



فصلنامه علمی تخصصی

اسلام و مطالعات اجتماعی

سال دوم، شماره دوم، پاییز ۱۳۹۳



صاحب امتیاز:

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

www.isca.ac.ir

مدیر مسئول: حجة الاسلام والمسلمین نجف لکزایی

سر دبیر: حجة الاسلام والمسلمین دکتر حمید پارسانیا

دبیر و کارشناس تحریریه: سیف‌اله قنبری نیک

کارشناس اجرایی: علی جامه‌داران

مترجم چکیده‌ها: نصیر شفیع پور مقدم

فصلنامه **اسلام و مطالعات اجتماعی** به استناد مصوبه ۱۳۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه
در جلسه مورخ ۱۳۹۴/۰۵/۰۳ 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 سامانه نشریه: jiss.isca.ac.ir

اعضای هیأت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

حجة الاسلام والمسلمین دکتر نصرالله آقاجانی

استادیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

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 کجویان

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 پارسا، حجة الاسلام والمسلمین دکتر حسن خیری،
حجة الاسلام والمسلمین دکتر محمدحسین پوریانی، حجة الاسلام والمسلمین دکتر کریم خان
محمدی، حجة الاسلام والمسلمین دکتر حسین سوزنچی، حجة الاسلام والمسلمین نصرالله
آقاجانی، دکتر نعمت الله کرم الهی، دکتر سید محمد علی غمامی، دکتر عبدالحسین کلانتری، دکتر
ابراهیم فتحی، دکتر داود رحیمی و دکتر علیرضا پویا

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، راهبردپردازی و آینده پژوهی؛

اولویت‌های پژوهشی فصلنامه با رویکرد دینی، اعتقادی و تطبیقی

- بازخوانی و نقد نظریات حوزه علوم اجتماعی؛
- جریان‌شناسی حوزه مطالعات فرهنگی اجتماعی؛
- سیاست پژوهی 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؛
- مسئله محوری و راهبردپردازی 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 سامانه نشریه به آدرس jiss.isca.ac.ir ارسال نمایند.

راهنمای تنظیم مقاله

ویژگی‌های شکلی مقاله

- اصل مقاله تایپ شده (حداکثر ۲۵ صفحه) به آدرس سامانه فصلنامه ارسال شود؛
- مقاله در نرم‌افزار Microsoft Word 2007 (با قلم لوتوس نازک ۱۴) حروف چینی شده باشد؛
- ارجاعات داخل متن درج شود (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار، صفحه یا صفحات)؛
- کلمات غیرفارسی در داخل متن شماره‌گذاری 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)

فهرست مقالات

فصلنامه علمی - پژوهشی

اسلام و مطالعات اجتماعی

سال دوم، شماره دوم، پاییز ۱۳۹۳

- ۲..... مؤلفه‌های «خدامحوری» و آثار آن در زندگی از دیدگاه قرآن و روایات
منصور پهلوان، عبدالهادی فقهی‌زاده، روح‌الله محمدی
- ۲۳..... بررسی میزان آشنایی طلاب و دانشجویان شهر قم با فقه سیاسی امام خمینی
علی اکبری معلم، نعمت‌الله کرم‌الهی
- ۴۳..... مطالعه چگونگی و کارکردهای گفت‌وگو در سیره نبوی با نگاهی به نظریه کنش ارتباطی
محسن الویری، حسین مهربانی فر
- ۷۶..... سنت و تجدد در ایران پس از انقلاب اسلامی
حمید میرخندان (مشکات)
- ۹۴..... روش‌شناسی انتقادی نظریه فرهنگی فوکو
روح‌الله عباس‌زاده
- ۱۲۰..... بررسی نظریه سنت رنه گنون؛ سنت به مثابه دال محوری
داوود رحیمی سجاسی، طاهره عطوفی

فصلنامه تخصصی

اسلام و مطالعات اجتماعی

سال دوم، شماره دوم، پاییز ۱۳۹۳

مؤلفه‌های «خدامحوری» و آثار آن در زندگی از دیدگاه قرآن و روایات

* منصور پهلوان

** عبدالهادی فقهی‌زاده

*** روح‌الله محمدی

چکیده

یکی از اصول مهم زیست متکی بر قرآن کریم و روایات معصومین علیهم‌السلام، «خدامحوری» است که در آموزه‌های اسلامی بر آن تأکید شده است. بر اساس این اصل، کل نظام هستی از یک هستی محض و یکتا منشعب شده که ضرورت وجود او از ناحیه خود اوست. اگر مبنای زندگی فردی و اجتماعی بر اساس توحیدباوری و تقوای پیشگی باشد، بسیاری از مشکلات اجتماعی و خانوادگی از میان برمی‌خیزد؛ به این ترتیب که زندگی فرد تحت مدیریت و اراده خدا قرار می‌گیرد و در نتیجه تمسک به آن در حوزه فردی، خودفراموشی و خودخواهی از میان می‌رود و خوف از خدا، آرامش درونی، پایداری در مقابل گناه و فهم دین و بینش شریعت، جای آن را می‌گیرد. هم‌چنین در حوزه اجتماعی می‌توان کنترل رفتارهای جمعی، تعدیل حُب و بغض‌های اجتماعی، مردم‌دوستی و مهرورزی و بسط روحیه گذشت در حریم خانواده را از مهم‌ترین آثار اجتماعی آن برشمرد.

کلیدواژه‌ها

خدامحوری، مؤلفه‌ها و آثار خدامحوری، توحیدباوری، تقوا پیشگی.

pahlevan@ut.ac.ir

faghhizad@ut.ac.ir

roohollah.mohammadi88@gmail.com

* استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران

** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران

*** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)

مقدمه

یکی از مهم‌ترین اصول زیست اسلامی، «خدامحوری» است. این اصل جوهره‌ی اساسی رفتار یک فرد دین‌دار را تشکیل می‌دهد و مهم‌ترین وجه تمایز سبک زندگی اسلامی با دیگر سبک‌های زندگی به‌شمار می‌آید.

بر اساس این اصل، کل نظام هستی از وجود هستی محض و یکتای الهی منشعب شده است که ضرورت وجود او از ناحیه خودش است (نک: سوره فضلت، آیه ۵۳)؛ همه دیدگاه‌ها، شناخت‌ها و سیاست‌گذاری‌ها، باید بر پایه همین پایگاه فکری، یعنی «توحید» استوار باشد (میرموسوی و حقیقت، ۱۳۸۱: ۸). مسئله محوری زندگی بر اساس معارف توحیدی و تقرب به درگاه الهی، در قرآن کریم هم مورد توجه قرار گرفته؛ چنان که خداوند، می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ» (تحریم: ۶).

اگر مبنای زندگی بر اساس معارف توحیدی و اصل خدامحوری باشد، بسیاری از مشکلات اجتماعی و خانوادگی از میان می‌رود (نک: کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱۵: ۶۸۸)؛ زیرا ارتباط خالصانه با خداوند یکتا موجب می‌شود تا ملائکه رحمت الهی بر بنده و خانواده او نازل شوند و آرامش و سکون را به آن‌ها هدیه کنند (سوره فضلت، آیه ۳۰).

از مهم‌ترین مشکلات سبک زندگی در عصر کنونی، انسان‌محوری در مفهوم جدید آن با محوریت عقل بشری و منقطع از وحی است که نتیجه آن دوری از خدا و در حاشیه قرار گرفتن خداوند در زندگی است (سوره حج، آیه ۱۱). از این رو، تا نگره انسان معاصر درباره خدا و آدمی اصلاح نشود، بحرآن‌های فردی و اجتماعی رو به افزایش خواهد بود. بنابراین، این نوشتار با تکیه بر آیات و روایات و با استفاده از توصیف و تحلیل به روش کتابخانه‌ای، ضمن مفهوم‌شناسی و بیان مؤلفه‌های خدامحوری، به تبیین آثار فردی و اجتماعی آن در زندگی می‌پردازد.

مفهوم‌شناسی

از کلمه «خدا» تعاریف مختلفی ارائه شده است. از جمله «آن‌چه که دارای مفهوم نهایی است و سرچشمه همه چیز و بالاترین ارزش‌ها و منبع تمام ارزش‌های دیگر است. خدا همان است که شایسته‌ترین هدف و مقصود زندگی است» (هوردرن، ۱۳۶۸: ۱).

خدای مورد نظر در این نوشتار، خدایی است که ویژگی‌های خاصی دارد؛ شامل هر امر متافیزیکی و یا حتی خدای هر دین الهی و آسمانی نمی‌شود؛ بلکه تنها خدای معرفی شده

قرآنی مورد نظر است و نه حتی خدای فیلسوفان، عارفان یا فقیهان مسلمان. معادل واژه خداوند در قرآن کریم کلمه «الله» است و اصل آن «اله» و مخصوص باری تعالی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۲)، اله یک معنای اصلی دارد و آن «پرستش» است. بنابراین، «إله» همان «الله» تبارک و تعالی است، چون خداوند مورد پرستش است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱: ۱۲۷). در قرآن کریم، خداوند یگانه و بی‌نیاز است، فرزندی ندارد و فرزند کسی نیست، شریکی برای او نیست، جز او خدایی وجود ندارد (سوره توحید، آیه ۱-۵)، آفریننده تمام هستی است (سوره زمر، آیه ۶۲؛ سوره رعد، آیه ۱۶)، خالق آسمان و زمین (سوره انعام، آیه ۱ و ۷۳)، و نیز مالک آنها است (سوره بقره، آیه ۱۰۷؛ سوره آل عمران، آیه ۱۸۹) اوست که انسان را آفریده (سوره علق، آیه ۲؛ سوره رحمن، آیه ۳) و به او عقل داده است (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳: ۲۱۵).

بنابراین، می‌توان گفت «الله» برترین و کامل‌ترین موجود است و بالاتر و عالی‌تر از او وجودی نیست؛ ذات قابل پرستش و ستایشی که غیر قابل درک است (سوره انعام، آیه ۱۰۳). وجودی که هرگز نمی‌شود فهمید اصل آن چیست، اما از آثار و نشانه‌هایش می‌توان فهمید که هست. چنان‌که امام علی علیه السلام می‌فرماید: «كُلُّ دُونَ صِفَاتِهِ تَحْسِيْرُ الصِّفَاتِ، وَضَلَّ هُنَاكَ تَضَارِيْفُ اللُّغَاتِ» (موسوی سبزواری، ۱۴۰۹، ج ۲: ۵۸). به همین خاطر است که می‌فرماید: «تَفَكَّرُوا فِي آلَاءِ اللَّهِ وَلَا تَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ» (کبیر مدنی، ۱۴۰۹، ج ۴: ۳۹۶). چگونگی و چیستی آن هرگز مشخص نمی‌شود، چون چگونگی و چیستی در باره مخلوق تعریف می‌شود.

با توجه به این اوصاف می‌توان گفت «الله»، اسمی است برای نامیدن وجود حقی که جامع تمام صفات الهی و کمال مطلق و نامحدود است (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۱۰۲؛ نیشابوری، ۱۴۱۶، ج ۱: ۲۲)؛ زیرا هر وجود و موجود دیگری، هستی‌اش از او وابسته به اوست (سوره فاطر، آیه ۱۵). هرگز شبیه و مانندی ندارد تا به واسطه آن درک شود، با این حال، شنوا و داناست (سوره شوری، آیه ۱۱)، اندازه و نهایی ندارد، با هر چیزی هست، بدون پیوستگی با آن چیز، و سوای هر چیز است، بدون گسیختگی از آن. آغازی ندارد، هیچ زمانی پیش از او نیست و دورانی بر او مقدم نبوده و کم و زیاد شدن در مورد او معنا ندارد و به کلمه کجا و برای چیست، وصف نمی‌شود و مکانی ندارد. چیزی از او پنهان نیست و او عالم به همه چیز است (سید رضی، ۱۴۱۴: ۳۹-۴۰؛ طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۱۹۹). در تفکر قرآنی «خداوند»، محور همه چیز است؛ یعنی تمام تصورات و معانی، گرد همین مفهوم مرکزی و از آن متأثر می‌شود (ایزوتسو، ۱۳۶۸: ۴۶).

محور، به معانی گوناگون از جمله قطب، مدار، مرکز، اساس، پایه، مبنای راه و خط مفروض آمده است (خداپرستی، فرهنگ واژگان مترادف و متضاد، ذیل واژه محور).

از این رو، «خدامحوری» یعنی: «انجام و یا قصد انجام کلیه اعمال و رفتار انسان، بر اساس ملاک و معیارهایی که خداوند تعیین کرده است، برای کسب رضایت الهی» (مشایخی‌راد، ۱۳۸۱: ۵۴). انسان خدامحور در دیدگاه اسلام، انسانی است که در عقاید، اخلاق، فقه، حقوق و دیگر شئون خود موحدانه بیندیشد و موحدانه عمل کند، در غیر این صورت، از حقیقت حیات انسانی بهره ندارد (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۳۷). از این رو، تمام انتخاب‌ها و گزینش‌ها باید به گونه‌ای صورت پذیرد که رضایت خداوند در آن لحاظ شود، تا جایی که فرد بدون کسب رضایت الهی به هیچ عملی اقدام نکند. بر اساس جهان‌بینی توحیدی، جهان بر اساس یک مشیت حکیمانه پدید آمده است و نظام هستی بر اساس خیر بودن وجود و رسانیدن موجودات به کمالات شایسته آن‌ها استوار است (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۲: ۸۳). بدین جهت است که قرآن کریم می‌فرماید: «قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ وَأَمْرٌ نَّاسِلِمٌ لِّرَبِّ الْعَالَمِينَ» (انعام: ۷۱).

۲. مولفه‌های خدامحوری

۱.۲. توحید باوری

توحید، از ریشه «وحد»، به معنای «یکی گفتن» (بیهقی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۵۹۲)، «یکی ساختن چیزی و حکم به یکتایی آن» (یسوعی، ۱۳۶۲: ۸۹۰؛ جرجانی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۹۶) و در اصطلاح، خداوند را به ربوبیت شناختن و به وحدانیتش اقرار داشتن و اضداد و امثال را از او نفی کردن است (همان). توحید در اصطلاح، بدین معناست که خداوند یگانه بوده، هیچ مثل، مانند و شریک و همتایی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۲۰۱). حال اگر کسی به چنین شناختی برسد، می‌یابد که خدا اجزایی ندارد و از این رو، به هیچ موجودی نیازمند نیست و همه به او نیاز دارند (سوره فاطر، آیه ۱۵)، او مبدأ و خالق اشیاء است (سوره رعد، آیه ۱۶) و موجودات همه از اویند و به او باز می‌گردند (سوره شوری، آیه ۵۳). پس در مرتبه وجود خدا، موجودی نیست (سوره واقعه، آیه ۴) و او با همه اشیاء است و اشیاء با او نیستند (سوره شوری، آیه ۱۱) و خداوند از صفات مخلوقین مُنزه است (سوره صافات، آیه ۱۸). نتیجه این که اگر کسی در عمق جاننش این توحید را بیابد و بدان معتقد باشد، خود را محتاج و مخلوق می‌بیند و خدا را مراقب اعمال خود می‌یابد و این که بالاخره در محضر اوست و چنین انسانی با توجه به نکات پیش گفته، مرتکب گناه نمی‌شود و دستورات خداوند را سرلوحه زندگی خود قرار می‌دهد و خود را آلوده نمی‌کند و خود و زندگی خود را از منجلاب فساد بیرون می‌آورد (مصباح یزدی، بی تا: ۱۲۳).

کسی که در عبادات موحد است و تنها خدا را سزاوار پرستش می‌داند، از اسارت شهوت

و مقام و مال و مخلوقاتی مثل خود، آزاد می‌شود، یعنی دیگر معبود او و هدف او در زندگی چیزی غیر از خدا، نیست و از این رو، به خاطر غیر خدا، حاضر نیست ذلت را قبول کند. پس توحید، روح آزادگی را در انسان می‌دمد و انسان را آزاد می‌گرداند و چنین انسانی دیگر فرمان‌بر زور و زر نیست (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۷-۱۸). در نتیجه، می‌توان گفت انسانی که معتقد به جهان‌بینی توحیدی است می‌داند که تمام کارها به دست خداست و دیگر از چیزی یا کسی نمی‌ترسد و می‌گوید تا او نخواهد کسی نمی‌تواند به من ضرری وارد کند و از این رو، در مقابل هر زورگویی می‌ایستد (نک: سوره بونس، آیه ۶۲) و از هیچ کمبود و نقصانی نمی‌ترسد (نک: سوره جن، آیه ۱۳).

کسی که اعمال خود را خالصانه انجام می‌دهد به دنبال تایید و تشویق دیگران نیست و یا از تهدید و حتی عدم توجه دیگران دل‌زده و دل‌سرد نمی‌شود (سوره مائده، آیه ۵۴). از این رو، در زندگی یک هدف را پیش روی خود قرار داده و آن جلب رضای خدا و رسیدن به کمالات الهی است که در پرتو خدامحوری و عمل به دستورات ذات اقدسش حاصل خواهد شد.

۲.۲. تقوا پیشگی

از دیگر واژه‌هایی که در حیطه خدامحوری گنجانده می‌شود، «تقوا» است. تقوا در لغت به معنای پرهیز، حفاظت و مراقبت شدید و فوق العاده است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۵: ۴۰۲). تقوا صفتی است که انسان را از گناه و نافرمانی خداوند متعال، بازمی‌دارد و طاعت و بندگی او را برمی‌انگیزاند. به شخص متّصف به این صفت، «متقی» گفته می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۳۱-۵۳۰). «تقوی» در آموزه‌های اسلامی به معنای حفظ خویشتن از مطلق محظورات است؛ اعم از محرّمات و مکروهات. برخی ترک بعضی از مباحات را نیز در تحقق این معنا لازم دانسته‌اند (مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۲، ج ۸: ۴۴۶). چنان‌که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، وجه نام‌گذاری پرهیزگار به متقی را، انجام ندادن برخی از مباحات به انگیزه پرهیز از حرام‌ها دانسته است (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۸۳؛ نوری، ۱۴۰۸: ۲۶۷).

از این رو، پروا پیشگان، جلال و بزرگی، یاد، محبت، ایمان و رضای باری تعالی در سراسر زندگی‌شان پرتو افکنده است. امام علی علیه‌السلام در خطبه همام چنین می‌فرماید: «... عَظَمَ الْخَالِقُ فِي أَنْفُسِهِمْ فَصَغُرَ مَا دُونَهُ فِي أَعْيُنِهِمْ» (سیدرضی، ۱۴۱۴: ۳۰۳، خطبه ۱۹۳). ایشان، حقیقتاً به خداوند ایمان دارند (سوره بقره، آیه ۱۷۷) و از نثار کردن جان، مال در راه خدا هیچ باکی ندارند: «لَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ»

إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ»
(توبه: ۴۴ - ۴۵).

علامه طباطبایی در تفسیر این آیات، جهاد در راه خدا با جان و مال را از لوازم ایمان واقعی بر شمرده‌اند؛ زیرا ایمان آدمی را به تقوا وامی‌دارد و داشتن چنین ایمانی نسبت به وجوب جهاد بصیرت، به وجود می‌آورد و همین بصیرت نمی‌گذارد که در امر جهاد، تناقل و کاهلی کند تا چه رسد به این که از ولی امر خود اجازه تَخَلُّف و معافیت از جهاد بخواهد. برخلاف منافق که به هنگام سختی و دشواری که پای جان و مال در میان است، دلش می‌خواهد به هر وسیله ممکن طفره برود و خود را کنار بکشد و برای این که از رسوایی خود نیز جلوگیری کند و صورت قانونی بدان بدهد، از ولی امرش درخواست معافیت می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹: ۳۸۸).

خداوند در زندگی دنیوی، کلمه تقوا و سکینه را نصیب متقین و مؤمنین می‌کند (سوره فتح، آیه ۲۶)، متقین در مشکلات، سختی‌ها و القائنات نفس و شیطان، خداوند یگانه و بی‌همتا را یاد می‌کنند (سوره اعراف، آیه ۲۰۱). آری، اینان همان متقینی هستند که یاد خداوند باری تعالی سراسر وجودشان را فرا گرفته و شب و روزشان را با یاد خدا به سر می‌برند: «يُضِيحُ وَهَمُّهُ الدُّكْرُ...» (سیدرضی، ۱۴۱۴: ۳۰۵، خطبه ۱۹۳). خدا محوری آن‌قدر در وجودشان رسوخ یافته که حتی در کارهای روزمره خود نیز با یاد خدا و پروای خداوندی حرکت می‌کنند (نک: همان: ۳۸۰، نامه ۲۵). تقوای پیشگان نسبت به خداوند خوف و خشیت دارند (سوره انبیاء، آیه ۴۸ - ۴۹)، خوفی همراه امید (سیدرضی، ۱۴۱۴: ۳۰۴، خطبه ۱۹۳). آری، اهل تقوا به جهت شناخت اصیل و عمیق‌شان از باری تعالی، دلی خاشع دارند (همان).

تقوای پیشگان با تمام وجود با خدا هستند و خداوند نیز یاری‌رسان آن‌هاست (سوره نحل، آیه ۱۲۸؛ سوره بقره، آیه ۱۹۴؛ توبه، آیه ۳۶ و ۱۲۳). از این‌رو، خدا همیشه یار و یاور متقین است و این رابطه دوسویه است (جائیه، آیه ۱۹)؛ ایشان، در دین و راه خدا استوار و محکم هستند؛ چون ایمان آن‌ها با تقوا و یقین قلبی همراه است و با وسوسه‌های شیطان و ظواهر دنیا خللی در دینشان وارد نخواهد آمد، از این‌رو، «دینش محفوظ است» (سیدرضی، ۱۴۱۴: ۳۰۵، خطبه ۱۹۳). آنان با تقوا به یاد و ذکر و یاری خدا هستند و نیز در پی آن از غفران، محبت، رحمت و رضای الهی برخوردار هستند. آنان اهل گناه و معصیت نیستند، اما اگر گناهی از آنان سرزند، خداوند گناهان تقوای پیشگان را به سبب پروایشان می‌آمرزد (نک: طلاق، آیه ۵؛ سوره مائده، آیه ۹۳؛ سوره انفال، آیه ۲۹؛ سوره آل عمران، آیه ۱۳۳ و ۷۶ و سوره توبه، آیه ۴).

«پیامد تقوا، برخورداری از رحمت الهی است (نک: سوره اعراف، آیه ۱۳). تقوای عاشقانه، فرد را به دریای رحمت بی‌منتهای الهی می‌رساند. از مصادیق این رحمت، برکت در روزی و بهره‌وری از نعمت خدا داد (نک: سوره طلاق، آیه ۲-۳) و نیز فهم حقیقی کتاب‌های الهی از جمله قرآن کریم (سوره بقره، آیه ۲)، انجیل و تورات (سوره مائده، آیه ۴۶)، است و متقی از درک و فهمی ویژه برخوردار است (سوره اعراف، آیه ۱۶۹؛ سوره انعام، آیه ۳۳)، که بدین وسیله از دیگران متمایز می‌گردد (سوره انفال، آیه ۲۹)» (جودوی، ۱۳۸۱: ۱۰۵). از این رو، کسی که خدا را دارد، همه چیز دارد و کسی که خدا ندارد، هیچ چیز ندارد: «مَا ذَا وَجَدَ مَنْ فَقَدَكَ وَمَا الَّذِي فَقَدَ مَنْ وَجَدَكَ!؟» (ابن طاووس، ۱۴۰۹، ج ۱: ۳۴۹).

بدین صورت، تقوای الهی رابطه بنده با خداوند را محکم‌تر می‌کند و یاد و ذکر او را در دل زیاد گردانیده و نیز موجب یاری کردن خدا و استواری در دین می‌شود. هم‌چنین گناهان آمرزیده می‌شود و از رحمت و محبت خدا برخوردار خواهد شد و اوج این نعمت‌ها در رضای خداست (سوره آل عمران، آیه ۱۵).

از این رو، وقتی تقوای پیشگی با توحیدباوری همراه شد، یعنی زندگی با اندیشه توحیدی به کمک نیرو و محرکه‌ی تقوا به حرکت در آمد، به عبارت دیگر هم‌اندیشه‌خداایی شد و هم رفتارها الهی، «خدامحوری» شکل گرفته است.

۳. آثار خدامحوری

۱.۳. آثار فردی خدامحوری

۱.۱.۳. حضور جلوه‌های تدبیر الهی در زندگی

یکی از مهم‌ترین آثار خدامحوری، اداره شدن زندگی فرد تحت مدیریت و اراده خداست. هنگامی که تمام توجه بنده، خداوند باشد و تنها در جهت پرستش و رضایت او گام بردارد و دوست دارد آن‌گونه باشد که خدا می‌پسندد، خداوند هم مدیریت زندگی او را به عهده می‌گیرد. از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است که خداوند می‌فرماید:

هرگاه دل بنده‌ام را بنگرم و دریابم که از روی اخلاص و برای خشنودی من طاعتم را به‌جا می‌آورد، قوام و پایداری زندگی او و اداره امور او را به‌عهده می‌گیرم (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۲: ۱۳۶).

چنان‌که قرآن کریم درباره رسول خدا صلی الله علیه و آله که مأمورش کرده مردم را به سوی حق دعوت کند، دعوتی که مستلزم تحمل اذیت‌ها و آزارهاست، می‌فرماید: «وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا» (طور: ۴۸).

منظور از «فَأَنْتَكَ بِأَعْيُنِنَا» این است که تو زیر نظر ما هستی و ما از تو غافل نیستیم (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹: ۲۵۷)، یا اینکه تو در حفظ و حراست ما هستی، چون کلمه «عین» به طور مجاز و کنایه در حفظ استعمال می‌شود (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۴: ۴۰).

خداوند در جای دیگر درباره حضرت موسی عليه السلام می‌فرماید: «وَلِئَلَّصَّغَ عَلَيَّ عَيْنِي» (طه: ۳۹). چنان‌که ساحت پروردگار پیوسته موسی را حفظ و حراست می‌فرمود، با اینکه فرعون دشمن پروردگار و نیز دشمن سر سخت او بوده اما با این حال، موسی پیوسته در رفاه و آسایش به سر می‌برد؛ زیرا وقتی که خداوند کسی را زیر نظر بگیرد، آسایش او را تأمین می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷: ۱۹).

۲.۱.۳. رهایی از خود فراموشی

خداوند در سوره مبارک حشر خطاب به مؤمنین، بعد از پیشه کردن تقوای الهی و عاقبت‌نگری در کارهایی که انجام می‌دهند، آنان را از خدا فراموشی و در نتیجه خود فراموشی بر حذر می‌دارد: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ...» (حشر: ۱۸ - ۱۹).

خمیر مایه تقوی دو چیز است: یاد خدا یعنی توجه به مراقبت دائمی الله و حضور او در همه جا و همه حال؛ و توجه به دادگاه عدل خداوند و نامه اعمالی که هیچ‌کار صغیر و کبیری وجود ندارد، مگر این‌که در آن ثبت می‌شود و به همین دلیل توجه به این دو اصل (مبدأ و معاد) سرلوحه برنامه‌های تربیتی انبیاء و اولیاء قرار داشته و تاثیر آن در پاک‌سازی فرد و اجتماع کاملاً چشمگیر است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۳: ۵۴۰).

فراموش کردن خدا، سبب «خود فراموشی» می‌شود در حقیقت، فراموشی خداوند، ترک شکر، ترک ذکر الهی و ترک طاعت در بندگی را نیز به همراه دارد؛ زیرا از یک سو فراموشی پروردگار سبب می‌شود که انسان در لذات مادی و شهوات حیوانی فرو رود و هدف آفرینش خود را به فراموشی بسپارد و در نتیجه، از ذخیره لازم برای فردای قیامت غافل بماند. از سوی دیگر، فراموشی خدا، فراموش کردن صفاتی چون هستی مطلق و علم بی‌پایان و بی‌نیازی مطلق و وابسته بودن همه موجودات به اوست و همین امر سبب می‌شود که انسان خود را مستقل و بی‌نیاز شمرد و بر نفس خود اعتماد کند. با این‌که باید به پروردگارش اعتماد نموده و از او ترسان و به او امیدوار باشد و این‌ها همه عامل اصلی فسق و فجور و بلکه این «خود فراموشی» بدین مصداق، خروج از طاعت خداست (همان، ج ۲۳: ۵۴۱).

امام رضا عليه السلام در بیان حکمت عبادت می‌فرماید:

لِيَلَّا يَكُونُوا نَاسِينَ لِذِكْرِهِ وَلَا تَارِكِينَ لِأَدْبِهِ وَلَا لَاهِينَ عَنْ أَمْرِهِ وَ نَهْيِهِ إِذْ كَانَ فِيهِ

صَلَاتُهُمْ وَ قِيَامُهُمْ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۰۳).

از این رو، کسی که به توحید عبادی اعتقاد دارد و در عمل، اخلاص می‌ورزد، با یاد خداوند زندگی را می‌گذراند و دچار خدا فراموشی و در نتیجه خود فراموشی نمی‌شود.

۳.۱.۳. خوف از خدا

در زندگی فردی، اجتماعی، دنیوی و اخروی، محرک اصلی در بیشتر رفتارها و اعمال انسان، ترس است. به خاطر نقش تربیتی ترس از خدا در رفتار انسان، یکی از اهداف رسالت انبیاء الهی انذار - در کنار «تبشیر» - معرفی شده است: «إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ» (فاطر: ۲۴).

گرچه دعوت پیامبران الهی، هم شامل بشارت به رضوان و بهشت الهی بود و هم بیم دادن از کیفر گناهان و عصیان خداوند، اما در هیچ جای قرآن خداوند نفرموده «إِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا بَشِيرٌ» و ذکر صفت «نذیر» در ذیل آیه بالا، به عنوان صفت عمومی برای همه پیامبران، حاکی از تأثیر همگانی و کارساز بیم دادن از عذاب الهی است... [حتی] در تحقیقات و روش‌های علمی و هم با تجربه‌های عادی ما ثابت شده است که عامل محرک انسان در بیشتر کارها ترس است و می‌توان گفت در نود درصد موارد، ترس باعث تحریک و تلاش انسان می‌شود و ده درصد رفتار ما از وعده پاداش یا جلب منفعت سرچشمه می‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۱۵۵-۱۵۴). بر اساس روایات، یکی از نعمت‌های الهی، خدا ترسی است که اگر نصیب بنده شود، آثار ارزشمندی در زندگی او خواهد داشت؛ اما زینت‌های زندگی دنیایی از یک سو و مکائد شیطان قسم خورده از سویی دیگر، خدا ترسی را از انسان می‌گیرد (صدیقی، ۱۳۹۲: ۵۲).

امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

در تورات آمده است که خداوند وعده داده است، دل کسی که خود را وقف عبادت خالصانه او نماید، از نعمت خوف خویش پر سازد: «فِي التَّوْرَةِ مَكْتُوبٌ: ابْنِ آدَمَ تَقَرَّعْ لِعِبَادَتِي، أَفْأَلًا قَلْبِكَ خَوْفًا» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۳: ۲۱۴؛ راوندی، ۱۴۰۹: ۱۶۶ و فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۴: ۳۵۵).

بنابراین، در نظر داشتن رضای خداوند در کارها، موجب ترس آگاهانه از خدا می‌شود و این ترس آگاهانه باعث می‌شود که انسان به طرف گناه نرود؛ زیرا اگر کسی معرفت حقیقی نسبت به خدا پیدا کند و جایگاه خود را در جهان هستی دریابد، دست به کارهایی که موجب دوری از خدا می‌شود، نمی‌زند.

۴.۱.۳. ترک خودخواهی و خودشیفتگی

منیت به معنای تکبر و غرور، استکبار، برترمنشی، بزرگ منشی، خودپرستی، خودبینی و ستایش از خود است و به کسی که از خود راضی، خودبین و خودپرست باشد، «خودخواه» گویند (دهخدا، ۱۳۸۵، ذیل واژه منیت). از آن‌جا که عُجب و خودخواهی غالباً ناشی از نادانی و شناختن قدر و جایگاه انسان در پیشگاه خداست، نخستین گام درمان این بیماری، شناخت خویشتن و آشنایی با پروردگار است. چنان‌چه انسان، پروردگار خود را بشناسد و بداند که عظمت، جلال و عزت تنها از اوست و آدمی و تمامی عبادت او در مقابل او حقیر و ناچیزاند، دیگر به برخی رفتارها و کارهای خود افتخار نمی‌کند و خود را حقیر می‌شمارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۱۶۹). بنده موحد حتی نسبت به آن‌چه از مال دنیا در اختیار اوست، احساس مالکیت ندارد و همه چیز را از آن خداوند و ابزار بندگی او می‌داند. این بینش توحیدی، یکی از مهم‌ترین بنیان‌های اخلاق نیکو و رفتارهای شریعت‌پسند است (صدیقی، ۱۳۹۲: ۵۳)؛ به همین جهت است هنگامی که عنوان بصری از امام صادق علیه السلام می‌پرسد: «حقیقت عبودیت چیست؟»، حضرت این‌گونه پاسخ می‌دهند که سه چیز است: این‌که بنده خدا برای خودش درباره آن‌چه را که خدا به وی سپرده است ملکیتی نبیند؛ چرا که بندگان دارای ملک نیستند، همه اموال را مال خدا می‌بینند و در آن‌جا که خداوند ایشان را امر نموده است که بنهند، می‌گذارند؛ و این‌که بنده خدا برای خودش مصلحت‌اندیشی و تدبیر نکند و تمام مشغولیاتش در آن منحصر شود که خداوند او را بدان امر کرده یا از آن نهی فرموده است (شهید ثانی، ۱۴۰۹: ۱۴۹).

بنابراین، اگر بنده خدا برای خودش ملکیتی را در آن‌چه خداوند به او سپرده است نبیند، انفاق نمودن در آن‌چه خداوند تعالی بدان امر کرده است بر او آسان می‌شود و چون بنده خدا تدبیر امور خود را به مُدبّرش بسپارد، مصائب و مشکلات دنیا بر وی آسان می‌شود و زمانی که به آن‌چه را که خداوند به وی امر کرده و نهی نموده، اشتغال ورزد، دیگر فراغتی از آن نمی‌یابد تا مجال و فرصتی برای خودنمایی و فخرفروشی پیدا کند. از این‌رو، بنده‌ای که خدا را شناخت و تنها او را شایسته پرستش یافت، تنها خداخواه است و به خواسته‌های او می‌اندیشد و از منیت‌ها و خودخواهی‌ها دور می‌شود.

۵.۱.۳. تقویت پایداری در مقابل گناه

ایمان به خدا و یاد او در همه حال و اعتقاد به این‌که همه در محضر خداییم، از اساسی‌ترین اهرم‌های بازدارنده از گناه است. نقشی که این عقیده در کنترل انسان و جلوگیری از طغیان

غرایز حیوانی دارد، هیچ چیزی ندارد و قدرت ایمان به خدا و یاد او در ریشه کن کردن گناه از همه قدرت‌ها نیرومندتر است. ایمان به خدا و اعتقاد به آگاهی او بر همه چیز و حضور او در همه جا، چنان نیرویی در انسان در برابر گناه به وجود می‌آورد که او را در برابر گناهان همچون سپری فولادین، نفوذناپذیر می‌کند. بر همین اساس در آیات و روایات بر نقش ایمان در بازداری از گناه بسیار تکیه شده است (قرائتی، ۱۳۹۰: ۱۳۷). خداوند می‌فرماید: «أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى» (علق: ۱۴). توجه به این واقعیت که هر کاری را انسان انجام می‌دهد در پیشگاه خداست، و اصولاً تمام عالم هستی محضر خداست و چیزی از اعمال و حتی نیات آدمی از او پنهان نیست، می‌تواند بر برنامه زندگی انسان بسیار اثر بگذارد و او را از خلاف کاری‌ها باز دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۷: ۱۶۷)؛ یعنی یک حالت خداترسی باطنی در انسان به وجود می‌آید که انسان را از گناه و حتی فکر و تصمیم بر انجام گناه باز می‌دارد. از این رو، وقتی فرد در اثر اعتقاد به خدا، از تربیت الهی بهره‌مند شود و از خودخواهی‌های رهایی یابد، زمینه انجام بسیاری از گناهان از بین می‌رود و نعمت سلامت از گناهان نصیب او می‌گردد (نک: جعفرین محمد، ۱۴۰۰: ۳۷).

۳.۱.۶. ازدیاد آرامش درونی

آرامش یعنی طمأنینه، تسکین و آسودگی خاطر (فیومی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۷۸) و در مقابل آن تشویش، نگرانی و اضطراب است. از نظر اسلام، آرامش و طمأنینه امری واقعی، حقیقی و دست‌یافتنی است. در متون قرآنی و روایی، راه‌های به دست آوردن آرامش بیان شده است (سوره توبه، آیه ۱۰۳؛ سوره رعد، آیه ۲۸؛ سوره طلاق، آیه ۲ - ۳؛ سوره روم، آیه ۲۱؛ سوره فتح، آیه ۴؛ ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۳۵۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۳: ۹۱) و همین امر بهترین دلیل بر امکان دسترسی به آن است. قرآن کریم به عنوان یک قاعده کلی و اصل جاویدان و فراگیر می‌فرماید: «الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد: ۲۸).

منظور از یاد و ذکر خدا که انسان با تمام قلب متوجه او و عظمتش، علم و آگاهی‌اش و حاضر و ناظر بودنش گردد و این توجه، مبدأ حرکت و فعالیت در وجود او به سوی جهاد و تلاش و نیکی‌ها گردد و میان او و گناه سدّ مستحکمی ایجاد کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۰: ۲۱۶) و این که انسان همیشه توجه و یقین داشته باشد که هیچ موجودی در عالم نمی‌تواند مستقل و جدا از «الله» وجود داشته باشد تا چه رسد به این که بتواند منشأ اثر باشد: «تمام عزت از اوست» (سوره نساء، آیه ۱۳۹) و تمام قدرت و ملک و هستی از اوست. عزت و ذلت بندگان نیز به دست اوست. او بر همه چیز تواناست (سوره آل عمران، آیه ۲۶)؛ چنین انسانی هیچ نگرانی،

خوف و حزنی ندارد (سوره بقره، آیه ۳۸). آری، اگر انسان با تمام وجودش باور داشته باشد که هیچ دگرگونی و قدرتی در عالم نیست، مگر این که وابسته به خداوند بزرگ است، دیگر دغدغه و اضطرابی نخواهد داشت.

زندگی بر اساس محوریت خدا و انجام اعمال مذهبی، تأمین کننده آرامش روان است و این مطلب را افزون بر آیات و روایات، برخی از پژوهش‌های تجربی و روان‌شناختی نیز تأیید می‌کنند. «کارل یانگ» روان‌کاو مشهور می‌گوید:

در طول سی سال گذشته افراد زیادی از ملیت‌های مختلف جهان متمدن با من مشورت کردند و من صدها تن از بیماران را معالجه و درمان کرده‌ام اما از میان بیمارانی که در نیمه دوم عمر خود به سر می‌برند (یعنی از سی و پنج سالگی به بعد) حتی یک بیمار را ندیدم که اساساً مشکلش نیاز به گرایش دینی در زندگی نباشد. به‌جرات می‌توانم بگویم که تک‌تک آنان به این دلیل قربانی بیماری روانی شده‌اند که آن چیزی را که ادیان موجود در هر زمان به پیروان خود می‌دهند، نداشتند و تک‌تک آنان فقط وقتی به دین و دیدگاه‌های دینی بازگشته بودند، به طور کامل درمان شدند» (نجاتی، ۱۳۷۷: ۳۶۶).

