱۶: ص ۱۹۲).

۲. «تبع هذه السنة فی نوعها ما عند الإنسان من الرأی فی حقيقة الكون العام و حقيقة نفسه وما بينهما من الربط» (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۹: ص ۲۶۹).



شکل شماره ۲: مدل نهایی عوامل موثر بر شکل گیری و تغییر اعتباریات

بنابراین، در لایه‌های عمیق و بنیادین نظام اجتماعی، عواملی با تأثیرات همه‌جانبه و فراگیر قرار دارند که دیگر عوامل شکل دهنده اعتبارات را در معرض تغییر و تحول قرار می‌دهند. عمیق‌ترین لایه‌های اجتماعی عقاید کلانی هستند که بر آرمان‌ها و ارزش‌های اجتماعی و بر نمادها و کنش‌های انسانی تأثیر می‌گذارند. باور و اعتقادی که انسان نسبت به هستی و جایگاه خود در آن دارد و تفسیری که از زندگی و مرگ ارائه می‌دهد، از عمیق‌ترین پدیده‌های اجتماعی هستند (پارسا، ۱۳۹۲: ۱۳۹-۱۴۰). از همین جاست که مدلی مفهومی برای فهم حیات انسانی، به عنوان پیش‌فرض علوم اعتباری، ضروری می‌شود. این مدل مفهومی مبنای نظریه‌های نیاز خواهد بود؛ زیرا این نظریه‌ها بر فهم حیات انسانی مبتنی‌اند (حسنی، ۱۳۸۵: ۹۳).

با تعیین عوامل شکل دهنده اعتبارات، تغییر در اعتبارات با تغییر در این عوامل، مطرح خواهد شد. علامه طباطبایی در رساله الانسان فی الدنیا توضیح می‌دهند که در مفاهیم اعتباری، به‌حسب اختلاف انظار عقلا، اختلاف و تغییر بسیاری روی می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف: ۵۰). چرا که اعتباریات تا زمانی که عوامل شکل دهنده آنها موجود باشند، موجودند و با از میان رفتن آنها از میان می‌روند و با تغییر آنها تغییر می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۱۵۸-۱۵۹؛ همو، ۱۳۷۱، ج ۸: ۵۴).

بنابراین «تغییر اعتبارات» خود یکی از اعتبارات عمومی است (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۲۱۷) و اعتبار ثابتی نیز که در تمام زمان‌ها و برای تمام اقوام، ساری و جاری هستند، خدشه‌ای به این مطلب وارد نمی‌کنند. چرا که گفتیم تغییر در عوامل شش‌گانه شکل دهنده اعتبار، منجر به

تغییر در اعتبار می‌شود و لذا بدیهی است که در خصوص نیازها و غایاتی فرازمانی و فراقومی که متناسب با انسان‌شناسی و هستی‌شناسی حقیقی عالم و بر اساس فطرت انسانی باشند، اعتبارات ناشی از آنها ثابت و جهان شمول خواهد بود.

بهره‌گیری از نظریه اعتباریات برای تحول در علوم انسانی

موضوع مشترک علوم انسانی کنش انسانی است و علوم انسانی به «دانش‌هایی درباره کنش انسانی، احکام، آثار و پیامدهای آن» تعریف می‌شود. علوم اجتماعی را نیز می‌توان «علم به کنش اجتماعی انسان و پیامدهای آن» تعریف کرد. در نتیجه، نسبت علوم انسانی و علوم اجتماعی نسبت عام و خاص بوده و علوم اجتماعی بخشی از علوم انسانی است^۱ (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۱۵، ۲۹، ۳۰، ۵۷).

کنش انسانی با اراده و آگاهی انسان انجام می‌شود، از این رو، علوم انسانی علم به موجوداتی است که با اراده و آگاهی انسان تحقق می‌یابند.^۲ بر این اساس، علوم انسانی و اجتماعی امروزین، علم به اعتباراتی است که از سوی اندیشمندان اجتماعی جهت رفع نیازهای فردی و اجتماعی و برای اداره کارآمد جوامع وضع شده‌اند. نظریه‌های این علوم پیوسته به تغییر و توسعه و وضع اعتباریات می‌پردازند و با اعتباریات سر و کار دارند. در نتیجه، علوم انسانی و اجتماعی بر نظامی از ارزش‌ها و غایات (به صورت ارادی یا غیرارادی) مبتنی خواهند بود. بنابراین، تحقیق این مطلب که اعتبارات مترکم در این علوم، بر اساس چه نیازها و غایاتی وضع شده‌اند و مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی پشتوانه آن چه بوده است، گامی اساسی و بلند جهت فهم عالمانه و دقیق علوم انسانی و اجتماعی است.

تشابه یا تمایز در نیازها، غایات و مبانی، معیار ارزیابی و در نهایت، کاربرد یا عدم کاربرد

۱. تقابل علوم انسانی و علوم اجتماعی در اندیشه مدرن، بر اساس معنای پوزیتیویستی علم شکل گرفته است. در این تقابل، تفاوت علوم انسانی و علوم اجتماعی در موضوع آنها نیست، بلکه در روش آنهاست. علم در تعریف پوزیتیویستی آن، دانش آزمون‌پذیر است و علوم اجتماعی به شیوه‌ای آزمون‌پذیر به تبیین موضوعات و مسائل اجتماعی انسان می‌پردازد. حال آنکه علوم انسانی با روش غیر تجربی و غیر آزمون‌پذیر به فهم پدیده‌های انسانی و اجتماعی نایل می‌شود (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۱۴).

۲. فلسفه به معنای عام، مترادف با علم است و در این معنا، علوم انسانی بخشی از فلسفه، یعنی بخشی از علم هستند. اما فلسفه به معنای خاص، به معنای متافیزیک بوده و درباره احکام عام موجودات یعنی اصل موجود بودن موجودات بحث می‌کند. تمدن مدرن، فلسفه به معنای خاص را و همچنین الهیات که به بحث از آغاز و انجام جهان می‌پردازد، در زمره علوم انسانی قرار داد. در حالی که علوم انسانی به موضوعاتی می‌پردازد که با اراده و آگاهی انسان‌ها هویت و اعتبار می‌یابند. الحاق فلسفه به علوم انسانی، به این معناست که موضوع فلسفه و متافیزیک، صرفاً انسانی است، و درباره موضوعاتی بحث می‌کنند که در ظرف عقیده و باور آدمیان ظهور و بروز یافته؛ دیدگاهی که مستلزم مرگ متافیزیک بود. تقلیل متافیزیک به علوم انسانی، به دور کردن انسان از حقیقت و قرار دادن او در موضع آفریننده حقیقت، منتهی شد (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۳۰-۳۷). بنابراین، منظور از علوم انسانی در این مقاله، فلسفه و متافیزیک نیست.

اعتبارات اجتماعی موجود، خواهد بود. هر چند که در تحقیقات آینده باید به این سؤال نیز پاسخ داد که اگر مبانی متفاوتی، در رأس ارزش‌ها و غایات جامعه‌ای قرار گیرد، چنین جامعه‌ای چه نظامی از اعتبارات را برای رفع نیازهای اجتماعی و تحقق غایات اجتماعی خود وضع خواهد کرد. چه بسا در جوامع متفاوت، برخی مسائل موجود اعتبار خود را از دست داده و مسائل جدیدی اعتبار یابند؛ چرا که هر جامعه‌ای بر اساس چهارچوب‌ها و ساختارهای فرهنگی خود، عناصر اعتباری خاصی را می‌پذیرد. بنابراین، نظریه‌های علمی اگر در جامعه‌ای موفقیت داشت، نمی‌توان انتظار داشت که در جامعه دیگر همین موفقیت را داشته باشد (آقائزلی، ۱۳۸۷: ۴۰). ملاک ارزیابی نیز در علوم اعتباری، لغویت و عدم لغویت است (مطهری، ۱۳۶۴، ج ۲: ۱۶۸) و چه بسا برخی اعتباریات موجود در جامعه‌ای، در نسبت با نیازها و غایات جامعه دیگر، لغو باشند و از همین رو، بر اساس سازگاری نظام‌های اعتباری با کمال و سعادت آدمی و ابتناء بر حقایق، آنها را با یکدیگر مقایسه و ارزیابی می‌کنیم (کیاشمشکی، ۱۳۹۰: ۴۳).

دشواری اصلی آن است که بتوانیم بر اساس نظریه اعتباریات، در یک دیدگاه برون علمی یا فلسفه علمی، اعتبارات هر یک از علوم اجتماعی را شناسایی کنیم و در گام بعد این اعتبارات را به مبانی و مبادی آغازین آن بازگردانیم.

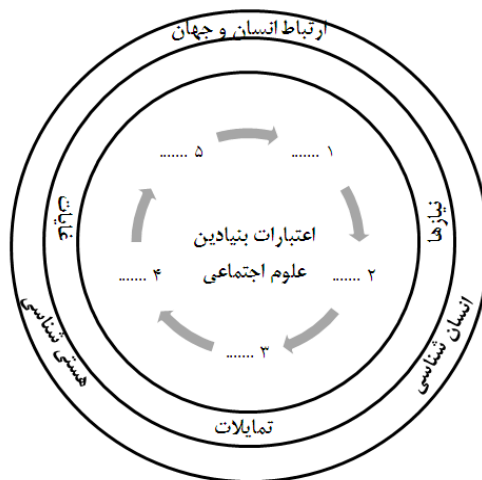
دشواری این امر آنگاه بیشتر خواهد بود که بدانیم «ادراکات اعتباری آنقدر زیاد است که عقل از کثرت و تشتت آنها دچار وحشت می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۷۲)؛ چرا که به واسطه تکاثر تدریجی نیازهای فردی و اجتماعی، هر روز اعتباراتی تازه‌تر و پیچیده‌تر به گذشته افزوده شده است^۱ (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۱۹۶؛ همو، ۱۳۸۸ الف: ۵۴-۵۵). همچنین توسعه روابط اجتماعی و پیچیده‌تر شدن آن، موجب افزایش بیشتر این امور اعتباری شده است،^۲ به گونه‌ای که احصا و

۱. «نیازهای گوناگون زندگی، انسان را مجبور به اجتماع کرده تا هر فردی به تأمین نیازهای معدودی بپردازد و به نحو اشتراک و اجتماع زندگی نماید. از این جا نیاز به تفهیم و تفهیم روی نمود و بشر ابتدا از اشاره و سپس از اصوات کمک گرفت. از طرف دیگر اختصاص هر فرد به آنچه که تولید می‌کند موجب اعتبار ملکیت گردید و نیاز همه افراد اجتماع به آنچه که در تملک دیگری است موجب اعتبار تبدیل در ملک و معاملات گوناگون از خرید و فروش و اجاره و... گشت. همین‌طور حفظ نسبت بین اشیای قابل تبدیل، از حیث قلت و کثرت، موجب اعتبار واحدهای پولی شد. در این حین، رفتار انسان‌ها گاهی به نحو صحیح و عادلانه واقع می‌شود و گاه با ظلم و تعدی. از این رو، نیاز به قوانینی که اعتدال در اجتماع را حفظ نماید، نمایان می‌شود و بالتبع افرادی نیز برای حفظ این قوانین و پشتوانه آنها لازم‌اند و از این جا اعتبارات دیگری منشعب می‌شود مثل اعتبار ریاست و رئیس و مرنوس و قانون و... و بر این اعتبارات، اعتبارات دیگری متفرع می‌گردد تا این که به امور بعیده منتهی می‌گردد که مقام، اجازه تفصیل آنها را نمی‌دهد» (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۵۴-۵۵).

۲. مانند اینکه بشر از انتقال از نقطه‌ای به نقطه دیگر بی‌نیاز نیست، ولی سابقاً که مسافت و پیمودن فواصل، پیاده یا با اسب و الاغ بود، وضع مقررات زیادی مورد نیاز نبود، ولی اکنون که با توسعه وسایل نقلیه، خطوط زمینی و دریایی و هوایی ایجاد شده، مقررات بسیار و دقیقی لازم شده است (طباطبایی، ۱۳۸۸ ب، ج ۲: ۲۹۶). بنابراین، پیوسته اعتبارات

طبقه‌بندی اعتباریات را فراتر از توان فکری بشر ساخته است. اما از آنجا که اعتبارات گسترده اجتماع کنونی، به تدریج و به مرور زمان شکل گرفته، راه حل علامه برای شناسایی اعتبارات متکثر امروزی، این است که «با سیر قهقرا به عقب برگشته و به سرچشمه اصلی این زاینده رود نزدیک شویم» و یا به بررسی «افکار اجتماعی ملل غیرمترقیه که اجتماعات و افکاری نسبتاً ساده دارند»، پردازیم و در نتیجه، ریشه‌های ساده و اولیه اعتبارات اجتماعی را به دست آوریم (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۱۹۶-۱۹۷ و ۲۲۰). علامه خود نیز در انتهای مقاله ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم چنین روشی را اتخاذ کرده و نه اعتبار را به عنوان ریشه دیگر اعتبارات قبل الاجتماع و بعد الاجتماع معرفی می‌کند.

بنابراین، شاید بتوان به طریق علامه در «مقاله ششم»، اعتبارات چندی را به عنوان ریشه‌های دیگر اعتبارات در علوم اجتماعی برشمرد. اعتباراتی نخستین که اعتبارات گسترده و پیچیده اجتماعی از آنها انشعاب یافته‌اند. سپس عوامل اولیه وضع این اعتبارات، یعنی نظام نیازها و غایات و در نهایت مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی منجر به وضع این اعتبارات ریشه‌ای و آغازین را بررسی و واکاوی کرده و به نوعی به علت‌کاوی وضع اعتبارات پردازیم. به این معنا که علل حقیقی وضع اعتبار را شناسایی کنیم (شکل شماره ۳).



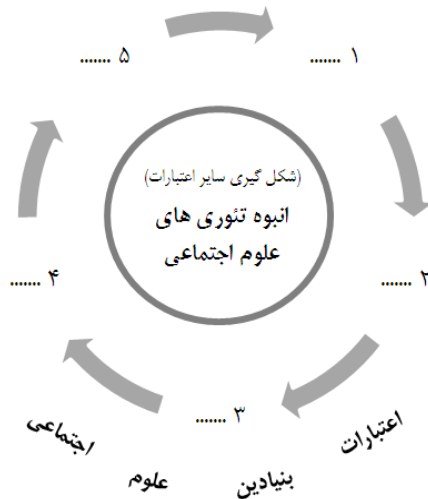
شکل شماره ۳: اعتبارات بنیادین علوم اجتماعی در ارتباط با مبانی و مبادی

جدیدی در جوامع ایجاد شده و اعتبارات گذشته نیز تغییر و تحول می‌یابند. چنانکه در گذشته تنها یک قاعده برای رفت و آمد در خیابان وجود داشت: «از سمت راست بروید»، اما امروزه سامان دادن به رفت و آمدها، مقتضی وضع قوانین متعدد است.

این اعتبارات بنیادین، به مثابه ریشه دیگر اعتبارات موجود در علوم اجتماعی به حساب می‌آیند. انسانی که در هر عمل خود ناچار از اعتبار است، گستره وسیع و بی‌نهایتی از اعتبارات را وضع نموده است و انبوهی از نظریه‌ها در تبیین و تفصیل این اعتبارات ایجاد شده است (شکل شماره ۴).
 علامه طباطبایی در رسائل سبعة می‌نویسند:

اگر معنای نخست و اعتبار اول یا اصیل به دست آید، استنباط سایر ملحقات آسان می‌گردد. بنابراین، کسی که می‌خواهد معنای یک اعتبار را شرح کند لازم است ... اعتبار اول یا اصیل را به دست آورد^۱ (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۰۰).

نتیجه آن‌که شناسایی اعتبارات اول یا اصیل در علوم اجتماعی، فهم اعتبارات گسترده و پیچیده علوم اجتماعی امروزی را آسان می‌سازد.



شکل شماره ۴: شکل‌گیری سایر اعتبارات علوم اجتماعی از اعتبارات بنیادین

نظریه اعتباریات، ردی بر اثبات‌گرایی در علوم انسانی

اثبات‌گرایی در علوم انسانی به رویکردی اشاره دارد که در پی الگوبرداری از علوم طبیعی برای فهم جهان اجتماعی است (دانانی‌فرد و کاظمی، ۱۳۸۹: ۲۱) و بر استفاده از روش علوم طبیعی در علوم

۱. «لوحصل المعنى البادى والاعتبار الأول أو الأصيل الذى هو كالأول بالنسبة إلى ما يتلوه حتى يستنبط منه ومعه سائر ما يلحقه كان له وجه سهولة من وجهه».

اجتماعی تأکید داشته و دیگر روش‌های تاریخی و فلسفی را غیرعلمی و زائد می‌داند (بارسانیا، ۱۳۹۲: ۴۹-۵۰). اثبات‌گرایان منکر هر گونه دخالت شخصی و نفسی پژوهشگر و عقاید و انتظارات وی در فرآیند تحقیق هستند (چالمرز، ۱۳۸۱: ۲۴)، از این رو، فرایند پژوهش را صرف نظر از اینکه چه کسی انجام داده باشد، تکرارپذیر و دارای نتایج یکسان و جهان‌شمول می‌دانند و مدعی امکان پیش‌بینی در کلیه علوم هستند (گریزی، ۱۳۸۹: ۱۳۹، ۱۴۴ و ۱۴۷).

در مقابل، نظریه ادراکات اعتباری جهان‌شمولی و امکان پیش‌بینی نظریه‌های اجتماعی را مردود می‌داند؛^۱ چرا که نظریه‌های اجتماعی که از سنخ علوم اعتباری‌اند،^۲ جنبه وضعی و قراردادی دارند و تابع نیازهای حیات فردی و اجتماعی و عوامل محیطی‌اند و با تغییر آنها تغییر می‌کند و در نتیجه نسبی و موقت است (مطهری، ۱۳۶۴، ج ۲: ۱۳۸). پیش‌بینی کنش‌های انسانی — که عنصر اصلی آن، قصد و اراده است — تنها در صورتی که از نظام اعتباراتشان آگاهی داشته باشید، ممکن خواهد بود. از طرف دیگر در جهان طبیعی تنها چند پیامد ممکن برای هر رویداد وجود دارد، اما در جهان اجتماعی گزینه‌های بی‌شماری وجود دارد. از این رو، پیش‌بینی با توجه به پیچیدگی رفتار انسان بیش از اندازه ظریف است (گریزی، ۱۳۸۹: ۱۴۶-۱۴۸).

التزام به اعتباراتی که ویژه جامعه‌ای خاص و تابع نیازها و غایاتی خاص است، برای دیگر جوامع، لغو و غیرعقلانی خواهد بود؛ چرا که انسانها در عین این‌که به وجهی متحدند (صورت)، به وجهی هم مختلف‌اند (ماده) و در نتیجه، احساسات و ادراکات مختلفی خواهند داشت و اختلاف در احساسات و ادراکات سبب اختلاف در اهداف و مقاصد می‌شود و در نتیجه، افعال و اعتبارات متفاوتی خواهند داشت^۳ (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۷۷).

جوامع نیز به تبع اختلاف در اهداف و مقاصد اجتماعی، احکام اعتباری متفاوتی خواهند داشت (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۸: ۵۴). بنابراین، احکامی را جامعه‌ای معتبر می‌داند و جامعه دیگر کوچکترین اعتباری برایش قائل نیست و چه بسا اعتبارات یک جامعه با گذشت زمان و طی مراحل از سیر اجتماعی و نیازهای نوظهور، رها شده و اعتبارات دیگری وضع شوند^۴ (طباطبایی،

۱. البته، علامه به اعتبارات جهان‌شمول نیز قائل است و اعتبارات عمومی را برای کلیه جوامع و افراد بشر، ثابت می‌داند؛ اعتباراتی که ناشی از احساسات ثابت و اغراض نوعیه بشراند (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۱۹۵)، ولی در غالب اعتبارات اجتماعی که متناسب با اهداف و مقاصد خاص هر اجتماع است، به عدم عمومیت قائل هستند.

۲. «لنا علوماً و تصدیقات، و أنها علی قسمین؛ الأول: العلوم التي لامساس لها طبعاً بأعمالنا وإنما هي علوم تصدیقية تكشف عن الواقع ... الثاني: العلوم العملية والتصدیقات الوضعية الاعتبارية التي نضعها للعمل في ظرف حياتنا (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۸: ۵۴).

۳. «اختلاف الإحساسات والإدراكات والأحوال... يؤدي إلى اختلاف الأغراض والمقاصد والآمال واختلافها يؤدي إلى اختلاف الأفعال» (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۱۸).

۴. علامه در ادامه، می‌نویسد: «الته، این اختلافات و تغییراتی که گفته شد نسبت به مقاصد است که مخصوص یک ←

۱۳۷۴، ج ۷: ۱۷۲)؛ چرا که اعتبارات اجتماعی تا مصلحت ایجاد کننده اعتبار اقتضا کند، اعتبار دارند و با رفع مصلحت منسوخ می شوند و با تغییر مصلحت تغییر می یابند (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۲۹۶). بنابراین، بهره گیری از اعتبارات دیگر جوامع که در قالب نظریه های علوم انسانی انتشار می یابند، باید متناسب با نیازها و اغراض هر اجتماع باشد.

تمایزات نظریه اعتباریات از رویکردهای معناگرا

در نگاه اول، نظریه اعتباریات از رویکردهای اثبات گرا و علت کاو فاصله می گیرد و به رویکردهای ذهن گرا و معناکاو نزدیک می شود، اما با دقت بیشتر، مشخص می شود که علامه به همان میزان که ناقد اثبات گرایی است، منتقد معناگرایی غرب نیز هست. در اینجا به دو مورد از تمایزات نظریه اعتباریات با نظریه های معناگرا اشاره خواهیم کرد.

۱. عدم ابتناء بر حقایق

رویکردهای معناکاو و ذهن گرا در پی درک موضوعات اجتماعی از طریق تفهیم و ادراک معانی ذهنی اند؛ چرا که واقعیت را ساخته ای اجتماعی می دانند (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۸۲-۸۳). انسان ها به کنش های خود و دیگران، معانی ذهنی داده، تفسیر می کنند و دنیا را شکل می دهند، دنیایی سست و همواره در حال تغییر که مستقل از انسان و معانی ذهنی اش، هستی ندارد (امیدی، ۱۳۹۲: ۱۰۴-۱۰۵)؛ رویکردی که پدیده های اجتماعی را تولیدات و دستاوردهای تفکر انسان معرفی کرده و کنش های انسان را بدون لحاظ معانی، قابل فهم نمی داند^۱ (گریزی، ۱۳۸۹: ۱۲۸-۱۲۹). از آنجا که در این رویکرد واقعیت مستقلی وجود ندارد،^۲ نظریه های اجتماعی نیز واقعیت را منعکس نمی کنند و مفاهیم علمی تنها پدیده هایی تاریخی، اجتماعی و انسانی هستند (گریزی، ۱۳۸۹: ۱۶۹؛ پارسانیا، ۱۳۹۲: ۲۰۷-۲۰۸).

این در حالی است که در نظریه ادراکات اعتباری، اگر چه اعتباریات حقیقی نیستند و با واقع

← جامعه است و گرنه مقاصد عمومی که حتی دو نفر هم در آن اختلاف رأی ندارند، مانند لزوم تشکیل جامعه و لزوم عدالت و حرمت ظلم و... قابل تغییر نمی باشد، و هیچ جامعه ای در اصل آن (نه در جزئیات) اختلاف ندارند» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷: ۱۷۲؛ هومو، ۱۳۷۱، ج ۷: ۱۲۱). بنابراین، علامه برخی اعتبارات را به عنوان اعتبارات ثابت مطرح می کند، چرا که نیازها، غایات و احساساتی ثابت و متناسب با نوع انسان، پشتوانه شکل گیری آنها بوده است.

۱. البته رویکرد تفهیمی همچنان به تعریف پوزیتیویستی علم پایبند است، ولی از آن جهت که معناداری کنش های انسانی را دریافت، به تفاوت موضوعی علوم طبیعی و علوم انسانی پی برد، از این رو، هدف از رویکرد تفهیمی، داوری ارزشی و انتقادی نسبت به ارزش ها و نظام اجتماعی نیست، بلکه فهم پدیده های اجتماعی جهت پیش بینی و کنترل آنها را دنبال می کند و در نتیجه علوم انسانی نظیر علوم تجربی خصلت ابزاری پیدا می کند (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۷۸ و ۲۴۸).

۲. و یا در صورت وجود حقایق مستقل، شناخت این حقایق ممکن نیست.

مطابقت ندارند، اما ساخت یک اعتبار بر اثر علل حقیقی صورت می‌گیرد. اعتباریات اگرچه کاشف از حقایق نیستند، ولی مبتنی بر حقایق و دارای آثار حقیقی هستند (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۲۴).
 نوع انسان سیری تکوینی داشته و دارای غایات حقیقی است و اعتبارات واسطه‌ای برای حصول غایات کمالیه‌اند. کمالاتی که مانند این واسطه‌ها، اعتباری و خیالی نیستند، بلکه اموری حقیقی، و سازگار با نواقص حقیقی انسان‌اند. بنابراین، نیازهای حقیقی انسان، اعتبارات را وضع کرده، و معتبر شمرده‌اند.^۱ (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶؛ ۲۸۳-۲۸۸). بنابراین، علامه، غایات و کمالات را اعتباری ندانسته و از زمره حقایق می‌داند، در صورتی‌که رویکردهای معناکاو، مقصد و کمال را نیز اعتباری در نظر می‌گیرند.

البته، غایات و کمالات ممکن است حقیقی و یا پنداری و وهمی باشد^۲ (طباطبایی، ۱۴۲۸، ب: ۳۹۴). علامه طباطبایی با رد اعتباراتی که مبنای وهم و پندار شکل گیرند، می‌نویسند: اصول و ریشه‌های این قوانین باید نیازهای حقیقی انسان باشد، نیازهای واقعی انسان باید به تصدیق عقل برسد، نه هواهای نفسانی. هوای نفس نمی‌تواند کمالات و نیازهای حقیقی انسان را تشخیص دهد و صرفاً لذت‌های مادی و حیوانی را تشخیص می‌دهد (طباطبایی، ج ۱۶: ۲۸۸). جوامعی که در نظام اعتباراتشان چنین بهره‌ای از عقل و حقایق را ندارند، نظام اعتباراتشان اساس مسحکمی نداشته و در نتیجه همواره دستخوش نقض و ابطال می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱۷: ۴).

۲. عدم امکان داوری و ارزیابی

وقتی واقعیت‌ها به صورت ذهنی تعریف شوند و حقایق مستقل و فراتر از ادراک انسانی، نفی شوند، دانش نمی‌تواند با اینچنین واقعیت‌هایی آزمون شود. این واقعیت‌ها ممکن است مکمل، متعارض یا متناقض باشند و هیچ معیاری برای سنجش دانش وجود ندارد (هج، ۱۳۸۵: ۲۸). در نتیجه، فهم عمومی و یا توافق جامعه علمی، به‌عنوان مرجع ارزیابی نظریات علمی معرفی شده و نظریه‌های علمی که در جوامع و فرهنگ‌های متفاوت پدید می‌آیند، پدیده‌هایی قیاس‌ناپذیر و غیر قابل سنجش و داوری، خواهند بود (پارسا، ۱۳۹۲: ۲۰۸)؛ چرا که هیچ مبنایی برای داوری ادعاهای معرفتی وجود ندارد و دیدگاه هر شخص درباره پدیده‌های اجتماعی، به‌خوبی دیدگاه شخص دیگر است و هیچ‌کس نمی‌تواند ادعا کند نظریه او درست‌تر است، از همین‌رو، به تفاسیر چندگانه قائل‌اند (دانانی‌فرد، ۱۳۸۶: ۹۲-۹۳؛ امیدی، ۱۳۹۲: ۱۰۵؛ گریزی، ۱۳۸۹: ۱۷۵).

۱. «نیازهای واقعی انسان باید به تصدیق عقل برسد، نه هواهای نفسانی. هوای نفس نمی‌تواند کمالات و نیازهای حقیقی انسان را تشخیص دهد و صرفاً لذت‌های مادی و حیوانی انسان را تشخیص می‌دهد» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱۶: ۲۸۸).

۲. «ان للانسان کمالاً حقیقیاً و کمالاً مظنوناً و همیاً» (علامه طباطبایی، رساله المنامات و النبوات).

در حالی که از دیدگاه علامه ارزش همه اعتبارات اجتماعی یکسان نیست و نظریه اعتباریات متناسب با مبانی خود به مقایسه، ارزیابی و ارزش‌گذاری اعتباریات می‌پردازد (زمانی، ۱۳۸۸: ۹۶)؛ چرا که اعتباریات بر اساس حقایق جعل می‌شوند و همین ابتناء بر حقایق، سبب می‌شود اعتباریات بدون ملاک و معیار نباشند (معلمی، ۱۳۸۹: ۱۰۱). بنابراین، اگرچه گونه‌ای از تکثر در نظام‌های اعتباری افراد و جوامع دیده می‌شود، اما این امر به معنای نسبت‌گرایی یا تکثرگرایی در این نظام‌ها نیست (کیاشمکی، ۱۳۹۰: ۴۱-۴۳)؛ چرا که نظریه اعتباریات با اتصال به حقایق، مانع از فروغلطیدن مباحث اجتماعی و انسانی در حوزه نسبت فهم و حقیقت می‌گردد و امکان سنجش و مقایسه را پدید می‌آورد (پارسایان، ۱۳۹۲: ۱۶).

چنان که علامه طباطبایی در جلد هفتم المیزان می‌فرمایند: مصالح و مفاسد، جدای از عالم ذهن، حقیقت و واقعیت داشته و آثاری حقیقی خواهند داشت. افعال و احکام انسانی چنانچه مطابق با این مصالح حقیقی باشد، منتهی به سعادت می‌گردد و اگر موافق مفاسد واقعی و حقیقی باشد، انسان را به هلاکت سوق می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷: ۱۷۰). بنابراین اعتبارات مبتنی بر حقایق بوده و همین حقایق، معیار ارزیابی اعتبارات در وصول به سعادت یا هلاکت می‌باشند.

نظریه اعتباریات در میانه تنازع معناکاوی و علت‌کاوی

بنابر آنچه گذشت، علوم تحلیلی - تجربی، بر اساس علاقه به پیش‌بینی و کنترل پدیده‌ها و علوم تاریخی - تفسیری، بر اساس تمایل به تفسیر و درک پدیده‌ها و مفاهیم میان افراد، شکل‌گرفت (گریزی، ۱۳۸۹: ۵۸). رویکردهایی که یا جهان اجتماعی را به ابعاد مادی آن تقلیل دادند و یا با تقلیل کنش انسانی به اموری مطلقاً گفتمانی و معنایی، امکان نیل به شناخت حقیقی را نفی کردند (امیدی، ۱۳۹۲: ۱۰۱).

نظریه اعتباریات از آن جهت که ذهنی و پنداری تعریف می‌شود، با اثبات‌گرایی در علوم اجتماعی در تضاد قرار می‌گیرد و از آن جهت که به وجود حقایق قائل است و اعتبارات را بر حقایق مبتنی می‌سازد و داوری و ارزیابی اعتبارات را مطرح می‌کند، با معناگرایی متمایز می‌شود.

اگر چه اعتباریات، واقعیاتی ذهنی و پنداری دارند، اما با حقایقی چون نیازها و غایت‌ها و همچنین انسان‌شناسی و هستی‌شناسی مرتبطاند و از همین رو، می‌توان علت وجود، بقا، تغییرات و گسترش و حذف اعتبارات در جوامع گوناگون را تحلیل کرد (هاشمی، ۱۳۸۷: ۱۴۲). در نتیجه، علوم انسانی، در بررسی زمینه شکل‌گیری اعتبارات اجتماعی، می‌تواند علت‌کاو باشد و علت‌پیدایش اعتبارات اجتماعی مختلف را در جوامع گوناگون توضیح دهد. بدین ترتیب، رویکرد

تفسیری که علوم اجتماعی را صرفاً معناکاو می‌داند، دیدگاهی بر خطاست؛ چرا که می‌توان بخشی از علوم اجتماعی را درگیر مسائل علت کاوانه کرد و علل تغییر و تحول اعتبارات اجتماعی و تطور نظامات اجتماعی را بررسی کرد. بنابراین، به دنبال بررسی علت ایجاد اعتبار هستیم و نه صرفاً فهم معنای اعتبار (کچویان و کلاتری، ۱۳۹۰: ۱۶-۱۷).

بنابراین، اعتباریات به سیاق اثبات‌گرایان علت کاو نیست و البته، به سیاق تفسیریون نیز معناکاو نیست و راهی میان این دو اتخاذ می‌کند که شاید بتوان آن را «سنت‌محوری» نامید؛ چرا که از یک‌سو اعتباریات، ذهنی و پنداری معرفی می‌شود و از سوی دیگر با حقایق گره خورده و علت‌یابی وضع اعتباریات مطرح می‌شود. ادعای اثبات‌گرایان مبنی بر جهان‌شمولی نظریه‌ها را رد می‌کند، همانطور که عدم امکان ارزیابی نظریه‌ها در نگاه معناگرا را مردود می‌داند. «سنت‌محوری» علامه در میانه این تنازع قرار می‌گیرد، ولی نه به آن معنا که هر دورا می‌پذیرد، بلکه نگاهی انتقادی به هر دو رویکرد داشته و راه سومی را پیش‌رو قرار می‌دهد؛ رویکردی که به اقتضای مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی ایشان است و با دیگر رویکردها - به رغم برخی مشابهت‌ها - دارای تفاوت‌هایی بنیادین و اساسی دارد.

نتیجه‌گیری

نخست، آنچه گذشت به‌صورت خلاصه مرور خواهد شد و سپس در باب تحول در علوم انسانی بر مبنای مقدمات گفته شده، نتیجه‌گیری خواهد شد.

حقایق شکل‌دهنده اعتباریات در دو سطح مبانی و مبادی تحلیل شد و گفتیم انسان‌شناسی و هستی‌شناسی، با تأثیری که بر نیازها، غایات و احساسات خواهند داشت، عوامل اصلی شکل‌گیری اعتبار خواهند بود. تغییر در این عوامل موجب تغییر در اعتبارات فردی و اجتماعی خواهد شد.^۱ تفاوت میان نظام‌های اعتباری جوامع گوناگون از تفاوت در این مبانی و مبادی سرچشمه می‌گیرد.

بر این اساس، می‌توان اعتبارات فردی و اجتماعی را بر اساس عوامل شکل‌دهنده آنها بررسی کرد و نیازها و غایات و نوع نگاهی که به انسان و هستی داشته‌اند را تحلیل کرده و به فهمی دقیق‌تر از نظام‌های اعتباری جوامع دست یافت.

۱. علامه طباطبایی در مقاله «ادراکات اعتباری» و رساله الاعتبارات، عواملی مانند «مزاج و شاکله، محیط، کثرت ورود یک فکر به ذهن، توارث، تربیت، توسعه معلومات و...» را به عنوان عوامل تغییر در اعتباریات بر می‌شمارند. باید توجه داشت که این عوامل از طریق تغییری که در یکی از عوامل شکل‌دهنده اعتباریات ایجاد می‌کنند، موجب تغییر در اعتبار می‌شوند و خود به صورت مستقیم عامل تغییر در اعتبار نیستند.

از آنجا که اولین گام اساسی برای تحول در علوم انسانی^۱، فهم صحیح، عمیق و عالمانه علوم انسانی موجود است، باید با تحلیل اعتباریات هر یک از علوم انسانی و علوم اجتماعی و بازگرداندن این اعتباریات به مبانی و مبادی پشتیبان، به شناختی دقیق از این علوم رسید. سپس با ارزیابی نیازها، غایات و تمایلات شکل دهنده این اعتباریات و همچنین نوع نگاهی که به انسان و هستی در این اعتبارسازیها وجود داشته است، به ارزیابی و داوری نسبت به بخش‌های گوناگون این علوم اقدام نمود.

به دلیل کثرت اعتبارات مترکم در هر یک از حوزه‌های علوم انسانی و علوم اجتماعی، تحلیل اعتبارات فراوانی که در این علوم وجود دارد، بسیار دشوار و بلکه ناشدنی است. از این رو، اعتبارات بنیادین در هر یک از علوم را که ریشه اعتبارات موجود هستند، به شیوه قهقرایی و مطالعه جوامع کلاسیک و ابتدایی، شناسایی کرده و با تحلیل این اعتبارات، به نظام اعتبارسازی در کلیه اعتبارات آن علم واقف خواهیم شد. بنابراین، ارزیابی و داوری خود را بر مبنای اعتبارات ریشه‌ای و بنیادین قرار خواهیم داد.

پس از ارزیابی عالمانه علوم انسانی و اجتماعی موجود، گام دوم در تحول این علوم، شکل‌گیری نظامی اعتباری بر مبنای هستی‌شناسی و انسان‌شناسی اسلامی است. در نتیجه، نظامی از نیازها، غایات و تمایلات بر مبنای نوع نگاهی که به انسان و هستی وجود دارد، عامل شکل‌گیری اعتباراتی جدید در نظام اسلامی خواهد بود (شکل شماره ۵).



شکل شماره ۵: فرایند تحول در علوم انسانی بر اساس نظریه اعتباریات

۱. همان‌طور که پیشتر بیان شد، موضوع علوم انسانی «کنش انسانی» بوده و از این رو، فلسفه به معنای خاص، زیر مجموعه علوم انسانی نیست.

هر چند این مقاله بیشتر به گام اول پرداخت، اما انجام گام‌های اول و دوم و تحقق نوعی مهندسی معکوس در علوم انسانی، موجب تغییر در عوامل شکل‌دهنده اعتبار، و در نتیجه وضع اعتباراتی همسو با مبانی اسلامی و در راستای رفع نیازها و تحقق غایات جامعه اسلامی وضع خواهد شد.

آشکار است که همه اعتباراتی که حاصل اندیشه‌ها و تجارب بشر در طول تاریخ حیات انسانی‌اند، دچار تغییر نخواهند شد، ولی مهم آن است که هر اجتماع موحدی بتواند بر اساس نگاهی که به انسان و هستی دارد و نیازها و غایاتی که برخاسته از آنهاست، به داوری درباره اعتباریات موجود بنشیند و بر اساس میزان سازگاری با مصالح اجتماع خود، برخی را طرد، برخی را اخذ کرده و برخی را تغییر دهد یا برخی را وضع نماید و طبیعتاً برخی را نیز به‌طور موقت و برای دوره گذار تجویز نماید.^۱

نهادینه شدن تغییرات در اعتباریات اجتماعی یا ساخت اعتباری جدید، امری است که ظرافت‌ها و پیچیدگی‌های فراوانی دارد و تعجیل در این امر می‌تواند خساراتی به‌بار آورد. مدل پیش‌گفته این فرایند را جهت درک بهتر کلیت آن، ساده‌سازی کرده است؛ در صورتی که در مقام اجرا و تحقق این تحول، باید کلیه ابعاد و پیچیدگی‌های آن دیده شود.

بر این اساس، علومی حاصل خواهد شد که از وحی و مراتب مختلف عقل بشری استفاده می‌کند، به ابعاد طبیعی جامعه محدود نمی‌شود و با استفاده از عقل عملی و عقل قدسی (وحی) وظیفه تدبیر اجتماعی را برعهده می‌گیرد؛ از همین‌رو، علم اجتماعی، در حکمت اسلامی، «علم تدبیر و سیاست مدن» نامیده شده است.

۱. آنچه در این مقاله بیان شد، ناظر به وضع نظری و تئوریک اعتباریات بود و لازم است میان اعتباریات در مرحله وضع نظری و تحقق اجتماعی آن تفکیک قائل شد. تحقق اجتماعی یک اعتبار، اگر چه که مرتبط با وضع نظری اعتبار است، اما خود دارای مراحل و شرایط متفاوت و متمایزی است و پرداختن به آن، نوشتار دیگری می‌طلبد.

کتابنامه

* قرآن کریم.

۱. امیدی، علی (۱۳۹۲)، «رویکردهای سه‌گانه روش‌شناختی در مطالعات علوم اجتماعی و مقایسه آن با نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی»، حکمت و فلسفه، سال نهم، ش ۴، ص ۹۹-۱۱۸.
۲. اولیائی، منصوره (۱۳۹۰)، «اعتباریات اجتماعی از دیدگاه علامه طباطبایی»، مجموعه مقالات؛ علامه طباطبایی فیلسوف علوم انسانی اسلامی، به کوشش عبدالحسین خسروپناه، تهران:؟؟؟.
۳. آفانظری، حسن (۱۳۸۷)، «جایگاه اعتباریات در روابط اقتصادی اجتماعی»، مطالعات اقتصاد اسلامی، ش ۱، سال اول، ص ۲۹-۴۲.
۴. پارسانی، حمید (۱۳۹۰)، روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی، انتشارات کتاب فردا.
۵. ——— (۱۳۹۲)، جهان‌های اجتماعی،؟؟؟ انتشارات کتاب فردا، چاپ دوم.
۶. جوادی، محسن (۱۳۷۵)، مسأله باید و هست، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۷. ——— (۱۳۸۳)، «توجیه جاودانگی اصول اخلاقی بر مبنای نظریه اعتباریات از دیدگاه شهید مطهری»، فصلنامه قیسات، سال نهم، ش ۳۰-۳۱، بهار.
۸. چالمرز، آلن اف. (۱۳۸۱)، چیستی علم؛ درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی، ترجمه...، تهران: انتشارات سمت، تهران، چاپ سوم.
۹. حسنی، ابوالحسن (۱۳۸۵). «هویت دینی علوم اعتباری و مؤلفه‌های آن»، فصلنامه ذهن، ش ۲۶، ص ۸۱-۱۰۲.
۱۰. دانایی‌فرد، حسن (۱۳۸۶)، «پارادایم‌های رقیب در علم سازمان و مدیریت: رویکرد تطبیقی به هستی‌شناسی، شناخت‌شناسی و روش‌شناسی»، دانشور رفتار، ش ۲۶، ص ۸۷-۱۰۴.
۱۱. دانایی‌فرد، حسن و کاظمی، سیدحسین (۱۳۸۹)، «پژوهش‌های تفسیری در مطالعات سازمان: پدیدارشناسی و پدیدانگاری»، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق ۷.
۱۲. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۴۱)، لغت‌نامه، ج ۲۹، نشر تحت نظر دکتر محمد معین، تهران: دانشگاه تهران.
۱۳. زمانی، مهدی (۱۳۸۸)، «اعتبارگرایی جان رالز و نظریه ادراکات اعتباری»، نشریه علمی پژوهشی متافیزیک، سال چهل و پنجم، ش ۳ و ۴، پاییز و زمستان، ص ۸۷-۱۰۰.
۱۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۲)، رسائل سبعة [البرهان، المغالطه، التركيب، التحليل، الاعتباریات، المنامات والنبوات، القوه و الفعل]، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.

۱۵. _____ (۱۳۶۴)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: انتشارات صدرا، چاپ دوم.
۱۶. _____ (۱۳۶۸)، حاشیه الكفاية، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، با همکاری نمایشگاه و نشر کتاب.
۱۷. _____ (۱۳۷۱)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: انتشارات اسماعیلیان، چاپ دوم.
۱۸. _____ (۱۳۷۴)، تفسیر المیزان، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
۱۹. _____ (۱۳۸۶)، رساله الولایه؛ طریق عرفان، ترجمه صادق حسن زاده، قم: انتشارات مطبوعات دینی، چاپ دوم.
۲۰. _____ (۱۳۸۷)، مجموعه رسائل علامه طباطبایی [رساله‌های اثبات واجب الوجود، توحید، خلق پایان ناپذیر، وحی، فلسفه الهی، اعجاز، الولایه، علم، برهان، علم امام]، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب، مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۱. _____ (۱۳۸۸ الف)، انسان از آغاز تا انجام؛ الانسان فی الدنيا، ترجمه و تعلیق صادق لاریجانی، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب، مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
۲۲. _____ (۱۳۸۸ ب)، بررسی‌های اسلامی، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب، مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
۲۳. _____ (۱۴۱۴ ق)، نه‌ایة الحکمة، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین.
۲۴. غروی‌ان، محسن (۱۳۶۹)، «رابطه تولیدی منطقی در اندیشه‌های حقیقی و اعتباری»، کیهان اندیشه، ش ۳۴، ص ۸۲-۹۲، بهمن.
۲۵. کچویان، حسین و کلاتری، عبدالحسین (۱۳۹۰)، «علوم اجتماعی قاعده‌مدار است یا قانون‌مدار؟ بازخوانی آراء علامه طباطبایی»، دو فصلنامه علمی پژوهشی نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، سال اول، ش ۱، پاییز و زمستان.
۲۶. کیاشمشکی، ابوالفضل (۱۳۹۰)، «کاربرد نظریه اعتباریات علامه طباطبایی در علوم انسانی»، مجموعه مقالات؛ علامه طباطبایی فیلسوف علوم انسانی اسلامی، به کوشش عبدالحسین خسروپناه.
۲۷. گائینی، ابوالفضل و حسین‌زاده، امیر (۱۳۹۱)، «رابطه اعتباریات و فناوری‌های نرم»، روش‌شناسی علوم انسانی، سال هجدهم، ش ۷۳، ص ۱۳۷-۱۵۱.
۲۸. گریزری، پال (۱۳۸۹)، نقدی بر دانش مدیریت؛ پژوهش مدیریتی و دانش مدیریت، ترجمه

- محمد صائبی، قم: انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۹. لاریجانی، محمدصادق (۱۳۸۴)، استدلال در اعتباریات، پژوهش‌های فلسفی کلامی، فصلنامه علمی - پژوهشی دانشگاه قم، سال ششم، ش ۴، ص ۴-۳۰.
۳۰. _____ (۱۳۸۸)، انسان از آغاز تا انجام، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب، مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
۳۱. مطهری، مرتضی (۱۳۶۰)، «جاودانگی و اخلاق»، یادنامه استاد شهید مرتضی مطهری، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۳۲. _____ (۱۳۶۴)، مقدمه و پاورقی بر کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: انتشارات صدرا، چاپ دوم.
۳۳. _____ (۱۳۸۷)، درسهای الهیات شفا، مجموعه آثار، ج ۷، تهران: انتشارات صدرا.
۳۴. معلمی، حسن (۱۳۸۹)، «رابطه باید و هست از منظر علامه طباطبایی»، حکمت معاصر، ش ۲، ص ۹۷-۱۰۶.
۳۵. نبویان، سید محمود (۱۳۹۰)، «چیستی اعتبار نزد علامه طباطبایی»، معرفت فلسفی، سال نهم، ش ۲، ص ۱۱۵-۱۶۴.
۳۶. نقیبی، سیدابوالقاسم (۱۳۸۶)، «نظریه اعتباری بودن احکام شرعی با رویکردی به نظریه امام خمینی»، پژوهشنامه متین، سال نهم، ش ۱، ص ۱۵۹-۱۷۳.
۳۷. هاشمی، حمیدرضا (۱۳۸۷)، «نظریه ادراکات اعتباری و نتایج علمی و عملی آن»، دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، سال پنجاه و یکم، ش ۱، ص ۱۲۵-۱۵۷.
۳۸. هیچ، ماری جو (۱۳۸۵)، تئوری سازمان؛ مدرن، نمادین و تفسیری، پست مدرن، ترجمه حسن دانایی فرد، تهران، نشر افکار.
۳۹. هوشنگی، حسین و حسینی، سیدمرتضی (۱۳۹۰)، «تقریری نواز مساله شر بر اساس نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی»، مقالات و بررسی‌ها، سال اول، ش ۱، ص ۱۳۷-۱۵۷.
۴۰. یزدانی مقدم، احمدرضا (۱۳۹۰)، «فلسفه سیاسی علامه طباطبایی و ایران معاصر»، پایان نامه دکتری، به راهنمایی منصور میراحمدی، قم: دانشکده علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم (ع).

گونه‌ها و عوامل تاثیرگذار بر وقوع فعالیت‌های نذری در جامعه ایرانی (مطالعه موردی شهر فومن)

مهرداد توکلی‌راد*

عبدالحسین کلاتنری**

چکیده

نذر و فعالیت‌های همراه با آن، از تنوع و گوناگونی چشم‌گیری برخوردار است، به طوری که توانسته منابع گران‌بهایی در حوزه‌های گوناگون معنوی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی تولید نماید. این مقاله با در نظر داشتن این مهم که نذر و کنش‌های گوناگون برخاسته از آن در سطح جامعه ایرانی فراتر از یک امر دینی گسترانیده شده، به دلیل کمبود مطالعات مؤثر در این زمینه، با اتخاذ رویکردی اکتشافی، در پی تولید ادبیات پژوهش برای شناسایی ابعاد و قابلیت‌های نذر و به‌کارگیری منابع حاصل از آن در برنامه‌ریزی‌های عملی در سطح کلان جامعه است. بر این اساس، این مقاله با بهره‌گیری از روش‌های کیفی، ضمن ارائه تقسیم و طبقه‌بندی گونه‌ها و اقسام نذر و شناسایی عوامل تاثیرگذار بر وقوع کنش‌های نذری به دلایل گرایش به کنش‌های نذری و ارتباط عوامل تأثیرگذار بر اعمال نذری در جامعه مورد مطالعه (شهر فومن) می‌پردازد. نذر و کنش‌های معطوف به آن در شهر فومن متنوع و گونه‌گون‌اند. در این مقاله همچنین به عوامل شکل‌دهنده و تقویت‌کننده نذر و همچنین عوامل و دلایل ترغیب‌کننده به نذر پرداخته شده است.

کلید واژه‌ها

نذر، گونه‌های نذر، علل و دلایل گرایش به نذر، عوامل ترغیب‌کننده به نذر.

* دانشجوی دکتری و مربی گروه علوم اجتماعی دانشگاه پیام نور (نویسنده مسئول)

m_tavakolirad@pnu.ac.ir

abkalantari@ut.ac.ir

** استادیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تهران

مقدمه

دین شامل مجموعه‌ای از بیان‌های آیینی یا باورداشتهای نظری و نیایشی است که در رابطه‌ای همسو با هم عمل کرده و بدون وجود این رابطه، امر دینی هرگز به وقوع نخواهد پیوست (واخ، ۱۳۸۰: ۴۰). این اعمال و آیین‌های مقدس موجبات ایجاد همبستگی دائم یا موقتی و اشتراک اجتماعی میان افراد را، پدید می‌آورند، در نتیجه شعائر مذهبی سبب تقویت دین و جامعه می‌شوند (کنراد، ۱۳۸۶: ۶۶۳). به عبارت دیگر، نمود عملی دین در بیشتر ادیان از طریق آداب و شعائر مذهبی یا به‌وسیله مناسک^۱ شکل می‌پذیرد تا از طریق آن افراد به‌غایت اصلی دین دست یابند (الر، ۲۰۰۷: ۱۵-۱۶)؛ غایتی که سبب می‌شود تا انسان دین را به‌عنوان راهنمای زندگی به کار بندد و اوضاع زندگی‌اش را در برخورد با مسائل و فجایع گوناگون، به کمک آن بهبود بخشد (بیتیس و پلاک، ۱۳۷۵: ۶۶۹).

در تمامی ادیان همه اقوام بشری برای ارتباط قدسی و عمل به باورداشتهای مذهبی به انجام مناسکی مستقیم روی می‌آوردند که این مناسک بسیار متنوع‌اند (ریویر، ۱۳۸۱: ۲۰۳). یکی از مناسک جهان‌شمول دینی که در این راستا قرار می‌گیرد، «نذر» است. نذر تمامی جنبه‌های مناسک دینی را با خود به همراه دارد و همیشه با مجموعه اعمال آیینی صورت می‌پذیرد و به‌مثابه ابزاری است که انسان را به خدای خویش مربوط می‌سازد. پس اعمال آن متمایز و جدا از عادت‌های روزمره تلقی می‌شود «برای مثال، روشن کردن شمع برای تکریم یا طلب مغفرت از خدای متعال، کارکرد بسیار متفاوتی با انجام همین کار برای روشنایی اتاق دارد» (گیدنز، ۱۳۸۶: ۷۷۰).

نکته قابل‌توجه آن است که به‌اندازه تنوع فرهنگی و دینی موجود در جهان، اعمال نذری وجود دارد که از متداول‌ترین آن‌ها می‌توان به قربانی کردن، زیارت و اهدای نذورات در مکان‌های مقدس اشاره کرد؛ که همه آن‌ها بر عملکرد فرد و جامعه تاثیرگذاراند (دینکن، ۱۳۷۶: ۴۵-۶۷). در این میان نذر و فعالیت‌های نذری در اسلام از گستره و گوناگونی بسیار برخورداراند. نذر پیمان یا عملی اختیاری و درعین حال الزامی است که مسلمان بدین‌وسیله - با رعایت اصولی خاص که در فقه اسلامی توصیه شده - به قدرت لایتنهای الهی متوسل می‌گردند و در مقابل نیازهای خود، انجام عمل یا رفتاری را که متعهد شده، بر خود لازم می‌دانند (پارسانیا و توکلی‌راد، ۱۳۹۰: ۷۳-۷۴). نذر در جامعه ایرانی تنوع قابل توجهی دارد. تصور بسیاری بر این است که نذر تنها در امور مادی‌ای چون اطعام گروهی از مردم یا قربانی کردن و عبادت‌های فردی معنا دارد و در دیگر

امور معنوی، اجتماعی و فرهنگی قابل اجرا نیست و یا بهتر است بگوییم که در این زمینه‌ها کمتر امکان تحقق دارد؛ اما باید گفت که نذر یک کنش دینی است که در فرهنگ اسلامی و به طور خاص، در مذهب شیعه، جایگاه بسیار والایی دارد و به مثابه یک کنش یا منسک دینی، ظرفیت‌های بالایی در حوزه‌های گوناگون فردی، اجتماعی، مادی و معنوی دارد.

گستره و شعاع نذر در جامعه ایرانی - به‌ویژه پس از انقلاب اسلامی و به دلیل حضور گسترده دین در عرصه‌های مختلف حیات مردمان آن - بسیار گسترده‌تر شده و گونه‌ها و شکل‌های گوناگونی از اعمال نذری در عرصه‌های مختلف پدیدار شده است. به سخنی بهتر، در جامعه ایرانی می‌توان آشکارا مشاهده کرد که گاه نذرکنندگان، برای کسب ثواب و بهره‌دنیوی و اخروی، فعالیت‌های نذری خویش را به سمت حمایت‌های اجتماعی و اقتصادی و آبادانی و عمران جامعه سوق می‌دهند که این امر ضمن تاثیرگذاری نذر در حوزه‌های مختلف فردی و اجتماعی توانسته منابع قابل توجهی برای فرآیندهای توسعه به‌ویژه در ابعاد گوناگون توسعه اجتماعی، توسعه فرهنگی، توسعه اقتصادی و توسعه انسانی را در سطح جامعه ایرانی ایجاد نمایند؛ اما با وجود کاربردهای متعدد فعالیت‌های نذری در ابعاد مختلف توسعه، ظرفیت‌های آن چندان که باید مورد توجه قرار نگرفته و متأسفانه به دلیل کم‌توجهی، برخی از منابع آن به‌آسانی در بستر جامعه به‌هدر می‌رود یا به دلیل عدم استفاده مفید از آن به فرسایش می‌گراید.

در نتیجه، باید با انجام مطالعات گسترده در فرهنگ‌های متنوع جامعه ایرانی و برنامه‌ریزی و هدایت مناسب و نیز هدفمند و جهت‌دار کردن اعمال گوناگون نذری، زمینه استخراج بهینه و حداکثر استفاده از آن را ایجاد کرد و بدین شکل با توجه به کمبود منابع توسعه و تأمین و رفاه اجتماعی همواره فعالیت‌های نذری را به سمتی سوق داد که پیوسته نیازهای گوناگون جامعه را مدنظر قرار دهد. این امر نیازمند پژوهش‌های اکتشافی، کیفی و انسان‌شناختی بسیاری در باب شناسایی ابعاد و گستره نذر است تا قابلیت‌های آن را در ایجاد ابعاد گوناگون توسعه و سلامت معنوی، اجتماعی و اقتصادی روشن گرداند.

پرسش‌های پژوهش

گام اولیه برای شناسایی آثار و برکات نذر و عوامل موثر بر وقوع کنش‌های نذری، شناخت گونه‌های مختلف نذر و عوامل تاثیرگذار بر وقوع آن است. بر این اساس، این مطالعه به دنبال یافتن پاسخ به این پرسش‌هاست که گونه‌های گوناگون نذر در جامعه مورد مطالعه کدام‌اند؟ عوامل تاثیرگذار بر نذر چه هستند؟ چرا افراد مورد مطالعه به فعالیت‌های گوناگون نذری اقدام می‌ورزند؟ ارتباط عوامل تاثیرگذار بر کنش‌های نذری در جامعه مورد مطالعه چگونه است؟ با پاسخ به این پرسش‌ها زمینه‌های کشف قابلیت‌ها و کارکردهای گوناگون فعالیت‌های نذری را

برای مطالعات پسین فراهم کند. پیش از بررسی های میدانی برای دستیابی به این مقصود، باید معنا و گستره مفهومی «نذر» در آموزه های اسلامی روشن و تبیین شود.

مفهوم نذر در اسلام

«نذر» یکی از سنت ها و آموزه های عملی اسلام است که غالباً با عهد و قسم مطرح می شود که به وسیله آن فرد بر خود، عمل خیری را برای رضای خداوند واجب می کند (محدثی، ۱۳۷۴: ۳۷). نذر در لغت به معنای ملزم ساختن خود بر امری است که از قبل الزامی بر انجام آن نداشته است (راغب اصفهانی، ۱۳۹۲: ۷۹۷). به سخنی دیگر، نذر زمانی پدیدار می شود که انسان یک موضوع غیر واجب و مفید را برای خودش واجب می کند تا به مقصود و هدف مادی، معنوی یا خواسته ای شخصی یا اجتماعی خود برسد و با وفای به آن - از سر اختیار - تسلیم و فرمان برداری نسبت به معبود خویش را نشان دهد (سجادی، ۱۳۷۹: ج ۳: ۲۰۰۳ - ۲۰۰۴). «نذر» یکی از مفاهیم قرآنی است که معمولاً با مجموعه لغات دیگری چون نیت، حاجت، نیاز، طلب و توسل آورده می شود و قرآن کریم در آیات ۲۷۰ سوره بقره، ۷ سوره دهر، ۳۵ سوره آل عمران و ۲۶ سوره مریم به صراحت به آن اشاره کرده است. نذر در فقه اسلامی - شیعی احکام و اصول و شرایطی کاملاً روشن دارد که زمینه استحکام آن را فراهم آورده است.

اهداف و انگیزه های نذر در اسلام

بیان اهداف و انگیزه های نذر در آموزه های اسلام، پیش از شناخت ماهیت آن در میدان مطالعاتی بسیار مشکل است، اما با کاوشی عمیق در فقه اسلامی می توان به این مهم دست یافت. شهید اول در جلد سوم کتاب لمعه جلد سوم به خوبی دورنمایی از ابعاد و اهداف نذر در اسلام را روشن ساخته است که می تواند پشتوانه نظری خوبی در این زمینه باشد. وی اهداف و انگیزه های نذر را به عنوان دلایل وجودی عمل به این فریضه مقدس می داند که در چهار بُعد اساسی از سوی جامعه و افراد اعمال می شود و به مثابه اهرم یا کارکردهایی می توان از آن ها یاد کرد که به صورت فردی یا جمعی ضمن حضور گسترده دین در عرصه اجتماعی، سبب اتحاد، انسجام، هویت یابی اجتماعی و فردی، تقویت حمایت های مادی و معنوی، درک وضعیت دیگران، اقدامات پسندیده و یاری رسانی به اقشار نیازمند جامعه می شود (۱۳۷۳: ۳۰ - ۵۵). این اهداف و انگیزه ها عبارت اند از: الف) دستیابی به اهداف و برآورده شدن نیازها؛ ب) برانگیخته شدن نسبت به اعمال و رفتارهای نیکو؛ ج) پرهیز و پیش گیری از ارتکاب افعال ناپسند و مذموم و د) تقویت انگیزه ایمان و خداپرستی.

بنابراین، نذر در اسلام دامنه گسترده ای دارد و با کارکردهای گوناگون به مثابه کنشی

چندوجهی تلقی می‌شود که در عرصه‌های گوناگون حیات فردی و اجتماعی جامعه مسلمان می‌توان از آن استفاده کرد. به عبارت بهتر، می‌توان گفت که نذر ظرفیت‌های بسیاری در تقویت حیات دینی، تکامل و بالندگی جامعه اسلامی دارد و از طریق فعالیت‌های متنوع، سرمایه‌های عظیم معنوی و مادی را به جامعه، نظام تأمین اجتماعی و توسعه تزیق می‌کند و به شدت ابعاد مختلف زندگی اجتماعی، جامعه ایرانی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. در ادامه، یافته‌های میدانی در باب گونه‌های نذر و عوامل و علل تاثیرگذار بر آن ارائه می‌شود.

روش مطالعه

به دلایلی همچون محدودیت ادبیات تحقیق مرتبط و نیز اتخاذ رویکرد اکتشافی برای ارائه تیپولوژی مناسب از فعالیت‌های نذری، استفاده از روش‌های کیفی در این مطالعه مدنظر قرار گرفت. بهره جستن از تکنیک‌های مطالعات کیفی این فرصت را فراهم نمود تا پژوهشگران با حضور بی‌واسطه در جامعه مورد مطالعه تجربه زیسته و جهان بینی افراد را نسبت به مفهوم نذر و فعالیت‌های ملازم با آن را به خوبی درک و تفسیر کنند. به بیانی بهتر، استفاده از تکنیک‌های مطالعات کیفی به طور خاص ابزار مشاهده و مصاحبه عمیق و نیمه عمیق^۱، ضمن ایجاد زمینه‌های مناسب جهت شناخت دقیق فعالیت‌های نذری در جامعه مورد مطالعه، سبب فراهم آمدن بستر مناسب برای ادراک منظم دیدگاه‌ها و معانی متفاوت افراد در این رابطه گردید.

از آنجا که پرسش‌ها و اهداف این پژوهش به شکلی مطرح گردید که نمونه یا مشارکت‌کنندگان پژوهش پیش از مطالعه مشخص نبودند، بنابراین، از دو نوع نمونه‌گیری آسان یا در دسترس^۲ و نیز نمونه‌گیری نظری^۳ استفاده گردید. استفاده از این دو نوع نمونه‌گیری سبب شد که جمع‌آوری و تحلیل داده‌ها به طور همزمان رخ دهد؛ بدین صورت که نمونه‌گیری آسان اطلاعات لازم را برای مطالعه فراهم می‌نمود و نمونه‌گیری نظری زمینه را برای دست‌یابی تحلیل داده‌ها از طریق فرآیند ارزیابی مداوم برای دست‌یابی به اشباع نظری^۴ ایجاد کرد (Charmaz, 2000). نمونه‌گیری نظری بخش مهمی از نمونه‌گیری در روش تئوری مبنایی^۵ است که توسط استراس و کوربین^۶ ابداع شده است. این نوع از نمونه‌گیری سبب می‌شود تا پژوهشگران با به

۱. در این مطالعه به‌طور کلی با ۳۴ نفر مصاحبه شد، ۱۵ نفر از مصاحبه‌شوندگان زن و ۱۹ نفر مرد بودند.

2. convenience of opportunistic sampling
3. theoretical sampling
4. theoretical saturation
5. grounded theory
6. strauss and corbin

دست آوردن داده‌های مختلف به مفهوم‌سازی^۱ و مقوله‌بندی^۲ اطلاعات دست یازند و همواره در جریان مطالعه پرسش‌های زیر را مطرح نمایند: برای اشباع نظری به چه اطلاعاتی نیاز داریم؟ درباره چه موضوعاتی باید داده‌ها را گردآوری کرد؟ کجا باید به دنبال اطلاعات گشت؟ در چه موقعیت‌هایی، ارزیابی‌های بعدی را انجام داد؟ (Coyne and Cowley, 2006.205).

پرسش مداوم پرسش‌های بالا در جریان مطالعه، سبب شد تا جمع‌آوری و تجزیه و تحلیل داده‌ها همزمان صورت پذیرد و این فرآیند تا ترسیم ابعاد و کشف عوامل تاثیرگذار بر فعالیت‌های نذری در جامعه مورد مطالعه ادامه یابد. به عبارت بهتر، در این مطالعه، جمع‌آوری داده‌ها و تحلیل‌های مداوم و مکرر تا زمانی صورت می‌پذیرفت که میدان پژوهش دیگر اطلاعات جدیدی را در اختیار محققان قرار نمی‌داد؛ بنابراین، وقتی که جمع‌آوری داده‌ها به نقطه اشباع رسید، جریان فعال مطالعه نیز پایان یافت.

میدان مطالعه

کنش نذر، فعالیت دینی به حساب می‌آید، بنابراین، این پژوهش و تحقیق در یکی از شهرهای مذهبی استان گیلان یعنی، شهر فومن - یکی از شهرهای غربی این استان - صورت گرفت. فومن یکی از شهرهای قدیمی و مذهبی گیلان است که کنش‌های مختلف و مناسب گوناگون مذهبی در ایام خاص مذهبی در آن به وقوع می‌پیوندد، به طوری که برخی از آن مناسب، بسیار متمایز و منحصر به فرداند. گونه‌گونی و تنوع فعالیت‌های نذری در این شهر قدیمی شمال ایران، پژوهشگران را بر آن داشت تا گستره و تنوع کنش‌های نذری را در این شهر جست‌وجو و بررسی نمایند.

یافته‌های تحقیق

در این مطالعه تلاش شد با نمونه‌گیری نظری، داده‌های به دست آمده با مشاهدات و مصاحبه‌ها، تکه‌برداری شود. این امر سبب شد که پژوهشگران با تحلیل خط به خط داده‌ها بیش از ۸۵۰ مفهوم را بسازند که این مفاهیم با روند مداوم مقایسه و ارزیابی روابط متقابل و نیز کشف و حذف مفاهیمی که مترادف و هم‌پوشان بودند، به ۲۲ مقوله تقلیل یافت. مقولات به دست آمده با یک توجیه نظری با توجه به اهداف و پرسش‌های تحقیقی سازمان‌یافتگی پیدا نمود که در ادامه، به شکل انسجام‌یافته از نظر خواهد گذشت.

1. conceptualization
2. categorization

گونه‌های نذر در فومن (جامعه مورد مطالعه)

اولین مسئله و هدف این مطالعه عبارت بود از این‌که گونه‌ها و شکل‌های گوناگون نذر در فومن (جامعه مورد مطالعه) چیست؟ در جریان تحلیل داده‌ها، پاسخ‌گویی به این پرسش بسیار مشکل بود؛ چرا که تنوع و گوناگونی کنش‌های نذری، سبب می‌شود صورت‌بندی آن نیز به گونه‌های مختلفی انجام شود. از آنجاکه ادبیات تحقیقی قابل توجهی در این رابطه وجود ندارد، ارائه منسجم و دقیق گونه‌ها و شکل‌های گوناگون فعالیت‌های نذری، آسان نخواهد بود. با توجه به داده‌های جمع‌آوری‌شده، می‌توان گفت که نذر در میدان مورد مطالعه به شکل‌های گوناگونی رخ می‌دهد که در وابستگی متقابلی نسبت به هم قرار دارند. تفسیر اطلاعات به‌دست‌آمده به‌خوبی نشان می‌داد که گونه‌های فعالیت‌های نذری با تنوعی قابل توجه بر ابعاد یا ویژگی‌هایی چون شمول جمعیتی، محتوا و زمینه‌های قابل تحقق استوار است که در یک چشم‌انداز منحصر به فرد، صورت‌بندی فعالیت‌های نذری را از نذرهای فردی تا جمعی، از نذرهای مالی تا نذرهای غیر مالی و ارتباط دادن نذرها با امور معنوی، اجتماعی، فرهنگی و عمرانی گسترانیده است.

الف) تقسیم و طبقه‌بندی نذرها بر اساس شمول جمعیتی

بر این اساس می‌توان فعالیت‌های نذری را به دو شکل تقسیم کرد:

۱) **نذرهای فردی:** این زیر شاخه از گونه‌های فعالیت‌های نذری آن دسته از کنش‌های نذری را در بر می‌گیرد که افراد در قالب مناسکی فردی و جهت پیمان و مجاورت با خدای خویش بدون حضور در اجتماع به آن روی می‌آورند. این امر بدین علت صورت می‌پذیرد که نذرکنندگان بتوانند در فضای عاری از اجتماع دیگران در خلوت و تهایی یا بدون درک دیگران از ماهیت و قصد اعمال آن‌ها، بر بسیاری از ناملایمات و سردرگمی‌های فراروی زندگی‌شان با نیایش به درگاه خداوند، غلبه کنند. اعمال نذری‌ای مانند روزه، نماز بخشی از این نوع نذرهایند که به شکل قلبی و بدون حضور یا شرکت افراد با آداب و شرایط ویژه انجام و ادا می‌شوند و موجبات اتصال بی‌واسطه فرد با معبود خویش را فراهم می‌آورند.

۲) **نذرهای جمعی:** بخش زیادی از اعمال نذری در جامعه مورد مطالعه موجودیتشان بر حسب حضور و تحقق در عرصه اجتماعی، گروهی و جمعی تعیین می‌شود. نذرهای جمعی یا گروهی با آیین‌های ویژه‌ای انجام می‌پذیرند تا مومنان در اجتماعی گرد هم آیند و از این طریق بتوانند در باب مسائل و مشکلات فراروی زندگی‌شان چاره‌جویی نمایند. برای مثال، زیارت مکان‌ها مقدس یا آیین‌های ویژه در ایام مذهبی، اطعام طعام و ختم قرآن یا سوره و سفره‌های

نذری از جمله مواردی هستند که ضمن قوام‌بخشی امر دینی، سبب همبستگی، وحدت و مودت اجتماعی در جامعه می‌شوند. در این رابطه باید تأکید کرد که عمده‌ترین نذرهای جمعی را زنان با فعالیت‌های گوناگون نذری انجام می‌دهند.

ب) تقسیم و طبقه‌بندی نذرها بر اساس محتوای کالاهای نذری

بر اساس محتوا می‌توان کالاهای نذری را به دو شکل از هم جدا کرد:

۱) **نذرهای مالی:** این نوع از نذری‌ها مستقیماً با پرداخت پول یا کالاهای ویژه صورت می‌پذیرد. بخش زیادی از فعالیت‌های نذری، شامل کالاها یا خدمات مالی است که به شیوه‌های گوناگون در پهنه جامعه مورد مطالعه گسترانیده شده است. تنوع و گستردگی این‌گونه از نذرها بسیار است؛ به طوری که قربانی‌کردن، اطعام و تأمین کالاها و وسایل مورد نیاز مکان‌ها مقدس و حسینی‌ها و حتی دستگیری از محرومان و نیازمندان و همچنین نذرهایی که برای توسعه و آبادانی جامعه مورد مطالعه بود را در بر می‌گیرد. در این نوع از نذری‌ها پایگاه اقتصادی و میزان تمکن مالی نذرکنندگان در شکل و نوع نذری‌ها بسیار تأثیرگذار است.

۲) **نذرهای غیرمالی:** بخشی از فعالیت‌های نذری به شیوه و شکلی صورت می‌گیرد که در قالب کنش‌های مادی و مالی نیست، بلکه به شکل معنوی و غیرمالی تحقق می‌یابد. گستره و شعاع نذرهایی که محتوای آن را فعالیت‌های غیرمالی تشکیل می‌دهد، کمتر از نذرهای مالی در جامعه مورد مطالعه نبود. این‌گونه از فعالیت‌های نذری به شکل‌های متفاوتی در جامعه پدیدار می‌شوند و در قالب نذرهای عبادی همچون روزه، نماز و نذرهای خدماتی که به شکل رایگان توسط نذرکنندگان - در قالب‌های مختلف فرهنگی، اجتماعی، بهداشتی و انسانی - بروز می‌کنند. ویزیت رایگان بیماران از سوی پزشکان، آموزش و مهارت‌اندوزی و تقویت بنیه تحصیلی افراد کم‌بضاعت و محروم، از جمله نذرهای خدماتی رایگانی بودند که در جامعه مورد مطالعه می‌توان از آن یاد کرد. قابل توجه است که این‌گونه نذرها با توجه به گوناگونی شگفت‌انگیزی که بر گونه‌های فعالیت‌های نذری ایجاد نموده‌اند، سبب شده‌اند تا زمینه‌های بروز کنش‌های نذری در عرصه‌های گوناگون معنوی، اجتماعی و تأمین، انسانی و فرهنگی کشانیده شود که در ادامه بدان پرداخته می‌شود.

ج) تقسیم و طبقه‌بندی نذرها بر اساس زمینه‌های قابل تحقق

در تحلیل داده‌های جمع‌آوری شده، این مهم کاملاً آشکار بود که نذر و فعالیت‌های نذری تنها با حیات دینی و فردی نذرکنندگان مرتبط نیست؛ بلکه دامنه فعالیت‌های نذری در عرصه‌های گوناگونی فراخ شده است؛ به طوری که می‌تواند به مثابه سرمایه عظیمی به حساب آید که تمامی

حوزه‌های فردی و اجتماعی را تحت تأثیر قرار دهد. اعمال برآمده از فعالیت‌های نذری به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم سبب نیروسازی، بسترسازی، نهادسازی و تواناسازی زندگی دنیوی، اخروی، معنوی، اجتماعی و فردی می‌شود. به عبارت بهتر، نذر با حوزه‌های گوناگون حیات اجتماعی و فردی افراد درگیر است و می‌تواند اثرات و تأثیرپذیری متقابلی بر جامعه و نوع اعمال نذری بگذارد. گونه‌های قابل تحقق نذر بر این اساس عبارت‌اند از:

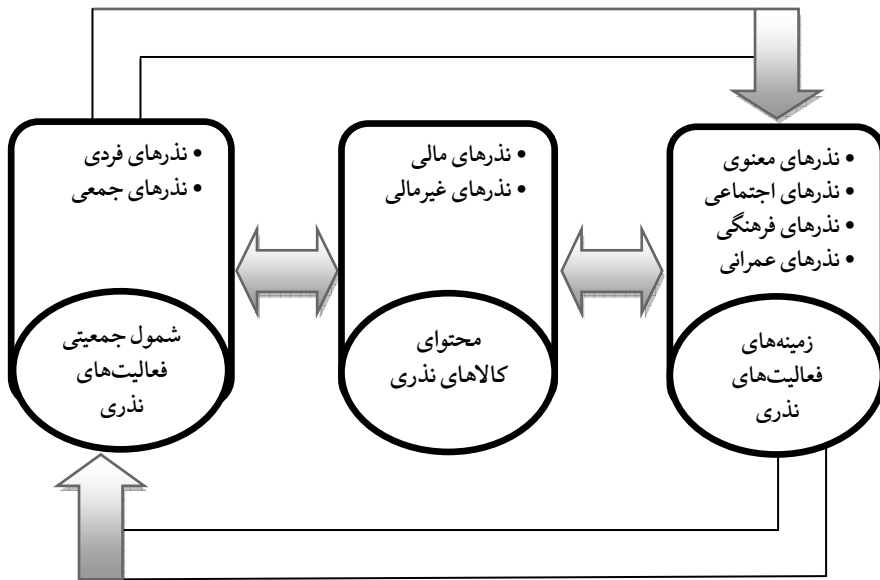
۱) **نذرهای معنوی:** نذر نوعی عبادت و بندگی است که هدفش سلامت روحی و معنوی دینداران است. نذر از طریق مناسک مختلف، خودسازی فردی و اجتماعی افراد را تحقق می‌بخشد و نیز ظرفیت دینداران برای پرهیز از خطاها و لغزش‌ها را بالا می‌برد و بدین شکل مسیر تقرب و بندگی را هموار می‌سازد؛ پس می‌توان گفت تمامی گونه‌های نذری به‌نوعی در نذرهای معنوی‌اند که هدف اصلی آن‌ها جلب رضایت خداوند است. معنویت و بندگی در فعالیت‌های نذری گاه مستقیماً درک می‌شود، مانند فعالیت‌های نذری‌ای که به شکل عبادات - مانند نماز، روزه و قرائت قرآن - است و گاه به شکل غیرمستقیم از طریق نتیجه اعمال نذری حاصل می‌آید.

۲) **نذرهای اجتماعی:** بسیاری از کنش‌های نذری در جامعه مورد مطالعه به شکلی تحقق می‌یافت که زمینه‌های تولید سرمایه اجتماعی، انسجام اجتماعی و خدمات گوناگون تأمین اجتماعی به‌ویژه راهبرد حمایتی آن را تسهیل می‌نمود. این‌گونه فعالیت‌های نذری افزون بر کارکردهای مذهبی، پیامدها و اثرات اجتماعی مستقیمی نیز دارد. در این رابطه نذرهای جمعی همچون سفره‌های نذری، زیارت مکان‌ها مقدسه‌ای که به شکل گروهی (کاروان زیارتی) انجام می‌شود، سبب بالا رفتن تعاملات اجتماعی و درک متقابل افراد نسبت به یک‌دیگر می‌شود و از این طریق می‌تواند، پیوستگی اجتماعی را در جامعه قوام بخشد و از سوی دیگر ذخایر سرمایه اجتماعی را در جامعه تقویت نماید. همچنین برخی از فعالیت‌ها و کالاهای نذری دارای ظرفیت‌های تأمینی و حمایتی‌اند که مستقیماً معطوف به افراد نیازمنداند. این دسته از کنش‌های نذری هنگامی پدیدار می‌شوند که نذرکننده برای قبول‌شدن نذرش و جلب رضایت الهی، بخشی از نذری خود را برای افراد نیازمند - پیش یا پس یا از برآورده‌شدن حاجت‌اش - در نظر می‌گیرد (همانند نذر قربانی، طعام‌های نذری و خیرات اموات و...) یا به دلیل مشاهده شدت فقر دیگران، تحریک حس انسان‌دوستی و به دست آوردن پاداش‌های اخروی و دنیوی در خویش به شکل مستقل در قالب کمک‌های مادی و غیرمادی برای تأمین نیازهای افراد محتاج و همچنین نیازهای موقتی و نیازهای آینده خود به این‌گونه نذرها مبادرت ورزند و بدین طریق به‌طور متقابل خود و نیازمندان را مورد حمایت قرار می‌دهند.

۳) **نذرهای فرهنگی:** این نوع از نذرها به نوعی ملازم با نذرهای اجتماعی اند. این نوع از نذری‌ها چنان‌اند که نذرکنندگان برای جلب رضایت الهی و نیز به برآورده شدن حاجات‌شان در قالب کالاهای معنوی و غیرمادی و خدمات آموزشی و فرهنگی در صدد توانمندسازی افراد نیازمند برمی‌آیند. این‌گونه نذری در جامعه مورد مطالعه بسیار متداول است. برگزاری رایگان کلاس‌های تقویتی در زمینه آموزشی و مهارتی برای اقشار محروم، اهدای وسایل و ابزار آموزشی به مؤسسات نگهداری از کودکان بی‌سرپرست یا بدسرپرست، تجهیز مدارس و مراکز آموزشی موجود در مناطق محروم و... از زمره نذرهای فرهنگی‌ای‌اند که مورد مشاهده قرار گرفته‌اند.

۴) **نذرهای عمرانی:** آن دسته از نذرهایی که در سطحی کلان‌تر از نذرهای مالی، ازسوی افراد خیر به دلیل ثواب ماندگار الهی یا برآورده شدن حاجات صورت می‌پذیرد که تمامی جامعه از مزایای آن بهره‌مند می‌شوند و موجبات آبادانی و عمران جامعه را فراهم می‌آورد. در چندین مورد پژوهشگران با مشاهده‌ها و مصاحبه‌های مکرر به این مهم برخوردند که در منطقه مورد نظر برخی از خیران برای رهایی از بیماری‌ها و مصائب خود یا نزدیکان‌شان، مکان‌ها و بناهایی چون مراکز تفریحی، فرهنگی و مذهبی، پل ارتباطی و... ایجاد و احداث نمودند که تاثیرات مهمی در آن منطقه داشته است. شدت و وضوح اثرات نذرهای عمرانی، به دلیل بار مالی آن سبب گردید تا این‌گونه نذری، رابطه همسوی و نزدیکی با توسعه داشته باشد و بتواند هزینه‌های توسعه را کاهش دهد. نذرهای عمرانی شاید به نوعی هم‌پوشانی با دیگر راهکارهای دینی تأمین اسلام به‌ویژه وقف، هبه و انفاق داشته باشند، اما باید گفت که فعالیت این‌گونه نذری، چون که از سوی خیران بر عهد و پیمان مبتنی بر نذر بوده، بنابراین، باید به‌مثابه فعالیتی نذری مورد توجه قرار گیرد.

ناگفته نماند که در تقسیم و طبقه‌بندی نذرها می‌توان جنسیت (نذرهای زنانه و مردانه) و پایگاه اقتصادی نذرکنندگان (نذرهای افراد طبقه بالا، نذرهای طبقه متوسط، نذرهای طبقه پایین) را نیز در نظر گرفت. از آنجا که تفاوت وقوع اعمال نذری برحسب این عوامل بسیار محدود است و بسیاری از اعمال نذری در میان جنسیت‌ها و طبقات مختلف اقتصادی یکسان است از ارائه این تقسیم صرف نظر کردیم، اما در بخش عوامل تقویت‌کننده نذر به آن پرداخته خواهد شد. همچنین باید تأکید کرد که تمامی ابعاد مؤثر در صورت‌بندی فعالیت‌های نذری، رابطه‌ای متقابل و چندوجهی با هم دارند؛ برای مثال، نذرهای جمعی می‌توانند در شکل‌های متفاوت مالی یا غیرمالی و در زمینه‌های متعدد اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و حتی معنوی صورت پذیرند. شکل زیر تقسیم‌بندی و روابط متقابل گونه‌های فعالیت‌های نذری را به خوبی نشان می‌دهد.



شکل ۱. صورت‌بندی نذر در جامعه مورد مطالعه

عوامل تأثیرگذار بر وقوع نذر

با نگاه عمیق بر مشاهدات مستقیم و همچنین مصاحبه‌های گوناگون با افراد مختلف در این مطالعه وقوع اعمال نذری را باید وابسته به سه عامل اساسی دانست که با درآمیختگی فزاینده‌ای همان‌گونه که در شکل شماره (۲) نشان داده شده است، موجبات ایجاد کنش نذر و پراکنش آن در جامعه مورد مطالعه می‌شوند و با تکمیل یک‌دیگر، دامنه نذر در آن جامعه را گسترده‌تر می‌نمایند که آن سه عامل عبارت‌اند از:

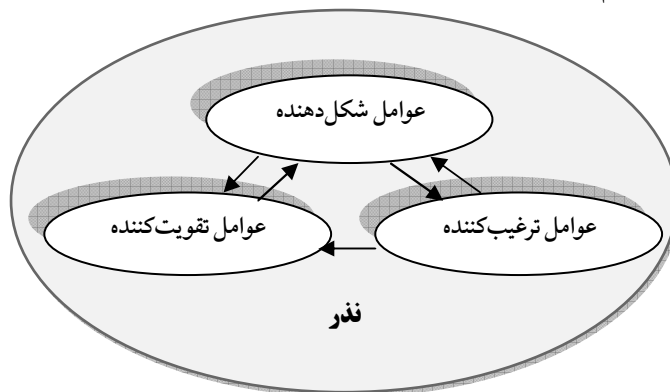
الف) عواملی که سبب ایجاد و شکل‌گیری نذر می‌شوند؛

ب) عواملی که سبب تقویت و تحکیم نذر می‌گردند؛

ج) عواملی که افراد جامعه را ترغیب به انجام فعالیت‌های نذری می‌کنند.

این عوامل و ارتباطات آن‌ها همان‌گونه که در شکل (۲) نشان داده شده است، توأمان به سه پرسش اساسی دیگر این مطالعه پاسخ می‌دهند. یکی از سؤالات اساسی که در این مطالعه مطرح شد، عبارت بود از این‌که عوامل تأثیرگذار بر نذر کدام‌اند؟ شکل شماره (۲) به خوبی نشان می‌دهد که فعالیت‌های نذری در جامعه مورد مطالعه تحت تأثیر سه عامل شکل‌دهنده، تقویت‌کننده و ترغیب‌کننده قرار دارد. از سوی دیگر سؤال دیگر این مطالعه این بود که چرا افراد جامعه مورد مطالعه به فعالیت‌های گوناگون نذری اقدام می‌ورزند؟ پاسخ این پرسش نیز در

عوامل تأثیرگذار بر وقایع نذری در جامعه مورد مطالعه نهفته است. از آنجا که فعالیت‌های نذری دارای برخی از عوامل تأثیرگذار همچون عوامل پیش‌گفته هستند، سبب ایجاد انگیزه اقدام به کنش‌های نذری می‌شوند. هرکدام از این عوامل از ابعاد و ویژگی‌های خاصی تشکیل شده‌اند که زمینه افزایش فعالیت‌های نذری و اقدامات نذرگونه را فراهم می‌آورند. آخرین سؤال این پژوهش نیز بدین شکل عنوان گردید که ارتباط عوامل تأثیرگذار بر نذر در جامعه مورد مطالعه چگونه است؟ همان‌گونه که در شکل شماره (۲) نشان داده شده است، عوامل گوناگون تأثیرگذار بر وقوع نذر در جامعه مورد مطالعه در یک ارتباط متقابل و فرآیندی مکملانه هستند که بر دامنه و وسعت نذر در جامعه مورد مطالعه می‌افزایند. در ادامه، به تبیین عوامل گوناگون تأثیرگذار بر وقوع نذر می‌پردازیم.



شکل ۲: عوامل تأثیرگذار بر وقوع نذر

الف) عوامل شکل‌دهنده نذر

کنش نذر جهت بروز در پهنه جامعه به عواملی تأثیرگذار در این زمینه وابسته است. براساس یافته‌های به‌دست آمده، می‌توان عوامل شکل‌دهنده نذر را معلول و برآمده از دو علت اساسی دانست: ۱. نیازمندی و ۲. موقعیت فرهنگی.

نیازمندی: انسان دارای توانایی‌ها و ظرفیت‌های محدودی است که او را می‌دارد تا در برابر حجم سنگین نیازهای نامحدودش همواره برای ایجاد تعادل در مراحل مختلف زندگی خود چاره‌اندیشی نماید تا به‌گونه‌ای بتواند دست‌کم برخی از نیازهای خود را برآورده سازد. بر این اساس، یکی از راهبردهای مؤثر و کارا که بشر برای تأمین نیازهای گونه‌گون خود از آن استفاده می‌کند، دین است. دین به روایت و پافشاری بسیاری از متفکران دارای کارکردهای مختلفی همچون آرامش‌بخشی، اعتمادزایی، ایجاد روحیه صبر و تحمل، امنیت روانی و رفع مصائب و نیازهای گوناگون است (همتی، ۱۳۷۹: ۱۴). دیدگاه‌ها و نظریه‌های گوناگون اندیشمندان مختلف دین

شاهدی بر این مدعاست و از جمله این بیان مستدل مالینوفسکی - انسان‌شناس معروف فرانسوی - که تأکید می‌نماید: دین ریشه در فشارها، تنش‌ها و اضطراب‌های عاطفی و روزمره دارد و به‌گونه‌ای مؤثر با حمایت از انسان و برآورده ساختن نیازهای گوناگونش وی را از شر فشارهای سرسام‌آور زندگی رها می‌سازد و توانایی‌های وی را در رویارویی با انواع خطرات و رفع موانع و مشکلات بالا می‌برد (همیلتون، ۱۳۷۷: ۸۶). بنابراین، یکی از ویژگی‌های اساسی دین رهایی‌بخشی و برآورده ساختن نیازهای انسان است که از طریق اعمال و مناسک خاص، پذیرش دین را تثبیت می‌نماید (اریکسون، ۱۹۶۸: ۱۰۶).

در این میان دین اسلام نیز ظرفیت‌های بالایی در کاهش اضطراب و دغدغه‌های پیروانش دارد. اسلام، انسان را پیوسته نیازمند و محتاج به پرودگار می‌انگارد و جز خدای یگانه همه نیازمند به ذات الهی او هستند؛ در نتیجه، یکی از راهبردهای اساسی‌ای که اسلام برای برآوردن نیازها و حل مشکلات زندگی ارائه می‌کند، نذر است. به سخنی بهتر، در مصاحبه‌هایی که در فرآیند جمع‌آوری داده‌ها در مراحل مختلف این پژوهش با آن روبرو بودیم به‌طور چشمگیری با این پاسخ‌ها از سوی مشارکت‌کنندگان برخورد نمودیم که «ما به درگاه خدا، نیازمندیم، تنها اوست که به هیچ‌کس و هیچ‌چیزی نیاز ندارد؛ ما همیشه در مقابل خدا مسکین هستیم حتی اگر غرق پول و مقام باشیم؛ ما همه مستمند و فقیر هستیم، همیشه باید نذر و نیاز کنیم تا خدا به فکر ما باشد و...» که شاهدی بر نیازمندی همیشگی انسان است و همچنین پاسخ‌هایی از این دست که «نذر می‌کنم تا مشکلم حل شود؛ من با نذر کردن از خدا می‌خواهم که نیازم را برطرف کند؛ من هر وقت عقیده (اراده) کنم، اطمینان دارم آنچه را که می‌خواهم خدا به من می‌دهد، چون که می‌داند من نیاز دارم؛ نذر راه چاره‌ای است که می‌توانم با آن مشکلاتم را حل کنم؛ من هر وقت نیاز شدیدی احساس کنم که برایم قابل حل نباشد نذر می‌کنم» نمونه‌هایی هستند که به‌خوبی به نیازمندی انسان و بهره‌گیری از راهکار دینی «نذر»، برای برطرف کردن نیازها تأکید دارند. نکته قابل توجه این است که رابطه نذر و نیاز رابطه‌ای بسیار پیچیده است به‌نوعی که نذر با تنوع قابل توجهی، نیازهای فراوانی که انسان با آن روبرو می‌شود را پاسخ می‌دهد و این امر با یک آمیزش انکارناپذیر با موقعیت فرهنگی که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد، سبب شود تا نیازهای گوناگون انسانی در مراحل مختلف زندگی پاسخ داده شود که در یک نگاه کلی می‌توان آنها را به دو دسته تقسیم کرد:

۱) **نیازهای مقطعی:** انسان در هر برهه‌ای از حیات خود با موانع و مشکلاتی برخورد می‌کند که گاه از حل آن درمانده و ناتوان می‌شود و از همین‌رو، دست به دامن نیروهای فرامادی می‌شود. در جامعه مورد مطالعه نیز از آنجا که تقریباً همه شهروندان شهر فومن پیرو اسلام و شیعه دوازده‌امامی بودند، برای جبران خسارت‌ها یا نیازهای مقطعی و موقت خود دست به دامن

خدا و واسطه‌های مقدس او یعنی ائمه اطهار علیه‌السلام و امامزادگان و سادات می‌شدند که نمونه‌هایی از آن در این داده‌ها مشهود است: «من بعضی اوقات وقتی که می‌خواهم نذر بکنم به جد سادات پناه می‌برم؛ همیشه ائمه یا پنج‌تن را قسم می‌دهم که نذر مرا قبول کنند؛ من با نذر دست به دامن خدا می‌شوم؛ اگر آدم با دل‌پاک در خانه سادات یا امام‌ها را بزند و به زیارت آن‌ها برود، فکر نکنم که کسی ناراضی برگردد؛ من با نذر کردن و واسطه قرار دادن امامزاده‌ها یا دوازده امام و سادات از خدا می‌خواهم که یک کاری برای من بکند و...». نذر، راهکار متداولی است که مردم این منطقه برای برآوردن نیازهای خود بدان متوسل می‌شوند. بدین‌صورت که افراد با پیمان بستن با خدا و واسطه‌های او به دنبال شفایافتن بیماری بیماران، موفقیت فرزندان در تحصیل و مراحل زندگی همچون ازدواج، دانشگاه، اشتغال و... هستند. برای مثال، در داده‌های خام عبارت‌هایی همچون: «دوست دارم هر وقت گرفتار شدم، با نذر کردن از وضعیت بدی که دچارش شده‌ام، رها شوم؛ بیشتر زمانی نذر می‌کنم که ببینم یکی از خانواده یا بستگانم بیمار شده‌اند تا شفای آن‌ها را بگیرم؛ من برای درمان درد یا بیماری خودم یا نزدیکانم زیاد نذر می‌کنم و...» دیده می‌شوند که بر این ادعا دلالت دارند.

۲) نیازهای آینده: ذهن انسان این مهم را درک می‌نماید که همواره با نیاز و نیازمندی‌های گوناگونی در لحظات مختلف زندگی اش روبرو می‌شود، بنابراین می‌کوشد تا در دوره‌های توانایی خویش، برای خود، ذخیره یا جایگزین‌های خوبی برای حل بحران‌ها و نیازهایی که در آینده با آن روبرو خواهد شد، انباشت نماید. این امر موجب می‌گردد که بشر - به شکل خودآگاه یا ناخودآگاه - با ممارست و تمایل همیشگی به اعمال خداپسندانه و خیرخواهانه همواره برای خود اندوخته‌ای از رفتار صالحه را ذخیره نماید تا در آینده و حتی پس از مرگ بتواند از آن بهره‌گیری کند. با نگاهی به داده‌های خام می‌توان مواردی را یافت که مشارکت‌کنندگان اظهار می‌کردند: «نذر می‌کنم تا خدا همیشه در خرج و خوراک زندگی به من کمک کند؛ نذر می‌دهم تا آخرتم را آباد کنم؛ آدم باید برای ذخیره آخرتش، دست بیچاره‌ها را (با نذری دادن) بگیرد؛ هر آدمی چه پولدار باشد چه مثل ما بدبخت، خلاصه دردمند می‌شود (پس الآن باید با نذرهای خداپسندانه به فکر فردای خودش باشد)؛ ما باید آخرت خود را در این دنیا درست بکنیم چه بهتر که با کمک کردن و نذری دادن به فقرا این کار کنیم؛ مطمئن باشید که ما یک روزی گرفتار می‌شویم امروز نوبت ما نیست ولی فردا که نوبت ما هم فرامی‌رسد پس چه خوبه که الآن دست آن‌هایی که احتیاج دارند را (با دادن نذری‌های خودمان به آن‌ها) بگیرم تا فردا دیگران دست ما را بگیرند» و با این تعبیرها ضمن بیان نیازمندی خود، همواره نذر را به‌مثابه راه‌کاری برای برآوردن نیازهای آینده خود معرفی می‌کردند.

موقعیت فرهنگی: نذر عمل و رفتاری است که معطوف به مقتضیات فرهنگی و دینی است و

در عین معطوف بودن به اعتقاد و عاملیت دینی تا حد زیادی به شرایط فرهنگی حاکم بر جامعه وابسته است. به روایتی دیگر، فرهنگ و دین در یک رابطه همسو از هم تأثیر پذیرفته و برهم تأثیر می‌گذارند تا بتوانند، یک‌دیگر را درک و در سطح جامعه به حیات خود ادامه دهند. این امر سبب شده تا دین و اعمال دینی در عرصه‌های گوناگون فرهنگی آن جامعه بازتعریف شوند و با توجه به ابزار و امکانات نرم‌افزاری و سخت‌افزاری موجود، بسیار گسترده و متنوع‌تر نمایان گردند. به‌بیانی روشن‌تر، از آنجا که جامعه مورد مطالعه از پیشینه تاریخی بسیار کهن برخوردار است و آداب، رسوم و آیین‌های مختلف فرهنگی دارد، نذر با پذیرفته شدن در این جامعه به گونه‌های مختلف با تنوع وسیع در حوزه‌های مختلف فرهنگی و دینی جامعه تولید و بازتولید می‌شود، به‌طوری‌که نذر با آمیزش فرهنگی در یک زمان طولانی در جامعه نهادینه گشته و به استناد پاسخ‌های مشارکت‌کنندگان این پژوهش که تصریح می‌کردند: «نذر کردن را از پدر و مادرم یاد گرفته‌ام؛ نذر کردن سینه‌به‌سینه چرخیده و همه انجام داده و می‌دهیم؛ نذر یک امر ارثی است؛ من از کوچکی دیده‌ام و شنیده‌ام که هر کی به امامزاده‌ها متوسل شده (نذر کرده)، حاجت خود را گرفته؛ مادرم به من نذری دادن و دست‌گیری از نیازمندان را بسیار سفارش می‌نمود؛ نذر و کمک کردن به همدیگر از قدیم تا به حالا دیگر در وجود ما مانده است» نذر و نذری دادن، همواره به‌عنوان یکی از جنبه‌های رفتار انسانی که ریشه در سنت دارد، همیشه وقوع آن محتمل هست و با توجه به شرایط خاص فرهنگی با وجود اعمال گوناگون نذری با انعطاف و تنوع چشمگیر در سطح جامعه در تکاپوست و فرهنگ آن را به‌مثابه راهکاری برای حل مشکلات مختلف زندگی به افراد جامعه معرفی می‌کند.

شرایط فرهنگی افزون بر این که موجب وقوع نذر در جامعه می‌شوند بر دامنه و وسعت آن نیز می‌افزایند. نذر در احکام اسلامی به‌مثابه عمل و عهدی الزام‌آور تأکید شده که مبتنی بر نیت است و پس از گرفتن نیاز یا حاجت فرد مسلمان، وی را مکلف می‌نماید به پیمانی که بسته عمل نماید (ابراهیمی، ۱۳۸۱: ۵۶). گاه مسلمانان معتقد به دلیل شرایط فرهنگی و اجتماعی و از سوی دیگر نفوذ دین و درآمیختگی آن دو نهاد با یک‌دیگر در جامعه خویش، تعریف گسترده‌تری از نذر که شاخه‌های متعددی از اعمال نذری را در بر می‌گیرد، ارائه می‌دهند. در نتیجه توانایی حضور آن در جامعه فراخ‌تر می‌شود. در جامعه مورد مطالعه اقسام گوناگونی از فعالیت‌های نذری نظیر سفره‌های نذری، نذر ختم (سوره) انعام، ختم صلوات، نذر عید غدیر، عید قربان، نذر زیارت قبور ائمه اطهار علیهم‌السلام و امامزادگان و سادات، نذر چهل منبر در ایام محرم، نذر اطعام، نذر خیرات اموات و... مشاهده شد که برخی به‌لحاظ نوع، آیین و محتوا بسیار متفاوت با اعمال نذری دیگر فرهنگ‌هایند. از سوی دیگر، در جامعه مورد مطالعه با اعمال نذری فراوان همچون سفره حضرت رقیه (س) یا ختم انعام یا آجیل مشکل‌گشا برخورد می‌کنیم که پیش از آن‌که

نذرکننده به حاجت خویش دست یابد، به نذری دادن مشغول می‌شود؛ یعنی پیش از رواشدن حاجت، خورا ملزم به وفای به نذر می‌نماید یا در برخی انواع فعالیت‌های نذری، فرد نذرکننده پیش از آن‌که با مشکل یا نیازی مواجه شود با نذرهایی چون اطعام نیازمندان یا قربانی کردن، از خدا و ائمه اطهار می‌خواهد تا وی را در برابر خطرات و نیازهای آینده در امان و محفوظ نگه دارند.

ب) عوامل تقویت‌کننده نذر

همان‌طور که پیشتر نیز اشاره شد، نذر به وسیله نیاز و موقعیت فرهنگی با ارائه گونه‌های متنوع نذری در پهنه جامعه ایجاد می‌شود. آنچه در کالبد عوامل شکل‌دهنده نذر به چشم می‌خورد این است که آن عوامل از طریق عوامل دیگری که در یک راستا در حرکت هستند، تحکیم می‌یابد. این عوامل به مثابه اهرم‌هایی اند که سبب تقویت رفتارها و کنش‌های نذری می‌شوند و عبارت‌اند از:

زمان: نذر به زمان خاصی وابسته نیست و می‌تواند در هر مقطعی از حیات انسانی، به وقوع بپیوندد، اما برخی عوامل ممکن است بر زمان وقوع نذورات تأثیرگذار باشند، برای مثال، دو عامل نیازمندی و ایام مذهبی از این جمله‌اند. نیاز سبب می‌شود تا نذر در تمامی ایام در جامعه مورد مطالعه مشاهده شود و عامل ایام مذهبی نیز موجب می‌شود، نذر با شدت بیشتر در ایام مذهبی خاص صورت پذیرد. ایام مذهبی عبارت‌اند از ماه‌های محرم و صفر، رمضان و ایام اعیاد، ولادت‌ها، شهادت‌ها و یا وفات ائمه اطهار علیهم‌السلام و بزرگان مذهب شیعه که اعمال نذری در آن ایام با تنوع و میزان بیشتری مشاهده می‌شود.

بر عامل زمان نذر، به‌ویژه رابطه آن با ایام مذهبی در پاسخ‌های مصاحبه‌شوندگان بارها تأکید شده، به طوری که عباراتی همچون: «من هر وقت که مشکل دارم نذر می‌کنم؛ همیشه با نذر و نیاز فقط از خدا می‌خواهم که به داد من برسد؛ زمانی که گیر می‌کنم و دستم به جایی نمی‌رسد، نذر می‌کنم؛ من نذر را همیشه انجام می‌دهم و...» مواردی هستند که به تداوم نذر در تمامی لحظات زندگی اشاره دارند و پاسخ‌های نظیر: «بعضی اوقات (به‌ویژه ماه رمضان) فردی جلوی حیات خانه من برایم برنج یا پول می‌گذارد، بدون این‌که من خبر داشته باشم؛ شب‌های جمعه، ماه رمضان، محرم و صفر، ایام فاطمیه و اعیاد ائمه زیاد نذری می‌دهم؛ یک عده هستند که فقط محرم و صفر می‌آیند محل برای این‌که خودشان را نشان بدهند، غذاهای نذری می‌دهند که بیشترش را خودشان می‌خورند؛^۱ ماه رمضان و ایام محرم و صفر نذری زیادی به مساجد یا

۱. این امر یکی از پیامدهای منفی اعمال نذری است که به شدت در جامعه ما در حال گسترش است. برای دستیابی به ←

به‌طور شخصی می‌دهم و...) نمونه‌هایی‌اند که به وقوع نذر در ایام مذهبی خاصی دلالت دارند.

مکان: مکان نیز از جمله عواملی است که سبب تقویت نذر در جامعه مورد مطالعه می‌شود. رابطه مکان و نذر را می‌توان در دو سطح کلان و خرد مورد واریسی قرار داد. در سطح کلان می‌توان کلیت جامعه را در نظر گرفت، بدین شکل که شهر فومن از دیرباز به‌عنوان یکی از مذهبی‌ترین شهرهای استان گیلان مطرح بوده است. تعدد مساجد، مکان‌ها و هیئت‌های مذهبی و حضور عالمان و روحانیون نامداری همچون آیت‌الله ادیب و مرحوم آیت‌الله محمدتقی بهجت فومنی، دلیلی بر این مدعاست. نفوذ دین در تار و پود آن جامعه سبب شده تا اعمال و رفتارهای دینی و به تبعیت آن نذر به شکل بارزی به وقوع بپیوندد و از سوی دیگر وجود بقعه‌ها و مکان‌های مقدس در سطح خرد، شکل‌های گوناگونی از اعمال نذری را تولید می‌نماید. به عبارت بهتر، مکان‌ها مقدسه همچون مساجد، امامزاده‌ها و قبور سادات خاص که از منظر مجاورین دارای کرامات هستند و همچنین وابستگی بسیاری از اعمال نذری مانند سفره‌های نذری و مراسم گوناگون مذهبی به مکان‌ها مذهبی جهت وقوع و برگزاری مناسک ملازم با آن، در سطح خردتر موجب می‌شوند تا نذر و اعمال گوناگون نذری در مکان خاص با تشعشع فراوان تقویت شود.

جنسیت: نذر ماهیتی همگانی دارد و در بین زنان و مردان رایج است؛ اما در بسیاری از اعمال و رفتارهای نذری تفاوت‌های جنسیتی و تمایز نذورات در بین آن‌ها بسیار مشهود است. اساساً تنوع و تفاوت نذورات در زنان بیشتر از مردان هست و این امر سبب شده تا زنان به‌عنوان یکی از تاثیرگذارترین عوامل تقویت‌کننده اعمال نذری در سطح جامعه باشند. اعمال نذری که مختص زنان است، با دارا بودن ویژگی‌هایی همچون جمع‌بودن، جنبه غذایی داشتن، متنوع بودن، به کیفیت توجه داشتن، عدم حضور مردان (بهار، ۱۳۸۳: ۱۲۴-۱۲۵)، در مقابل، نذرهای مردانه که با دامنه محدود، بیشتر به فعالیت‌های جسمی، نذرهای مادی و کالایی، شرکت در مراسم مذهبی و نظایر آن محدود می‌شود، سبب شده تا نذر به‌عنوان نهادی اجتماعی و دینی در جامعه قلمداد شود که زنان می‌توانند در آن به‌تنهایی به مشارکت و اداره‌اش بپردازند و از این طریق برای بالا بردن توانایی‌ها و هویت اجتماعی خود گام بردارند.