یکی از علل ناآرامی‌ها در انسان، تضاد خواسته‌هاست؛ یعنی امیال مختلف انسانی، هر یک انسان را به سویی می‌کشاند و پاسخ به هر یک، موجب از دست دادن و یا کم‌رنگ شدن دسترسی به خواسته دیگر می‌شود. این ناکامی‌ها، وجود آدمی را متلاطم می‌نماید؛ اما انسانی که به توحید عبادی، معتقد بوده و سبک زندگی خویش را بر اساس عبادت خداوند شکل داده است، همه خواسته‌هایش را با سنگ محک عبودیت می‌سنجد و آن چیزی را برمی‌گزیند که او را در این مسیر بهتر به پیش می‌برد. در این صورت، ناکامی‌ها و دشواری‌های دنیایی، او را نگران نخواهد کرد (صدیقی، ۱۳۹۲: ۵۲). رسول اکرم ﷺ می‌فرماید:

أَفْضَلُ النَّاسِ مَنْ عَشِيَ الْعِبَادَةَ فَعَانَقَهَا وَأَحْبَبَهَا بِقَلْبِهِ وَبَأَشْرَهَا بِجَسَدِهِ وَتَفَرَّغَ لَهَا فَهُوَ لَا يَبَالِي عَلَيَّ مَا أَصْبَحَ مِنَ الدُّنْيَا عَلَيَّ عَلَيَّ يَسْرٍ (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۳: ۲۱۵؛ ابن‌اشعث، بی‌تا: ۲۳۲).

از این رو، بنده موحد با اخلاص در عمل، تنها به خدا می‌اندیشد و از بند توجه به خلائق و افکار و انظار ایشان رهایی می‌یابد (نک: کفعمی، ۱۴۰۵: ۳۶۸)؛ زیرا کسی که دلش با یاد خدا مطمئن و محکم شود، آرامش روحی و روانی پیدا می‌کند و هیچ هراسی از غیر خدا ندارد و امیدوار و آرام است و حتی می‌تواند به دیگران نیز آرامش ببخشد، چون متکی به قدرت و عظمت الهی است و انوار الهی در درونش رسوخ کرده است.

۲.۳. آثار اجتماعی خدا محوری

۱.۲.۳. کنترل رفتارهای اجتماعی

انسان خدامحور، تمام اعمال فکری، عبادی و علمی اش کنترل شده و در مسیر حق است و در هیچ زمینه‌ای از مسیر حق بیرون نرفته و اعمال او در راه خدا کنترل و جهت‌دهی می‌شود. امام علی علیه السلام خطاب به متقین می‌فرماید:

پس ای بندگان خدا! تقوای الهی را پیشه سازید، چونان تقوای خردمندی که تفکر دلش را مشغول داشت و بیم از عذاب، بدنش را رنجور ساخت و عبادت شبانه، اندکی خواب را نیز از او گرفت و امید به رحمت در اوج گرمای روز، تشنه‌اش نگاه داشت و بی‌میلی به دنیا از شهوات بازش داشت و ذکر حق زبانش را به حرکت واداشت. از پیش در دنیا ترسید تا در قیامت در امان باشد و از موانع پیمودن راه روشن هدایت کناره گرفت و برای دستیابی به راه مطلوب، میانه‌ترین طریق را پیمود و کبر و غرور، او را از مسیر صحیح باز نگرداند...» (سیدرضی، ۱۴۱۴: ۱۰۷-۱۰۸، خطبة ۸۳).

خدا باوران در عمل، به حدود و تکالیف الهی پای بنداند و احکام و مقررات اجتماعی که در آیات آمده را رعایت می‌کنند (سوره نساء، آیه ۱۳). به این ترتیب ایمان و یقین به خدا، حالتی را برای آنان به وجود می‌آورد که برنامه‌های خودسازی آنان در پرتو عبادت، در محیط محدودی خلاصه نمی‌شود و به افق خاصی تعلق ندارد، بلکه همه جا کانون عبودیت پروردگار و خودسازی و تربیت برای آنهاست (سوره توبه، آیه ۱۱۲). چنان ایمان در وجودشان رسوخ کرده که رفتارشان را کنترل می‌کند و آنان را از لغزش و گناه باز می‌دارد. نه تنها خودشان حدود را رعایت می‌کنند، بلکه در زمین سیاحت می‌کنند تا نیک بنگرند و عبرت بگیرند و ببینند که برای آبادانی زمین چه نیروهایی به کار رفته، انسان‌هایی را که خواستار هدایت‌اند، بشناسند و پیام حق را به آنان ابلاغ کنند و نفس خود را در راه خدا به رنج افکنند (جمعی از مترجمان، ۱۳۷۷، ج ۴: ۲۴۲). آنها پس از ادای امر به معروف و نهی از منکر، به آخرین و مهم‌ترین وظیفه اجتماعی خود، یعنی حفظ حدود الهی و اجرای قوانین او و اقامه حق و عدالت قیام می‌کنند. آنان در حقیقت، «الْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ» هستند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۱۵۳).

ایشان بر این باورند که خدا همواره بر کارهای آنان حاضر و ناظر و از ظاهر و باطن آنان آگاه است (سوره توبه، آیه ۷۸). آنان با علم به این حضور، از دست‌زدن به گناه و تجاوز به حدود الهی همواره هراسناکند و خود را برای فردای قیامت آماده می‌سازند؛ روزی که نه مال و نه

فرزند، هیچ کدام به کار انسان نمی آید و تنها قلب سلیم و عمل صالح، توشه آخرت است. از این رو، با دقت و وسواس به کارهای خود می پردازند (حشر، آیه ۱۸).

خدامحوران در رفتارهای اجتماعی همواره با مردم گشاده رو هستند و به زبان خوش سخن می گویند (سوره بقره، آیه ۸۳). نیازهای برادران دینی را برآورده می کنند و در این راه از هیچ کوششی فروگذار نمی کنند (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۳: ۴۹۳).

در نتیجه، می توان گفت، باورهای اعتقادی، به ویژه اعتقاد به خدا و معاد، به رفتارهای اجتماعی جهت می دهد و ضامن اجرایی ارزش ها و هنجارهای دینی است و این ضمانت اجرایی، در کنترل جامعه و سلامت آن نقش به سزایی دارد.

۲.۲.۳. تعدیل حُب و بغض های اجتماعی

پیش تر گفتیم که یکی از مؤلفه های خدامحوری، توحیدباوری یا همان ایمان است. محبت پایه و محور ایمان است؛ چنان که «فضیل بن یسار» از امام صادق ع سؤال کرد:

عَنِ الْحُبِّ وَالْبُغْضِ أَمِنَ الْإِيمَانُ هُوَ قَالَ وَهَلِ الْإِيمَانُ إِلَّا الْحُبُّ وَالْبُغْضُ ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ «حَبَبَ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ» (حجرات: ۷) (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۶۲؛ کلینی، ۱۴۲۹، ج ۳: ۳۲۴).

یا در روایت دیگری از آن بزرگوار نقل شده است که کسی که کافری را دوست بدارد خدا را دشمن داشته است و کسی که کافری را به دشمنی برگزیند، پس خدا را به دوستی برگزیده است. سپس حضرت این کلام را به صورت قاعده ای بیان فرمودند: «دوست دشمن خدا، دشمن خداست» (ابن بابویه، ۱۴۰۰: ۶۰۵).

قرآن کریم نیز به عنوان یک اصل رفتاری در روابط اجتماعی، جمع میان «محبت خدا» و «محبت دشمنان خدا» در یک دل را ممکن نمی داند و خطاب به مسلمانان می فرماید: از میان این دو یکی را برگزینند و از دوستی با دشمنان خدا بپرهیزند و گرنه ادعای مسلمانی نکنند؛ «لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ...» (مجادله: ۲۲).

در حقیقت، ایمان تحت جاذبه ای قرار گرفتن و از نفوذ جاذبه ای روی گردان شدن است. مؤمنان حقیقی و خداباوران به خاطر ایمانی که به خدا و روز جزا دارند با دشمنان خدا - هر چند پدر و یا پسر یا برادرشان باشد - دوستی نمی کنند. این سبک زندگی که آیه به آن تصریح دارد در اثر روح ایمانی است که خداوند از جانب خود به آنان داده است. بنابراین،

یکی از مهم‌ترین آثار اجتماعی خدامحوری، تنظیم و تعدیل حُب و بغض‌های اجتماعی است؛ چنان‌که امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «إِنَّ مِنْ أَوْثَقِ عُرَى الْإِيمَانِ أَنْ تُحِبَّ فِي اللَّهِ وَتُبْغِضَ فِي اللَّهِ وَتُعْطَى فِي اللَّهِ وَتَمْنَعَ فِي اللَّهِ تَعَالَى» (مفید، ۱۴۱۳: ۱۵۱). در حدیث دیگری نیز آمده است: «لَا وَاللَّهِ لَا يَكُونُ الْمُؤْمِنُ مُؤْمِنًا أَبَدًا حَتَّىٰ يَكُونَ لِأَخِيهِ مِثْلَ الْجَسَدِ» (کوفی اهوازی، ۱۴۰۴: ۳۹). یعنی ایمان و خداباوری، جامعه را به صورت یک پیکر واحد در می‌آورد که درد یک عضو، اعضای دیگر را نیز به درد می‌آورد. ایمان می‌تواند میان مؤمنان محبت برقرار سازد و در دوستی و دشمنی توازن برقرار کند. از این‌رو، حب و بغض از اصول دینداری و معیاری برای ایمان واقعی است و بر اساس آن شناخت دوست از دشمن ممکن خواهد بود.

۳.۲.۳. بسط مردم‌دوستی و مهرورزی

از آثار خدامحوری و جاری شدن روح ایمان در زندگی، محبت به مردم و دوست داشتن آنان است. روح ایمان، موهبتی الهی است که از سوی خدای یگانه فرود آمده و در پیکر خدامحوران جای گرفته است. از امام صادق علیه السلام نقل شده است که: «إِنَّ رُوحَ الْإِيمَانِ وَاحِدَةٌ، خَرَجَتْ مِنْ عِنْدِ وَاحِدٍ وَتَنْفَرُ فِي أَبْدَانِ شَتَّىٰ، فَعَلَيْهِ اتَّكَلْتُ وَبِهِ تَحَابَّتْ» (مفید، ۱۴۱۳: ۲۴۹). بر اساس همین موهبت است که دوستی‌ها پدید می‌آیند. چنان‌که خداوند متعال انفال می‌فرماید:

هُوَ الَّذِي أَيْدِكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ * وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا
مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَ - كَنَّ اللَّهُ أَلْفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (انفال: ۶۲-۶۳).

از نظر اسلام، دوستی و الفت با مردم، کاری خدایی (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۶: ۶۳۴)، اساس عقل (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵، ج ۱: ۲۹۱)، نیمی از دین (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۶۰)، نصف عقل (ابن‌اشعث، بی‌تا: ۱۴۹)، نوعی خویشاوندی (سید رضی، ۱۴۱۴: ۵۰۶)، نزدیک‌ترین خویشاوندی (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۴۱۳) و سودمندترین گنج‌ها (همان) شمرده شده است.

بنابر آموزه‌های اسلامی، تجلی - ات انس - انی در سایه اتح - اد و برادری نمایان می‌شوند؛ چرا که همه افراد را مانند اعضای یک پیکر به هم پیوند می‌دهد و «خدامحوری مبنایی است که برادری بر اساس آن شکل می‌گیرد و راهی برای تألیف قلوب است» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۲۱: ۳۹۴). از ویژگی‌های خدامحوران این است که با یک‌دیگر انس می‌گیرند و خانه‌شان محل رفت و آمد دوستان است (یعقوبی، ۲۵۳۶، ج ۲: ۳۷۷) و یک‌دیگر را دوست دارند (برقی، ۱۳۷۱: ۲۶۴). البته، در سبک زندگی اسلامی، در دوستی‌ها باید اعتدال باشد و دوستی

برای خدا باشد و یک‌دیگر را برای رضای پروردگار و بر اساس شایستگی‌های شخص، دوست داشت، نه بر اساس هواهای نفسانی و خواسته‌های شیطانی. از این‌رو، آن کس که شیرینی ایمان را چشیده و ایمان در وجودش نقش بسته است، خدا را دوست دارد و هر چه را دوست دارد به خاطر خدا دوست دارد و چیزی را بر دوستی خدا ترجیح نمی‌دهد.

۴.۲.۳. بسط روحیه مهربانی و گذشت در حریم خانواده

از دیگر آثار خدامحوری در زندگی، بسط روحیه مهربانی و گذشت است. چنان که در کلام امام علی علیه السلام و ویژگی و شاخصه ایمان، ملائمت و مهربانی معرفی شده است (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۲۴۴). پیامبر رحمت و مهربانی نیز در قالب عبارتی زیبا، می‌فرماید: «أَحْسَنُ النَّاسِ إِيمَانًا أَحْسَنُهُمْ حُلُقًا وَأَلْطَفُهُمْ بِأَهْلِهِ وَأَنَا أَلْطَفُكُمْ بِأَهْلِي» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲: ۳۸).

مهربانی و گذشت در زندگی عامل مؤثری در ایجاد جو آرام خانواده است و عدم رعایت این مسئله زمینه اضطراب و بدبینی، قهر، عصبانیت و عیب‌جویی را فراهم می‌کند. چنان که در روان‌شناسی این مسئله اثبات شده است که به هنگام بروز حوادث و وقایع تحریک‌کننده که به بحران و بروز خشم می‌انجامد، بدن انسان هورمون‌های استرس، مانند کورتیزول و آدرنالین ترشح می‌کند. کورتیزول مغز را خالی می‌کند و موجب نقصان سلول‌ها و از دست دادن حافظه، فشار خون و بالا رفتن قند خون، سفت شدن سرخرگ و در نهایت بیماری قلب می‌شود. با بخشش و عفو کردن از ترشح این هورمون‌ها جلوگیری می‌شود که دکتر «برومن مک اوین» - استاد روان‌شناسی دانشگاه راکفلر نیویورک - در یک مطالعه روان‌شناختی بر روی ۷۱ نفر، این مسئله را تأیید کرده است (حسینی، ۱۳۸۳: ۱۱۲).

هر چند انسان، در قبال تربیت صحیح خانواده خود مسئول است، اما قرآن کریم تأکید می‌کند که در برابر رفتار نادرست آنان، نباید شدت عمل نشان داد، بلکه باید در عین قاطعیت و حفظ ارزش‌ها، از عفو، محبت و گذشت در امر تربیت بهره گرفت. چنان که می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ وَإِنْ تَعَفَّوْا وَتَصَفَّحُوا وَتَغَفَّرُوا فَإِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ» (تغابن: ۱۴). پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز می‌فرماید: «مَنْ اتَّخَذَ رَوْجَةً فَلْيَكْرِمْهَا» (ابن اشعث، بی‌تا: ۱۵۷). ایشان در کنار احترام به همسر، گرامی داشتن فرزندان را نیز از پیروان خویش درخواست کرده و می‌فرمایند: «أَكْرِمُوا أَوْلَادَكُمْ وَأَحْسِنُوا أَدَبَهُمْ» (طبرسی، ۱۴۱۲: ۲۲۳).

بنابر این ارشادات نبوی، انسان خدامحور افزون بر اینکه باید رابطه خوبی با همسرش داشته باشد با استفاده از اصل تکریم، محبت، دوستی و صمیمیت زندگی خویش را به پیش

برد؛ زیرا این احترام و محبت بر آن‌ها تاثیر گذاشته و هر یکی، دیگر را احترام نموده و سالیان متمادی در یک خانواده با هم زندگی می‌کنند.

نتیجه‌گیری

۱. «خدامحوری» از مهم‌ترین اصول زندگی اسلامی است که در قرآن کریم و روایات بسیار بر آن تأکید شده است. خدامحوری به معنای انجام و یا قصد انجام کلیه اعمال و رفتارها بر اساس ملاک و معیارهایی که خداوند برای آن‌ها تعیین کرده برای کسب رضایت الهی است. این اصل جوهره اساسی رفتار یک فرد دین‌دار را تشکیل می‌دهد.

۲. از مهم‌ترین مولفه‌های خدامحوری، توحیدباوری و تقوا پیشگی است. اگر مبنای زندگی بر اساس خدامحوری باشد، بسیاری از مشکلات اجتماعی و خانوادگی از زندگی رخت برمی‌بندند یا به حداقل می‌رسد.

۳. از جمله آثار فردی «خدامحوری» در زندگی، اداره شدن زندگی فرد تحت مدیریت و اراده خدا، رهایی از خودفراموشی، ترک خودخواهی و خودشیفتگی، خوف از خدا، ازدیاد آرامش درونی، پایداری در برابر ارتکاب به گناه و آرامش خاطر است. همچنین کنترل رفتارهای جمعی، تعدیل حُب و بغض‌های اجتماعی، مردم‌دوستی و مهرورزی و بسط روحیه گذشت در خانواده از مهم‌ترین آثار اجتماعی خدا محوری به حساب می‌آیند.

کتابنامه

* قرآن کریم.

* نهج البلاغه.

۱. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین (۱۴۰۵ق)، عوالی اللثالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، قم: دار سید الشهداء للنشر.
۲. ابن اشعث، محمد بن محمد (بی تا)، الجعفریات (الأشعثیات)، تهران: مکتبه النینوی الحدیثه.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ق)، عیون أخبار الرضا علیه السلام، تهران: نشر جهان.
۴. _____ (۱۴۰۰ق)، الأملی، بیروت: أعلمی، چاپ پنجم.
۵. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق)، تحف العقول عن آل الرسول، مصحح: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، چاپ دوم.
۶. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۰۹ق)، إقبال الأعمال (ط - القدیمة)، تهران: دار الکتب الإسلامیه، چاپ دوم.
۷. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، محقق: عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، تحقیق: جلال الدین میر دامادی، بیروت: دار صادر، چاپ سوم.
۹. ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۶۸)، خدا و انسان در قرآن، ترجمه: احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ دوم.
۱۰. آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۱. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ق)، المحاسن، مصحح: جلال الدین محدث، قم: دار الکتب الإسلامیه، چاپ دوم.
۱۲. بیهقی، احمد بن علی (۱۳۶۶)، تاج المصادر، تهران: بی نا.
۱۳. تمیمی آمدی، عبدالواحد (۱۳۶۶)، غرر الحکم ودرر الکلم، مصحح: مصطفی درایتی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

۱۴. جرجانی، علی بن محمد (۱۳۷۰)، التعریفات، تهران: ناصر خسرو.
۱۵. جعفر بن محمد، امام ششم علیه السلام (۱۴۰۰ق)، مصباح الشریعة، بیروت: اعلمی.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳)، توحید در قرآن، قم: نشر اسراء.
۱۷. _____ (۱۳۹۲)، امام مهدی (عج) موجود موعود، تحقیق: سیدمحمدحسن مخبر، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ یازدهم.
۱۸. جودوی، امیر (۱۳۸۱)، «پیامد اعمال در زندگانی با الهام از قرآن»، فصلنامه مقالات و بررسی‌ها، ش ۷۱.
۱۹. جمعی از مترجمان (۱۳۷۷)، تفسیر هدایت، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۲۰. حسینی، سید جواد (آبان و آذر ۱۳۸۳)، «نکته‌های شنیدنی»، مجله مبلغان، ش ۶۰، ص ۱۱۲-۱۱۶.
۲۱. واژه‌یاب، (فرهنگ آنلاین واژگان مترادف و متضاد) «واژه خداپرستی»
<http://www.vajehyab.com/motaradef/>
۲۲. دهخدا، علی اکبر (۱۳۸۵)، لغت نامه، زیر نظر سید جعفر شهیدی و به کوشش غلامرضا ستوده، ایرج مهر کی و اکرم سلطانی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دار القلم.
۲۴. راوندی، قطب الدین سعید بن هبة الله (۱۴۰۹ق)، قصص الأنبياء عليهم السلام (للاوندی)، مشهد: مرکز پژوهش‌های اسلامی.
۲۵. سید رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه (للصباحی صالح)، قم: هجرت.
۲۶. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۰۹ق)، منية المرید، محقق: رضا مختاری، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۲۷. شیخ مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، الإختصاص، مصحح: علی اکبر غفاری و محمود محرمی زرنندی، قم: المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید.
۲۸. صدیقی، حسین (پاییز ۱۳۹۲)، «کارکردهای باور توحید عبادی در زندگی از دیدگاه آیات و روایات»، فصلنامه محفل، ش ۱۱، ص ۴۹-۵۵.
۲۹. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
۳۰. طبرسی؛ فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم.

۳۱. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق)، الإحتجاج علی أهل اللجاج، مشهد: نشر مرتضی.
۳۲. طبرسی، حسن بن فضل (۱۴۱۲ق)، مکارم الأخلاق، قم: شریف رضی، چاپ چهارم.
۳۳. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی (۱۴۰۶ق)، الوافی، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام.
۳۴. فیومی، احمد بن محمد (۱۳۷۵)، مصباح المنیر، قم: دارالهجرة.
۳۵. قرائتی، محسن (۱۳۹۰)، «ریشه‌های گناه و راه کارهای مقابله با آن از منظر قرآن و روایات»، فصلنامه مطالعات تفسیری، سال دوم، ش ۵، ص ۹۹-۱۴۶.
۳۶. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴)، الجامع لأحكام القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۳۷. کبیر مدنی، سید علیخان بن احمد (۱۴۰۹ق)، ریاض السالکین فی شرح صحیفة سید الساجدین، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۸. کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی (۱۴۰۵ق)، المصباح للکفعمی (جنة الأمان الواقیة وجنة الإیمان الباقیة)، قم: دار الرضی (زاهدی)، چاپ دوم.
۳۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۴۲۹ق)، الکافی، مصحح: دارالحديث، قم: دارالحديث.
۴۰. کوفی اهوازی، حسین بن سعید (۱۴۰۴ق)، المؤمن، قم: مؤسسه الامام المهدي علیه السلام.
۴۱. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، محقق: جمعی از محققین، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم.
۴۲. مرکز فرهنگ و معارف قرآن (۱۳۸۲)، دائرةالمعارف قرآن کریم، ج ۸، قم: بوستان کتاب قم.
۴۳. مشایخی راد، شهاب الدین (۱۳۸۱)، «اصول تربیت از دیدگاه اسلام»، مجله روش شناسی علوم انسانی، ش ۳۲، ص ۵۰-۶۸.
۴۴. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱)، پندهای الهی، تدوین و نگارش: کریم سبحانی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ چهارم.
۴۵. _____ (بی تا)، خداشناسی در قرآن، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۴۶. مطهری، مرتضی (۱۳۷۱)، مجموعه آثار، ج ۲، قم: صدرا.
۴۷. _____ (۱۳۷۷)، جهان بینی توحیدی، تهران: صدرا، چاپ پانزدهم.
۴۸. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۹)، اخلاق در قرآن، قم: مدرسه الامام علی بن ابیطالب علیه السلام، چاپ دوم.
۴۹. _____ (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۵۰. موسوی سبزواری، سید عبد الاعلی (۱۴۰۹ق)، مواهب الرحمان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه اهل بیت: چاپ دوم.

۵۱. میرموسوی، سید علی و سید صادق حقیقت (۱۳۸۱)، مبانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و دیگر مکاتب، تهران: سازمان پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵۲. نجاتی، محمد عثمان، (۱۳۷۷)، قرآن و روان‌شناسی، ترجمه: عباس عرب، مشهد: آستان قدس رضوی.
۵۳. نوری، المحدث میرزا حسین (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث.
۵۴. نیشابوری، نظام‌الدین حسن بن محمد (۱۴۱۶ق)، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵۵. هوردن، ویلیام (۱۳۶۸)، راهنمای هیات پروتستان، ترجمه: میکایلین، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۵۶. یسوعی، لوئیس معلوف (۱۳۶۲)، المنجد، بیروت: دارالشرق.
۵۷. یعقوبی (۲۵۳۶ پهلوی)، تاریخ الیعقوبی، تحقیق و ترجمه: دکتر محمد ابراهیم آیتی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ دوم.

بررسی میزان آشنایی طلاب و دانشجویان شهر قم با فقه سیاسی امام خمینی

علی اکبری معلم*

نعمت‌الله کرم‌الهی**

چکیده

مقاله حاضر، میزان آشنایی طلاب و دانشجویان نسل سوم انقلاب اسلامی شهر قم با فقه سیاسی امام خمینی را با روش پیمایش و ابزار پرسش‌نامه، بررسی کرده است. حجم نمونه ۶۰۰ نفر است که با روش نمونه‌گیری ترکیبی (طبقه‌ای - سهمیه‌ای) انتخاب و به سؤالات پرسش‌نامه پاسخ داده‌اند. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد میانگین میزان آشنایی طلاب و دانشجویان شهر قم با فقه سیاسی امام ۷۴/۰۱ درصد است. همچنین، بر اساس یافته‌های تحقیق، متغیرهای جنس، وضع تأهل و محل سکونت (شهری/روستایی) پاسخ‌گویان در میزان آشنایی آنان با فقه سیاسی امام تأثیر نداشته است؛ اما متغیرهای محل تحصیل، سن و مقطع تحصیلی پاسخ‌دهندگان در میزان آشنایی آنان مؤثر بوده است.

کلیدواژه‌ها

اندیشه سیاسی، امام خمینی، فقه سیاسی، نسل سوم انقلاب اسلامی ایران، طلاب و دانشجویان شهر قم.

مقدمه

اندیشه سیاسی امام خمینی با محوریت ولایت فقیه، مبنای تأسیس نظام جمهوری اسلامی ایران شد. بدیهی است استمرار این اندیشه و حاکمیت جمهوری اسلامی ایران در گرو انتقال موفق اندیشه سیاسی امام به نسل جدید، به‌ویژه قشر نخبه آن است. از دغدغه‌های مهم هر حکومتی، از جمله نظام جمهوری اسلامی ایران، حفظ و ارتقای مقبولیت خود در نظر شهروندان است. بنابراین، به تبع این اصل مهم، انقلابیون، پیروان راه امام خمینی و مسئولان نظام، نگران حفظ دستاوردهای انقلاب اسلامی و استمرار حاکمیت جمهوری اسلامی ایران هستند؛ در پاسخ به این پرسش که «آیا نسل سوم انقلاب اسلامی، این آمادگی و انگیزه را برای پایداری و مقاومت در راه تحقق اهداف انقلاب اسلامی و حفظ نظام جمهوری اسلامی دارد؟» باید گفت بی‌تردید، از شروط اولیه و ضروری تحقق آرمان‌های انقلاب و حفظ نظام، میزان آشنایی آنان با اندیشه سیاسی امام، به عنوان مبنای تشکیل نظام است. از آنجایی که مرحله آشنایی، زمینه و اساس رفتار و التزام به اندیشه امام است، لازم است بدانیم نسل سوم در چه وضعیتی است و به چه میزان با اندیشه سیاسی امام آشنایی دارد؛ تا به میزان امیدواری به استمرار حاکمیت نظام و تحقق آرمان‌های انقلاب و اندیشه سیاسی امام پی ببریم. اهمیت این دغدغه زمانی آشکارتر می‌شود که توجه کنیم با به سر آمدن عمر مفید نسل اول و دوم انقلاب، ناگزیر مسئولیت اداره کشور به نسل سوم انقلاب اسلامی واگذار خواهد شد. بی‌تردید موفق‌نشدن جمهوری اسلامی در انتقال باورها و اندیشه سیاسی امام خمینی به نسل سوم انقلاب اسلامی، موجب کاهش مشروعیت و مقبولیت نظام خواهد شد که نتیجه آن اضمحلال تدریجی حاکمیت اندیشه سیاسی امام و جمهوری اسلامی خواهد بود. از این‌رو، مهم است بدانیم در چه وضعیتی قرار داریم. آیا می‌توان از حداقل شرط امکان استمرار انقلاب اسلامی، که همان میزان آشنایی با اندیشه بنیان‌گذار آن در نسل سوم انقلاب است، اطمینان حاصل کرد؟ آیا عوامل جامعه‌پذیری سیاسی و مسئولان نظام توانسته‌اند، در انتقال درست اندیشه سیاسی امام به نسل سوم موفق باشند؟

هدف کانونی این پژوهش، بررسی میزان آشنایی یا ناآشنایی طلاب و دانشجویان نسل سوم انقلاب اسلامی با فقه سیاسی در منظومه اندیشه سیاسی امام خمینی است. این نسل، که دوره حیات امام را درک نکرده و به تدریج در لایه‌های مختلف نظام جمهوری اسلامی ورود پیدا می‌کند، بدون آشنایی کافی با اندیشه امام نمی‌تواند در حفظ، تقویت و رفع کاستی‌های نظام برآمده از آن اندیشه اقدام کند. از این‌رو، مهم‌ترین پرسش (پرسش اصلی) پژوهش

حاضر این است که «میزان آشنایی طلاب و دانشجویان نسل سوم انقلاب اسلامی ایران در شهر قم با فقه سیاسی امام خمینی چقدر است؟» تا روشن شود که جمهوری اسلامی ایران به چه میزان توانسته است الگوی فکری خود (اندیشه سیاسی امام) را به نسل جدید منتقل کند؟ آنچه موجب انتخاب این موضوع شد، کمک و تلاش در تحلیل درست وضع موجود، شناسایی زمینه‌های فرصت و تهدید و حفظ و ارتقای مشروعیت و استمرار حاکمیت نظام جمهوری اسلامی ایران با تشخیص قوت‌ها و ضعف‌های عملکرد جمهوری اسلامی ایران در جامعه‌پذیری سیاسی و انتقال اندیشه سیاسی حضرت امام خمینی به نسل جدید است. مهم‌ترین محورها، مفاهیم و شاخص‌های مربوط به فقه سیاسی امام خمینی عبارت‌اند از: طرز حکومت اسلامی، شرایط ولی فقیه، اختیارات ولی فقیه و وظایف ولی فقیه و حکومت اسلامی. البته اندیشه سیاسی امام ابعاد دیگری نیز دارد (فلسفه سیاسی، اخلاق سیاسی، عرفان سیاسی، تفسیر سیاسی، تاریخ سیاسی، اقتصاد سیاسی و روابط بین‌الملل در اندیشه سیاسی امام)؛ که به دلایل تخصصی بودن موضوعات، رعایت اختصار، مراعات سطح و ظرفیت مخاطبان (طلاب و دانشجویان) و ظرفیت زمانی تحقیق، از بررسی آن ابعاد صرف نظر شده است. بنابراین، تمرکز بحث و بررسی حاضر در میزان آشنایی طلاب و دانشجویان با فقه سیاسی امام است و بررسی موضوع در ابعاد دیگر اندیشه سیاسی امام را به پژوهشگران دیگر و به فرصت‌های بعدی واگذار می‌کنیم.

پیشینه تحقیق

بررسی پیشینه موضوع مقاله حاضر نشانگر فقدان تحقیقی با رویکرد جامعه‌شناسی سیاسی در این موضوع است. البته در خصوص اندیشه سیاسی امام تاکنون تحقیقات متعددی به صورت مستقل صورت گرفته و در قالب کتاب یا مقاله منتشر شده است. برخی از این کتاب‌ها ضمن بیان زندگی و آثار سیاسی امام، مبانی، مفاهیم بنیادی و مباحث اندیشه سیاسی امام را در دو حوزه فلسفه سیاسی و فقه سیاسی بررسی کرده‌اند. برخی دیگر، مفهوم خاصی را در اندیشه سیاسی امام دنبال کردند. بعضی دیگر از محققان نیز، اندیشه‌های فلسفی امام را، اعم از فلسفه سیاسی، کاویدند. تعدادی دیگر از پژوهشگران، مستندات قرآنی فلسفه سیاسی امام را بررسی کردند؛ در برخی از پژوهش‌ها، سیر تطوّر تفکر سیاسی امام بررسی شد؛ برخی در خصوص رابطه مبانی اندیشه امام با سیاست و اخلاق، دست به پژوهش زده‌اند؛ بعضی دیگر زندگی سیاسی و عملی امام را برای نسل سوم بازخوانی کرده‌اند؛ دسته دیگری از مطالعات، برخی

مفاهیم اخلاقی را از منظر سیاسی - اجتماعی از دیدگاه امام بررسی کرده‌اند. همان‌گونه که پیدا است هیچ یک از تحقیقات فوق با بهره‌گیری از روش پیمایش درصدد بررسی میزان آشنایی نسل انقلاب اسلامی با اندیشه سیاسی (فقه سیاسی) امام خمینی برنیامده‌اند. بنابراین، از این حیث تحقیق حاضر، واجد ویژگی بداعت و تازگی است.

چارچوب مفهومی

با عنایت به معطوف‌بودن موضوع مقاله حاضر به اندیشه سیاسی امام خمینی، در اینجا ضروری است ابتدا تعریفی روشن از مفهوم اندیشه سیاسی به دست دهیم و سپس در ادامه ضمن تعریف مفهوم فقه سیاسی، به تفصیل ابعاد مختلف فقه سیاسی امام خمینی را بیان کنیم.

۱. اندیشه سیاسی: اندیشه سیاسی در اینجا به معنای مجموعه‌ای از آرا و عقایدی است که به شیوه عقلانی و مستدل درباره چگونگی سازمان‌دادن به زندگی سیاسی مطرح می‌شود. اگر اندیشه سیاسی بر اساس هر یک از مبانی فلسفی، فقهی و اخلاقی مطرح شود، به ترتیب، فلسفه سیاسی، فقه سیاسی و اخلاق سیاسی نامیده می‌شود (فوزی، ۱۳۸۴: ۱۴). این سه قسم از اندیشه سیاسی مانند سیستم با یکدیگر در تعامل اند و موفقیت نظام، با رعایت لوازم هر سه قسم حاصل خواهد شد. در واقع، اندیشه سیاسی، الگویی برای رسیدن به وضع مطلوب (مدینه فاضله) از نظر هر اندیشمندی است (لک‌زایی، ۱۳۸۴: ۳۰). منظور از اندیشه سیاسی امام خمینی همان منظومه فلسفی ایشان است که به اداره امور جامعه مربوط می‌شود و ارکان اندیشه سیاسی (تعیین اهداف معقول، تعیین و انتخاب ابزارهای لازم برای رسیدن به هدف، منطقی‌بودن ابزارها) را دارد.

۲. فقه سیاسی: فقه را در لغت به فهم، اما در اصطلاح، علم به احکام شرعی فرعی از منابع اربعه به صورت تفصیلی (مشکینی اردبیلی، ۱۴۰۶: ۱۵) معنا کرده‌اند. متناسب با این تعریف، معیار فقهی‌بودن هر مسئله، ارتباط آن با عمل مکلفان است؛ فقه سیاسی بخشی از فقه و عمل مکلفان است که به اداره سیاسی کشور، مسائل اجتماعی، حکومت و به اداره زندگی مردم در حوزه داخلی و خارجی مربوط می‌شود (قاسمی، ۱۳۹۱: ۱۸). به عبارت دیگر، فقه سیاسی علم به احکام فرعی شریعت در عرصه سیاست داخلی و خارجی از روی ادله تفصیلی است. مسائل فقه سیاسی، مربوط به نظم عمومی و مقررات بین‌المللی در حوزه زندگی سیاسی و اجتماعی و نیز عهده‌دار کشف، بررسی و پاسخ‌گویی به پرسش‌های نوپدید در حوزه زندگی سیاسی است (لک‌زایی، ۱۳۸۶: ۷۵). برخی از مباحث فقه سیاسی عبارت‌اند از: نوع حکومت،

شکل حکومت، حقوق مردم بر حاکمان، وظایف مردم در قبال حکومت و حاکمان، حقوق اقلیت‌های مذهبی و نوع تعامل و ارتباط حکومت اسلامی با سرزمین‌های خارج از قلمرو اسلامی (واعظی، ۱۳۸۶: ۲۶).

۳. فقه سیاسی امام خمینی: فقه سیاسی به پرسش‌ها و مسائلی که به فعل سیاسی مکلف مربوط است، می‌پردازد. امام خمینی دیدگاه‌هایشان را جمع به امور مربوط به طرز حکومت اسلامی، اختیارات ولی فقیه، وظایف حکومت اسلامی و وظایف مردم در قبال حکومت را در آثارشان بیان کرده‌اند. در ادامه به تبیین مختصر دیدگاه‌های امام در این خصوص می‌پردازیم.

۳.۱. طرز حکومت اسلامی: از دیدگاه امام خمینی، نوع و محتوای حکومت اسلامی مهم است، نه شکل آن؛ یعنی برپایی حکومتی که بتوان برنامه‌ها و قوانین الهی را در تمام زمینه‌های فردی و اجتماعی به اجرا گذاشت. در واقع، آنچه بر مردم و رهبران و فقها در حکومت اسلامی، حاکمیت دارد، قوانین و برنامه‌های اسلام است، به نحوی که همه تابع قانون و اراده الهی هستند. شکل حکومت، تابع مقتضیات زمانی و مکانی است که مردم آن را تعیین می‌کنند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸ ب: ۳۳-۳۵؛ همو، ۱۳۷۸ الف: ۳۳۴/۴).

امام، حکومت اسلامی را متفاوت با حکومت‌های استبدادی سلطنتی، مشروطه سلطنتی، دموکراسی لیبرال، دموکراسی سوسیالیستی، امپراتوری و غیر آن می‌داند. چون هدف حکومت در اسلام را زمینه‌سازی برای اجرای قوانین الهی و استقرار نظام عادلانه اجتماعی اسلام می‌داند. در واقع، در حکومت اسلامی، قانون خدا، محور همه چیز است. امام گرچه در مطرح کردن نظریه ولایت فقیه، از تعبیر حکومت اسلامی استفاده می‌کند، اما در ماه‌های منتهی به پیروزی انقلاب اسلامی و در زمان تأسیس حکومت اسلامی، عبارت «جمهوری اسلامی» را به مردم پیشنهاد می‌کند که نشان‌دهنده دو بُعد اسلامیّت و جمهوریّت حکومت اسلامی است؛ یعنی هم به دنبال حفظ محتوا بوده و هم برابر اقتضات زمانی و مکانی عمل کرده است (همو، ۱۳۷۸ ب: ۳۳-۳۵؛ همو، ۱۳۶۵: ۲۰-۲۱؛ همو، ۱۳۷۸ الف: ۳۳۴/۴ و ۲۱۳/۵). حکومت اسلامی مد نظر امام خمینی چند شاخصه مهم دارد؛ اول آنکه مبتنی بر قوانین و احکام اسلامی است و محور همه امور جامعه اسلامی باید قانون الهی باشد؛ دوم آنکه رفتار زمامداران مبتنی بر عدالت است؛ سوم آنکه با رضایت مردم به وجود می‌آید و احکام الهی و قانون خدا با رضایت اکثریت مردم به اجرا درمی‌آید (همو، ۱۳۷۸ ب: ۳۳-۳۷؛ همو، ۱۳۶۸: ۲۳؛ همو، ۱۳۷۸ الف: ۱۶/۶ و ۵۴، ۱۲۶/۸، ۵۰/۹، ۲۵۱/۱۷، ۳۶/۱۹ و ۳۷) پس حکومت اسلامی اگرچه وجوه

اشتراکی با برخی انواع حکومت‌های جهان معاصر دارد، اما به دلیل محتوای ویژه‌اش و تفاوت‌های اساسی آن با سایر حکومت‌ها، نوع خاصی از حکومت در جهان محسوب می‌شود.

۲.۳. شرایط ولی فقیه: از پرسش‌های مهم در حوزه فقه سیاسی این است که فقها با چه شرایطی دارای منصب ولایت و رهبری می‌شوند. حضرت امام به عنوان متفکر و اندیشمندی اسلامی - سیاسی به این پرسش پاسخ گفته است. وی شرایط ضروری را به دو قسم عمومی و اختصاصی تقسیم می‌کند. از نظر ایشان، فقیه باید از شرایط عامه، مثل عقل و تدبیر برخوردار باشد (همو، ۱۳۷۸ ب: ۳۷). امام پس از شرایط عامه، دو شرط اساسی را برای زمامدار حکومت اسلامی ضروری می‌داند؛ نخست، علم به قانون؛ یعنی زمامدار اسلامی باید قانون‌دان و عالم به احکام اسلام باشد. چون اگر قانون‌دان نباشد، باید تقلید کند که در این صورت قدرت حکومت شکسته می‌شود و اگر تقلید نکند، نمی‌تواند حاکم و مجری قانون اسلام باشد. در واقع، امام فقها را حاکم واقعی می‌داند که باید حاکمیت، رسماً به آنان تعلق بگیرد، نه اینکه حاکمیت در دست سلطانی باشد که از فقیه تبعیت کند. امام همچنین استدلال می‌کند که شارع به حفظ مال و جان و سرنوشت مردمان اهتمام بسیار دارد و تحقق این مطلب نیز با زمامداری فرد عالم و قانون‌دان (فقیه) میسر است. پس بنا به ضرورت عقلی، ولی فقیه و زمامدار حکومت اسلامی باید به قانون و احکام الهی علم داشته باشد و افضلیت علمی بر دیگران داشته باشد. با استفاده از به کارگیری مفهوم افضلیت علمی و اعلام معتقدنبودن امام به شرط مرجعیت برای ولی فقیه و کافی دانستن اجتهاد برای ولایت فقیه، در نامه ایشان به رئیس مجلس بازنگاری قانون اساسی، (همو، ۱۳۷۸ الف: ۳۷۱/۲۱) به دست می‌آید که منظور امام از شرط علم به قانون الهی برای حاکم اسلامی، عالم‌بودن فقیه در حد اجتهاد مصطلح در حوزه‌های علمی است نه اعلیّت مد نظر در مرجعیت شیعه. امام، علاوه بر این استدلال عقلی، رویه جاری در میان مسلمانان و احادیث و روایاتی را به عنوان مؤید استدلال خود ذکر می‌کند و همین نتیجه را از آن‌ها به دست می‌آورد (همو، ۱۳۷۸ ب: ۳۷ - ۳۹؛ همو، ۱۳۶۵: ۲۹ - ۳۱). پس شرط اساسی اول، علم است که مراد امام، علم به قانون، آن هم قانون الهی و قانون شرع است. شرط اساسی دوم، عدالت است. امام در ضرورت شرط دوم برای زمامدار حکومت اسلامی، به استدلال عقلی می‌پردازد. وی معتقد است شخص ستمگر و تبهکار نمی‌تواند مجری احکام الهی و حاکم بر جان و مال مردم باشد. زمامدار باید از کمال اعتقادی و اخلاقی برخوردار و عادل باشد؛ کسی که بنا است حدود الهی و قوانین جزایی

اسلام را اجرا کند و مسئول بیت‌المال و دخل و خرج مملکت باشد و اختیار مردم را در دست بگیرد، نباید معصیت کار و ظالم باشد. اگر زمامدار عادل نباشد، در دادن حقوق مسلمانان، اخذ مالیات و صرف صحیح آن و اجرای قانون جزا، عادلانه رفتار نخواهد کرد. امام علاوه بر این استدلال عقلی، رویه جاری در میان مسلمانان و روایاتی را به عنوان مؤید تشخیص عقلی بیان می‌کند. اساساً برابر قانون الهی، اختیار حکومت به انسان جائر سپرده نمی‌شود. چون خدا در قرآن می‌فرماید: «وَلَا يَتَّخِذُ الْظَّالِمِينَ» (بقره: ۱۲۴). پس حاکم اسلامی باید عادل باشد و به عدالت رفتار کند. برخی، کفایت و صلاحیت را شرط سوم برای زمامدار حکومت اسلامی ذکر کرده‌اند؛ ولی امام خمینی اگرچه چنین کاری را بسزا دانسته‌اند، اما خودشان دو شرط علم و عدالت را به عنوان شروط و ارکان اساسی برای حاکم اسلامی پذیرفته‌اند و بر آن تأکید کرده‌اند (همو، ۱۳۶۵: ۳۰). مراد از تدبیر و کفایت سیاسی، برخورداری از توان مدیریت و اداره کلان جامعه و داشتن شمس و درک سیاسی عمیق در خصوص مسائل، همراه با شناخت مصالح عمومی، زیرکی و تشخیص صحیح امور است (جمشیدی، ۱۳۸۸: ۵۶۹). بنابراین، از نظر امام، امر ولایت و سرپرستی مسلمانان به فقیه عادل سپرده شده است.

۳.۳. اختیارات ولی فقیه: حدود اختیار زمامدار حکومت اسلامی از موضوعاتی است که در آن اختلاف نظر وجود دارد. برخی ولایت فقیه را فقط در امور حسیه، منصب افتا و قضاوت می‌دانند و برخی دیگر معتقدند فقها در عصر غیبت، جانشینان امام معصوم علیه السلام هستند و تمامی اختیارات و وظایف آنان را، از جمله سرپرستی در اموال و انفس مسلمانان، در اختیار دارند. بعضی از گروه دوم، اختیارات ولی فقیه را در محدوده احکام شرعیه اولیه و ثانویه محصور می‌دانند؛ ولی برخی دیگر از جمله امام خمینی، علاوه بر محدوده احکام اولیه و ثانویه، حوزه اختیارات ولی فقیه را در احکام حکومتی در چارچوب مصلحت نظام سیاسی اسلام توسعه می‌دهند (فوزی، ۱۳۸۴: ۱۴۸ و ۱۴۹).

از نظر امام خمینی، بر فقیه عادل که واجد دو شرط مذکور باشد واجب است حکومت اسلامی تشکیل دهد (موسوی خمینی، ۱۳۶۵: ۳۳) و در حد امکان به اجرای قوانین الهی و استقرار نظام عادلانه اجتماعی پردازد و در صورت تشکیل حکومت، همان اختیارات، وظایف و ولایتی را که حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و امامان معصوم علیهم السلام در امر اداره جامعه و تمام مسائل مربوط به حکومت و سیاست داشتند، مثل تدارک و بسیج سپاه، تعیین ولات و استانداران، گرفتن مالیات و صرف آن در مصالح مسلمانان، فقیه عادل نیز دارد (همو، ۱۳۷۸ ب: ۴۰؛ همو، ۱۳۶۵: ۳۳).

چون او در غیبت امام عصر (عج)، متولی دین است و باید اسلام را در همه ابعاد و احکام گوناگون اجتماعی‌اش اجرا کند.

ولایت مطلقه فقیه مد نظر امام یعنی اینکه فقیه در چارچوب مصلحت عمومی و مصلحت شرع، در تمامی امور مربوط به جامعه اختیار و ولایت دارد و می‌تواند حکم صادر کند و این حکم حکومتی الزاماً حکم اولی و ثانوی نیست. اساس تشخیص و صدور حکم حکومتی، وجود مصلحت عمومی جامعه اسلامی و مصلحت شرع است. مرجع تشخیص مصلحت نیز حکومت و ولی فقیه است (جمشیدی، ۱۳۸۸: ۵۸۱ - ۵۸۷). مقصود از کلمه «اطلاق» در عبارت «ولایت مطلقه فقیه»، شمول و گسترش دامنه ولایت فقیه در تمامی زمینه‌های مربوط به امور جامعه در چارچوب مصلحت شرع و مصلحت عمومی است. این خود تقیید در عین اطلاق است. چون مقید به مقتضیات فقه و شریعت و مصالح امت است. پس مراد از کلمه «اطلاق»، مطلق بودن نسبی است در مقابل دیگر ولایت‌ها که جهت خاصی از آن‌ها مد نظر است و هرگز به معنای نامحدود بودن ولایت و اختیارات ولی فقیه نیست (معرفت، ۱۳۷۷: ۷۴ و ۷۵).

به بیان دیگر، مقصود از «ولایت مطلقه»، ولایت مطلقه در اجرای احکام اسلام است؛ یعنی اینکه اولاً فقیه و حاکم اسلامی، ولایت مطلقه‌اش، محدود به حیظه اجرا است و ثانیاً در مقام اجرای احکام اسلامی نیز باید از طریق راه‌کارهایی که خود شرع مقدس و عقل ناب بیان کرده‌اند، صورت گیرد (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۲۵۱). پس معنای ولایت مطلقه، آزادی مطلق فقیه و خودمحموری او در قانون‌گذاری و اجرای احکام الهی نیست (همان: ۴۶۳ و ۴۶۴).

بنابراین، اختیارات ولی فقیه یا ولایت مطلقه فقیه یا حکومت اسلامی از نظر امام، یعنی اینکه فقیه و حکومت اسلامی علاوه بر ولایت در امور حسبیه،^۱ منصب افتا و قضاوت، تمام اختیارات حکومتی امام معصوم علیه السلام را بر اساس مصلحت اسلام و مسلمانان نیز دارد و در صورت بروز مصلحت، در امور جزئی و فرعی نیز دارای ولایت و اختیار است. البته امام، رتبه معنوی فقیه عادل را با پیغمبر صلی الله علیه و آله و امام معصوم علیه السلام یکی نمی‌داند، بلکه معتقد است فضایل معنوی پیغمبر صلی الله علیه و آله و امام معصوم علیه السلام، افزون‌تر از فقهای عادل است؛ اما به اعتقاد ایشان، زیادی فضایل معنوی، موجب افزایش اختیارات حکومتی نمی‌شود؛ چراکه هر دو

۱. امور حسبیه به اموری گفته می‌شود که شارع مقدس راضی به تعطیلی آن‌ها نیست، متولی قهری ندارد و انجام‌دانش متوقف بر ترافع قضایی یا شکایت به دادگاه نیست؛ اموری نظیر حفظ نظام اسلامی، پاسداری از مرزهای میهن اسلامی، حفظ جوانان مسلمان از گمراهی و انحراف و جلوگیری از تبلیغات ضداسلامی از روشن‌ترین مصادیق امور حسبیه است (موسوی خمینی، ۱۳۶۵: ۷۹).

می‌خواهند قانون خدا را در جامعه اجرا کنند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸ ب: ۴۰-۴۳).

۴.۳. وظایف ولی فقیه و حکومت اسلامی: از پرسش‌های مهم در فقه سیاسی این است که ولی فقیه و حاکم اسلامی متناسب با اختیاراتش، چه وظایفی بر عهده دارد؟ امام خمینی متناسب با مبانی و اصول اندیشه سیاسی خود و هدف تأسیس حکومت اسلامی، وظایفی از قبیل حفظ اسلام (همو، ۱۳۷۸ ب: ۴۰-۴۳ و ۵۷؛ همو، ۱۳۷۸ الف: ۱۱۵/۱۵-۱۱۶ و ۱۵۳/۱۹)، اجرای قوانین الهی و برقراری نظام اجتماعی عادلانه (همو، ۱۳۷۸ ب: ۴۰-۴۳، ص ۴۴، ۶۰-۶۲؛ همو، ۱۳۷۸ الف: ۴۰۶/۲۱ و ۴۴/۴)، تأمین زمینه لازم برای رشد فضایل اخلاقی و کمال انسان (همو، ۱۳۷۸: ۶۲؛ همو، ۱۳۷۸ الف: ۵۱/۱۹)، تأمین امنیت و رفاه نسبی برای عموم مردم (همو، ۱۳۷۸ الف: ۲۰۱/۴؛ همو، ۱۳۷۸ ب: ۶۲ و ۵۷؛ همو، ۱۳۷۸ الف: ۵۱۸/۵)، حفظ هویت، استقلال و تمامیت ارضی (همو، ۱۳۷۸ الف: ۵۳۳/۱۳-۵۳۵؛ ۱۵۹/۱۰؛ ۴۲۷/۲۱ و ۴۱۴-۴۱۷)، توجه به مصالح اسلام و مسلمانان (همو، ۱۳۷۸ الف: ۳۰۱-۳۰۰/۲۱)، خدمت به مردم مخصوصاً به طبقات محروم (همو، ۱۳۷۸ الف: ۷۸/۱۸-۷۹ و ۲۰۱/۴)، جلب رضایت مردم (همو، ۱۳۷۸ الف: ۲۵۳/۱۷؛ ۳۷۸/۱۸ و ۳۷۹؛ ۴۹۱/۱۶ و ۴۲۶/۲۱) را برای ولی فقیه و حکومت اسلامی برمی‌شمارد. بنابراین، از دید امام، ولی فقیه و حکومت اسلامی، وظایف مهمی از جمله حفظ اسلام، اجرای قوانین الهی و برقراری نظام عادلانه اجتماعی، تأمین زمینه برای رشد فضایل اخلاقی و کمال انسان، تأمین امنیت و رفاه نسبی برای امور مردم، حفظ هویت، استقلال و تمامیت ارضی، توجه به مصالح اسلام و مسلمانان و خدمت به مردم، مخصوصاً به طبقات محروم، را بر عهده دارند.

بر اساس مباحث فوق، در تحقیق حاضر کوشیده‌ایم با ابتدای بر ساحت فقه سیاسی امام، گزاره‌هایی در باب ساختار و شکل حکومت اسلامی و نیز اختیارات و وظایف ولی فقیه استخراج و مبنای طراحی گویه‌های پرسش‌نامه قرار دهیم. از آنجایی که مقاله حاضر برگرفته از تحقیقی گسترده در باب اندیشه سیاسی امام است و در تحقیق مذکور پرسش‌های متعددی در ابعاد گوناگون اندیشه سیاسی امام گنجانده شده بود، بنابراین در طراحی پرسش‌نامه، اصل را بر اختصار گذاشتیم و هر کدام از ابعاد اندیشه سیاسی امام را با تعداد محدودی پرسش سنجیدیم. در مقاله حاضر نیز، برای سنجش ساحت فقه سیاسی امام از پنج گویه استفاده کرده‌ایم. بدیهی است بررسی پیمایشی میزان آشنایی نسل سوم انقلاب با فقه سیاسی امام خمینی خود مستلزم تحقیق مستقلی است که در آن ابعاد مختلف فقه سیاسی امام به تفکیک سنجیده شود. به رغم نکته فوق، این مقاله، به سهم خود، توانسته است دریچه‌ای به فقه سیاسی امام بگشاید و راه را برای بررسی تفصیلی آن هموار کند.

روش تحقیق

با توجه به موضوع تحقیق حاضر، یعنی بررسی میزان آشنایی جوانان با اندیشه فقه سیاسی امام خمینی، از روش «پیمایش»^۱ استفاده شده است. جمعیت آماری این پژوهش، طلاب و دانشجویان شهر قم، یعنی جوانان سنین ۲۰ تا ۳۰ ساله، در دو مقطع تحصیلی کارشناسی / سطح دو و کارشناسی ارشد / سطح سه هستند.

در تحقیق حاضر با بهره‌گیری از فرمول نمونه‌گیری کوکران با دقت احتمالی مطلوب ($d=0/04$) حجم نمونه ۶۰۰ نفر تعیین شد. اطلاعات و داده‌های لازم با ابزار پرسش‌نامه (محقق ساخته) گردآوری شده‌اند. برای انتخاب پاسخ‌گویان از روش نمونه‌گیری ترکیبی استفاده شد؛ به این معنا که با ترکیب دو روش طبقه‌ای و سهمیه‌ای و افزایش تعداد نمونه و سطح پوشش گروه‌های مختلف از نظر مقاطع تحصیلی، جنس، سن و رشته‌های تحصیلی، تلاش شد ویژگی‌های نمونه آماری در حد امکان با جمعیت آماری شباهت ساختاری داشته باشند. افراد نمونه، از میان دانشجویان دانشگاه‌های مختلف (دانشگاه قم، دانشگاه پیام نور مرکز قم، دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم، دانشگاه مفید قم و دانشگاه تهران - پردیس قم) و نیز طلاب مراکز مختلف حوزوی (مدرسه علمیه فیضیه، مدرسه آیة‌الله گلپایگانی، مدرسه علمیه حقانی، مدرسه علمیه امام محمد باقر علیه السلام، مدرسه علمیه معصومیه (برادران)، جامعه الزهراء علیها السلام و مؤسسه آموزش عالی حوزوی معصومیه (خواهران))، انتخاب شدند. همچنین، برای افزایش اطمینان از پوشش مناسب جمعیت آماری، افزون بر تعداد مراکز دانشگاهی و حوزوی، با نمونه‌گیری از زمان (توزیع پرسش‌نامه در زمان‌های مختلف) و مکان (توزیع پرسش‌نامه در مکان‌های مختلف) اقدام به تکمیل پرسش‌نامه شد.

برای سنجش روایی مقیاس از «اعتبار صوری» استفاده شده است. در اعتبار صوری، پرسش‌نامه در اختیار متخصصان (محققان حوزوی و استادان دانشگاهی) قرار گرفته و نظرات اصلاحی آنان اعمال شده است. برای سنجش ضریب پایایی پرسش‌های تحقیق از تکنیک آلفای کرونباخ استفاده شده است. این روش، رایج‌ترین روش اندازه‌گیری ضریب پایایی است (دواس، ۱۳۷۶: ۲۵۲). با استفاده از تکنیک مذکور، گویه‌ها و شاخص‌های فاقد همسازی درونی حذف و گویه‌های دارای انسجام، انتخاب شده‌اند. مقدار آلفای ۷۵ درصد بر پایایی

۱. در روش پیمایش، اطلاعات مربوط به ویژگی‌های یکسان دست‌کم دو مورد (آزمودنی) در یک مقطع زمانی، گردآوری و به صورت ماتریس متغیر بر حسب داده‌های موردی تنظیم می‌شود. داده‌های جمع‌آوری شده با بهره‌گیری از روش‌های تحلیل کمی، بر اساس مقایسه ویژگی‌های موردها، پردازش و تحلیل می‌شوند.

بالا، مقدار ۴۵-۷۵ درصد بر پایایی متوسط و کمتر از ۴۵ درصد بر پایایی کم دلالت دارد (کرم‌الهی، ۱۳۹۰: ۳۱۷-۳۱۹). مقدار کلی آلفای مقیاس مربوط به نتایج آزمون پایایی ۰/۷۴ است که بر پایایی بالا دلالت دارد. داده‌های به دست آمده از پرسش‌نامه با استفاده از نسخه نوزدهم نرم‌افزار آماری spss تحلیل شده است.

یافته‌های تحقیق

در تحلیل داده‌ها، هم ویژگی‌های فردی و خانوادگی پاسخ‌گویان و هم میزان آشنایی طلاب و دانشجویان شهر قم با اندیشه سیاسی امام به تفکیک بررسی شد. نمرات پاسخ‌گویان با استفاده از نرم‌افزار spss استانداردسازی شد و به نمره‌ای از ۱ تا ۱۰۰ تبدیل گردید. در ادامه، تصویری اجمالی از یافته‌های مهم تحقیق ترسیم می‌شود.

الف. یافته‌های توصیفی

برخی از مهم‌ترین یافته‌های توصیفی عبارت‌اند از:

۱. ویژگی‌های فردی و خانوادگی پاسخ‌گویان

بررسی ویژگی‌های زمینه‌ای پاسخ‌گویان نشانگر توزیع یکسان نمونه آماری در بین طلاب و دانشجویان است. وضعیت توزیع سایر متغیرهای زمینه‌ای به این شرح است: ۶۱ درصد مرد و ۳۹ درصد زن؛ ۳۴ درصد متأهل و ۶۶ درصد مجرد؛ ۹۵ درصد شهری و ۵ درصد روستایی. بررسی وضعیت تحصیلی پاسخ‌گویان و والدین آنان نشان می‌دهد از کل پاسخ‌دهندگان، ۸۰ درصد در مقطع کارشناسی / سطح دو و ۲۰ درصد در مقطع کارشناسی ارشد / سطح سه حوزه، مشغول به تحصیل‌اند؛ ۸۶ درصد مادران و ۷۵ درصد پدران جامعه آماری از نظر تحصیلات در مقطع تحصیلی دیپلم و پایین‌تر، ۲۰ درصد مادران و ۱۰/۲ درصد پدران دارای تحصیلات کارشناسی / سطح دو و ۱۵/۵ درصد پدران و ۳/۷ درصد مادران در سطح کارشناسی ارشد یا دکترا / سطح سه یا سطح چهار حوزه هستند.

۲. میزان آشنایی طلاب و دانشجویان با فقه سیاسی اندیشه سیاسی امام

در این مبحث، با بهره‌گیری از روش‌های تحلیل آماری، تصویری اجمالی از میزان آشنایی پاسخ‌گویان با اندیشه فقه سیاسی امام خمینی به تفکیک متغیرهای زمینه‌ای، ترسیم می‌شود.

جدول شماره ۱: میزان آشنایی طلاب و دانشجویان با فقه سیاسی اندیشه سیاسی امام به تفکیک

متغیرهای زمینه‌ای

میزان آشنایی	متغیرها	
۷۴/۲۵	مرد	جنس
۷۳/۵	زن	
۷۰/۲۵	۲۲-۲۰	سن
۷۵/۷۵	۲۵-۲۳	
۷۸/۲۵	۲۸-۲۶	
۷۶	۳۰-۲۹	
۷۴	مجرد	وضعیت تأهل
۷۴	متاهل	
۷۴/۲۵	شهری	محل سکونت
۷۰/۲۵	روستایی	
۷۷	حوزوی	محل تحصیل
۷۱	دانشگاهی	
۷۳	کارشناسی / سطح دو	مقطع تحصیلی
۷۸	کارشناسی ارشد / سطح سه	

مطابق داده‌های جدول بالا، در مجموع میزان آشنایی طلاب و دانشجویان با ساحت فقه سیاسی در اندیشه سیاسی امام نسبتاً زیاد است؛ به این معنا که میانگین نمره کل آنان بیش از ۷۰ امتیاز است. در این میان، به نظر می‌رسد تأثیر تفاوت ویژگی‌های زمینه‌ای پاسخ‌گویان در میزان آشنایی آنان با فقه سیاسی امام در خصوص متغیر جنسیت و وضعیت تأهل معنابه نیست. در مقابل، متغیرهای سن، محل سکونت، محل تحصیل و مقطع تحصیلی، در میزان آشنایی پاسخ‌گویان با فقه سیاسی اندیشه سیاسی امام مؤثر بوده است؛ یعنی میزان آشنایی پاسخ‌گویان شهری ۴ امتیاز بیشتر از کسانی است که محل سکونت خود را روستا اعلام کرده‌اند. میزان آشنایی گروه سنی ۲۳ تا ۲۵، ۲۶ تا ۲۸ و ۲۹ تا ۳۰ ساله‌ها نسبت به گروه سنی ۲۰ تا ۲۲ ساله‌ها، همچنین، میزان آشنایی طلاب نسبت به دانشجویان و میزان آشنایی طلاب و دانشجویان مقطع ارشد/ سطح سه نسبت به مقطع کارشناسی / سطح دو، با اندیشه سیاسی امام، بیشتر است؛

جدول شماره ۲: میزان آشنایی دانشجویان با فقه سیاسی اندیشه سیاسی امام به تفکیک

دانشگاه‌های قم

متغیر	دانشگاه قم	پیام نور	آزاد اسلامی	مفید	پر دیس قم
فقه سیاسی	۷۱/۹۳	۷۲/۲۲	۶۶/۵۱	۷۰/۹۸	۷۲/۶۹

جدول شماره ۳: میزان آشنایی طلاب با فقه سیاسی اندیشه سیاسی امام به تفکیک مراکز حوزوی

قم

متغیر	مدرسه	مدرسه	مدرسه	مدرسه	مدرسه علمیه	جامعه الزهرا	مؤسسه آموزش عالی معصومیه (خواهران)
فقه سیاسی	۷۵/۲۷	۷۷/۲۳	۷۹/۱۷	۷۵	۸۰/۵۶	۸۱/۱	۷۵

بر اساس یافته‌های جداول فوق، در میان مراکز دانشگاهی میزان آشنایی دانشجویان دانشگاه تهران (پر دیس قم) با فقه سیاسی امام خمینی، با میانگین ۷۲/۶۹ در رتبه اول و دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم با میانگین ۶۶/۵۱ در رتبه آخر قرار دارد. همچنین، یافته‌ها نشان می‌دهد میزان آشنایی دانشجویان دانشگاه‌های دولتی با فقه سیاسی امام بیشتر از دانشجویان دانشگاه غیرانتفاعی، و میزان آشنایی دانشجویان دانشگاه غیرانتفاعی بیشتر از دانشجویان دانشگاه آزاد است.

میزان آشنایی طلاب با فقه سیاسی امام نسبت به دانشجویان، حدود ۷ درصد بیشتر است. این تفاوت می‌تواند ناشی از فضای علمی، مواد آموزشی و انگیزه بیشتر طلاب و خاستگاه اندیشه سیاسی امام در حوزه علمیه قم باشد.

میزان آشنایی طلاب تحت برنامه با فقه سیاسی امام بیشتر از طلاب آزاد است. این نتیجه، نشانه هدفمند بودن آموزش، آمادگی بیشتر طلاب تحت برنامه و تأثیر محیط است.

میزان آشنایی طلاب جامعه الزهرا با فقه سیاسی امام با میانگین ۸۱/۱ در رتبه اول و میزان آشنایی طلاب مدرسه علمیه امام محمد باقر علیه السلام و مؤسسه آموزش عالی معصومیه (خواهران) با میانگین ۷۵ در رتبه آخر قرار می‌گیرد.

جدول شماره ۴: توزیع پاسخ‌گویان به تفکیک گویه‌های متغیر فقه سیاسی

شماره گویه‌ها	گویه‌های فقه سیاسی	قطعاً متعلق به امام است	به احتمال زیاد متعلق به امام است	به احتمال کم متعلق به امام است	قطعاً متعلق به امام نیست	جمع
۱	شکل حکومت در اسلام تابع مقتضیات زمانی و مکانی است که توسط ولی فقیه تعیین می‌شود.	۳۲	۳۶/۳	۲۱/۸	۱۰	۱۰۰
۲	انگیزه الهی و وحدت کلمه ملت، دو رکن اصلی پیروزی و بقای انقلاب اسلامی است.	۵۸/۸	۳۱/۲	۸/۲	۱/۹	۱۰۰
۳	بر اساس نظریه ولایت مطلقه فقیه، حکومت اسلامی از تمام اختیارات حکومتی معصومین <small>علیهم‌السلام</small> بر اساس مصلحت اسلام و مسلمین برخوردار است.	۴۴/۷	۲۸/۷	۱۷/۳	۹/۲	۱۰۰
۴	ولایت مطلقه فقیه یعنی ولایت‌داشتن و اختیار فقیه در تمامی امور شخصی و اجتماعی مردم.	۲۸	۲۴	۱۹	۲۹	۱۰۰
۵	قوای مسلح اعم از نظامی، انتظامی و بسیج، ضمن دفاع از اصل نظام، بایستی عضو حزب یا گروهی شوند.	۹/۳	۱۴/۸	۲۴/۹	۵۱	۱۰۰

جدول شماره ۵: توزیع پاسخ‌گویان بر حسب متغیر فقه سیاسی

گزینه‌ها	فراوانی	درصد	درصد معتبر
قطعاً متعلق به امام است.	۹۵	۱۵/۸	۱۷/۱
به احتمال زیاد متعلق به امام است.	۳۴۶	۵۷/۷	۶۲/۲
به احتمال کم متعلق به امام است.	۱۱۳	۱۸/۸	۲۰/۳
قطعاً متعلق به امام نیست.	۲	۰/۳	۰/۴
بی‌پاسخ	۴۴	۷/۳	—
جمع	۶۰۰	۱۰۰	۱۰۰

بر اساس یافته‌های جداول فوق، بیشترین میزان آشنایی طلاب و دانشجویان شهر قم با فقه سیاسی امام خمینی، مربوط به گویه ۲ (انگیزه الهی و وحدت کلمه ملت، دو رکن اصلی پیروزی و بقای انقلاب اسلامی است) است؛ چون ۵۹ درصد پاسخ‌گویان، گزینه «قطعاً متعلق به امام است» و ۳۱ درصد آنان، گزینه «به احتمال زیاد متعلق به امام است» را انتخاب کرده‌اند؛ یعنی ۹۰ درصد پاسخ‌گویان می‌دانند که حضرت امام، انگیزه الهی و وحدت کلمه ملت را دو رکن اصلی پیروزی و بقای انقلاب اسلامی معرفی کرده است.

حدود ۷۶ درصد پاسخ‌گویان به گویه ۵ (قوای مسلح اعم از نظامی، انتظامی و بسیج، ضمن دفاع از اصل نظام، بایستی عضو حزب یا گروهی شوند) پاسخ صحیح داده‌اند، که در رتبه دوم در بُعد فقه سیاسی قرار دارد؛

حدود ۷۴ درصد پاسخ‌گویان به گویه ۳ (بر اساس نظریه ولایت مطلقه فقیه، حکومت اسلامی از تمام اختیارات حکومتی معصومین علیهم‌السلام بر اساس مصلحت اسلام و مسلمین برخوردار است)، پاسخ درست داده‌اند، که در رتبه سوم میزان آشنایی طلاب و دانشجویان با اندیشه سیاسی امام در بُعد فقه سیاسی قرار دارد. در واقع، ۷۴ درصد از جوانان ما با مفهوم «ولایت مطلقه فقیه» آشنایی دارند؛ این در حالی است که ولایت مطلقه فقیه ستون اصلی نظام جمهوری اسلامی ایران است و مخالفان نظام اسلامی از زمان تأسیس آن تاکنون مرتباً در اشاعه تفسیر انحرافی از مفهوم ولایت مطلقه فقیه می‌کوشند و جامعه هدف آنان، به‌خصوص، نسل سوم انقلاب اسلامی است. یافته فوق نشان می‌دهد درصد زیادی از طلاب و دانشجویان شهر قم به‌درستی می‌فهمند که ولایت مطلقه فقیه مد نظر بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران و نظریه‌پرداز اصلی انقلاب اسلامی چیست. البته، به دست آمدن این میزان از آشنایی، محصول تلاش جمعی همه عوامل جامعه‌پذیری سیاسی و موافقان انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی

ایران در تبیین این مفهوم کلیدی اندیشه سیاسی امام خمینی است.

کمترین میزان آشنایی پاسخ‌دهندگان با اندیشه سیاسی امام در بُعد فقه سیاسی، مربوط به گویه ۱ (شکل حکومت در اسلام تابع مقتضیات زمانی و مکانی است که توسط ولی فقیه تعیین می‌شود) است. چون اگرچه ۳۲ درصد پاسخ‌گویان متوجه شده‌اند که این عبارت و تفکر متعلق به اندیشه سیاسی امام خمینی نیست، ولی ۶۸ درصد آنان به اشتباه فکر کرده‌اند که امام چنین اندیشه‌ای دارند. به عبارت دیگر، طلاب و دانشجویان به خوبی و در حد مطلوبی نیاموخته‌اند که بر اساس اندیشه سیاسی امام، شکل حکومت در اسلام تابع مقتضیات زمانی و مکانی است که «مردم» تعیین می‌کنند. همان‌گونه که آمد، در اندیشه سیاسی امام، آنچه واجد اصالت و اهمیت است، محتوای حکومت اسلامی است، که همان قوانین و احکام الهی است، اما شکل حکومت را «مردم» به اقتضای اوضاع زمانی و مکانی تعیین می‌کنند؛ یعنی در این زمینه می‌شود انعطاف به خرج داد و متناسب با نظر مردم و وضعیت هر جامعه، تصمیم گرفت. تشخیص ناقص اندیشه سیاسی امام مبنی ضعف طلاب و دانشجویان شهر قم در فراگیری اندیشه سیاسی امام است.

همچنین ۵۲ درصد از پاسخ‌گویان به گویه ۴ (ولایت مطلقه فقیه یعنی ولایت داشتن و اختیار فقیه در تمامی امور شخصی و اجتماعی مردم) پاسخ نادرست داده‌اند؛ به عبارت دیگر، ۴۸ درصد از پاسخ‌گویان متوجه شده‌اند که گویه مذکور از اندیشه سیاسی امام خمینی نیست. با توجه به این یافته، می‌توان ادعا کرد که طلاب و دانشجویان شهر قم به خوبی و در حد مطلوبی نیاموخته‌اند که بر اساس اندیشه سیاسی امام، معنای ولایت مطلقه فقیه، ولایت داشتن و اختیار فقیه در تمامی امور اجتماعی مردم است و فقیه در امور خصوصی و شخصی مردم، ولایت و اختیار ندارد. با توجه به نتیجه پاسخ طلاب و دانشجویان شهر قم به گویه‌های ۱، ۳ و ۴ فقه سیاسی، می‌توان ادعا کرد که آنان هنوز با همه زوایای مربوط به مفهوم «ولایت مطلقه فقیه» از دیدگاه حضرت امام، آشنایی لازم و کافی ندارند.

در نگاهی کلی به نتایج تحقیق، روشن می‌شود که ۷۹ درصد پاسخ‌گویان با فقه سیاسی امام خمینی به میزان زیاد و بسیار زیاد آشنایی دارند؛ اگرچه ناآشنایی یا آشنایی کم ۲۱ درصد از پاسخ‌گویان با این قسم از اندیشه سیاسی امام، معتنا به است و باید برای آن چاره‌اندیشی کرد.

ب. یافته‌های تحلیلی

مهم‌ترین یافته‌های تحلیلی تحقیق حاضر در خصوص میانگین نمره آشنایی طلاب و دانشجویان شهر قم با فقه سیاسی امام خمینی به شرح ذیل است:

۱. با ملاحظه یافته‌های پژوهش حاضر آشکار می‌شود که میزان آشنایی طلاب و دانشجویان شهر قم با آن دسته از گویه‌هایی که از مبانی و اصول مسلم اسلام و از محکمت اندیشه سیاسی امام خمینی به حساب می‌آیند، بیشتر است؛ مثل آشنایی زیاد پاسخ‌گویان با گویه ۲ فقه سیاسی؛

۲. با توجه به میانگین نمره میزان آشنایی پاسخ‌گویان با فقه سیاسی امام (۷۴/۰۱)، می‌توان نتیجه گرفت که عوامل اولیه (خانواده، همسالان، نهادهای مذهبی) و ثانویه (دستگاه آموزشی کشور، رسانه‌های گروهی، احزاب و گروه‌ها) جامعه‌پذیری سیاسی جمهوری اسلامی ایران، در انتقال فقه سیاسی بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران به دانشجویان و طلاب نسل سوم انقلاب اسلامی، تقریباً موفق عمل کرده‌اند؛

۳. با عنایت به یافته‌های پژوهش حاضر و ملاحظه میانگین نمرات دانشجویان و طلاب در حال تحصیل مقاطع کارشناسی / سطح دو، و کارشناسی ارشد / سطح سه شهر قم، که شهر علم و دانش و پایگاه اصلی امام خمینی بوده است، در میزان آشنایی آنان با فقه سیاسی امام، می‌توان پیش‌بینی کرد، احتمالاً دانشجویان و طلاب سایر شهرستان‌ها که از امکانات علمی، آموزشی و تبلیغی کمتری نسبت به قم برخوردارند و از مرکز سیاست، قدرت و مراکز فراوان علمی دور هستند، همچنین، قشرهای دیگر نسل سوم انقلاب اسلامی ایران، مثل قشر کارگر، کشاورز و مشاغل آزاد، نسبت به دانشجویان و طلاب شهر قم آشنایی کمتری دارند. بنابراین، با پژوهش‌هایی مستقل در خصوص کشف میزان آشنایی دانشجویان و طلاب شهرستانی و قشرهای دیگر نسل سوم انقلاب اسلامی، می‌توان به وضع موجود وقوف یافت و برای تقویت و ارتقای میزان آشنایی آنان با ابعاد مختلف اندیشه سیاسی امام، راه کارهای مناسبی عرضه کرد.

۴. طبق یافته تحقیق، طلاب و دانشجویان شهر قم، با مفهوم «ولایت مطلقه فقیه» و «حوزه اختیارات ولی فقیه» مطابق اندیشه سیاسی امام، آشنایی کافی ندارند. با توجه به محوریت ولایت فقیه در جمهوری اسلامی ایران، آشنایی ناکافی یا غلط آنان از مفهوم مذکور و اختیارات شرعی و قانونی وی، می‌تواند تهدیدی بالقوه برای مشروعیت نظام به حساب آید. بنابراین، استمرار این وضعیت به معنای سوزاندن فرصت «داشتن زمینه لازم برای تحقق

اندیشه سیاسی امام و اهداف انقلاب» و جلب رضایت مردم است. پس، بر مسئولان و همه عوامل جامعه‌پذیری سیاسی است که با اولویت‌بخشی در این زمینه آسیب‌شناسی کنند و با معرفی راه کارهای مناسب، به دنبال بهبود وضع موجود باشند.

نتیجه‌گیری

بی‌شک منظومه اندیشه سیاسی امام خمینی مبنای تأسیس جمهوری اسلامی ایران بوده، استمرار آن منوط به موفقیت نظام در حفظ و انتقال آن اندیشه به نسل آینده است. چون مرحله‌آشنایی پایه رفتار است. مقاله حاضر میزان آشنایی طلاب و دانشجویان شهر قم را با یکی از ابعاد اندیشه سیاسی امام بررسی کرده است. بنابراین، پرسش اصلی پژوهش این است که میزان آشنایی طلاب و دانشجویان شهر قم با فقه سیاسی امام خمینی چقدر است. برای بررسی پرسش مذکور نخست ابعاد مختلف فقه سیاسی امام مثل طرز حکومت اسلامی، شرایط، اختیارات و وظایف ولی فقیه به اختصار و به صورت روان تبیین و شاخص‌های هر یک استخراج شد. با ملاحظه ضرورت پرهیز از اطنا ب بیش از حد تحقیق و رعایت اصل اختصار، پرسش‌نامه با تعداد محدودی پرسش برای فهم میزان آشنایی مخاطبان با شکل حکومت اسلامی، مفهوم ولایت مطلقه فقیه، اختیارات و وظایف ولی فقیه طراحی شد، تا بدین وسیله راه برای بررسی تفصیلی محققان دیگر در بررسی میزان آشنایی نسل آتی با اندیشه سیاسی و فقه سیاسی امام هموار شود.

با اجرای پیمایش، طبقه‌بندی و تحلیل داده‌ها، یافته‌های تحقیق در دو قسم توصیفی و تحلیلی عرضه شد. طبق نتیجه به دست آمده، طلاب و دانشجویان شهر قم در مجموع به میزان ۷۴ درصد با فقه سیاسی امام آشنایی دارند. با این حال، با توجه به سطح عالی تحصیلات پاسخ‌گویان و انتخاب جامعه نمونه از شهر قم، این میزان از آشنایی، کافی به نظر نمی‌رسد. به ویژه اینکه آشنایی نسل جدید با مفهوم کلیدی ولایت مطلقه فقیه، کمتر از ۵۰ درصد است؛ در حالی که آشنایی کافی نسل جدید با حداقل‌های مربوط به فقه سیاسی امام برای استمرار نظام جمهوری اسلامی ایران با محوریت اندیشه سیاسی امام ضروری است.

از نتایج پژوهش حاضر این است که سه متغیر جنس (مرد/زن)، وضع تأهل و محل سکونت (شهری/روستایی) طلاب و دانشجویان شهر قم در میزان آشنایی آنان با فقه سیاسی امام مؤثر نبوده است، ولی سه متغیر محل تحصیل (حوزه علمیه به صورت آزاد و تحت برنامه مدارس علمیه و بین دانشگاه‌های دولتی، غیرانتفاعی و آزاد)، سن (بین گروه‌های سنی

۲۰ تا ۲۲/۲۳ تا ۲۵/۲۶ تا ۲۸/۲۹ تا ۳۰) و مقطع تحصیلی (کارشناسی / سطح دو و کارشناسی ارشد/ سطح سه) پاسخ گویان در میزان آشنایی آنان با فقه سیاسی امام تأثیرگذار بوده است و این مطلب نشانگر اهمیت سطوح عالی تحصیلی و محل تحصیل فراگیران است. بنابراین، تقویت برنامه‌ریزی و توسعه مدارس تحت برنامه برای طلاب حوزه‌های علمیه و تلاش بیشتر در ارتقای سطح کیفی آموزش دانشگاه‌های غیردولتی و غیرانتفاعی لازم است. از نتایج دیگر پژوهش حاضر این است که پاسخ گویان با اصول و محکّمات فقه سیاسی امام آشنایی بیشتری دارند. احتمالاً علاوه بر قدمت موضوع در جامعه ایران، هماهنگی، انسجام و تلاش مستمر عوامل جامعه‌پذیری سیاسی جمهوری اسلامی ایران در انتقال فقه سیاسی امام به نسل جدید در آن تأثیرگذار بوده است.

برای آشنایی بیشتر طلاب و دانشجویان با فقه سیاسی امام می‌توان با تأسیس رشته فقه سیاسی امام خمینی در دانشگاه و حوزه علمیه، برگزاری دوره‌های آموزشی کوتاه‌مدت، برگزاری مسابقات متنوع رادیویی و تلویزیونی در ترویج فقه سیاسی امام، مثل مسابقه کتاب‌خوانی و مقاله‌نویسی، برگزاری همایش‌ها و جلسات پرسش و پاسخ در خصوص پاسخ به شبهات مربوط به فقه سیاسی امام، اقدام مؤثری انجام داد.