مناسک و مراسم مذهبی: رابطه نذر و مناسک مذهبی، رابطه‌ای متقابل و دوسویه است. به‌طوری‌که برگزاری مراسم وابسته به نذورات‌اند و از سوی دیگر نذورات نیز برای قرار گرفتن در زمره فعالیت‌های اجتماعی وابسته به مناسک‌اند (همان: ۱۲۳). یافته‌های پژوهشگران در فرآیند

مطالعه آشکارا نشان می‌دهند که هزینه‌های مساجد، هیئت‌ها و مکان‌ها مذهبی و مراسم مذهبی در آن فضاها مقدس، پیوسته با نذورات تأمین می‌شوند و نذر نیز برای بازیابی و شکل‌گیری، پیوسته در جامعه نیازمند به مراسم و مناسک مذهبی است، به گونه‌ای که بسیاری از فعالیت‌های نذری به شکلی در جامعه رواج و رونق یافته که بیشتر از آنکه به‌عنوان رفتار دینی و اجتماعی قلمداد شوند، به‌مثابه منسکی دینی و اجتماعی مطرح می‌گردند؛ برای مثال، برخی فعالیت‌های نذری مانند سفره‌های نذری، ختم سوره انعام، بدون مناسک و شعایر خاص هرگز برگزار نمی‌شوند.

موقعیت طبقاتی: اثرگذاری اصلی موقعیت طبقاتی در تقویت نذر بیشتر از آنجا سرچشمه می‌گیرد که آن عامل، نوع، میزان و کیفیت نذر را تحت تأثیر قرار می‌دهد و در شدت یا کاهش اعمال نذری تأثیر چندانی ندارد. نذر عملی است که رفتار هر مسلمان معتقد با تعلق داشتن در هر پایگاه اجتماعی را می‌تواند در برگیرد. نذر بانفوذ در رفتارهای اجتماعی تمامی افراد جامعه از طریق موقعیت طبقاتی در نوع و میزان نذری‌ها تأثیر می‌گذارد و سبب تقویت آن در سطح جامعه می‌شود، بدین‌صورت که افرادی که به‌لحاظ مالی و اقتصادی در وضعیت مطلوبی نیستند، عمدتاً نذرهای عبادی و یا نذرهایی که هزینه مالی کمتری در بردارد را انجام می‌دهند و آنها که وسع و تمکن مالی بالایی دارند، بیشتر به نذرهایی که جنبه مالی یا ارزش مالی بالا دارند، اشتیاق می‌ورزند. تأثیر موقعیت طبقاتی در تقویت نذر در این داده‌ها مشخص است؛ «نذر بستگی به میزان توانایی فرد دارد؛ من نذری می‌کنم که می‌دانم، از عهده‌اش برمی‌آیم؛ نذری می‌کنم که در حد توانم باشد؛ نذری می‌کنم که بتوانم وقتی که حاجتم را گرفتم آن را بجا بیاورم؛ من هر چیزی که از دستم بیرون بیاید به‌عنوان نذر می‌دهم و...».

ج) عوامل ترغیب‌کننده به نذر

عوامل شکل‌دهنده و تقویت‌کننده نذر از جمله عوامل ساختاری هستند که وقوع نذر را در جامعه فراهم می‌آورند، اما همراه با آن عوامل، نذر به دسته‌ای دیگر از عوامل به‌عنوان عوامل ترغیب‌کننده نیز وابسته است که رفتار افراد و جامعه را تحت تأثیر قرار می‌دهد و با عمق و گستردگی خاصی که دارد ضمن پاسخ‌گویی به سلیقه‌های مختلف موجب می‌شود که افراد در هر لحظه‌ای از حیات خود به‌ویژه در برخورد با مصائب و مشکلات سخت با میل و شوق فراوان به این کنش دینی اقدام ورزند و بدین شکل فعالیت‌های نذری با سهولت و در گستره وسیع‌تری در جامعه پراکنده شود. آن عوامل عبارتند از:

عبادی بودن: در اسلام هر عملی که در راستای خشنودی و رضایت خداوند باشد، عبادت به‌حساب می‌آید. در این راستا نذر نیز به‌غیر از دربرداشتن اعمال عبادی دینی چون نماز و روزه

به‌عنوان گونه‌ای از اعمال نذری، دیگر فعالیت‌های آن نیز از آنجاکه به‌مثابه اعمالی برای رسیدن به مقاصد مشروع در مسیر رضای الهی عنوان می‌شوند، به‌نوعی عبادت به حساب می‌آیند. عبادی بودن اعمال نذری ضمن ترغیب افراد جامعه به چنین کنش‌هایی با شدت بیشتری موجب قلیان آن در جامعه می‌شود. این ویژگی کنش‌های نذری را آشکارا می‌توان در داده‌های خام مشاهده کرد. برای مثال، می‌توان به این موارد اشاره داشت: «برای فرار از آتش جهنم سعی می‌کنم که یاد خدا را به هر شکلی انجام بدهم تا بتوانم دل خداوند را شاد کنم. برای مثال، با نذری دادن یا نذرهایی مثل نماز، روزه، صلوات فرستادن...؛ نذر یک‌جور عبادت، ثواب داره؛ نذر می‌کنم به این علت که فکر می‌کنم، پلی است برای رسیدن به معبود من؛ آدم نذر می‌کند تا به خدا برسد و...».

ناگفته نماند که جنبه عبادی بودن مناسک نذری به بیان دورکیم می‌تواند در دو شکل مناسک عبادی مثبت و مناسک عبادی منفی در سطح جامعه رواج یابد. مناسک عبادی مثبت، فعالیت‌های دینی‌ای‌اند که به‌وسیله آن احساس خضوع دینداران برانگیخته می‌شود و آنان را برای خودسازی، آزمون‌دگی و سپاس‌گذاری از الطاف الهی، به‌اشار، از خودگذشتگی، پاک‌باختگی برای خود و دیگران و همچنین دست‌یازیدن به اعمال مطلوب انسانی و دینی سوق می‌دهد و مناسک عبادی منفی به‌عنوان دستگاهی از فعالیت‌ها عمل می‌نمایند و به شکل پرهیزها و خودداری‌ها جلوه‌گر می‌شوند و بدین شکل زمینه‌رهایی افراد از آلودگی‌ها را فراهم می‌نمایند (۵۳۸-۴۲۴:۱۳۸۶).

تنوع داشتن: از عوامل اساسی‌ای که موجب رغبت افراد به اعمال نذری و جریان همیشگی آن در سطح روابط و رفتارهای جامعه مورد مطالعه می‌شود، تنوع فعالیت‌ها و توانایی پاسخ‌گویی اعمال نذری به نیازها و ذائقه‌های متفاوت است. به‌سخنی بهتر، در جامعه مورد مطالعه پیوستگی فرهنگ پویا و اعتقادات دینی سبب شده تا گونه‌های متفاوت و زیادی از رفتارها و عملکردهای نذری وجود داشته باشد که همواره هر انسانی با هر تفکر و سلیقه‌ای برای رفع موانع و اثبات بندگی خود، از نذر به‌مثابه قوی‌ترین و محتمل‌ترین وسیله نجات استفاده نماید. تنوع و گستردگی نذر تنها در اعمال نذری مشاهده نمی‌شود، بلکه حتی با قوت بیشتری می‌توان آن را در کالاهای متفاوت نذری، رفتارها، مکان وقوع نذر، اعمال و نیات و ابعاد گوناگون نذر مشاهده کرد، این امر بارها در مصاحبه‌های مختلف با مشارکت‌کنندگان، مشاهده و بیان گردید. برای نمونه، می‌توان این موارد را ذکر کرد: «کمک‌کردن و (نذری‌دادن) فقط پول دادن نیست؛ بلکه خانه‌هایی اگر نیمه‌کاره باشد آن را درست می‌کنند یا قرض می‌دهند یا اگر مغازه‌دار باشد نسبه می‌دهد یا برنج مرغ غذا و... به ما می‌دهند؛ من به شکل کالاهای باارزش یا پولی و حتی کاری سعی می‌کنم، نذر کنم؛ نذر می‌تواند شامل هر چیز مشروعی باشد؛ مرز نذر

کاملاً باز است و...».

همه‌گیر بودن: تنوع اعمال نذری سبب شده تا عامل دیگری نیز همزمان با آن به‌عنوان یکی دیگر از عناصر ترغیب‌کننده این کنش در سطح جامعه نشر یابد که آن، همه‌گیر بودن نذر است. همه‌گیر بودن نذر بدان معناست که نذر در رفتارهای فردی و اجتماعی همه افراد جامعه با تعلق داشتن به هر طبقه و پایگاهی و قرار گرفتن در هر رده سنی و جنسی عمومیت دارد و بدون محدودیت زمانی در هر مکانی وقوعش محتمل است. بر این اساس، هر دردمندی با هر سطح از ایمان و اعتقاد؛ می‌تواند با توجه به توان و سلیقه خود به این کنش مقدس با شوق و رغبت فراوان دامن زند. در این ارتباط می‌توان به داده‌هایی چون: «نذر را به دلیل ویژگی‌های الهی و پاکی که دارد، نمی‌توان متعلق به قشر خاصی دانست؛ همه یک‌جوری تو این دنیا درد دارند، نذر می‌کنند تا دردشان را چاره کنند؛ همه نذر می‌کنند؛ همه کسانی که اعتقاد دارند، نذر می‌کنند و...» اشاره کرد که نشانه‌هایی از همه‌گیر بودن نذر از لابه‌لای پاسخ‌های مشارکت‌کنندگان این مطالعه را فرا روی ما قرار می‌دهد.

اثردهی: یکی از مهم‌ترین عواملی که سبب می‌شود، افراد، رغبت به نذری دادن پیدا کنند. اثردهی و اطمینان داشتن از نتیجه دادن آن است. افراد مورد مطالعه برحسب آموخته‌ها، دیده‌ها و شنیده‌های گذشتگان و همچنین تجربه‌های شخصی خود بیان می‌داشتند که نذر وسیله‌ای آسان و مطمئن است برای برطرف نمودن مشکلات و رسیدن به اهداف مشروع، به‌طوری‌که اظهار می‌کردند: «من نذر زیاد می‌کنم، چون که می‌دانم قبول می‌شود؛ هر وقت که نذر می‌کنم، سریع مشکلم را خدا رفع می‌کند؛ برای گرفتن نتیجه خوب سعی می‌کنم، نذر کنم یا نذری بدهم؛ من هر وقت نذر کرده‌ام فوراً نذر را گرفته‌ام؛ مادرم وقتی نذر می‌کرد برای من، همیشه جواب خوب می‌گرفت؛ من به نذر باور دارم چون که هر وقت نذر کرده‌ام؛ نذر را گرفته‌ام؛ هر وقت که به دنبال موفقیت در کاری هستم نذر می‌نمایم؛ نذر می‌کنم چون که اعتقاد دارم خدا نذر من را عملی می‌کند...». به این طریق افراد جامعه برای جست‌وجوی راه‌های موفقیت و رسیدن به مقاصد خویش با اطمینان خالص و ذوق فراوان به فعالیت‌های نذری اقدام می‌ورزند.

آرامش بخشی: نذر به‌مثابه کنشی قلمداد می‌شود که توانایی تأمین نیازهایی که انسان گاه قادر به برآورده‌ساختن آن نیست، دارد. پس، از آنجا که محدودیت ظرفیت انسانی در تأمین نیازهایش، او را دچار آشفتگی و بحران می‌نماید به‌ناچار او با بهره‌جستن از نذر ضمن جبران نقصان و رفع آشفتگی‌هایش به آرامش و رضایت دست می‌یابد، چنان‌که گاه تنها، نذر را التیام‌بخش درد و درماندگی فزاینده خود می‌یابد. برای نمونه، می‌توان شواهدی را آورد که به این شکل نقل شده‌اند: «من زندگی خیلی سختی دارم، همیشه وقتی که دیگر زندگی به انتهای گلویم می‌رسد، دستم را به‌سوی خدا دراز می‌کنم و حاجت و نذر را بلند بلند از او طلب می‌کنم تا

آرام شوم؛ وقتی که نذرم ادعا می‌شود و مشکلم حل می‌شود، احساس سبکی می‌کنم؛ وقتی که نذرم را می‌گیرم خیلی دلم آرام می‌شود؛ هیچ آرامشی و لذتی مثل گرفتن حاجت از خدا نیست؛ وقتی جواب نذرم را می‌گیرم، بسیار خوشحال می‌شوم و...».

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

نذر به مثابه پدیده‌ای فراگیر با گونه‌های گوناگون‌اش در عرصه‌های مختلف حیات فردی و اجتماعی جامعه ایرانی اثرگذار است. هدف اصلی این مقاله شناسایی گونه‌های مختلف فعالیت‌های نذری و عوامل تاثیرگذار بر وقوع نذر بود تا از این طریق بتواند، علل اقدام به کنش‌های گوناگون نذری و چگونگی تعامل و ارتباط عوامل تاثیرگذار بر فعالیت‌های نذری در جامعه مورد مطالعه بیان نماید. مطالعات صورت گرفته در این رابطه همان‌طور که در این مقاله ارائه شد، نشان داد که نذر به صورت گسترده‌ای در ابعاد و انواع گوناگون در کالبد جامعه مورد مطالعه وجود دارد که می‌توان براساس شمول جمعیتی در قالب نذرهای فردی و جمعی و بر اساس معیار محتوای کالاهای نذری به نذرهای مالی و غیرمالی و به لحاظ زمینه‌های انقیابیه کنش‌های نذری به نذرهای معنوی، نذرهای اجتماعی، نذرهای فرهنگی و نذرهای عمرانی یا توسعه‌ای تقسیم و طبقه‌بندی کرد. نذر به دلیل ماهیت دینی و نیز اثردهی و نقش تعیین‌کننده آن در برطرف کردن مشکلات افراد، همواره انگیزه کنشگران نیازمند را برای انجام فعالیت‌های ملازم با آن بسیار بالا می‌برد.

فعالیت‌های نذری در جامعه مورد مطالعه تحت تاثیر عوامل گوناگونی قرار داشتند که این عوامل افزون بر این که بستر مناسبی برای انجام کنش‌های نذری فراهم می‌آورد، از سویی تعاملات مکمل‌نشان، موجب پیوستگی عمیق در رفتارها، ارزش‌ها، دیدگاه‌ها و خواسته‌های آنان می‌گردید. به عبارت بهتر، سه عامل شکل‌دهنده، تقویت‌کننده و ترغیب‌کننده نذر که هرکدام زیرشاخه‌هایی دارند، بر وسعت و غنای نذر در جامعه مورد مطالعه افزوده‌اند. یکی از نکات قابل توجه در این مقاله آن است که نذر فراتر از آنکه مفهومی دینی باشد، فعالیت و نهادی فرهنگی و اجتماعی است که پیوسته با فرهنگ مسلط جامعه برخورد می‌نماید و با درهم آمیخته شدن با آن، گستره مفهومی آن را از تنوع و ابعاد وسیعی برخوردار می‌گرداند. از جهتی این امر سبب می‌گردد تعریف نذر در برخورد متقابل بین تعاریف موجود در احکام اسلامی و آنچه در سطح جامعه و نگرش‌های عمومی دیده و گفته می‌شود، بسیار متنوع و گسترده‌تر باشد.

تعریف جامع و کامل نذر با توجه به تنوع و آمیزش این امر دینی با زمینه‌های گوناگون فرهنگی و اجتماعی در جامعه مورد مطالعه بسیار دشوار است، اما با مروری بر دیدگاه‌های عمومی و مشاهده اعمال نذری در سطح آن جامعه می‌توان گستره مفهومی نذر را این‌گونه بیان

کرد: «نذر مفهومی پیچیده و منعطف است که مجموعه‌ای از رفتارها و اعمال را در بر می‌گیرد و بر قصد و پیمان مبتنی است که فرد نذرکننده بی‌واسطه یا باواسطه با خدا یا افراد و اشیای مقدس می‌بندد تا در ازای آن به مقصود خود دست یابد و همواره در آن خرده مفاهیمی همچون: نذری، نذردهندگان، نذرکنندگان، نذرگیرندگان، وجود دارند که دامنه مفهومی نذر را احاطه کرده، بدین شکل که افراد نذرکننده برای رهایی از بند مصائب و مشکلات خود به مثابه نذرکنندگان به حساب می‌آیند که به علت رسیدن به مقصود خویش بر خود لازم می‌دانند، برای سپاس از عنایت و توجه خدا و میانجیان مقدس، کالا یا اعمالی را به‌عنوان نذری در راه آنان اهدا نمایند و بدین وسیله در زمره نذردهندگان قرار گیرند که تنوع نیازها و تفاوت سلیقه‌ها و موقعیت فرهنگی سبب می‌شود، اعمال و کالاهای نذری بسته به شرایط و نوع نذر در یک دوره زمانی با تنوع خاصی موجودیت یابد. در نهایت از آنجاکه نذری‌ها کالا یا عملی مقدس و متبرک هستند، افراد برای ترکیه روح و تقدیس خود به‌عنوان نذرگیرندگان همواره با اشتیاق کامل به استفاده از کالاهای نذری مبادرت می‌ورزند».

بر اساس این تعریف، روشن است که گستره نذر در جامعه بسیار گسترده است به طوری که می‌توان از آن در حوزه‌های مختلف اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و حتی سیاسی و توسعه‌ای بهره گرفت. این امر به این مهم نیاز دارد که فلسفه نذر و نذرکردن با برنامه‌ریزی و فرهنگ‌سازی مطلوب به سمت تحکیم ابعاد دینی و اجتماعی جامعه سوق داده شود.

نذر سرمایه‌گران‌بهایی است که فراتر از یک امر دینی در عرصه‌های گوناگون اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی متبلور می‌شود. در نتیجه، شناخت نیازهای جامعه و ترغیب جامعه برای سوق دادن نذرهای خویش به این عرصه‌ها، می‌تواند هزینه‌های توسعه را در جامعه کاهش دهد. نذر از ظرفیت‌ها و راهبردهای منحصر به فرد جامعه مسلمان ایرانی است که می‌تواند بخش‌های زیادی از نیازها و خلأهای گوناگون آن جامعه را برآورده و برطرف نماید. این امر نیاز به شناساندن نذر به‌عنوان راهکاری اثرگذار به شکل همه‌جانبه در سطح کل جامعه است به طوری که نذر را تنها به قربانی کردن یا پختن غذا محدود نکرده و بنا بر آموزه‌های اسلامی باید دایره شمول آن را فراتر و گسترده‌تر از این دانست، به گونه‌ای که هر کار خداپسندانه که رضای خداوند را در پی داشته باشد می‌تواند متعلق نذر باشد. جامعه‌پذیر کردن و فرهنگ‌سازی ابعاد گسترده نذر در جامعه ایرانی و ترغیب مؤمنان به چنین فعالیت‌های نذری، در کنار دیگر نذورات، خارج از برنامه‌ریزی‌های واقع‌گرایانه، مطالعات وسیع و جامعی را می‌مطلبد. این مقاله تنها گام کوچکی برای فراهم آوردن ادبیات تحقیق در این رابطه به حساب می‌آید.

کتاب‌نامه

۱. ابراهیمی، محمدحسین (۱۳۸۱)، تأمین اجتماعی در اسلام، قم: نشر تأمین.
۲. بهار، مه‌ری (۱۳۸۳)، نذر و هویت اجتماعی زنان، نامه علوم اجتماعی، ش ۲۴: ۱۱۷-۱۳۴.
۳. بی‌تس، دانیل و پلاگ، فرد (۱۳۷۵)، انسان‌شناسی فرهنگی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
۴. پارسانیا، حمید و توکلی‌راد، مهرداد (۱۳۹۰)، «کارکردها و پیامدهای نذر در جامعه روستایی»، فصلنامه توسعه روستایی، دوره سوم، ش ۲، ص ۶۹-۸۶.
۵. جواهری، فاطمه (۱۳۸۱)، «بررسی عوامل مؤثر بر گرایش بیماران به دعانویسی و پیامدهای آن در ایران»، نامه پژوهش فرهنگی، سال هفتم، ش ۴، ص ۳-۳۰.
۶. حسین بن محمد (راغب اصفهانی)، ابوالقاسم (۱۳۹۲)، مفردات الفاظ قرآن کریم، ترجمه حسین خدایرست، قم: نوید اسلام.
۷. دورکیم، ایمل (۱۳۸۶)، صور بنیادی حیات دینی، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر مرکز.
۸. دینکن، فون اریک (۱۳۷۶)، معجزه خدایان، ترجمه قدیر گلکاریان، تهران: انتشارات علمی.
- ریویر، کلود (۱۳۸۱)، درآمدی بر انسان‌شناسی، ترجمه ناصر فکوهی، تهران: نشر نی.
۹. سجادی، سید جعفر (۱۳۷۹)، فرهنگ معارف اسلامی، ج ۳، تهران: کومش، چاپ چهارم.
۱۰. شهید اول (۱۳۷۳)، لمعه الدمشقیه، ترجمه و تلخیص: علی شیروانی، ج ۳، قم: دارالفکر.
۱۱. کنراد، فیلیپ، کایک (۱۳۸۶)، کشف تفاوت‌های انسانی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
۱۲. گیدنز، آنتونی (۱۳۸۶)، جامعه‌شناسی، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: نشر نی.
۱۳. محدثی، جواد (۱۳۷۴)، فرهنگ عاشورا، قم: انتشارات معروف.
۱۴. واخ، یوآخیم (۱۳۸۰)، جامعه‌شناسی دین، ترجمه جمشید آزادگان، تهران: سمت.
۱۵. همتی، همایون (۱۳۷۹)، «مدخلی بر جامعه‌شناسی دین»، در همتی، همایون، شناخت دانش ادیان، تهران: نقش جهان.
۱۶. همیلتون، ملکم (۱۳۷۷)، جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: تبیان.
17. Coyne, Imedal & Cowley, Sarah (2006) *Using grounded theory to research parent participation*. *Jornal of Research in nurshing* Vol. 11: 501-515.
18. Eller, Jack David (2007) *Introducing Anthropology of Religion*, London: Routledge.
19. Erikson. E. H. (1968), *Identity Youth and Crisis*, 4 Russel Square, London. 2Faber and Faber.
20. Charmaz, K. (2000). *Grounded Theory: Objectivist and Constructivist Methods*. In Norman K. Denzin & Yvonna S. Lincoln (eds.), *Handbook of Qualitative Research*, 2nd edition, pp. 509- 535 .

سفسطه «عشق عرفی» در وضعیت پست مدرن

حبیب‌الله بابایی*

چکیده

مراد از «عشق عرفی»، عشق معطوف به این جهان و بهره‌های دنیوی آن با معیارهای این زمانی و این مکانی است. در این عشق، نه تنها تعلقات جنسی، بلکه توجه به شمایل (کمال) زیبای دیگران هم برای اهداف دنیوی است. پر واضح است که چنین عشقی در تاریخ عشق، امری ممکن بوده و همواره در تاریخ انسانی رواج داشته است که عشق را برای این دنیا و در اینجا و اکنون خواسته‌اند، اما آنچه در دنیای جدید رخ داده و ماهیت جدیدی یافته است، عشق متکثر پست مدرنی است که از عشق سنتی و حتی عشق عرفی مدرن نیز بیشتر تنزل یافته و بلکه به کلی هویت عشقی آن منسوخ گشته است. در این مقاله، پس از تبیین ماهیت این عشق متأخر، عرفی و یا عرفانی بودن آن توضیح داده می‌شود.

کلید واژه‌ها

عشق عرفی، عشق جنسی، عشق مدرن، عشق متکثر، خودشیفتگی، از خود گذشتگی.

مقدمه

نخست باید یاد آور شد که سخن از عشق عرفی و یا عرفانی در این نوشته نه ناظر به روابط عاشقانه انسان و خدا، بلکه معطوف به روابط عاشقانه انسان‌ها با یکدیگر است. عشق مجازی که معطوف به روابط انسانی است، گاهی معطوف به امور جنسیتی است که در نوشته‌های فیلسوفان و اهل معرفت از آن به عشق حیوانی، عشق بهیمی، و عشق طبیعی یاد شده و گاهی نیز معطوف به شمایل و کمالات انسانی است که می‌توان از آن به عشق انسانی، عشق نفسانی و عشق روحانی تعبیر کرد. دایره مفهوم عشق انسانی و غیر جنسیتی گسترده بوده و عشق به انسان کامل و همین‌طور عشق به جنس مخالف (البته نه از نوع جنسیتی) را نیز در بر می‌گیرد.^۱

آنگونه که خواهد آمد، هرچند مراد از عشق عرفی یا عشق سکولار ضرورتاً عشق جنسی نیست و هر نوع عشقی (روحانی و چه جنسی) که معطوف به رفع نیازهای این‌جهانی باشد، را در بر می‌گیرد، اما عشق جنسی مدرن، مهم‌ترین و بارزترین مصداق این عشق عرفی در روابط انسانی امروز است و از همین‌رو، در این مقاله، این عشق بیشتر مورد تأکید قرار خواهد گرفت. در مقابل، متعالی بودن یک عشق، زمانی مصداق پیدا می‌کند که عناصر متعالی در آن عشق ظهور یافته و از آن بتوان معبری برای سیر و سلوک انسانی و روحانی درست کرد. در واقع عشق

۱. گفتنی است خود عشق جنسی می‌تواند اقسام گوناگونی داشته باشد. گاه عشق جنسی، واقعاً عشق است، ولی عشقی دانی است و معطوف به قوه بهیمی و جنسی انسان (عشق واقعی، ولی نه حقیقی و نه مجازی انسانی، بلکه عشق مجازی جنسی)، اما گاه وصف عشق بر آن نمی‌توان اطلاق کرد؛ چرا که تنها نوعی هوس آنی و لحظه‌ای است که حظی از عشق ندارد (عشق کاذب). از سوی دیگر، گاهی عشق جنسی، عشقی پاک است؛ بدین معنا که فرد عاشق هرچند توجه به جنبه‌های جسمی و جنسی دارد، اما با توجه به اصول رفتاری شرعی و عقلی، عشق خود را در چارچوب اخلاقی (عشق جنسی اخلاقی) تعریف کرده و بر آن لگام می‌زند. این عشق هر چند جنسی است، ولی عشقی پاک و در چارچوب شریعت (فقه) است که با تمسک به تقوای الهی، آلوده به گناه نمی‌شود. ادر مقابل گاه، عشق جنسی، به بهانه عشق بودنش، تمام حدود و اصول را زیر پا گذاشته و برای نیل به جسم و گرفتن کامی از معشوق، تمام ارزش‌های انسانی و الهی را نادیده می‌گیرد. این عشق را می‌توان بدترین و نازل‌ترین عشق دانست که هیچ قاعده و قانونی ندارد (عبد الرحمن بن محمد الانصاری، مشارب انوار القلوب) (۳۰). برخی اندیشمندان و روان‌شناسان نیز انواع و اقسامی برای عشق ذکر کرده‌اند که قابل توجه است. تقسیمات اریک فروم در کتاب هنر عشق ورزیدن قابل توجه است؛ وی انواع عشق را بر می‌شمارد و می‌نویسد: اساسی‌ترین نوع عشق که زمینه همه عشق‌های دیگر را تشکیل می‌دهد، عشق برادرانه است. منظور از عشق برادرانه همان احساس مسئولیت، دلسوزی، احترام و شناختن همه انسان‌ها و آرزوی بهتر کردن زندگی دیگران است. عشق مادرانه: قبول بدون قید و شرط زندگی کودک و احتیاجات اوست. عشق جنسی: عشق جنسی درست برخلاف این است، این عشق شوق فراوان به آمیزش کامل است به منظور حصول وصل با فرد دیگر. این عشق طوری است که فقط به یک نفر محدود می‌شود و عمومی نیست و چه بسا فریبکارترین نوع عشق است. در وهله اول، این عشق غالباً با احساس شدید گرفتار عشق شدن، یعنی فرو ریختن ناگهانی مانعی که تا آن لحظه بین دو بیگانه وجود داشته است، اشتباه می‌شود. وی در ادامه «عشق به خود» و «عشق به خدا» را از انواع عشق دانسته و درباره هر یک توضیحاتی داده است (فروم، ۱۳۸۴، ص ۶۴ - ۱۰۵).

روحانی و متعالی صرفاً معطوف به امور دنیوی نیست، بلکه عشقی است که راه را بر حقایق ماورایی باز می‌گشاید و سلوک معنوی را آسان می‌نماید. این نوع از عشق، کمتر در عشق جنسی، و بیشتر در عشق مجازی روحانی معنا و مصداق پیدا می‌کند. معشوق عرفانی نیز در روابط انسانی نه تنها در مورد «انسان کامل» مصداق می‌یابد، بلکه در میان انسان‌های عادی از جنس مخالف و یا حتی جنس موافق (مانند عشق شاگرد به استاد، عشق والدین به فرزندان) مصداق متعددی می‌یابد.

عشق عرفی (عشق سکولار)

پیش از آنکه در نسبت عشق و سکولاریسم، توضیح بیشتری ارائه کنیم، لازم است تا ماهیت و ویژگی‌های امر سکولار به درستی شناخته شود و آنگاه آن ویژگی‌ها در مورد عشق نیز تطبیق و تحلیل گردد. در مورد سکولاریسم باید گفت: الف) سکولاریسم به لحاظ معرفتی و شناختی و به لحاظ میل و انگیزه و هم به لحاظ ابزارهای تحقیق، با جهان در دسترس^۱ سر و کار دارد؛ ب) سعادت‌تی که سکولاریسم عنوان می‌کند ناظر به سعادت بشری در این جهان است؛ ج) تعریف سعادت نیز بر اساس مفاهیم این جهانی بدون توجه به مفاهیم جهان دیگر، تعریف می‌شود. (خود بسنده بودن سکولاریسم)؛ د) ابزارهای دستیابی به این سعادت نیز در نگرش سکولار، این جهانی و مادی (نه فرامادی) اند؛ ه) در ناحیه معرفت و شناخت نیازی به ماوراء نداریم، چه آن واقعیت هدف باشد یا وسیله؛ و) اصولاً حقیقت زندگی در این جهان نیز، این جهانی است و ارتباطی با جهان دیگر ندارد؛ ز) وابستگی به خدا در مرحله حدوث (حدوث عالم) مشکلی ندارد، ولی در بقا نیازی به خداوند نیست؛ ح) دین مقبول در سکولاریسم دین غیر مؤثر در سعادت این دنیایی، و دین با کارکردهای این جهانی است؛ ط) سکولاریسم نه با مطلق ایمان در تضاد است و نه با مطلق وحی، بلکه با ایمان مؤثر در قانون‌گذاری، و با وحی حجیت‌آور در زندگی، در تضاد است (Mahon, 1981: Vol.13: 36-38).

بر این اساس، نگرش سکولاریستی نه به حوزه اجتماعی که در برابرش حوزه فردی باشد، بلکه به حوزه دنیوی (شامل زندگی اجتماعی و فردی) معطوف است و خود را متعهد به پاسخ به زندگی این جهانی در ساحت فرد و جامعه می‌داند. در این نگره اگر دین پذیرفته گردد، تنها با معیارهای عقلانی مورد پذیرش واقع می‌شود؛ یعنی این‌که نخست، باید عقلانیت سکولار کارکردهای این جهانی دین خاص را بشناسد و بر آن صحه بگذارد، تا بتوان آن دین و یا ابعادی از آن را در این زندگی وارد کرد. اگر دینی کارکرد این جهانی نداشته باشد یا داشته باشد، ولی عقل سکولار آن را در نیابد، جایی در صحنه زندگی این جهانی (فردی یا اجتماعی) نخواهد

1. here and now

داشت و سکولاریسم آن را تأیید نخواهد کرد.^۱

حال، با توجه به این معنای سکولاریسم، می‌توان پرسش از ماهیت و ویژگی‌های عشق سکولار (عرفی) را آسان‌تر مطرح کرد. ویژگی‌های عشق جنسی سکولار که در این بخش مورد اشاره قرار می‌گیرند، ناظر به عشق این جهانی‌اند که در چارچوب دنیا و با توجه به ابزارها و اهداف و مصالح دنیوی حاصل شده و در آن جایگاهی برای امور فرا انسانی و فرا دنیوی وجود ندارد و اگر هم در آن میان، اصولی از امور ماورا پذیرفته می‌شود، صرفاً به سبب کارکردهای این جهانی در آن است.^۲ اکنون پرسش این است که ویژگی‌ها و شاخصه‌های عشق سکولار چیست و سرانجام آن چه می‌باشد؟ آنچه در این بخش خواهد آمد ویژگی‌ها و همچنین واقعیت و سرانجام چنین عشقی است که به لحاظ واقعی و تاریخی در دنیای مدرن متأخر (پست مدرن) ماهیت انسانی و اخلاقی این عشق مسخ شده است.

الف) حس‌گرایی؛ یکی از ویژگی‌های عشق عرفی، حس‌گرا بودن آن است. عشق عرفی عشقی معطوف به جهان ماده و منسلخ از معنا و ماوراء است، عشقی که هم‌آغازش حس است و هم با امور حسی انجام می‌یابد. البته این بدان معنا نیست که عشق عرفی با عشق جنسی برابری می‌کند، بلکه بدان معناست که حتی عشق انسانی و روحانی در چارچوب سکولار برای تأمین کارکردهای محسوس در جامعه و یا در روان فرد معنا می‌یابد (روحانیت معطوف به ماده).

حال، آیا رشد و توسعه معنا و معنویت در نگرش حسی و مادی ممکن می‌شود؟ آیا روحانیتی که در قالب و چارچوب ماده محصور مانده باشد، می‌تواند افقی فراتر از ماده باز گشاید؟ در پاسخ باید گفت زمانی معنویت در دنیای ماده اثرگذار بوده و محدودیت‌های عالم جسم را در هم می‌شکند که دنیایی فراتر را ببیند. تا زمانی که آدمی نتواند «ارتباطی متعالی با اموری فراتر از خود محسوس» داشته باشد، در زندگی روحانی و عشق‌ورزی معنوی هم ناکام مانده و به عشق حداقلی بسنده خواهد کرد. عشق حداقلی - که بر اساس حس و حال این جایی و اکنونی شکل می‌گیرد - معنا و معنویتی هم که ایجاد می‌کند معنویتی موقت و اینجایی و

۱. اینکه برخی تأکید کرده‌اند که نمی‌توان سکولار بود و تن به الحاد نداد، شاید بدین جهت و با این توضیح باشد که وقتی دین از زندگی دنیوی فرد و جامعه کنار گذاشته شد، نه راهی برای عقیده دینی که بازتابی این جهانی نداشته باشد و نه راهی برای رفتار دینی باقی نخواهد ماند. به بیان روشن‌تر می‌توان گفت که هر چند سکولاریسم به معنای الحاد نیست و یا لزوماً و منطقاً به الحاد نمی‌انجامد، ولی در عمل با الحاد راحت‌تر و با حضور دین در دنیا (چه در ساحت فرد و چه در ساحت جمعی)، چالشی جدی دارد (Dubray, 1912: Vol: XIII).

۲. ناگفته نماند که اساساً سکولاریسم دارای مراتب حداقلی (حفظ دین) و حداکثری (رد دین) است. آنچه در این مقاله مورد تأکید قرار می‌گیرد، وجه مشترک میان این دو است که در آن اگر دین هم حفظ شود، در راستای اهداف دنیوی و این جهانی است.

اکنونی خواهد بود و هرگز نمی‌تواند به معانی ماورایی معطوف شود. نتیجه آن‌که در رویکرد دنیوی، عشق به‌مثابه ظریف‌ترین (و البته آسیب‌پذیرترین) حقیقتی که از روح و روان انسانی پدید می‌آید (فلوطین، ۱۳۸۱: ۳۶۱-۳۶۵؛ دیلمی، ۱۹۶۲: ۱۳ و غزالی، ۱۳۸۱: ۵۴)،^۱ زیر بار سنگین مادیت و جسمانیت تاب نیاورده و سرانجام در معرض نیستی و نابودی قرار می‌گیرد.

ب) **فایده‌گرایی؛** ویژگی دیگری که در عشق این جهانی وجود دارد، فواید مادی و این جهانی عشق است. اگر امروزه مسئله عشق جدی شده است نه به سبب جنبه‌های آن جهانی، بلکه به دلیل فواید جنسی و روان‌شناختی عشق در همین دنیا است (الکینس، ۱۳۸۵). امروزه آنچه از زیبایی و جمال خواهی انتظار می‌رود، رفع نیازهای طبیعی و بهیمی است. به بیان دیگر، در عشق طبیعی، آدمی به موجب آنکه از مشاهده زیبایی‌های متعالی ناتوان است، به زیبایی ظاهری دل خوش نموده و توهم می‌کند که خلاها و کاستی‌ها را با آن می‌تواند برطرف کرده و یا آن را تسکین بخشد. البته این زیبایی با چنین کارکرد نازلی، منحصر در زیبایی‌های صوری در انسان‌ها نیست، بلکه در دیگر امور این جهانی و دنیوی نیز وجود دارد و از این جهت، هیچ تفاوتی میان زیبایی در عشق به یک زن (مثلاً) با عشق به دیگر امور (همچون هنر و طبیعت) وجود ندارد. در این وضعیت، زیبایی‌ها فواید دنیوی دارند و برای حل معضلات این جهانی به کار می‌روند. کلام هرمن رندال در این‌باره شایان ذکر و توجه است.

برای خیلی‌ها که پنداشتند علم، بیهودگی همه هستی و همه تلاش‌ها را نمودار کرده است، برج عاج هنر، تنها پناهگاه و دلخوشی بود. حال که همه کار بیرون قدرت ماست و به اقتضای قوانین ابدی طبیعت باید کار کرد، انسان به وسیله تشخیص زیبایی در این نمایش گذران، احساس تواند کرد که هستی او ارزشی دارد و از حیوانات برتر است. طی چند نسل گذشته خیلی جان‌های نوید پنداشتند که امیدهای انسانی فقط بر دنیای ایده‌آلی جمال تکیه تواند داشت و در این دنیای بیگانه، ستایش زیبایی روش طبیعی زندگی است. والتر پیتز در دستور عقیده نوین خود چنین گوید: «ما همگی محکومیم. محکوم به مرگیم، ولی با تأخیری نامعلوم. فرصت توقفی داریم و پس از آن دیگر این محل را نخواهیم دید. بعضی‌ها این فرصت را به حیرت می‌گذرانند و بعضی دیگر هوس‌های خوب می‌کنند، ولی آنها که دست کم در میان بچه‌های این دنیا از همه عاقلترند، آن را به هنر و خوانندگی می‌گذرانند. احساسات شاعرانه، علاقه به زیبایی، عشق به هنر فقط برای هنر، از این حال حکیمانه

۱. گفتنی است که یکی از جنبه‌هایی که کارکردهای سلوکی عشق را در مسیر کمال بیشتر می‌کند همین حس عاطفی و رقت وجودی است که می‌تواند راهنمای آدمی بوده و او را از حس گناه و جرأت بر زشتی‌ها باز دارد.

بهره وافر دارد. جلوه هنر آشکار می‌گوید که جز برکت شهود گذرانتان چیزی به شما نخواهد داد و برای همین لحظات جلوه می‌کند... این روش جمال‌پرستی هر چند ظریف باشد، نوعی از همان حکمتی است که ضمن این فریاد قدیمی آمده است که «بگذار بخوریم و بنوشیم و خوش باشیم؛ زیرا فردا خواهیم مُرد». این روش اپیکوری خواه از دانشمند نقاد باشد، یا از کارگر حقیر روزمُزد، یا مرد معامله‌گر خستگی‌ناپذیر، عمیقاً در روح این روزگار نفوذ کرده است (زندال، ۱۳۷۶: ۶۵۰-۶۵۴).

ج) شادی و شور نفسانی؛ در عشق عرفی که محسوس و نقدگراست، «رنج» و «درد» حاصل از فراق و هجران معشوق پذیرفتنی نیست. رنج و درد آنجا مورد قبول واقع می‌شود که فرد رنج‌دیده از ورای این رنج، در پی هدفی والا در آینده باشد. در این رویکرد آنچه مهم است، «رهایی از رنج» است تا فرصت‌های بیشتری برای شور و شادی حاصل از لذت‌های نفسانی این دنیا (در این لحظه و در این مکان) فراهم گردد. افزون بر این، در این عشق، لذت‌بردن از همین عشق‌ورزی مهم است و عشق نه برای رسیدن به یک هدف، بلکه تنها برای ابتهاج و التذاذ از حس عشق و یاد معشوق صوری و گاه خیالی است.

د) تضاد و تنازع؛ اقتضای شور نفسانی^۱ که همواره در عشق‌های صرفاً دنیوی وجود دارد، خشونت در روابط انسانی است. این خشونت برآمده از شور نفسانی عاشقانه - که بیشتر در روابط جنسی خود را آشکار می‌کند - گاه میان عاشق و معشوق رخ می‌دهد و گاه میان دو عاشق نسبت به یک معشوق اتفاق می‌افتد. از این رو، تا زمانی که شور نفسانی به شور عقلانی^۲ (در نظام سکولار)، و یا به شور اخلاقی و عرفانی (در نظام دینی) بدل نشده باشد، کنترل خشم و خشونت در زندگی جمعی و فردی سخت و دشوار خواهد بود. در نظام سکولار، شور عقلانی که از طریق نهادهای قانونی اعمال شده، تنها در چارچوب رسمی ممکن بوده و ضمانتی برای کنترل خشونت در ساحت‌های خصوصی (آنجا که ابزار نظارت قانونی نیست) وجود نخواهد داشت. اما در نظام دینی، اخلاق نهادینه شده و معنویت درونی شده در ساحت فردی و اجتماعی، خشم و خشونت میان دو عاشق رقیب و یا میان عاشق تجاوزگر و معشوق ناتوان را می‌تواند کنترل کند.

ه) محدودیت؛ در عشق سکولار، معانی و اهداف عشق مجازی بسیار تنگ و محدود خواهد بود در حالی که در عشق عرفانی نه تنها راه به حقیقت متعالی از رهگذر عشق مجازی هموار می‌شود، بلکه در سایه توجه به حقیقت، عشق مجازی در هر دو شکل آن (عشق انسانی

1. passion
2. interest

و عشق جنسی پاک) معنا یافته و توسعه پیدا می‌کند و در صورت‌بندی زندگی این‌جهانی (در خانواده و جامعه) اثرات عاطفی و روحی بسیار مثبتی بر جا می‌گذارد.

در این عشق محدود و معطوف به دنیا، عشق روحانی، سهمی در صورت‌بندی و مدیریت این‌جهانی نخواهد داشت. در نگرش سکولار، عشق اصیل، عشقی خودبنیاد است که با امور فراشخصی - همچون دین - هم‌خوانی پیدا نمی‌کند؛ هرچند رابطه میان ظاهر و باطن و ارتباط آن دو در عشق این‌جهانی مورد انکار قرار نمی‌گیرد؛ ولی این به معنای پذیرش شریعت دینی و اتوریته قانون دنیوی دین (به‌مثابه ظاهر) در امور مربوط به عشق (به‌عنوان امر باطنی) نیست. از این رو، اگر شریعت در عشق این‌جهانی نفی و انکار شود، اولاً، شریعتی است که عقل سکولار، فلسفه و فایده آن را نمی‌فهمد و اگر هم فهمیده باشد، فایده‌ای این‌جهانی در آن مشاهده نمی‌کند.

وجود محدودیت در این نوع از عشق و این‌که حقیقتی در ورای معشوق وجود ندارد، نوعی از نیهیلیسم (شرقی یا غربی) را ایجاد می‌کند که غایت و معنای زندگی در آنها مورد انکار قرار می‌گیرد، با این تفاوت که در نیهیلیسم شرقی، زندگی این‌جهانی نادیده گرفته می‌شود و امیدی در زندگی باقی نمی‌ماند، ولی در نیهیلیسم غربی نوعی از دیوانگی و جنون در تمتع و کام‌جویی در این جهان به‌وجود می‌آید. (نگاه سودگروانه به عشق).^۱

خلاصه آنکه هر چند عشق سکولار می‌تواند عشق انسانی و پاک نیز باشد، اما قناعت به ابعاد دنیوی عشق و نادیده انگاشتن ابعاد روحانی و ماورایی آن، در عمل بدانجا منتهی خواهد شد که پدیده‌های نفسانی و روانی از پشتوانه معنوی تهی گشته و امکان شکوفایی در جهات مادی و این‌جهانی را هم از دست بدهند (نصر، ۱۳۸۳: ۱۲۴). شایان ذکر است قرار دادن امور نفسانی به جای امور روحانی که این همه در زمانه ما بارز و شاخص است به سبب گرایش نیرومندی است که خود مولود نیاز انسان به شکستن حد و مرزهای عالم محدود تجربه‌ظاهری اش است:

آنها که از فیض دست‌یابی به تجربه روحانی اصیلی که در جوامع سنتی و سایطی طبیعی برای درهم شکستن محدودیت‌های وجود متناهی در اختیار آدمی می‌نهد، محروم مانده‌اند، به انواع و اقسام تجارب نفسانی‌ای روی می‌آورند که بتواند باب عوالم و آفاق نوینی راحتی ولو عوالم و آفاقی جهنمی به رویشان بگشاید. علاقه وافر به پدیده‌های نفسانی «تریپ‌ها»،^۲ «تجارب»

۱. به بیان دیگر، پوچ‌انگاری در نوع شرقی آن، فارغ شدن از جهان برای کسب معنا یا برای دفع رنج‌های معنوی است و در نوعی غربی آن، این تمتع و کام‌جویی است که باید جبران معنا کرده و برای آدمی در این جهان معنایی را بسازد و از رنج او رضایتی برسازد. (درباره تفاوت‌های نیهیلیسم شرقی و غربی، ر.ک: (حقیقی، ۱۳۸۳: ۱۴۲).

۲. trips به معنای پرواز در اثر نیروهای توهم‌زا.

خارق‌العاده و مانند آن سخت مرتبط با همین اشتیاق باطنی به درهم شکستن دنیای محدود و خفقان‌آور زندگی روزانه در چنبره تمدنی است که مقصد و مقصودی به جز حرکت پرشتاب به سوی آرمان توهمی بهروزی مادی که همیشه فقط در یک قدمی است ندارد. دقیقاً همین خبط و خطا در قلب نابسامانی عمیقی که در فضای دینی جهان غرب امروز مشهود است، نهفته است و به عناصر و عواملی که بیشترین فاصله ممکن را با امر قدسی دارند امکان می‌دهد که نیروی انسان‌های پاک‌نیت را جذب خود کنند و نیروهای نفسانی آنان را به‌جای آن که متحد سازند متفرق کنند (نصر، ۱۳۸۳: ۱۲۶-۱۲۷).

نسبت میان عشق مُدرن و عشق عُرفی

با این که عشق سکولار ارتباط ضروری با عشق مدرن ندارد و هر عشق سکولاری منطقاً عشق مدرن نیست، اما عشق سکولار و عشق مدرن شباهت و قرابتی دارند، به‌گونه‌ای که به جرأت می‌توان گفت که آنچه امروزه در «خیابان» رخ می‌دهد، نوعی از درهم آمیختگی «عشق مدرن» و «عشق سکولار» است که در آن حداقل‌های عشق دنیوی و سکولار به‌سبب نبود ضمانت بقای حقیقت در ورای مجاز، در مرز زوال و نیستی مدرن قرار گرفته‌اند. به بیان دیگر، همان‌طور که عشق‌های مدرن در وضعیت سکولار به‌وجود می‌آیند، عشق‌های سکولار نیز در بستر مدرن رشد کرده، هویت عاشقانه را در سایه ارزش‌های عشق‌ستیز مدرنیته از دست می‌دهند.

رابط و نسبت عشق سکولار و عشق مدرن، زمانی تنگاتنگ می‌شود که مدرنیتهٔ عریان را در وضعیت پست‌مدرن مشاهده کرده و مفهومی نو از سکولاریسم (نئوسکولاریسم) را در بستر متکثر و پاره‌پارهٔ دنیای پسامدرن (آن‌گونه که بسیاری از محققان، مانند پیتر برگر،^۱ چارلز تیلور^۲ و دیگران^۳ تفسیر کرده‌اند) در نظر آورد. در چنین وضعیتی می‌توان سخن از رابطه منطقی عشق سکولار و عشق مدرن و عشق پست‌مدرن به میان آورد و زوال عشق را در هر دو وضعیت نئوسکولار و پسامدرن به‌طور یکسان مشاهده کرد. برای تحلیل وضعیت زوال عشق در دنیای امروزی که می‌توان آن را عصر مدرنیتهٔ عریان دانست، باید اشاره‌ای کوتاه به حقیقت و واقعیت فرهنگ معاصر پسامدرن داشت تا در پرتو آن بتوان پدیدهٔ عشق را که متأثر و بلکه مولود این فضاست، تحلیل کرد.

۱. در کتاب *The Heretical Imperative, Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*.

۲. در کتاب (Taylor, Charles, (2007), *A Secular Age*)

۳. مانند هوراس کالن Horace M. Kallen در کتاب *Secularism Is the Will of God*

وضعیت متکثر دنیای مدرنیته متأخر (پست مدرن)

در باب این‌که مدرنیته چیست و ارزش‌ها و مؤلفه‌های درونی آن کدام‌اند، سخن‌ها و تحلیل‌های مختلفی از سوی اندیشمندان عنوان شده است. برخی در تحلیل مدرنیته بر عنصر سکولاریسم تأکید کرده، کانون و مرکز مدرنیته را «این عالم‌گرایی» می‌دانند که در آن اخلاق و ارزش‌های انسانی از دین و خدا جدا می‌شوند (سروش، ۱۳۸۲: ص ۶۷). برخی دیگر بر توسعه، سلطه‌جویی و تکثیر که در حال تحول، تناقض، و فروپاشی است، تأکید می‌کنند (برمن، ۱۳۸۳: ص ۱۴-۴۳) و برخی نیز بر سرمایه‌داری، صنعت‌گرایی، قدرت اجرایی منسجم و قدرت نظامی - به‌مثابه وجوه چهارگانه نهادین مدرنیته - پا می‌فشارند (گیدنز، ۱۳۸۰: ۱۳۳ به بعد). در این میان کسانی نیز هستند که مدرنیته را نوعی از نفسانیت و بی‌خردی آدمی که وجه تمدنی آن در جامعه پیشرفته غربی تبلور یافته است، می‌دانند (داوری، ۱۳۸۲).

آنچه از نظر راقم این‌سطور و بسیاری از محققان و اندیشمندان در تحلیل مدرنیته و پسامدرنیته قابل بیان و توجیه است، وجود نوعی از تکثر و از هم گسیختگی درونی است که در دنیای پسامدرن نیز خود را به صورت عریان آشکار ساخته است. مارشال برمن مدرنیته را نوعی وحدت تناقض‌مند می‌داند که از یک‌سو ما را به مرگ فرا می‌خواند و از سوی دیگر، به زایش و جاودانگی (گیدنز، ۱۳۸۰: ۲۱۲). کریشان کومار نیز تعبیری بدین مضمون دارد که «مدرنیته هرگز پدیده‌ای واحد نبوده و همیشه بین عناصر آن تضاد بوده است» (همان، ص ۸۳). این سخن به‌گونه‌ای دیگر در آثار رنه گنون در کتاب بحران دنیای متجدد آمده، آنگاه که وی تمدن متجدد را تمدنی می‌داند که بر آن کمیت سیطره یافته و هدف آن افزایش نیازهای مصنوعی و خلق نیازمندی‌ها (به‌جای ارضای آنها) است (نک: گنون، ۱۳۸۵).