امید است با انجام به‌موقع و درست وظایف و استفاده از فرصت‌ها بتوانیم موجبات استمرار نظام جمهوری اسلامی ایران را با محوریت اندیشه سیاسی امام و با مقبولیت فراگیر فراهم کنیم.

کتابنامه

* قرآن کریم.

۱. جمشیدی، محمدحسین (۱۳۸۸)، اندیشه سیاسی امام خمینی (ره)، تهران: پژوهشکده امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی وابسته به مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ دوم.
۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۱)، ولایت فقیه: ولایت، ققاهت و عدالت، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ چهاردهم.
۳. دواس، دی. ای (۱۳۷۶)، پیمایش در تحقیقات اجتماعی، ترجمه: هوشنگ نایبی، تهران: نشر نی، چاپ ششم.
۴. فوزی، یحیی (۱۳۸۴)، اندیشه سیاسی امام خمینی (ره)، قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها.
۵. قاسمی، علی (۱۳۹۱)، «مختصات فقه سیاسی در اندیشه رهبری»، در: زمانه، ش ۲۳ - ۲۴.
۶. کرم‌الهی، نعمت‌الله (۱۳۹۰)، اینترنت و دینداری، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ اول.
۷. لک‌زایی، نجف (۱۳۸۴)، سیر تطور تفکر سیاسی امام خمینی (ره)، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ سوم.
۸. _____ (۱۳۸۶)، درآمدی بر مستندات قرآنی فلسفه سیاسی امام، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ اول.
۹. مشکینی اردبیلی، علی (۱۴۰۶)، تحریر المعالم، قم: دفتر نشر الهادی، چاپ چهارم.
۱۰. معرفت، محمدهادی (۱۳۷۷)، ولایت فقیه، قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، چاپ اول.
۱۱. موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۶۵)، شئون و اختیارات ولی فقیه، ترجمه مبحث ولایت فقیه از کتاب البیع، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
۱۲. _____ (۱۳۶۸)، وصیت‌نامه سیاسی - الهی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
۱۳. _____ (۱۳۷۸ الف)، صحیفه امام، مجموعه آثار امام خمینی (ره)، ج ۴، ۵، ۱۰، ۱۳، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹ و ۲۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول.
۱۴. _____ (۱۳۷۸ ب)، ولایت فقیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ نهم.
۱۵. واعظی، احمد (۱۳۸۶)، حکومت اسلامی؛ درس‌نامه اندیشه سیاسی اسلام، قم: مرکز تألیف متون درسی حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.

مطالعه چگونگی و کارکردهای گفت‌وگو در سیره نبوی با نگاهی به نظریه کنش ارتباطی

* محسن الویری

** حسین مهربانی فر

چکیده

گفت‌وگو که به عنوان ضرورتی گریزناپذیر برای ایجاد تفاهم و رفع اختلافات و رشد اندیشه در زندگی بشری است، موضوع مطالعه مکاتب مختلف فلسفی و گرایش‌های مختلف فکری قرار گرفته است. در سنت اسلامی هم همواره گفت‌وگو به عنوان راهبردی کلیدی در حل منازعات و گسترش همدلی و هم‌بانی مورد توجه واقع شده است. این پژوهش به منظور شناخت هر چه بیشتر سنت اسلامی در زمینه گفت‌وگو با مطالعه سیره نبوی در گستره گفت‌وگوی میان فردی و گروهی در پی فهم و تحلیل چگونگی و کارکردهای گفت‌وگو در سیره عملی پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله در صدر اسلام با نگاهی به نظریه کنش ارتباطی هابرماس است. مطالعه گفت‌وگوهای پیامبر صلی الله علیه و آله با تکیه بر سیره نگاشت‌ها ما را به این نتیجه رساند که گفت‌وگوهای آن حضرت از مشخصه‌هایی همچون «برابری در گفت‌وگو» و «دادن آزادی بیان»، «صبر و حوصله»، «استماع دقیق» برخوردار بوده و کارکردهایی از قبیل «تبلیغ»، «حفظ همگرایی» و «رفع شبهات» داشته است. تحلیل این یافته‌ها بر اساس نظریه کنش ارتباطی هابرماس، اشتراک و قرابت ظاهری بسیار زیاد این دو رویکرد به گفت‌وگو را، در عین تفاوت در بنیان‌های معرفتی می‌نمایاند. محوریت عقل عرفی و تأکید بر اجماع و حقیقت بین‌الاذهانی در ایده گفت‌وگوی هابرماس و محوریت عقل وحیانی و تأکید بر حقیقت قدسی در رویکرد توحیدی پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله از جمله این تفاوت‌های بنیادین است.

کلید واژه‌ها

گفت‌وگو، اسلام، پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله، کنش ارتباطی، هابرماس.

مقدمه

گفت‌وگو به عنوان راهبردی در جهت به اشتراک گذاشتن افکار و عقاید، گسترش دامنه فهم، افزایش مفاهمه، راه‌حل بسیاری از مشکلات ناشی از عدم شناخت یا سوء تفاهم و سرانجام ابزاری برای رشد و شکوفایی خرد و اندیشه، موضوع مورد مطالعه بسیاری از فلاسفه و نظریه‌پردازان علوم انسانی و اجتماعی از زمان یونان باستان تا کنون بوده است. در دوران معاصر، یورگن هابرماس از جمله اندیشمندان علوم اجتماعی است که مفهوم گفت‌وگو را ذیل نظریه کنش ارتباطی و نیز در بستر حوزه عمومی، به عنوان راهبردی برای گسترش تفاهم و تبادل نظر مطرح می‌کند. مطلوب هابرماس در جامعه‌ای دموکراتیک، گونه‌ای از کنش ارتباطی است که محوریت آن گفت‌وگوی میان فردی برای نیل به تفاهم و توافق از رهگذر استدلال است؛ جامعه و نظامی اجتماعی که در آن تصمیم‌ها و به اجرا درآوردن آن‌ها به شیوه استدلالی صورت می‌بندد.

در سنت اسلامی هم، گفت‌وگو به عنوان ابزاری کلیدی در ابلاغ پیام الهی و حل منازعات و گسترش تفاهم جمعی همواره مورد تأکید بوده است؛ گواه این سخن انبوه آیات و روایات و گزارش‌های تاریخی مربوط به رفتار معصومان علیهم‌السلام است.

در صدر اسلام، پیامبر اعظم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به عنوان رسول الهی در دعوت خویش به سوی حق، فراوان از این راهبرد بهره می‌گرفتند و اساساً آن‌چه که موجبات پیشرفت و گسترش هر چه سریع‌تر اسلام را فراهم آورد، کیفیت و سبک گفت‌وگوی خاص آن حضرت با مخاطبان خود بود.

جنگ روانی سنگین اسلام‌هراسی و متهم کردن اسلام به بنیادگرایی افراطی و خشونت در فضای کنونی جهانی، ضرورت بازخوانی متون دینی و سنت و سیره پیشوایان اسلامی را برای نشان دادن جایگاه گفت‌وگو در آموزه‌های اسلام بیشتر کرده است. پژوهش حاضر کوشیده است با مطالعه اسناد تاریخی موجود به‌ویژه سیره‌نگاشت‌ها، اهداف و کاربردهای گفت‌وگو را در سیره نبوی و نیز سبک‌های گفت‌وگوی ایشان با دیگران را تبیین کند و از این رهگذر به این پرسش پاسخ دهد که تحلیل گفت‌وگوهای پیامبر اعظم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با نظر به نظریه کنش ارتباطی^۱ چه نتایجی به دست می‌دهد؟

۱ روشن است که بر اساس مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی اسلامی اشکالات بنیادینی به نظریه کنش ارتباطی وارد بوده و این نظریه مورد نقد و نظر بسیار است. از این رو، نوشتار حاضر به هیچ عنوان به دنبال اصالت دادن به نظریه مذکور نبوده و بهره‌گیری از آن صرفاً به دلیل اهمیت این نظریه در مطالعات فرهنگ و ارتباطات و ظرفیت‌های نظری موجود در آن جهت مطالعه‌ی مقایسه‌ای می‌باشد.

۱. ادبیات پژوهش و مبانی نظری

۱.۱ مفهوم گفت‌وگو

از منظر ارتباطات، گفت‌وگو نمایان‌گر شکلی از مباحثه و سخن‌گفتن است که بر گوش فرادادن و پرس‌وجو با هدف پرورش و افزایش احترام و فهم متقابل تأکید می‌کند. گفت‌وگو به ارتباط‌گران اجازه می‌دهد که از شیوه‌های مختلف تفسیر و معنادهی افراد به تجارب یکسان، آگاه شوند. گفت‌وگو به عنوان یک فرایند پویا و تبادل با تمرکز خاص بر کیفیت روابط میان شرکت‌کنندگان، در نظر گرفته می‌شود (Littlejohn and Foss, 2009: 301). واژه گفت‌وگو در زبان فارسی (به معنای مباحثه، گفت‌وشنود) یک اسم مصدر مرکب از بن ماضی و امر مصدر گفتن به معنای؛ سخن‌راندن، صحبت کردن، بیان کردن، حرف‌زدن، تکرار کردن، به‌نظم درآوردن است (دهخدا، ۱۳۷۷: ج ۱۲، ۱۹۱۸۴ - ۱۹۱۸۵)، (معین، ۱۳۶۴: ج ۳، ۳۳۳۲ - ۳۳۳۴) گفت‌وگو که معادل آن در زبان انگلیسی Dialogue است از لغت یونانی «دیالوگوس» گرفته شده است. معنی لوگوس، کلمه است که طبیعتاً چیزی است که بار معنایی خاصی دارد و مراد از به کار بردنش، توجه به معنای خاص آن است. لفظ «دیا (Dia)» نیز به معنای میان و درون است. بنابراین، گفت‌وگو می‌تواند در میان شماری از آدم‌ها و نه فقط دوتن اتفاق بیفتد. با توجه به این ریشه لغوی می‌توان گفت؛ گفت‌وگو جریانی از معنی است که در همه گروه روان شده و منجر به پیدایش نوعی فهم تازه می‌شود. چیزی که بدیع و خلاقانه است (Merriam, 1975: 314).

گفت‌وگو در زبان عربی «الحوار» و «المحاوره» به معنای بازگشت و مراجعه در سخن است. الزبیدی در تاج العروس می‌نویسد؛ «حوار» به معنی محاوره و محاوره یعنی پاسخ‌گویی و مراجعت در سخن و گفت‌وگو است (الزبیدی، بی تا: ج ۳، ۱۶۲). اگر بخواهند از مشارکت برابر، سخن به میان آورند، آنرا در باب تفاعل به کار می‌گیرند. پس «تحاویر» مراجعه به یکدیگر در سخن گفتن است، مثلاً گفته می‌شود؛ «تحاویر زید و عمر»؛ یعنی با هم به گفت‌وگو نشستند، بی آنکه یک طرف بر دیگری چیره شده یا برتری داشته باشد. ولی وقتی الزام یک طرف به دلایل و برهان‌های طرف دیگر مطرح باشد، می‌گویند؛ «حاویر زید عمرا». در نتیجه «حاویر» به معنای گفت‌وگو کردن است که باب مفاعله و تفاعل آن (محاوره و تحاویر) برای مشارکت به کار می‌رود، یعنی یک گفت‌وگوی دو یا چند جانبه است (ابن المنظور، ۱۴۰۸: ج ۳، ۳۸۴ - ۳۸۵)، (الراغب الاصفهانی، ۱۴۱۶: ج ۲، ۲۶۲). از این‌رو، گفت‌وگو (دیالوگ) با مونولوگ که

فرایندی یک سویه است و عمدتاً به کنترل فردی دیگر یا شرایط می‌پردازد، متفاوت است (Littlejohn and Foss, 2009: 301).

گفت‌وگو هم‌چنین با مفاهیم مشابه نظیر صحبت و مکالمه، مذاکره، گپ زدن، مجادله، مناظره و غیره تفاوت‌های آشکاری دارد. در گفت‌وگو هدف، حل یک مسأله نظری یا رفع یک مشکل عملی است. سازوکار انجام گفت‌وگو، فهم سخن «دیگری» و نقد آن است نه حمله به «دیگری» و دفاع از «خود». از این روست که می‌توان گفت‌وگو را کاوش مشترک برای دستیابی به فهم، ارتباط و امکان افزون‌تر انسانی دانست. فرایند گفت‌وگو، فرایندی منتهی به فهم و فعل مشترک است (خانیک، ۱۳۸۳: ۹۵-۹۳). «گفت‌وگو در مقام یک روش یا ابزار، نه تنها می‌تواند برای دست‌یابی به هدف یا اهداف معین مورد استفاده قرار گیرد که در عین حال می‌تواند بذره‌های اندیشه نو را در اذهان بکارد. امکانات بالقوه‌ای که در اندیشه‌ها یا دیدگاه‌های فرد و جمع موجود است، به فعلیت برساند، زمینه را برای هماهنگی گسترده‌تر و همفکری بیشتر مهیا سازد و تحولات اساسی و دوران ساز را سبب شود» (پایا، ۱۳۸۱: ۲۲) بدیهی است که در گفت‌وگو ابتدا باید یک تفاهم و قرابتی وجود داشته باشد که در پی این تفاهم و احساس قرابت، گفت‌وگو در عمل صورت گرفته و از وادی نظری و آرمانی به تحقق عینی برسد (نوابی، ۱۳۸۳: ۲۱۶). شرط حداقل برای برقراری یک گفت‌وگوی اصیل، حفظ احترام دیگری است. هر یک از مشارکت‌کنندگان در گفت‌وگو شایسته است دیگری را در انسانیت با خود برابر تلقی کرده و در برابر دیدگاه‌های او تسامح نشان داده و به دیده تحقیر نگاه نکنند (پایا، ۱۳۸۱).

علامه فضل‌الله - از اندیشمندان معاصر مسلمان - در تعریف گفت‌وگو خاطر نشان می‌سازد که گفت‌وگو مستلزم انفتاح و آزاداندیشی است زیرا گفت‌وگو با دیگری به معنی هم‌اندیشی با او و بیرون آمدن از قلمروی تنها اندیشیدن است؛ قلمروی که تنها حاوی مایه‌های شخصیت فرد است و فاقد مایه‌های شخصیتی کسان دیگری است که چه بسا از لحاظ سرشت و خصوصیات با او همسان نیستند؛ از این رو، هم‌اندیشی انسانی را با دیگری، با صدایی قابل شنیدن، گفت‌وگو می‌نامیم. گفت‌وگو یعنی فرایند اندیشیدن مشترک که گاه با تبیین و گستراندن اندیشه و گاه به منظور تعمیق و ریشه‌دار کردن آن است (فضل‌الله، ۱۳۷۹: ۱۰). پس می‌توان نتیجه گرفت که در گفت‌وگو، هدف تحمیل عقیده و نظر شخصی به طرف مقابل نیست بلکه گفت‌وگو بر اساس اصل پذیرش دیگری و احترام متقابل به عقاید و آرای به طرف مقابل با هدف کسب شناخت بیشتر و رفع سوء تفاهمات و ارائه راهکارهای

مناسب برای برون رفت از بن بست، تحقق می‌یابد و روندی است که می‌تواند به هم‌زمانی، همدلی و تلاش مشترک برای رسیدن به هدف مورد توافق بینجامد.

۲.۱. نظریه کنش ارتباطی

نظریه کنش ارتباطی یکی از شناخته‌شده‌ترین دیدگاه‌های یورگن هابرماس است که در آن کنشگران برای رسیدن به درک مشترک از طریق استدلال، وفاق و همکاری با یکدیگر ارتباط متقابل برقرار می‌کنند. در واقع، هابرماس از طریق این نظریه در تلاش است تا ثابت کند که منازعات اجتماعی به طور ایده‌آل می‌بایست فارغ از هرگونه قهر و خشونت حل و فصل شود و برای نیل به این مهم، باید نظامی اجتماعی تحقق یابد که در آن تصمیمات و به اجرا درآوردن آن‌ها، از طریق استدلالی صورت گیرد (مهدوی و مبارکی، ۱۳۸۵: ۲). هابرماس میان کنش ارتباطی و نمادین با کنش معقول و هدف‌دار تمایز قائل می‌شود و تحت عنوان کنش معقول و هدف‌دار، کنش ابزاری و کنش استراتژیک را ذکر می‌کند که هر دو به تعقیب حساب‌شده‌ی منفعت شخصی اشاره دارند. کنش وسیله‌ای مربوط به کنش‌گر واحدی است که به گونه‌ای معقولانه و حساب‌گرانه مناسب‌ترین وسایل را برای رسیدن به هدف برمی‌گزیند و کنش استراتژیک (راهبردی) عمل دو یا چند فرد است که در تعقیب یک هدف، کنش معقولانه و هدف‌دارشان را هماهنگ می‌کنند. هدف هر دو [ی] این کنش‌ها چیرگی ابزاری است. اما در کنش ارتباطی، کنش‌های افراد درگیر از طریق کنش‌های تفاهم‌آمیز هماهنگ می‌شود (ریترز، ۱۳۸۸: ۲۱۱).

هابرماس معتقد است که افراد درگیر در کنش ارتباطی اساساً در بند موفقیت شخصی‌شان نیستند، بلکه هدف‌هایشان را در شرایطی تعقیب می‌کنند که بتوانند برنامه کنشی‌شان را بر مبنای تعریف‌هایی از موقعیت مشترک هماهنگ سازند (هابرماس، ۱۹۸۴: ۲۸۶؛ به نقل از ریترز، ۱۳۸۸: ۲۱۱).

موقعیت	سوگیری	متماثل به موقعیت	متماثل به تفاهم
غیر اجتماعی	کنش ابزاری	-	-
اجتماعی	کنش استراتژیک	کنش ارتباطی	کنش ارتباطی

جدول ۱. انواع کنش (علی‌خواه، ۱۳۷۶: ۷۳)

هابرماس با اصطلاح «کنش تفاهمی» یا «ارتباطی» میان «منطق کار» و «منطق ارتباط» تمایز قائل می‌شود: منطق کار عبارت است از عمل عقلانی و هدفمند فرد روی جهان خارجی که متضمن رابطه تک فردی میان ذهن و عین یا رابطه «تک ذهنی»^۱ است. اما در مقابل، منطق ارتباط ناظر بر ارتباط متقابل و چند جانبه‌ی اذهان انسانی است که متضمن مفاهمه و گفت‌وگو در باره احکام معطوف به حقیقت است و منطق دو جانبه یا «دو ذهنی»^۲ دارد (بهرامی کمیل، ۱۳۸۸: ۸۱). هابرماس مشکل نظریات فلسفی پیشین زبان و ارتباطات را این می‌دانست که آن‌ها منحصرأ بر کارکرد مراد اطلاعات زبان متمرکز شده‌اند. از این‌رو، در بسط نظریه کنش ارتباطی، او به دنبال نظریه‌ای بود که بتواند این حقیقت را - که ما امور متنوع مختلفی را حین برقراری ارتباطات انجام می‌دهیم - مورد توجه قرار دهد. او در طرح کنش ارتباطی سه کارکردی را که این کنش می‌تواند انجام دهد به این صورت مشخص می‌کند: ۱. انتقال اطلاعات، ۲. برقراری روابط اجتماعی با دیگران و ۳. بیان نظرات و احساسات یک فرد (Edgar, 2006: 22).

معنای حداقلی «حصول تفاهم» از نظر هابرماس این است که حداقل دو فاعل در مقام گوینده و عمل کننده، یک باز نمود زبانی را به شیوه واحدی درک می‌کنند و برای این که شنونده بفهمد آن چه را که مراد و مقصود گوینده است، باید به شرایطی که تحت آن عمل گفتاری مذکور قابل پذیرش است، وقوف داشته باشد. او خاطر نشان می‌کند که این نوع توافق، همزمان در سه سطح انجام می‌شود. چنانچه توجه کنیم که در کنش ارتباطی، گوینده، باز نمود زبانی قابل فهمی را جهت تفاهم با یک شنونده درباره چیزی انتخاب می‌کند و به این ترتیب منظور خود را می‌فهماند، خود به خود به این امر پی می‌بریم. این سه سطح عبارتند از: ۱. درست بودن عمل گفتاری از نظر حوزه هنجاری معین به طوری که بین گوینده و شنونده در مورد این که چه چیزی مشروع شمرده می‌شود یک رابطه بین اذهانی ایجاد شود؛ ۲. ساختن گزاره‌ای صادق (یا پیش فرض‌های وجودی درست). به نوعی که شنونده آن را بپذیرد و در دانسته‌های گوینده سهیم شود و ۳. بیان صادقانه باورها، نیت‌ها، احساسات و آرزوها به نحوی که شنونده آن چه را که گوینده می‌گوید باور کند.

اعمال گفتاری به عنوان وسیله حصول تفاهم به موارد زیر خدمت می‌کند: ۱. استقرار و تجدید روابط بین شخص (اتخاذ رابطه با چیزی در دنیای نظم‌های مشروع)؛ ۲. ارائه واقعیت

1. Monological.

2. Dialogical.

بیرونی (برقراری رابطه با چیزی در دنیای واقعیات یا وضعیت موجود امور) و ۳. نمایش تجارب ذهنی (برقراری رابطه از سوی گوینده با چیزی در جهان ذهنی خاص خود). کنشگران در قابل فهم کردن منظور خود برای یکدیگر به طور ناگزیر اعمال گفتاری خود را در یکی از این سه نوع رابطه با جهان جای می‌دهند و تحت یکی از این سه وجه برای آن دعوی اعتبار می‌کنند (هابرماس، ۱۳۸۴: ۴۱۶). «در واقع، دسترسی برابر و بدون تبعیض کنشگران به شناخت در تمام حیطه‌های سه‌گانه علائق در یک حوزه عمومی سالم، سرّ عقلانیت ارتباطی و دموکراسی می‌باشد که در آن فهم و درک مبتنی بر صداقت، حقیقت و راستی، ادعاهای اعتباری بوده که به وسیله کنشگران اجتماعی در گفتارشان به وجود می‌آید.» (مهدوی و مبارکی، ۱۳۸۵: ۱۸).

هابرماس در نظریه کنش ارتباطی دو مفهوم «زیست جهان» و «نظام» (سیستم) را در تقابل با یکدیگر قرار می‌دهد. «زیست جهان» حصه روابط نمادین، ساخت‌های هنجاری، جهان معنا، عمل ارتباطی، تفاهمی، اجماع و توافق و رابطه ذهنی است. در مقابل عناصر اصلی نظام را قدرت و پول تشکیل می‌دهد. سیستم همانند فرایند عقلانیت ابزاری است که حوزه‌های عمده‌ای از زیست جهان را تسخیر نموده است. از نظر وی، گسترش و استقلال زیست جهان و توسعه حوزه عقلانیت فرهنگی، مستلزم رشد توانایی تفاهم و ارتباط است. سلامت جامعه در گرو گسترش توانایی تفاهم است. بیماری جامعه نیز در کمبود ارتباط و تفاهم بر اساس معانی و زبان مشترک نمودار می‌شود. هابرماس از اینجا به مفهوم ارتباط و تفاهم کامل یا «وضعیت کلامی ایده‌آل»؛ وضعیتی که در آن اختلافات و منازعات به صورت عقلانی و از طریق ارتباط و تفاهمی که کاملاً خالی از عنصر اجبار است، حل می‌شود (بشیری، ۱۳۷۶: ۲۲۵ و ۲۲۶).

هابرماس در جستجوی راهی است تا زیست جهان دوباره زنده شود و بتواند علیه نیروهای استعمارگر بروکراتیک که همه چیز را تبدیل به کالا می‌کنند، بایستد. او پاسخ این امر را در کنش ارتباطی و گفت‌وگوی روشن و باز و شرافتمندانه و آگاهانه بین افراد و گفت‌وگویی که از قیود تحریف‌کننده ایدئولوژی و قدرت رها باشد، می‌داند (اسمیت، ۱۳۸۷: ۸۸ و ۸۹).

۳.۱. گفت‌وگو در نظریه کنش ارتباطی

عنصر گفتار یکی از عناصر مهم کنش ارتباطی است و گفت‌وگو را می‌توان هسته مرکزی کنش ارتباطی محسوب کرد؛ چرا که کنش ارتباطی از دید هابرماس در پی تحقیق تفاهم بوده که این تفاهم از مسیر گفت‌وگو حاصل خواهد شد. در حقیقت هابرماس به طرح

رویکرد معرفت‌شناسان‌های می‌پردازد که گفت‌وگو و امر بین‌الاذهانی در کانون آن جای گرفته است و نقطه عزیمت وی به مثابه فیلسوف گفت‌وگو در جایی است که کنش تفاهمی را در مقابل «کنش استراتژیک» یا «کنش معطوف به موفقیت» قرار می‌دهد (خانیک، ۱۳۸۳: ۱۰۵ و ۱۰۶).

گفت‌وگو و استدلال برای هابرماس به عنوان شکل انعکاسی کنش ارتباطی، تلاشی برای ترمیم فقدان توافق پیشین یا جهت ترمیم توافق‌های از هم فروپاشیده در جوامع معاصر است (مک‌کارتی، ۱۳۸۴: ۱۵؛ به نقل از عالم و پورپاشا کاسین، ۱۳۹۰: ۱۵۵). هابرماس، در نظریه کنش ارتباطی خود به دنبال ایجاد جامعه‌ای می‌باشد که در آن کنشگران بتوانند بدون تحریف با همدیگر گفت‌وگو کنند و این گفت‌وگو صرفاً مبتنی بر استدلال و منطق باشد و هیچ‌گونه اجبار و الزامی در آن مداخله نداشته باشد. به عبارت دیگر او می‌خواهد دوباره حوزه عمومی را با طرح این نوع کنش احیاء نماید (مهدوی و مبارکی، ۱۳۸۵: ۱۹).

«حوزه عمومی» هابرماس عرصه‌ای است که در آن افراد به‌منظور مشارکت در گفت‌وگوی باز و علنی گردهم می‌آیند و کنش ارتباطی از طریق بیان و گفت‌وگو تحقق می‌یابد (منصور نژاد، ۱۳۸۱: ۳۱۱ - ۳۲۰). در این فضا، افراد رها از هرگونه زور و آزادانه می‌توانند تبادل نظر کنند و از این طریق بکوشند به تفاهم دست یافته و حقیقت را پیدا کنند. چه این‌که از دید هابرماس، حقیقت امری است بین‌الاذهانی نه محصول یک ذهن. صحت و حقیقی بودن، دو امر متفاوت است. قضیه معتبر و صحیح متعلق به حوزه عمل یک‌جانبه است اما حقیقت مبتنی بر اجماع است (باقی، ۱۳۸۳: ۱۱۹).

همان‌طور که اشاره شد مطابق با نظر هابرماس چنان‌چه بخواهیم ارتباط گفتاری سالم و طبیعی داشته باشیم، باید معیارهای سه‌گان‌های را بپذیریم. او در بیان این معیارها اظهار می‌کند که: «هر گفتاری با موارد زیر دارای توانش ارتباطی می‌شود؛ اول بیان سخن‌گو باید قابل فهم باشد به طوری که گوینده و شنونده بتوانند همدیگر را بفهمند؛ دوم بیان سخن‌گو باید دارای قضایای حقیقی (true proposition) باشد به طوری که شنوندگان بتوانند در دانش گوینده خود را سهم بدانند؛ سوم این‌که گوینده باید در آنچه می‌گوید صداقت داشته باشد تا شنوندگان بیان او را باور کنند و در پایان این‌که سخن‌گو باید نطقی را انتخاب کند که دارای صحت و درستی باشد به طوری که شنوندگان نطق را بپذیرند و نیز هر دو طرف بر زمینه‌های معینی موافقت داشته باشند» (علی‌خواه، ۱۳۷۶: ۷۶).

رعایت این هنجارها در هر نوع گفتار جزء اخلاق ارتباط به حساب می‌آید. پس اخلاق به زعم هابرماس، دارای هنجارهایی است که اهم آن‌ها رعایت این چهارچوب را در برمی‌گیرد

(همان). هابرماس هم‌چنین، از موقعیت یا وضعیت آرمانی گفتار یاد می‌کند. به عقیده وی «وضعیت آرمانی گفتار» صورتی آرمانی است که بی‌طرفی و بی‌غرضی همه طرف‌های گفت‌وگو را تضمین می‌کند. این وضعیت شامل برابری حقوق و قدرت میان همه مشارکت‌جویان در گفتمان است. این وضعیت باید چنان باشد که ساختار قواعد ارتباطی آنان هرگونه اجبار درونی یا بیرونی به استثنای نیروی استدلال برتر را حذف کند و به این ترتیب همه انگیزه‌ها به جز انگیزه جستجوی مشترک و همیارانه حقیقت را خنثی کند (خانیکی، ۱۳۸۷: ۸۹ و ۹۰).

در همین راستا، هابرماس دین و دین‌داری را مانع و مزاحم کنش ارتباطی و حوزه عمومی نمی‌داند، بلکه رقابت و گفت‌وگوی آزاد را موجب تقویت سنت دینی‌ای می‌داند که می‌خواهد از طریق اقناع عقلانی عمل کند. او می‌گوید لازمه مدارای دینی آن است که مراجع حکومتی به جای شیوه‌های قهری و خشونت‌آمیز، از شیوه‌های استدلالی که در وضعیت آرمانی گفتار مطرح است، برای حفظ و گسترش نگرش دینی بهره‌جویند. تعالیم ادیان بزرگ جهانی در صورتی به حیات خود ادامه می‌دهند که هم‌چنان از نیروی غیرخشن قصص نافذ، انگاره‌های پر قدرت، تبیین‌های متقاعدکننده و براهین کلامی در گفت‌وگو و مفاهمی سالم بهره‌جویند. تأثیرگذاری وجودی تعالیم قدسی بر نسل‌های آینده به شرطی محقق می‌شود که این تعالیم بتوانند اذهان انسان‌هایی را که هم‌حساس و هم‌آسیب‌پذیر هستند، از درون شکل دهند؛ یعنی نه از رهگذر تلقین و تمکین، بلکه از طریق اقناع عقلایی انسان‌هایی که در مناسبات آزاد خویش، همان‌طور که می‌توانند بگویند «آری»، مختارانه می‌توانند «نه» بگویند (باقی، ۱۳۸۳: ۱۱۹ و ۱۲۰).

۴.۱. گفت‌وگو در اسلام؛ گفت‌وگوی حق‌گرایانه

ادیان الهی، آیین‌های گفت‌وگو هستند و اسلام نیز بنا به جوهر دینی خویش، بر عنصر گفت‌وگو تأکیدات ویژه‌ای دارد. در حقیقت اسلام به عنوان آخرین دین بزرگ عالم، به همه ادیان گذشته نظر دارد و بیش از هر دین دیگری باب گفت‌وگو را باز می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۱۹: ۴۳۲-۴۳۷)، (دلشاد تهرانی، ۱۳۷۲: ۴۶۷).

در نگرش اسلامی، دعوت دیگران به سوی حق و هدایت آنان، اساساً ماهیتی گفت‌وگویی دارد. در واقع در این رویکرد حقیقت‌گرایی و دعوت به حقیقت، جوهر گفت‌وگوی دینی و مایه تمایز آن از سایر رویکردها است. قرآن کریم، که در گفتار و کلام

معجزه‌های آشکار است، سندی روشن در ابتدای فرهنگ اسلامی بر گفت‌وگو است. اسلام گفت‌وگو را به عنوان ابزاری مؤثر در ارتباط و تعامل با ادیان دیگر و گسترش زمینه وحدت با ایشان مطرح می‌کند. به عنوان مثال در سوره آل عمران آیه ۶۴ چنین می‌خوانیم: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ»، «بگو ای اهل کتاب بیاید بر سر سخنی که بین ما و شما یکسان است بایستیم که جز خداوند را نپرستیم و برای او هیچ‌گونه شریکی نیاوریم و هیچ کس از ما دیگری را به جای خداوند، به خدایی برنگیرد».

این آیه که با «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا» آغاز می‌شود و خطاب به اهل کتاب است، در بردارنده یک دعوت همگانی مبنی بر این است که همه بر یک کلمه متفق و مجتمع شوند و به آن چنگ بزنند و در نشر و عمل به لوازم آن دست به دست هم دهند. کلمه «سواء» به معنی تساوی بین طرفین است و معنای جمله: «سواء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ» این است که کلمه مذکور کلمه‌ای است که تمسک به آن برای همه مساوی است. در این آیه راهی که انبیاء برای دعوت فردی و اجتماعی انتخاب کرده‌اند، پیمودن طریق فطرت است، یعنی کلمه «توحید» به عنوان یک اصل مشترک و عمل کردن (مساوی و عادلانه) به لوازم آن خطاب همگان است (طباطبایی، بی تا، ج ۳: ۳۸۸ - ۳۹۱)، (الطبرسی، ۱۴۱۵، ج ۸: ۳۱۳ - ۳۱۴).

در سوره عنکبوت آیه ۴۶ نیز آمده است: «وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ»، «و با اهل کتاب جز به شیوه‌ای که نیکوتر است، مجادله نکنید، مگر با ستمگران آنان و بگویید به آن چه بر ما و به آن چه بر شما نازل شده ایمان آورده‌ایم و خدای ما و خدای شما یکی است و همه ما فرمانبردار اویم». در آیه ۴۵ همین سوره (وَأْتِلْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ) خداوند پیامبر ﷺ را مامور کرد تا از طریق تلاوت قرآن، دعوت و تبلیغ کند؛ اینک در این آیه (سوره عنکبوت) کیفیت دعوت را بیان می‌کند و از مجادله با اهل کتاب نهی می‌کند و می‌فرماید: با این طوائف چندگانه مجادله مکن مگر به طریقی که بهترین مجادله باشد. مجادله وقتی نیکو به شمار می‌رود که با درشت‌خویی، اهانت و طعنه همراه نباشد (الطبرسی، ۱۴۱۵: ج ۸، ۳۱)، پس یکی از خوبی‌های مجادله این است که با نرمی همراه باشد. دیگر اینکه هر دو طرف مجادله، علاقه‌مند به روشن شدن حق باشند و لجاجت و عناد به خرج ندهند. پس وقتی مومنین را از مجادله با اهل کتاب نهی می‌کند مگر آن مجادله که احسن و به بهترین طرق مجادله باشد، گروهی از اهل کتاب را جدا می‌کند و می‌فرماید؛ مگر آن عده

از اهل کتاب که ستم کردند. مراد این است که با طرفی که می‌خواهید مجادله کنید، معاند نباشد و نرمی و ملاحظت در سخن را حمل بر ذلت و خواری نکنند، که در این صورت مجادله به طریق احسن نیز فایده‌ای به حال آنان ندارد (طباطبایی، بی تا: ج ۱۶، ۲۰۵). در ادامه آیه یکی از مصداق‌های روشن مجادله احسن - که می‌تواند الگوی زنده‌ای برای آن باشد - را بیان می‌کند و می‌فرماید: «قُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ»، این نشان می‌دهد اسلام وحدت‌گرا و تسلیم بی قید و شرط سخن حق است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ج ۱۶، ۳۱۸).

در نگاه اسلام یعنی در آیات وحی و نیز کلام معصومین علیهم‌السلام بر حقیقت‌جویی و تلاش به‌منظور نیل به حقیقت به عنوان منطق بنیادین گفت‌وگو تأکید جدی شده است. از این رو است که خداوند در قرآن شنیدن گفتارها و گزینش برترین آن‌ها را به بندگان خویش سفارش و بشارت داده و در آیه ۱۸ سوره زمر در بیان صفات خردمندان و هدایت‌یافتگان می‌فرماید: «الَّذِينَ يَشْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ»؛ در این آیه «الْقَوْلَ» در جمله «الَّذِينَ يَشْتَمِعُونَ الْقَوْلَ» (سخنان را می‌شنوند) تفاسیر گوناگونی دارد که برخی آن را به قرآن تفسیر کرده‌اند و برخی دیگر آن را به مطلق اوامر الهی (خواه در قرآن باشد و یا در غیر آن) نسبت داده‌اند (الطبرسی، ۱۴۱۵، ج ۸: ۳۹۱-۳۹۲)، اما هیچ دلیلی بر این تفسیرهای محدود در دست نیست بلکه با توجه به ظاهر آیه هر گونه قول و سخنی را شامل می‌شود. یعنی بندگان راستین و با ایمان خداوند (الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ) کسانی هستند که اهل تحقیق‌اند (به هر سخنی که گوش می‌دهند، بدین امید هستند که در آن به حق برسند) و از طریق عقل و خرد از میان تمام سخنان آن را برمی‌گزینند که احسن است (طباطبایی، بی تا، ج ۱۷: ۳۸۰-۳۸۱). پس هدایت و رستگاری انسان ارتباط مستقیم با شنیدن دارد، که بنده با ایمان خداوند هر سخنی (يَشْتَمِعُونَ الْقَوْلَ) را می‌شنود و مختار است انتخاب کند و او از میان سخنان، با کمک عقل نیکوترین (فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ) را برمی‌گزیند، که این امر جز از طریق شنیدن حاصل نمی‌شود (فخر رازی، بی تا، ج ۲۵: ۲۵۷). به دنبال «قول»، مساله «اتباع» آمده است؛ یعنی قولی که ارتباط با عمل داشته باشد. پس بهترین قول، آن قولی است که آدمی را بهتر به حق برساند. فطرت هر انسان او را به سوی بهترین‌ها هدایت می‌کند (طباطبایی، بی تا، ج ۱۷: ۳۸۰).

بسیاری از مذاهب، پیروان خود را از شنیدن و مطالعه سخنان دیگران نهی می‌کنند، این به خاطر ضعف منطق‌شان است. آن‌ها می‌ترسند منطق دیگران برتری پیدا کند و پیروانشان را

از دست بدهند. اما در اسلام، سیاست درهای باز حاکم است و اسلام به کسانی بشارت می‌دهد که گفتارها را می‌شنوند و خوب‌ترین آن‌ها را برمی‌گزینند و قرآن جاهلان بی‌خبری که به هنگام شنیدن سخن حق، دست در گوش می‌گذارند و جامه بر سر می‌کشند را شدیداً نکوهش می‌کند. این آیه در عین حال چشم و گوش بسته‌هایی را که هر سخنی را بی‌قید و شرط می‌پذیرند، از صف «أُولُوا الْأَلْبَابِ» بیرون می‌شمارد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۱۹: ۴۳۶).

از این آیه که به صورت یک شعار اسلامی در آمده، آزاداندیشی مسلمانان و انتخاب‌گری آن‌ها در مسائل مختلف به خوبی آشکار است. نخست می‌گویید «بندگان مرا بشارت ده» بعد این بندگان ویژه را به این صورت معرفی می‌کند که «آن‌ها به سخنان این و آن، بدون در نظر گرفتن گوینده و خصوصیات دیگر، گوش فرا می‌دهند و با نیروی عقل و خرد بهترین آن‌ها را برمی‌گزینند». هیچ‌گونه تعصب و لجاجتی در کار نیست و هیچ‌گونه محدودیتی در فکر و اندیشه وجود ندارد (همان: ۴۳۲).

بر همین مبنا، سنت حضرت محمد ﷺ در گفت‌وگوهای میان فردی و گروهی که به طور کامل منطبق با آموزه‌های وحی و هم‌سو با آن است، می‌تواند مورد توجه و تجزیه و تحلیل قرار گیرد.

۲. نمونه کاوی: گفت‌وگوهای پیامبر اعظم ﷺ

در این قسمت با مطالعه اسناد تاریخی و سیره‌ها سعی شده تا آن دسته از کنش‌های پیامبر اعظم ﷺ که جنبه گفت‌وگویی داشته و به نوعی حکایت از دیالوگ آن حضرت با مخاطبین مختلف دارد، به صورت هدف‌مند انتخاب و تحلیل شود. هر چند که یافتن تفصیل گفت‌وگوهای پیامبر اعظم ﷺ با توجه به نواقص، خلأها و کم و کاستی‌های موجود در اسناد و نسخ تاریخی موجود بسیار دشوار و در مواردی غیرممکن است، اما می‌توان حداقل‌هایی از آن‌ها را که می‌توانند مفهوم گفت‌وگو را دربرداشته باشند، ذکر کرد و کارکردهای آن‌ها را با توجه به شرایط و زمینه‌ی گفت‌وگو و نیز طرف‌های فعال در گفت‌وگو تحلیل کرد. به علاوه، با وجود کاستی‌های موجود در ثبت گفت‌وگوهای پیامبر اعظم ﷺ نمی‌توان تصویری روشن از کیفیت و سبک گفت‌وگوی آن حضرت با مخاطبین مختلف در جامعه آن زمان، ترسیم کرد. به همین دلیل برای دست‌یابی به درکی دقیق از این مهم، آداب و شیوه گفت‌وگویی پیامبر اعظم ﷺ که ذیل اخلاقیات آن حضرت در بسیاری از سیره‌نگاری‌ها ذکر شده، با توجه به هدف پژوهش حاضر دسته‌بندی کرده تا در کنار کارکردهای این گفت‌وگوها، شناختی جامع‌تر از سیره ایشان در گفت‌وگو به دست آید.

۱.۲. آداب و روش گفت‌وگو در سیره نبوی

پیامبر اعظم ﷺ سبک و روش خاصی را در گفت‌وگو به کار می‌برند که گفت‌وگوهای ایشان را به طرز چشم‌گیری از گفت‌وگوهای سایر هم‌عصرانشان متمایز می‌کند و الگویی نمونه و برتر در اختیار پیروانشان قرار می‌داد. مشخصه‌های عمده این گفت‌وگو را می‌توان در محورهایی به شرح ذیل بیان کرد. این مشخصه‌ها، کیفیت و شیوه گفت‌وگوی حضرت را در مواجهه با افراد مختلف به خوبی نشان می‌دهد:

• شیوایی، فصاحت و بلاغت در بیان

در باب بلاغت کلام پیامبر ﷺ، غزالی می‌گوید: رسول خدا صلی الله علیه و آله از همه شیوا گفتارتر و شیرین سخن‌تر بود و خود می‌فرمود: من شیواترین مردم عرب هستم و بهشتیان با لغت محمد سخن می‌گویند... قطعات گفتارش به یک دیگر پیوسته بود و سخن را به طوری شمرده ادا می‌کرد که شنونده آن را به خوبی در می‌یافت و به حافظه می‌سپرد. جوهره صدایش بلند و آهنگ صدایش از همه مردم زیباتر بود (الطباطبایی، ۱۴۲۲: ۱۰۶).

محمد بن عبدالله اسدی از مسعر نقل می‌کند که از پیرمردی شنیدم که او از جابر بن عبد الله شنیده بود که می‌گفته است در چگونگی گفتار رسول خدا ﷺ روشنی بیان و شمردگی و آهستگی مشخص بود (کاتب واقدی، ۱۳۷۴: ۳۶۱).

ایشان دارای نیروی فوق‌العاده از فصاحت و بلاغت و کلام روشن و شیوا بودند، امّ معبد در وصف فصاحت پیامبر ﷺ می‌گوید: «سخن او شیرین و موزون و زیبا بود و نظم گفتارش همانند اشعار نغز، ردیف شده و جاذب بود» (قمی، ۱۳۸۵: ۱۸۳).

• مخاطب‌شناسی دقیق در گفت‌وگو

همان‌گونه که قرآن نازل شده تا در سطح درک انسان‌ها بگنجد، پیامبر ﷺ نیز تواضع کرده و در سطح مخاطبان و نیازهای آن‌ها ارتباط برقرار می‌کرد. هر چند پیامبر ﷺ اصول ثابتی داشت که در همه زمینه‌ها و برای همه انسان‌ها آن‌ها را ترویج می‌کرد، اما این اصول در قالب‌های مختلف به تناسب مخاطبان تغییر شکل می‌یافت (خان‌محمدی، ۱۳۸۸: ۵۶). امام صادق ﷺ فرمود: هیچ‌گاه رسول خدا ﷺ با بندگان خدا به اندازه عقل خود سخن نگفت. خود آن حضرت فرموده است: «ما گروه پیامبران مأموریم با مردم به اندازه عقل آنان سخن گوئیم» (الطباطبایی، ۱۴۲۲: ۱۲۶). او با هر گروه از عرب، با زبان و لهجه و لغت مخصوص

خودشان سخن می‌گفت و در نهایت بلاغت و گویائی و شیوائی حرف می‌زد. شیوه سخن او با قریش و انصار و مردم حجاز و نجد با شیوه کلامش با مشاعر همدانی و طهفة النهدی و قطن بن حارثه و وائل بن حجر کندی و افراد دیگر از تیره‌های حَضْر موت و شاهان یمن، متفاوت بود، چنان‌که بررسی و مطالعه نامه آن حضرت به همدان و گفتارش با طهفة بن ذهیر و ... بر این مطلب گواهی می‌دهد (قمی، ۱۳۸۵: ۱۸۴).

ایشان هم‌چنین در فعالیت‌های تبلیغی متناسب با نوع مخاطب و گرایش و زمینه‌های ذهنی وی، گفت‌وگوی خویش را تنظیم می‌کرد نمونه چنین گفت‌وگویی را می‌توان در گفت‌وگوی ایشان با «عداس»، غلام عتبه و شبیه شاهد بود: «پیامبر در بازگشت از طائف پس از ملاحظه ناملایمتی‌های فراوان و برخورد وحشیانه مردم آن دیار، در حالی که از پاهایش خون می‌ریخت به کنار دیواری پناه برد و در سایه آن نشست و سخت خسته و دردمند بود، محوطه‌ای که حضرت وارد شده بود به عقبه و شبیه فرزندان ربیعه تعلق داشت و چون پیامبر آن دو را دید، ناراحت شد؛ زیرا دشمنی و ستیزه‌جویی آن دو را نسبت به خدا و خود می‌دانست؛ و چون آن دو متوجه پیامبر شدند، غلام خود را - که موسوم به عداس و مسیحی بود و از اهالی نینوی - با مقداری انگور به حضورش فرستادند. چون عداس پیش پیامبر آمد، حضرت با محبت از او پرسید: از کدام سرزمینی؟ گفت: از نینوی. پیامبر فرمود: از سرزمین بنده صالح خدا یونس بن متی هستی؟ عداس گفت: مگر یونس بن متی را می‌شناسی؟ پیامبر ﷺ که هیچ‌کس را برای ابلاغ رسالت خود کوچک نمی‌شمرد: فرمود: آری، من هم پیامبر خدایم و خداوند متعال اخبار یونس را به من وحی فرموده است و چون داستان یونس را آن‌چنان که وحی شده بود، برای عداس بیان فرمود، او برای پیامبر به خاك افتاد و شروع به بوسیدن پاهای خون‌آلود پیامبر نمود» (بیهقی، ۱۳۶۱: ۱۱۶ و ۱۱۷).

• امنیت یکسان و دادن آزادی بیان به دیگری در گفت‌وگو

در گفت‌وگو هر دو طرف باید به یک اندازه احساس امنیت کنند و در صورتی که یک طرف نگران توقیف، سانسور و برخورد یا هر نوع تهدیدی باشد و دیگری حتی در صورت ارتکاب خطا در امن و آرامش باشد، گفت‌وگو تحقق نمی‌یابد (باقی، ۱۳۸۳: ۱۲۵).

پیامبر ﷺ در گفت‌وگو با دیگران هیچ وقت برای خود موقعیت فرادست اتخاذ نمی‌کرد. ارتباطات میان فردی پیامبر ﷺ به گونه‌ای حمایت‌گرانه بود که هیچ فردی از بیان خواسته‌هایش در نزد وی هراس نداشت. برخلاف پادشاهان که در راستای هیبت‌افزایی

تلاش می کردند، وی می کوشید این هیبت را بشکند و مردم را به گفت و گوی رها از ترس ترغیب کند (مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۱۶: ۲۲۹). امام صادق علیه السلام نیز می فرماید: «از رأفت و مهربانی پیامبر صلی الله علیه و آله این بود که با یاران خود مزاح می فرمود تا این که عظمت و بزرگی اش آن‌ها را نگیرد تا بتوانند به او نگاه کرده و نیازهای خود را بازگو نمایند» (نوری طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۸: ۴۰۷-۴۰۸).

• نرمی و لطافت گفتار

هند بن ابی هاله در مورد این صفت پیامبر صلی الله علیه و آله می گوید: «او پیوسته گشاده روی و خوش برخورد و نرم خوی بود؛ نه درشتخوی بود و نه سخت گیر؛ نه پر خاشگر و نه دشنام ده، نه عیب جوی و نه پر شوخی» (ابوزهره، ۱۳۷۳: ۳۴۷).

خداوند در قرآن کریم در مورد این ویژگی پیامبر می فرماید: «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ...»؛ «به موجب لطف پروردگار، رفتار شخصی و فردی تو با مسلمانان رفتار ملایم است و به همین جهت مسلمین را جذب کرده‌ای و اگر تو آدم خشن و قسی القلبی می بودی، مسلمانان، از دور تو پراکنده می شدند...» (آل عمران: ۱۵۹).

• محتوا دار بودن معرفتی گفت و گو و تعمیق اندیشه:

هند بن ابی هاله هم چنین در بیان اوصاف و احوال آن حضرت می گوید: «رسول خدا صلی الله علیه و آله زبان خویش را محبوس می داشت مگر از آن چه مردم را سودمند می افتاد و آنان را انس و آشنایی می داد و ایشان را نمی راند و دور نمی ساخت...» (ابوزهره، ۱۳۷۳: ۳۴۵). غزالی می گوید: آن حضرت با کوتاه ترین و در عین حال پرمعنی ترین جملات سخن می گفت و زیاد و کم در سخنانش نبود (الطباطبایی، ۱۴۲۲: ۱۰۶). بسیاری از سخنان وی خاصه در گفت و گوهای تبلیغی منطبق با کلام وحی و معارف حقه الهی بوده و ذره ای از خود بر آن کم و زیاد نمی کرد.

• سازگاری با مخاطب

زید بن ثابت می گوید: چون با رسول خدا صلی الله علیه و آله می نشستیم، اگر از آخرت شروع به سخن گفتن می کردیم، او نیز با ما هم سخن می شد و اگر از دنیا سخن می گفتیم، باز هم با ما هم سخن می شد و اگر از خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها سخن می گفتیم: باز هم با ما در آن زمینه سخن می گفت (الطباطبایی، ۱۴۲۲: ۱۲۸).

هند بن ابی هاله نیز در مورد همدلی و هم‌دردی حضرت رسول با مخاطب می‌گوید: «وی از آن‌چه مردم می‌خندیدند، می‌خندید و از آن‌چه آنان به شگفت درمی‌آمدند، به شگفت در می‌آمد» (ابوزهره، ۱۳۷۳: ۳۴۷).

• مستند گویی

مضامین گفت‌وگوهای آن حضرت، به‌ویژه گفت‌وگوهای تبلیغی ایشان (اعم از تندیری و تبشیری)، با تکیه بر کلام وحی بود و از خود چیزی بر آن معارف الهی اضافه نمی‌کرد.

• جذابیت گفت‌وگو از نظر شکل و محتوا

بدیهی است که سخنان حضرت رسول ﷺ از آن‌جا که برخاسته از کلام وحی و عبارت‌های اعجاز‌آمیز قرآن کریم بود، جذابیت بسیار بالایی برای مخاطبان داشت. ابن هشام در بیان «جریان مسلمان شدن طفیل بن عمرو دوسی» تلویحاً به این ویژگی گفت‌وگوی پیامبر اشاره می‌کند. او می‌گوید: در میان اعراب مردی بود بنام طفیل بن عمرو از قبیله دوس و او مردی محترم و شاعر و خردمند بود. طفیل سفری به مکه رفت، چون قریش از ورود او به مکه مطلع شدند، به نزدش رفته و او را از شنیدن سخنان پیامبر اعظم ﷺ بر حذر داشتند. طفیل بن عمرو گوید: «آن‌قدر با من از این سخن و کلمات گفتند که من تصمیم گرفتم با آن حضرت تماس نگیرم و هیچ‌گونه تکلمی با او نکنم به‌طوری که از ترس آن که مبادا به طور عبوری سخنان او را بشنوم، قدری پنبه در گوش‌های خود نهاده و به مسجد الحرام رفتم. در ضمن طواف کعبه، چشمم بدان حضرت افتاد که در نزدیکی کعبه نماز می‌خواند. از آن‌جایی که خدای تعالی هدایت مرا مقدر فرموده بود، در نزدیکی او رفتم و به سخنان دلپذیرش گوش فرا دادم. راستی که چه کلام نیکو و چه بیان شیوایی داشت.

با خود گفتم: باید مادر به عزای من بگرید؛ من که مردی شاعر و خردمند هستم، چرا نباید آزادانه به نزد این مرد بروم و سخنانش را بشنوم تا اگر حق و صدق است، بپذیرم و اگر بناحق و نادرست بود، آنرا واگذارم! پس در آنجا ماندم تا هنگامی که آن حضرت به خانه خویش بازگشت من هم بدنبالش رفتم و بدو عرضه داشتم: ای محمد! همانا قوم و قبیله تو به من چنین و چنان گفتند، و به خدا آن‌قدر در این باره به من سفارش کردند و از تماس گرفتن و مکالمه با تو مرا ترساندند که من از خوف اینکه مبادا سخنان در من تأثیر کند، پنبه در گوش خود نهادم، ولی از آن‌جایی که خداوند مقدر فرموده بود سخنان دلپذیرت به گوش

من خورد، اکنون آن چه از جانب خدای تعالی آورده‌ای، بر من عرضه کن. آن حضرت اسلام را بر من عرضه کرد و آیاتی از قرآن برایم تلاوت فرمود که به خدا سوگند تا به آن روز سخنی بهتر از آن نشنیده بودم و قانونی عادلانه‌تر از آن چه او فرمود، به گوشم نخورده بود. بدون درنگ بدان حضرت ایمان آورده و مسلمان شدم (ابن هشام، ۱۳۷۵، ج ۱: ۲۴۲).

• عدالت و برابری در گفت‌وگو

روایت شده که از سنن پیامبر ﷺ آن است که چون با گروهی سخن می‌گویی در میان آنان فقط به یک فرد معین رو نکنی، بلکه همگان را مورد توجه قرار دهی (الطباطبایی، ۱۴۲۲: ۱۲۹). هند بن ابی هاله در مورد این ویژگی حضرت رسول ﷺ می‌گوید: «وقتی به میان مردمی می‌رفتم، در مجلس آنان در هر جا که جای نشستن بود، می‌نشست و دیگران را نیز به همین شیوه امر می‌فرمود؛ به هر یک از کسانی که با او در جایی می‌نشستند، همان قدر از احترامی که شایسته‌اش بود، ارزانی می‌داشت به گونه‌ای که هیچ کس چنین احساس نمی‌کرد که در پیشگاه آن حضرت کسی دیگر را بر او برتری است» (ابوزهره، ۱۳۷۳: ۳۴۶).

• صبر و حوصله در گفت‌وگو

هند بن ابی هاله می‌گوید: «رسول خدا ﷺ با هر کس که با او می‌نشست و یا با او به گفت‌وگو می‌پرداخت، آن قدر صبر و حوصله از خود نشان می‌داد تا آن که آن فرد می‌رفت...» (همان). خلف بن ولید از ابو جعفر رازی، از ابو درهم، از یونس بن عبید، از قول یکی از خدمتکاران انس بن مالک نقل می‌کرد که هر گاه کسی از اصحاب به دیدن رسول خدا می‌آمد و آن حضرت با او صحبت می‌فرمود یا با او بیرون می‌رفت، هرگز رسول خدا از او جدا نمی‌شد تا او جدا شود و اگر کسی درگوشی صحبت می‌کرد، پیامبر ﷺ هیچ گاه سر خود را کنار نمی‌کشید تا او سرش را کنار کشد. (کاتب واقدی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۳۶۳).

• گوش فرا دادن و استماع دقیق سخنان

در سیره پیامبر ﷺ، شنیدن برگشتن اولویت داشته و پیامبر ﷺ بیش از آن که بگوید می‌شنید، به گونه‌ای که منافقین همین امر را مایه طعن پیامبر ﷺ قرار داده و وی را گوش نامیدند.

آیه ۶۱ سوره توبه به همین امر اشاره دارد: «وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤَدُّونَ النَّبِيَّ وَ يَقُولُونَ هُوَ أَذُنٌ

قُلْ أَذُنٌ خَيْرٌ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ رَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَ الَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (توبه: ۶۱).

«این آیه درباره گروهی از منافقان نازل شده، که دور هم نشسته بودند و سخنان ناهنجار، درباره پیامبر ﷺ می گفتند، یکی از آنان گفت: این کار را نکنید، زیرا، می ترسیم به گوش محمد برسد، و او به ما بد بگوید (و مردم را بر ضد ما بشوراند). یکی از آنان که نامش «جلاس» بود گفت: مهم نیست، ما هر چه خواهیم می گوئیم و اگر به گوش او رسید، نزد وی می رویم و انکار می کنیم و او از ما می پذیرد، زیرا محمد ﷺ آدم خوش باور و دهن بینی است و هر کس هر چه بگوید قبول می کند. در این هنگام آیه فوق نازل شد و به آن‌ها چنین پاسخی داد» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۸: ۴۶-۴۷).

«آن‌ها در حقیقت یکی از نقاط قوت پیامبر ﷺ را که وجود آن در یک رهبر کاملاً لازم است، به عنوان نقطه ضعف نشان می دادند و از این واقعیت غافل بودند که یک رهبر محبوب، باید نهایت لطف و محبت را نشان دهد و حتی الامکان عذرهای مردم را بپذیرد و در مورد عیوب آن‌ها پرده دری نکند» (همان: ۴۷)؛ هر چند پیام اصلی این آیه، بیان لطف و محبت رسول خدا ﷺ در گوش فرا دادن به سخنان مردم و تأیید ظاهری آن‌هاست، اما از این آیه به خوبی می توان برداشت کرد که توجه کامل به سخنان گوینده و شنیدن صحبت‌های وی از آداب گفت‌وگو در سیره حضرت رسول است. با وجود این که مطابق با مضمون این آیه، تصدیق عملی و ترتیب اثر دادن، مخصوص گفتار مؤمنان است که قابل اعتماد باشند (ابروانی، ۱۳۸۶: ۱۱).

• صداقت و صراحت

خالد بن خداهش از حماد بن زید، از ایوب، از ابراهیم بن مسیره نقل می کند که عایشه می گفته است هیچ صفتی در نظر رسول خدا بدتر از دروغ نبود و اگر مطلع می شد که کسی از اصحاب دروغ گفته است، به او اعتنا نمی فرمود تا آنکه بداند توبه کرده است (کاتب واقدی، ۱۳۷۴: ۳۶۳).

• مفاهمه حداکثری در گفت‌وگو

ابن عباس می گوید: رسول خدا ﷺ هنگامی که سخن می گفت و یا از موضوعی می پرسید، سه بار تکرار می کرد تا روشن گردد و فهمیده شود (قمی، ۱۳۸۵: ۱۸۳).

پیامبر اکرم ﷺ در منش گفت‌وگویی خویش از عوامل ابهام و اختفا پرهیز می‌کرد. به گونه‌ای رفتار نمی‌کرد که طرف مقابل احساس کند حوزه‌های ابهام وجود دارد و پشت پرده اطلاعاتی وجود دارد که پیامبر ﷺ از آن‌ها مخفی می‌کند (مجلسی، ۱۳۶۳: ج ۱۶: ۱۵۰). روح بن عبادة از اسامة بن زید، از زهری، از عروة، از عایشه نقل می‌کند که می‌گفته است؛ پیامبر ﷺ این گونه پیوسته و تند که شما صحبت می‌کنید، صحبت نمی‌فرمود، بلکه گفتاری شمرده و با فاصله داشت که هر کس آن را می‌شنید، حفظ می‌کرد (کاتب واقدی، ۱۳۷۴: ۳۶۱). حضرت رسول جهت افزایش درک طرف گفت‌وگو از سخنان‌شان بین گفتارشان توقف می‌کردند تا شنونده به خوبی آن را فرا گیرد (قمی، ۱۳۸۵: ۱۸۴).

• خیرخواهی و نفی فردیت و خودخواهی در گفت‌وگو

پیامبر اعظم ﷺ به شدت به مردم عشق می‌ورزید و آن‌ها را دوست می‌داشت و برای هدایت بشر تلاش و دلسوزی می‌نمود. این تلاش مهربانانه رسول خدا به نحوی بود که قرآن کریم می‌فرماید: *فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا*؛ شاید اگر به این سخن ایمان نیاوردند، خویشان را به خاطر ایشان از اندوه هلاک بسازی (کهف: ۶). سازمانی که رسول خدا ﷺ به ارمغان آورد و گفت‌وگوهایی که میان زمامداران و مردم برقرار کرد، بر نصیحت و انتقاد و خیرخواهی استوار بود؛ و نه بر تملق و مجاملت و عیب‌پوشی از سر خیانت. به گواه تاریخ، ایشان در گفت‌وگوهای خود همواره در پی خیرخواهی مردم و عمل به مصالح مسلمین بودند.

از ابی عبد الله ﷺ روایت شده که رسول خدا ﷺ فرمود: «برترین مردمان در روز قیامت به نزد خداوند، کسی است که بیشتر برای خیرخواهی بندگانش تلاش می‌کند». از جریر بن عبد الله روایت شده است که گفت: با رسول خدا ﷺ برای برپا داشتن نماز و پرداخت زکات و خیرخواهی برای هر مسلمانی بیعت کردیم. رسول خدا ﷺ فرمود: «هر کس باید در حق برادر مسلمانش چنان خیر خواه باشد که در حق خود خیرخواهی می‌کند» (خرمشاهی و انصاری، ۱۳۷۶: ۶۵۹).

• گشودگی

«سلام»، «مصافحه» و «مجالسه» در اسلام نماد گشودگی است که پیامبر اکرم ﷺ مروج آن‌هاست. اصولاً «گفت‌وگو» و به عبارت دیگر «باز کردن سر سفره دل» و در نتیجه ارائه

اطلاعاتی از خود که با سلام و مصافحه شروع می‌شود در مکتب اسلام اهمیت بسزایی دارد. پیامبر نه تنها در شروع گفت‌وگو با سلام و مصافحه پیش‌دستی می‌کرد هیچ‌گاه گفت‌وگوی همدلانه و مجالست را قطع نمی‌کرد (مجلسی، ۱۳۶۳: ج ۱۶، ۲۳۶). این دقیقاً برخلاف نظریه پردازان دوره مدرنیته است که «بی تفاوتی مدنی» را ترویج می‌کنند (گیدنر، ۱۳۷۷: ش: ۹۶).

۲.۲. کارکردهای گفت‌وگو در سیره پیامبر اعظم ﷺ

بدیهی است که گفت‌وگوهای پیامبر اعظم ﷺ با افراد، گروه‌ها، قبائل و ملل مختلف با اهداف و کارکردهای مختلفی صورت می‌پذیرفته است. در این جا با مطالعه آن دسته از تعاملات پیامبر ﷺ که جنبه گفت‌وگویی داشته است، کارکردهای هر کدام از گفت‌وگوهای صورت گرفته با توجه به شرایط و موقعیت زمانی و مکانی و نیز طرف‌های حاضر در گفت‌وگو در قالب عناوین ذیل احصاء گردیده است. طبیعی است که ذکر متن تمامی گفت‌وگوها از حوصله این نوشتار خارج بوده و تنها به اختصار و فهرست وار، این گفت‌وگوها بیان می‌شود.

• دعوت و تبلیغ

به‌طور کلی می‌توان غالب گفت‌وگوهای پیامبر اعظم ﷺ را گفت‌وگوهایی در جهت بسط و گسترش حقیقت و روشننگری و آگاهی‌بخشی به مردم تلقی کرد. پیامبر ﷺ گفت‌وگوهای تبلیغی متعددی را در راستای ابلاغ رسالت خویش و پیام حق به کافران و مشرکین و نیز پیروان سایر ادیان انجام داده است.

گفت‌وگوهای ایشان در سال‌های نخستین رسالت خویش هم‌چون گفت‌وگوی با خویشان در جریان دعوت به اسلام، گفت‌وگو با گروه‌ها و قبائل مختلف عرب که در موسم‌های گوناگون به مکه می‌آمدند و ...، می‌توانند از همین منظر مورد توجه قرار گیرند. از جمله گفت‌وگوی عتبه بن ربیع با پیامبر که ابن هشام این گفت‌وگو را چنین نقل می‌کند:

عتبه بن ربیع که از بزرگان قریش بود روزی در انجمنی از قریش در مسجد الحرام نشسته بود و رسول خدا ﷺ نیز در گوشه دیگر نشسته بود... عتبه به حاضران گفت: ای گروه قریش! خوب است من به نزد محمد بروم و با او صحبت کنم و پیشنهاداتی

به او بدهم، شاید یکی را بپذیرد و دست از سخنان خود بردارد؟ حاضران سخنش را پذیرفته و او را به نزد آن حضرت فرستادند. عتبه برخاست و به نزد آن حضرت آمده، پیش رویش نشست. آن گاه عرض کرد: ای فرزند برادر! تو مقامت در میان ما چنان است که خود میدانی چه از نظر شرافت فامیلی و چه از جهت شخصیت نسبی و اینک دست به کار بزرگی زده‌ای؛ دو دستگی میان مردم انداخته‌ای، بزرگانشان را به نادانی و سفاقت نسبت دهی، درباره خدایان ایشان و آئین‌شان عیب‌جوئی می‌کنی، پدران گذشته ایشان را به کفر و بی‌دینی نسبت دهی! اکنون پیشنهادهای مرا گوش کن شاید یکی از آنها را بپذیری و از این کارها دست باز داری؟

رسول خدا ﷺ فرمود: ای عتبه! پیشنهادهایت را بگو تا من گوش فرا دارم عتبه گفت: ای برادرزاده! اگر منظورت از این سخنان که می‌گوئی: اندوختن ثروت و به دست آوردن مال است، ما حاضریم آن‌قدر برای تو مال و ثروت جمع‌آوری کنیم تا آنجا که ثروت تو به دارائی تمامی ما بچربد! و اگر مقصودت آن است که کسب شخصیتی کنی، ما حاضریم (بدون این سخنان) تو را بزرگ خود قرار داده و هیچ کاری را بدون اذن تو انجام ندهیم! و اگر هدفت سلطنت و ریاست است، ما تو را سلطان و رئیس خود قرار می‌دهیم و اگر جنّ زده شده‌ای که نمی‌توانی آن را از خود دور سازی، برایت طبیبی بیاوریم تا تو را مداوا کند و هر چه مخارج مداوای تو شد، ما از مال خود بپردازیم تا بهبودی یابی و امثال این سخنان کلماتی گفت و پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز گوش می‌داد تا چون سخنش به پایان رسید فرمود: ای عتبه! سخنت تمام شد؟ گفت: آری. حضرت فرمود: اکنون سخن مرا بشنو! عتبه گفت: بگو. رسول خدا ﷺ شروع به خواندن سوره «فصلت» کرد. عتبه هم پنجه‌های خود را بر زمین نهاده و بد آن‌ها تکیه کرده و گوش می‌داد. رسول خدا ﷺ این سوره مبارکه را هم چنان قرائت فرمود تا به آیه سجده رسیده، سجده کرد. آن گاه برخاسته، فرمود: پاسخ مرا شنیدی اکنون خود دانی! عتبه از جا برخاست و به سوی رفقای خویش به راه افتاد. قریش از دور دیدند عتبه می‌آید. نگاهی به او کرده، گفتند: عتبه عوض شده، و آن عتبه که رفت، نیست. چون نزدیک شد و در انجمن ایشان نشست، به او گفتند: چه شد؟ گفت: من سخنی شنیدم که به خدا سوگند تاکنون نشنیده بودم. به خدا نه شعر است، نه سحر است، نه کهنات و جادوگری است (ابن هشام، ۱۷۷ - ۱۷۵).

این گفت‌وگو علاوه بر این که حکایت از کارکرد تبلیغی گفت‌وگوی پیامبر ﷺ دارد، کیفیت گفت‌وگوی وی را نیز نشان می‌دهد. این که حضرت رسول ﷺ هنگام گفت‌وگو با طرف مقابل، سکوت می‌کند و به خوبی کلام وی را شنود می‌نماید و با رعایت احترام به طرف مقابل، پس از اتمام سخنان وی، استدلال‌های خود را بیان می‌کند. نمونه‌های فراوان دیگری از این گفت‌وگوها در سیره پیامبر ﷺ موجود است که می‌توان به گفت‌وگوی حضرت با عداس، غلام نصرانی عتبه و شبیه اشاره کرد.

• حفظ مصالح جامعه مسلمین و دفع فتنه‌ها و خطرات از آن

گفت‌وگوهای ذیل از جمله گفت‌وگوهایی است که بدین منظور صورت پذیرفته است:

- گفت‌وگوهای مفصل پیامبر ﷺ با یهودیان مدینه (بنی قریظه، بنی نضیر، بنی قینقاع) و پاسخ به برخی شبهات و سؤالات آنان پس از هجرت به مدینه.
- گفت‌وگوهای تفصیلی و روشنگرانه نماینده ایشان - حضرت جعفر بن ابی طالب - با پادشاه حبشه در برابر نمایندگان قریش (که برای بازگرداندن و به اسارت در آوردن تازه‌مسلمانان به حبشه آمده بودند) (یعقوبی، ۱۳۷۱: ج ۱، ۳۸۵-۳۸۸).
- گفت‌وگو با منافقان مدینه و گوش فرادادن به سخنان آنان جهت حفظ منافع و مصالح مسلمانان: آیه ۶۱ سوره توبه که ذکر آن گذشت می‌تواند از همین حیث توجه قرار گیرد.

هر چند که جریان صلح حدیبیه و سایر پیمان‌ها و هم در راستای حفظ مصالح مسلمین صورت گرفت اما جنس صلح حدیبیه بیشتر جنس مذاکره بوده تا گفت‌وگو و چنانچه اشاره شد، مفهوم گفت‌وگو (دیالوگ) تفاوت زیادی با مذاکره سیاسی دارد.

• مشورت و هم‌اندیشی

بدیهی است که مشارکت در سرنوشت جمع، حق تک‌تک افراد آن جمع است و گفت‌وگو، گشایشی برای شرکت در تصمیم‌گیری افراد محسوب می‌شود که مداخله رأی و نظر همگان را موجب می‌گردد. گفت‌وگو موجب مشارکت بینش‌های گوناگون و احترام به حقوق جمعی افراد از جمله سهم بودن آنان در تعیین سرنوشت خود و تأثیرگذاری آن‌ها بر

مراکز تصمیم‌گیری می‌شود و با تعیین جهت حرکت يك جمع بر اساس خواست‌های عمومی، به محدود سازی خودرأیی و قدرت‌مداری می‌انجامد.

در سیره پیامبر اعظم ﷺ تأکید فراوانی بر گفت‌وگو و مشورت شده است و شواهد بسیاری زیادی از شور و مشورت و هم‌فکری و هم‌اندیشی در قالب گفت‌وگوهای تفصیلی با اصحاب خاصه در مقاطع و عرصه‌های حساس سیاسی اجتماعی در سیره اجتماعی ایشان دیده می‌شود.

حضرت رسول علاوه بر این که در کارهای خود مشورت می‌کردند، همواره به پیروان خود نیز سفارش می‌کردند در امور روزمره خود از استبداد و خودمحوری پرهیزند و مشورت کنند تا در پرتو آن از آراء و نظرات دیگران بهره‌مند شده و اندیشه و تصمیم‌گیری خویش را بهبود بخشند (میرعلی، ۱۳۸۵: ۱۱۹۸).^۱

مسلمانان از این راه و روش پیامبر آموختند که شورا باید به عنوان يك اصل و قسمتی از زندگی ایشان باشد نه يك امر فرعی و خارج از برنامه زندگی. این حرکت به نوبه خود موجب رشد اندیشه و تفکر در جامعه اسلامی شده و باعث می‌شود صاحب‌نظران و اهل اندیشه رشد کرده و جایگاه خود را بیابند. از دیگر سو روحیه انفعال و انزوا از مردم جامعه رخت بر بسته و مشارکت و مسئولیت‌پذیری اجتماعی مردم افزایش یابد (دلشاد تهرانی، ۱۳۷۲: ۲۴۵ و ۲۴۶). نمونه‌های بسیاری از مشورت در سیره پیامبر ﷺ دیده می‌شود که می‌توان به مشورت در جنگ بدر، تشکیل شورای نظامی جنگ احد، تشکیل شورای دفاع در جنگ احزاب و نیز در مورد نصب کارگزاران و غیره اشاره کرد (میرعلی، ۱۳۸۵) که در تمامی آن‌ها گفت‌وگوهای برابر به منظور رایزنی و هم‌اندیشی و اتفاق‌نظر روی تصمیمی خاص وجود دارد.

• وحدت و همدلی (رفع اختلافات، شبهات و از میان‌بردن کینه‌توزی‌ها و مانند آن):

اصلاح روابط میان مردم و تقویت وحدت و اخوت میان ایشان از مهم‌ترین اموری بود

۱ در سیره پیامبر ﷺ مشورت مربوط به چگونگی اجرای قانون و احکام الهی است و ایشان هیچگاه در مسایلی که حکم آن‌ها از سوی خداوند متعال بیان شده بود و مواردی که نص صریحی از سوی خداوند رسیده بود، با اصحاب مشورت نمی‌کردند.

که پیامبر اعظم به آن توجه ویژه‌ای مبذول داشتند. چنان‌که از نخستین اقدامات حضرت پس از ورود به مدینه عقد قراردادی بود که میان انصار و مهاجرین نوشته شد که یک بند آن اصلاح میان مسلمانان بود (حسن الهی، ۱۳۸۵: ۸۷). گفت‌وگوهای پیامبر با انصار و رفع اختلافات دیرینه دو قبیله عمده آن‌ها یعنی اوس و خزرج از جمله بارزترین این نمونه‌هاست که مقدمات آن در دیدار شش نفر از خزرجیان با پیامبر ﷺ و گفت‌وگوی با وی بر سر آیین اسلام در «منی» و در نزدیکی جمره عقبه فراهم شد. از میان‌بردن شبهات و کینه‌توزی‌ها و رفع اختلافات نمونه دیگری است که در قضیه تقسیم غنائم جنگ حنین شکل گرفت؛

در این جریان، بعضی از افراد انصار نسبت به توزیع غنائم از سوی پیامبر ﷺ دچار اندوه و اعتراض شدند و اینکه سهم بیشتر غنائم را پیامبر ﷺ به قریش و بعضی از قبایل دیگر داده و چیزی به انصار نرسیده، با خود گفتند: این کار بسیار حیرت‌انگیز است! چرا همه غنائم را به قریش داد و ما را رها کرد، در حالی که خون قریش از شمشیرهایمان می‌چکد! این گلایه‌ها و اعتراضات بالا گرفت تا به نمایندگی انصار، سعد بن عباد خدمت پیامبر ﷺ رسید و جوانب ناراضیاتی انصار از تقسیم غنائم جنگ حنین را به استحضار رسانید. پیامبر ﷺ به او گفت که انصار را جمع کند. پیامبر ﷺ بعد از حمد و سپاس خداوند فرمود: ای گروه انصار! مراتب گلایه و ناراحتی شما را دریافتم. آیا در زمانی که گمراه بودید، من نزد شما نیامدم و خداوند شما را هدایت داد و فقیر بودید خدا شما را بی‌نیاز ساخت و دشمن یکدیگر بودید، خداوند در میان‌تان اخوت و الفت برقرار ساخت؟ پاسخ دادند؛ منت و بزرگواری از آن خدا و پیامبرش است. سپس فرمود: شما هم می‌توانید بگویید که زمانی که همه مرا تکذیب می‌کردند، شما تصدیق نمودید و پناه دادید و از همه چیز مایه گذاشتید اما من به جای غنائم حنین، خود در کنار شما قرار گرفته‌ام. من راه انصار را بر می‌گزینم. خداوند انصار و فرزندان انصار و فرزندان فرزندانشان را مورد رحمت خود قرار ده. بعد از این سخنان، همه گریستند و اعلام نمودند ما بر آن‌چه پیامبر خدا تقسیم نموده، راضی هستیم (طبری، ۱۳۷۵، ج ۳: ۱۲۱۶-۱۲۱۷).

• همزیستی مسالمت آمیز

پیامبر اعظم ﷺ، بر اساس تعالیم اسلامی، مبنای روشنی را از تساهل و مدارای با پیروان سایر ادیان الهی در جامعه اسلامی بنیان نهاد. وجود مقدس ایشان با اهل کتاب داد و ستد

می‌کرد و با آنان رفت‌وآمد داشت. به آنان احترام می‌گذاشت و با سخن شیرین با آنها به گفت‌وگو می‌نشست. تنها ملاک برهم خوردن روابط پیامبر ﷺ با اهل کتاب، پیمان‌شکنی و عهدشکنی ایشان و نیز برهم زدن نظم جامعه اسلامی بود که در این صورت برخورد شدیدی با ایشان می‌کرد (فرزانه‌پور، ۱۳۸۵: ۸۶۹).

نمونه چنین مواجهه‌ای را می‌توان در جریان عهدشکنی یهودیان بنی قریظه در مدینه و هم‌پیمان شدن ایشان با قریشیان در جنگ احزاب شاهد بود که برخورد شدید پیامبر، محاصره، خلع سلاح، تسلیم و بازداشت ایشان را به دنبال داشت (سبحانی، ۱۳۷۰).

پیامبر ﷺ بر اساس آموزه‌های قرآنی و الهی با اهل کتاب با روش مسالمت‌آمیز، مدار و احترام، رفتار و گفت‌وگو کرد و در برخی موارد عقاید و افکار آنان را به چالش کشانید و انحرافات آنان را در افکار و اعتقاداتشان از جمله اولوهیت مسیح، فرزند خدا بودن وی و غیره روشن کردند. آن حضرت اجازه نمی‌داد هیچ‌کس متعرض کلیساها و راهبان صومعه‌نشین و دارایی‌های آنان شود (قائدان، ۱۳۸۵: ۹۳۰).

گفت‌وگوی پیامبر با مسیحیان نجران از نمونه این گفت‌وگوهاست که رفتار آن حضرت با آنها آرام و با مداراست. پیامبر ﷺ ابتدا موضع و دیدگاه خود را در مورد دین مسیحیت بیان می‌کند؛ به تفصیل درباره تولد حضرت مریم، کفالت وی توسط حضرت زکریا و نیز تولد حضرت عیسی ﷺ سخن می‌گوید، اصولی درباره حضرت عیسی و هم‌چنین تورات و انجیل به دست می‌دهد و دین خود را ادامه راه آنان می‌داند؛ اما مسیحیان ظاهراً این دیدگاه‌ها را نمی‌پذیرند و محاجه می‌کنند. و در نهایت طی مباحثه تسلیم شده و پیامبر با آنها صلح‌نامه‌ای امضا می‌کنند که طبق آن، مسیحیان ملزم به پرداخت جزیه می‌گردند (سعادت، ۱۳۸۵: ۱۵۹).

تحلیل یافته‌ها با نگاهی به نظریه کنش ارتباطی

با مروری بر کیفیت طرح گفت‌وگو در مکتب اسلام و به‌ویژه مشخصه‌های اصلی گفت‌وگوهای پیامبر ﷺ با مردم، می‌توان به وضوح دریافت که آنچه هابرماس در نظریه کنش ارتباطی خود در باب گفت‌وگوی آزاد و برابر، هنجارهای گفتار (و یا اخلاق ارتباطات) و همچنین وضعیت آرمانی گفتار بیان می‌کند در سطحی بسیار متعالی‌تر و عمیق‌تر در سیره پیامبر ﷺ مطرح شده و به صورت عملیاتی در جامعه نبوی صدر اسلام محقق شده است.

توضیح آن که - چنان که گفته شد - در نظریه کنش ارتباطی معیارهایی از قبیل قابل فهم بودن، صحت و درستی و نیز صداقت در سلامت، ارتباطات و گفت و گو ذکر می شود که این معیارها را می توان به حد اعلای خود (و فراتر و متعالی تر از آن چه در نظریه کنش ارتباطی مطرح شده است) در سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در قالب شیوایی بیان آن حضرت و صراحت و سادگی بیان ایشان، مخاطب شناسی دقیق در گفت و گو و تنظیم محتوای گفت و گو متناسب با زمینه های ذهنی و هنجارهای مرسوم مخاطبان که فهم پذیری آن را تسهیل می کند و صداقت و منطبق با واقع بودن سخنان ایشان که همگی حکایت از رعایت حداکثری هنجارهای گفتار دارد. گفت و گوهای متفاوت پیامبر با اقوام و قبائل و ادیان مختلف با رعایت اصول ثابت مضمونی، مصداق بارز رعایت این مهم است.