البته هر آنچه در مورد فرهنگ مدرن و مدرنیته گفته شده است از جهاتی درست بوده است. مثلاً تردیدی وجود ندارد که سکولاریسم از یک منظر، منطقی صورت‌بندی حاکم بر دنیای جدید بوده است و ایدئولوژی‌های موجود در آن مانند اومانیزم، لیبرالیسم، مارکسیسم و غیره، نیز از سازه‌های اصلی مدرنیته غربی‌اند، اما به نظر می‌رسد آنچه جوهره غرب را نه به‌عنوان یک ایدئولوژی و نه حتی به‌عنوان یک دکترین زندگی، بلکه به‌مثابه مؤلفه مرکزی در فرهنگ و تاریخ غرب - از دوره باستان تا دوره مسیح و آنگاه از قرون وسطی تا دوره اصلاحات و عصر روشنگری و سپس در سال‌های مدرن و پست‌مدرن - تشکیل داده و زندگی و تفکر غربی را پیوسته از خود متأثر ساخته و دکترین سکولاریسم را نیز در درون خود زاییده است، وجود نوعی تکثر فرهنگی و عدم اشتراک اجتماعی (نداشتن قدر مشترک بودن) بوده است که در آن نفس تکثر و نه امر متکثر اهمیت دارد.

نداشتن قدر مشترک بودن که زمینه‌های طبیعی و جغرافیایی آن را می‌توان در دوره یونان و روم

باستان در زندگی انسان‌های بدوی نیز مشاهده کرد، در دوره مسیحیت (پس از میلاد) به موجب ضعف‌های درونی مسیحیت ادامه یافت و بلکه بر خود مسیحیت نیز غالب آمده و مسیحیت را نیز از همان دوره‌های آغازین پاره پاره نمود. شکاف‌های عمیقی که در دوره مسیحیت نخستین در روم غربی و آنگاه بین کاتولیک‌ها و ارتدوکس‌ها (در دوره کنستانتین) از یک سو و سپس در عصر پس از اصلاحات دینی (لوتر و کالون) از سوی دیگر، به وجود آورد از نمونه‌های نظام متکثری بود که از هفتصد سال پیش از میلاد آغاز شده بود و با ظهور سوفیست‌ها در سده ششم پیش از میلاد، به شکل تئوریک درآمد.

این روند متکثرشدن همچنان در دوره دموکراسی یونانی، جمهوری رم و پس از زوال و انحطاط جمهوری در عصر مسیحیت، ادامه یافت. روند تکثر و تنوع در متن نظام اجتماعی نیز چه آنگاه که کشورهای اروپایی شکل گرفتند و چه زمانی که نظام پیچیده و بسیار متکثر فنودالیستی بر جامعه غربی حاکم شد و چه پس از ظهور بورژواها (همزمان با اصلاحات دینی و برای شکستن اقتدار اقتصادی مسیحیت) شدت و عمق بیشتری یافت و با ظهور فلسفه‌های موثر و انقلاب‌های اثرگذار تا دوره مدرن ادامه پیدا کرد، همچنان بخشی از سرشت و سرنوشت دنیای غرب بوده است. آنگاه روند رو به رشد تجزیه‌ها و تکثرها و پارگی‌های تمدنی و فرهنگی با ظهور انقلاب‌های سیاسی، صنعتی و سرمایه‌داری و با رخدادهای خشونت‌آمیزی چون جنگ جهانی اول و دوم، به نهایت خود رسیده و به دوره جدیدی به نام عصر پسامدرن منتهی شد. از همین رو، در این نکته نباید تردید داشت که جوهره دنیای امروز در غرب، بر نوعی از سیالیت و تکثر پیشرفته و پیچیده قرار یافته و دکترین سکولاریسم غربی (منطق زندگی تمدن غربی) نیز معنا و مفهوم جدیدی متناسب با فضای سیالیت و پلورالیسم پیدا کرده است.

دقت و تأمل در این نکته، از آن رو مهم است که در پرتو آن می‌توان چپستی، مبانی، شرایط و فرایند ظهور و سقوط عشق مدرن در روابط انسانی را دریافت و تفاوت‌های بنیادین آن را در مقایسه با عشق سنتی و عرفانی درک کرد. به بیان دیگر، عشق معاصر، حاصل فرهنگ مدرن و پست مدرن است که بدون شناخت آن، شناخت عشق عصری شده امروزی دشوار و بلکه ناشدنی است.

از این رو، اگر کسی بخواهد «عشق» را در فرهنگ معاصر مطالعه کند، چاره‌ای جز فهم و درک درست تنوع و تکثر در دنیای مدرن ندارد و تنها بدین شیوه می‌تواند تحلیل درستی از فرایند بریدگی‌ها، جدایی‌ها و از هم گسیختگی‌های فرهنگ مدرن داشته باشد و آنگاه احکام آن را در مورد «عشق» نیز پیدا کند. در این میان باید به اختصار به مختصات موجود در جامعه متکثر امروزی که آن را از تکثرهای پیشین متمایز کرده است، اشاره کرده و هر یک از آنها را در مورد «عشق» تحلیل و تطبیق نمود.

نخستین ویژگی در تکثر و پراکندگی امروزین، نوعی «جبر انتخاب»^۱ است. امروزه آدمی خود را در هر لحظه در وضعیتی پر از «گزینه» مشاهده می‌کند که در آن میان ناگزیر است که هر آن یکی را برگزیند. از این رو، کسی نمی‌تواند خود را از وضعیت رو به تکثر که هر روز بر گزینه‌های پیش رو افزوده می‌شود کنار گذارده و به یک گزینه ثابت یا یک سرنوشت^۲ مشخص قناعت کند. امروزه در جامعه مدرن به سبب اطلاعات گسترده و سرعت تغییر و تحول در آن، حفظ یک سرنوشت، هویت و یک وضعیت ثابت، دشوار و گاه نشدنی است. آدمی به خاطر بمباران اطلاعاتی از یک سو، تنوع در زندگی و کالاهایی که نظام سرمایه‌داری آن را به وجود آورده، از سوی دیگر، در جبر اجتماعی برای انتخاب‌هایی پیوسته و البته گسسته، قرار گرفته است. انسان مدرن همواره ناگزیر است انتخابی بیشتر و متنوع‌تر از گذشته داشته باشد و هرگز به یک وضعیت، یک فکر - بلکه بالاتر از این - به یک هویت راضی نشود.

روشن است که این اختیار که به جبر بدل شده است، گونه‌گون شدن را به ارزش بدل کرده و آن را در ساحت هویت انسانی نیز وارد می‌کند، به گونه‌ای که آدمی هویت خود را در گونه‌گون شدن می‌بیند و عوامل مشترک انسانی در حوزه‌های اخلاقی و انسانی را نادیده می‌گیرد. این نوع از تنوع و تفاوت نه به عنوان یک ظرفیت^۳ برای اجتماعی شدن، بلکه یک معضل^۴ برای جامعه‌پذیری به حساب می‌آید که زمینه را برای تشتت و از هم گسیختگی و اختلافات اجتماعی فراهم می‌آورد (Berger, 1980: 10; 1974: 25). پر واضح است که وجود چنین فرهنگی که مبتنی بر عدم اشتراک است، با عشق و وحدت‌گرا سازگار نخواهد بود و عناصر وحدانی و یگانه‌گرا در عشق را برنخواهد تابید.

ویژگی دیگر این وضعیت متکثر آن است که دامنه آن نه تنها به حوزه عمل، بلکه به حوزه ایده و نظر گسترانیده شده است. آدمی امروزه از آن جا که بسیار متنوع می‌اندیشد، بسیار متنوع هم عمل می‌کند. به بیان دیگر، نه تنها برون آدمی متغیر و متنوع نشان می‌دهد، بلکه اندرون آدمی نیز متغیر و متحول شده است، به گونه‌ای که انسان مدرن نه تنها با «دیگران» احساس ناهمگنی و ناهمجنسی می‌کند، بلکه با «خود» نیز دچار بیگانگی گشته است. از همین رو، امروزه این پرسش معرفت‌شناختی که «من چه می‌توانم بدانم؟» تنها پرسش فیلسوفان نیست، بلکه پرسش انسان مدرن در خیابان نیز هست. انسان مدرن در خیابان نمی‌داند که چه می‌تواند و چه باید بداند و بکند. این ندانسته‌ها قرار و آرام را از آدمی ستانده است (Berger, 1980: 18-19). روشن است که این ویژگی، برای عشق پایدار و خانواده‌محبت‌محور که گونه‌ای از ثبات و مقاومت را

1. heretical imperative
2. fate
3. occasion
4. problem

اقتضا می‌کند، امکانی باقی نمی‌گذارد (Gunton, 2004: 67). بیگانگی «خود امروز» از «خود دیروز»، و «خود اکنون» از «خود گذشته» نه تنها رابطه آدمی با معشوق خود را مختل می‌کند، بلکه هویت عاشقی فرد عاشق را که در درون خود فاقد امر مشترک است، دچار اختلال می‌کند. و به تعبیر مارشال برمن، «از میان این همه چیزهایی که برایم جذاب است، حتی یکی نیست که دلم را اسیر خود سازد، و با این حال، مجموعه آنها به روی هم احساساتم را چنان تحریک می‌کنند که از یاد می‌برم چه هستم و به که تعلق دارم» (برمن، ۱۳۸۳: ۱۸).

گفتنی است «متکثر شدن» با ویژگی‌هایی که بیان شد، پیامدهایی دارد که مهم‌ترین آن آزادی از یک سو و اضطراب از دیگر سوست. آزادی به وجود آمده هر چند شامل «آزادی برای» نیز می‌شود و آدمی «برای» نیل به برخی امور همواره تلاشی نو و روزانه انجام می‌دهد، اما این وضعیت، آدمی را بیش از آنکه «برای» چیزی آزاد گرداند، «از» امور متعدد و گاه ضروری (مانند ارزش‌ها و اهداف انسانی و متعالی) رها کرده، حس مسئولیت انسانی را از فرد عاشق پیشه گرفته است.

به بیان دیگر، در این وضعیت، آدمی «برای» نیل به تکثر «از» هر امر وحدانی آزادی می‌یابد. در واقع در این بستر «کثیر» در برابر انکار «واحد» آزادی پیدا کرده و بلکه بر علیه آن طغیان می‌کند (Gunton, 2004: 26). در این میان عشق آزاد از دیگری (که معشوق باشد) به تنهایی عاشق می‌انجامد که در آن آدمی نه تنها از جامعه و تمدن رهایی می‌یابد تا به عشق خود پردازد، بلکه از معشوق خود، در یک مرحله، و از هویت عاشقی خود نیز آزاد می‌شود تا بلکه - به زعم خود - به رهایی کامل دست یابد. حال، با توجه به این وضعیت می‌توان نشانه‌ها و ویژگی‌های عشق جدید و زوال عشق مجازی واقعی را برشمرده و در باره آن به تأمل نشست.

نشانه‌های زوال عشق در فرهنگ پسامدرن

الف) سیال بودن عشق و تکثر در آن؛ در وضعیت جدید که بر آن وجدان متغیر حاکم است، برقراری ارتباط ثابت و پیوند روشن با دیگران امری دشوار است (باومن، ۱۳۸۴: ۸۷). عقلانیت سیال که سیالیت آن از واقعیت درآمده و به حوزه مجاز نیز تسری یافته است، سرعت و شدت بیشتری به خود گرفته و بر روابط انسانی از جمله عشق انسانی سایه انداخته است. در دنیای امروز که در آن مجاز بر حقیقت غلبه کرده، پیوندهای حقیقی نیز جای خود را به روابط مجازی داده‌اند. در این دنیای غیر واقعی، ملاقات‌های رایانه‌ای به گونه‌ای شکل یافته‌اند که امکان جدایی‌ها را بسیار آسان ساخته به گونه‌ای که هر لحظه می‌توان روابط انسانی را با کلید delete گسست و رابطه جدیدی را با موردی جدید آغاز کرد. این نوع از عشق، که در آن «فقط مرگ ما را از هم جدا می‌کند»، مفهومی ندارد، همچنان که زود شروع می‌شود زود هم به پایان می‌رسد (همان: ۱۶-۱۷).

عشق در این وضعیت بسیار زود هنگام شکل می‌گیرد، در پی آن باشتاب و بدون هیچ انتظار و صلی رخ می‌دهد؛ چرا که عشاق در چنین عشق‌های بدلی اهل کفّ نفس، عفت و خویشتن‌داری نیستند و آنگاه پس از وصال نیز نوعی از نفرت و فراق پدید می‌آید. این فراق، فراقی نه از سر مهر و دوستی، بلکه فراقی از سر کین و نفرت است که در عشق‌های طبیعی و جنسی امری رایج و شایع است.

وقتی کیفیت شما را مایوس می‌کند در کمیت به دنبال رستگاری می‌گردید. وقتی دوام خوب نیست، سرعت تغییر است که ممکن است شما را رستگار کند. نگذارید گیر بيفتید. از آغوش‌هایی که خیلی محکم هستند دوری کنید. به یاد داشته باشید هر چه دلبستگی‌ها، تعهدات و درگیری‌های شما عمیق‌تر و شدیدتر باشد، بیشتر در معرض خطر قرار دارید (همان: ۱۰۰-۱۰۱).

شایان ذکر است که وضعیت متکثر و سیال عشق مدرن، از شرایط مصرف‌گرایی حاکم بر دنیای امروز نیز متأثر است که در آن هر چیزی (حتی انسان‌های دیگر) اصولاً برای «مصرف» هستند و بعد از استفاده، ارزش خود را از دست می‌دهند (همان: ۸۸). نگرش مصرف‌گرایانه، روابط انسانی و عاشقانه را هم متأثر ساخته و مردم را از یک‌دیگر بیگانه کرده است. در این شرایط که همه اشیاء تنها با عیار پول و ارزش مصرفی سنجیده می‌شوند، همه در یک سطح قرار می‌گیرند و قابلیت‌ها، ارزش‌ها و هویت‌ها از بین می‌رود (زیمل، ۱۳۷۳: ۳۲۹).

نتیجه این وضعیت آن است که «انسان امروز با خودش، با هم‌نوعانش و با طبیعت بیگانه شده است. او به کالا بدل شده است، نیروی زندگی خود را نوعی سرمایه‌گذاری می‌داند که باید، در شرایط بازار، حداکثر سود را برایش تحصیل کند» (فروم، ۱۳۸۴: ۱۱۰). در این بین، رابطه‌های انسانی بسیار سطحی شده، همه چیز - چه مادی و چه معنوی - به صورت اشیای قابل معامله و مصرف در آمده‌اند. این وضع در مورد عشق نیز تطبیق می‌کند. عشق در این فرهنگ، نه به معنای دوست داشتن یک‌دیگر، بلکه به معنای معامله و مبادله «خود» برای رفع نیازهای یک‌دیگر است. روشن است که «چنین رابطه‌ای تنها یک رابطه تصنعی ساخته و پرداخته دو نفر است که در سراسر عمر خود نسبت به هم بیگانه می‌مانند، و هرگز به مرحله «ارتباط قلب به قلب» نمی‌رسند، ولی با یک‌دیگر با ادب رفتار می‌کنند و می‌کوشند وسایل آسایش هم را فراهم آورند» (همان: ۱۱۲).

یان کرایب در مورد وضعیت جدید عشوه‌گری در زنان و تکثر عشقی مردان به زنان مختلف، می‌گوید:

به طور ساده امکان ندارد که تمام زنان جذاب را تصاحب کرد، در حالی که در دوران بدوی، چنین فراوانی پدیده‌های جذاب اصولاً وجود نداشت.

عشوه‌گری علاج این وضعیت است. با این کار زن می‌تواند خود را بالقوه به‌طور نمادین یا تقریباً به شمار زیادی از مردان عرضه کند و به همین مفهوم، یک مرد می‌تواند شمار زیادی از زنان را صاحب شود (کرایب، ۱۳۸۲: ۲۹۶-۲۹۷).

خلاصه آنکه عشق متکثر، عشقی وابسته به این جهان و برای همین جهان متغیر و متنوع است که جز برای تسکین و آرامش در این جهان و حل رنج‌های این جهانی کارکرد دیگری ندارد. آنچه در این عشق‌ها مورد تأکید قرار می‌گیرد نوعی آرامش صرف است که گاه با فنون روان‌شناختی و گاهی هم با تخلیه‌های غرایز انسانی و یا عملیات جنسی (هرچند مشروع) حاصل می‌شود (Helimniak, 1998).

ب) **تضاد در عشق؛** برای درک تضاد و تناقض در عشق، توجه به نوشته «تضاد فرهنگ مدرن»^۱ اثر گئورگ زیمل، می‌تواند فایده‌بخش باشد. زیمل در این اثر می‌کوشد تا فرایند تضاد درونی در فرهنگ مدرن را نشان دهد. وی زندگی را جریان بی‌وقفه و پویا می‌داند که پیوسته در حرکت است و در جریان حرکت خود شکل‌های مختلفی از قوانین، هنر، دین، علم و فناوری و بسیاری از چیزهای دیگر پدید می‌آورد. از نظر زیمل، در دوره‌های قدیم، زندگی شکل‌هایی را به‌وجود می‌آورد که با آن سازگاری داشتند. لیکن این سازگاری آهسته‌آهسته از میان رفته و در روند پویای زندگی، شکل، از زندگی متحرک عقب ماند. «در واقع به همان نسبت که اشکالی همچون قانون، علم، هنر از زمان تولیدشان فاصله می‌گیرند، از زندگی و فرایند تحولی آن نیز جدا می‌شوند. از همین روست که زندگی ناگزیر برای تجلی خود نیازمند شکلی جدید است» (لاجوردی، ۱۳۸۰: ۲۴۸-۲۴۹).

اما زیمل بر این نکته مهم تأکید دارد که در هر دوره تاریخی ایده‌ای اساسی بر آن دوره حاکم است که آن ایده، نسبت میان محتوای زندگی و شکل آن را مشخص می‌کند. برای مثال، در دوره کلاسیسیم یونانی ایده بنیادین «هستی» می‌توانست خود را در شکل‌های مختلف متجلی سازد. در قرون وسطی ایده بنیادین «خداوند» چنین نقشی داشت، همان‌طور که این ایده در دوره رنسانس «طبیعت» بود، اما زیمل بر آن است که ایده بنیادین در دنیای مدرن «بی‌شکلی» است و راز «تضاد فرهنگ مدرن» نیز همین است. «در عصر مدرن، زندگی دیگر همچون گذشته نمی‌خواهد در این یا آن شکل تجلی یابد، بلکه می‌خواهد از هر نوع شکلی بگریزد؛ اما نکته این جاست که این میل زندگی ناگزیر است خود را در اشکال هنری، علمی، اجتماعی و غیره نشان دهد» (همان: ۲۴۸-۲۴۹).

این تضاد مدرن در عشق مدرن نیز انعکاس یافته و بلکه به موجب نوعی از شور و هیجان^۲

1. Gunton, Colin. E. (2004), *The Conflict of Modern Culture*

2. passion

در عشق، شدت بیشتری پیدا کرده و نظام اجتماعی را با معضلات فراوانی روبه‌رو نموده است. شور و هیجان برآمده از عشق جنسی، امری ذاتاً خشن و کنترل ناشدنی است، ولی آنگاه که این هیجان در یک وضعیت بی‌شکل، سیال و متکثر قرار می‌گیرد به‌طور کامل از کنترل خارج می‌شود.

شور نفسانی که امروزه از چارچوب مفهوم دینی‌اش (به معنای شور معنوی) خارج شده و به هیجان‌ات و لذت‌های دنیوی به‌ویژه در امور سکسی و جنسی اطلاق می‌شود (Giddens, 1991: 162)، به یکی از محوری‌ترین پرسش‌ها در اندیشه سیاسی و اقتصادی تبدیل شده است. اندیشمندان بسیاری دربارهٔ امکان مهار^۱ و یا سرکوب^۲ شورهای نفسانی سخن گفته‌اند. کسانی همچون آدام اسمیت و پاسکال بر امکان مهار و کنترل شور نفسانی انسان تأکید کرده (Hirschman, 1997: 19) و برخی نیز با عنوان کردن «کنترل آتش با آتش»، گفته‌اند که شورهای نفسانی خطرناک را می‌توان با شورها و هیجان‌ات بی‌خطر ضعیف کرده و از خطرات آن کاست (Ibid., 20).

حال، سخن در این است که این شور نفسانی حاصل از عشق امروزین اگر به شوری معقول بدل نشده باشد، مایهٔ هرج و مرج در جامعه شده و راهی به نظم اجتماعی پیدا نخواهد کرد (آنچنان که کسانی مانند فوکو و دیگران انتظار داشته و یا توصیه نموده‌اند).^۳ این بدان سبب است که اصولاً میان تمایلات عقلانی هرگز برخوردی به‌وجود نمی‌آید، اما آنجا که تمایلات انسانی در مسیر غیرعقلانی شدن قرار گیرند، برخوردها آسان و آغاز خواهد شد. این مقوله در بحث عشق نیز صادق است. آنجا که عشق، عقلانی می‌شود برخورد و تضادی نیز در آن رخ نمی‌دهند اما، در شرایط غیرعقلانی عاشقانه، این برخوردها میان عاشق و معشوق میان چند معشوق و چند عاشق و همین‌طور میان افراد مبتلا به عشق و جامعه پیرامونی آنها بارها و بارها رخ می‌دهد (Rand, 1964: 27).

اما شور عقلانی زمانی ممکن خواهد بود که بتوان از عناصر عقلانی، اخلاقی و دینی در جهت کنترل شور نفسانی بهره گرفت و احساسات عاشقانه را کنترل کرد. آنجا که آزادی‌های عنان‌گسیخته در ارتباط میان افراد همجنس و غیرهمجنس وجود داشته باشد، آنجا که ارزش‌های اخلاقی، دربرگیرندگی و نفوذ خود بر زندگی انسان را از دست داده باشند، زمانی که دین و

1. harnessing

2. repressing

۳. «تمدن، آن‌گونه که در تاریخ شناخته شده است، مبتنی بر ممنوعیت‌ها و سرکوب جنسی است. جنسیت همان‌طور که فوکو استدلال می‌کند به‌طور اجتماعی بر ساخته می‌شود. تنظیم و تعدیل خواهش‌های نفسانی زیربنای نهادهای اجتماعی است و بدین طریق تخلق را مهار و سلطه را سازماندهی می‌کند» (کاستلز، ۱۳۸۲، ج ۲: ۲۴۶).

دینداری در جامعه به حاشیه رانده شده باشد و همین طور آنگاه که عقلانیت نیز خود دچار سیالیت و تکرر شده باشد، نمی‌توان بر این عشق شورانگیز و سیال لگام زد و آن را به یک شور عقلانی و در جهت اهداف اجتماعی و انسانی بدل کرد. «آزادی جنسی اگر بنا بر آزادی باشد، هیچ محدودیتی ندارد. بنابراین، آزادی جنسی به انکار الزامات ناهمجنس‌گرایی و در موارد بسیار، به رفع همه موانع و محدودیت‌ها در برابر خواست نفسانی انجامید و راه را بر کشف گناه گشود» (کاستلز، ۱۳۸۲: ج ۲: ۲۴۸-۲۴۹).

ج) خودگروری و خودشیفتگی؛ هر میزان عشق تکرر و غیریت‌بردار باشد، محدودتر خواهد بود. اصولاً یکی از عناصر تمایز بخش عشق آسمانی از عشق زمینی همین است که عشق‌های آسمانی گستره وسیع‌تر و ظرفیت بیشتری دارند و از این جهت نیز به ستیز با غیریت‌ها نمی‌انجامد، در حالی که عشق‌های زمینی و طبیعی اصولاً به سبب محدودیتی که - در ناحیه معشوق از یک سو و عاشق از سوی دیگر - دارند و این محدودیت‌ها در وضعیت سیال (به موجب هویت ذره‌ای و لحظه‌ای عاشق و معشوق) بیشتر می‌شود، خشونت‌ها و ستیز با دیگران بیشتر و بیشتر می‌شود. برخی از محققان و نویسندگان به این مسئله که ممکن است از معنویت آرام (که اینجا در عشق مدرن تجلی می‌یابد)، گونه‌ای خشونت معنوی - و البته، پنهان پدید آید، اشاره کرده‌اند. ارتباط خشونت و عشق جدید را از چند جهت می‌توان دنبال کرد؛ اولاً، همواره خشونت، مبتنی بر تلقی «ما و آنها» است و در عشق جدید نیز این دو آلیسم وجود دارد. نکته دیگر در باب مناسبت عشق سکولار با خشونت وجود اتوریته انسانی عشق است که بنا بر آن هر آنچه با عشق فردی هم‌خوانی نداشته باشد، با آن می‌ستیزد. مناسبت دیگری که میان عشق و خشونت می‌توان عنوان کرد نبود معرفتی با ثبات در آن است که هر گونه چالش با خود را نادیده می‌گیرد. به بیان روشن‌تر، در این فضای عاشقانه به موجب فضای احساسی و غیر معرفتی که بر آن حاکم است، اصولاً نمی‌توان به ساحت «نقد» وارد شد و همین نیز زمینه‌های تحمل دیگری را از بین می‌برد (Woodhead, 1993: 175).

تحلیل فروید در تراحم میان عشق و تمدن و اینکه «عشق شخص ثالثی را بر نمی‌تابد»، بر اساس چنین عشقی مدرن از دنیای جدید است که قوام آن به زندگی فردی و خودگروانه استوار است. فروید یک‌جا عشق را ناهمگن با تمدن می‌داند و در جای دیگر عشق را لازمه تمدن می‌شمارد. وی در کتاب تمدن و ناخرسندی‌های آن، نارضایتی‌های تمدن را با نگرش نهادی به اخلاق عنوان کرده، ریشه‌های ناخرسندی از تمدن را به اخلاق در آن تمدن بازمی‌گرداند. در منظر فروید، بدون اخلاق، اتحاد و انسجام جمعی و تمدنی پدید نمی‌آید. از سوی دیگر، همین مراقبت اخلاقی (قیود و الزامات مشترک اخلاقی)، به محدودیت‌ها در لذاذات انسانی می‌انجامد و همین موجب ناخرسندی‌هایی در میان انسان‌ها می‌شود.

نسبت معکوس عشق و تمدن در نظر فروید، بر همین تحلیل استوار شده است. عشق (با غریزه و انگیزه‌های شهوانی‌اش) ذاتاً ویرانگر است و شخص ثالثی را بر نمی‌تابد، در حالی‌که در تمدن عناصر گوناگونی دخالت دارند. در جای دیگر، فروید عشق و رابطه جنسی را به‌مثابه عامل اتحاد اعضای جامعه و آن را از لوازم یک تمدن می‌داند. در نگاه او بدون رابطه جنسی، رابطه‌ای میان اعضای جامعه ایجاد نخواهد شد (کپون، ۱۳۸۱: ۲۱۴؛ ولهایم، ۱۳۷۳).

د) عدم مسئولیت اخلاقی؛ جامعه ستیزه‌جو، زنان و مردانی را بار می‌آورد که سرشتی ضداجتماعی داشته و در برابر یک‌دیگر حس مسئولیت ندارند. بنابراین، نباید تعجب کنیم که گر چه هراس از مجازات سبب می‌شود خودشیفتگان عصر مدرن از هنجارهای اجتماعی پیروی کنند، اما آنها غالباً خود را فردی مطرود تصور می‌کنند و دیگران را نیز با قیاس به نفس، «اصولاً» منقلب و غیرقابل اعتماد، یا صرفاً به دلیل فشارهای بیرونی؛ قابل اعتماد»، تصور می‌کنند. نظام اخلاقی مبتنی بر حفظ خویش و بی‌مسئول در برابر دیگری، نه تنها در اوضاع عینی جامعه - یعنی در جنگ اقتصادی، رشد فزاینده بزهکاری و هرج و مرج اجتماعی - ریشه دارد، بلکه برخاسته از تجربیات بیمارگونه افراد در جامعه است (Lasch, 1991: 51).

این بیماران غالباً در باطن احساس پوچی دارند، اما در عین حال در خیالاتشان خود را قادر به هر کاری تصور می‌کنند و سخت معتقدند که محق‌اند از دیگران سوء استفاده کنند تا خواسته‌هایشان بر آورده شود. این بیماران تحت سیطره عناصر منسوخ، سخت‌گیرانه و دگرآزارانه قرار دارند و پیروی آنان از قواعد اجتماعی، بیشتر به سبب هراسشان از مجازات است تا احساس گناه. فرد خودشیفته به‌نحوی مُزمن کسل است و با بیقراری در جست‌وجوی رابطه‌ای نزدیک و آنی (یعنی رابطه‌ای که به‌لحاظ عاطفی تحریک‌کننده باشد، اما او را پایبند و وابسته نکند). به این ترتیب چنین شخصی بی‌بندوبار است و با هر کسی رابطه جنسی برقرار می‌کند؛ چرا که درهم آمیزی انگیزه‌های پیشاجنسی و ادیپی به منظور ستیزه‌جویی، موجب ترغیب او به انواع انحرافات است (Ibid., 37-39).

در چنین وضعیتی علایق آدمی تغییر می‌کند. اینجا چون «خود» به‌گونه‌ای بیگانه از دیگران تعریف می‌شود، آدمی هرگز تصور نمی‌کند که باید خود عاشق را به خود معشوق فدا کند. اخلاق «گذشت از خود» و توجه به دیگری، اهمیت خود را از دست داده و دیگران نه دوست، بلکه دشمن تلقی می‌شوند؛ چرا که در اخلاق که باید دیگری را مقدم بر خود داشت، «خود» از دست می‌رود (Rand, 1964: 6).

سخن اریک فروم در مورد عشق‌های بی‌مسئولیت و عشاق غیرمتعهد، قابل توجه است که

می گوید:

مردانی هستند که گویی هرگز از شیر بازشان نگرفته اند. اینان هنوز احساس کودکانه دارند، به حمایت، عشق، گرمی، دلسوزی و تحسین مادر نیازمندند و عشق بی قید و شرط مادر را می خواهند. عشقی که به آنان نثار شود، فقط به این دلیل که بدان نیازمندند، به این دلیل که طفل مادرشانند و ناتوانند. چنین مردانی اگر بخواهند عشق زنی را برانگیزند و حتی پس از موفقیت در عشق، غالباً بسیار مهربان و دلیپذیرند، ولی رابطه آنها با معشوق (در حقیقت، مثل رابطه آنان با همه مردم) سطحی و عاری از مسئولیت است. هدف آنان این است که معشوق باشند نه عاشق. در این گونه مردان معمولاً نوعی تمایلات بیهوده اندیشه های بزرگی و جلال وجود دارد که کمابیش از نظر نهفته است. اگر آنان زن دلخواه خود را پیدا کنند، بیش از هر کس در جهان احساس ایمنی می کنند و آنگاه می توانند عشق و لطف فراوان ابراز کنند. اما بعد از مدتی که زن دیگر طبق انتظارات عجیب و غریب آنان رفتار نمی کند تعارضات و آزرده گی های بسیار در آنان به بار می آید. اگر زن پیوسته او را تحسین نکند، اگر برای خود نیز حق زندگی قایل شود و اگر خود او هم بخواهد مورد محبت و حمایت واقع شود، و در موارد افراطی، اگر زن حاضر نشود از روابط عاشقانه شوهرش با زنان دیگر چشم پوشی کند (و حتی علاقه تحسین آمیزی به آنها نداشته باشد)، مرد از ته دل آزرده و ناامید می شود، و معمولاً با توسل به این اندیشه دلیل تراشی می کند که زنش او را دوست ندارد و خودخواه و مستبد است (فروم، ۱۳۸۴: ۱۲۰-۱۲۱).

افزون بر موارد یاد شده به عنوان نشانه های عشق مدرن، نشانه های دیگری نیز مانند نبود رنج روحانی و معنوی در عشق مدرن، نبود کتمان در عشق نو (عشق عریان در جهان امروز) و بی معنا بودن فراق و هجران در سایه تکنولوژی سکس - که هرگونه دوری را نزدیک نموده و از هر فاصله ای امکان وصال جنسی را ممکن ساخته است - اشاره کرد.

راه برون رفت از خودشیفتگی عاشقانه به عشق عارفانه

آنچه امروزه حقیقت عشق را به مسلخ برده است خودمحوری^۱، خودشیفتگی^۲، خودباوری کاذب^۳ و فقدان از خودگذشتگی^۱ در فرهنگ جدید معاصر است. برای حل این معضل و امکان

1. self-centrality
2. narcissism
3. self-confidence

گذشت از جان، راه کارها و ریاضت‌های گونه‌گون در اسلام و عرفان اسلامی بیان شده است. به نظر می‌رسد یکی از راه‌های موثر در سنت و اندیشه اسلامی برای احیای از خودگذشتگی در عصر جدید، یادی موثر از خودگذشتگی‌ها و درد و رنج‌های مقدسی است که در تاریخ انسانی برای امور متعالی از جمله «حفظ کرامت انسانی» صورت گرفته است (بابایی، ۱۳۸۸).

«گذشت از جان» برای حفظ کرامت فراگیر انسانی^۲ نه به نابودی «خود» بلکه به شکوفایی آن می‌انجامد. خودشکوفایی که حاصل از جان‌گذشتگی باشد، شیوه‌ای بس پایدار و موثر در هموار ساختن راه پیوند با دیگران و عشق انسانی و روحانی به آنهاست. این گذشت برای چنان هدفی متعالی، عاملی بس اثرگذار در ساخت جوامع انسانی بر اساس عشق و محبت است. به نظر می‌رسد که از جان‌گذشتگی برای چنین هدفی متعالی، جان آدمی را توان و توسعه داده و بدان هویتی ارتباطی با دیگران می‌بخشد. «گذشت از جان برای کرامت فراگیر انسانی» به انبساط معرفتی و شناختی انسان در نسبت با دیگران، و به خودی جدید و فراگیر (مسئول در برابر کرامت انسانی موجود در همه انسان‌ها) می‌انجامد.

در پرتو این معرفت، رنج و دردهای تنهایی برآمده از خودمحوری در جهان مدرن کنترل شده، راهی دوباره برای عشق انسانی و روحانی گشوده می‌شود که در آن طریق آدمی نسبت به هم‌نوع خود نه به‌عنوان یک ابزار، بلکه به‌مثابه یک انسان برخوردار از کرامت و موجود شایسته عشق‌ورزیدن، می‌نگرد. پر واضح است که از رهگذر این تحول، حقیقت عشق که در آن آدمی خود را به دیگری تفویض می‌کند، تجلی یافته و راه برای قوام نظام اجتماعی و تعمیق پیوندهای انسانی فراهم می‌شود (Castelli, 2004: 50; Babaei, 2010: 26).

ما در عشق و با عشق بقای خود را می‌جوئیم و فقط به شرطی می‌توانیم در روی زمین بقا و ادامه داشته باشیم که بمیریم، یعنی حیاطمان را به دیگران تفویض کنیم، پست‌ترین نوع جانوران، خوارترین موجودات زنده، با تقسیم خود تولید مثل می‌کنند، با تقسیم خود به دو قسمت، با از دست دادن وحدتی که دارند، تکثیر می‌یابند. ما با یک‌دیگر یگانه می‌شویم، ولی باید خودمان را تقسیم کنیم؛ آری هم‌آغوشی که نهانی‌ترین «در آغوش گرفتن» است نهانی‌ترین و شدیدترین جدایی هم هست. لذت عشق جنسی، آن لذت و لحظه جادویی اوج، احساس رستخیز است، یعنی تجدید حیات ما در دیگری، زیرا فقط در وجود دیگران است که ما می‌توانیم زندگیمان را تجدید و بدینسان بقای خود را ادامه دهیم (اونامونو، ۱۳۷۵: ۱۸۶).

1. self-sacrifice

2. inclusive human integrity

افزون بر گذشت از خود و ریاضت‌های دینی در نسبت با دیگران، یاد چنین گذشت‌هایی که همواره در تاریخ ادیان مورد توجه و اهتمام بوده است، از جمله راه‌کارهای عملیاتی برای ترویج و ایجاد روحیه از خودگذشتگی و در نتیجه ایجاد قوام اجتماعی در میان «من» و «دیگری» بوده است. شایان ذکر است که افزون بر قوام اجتماعی، هویت آدمی نیز از رهگذر یاد و تمرین از خودگذشتگی تغییر یافته، زندگی جدیدی برای انسان رقم می‌خورد که در آن انسان از خویشتر خویش جدا شده و آنگاه به‌سوی وحدت مجدد با خویشتر اصیل و فراگیر (خود مشترک) سوق می‌یابد.

آدمی باید مقبول خاطر خویشتر باشد، درست بدان سان که او به رغم نامقبولیتش، مقبول درگاه خداوند واقع می‌شود و با این کار، به آنچه حب نفس بحق می‌نامیم، دست می‌یابد که با عشق ناحق به خویشتر تعارض دارد. برای پرهیز از آسفتگی‌های بی‌شمار، باید عبارت حب نفس را یکسره به کنار نهاد. شاید بتوان حب نفس بحق را همان مقبول خاطر خویش بودن و حب نفس ناحق و ناموجه را خودپسندی و حب نفس طبیعی را تأیید نفس نامید (Tillich, 1959: 144).

آنگاه که آدمی ریاضت‌های از خودگذشتگی را انجام داد، دیگر با عشق‌های خودگرایانه نمی‌تواند خواسته‌های «من متعالی» اش را ارضا نماید. چنین انسان تربیت یافته‌ای که من اصیل خود را در پرتو «من» اصیل دیگران می‌بیند عشق‌اش به دیگران نه به «من سفلی» آنها بلکه به «من علوی» شان خواهد بود، که مشترک میان خود و دیگران است و از این جهت عشق به دیگران نوعی از عشق به خود است، همان‌طور که عشق به خود راهی است برای عشق به دیگران (مطهری، ۱۳۷۹: ۲۲۱-۲۲۴).

خاتمه

نبود امر مشترک اجتماعی و فردی که از نوعی گسست انسانی و شکاف روحی و عاطفی در دنیای جدید خبر می‌دهد، عشق انسانی و روحانی را مسخ نموده و سبب بروز خلاءهای هویتی و خشونت‌های اجتماعی شده است. عناصر وحدت‌بخشی همچون «عشق» نیز که پیش از این کارکردهای انسجام‌بخش و هویت‌بخشی داشته‌اند، در این وضعیت بحرانی تحلیل رفته و اثربخشی خود را از دست داده‌اند. به بیان دیگر، عشق با تأثر از خلاءها و بحران‌های اجتماعی، نه‌تنها کارکردهای اخلاقی و وحدت‌آفرینی را از دست داده، بلکه خود موجب گسست‌های عمیق در جامعه انسانی شده است. برای رهایی از این وضعیت رنج‌آور، نخست، باید عشق و انواع آن را شناخت و حقیقت آن را از انواع دروغین‌اش بازفهمید. اصولاً شناخت نادرست از

عشق، راه را برای عشق التقاطی که در آن نه هویتی برای عاشق و نه شخصیتی برای معشوق باقی می‌ماند، هموار می‌کند. البته، شناخت عشق که موضوعی چندبعدی^۱ است، نگاه جامع و میان‌رشته‌ای (در میان رشته‌های فلسفی، عرفانی، کلامی و فقهی از یک‌سو و روان‌شناسی و جامعه‌شناسی از سوی دیگر) را اقتضا می‌کند تا بتوان ابعاد مختلف آن را در نظر آورده، گستره و عمق آن را دریافت. چنین گام معرفتی راهی روشن برای عشقی روحانی، معقول، اخلاقی و قاعده‌مند در برابر عشق غیراخلاقی، غیر عقیف و بدون قاعده فراهم ساخته، آسیب‌های برآمده از عشق‌های جنسی و آلوده خیابانی کاسته و زمینه را برای اصلاح روابط انسانی و ایجاد وحدت و انسجام اجتماعی فراهم خواهد کرد.

آنچه امروزه به نام «عشق مدرن در خیابان» به طور مکشوف و عریان جاری است، افزون بر ریشه‌های مدرن، ریشه‌های دیگری هم دارد. وقتی به عشق روحانی در نظام اجتماعی ما توجه نمی‌شود، آنگاه که محبت انسانی و رابطه آن با محبت خداوندی به درستی تبیین نمی‌شود و وقتی که فلسفه شریعت (فقه) به مثابه میزان و محک عشق در پیوندهای انسانی مغفول واقع می‌شود،^۲ آنچه از این خلاء و فقدان روحی و معنوی حاصل می‌شود «عشق سکولار» (در وضعیت خوش‌بینانه) و عشق نهیلیستی مدرن و پست مدرن (در وضعیت بدبینانه) است. اصولاً بدون توجه به حقایق ماورایی و ایجاد افق‌های معنوی و الهی، امکان صورت‌بندی عشق روحانی و انسانی در میان ابنای بشر دشوار خواهد بود. از همین روست که امروزه عشق

1. multidimensional

۲. براساس آموزه‌های عرفانی، مهم‌ترین میزان در عشق چه عشق زمینی و چه آسمانی، شریعت و احکام دینی (به‌مثابه شاخص در سلوک) است. در مورد شریعت و میزان بودن آن در گفت‌وگو عرفانی، سخنان صریحی از اهل معرفت ذکر شده که باید آن را همواره در مسیر عشق و عاشقی به یاد داشت و به بهانه معنویت و عرفان برآمده از عشق، از ظواهر شرعی غفلت نورزید. در عرفان اسلامی، تا التزامی به شریعت نباشد، نمی‌توان به طریقت دست یافت و تا طریقتی هم در کار نباشد، امکان تحصیل حقیقت وجود نخواهد داشت. شریعت بستر طریقت و ضامن اثرگذاری آن است و طریقت نیز راهی انحصاری برای دستیابی به حقیقت است. به بیان دیگر، رابطه میان این سه به گونه‌ای است که بدون هریک، تحقق دیگری محال و ناشدنی است (آملی، ۱۳۸۴: ۳۵۳؛ القشیری، بی‌تا: ۸۲ - ۸۳؛ ابن عربی، ج ۱: ۵۵۱). افزون بر آنچه از فقه و شریعت به‌مثابه میزان در مدیریت عشق به میان آمد، باید به «اخلاق» نیز به عنوان میزان دوم و مکمل فقه اشاره کرد و گفت که اصولاً عشقی که خارج از چارچوب اخلاقی (به‌ویژه اخلاق معطوف به معشوق) رخ داده و صرفاً ابعاد سودگرایانه آن مورد توجه قرار می‌گیرد، از ابعاد هویت‌بخشی خود تهی گشته و به یک امر نفسانی و خودگرایانه تبدیل می‌شود. براین اساس، درست است که عشق مجازی امری قابل اعتناست، اما نباید آن را در عین پاک و انسانی بودنش اصالت بخشیده، به‌مثابه هدفی نهایی در نظر آورده، اصول انسانی و قواعد اخلاقی را برای رسیدن به آن نادیده گرفت. اصولاً عشقی که خارج از چارچوب اخلاق شکل بگیرد و ساختارهای اخلاقی را برنتابد، هرچند صورت و نمایی عاشقانه داشته باشد، به تدریج از عشق پاک دور خواهد شد. در این باره باید تأکیدی دوچندان کرد که در تراحم میان عشق و اخلاق، آنچه اصالت دارد اخلاق است و نه عشق.

سکولار با اینکه ظرفیت عشق روحانی را دارد، عملاً به نوعی عشق کاذب و پوشالین بدل شده و گوهر خود را از دست داده است. به دیگر بیان، مسخ عشق سکولار و تنزل آن به مرتبه عشق پوچ، ریشه‌ای هستی‌شناسانه دارد که بدون حقایق متعالی، امور دنیوی نیز کارکرد کامل دنیوی را هم از دست داده و در عمل به ضد خود تبدیل می‌شوند.

شایان ذکر است که مدیریت علمی و عرفانی عشق انسانی، از ضرورت‌های جامعه ایرانی و اسلامی است که در آن فرهنگ و ارزش‌های مدرن هنوز نهادینه نشده و باب بازگشت به حقایق عرفانی در تعاملات انسانی بسته نشده است. برای انجام چنین مدیریتی، باید نخبگان علمی و دینی بدین نقطه فرهنگی، اجتماعی و دینی (عشق) توجه دوباره کرده و در پیامدهای بی‌هویتی (فرهنگی و دینی) برآمده از عشق‌های نوپدید خیابانی تامل و مطالعه کنند تا نقش آگاهی‌بخشی خود را به درستی ایفا کرده و از قدسی‌ترین ظرفیت‌های دینی و عرفانی در رویارویی با ابعاد مرگ‌آور مدرنیته پاسداری کنند.

کتابنامه

۱. ابن عربی (بی‌تا)، فتوحات، بیروت: دار صادر.
۲. الانصاری، عبد الرحمن بن محمد (بی‌تا)، مشارق الانوار القلوب و مفاتیح اسرار الغیوب، تحقیق: هریتز، بیروت: دارصادر.
۳. اوانامونو، میگل د. (۱۳۷۵)، درد جاودانگی، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: نشر البرز، چاپ سوم.
۴. آملی، سید حیدر (۱۳۸۴)، جامع الاسرار، تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه و انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
۵. بابایی، حبیب‌الله (۱۳۸۸)، «کارکردهای رهایی بخش «یاد رنج متعالی» در رویارویی با رنج‌های انسان معاصر»، نقد و نظر، ش ۵۴، تابستان.
۶. باومن، زیگمونت (۱۳۸۴)، عشق سیال، ترجمه عرفان ثابتی، تهران: انتشارات ققنوس.
۷. برمن، مارشال (۱۳۸۳)، تجربه مدرنیته، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: طرح نو، چاپ چهارم.
۸. بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۶۶)، عبرالعاشقین، تهران: کتابخانه منوچهری، چاپ سوم.
۹. حقیقی، شاهرخ (۱۳۸۳)، گذار از مدرنیته، تهران: انتشارات آگه، چاپ سوم.
۱۰. داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۲)، انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم، تهران: انتشارات مهر نیوشا، چاپ دوم.
۱۱. الدیلمی، ابوالحسن علی بن محمد (۱۹۶۲م)، عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف، القاهرة: مطبعة المعهد العلمی الفرنسی للآثار الشرقیه.
۱۲. رندال، هرمن (۱۳۷۶)، سیرتکامل عقل نوین، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
۱۳. زیمبل، گئورگ (۱۳۷۳)، پول در فرهنگ مدرن، ترجمه یوسف اباذری، فصلنامه ارغنون، ش ۳.
۱۴. سروش، عبدالکریم، و دیگران (۱۳۸۲)، سنت و سکولاریسم، تهران: انتشارات صراط، چاپ دوم.
۱۵. الشیرازی، صدرالدین (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۱۶. غزالی، احمد، رساله سوانح (۱۳۸۱)، به اهتمام جواد نوربخش، تهران: انتشارات یلدا قلم.
۱۷. فرغانی، سعیدالدین، مشارق الدراری (۱۳۷۹)، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم.

۱۸. فروم، اریک، هنر عشق ورزیدن (۱۳۸۴)، ترجمه پوری سلطانی، تهران: انتشارات مروارید، چاپ بیست و سوم.
۱۹. فلوپتین، مجموعه آثار (۱۳۶۶)، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۲۰. قاسانی، عبدالرزاق (۱۳۸۱)، شرح منازل السائرین، تهران: انتشارات بیدار، چاپ دوم.
۲۱. القشیری، عبدالکریم (بی تا)، رساله قشیریه، بیروت: دار الجیل.
۲۲. کاستلز، مانوئل (۱۳۸۲)، عصر اطلاعات، ترجمه حسن چاووشیان، تهران: طرح نو، چاپ سوم.
۲۳. کرایب، یان (۱۳۸۲)، نظریه اجتماعی کلاسیک، ترجمه شهناز مسمی پرست، تهران: انتشارات آگه.
۲۴. کهون، لارنس (۱۳۸۱)، از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، ویراسته عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی، چاپ دوم.
۲۵. الکنیس، دیوید. ن (۱۳۸۵)، «فراسوی دین»، فصلنامه هفت آسمان، ش ۲۹.
۲۶. گاردنر، ویلیام (۱۳۸۶)، جنگ علیه خانواده، ترجمه معصومه محمدی، قم: دفتر مطالعات زنان حوزه علمیه قم.
۲۷. گنون، رنه (۱۳۸۵)، سیطره کمیت و علانم آخرالزمان، ترجمه علیمحمد کاردان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۸. گیدنز، آنتونی، و دیگران (۱۳۸۰)، مدرنیته و مدرنیسم، ترجمه و تدوین حسینعلی نودری، تهران: نقش جهان.
۲۹. لاجوردی، هاله (۱۳۸۰)، «درباره تضاد فرهنگ مدرن»، فصلنامه ارغنون، ش ۱۸.
۳۰. لش، کریستوفر (۱۳۸۰)، «خودشیفتگی در زمانه ما»، ترجمه حسین پاینده، فصلنامه ارغنون ش ۱۸.
۳۱. مطهری، مرتضی (۱۳۷۹)، تعلیم و تربیت در اسلام، قم: انتشارات صدرا.
۳۲. نصر، حسین (۱۳۸۳)، اسلام و تنگناهای انسان متجدد، ان شاء الله رحمتی، تهران: نشر سهروردی.
۳۳. نصر، حسین (۱۳۸۳)، قلب اسلام، ترجمه شهرام مصطفی شهرآیینی، تهران: مرکز گفت و گوی تمدن ها.
۳۴. ولهایم، ریچارد (۱۳۷۳)، «آرای فروید درباره تمدن و جامعه»، ترجمه امیرحسین رنجبر، فصلنامه ارغنون، ش ۳.

35. Babaei, Habibollah (2010), "A Shiite Theology of Solidarity Through the

- Remembrance of Liberative Suffering” *The Ecumenical Studies*.
36. Babaei, Habibollah (2010), "Diversity, Self-Sacrifice and Social Solidarity" that is Presented in International Conference on *Multiculturalism and Global Community*, Tehran, 26 July.
 37. Berger, Peter L. (1980), *The Heretical Imperative, Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, New York: Anchor Books, Anchor Press/Doubleday.
 38. Berger, Peter L. (1974), *The Homeless Mind, Modernization and Consciousness*, New York, Vintage Books.
 39. Dubray, C. A. (1912), 'Secularism', *The Catholic Encyclopedia*, New York: Robert Appleton Company, Vol. XIII.
 40. Editorial Staff in the Catholic University of American, *New Catholic Encyclopedia*, Vol.13.
 41. Elizabeth A. Castelli. (2004), *Martyrdom and Memory*, New York: Columbia University Press.
 42. Giddens, Anthony, (1991), *Modernity and Self-Identity* Stanford: Stanford University Press.
 43. Gunton, Colin. E. (2004), *The One, the Three and The Many, God, Creation and the Cultural of Modernity*, (Cambridge: Cambridge university press.
 44. Heliminiak, Daniel A. (1998), "A. Humanist Account", *Sexuality and Spirituality: Postural Psychology*, Vol. 47, No 2.
 45. Hirschman. Albert. O. (1997), *The Passions and the Interests*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
 46. Horace M. Kallen, (1954), *Secularism Is the Will of God*, New York, Twayne Publishers, INC.
 47. Lasch, Christopher, (1991), *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations* New York: Norton.
 48. Mahon, T. F. (1981), Mc, Secularism, *New Catholic Encyclopedia*, Washington, Vol: 13.
 49. Rand, Ayn. (1964), *The Virtue of Selfishness: A New Concept of Egoism*, (New York: A Signet Book.
 50. Taylor, Charles, (2007), *A Secular Age*, Cambridge, Massachusetts, and London: The Bleknap Press of Harvard University Press.
 51. Tillich, Paul, (1959), *Theology of Culture*, Ed. By Robert C. Kimball, (London, Oxford, New York, Oxford University Press.
 52. Woodhead, Linda, (1993), "Post –Christian Spirituality", *Religion*, Vol. 23, Issue 2, April.
 53. *Simmel, Georg*, (1968), *The Conflict in Modern Culture and Other Essays* by K. Peter Etkorn, New York, Teachers College Press.

نقد درونی «گفتمان تهاجم فرهنگی غرب»

با تأکید بر ناسازدهای سیاست گذاران

سهیلا صادقی فسایی*

قاسم زائری**

چکیده

آنچه «گفتمان تهاجم فرهنگی غرب» نامیده می‌شود از ابتدای دهه هفتاد شمسی به گفتار غالب در سیاست‌گذاری فرهنگی جمهوری اسلامی بدل شد و هدف از آن مقابله با تأثیرات فرهنگ مهاجم غرب و برنامه‌ریزی برای حفظ و تعمیق فرهنگ دینی و ارزش‌های اسلامی بود. هدف این مقاله بررسی «گفتمان تهاجم فرهنگی» بر اساس منطق «نقد درونی» است. مقاله نشان می‌دهد که به‌واسطه برخی تغییرات گسترده عینی و شناختی در دو دهه اخیر و پیدایی روندهای فرهنگی دائماً تحول‌یابنده جهانی، برخی ناسازدها و عدم‌توافق‌ها در این گفتمان پیدا شده‌اند: عدم‌توافق بر سر مقابله با امر «مدرن» یا «غربی»، «هنجاری» یا «غیرهنجاری» بودن فرهنگ، تأثیر «اسطوره ژاپن» بر ذهن سیاست‌گذاران فرهنگی، مناقشه بر سر «تاریخ تهاجم فرهنگی»، معضله «تعریف فرهنگ»، مسئله تعیین مصادیق «فرهنگ مهاجم»، گذار از «تهاجم فرهنگی» به «جنگ نرم»، و «تحولات حوزه سیاست‌گذاری» از جمله دشواری‌های اصلی در گفتمان تهاجم فرهنگی غرب هستند که باید بر اساس اهداف نخستین این گفتمان و نیز تغییرات کنونی مورد بازنگری‌پردازی قرار گیرند.