علاوه بر این، آن چه هابرماس «وضعیت آرمانی گفتار» می نامد که بی طرفی و بی غرضی همه طرف های گفت و گو را تضمین می کند در آن اختلافات و منازعات به صورت عقلانی و از طریق ارتباط و تفاهمی که کاملاً خالی از عنصر اجبار است، حل می شود، به وضوح هر چه بیشتر و در سطحی متعالی تر در سنت نبوی متجلی است.

چنانچه اشاره شد از مشخصه های گفت و گو در سیره پیامبر صلی الله علیه و آله - با آن که خود، حاکم جامعه اسلامی بودند - امنیت یکسان، آزادی بیان، برقراری عدالت و فرصت و فضای برابر در جریان گفت و گو بوده است. علاوه بر این تلاش، در جهت مفاهمه حداکثری در گفت و گو، گوش فرادادن و استماع دقیق سخنان، مدارا و سکوت و سپس مطرح کردن ایده ها و استدلال های خود از جمله نکاتی است که در شیوه گفت و گوی پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله با دیگران به جدّ لحاظ گردیده است.

طبق نمونه های مذکور از سیره پیامبر صلی الله علیه و آله به ویژه گفت و گوهای تبلیغی، روشن شد که ایشان در این گفت و گوها هیچ گاه از شیوه های قهری و خشونت آمیز بهره نگرفته و به جای آن با شیوه های استدلالی (که در وضعیت آرمانی گفتار مطرح است) با طرف های دیگر به بحث و گفت و گو نشسته اند و با براهین کلامی و استدلال برتر اختلافات و منازعات را حل می کنند. گفت و گوی ایشان با مسیحیان نجران، یهودیان مدینه، منافقی.

تأکید هابرماس بر فراهم آوردن فضای آزادانه گفت و گو و شنیده شدن استدلال های مختلف طرف های گفت و گو نسبت به مدعای خود جهت یافتن حقیقت، امری است که در مکتب اسلام و سیره نبوی، به عنوان حقیقت جویی و تلاش در جهت نیل به حقیقت به عنوان

منطق بنیادین گفت‌وگو مورد تأکید جدی قرار گرفته است که شرح کیفیت آن گذشت. اما آن‌چه ضروری است، این است که حقیقت مورد نظر در نظریه کنش ارتباطی، حقیقتی بین‌الذّهانی و مبتنی بر فهم مشترک است که ریشه در محوریت عقل عرفی دارد و با حقیقتی که در رویکرد اسلامی به گفت‌وگو دنبال می‌شود، تفاوتی بنیادین دارد.

از این رو است که در نظریه کنش ارتباطی، عقل و عقلانیت به افق ارتباطات و روابط انسانی تقلیل پیدا کرده و به دنبال آن با اصالت دادن به فهم عرفی و جمعی و برجسته‌نمودن هویت ارتباطی، فهم و ادراک عقلی انسان در همه سطوح و لایه‌های خود، چهره‌ای نسبی می‌یابد و حقیقت و واقعیت به افق مفسرینی بازمی‌گردد که تمام هویت آنان در متن ارتباطات و فرهنگی شکل می‌گیرد که در اثر غفلت انسان از حقیقت قدسی و در پی کار و تلاش روزمره او پدید آمده است. اما در رویکرد توحیدی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله حقیقت، جنبه‌ای قدسی، متعالی و ثابت دارد و عرف عمومی و ادراک جمعی، ملاک تشخیص حقیقت و صحت و سقم آن نمی‌باشد که در نتیجه آن حقیقت، نسبی تلقی شود (پارسا، ۱۳۹۱: ۲۵۳ و ۲۵۴). از این منظر هدف اصلی گفت‌وگو هم نزدیک شدن هر چه بیشتر به این حقیقت ثابت متعالی و رفع موانع و اسارت‌های فکری و اندیشه‌ای است که در مسیر نیل به آن وجود دارد؛ موانعی که عموماً در قالب عقاید، باورها، تقلیدها و تعصباتی که عمدتاً ریشه در عرف جامعه دارند، جلوه گر می‌شوند.

نتیجه‌گیری

موضوع گفت‌وگو به عنوان راهبردی در جهت دستیابی به تفاهم و گسترش اندیشه و خردورزی و هم‌چنین رفع اختلافات، از دیرباز مورد توجه مکاتب مختلف اعتقادی، فکری و فلسفی قرار داشته است. در این پژوهش رویکرد اسلام به گفت‌وگو را در قالب واکاوی سنت و سیره پیامبر صلی الله علیه و آله در گفت‌وگوی با افراد و گروه‌های مختلف، بررسی کرده و کارکردهای عمده گفت‌وگوهای آن حضرت - متناسب با فضا، موقعیت و طرف‌های گفت‌وگو، ذکر شد و در نهایت کیفیت گفت‌وگو در سیره نبوی با مقایسه آن‌چه که هابرماس در نظریه کنش ارتباطی به عنوان راهبردی برای دستیابی به تفاهم از طریق فراهم آوردن فضای آزاد (خارج از اجبار) و برابر تضارب آراء و بیان استدلال‌ها و براهین طرفین گفت‌وگو، می‌نامد، مورد تحلیل قرار گرفت.

نتیجه این که پیامبر ﷺ روشی صادقانه، برادرانه، عادلانه، خیرخواهانه، صریح، جذاب و با رعایت برابری در گفت و گو داشتند و عمده مشخصه‌های گفت و گوهای ایشان را می‌توان در قالب محورهای چون «شیوایی، فصاحت و بلاغت در بیان»، «مخاطب شناسی دقیق در گفت و گو»، «امنیت یکسان و دادن آزادی بیان به دیگری در گفت و گو»، «نرمی و لطافت گفتار»، «محتوادار بودن معرفتی گفت و گو و تعمیق اندیشه»، «سازگاری با مخاطب»، «گوش فرادادن و استماع دقیق سخنان»، «سکوت و مدارا در گفت و گو»، «مستند گویی»، «جذابیت گفت و گو از لحاظ فرم و محتوا»، «صبر و حوصله در گفت و گو»، «عدالت و برابری در گفت و گو»، «صداقت و صراحت»، «مفاهمه حداکثری»، «خیرخواهی و نفی فردیت و خودخواهی» و «گشودگی» برشمرد.

هم چنین مطالعه گفت و گوهای موجود پیامبر ﷺ در سیره نگاشت‌ها، ما را به کارکردها و اهدافی اساسی هم چون «دعوت و تبلیغ» - دعوت قبائل، اقوام، افراد و گروه‌های مختلف به دین اسلام و روشنگری و آگاهی بخشی در این زمینه -، «حفظ مصالح جامعه مسلمین و دفع فتنه‌ها و خطرات از آن» که گفت و گوی با یهودیان مدینه، گفت و گوی با منافقان و گفت و گوی با پادشاه حبشه از جمله گفت و گوها با چنین کارکردی است، «وحدت، همدلی و رفع اختلافات» از جمله گفت و گوی با انصار و هم چنین گفت و گو در جریان تقسیم غنائم جنگ حنین، «مشورت و هم‌اندیشی» که در سیره پیامبر ﷺ به‌طور متعدد گفت و گوهایی با این انگیزه صورت گرفته مانند شورای نظامی جنگ احد، شورای دفاعی جنگ احزاب و کارکرد «همزیستی مسالمت آمیز» - که می‌تواند ذیل کارکرد دفع فتنه و خطرات از جامعه مسلمین هم قرار گیرد مانند گفت و گوهای پیامبر ﷺ که در گفت و گوهای میان‌دینی با پیروان سایر ادیان هم چون گفت و گو با مسیحیان نجران دیده می‌شود.

علاوه بر این، تحلیل یافته‌های موجود با توجه به نظریه کنش ارتباطی و مقایسه کیفیت گفت و گو در سنت اسلامی با گفت و گو در نظریه مذکور، ما را به این نتیجه می‌رساند که گفت و گو در نظریه کنش ارتباطی هابرماس با تعالیم و آموزه‌های سنت اسلام و به‌ویژه سیره نبوی، نقاط اشتراکی از قبیل تأکید بر یافتن حقیقت و شنیده شدن اقوال و استدلال‌های مختلف، تأکید بر برابری و عدالت و فضای باز طرح اندیشه به دور از اجبار دارد. هرچند که بنیان‌های معرفتی این دو به‌طور جدی از یکدیگر متمایز می‌باشد و غایات مورد نظر گفت و گو در هر کدام از این دو رویکرد با دیگری تفاوتی اساسی دارد.

در حالی که عقل و فهم عرفی در نظریه کنش ارتباطی هابرماس محوریت داشته و در نتیجه‌ی نسبی‌گرایی حاصل از آن، دست‌یابی به حقیقت ثابت قدسی و الهی در ایده گفت‌وگوی او رنگ می‌بازد، در رویکرد توحیدی پیامبر ﷺ، رفع موانع اندیشه و تعقل و رهایی از عادت‌ها و تقلیدها و تعصبات - که عقل و فکر را اسیر خود نموده و غالباً ریشه در عرف جامعه دارند - در جهت دست‌یابی به حقیقت ناب فرامادی و الهی اصالت می‌یابد.

کتابنامه

* قرآن کریم.

۱. الاصفهانی، الراغب (۱۴۱۶ق)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: الدار الشامیه، الطبعة الاولى.
۲. ابن منظور (۱۴۰۸ق)، لسان العرب، ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الاولى.
۳. ابن هشام (۱۳۷۵)، زندگانی محمد ﷺ پیامبر اسلام، ترجمه: سید هاشم رسولی، تهران: انتشارات کتابچی.
۴. ابوزهره، محمد (۱۳۷۳)، خاتم پیامبران ﷺ، ترجمه: حسین صابری، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۵. اسمیت، فیلیپ (۱۳۸۷)، درآمدی بر نظریه فرهنگی، ترجمه: حسن پویان، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۶. ایروانی، جواد (۱۳۸۶)، «آداب گفت‌وگو از دیدگاه قرآن و حدیث»، مجله تخصصی الهیات و حقوق، ش ۳، ۲۵ - ۳۴.
۷. باقی، عماد الدین (۱۳۸۳)، «گفتمان گفت‌وگو در اسلام»، مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره ۵، ش ۱، ص ۱۴۵ - ۱۱۴.
۸. بشیریه، حسین (۱۳۷۶)، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، تهران: نشر نی.
۹. بهرامی کمیل، نظام (۱۳۸۸)، نظریه رسانه‌ها (جامعه‌شناسی ارتباطات)، تهران: انتشارات کویر.
۱۰. بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین (۱۳۶۱)، دلائل النبوه، ترجمه: محمود مهدوی دامغانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۱. پایا، علی (۱۳۸۱)، گفت‌وگو در جهان واقعی: کوششی واهی یا ضرورتی اجتناب‌ناپذیر، تهران: طرح نو.
۱۲. پارسانیا، حمید (۱۳۹۱)، جهان‌های اجتماعی، قم: کتاب فردا.
۱۳. حسن الهی، منوچهر (۱۳۸۵)، سیره پیامبر اعظم ﷺ از نگاهی دیگر. قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما.

۱۴. خان محمدی، کریم (۱۳۸۸)، «تحلیلی بر سیره ارتباطات میان فردی پیامبر ﷺ»، فصلنامه تاریخ اسلام، سال دهم، ش ۳۷، ص ۶۶ - ۳۷.
۱۵. خانیکی، هادی (۱۳۸۳)، «گفت و گو: از مفهوم زبانی تا معنای جهانی»، مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره ۵، ش ۱، ص ۱۱۳ - ۹۰.
۱۶. خانیکی، هادی (۱۳۸۷)، در جهان گفت و گو: بررسی تحولات گفتمانی در پایان قرن بیستم، تهران: انتشارات هرمس.
۱۷. خرمشاهی، بهاء الدین و انصاری، مسعود (۱۳۷۶)، پیام پیامبر، تهران: انتشارات منفرد.
۱۸. دلشاد تهرانی، مصطفی (۱۳۷۲)، سیره نبوی (منطق عملی)، ج ۲، تهران: سازمان پاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۹. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷ش)، لغت نامه، ج ۱۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۰. الرازی، الامام الفخر (بی تا)، التفسیر الکبیر، ج ۲۵، بی نا.
۲۱. ریتزر، جورج (۱۳۸۸)، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، تهران: انتشارات علمی.
۲۲. الزبیدی، محمد مرتضی (بی تا)، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۳، بیروت - لبنان: منشورات دار مکتبه الحیاه.
۲۳. سبحانی، جعفر (۱۳۷۰)، فروغ ابدیت: تجزیه و تحلیل کاملی از زندگی پیامبر ﷺ، ج ۲، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۴. سعادت، احمد (۱۳۸۵)، «مدارای پیامبر ﷺ با مخالفان و دیگر اندیشان»، مجله طلوع، ش ۲۰، ص ۱۵۹.
۲۵. الطباطبایی، محمدحسین (۱۴۲۲ه.ق)، سنن النبی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۶. _____ (بی تا)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳ و ج ۱۶ و ج ۱۷، ترجمه: سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۷. طبرسی، فضل ابن الحسن (۱۴۱۵ق)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۸، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات، الطبعة الاولى.
۲۸. طبری، محمد بن جریر (۱۳۷۵ش)، تاریخ طبری، ترجمه: ابو القاسم پاینده، ج ۳، تهران: اساطیر
۲۹. عالم، عبدالرحمن و پورپاشا، کاسین (۱۳۹۰)، «دموکراسی گفت و گویی هابرماس: رابطه یا نسبت عامل‌ها»، در: فصلنامه سیاست، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۴۱، ش ۱، ص ۱۷۰ - ۱۵۳.

۳۰. عباس پور، ابراهیم (۱۳۹۰)، «بررسی روش‌شناسی نظریه «کنش ارتباطی» هابرماس با رویکرد انتقادی»، معرفت فرهنگی اجتماعی، سال دوم، ش ۲، ص ۶۴ - ۳۵.
۳۱. علی خواه، فردین (۱۳۷۶)، «کنش ارتباطی و زبان در اندیشه هابرماس»، در: مجله راهبرد، ش ۱۳، ص ۷۸ - ۷۱.
۳۲. فرزانه پور، حسین (۱۳۸۵)، «تساهل و مدارا در سیره پیامبر ﷺ»، در: مجموعه مقالات همایش بین‌المللی سیره‌شناختی پیامبر ﷺ، ج ۲، اصفهان: دانشگاه اصفهان، ص ۸۷۶ - ۸۵۵.
۳۳. فضل‌الله، محمد حسین (۱۳۷۹)، «ضرورت گفت‌وگوی ادیان و مذاهب»، فصلنامه هفت آسمان، ش ۷، ص ۲۰ - ۷.
۳۴. قائدان، اصغر (۱۳۸۵)، «روابط رسول الله ﷺ با مسیحیان»، در: مجموعه مقالات همایش بین‌المللی سیره‌شناختی پیامبر ﷺ، ج ۲، اصفهان: دانشگاه اصفهان، ص ۹۳۱ - ۸۹۷.
۳۵. قمی، عباس (۱۳۸۵)، سیرت پیامبر اعظم و مهربان، ترجمه: محمد محمدی اشتهاردی، قم: انتشارات ناصر.
۳۶. کاتب واقدی، محمدبن سعد (۱۳۷۴)، الطبقات الکبری، ترجمه: محمود مهدوی دامغانی، تهران: انتشارات فرهنگ و اندیشه.
۳۷. گیدنز، آنتونی (۱۳۷۷ش)، پیام‌های مدرنیت، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: چ ۱، نشر مرکز.
۳۸. مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۳ش)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ج ۱۶، تهران: انتشارات اسلامی.
۳۹. معین، محمد (۱۳۶۴ش)، فرهنگ فارسی معین، ج ۳، تهران: امیر کبیر.
۴۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۷ش)، تفسیر نمونه، ج ۸ و ج ۱۶ و ج ۱۹، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۱. منصور نژاد، محمد (۱۳۸۱ش)، رویکردی نظری در گفت‌وگوی تمدن‌ها، تهران: پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی چ اول.
۴۲. مهدوی، محمدصادق و مبارکی محمد، «تحلیل نظریه کنش ارتباطی هابرماس»، فصلنامه علمی پژوهشی علوم اجتماعی، سال دوم، ش ۸، ص ۲۱ - ۱.
۴۳. میرعلی، محمدعلی (۱۳۸۵)، مشورت در سیره پیامبر ﷺ، در: مجموعه مقالات همایش بین‌المللی سیره‌شناختی پیامبر ﷺ، ج ۲، اصفهان: دانشگاه اصفهان، ص ۱۲۳۲ - ۱۱۹۵.
۴۴. نوایی، علی اکبر (۱۳۸۳)، «بایستگی‌ها در گفت‌وگوی تمدن‌ها»، مجله اندیشه، سال دهم، ش ۲، ص ۲۲۲ - ۲۱۳.

۴۵. نوری، طبرسی (۱۴۰۸ق)، میرزا حسین، *مستدرک الوسائل*، ج ۸، قم: مؤسسه آل البیت.
۴۶. هابرماس، یورگن (۱۳۸۴)، *نظریه کنش ارتباطی*، ج ۲، ترجمه: کمال پولادی، تهران: مؤسسه انتشاراتی روزنامه ایران.
۴۷. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب ابن واضح (۱۳۷۱ش)، *تاریخ یعقوبی*، ج ۱، ترجمه: محمد ابراهیم آیتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ششم.
48. Edgar, Andrew (2006), *Habermas: the key concepts*, New York: Routledge.
49. Littlejohn, Stephen W. and Foss, Karen A. (2009), *Encyclopedia of communication theory*, London: Sage Publications.
50. Merriam (1975), *webster's New collegiate Dictionary*, copyright, made in the united states of America.

سنت و تجدد در ایران پس از انقلاب اسلامی

حمید میرخندان (مشکات)*

چکیده

مدرنیته و سنت به عنوان دو مفهوم متضایف در بافت و زمینه تفکر و فرهنگ غرب معنای خود را دارند. انتقال این دو مفهوم به فضای فرهنگی و علمی کشور ما بدون در نظر گرفتن آن زمینه، اشتباهاتی نظری و عملی به دنبال خواهد داشت. بر این اساس، سنت و تجدد در فرهنگ اسلامی، برخلاف غرب، با یکدیگر تعارض و تمانعی ندارند و تجدد لزوماً همه جا سنت را نفی نمی‌کند. عوامل درونی و بیرونی تجدد، انسان و جامعه را به تحول و نوخواهی وامی‌دارد. سامان‌دادن تجدد، که با تحول همراه است، در عرصه‌های مختلف شناختاری، احساسی و رفتاری فرهنگ با مراجعه به حقیقت دین میسر است. این رجوع و استناد، که به صورت روش‌مند و با اسلوب صحیح صورت می‌گیرد، فرهنگ را پالایش کرده، ضمن اهتمام بر اسلامیت آن عصری بودن آن را هم تأمین می‌کند. بررسی دو مسئله فرهنگی تحصیل زنان و سینما در دوره بعد از انقلاب نشان می‌دهد عوامل درونی و بیرونی در این دو مسئله مؤثر بوده است. مواجهه با این دو مسئله ضرورت بازخوانی آن‌چه را در غرب درباره این دو رخ داده (به عنوان عامل بیرونی) بر اساس مبانی دینی روشن می‌کند.

کلیدواژه‌ها

سنت، مدرنیته، تجدد، فرهنگ دینی، تحصیل زنان، سینما

* دانشجوی دکتری رشته فرهنگ و ارتباطات دانشگاه باقرالعلوم (ع) و عضو انجمن مطالعات اجتماعی حوزه

مقدمه

مفاهیمی مانند سنت و مدرنیته، که به وفور در متون مختلف علمی به کار می‌روند، مفاهیمی هستند که در زمینه و بافت تفکر غرب معنای خود را دارند، به گونه‌ای که می‌توان گفت این زمینه و بافت در شکل‌گیری و صورت‌بندی مفهومی نقشی تام و تمام دارد. انتقال این واژه‌ها به فرهنگ ما و کاربرد آن‌ها بدون توجه به آن زمینه، موجب اغتشاش مفهومی و بالمال اشتباه در حوزه نظر و نظریه‌پردازی و بروز غلط‌هایی در حوزه عمل و پروژه‌سازی می‌شود. برای طرح بحثی که این نوشته در صدد آن است، یعنی سنت و تجدد در ایران از دیدگاه اسلامی، در وهله نخست روشن کردن این مفاهیم و پشتوانه‌های فلسفی و معرفتی آن‌ها در غرب ضرورت دارد. از این‌رو ابتدا به مفهوم‌شناسی و ایضاح زمینه‌های فلسفی و معرفتی آن می‌پردازیم و آنگاه دو مفهوم سنت و جدید را در نسبت با حوزه معرفتی مان بررسی می‌کنیم تا اتخاذ موضعی نظری (فلسفی) در قبال آن و در نتیجه مواجهه جامعه‌شناختی در برابر آن از پایگاه اندیشه اسلامی میسر شود. در انتها نیز دو مسئله فرهنگی با رویکرد فوق به‌اجمال بررسی می‌شود.

مفهوم سنت و مدرنیته

واژه «سنت»^۱ که در فلسفه سیاسی، علم، اخلاق و فلسفه علوم اجتماعی به کار می‌رود به معنای «وجود عادات، نهادها، الگوهای اعتقادی و رمزگان رفتاری - اجتماعی است که اجتماعی آن را می‌پذیرد و فرهنگ آن اجتماع را شکل می‌دهد» (Bunnin and Yu, 2004: 694). سنت به این مفهوم شکل‌دهنده فرهنگ در ابعاد مختلف آن است و از همین‌رو امری دارای پیشینه و تاریخ‌مند است. هم‌چنین، سنت، امری اجتماعی است و به دیگر سخن، در حیات اجتماعی انسان پا به عرصه وجود می‌گذارد.

واژه «مدرن» به معنای نو و جدید است. واژه «مدرنیته»^۲ در سال ۱۸۴۵، در مقاله شارل بودلر با عنوان «نقاش زندگی مدرن»، پدیده‌ای گذرا، سیال، فرّار، مشروط و غیرثابت تعریف شده است (آزبورن، ۱۳۷۹: ۶۵). مدرنیته در دوران روشنگری، مبتنی بر دو اصل خردگرایی و پیشرفت‌باوری است و آزادی، مخالفت با کلیسا، اعتقاد به خودمختاری انسان، جداانگاری

1. Tradition.

2. modernity/modernite.

دین از دنیا (سکولاریسم) و اهتمام به دانش تجربی را دارد. در این مرحله، مفهوم مدرن، دیگر صرفاً در مقابل باستان یا قرون وسطا نیست، بلکه در مقابل سنت قرار دارد (هابرماس، ۱۳۷۹: ۹۸).

پسامدرن نیز، به یک معنا، همان مدرن ماندن و همگام با زمان بودن تلقی شده است. به تعبیر لیوتار، «پسامدرنیسم نه در انتهای مدرنیسم، بلکه در مرحله زایش آن قرار دارد و این مرحله‌ای است ثابت» (لیوتار، ۱۳۷۴: ۴۷). روشن است که این تلقی از مدرنیسم فقط معنای لغوی آن را در نظر دارد. زیرا پسامدرنیسم در بنیان‌های معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی دوران روشنگری به بعد تشکیک کرده، عقلانیت، کل‌نگری و مطلق‌نگری مدرن را رد می‌کند و به همین دلیل جریان فکری‌ای کاملاً متمایز و متفاوت از تفکر مدرن است. ماهیت تفکر مدرن در مبانی آن مانند اوماننیسم، علم‌گرایی، عقل‌گرایی، پیشرفت‌گرایی و ... است.

در اینجا باید به این نکته نیز اشاره کرد که این نوشته به جای تعبیر «دوران» تعبیر «جریان» را درباره تفکر کلاسیک، مدرن و پسامدرن ترجیح می‌دهد. زیرا مرحله‌بندی تفکر و تعبیر «دوره پایان‌یافته» اساساً درست نیست و در واقع تفکر کلاسیک و نیز تفکر مدرن هم‌چنان در غرب به حیات خود ادامه می‌دهند.

به اعتقاد نگارنده، وجه جامع و مشترک تمامی جریان‌های فکری مدرن، با وجود تفاوت‌ها و تضادهایی که گاه با یکدیگر دارند، سکولاریسم به معنای کنار گذاشتن مرجعیت دین در عرصه‌های مختلف حیات فردی و اجتماعی انسان و اتکا به خودمحوری انسان یا به عبارتی اوماننیسم است.^۱ در تفکر پسامدرن نیز، گرچه مبانی‌ای مانند عقل‌گرایی، علم‌گرایی و اوماننیسم نقد می‌شود، اما سکولاریسم هم‌چنان حضور دارد.

شکل‌گیری جریان‌های فکری با پیدایش مبانی فکری و سپس نظریه‌های همگون در عرصه‌های گوناگون دانشی صورت می‌گیرد. چنان‌که گذشت، در نظریه‌های مربوط به یک جریان و گاه حتی در مبانی معرفتی آن نیز در بدو امر تکثر و ناهمگونی به چشم می‌خورد،

۱. کم‌اهمیت شمردن عقل و تأکید رمانتیک‌ها بر احساسات و مطرح کردن «دل» به عنوان منبع از سوی کسانی چون آلامبر و بعدها برخی فمینیست‌ها و نیز نقد فروید بر عقلانیت مدرن، نگاه انتقادی به علم و علم‌گرایی در دوران مدرن و نقد فردگرایی (اندیویدوالیسم) و مطرح کردن جمع‌گرایی (کالکتیویسم) در همین دوران، نشان می‌دهد که تفکر مدرن مجموعه‌ای از مکاتب با مبانی نامتجانس بوده است. اما چنان‌که در متن آمده، اوماننیسم به عنوان یکی از مبانی سکولاریسم در تمامی مکاتب و دیدگاه‌های تفکر مدرن دیده می‌شود.

اما در نهایت مبانی مشترک معرفتی‌ای وجود دارد، از جمله جدایی از دین و کنار گذاشتن مرجعیت دین، یعنی سکولاریسم و رجوع به انسان و امکانات معرفتی انسان و سامان دادن حیات انسانی منهای حضور دین (به طور جزئی یا مطلق).

اگر این را بپذیریم که تفکر مدرن ریشه در مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی در غرب دارد آن‌گاه می‌توان گفت مدرنیته، پدیده‌ای اجتماعی در غرب و مدرنیسم، دیدگاهی برخاسته از تفکر غربی مدرن (به‌ویژه دوران روشنگری به بعد) است. در این صورت، تفکر کلاسیک و حاکمیت سنت و نیز تفکر پسامدرن از آنجایی که در نسبت با مدرن سنجیده می‌شوند، امری غربی است و خاستگاه‌های معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی خود را دارد که این مبانی در جهان اجتماعی انعکاس می‌یابند و به صورت نظریات در علوم مختلف اجتماعی تبلور پیدا می‌کنند.

همین‌جا باید تأکید کرد که اساساً تقابلهایی نظیر تقابل بین مدرنیته و سنت و نیز عقل در برابر ایمان، دنیا در برابر آخرت، علم در برابر دین و انسان در برابر خدا در تفکر غربی معنادار است و چه‌بسا در دیگر فرهنگ‌ها، مانند فرهنگ اسلامی صدق نکند.

مدرنیته در جامعه غربی در حل این تقابل‌ها و تعارض‌ها حضور وحی و دین را در عرصه‌های مختلف حیات فردی و اجتماعی انسان کنار گذاشت و روند کنار گذاشتن مرجعیت دین، یعنی سکولار شدن را تجربه کرد؛ و این امر هم‌چنان در تفکر پسامدرن ادامه دارد. تفکر پسامدرن هر گونه فراروایت و اصل مطلق را نفی می‌کند و به تکرر و گاه ترکیب (کولاژ) اعتقاد دارد. از این‌رو دین در تفکر پسامدرن نه به عنوان تنها راه بلکه راهی در کنار دیگر راه‌ها است، در حالی که از نظر آن هیچ کدام از این راه‌ها، انعکاس واقعیت و حقیقت نیستند بلکه فقط روایت‌های خودساخته انسان هستند. این را هم نباید از نظر دور داشت که، هم‌چنان که «اکبر احمد» تأکید می‌کند؛ پسامدرن‌ها حتی در این تکرر و بوم‌گرایی به مذهب اقبال و توجهی نشان نداده‌اند (احمد، ۱۳۷۹: ۲۳۶). در این صورت تفکر پسامدرن را می‌توان گونه‌ای از تفکر سکولار دانست که به بدیل‌هایی برای دین اعتقاد دارد. البته سکولار مدرن، برخلاف سکولار پسامدرن، در حوزه‌هایی که دین را به کناری می‌گذارد به اصالت و حقانیت انحصاری و مطلق بدیل‌ها معتقد است.

اما ماجرای مواجهه ما با آن‌چه در غرب رخ داد بیش از یک‌ونیم قرن است که ادامه دارد. در این مدت ما به موضع‌گیری در برابر آن دست زده‌ایم و باید هم دست می‌زدیم. در این بین، برخی مدرنیزاسیون را پذیرفتند و به شیوه‌ای اعوجاجی توصیه می‌کردند که نجات و

پیشرفت در این است که از سر تا نوک پا غربی شویم و برخی در برابر تقلید از غرب موضع می‌گرفتند. در کتاب فلسفه تجدد در ایران ماجرای تجدد در ایران با توجه به «سیر تاریخی» و «ماهیت» آن در سه «لایه و رویه» صورت‌بندی شده است: ملی، ظلی و انتقادی.

تجدد ملی «از نهضت ملی و دینی و بومی در فرهنگ شیعی ایران از پنج قرن پیش» (عصر صفویه) شروع شده و تا فتنه افغان و جنگ‌های ایران و روس و دوره مشروطیت و نهضت نفت و انقلاب اسلامی ادامه داشته است (نجفی، ۱۳۸۵: ۳۰). هرچند می‌توان این امر را نه صرفاً در رابطه با غرب، بلکه در مواجهه با اسلام و پس از آن در مواجهه با حکومت اموی و عباسی، که ادعای خلافت رسول‌الله را داشت، به عقب برد و بررسی کرد. مانند آنچه مرحوم مطهری در کتاب خدمات متقابل اسلام و ایران انجام داده است.

تجدد «ظلی» از متن فرهنگ بومی و سنن ملی نبوده، متعلق به جریان روشنفکری ایران و متجددان غرب‌گرا است. «این نوع تجدد در حقیقت نوعی شبه‌مدرنیسم و ترجمان ناقص از حال و هوای عصر جدید در مغرب‌زمین است» (همان: ۳۱).

تجدد انتقادی «نقد تجدد و مدرنیسم در ایران است» که می‌تواند «گاه منفعلانه و گاه فعال باشد، و گاهی نیز با نفی مدرنیسم و بدون جایگزینی و یا جایگزینی باشد» (همان: ۳۳). این نقد «گاه از خود حوزه‌های غرب و یا نزدیک به تفکر غرب [مانند نقد آشوری]... و گاه از حوزه‌های دینی و فکری سنتی ترانشعاب می‌کرده است» (همان).

در واقع، نقد فعالی که جایگزینی عرضه کند در دو نوع قبل مندرج است. در تجدد ملی، این نگاه انتقادی وجود دارد و در تجدد ظلی هم نقد فعال را می‌توان جست‌وجو کرد. آنچه در لایه تجدد انتقادی به طور خاص وجود دارد در دو لایه پیش نیست. نقد منفعلانه و بدون جایگزین را متدینان عرضه کرده‌اند، که آن را باید اساساً از جریان‌های تجددخواهی و نوگرایی، خارج دانست. در این صورت، به‌اجمال، می‌توان دو جریان را در این باره جست‌وجو کرد: ۱. جریانی که تجدد را بر اساس مؤلفه‌های فرهنگی ایران تعریف می‌کند؛ ۲. جریانی که به تقلید از فرهنگ غرب (به‌ویژه تفکر مدرن غرب) به دنبال تجدد در ایران است. در این دو جریان، هم نگاه انتقادی وجود دارد و هم نگاه غیرانتقادی؛ نگاه انتقادی به فرهنگ خودی و فرهنگ غربی.

باید گفت در فرهنگ اسلامی اساساً بین سنت و تجدد تعارض نیست، هم‌چنان که این امر در دیگر تعارض‌های برخاسته از تفکر مدرن در غرب نیز صادق است. در فرهنگ اسلامی، بین عقل و ایمان، دنیا و آخرت، علم و دین، انسان و خدا و ... تقابل و تعارض

نیست و بنابراین، بحث ربط بین قدیم و جدید، سنت و تجدد در فرهنگ ما، صبغه دیگری دارد و اساساً ما در ایران در دوران مدرن به معنای غربی آن زیست نمی‌کنیم؛ هم‌چنان که در دوران سنت به معنای غربی آن به سر نمی‌بریم و نه در برزخ بین این دو. تطبیق این مفاهیم بر فرهنگ ما و بررسی واقعیت‌های اجتماعی ما بر اساس آنچه در غرب رخ داده، اشتباهی نظری است که ما را از بررسی درست ربط بین سنت و تجدد در فرهنگ ما دور می‌کند. کاربرد «مدرن» در برابر «سنت» در ایران فقط می‌تواند به معنای لغوی آن، یعنی به معنای امر جدید در برابر امر دارای پیشینه، به کار رود؛ هرچند به کار بردن واژه «مدرن» بیشتر به بدفهمی و اشتباه‌هایی منجر می‌شود. زیرا هر نظام مفهومی، معانی و مبانی خود را به دنبال دارد و هر مفهومی را به راحتی نمی‌توان از بافت و زمینه فرهنگی و اجتماعی آن جدا کرد و در فرهنگ دیگر به کار بست.

در فرهنگ لغات آکسفورد، یکی از معانی tradition روایاتی دانسته شده که در اسلام از پیشوایان دینی نقل می‌شود. این معنا اگرچه با معنای لغوی (و نه اصطلاحی) سنت در غرب برخی اشتراکات مفهومی دارد، اما در عین حال مختصات خود را دارد. دکتر پارسانیا در تعریف این مفهوم از سنت می‌گوید: «دانش‌های نقلی آنگاه که به همراه علوم عقلی به تبیین شیوه رفتار و سلوک انسان می‌پردازد، سنت را پدید می‌آورند ... سنت در این تعریف مترادف دین و شریعت و مطابق با اراده تشریحی خداوند است» (پارسانیا، ۱۳۸۵: ۳۰). وی، در ادامه، درباره رابطه بین سنت و دوام توضیح می‌دهد:

سنت به این مفهوم در برابر بدعت قرار دارد نه نوآوری و بداعت ... قوام سنت در فضای دینی به ثبات و تداوم زمانی آن نیست، ... قوام سنت به حقیقت الهی آن است. به همین دلیل سنت همواره سنت است، حتی در موقعی که هیچ یک از افراد جامعه به آن عمل نکرده باشند و عادات اجتماعی برخلاف آن باشد ... در نتیجه سنت در تقابل با تجدد نیست (همان: ۳۶-۳۸).

مفهوم سنت در اینجا به همان مفهومی نیست که در فرهنگ غرب در برابر مدرن قرار می‌گیرد و همان مفهومی از سنت نیست که در جامعه‌شناسی از آن بحث می‌شود. نسبت این معنا از سنت (معنای سنت در معارف اسلامی) با سنت در اصطلاح جامعه‌شناسی چیست؟ سنت به این مفهوم امری است که از طرف خداوند تشریح شده و در حوزه تشریحی دین (شریعت) قرار می‌گیرد، حال آنکه سنت در اصطلاح جامعه‌شناختی آن، هم‌چنان که در ابتدای مقاله گذشت، فراتر از این است. سنت در جامعه‌شناسی، ممکن است واجد سنت در

معنای اسلامی آن باشد که در عین حال شامل نظام رفتاری ای منطبق و هماهنگ با دین (احکام و رویه‌های امضایی عرفی یا بناء العقلائی امضا شده از سوی شارع) نیز هست؛ و نیز ممکن است واجد عناصر متنافی با دین باشد، یعنی آن‌چه فرهنگ جامعه را، خواه منبعث از دین باشد یا نباشد، در گذر زمان شکل می‌دهد.

ضمن آنکه سنت در اصطلاح جامعه‌شناسی عام‌تر است و به طور کلی شامل نهادها، روندها و الگوهای اعتقادی نیز می‌شود. به این مطلب باید این را هم اضافه کرد که سنت در این اصطلاح امری است که اجتماع آن را پذیرفته و در فرهنگ رسوخ کرده است، در حالی که قوام سنت، در اصطلاح آیات و روایات، همان‌طور که در دیدگاه استاد پارسانیا ذکر شد، قوامش به میزان پذیرش، رسوخ، و تکرار آن در اجتماع بستگی ندارد.

در این نوشته، مسئله سنت و تجدد در ایران پس از انقلاب اسلامی، نه در چارچوب مفهومی غرب درباره تجدد، بلکه با توجه به ویژگی‌ها و اقتضائات معرفتی و اجتماعی خود و در نتیجه متناسب با چارچوب مفهومی فرهنگ (جنبه اجتماعی) و چارچوب معرفتی خود (جنبه معرفتی و ارزشی) بررسی می‌شود.

فرهنگ دینی

در اینجا لازم است دو حوزه از بحث را تفکیک کنیم؛ با این تفکیک مفهوم فرهنگ دینی نیز، که در امر نوشدگی از آن فراوان استفاده خواهد شد، روشن می‌شود. حوزه اول دین و حقیقت دین است که شکل تنزیلی آن قرآن کریم است و سنت معصومان علیهم‌السلام نیز شارح و مفسر آن است و بر اساس حدیث ثقلین این دو در کنار یکدیگرند. دین در این حوزه امری ازلی و ابدی است و تبدیل و تبدیلی در آن راه ندارد. دین به صورت آموزه‌هایی [گفتاری (قرآن و بخش کلامی و تقریری سنت معصومان) و فعلی (بخش فعلی سنت معصومان)] که به جهان اجتماعی پا گذاشته، در حوزه دوم، یعنی فرهنگ دینی، قرار می‌گیرد. به این ترتیب، فرهنگ دینی همان مؤلفه‌های عمومی را که در تعریف فرهنگ گفته شده دارد. به‌علاوه این مؤلفه‌ها در توافق و هماهنگی با آموزه‌های دینی است، یا به تعبیر دیگر، تعارضی با آن‌ها ندارد. فرهنگ دینی، به این معنا، بر حسب دور آن‌ها و موقعیت‌های جغرافیایی تغییر و تبدل می‌پذیرد. در این صورت، برای داشتن فرهنگ دینی، که امری اجتماعی و در نتیجه زمانی و مکانی است، باید به آموزه‌های وحیانی مراجعه کرد و متناسب با اوضاع و احوال جدید با روش معتبر و صحیح به استنباط روی آورد. البته دایره این استنباط و تفقه فراتر از

فقه مصطلح، یعنی فقه حکم و جنبه رفتاری و مناسکی فرهنگ است و حوزه‌های دیگر را نیز شامل می‌شود.

به باور نویسنده، فرهنگ دینی در حوزه شناختی با آموزه‌های شناختاری دین تلائم و هماهنگی دارد. برای به دست آمدن این هماهنگی، به طور کلی و به اجمال، می‌توان گفت این امر با اصول تفقه در این حوزه تأمین می‌شود. زیرا برای برداشت از آموزه‌های دین در این عرصه باید به اصول استنباط مجهز بود که از این اصول به اجمال در علم اصول فقه بحث می‌شود. به این معنا که اجمالاً اصول فقه در این حوزه قابلیت کاربست دارد. البته به کارگیری تفکر و تعقل در عرصه معرفتی و شناختی امری خارج از آموزه‌های اسلام نیست و مراجعه به حضوریات و شهودیات نیز محکوم به همین حکم است.