کلیدواژه‌ها

تهاجم فرهنگی غرب، انقلاب اسلامی، فرهنگ مهاجم، سیاست‌گذاری فرهنگی.^۱

ssadeghi @ut.ac.ir
qasem.zaeri@gmail.com

* دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران
** استادیار گروه جامعه‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران.

مقدمه

دو واقعیت اصلی، شرایط فرهنگی جهان معاصر را شکل می‌دهند: نخست عالمگیر شدن شیوه زیستن و فرهنگ جدید اروپایی‌ها به نحوی که امروزه در قرن بیست و یکم دیگر هیچ لایه‌ای از زندگی در جهان نیست که به عناصر «فرهنگ جهانی شده غرب» نیامیخته باشد؛ هیچ اندرونی و نهان‌خانه‌ای وجود ندارد مگر اینکه فرهنگ غربی آن را در نوردیده باشد. در واقع، فرهنگ‌ها تنها با ضمیمه شدن به عناصر فرهنگ جهانی شده غرب می‌توانند ادامه حیات دهند. دوم مقاومت جهانی در برابر سلطه فرهنگ غرب است. حکومت و سازمان‌های مردمی در نقاط مختلف جهان تلاش می‌کنند تا در بخش‌های متنوع فرهنگ، نظیر زبان، تاریخ، هنر و موسیقی، لباس و پوشش، غذاها، ورزش‌ها و بازی‌ها، خلق‌و‌خوها و نظایر آن، از داشته‌های بومی، محلی، ملی و یا تمدنی خود در برابر فرهنگ جهانی شده غرب محافظت کرده یا عناصر از دست‌رفته هویتی‌شان را احیا و بازسازی کنند. این مقاومت حتی در بخش‌هایی از خود غرب نیز قابل مشاهده است.^۲ وقوع انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ در ایران از جمله یکی از مهمترین نمودهای چنین تلاش‌هایی برای احیای فرهنگی و به چالش کشیدن سیطره فرهنگ غرب است.

طرح مسئله

مسئله «تهاجم فرهنگی» ذاتی انقلاب اسلامی ایران است و دقیقاً در تلاقی دوگانه عالمگیر شدن فرهنگ غرب و تلاش برای مقاومت در برابر آن ظهور پیدا می‌کند. به بیان میشل فوکو (نک: خرمشاد، ۱۳۷۷) مردم در جریان انقلاب اسلامی درصدد «تحقق شیوه دیگری از بودن» خود بودند؛ تجربه تازه‌ای از بودن که در مقابل صورت غربی بودن قرار می‌گرفت و مبنای آن «زندگی توحیدی» بود. از این‌رو، تهاجم فرهنگی غرب ناظر بر تلاش برای غلبه شکل بودن غربی بر شکل بودن توحیدی است. این تلاش نخست از سوی نیروهای موجود در غرب پی‌گیری می‌شد

۱. این مقاله مستخرج از طرح پژوهشی «عوامل نفوذ و اثرگذاری فرهنگی غرب در امور و مسائل اجتماع‌ایران و راه‌های پیش‌گیری و مقابله با آن» است که به سفارش «مرکز مطالعات راهبردی و آموزش» وزارت کشور در «موسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران» انجام شده است.

۲. برخی تفسیرهای خاص‌تر از آنچه «فرهنگ جهانی شده غرب» می‌نامیم، به «آمریکایی شدن فرهنگ جهان» یاد می‌کند (نک: گل محمدی، ۱۳۸۶: ۱۱۱-۱۱۲). بر اساس این تفسیر، اروپا (به‌ویژه اروپای قاره‌ای) خود را در معرض تهدید فرهنگ و ارزش‌های آمریکایی می‌داند. صاحب‌نظران «شرق‌شناسی»، اکنون اروپا را «شرق» آمریکا معرفی کرده (نک: سردار، ۱۳۸۹) و فرهنگ اروپایی را در معرض تهدید فرهنگ آمریکایی می‌دانند (استرنباتی، ۱۳۸۰: ۴۶-۵۰). برای مثال، فرانسوی‌ها خطر به حاشیه رفتن زبان فرانسوی و تسلط زبان و ادبیات انگلیسی را جدی قلمداد کرده و برای گسترش زبان خود برنامه‌ریزی‌های گسترده‌ای انجام داده‌اند.

اما با سلطه سیاسی و اقتصادی غرب بر دیگر نقاط جهان، اکنون و از چند دهه قبل، نیروهای متجدد و غرب‌گرای ایرانی خود درگیر تلاش برای به حاشیه راندن یا حذف شکل خاص بودن‌شان و گسترش قلمرو شیوه زیستن غربی هستند. حکومت «جمهوری اسلامی» از همان ابتدا در برابر سرنوشت فردی و جمعی جامعه و افراد آن «مسئول» دانسته شد که باید با طریق برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری‌های فرهنگی مناسب، زمینه تعالی فردی و گسترش معیارهای توحیدی را در جامعه اسلامی فراهم کند. در پیوند با نظام‌های جدید، «گفتمان تهاجم فرهنگی غرب» در دوره پس از انقلاب اسلامی و به‌ویژه از ابتدای دهه هفتاد شمسی به گفتمان غالب در حوزه سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی فرهنگی جمهوری اسلامی بدل شد.

در حوزه عمومی، همواره از تأثیر ویرانگر «فرهنگ [جهانی‌شده] غرب» بر شیوه زندگی مردم ایران به‌ویژه جوانان بحث شده و نسبت به تغییر در الگوهای لباس و پوشش، مد، موسیقی، زبان، رفتار، اخلاقیات و اعتقادات و نیز تغییر گروه‌های مرجع هشدار داده می‌شود؛ قلمرو زندگی روزمره به محل نزاع میان «سبک زندگی دینی» و «سبک زندگی غربی» بدل شده و در چنین شرایطی تلاش برنامه‌ریزان و سیاست‌گذاران باید معطوف به کنترل تأثیرات فرهنگ غرب بر زندگی گروه‌های مختلف اجتماعی - از جمله جوانان - و نیز تقویت ساختارهای و نهادهای دینی جامعه و گسترش شاخص‌های زندگی توحیدی در میان افراد جامعه باشد.

تاکنون بیش از دو دهه از پیدایی و غلبه گفتمان تهاجم فرهنگی در دوره پس از انقلاب اسلامی می‌گذرد، اما به‌رغم سیاست‌گذاری‌ها و نهادسازی‌های کلان و گسترده، نگرانی نسبت به تضعیف بنیان‌های فرهنگی جامعه و تغییر رفتار و اخلاقیات اجتماعی مردم به‌ویژه جوانان همچنان پابرجاست.

تاکنون بحث‌ها و بررسی‌های مختلف و متعددی درباره مسئله تهاجم فرهنگی و سیاست‌گذاری‌های آن صورت گرفته که در ادامه گزارشی از آن خواهد آمد، اما این مقاله تلاش می‌کند تا به‌جای پرداختن به ابعاد و حوزه‌های تهاجم فرهنگی یا ارائه راهکار برای مقابله با آن، به خود گفتمان تهاجم فرهنگی بپردازد. در واقع، پس از گذشت دو دهه از پیدایی و غلبه این گفتمان، اکنون نیازمند بررسی این گفتمان در کلیت آن هستیم تا برخی از ناسازدهایی که به‌واسطه شتاب تغییرات عینی و تحولات شناختی دو دهه گذشته در سطح جهانی و در ایران پدید آمده را شناسایی کرده و برای رفع آنها اقدام کنیم. برای انجام این کار به شیوه «نقد درونی» متکی خواهیم بود که اعضای مکتب فرانکفورت به‌ویژه هورکایمر و آدورنو در نقد روشنگری از آن سود برده‌اند. نقد درونی عبارت است از: «فرآیند مواجه کردن یک پدیده با واقعیت‌اش که در تقابل با هدفش قرار دارد» (نک: شرت، ۱۳۸۷: ۲۸۰).

بر این اساس، وضع کنونی پدیده بر اساس اهداف اولیه‌اش مورد بررسی قرار گرفته، و بدین

ترتیب موضعی انتقادی در مورد وضع حال پیدا می‌شود. در این جا تکیه اصلی بر شناسایی روندهای کلان آگاهی و عوامل عینی فراگیری است که وضع فعلی سیاست‌گذاری فرهنگی را رقم زده‌اند. برای تکمیل یافته‌ها در مورد وضع کنونی فرهنگی و شناسایی روندهای کلان از تکنیک مصاحبه عمیق با برخی از صاحب‌نظران فرهنگی بهره گرفته شده است.

اهمیت و ضرورت

بررسی تهاجم فرهنگی به دلایل مختلف مهم و ضروری است: نخست این‌که اهمیت جایگاه فرهنگ و نقش آن در نظم اجتماعی ایجاب می‌کند که برای حفظ و ارتقای فرهنگی جامعه تلاش کنیم. تعبیری نظیر آب برای ماهی، هوا برای هر موجود هوایی و خون برای بدن از جمله تمثیل‌هایی‌اند که برای توضیح نقش و اهمیت فرهنگ در جامعه به کار رفته‌اند و در مواردی نیز اساساً از «جامعه» و «فرهنگ» رفع تمایز شده و یکسان انگاشته شده‌اند (نک: صالحی‌امیری، ۱۳۸۶: ۱۷۱؛ فصل سوم).

از این رو، تحقیق و پژوهش درباره «تهاجم فرهنگی» که شیوه غالب مواجهه فرهنگی ما با فرهنگ غرب و به یک معنا ذاتی آن است، اهمیت و ضرورت می‌یابد. افزون بر این، جریان‌ها و رویه‌های فرهنگی حاکم بر جهان در مقطع کنونی پیچیده‌تر شده و گفتار تهاجم فرهنگی نیازمند بازسازی بر اساس شرایط و مناسبات جدید است. بخش مهمی از فعالیت‌های فردی و اجتماعی ما متأثر از سیاست‌های مقابله با تهاجم فرهنگی است و ضروری است تا جهت‌گیری کلان غالب بر این سیاست‌گذاری‌ها واریسی شود تا اهداف تعریف‌شده آنها امکان تحقق بیشتری پیدا کنند.

پیشینه موضوع

عمدتاً در طول دهه هفتاد شمسی کتاب‌هایی در باب تهاجم فرهنگی نگاشته شدند که برخی از آنها چندین بار تجدید چاپ شده‌اند. تهاجم فرهنگی، تالیف [مجموعه سخنرانی‌های] محمدتقی مصباح‌یزدی (۱۳۸۹ [۱۳۷۲])، تالیف ستار هدایت‌خواه (۱۳۷۴)، نوشته علی یوسف‌وند (۱۳۷۷)، تالیف اسماعیل شفیع سروستانی (۱۳۷۲)، نوشته ابراهیم رزاقی (۱۳۷۴) و تالیف علی دوانی (۱۳۷۵) از این جمله‌اند. نویسندگان این آثار عموماً یک تحقیق دانشجویی بر مبنای نظریه و روش‌های علوم انسانی را مدنظر نداشته و بیش از همه، وجه ترویجی و تبلیغی مقابله با تهاجم فرهنگی را مدنظر داشته‌اند. اواخر دهه هفتاد و آغاز دهه هشتاد شمسی، شاهد شکل‌گیری مرحله تازه‌ای از ترجمه و ورود نظریه‌های علوم انسانی و اجتماعی به ایران بود. به دلیل نوع تحولات سیاسی و اجتماعی، در کنار رویکردهای ساختارگرایانه توسعه‌گرا، از یک سو

رویکردهای پست‌مدرن و پساساختارگرا و از سوی دیگر نظریه‌های انتقادی نظیر آرای مکتب فرانکفورت با تفصیل بیشتری مورد توجه قرار گرفتند.

به موازات این موج تازه ترجمه‌ای، تغییرات فرهنگی تازه‌ای نیز در جهان رخ داد، و بیش از پیش وضع فرهنگی و نیز سیاست‌گذاری فرهنگی در ایران را تحت تاثیر خود قرار داد: گسترش رسانه‌های ارتباط جمعی اعمّ ماهواره و شبکه‌های اجتماعی و آنچه تاثیرات «جهانی‌شدن» خوانده می‌شود تا ضرورتاً نظریه‌ها و سیاست‌گذاری‌های فرهنگی در سطح بالاتر و مرحله تازه‌تری قرار گیرند. با این حال، آثار و کتاب‌هایی که در دهه هشتاد شمسی درباره «تهاجم فرهنگی» نگاشته شده‌اند، آنچنان که انتظار می‌رفت این ملاحظات نظری و عملی تازه را در بررسی‌های خود لحاظ نکرده‌اند. برخی از آثار این دوره مانند «تهاجم فرهنگی، ناتوی فرهنگی» نوشته ابوالفضل امیری [۱۳۸۹] [۱۳۸۶] از منظر «جنگ نرم» به موضوع تهاجم فرهنگی نزدیک شده‌اند، اما این رویکرد تازه تنها در حدّ «طرح مسئله» باقی مانده، و از حیث «نظریه» و «روش» تغییر در شیوه کارشان رخ نداده است.

برخی آثار نظیر «تأملات فرهنگی» نوشته احمدرضا بسیج (۱۳۹۰) نیز بیش از آن‌که بر مسئله تهاجم فرهنگی متمرکز شوند، به بررسی پُر اشکالِ مجموعه‌ای از آرای متفاوت در باب «فرهنگ» پرداخته‌اند؛ مشابه همین کار را - البته، در سطحی کاملاً متفاوت و متمایز - می‌توان در اثر «فرهنگ پیرو، فرهنگ پیشرو» محمدتقی جعفری (۱۳۷۷) ملاحظه کرد که به بررسی تعاریف «فرهنگ» پرداخته است. کار محمدباقر بابایی (۱۳۸۴) با عنوان «مبانی استراتژی فرهنگی از دیدگاه علی (ع)» هرچند از حیث مهندسی و استراتژی فرهنگی به مسئله فرهنگ توجه کرده، اما به‌مثابه یک کار بنیادی، به‌دنبال بررسی ملزومات سیاست‌گذاری فرهنگی از منظر امام علی ابن ابی طالب (ع) است.

در یکی از تازه‌ترین کارها در باب مسئله تهاجم فرهنگی، مجله (کتاب نقد)، مجموعه مقالاتی از نویسندگانی با رویکردهای نظری و روشی متنوع و متفاوت گرد آورده است. برخی از این مقالات، از حیث طرح مسئله متناسب با اقتضائات جدید فرآیندهای فرهنگی در جهان مانند معنویت‌های نوپدید هستند و برخی دیگر به رویکردهای نظری اخیر مانند سنت‌گرایی یا پساساختارگرایی توجه کرده‌اند. در جریان تحقیق از نتایج کار این کتاب‌ها و مقاله‌ها استفاده خواهد شد. بررسی پژوهش‌های پیشین نشان می‌دهد که این آثار عمدتاً رویکرد تبلیغی و ترویجی دارند و کمتر از چارچوب نظری معین بهره برده‌اند و - بر اساس نکته پیش‌گفته - راهکارها و راهبردهای پیشنهادی این آثار نیز از ارتباط منطقی و منسجم با یک‌دیگر برخوردار نیستند و بیش از همه، وابسته به تشخیص نویسنده، موقعیت و تجربه‌های اویند.

افزون براین، بیشتر سیاست‌گذاری از موضع بالا را مورد توجه قرار داده‌اند، این در حالی

است که تغییرات فرهنگی کنونی و گسترش شبکه‌های اجتماعی و رسانه‌های ارتباطی فراملی، سبب شده تا از قدرت سیاست‌گذاری‌های دولتی و «از بالا» کاسته شود و مهم‌تر از همه این‌که آثار به این موضوع توجه نکرده‌اند که تحولات اخیر در فرآیندهای فرهنگی جهان موجب تغییر شکل خود مسئله «تهاجم فرهنگی» شده است. برخی از سازوکارها تغییر یافته و برخی سازوکارهای جدید در مواجهه فرهنگی ما و غرب ظهور یافته است، هم‌چنان که قلمرو تهاجم فرهنگی و موضوعاتی که در بر می‌گیرد نیز در شرایط نوپدید، دستخوش تغییراتی شده است. از این‌رو، در مقطع کنونی بیش از همه نیازمند بازسازی خود مسئله «تهاجم فرهنگی» و صورت‌بندی دوباره آن هستیم و در این مقاله همین موضوع مورد توجه خواهد بود.

درآمدی بر مسئله تهاجم فرهنگی در ایران

تاریخ آگاهی نسبت به تقابل و ناسازگاری فرهنگ دینی و فرهنگ غرب و نیز زندگی توحیدی و زندگی مدرن، با تاریخ ورود اندیشه و دستاوردهای تمدن جدید به جهان اسلام و ایران تطابق دارد. از همان ابتدا - با شدت و ضعف - علمای دینی و اهل دیانت نسبت به تعارض تمدن جدید با زندگی و اعتقادات دینی هشدار دادند. دوانی (۱۳۷۵) معتقد است که سرآغاز «هجوم فرهنگی» غرب، از حیث تاریخی، را می‌توان تا دوره افشاریه و سال‌های پس از مرگ نادرشاه به عقب برد که در اوج بی‌نظمی و آشفتگی زندگی سیاسی و اجتماعی در ایران، کمپانی تازه‌تاسیس «هند شرقی» در راستای سیاست‌های استعماری و نیز منافع اقتصادی‌اش، نگاه ویژه‌ای به ایران پیدا کرد (دوانی، ۱۳۷۵: ۹۱).

از این حیث، تقویت فرقه‌های مذهبی ساختگی مانند وهابیت، یا جعل فرقه‌های جدید مانند باییت و بهائیت برای تضعیف فرهنگ غالب شیعی از جمله مصادیق «تهاجم فرهنگی» به حساب می‌آیند (همان، ۹۶-۱۰۶). افزون بر این، جعفریان (۱۳۸۳) دامنه نخستین بحث‌ها در مورد تهاجم فرهنگی و تاثیرپذیری ایرانیان از فرهنگ غرب، به‌ویژه در مورد نقش و جایگاه زنان را به اولین سفرنامه‌های ایرانیان به فرنگ (برای مثال، سفرنامه رضاقلی میرزا (۱۲۵۳ ق. / ۱۲۱۳ ش.) و توصیف آنها از وضع زنان و مناسباتی که تمدن جدید پیرامون زنان شکل داده است، بر می‌گرداند (نک: جعفریان، ۱۳۸۳: ۱۵-۲۵).

در همین حال، بر مبنای دیدگاه‌های برخی دیگر از محققان، اعزام دانشجویان ایرانی به غرب در دوره عباس میرزای قاجار و بازگشت این تحصیل‌کردگان «فرنگ‌رفته» به کشور و در اختیار گرفتن مناصب سیاست‌گذار و اجرایی را می‌توان سرآغاز تهاجم فرهنگی غرب دانست (برای مثال، نک: فقیه حقانی ۱۳۷۵: ۱۵۶) که بیش از هر چیز بر عضویت این افراد در تشکیلات فراماسونری و نقش آفرینی آنها در برنامه‌های سیاسی و فرهنگی استعمارگران تأکید دارد). گروهی دیگر نیز به

دیدگاه‌های برخی از منورالفکران نخستین مانند آخوندزاده و آقاخان کرمانی توجه کرده‌اند که برای مثال، اولی خواستار تغییر «خط» بود و دومی بر جداسدن از اسلام به عنوان یک دین عربی و بازگشت به ایران باستان به عنوان خاستگاه نژاد آریایی، تأکید داشت (برای مثال، نک: شفیعی سروستانی، ۱۳۷۲: ۱۰۳). در برخی مقاطع مانند نهضت مشروطه، هشدارهای علما از جمله شیخ فضل‌الله نوری برجسته‌تر بوده است و در برخی دوره‌ها مانند دوره رضاخان که اصحاب دین به حاشیه رانده شدند، این آگاهی بخشی کمتر شده است. انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ از جمله مقاطعی است که با عطف توجه به نکات پیشین، مسئله تقابل اسلام و زندگی دینی با اصول و شاخص‌های زندگی مدرن در آن به خوبی نمود یافته است. رهبران انقلاب اسلامی ۱۳۵۷، حتی پیش از انقلاب نیز به تقابل فرهنگی بین این دو توجه داشته‌اند، از جمله امام خمینی (ره) در کتاب «کشف‌الاسرار» (امام‌خمینی، ۱۳۲۵) که در سال ۱۳۲۵ ش. نگاشته شد، نسبت به تباهی فرهنگی و انحرافات اخلاقی و عقیدتی فرهنگ غرب که می‌تواند فرهنگ دینی و زندگی توحیدی را به ورطه نابودی بکشاند، هشدار داده بود. هرچه به وقوع انقلاب اسلامی نزدیک‌تر می‌شویم، اذعان به این تقابل، به گزاره غالب در میان گروه‌های مختلف انقلابی تبدیل می‌شود. اساساً انقلاب اسلامی به مثابه یک «انقلاب فرهنگی» فهمیده می‌شود که مهمترین ستیزه‌اش با غرب، نه سیاسی یا اقتصادی، بلکه فرهنگی و عقیدتی است.

بازیابی مسئله «تهاجم فرهنگی غرب» در پایان دهه شصت

با این همه، تأکید بر این ستیز فرهنگی میان فرهنگ غرب و فرهنگ دینی و زندگی توحیدی، در نخستین سال‌های دهه هفتاد شمسی، به سکه رایج در فضای فرهنگی و رسانه‌ای کشور بدل شد. نقطه آغاز این شروع تازه، موضع‌گیری حضرت آیت‌الله خامنه‌ای بود:

مسئله تهاجم فرهنگی که ما بارها بر روی آن تأکید کرده‌ایم، واقعیت روشنی است، [که] با انکار آن نمی‌توانیم اصل تهاجم را از بین ببریم... انقلاب فرهنگی در تهدید است. کما این‌که اصل فرهنگ ملی و اسلامی ما در تهدید دشمنان است^۱ (خامنه‌ای، [۹/۲۰]، ۱۳۷۰).

ضمن تأکید بر این‌که «یک آرایش نظامی^۲ فرهنگی بسیار خطرناک علیه انقلاب درست شده

۱. «بیانات در دیدار با اعضای شورای عالی انقلاب فرهنگی، به مناسبت هفتمین سالگرد تشکیل این شورا»

۲. بیست سال بعد، در «دیدار اعضای شورای عالی انقلاب فرهنگی با رهبر انقلاب» آمده است: «در آن زمان برای برخی سؤال و یا ابهام بوجود آمده بود که چرا یک اصطلاح نظامی برای مسائل فرهنگی استفاده می‌شود، در حالیکه اگر به شرایط کنونی فرهنگی دنیا دقت شود، مشاهده می‌شود که یک تهاجم عظیم و پیچیده در عرصه فرهنگ در جریان است» (خامنه‌ای، [۳/۲۳]، ۱۳۹۰) و تأکید می‌شود که مقابله با تهاجم فرهنگی دشوارتر از مواجهه با تهاجم ←

است»، بر ماهیت متفاوت مواجهه فرهنگی ما با غرب در این مقطع زمانی، نسبت به دوره‌ها و مقاطع پیشین تأکید می‌شود. این دوره، نسبت به دوره پیش از انقلاب اسلامی، یک ویژگی متمایزکننده دارد: «این [تهاجم فرهنگی]، آن چیزی نیست که برای مثال، از صد سال قبل وجود داشته است... آن روز [صد سال قبل و دوره‌های پیشین]، عالم اسلام، خواب‌آلوده، بلکه تخدیرشده و مست بود. اصلاً گاهی دشمن به او ضربه‌ای می‌زد، یک سوزن در رگش فرو می‌کرد و چیزی به او تزریق می‌کرد... اما الان اسلام بیدار است.^۱ دشمن دنیای غرب [یعنی اسلام و مردم مسلمان ایران] امروز بیدار است. مثل قهرمانی در میدان است: یک خاطره تمام‌شدنی از شخصیتی مثل امام را با خودش دارد. این همه ذخیره انقلابی دارد». در مقابل وضع کنونی ما، غرب دیگر «آن ژست و آرایش نظامی صدسال یا پنجاه سال پیش را به خود نمی‌گیرد. ما باید آرایش جدید دشمن را بشناسیم» (همان). این آرایش جدید، همان «تهاجم فرهنگی» است.

از این مقطع زمانی مقابله با «تهاجم فرهنگی» به رکن اصلی سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی فرهنگی نهادهای مسئول در جمهوری اسلامی بدل شده و انبوهی از مقاله‌ها و اظهارنظرها درباره «تهاجم فرهنگی»، در روزنامه‌ها و مجلات و نیز سخنرانی‌ها و تریبون‌های رسمی و غیررسمی مطرح شد. در اثری با عنوان تهاجم فرهنگی در آینه مطبوعات (مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها، ۱۳۷۶)، فهرستی از بیش از ۲۵۰۰ متن مطبوعاتی در زمینه «تهاجم فرهنگی»، در فاصله بین سال‌های ۱۳۶۷ تا ۱۳۷۴ فراهم آمده است. این متن‌ها گستره وسیعی از مباحث، از ضرورت و اهمیت پرداختن به «تهاجم فرهنگی»، تا بحث بر سر ماهیت، شیوه‌ها و روش‌های اعمال آن، اثرات و پیامدها و نیز راه‌های مقابله با آن را در بر می‌گیرند، اما چنانچه پیشتر گفته شد، در این مباحث به آنچه کمتر توجه شده خودگفتمان تهاجم فرهنگی و برخی ناسازه‌هایی است که در دو دهه گذشته به دلیل تحولات فرهنگی جهان و ایران در آن پدید آمده است. در ادامه و پس از بررسی آثار مختلف پدید آمده پیرامون مسئله «تهاجم فرهنگی» و نیز مصاحبه با برخی صاحب‌نظران و پژوهشگران فرهنگی، هشت دشواری و ناسازه اصلی در گفتمان تهاجم فرهنگی معرفی می‌شود که سیاست‌گذاری فرهنگی بهتر و موثرتر در کشور

← نظامی است: «در تهاجم نظامی، شما طرف [مقابل] آن را می‌شناسید، دشمن‌تان را می‌بینید. اما در تهاجم معنوی، تهاجم فرهنگی، تهاجم نرم، شما دشمن را در مقابل چشم‌تان نمی‌بینید. هوشیاری لازم است» (منقول در «بیانات در دیدار خانواده شهدا و ایثارگران کردستان» [خامنه‌ای] ۱۳۸۸/۲/۲۲).

۱. همین مضمون در «خطبه‌های نماز عید سعید فطر» نیز آمده است: «امروز تهاجم علیه اسلام و مقدسات مسلمانان همه‌جانبه است و این نه به‌خاطر این است که دشمن قوی شده است، به‌خاطر این است که دشمن در مقابل حرکت عظیم اسلامی احساس ضعف می‌کند» [خامنه‌ای، ۱۳۸۷/۷/۱۰].

ناگزیر از رفع آنهاست:

دشواری اول: عدم توافق بر سر «غرب»^۱ و «مدرن»^۲

اولین دشواری در «گفتمان تهاجم فرهنگی غرب»، خود «غرب» است. در این بافت گفتمانی در مورد ماهیت «غرب»^۳، و به‌ویژه تعیین نسبت آن با امر «مدرن»، اتفاق نظری وجود ندارد. برخی صاحب‌نظران، «غرب» را همان «مدرن» می‌دانند: مدرن بخشی از تاریخ غرب است و بخش‌های قبلی‌تر آن، دوره‌های مسیحی و یونانی است.^۴ و برخی دیگر از صاحب‌نظران، «غرب» و «مدرن» را بر یک‌دیگر منطبق نمی‌دانند: مدرن عام‌تر از غرب است و بخشی از آنچه مدرن می‌دانیم حاصل تشریک مساعی فرهنگ‌ها و جوامع غیرغربی بوده^۵ و در نتیجه دخالت یا واکنش آنها نسبت به امر غربی پیدا شده است.^۶ این امر به‌ویژه خود را در بحث از تهاجم فرهنگی «غرب» و تعیین تکلیف با عناصر فرهنگی آن نشان می‌دهد: برای مثال، نظم بوروکراتیک به‌عنوان شیوه‌ای عقلانی برای اداره بهتر امور را باید مقوله‌ای غربی دانست که با

1. west

2. modern

۳. تعابیر متنوعی از «غرب» وجود دارد: گاه، مقصود از غرب، همان تلقی جغرافیایی است که در نقشه جغرافیایی خود را نشان می‌دهد؛ از حیث مکانی، قلمرو غرب، قاره «اروپا» است که بعدتر قاره «آمریکا» نیز به آن اضافه شده است؛ گاه نیز مراد از غرب، «تاریکی» است که در برابر «نور» شرق قرار می‌گیرد: غرب ظلمت در برابر شرق روشنائی؛ گاه نیز تصور از غرب، مجموعه کشورهای توسعه‌یافته‌ای است که عموماً در غرب جهان واقع شده، در مقابل کشورهای که عقب‌مانده و توسعه‌نیافته هستند؛ چنان‌که داوری (۱۳۸۶) شرح داده، گاه نیز مقصود از غرب، غرب تاریخی است، غربی که مولد تفکر و فکر تازه‌ای شده که تجدد یا امر مدرن نامیده می‌شود (داوری، ۱۳۸۶: فصل اول).

۴. نصیری معتقد است که «فرهنگ غرب، اعم از فرهنگ مدرن و ماقبل مدرن غرب است». غرب شامل دوره‌های یونانی، قرون وسطایی و رنسانسی و مابعد آن است (نصیری، ۱۳۹۲).

۵. برای مثال، بنیانیان (۱۳۹۲) معتقد است: «وجه غالب فرهنگ مدرن، فرهنگ غربی است، اما از فرهنگ‌ها دیگر هم می‌توان درون آن پیدا کرد». سابقه تمدنی غیرغربی‌ها از جمله خود ما ایرانی‌ها در یک فرآیند تاریخی به پیدایی فرهنگ مدرن کمک کرده است، اما «وجه غالب آن [فرهنگ مدرن]، فرهنگ غربی است». روند تحول‌یافتگی به گونه‌ای بوده که اکنون دیگر «نمی‌توانیم تشخیص بدهیم که چه وجهی از فرهنگ خود ما ایرانی‌ها یا فرهنگ مصری‌ها یا فرهنگ ژاپنی‌ها در آن [شکل‌گیری فرهنگ مدرن] نقش داشته است». به همین دلیل بنیانیان (۱۳۹۲) معتقد است که اکنون تهاجم فرهنگی، از رهگذر «ویژگی‌های فرهنگی غربی» صورت می‌گیرد، نه «فرهنگ مدرن»؛ زیرا «در فرهنگ مدرن، علم‌طلبی، نظم، قانون‌گرایی هم هست» که اساساً صفات پسندیده‌ای هستند و نمی‌توانند موضوع تهاجم فرهنگی باشند.

۶. در اینجا فرهنگ بومی با عیار امر مدرن سنجیده می‌شود و در صورتی انطباق با آن، حفظ خواهد شد. سیاست‌گذاری فرهنگی نیز معطوف به زمینه‌سازی برای تخفیف مقاومت‌های فرهنگ بومی در برابر گسترش امر مدرن و تراشیدن یک فرهنگ بومی متناسب با معیارهای جهان جدید خواهد بود. اقسام تازه‌ای از «مدرنیته» مانند «مدرنیته اروپایی» یا «مدرنیته آلمانی» یا «مدرنیته ایرانی» ظهور کرده است که مدعی‌اند مدرنیته می‌تواند غربی نباشد (برای بحث بیشتر، نک: میرسپاسی، ۱۳۸۴).

رواج آن باید مقابله کرد، یا مقوله‌ای مدرن که دستاوردی جهانی است و دیگر تمدن‌ها و فرهنگ‌های غیرغربی نیز در پیدایی آن ایفای نقش کرده‌اند؟ چنین ابهامی در مقولات فرهنگی تری مانند «علم» و به‌ویژه «علم انسانی» بیش از پیش آشکار می‌شود: با پذیرش گزاره «غرب، همان مدرن نیست»، علم جدید ماهیت تهاجمی خود را از دست داده و به‌عنوان دستاورد بشری، استفاده از آن ضرورت پیدا می‌کند. اما بر اساس گزاره «غرب، همان مدرن است»، علم جدید به دلیل ماهیت غربی‌اش، به نیروی مهاجمی بدل می‌شود که به‌ویژه در حیطه علوم انسانی باید با آن مقابله کرد. گفتمان تهاجم فرهنگی باید برای رفع این ناسازگاری تلاش کند.

دشواری دوم: عدم توافق بر سر ماهیت هنجاری یا خنثی فرهنگ

موضوع مهم دیگر عدم توافق در مورد ماهیت «فرهنگ است و البته، این غیر از معضله» تعریف فرهنگ است که در ادامه به آن اشاره خواهد شد. تصور از فرهنگ می‌تواند هنجاری باشد یا خنثی و غیرهنجاری؟ گزاره «فرهنگ خنثی است» که بیش از همه محصول علوم اجتماعی مدرن است، فرهنگ را دارای ماهیت کارکردی می‌داند: از یکسو ویژگی هویت‌بخشی دارد و از سوی دیگر، خصلت نظم‌دهی و انسجام‌بخشی. در اینجا فرهنگ سمت و سوی ارزش ندارد، بلکه در خدمت نظم است و از این منظر، سیاست‌گذاری فرهنگی نیز معطوف به حفظ مؤلفه‌ها و عناصر فرهنگی است.

از آنجا که عناصر نظم‌دهنده در یک جامعه با جامعه دیگر متفاوت‌اند، عناصر فرهنگی یک جامعه را نمی‌توان مبنای داوری و قضاوت درباره دیگر جوامع قرار داد. عناصر فرهنگی برتری‌ای بر هم ندارند؛ به شرط حفظ نظم اجتماعی، عناصر فرهنگی می‌توانند جابه‌جا شده و جای خود را به عناصری جدید از دیگر فرهنگ‌ها بدهند. در این نگرش که ریشه آن به نظریه‌های رمانتیستی پشتیبان نظریه‌های ملت‌گرایی می‌رسد، هرگونه سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی فرهنگی در بهترین حالت، معطوف به «حفظ فرهنگ ملی» و عناصر هویتی در مواجهه با تهاجم فرهنگی غرب خواهد بود. اما در گزاره «فرهنگ هنجاری است» بر بعد «ارزشی» و (در این‌جا دینی) فرهنگ تکیه می‌شود و لاجرم سیاست‌گذاری باید منحصر به وجه هنجاری فرهنگی باشد. نه تنها فرهنگ، تمایز بخش و هویت‌بخش است، بلکه بالاتر از آن مایل به داوری کردن و ارائه معیار سنجش نیز هست. در این رهیافت، یک صورت فرهنگی «درست» وجود دارد و دیگر گونه‌ها و صور فرهنگی، «نادرست» و غلط‌اند. برخی عناصر فرهنگی جدید که به نظم اجتماعی آسیب نزنند و شاید حتی به تقویت آن نیز کمک کنند را اساساً به‌واسطه «غلط‌بودن» شان نمی‌توانند جذب کرد.

روشن است که سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی فرهنگی در این رهیافت، نه تنها معطوف به

تلاش برای نقد و ارزیابی گونه‌های فرهنگی غلط و نیز کوشش برای تصحیح عناصر و ارزش‌های نادرست و انحراف‌یافته است، بلکه به‌علاوه ناظر بر حفظ و مواظبت از عناصر و قواعد فرهنگی مطلوب و تقویت و گسترش مولفه‌های فرهنگی «درست» نیز خواهد بود. برخلاف گزاره اول که حکم به «حفظ» عناصر نظم‌دهنده ملی یا دینی می‌کند، گزاره دوم افزون بر «حفظ»، موضعی تهاجمی در قبال عناصر فرهنگی غلط خواهد داشت. هرگونه انتخاب بین این دو گزاره سیاست‌گذاری و شکل‌بخشی متفاوت به حوزه عمومی خواهد شد: برای مثال، در نگاهی کلان، «رقص محلی اقوام» و «نماز» هر دو بخشی از فرهنگ ایرانی به حساب می‌آیند. سیاست‌گذاری فرهنگی باید معطوف به حفظ و ترویج «رقص محلی» باشد یا «نماز»؟ یا هردو؟ از این‌رو، بخشی از سیاست‌گذاری فرهنگی بر اساس گزاره دوم معطوف به نقد و داوری نسبت به فرهنگ غرب و مهمتر از آن تلاش برای بی‌اعتبار ساختن و ریشه‌کنی فرهنگ غرب (و هر صورت فرهنگی غیرالهی دیگر) و جایگزینی فرهنگ دینی و شکل زیستن الهی و توحیدی به جای آن است. در دوره پس از انقلاب اسلامی، سیاست‌گذاری‌های فرهنگی بین این دو موضع در نوسان بوده‌اند.

دشواری سوم: سیطره اسطوره ژاپن

تجربه ایرانی‌ها در مواجهه با جهان جدید با تجربه دیگر جوامع همسان در آسیا و آفریقا یا در میان دیگر جوامع اسلامی، قیاس می‌شود. برای مثال، «انقلاب میجی» در ژاپن یک‌سال پیش از «انقلاب مشروطه» در ایران رخ داده است. یک سؤال همیشگی برای متفکران و نیز عامه مردم در ایران این بوده که چرا نحوه مواجهه ما با جهان جدید با نحوه مواجهه ژاپنی‌ها متفاوت بوده است؟ آنها اکنون در بسیاری از شاخص‌های توسعه‌یافتگی هم‌تراز کشورهای توسعه‌یافته غربی هستند و از جهت برخی شاخص‌های اقتصادی، موقعیت برتری حتی نسبت به خود کشورهای غربی دارند.

این قیاس نه تنها در حوزه اقتصادی بلکه به‌طور نسبتاً پنهان، اما فراگیری در حوزه فرهنگی نیز صورت گرفته و منجر به پیدایی پدیده‌ای شده که ما از آن به «اسطوره ژاپن» یاد می‌کنیم؛ این تصور عمومی که هم‌زمان با رشد بالای اقتصادی و سطح کلان توسعه‌یافتگی، می‌توان سنت‌های فرهنگی و بومی را نیز حفظ کرد، همانند ژاپن. البته، این قیاس و الگوپذیری منحصر به ژاپن نیز نمانده و به «کره جنوبی»، «مالزی» و اخیراً «ترکیه» نیز تسری یافته است. آیا ایران نیز می‌تواند به الگوی «ژاپن اسلامی» دست یابد، آن‌گونه که برای مثال، مالزی رسیده است؟ آیا می‌توان همانند ترکیه دارای رشد اقتصادی بود ولی به اسلامی بودن نیز شهره بود؟ در این صورت، مسائل مختلفی در ارتباط با الگوی ژاپن یا مالزی باید واریسی شود. صاحب‌نظرانی که

در این تحقیق با آنها مصاحبه شد، همگی اتفاق نظر داشتند که این اسطوره‌پردازی باید افشا شود و آن‌گونه که شایع است، ژاپن نتوانسته است «فرهنگ بومی» و «سنت‌ها»ی خودش را حفظ کند. در واقع، ژاپن هم جزئی از نظام‌های مدرن شده^۱ و آنجا هم که توانسته است برخی مظاهر فرهنگی خود را نگه دارد، یا اساساً صورت فردی دارد و ماهیت اجتماعی ندارد؛ یا این‌که برای جذب توریسم و گردشگری بوده است.^۲ از حیث نظام‌های تصمیم‌گیری، مراودات اجتماعی، ساختار خانواده، الگوی اقتصادی و حتی در موسیقی و نظایر آن، ژاپن نیز از منطبق تحولات فرهنگی و اجتماعی جهان جدید پیروی می‌کند. از حیث سیاست‌گذاری تهاجم فرهنگی آنچه اهمیت دارد این است که اسطوره ژاپن یا کره یا مالزی در ذهنیت ایرانیان جا خوش کرده و این از حیث فرهنگی، تأثیرات نامطلوبی دارد؛ زیرا افراد جامعه، در زندگی روزانه، دائماً وضع زندگی خود را با دیگران غیرغربی که مشابه آنها هستند مقایسه می‌کنند و همین امکان قیاس، آن‌ها را در جانبداری از برنامه‌های فرهنگی مایوس یا کم‌امید می‌کند. از این رو، اگر بنابر نظر صاحب‌نظران پیش‌گفته، حقیقتاً در ژاپن چنین هم‌خوانی‌ای وجود ندارد، لازم است که به‌طور منطقی و فراگیر، این ذهنیت پدیدآمده در جامعه تغییر داده شود. بخشی از سیاست‌گذاری‌های فرهنگی برای مقابله با تهاجم فرهنگی باید معطوف به این تغییر نگرش در افراد جامعه، نخبگان و فعالان فرهنگی جامعه باشد.

دشواری چهارم: تاریخ تهاجم فرهنگی

یکی از مهمترین دشواری‌ها بحث «تاریخ تهاجم فرهنگی» است. هر پدیده فرهنگی و از جمله تهاجم فرهنگی، لاجرم نقطه آغازی دارد. هرچند رهبر انقلاب در ابتدای دهه هفتاد شمسی آغاز تهاجم فرهنگی غرب علیه ایران را مشخصاً از آغاز دوره رضاخان دانسته و برخی فعالیت‌های

۱. رضایی (۱۳۹۲) با تفکیک دو سطح تحلیل کلان و خرد، معتقد است که برای مثال، هرچند هنوز آن بخش بودایی یا مذاهب مختلف شینتو در ژاپن باقی است، اما مقیاس کلان اجتماعی نظیر نظام تصمیم‌سازی، نظام تصمیم‌گیری، نظام اجرا و نظام قدرت سیاسی ژاپن، در اختیار غرب است.

۲. عباسی (۱۳۹۲) نیز معتقد است که یکی از ابعاد تهاجم فرهنگی، بعد «پروسه»ای آن است که ربطی به «فرهنگ» ندارد و به‌واسطه «مرجعیت صنعتی، تکنولوژیکی، پلیسی، امنیتی، پزشکی، بهداشتی، درمانی، روان‌شناختی، جامعه‌شناختی، فضاوردی، سینمایی» غرب است. از این حیث بین ما و افغانستان و ژاپن در مواجهه با غرب، هیچ تفاوتی وجود ندارد. از همین رو، معتقد است که در این پروسه، «ژاپن چیزی از خودش ندارد». او آنچه که از سنت‌ها و آداب سنتی در فیلم‌ها و سریال‌های ژاپنی و کره‌ای نشان داده می‌شود را «تزیینی» می‌داند، همچنان که ما در ایران جاجیم و زیلو و گلیم می‌بافیم، ولی در زندگی روزانه از آن استفاده‌ای نمی‌کنیم. این که گفته می‌شود «ژاپن فرهنگ سنتی‌اش را حفظ کرده است»، نیز از همین جنس است. آنها سازوکارهای سنتی‌شان را حفظ کرده‌اند تا توریست‌ها بروند و ببینند: نوعی فرهنگ تاقچه‌ای یا فرهنگ موزه‌ای».

فرهنگی در دوره قاجاریه را به مثابه مقدمه‌ای برای سیاست‌گذاری فرهنگی دوره رضاخان معرفی کردند، اما اکنون و در بافت گفتمانی تهاجم فرهنگی، دست‌کم چهار روایت از «تاریخ تهاجم فرهنگی» وجود دارد: روایت متجددانه^۱، روایت یهودی-مسیحی^۲، روایت باستانی^۳، روایت فراتاریخی^۴. هر یک از این روایت‌ها آغاز تهاجم فرهنگی را از یک مقطع تاریخی روایت می‌کنند. در بدو امر به نظر می‌رسد که پی‌گیری تاریخ تهاجم فرهنگی بی‌فایده است؛ زیرا تاریخ آغاز آن از هر کجا که باشد، در هر حال، به زمان کنونی منتهی می‌شود، اما بررسی رابطه تاریخ و سیاست‌گذاری فضای تازه‌ای می‌گشاید: بین «تاریخ» و «گذشته» تمایز وجود دارد. تاریخ گزارشی پیرامون گذشته است. گذشته، مجموعه واقعیت‌های تغییرناپذیری است که در زمانی پیش از این، توسط کنشگران انجام شده و پایان یافته است. ما این واقعیت‌ها را گزارش می‌کنیم و بدین ترتیب «تاریخ» شکل می‌گیرد و در واقع تاریخ گزارش «ما» از گذشته است و ما در زمان «حال»، زندگی می‌کنیم. با واسطه «تاریخ»، حال در گذشته انعکاس می‌یابد: تاریخ یا گزارش ما از گذشته آمیخته به وضع کنونی ما و نوع اقتضائات مان است. از این‌رو، سیاست‌گذاری و تاریخ پیوند وثیقی می‌یابند: هر دو وابسته به زمان حال هستند. این‌که تاریخ آغاز تهاجم فرهنگی را در کجا قرار دهیم، وابسته به نگرشی است که اکنون و امروز نسبت به وضع فعلی مان پیدا کرده‌ایم.

بررسی تاریخی تهاجم فرهنگی، صرفاً موشکافی محققانه یا زینت تحقیق نیست، بلکه ماهیتی الهام‌بخش دارد و نشان می‌دهد که ما در حال حاضر چه درک و فهم‌های متفاوتی از وضع خود در جهان و موقعیت تاریخی مان داریم. برای مثال، پذیرش روایت یهودی-مسیحی موجب شکل‌گیری سیاست‌هایی علیه «یهود» و «صهیونیسم»^۵ و عمل بر اساس روایت

۱. از دوره افشاریه یا ابتدای قاجاریه، نک: دوانی، (۱۳۷۵)، یا از میانه دوره قاجاریه تا آغاز دوره رضاخان، (آیت‌الله) خامنه‌ای، ۱۳۷۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۹.

۲. برای بررسی نقش یهودیت در طول تاریخ و صهیونیسم در عصر حاضر و نیز فعالیت‌های فرهنگی مسیحیان علیه مسلمانان اندلس و نیز جریان‌های مسیحی تبشیری در دوره معاصر، نک: افتخاری و کمالی، ۱۳۷۷.

۳. برای دیدن شرحی از تهاجم «سنت هلنی» به فرهنگ ایرانی، نک: امیری، ۱۳۸۹: ۴۸-۴۹.

۴. برای دیدن شرحی از منازعه بین انبیای الهی و نیروهای طاغوت، که یکی از راهبردهای اصلی طواغیت برای مبارزه با متدینین، «تهاجم فرهنگی» بوده است، نک: یوسف‌وند، ۱۳۷۴: ۳۷؛ هدایت‌خواه، ۱۳۷۴: ۲۴.

۱. لاجرم بر این تصور است که وضع کنونی عالم در سیطره یهودی‌های انحراف یافته است و آنها در حال برنامه‌ریزی برای محو فرهنگ دینی هستند. در این صورت، سیاست‌گذاری فرهنگی ما باید معطوف به شناسایی شیوه‌های عمل یهود باشد؛ (برای مثال، اوج گرفتن مباحث نشانه‌شناسی یهود در سال‌های اخیر. (برای نمونه، نک: کاویانی، ۱۳۸۴؛ کرمانی، ۱۳۸۸؛ المیدانی، ۱۳۹۰ و مشکل گشا، ۱۳۸۹ و نیز مقابله با مراکز و کارگزاری‌های فرهنگ یهودی، و بازنویسی تاریخ معاصر بر اساس نقش «زرسالاران یهود» یا فراماسونرها و گروه‌های ماسونی باشد (نک: شهبازی، ۱۳۷۷-۱۳۸۲). دوره‌های فرهنگی-تربیتی نیز معطوف به برملا ساختن معنویت‌ها و آیین‌های یهودی نظیر کابالیسم یا شیطان‌پرستی ←

متجددانه موجب پیدایی سیاست‌ها و برنامه‌هایی برای نقد و افشای «روشنفکری» و «روشنفکری دینی»^۱ می‌شود. ملاحظه می‌شود که وجود تاریخ‌های متفاوت برای تهاجم فرهنگی بیانگر وجود دیدگاه‌های متفاوت و گاه متعارض نسبت به وضعی است که ما اکنون در آن به سر می‌بریم. دیگر نمی‌توان گفت که بحث از تاریخ تهاجم فرهنگی چه ربطی به به اصل واقعیت تهاجم فرهنگی دارد. از قضا این که تاریخ تهاجم فرهنگی را از کجا و کدام آب‌سخور بدانیم، نشان‌دهنده فهم ما از واقعیت تهاجم فرهنگی است. و این واقعی‌ترین واقعیت است. این تنوع در سطح محققان و به تسامح نظریه‌پردازان تهاجم فرهنگی در دو دهه گذشته، به سطوح خردتر نیز سرایت کرده و «مدیران فرهنگی» نیز به شیوه‌های مختلف، از طریق مطالعه آثار، برگزاری همایش‌ها و سمینارهای فرهنگی و یا به‌طور عمومی‌تر تحت تاثیر فضای رسانه‌ای - تبلیغی کشور، همین تنوع را در خود درونی کرده و در سطوح کلان و خرد سیاست‌گذاری در سطح جامعه به اجرا گذارده و می‌گذارند. مهمترین تاثیر این تنوع خود را در تشخیص مصادیق تهاجم فرهنگی نشان می‌دهد. یک عضو معمولی جامعه که مخاطب این سیاست‌گذاری‌های متنوع است، در تشخیص ماهیت تهاجم فرهنگی دچار سرگردانی می‌شود: بالاخره چه چیزی مصداق تهاجم فرهنگی است؟ از این رو، بهتر است بحث از تاریخ تهاجم فرهنگی نه به‌عنوان بخشی از «سوابق» موضوع یا زینت تحقیق، بلکه به‌عنوان مقوله‌ای جدی که با ماهیت تهاجم فرهنگی و سیاست‌گذاری‌ها برای مقابله موثر با آن مرتبط است، قلمداد شود.

دشواری پنجم: مسئله تعریف فرهنگ

مبحث «تعریف فرهنگ» در خود علوم اجتماعی و انسانی نیز یک مشکل اساسی است^۲ و به طریق اولی برای سیاست‌گذاری فرهنگی دشوارتر نیز هست. آنچه در نگاه نخست اهمیت دارد،

←
خواهد بود.

۲. در این صورت، سیاست‌گذاری‌ها معطوف به تشریح مبانی تجدد و نشان‌دادن نسبت ناسازگار آن با اسلام خواهد بود. دوره‌های فرهنگی - تربیتی معطوف به تشریح اصول تجدد نظیر سکولاریسم، کاپیتالیسم، راسیونالیسم، لیبرالیسم، فردگرایی، دموکراسی، حقوق بشر و نظایر آن خواهد بود (برای دیدن شرحی از این نوع تفسیر از مسئله تهاجم فرهنگی، نک: شاکرین، ۱۳۸۸: ۷۳). هدف گذاری، القاء این مطلب به جوان مسلمان است که برای مثال، اسلام و سکولاریسم چه تفاوت‌ها و تعارضاتی دارند و بدین ترتیب او را در مقابل شبهات فکری تجدد واکسینه کنیم. باید مجلات و روزنامه‌ها، متفکرین و متخصصین نیز جملگی به «پاسخ‌گویی به شبهات فکری» دعوت می‌شوند و آنچه در جامعه برجسته می‌شود، «جریان روشنفکری دینی» خواهد بود که تلاش می‌کند اعتقادات جوانان مسلمان را سست کند. تاریخ ما نیز با محوریت استعمار و نقش منورالفکران وابسته و البته، مقاومت ما در برابر آن‌ها بازنویسی می‌شود.

۲. برخی کتاب‌ها نظیر تعریف‌ها و مفاهیم فرهنگ (آشوری، ۱۳۸۰)، بیش از دویست تعریف از فرهنگ متمایز ساخته‌اند.

این است که سیاست‌گذاری فرهنگی برای مقابله با تهاجم فرهنگی را نمی‌توان به پیدایی تعریف «درست» فرهنگ موقوف کرد؛ چرا که اساساً توافق بر سر فرهنگ، ناممکن است و از منظرها و جهت‌گیری‌ها و در دوره‌های تاریخی مختلف می‌توان درک‌های متفاوتی از فرهنگ ارائه کرد. دوم این‌که هرگونه سیاست‌گذاری فرهنگی نیازمند تعریفی «واحد» و یکدست از فرهنگ است. نهادهای مختلف متولی فرهنگ نمی‌توانند با تکیه به تعریف‌های مختلف، فرهنگ عمل کنند؛ زیرا در این صورت، آنچه برای یک نهاد فرهنگی مصداقی از فرهنگ است که باید از آن مواظبت کرد، برای دیگری، محلی از اعراب نداشته و نیازمند محافظت نیست: برای مثال، اگر تعریف وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی از فرهنگ شامل عناصر «الف»، «ب»، «ج» و «د» باشد و در تعریف سازمان تبلیغات اسلامی (در بهترین حالت)، «الف»، «ب»، «ج» و «س» به‌عنوان عناصر فرهنگ شناخته شده و «د» را عنصر فرهنگی به حساب نیاید، در این صورت، دو بخش حاکمیتی، در بهترین حالت، بر سر یک عنصر فرهنگی با یک‌دیگر اختلاف دارند و در حالی که یکی برای ترویج و تبلیغ و تحکیم عامل «د» برنامه‌ریزی کرده و بودجه صرف می‌کند، دیگری برنامه‌هایی برای تضعیف و کم‌اثر کردن عامل «د» تنظیم کرده است. مهمترین نتیجه چنین معضلی، خنثی‌سازی برنامه‌ریزی‌های فرهنگی نهادهای مسئول به‌وسیله یک‌دیگر و مهمتر از آن، سرگردانی جامعه در تشخیص امر فرهنگی مطلوب است.

این مشکلی است که در دو دهه گذشته دامنگیر سیاست‌گذاری‌های مربوط به تهاجم فرهنگی در ایران بوده و در همان ابتدای دهه هفتاد و در تقابل نهادهای متولی فرهنگ در دولت توسعه‌گرای سازندگی با دیگر نیروها و عناصر فرهنگی جامعه مشهود است. مصباح یزدی پیرامون موضوع رقص و فیلم‌های ویدئویی، گزارشی از این مناقشه به‌دست داده که به یکی از آنها اشاره می‌شود:

رهبر انقلاب که می‌گوید بزرگترین خطر برای انقلاب ما خطر فرهنگی است، آیا می‌توان گفت که منظور او از خطر این است که رقص‌های محلی تعطیل شود؟ حال اگر رقص‌های محلی را احیا کنیم، با تهاجم فرهنگی مبارزه کرده‌ایم؟ آیا منظور دشمنان از تهاجم فرهنگی این است که می‌گویند مثل ما برقصید؟ آیا برای مقابله با تهاجم فرهنگی دشمن باید سازهای قدیمی و مطرب‌های خودمان را به میدان بیاوریم و از گوشه و کنار، رسوم قدیم را نو

۱. برخی صاحب‌نظران به این مسئله پرداخته‌اند که درگیر شدن در مسئله تعریف فرهنگ یک «بحث لفظی» است و آنقدر اهمیت ندارد که سیاست‌گذاری برای مقابله با تهاجم فرهنگی را موقوف به تعیین تکلیف آن کنیم؟ (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۱۱۹-۱۲۰).

کنیم؟ (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۱۲۱).

متولیان فرهنگ در دولت توسعه‌گرای دهه هفتاد، به واسطه تعریف برآمده از ادبیات توسعه، به «فرهنگ سنتی» اهتمام ویژه‌ای داشته و مطابق با ادبیات موضوعی علوم اجتماعی، برای «سنت» ماهیتی «غیرهنجاری» قائل بودند که افزون بر فرهنگ دینی و اسلامی، می‌توانست آداب و سنن محلی را نیز در بر گیرد. دولت‌ها به احیای «سنت» اهتمام داشتند، ولی این سنت‌ها لزوماً «دینی» نبودند، بلکه «بومی» یا «محلی» بودند و گاهی در تعارض با دین و ارزش‌های دینی هم قرار می‌گرفتند. آنچه مصباح یزدی به آن اشاره کرده است، نشانه‌ای از این تقابل است:

خطری که ما را تهدید می‌کند از دست دادن باورها و ارزش‌های انقلاب و فراموشی اعتقادات و مبانی دینی است. این باورها و ارزش‌ها سال‌ها فراموش شده بود، ولی به برکت انقلاب و خون‌های شهیدان دوباره زنده شده است. به این‌که مانند هزار سال پیش برقصیم یا مانند آنها موسیقی بنوازیم، احیای ارزش‌های اسلامی گفته نمی‌شود؛ چرا راه را اشتباه می‌رویم؟ چه کسی ما را به اشتباه می‌اندازد؟ (همان).

آنچه در اینجا اهمیت دارد، تأکید بر اهمیت مسئله «تعریف فرهنگ» در حیطه سیاست‌گذاری است. ملاحظه می‌شود که بر مبنای دیدگاه «توسعه فرهنگی»، رسوم محلی و از جمله «رقص»‌های محلی به همان اندازه مهم‌اند که آنچه ما دیدگاه «تعالی فرهنگی» می‌نامیم و برای «نماز» یا «روزه» اهمیت قائل است. دیدگاه توسعه فرهنگی، بر اساس منطق توسعه‌ای، نماز و رقص را فی‌نفسه برابر و جزئی از فرهنگ قلمداد می‌کند، هرچند ممکن است از حیث عمومیت، وزن متفاوتی داشته باشند.

در حالی که برای مثال، دیدگاه تعالی فرهنگی، رقص را صرفاً یک امر انحرافی و یک ضدفرهنگ می‌داند. مسئله مهم این است که سیاست‌گذار فرهنگی نمی‌تواند بر اساس هر دو دیدگاه عمل کند. سیاست‌گذاری نیازمند وحدت است و همین تنوع در تعریف در میان سیاست‌گذاران، مناقشه اصلی فرهنگی در دهه هفتاد است که در بیان مصباح یزدی نیز آمده و به ده‌ها صورت دیگر تا زمان کنونی رواج یافته است. تاکنون، پس از دو دهه سیاست‌گذاری برای مقابله با تهاجم فرهنگی، مسئله «تعریف فرهنگ»، همچون استخوان لای زخم، حل‌ناشده باقی مانده است و به ناسازهای در گفتمان تهاجم فرهنگی بدل شده است.

دشواری ششم: مصادیق فرهنگ مهاجم

یک رکن بحث در هر پژوهشی پیرامون تهاجم فرهنگی، موضوع «فرهنگ مهاجم» است. در

واقع، همه برنامه‌ریزی‌ها معطوف به پاسخ‌گویی به هجمه فرهنگی است و لازمه برنامه‌ریزی صحیح برای این پاسخ‌دهی، شناسایی دقیق ابعاد و اضلاع فرهنگ مهاجم است. تاکنون، هرگاه در مباحثات فرهنگی از عبارت «تهاجم فرهنگی» استفاده کرده‌ایم، پسوند «غرب» در آن مستتر بوده و به‌عبارتی، مراد «تهاجم فرهنگی غرب» بوده که مهمترین نشانه این جایی آن، جماعت روشنفکر «غرب‌زده» داخلی و تولیدات‌شان بوده‌اند و تشخیص بیرونی آن، مجموعه کشورهای اروپای غربی و آمریکای شمالی بودند که وقوع انقلاب «اسلامی» ۱۳۵۷ منافع اقتصادی و سیاسی آنها را به خطر انداخته بود و این کشورهای «غربی»، درصد جبران خسارت و مبارزه با انقلاب اسلامی و حکومت جمهوری اسلامی برآمده از آن بودند و یکی از مهمترین راهبردهایشان، مقابله فرهنگی با انقلاب و حکومت «اسلامی» بود. به‌ویژه دولت آمریکا و کارگزاری‌های فرهنگی‌اش نظیر هالیوود یا رادیوها و تلویزیون‌های پرشمارش که در حال تبلیغ علیه ایران هستند، تجسم این فرهنگ مهاجم بودند.

در مورد دیگر جوامع و کشورها نظیر جوامع شرقی مانند هند و چین هرچند حساسیت وجود داشت، اما به دلیل نوعی خویشاوندی شرقی یا هم‌دردی جهان‌سومی، نگرانی عمیقی در میان سیاست‌گذاران فرهنگی نسبت به عناصر فرهنگی آنها وجود نداشت. در حالی که هالیوود مظهر تهاجم فرهنگی بود، تولیدات بالیوود و «فیلم هندی» با قدری تسامح از حیث فرهنگی خودی شناخته می‌شد، اما در وضع کنونی که شرایط فرهنگی جهان در هم رفته، شناسایی فرهنگ مهاجم کاری بس دشوار است. دست‌کم دو دسته تغییرات بیرونی و درونی به این مسئله دامن زده‌اند:

۱. ظهور ترکیبات فرهنگی

وضع فرهنگی کنونی جهان، مقولات «ناب»، «واحد»، «یک‌دست» و «مشابه» را نمی‌طلبد. مقولات و هویت‌ها «ترکیبی» هستند و در این ترکیبات فرهنگی، شناسایی بُعد مهاجم آن با قبول فرض قابل تمییز بودن ابعاد یک ترکیب، کاری دشوار است. برای مثال، عرفان‌های نوظهور یکی از همین ترکیبات هستند. اساساً تصوف و عرفان، ویژگی ذاتی فرهنگ شرقی و ایرانی است که اسلام نیز با اصلاحاتی آن را درون خود وارد کرده و اصولاً بزرگان عالم تشیع، گرایش‌های عرفانی داشته‌اند. بر همین اساس، بسیاری از تولیدات فرهنگی کشورهای «شرقی» نظیر هند، چین و ژاپن به‌آسانی با اصول سیاست فرهنگ جمهوری اسلامی همخوان بوده و از سوی نهادهای متولی فرهنگ «مصرف» می‌شده است. اساساً «شرقی» و «عرفانی» نزد ما هم‌تراز بوده و به جهت‌گیری‌های عرفانی حتی اگر در شرق نبوده‌اند، برای مثال، به مضامین انسانی سرخپوست‌ها، به چشم «شرقی» نگریسته و آن‌ها را مطلوب دانسته‌ایم.

آنچه اکنون به عنوان مسئله فرهنگی «عرفان‌های نوظهور» از آن یاد شده و نسبت به آن هشدار داده می‌شود، از حیث ظاهر، شرقی هستند و عمدتاً با یک چهره بنیان‌گذار شرقی آغاز می‌شوند. برای مثال، باگوان شری راجنیش (اوشو)، ساتیا‌سای بابا، رام‌الله، کریشنا مورتی همگی هندی‌اند یا مراجع اصلی در عرفان اکنکار و اساتید او عمدتاً «شرقی»‌اند: رامانا، کریشنا، هرمس، موسی (ع)، مسیح (ع)، و پیروان او نیز شامل حافظ، عمر خیام، فردوسی، شمس تبریزی، مولانا و زرتشت هستند (نک: کیانی، ۱۳۸۸). با این همه، راهبرد اوشو برای رسیدن به حقیقت و دگرگونی معنوی، سکس مدیتیشن است (کیانی، ۱۳۸۸: ۱۲۸). این معنویت‌ها سکولارند و مولود شرایط خاص مدرنیته و تنگناهای زندگی در غرب سرمایه‌داری بوده و از این‌رو، تناسبی با حقیقت دینی ندارند. این هویت‌های ترکیبی جدید، متعلق به کدام فرهنگ‌اند؟ آیا مهاجم‌اند، در حالی‌که در ظاهر سرشار از توجیحات عرفانی و همخوان با سنت دیرپای تصوف و عرفان در ایران هستند؟ بسیاری از مضامین و محتواهای فرهنگی غیرغربی در گردونه استحال‌گر فرهنگ غربی، مضمون اولیه‌شان را از دست داده و هرچند برخی نمادها و نشانه‌های غیرغربی را حفظ کرده‌اند، اما «جهت‌گیری» تازه‌ای یافته‌اند.

امروزه فیلم‌های هندی و آثار رزمی چینی یا سنت‌های ژاپنی، کمتر جهت‌گیری سنتی «شرقی» را به مخاطب القا می‌کنند، در عوض، آنها یک «ترکیب تازه» از فرهنگ غربی هستند. مهمترین ویژگی کنونی فرهنگی غربی، خاصیت ترکیب‌گر آن است. هویت موردپسند در چنین فرهنگی، «چهل‌تکه»‌گی است. این ترکیب تازه هیچ هویت خاصی را القا نمی‌کند و همین ماهیت مطلوب فرهنگی غرب است. این ترکیب‌های نوپدید سرشار از مضامین «شرقی» هستند و نه «غربی»، ولی نه شرقی هستند و نه غربی و در بهترین حالت، می‌توان گفت مضامینی شرقی هستند که در قالبی «غربی» و برای تداوم غرب و رفع مشکلات کنونی‌اش به کار گرفته شده‌اند. ترکیب‌هایی نظیر عرفان اوشو، اکنکار و نظایر آن، مواردی کاملاً شناخته‌شده هستند که در نتیجه تحقیقات افشاگرانه برملا شده‌اند، اما از این قسم ترکیب‌های ویرانگر فراوان‌اند و روزانه، مخاطب مسلمان را مورد حمله قرار می‌دهند.

سیاست‌گذاری فرهنگی چگونه باید فرهنگ مهاجم را شناسایی کند؟ صرف بیان «تهاجم فرهنگی غرب» برای شناسایی «فرهنگ مهاجم» کافی است؟ به نظر می‌رسد که وضع پیچیده کنونی، راهبرد تازه‌ای می‌طلبد. این نکته زمانی اهمیت می‌یابد که فرهنگ خود ما به‌عنوان یک فرهنگ «شرقی»، با توجه به روندی که قابل تحلیل است، به بخشی از یک ترکیب تازه بدل خواهد شد. کما این‌که برخی مضامین فرهنگی ترکی (عثمانی) یا ایران باستان (زرتشتی) در این فرآیند ترکیب‌سازی وارد شده و در آینده، صدور حکم در مورد مهاجم بودن فرهنگ با وجود عناصر آشنای زرتشتی و ایرانی، بسیار دشوارتر خواهد بود.

۲. پیچیدگی تعریف فرهنگ «ما»

از سوی دیگر مصداق فرهنگ مهاجم را می‌توان بر اساس آنچه که مورد هجوم است تعریف کرد: مهاجم و آنچه در معرض هجوم است در ارتباط متقابل با یکدیگر هستند و وقتی بر نوع و ماهیت این ارتباط متمرکز شویم، شکل دیگری از دشواری تعریف فرهنگ مهاجم آشکار می‌شود. در واقع، در بحث از تهاجم فرهنگی، ما درصدد حفظ یک فرهنگ معین هستیم و برای حفظ آن مجبور به مقابله با عناصر فرهنگی مهاجمی هستیم که آن فرهنگ معین را به خطر می‌اندازند. از این منظر هر فرهنگی مهاجم نیست؛ در میان فرهنگ‌های مهاجم نیز درجه‌بندی متفاوتی پدید خواهد آمد و هر یک به تناسب میزانی خطری که برای آن حفظ و تداوم آن فرهنگ معین تولید می‌کنند، در برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری ما جایگاه متفاوتی پیدا می‌کنند.

برای مثال، و با توضیحات پیش‌گفته، فرهنگ آمریکایی، اروپایی، سرخپوستی، هندی و چینی به‌عنوان فرهنگ‌هایی که غیر از ما هستند، از حیث تهدیدی که برای حفظ و تداوم فرهنگ «ما» دارند، جایگاه متفاوتی خواهند داشت و در این درجه‌بندی، ممکن است فرهنگ عربی اساساً یک فرهنگ مهاجم به حساب نیاید. بر اساس این منطق لازم است که «ما» تعریف شود: وظیفه سیاست‌گذاری فرهنگی دفاع از چه عناصری است؟ بر اساس تعریف همین عناصر است که فرهنگ مهاجم نیز معین خواهد شد.

در مورد «ما»ی ما بحث‌های مختلف و متنوعی وجود دارد و تاکنون عناصر هویت‌بخش مختلفی برای آن تعریف شده است: عناصر ایرانی (باستانی)، اسلامی، ترکی (مغولی)، غربی و یا مباحثی پیرامون گسستگی یا پیوستگی آن. با این همه، تاکنون بر بحث «تهاجم فرهنگی غرب علیه ارزش‌های اسلامی [دینی]» تأکید شده است و این نشان می‌دهد که به‌طور غالب، «ما» بر اساس «فرهنگ اسلامی» یا عناصر اسلامی تعریف شده است. فرهنگ مهاجم هم به همین منوال برای حفظ و تداوم فرهنگ اسلامی و دینی ترسیم شده است. فرهنگ غرب، البته، با چاشنی برخی داورهای سیاسی در مورد تقابل قدرت‌های غربی با جهان اسلام و ارزش‌های اسلامی، به‌عنوان فرهنگ مهاجم تعریف شده و آموزه‌های فرهنگی «شرقی» مانند باورهای هندی یا چینی به دلیل برخی همخوانی‌ها با عناصری از فرهنگ اسلامی، نظیر تصوف و عرفان، مهاجم قلمداد نشده‌اند (نک: حائری، ۱۳۸۶؛ توسلی‌افشار، ۱۳۸۸). اما از حیث جامعه‌شناختی در تعریف فرهنگ «ما» و محدود کردن آن به فرهنگ اسلامی، چند نکته نهفته است: نخست این که در یک دسته‌بندی کلی، فرهنگ «ما» شامل دو بخش اصلی است: یکی وجه هنجاری، دیگری وجه غیرهنجاری. به عبارتی فرهنگ «ما» عناصری دارد که جهت‌گیری و ارزش‌های ما را تعیین می‌کنند و عناصری دارد که تأثیری در تعیین مسیر زندگی اجتماعی ما ندارند، هرچند ممکن است پهنه زندگی ما را پوشش دهند. از این منظر، بسیاری از وجوه غیرهنجاری فرهنگ «ما»

ممکن است با وجوه هنجاری آن توافقی نداشته و حتی متعارض باشند. دین اسلام، مبنای اصلی تعریف وجه هنجاری فرهنگ ماست و وجوه غیرهنجاری باید با این بعد هماهنگ باشند. اما از حیث جامعه‌شناختی این دقیقاً به معنای هماهنگی کامل نیست، بلکه در جامعه و تاریخ ایران، موارد بسیاری از وجوه غیرهنجاری فعال در جامعه وجود دارد که توافقی با هنجارهای اسلامی ندارند، ولی موجود هستند. این وجوه غیرهنجاری غیردینی که می‌توان از آن به آداب و رسوم «بومی» یا «محلی» یاد کرد، از قضا یک محور اساسی همبستگی اجتماعی هستند. برای مثال، آنچه موسیقی محلی (فولکلور یا نواحی) نامیده می‌شود، نه برآمده از اسلام است و نه در برخی موارد با اسلام سازگاری دارد، اما هویت‌های فرهنگی قومی و منطقه‌ای را در ایران شکل داده یا تقویت کرده‌اند. به همین نحو برخی رقص‌های محلی اساساً با منطق اسلامی توافق ندارند، اما طی تاریخ، سازگاری یافته و هویت‌بخش بوده‌اند. حال مسئله این است که وقتی فرهنگ «ما» را برای تعیین فرهنگ مهاجم تعریف می‌کنیم، این موارد هم باید در کنار فرهنگ اسلامی، به‌عنوان فرهنگ ما تعریف شوند؟ آیا سیاست‌گذاری فرهنگی مسئول احیا و حفظ این عناصر غیرهنجاری فرهنگ هم هست؟ اگر چنین است باید در مصادیق فرهنگ مهاجم را هم تغییر داد: برای مثال، موسیقی آذری در ایران یکی از همان وجوه غیرهنجاری است که در سال‌های اخیر در حال جایگزینی با تاثیرپذیری از موسیقی ترکی استانبولی بوده است. آیا موسیقی استانبولی در همسایگی ما یک فرهنگ مهاجم است که باید برای مقابله با گسترش نفوذ آن سیاست‌گذاری کرد؟^۱

ثانیاً و در نتیجه توجه به این ابعاد غیرهنجاری، مسئله جامعه‌شناختی تازه‌ای فراروی ما قرار می‌گیرد و آن تعیین هدف مقابله با تهاجم فرهنگی است. چنان‌که گفته شد، وجوه غیرهنجاری فرهنگ که مناسک، آداب و رسوم محلی و سنت‌های اجتماعی را در بر می‌گیرد، نقش اصلی را در قوام‌بخشی جامعه و حفظ کلیت آن دارند. جامعه، و ارزش‌های آن و به این معنا وجوه هنجاری فرهنگی، کم یا بیش و در شکل‌های نامشابه، در قالب همین وجوه غیرهنجاری، در قالب ادبیات فولکلور، آوازه‌ها، موسیقی، رقص‌ها، مراسم و تجمعات و نظایر آن تداوم پیدا می‌کند. حال، مسئله اصلی این است که هدف از مقابله با تهاجم فرهنگی می‌تواند کمک به تداوم‌بخشی جامعه ایران از طریق محافظت از این وجوه غیرهنجاری باشد.

در این صورت، پهنه مصادیق «تهاجم فرهنگی» تغییر خواهد کرد و بسیاری از مواردی که تاکنون جنبه تهاجمی نداشته‌اند، به مصادیق تهاجم فرهنگی بدل می‌شوند. برای مثال، از جشن

۱. محقق دیگری آنچه که باید حفظ شود را «سنت» می‌داند و در فضایی نونصری، معتقد است که مکانیسم اصلی «تهاجم فرهنگی»، «استحاله فکری - فرهنگی پارادایم سنت» است (احمدوند، ۱۳۸۸: ۲۷۰).

عید نوروز به دلیل پیشینه آن و با تطوراتی که در ماهیت آن رخ داده و آن را از شکل باستانی‌اش خارج ساخته است که بگذریم، یک جشن باستانی دیگر «جشن مهرگان» است که در ابتدای فصل پاییز در میان زرتشتی‌ها رواج دارد. این جشن و فلسفه وجودی آن مناسبتی با اسلام ندارد و همانند نوروز متعلق به باورهای آن ادیان انحرافیافته‌ای است که خود را در تناسب با طبیعت تعریف کرده و در نقاط عطف تحول طبیعت، مناسکی به اجرا در می‌آورده‌اند. در حالی که ارزش‌های اسلامی و وجه هنجاری فرهنگ «ما» بر تکریم و تعظیم اعیاد مذهبی نظیر عید فطر یا عید قربان تأکید دارد و سیاست‌گذاری فرهنگی معطوف به آن است، مواجهه با جشن مهرگان که در سال‌های اخیر رواج بیشتری نیز یافته است، به یک مسئله بدل می‌شود. بر اساس مطالب پیش‌گفته، نه‌تنها کریسمس و روز ولنتاین، بلکه جشن مهرگان نیز قسمی از تهاجم فرهنگی است که در ذات خود با امر دینی منافات دارد و باید برای مقابله با آن، برنامه‌ریزی کرد.

از عناصر فرهنگی ایران باستان نیز که بگذریم، تکیه بر بعد هنجاری فرهنگ «ما» به‌عنوان چیزی که باید محافظت شود، بسیاری از آنچه سنت‌های محلی یا فرهنگ سنتی یا فولکلور نامیده می‌شود نیز به همین ترتیب مشکل‌زا خواهد بود. برای مثال، در اویش در طول چند قرن از تاریخ ایران، به‌ویژه از قرن چهارم و پنجم هجری بدین سو، بخشی از فرهنگ «ما» بوده و نقش مهمی در شکل‌دهی به فرهنگ روزمره داشته‌اند. آنها در بخش‌هایی از فلات قازایران، در مناسبات اجتماعی وارد شده و با تأسیس مراکزی به هدایت جامعه پرداخته‌اند. «جامعه» این گروه را پذیرفته و به‌رغم برخی تعارضات، آنها را در خود حل کرده است، اما «دین» و شریعت همواره با این گروه اجتماعی ناسازگاری داشته و هیچ‌گاه آنها را به رسمیت نشناخته است.

در روزگار حاضر و به دلیل گسترش تکنولوژیک و فراهم آمدن امکان‌های ارتباطی تازه، حمایت فرامرزی از این جریان‌ها و یا موقعیت‌یابی فراگیرتر و اقبال به آنها در نتیجه مشکلات اقتصادی-اجتماعی مردم یا وضع خاص مدرنیته و مطالبات روحی جهان جدید، این گروه‌ها برای امر دینی مشکل‌زا شده‌اند (برای مثال، نک: شیرمحمدی، ۱۳۸۵؛ مردانی، ۱۳۸۳). آنها در برخی از آموزه‌های دینی افراط می‌کنند، مانند علی‌اللهی‌ها، یا برخی از باورهای دینی را تحریف می‌کنند و به دلیل موقعیت‌یابی تازه‌شان پذیرش عمومی تری یافته‌اند و البته، در حالی پذیرش عمومی یافته‌اند که با ارزش‌ها و آموزه‌های اسلامی سازگار نیستند.

اگر فرهنگ مهاجم را بر اساس فرهنگ اصیل اسلامی تعریف کنیم^۱، در اویش، و برخی دیگر از جریان‌هایی که همواره دنباله فرهنگ اسلامی بوده‌اند، مصداق فرهنگ مهاجم قلمداد

۱. البته، برخی محققان، آنچه اصل است را «اسلام شیعی» می‌دانند. «ما» عبارت است از «فرهنگ اهل بیت» که بسیاری از سنت‌ها یا دانش‌های اسلامی در گذشته و حال با آنها ناسازگارند، مانند فلسفه اسلامی که برآمده از الهیات شرک‌آلود یونانی‌هاست (نک: نصیری، ۱۳۹۰).

می‌شوند که باید برای مقابله با آنها برنامه‌ریزی کرد. این مسئله زمانی اهمیت بیشتری پیدا می‌کند که برخی از همین آداب و رسوم محلی غیرهنجاری، جایگاه ویژه‌ای در برنامه‌ریزی‌های فرهنگی نهادهای فرهنگی جمهوری اسلامی برای رسیدن به فرهنگ مطلوب داشته است. برای مثال، از جمله شکوفاترین تجلیات فرهنگ مطلوب انقلاب اسلامی، دفاع مقدس و ارزش‌های آن است. همگان می‌دانیم که سنت‌های محلی اعم از موسیقی و شعر و نظام‌های همیاری اقوام و گروه‌های مختلف در طول انقلاب اسلامی و جنگ تحمیلی هشت‌ساله، یاریگر بسیج همگانی برای مقابله با استبداد داخلی و تهاجم خارجی بوده‌اند (نک: مقصودی، ۱۳۸۲).

حال، مسئله این است که اگر این وجوه غیرهنجاری را به مصادیق فرهنگ مهاجم نزدیک کنیم، در این صورت چگونه می‌توان دوگانگی تاریخی به‌وجود آمده را توضیح داد؟ این عناصر غیرهنجاری با کمک به جریان بسیج همگانی، به حفظ جامعه و همبستگی اجتماعی افراد آن و نیز تداوم استقرار نظام سیاسی کمک کرده‌اند، هرچند که تطابقی با ارزش‌های اخلاقی اسلامی نداشته‌اند. باز هم سؤال پیشین قابل تکرار است که هدف از مبارزه با تهاجم فرهنگی، محافظت از ارزش‌های اسلامی است یا حفظ «جامعه» که افزون بر ارزش‌های اسلامی، واجد عناصر غیرهنجاری دیگری نیز هست؟ البته، روشن است که بحث در اینجا ماهیت جامعه‌شناختی دارد و گرنه از منظر فلسفه سیاسی جمهوری اسلامی و تعالی‌گرایی انقلاب اسلامی، مبنای سیاست‌گذاری فرهنگی، ارزش‌های اسلامی است و همه چیز باید در خدمت تحقق آنها باشد. اما از حیث جامعه‌شناختی، دشواری‌هایی بر سر راه تحقق این ارزش‌ها وجود دارد که مسئله حاضر یکی از آنهاست.

دشواری هفتم: تحول گفتاری از تهاجم فرهنگی تا جنگ نرم

یک تحول عمده در سیاست‌گذاری‌ها و روندهای فرهنگی دو دهه اخیر گذار از «تهاجم فرهنگی» (۱۳۷۱) به «ناتوی فرهنگی» (۱۳۸۵) یا «جنگ نرم» (۱۳۸۸) قابل فهم است.^۱ این

۱. اولین سطح از تحول چنان‌که دیگر محققان نیز گوشزد کرده‌اند، تغییر در اصطلاحات است. برای مثال، مهاجرنیا (۱۳۸۸) «شبکه مفهومی تهاجم فرهنگی» را در آرای رهبر انقلاب جست‌وجو کرده و چهار سطح از مفاهیم را تفکیک کرده است: الف) مفاهیم نوع اول که «حکایت از نفس بحران» دارند، نظیر جنگ نرم (۱۳۸۲)، جنگ فرهنگی (۱۳۷۷) و جنگ رسانه‌ای (۱۳۸۳)؛ ب) مفاهیم نوع دوم که «بدون اشاره به کششگران، صرفاً به واقعیت‌های فرهنگی در فرآیند تهاجم فرهنگی» اشاره دارد، نظیر هرج و مرج فرهنگی (۱۳۷۷)، آلودگی فرهنگی (۱۳۷۹)، هویت فرهنگی (۱۳۶۸) و زبده‌گزینی فرهنگی (۱۳۸۳)؛ ج) مفاهیم نوع سوم که «بیانگر هجوم مرکز به پیرامون و بیانگر ماهیت استعماری، ظالمانه و سلطه‌گرایانه آن» اند، نظیر تعرض فرهنگی (۱۳۷۰)، تحقیر فرهنگی (۱۳۶۸)، نفوذ فرهنگی (۱۳۷۴)، تهاجم فرهنگی (۱۳۷۲)، غارت فرهنگی (۱۳۷۱)، قتل عام فرهنگی (۱۳۷۱) و زورگویی فرهنگی (۱۳۷۴)؛ د) مفاهیم نوع چهارم که «وضعیت فرهنگی کشورهای پیرامون را بیان می‌کنند»، نظیر تقلید فرهنگی ←

تحول دست‌کم دو بعد اصلی دارد:

۱. تغییر شرایط زمینه‌ای مواجهه فرهنگی ما و غرب

پیشتر و در مقایسه «تهاجم فرهنگی» با «تبادل فرهنگی» گفته شد که تهاجم فرهنگی مربوط به شرایط ضعف یک فرهنگ، و تبادل فرهنگی مربوط به شرایط اقتدار یا دست‌کم جایگاه برابر یک فرهنگ است. جمهوری اسلامی و از آن مهمتر جایگاه آرمان‌های انقلاب اسلامی، از موضع فروتر سیاسی-اقتصادی در دهه هفتاد به موضع بالاتری در دهه هشتاد و زمان حاضر رسیده است و این یک تغییر زمینه‌ای در مواجهه فرهنگی ما و غرب است.

نظام جمهوری اسلامی با برگزاری انتخابات‌های مکرر با میزان مشارکت بالا و جابه‌جایی قدرت بین گروه‌های مختلف سیاسی نشان داده که به سطحی از ثبات سیاسی رسیده و استحکام یافته است؛ به همین نحو تحت تاثیر انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ در ایران، انقلاب‌ها و جنبش‌هایی در منطقه خاورمیانه اسلامی رخ داده و گروه‌های سیاسی با جهت‌گیری دینی در کشورهای اسلامی، موقعیت ممتازی یافته‌اند. در دهه هفتاد و زمان طرح مفهوم «تهاجم فرهنگی»، از حیث شاخص‌های سیاسی و اجتماعی و اقتصادی، جمهوری اسلامی موضع برتر نداشت، یا به دلیل وقوع انقلاب‌های دموکراتیک غرب‌گرایانه در جمهوری‌های شوروی سابق، گفتمان انقلاب اسلامی در کشورهای اسلامی مهجور بود.

اما امروزه، هرچند در برخی حوزه‌ها نظیر وضع اقتصادی و شرایط معیشتی مشکلاتی وجود دارد (و البته، همه اقتصادهای جهان به این مشکلات دچار هستند)، اما از حیث سیاسی و فرهنگی، گفتمان انقلاب اسلامی موضع بالاتر را دارد. به نظر می‌رسد در شرایط کنونی، لازم است یک تحول مفهومی رخ دهد و گذار به «جنگ نرم» ناظر بر همین امر است. در شرایط جنگ نرم، مانند شرایط پیشین، ما دیگر لزوماً در موضع ضعف نیستیم و حتی در برخی حوزه‌ها موضع برتر داریم. ضمن آن که فرهنگ مهاجم غربی نیز در این دوره تغییراتی داشته است. برای مثال، تغییر شرایط رسانه‌ای جهان، به یک معنا، به نفع کشورهای و ملت‌های ضعیف عمل می‌کند. آنها می‌توانند داشته‌های فرهنگی خود را در جریان آنچه «جهانی‌شدن فرهنگ» نامیده می‌شود، ظاهر ساخته و در سطحی جهانی منعکس کنند (نک: مرشدی‌زاد، ۱۳۷۹).

این شرایط نیز به خارج شدن ما از موضع ضعف و رسیدن به موضع برابر و گاه برتر کمک

← (۱۳۸۳)، استحالته فرهنگی (۱۳۸۱)، مسخ‌شدگان فرهنگ (۱۳۶۹)، وابستگی فرهنگی (۱۳۷۷) و انحطاط فرهنگی (۱۳۷۲). در نموداری که وی برای بیان «سیر تدریجی شکل‌گیری برخی از مفاهیم تهاجم فرهنگی در اندیشه مقام معظم رهبری» تنظیم کرده است، هجوم فرهنگی غرب از ورود فرهنگ غربی و «تحقیر فرهنگی» و «تحمیل فرهنگی» آغاز می‌شود و به «اتوی فرهنگی» ختم می‌شود (مهاجرنیا، ۱۳۸۸: ۳۶-۳۲).

کرده است. در چنین شرایطی، سخن از تهاجم فرهنگی که لاجرم مربوط به شرایط ضعف است، زمینه خود را از دست می‌دهد یا دست‌کم باید بازخوانی شود. به عبارتی از موضع «مقابله» و دفاع باید عبور کرد و به جایگاه طرح «هجوم» می‌مولفه‌ها و معنای فرهنگی مان برسیم. برای مثال، اخیراً رهبر انقلاب از نظریه پردازان و سیاست‌گذاران فرهنگی خواستند که موضع اسلام در قبال زن را نه از موضع تدافعی، بلکه از موضعی «تهاجمی و طلبکارانه» بیان کنند (نک: [آیت‌الله] خامنه‌ای، ۱۳۹۲ [سخنرانی ۲/۲۱]).

۲. تغییر در قلمرو مصادیق «تهاجم فرهنگی»

شرایط پس از جنگ اقتضائاتی داشت؛ اولاً فضای معنوی و ارزشی پس از جنگ هشت‌ساله همچنان قدرتمندانه باقی بود و خیل رزمندگانی که در جبهه‌های جنگ و فضای ایثارگرانه و روحانی خاص آن بودند، به شهرها و زندگی روزمره برگشتند. از سوی دیگر، کشور با خروج از وضع «جنگی»، بازسازی را در دستورکار قرار داد و توسعه اقتصادی و سازندگی به راهبرد اصلی دولت بدل شد و دستگاه‌های فرهنگی مأمور ظرفیت‌سازی فرهنگی و دادن چهره تازه‌ای به جامعه و زندگی مردم و القای فضای امید و نشاط به جامعه شدند.

تشخیص مصادیق تهاجم فرهنگی در این دوره در این فضای سه‌گانه صورت گرفت: دولت برای بازسازی کشور نیازمند برقراری ارتباط با دیگر کشورها از جمله کشورهای توسعه‌یافته غربی که اساساً در جریان جنگ، حامی دولت عراق بودند، بود و برای اخذ وام از نهادهای بین‌المللی ناگزیر از پذیرش شرایط آنها شد. این وابستگی مالی، موجب شد تا رهنمودهای آنها در زمینه فرهنگی و اجتماعی در قالب «توسعه فرهنگی» در کشور به اجرا درآید. از سوی دیگر نیروهای از جنگ برگشته و نهادهایی مرتبط با آنها نسبت به شرایط فرهنگ نوپدید واکنش نشان دادند.^۱

برخی از مهمترین مصادیق تهاجم فرهنگی در این دوره عبارتند از: مسئله حجاب و آنچه بعدها به موضوع روابط دختر و پسر تسری یافت؛ تجمل‌گرایی و اشرافی‌گری برآمده از توسعه اقتصادی و تحرک اقتصادی صعودی برخی گروه‌های اجتماعی؛ نادیده گرفتن ارزش‌های جنگ و حرمت نهادن به پیشکسوتان جبهه و شهادت؛ انتشار فیلم و عکس‌های مستهجن و موسیقی مبتذل در میان جوانان؛ احیای رسوم و عادات نظام شاهنشاهی؛ ترویج ارزش‌های غیرانقلابی در سینما، تئاتر، مجلات و نظایر آن. شرایط کنونی، همان‌طور که پیش از این نیز گفته شد، تغییرات

۱. برای دیدن بحثی پیرامون گفتمان‌های فرهنگی در دوره پس از انقلاب و از جمله سال‌های پس از جنگ، نک: صدیق سروستانی و زائری، ۱۳۸۹.

عمیقی یافته است. در سطح جهانی، «جهانی‌شدن» و به‌ویژه گسترش رسانه‌ای موجب شده تا ساحت‌های فرهنگی مختلف در هم تنیده شوند. در حالی که در دهه هفتاد «مسئله ویدئو» مهمترین مسئله فرهنگی کشور و نهادهای مسئول بود، امروزه توسعه تکنولوژیک، به‌ویژه تکنولوژی رسانه‌ای - ارتباطاتی به‌گونه‌ای است که عمر برخی از تکنولوژی‌ها به یک ماه نمی‌رسد. همین توسعه رسانه‌ای موجب شده تا مرزهای ملی درنور دیده شده و دولت‌ها امکان کنترل حیطه فرهنگی ملی‌شان و آنچه «ما» نامیده می‌شود را از دست بدهند. به این معنا اساساً خود مفهوم «سیاست‌گذاری» و نیروهای موثر بر آن تحول یافته است به‌گونه‌ای که اگر تصور پیشین این بود که لازمه یک سیاست‌گذاری بایسته، احصاء و استخراج دقیق همه نیروها و عوامل موثر در محیط است، امروزه و در این شرایط جدید، این یک اصل کاملاً پذیرفته شده است که اساساً «همه» عوامل موثر بر سیاست‌گذاری اساساً قابل شناسایی نیستند، چه رسد به این‌که بتوان این «همه» را تحت کنترل درآورده و در برنامه‌ریزی‌ها لحاظ کرد. این تغییرات موجب شده است تا برخی موضوعات جدید به‌عنوان مصادیق تهاجم فرهنگی قلمداد شوند. تغییر جایگاه «علم» و «عرفان» در گفتمان تهاجم فرهنگی نمونه خوبی از این تحول است:

۱. در دهه هفتاد و به تناسب شرایط کشور، گسترش آموزش عالی و دانشگاه‌ها یک راهبرد اساسی و مهم بود و گسترش آموزش عالی به عنوان یکی از اهداف انقلاب اسلامی معرفی شد و «علم»، به معنای عام آن اعم از علوم انسانی و علوم طبیعی، برای کشور لازم و مفید دانسته می‌شد. همواره بر نقش «دانشگاه» در کنار حوزه برای کمک به پیشبرد آرمان‌های انقلاب اسلامی تأکید شد و یکی از افتخارات جمهوری اسلامی نسبت به دیگر کشورهای هم‌سطح منطقه‌ای، پیشرفت‌های علمی و گسترش مراکز آموزش عالی، معرفی می‌شد. با این همه، با گذار از فضای تهاجم فرهنگی و رسیدن به مرحله جنگ نرم، علم به‌عنوان ابزار غرب در جنگ نرم معرفی می‌شود. در برخی روایت‌ها کل علم مدرن، و در برخی روایت‌های دیگر علوم انسانی، ابزار جنگ و تهدید نرم دانسته می‌شوند. برای مثال، مصباح یزدی (۱۳۸۹: ۱۳۷۲) در ابتدای دهه هفتاد اساساً علم را دارای ماهیت جهانی می‌داند که کسی نمی‌تواند دشمن و مخالف آن باشد.^۱ از آنجا که غربی‌ها علم‌شان را به ما نمی‌دهند، راهبرد وی برای رسیدن به علم و صنعت غربی، «ربودن» آن است.^۲ او البته، هشدار هم می‌دهد که آنجا که علم با فرهنگ

۱. او تصریح می‌کند که: «این که می‌گوییم باید با فرهنگ غربی مبارزه کرد، منظورمان مبارزه با علوم و صنایع نیست، بلکه علوم و صنایع را باید از آنها آموخت، حتی اگر نمی‌دهند باید از آنها ربود» (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۱۳۶).

۲. او بیشتر توضیح داده است که «آنها [غربی‌ها] نمی‌خواهند علم خود را به ما بدهند» و اگر هم گاهی اجازه می‌دهند تا علم‌شان را بیاموزیم، «به دلیل منافع اقتصادی‌شان تا در داخل کشورهای تحت نفوذشان است، می‌خواهند کارشناس

ارتباط پیدا می‌کند، «نباید با مراتب تحمیل ارزش‌های دشمن همراه شد» (همان) و لاجرم مقصود ایشان، علوم انسانی است که دارای بار فرهنگی هستند. اما امروزه برخی صاحب‌نظران معتقدند که «علوم انسانی موجود، تحت تأثیر جریان غیردینی و ضد‌دینی، رشد و تکون یافته‌اند... و با تسلط بر جامعه اسلامی به‌ویژه حوزه تعلیم و تربیت، افزون بر حذف جلوه‌های دینی آن، ضدیت با دین را نیز ترویج می‌نمایند» (علی‌تبار فیروزجایی، ۱۳۸۸: ۱۹۶-۱۹۷).

برخی دیگر از این نیز فراتر رفته و نه تنها علوم انسانی، بلکه «علوم پایه» را منشأ اصلی تهاجم غرب علیه دین اسلام و انقلاب اسلامی می‌دانند.^۱ محقق دیگری نیز با قدری اختلاف، حیطة اصلی تهاجم فرهنگی را قلمرو علم می‌داند: «در واقع، اول در علوم انسانی این مسئله [تهاجم فرهنگی] رخ می‌دهد، و بعد بر دیگر عرصه‌ها اثر خواهد گذاشت»^۲. ملاحظه می‌شود که علم به معنای عام آن، اعم از علوم انسانی یا علوم تجربی، در شرایط جدید، به‌عنوان ابزار تهاجم

← داشته باشند... اگر قدری هم مخالفت نمی‌کنند به دلیل محاسباتی است که پیش خود کرده‌اند» (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۱۳۵) و منفعی است که برایشان دارد. به همین دلیل او معتقد است که ما باید با زحمت علم غربی‌ها را از ایشان یاد بگیریم و حتی باید از ایشان ربود.

۱. «امروزه ابزار تهاجم، مدل است و مدل اقتصادی، شاخصه‌ای از آن است. البته، در بالاترین سطح آن، روش علوم است: روش‌هایی که در تولید، توزیع و مصرف علم در سطوح مختلف داریم. تهاجم اصلی هم از نظر ما در علوم پایه است و توضیح می‌دهد که «به تعبیر دیگر عمق تهاجم در روش‌های علوم است. چرا علوم؟ چون امروزه علوم، ابزار اداره جوامع هستند. امروزه مثل دوران گذشته نیست که حکومت‌های ساده‌ای بر اساس خان و خان‌بازی تصمیم‌گیری می‌کردند. امروز شکل حکومت‌ها عوض شده و تصمیم‌سازان به وسیله اطلاعاتی که القا می‌کنند، می‌توانند نظام تصمیم‌گیری را عوض کنند. مدل‌ها، ابزار تهاجم دشمن هستند» (رضایی، ۱۳۹۲).

۲. برای مثال، فیزیک، یک زمانی این تعریف را داشت که طبیعت، انتشار وجود خود انسان است و انسان کون جامع این عالم است و این گونه به طبیعت مرتبط می‌شود؛ اما در جای دیگری، فیزیک را جدای از انسان به گونه‌ای مطرح می‌کنند که بحث سیطره انسان بر فیزیک و طبیعت به میان می‌آید. حال، ما با دو تعریف مواجهیم؛ وقتی این وضع به وجود آمد، فیزیک، یک مبحث دیگر خواهد بود؛ ریاضیات همین‌طور؛ شیمی همین‌طور؛ و این بدین معناست که فیزیک و ریاضی و شیمی، نیاز به مقدمه‌های فلسفی و انسانی دارد: «اصلاً علوم انسانی، علوم پایه است. هر اتفاقی برای علوم انسانی بیافتد، تمدن به همان سو خواهد رفت؛ همه علوم به همان سو خواهند رفت». در قرآن، انسان «خلیفه خدا» است و «علوم و معارفی که این خلیفه خدا از جانب خدا می‌خواهد در این عالم به اجرا در بیاورد، می‌شود تمدن دینی؛ مدینه‌النبی می‌شود». اما در جهان جدید، تعریف انسان بنا بر بیان سارتر به «انسان خویشکار» که «خودش وجود خودش را می‌سازد و به جایی ماورای خودش وابسته نیست»، تغییر یافت و مفهومی تحت عنوان «اعتماد به نفس» پدید آمد و بر این مبنای تازه، در تمدن جدید، «علم ما عوض شد، هنر ما عوض شد؛ نهایتاً کار به جایی رسید که لباس ما هم عوض شد؛ آرایش‌های ما هم». حال، اگر این «تغییر آرایش‌ها» را ما به‌عنوان هجوم غرب معرفی کنیم، «اشتباه بزرگی» است؛ «ما خلیفه خدا بودیم، اما خود را در حد همین نفس خودمان تنزل دادیم؛ وقتی به این حد رسیدیم، یک «خود» بزرگتر برای ما قانون‌گذاری خواهد کرد و او برای ما تعریف خواهد کرد و این همان تهاجم فرهنگی است» (رجبی، ۱۳۹۲).

فرهنگی غرب عمل می‌کند^۱. و گسترش و توسعه آنها در دوره‌های پیشین، به‌عنوان خطا و اشتباه قلمداد می‌شود. در دوره پیشین، علم و به‌ویژه نهاد دانشگاه به‌عنوان بازوی مبارزه با تهاجم فرهنگی قلمداد می‌شود و اساساً به دلیل موقعیت تعیین‌کننده‌اش در چارچوب گفتمان انقلاب اسلامی و جایگاه ویژه‌اش در پیشبرد برنامه‌های نظام جمهوری اسلامی، خود به یکی از مهمترین مراکز و نهادهای مورد تهاجم فرهنگی دشمن تبدیل شده بود.

مصباح یزدی (۱۳۸۹ [۱۳۷۲]) معتقد است که «مراکز فرهنگی در جامعه ما حوزه و دانشگاه است. دشمن برای این که به اهداف خود برسد، این دو مرکز مهم فرهنگی را نشانه می‌گیرد تا بتواند این دورا که برای جامعه ما به منزله روح و جسم هستند، از یک‌دیگر جدا کند» (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۱۶۱). اما در دوره اخیر برخی محققان، دانشگاه را «مرکز اصلی تهاجم فرهنگی» می‌دانند^۲ (رضایی، ۱۳۹۲). محقق دیگری دانشگاه را «سفارتخانه» کشور مهاجم^۳ در کشور ما می‌داند که خود به مرکزی برای نشر و توسعه تهاجم فرهنگی و عناصر فرهنگی مهاجم بدل شده است.^۴

۱. نویسنده دیگری می‌پرسد: «مگر جز این است که علوم جدید در همه شعب، برخاسته از تفکر و فرهنگ مغرب‌زمین است؟ آیا نظام تعلیم و تربیت جاری در همه ممالک و از جمله «ایران» جدا از ساختار نظام تعلیمی و تربیتی امروز غرب است؟» (شفیعی سروستانی، ۱۳۹۰: ۱۰۱). و در جای دیگری می‌پرسد: «مگر جز این است که وقتی همه محتوا و شاکله نظام آموزشی مبتنی بر آرای زیست‌شناسان، روان‌شناسان، جامعه‌شناسان و اقتصاددانان شکل گرفت و مباحث دینی در عرض فیزیک و جغرافیا تنها و وجهه‌ای شخصی یافت، تاریخ مصرف دین، پایان یافته تلقی شده است؟» (شفیعی سروستانی، ۱۳۹۰: ۱۷۰).

۲. در تهاجم فرهنگی لازم نیست که خود دشمن حضور پیدا کند بلکه «این جریان افکار است که این مدل‌ها را در مباحث نظری و مباحث عملی و کارکردی آن جامعه از طریق ساختارهایی که ایجاد می‌کند، به پذیرش روشنفکران می‌رساند. امروزه، ساختار تولید علم بر پایه نظام سرمایه‌داری است و هر علمی که تولید می‌شود، بر اساس مدل سرمایه‌داری تولید می‌شود؛ و دانشگاه‌ها و ساختارهایی که ایجاد کرده‌اند، در جهت تکامل خودش [سرمایه‌داری] ایجاد کرده است. امروزه [این] ساختارها، سفارت‌های آن کشور مهاجم در کشورهای دیگر هستند. امروزه کل دانشگاه‌های ما مرکز تهاجم فرهنگی است» (رضایی، ۱۳۹۲).

۳. «امروزه، ساختار تولید علم بر پایه نظام سرمایه‌داری است و هر علمی که تولید می‌شود، بر اساس مدل سرمایه‌داری است. لذا ساختارهای علمی، سفارت‌های آن کشور مهاجم در کشورهای دیگر هستند. کل دانشگاه‌های ما مرکز تهاجم فرهنگی است» (رضایی، ۱۳۹۲). صاحب‌نظر دیگری نیز معتقد است که «علوم انسانی عین، تهاجم فرهنگی است. در واقع، تهاجم فرهنگی عرصه‌های گوناگونی را درنوردیده که از جمله مهمترین آنها، حوزه علوم انسانی است». او البته، تصریح دارد که «حتی در علوم تجربی هم هست. تهاجم فرهنگی همه جا هست. کل علوم انسانی که در دانشگاه‌هایمان با آنها سروکار داریم، همگی مصداق تهاجم فرهنگی است؛ زیرا مبانی آنها متأثر از علوم انسانی غرب مدرن است» (نصیری، ۱۳۹۲).

۴. عباسی (۱۳۹۲) معتقد است که: «نهاد دانشگاه، خودش اولین جایی است که مورد تهاجم قرار گرفته و تقریباً به قول نوجوان‌ها و کوچولوها که انیمیشن زامبی می‌بینند، همه‌شان تحت تأثیر قرار گرفته‌اند و الآن زامبی شده‌اند. اول باید دانشگاه را از فرایند زامبیزاسیون نجات داد. چون همه زامبی و عین آنها شده‌اند. مسخ شده‌اند» (عباسی، ۱۳۹۲).

۲. متون مربوط به تهاجم فرهنگی در دهه هفتاد شمسی به دلیل نزدیکی گرایش‌های عرفانی و دینی به فرهنگ دینی و شیعی، نسبت به عرفان‌های شرقی حساسیت یا دست‌کم نگرانی عمیقی نداشتند. برای مثال، هدایت‌خواه که کتاب «تهاجم فرهنگی» را در سال ۱۳۷۴ تالیف کرده است، حداکثر نگاهی سیاسی و امنیتی به مسئله ادیان و عرفان‌های غیراسلامی دارد که ممکن است با سوء استفاده از آزادی‌های موجود در جمهوری اسلامی به «فسق و فجور و بی‌بندوباری» تظاهر کرده یا به ابزار دست استعمارگران برای جاسوسی یا خرابکاری در ایران بدل شوند.^۱ در برخی موارد، مانند یوسف‌وند (۱۳۷۷) نیز که به این حوزه توجه بیشتری نشان داده، بحث خود را به وهابیت و بهائیت محدود کرده است. با این حال، در دوره کنونی بخش مهمی از متون مربوط به تهاجم فرهنگی و مواجهه ما و غرب به آنچه «معنویت‌های سکولار» یا «عرفان‌های نوپدید» نامیده می‌شود، اختصاص یافته است. برای مثال، خسروپناه (۱۳۹۱) افزون بر پرداختن به فرقه‌های قدیمی‌تری مانند وهابیت و بهائیت، به گروه‌های موسیقایی مانند رپ و راک و جاز یا گروه‌های شیطان‌پرستی و نیز معنویت‌های سکولاری نظیر اکنکار، اشو و رام‌الله در پنج دسته (عرفان التقاطی بومی، آیین‌های شرقی، آیین‌های آمریکایی، معنویت‌های فراروان‌شناختی، و عرفان‌های دینی مسیحی، یهودی و زرتشتی) پرداخته است.