همچنین، در بُعد گرایشی و ارزشی و هنجاری فرهنگ اسلامی نیز مراجعه به آموزه‌های اسلامی و استنباط از آن مطرح است. نظام و احکام اخلاقی، به عنوان حوزه مهم بُعد گرایشی در فرهنگ اسلامی، منبعث از آموزه‌های اسلامی است. البته بر اساس تفکر اسلامی گرایش‌ها با بینش‌ها، چه در حوزه نظر و نظور و چه در حوزه احساسی و گرایشی، در ارتباط بوده، رابطه بین این دو تعاملی است.

و بالأخره در بُعد کنشی و رفتاری فرهنگ اسلامی نیز استنباط از آموزه‌های اسلامی صورت می‌گیرد. فقه و حقوق اسلامی دو حوزه مهمی هستند که در حوزه فرهنگی اسلام غنا و سابقه دیرینه‌ای دارند. همچنین، بر اساس آموزه‌های اسلامی بعد رفتاری در فرهنگ اسلامی با بعد شناختی و گرایشی فرهنگ رابطه متقابل و تعاملی دارد.

این نکته را هم باید اذعان کرد که چه بسا روش تفقه در دین به طور عام (اصول استنباط) در طول زمان به دلیل عوامل نوگرایی، متحول شود. هم‌چنان که در بخش اصول استنباط حکم فقهی، یعنی اصول فقه مصطلح، در طول قرن‌ها شاهد تحول آن بوده‌ایم و اکنون نیز شاهد آنیم. علاوه بر این، در ابعاد مختلف شناختی، گرایشی و رفتاری باید در حیات اجتماعی عرصه‌هایی را هم در نظر گرفت که در آن‌ها با تحفظ بر مبانی، مسائل و موضوعات جدید حل و فصل می‌شود. برای مثال، مشاوره خانواده، به عنوان امری نوپیدا، می‌تواند بر اساس تحفظ بر آموزه‌های اسلامی سامان پیدا کند.

ریشه‌های معرفتی و اجتماعی نوشدگی

ریشه‌های معرفتی نوگرایی را باید ابتدا در ساخت و نهاد انسان جست‌وجو کرد. انسان به دلیل

واجد بودن ترکیب و ساختی که از آن به «فطرت» یاد می‌کنیم^۱ به بیشتر و بهتر طلبی، و به تحریک و نوگرایی گرایش دارد. تفکر، راه‌های جدید و معلومات جدید را پیش روی انسان می‌گذارد. تعقل بر روی این راه‌ها و حقانیت معلومات نظارت می‌کند و گزینه جلب نفع و دفع ضرر، ضامن اجرایی این نظارت است که در نهایت به انتخاب می‌انجامد. این ترکیب، انسان را در دوران بلوغ که تعقل در آن شکل می‌گیرد و پس از آن امکان تکامل بیشتر آن هست، به تحریک و ارزیابی و انتخاب جهت‌ها و معبودها دعوت می‌کند و در همه ساحت‌های حیات انسان در وجه فردی و جمعی‌اش، یعنی در ساحت شناخت و در ساحت احساس و در زمینه رفتار تأثیر می‌گذارد. یا اینکه این ترکیب، که موجد بیشتر و بهتر طلبی بود، سر از تنوع و تلون درمی‌آورد. هر چه هست، انسان نوگرا است و این نوگرایی ریشه در ثوابت وجودی و فطرت او دارد.

نقطه آغاز و عزیمت نوگرایی انسان در وجه اجتماعی‌اش (نوگرایی در اجتماع) همین نوگرایی برخاسته از ساخت و ترکیب انسان است. نوگرایی در اجتماع دو دسته عامل درونی و بیرونی دارد:

۱. عامل درونی نوگرایی: از تراکم انسان‌های نوگرا در جامعه، که البته به صورت جمع جبری نیست، نیز نوگرایی متولد می‌شود.
۲. عوامل بیرونی نوگرایی: از نسبت و رابطه جدیدی که جامعه با محیط جدید پیدا می‌کند، مانند تغییر محیط به دلیل مهاجرت، زمینه‌های تحول به وجود می‌آید. هم‌چنین، در نسبتی که فرد با جامعه یا جوامع جدید پیدا می‌کند زمینه‌های تحول ایجاد می‌شود. عامل دیگر نوگرایی، که اساساً فراتر از امر فردی و اجتماعی است، عامل ماورایی و حیانی است که از رسول الهی آغاز شده، به جمع و اجتماع کشیده می‌شود. منشأ این تغییر و نوشدگی عالم قدسی است که البته جای پا در فطرت نوگرای انسان دارد و به وسیله وحی به حیات اجتماعی انسان پا می‌گذارد.

خاستگاه اجتماعی مسئله قدیم و جدید در ایران پس از انقلاب اسلامی

ما در طول تاریخ با نوشدگی‌ها و تحول‌هایی همراه بوده‌ایم و به نقد آن‌چه در اصطلاح جامعه‌شناسی به آن سنت گفته می‌شود، دست زده‌ایم؛ از جمله: در ایران پس از ظهور اسلام، قدرت گرفتن حکومت محلی آل بویه یا صفاریان در ایران، ظهور صفویه و گرایش به تشیع،

۱. فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ (روم: ۳۰).

مشروطیت در دوران قاجار، که پیامدهای آن تا انقلاب اسلامی ادامه داشت و انقلاب اسلامی تاکنون.

نقطه کلیدی و اساسی مسئله قدیم و جدید یا سنت و تجدد در دوره بعد از انقلاب، مطرح کردن اسلام به عنوان نظریه حکومت بود. نظریه حکومت هر چند در بدو نظر بیشتر نظریه‌ای سیاسی می‌نماید، اما خود بخشی از نظریه دخالت‌دادن دین به ساحت‌های اجتماعی است و بیانگر این نکته است که اسلام برای سیاست و دیگر ابعاد حیات اجتماعی انسان در عصر غیبت معصوم نیز نظریه دارد. اما با شکل گرفتن نظام اسلامی، که جمهوری اسلامی نامیده شد، تأثیرگذاری این امر در ساحت‌های مختلف حیات جمعی ایرانیان شگرف و مستقیم بود. زیرا این امکان به جود آمده است که دین باید در عرصه‌های مختلف سیاست، اقتصاد، حقوق، تعلیم و تربیت، هنر، ارتباطات و ... جامعه را اداره کند. به این ترتیب، در زمان بسط، دین باید در برابر تمامی ساحت‌های اجتماعی (بسان ساحت‌های فردی) نظریه‌پردازی و موضع‌گیری می‌کرد. در این جا بود که باید آنچه وجود داشت بازخوانی می‌شد و تغییر و تحولات عمده‌ای در آن صورت می‌گرفت. این امر شامل همه عرصه‌ها، حتی عرصه‌های معرفتی و شناختی، می‌شد.

می‌توان گفت مسئله قدیم و جدید در نسبت با جوامع غربی و فرهنگ و تمدن غرب (به مفهوم سنت و مدرنیته)، به طور خاص از مشروطه آغاز شده بود و جدید ما در حوزه‌های مختلف، بر اساس آنچه در غرب پیشنهاد و مطرح شده بود (آن هم در شکل سطحی و بدون ریشه‌های معرفتی و فلسفی و زمینه‌های جامعه‌شناختی‌اش)، در حال شکل گرفتن بود. انقلاب اسلامی، توقف و تأملی دوباره، چرخشی چشمگیر در این نوگرایی و تجدد بود؛ بازخوانی آنچه در غرب در جریان مدرنیته شکل گرفته بود و به گونه‌ای در فرهنگ ما انعکاس پیدا کرده و تأثیر گذاشته بود. این تأمل و بازخوانی البته تا رسوخ یافتن آن در حوزه‌های گوناگون فرهنگی و تمدنی فاصله‌ها دارد. به هر حال، این جریانی است که آغاز شده است؛ جریانی که رگه‌های آن را در اندیشه‌های متفکرانی در پیش از انقلاب، مانند شریعتی و مطهری، می‌توان دید.

چند مسئله فرهنگی

۱. تحصیل زنان

یکی از مسائلی که در ایران پس از انقلاب به عنوان مسئله فرهنگی مهمی خود را نمایانده، مسئله مربوط به زنان و به تعبیری مسئله جنسیتی است. ذیل همین موضوع مسئله تحصیل زنان

است که مسئله اشتغال را نیز به دنبال دارد. چرا تحصیل زنان به عنوان یک مسئله، آن هم در ایران پس از انقلاب اسلامی، مطرح است؟ این امر برخاسته از این واقعیت اجتماعی است که پس از انقلاب اسلامی با گسترش دانشگاه‌ها پذیرش دانشجوی سیر صعودی پیدا کرد. این در حالی بود که با اعلام مسئولان نظام، از جمله امام (ره)، مبنی بر بی‌اشکال بودن فعالیت‌های اجتماعی بانوان و نیز ذهنیت مثبت پیدا کردن عامه مردم درباره تحصیل دختران در مقاطع تحصیلات عالی، جمعیت دانشجویان دختر رشد فراوانی کرد؛ به گونه‌ای که در حال حاضر دختران، اکثریت پذیرفته‌شدگان آزمون ورودی دانشگاه را تشکیل می‌دهند که این سیر صعودی خواه‌ناخواه در مقاطع بالاتر نیز ادامه پیدا خواهد کرد.

علاوه بر عوامل اجتماعی درونی فوق، این مسئله را البته می‌توان در رابطه با عامل اجتماعی بیرونی، یعنی در ارتباط با وضعیت کلی جهانی که گفتمان فمینیسم بر آن حاکم است نیز دانست. اوج تبلور حضور این گفتمان، کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان بود. متولیان فرهنگ، چه مسئولان و چه متفکران و اندیشمندان کشور، البته باید به مواجهه با این گفتمان دست می‌زدند و در برابر آن متناسب با فرهنگ اسلامی موضع‌گیری می‌کردند.

موضع ما، هم‌چنان که گفته شد، نه نفی مطلق بلکه پذیرش تحصیل زنان در مقاطع متوسطه و عالی و به تبع آن فعالیت اجتماعی و اشتغال زنان بود. اما ما باید در برابر این شرایط جدید برخاسته از تحولات جهانی و تحول نهادهای اجتماعی و فرهنگی و حتی اقتصادی در داخل، متناسب با آموزه‌های اسلامی، به جرح و تعدیل و به عبارتی بازخوانی آن‌چه در غرب یا نظام‌های در حال توسعه، که عمدتاً متأثر از الگوهای دیگران و نه متناسب و هماهنگ با فرهنگ اسلامی بود، می‌پردازیم. تحقق نیافتن این امر و ظهور به یک معنا لجام‌گسیخته پدیده تحصیل دختران، جامعه ما را با مشکلاتی مواجهه کرده است که به اجمال به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم.

یکی از پیامدهای فرهنگی گسترش دانشگاه‌ها و افزایش آمار پذیرفته‌شدگان دختر، در شهر یا استانی غیر از محل سکونت خانواده‌ها است. این مسئله عامل نظارت خانواده (به طور عمده پدران و مادران) را بر روابط دختران کم می‌کند و از این رهگذر آسیب‌های اخلاقی و روابط نامشروع را موجب می‌شود، به طوری که حتی در بافت فرهنگی شهرهای دانشجویی هم تأثیر گذاشته است. اگر در تحلیل گسترش روابط آزاد دختر و پسر و شیوع بی‌بندوباری جنسی در غرب، حضور ماشین به عنوان یک عامل مطرح شده است (میرخندان، ۱۳۹۳: ۸۹) که امکان دست‌یافتن به مکان خصوصی را برای دخترها و پسرها فراهم می‌کرد،

می‌توان گفت در کشور ما دانشگاه و حضور دختران در دانشگاه‌های دور از خانه، امکان روابط بازتر و آسان‌تر را نسبت به قبل فراهم کرده است.

یکی دیگر از پیامدهای فرهنگی این امر، اختلاط هرچه بیشتر استادان مرد با دانشجویان دختر است که به دلیل کثرت دانشجویان و نبود استادان زن به وجود آمده است. نویسنده این مقاله معتقد است بر اساس مبانی اسلامی (که فرهنگ اسلامی از آن متأثر است) معلم زن برای خانم‌ها اولویت دارد و اصل حریم و عدم تداخل را تأمین می‌کند. آن‌چه ما امروز با آن مواجهیم، برخاسته از ضرورت‌ها توجیه می‌شود و الا در نظام مطلوب آموزشی، اصل بر عدم اختلاط است.

علاوه بر این، اختلاط در میان دانشجویان نیز روی داده است. به دلیل کثرت پذیرش دانشجو و نبود فضای آموزشی کافی و نبود استاد و مهم‌تر از آن به دلیل فقدان مواجهه فرهنگی با الگوی تحصیلات عالی در دانشگاه‌ها در غرب، که مروج اختلاط است، کلاس‌ها و آزمایشگاه‌ها و دیگر امور آموزشی، مختلط برگزار می‌شود. ما این امر را از زاویه نگاه هنجاری، مشکلی فرهنگی تلقی می‌کنیم. زیرا، چنان‌که گذشت، اصل ایجاد حریم و عدم اختلاط، اصلی است که مبتنی بر مصالحی است.

از دیگر پیامدهای تحصیل دختران، به تعویق افتادن سن ازدواج است. دختران عموماً تصمیم به ادامه تحصیل بعد از اخذ دیپلم دارند و البته ازدواج به عنوان مانعی در برابر تحصیل قلمداد می‌شود. از یک سو، داشتن تحصیلات عالی یکی از امتیازات اجتماعی دختران و نوعی منزلت محسوب می‌شود. علاوه بر این، تحصیل دانشگاهی امکان اشتغال و کسب درآمد را نیز برای خانم‌ها به وجود می‌آورد. چنین دیدگاهی موجب می‌شود دختران اساساً در سنین پایان تحصیلات متوسطه برای زندگی مشترک آمادگی نداشته باشند و از رشد اجتماعی لازم و قدرت مسئولیت‌پذیری برای تشکیل خانواده برخوردار نباشند. در واقع، به تعبیری جوانان در ۱۸ و ۱۹ سالگی، در حالی که چند سالی است به بلوغ جنسی رسیده‌اند، هنوز به لحاظ اجتماعی در نابالغی و کودکی به سر می‌برند.^۱

یکی دیگر از پیامدهای این امر مسئله اشتغال زنان است. با توجه به اینکه غالباً تحصیل، مقدمه‌ای برای احراز شغل محسوب می‌شود،^۲ به دلیل شمار فراوان دانشجویان دختر (بیش از

۱. تعبیر دینی در این باره «رشید» بودن است.

۲. در تحقیقی که به تصویر درآمده (مستند سقف شیشه‌ای، پخش شده از شبکه ۴ سیما)، روشن می‌شود که دختران تحصیل را با هدف اشتغال پی می‌گیرند.

پسران) مشکل احراز موقعیت‌های شغلی از سوی دختران و متقابلاً از دست دادن این موقعیت‌ها برای پسران وجود دارد؛ امری که با توجه به فرهنگ دینی، که تأمین اقتصادی خانواده را بر عهده مرد می‌گذارد و زنان را واجب‌النفقه می‌داند، تأمل‌برانگیز و نگران‌کننده است.

یکی دیگر از معضلات تحصیل دختران در رشته‌هایی است که گاه بر اساس انسان‌شناسی اسلامی با ساختار وجودی (فکری یا عاطفی یا فیزیکی) زنان تناسب ندارد و گاه بر اساس مناسبات اجتماعی و فرهنگی تعریف‌شده در اسلام توجیه ندارد. این در حالی است که در برخی عرصه‌ها، که از نظر آموزه‌های اسلامی لزوم حضور زنان وجود دارد، دچار کمبود و ضعف هستیم و بعضاً این عرصه‌ها به مردان واگذار شده است.

این نوشته در صدد نفی یا پذیرش تحصیل دختران به طور مطلق نیست، بلکه بحث در اینجا است که ما باید در برابر مسئله‌ای به نام تحصیل دختران به عنوان امری جدید و نوظهور (دست کم به شکل کنونی، که در ابعاد متعددی جدید می‌نماید) متناسب با فرهنگ اسلامی به اتخاذ موضع پردازیم و این امر را با سه حوزه عمده شناختی، ارزشی و رفتاری اسلام و فرهنگ اسلامی نسبت‌سنجی کنیم و در صورتی که جنبه‌هایی از آن را به عنوان مشکل تلقی کردیم، در صدد رفع آن برآیم و به اصطلاح به سیاست‌گذاری فرهنگی در این عرصه دست بزنیم.

۲. سینما

سینما یکی از پدیده‌های نوظهور است که بیش از یک قرن (سال ۱۸۹۵) از پیدایش آن می‌گذرد. سینما ابتدا در غرب و سپس در دیگر نقاط جهان به سرعت گسترش یافت و ایران نیز از آن مستثنا نبود.^۱ شاید این طور به نظر بیاید که چون سینما در کشور ما مخاطبان چندانی ندارد به عنوان مشکلی فرهنگی هم مطرح نیست. در حالی که باید توجه داشت که سینما از طریق ویدئو کلوپ‌ها و مهم‌تر از آن به وسیله تلویزیون به خانه‌ها و اماکن عمومی راه پیدا کرده است و در میان محصولات فرهنگی مخاطبان چشمگیری یافته است. نقش رسانه‌های مکتوب (مانند مجلات) و رسانه‌های جدید (مانند پایگاه‌های اینترنتی و ایمیل) را هم نمی‌توان در این امر نادیده گرفت.

۱. آوانس اوگانایانس نخستین فیلم بلند سینمایی ایران، به نام «آبی و رابی»، را در سال ۱۳۰۸ ساخت.

پس از انقلاب، ما باید در مقابل این پدیده به مواجهه دست می‌زدیم. امام خمینی (ره) در برابر آن چنین موضع‌گیری کرد: «ما با سینما مخالف نیستیم؛ با فحشا مخالفیم». سینما علاوه بر داشتن جنبه‌های مختلف تکنولوژیک و اقتصادی، جنبه فرهنگی نیز دارد. در واقع، چون سینما، فرهنگ (نخبگانی و عامه) را بازنمایی و بازتولید می‌کند، امری فرهنگی محسوب می‌شود و از این همین رو است که در مطالعات فرهنگی محل توجه قرار گرفته است. سینما، قبل از انقلاب اسلامی، پیشینه‌ای با مشکلات فرهنگی متعدد داشت. مشکل سینمای قبل از انقلاب در دو دسته کلی می‌گنجد:

۱. انقطاع از فرهنگی دینی در تولیدات سینمایی، که در دو جریان عمده سینمایی آن زمان، یعنی فیلم فارسی و نیز جریان نوی سینمای ایران وجود داشت. این انقطاع به طور خاص ریشه در ضعف‌های نظری در عرصه سینما داشت که فیلم‌ها بر اساس آن تولید می‌شد. هرچند سینما تکیه به تولید و عمل دارد، اما در بستری نظری به حیات خود ادامه می‌دهد و عمل با نظر در تعامل است. ضعف نظریه‌ای متناسب با فرهنگ اسلامی در عرصه سینما موجب تولید محصولات بی‌کیفیتی شد که به طور عموم با فرهنگ اسلامی هماهنگی و همخوانی نداشت.

۲. مناسبات غیراخلاقی در میان عوامل تولید فیلم که متأثر از عوامل چندی بود و بی‌گمان یکی از عوامل مهم همان مشکل اول، یعنی نبود دانش نظری متناسب با فرهنگ اسلامی بود، که فضای عالم سینمایی کشور ما را در بی‌هویتی و تعارضات شناختی و اخلاقی قرار می‌داد. از آنجایی که سینما، صنعت نیز هست، مناسبات اقتصادی، منطق خود را بر سینما تحمیل می‌کرد و به این مقوله، مناسبات غیراخلاقی به هدف کسب درآمد دامن می‌زد. البته اتکای سینمای عامه‌پسند بر گیشه در نظام‌های تولید دیگر کشورها، از جمله هالیوود آمریکا، نیز وجود داشت؛ در حالی که مناسبات اخلاق حرفه‌ای تا این سطح، حتی در سینمای آمریکا دچار تنزل نشده بود. این نکته را هم باید به عنوان واقعیتی اجتماعی در نظر گرفت که به دلیل نوع روابط کاری در سینما و تداخل و اختلاط در پشت و جلوی دوربین، زمینه نارسایی‌های اخلاقی وجود دارد. اما، چنان که گفته شد، این امر را باید در فضای عالم سینمایی کشور دید، که متأثر از نوع نگاه به سینما بود که آن نیز ریشه در مباحث نظری داشت.

پس از انقلاب، کوشیدیم با تأسیس مراکز سینمایی، فیلم‌های مطلوب و متناسب با فرهنگ اسلامی بسازیم. دو مرکز عمده‌ای که می‌توان از آن نام برد بنیاد سینمایی فارابی و

حوزه هنری هستند. البته معاونت سینمایی وزارت ارشاد اسلامی نیز در زمینه سیاست‌گذاری در عرصه سینما فعالیت می‌کند. این معاونت با نظارت بر فیلم‌نامه و تولید فیلم و نیز با کمک‌های مالی برای تولید فیلم سعی در هدایت سینمای ایران دارد.

با وجود این، سینمای پس از انقلاب، هم‌چنان با این دو مشکل (با تفاوت در شدت و ضعف) مواجه بوده است. دربارهٔ مشکل اول در سینمای پس از انقلاب اسلامی سه جریان عمده را می‌توان شناسایی کرد. دو جریان متعلق به پیش از انقلاب هستند که هم‌چنان به حیات خود ادامه می‌دهند.^۱ پس از انقلاب هم جریان سینمایی جدیدی در ایران شکل گرفت که با انقلاب اسلامی و به طور کلی فرهنگ اسلامی هم‌دلی و همراهی نشان می‌داد. این هم‌دلی در عرصه‌های بینشی و ارزشی پررنگ بود. گونه فیلم دفاع مقدس متعلق به این جریان است. چیزی که هست تولیدات این جریان، هیچ‌گاه به یک جریان، به معنای واقعی کلمه، تبدیل نشد. به تعبیر دیگر، سینمای ما واجد نوعی جریان قوی و غالب با عنوان سینمای ملی، که متناسب با فرهنگ اسلامی باشد، نشده است. این جریان مطلوب و آرمانی را، که با تفاوت در شدت و ضعف در برخی آثار سینمایی بروز یافته، گاه سینمای دینی و گاه سینمای معناگرا، سینمای ملی و سینمای مصلحانه نامیده‌اند. هر چه هست، این سینما سینمایی مطلوب است که با فرهنگ اسلامی تناسب و هماهنگی دارد و البته این تناسب داشتن شدت و ضعف دارد و به اصطلاح مقوله‌ای ذومراتب است.

دانش سینمایی موجود، که در مراکز آموزش رسمی و آزاد (که از این دومی در کشور کم هم نیستند) نیز به طور کلی مبتنی بر فرهنگ غربی است و ما اساساً حوزه مطالعات سینمایی را بر اساس مبانی اسلامی بازخوانی نکرده‌ایم. به عبارت دیگر، پس از انقلاب، هم‌چنان دانش سینمایی در کشور مبتنی بر حوزه‌های معرفتی و فرهنگی غربی و گاه شرقی است و ما در زمینه دانش سینمایی مبتنی بر حوزه معرفتی و فرهنگی اسلام ضعف نظری داریم. هم‌چنان که گذشت، این ضعف نظری آثار و پیامدهای خود را در عمل و تولید فیلم به جای می‌گذارد.

به علاوه، نبود نظریه‌پردازی در عرصه دانشی در مناسبات کاری و حرفه‌ای عوامل تولید فیلم نیز تأثیرگذار بوده است و برای همین در حل مشکل دوم، یعنی تولیدات سینمایی،

۱. فیلم‌هایی که در جشنواره‌های خارجی جایزه می‌گرفتند اغلب متعلق به جریان نومی سینمای ایران هستند؛ و البته فیلم فارسی، به عنوان یک جریان عمدتاً از دههٔ ۱۳۷۰ به بعد دوباره ظهور کرد.

علی‌رغم حساسیت‌هایی که به خرج داده‌ایم، توفیق چندانی به دست نیاورده‌ایم و از وضعیت مطلوب اسلامی بسیار فاصله داریم.

سینمای پس از انقلاب در ایران ضعف‌های تکنولوژیک و اقتصادی فراوانی دارد، اما چون محدوده بحث این نوشته حوزه فرهنگ است پرداختن به آن از بحث ما خارج است. چنان‌که گذشت، سینما در کشور عمدتاً از طریق ویدئوکلپ‌ها و پخش در خانه‌ها و اماکن عمومی، مانند اتوبوس و قطار و نیز پخش از طریق تلویزیون به مخاطبان بسیاری دسترسی دارد. این راه آخر، برای مخاطبان تلویزیون بسیار جذاب است. زیرا یکی از کارکردهای اصلی و عمده تلویزیون سرگرمی است و فیلم‌های سینمایی یکی از جذاب‌ترین و پرمخاطب‌ترین برنامه‌های سرگرم‌کننده محسوب می‌شوند. به هر تقدیر، سینما به خودی خود حتی در سرگرمی‌ترین محصولات خود، فرهنگ را بازتولید و بازنمایی می‌کند. یکی از پیامدهای فرهنگی حضور سینما، شکل‌گیری گروه مرجع جدید، به‌ویژه ستاره‌ها و بازیگران سینما است. این گروه باورها، هنجارها و نظام رفتاری را برای مخاطبان ترویج و تثبیت می‌کنند که با توجه به وضعیت فرهنگی سینمای ما، این امر نتایج و آثار مخربی در حوزه فرهنگ عمومی به جا می‌گذارد. شیوه پوشش، مناسبات اجتماعی (مانند روابط زن و مرد)، آرمان‌ها و ... ممکن است از سینما متأثر شود. گرچه تأثیر رسانه در زمینه بینش‌ها و گرایش‌ها و رفتار گلوله‌ای و آنی نیست (هرچند تأثیر کوتاه‌مدت رسانه نیز در خور بررسی است)، اما بر اساس نظریات تأثیر، رسانه، تأثیری قوی اما مشروط دارد و مهم‌تر آنکه تأثیر آن در بلندمدت در صورت وجود شرایط، مانند همخوانی و استمرار پیامی در یک رسانه (در نظریه کاشت) و هماهنگی و اشتراک دیگر رسانه‌ها در انتقال پیام (در نظریه انباشت) معتابه است (دفلور و دنیس، ۱۳۸۳: ۶۲۵).

نتیجه‌گیری

صورت‌بندی سنت و تجدد در ایران، چه به عنوان نظریه و چه به عنوان پروژه، با آنچه در غرب رخ داده متفاوت است. در غرب مدرنیته در برابر سنت بر مبانی فکری ای - گاه متناقض - ابتدا دارد که یکی از این مبانی عام و مشترک، سکولاریسم به معنای کنار گذاشتن مرجعیت دین و انسان‌مداری (اومانیزم) است.

بر این اساس تجدد در حوزه فرهنگ اسلامی در سه لایه شناختی، ارزشی و رفتاری فرهنگ بر مبانی خودش ابتدا دارد و از حقیقت دین تأثیر می‌پذیرد. بازخوانی تجدد و تحول

آنچه که در سطوح مختلف فرهنگ در ایران پس از انقلاب رخ داده یا باید رخ دهد، نیازمند بازخوانی نسبت این سطوح با حقیقت دین که در منابع اسلامی تجلی و تحقق یافته، می‌باشد. ضمن آن که روش مراجعه و برداشت از منابع دینی، خود در این حوزه قرار دارد. توجه به فرهنگ‌های دیگر، به طور خاص غرب، به عنوان عوامل بیرونی تأثیرگذار در تجدد و نوشدگی کارساز است.

بررسی دو پدیده تحصیل زنان و سینما نشان می‌دهد که به طور عمده عامل بیرونی تجدد در این دو، نقش ایفا کرده و صورت‌بندی آن‌ها در ایران پس از انقلاب نیازمند توجه به مبانی دین و فرهنگ اسلامی است.

کتابنامه

۱. آذربون، پیتیر (۱۳۷۹)، مدرنیته گذر از گذشته به حال، در: مدرنیته و مدرنیسم، ترجمه و تدوین: حسینعلی نوذری، تهران: نقش جهان، چاپ اول.
 ۲. احمد، اکبر (۱۳۷۹)، «پست مدرنیسم و اسلام»، در: پست مدرنیته و پست مدرنیسم، ترجمه و تدوین: حسینعلی نوذری، تهران: نقش جهان، چاپ اول.
 ۳. پارسانیا، حمید (۱۳۸۵)، سنت، ایدئولوژی، علم، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ اول.
 ۴. لیوتار، فرانسوا (۱۳۷۴)، «پاسخ به پرسش: پسامدرنیسم چیست»، ترجمه: مانی حقیقی، در: سرگشتگی نشانه‌ها، گزینش و ویرایش: مانی حقیقی، تهران: نشر مرکز، چاپ اول.
 ۵. ملوین، دفلور؛ دنیس، اورت ای (۱۳۸۳)، شناخت ارتباطات اجتماعی، ترجمه: سیروس مرادی، زیر نظر: ناصر باهنر، تهران: دانشکده صدا و سیما، چاپ اول.
 ۶. میرخندان، حمید (۱۳۹۳)، حجاب در فرهنگ اسلامی، قم: نشر معارف، چاپ دوم.
 ۷. نجفی، موسی (۱۳۸۵)، فلسفه تجدد در ایران، تهران: چاپ و نشر بین الملل وابسته به مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم.
 ۸. هابرماس، یورگن (۱۳۷۹)، مدرنیته پروژه‌های ناتمام، در: مدرنیته و مدرنیسم، ترجمه و تدوین: حسینعلی نوذری، تهران: نقش جهان، چاپ اول.
9. Bunnin Nicholas; Yu, Jiyuan (2004), *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Blackwell Publishing.

روش‌شناسی انتقادی نظریه فرهنگی فوکو

روح الله عباس زاده*

چکیده

برای به کار بردن هر نظریه‌ای توجه به زمینه‌های اجتماعی و معرفتی و همچنین مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی آن ضروری است. از آنجا که در سال‌های اخیر نظریه فرهنگی فوکو در ایران مورد توجه قرار گرفته، در این مقاله بر آن شدیم تا با روش تحلیلی - توصیفی به بررسی مبانی و زمینه‌های این نظریه پرداخته و برخی از نقدهای وارد بر آن را مطرح کنیم تا در مراجعه و به کار بردن آن مورد توجه قرار گیرد. به نظر می‌رسد، نظریه فرهنگی فوکو مبانی و بنیادهایی دارد که بدون توجه به آنها نمی‌توان به تحلیل مسائل اجتماعی در ایران پرداخت.

کلیدواژه‌ها

فوکو، نظریه فرهنگی، روش‌شناسی، گفتمان، نقد.

مقدمه

از میان متفکران فرانسوی، فوکو بیش از همه در ایران مورد توجه قرار گرفته و کتاب‌ها و مقالات بسیاری از او ترجمه شده است. هم‌چنین مقالات زیادی با بهره‌گیری از دیدگاه‌های فوکو نگاشته شده‌اند. بهره‌گیری از هر نظریه‌ای باید با توجه به مبانی آن صورت گیرد و بدون توجه به مبانی اندیشه، نمی‌تواند در هر بستر و موقعیتی مورد استفاده قرار گیرد. روش‌شناسی انتقادی، یکی از روش‌هایی است که می‌توان به بررسی مبانی نظریه‌های مختلف پرداخت. از آنجا که دیدگاه‌های فوکو در ایران مورد توجه است، ضروری خواهد بود که روش‌شناسی انتقادی نظریه فوکو صورت گیرد و از آنجا که نظریه‌ها و آرای فوکو بیشتر در عرصه فرهنگی مطرح شده‌اند، در این مقاله به روش‌شناسی انتقادی نظریه فرهنگی فوکو پرداخته‌ایم.

چارچوب مفهومی

روش‌شناسی، شناخت شیوه‌های اندیشه و راه‌های تولید علم و دانش در عرصه معرفت بشری است و موضوع آن، روش علم و معرفت است. روش در ارتباط مستقیم با عواملی چون موضوع و هدف معرفت، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی‌ای است که معرفت بر اساس آن شکل می‌گیرد. روش‌شناسی، غیر از روش است؛ روش، مسیری است که دانشمند در مسیر علمی خود طی می‌کند، ولی روش‌شناسی، دانش درجه دومی است که به شناخت آن مسیر می‌پردازد (پارسانیا، ۱۳۹۰: ۶۹). در مقابل روش‌شناسی بنیادین، روش‌شناسی کاربردی بر روش کاربرد یک نظریه علمی در حوزه‌های معرفتی مرتبط با نظریه ناظر است و مؤخر از نظریه است (همان: ۷۶) از این رو، هر اندیشه‌ای بر بنیان‌های فلسفی خاصی استوار است و بنیان‌های فلسفی، تأثیری شگرف بر روش‌ها و نظریه‌های جامعه‌شناسی دارند. منظور از بنیان‌های فلسفی خاص، مباحث هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، شناخت‌شناختی (معرفت‌شناختی) و روش‌شناختی است.

در بحث روش‌شناسی انتقادی، به زمینه‌های اجتماعی معرفت نیز نظری خواهیم افکند. هدف از بررسی زمینه‌های اجتماعی از جهت زاویه خاصی است که برای ذهن افراد از جهت دریافت حقایق و تصرفات و اعتبارات عملی، نسبت به مفاهیم فراهم می‌آورد و البته این تناسب با اینکه محدوده علم را به تناسب کارکردها و آثار اجتماعی مفاهیم و معانی مشخص می‌کند، ولی در محتوای درونی معرفت - از جهت ارزش معرفت و جنبه کاشفیت آن‌ها - اثر

نمی‌گذارد (همان: ۱۴۸-۱۴۹).

بنابراین، برای روش‌شناسی نظریه فرهنگی فوکو، پس از اشاره به زندگی‌نامه و آثار او، اشاره‌ای به نظریه فرهنگی فوکو خواهیم داشت؛ سپس زمینه‌های اجتماعی مؤثر در شکل‌گیری اندیشه فوکو را بررسی کرده و در ادامه، به مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی فوکو پرداخته و نقدهای مربوط به هر کدام از مبانی را مطرح خواهیم کرد.

زندگی‌نامه و آثار

پُل میشل فوکو در ۱۵ اکتبر ۱۹۲۶ میلادی در پوآتیه فرانسه و در خانواده‌ای بورژوازی به دنیا آمد. پدرش که طبیب بود او را به مدرسه کاتولیک‌ها فرستاد. در پایان جنگ، میشل جوان در مدرسه شبانه‌روزی هانری چهارم در پاریس درس می‌خواند و برای شرکت در امتحان ورودی «اکول نرمال سوپریور» که یکی از دانش‌سراهای عالی فرانسه بود، آماده می‌شد. وی در سال ۱۹۴۶ وارد دانشگاه شد و در سال ۱۹۴۸ لیسانس فلسفه خود را از در دانشگاه سوربن دریافت کرد. در همین دوران در بیمارستان روانی «سنت آن» بستری شد و مباحث فلسفه جاذبه خود را نزد فوکو از دست داد، او فلسفه رسمی را جواب‌گوی دردهای جامعه فرانسه نمی‌دانست و روان‌شناسی و آسیب‌شناسی روانی را در حل معضلات و دردهای روانی جامعه فرانسه توانا تر می‌دانست. از این‌رو، به ادامه تحصیل در رشته روان‌شناسی پرداخت و در سال ۱۹۵۰ لیسانس روان‌شناسی را دریافت کرد. و در سال ۱۹۶۱ از رساله دکتری خود با عنوان «تاریخ جنون در عصر کلاسیک» دفاع کرد (نصیری‌پور، ۱۳۹۰: ۵۱-۵۴).

وی از آغاز ورودش به دانشگاه، از تعلیمات استادانی چون ژان هیپولیت - مترجم و مفسر پدیدارشناسی روح هگل - و ژرژ کانگیلهم - پژوهنده تاریخ علم - بهره گرفت و تحت تأثیر شخصیت و دیدگاه آلتوسر بنیان‌گذار آتی ساختارگرایی مارکسیستی قرار گرفت، (مرکیور، ۱۳۸۹: ۲۱) به طوری که در سال ۱۹۵۰ به توصیه او به عضویت حزب کمونیست فرانسه درآمد. گرایش‌های مارکسیستی و علاقه‌مندی فوکو به کاوش‌های روانی از رهگذر بررسی‌های زبان‌شناسانه و شکست پدیدارشناسی وجودی سارتر و مرلوپونتی، او را به سوی لاکان که تحلیل روانی خود را از ترکیب ساخت‌گرایی و مارکسیسم و فرویدیسم سازمان داده بود، رهنمون ساخت. از سوی دیگر فوکو با کانگیلهم از نزدیک آشنا بود و تأثیرات زیادی از او پذیرفت.

فوکو پس از ۱۹۶۴ استاد تاریخ نظام‌های تطبیقی اندیشه شد و چشم‌اندازهای نوینی در تاریخ و جامعه‌شناسی گشود. در سال ۱۹۶۶ به ریاست بخش فلسفه در دانشگاه کلرمون - فران در ایالت اوورنی رسید (مرکیور، ۱۳۸۹: ۲۱) و سرانجام در سال ۱۹۸۴ در اثر بیماری ایدز درگذشت. هرچند که او را پوچ‌انگار و ویران‌گر علوم اجتماعی لقب داده‌اند، اما با این همه، اندیشه او بر بسیاری از رشته‌های علوم اجتماعی تأثیرات مهمی گذاشت. «دیدگاه‌های او در زمینه دانش، قدرت، گفتمان، فرهنگ و جامعه او را در شمار متفکران مطرح اروپا آورد» (ضمیران، ۱۳۷۸: ۱).

آثار فوکو از حیث محتوا به سه بخش عمده تقسیم می‌شوند: بخشی که تحت تأثیر هرمنوتیک هایدگری است و اوج این گرایش در کتاب تاریخ جنون آشکار شده است، بخش دیگر را می‌توان باستان‌شناسی یا دیرینه‌شناسی معرفت نامید، که تحلیلی شبه‌ساختاری یا نیمه‌ساختاری دارد که مهم‌ترین آثار او در این نگرش در پیدایش درمانگاه (۱۹۶۳)، واژگان و اشیاء یا نظم اشیا (۱۹۶۶) و باستان‌شناسی معرفت (۱۹۶۹) متجلی است. بخش سوم آثار فوکو آثار تبارشناسانه اوست که به بررسی رابطه گفتمان و معرفت از یک سو و قدرت از سوی دیگر، می‌پردازد. نظم اشیا (۱۹۷۰) مراقبت و مجازات و جلد نخست تاریخ جنسیت و نیچه، تبارشناسی و تاریخ (۱۹۷۱) از نوشته‌های مربوط به این نگرش‌اند (پایا، ۱۳۷۵: الف: ۱۰۰).

نظریه فرهنگی فوکو

از آن‌جا که فوکو کتابی مستقل در بحث نظریه فرهنگی نداشته، اما تأثیرات زیادی در نظریه‌های فرهنگی داشته است، لازم است تا با تعیین چارچوب مشخصی وارد نظریه فرهنگی فوکو شویم. اگر فرهنگ را نظام معنایی مشترک افراد بدانیم که وارد حوزه رفتاری آن‌ها شده است و همچنین شالوده اصلی مباحث نظریه‌های فرهنگی را رابطه فرد و جامعه یا به تعبیر دیگر، رابطه عامل و ساختار در نظر بگیریم، در بررسی نظریه فرهنگی فوکو آن‌چه در این چارچوب می‌گنجد، مباحث پسا‌ساختارگرایی و مفاهیم قدرت و گفتمان خواهد بود. در علوم اجتماعی، بحث‌های پسا‌ساختارگرایی حول آثار میشل فوکو دور می‌زند و او به عنوان موجد و تثبیت‌کننده الگوی مابعد ساختارگرایی مطرح است. مفسران فوکو، او را یکی از پرنفوذترین متفکران حوزه نظریه فرهنگی می‌دانند (اسمیت، ۱۳۸۷: ۱۹۸) هسته مرکزی خط‌مشی سیاسی پسا‌ساختارگرایی، تنزل دادن شناسنده از جایگاه اصلی به جایگاه فرعی است و فوکو نیز از طرفداران این حرکت است (کالینکوس، ۱۳۸۲: ۱۵۰) دو مشخصه

پساساختارگرایی عبارتند از:

۱. **نفی وحدت:** از دیدگاه پاساساختارگرایان هر آنچه تاکنون متضمن وحدت تلقی می‌شد، در واقع، چند وجهی و متکثر است. هیچ اندیشه ساده و روشنی در کار نیست. هر فردی همچون موزاییک، مجموعه‌ای از تعارض‌ها و اجزای گوناگون قابل روایت است (لجت، ۱۳۸۳: ۲۰۰).