ملاحظه می‌شود که با گذر از دهه هفتاد شمسی و رسیدن به زمان حاضر، گفتار تهاجم فرهنگی به جنگ نرم تحول یافته است. این تحول، صرفاً تغییر در اصطلاحات نیست، بلکه هم شرایط زمینه‌ای تغییر یافته و هم مصادیق و محتوای تهاجم فرهنگی دگرگون شده است. در اینجا مهمترین مسئله از حیث گفتمان تهاجم فرهنگی این است که ساختار دستگاه‌های فرهنگی و نهادهای متولی مقابله با تهاجم فرهنگی، متناسب با این تحول، تغییر نکرده‌اند. به عبارتی، مسائلی که سیاست‌گذاری فرهنگی باید معطوف به آنها باشد تحول یافته‌اند، اما ساختارهای نهادهای متولی امر فرهنگی در کشور، هنوز بر پاشنه مسائل دهه هفتاد می‌چرخند. این تحول‌نیافتگی سطوح مختلفی دارد:

۱. هنوز برخی دستگاه‌های فرهنگی، متوجه وجود مسائل جدید نیستند؛
۲. بسیاری از مدیران فرهنگی، هرچند با ابعاد مسئله حجاب به‌اندازه کافی آشنایی دارند، ولی

۱. «از عدم پای‌بندی پیروان «اقلیت‌های مذهبی و پیروان سایر مذاهب» نسبت به موازین شرعی و اصول اخلاقی اسلامی حساسیت نشان داده که ممکن است «با سوء استفاده از آزادی موجود» در جمهوری اسلامی، «با تظاهر به فسق و فجور و بی‌بندوباری و ارتکاب اعمال خلاف»، به مجرای نشر و ترویج فساد و ابتذال در جامعه بدل شوند (هدایت‌خواه، ۱۳۷۴: ۱۰۷). همو ادامه داده است که ممکن است این افراد «به دلیل پیوندهای دینی با جوامع غربی یا به خاطر ماهیت مزدورمآب خود»، به عنوان آلت دست استعمارگران، به نشر فرهنگ فساد و ابتذال و به انحراف کشیدن جوانان مبادرت کنند. او برای مستند کردن تصور خود مثال‌هایی از همفر جاسوس انگلیسی می‌آورد که چگونه وابستگان اقلیت‌های دینی به عامل نشر فساد در جوامع اسلامی مستعمره اقدام کرده‌اند (همان، ۱۰۷-۱۰۹).

برای مثال، بسیاری از آسیب‌های فضاهاى مجازى و اینترنتى جدید ناآشنا هستند؛

۳. اگر هم بسیاری از این مدیران و برنامه‌ریزان از این مسائل و آسیب‌های فرهنگ جدید آگاه باشند، به دلیل ساخت ذهنی خاص‌شان، امکان بروز خلاقیت جدید برای مواجهه با مسائل جدید را ندارند. مدیری را تصور کنید که همواره ذهن‌اش معطوف به «دفاع» بوده، اکنون چگونه می‌تواند به «هجوم» بیندیشد؟ این در حالی است که ما در جنگ نرم، در موضع هجوم به غرب هستیم؛

۴. شرح وظایف سازمانی و چارت تشکیلاتی بسیاری از نهادهای برنامه‌ریز هنوز تحول نیافته و متناسب با دهه هفتاد شمسی تنظیم شده و در همان حال و هوا باقی مانده است. تشکیلات فرهنگی کشور، جز گرد خستگی و خماری بوروکراتیکی که بر آن نشسته، هنوز در فضای مقابله است و برای شرایط هجوم آمادگی ندارند.

ما اکنون نیازمند مدیرانی هستیم که موضع دفاع و مقابله با فرهنگی تهاجمی غرب را، اگر نگوئیم کنار بگذارند، دست‌کم ته‌ور کرده و در برخی حوزه‌ها از موضع تهاجمی نسبت به غرب وارد شوند. جز این، مسائل تازه در فضاهاى تازه‌ای رخ می‌دهد که برنامه‌ریزی موثر در مورد آنها نیازمند فهم آن فضاهاست. از حیث ساختاری نیز باید تحولی در شاکله نهادهای فرهنگی متولی امر فرهنگ و شرح وظایف و مسائل آنها صورت گیرد.

دشواری هشتم: تحول در حیطه «سیاست‌گذاری»

یکی از مهمترین موضوعات مرتبط با مسئله «تهاجم فرهنگی»، بحث «سیاست‌گذاری» و برنامه‌ریزی برای مقابله با آن است. از همان ابتدای طرح «مسئله تهاجم فرهنگی غرب»، از نهادهای متولی امر فرهنگ خواسته شده تا برای مقابل با این تهاجم و حفظ فرهنگ خودی، برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری کنند. از این‌رو، تجربه دست‌کم دو دهه برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری مستمر برای مقابله با تهاجم فرهنگی به شکل‌گیری یک سنت انجامیده که با تغییر دولت‌ها و آمدوشد متولیان فرهنگی، این قسم از سیاست‌گذاری‌ها و برنامه‌ریزی‌ها تغییر نمی‌کنند و هر نوع برنامه‌ریزی جدید لاجرم باید نسبت خود را با این سنت برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری برای مقابله با تهاجم فرهنگی غرب معین کند. همچنان‌که این تجربه در اختیار متولیان فرهنگی کشور می‌تواند برای تنظیم سیاست‌های فرهنگی بهینه مورد استفاده قرار گیرد.

در مورد این سنت و تجربه سیاست‌گذاری فرهنگی، داوری‌های متفاوتی وجود دارد: دیدگاه اول این است که سیاست‌گذاری‌های فرهنگی به‌طور کلی و به‌ویژه برای مقابله با تهاجم فرهنگی موفقیت‌آمیز نبوده و شاهد مثال آن نیز شکایت عمومی نسبت به وضع فرهنگی جامعه است. وجود ناهنجاری‌های مختلف فرهنگی، مبین ناکامی سیاست‌گذاری‌های فرهنگی است: مفاسد

اجتماعی گسترش یافته و بیشترین میزان آن متوجه مفساد اخلاقی و فرهنگی بوده است.^۱ دیدگاه دوم این است انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی، به عنوان نظام مستقر برآمده از آن، اهداف بلندمدتی نظیر ظهور جامعه منطبق بر منطق الهی را دنبال می کنند که پی گیری این اهداف، زمان طولانی و درازدانی می طلبد که گذشت سه دهه در مقابل آن، ناچیز به نظر می رسد.^۲ دیگر اینکه رخدادهای منطقه خاورمیانه اسلامی، جنبش ها و انقلاب های گوناگونی به پیروی از آرمان های انقلاب اسلامی و در جانبداری از سیاست های جمهوری اسلامی از یک سو و عمیق تر شدن اعتقادات دینی در میان طیفی از افراد جامعه مانند استقبال از برنامه های اعتکاف، ادعیه، زیارات، پیاده روی اربعین و سفرهای زیارتی و نظایر آن، تقویت نوع دوستی مردم در برنامه هایی نظیر کمک به نیازمندان، کمک رسانی به زلزله زدگان، همدردی با فقرا و گسترش احسان و نیکوکاری و ده ها مورد دیگر می تواند ناظر بر موفقیت نسبی سیاست گذاری فرهنگی در این سه دهه باشد.

از حیث نقد درونی گفتمان تهاجم فرهنگی در این سیاست گذاری ها نیازمند تعیین میزان انتظارات مان از سیاست گذاری های فرهنگی هستیم. روشن است که سیاست گذاری های فرهنگی باید معطوف به رفع ناهنجاری های فرهنگی و دفع آسیب هایی باشند که به واسطه تأثیرات فرهنگ غرب در جامعه دینی ما پدید آمده اند. در این امر تردیدی نیست، اما مسئله آینده نگرانه تر این است که غایت این سیاست گذاری ها چه باید باشد؟ اساساً چه میزان از موفقیت برای این سیاست گذاری ها قابل تحقق است؟ فی نفسه، احتمال موفقیت هرگونه

۱. برخی مسایل در جامعه شیوع یافته است، در حالی که منع قانونی و قبح اخلاقی دارند: اعتیاد، قاچاق مواد مخدر، پرخشگری، جنایت، خودکشی، کودکان آسیب دیده، جرایم مالی و اقتصادی و سرقت، روسپی گری، تکدی گری، کودکان فراری. برخی ارزش های سنتی در جامعه نظیر «احترام به بزرگتر»، «احترام به پدر و مادر»، «مهمان نوازی» و غریب نوازی، «احترام به روحانی» و نظایر آن تضعیف شده اند. اعتماد افراد جامعه به یکدیگر در تعاملات زندگی روزمره، خدشه دار شده و این بی اعتمادی، حتی به حوزه «خانواده» نیز سرایت کرده است. بی اعتمادی مردم به مسئولین و کارگزاران حکومتی نیز مزید بر علت شده است. میزان باور به برخی اعتقادات مذهبی نظیر تقید به نماز، روزه، خمس، زکات، حجاب و نظایر آن، دست کم به لحاظ کمی، کاهش یافته است (برای مثال، نک: تاجیک، ۱۳۸۳). این اتفاق نظر وجود دارد که دهه شصت شمسی، دست کم از نظر فرهنگی، صورت آرمانی و مطلوب داشته است: روحیه ایثارگری، فداکاری، شهادت طلبی، نوع دوستی، قناعت، دین مداری، وطن دوستی، لطافت روحی و مهرورزی. آنچه مسلم است این که این روحیات در دهه هشتاد شمسی و حال حاضر کمرنگ شده است. کمرنگ شدن این ارزش ها، نشان دهنده عدم موفقیت سیاست فرهنگی در حفظ شاخص های فرهنگی مطلوب است.

۲. به این زمان بتری، اگر مشکلات و موانعی نظیر جنگ هشت ساله، تلاش برای بازسازی کشور و تغییر و تزلزل عقیدتی در برخی نخبگان درون حاکمیت را بیفزاییم، درمی یابیم که این سه دهه برای موفقیت یک سیاست فرهنگی با چنین اهداف بلندی ناکافی است. جدای از این نظام فرهنگی جهانی شده غرب نیز وارد مراحل تازه ای از توسعه و رشد خود شده و همین امر سیاست گذاری برای رسیدن به فرهنگی دین مدار را دشوارتر ساخته است.

سیاست‌گذاری در مقابل تهاجم فرهنگی غرب چه قدر است تا ما محاسبه کنیم که سیاست‌گذاری‌های فرهنگی ما در سه دهه گذشته چه میزان موفق بوده است؟ نکته اول این است که هیچ جامعه انسانی وجود ندارد که مطلقاً بهنجار باشد. نابهنجاری همواره بخشی از ذات جامعه انسانی است و دلیل آن، اراده‌مندی و مختاربودن انسان است.

افراد انسانی می‌توانند مخالفت یا مقاومت کنند و از این‌رو، هیچ‌گاه صورت یکدستی از شرایط فرهنگی تصورپذیر نیست. حیطه فرهنگ، حیطه تنوع و تکثر است. آیا این بدین معناست که همه این شکل‌های متکثر و متنوع «صحیح» هستند؟ پاسخ منفی است؛ در حاشیه یک امر فراگیرتر درست و «صحیح»، می‌تواند شکل‌های خردتر «غیرصحیح» حیات داشته باشند. بنابراین، این انتظار که سیاست‌گذاری فرهنگی باید به نحو همه شکل‌های فرهنگی نابهنجار بینجامد، تصور باطلی است؛ چرا چنین چیزی امکان‌پذیر نیست؟ دست‌کم دو پاسخ اصلی وجود دارد: اولاً هر قسم از سیاست‌گذاری فرهنگی وابسته به شناخت و توانایی‌های انسانی است. افراد انسانی، صورت مطلوب را شناسایی کرده، سپس، وضع موجود را با صورت مطلوب مقایسه کرده و نقاط نامناسب را کشف می‌کنند. در نهایت، برای انطباق آن موارد نامناسب با وضع مطلوب، ابزار و توانایی‌هایشان را به کار می‌گیرند. کل این فرآیند، در همه اجزایش، «انسانی» است و امر انسانی، محدود است. همین محدودیت موجب می‌شود تا انسان‌ها، و از جمله مسئولان فرهنگی مومن نظام جمهوری اسلامی، نه تصویری از وضع مطلوب داشته باشند، نه وضع موجود را بتوانند به‌طور «کامل» و «درست» آسیب‌شناسی کنند و در صورتی هم که چنین کنند، ابزار «کامل» و «درست»ی برای رفع موارد عدم انطباق وضع موجود و صورت مطلوب ندارند.

به‌طور کلی، وضع انسانی دایر بر محدودیت است. ثانیاً ما به‌عنوان متدینین، غیر از این محدودیت‌های ذاتی انسانی که مبتلا به ما هم هست، مبتلا به نوعی محدودیت وجودی نیز هستیم: زندگی در دوره غیبت امام معصوم (عج) اساساً زندگی در عصر «محدودیت»‌هاست. از این‌رو، برخی معتقدند امکانات ما برای سیاست‌گذاری تا عصر ظهور اساساً محدود است:

تا زمان ظهور، سخن گفتن از رسیدن به یک وضع ایده‌آل و مطلوب و تراز اسلام و تراز دین، اصلاً حرف غلط و بی‌معنایی است. امکانات ما برای اصلاح، کاملاً محدود است. وسع‌مان برای اصلاح، کاملاً نسبی و محدود است. شرایط زندگی در عصر غیبت، «شرایط اضطراری» است و این شرایط تا زمان ظهور ادامه پیدا می‌کند (نصیری، ۱۳۹۲).

بر اساس این دیدگاه، برای مسئولان فرهنگی متدین جمهوری اسلامی، نه این‌که امکانی برای سیاست‌گذاری وجود نداشته باشد، بلکه سیاست‌گذاری باید کاملاً معطوف به همین

محدودیت‌ها و شرایط اضطراری عصر غیبت باشد:

اما در عین حال، نمی‌خواهیم بگوییم که هیچ کاری نمی‌شود کرد و باید وادادگی مطلق در مقابل تهاجم داشت، بلکه می‌گوییم حتماً می‌توان کارهایی انجام داد و باید هم برای آن میزانی که می‌توانیم کاری انجام بدهیم، تلاش کنیم، اما حواس مان باشد که وسع مان برای اصلاح محدود است (همان).

بر این دو مبنا، یکی محدودیت ذاتی تصمیم‌گیری‌های انسانی و دیگری محدودیت وجودی شرایط اضطراری غیبت، ما امکان سیاست‌گذاری‌های کامل و رسیدن به جامعه‌ای کاملاً بهنجار را نداریم؛ و همواره سطحی از نابهنجاری در جامعه وجود دارد. جامعه کاملاً بهنجار انسانی، نه در پی تصمیم‌گیری‌های کاملاً دقیق انسانی، بلکه با مداخله امر الهی و توجه نیروهای غیبی امکان‌پذیر است که صورت نوعی آن در عصر ظهور و با امام معصوم (ع) اتفاق خواهد افتاد. اما این به معنای نومیدی نیست و ما باید در حدّ وسع خودمان و به‌عنوان یک تکلیف دینی برای نجات جامعه و هم‌نوع، اقدام به سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی فرهنگی کنیم. گروهی از افراد به احکام دینی عمل نکرده، گروهی در عمل کردن به آنها سستی نشان داده و گروه دیگری بدعت ایجاد می‌کنند. در قرآن کریم سوره قصص آیه، ۵۶ نیز خداوند به پیامبرش می‌گوید:

تو نمی‌توانی هر کسی که دوست‌داری را هدایت کنی، بلکه خداست که هر که را بخواهد هدایت می‌کند.

در واقع، در انسان‌شناسی فرهنگی جمهوری اسلامی باید سطحی از جهل و خطا در مورد افراد پذیرفته و تعبیه شود. تصور انسان‌شناختی مدیران و مسئولان فرهنگی در سه دهه گذشته، تصور «انسان کامل» است. هدف‌گذاری سیاست فرهنگی، رساندن سطح تعالی و تربیت افراد جامعه به سطح «انسان کامل» است، منتها بنابر توضیحات پیش‌گفته، اساساً در دوره غیبت امام معصوم (ع)، تحقق این سطح از کمال ناممکن است. در ذهن سیاست‌گذاران فرهنگی ما درکی از «خطاپذیری» افراد وجود ندارد. مقصود ما صادر کردن «مجوز گناه» نیست، بلکه القای این مطلب است که در سیاست‌گذاری‌های فرهنگی و نیز ارزیابی این سیاست‌گذاری‌ها، بنا به دلایل پیش‌گفته، باید حجمی از خطا را در نظر داشت و به درک واقع‌بینانه‌تری از وضع فرهنگی مان برسیم.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مسئله تهاجم فرهنگی، ذاتی انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ بوده و هست. در واقع، انقلاب اسلامی در تقابل دو روند فرهنگی کلان در سطح جهانی به وقوع پیوست: یکی فرهنگ جهانی شده غرب و دیگری مقاومت جهانی در برابر سیطره آن. دوره پس از انقلاب اسلامی محل تلاقی دو شیوه

متفاوت از بودنِ غربی و توحیدی است و سیاست‌گذاری‌های فرهنگی معطوف به مقابله و خنثی‌سازی اثرات اولی و تجکیم بنیان‌های دومی بوده و هست. آنچه «گفتمان تهاجم فرهنگی غرب» می‌نامیم، در اواخر دههٔ شصت شمسی و اوایل دههٔ هفتاد ظهور کرد و ناظر بر مجموعهٔ گفتار و کرداری است که حول سیاست‌گذاری برای مقابله با تهاجم فرهنگی غرب پیدا شده است.

تاکنون بررسی‌های فراوانی در مورد تهاجم فرهنگی غرب صورت گرفته و دست‌کم در دو دههٔ گذشته، گفتمان غالب بر سیاست‌گذاری‌های نهادهای مختلف فرهنگی کشور متکی بر همین مسئله بوده است. با این حال، این مقاله به‌جای بررسی ابعاد و گستره تهاجم فرهنگی غرب یا بحث در مورد راه‌های مقابله با آن، که تحقیقات پیش‌گفته به آن پرداخته‌اند، بر خودِ گفتمان تهاجم فرهنگی غرب، و تلاش برای بازسازی نظری آن متمرکز شده است.

هدف مقاله شناسایی برخی ناسازدها و عدم‌توافق‌هایی بود که در دو دههٔ گذشته به دلیل تغییرات صورت گرفته در وضع فرهنگی جهان، و نیز شرایط داخلی ما و نیز تغییر در نوع نگرش‌های ما نسبت به مواجهه فرهنگی با غرب در گفتمان تهاجم فرهنگی غرب پدید آمده است. مقاله هشت ناسازدهای اصلی را شناسایی کرد:

۱. عدم‌توافق باورمندان به گفتمان تهاجم فرهنگی بر مقابله با آنچه «غربی» است، یا آنچه «مدرن» است که موجب شده موضع سیاست‌گذارانه در مورد مقولاتی نظیر «علم» به تناقض دچار شود. نشان داد که این بازنظریه‌پردازی باید در قالب کلی‌تر تحول مسائل انقلاب اسلامی صورت گیرد.
۲. وجود دیدگاه‌های مختلف در مورد ماهیت هنجاری یا خنثای فرهنگ که به‌طور خاص در مواردی نظیر توجه به اعتقادات دینی و ارزش‌های اسلامی، رسوم یا آیین‌های اجتماعی و قومی خود را نشان می‌دهد.
۳. تاثیر اسطوره‌ژاپن بر ذهنیت سیاست‌گذاران فرهنگی که برای مثال، با روند شتابان توسعهٔ اقتصاد پیش‌رفت، اما در همان حال، فرهنگ دینی و ملی را حفظ کرد و این در تعارض آشکاری با گزاره‌های گفتمان تهاجم فرهنگی غرب است.
۴. مسئله تاریخ‌های متفاوت برای آغاز تهاجم فرهنگی که موجب سیاست‌گذاری‌های فرهنگی متفاوتی - در برهه‌های مختلف پس از انقلاب اسلامی - شده است.
۵. دشواری تعریف فرهنگ که مانع از پیدایی یک مبنای مشترک و واحد سیاست‌گذارانه شده است.
۶. دشواری تعیین مصداق تهاجم فرهنگی در شرایطی که وضع فرهنگی جهان به سمت غلبه

ترکیبات فرهنگی از یک سو و به کارگیری عناصر فرهنگ خودی در قالب فرهنگ غربی حرکت می‌کند.

۷. تحول در وضع عمومی کشور و فرهنگی ایرانی و اسلامی در منطقه و در جهان که موجب شد از موضع دفاع به موضع تهاجمی، و بدین ترتیب از «تهام فرهنگی» به «جنگ نرم» گذر کند.

۸. سیاست‌گذاری‌ها، سیاست‌گذاران متفاوتی متناسب با شرایط جدید را می‌طلبید و در نهایت تحول در سیاست‌گذاری که تعدیل در انتظارات و پذیرش درصدی از خطا را در هدف‌گذاری سیاست‌گذاری‌های فرهنگی می‌طلبید. شناسایی این ناسازها صرفاً برای روزآمد کردن و متناسب‌سازی گفتمان تاجم فرهنگی غرب با تغییرات زمانه است، همچنان که برای مثال، سیاست‌های اصل چهل و چهارم قانون اساسی تلاش کرده تا با بازتنظیم جایگاه بخش خصوصی در اقتصاد کشور آن را متناسب با تحولات اقتصادی جهان تغییر دهد. به همین نحو لازم است که خود حیطه فرهنگ نیز همانند اقتصاد متناسب با شرایط دگرگونی‌های فرهنگی جهانی، بازتعریف و بازاندیشی شود.

در واقع، در آستانه انقلاب اسلامی و حتی تا دهه هفتاد شمسی، حیطه فرهنگ به واسطه نظریه‌پردازی کلان متفکرانی نظیر استاد آیت‌الله مرتضی مطهری، تا حد زیادی روشن و شفاف بود. فرهنگ مهاجم معلوم بود و اصول سیاست‌گذاری برای مقابله با آن نیز آن طور که در «اصول سیاست فرهنگی جمهوری اسلامی» آمده، معین بود. مدیران فرهنگی نیز تا حدود زیادی وظیفه خود را می‌دانستند، اما اکنون، تشّت و تنوع در حیطه فرهنگی کشور مشهود است. بسیاری از مدیران و فعالان فرهنگی اساساً قائل به وجود تهاجم فرهنگی نیستند و در میان گروهی که معتقد به وجود تهاجم فرهنگی هستند، نیز اختلاف نظر وجود دارد: هر بخش تهاجم فرهنگی را به نحوی می‌فهمد که بخش دیگر آن را نمی‌فهمد. به نظر می‌رسد کلّ شرایط فرهنگی ما و نوع مواجهه ما با غرب باید مورد بازنظریه‌پردازی کلان قرار گیرد. موقعیت کشور ما و فرهنگ اسلامی ایرانی در منطقه خاورمیانه و جهان اسلام و نیز در کلّ جهان ارتقا یافته است و از همین رو، باید از شرایط پیشین فراتر رفت و با لحاظ کردن اقتضانات جدید، درک تازه و تکامل یافته‌تری از وضع فرهنگی جهانی که در آن به سر می‌بریم و موضعی که باید اتخاذ کنیم، فراهم آوریم. به نظر می‌رسد که در صورت پیدایی فهمی نسبت به ضرورت این امر، اولین موضع سیاست‌گذارانه باید اهتمام به این بازنظریه‌پردازی باشد که البته، خود بحث جداگانه‌ای می‌طلبید.

کتاب‌نامه

۱. آشوری، داریوش (۱۳۷۳)، تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ، تهران: آگه.
۲. احمدوند، ولی محمد (۱۳۸۸)، «پروسه تغییر فکری - فرهنگی پارادایم سنت»، فصلنامه کتاب نقد، سال یازدهم، ش ۵۵، تابستان، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳. احمدی، مجتبی، و ابوذری زارع درخشان و حسین هم‌آزاده ایبانه (۱۳۸۹)، از تهاجم فرهنگی تا جنگ نرم (واکوی مختصات منازعه نرم در کلام رهبر معظم انقلاب اسلامی)، تهران: انتشارات کیهان.
۴. استریناتی، دومینیک (۱۳۸۴)، مقدمه‌ای بر نظریه‌های فرهنگ عامه، ترجمه: ثریا پاک‌نظر، تهران: نشر گام‌نو.
۵. افتخاری، اصغر و علی اکبر کمالی (۱۳۷۷)، رویکرد دینی در تهاجم فرهنگی، تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
۶. امیری، ابوالفضل (۱۳۸۹)، تهدید نرم (تهاجم فرهنگی، ناتوی فرهنگی)، تهران: پگاه.
۷. امیری، مجتبی (۱۳۷۵)، نظریه برخورد تمدن‌ها، هانتینگتون و منتقدانش، تهران: انتشارات وزارت امور خارجه.
۸. بابایی، محمدباقر (۱۳۸۴)، مبانی استراتژی فرهنگی از دیدگاه علی (ع)، تهران: دانشکده فرماندهی و ستاد سپاه پاسداران انقلاب اسلامی.
۹. برومند، صفورا (۱۳۸۱)، پژوهشی بر فعالیت انجمن تبلیغی کلیسا در دوره قاجاریه، تهران: موسسه مطالعات تاریخ معاصر.
۱۰. _____ (۱۳۹۰)، ولنگاری فرهنگی (بررسی و تحلیل جریان‌های فرهنگی ایران اسلامی)، تهران: هلال.
۱۱. بسیج، احمدرضا (۱۳۹۰)، تاملات فرهنگی، شهرکرد: انتشارات قلم.
۱۲. بنیانیان، حسن (۱۳۹۲)، مصاحبه با مجری طرح با موضوع: «بررسی مسئله تأثیر تهاجم فرهنگی غرب بر جامعه ایران و راهکارهای مقابله با آن»، بهار (اردیبهشت)، تهران.
۱۳. توسلی افشار، مصیب (۱۳۸۸)، روند زهد و تصوف و عرفان در گستره اسلامی ایران، زنجان: نشر دانش زنجان.
۱۴. جعفری، محمدتقی (۱۳۸۸)، فرهنگ پیرو، فرهنگ پیشرو، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار علامه جعفری.
۱۵. جعفریان، رسول (۱۳۸۳)، حجاب در ایران پیش از انقلاب اسلامی، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۱۶. حائری، محمدحسن (۱۳۸۶)، مبانی عرفان و تصوف در ادب پارسی، تهران: نشر علم.

۱۷. خامنه‌ای، [آیت‌الله] سیدعلی (۱۳۹۰)، فیش‌ها و مقالات مرتبط با کلیدواژه «تهاجم فرهنگی»، مندرج در: وب‌گاه رسمی (پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله العظمی سیدعلی خامنه‌ای (Khamenei. ir)، دسترسی در مورخه اول آذرماه (۱۳۹۰).
۱۸. خامنه‌ای، [آیت‌الله] سیدعلی (۱۳۹۲)، سخنرانی در دیدار با بانوان فرهیخته حوزه و دانشگاه، مندرج در: خبرگزاری فارس، دسترسی در مورخه ۱۳۹۲/۴/۲۹ (http://www.farsnews.com/newstext.php?nn=13920221000756).
۱۹. خرمشاد، محمدباقر (۱۳۷۷)، «فوکو و انقلاب اسلامی ایران: معنویت‌گرایی در سیاست»، مجله متین، ش اول، تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
۲۰. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۱)، جریان‌شناسی ضدفرهنگ‌ها، قم: نشر تعلیم و تربیت اسلامی.
۲۱. خمینی، [امام] سیدروح‌الله (۱۳۲۵)، کشف‌اسرار، قم: بی‌نا.
۲۲. داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۶)، درباره غرب، تهران: هرمس.
۲۳. دوانی، علی (۱۳۷۵)، مواضع علما در برابر هجوم فرهنگی غرب به ایران، تهران: سروش.
۲۴. رجبی، محمدعلی (۱۳۹۲)، مصاحبه با مجری طرح با موضوع: «بررسی مسئله تأثیر تهاجم فرهنگی غرب بر جامعه ایران و راهکارهای مقابله با آن»، تابستان (تیر)، تهران.
۲۵. رزاقی، ابراهیم (۱۳۷۴)، الگوی مصرف و تهاجم فرهنگی، تهران: چاپخش.
۲۶. رضایی، عبدالعلی (۱۳۹۲)، مصاحبه با مجری طرح با موضوع: «بررسی مسئله تأثیر تهاجم فرهنگی غرب بر جامعه ایران و راهکارهای مقابله با آن»، بهار (اردیبهشت)، قم.
۲۷. رهدار، احمد (۱۳۸۵)، «تبشیری‌ها در ایران: عملکرد مبلغان مسیحی در ایران دوره قاجار»، مجله زمانه، سال پنجم، فروردین، ش ۴۳، تهران.
۲۸. سعید، بابی (۱۳۸۱)، هراس بنیادین: اروپامداری و ظهور اسلام سیاسی، مترجمان: غلامرضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۹. شاکرین، فاطمه (۱۳۸۸)، «سکولاریسم و تهاجم فرهنگی»، فصلنامه کتاب نقد، سال یازدهم، ش ۵۵، تابستان، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۰. شرت، ایون (۱۳۸۷)، فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای (هرمنوتیک، تبارشناسی و نظریه انتقادی از یونان باستان تا قرن بیست و یکم)، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی.
۳۱. شفیع‌ی سروستانی، اسماعیل (۱۳۷۲)، تهاجم فرهنگی و نقش تاریخی روشنفکران، تهران: کیهان.
۳۲. شکبیا، محمدرضا (۱۳۸۵)، «جایگاه و تأثیر آیین مسیحیت در آفریقا»، فصلنامه مطالعات آفریقا، ش ۱۳، بهار و تابستان، تهران.
۳۳. شهبازی، عبدالله (۱۳۸۲)، زرسالارن یهودی و پارسی: استعمار بریتانیا و ایران، تهران: دفتر

مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.

۳۴. شیرمحمدی، محمد مهدی (۱۳۸۵)، «ظهور فراماسونری در حلقه‌های دراویش»، فصلنامه کتاب نقد، ش ۳۹، تابستان، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۵. صالحی‌امیری، رضا (۱۳۸۶)، مفاهیم و نظریه‌های فرهنگی، تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک.
۳۶. صدیق سروستانی، رحمت‌الله و زائری قاسم (۱۳۸۹)، «بررسی گفتمان‌های فرهنگی پس‌انقلابی و روندهای چهارگانه مؤثر بر سیاست فرهنگی در جمهوری اسلامی»، پژوهشنامه (ویژه سیاست فرهنگی)، ش ۵۴، تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک.
۳۷. عباسی، حسن (۱۳۹۲)، مصاحبه با مجری طرح با موضوع: «بررسی مسئله تأثیر تهاجم فرهنگی غرب بر جامعه ایران و راهکارهای مقابله با آن»، بهار (خرداد)، تهران.
۳۸. فقیه حقانی، موسی (۱۳۷۵)، فراماسونری و گسترش فرهنگ غرب در ایران، تهران: سروش.
۳۹. فی، برایان (۱۳۸۳)، فلسفه‌های امروزیین علوم اجتماعی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: گام نو.
۴۰. کابانی، شیوا (۱۳۸۴)، آیین قبالا: عرفان و فلسفه یهود، تهران: نشر فراروان.
۴۱. کرمانی، محمدبهزاد (۱۳۸۸)، کابالا، عرفان سیاسی یهود، تهران: انتشارات سخن‌گستر.
۴۲. کیانی، محمدحسین (۱۳۸۸)، «مولفه‌های معنویت نوپدید در ایران»، فصلنامه کتاب نقد، سال یازدهم، ش ۵۵، تابستان، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴۳. گل‌محمدی، احمد (۱۳۸۶)، جهانی شدن، فرهنگ و هویت، تهران: نی.
۴۴. مردانی، محمد (۱۳۸۳)، شیطان پرستان و فرقی از اهل حق، تهران: نشر سپهر.
۴۵. مرشدی‌زاد، علی (۱۳۷۹)، «بقایا زوال قومیت‌ها در عصر جهانی شدن»، فصلنامه مطالعات ملی، زمستان، ش ۶، صفحات ۱۹۷-۲۱۸، تهران: موسسه مطالعات ملی.
۴۶. مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها (۱۳۷۶)، تهاجم فرهنگی در آئینه مطبوعات، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
۴۷. مشکل‌گشا، مهدی (۱۳۸۹)، تاریخ یک انحراف: تبیین جامعه‌شناختی قوم یهود، تهران: نشر کمال‌الملک.
۴۸. مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹)، تهاجم فرهنگی، به کوشش عبدالجواد ابراهیمی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۴۹. مقصودی، مجتبی (۱۳۸۲)، قومیت‌ها و نقش آنان در تحولات سیاسی سلطنت محمدرضا پهلوی، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۵۰. مهاجرنیا، محسن (۱۳۸۸)، «معناکاوی تهاجم فرهنگی در اندیشه سیاسی مقام معظم

- رهبری»، فصلنامه کتاب نقد، سال یازدهم، ش ۵۵، تابستان، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵۱. المیدانی، عبدالرحمان حسن (۱۳۹۰)، کارنامه ننگین یهود در طول تاریخ، ترجمه عبدالرحمن زمان پور، تهران: نشر احسان.
۵۲. میرسپاسی، علی (۱۳۸۴)، تاملی در مدرنیته ایرانی: بحثی در مورد گفتمان‌های روشنفکری و سیاست مدرنیزاسیون در ایران، ترجمه جلال توکلیان، تهران: طرح نو.
۵۳. نصیری، مهدی (۱۳۹۲)، مصاحبه با مجری طرح با موضوع: «بررسی مسئله تاثیر تهاجم فرهنگی غرب بر جامعه ایران و راهکارهای مقابله با آن»، بهار (اردیبهشت)، قم.
۵۴. هدایت‌خواه، ستار (۱۳۷۴)، تهاجم فرهنگی: ابعاد، ویژگی‌ها، عوامل، زمینه‌ها و راه‌های مقابله با آن، مشهد: ضریح آفتاب.
۵۵. یوسف‌وند، علی (۱۳۷۷)، تهاجم فرهنگی و راه مبارزه با آنها، تهران: انتشارات دارالنشر اسلام.

تحلیل عملکرد گروه‌های تکفیری در تضاد با هویت تمدنی مسلمانان

محسن محمدی*

چکیده

هویت تمدنی یکی از مهم‌ترین ابعاد هویتی است که با نگرشی عام و کلان همه افراد متعلق به یک دین را در بستری تاریخی و هویتی به یک‌دیگر متصل می‌کند. گروه‌های تکفیری افزون بر این‌که از جهت اعتقادی و امنیتی چالش‌های زیادی را برای جهان اسلام ایجاد نموده‌اند از جهت فرهنگی نیز در تضاد با هویت تمدنی قابل بررسی‌اند. این گروه‌ها از جهتی به تخریب مکان‌ها مذهبی می‌پردازند و از جهت دیگر با ارائه قرائتی انحصارگرایانه از اسلام و طرد (تکفیر) دیگر گروه‌های اسلامی مانع از هم‌گرایی جهان اسلام می‌شوند، در حالیکه مکان‌ها مذهبی تاریخی تاثیر زیادی در برقراری ارتباط همه مسلمانان در بستر هویتی دارند و همه آنها را در زمینه‌ای تاریخی به یک‌دیگر متصل می‌کنند. از سوی دیگر، لازمه برقراری تمدنی اصیل و پویا افزایش تعاملات و ارتباطات درونی است که گروه‌های تکفیری با اخلال در وحدت و هم‌گرایی جهان اسلام، مانع از تحقق آن می‌شوند.

کلیدواژه‌ها

گروه‌های تکفیری، هویت تمدنی، مکان‌های تاریخی، هم‌گرایی جهان اسلام.

* پژوهش‌گر پژوهشگاه مطالعات منطقه‌ای پژوهشگاه بین‌المللی المصطفی - دانشجوی دکتری مطالعات انقلاب اسلامی (mohsen2941@yahoo.com)

مقدمه

امروزه گروه‌های تکفیری یکی از مهم‌ترین چالش‌های جهان اسلام‌اند که عملکرد آنها از جهات مختلف سیاسی، اعتقادی و امنیتی مسائل و چالش‌های گوناگونی را برای جهان اسلام به وجود آورده است. آنها از طرفی با قرائت جزم‌گرایانه و تعصب‌گونه از معارف اسلامی دیگر گروه‌های اسلامی را کافر می‌دانند و از جهتی با تبیین برداشتی انحرافی از برخی احکام دین مانند جهاد سبب ایجاد ناامنی در جهان اسلام شده‌اند و زمینه را برای حضور دشمنان اسلام در کشورهای اسلامی فراهم کرده‌اند. ضمن این‌که با ارائه چهره‌خشن و ناخوشایند از اسلام، پدیده شوم اسلام‌هراسی را تقویت نموده‌اند.

افزون بر این، گروه‌های تکفیری را با رویکرد فرهنگی نیز می‌توان بررسی کرد؛ چرا که عملکرد آنها در راستای هویت تمدنی جهان اسلام قابل تحلیل است. هویت تمدنی هویتی فراملی است که همه مسلمانان را در بستری تاریخی به هم متصل می‌کند و آنها را در قالب امت اسلامی منسجم می‌گرداند و در انتقال فرهنگ دینی و تعالیم اسلامی و پایبندی به آنها بسیار موثر است.

یکی از مظاهر هویت تمدنی، بناهای اسلامی‌اند که گروه‌های تکفیری بر اساس قرائت خشن و غیرانعطاف‌پذیر خود از تعالیم اسلامی آنها را از مظاهر شرک می‌دانند و آنها را تخریب می‌کنند. دست‌کم ۱۵۰ زیارتگاه در چهار کشور عراق، سوریه، تونس و لیبی که بیشترین تخریب‌ها در آنها رخ داده، مورد اهانت و تجاوز سلفی‌های تکفیری قرار گرفته‌اند (نک: خامه، ۱۳۹۳)؛ این موارد شامل تخریب مساجد، قبرستان‌ها، نیش قبر برخی از قبور مربوط به شخصیت‌های تاریخی صدر اسلام، تخریب مزار برخی از امام‌زادگان و شخصیت‌های علمی و دینی در این چهار کشور عربی و اسلامی می‌شود.

در سه کشور سوریه، تونس و لیبی، تخریب زیارتگاه‌ها پس از شورش‌های مردمی که به سقوط نظام‌های استبدادی دو کشور تونس و لیبی انجامید، آغاز شد. اما در کشور عراق، تخریب زیارتگاه‌ها از سال ۲۰۰۴ میلادی - یک سال پس از سقوط نظام بعثی این کشور توسط آمریکا - آغاز شد. استان‌های شمالی این کشور نیز در پی تصرف آن از سوی گروه تروریستی «داعش» در سال ۲۰۱۴، موج جدیدی از تخریب زیارتگاه‌ها و آثار اسلامی را شاهد بوده‌اند.

در این مقاله قصد داریم عملکرد گروه‌های تکفیری را با رویکردی فرهنگی و در راستای هویت تمدنی تحلیل کنیم، از این‌رو، پس از بیان چارچوب مفهومی، اهمیت مباحث هویتی را در جهان اسلام مرور می‌کنیم و سپس چالش‌های هویت تمدنی گروه‌های تکفیری را از دو جهت تخریب مکان‌ها و ایجاد واگرایی در جهان اسلام بررسی می‌کنیم.

هویت و انواع آن (چارچوب مفهومی)

برخی از روان‌شناسان برای «هویت» سطوح مختلفی را بیان می‌کنند که برای هر یک از آنها خاستگاهی معرفی می‌شود. این سطوح عبارتند از: هویت فردی، هویت خانوادگی، هویت اجتماعی، هویت ملی، هویت دینی و هویت تمدنی.

هویت فردی یا شخصی، همان احساس و تصور درونی این‌همانی فرد از خود است که به‌رغم تغییرات خارجی، ثابت می‌ماند.

هویت خانوادگی نیز تعیین نسبت میان فرد و خانواده اوست و این که چه پیوندهایی میان آنها برقرار است (شرفی، ۱۳۸۱: ۷۳). بنابراین، خاستگاه این هویت، خانواده و روابط خانوادگی است.

هویت ملی نیز درک ویژگی‌ها و صفات متمایز یک ملت است که مشتمل بر ارزش‌ها، افتخارات و پشتوانه‌های فکری و فرهنگی آن جامعه است. از این‌رو، درک و آگاهی از هویت ملی، لازمه شناخت نقش‌ها و وظایفی است که فرد باید در قبال ملت خویش، ایفا نماید. این نوع از هویت نیز در محدوده جغرافیایی خاصی شکل می‌گیرد.

هویت دینی به معنای احساس تعلق و تعهد فرد به باورها، احکام و ارزش‌های دینی است. هویت دینی به عنوان هویت جمعی، متضمن آن سطح از دینداری است که با «ما»ی جمعی یا همان اجتماع دینی یا امت، مقارنه دارد (دوران، ۱۳۸۳: ۱۱۶). بنابراین، هویت دینی به رابطه انسان و دین می‌پردازد و به پرسش‌های بنیادین و عمیق او درباره هستی و خود، مثل من کیستم؟ و به کجا تعلق دارم پاسخ می‌دهد. افزون بر این که هویت دینی می‌تواند زمینه‌ساز هویت تمدنی باشد^۱، توانایی آن را دارد که فلسفه زندگی را برای بشر تنظیم، تدوین و ارائه کند (شرفی، ۱۳۸۱: ۸۲).

هویت تمدنی، معرفت و آگاهی عمیق آدمی به تمدنی است که منسوب به آن است. درک چنین هویتی، به فرد، این امکان را می‌دهد تا احساس کند در سرزمینی زندگی می‌کند که ریشه‌های فرهنگی آن تا اعماق تاریخ، کشیده شده است و این احساس، موجب تعلق ارتباط به آن تمدن و در نتیجه شکل‌گیری «هویت تمدنی» می‌شود. احساس تعلق به یک تمدن، به معنای وابستگی به تمامی مظاهر آن تمدن و از جمله مشاهیر، افتخارات، میراث‌ها و ارزش‌های آن است (شرفی، ۱۳۸۱: ۸۲).

«هویت تمدنی» به سان داربستی است که تکیه‌گاه معرفتی فرد به حساب می‌آید که با اتکا به آن، می‌تواند موضعی مطلوب در قبال تمدن‌های دیگر اتخاذ کند. بدیهی است فقدان «هویت

۱. تمام ادیان به افراد حس هویت می‌بخشند و راه زندگی را به ایشان می‌نمایانند. در این فرآیند مردم یا هویت تاریخی خود را دوباره باز می‌یابند یا آن را به وجود می‌آورند. انسان هر قدر هم که هدف‌های جهان‌نگرانه داشته باشد، دین است که با کشیدن خط میان مؤمنان و غیر مؤمنان و مرزبندی میان خودی‌های برتر و غریبه‌های کهنتر، به او هویت می‌دهد (هائینگتون، ۱۳۷۸: ۱۹۹).

تمدنی) زمینه را برای تأثیرپذیری منفعلانه از تمدن‌های موجود فراهم می‌کند. پاره‌ای از محققین معتقدند که سطوح گسترده هویت تمدنی به معنای آگاهی عمیق‌تر نسبت به تفاوت‌های تمدنی و ضرورت حفظ چیزهایی است که «ما» را از «غیر ما» متمایز می‌کند (هانتینگتون، ۱۳۷۸: ۲۰۷).

سخن از «هویت تمدنی» نیز همچون «هویت فردی» ضرورت معرفتی انکار ناپذیر دارد. هرچند به جهت نو بودن و تازگی موضوع نتوان به تمام جوانب آن پرداخت. «هویت تمدنی» می‌تواند در امور زیر به فرد کمک کند: بدانند ریشه‌های تاریخی پیدایش تمدن او چیست، قدمت و پیشینه تاریخی آن تمدن را درک کند، ویژگی‌های بارز و برجسته تمدن خویش را بازشناسی نماید، از تأثیر و نفوذ خود بر دیگر تمدن‌ها آگاه باشد، از جایگاه و منزلت تمدن خود در جهان معاصر تصویر روشنی داشته باشد، نسبت بین خود و تمدن خویش را بداند. چنانچه فرد بر یک نظام معرفتی نسبت به خویش دست یافت، در نتیجه، احساس الفت و تعلق به تمدن خود کرده و این وابستگی به تمدن، زمینه‌ساز حفظ و تقویت آن خواهد بود و در نهایت، در قبال تهدیدهای پنهان و آشکاری که تمدن او را هدف قرار می‌دهد، به مقاومت، دفاع و جانبداری منطقی و مستدل دست می‌زند.

بر اساس رویکردی که تمدن را همان فرهنگ ولی در ابعاد بزرگ‌تر تلقی می‌کند، می‌توان «هویت تمدنی» را دارای مفهومی گسترده‌تر و عمیق‌تر از مفهوم «هویت فرهنگی» دانست؛ زیرا غالباً هویت فرهنگی به مرزهای یک کشور یا ملیت، محدود می‌شود، در حالی که «هویت تمدنی» عمدتاً از مرزهای کشور خاصی فراتر رفته و چندین ملیت را پوشش می‌دهد. نظیر تمدن اسلامی یا تمدن غربی و نظایر آنها که در مواردی نیز گسترده‌تر از یک قاره مطرح می‌شوند. هانتینگتون که «هویت تمدنی» را طرح کرده و آن را متمایز از «هویت فرهنگی» می‌داند، شکل‌گیری و رشد هر یک از آنها را برای انسان ضروری و لازم می‌داند (هانتینگتون، ۱۳۷۸: ۲۰۷). بنابراین، بازیابی هویت دینی را می‌توان یکی از آثار بعد شناختی مکان‌های دینی به حساب آورد.

به اعتقاد برنارد لويس، که در جهان اسلام - در موارد اضطرار - مسلمانان بارها این تمایل را نشان داده‌اند که در قالب یک وحدت دینی هویت بنیادین و ایمان خود را باز یابند. یعنی هویتی که نه با معیارهای قومی یا سرزمینی، بلکه به وسیله (دین) اسلام تعریف شده بود (نک: ۱۳۷۸).

اهمیت مباحث هویتی در جهان اسلام

امروزه یکی از مهم‌ترین مباحث جهان اسلام که در قالب بیداری و جنبش‌های اسلامی از آن یاد می‌شود به احیای هویت اسلامی باز می‌گردد در حالی که عملکرد گروه‌های تکفیری در

تعارض و تقابل با هویت تمدنی است. به عبارت دیگر، در حالی که جهان اسلام در حال احیا و بازنگری هویت تمدنی خود بر اساس اصول اسلامی است، گروه‌های تکفیری در راستای تقابل با آن قابل تحلیل اند.

بر این اساس، بیداری اسلامی به دنبال احیای عزت و هویت اسلامی است و می‌خواهد به نوعی امت اسلامی را از حالت انفعال در مواجهه فرهنگی خارج کند و نقشی فعال در این عرصه به خود گیرد. از این جهت اوضاع نابسامان فرهنگی در کشورهای اسلامی که تا حد زیادی پیامد دوری از معیارها و فرهنگ دینی است، سبب ایجاد نوعی نهضت و جریان انتقادی شده است که قصد دارد ضعف‌های فرهنگی را به نقاط قوت تبدیل کند.

یکی از مهم‌ترین علل بیداری اسلامی در مباحث فرهنگی و اجتماعی با عنوان «بحران هویت» بیان شده است. هرایر دکمچیان در این باره می‌گوید:

از نتایج انحطاط و زوال اسلامی ایجاد بحران هویت فردی و جمعی در میان مسلمانان بود... عظمت بحران هویت، اسلام را در مقابل قدرت نظامی غرب و تاثیر و نفوذهای ایدئولوژیک به حالت تدافعی در آورد. (دکمچیان، ۱۳۷۷: ۶۰).

بر این اساس، احساس سرخوردگی و تحقیر تاریخی از مهم‌ترین علل بیداری اسلامی است که قصد و انگیزه بالایی را برای بازگشت به هویت اسلامی فراهم کرده است. در هشتمین اجلاس خاورمیانه‌ای موسسه علمی تحقیقاتی کوربر که در ۱۲ آوریل ۲۰۱۱ در شهر برلین برگزار شد، نخستین علت حوادث فراگیر دنیای عرب را «تجمیع سرخوردگی‌ها و تحقیرها» تشخیص داده‌اند (سجادپور، ۱۳۹۰: ۱۷).

در تحلیل این بعد از بیداری اسلامی نباید از این نکته مهم غفلت کرد که مسلمانان بازگشت به هویت اسلامی را در ابتدا چاره برون‌رفت از احساس سرخوردگی و تحقیر تاریخی خود انتخاب نکردند. آنها در مواجهه با دو عامل اساسی عقب‌ماندگی جوامع اسلامی (استبداد و فساد داخلی حکام و استعمار و استکبار خارجی) ابتدا دو راه نجات دیگر را برگزیدند: پیروی و تسلیم در برابر تمدن غرب (نک: موتقی، ۱۳۷۵)، ج ۱، ۱۰۰-۲۹۰؛ پولادی، ۱۳۸۶: ۱۸۸) و توجه به داشته‌های ملی، میهنی و قومی (نک: نصر، ۱۳۸۳: ۱۹۷؛ مطهری، ۱۳۸۳: ۳۰؛ منسفلید، ۱۳۷۵: ۳۷۰؛ رجایی، ۱۳۸۱: ۴۵) پس از این‌که ناکارایی این دو مشخص شد، اسلام‌گرایی قوی‌ترین جانشینی بود که می‌توانست عزت هویتی مسلمانان را به آنان برگرداند (برای نمونه، نک: نجابتی آرانی، ۱۳۹۱: ۲۸۲-۲۷۶؛ به‌ویژه آن‌که در جهان اسلام و در میان عمده مسلمانان جهان نخستین و عمده‌ترین تعریف از خود، نه از طریق کشور یا ملت و نه از طریق نژاد یا طبقه بلکه با مذهب صورت می‌گیرد (کیل، ۱۳۸۲: ۷). در این میان، آنچه بیش از همه مورد توجه و حساسیت هویت‌گرایانه مسلمانان است، به مباحث تمدن‌گرایانه مربوط می‌شود. تمدن از مهم‌ترین مباحث در تحلیل‌های کلان اجتماعی و سیاسی جهان اسلام

است که دیدی جامع را پدید می‌آورد. جهان اسلام پس از اوج و فرودهای تمدنی، هم‌اکنون در ایستگاه بیداری اسلامی در تکاپوی دستیابی به عزت و اقتدار تمدنی خود است. در مقابل جریان بیداری اسلامی، غرب داعیه انحصار تمدنی دارد و خود را به عنوان آخرین حد پیشرفت و الگویی تمام‌عیار و انحصاری برای کشورهای در حال توسعه و اسلامی معرفی می‌کند. طبیعی است بیداری اسلامی برای باقی‌ماندن در این میدان مبارزه و تحقق اهداف بیداری اسلامی باید چنین رویکردی داشته باشد و از همه ظرفیت‌های خود برای تحقق این مهم بهره‌برد و حتی در صورت ضعف اقتصادی و نظامی با بهره‌گیری از نقاط فرهنگی و هویتی بر اعتبار تمدنی خود بیفزاید (نک: نوروزی، ۱۳۹۱، ۵۹).

نظام تمدنی غرب به نظریاتی مثل نظریه پایان تاریخ فوکویاما یا جنگ تمدن‌های هانتینگتون می‌انجامد که تمدن غرب را تمدن برتر و آخرین حد پیشرفت و کمال بشر معرفی می‌کند. در مقابل در اسلام «نظریه مهدویت»، این نظر را رد می‌کند و با ارائه پایان معنوی و آسمانی برای خلقت بر نظریه‌های مادی‌گرایان غرب خط بطلان می‌کشد (نک: نجفی، ۱۳۹۰: ۱۹۴-۱۹۸).

در حقیقت تمدن غربی به سخن بزرگان خود مانند اسپنگلر، هانتینگتون، فوکویاما و نیچه به پایان خود رسیده است. در این میان اسلام هویت‌جو، در صورت بازگشت به پارسایی و معنویت و گذر از چنبره‌های مادیت می‌تواند آماده‌ساز ظهور بقیه‌الله باشد و آینده تمدنی را از آن خود کند (نک: مددپور، ۱۳۸۱: ۵۱-۵۲). بیداری اسلامی در مرحله‌نهایی باید به تمدن اسلامی ختم شود، در غیر این صورت، چنانکه نهضت‌های اسلام‌گرا تنها به استقرار نظام سیاسی اسلام در اداره جامعه بینجامد، دوام نظام سیاسی زیاد نخواهد بود؛ زیرا نظام سیاسی باید توسط نظام تمدنی حمایت شود.

با توجه به مطالب این بخش مقاله مشخص شد که گروه‌های تکفیری در مقابل جریان عام و فراگیر بیداری اسلامی هستند؛ زیرا بیداری اسلامی به دنبال احیای هویت تمدنی است، ولی گروه‌های تکفیری در تقابل با این ایده قابل تحلیل‌اند. در ادامه، این ویژگی ضد‌هویتی گروه‌های تکفیری تبیین خواهد شد.

چالش‌های هویت تمدنی گروه‌های تکفیری در جهان اسلام

۱. تخریب مکان‌های مذهبی

یکی از عوامل موثر بر هویت تمدنی که سبب یادآوری، تحکیم و انتقال بین نسلی آن می‌شود، بناها و مکان‌های تاریخی‌اند که با هویت تمدنی گره خورده‌اند.

از آنجا که هویت تمدنی، فرازمانی و فراسرزمینی است و ملیت‌ها و فرهنگ‌های مختلف را در خود جای می‌دهد، مکان‌های تاریخی ظرفیت عظیمی در تقویت این هویت دارند. افزون

بر این، این مکان‌ها خاستگاه و بستر رویدادهای مهم تاریخی اند و هر فرد پس از حضور در آن خود را با این سابقه تاریخی همراه می‌بیند و از این جهت خود را به تمدنی اصیل، کهن و پویا متعلق می‌داند؛ تمدنی که او هم‌اکنون خود را در آن مشاهده می‌کند؛ او مکان‌ها و رویدادهایی را مشاهده می‌کند که ریشه هویت دینی امروز او را می‌سازند؛ ریشه و بنیانی که همه مسلمانان خود را در آن یکسان می‌دانند و به آن احساس تعلق می‌کنند. به‌ویژه آن‌که گاه این مکان‌ها یادآور الگوهای بزرگ دینداری همچون ائمه (ع) و یاران آنها هستند که بنیان عمیق و اصیل هویت دینی را در بستر تمدن بشری به رخ می‌کشند.

حضور در مکان‌های تاریخی اسلامی مانند سرزمین وحی و مشاهده مشاعر مقدسه، زمینه‌آشنایی حج‌گزار با ریشه‌های فرهنگی تمدن اسلامی را فراهم می‌کند. او می‌تواند ریشه‌های تاریخی پیدایش تمدن خود را بشناسد، به ویژگی‌های بارز و برجسته تمدن اسلامی آگاهی یابد، با شخصیت‌های تمدن‌ساز آشنا تر شود و شناخت دقیق‌تری از جایگاه تمدن خود در بین تمدن‌های دیگر، پیدا کند.

شواهد تجربی از تاثیرگذاری مراسم مذهبی در شکل‌گیری هویت حکایت دارد (بهزاد، ۱۳۸۳):

(۱۱۷) چنانکه امام سجاد(ع) به شبلی می‌گوید:

فَجِئِن صَلَّيْتَ فِيهِ رَكَعَتَيْنِ نَوَيْتَ اِنَّكَ صَلَّيْتَ بِصَلَاةِ اِبْرَاهِيمَ (ع)؛ یعنی آیا وقتی که پشت مقام ابراهیم دو رکعت نماز طواف را خواندی، قصد کردی ابراهیم‌گونه نماز بخوانی؟

می‌توان گفت که امام سجاد(ع) شبلی را به تمدن توحیدی رهنمون می‌کند. با یادآوری مقام ابراهیم و لزوم توجه به ارزش‌های خلق شده توسط ابراهیم(ع) که سرسلسله ادیان توحیدی است، گذشته تمدنی حج‌گزار را به او معرفی می‌کند و به این وسیله در شناخت هویت تمدنی و تقویت آن کمک می‌کند.

گروه‌های تکفیری با تخریب بناهای تاریخی اسلامی به نوعی به جدال با هویت تمدنی اسلامی^۱ می‌پردازند. آنها با این اقدام زمینه و بستر تاریخی ارتباط میان‌نسلی مسلمانان را از بین می‌برند؛ زمینه‌ای که بین همه مسلمانان مشترک است.

استفاده از بناها و مکان‌ها در تقویت هویت تمدنی در قرآن کریم نیز که گروه‌های تکفیری ادعای عمل به آن را دارند، مشاهده می‌شود. «کعبه» و «مقام اسماعیل» نمونه بارز و ماندگار این مدعایند. جالب است که بیشترین تخریب مکان‌ها مقدس در همین سرزمین که کعبه در آن واقع شده است، روی داده است.

۱. البته، بدیهی است که هویت تمدنی تنها در بناهای تاریخی خلاصه نمی‌شود، ولی از مهم‌ترین نمودهای آن است.

بر اساس پاسخ به چرایی تجلی پیام، مدل‌های گوناگون ارتباطی طراحی شده است. بر این اساس، برخی شرایط محیطی و اجتماعی را در ایجاد و بروز معانی و پیام‌ها در انسان مؤثر می‌دانند (نک: محسنیان راد، ۱۳۸۷: ۳۲۶-۳۲۷). سه جریان اصلی در جامعه‌شناسی شناخت مطرح است:

۱. برخی معتقدند قضاوت‌ها از تسلط ذهنیت بر عینیت سرچشمه می‌گیرند، مانند کنت، شلر و هگل؛
۲. در مقابل، گروهی بر این باورند قضاوت‌ها با حکومت عینیت بر ذهنیت شکل می‌گیرند مانند کارل مارکس و مانهایم؛
۳. افرادی مانند ماکس وبر و ژرژ گوروچیج به تلفیق این دو باور دارند.

در واقع، گوروچیج و طرفداران او معتقدند که در جامعه‌شناسی معارف انسانی نمی‌توان با آن چنان عناصر و جریان‌های محض و مجرد معنوی رو به روشد که از دسترس نفوذ عوامل اجتماعی دور باشند؛ زیرا هر نوع اشتغال معنوی ناچار در پیکر مناسبات اجتماعی انجام می‌پذیرد. در جامعه انسانی نیز پهنه‌ای یافت نمی‌شود که عاری از عناصر و جریان‌های شناختی (معرفتی) باشد؛ زیرا هر جریان اجتماعی و هر گونه جامعه‌پذیری طبعاً در یک فضای تمدنی خاص روی می‌دهد و بنابراین، هر رویه اجتماعی حاصل عناصر معنوی نیز هست (محسنیان راد، ۱۳۸۷: ۳۲۷). بر این اساس، جهت تحلیل تاثیر مکان‌های تاریخی بر هویت تمدنی، سه نوع تاثیر این مکان‌ها را بررسی می‌کنیم:

الف) تاثیرات دانشی (ادراکی)

محیط‌ها ویژگی‌های ادراکی دارند. بر این اساس، محیط فیزیکی اطراف ما به روش‌های گوناگونی ادراک می‌شود. ادراک محیط‌هایی که در آن تعامل می‌کنیم بر رفتارهای ارتباطی ما تأثیر می‌گذارد. محیط شش ویژگی ادراکی دارد که «رسمیت» یکی از آنهاست. برای مثال، ویژگی محیطی عبادت‌گاه‌ها این است که ادراکی از «رسمیت» و تعظیم می‌آفرینند که یادآور آداب، اسرار، مناسک، عظمت و رفعت‌اند (محسنیان راد، ۱۳۸۷: ۳۲۵-۳۳۱). با توجه به کارکردهای ادراکی محیط است که کارشناسان ارتباطی معتقدند پیام‌های تبلیغی در مجموعه‌ای جای می‌گیرد که محیط اجتماعی نام دارد. چنان‌چه پیام صادر شده با محیط پیرامون خود تجانس نداشته باشد، امکان دفع آن بیشتر خواهد بود (نک: ساروخانی، ۱۳۸۷: ۱۰۵-۱۰۸).

ب) تاثیرات گرایشی

روان‌شناسان دریافته‌اند که محیط اطراف ما بر حالت‌های عاطفی مان تأثیر می‌گذارد. محیط

زندگی می‌تواند در ما انگیزه ایجاد کند و بسته به اینکه این انگیزه را چگونه تعبیر کنیم، می‌تواند در ما حس تحرک، هوشیاری، هیجان یا فعالیت به وجود آورد. ما به دلیل تأثیر محیط فیزیکی، خوشی یا ناخوشی را تجربه می‌کنیم. برخی محیط‌ها، حس شادابی، شادمانی و خشنودی را برمی‌انگیزند و برخی احساس ناراحتی، نگرانی و نارضایتی به وجود می‌آورند (نک: ریچموند و مک کروسکی، ۱۳۸۸: ۳۲۵). تحقیقات متعددی نشان می‌دهد افراد در محیط‌های جذاب و زیبا، ارزیابی‌ها و نگرش‌های مثبت‌تری از خود نشان می‌دهند و در مقابل در محیط‌های زشت و نازیبا فعالیت‌های گریزی و واکنش‌های منفی بروز می‌دهند. رنگ، نور، دما و بو از مهم‌ترین شاخص‌های جذابیت محیطی هستند.

به طور کلی عوامل محیطی در ارتباطات انسانی بسیار مهم‌اند و بر واکنش‌های ما نسبت به دیگران، حالت‌های عاطفی و ادراک‌های ما تأثیر می‌گذارند. اگر ما عوامل محیطی در یک موقعیت خاص را درک کنیم بهتر می‌توانیم ارتباطات حاصل شده در این شرایط را بفهمیم (همان:

۳۴۴-۳۵۸ و ۴۰۲-۴۰۵)

ج) تاثیرات کنشی

فضای روان‌شناختی مکان‌های مقدس و سازمان‌های مذهبی، بخشی از مطالعات مربوط به سنجش‌های مذهبی را به خود اختصاص داده‌اند. این پژوهش‌ها نشان داده‌اند که فضای روان‌شناختی این مکان‌های مقدس متفاوت با دیگر فضاهاست و این تفاوت‌ها، رفتار و بازخوردهای افراد را تحت تأثیر قرار می‌دهد (نک: جان‌بزرگی، ۱۳۷۸: ۶۷). به طور کلی ساختمان‌ها و مناظر از عوامل محیطی هستند که در رفتار و ارتباطات انسان تأثیر می‌گذارند. بر این اساس است که می‌گویند ساختمان‌ها به منظور ابراز احساسات و هیجان‌های کسانی که آنها را نظاره می‌کنند و نیز افرادی که وارد آنها می‌شوند، طراحی می‌شوند (نک: ریچموند، مک کروسکی، ۱۳۸۸: ۳۳۱-۳۳۵). بنابراین، شرایط زمانی و مکانی در ارتباط مؤثراند. یکی از مباحث مؤثر در فرایند ارتباط، زمینه ارتباطی^۱ است. زمینه ارتباطی که به نوعی برگرفته از مفهوم زمینه اجتماعی است، در دو بخش قابل تفکیک و بررسی است:

۱. برخی واژه زمینه (context) را مترادف با زمینه اجتماعی (social context) می‌دانند و برای آن دو مفهوم مجاور یک‌دیگر بیان می‌کنند: ۱. شرایط خاص محیطی و اجتماعی که کنش‌های متقابل و فراگرد ارتباطی را دربر گرفته و با آن در حال داد و ستد (inter change) است؛ ۲. وضعیت تاریخی و اوضاع سیاسی - اجتماعی که رویدادها و اعمال خاصی را معنا می‌بخشند. بر اساس این مفهوم نگاری است که مقوله زمینه ارتباط در ارتباطات میان فرهنگی خود را بیشتر نشان می‌دهد؛ زیرا در آن شرایط اثر فرهنگ حاکم بر فضای ارتباط بیشتر است (نک: محسنیان راد، ۱۳۸۷: ۱۲۸).

۱. سخت زمینه ارتباط^۱ که بیشتر به ابعاد فیزیکی و مکانی شکل‌گیری ارتباط توجه دارد، برای مثال، بر اساس نوع روابط مکان انتخاب شده برای آن متفاوت است یا بهتر است بگوییم مکان برقراری ارتباط در سمت و سو و کم و کیف ارتباط مؤثر است. بر این اساس است که مراجعین به مغازه کنار مسجد یا دفتر وکالت طبقه بالای مسجد، نوع و سطح ارتباطات و برخوردهای متفاوتی را نسبت به همان مغازه و دفتر وکالت در جای دیگر شهر مثل بازار انتظار دارند.

۲. نرم زمینه ارتباط^۲ که بیشتر به ویژگی‌های محیطی و ویژگی‌های زمانی که ارتباط در آن روی می‌دهد برمی‌گردد؛ مانند سکوت یا سر و صدای محیط، روز تعطیل یا غیرتعطیل، مناسبت ویژه ملی یا مذهبی (نک: محسنیان، ۱۳۸۷: ۱۲۷). گاهی اوقات یک ارتباط، دیدار یا گفت و گو در یک مکان ولی در دو زمان و فضای ارتباطی متفاوت، آثار و ویژگی‌های ارتباطی مختلفی دارد. از این جهت حضور در مکان‌های تاریخی اسلامی می‌تواند انتقال‌دهنده و یادآور بسیاری از نکات در راستای هویت تمدنی و پای‌بندی به آن باشد.

با توجه به این ویژگی‌های مکان‌های تاریخی - مذهبی، تاثیر آنها در تقویت هویت تمدنی مشخص می‌شود. مکان‌های مذهبی تاریخی اسلامی، زمینه‌ساز آشنایی مسلمانان با ریشه‌های فرهنگی تمدن اسلامی‌اند؛ آنها می‌توانند ریشه‌های تاریخی پیدایش تمدن خود را بشناسند، به ویژگی‌های بارز و برجسته تمدن اسلامی آگاهی یابند و با شخصیت‌های تمدن‌ساز بیشتر آشنا شوند. بنابراین، مکان‌های تاریخی مذهبی در راستای تقویت دینداری و هویت دینی مسلمانان است؛ زیرا فضای کالبدی آن سعی در ایجاد تجربه تاریخی یکسان در سپهر هویت تمدن اسلامی دارد تا هویت دینی مسلمانان را در سطح بین‌الملل اسلامی تقویت کند.

به این ترتیب، مکان‌های تاریخی اسلامی این ظرفیت و توان را دارند که هویت واحدی از مسلمانان ایجاد کنند که از مرزهای ملی فراتر می‌رود. به عبارت دیگر، این مکان‌ها در پی ایجاد وحدت فرهنگی - هویتی در بین مسلمانان‌اند تا به‌رغم اختلافات فقهی در عرصه سیاسی و اجتماعی، بر اساس اصول و هویت دینی موضعی مشترک اتخاذ کنند. به بیان دیگر، مکان‌های تاریخی - مذهبی با ایجاد پیوستگی در تاریخ اسلام و همچنین در معرض قرار دادن پیشینه تمدنی تاریخ اسلام، تلاش می‌کنند تا مسلمانان را در بستر تاریخ اسلام متوجه نقاط تشابه و اشتراک اساسی و بنیادین نموده و هویت تمدنی آنها را تقویت کنند (نک: احمدی، ۱۳۹۰).

نماد در گستره زندگی بشر حضور فعال و گسترده‌ای دارد به طوری که می‌توان این گسترده‌گی را در تجلیات روان آدمی در قلمروهای مختلف (هنر، علم، ادبیات و...) دید. این امر دلیلی بر وجود تنوع و تعدد معانی هر یک از پدیده‌های نمادین است (باستانی، ۱۳۸۲: ۱۴) کارکردهای نماد

1. hard context

2. soft context

در راستای تقویت هویت تمدنی را در دو بخش می‌توان برشمرد:

۱. کارکردهای ارتباطی

به درستی مشخص نیست که انسان اولین بار کی و کجا از نماد استفاده کرد، ولی پیش از آنکه نمادهای قراردادی به‌گونه‌ای سازمان یافته - برای مثال، در قالب خط یا زبان - مورد استفاده قرار گیرند، انسان‌ها از شکل‌ها و نمادهای اولیه بصری در ارتباطات اجتماعی خود استفاده می‌کردند (نک: اکرامی، ۱۳۸۳: ۱۵۳). در طول تاریخ، از نماد که نوعی علامت واجد هویت بصری است، به‌عنوان ابزاری برای ایجاد ارتباط استفاده شده است (نک: گشایش، ۱۳۸۰). به هر حال، نمادها و نشانه‌ها می‌توانند واکنش‌های حسی خاص را در انسان ایجاد کنند و از این‌رو، در ارتباطات جایگاه مهمی دارند.

از آنجا که نمادها سبب هویت‌بخشی و سازماندهی مفهومی ارتباطات اجتماعی می‌شوند، می‌توان گفت که مکان‌های تاریخی - مذهبی، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین نمادهای دینی، روابط اجتماعی را در راستای یک معنا و مفهوم یکسان، ریشه‌دار و عمیق در دل تاریخ در بستر یک هویت تمدنی شکل می‌دهند. از همین‌رو، همه ادیان مکان‌هایی را به‌عنوان زیارتگاه در نظر گرفته‌اند. این زیارتگاه‌ها می‌توانند قبور پیشوایان دینی، مکان نزول وحی، مکان عبادت یا حضور پیشوایان دینی یا مکان نگهداری نشانه‌ها و یادگاری‌هایی از رهبران و حوادث بزرگ دینی باشند. کارکرد این زیارتگاه‌ها آن است که مردم در برهه‌های زمانی خاص در آنجا گرد هم آمده و افزون بر عبادت، امکان ارتباط درون گروهی و میان‌فردی دینی پیدا کنند. نمادهای موجود در این زیارتگاه‌ها، خطابه‌های صورت گرفته و گفتارهای جمعی، همه و همه می‌توانند در فراهم نمودن شرایط مناسب یک ارتباط درونی دینی موفق و مؤثر نقش آفرین باشند (محمدی، ۱۳۸۲: ۸۱).

۲. کارکردهای فرهنگی

جنبه نمادین مکان‌های تاریخی - مذهبی نقش بسیار زیادی در انتقال و تقویت هویت تمدنی و افزایش احساس تعلق به آن دارد. به بیان دیگر، این مکان‌ها به‌صورت یک نماد در طول زمان هستند که مسلمانان مختلف را در بستر فرهنگی و تاریخی اسلام به هم متصل می‌کنند و آنها را به هویت و تاریخی یکسان پیوند می‌زنند. این کارکرد نماد در انتقال فرهنگی، به برخی ویژگی‌های مفهومی و ادراکی نماد بازمی‌گردد. مهم‌ترین ویژگی نماد که سبب ماندگاری آن در یک فرهنگ می‌شود به طوری که می‌تواند یک معنا، مفهوم یا هویت را از نسلی به نسل دیگر منتقل کند، سادگی و اختصار آن است که سبب رمزگونه شدن آن می‌شود، در حدی که گاهی معناسازی نماد به یک مفسر نیاز دارد (نک: پل کوهن، ۱۳۹۰: در کتابنامه نیامده ۱۳۷ و ۱۳۸ و ۱۰۸) این ویژگی نماد در ادیان به خوبی مشاهده می‌شود به طوری که میان نمادها در ادیان مختلف، تفاوت

ماهوی وجود ندارد (نک: باستانی، ۱۳۸۲: ۱۷) تعاریف مختلف ارائه شده برای نماد یا بیان کننده یک معنای واحد هستند و یا اینکه به لوازم آن معنا اشاره دارند و آن معنای واحد، ظهور و یا ارائه یک حقیقت است (پارسانیا، ۱۳۷۳: ۱۲)، در حالی که این حقیقت همیشه آشکار نیست. به اعتباری نماد را شامل «چیزی گنگ، ناشناخته یا پنهان» (یونگ، ۱۳۷۷: ۱۶) می‌دانند که تصور، اندیشه و یا حتی حالتی عاطفی را یادآوری می‌کند. سازوکار این یادآوری به شیوه‌های گوناگون از جمله مشابهت، مجاورت و یا تضاد است. در واقع، نماد ابزاری است که با روشی ایجازی و اختصاری، پدیده‌ها را توصیف و تبیین می‌کند؛ همچنین ابزاری معرفتی است تا مفاهیمی را که به صورت دیگری قابل بیان هستند، آشکار کند. بر این پایه نماد را می‌توان نقطه عزیمتی دانست برای سفر اکتشافی از اوج برون به ژرفای درون که «نزدیک ترین راه را می‌نمایاند و به درک رهنمون می‌شود» (کوپر، ۱۳۸۰: ۳).

در این معنا نماد از نشانه‌ای ساده بسیار فراتر می‌رود «نماد دارای هم‌گونی دال و مدلول از پیش انگاشته با پویایی سازمان دهنده‌ای است. نماد، ساخته ذهن نیست و دارای قدرت اساسی و خودجوشی است که چرخشی در هستی ایجاد می‌کند و بشر را به قلمرو اندیشه بدون گفتار رهنمون می‌سازد (بهزادی، ۱۳۸۰: ۵۲).

نمادها به عنوان زبانی برای توسعه مفاهیم و گسترش ادراکات مشترک و نیز تعمیق معانی و مفاهیم در عرصه میان فرهنگی جایگاه ویژه‌ای دارند. گستردگی دنیای نمادها و جلوه‌های گوناگون آن در اشیاء، اعداد، حروف، رنگ‌ها، نام‌ها، شکل‌ها و... بستر مناسبی برای فضاسازی ایجاد کرده و ظرفیت‌های فرهنگی گسترده‌ای در تبیین و انتقال پیام ایجاد نموده است. از این روست که نماد در انتقال فرهنگی جایگاه ویژه‌ای دارد (نک: کاظمی، ۱۳۷۷: ۱۷۶؛ کریمی، ۱۳۷۶: ۲۸) بر این اساس، پیرسیس - پدر علم نمادشناسی مدرن - معتقد است نمادها به عنوان رسانه‌ای عمومی بین تفکر مردم و جهان عمل می‌کنند (نک: یحیایی ایل‌ای، ۱۳۸۹: ۱۶۶-۱۶۷) و ارنست کاسیرر استفاده از نماد را یکی از ویژگی‌های اختصاصی انسان به عنوان وجود فرهنگی می‌داند (نک: ندر، ۱۳۷۹: ۱۳۵). بر این اساس مکان‌های تاریخی مذهبی نمادهایی فرهنگی هستند که در بستر هویت تمدنی به انتقال فرهنگی می‌پردازند. البته، با زبانی نمادین و اشاره‌گونه. مکان‌های تاریخی - مذهبی مربوط به بخشی خاص از تاریخ نیستند، بلکه کلیت تمدن و فرهنگ اقوام و ملل را دربر می‌گیرند و از این رو، با هویت تمدنی گره می‌خورند.

از آنجا که نماد زبان اشاره است، می‌توان نمادپردازی را فرایندی روان‌شناختی دانست که همه فعالیت‌های عقلانی و بخش عظیمی از زندگی عاطفی از آن سرچشمه می‌گیرند (سناری، ۱۳۷۸: ۱۴). هر چند نمادها دارای ویژگی ذاتی انتخابی بودن، انتزاعی و دو پهلو (چند جانبه) بودن هستند، ولی در تعریف، ارزیابی و سازمان‌دهی ادراک‌ها مؤثرند. این ویژگی کارکردهای نماد را

در انتقال معانی آسان‌تر می‌کند (نک: وود، ۱۳۷۹: ۲۲۱-۲۵۰).

۲. ایجاد واگرایی اسلامی

تمدن‌سازی فرایندی است که در آن عوامل متعددی دخیل‌اند. از جمله این عوامل برقراری ارتباط فرد با جامعه و نظام تمدنی موجود است. به دیگر بیان، در نظام تمدنی نه تنها فرد و جامعه ستیزی با یکدیگر ندارند، بلکه با یکدیگر تعامل دارند (بابایی، ۱۳۸۸: ۷۵). این ارتباط از این جهت مهم است که هویت فرد، امری رابطه‌ای و یا همان برساخته‌ای اجتماعی است (نک: ونت، ۱۳۸۴: ۱۹ و ۴۷۰).

کارکرد هویت تمدنی در فضای داخلی جامعه ایجاد انسجام و همبستگی اجتماعی است و به منافع فرد و منافع جامعه شکل می‌دهد (نک: همان). بنابراین، جامعه‌ای می‌تواند وصف تمدن را به خود بگیرد که در آن بهم‌پیوستگی و همبستگی میان افراد با یکدیگر و میان افراد و نهادهای سیاسی وجود داشته باشد. در حقیقت دو گروهی که یکدیگر را دشمن آشتی‌ناپذیر می‌انگارند، نمی‌توانند پایه یک اجتماع سیاسی را فراهم سازند، مگر آنکه این برداشت‌شان از یکدیگر دگرگون شود، یعنی گروه‌های سازنده یک جامعه باید تا اندازه‌ای مصالح‌شان منطبق بر هم باشد (هانتینگتون، ۱۳۷۸: ۲۰). بنابراین، برای اینکه ارتباط موثر فرد با جامعه شکل گیرد، فرد بایستی هویتی مناسب با هویت جامعه داشته باشد و هر دو از منابع هویتی یکسان تغذیه شوند. شکل‌گیری این هویت سبب تعامل میان فرد و جامعه و همبستگی آنها می‌شود.

از سویی دیگر هویت تمدنی «دیگربود»^۱ خود را نیز تعریف و تعیین می‌کند که این «دیگربود» در اثر تعامل با محیط پیرامونی شکل می‌گیرد (نک: ونت، ۱۳۸۴). این امر هم در درون گستره تمدنی و هم در بیرون از آن و در تعامل با دیگر حوزه‌های تمدنی رخ می‌دهد و بر اساس آن دوست و دشمن مشخص می‌شوند. به بیانی دیگر هویت تمدنی بیان‌گر نوعی پیوستار فرهنگی تاریخی است که حاصل همگرایی ارزش‌ها و جهت‌گیری‌هاست. این ویژگی مهم بدون هم‌گرایی اجتماعی ایجاد نمی‌شود. به این ترتیب ارتباط هویت تمدنی و هم‌گرایی هم‌پیشینی است و هم‌پیشینی؛ یعنی در ابتدا ایجاد و تقویت هویت تمدنی به نوعی هم‌گرایی اجتماعی نیاز دارد و پس از شکل‌گیری هویت تمدنی، این همگرایی تقویت می‌شود. به عبارت دیگر، هویت تمدنی پس از شکل‌گیری، عوامل ایجاد خود را بازتولید و تقویت می‌کند. با توجه به مطالب پیش‌گفته درباره هویت تمدنی، عملکرد گروه‌های تکفیری در راستای واگرایی اسلامی و در جهت تخریب هویت تمدنی از دو جهت قابل بررسی است:

الف) گروه‌های تکفیری با قرائت جزم‌گرایانه و انحصارگرایانه از آموزه‌های اسلامی تنها یک برداشت از اسلام را درست می‌دانند و خود را تنها گروه بر حق دانسته و دیگر گروه‌ها را رد کرده و تکفیر می‌کنند، در حالی که برقراری و تداوم تمدن و هویت تمدنی برخاسته از آن به تعاملی درونی و سازنده نیازمند است.

جریان‌های تکفیری بر اساس نوعی برداشت نادرست و انحرافی از آموزه‌های اسلامی برخورداردی خشن غیرانعطاف‌پذیر و حذف‌گرایانه دارند. این قرائت از اسلام سبب ایجاد تعارض‌های داخلی در جهان اسلامی شده و چشم طمع دشمنان را برای نفوذ استثمارگرانه در جهان اسلام گشوده است.

ویژگی اصلی و نمود عینی و عملی تکفیر در طرد دیگر مسلمانان است که در برخی دیدگاه‌ها با گروه‌های تکفیری همراه نیستند. این برون‌داد حاصل قرائتی خاص، تنگ‌نظرانه و حداقلی از اسلام است که دایره شمول اسلام را بسیار محدود می‌کند. در این فضا بسیاری از مسلمانان با عنوان کفر از دایره اسلام خارج می‌شوند. این قرائت فضای جهان اسلام را از هرگونه همدلی و تفاهم تهی می‌کند. بر این اساس، می‌توان گروه‌های تکفیری را از موانع هم‌گرایی در جهان اسلام دانست (نک: فرمانیان، ۱۳۸۹: ۱۵۰-۱۳۱). این ویژگی و روش گروه‌های تکفیری سبب شده تا دشمن و «دیگری» در جهان اسلام به جای این‌که غرب و استعمارگران باشند، خود مسلمانان باشند.

گروه‌های تکفیری سبب هدر رفتن انرژی جهان اسلام و حتی صرف آن در راستای براندازی خود اسلام می‌شوند، این گروه‌ها به‌جای این‌که اهدافی در راستای وحدت و هم‌افزایی جهان اسلام و تقابل با دشمن بیرونی (غرب) داشته باشند، به نوعی جهان اسلام را درگیر جنگ داخلی می‌کنند و مسلمانان را رودرروی یک‌دیگر قرار می‌دهد. به این ترتیب نزاع از حالت برون‌مواجهه‌ای (اسلام و غرب) به درون مواجهه‌ای (اسلام با اسلام) بدل می‌شود و به‌جای این‌که همت و تلاش مسلمانان صرف مبارزه با دشمن بیرونی شود، حذف و غلبه بر دیگر مسلمانان به دغدغه اصلی تبدیل می‌شود.

به این ترتیب گروه‌های تکفیری ضمن اینکه غرب را از یک خطر تمدنی^۱ می‌رهانند، رقیب قدرتمند و با انگیزه آن (جهان اسلام) را درگیر برخی مسائل داخلی می‌کنند تا از دشمن بیرونی غافل شود. بنابراین، انگیزه و تلاش گروه‌های تکفیری در راستای تقویت دشمن و تضعیف

۱. مواجهه اسلام و غرب در جریان بیداری اسلامی از ابعاد تمدنی برخوردار است. به بیان دیگر، بیداری اسلام خاستگاه تمدنی غرب را نشانه گرفته است که این چنین غرب را برآشفته کرده است. این فهم و ادبیات را در دیدگاه‌های نظریه‌پردازان غرب مانند فوکویاما و هانتینگتون می‌توان آشکارا، مشاهده کرد.

اسلام قابل تحلیل و بررسی است.

ب) در مکان‌های تاریخی اسلامی هر دو بعد سلبی و ایجابی هویت تمدنی وجود دارد که در راستای تقویت هم‌گرایی جهان اسلام قابل تحلیل‌اند، ولی گروه‌های تکفیری در تخریب آن می‌کوشند:

۱. بعد ایجابی: این مکان‌ها بروزی از اشتراک پیشینه تاریخی و هویتی مسلمانانند که همه مسلمانان می‌توانند در آن حضور یابند. هر قدر ارتباط و حضور مسلمانان در آن مکان‌ها بیشتر باشد، اهمیت و تاثیر آن نیز از این جهت بیشتر خواهد بود. به این ترتیب مکان‌های تاریخی اسلامی نظام ارتباطات مسلمانان را در بستر اشتراک هویتی سامان می‌دهند و با استفاده از خاطرات و حافظه تاریخی یکسان، همه مسلمانان را به هویت تمدنی یکسان فرا می‌خوانند.

۲. بعد سلبی: در مکان‌های تاریخی اسلامی شخصیت‌های منفی نیز همواره در کنار شخصیت‌های مثبت وجود دارند. تاریخ اسلامی از رویدادهای منفی و شکست‌ها نیز حکایت دارد و انسان را به الگوگیری منفی (مانند بدان نبودن) نیز سوق می‌دهد به‌ویژه که هم‌اکنون با گذشت زمان، انسان به‌خوبی می‌تواند قضاوت کند و سرانجام سرنوشت بد آنها را نیز مشاهده کرد.

به این ترتیب این مکان‌ها از بهترین بروزهای غیریت‌ساز اسلام‌اند که ضمن بروز وحدت هویتی مسلمانان بر محور پای‌بندی به آموزه‌های اسلامی، هویت مغایر با ارزش‌های اسلامی را نیز بیان می‌کنند. به عبارت دیگر، در مکان‌های تاریخی اسلامی مرتبط به افراد منحرف و رویدادهای شکست‌آلود، توجه به تفاوت‌های هویتی نیز در راستای ایجاد انسجام و هم‌گرایی هویتی تعریف می‌شود.

نتیجه‌گیری

گروه‌های تکفیری هرچند به عنوان گروهی اسلامی بنیادگرا و پای‌بند به اصول اسلامی خود را مطرح می‌کنند و دیگر گروه‌های اسلامی را غیراسلامی می‌دانند، ولی عملکرد آن در راستای تخریب هویتی تمدن اسلامی قابل تحلیل است. آنها بر اساس مبانی فقهی خود که به شدت بر آن پای می‌فشارند و آن را به توحید و شرک که از مهم‌ترین مبانی فکری و اعتقادی اسلامی است گره می‌زنند، مکان‌های تاریخی اسلامی را نماد شرک می‌دانند و به تخریب آن اقدام می‌کنند. با رویکرد فرهنگ‌گرایانه، این مکان‌ها نمادی از هویت تمدنی و در راستای توحیداند. البته، با توجه به عملکرد گروه‌های تکفیری که در راستای منافع غرب و بر علیه امنیت جهان اسلام قابل تحلیل است، عملاً این گروه‌های تکفیری هستند که در دامان طاغوت قرار گرفته‌اند و با نوعی

سطحی‌نگری دینی به حذف مظاهر دینی می‌پردازند. به عبارت دیگر، گروه‌های تکفیری با مبانی نادرست معرفت‌شناختی و دینی نظام اولویت‌بندی آنها دچار انحراف جدی شده است و به جای توجه به لایه‌های عمیق دینی و مبانی معرفتی با نوعی قشری‌گرایی دینی، مناسک دینی را - بدون توجه به ابعاد اجتماعی و سیاسی آن - در ابعاد فردی و اخروی منحصر کرده‌اند.

تقابل گروه‌های تکفیری با هویت تمدنی بار دیگر این نظر را که گروه‌های تکفیری تهدیدی برای همه جهان اسلام (چه شیعه و چه سنی) هستند، تقویت می‌کند و اینکه شعارهای دینی آنها بر اجرای اسلام اصیل (اقتدا به سلف صالح) شعار فریبندای بیش نیست.

کتاب‌نامه

۱. احمدی، محمدرضا (۱۳۹۰)، حج در آینه روان‌شناسی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ص ۷۸ - ۸۲.
۲. اکرامی، محمود (۱۳۸۳)، مردم‌شناسی تبلیغات، مشهد: ایوار.
۳. بابایی، حبیب‌الله (۱۳۸۸)، جستاری نظری در باب تمدن، قم: پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی.
۴. باستانی، لعیا (۱۳۸۲)، بررسی مفاهیم نمادین شکل‌ها، تهران: اداره کل پژوهش‌های سیما (صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران).
۵. بهزادی، رقیه (۱۳۸۰)، «نماد در اساطیر»، کتاب ماه، ش ۳۵ و ۳۶ مرداد و شهریور.
۶. پارسانیا، حمید (۱۳۷۳)، نماد و اسطوره در عرصه توحید و شرک، قم: اسراء.
۷. پولادی، کمال (۱۳۸۶)، تاریخ اندیشه سیاسی در ایران و اسلام، تهران: نشر مرکز.
۸. جان‌بزرگی، مسعود (۱۳۷۸)، «بررسی اثربخشی روان‌درمان‌گری کوتاه مدت آموزش خود درمان‌گری با و بدون جهت‌گیری مذهبی اسلامی بر مهار اضطراب و تنیدگی»، رساله دکتره، تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
۹. خامه، احمد (۱۳۹۳)، تخریب زیارتگاه‌های اسلامی در کشورهای عربی، قم: دارالاعلام.
۱۰. دکم‌جیان، هراید (۱۳۷۷)، اسلام در انقلاب، جنبش‌های اسلامی معاصر در جهان عرب (بررسی پدیده بنیادگرایی اسلامی)، ترجمه حمید احمدی، تهران: کیهان.
۱۱. دورانی، بهزاد (۱۳۸۳)، آموزش و پرورش و گفتمان نوین، تهران: پژوهشکده تعلیم و تربیت.
۱۲. دهقان‌پور، هاشم (۱۳۸۷)، مدیریت ارتباطات میان‌فردی، مشهد: راهیان سبز.
۱۳. رجایی، فرهنگ (۱۳۸۱)، اندیشه سیاسی معاصر، تهران: مرکز مطالعات و پژوهش‌های خاورمیانه.
۱۴. ریچموند، ویرجینیایی و مک کروسکی (۱۳۸۸)، رفتار غیرکلامی در روابط میان فردی: درسنامه ارتباطات غیرکلامی، ترجمه فاطمه سادات موسوی و ژایلا عبدالله پور، تهران: دانژه.
۱۵. ساروخانی، باقر (۱۳۸۷)، جامعه‌شناسی ارتباطات، تهران: اطلاعات.
۱۶. ستاری، جلال (۱۳۷۸)، اسطوره و رمز، تهران: سروش، چاپ دوم.
۱۷. سجادی‌پور، محمدکاظم (؟؟؟؟)، «گزارش هشتمین اجلاس خاورمیانه موسسه کوربر»، ماهنامه رویدادها و تحلیل‌ها، سال ۲۵، ش ۲۵۵.
۱۸. شرفی، محمد رضا (۱۳۸۱)، جوان و بحران هویت، تهران: سروش.
۱۹. علیزاده، عبدالله (۱۳۸۳)، جامعه‌شناسی معرفت: جستاری در تبیین رابطه ساخت و کنش

- اجتماعی و معرفت‌های بشری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۰. فرمانیان، مهدی (۱۳۸۹)، «سلفیه و تقریب»، هفت آسمان، ش ۴۷، پاییز ۱۳۸۹.
۲۱. قوام، عبدالعلی (۱۳۸۴)، روابط بین الملل؛ نظریه‌ها و رویکردها، تهران: سمت.
۲۲. کاظمی، علی اصغر (۱۳۷۷)، بحران جامعه مدرن: زوال فرهنگ و اخلاق در فرایند نوگرایی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۳. کریمی، عبدالعظیم (۱۳۷۶)، الگوهای نمادین و غیرکلامی در تعلیم و تربیت نامرئی، تهران: انتشارات تربیت.
۲۴. کوپر، جی.سی. (۱۳۸۰)، فرهنگ مصور نمادهای سنتی، ترجمه ملیحه کرباسیان، تهران: فرشاد.
۲۵. کیل، ژیل (۱۳۸۲)، پیامبر و فرعون، ترجمه حمید احمدی، تهران: کیهان، چاپ سوم.
۲۶. گشایش، فرهاد (۱۳۸۰)، طراحی نشانه، تهران: انتشارات لوتس.
۲۷. محسنیان راد، مهدی (۱۳۸۷)، ریشه‌های فرهنگی ارتباط در ایران، پژوهشگاه اطلاعات و مدارک علمی ایران (وزارت علوم، تحقیقات و فناوری)، تهران: نشر چاپار.
۲۸. محسنیان راد، مهدی (۱۳۹۰)، ارتباط شناسی، تهران: سروش.
۲۹. محمدی، مجید (۱۳۸۲)، دین و ارتباطات، تهران: کویر.
۳۰. مددپور، محمد (۱۳۸۱)، انقلاب اسلامی و نظریه پایان تاریخ، قم: انجمن معارف اسلامی.
۳۱. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، نهضت‌های صدساله اخیر، تهران: صدرا.
۳۲. _____ (۱۳۸۳)، بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صد سال اخیر، قم: صدرا، چاپ بیست و هفتم.
۳۳. منسفلید، پیتر (۱۳۷۵)، تاریخ خاورمیانه، ترجمه عبدالعلی اسپهبدی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۴. موثقی، سید احمد (۱۳۷۵)، استراتژی وحدت در اندیشه سیاسی اسلام، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چاپ دوم.
۳۵. مولکی، مایکل (۱۳۷۶)، علم و جامعه شناسی معرفت، ترجمه حسین کچوئیان، تهران: نشر نی.
۳۶. نجاتی آرانی، حمزه (۱۳۹۱)، «بیداری اسلامی یا جنبش‌های اجتماعی؟ رویکردی آینده‌شناسانه»، در بیداری اسلامی در نظر و عمل، به کوشش اصغر افتخاری، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۳۷. نجفی، موسی (۱۳۹۰)، تمدن برتر: نظریه تمدنی بیداری اسلامی و طرح عالم دینی، اصفهان: آرما.
۳۸. نصر، سیدحسین (۱۳۸۳)، اسلام و تنگناهای انسان متجدد، ترجمه انشاء الله رحمتی،

- تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۳۹. نلر، جورج فردریک (۱۳۷۹)، انسان‌شناسی تربیتی، ترجمه محمدرضا آهنچیان و یحیی قانندی، تهران: آبیژ.
۴۰. نوروزی، رسول (۱۳۹۱)، «نقش انقلاب اسلامی و الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت در ایجاد تمدن اسلامی - ایرانی»، فصلنامه علمی - پژوهشی علوم سیاسی، دانشگاه باقر العلوم (ع)، سال پانزدهم، ش ۶۰، زمستان ۱۳۹۱.
۴۱. ونت، الکساندر (۱۳۸۴)، نظریه اجتماعی سیاست بین الملل، ترجمه حمیرا مشیرزاده، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین الملل.
۴۲. وود، جولیا (۱۳۸۲)، ارتباطات میان فردی (روان‌شناسی تعامل اجتماعی)، ترجمه مهرداد فیروزبخت، تهران: ۱۳۷۹.
۴۳. هانتینگتون، سامونل پی (۱۳۸۶)، گذار به دموکراسی؛ ملاحظات نظری و مفهومی، ترجمه محمدعلی کدیور.
۴۴. _____ (۱۳۷۸)، برخورد تمدن‌ها و بازسازی نظم جهانی، ترجمه محمدعلی حمید رفیعی، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۴۵. یحییایی ایله‌ای، احمد (۱۳۸۹)، جامعه‌شناسی تبلیغات، تهران: انتشارات جاجری.
۴۶. یونگ، کارل گوستاو (۱۳۷۷)، انسان و سمبل‌هایش، ترجمه محمود سلطانیه، تهران: دیبا.

راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات

فرم اشتراک



The Quarterly Journal of
Islam
and Social Studies

Vol. 2, No. 1, Summer , 2014

5

Academy of Islamic Sciences and Culture

www.isca.ac.ir

Manager in Charge:

Hojjat-Al-Islam Dr. HosseinTavassoli

Editor in Chief:

Hojjat-Al-Islam Dr. HmaidParsania

Manager:

SeifollahQanbariNik

Executive expert

alijamedaran

Translators of Abstractes: ????????????????

Tel.:+ 98 25 37745842 • P.O. Box.: 37185/3688

Email: issj@isca.ac.ir

Editorial Board

(Persian Alphabetical Order)

Hujjat-ulIslam Dr. NasrullahAqajani

Assistant Professor, Department of Social Science, Baqer-ulUlum University

Hujjat-ulIslam Dr. Mahmud Rajabi

Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute

Dr. Sayyed Abbas Salehi

Assistant Professor, Research Center for Islamic Science and Culture

Dr. Hassan Ghaffari-far

Assistant Professor, Imam Reza Higher Education Seminary

Dr. Hussein Kachu'eyan

Associate Professor, School of Social Science, Tehran University

Hujjat-ulIslam Dr. ShamsullahMariji

Associate Professor, Department of Social Science, Baqer-ulUlum University

Dr. Nasrullah Hussein-zadeh

Chief of Baqer-ulUlum Publications and Quarterlies

Reviewers of this Volume

Hujjat-ulIslam Dr. Hamid Parsa-nia, Hujjat-ulIslam Saeed Bahmani, Hujjat-ulIslam Dr. SayyedDhia' Murtazavi, Hujjat-ulIslam Dr. Muhammad-Hussein Pouriani, Hujjat-ulIslam Dr. HassanKheiri, Hujjat-ulIslamNasrullahAqajani, Hujjat-ulIslamAlirezaPiruzmand, Hujjat-ulIslam Mustafa Jamali, Dr. AlirezaShojaee-zand, Dr. NematullahKaramullahi, Dr.jalalGhaffari, Muhammad-Reza Bahmani, Dr. Sayye Hussein sharafodin, Dr. Sayyed Muhammad Hussein Hashemian, Dr. Hassan Abdi.

Content

The Quarterly Journal of
Islam
and Social Studies

Vol. 2, No. 1, Summer, 2014

- **The Status of the Originality of Spirit in the Anthropological Foundations of Social Sciences from Ayatullah Motahhari's Point of View**
Mahdi Husseinzadeh & Hamideh-Sadat Hussein Rouhani
- **Denotations of the Theory of Arbitraries to Evolve the Humanities**
Hamid-Reza Parsania, Hassan Danaeifard & Sayyed Abol hassan Hussein
- **Different Types of Vow and its Drives in the Iranian Society (the Case Study of Fouman)**
Mehrdad Tavakkoli Rad & Abdulhussein Kalantari
- **The Fallacy of "Customary Love" in its Post-Modern State**
Habibullah Babaei
- **An Internal Criticism of "the Discourse of Western Cultural Invasion" with a Focus on Policy-Making Inconsistencies**
Soheila Sadeqi Fasaei & Qasem Zaeri
- **The Analysis of Takfiri Actions in Contrast to Muslims' Civilized Identity**
Mohsen Muhammadi

Abstract

The Status of the Originality of Spirit in the Anthropological Foundations of Social Sciences from Ayatullah Motahhari's Point of View

Mahdi Husseinzadeh*
Hamideh-Sadat HusseinRouhani**

Abstract

Anthropological foundations and presuppositions of social sciences play an important role due to the central position of human in these sciences both as their object and subject. The originality of spirit or body and the related issues have been the root of lots of controversies in the field of anthropology and consequently humanities and social sciences. Through a documentary method in this paper, Ayatullah Motahhari's view of the originality of spirit is extracted and its epistemological consequences in social sciences and humanities are examined. To encounter human spirit as an existential reality and to discover its rules and customs as well as its relation to its counterpart in the universe give a distinctive explanation to the humanistic and social issues, so it makes spiritual factors, alongside material ones, influential enough in the formation of social problems and phenomena. Therefore, human nature, as a special form of creation and collective of salient human traits, is crucial in the interpretation and explanation of humanistic and social issues.

Keywords:

Originality of spirit, anthropological foundations, social sciences, Ayatullah Motahhari, human, society.

* Assistant professor, Faculty of Social sciences, Tehran University; ma.hoseinzadeh@ut.ac.ir

** M.A. at Muslim Social knowledge, Tehran University; h.hoseini14@gmail.com

Denotations of the Theory of Arbitrariness to Evolve the Humanities

Hamid-Reza Parsania*

Hassan Danaeifard**

Sayyed Abolhassan Husseini***

Abstract

The Theory of arbitrary perceptions is a great aspect of Islamic Philosophy whose organized presentation was made by Allameh Tabatabaei. The theory is so much important that even a slight indication is found in the majority of his ideas. Through such distinction between real and arbitrary perceptions, the theory keeps real knowledge immune from epistemological slips on the one hand and fills in the gap between rich sources of Islamic Philosophy and social sciences on the other, so it could have a profound effect on various fields of humanities and social sciences. The tie between arbitrariness and realities are the most critical components of the theory that show its great distinction from positivist and hermeneutic approaches. The explanations of Allameh paves the way for the analysis and criticism of positivist and hermeneutic approaches as long as the evolution of humanities according to the principles of Islamic philosophy.

Keywords:

Allameh Tabatabaei, the theory of arbitrary perceptions, evolution of humanities, Islamic humanities

* Associate professor, Baqir Al-Olum University; h.parsania@yahoo.com

** Associate professor, Tarbiat Modarres University

*** PhD candidate of public management, Howzeh and Daneshgah Research Center; hosseiny114@gmail.com

Different Types of Vow and its Drives in the Iranian Society (the Case Study of Fouman)

Mehrdad Tavakkoli Rad*

Abdulussein Kalantari**

Abstract

Vow and its associated activities vary widely so that it could have provided precious spiritual, social, cultural and economic sources. Taking into account that vow and vow-originated acts have been widespread in the Iranian society ever over a religious deed, this paper recognizes the lack of influential studies in this regard and tries to provide a literature for identifying the aspects and capabilities of vow as well as utilizing the provided sources for practical planning across the society. Thus, using qualitative methods, we categorize vow to identify and interrelate the effective factors on the occurrence of vow in the sample society- i.e. Fouman, Guilan; Vow-related activities are of various types there. In this paper, we also deal with the formatives of vow and the way people are encouraged to do it.

Keywords:

Vow, vow types, causes of tending to vow, causes encouraging vow

* PhD candidate, Instructor, Department of Social Sciences, PNU; m_tavakolirad@pnu.ac.ir

** Assistant professor, Department of Sociology, Tehran University; abkalantari@ut.ac.ir

The Fallacy of “Customary Love” in its Post-Modern State

Habibullah Babaei*

Abstract

By “customary love” we mean the type of world-oriented love with all its temporal and spatial features. In this type of love, Not only sexual desires but tendency towards others’ beauty is also for the sake of worldly intentions. Evidently such a kind of love has always been widespread all across the history of love so that they would have sought love for this world then and there. However, there has emerged a new type- i.e. a pluralistic post-modern love- that has been reduced ever lower than both the traditional love and customary modern one so that its love nature would have distorted. In this paper, the nature of such recent love is clarified and its being customary or agnostic is explained.

Keywords

Customary love, sexual love, modern love, pluralistic love, narcissism, self-sacrifice

* Faculty, Islamic Sciences and Culture Academy; habzl09@gmail.com

An Internal Criticism of “the Discourse of Western Cultural Invasion” with a Focus on Policy-Making Inconsistencies

SoheilaSadeqiFasaei*

QasemZaeri**

Abstract

The discourse of western cultural invasion has been the dominant discussion in the Islamic Republic of Iran’s policy-making in order to resist the effects of western invading culture first and plan for preserving and strengthening religious culture and Islamic values then. The aim of this paper is to review “the discourse of cultural invasion” based on the logic of “internal criticism”. This study demonstrates that due to some real and cognitive widespread changes in the last two decades and the emergence of universal ever-changing cultural trends, there has appeared some inconsistencies and disagreements in the discourse: disagreement on fighting ‘modern’ or ‘western’ issue, ‘normality’ or ‘abnormality’ of culture, the effect of ‘Japanese Myth’ on the mind of cultural policy-makers, negotiations on the ‘history of cultural invasion’, the problem of ‘the definition of culture’, the referents of ‘the invading culture’, transition from ‘cultural invasion’ to ‘soft war’, and the developments in the field of ‘policy-making’ are of major difficulties in the discourse of western cultural invasion, which must be re-theorized according to its initial aims and current changes.

Keywords:

Western cultural invasion, Islamic Revolution, invading culture, cultural policy-making¹

* Associate professor, Department of Sociology, Faculty of Social Sciences, Tehran University

** Assistant professor, Department of Sociology, Faculty of Social Science, Tehran University

¹ This paper is extracted from the research project “the causes of cultural influence of the west on the Iranian social affairs and the ways of preventing it and fighting with it”, which was ordered by Center for Strategic Studies and Education, Ministry of Internal Affairs and done

The Analysis of Takfiri Actions in Contrast to Muslims' Civilized Identity

Mohsen Muhammadi*

Abstract

Civilized identity is one of the most important aspects of identity that overly interrelates all adherents of a definite religion based on a historical and identical ground. Takfiris could be studied not only due to the security and belief challenges they have brought to the Islamic world but also because of their cultural opposition to the civilized identity. They destroy the religious monuments once and deter the compromise of Islamic nations through a totalitarian interpretation of Islam then, whereas the historical religious monuments play a vital role in establishing a relationship among all Muslims and interrelate them on a historical base. On the other hand, establishing an original and dynamic civilization presupposes the increase of internal interactions and relations, which is prevented by Takfiris through their disturbance to the unity of Islamic World.

Keywords:

Takfiris, civilized identity, historical monuments, Islamic World unity

←

by the Institution of Social Studies, Tehran University.

* Researcher, Center for Regional Studies, Al-Mustafa International Research Center, PhD candidate of Islamic Revolution studies; mohsen2941@yahoo.com