۲. **نفی خصلت استعلایی ارزش‌ها و هنجارها:** از دیدگاه پاساساختارگرایان، مفاهیمی همچون حقیقت، عقلانیت، عدالت، خیر و... مستقل از فرآیندهایی که خود توصیف می‌کنند، نیستند؛ بلکه فراورده همان فرآیندهایند. هم‌چنین ارزش‌ها و هنجارها از متن زبان، تجربه و علایق اجتماعی جدا نیستند و دعاوی عقلانیت نیز تعیین‌کننده آن به حساب می‌آیند (کهون، ۱۳۸۱: ۲۵).

مکتب پاساساختارگرایی با دست کشیدن از هرگونه داعیه‌های مکتب ساختارگرایی در خصوص عینیت، قطعیت و جامعیت، به جای مفاهیم واحد، یکدست، کلی، جامع و جهان‌شمول یا همگانی پذیرفته شده در ساختارگرایی، بر کثرت، چندگانگی، جزئیت، پراکندگی، عدم انسجام و فردیت مفاهیم تأکید می‌ورزد و در مقابل فوریت، آنیت، ضرورت، تعلل ناپذیری معانی و مفاهیم بر عدم فوریت و تعلل‌پذیری معانی و مفاهیم تأکید دارد (نوذری، ۱۳۸۵: ۱۸۱ - ۱۸۲).

در اندیشه فوکو، این حاشیه قدرت و اقتدار است که فرهنگ را تولید می‌کند. فوکو نیز مثل تی. اس. الیوت، فرهنگ (آنچه که فوکو «آرشیو یا بایگانی» می‌خواند و الیوت «سنت» می‌نامید) همچون نظامی غیرشخصی است که خود، انسجامی درونی به خویش می‌بخشد و فرد در تولید فرهنگی، کمتر آفریننده معنا است و بیشتر نقش پذیرا دارد (برنز، ۱۳۷۳: ۲۵). ویژگی مهمی که در آثار فوکو به چشم می‌خورد، پیوند سه عنصر مهم سوژه، دانش و اداره کردن (حکومت‌داری) یا همان قدرت است (نصیری‌پور، ۱۳۹۰: ۵۸) و فوکو مدعی است هدفش این است که تاریخ شیوه‌های متفاوتی را بنویسد که در فرهنگ، افراد انسانی با آن شیوه‌ها تبدیل به سوژه شده‌اند (دریفوس و رابینو، ۱۳۷۹: ۳۴۳) و نگاه فوکو به مسائل این است که آن‌ها چگونه شکل گرفته‌اند؛ بر اثر چه نیازهایی به وجود آمده‌اند و چگونه تغییر یافته و جابه‌جا شده‌اند (توانا و مولوئنسب، ۱۳۹۱، ۷۶). از نکات بارز نظریه فرهنگی فوکو توجه دادن به زمینه‌های اجتماعی و تاریخی است.

در واقع، فوکو در پی آن است که به زیرمجموعه‌ها و قالب‌های پنهان فرهنگ، دانش،

قدرت و حقیقت توجه کنیم و به ناگفته‌ها و نااندیشیده‌ها و اموری که از آن‌ها غفلت شده یا مطرود و متروک مانده‌اند، توجه کنیم و به قول معروف، در میان خاکستر به دنبال گوهر باشیم (ضمیران، ۱۳۷۸: ۱۹۹).

فوکو توجه زیادی به اندیشه داشته و جامعه را شبکه درهم تنیده‌ای از گفتمان‌ها می‌داند که حیات جمعی جامعه را سامان می‌بخشند. از آن‌جا که از مفاهیم اساسی نظریه فرهنگی فوکو، مباحث قدرت و گفتمان و ایستمه است، در این بخش، به اختصار، به توضیح این اصطلاحات در اندیشه فوکو خواهیم پرداخت. لازم به ذکر است که برخی از مباحث فرهنگی فوکو که مربوط به انسان‌شناسی و جایگاه عامل و ساختاراند در بحث‌های بعدی خواهند آمد و برای پرهیز از تکرار در این بخش بررسی نشده‌اند.

قدرت: فوکو برای روش تحلیل قدرت به سراغ نیچه می‌رود. واژه «تبارشناسی» از کتاب تبارشناسی اخلاق نیچه وام گرفته شده است. نیچه واژه تبارشناسی یا ریشه‌شناسی را از حوزه علوم زیستی اخذ کرد تا نشان دهد که اخلاقیات، دارای صور لایتغیر نیستند که از آغاز زمان موجود باشند، بلکه همچون گونه‌های زیستی دچار تحول و هبوط تاریخی‌اند (شکوهی، ۱۳۸۱: ۸۸).

فوکو نیز مانند نیچه، قدرت را بُعدی بنیادین و گریزناپذیر از زندگی اجتماعی می‌داند و با استفاده از مصالِح تاریخی، گونه‌های قدرت را در چند سده گذشته در حال دگرگونی می‌بیند (اسمیت، ۱۳۸۷: ۲۰۱) نظام قدرت در دنیای امروز بسیار ریشه‌دارتر از گذشته است و برخلاف گذشته صرفاً منفی نیست، بلکه مثبت، مؤلد و خلاق است (کچویان، ۱۳۸۲: ۴۴). از این‌رو، قدرت تنها در سرکوب و ایجاد ممنوعیت خلاصه نمی‌شود، بلکه تشویق به گفتمان و تولید دانش نیز لازمه قدرت است (فاضلی و قلیچ، ۱۳۹۲: ۱۹۶) یکی از مظاهر که فوکو در بحث قدرت مراقبتی مطرح می‌نماید، اصطلاح «سراسر بین» است که این‌گونه نظارت بر خودتنظیم‌گری به بهنجارسازی منحرفان ختم می‌شود؛ زیرا این رژیم مراقبتی درونی می‌شود و در عرصه جامعه نیز وجود دارد که در وسایل بصری نظیر دوربین‌های امنیتی و تکنولوژی‌های کنترلی مانند پرونده‌های اجتماعی و اظهارنامه‌های مالیاتی و... دیده می‌شود (اسمیت، ۱۳۸۷: ۲۰۲-۲۰۳).

از این‌رو، در دنیای جدید که کارخانه‌ها جای شرکت را می‌گیرند، آموزش لاینقطع هم جای مدرسه را می‌گیرد و کنترل مستمر نیز جای امتحانات مرسوم را می‌گیرد (دلوز و دیگران، ۱۳۸۶: ۱۲). تکنولوژی‌های جوامع انضباطی، محبوس کردن بود، ولی در جوامع کنترلی دیگر،

کنترل مداوم و پیگیر و ارتباط پیوسته و کامپیوتری حاکم است (دلوز و دیگران، ۱۳۸۶: ۲۷). در دنیای مدرن، برای برقراری نظم اجتماعی کمتر بر قدرت بیرونی تکیه می‌شود و ما خودمان را وادار می‌کنیم که به شیوه خاصی عمل کنیم. ما عاملان کم و بیش آزاد نیستیم، بلکه خود ایده‌های انتخاب و آزادی، تابعیت ما را تضمین می‌کنند (بنتون و کرایب، ۱۳۸۴: ۳۰۸). بنابراین، غایت نهایی قدرت، تنظیم و کنترل رفتار افراد است و حکومت به تنظیم رفتار از طریق به کار بردن کم و بیش عقلانی ابزار مناسب تکنولوژیک اقدام می‌کند. نهادهای انضباطی قدرت مدرن با مسائلی نظیر سازمان‌دهی، مدیریت، کنترل و نظارت جمعیت زیادی از افراد روبه‌رو بودند (قادرزاده، نوری و نعیمی، ۱۳۹۱: ۱۲۲).

به اعتقاد فوکو، هیچ‌گاه چیزی به نام «ساختار واحد قدرت» نخواهیم داشت، بلکه بازی بین گونه‌های گوناگون قدرت خواهیم داشت (میلنر و براویت، ۱۳۸۵: ۱۶۹) به هر حال، قدرت نزد فوکو چیزی نیست که در مالکیت دولت یا طبقه حاکم یا شخص حاکم باشد؛ برعکس قدرت یک استراتژی است و نه یک نهاد یا یک ساختار. قدرت شبکه‌ای است که همه در آن گرفتارند و انسان‌ها، نهادها و ساختارها همه مجری آن‌اند (فاضلی و قلیچ، ۱۳۹۲: ۱۹۵) و در نهایت، از نظر فوکو همه روابط اجتماعی، روابط قدرت هستند (ساراپ، ۱۳۸۲: ۱۱۷) از این‌رو، فوکو را به درستی می‌توان یک تکثرگرا خواند. او منکر وجود یک مرکز است و از این‌رو، در اصلاحات نیز قائل است که باید از اقدامات محدود، منطقه‌ای و محلی آغاز کرد.

قدرت از نظر فوکو اولاً روابط میان افراد را نمایش می‌دهد، ثانیاً سوژه و ابژه را شکل می‌دهد (به نقل از قادرزاده، نوری و نعیمی، ۱۳۹۱: ۱۱۱) «فوکو می‌کوشد اثبات کند که اشکال جدید قدرت و معرفت، زمینه رشد و گسترش سلطه را فراهم می‌سازند» (ضمیران، ۱۳۷۸: ۱) از نظر فوکو قدرت، توانایی تولید دارد. واقعیت، قلمرو اشیاء و موضوعات و آیین حقیقت (صدق) را تولید می‌کند و فرد و معرفتی که از وی تحصیل می‌شود نیز به همین تولید و ایجاد متعلق است (بابا، ۱۳۷۵ الف: ۸۹). بنابراین، ما به گونه خاصی طبقه‌بندی می‌شویم، زندگی می‌کنیم و می‌میریم و همه این‌ها تابعی از گفتمان حاکم است.

گفتمان و اپیستمه

گفتمان، شاید محور اصلی بحث‌های فرهنگی فوکو باشد. گفتمان، شیوه‌ای در توصیف، تعریف، طبقه‌بندی و اندیشیدن درباره مردم، چیزها و حتی دانش و نظام‌های مجرد اندیشه است و به ادعای فوکو، گفتمان‌ها هرگز بری از روابط قدرت نبوده‌اند (اسمیت، ۱۳۸۷: ۱۹۹) و به

تعبیر ماتیوز «مجموعه قاعده‌مندی از گزاره‌هاست که اجتماعی از انسان‌ها، آنچه را که دانش‌اش می‌پندارند در قالب آن‌ها بیان می‌کنند، مجموعه‌ای از قواعد تاریخی ناشناس که همیشه در زمان و مکان، معرف یک دوران معین می‌شوند و کاربرد ارتباط کلامی در یک محدوده اجتماعی، اقتصادی، جغرافیایی یا زبانی معین، مشروط به آن‌هاست. اعمال گفتمانی به لحاظ ناآگاهانه بودن شبیه ساختارها هستند» (ماتیوز، ۱۳۷۸: ۲۱۵-۲۱۶). فوکو واحد اساسی گفتمان را «حکم» می‌داند که همان کنش‌های کلامی‌اند و اعمال گفتمانی را شکل می‌دهند. گفتمان، گروهی از بیان‌هاست که امکان صحبت درباره موضوعی خاص در لحظه به‌خصوصی از تاریخ را برای زبان فراهم می‌کند، گفتمان موضوع را می‌سازد و راهی را که می‌توان درباره یک موضوع با حفظ معنا صحبت و تعقل کرد را تعیین می‌کند، از این‌رو، چیزی که معنا داشته باشد، نمی‌تواند بیرون از گفتمان باشد (نصیری‌پور، ۱۳۹۰: ۸۸ و ۹۲).

فوکو در بحث گفتمان از سه دستگاه بزرگ طرد یا کنارگذاری در گفتمان (سخن ممنوع، بخش‌بندی دیوانگی و ارادت به حقیقت) سخن می‌گوید و اهمیت بیشتر را به اراده به حقیقت می‌دهد (فوکو، ۱۳۷۸: ۲۲). از نظر او «جامعه خود را با آنچه واپس می‌زند تعریف می‌کند. بنابراین گفتمان‌ها، نظام‌هایی مبتنی بر طبقه‌بندی و حذف هستند که جامعه به آن‌ها وابسته است و ما همه جزیی از آن‌ها هستیم» (وارد، ۱۳۸۳: ۱۹۳). از نظر فوکو هر نظام دانایی، معیارها و منطق خود را دارد و با نظام‌های دیگر قابل مقایسه نیست و هر نظام گفتمانی با نظام‌های گفتمانی دیگر متفاوت است و نباید آن‌ها را با هم مقایسه کرد (نصیری‌پور، ۱۳۹۰: ۲۴۴). فوکو معتقد است: «در فرهنگ و مقطع زمانی مشخصی تنها یک ساختار معرفتی وجود دارد که شرایط امکان شکل‌گیری دانش را ترسیم و تنظیم می‌کند» (فوکو، ۱۳۸۱: ۱۶). او هدف باستان‌شناسی را مشخص کردن شرایط امکان ظهور علم و دانش می‌داند.

او به اختلاف سطوح مختلف گفتمان معتقد است، گفتمان‌هایی هستند که پس از طرح در جامعه، تا بی‌نهایت گفته می‌شوند، گفته شده باقی می‌مانند و باید هم‌چنان گفته شوند. این‌ها در دستگاه فرهنگی، عبارتند از: متون مذهبی یا حقوقی و نیز برخی از متون ادبی و تا حدودی متون علمی. البته، از نظر فوکو این اختلاف سطح در گفتمان‌ها نه ثابت است و نه دائمی و نه مطلق (فوکو، ۱۳۷۸: ۲۴) از این‌رو، این گفتمان‌ها هستند که چون فرهنگ، زمینه عمل عاملان اجتماعی را فراهم می‌کنند. از این‌رو، اندیشه و کنش انسانی، نه با اراده افراد که با رمزگان‌های فرهنگی شکل می‌گیرند (اسمیت، ۱۳۸۷: ۱۹۹) و واقعیت نیز توسط کارکردها و سازوکارهای یک گفتمان ساخته می‌شود (نصیری‌پور، ۱۳۹۰: ۹۳).

ایده گفتمان، در اندیشه فوکو می‌تواند خودبنیادی بالقوه بیش‌تری به فرهنگ اعطا کند. از منظر فوکو - به پیروی از نیچه - تحلیل‌گر به جای توجه به حقیقت، باید به دنبال ترسیم نمای گفتمان و پژوهش در باب استلزامات آن با روابط قدرت باشد (اسمیت، ۱۳۸۷: ۲۰۱). از این‌رو، قدرت، به‌وجود آورنده گفتمان است و در هر جامعه‌ای باید به رابطه قدرت و گفتمان توجه کرد. هر گفتمانی که با قدرت رابطه برقرار نکند، ماندگار نخواهد بود؛ و البته هیچ حقیقتی پیش از گفتمان وجود ندارد و این گفتمان است که حقیقت را شکل می‌دهد. انسان نیز محصول گفتمان است.

اپیستمه، پیش‌زمینه فکری ناخودآگاه همه اندیشمندان یک عصر و یا همان ناخودآگاه معرفت در هر دوران است. صورت‌بندی کلی آن روابط ساختاری و ساختمندی است که شیوه ظهور گفتمان‌های علمی در هر عصری را تعیین می‌کند؛ یعنی چیزی است که تعیین می‌کند که چه می‌توان گفت و چه نمی‌توان گفت. بدین سان، اپیستمه بر سوژه انسانی مقدم است و شکل خاص اندیشه و کردار را تعیین می‌کند (بشیریه، ۱۳۷۸ الف: ۲۲ - ۲۳). برخی «اپیستمه» فوکو را معادل «پارادایم» کوهن می‌دانند، با این تفاوت که کوهن پارادایم را در مورد گفتمان علمی به کار برده ولی فوکو در مورد کلیه علوم صادق می‌داند. فوکو می‌نویسد:

در یک فرهنگ، در لحظه‌ای خاص، هرگز بیش از یک صورت‌بندی دانایی وجود ندارد که تعریف‌کننده شرایط امکان‌های کلی دانایی باشد (احمدی، ۱۳۷۳: ۱۷۵).

بنابراین، صورت‌بندی دانایی، قواعد پنهان و ناخودآگاهی هستند که اعمال گفتمانی را در یک دوره خاص تنظیم می‌کنند و از مجموعه چندین حکم، یک صورت‌بندی دانایی که همان اپیستمه است، شکل می‌گیرد و چه‌بسا می‌توان ادعا کرد که صورت‌بندی دانایی، نمود و نماد روح زمانه است (نک: ضمیران، ۱۳۷۸: ۹۱).

زمینه‌های اجتماعی و غیرمعرفت‌شناختی

روش‌شناسی‌های اخیر بیان‌کننده این مطلب هستند که زندگی، دغدغه‌ها و علاقه‌های شخصی انسان در فکر او بروز می‌کند. آنچه جوهره اصلی وجود فوکو را ساخته است و در شکل‌گیری اندیشه و تصویر وی از جامعه مؤثر بوده، احساس تعیین‌شدگی مطلق و فقدان آزادی به شکل بسیار حاد است، این احساس که نمی‌تواند خود را در جایگاه سوژه ظاهر کند، سیر پاسخ‌دهی به این احساس در بند مطلق بودن در دوره‌های گوناگون زندگی وی مشخص است. انگیزه هدایت‌کننده فوکو با میل به آزادی مطلق و آزادی برای آزادی است (کچویان، ۱۳۸۹: ۵۸).

فضای فکری فرانسه در زمان فوکو تحت تأثیر سه جریان فکری عمده پدیدارشناسی، اگزستانسیالیسم سارتری، مارکسیسم و فرویدیسم بود و چشم‌انداز واحد ایدئولوژیک در عرصه روشنفکری وجود نداشت و فوکو نیز به‌رغم تأثیرپذیری از این جریان‌های فکری، همه آن‌ها را مورد نقد قرار داد. از مهم‌ترین حرکت‌های فکری نظری، ظهور مکتب پسا‌ساختارگرایی در اواخر دهه ۱۹۶۰ و اوایل ۱۹۷۰ در حیات روشنفکری فرانسه بود که در واقع، بسط و گسترش جریان‌های انتقادی در برابر ساختارگرایی به‌شمار می‌رفت (استراتن، ۱۳۹۰: ۷).

زمینه‌ها و مبانی معرفت‌شناختی دیدگاه‌های فوکو

اندیشه‌های فوکو متأثر از مارکسیسم، پدیدارشناسی، هرمنوتیک، ساختارگرایی و تبارشناسی نیچه است. اما او در مراحل مختلف زندگی خود به هر کدام از این نظریه‌ها و روش‌شناسی‌ها گرایش داشته، ولی آن‌ها را مورد نقد قرار داده و از آن‌ها عبور کرده است و در مراحل پایانی عمرش، به تبارشناسی نیچه‌ای رسیده است. فوکو، نخست، تحت تأثیر هایدگر و هرمنوتیک وی در معانی نهفته کردارهای روزمره بود. او در روش پدیدارشناسانه، از افکار هوسرل و هایدگر تأثیر پذیرفته است. از دیدگاه هوسرل، ابزار فلسفی فهم هستی روزمره انسان در جهان، پدیدارشناسی است. این همان پدیدارشناسی‌ای است که هدفش، بررسی چگونگی پدیدار شدن جهان در آگاهی انسان، در آغاز است» (بشیره، ۱۳۷۸ الف: ۱۷). از این‌رو، برای فهم واقعیت اجتماعی باید زبان آن را فهم کرد، اما از آنجا که از لوازم تبارشناسی فوکو عدم وجود معناست، یکی از اختلافات اساسی فوکو با هرمنوتیک هویدا می‌شود؛ زیرا از مقدمات هرمنوتیک، وجود معناست. فوکو برخلاف جریان هرمنوتیک، به این امر قائل نیست که حقیقت غایی، عمیق و نهفته‌ای برای کشف کردن وجود دارد؛ زیرا معرفت‌شناسی او متأثر از نوعی «هرمنوتیک رادیکال» است که در آن بر این نکته تأکید می‌شود که هیچ حقیقتی وجود ندارد و تعبیرهای ماست که حقایق جهان را می‌سازد. جهان خارج، جهانی از اشیای بی‌معناست و صرفاً از طریق زبان و سخن است که حقیقت می‌یابد. از این‌رو، «فوکو دیرینه‌شناسی را در تقابل با هرمنوتیک به کار می‌برد؛ زیرا دیرینه‌شناسی برخلاف هرمنوتیک، در پی کشف و تحلیل معناهای نهفته در متن نیست، بلکه بیشتر به سطح گفتمان‌ها می‌پردازد» (تاپشمن، ۱۳۷۹: ۳۲۶-۳۲۷).

فوکو به پیروی از دیدگاه‌های ساخت‌گرایانی نظیر لوی اشتراوس معتقد بود که معنا را

نباید صرفاً در ساخت ذهن جست‌وجو کرد. معناها باید از دل ساختارهای اجتماعی، تاریخی و فرهنگی بیرون آورده شوند. اشتراوس ضمن نفی سوژه، معتقد بود که نباید هر چیز را در دهلیزهای تاریک ذهنیتی منفرد، با عنوان «سوژه‌شناسا» جست‌وجو کرد، بلکه باید به ساخت، بافت و شکل‌بندی‌های موجود در ناخودآگاه نیز توجهی خاص نمود. فوکو گرایش به کنش‌مناقبخش ذهن را مشکل اصلی او مانسیم شمرده و مدعی بود که حقیقت معنا را باید در عرصه فرهنگ و جامعه جست‌وجو کرد (ضمیران، ۱۳۷۸: ۶). اما در ادامه، فوکو از ساختارگرایی نیز عبور می‌کند؛ زیرا ساختارگرایی همواره میل به علمی بودن داشت، اما پساساختارگرایی فوکویی میل به این نکته دارد که معنا هیچ‌گاه، حتی توسط خود نشانه‌شناسی، به دست نمی‌آید (میلنر و براویت، ۱۳۸۵: ۱۶۰).

واژه‌ای که فوکو برای رویکرد اخیرش به کار برد «تبارشناسی» بود (میلنر و براویت، ۱۳۸۵: ۱۶۷-۱۶۸). در این مرحله از سیر فکری، فوکو بیش از همه از نیچه تأثیر پذیرفته و چندی پیش از مرگ اعلام داشت که «من یک نیچه‌ای هستم» و دو شرح تفصیلی از خوانش خود از نیچه ارائه می‌نماید (کالینکوس، ۱۳۸۲: ۱۱۹). مفهوم تبارشناسی در آثار متأخر فوکو به عنوان یکی از بنیان‌های معرفت‌شناسانه تفکر وی، برگرفته از اندیشه‌های نیچه در کتاب تبارشناسی اخلاق است. تبارشناسی در تقابل با روش‌شناسی سنتی تاریخ به کار برده می‌شود که هدف آن، ثبت و ضبط ویژگی‌های یگانه و بی‌همتای وقایع و رویدادهاست. از دیدگاه تبارشناس، هیچ‌گونه ماهیت ثابت یا قاعده بنیادین یا غایت متافیزیکی وجود ندارد که مایه تداوم تاریخ شود؛ بلکه باید پیوسته شکاف‌ها، گسست‌ها و جدایی‌هایی را که در حوزه‌های گوناگون معرفتی وجود دارد، جست‌وجو کرد (دریفوس و رابینو، ۱۳۷۶: ۳۸). دیدگاه‌های روان‌کاوانه لاکان نیز درباره ناخودآگاه انسانی، در بحث‌های انسان‌شناختی فوکو مؤثر بوده است.

در پایان، می‌توان ادعا کرد که زندگی فوکو به دو بخش (دیرینه‌شناسی و تبارشناسی) تقسیم می‌شود و می‌توان به دو فوکو در دو دوره فکری اشاره کرد: فوکوی نخستین، فوکویی است که به ساخت‌گرایی نزدیک بوده و تحت تأثیر مارکس، کانت، هایدگر و سنت‌های مسلط زمان خود یعنی ساختارگرایی و هرمنوتیک است. اگرچه وی ساخت‌گرا بودن خود را به شدت نفی می‌کند، اما بسیاری او را (در دوره نخست زندگی‌اش) ساخت‌گرا می‌دانند. فوکوی واپسین را می‌توان فوکوی فراسوی ساخت‌گرایی و هرمنوتیک نامید (رابینو و دریفوس: ۱۳۷۹). در دوره دوم، تأثیر نیچه را بر فلسفه پسامدرن فوکو، می‌توان لمس کرد و نکته بارز آن تبارشناسی است که بر افکار فوکوی این دوره سایه افکنده است.

مبانی هستی‌شناختی

در بحث‌های هستی‌شناختی (اوتولوژی در فلسفه) سخن از ماهیت جهان است و بحث بر سر این است که چه چیزهایی در جهان وجود دارند (بتون و کرایب، ۱۳۸۴: ۲۱). فوکو تمام موجودات و حتی ساخته انسانی را ساخته شرایط اجتماعی - تاریخی و کاملاً ساخته و پرداخته ضرورت تاریخی می‌داند. چه‌بسا بتوان ادعا کرد که فوکو نیز همانند ساختارگرایان برای جامعه و نهادهای آن عینیت و استقلال‌ی و رای کنش‌گران اجتماعی قائل است (نصیری‌پور، ۱۳۹۰: ۸۰).

در اندیشه فوکو با یک نوع هستی‌شناسی ماتریالیستی تاریخ‌گرا روبه‌رو هستیم. هر آن‌چه در این عالم وجود دارد، معلول اعمال مادی است و چیزها هیچ معنای ذاتی ندارند (لچت، ۱۳۸۳: ۱۷۳). در واقع، او نوع خاصی از تاریخ را جانشین هستی‌شناسی می‌کند که بر کردارهای فرهنگی قوام‌بخش ماهیت موجود انسانی تمرکز می‌کند (دریفوس و رایبنو، ۱۳۷۶: ۲۲۷). فوکو نیز چون پست‌مدرنیست‌هاست که معتقدند واقعیت پیچیده‌تر از آن است که ما تصور می‌کنیم و امری عینی نیست که به‌سادگی در تفکر ما ظاهر شود. ما واقعیت را مطابق با نیازها، علایق و نسبت‌های فرهنگی خود شکل می‌دهیم (توانا و مولوی‌نسب، ۱۳۸۹: ۷۱).

از این‌رو، جهان اجتماع و انسان، جهانی ذاتاً بی‌شکل و بی‌معناست و با گفتمان‌های مسلط هر عصری، معنا و شکلی خاص به خود می‌گیرد و محدود و محصور می‌شود؛ یعنی اجتماع و انسان به‌طور بالقوه قابل‌ظهور در شکل‌های گوناگون‌اند و گفتمان مسلط در هر دوره، به تحقیق و ظهور متعین یکی از آن شکل‌ها می‌انجامد (بشیریه الف، ۱۳۷۸: ۱۱ - ۱۲). به باور فوکو، هر آن‌چه وارد فضای گفتمانی می‌شود، هستی می‌یابد و از همین‌رو، هستی اجتماعی را به فضای گفتمانی و روابط قدرت تقلیل می‌دهد. بنابراین، دنیا فاقد معنا بوده، هیچ چیز و هیچ واقعیتی نیست که بتوانیم به آن ارجاع دهیم. جهان معنایی ما جهان گفتمان‌هاست و همه چیز حتی جهان اجتماعی در این گفتمان‌ها معنا پیدا می‌کند.

مبانی انسان‌شناختی

منظور از انسان‌شناسی، نظریه درباره ماهیت انسان است. هر متفکری در مباحث خود پیش‌فرض‌هایی را درباره ماهیت انسان پذیرفته است. مباحثی چون آزادی، اراده و سوژه یا ابژه بودن انسان در برابر ساختارها و یا فطرت ثابت داشتن انسان و یا برساخته بودن او و فوکو در شکل‌گیری انسان از روان‌کاوی لاکان بهره گرفته است. از دیدگاه لاکان،

ناخودآگاه ساختاری پیچیده و نمادین دارد و به جز خواسته‌ها و نیازها از سرچشمه‌هایی دیگر چون فرهنگ، جامعه و به‌ویژه زبان بهره می‌گیرد (اسحاقیان، ۱۳۸۱: ۳۲) و به طور کلی جدا از زبان، سوژگی‌تئویته انسانی وجود ندارد. از این‌رو، انسان به‌عنوان سوژه مستقل از رابطه‌اش با سوژه‌های دیگر وجود ندارد؛ چراکه زبان از رابطه با دیگران جدایی‌ناپذیر است و حتی شکل‌گیری نفس نیز ساخته‌ای انسانی است (ماتیوز، ۱۳۷۸: ۲۰۵) در اپیستمه «انسان»، فوکو انسان را فاقد ماهیت و فطرت پیشینی می‌داند و قائل است که «ماهیت انسانی» توسط شرایط اجتماعی هر دوره شکل می‌گیرد (پایا، ۱۳۷۵ الف: ۹۶). فوکو نیز به‌جای تأکید بر ذهنیت و سوژه، بر فراگردها و پدیده‌هایی نظیر عوامل اجتماعی و هنجارهای فرهنگی تأکید می‌کند. به بیان او «فرد» موجودی از پیش داده شده نیست که در چنگال اعمال قدرت گرفتار شود. هویت و ویژگی‌های فرد خود محصول رابطه قدرتی است که بر بدن‌ها، چندگانگی‌ها، جنبش‌ها، امیال و نیروها اعمال می‌شود» (فوکو، به نقل از کالینیکوس، ۱۳۸۲: ۱۵۰). حتی فوکو «جنسیت» را امری فرهنگی می‌داند، نتیجه منطقی تحلیل‌های فوکو در تاریخ سکسوالیته این است که جنسیت انسانی امری فرهنگی است (میلنر و براویت، ۱۳۸۵: ۱۷۱) بنابراین، از منظر فوکو انسان مدرن، محصول روابط دانش و قدرت است و انسان موجودیت و هویتی و رای هویت جامعه ندارد و در روابط و ساختارهای اجتماعی حل شده و اصالتی نخواهد داشت. از منظر فوکو، انسان خود موضوع زبان و میل ناخودآگاه است و ذهن نیز از فرهنگ و جامعه سیراب می‌شود. انسان در فضای گفتمانی فوکو محو می‌شود و جامعه نسبت به فرد اصالت دارد. از این‌رو، انسانیت مشترک نیز در اندیشه فوکو بی‌معنا خواهد بود.

ایده سوژگی‌تئویته در بین متفکران متعدد به گونه‌های مختلف به کار برده شده است. هایدگر از این جهت که سوژه‌های انسانی را ساخته و پرداخته ضروریات تاریخی می‌داند، بر فوکو تأثیر گذاشت. از این‌رو، فوکو در نفی سوژه خودبنیاد متأثر از هایدگر است. از منظر فوکو «سوژه صرفاً به‌معنای یک فرد آگاه نیست، بلکه منظور حقیقت خاص اجتماعی یا موجودی است که دست کم تا حدی تابع محدودیت‌ها و تقسیم‌بندی‌های اجتماع می‌شود. بنابراین، فوکو برای سوژه، ماهیت درونی قائل نیست» او مفهوم امروزی «خود» را بر نحوه عملکرد ساختارها و نهادهای اجتماعی مبتنی دانسته و از آن جداناپذیر می‌داند (وارد، ۱۳۸۳: ۱۹۰ - ۱۹۲). از این‌روست که اگر نیچه از مرگ خدا سخن گفته است، فوکو از پایان انسان خبر می‌دهد، یعنی به جایگاه سوژه حمله کرده و فاعل استعلایی کانت را بی‌اساس خوانده و بدین طریق مرگ انسان را اعلام کرد (نصیری‌پور، ۱۳۹۰: ۸۳). پست مدرنیست‌ها نیز با تأسی از

نظریه‌های اثرگذار میشل فوکو، ایده سوژه (فاعل) آگاه را به نفع ساخت گفتمانی ذهنیت‌ها رد می‌کنند.

بنابراین، در اندیشه فوکو سوژه را به دو معنا می‌توان ملاحظه کرد، یکی به معنای منقاد دیگری بودن به موجب کنترل و وابستگی و دیگری به معنای مقید به هویت خود بودن به واسطه آگاهی یا خودشناسی. هر دو معنا از وجود نوعی قدرت حکایت دارند که منقاد و مسخرکننده است (دریفوس و رابینو، ۱۳۷۹: ۳۴۸). همان‌طور که ملاحظه می‌شود، تعبیر فوکو از سوژه به معنای رایج آن که اصالت با انسان بوده و او به صورت فعالانه و اثرگذار ظاهر شود، نیست. از این‌رو، در مباحث انسان‌شناسی فوکو با انسان نحیف و منقاد قدرت که در گفتمان ساخته شده و هیچ هویت ثابت و پایداری ندارد روبه‌رو می‌شویم.

مبانی معرفت‌شناختی

در بحث شناخت‌شناسی، سخن از ماهیت تبیین است، این که برای رسیدن به تبیین، چه روش‌هایی را باید به کار گرفت، چه ساختار منطقی‌ای را باید مراعات کرد و از چه بره‌ان‌هایی استفاده کرد (یان کرایب، ۱۳۸۶: ۲۸-۲۹). فوکو نظریه صدق مستقلی ارائه نکرده، اما نظرش درباره مسئله صدق هم‌پای تغییراتی که در دیدگاه‌های تئوریک وی رخ می‌دهد، تحول یافته است. فوکو در نخستین آثار خود - بی‌آنکه تصریح کند - کم‌وبیش به نوعی نظریه صدق به معنای مطابقت با واقع پایبند ماند. هرچند که این پایبندی در ظاهر بیشتر صبغه برخورد متعارف و از سر عقل سلیم با مسئله صدق داشت تا دقت نظر و وسواس فلسفی (پایا، ۱۳۷۵: ۵۲). اما در دومین دوره تحول فکری خود یعنی دوره باستان‌شناسی به شیوه‌ای که تا حد زیادی متأثر از ساخت‌گرایان بود، به بررسی وجوه مختلف گفتار، اهتمام ورزید. فوکو بر آن بود که در ایستمه دوره مدرن که طی دو بیست سال گذشته بر صحنه تفکر حاکم بوده، مفهوم «عنیت» مورد تأکید بوده و نه «زبان» و حال آنکه در پرتو تحقیقات ساخت‌گرایان اهمیت محوری زبان بیش از پیش روشن شده و تداوم این امر به حذف مفهوم «انسان» از حوزه علوم انسانی و اجتماعی منجر خواهد شد (پایا، ۱۳۷۵: ۵۳). در دوره سوم، تحول فکری، بیشتر تحت تأثیر نیچه است، نیچه علاقه‌ای به بحث در باب تئوری‌های صدق ندارد و تأکید دارد که در بند درستی و نادرستی آراء و تحرّی حقیقت نیست و اساساً منکر وجود حقیقت به معنای امر مطابق با واقع است (پایا، ۱۳۷۵: ۶۰). صدق/حقیقت، چیزی نیست که از پیش موجود باشد. چیزی که بتوان آن را یافت یا کشف کرد؛ بلکه چیزی است که می‌باید آن را

خلق نمود و چیزی است که به فعالیت ما معنا می‌دهد. از این رو، امور واقعی وجود ندارند، بلکه تفسیرها وجود دارند.

برخی از موارد مهمی که از معرفت‌شناسی فوکو به دست می‌آید، عبارتند از:

نفی وحدت، کلیت و قاعده

از آن‌جا که از نظر فوکو هر نظام دانایی معیارها و منطق خود را دارد و با نظام‌های دیگر قابل مقایسه نیست و هر نظام گفتمانی با نظام‌های گفتمانی دیگر متفاوت است و نباید با هم مقایسه کرد، دست ما در بهره‌گیری از آثار او بسته بوده (نصیری‌پور، ۱۳۹۰: ۲۴۴) که به نسبی‌گرایی و ناباوری به فرا روایت منجر شده و تمام دانش‌ها را ساخته و پرداخته دست بشر خواهد دانست. از منظر فوکو، هر گونه قاعده، تعبیری به حساب می‌آید که قدرت‌مداران در سایه نظام گفتمانی خویش به آن ارزش و کارمایه عملی بخشیده‌اند (ضمیران، ۱۳۷۸: ۳۵). فوکو در بررسی‌های تاریخی غایت‌انگاری، تمامیت‌گرایی و انسان‌گرایی را از مشکلات بحث‌های تاریخی دانسته و بر این باور است که عدم توجه به گسست‌ها و انقطاع‌ها موجب خواهد شد تا حوادث ویژه در تاریخ ناشناخته باقی بمانند. او همچنین تاریخ را تکرارپذیر نمی‌داند.

انکار حقیقت (ارجاع به دریافت‌های فرهنگی - تاریخی)

از منظر فوکو حقیقتی وجود ندارد، بلکه تنها با کثرتی از تعبیر روبه‌رو هستیم. معرفت، نمایش حقیقت امور نیست؛ زیرا هیچ حقیقت پیش‌گفتمانی وجود ندارد. توفیق هر گفتمان در گرو رابطه آن با شبکه قدرت است. قدرت/دانش، در همه‌جا گونه‌هایی از حقیقت را تولید و گونه‌هایی دیگر را طرد و حذف می‌کنند. هر گفتمان، رژیم حقیقتی است که هویت، فردیت، ذهنیت و کردارها را متعین می‌سازد» (بشیریه، ۱۳۷۸: ب: ۱۴۳) حقیقتی در نفس الامر عالم وجود ندارد. بلکه این تعبیرهای ما و زبان هستند که حقیقت را می‌سازند و از این رو، نظام‌های متفاوت حقیقت را خواهیم داشت که محصول روابط قدرت و دانش در هر جامعه‌ای‌اند.

انکار اقتدار علم با انکار حقیقت

بر اساس رویکرد فوکو، علم، هویتی فرهنگی - تاریخی و تمدنی دارد و فرهنگ به حسب برخی از نیازهای خویش، معرفت علمی را متناسب با لایه‌های معرفتی خویش پدید می‌آورد.

علم در این نگرش به عنوان بخشی از فرهنگ، بخشی از نیازهای کلی یا جزئی فرهنگ را تأمین می‌کند. اگر چه بین فرهنگ و علم، تعامل دیالکتیکی و دوسویه برقرار است. فرهنگ در کلیت خود غالب بر علم است و علم، متأثر از زمینه غالب بر فرهنگ است (پارسایا، ۱۳۹۰: ۵۰).

عدم جزم‌اندیشی و نسبی‌گرایی

فوکو در بحث‌های خود موضوع مقاومت در برابر قدرت را مطرح می‌نماید که منظور او از مقاومت در برابر قدرت حاکم این است که از زاویه و تک‌معناها به امور ننگریسته و همیشه در بحث حقیقت و قدرت، از تقابل‌ها و مفاهیم مخالف امور غفلت نورزیم و دچار جزم‌اندیشی نشویم (ضمیران، ۱۳۷۸: ۱۹۸-۱۹۹). از این رو، از منظر او هیچ واقعیتی بیرون از فضای گفتگویی نبوده و واقعیت‌ها و حقایق ماهیتی ربطی و نسبی خواهند داشت و از این رو، حقیقت در هر گفتگویی به رنگی در خواهد آمد و نتیجه آن نسبی بودن تمام حقایق بشری خواهد بود.

سطحی‌گرایی و نفی منشاء و علیت

«فوکو هیچ نظریه‌ای در باب علیت - دال بر این که یک عامل یا مجموعه‌ای از عوامل سرنوشت انسان را رقم می‌زنند - ارائه نداده است. او هیچ مقاله یا رساله‌ی غایت‌شناختی‌ای نوشته که برای مثال ثابت کند که معنا و آینده بشریت را به شیوه‌ای معین باید درک نمود یا آن را تحقق بخشید» (پستر، ۱۳۷۹: ۴۵۵-۴۵۶). تلقی فوکو این است که نهایت چیزی که می‌توان به دست آورد، فهم توصیفی از جهان هستی است، از این رو، فوکو به دنبال توصیف جهان هستی است و نه تبیین آن.

روش‌شناسی میشل فوکو

روش‌شناسی، راه‌های اندیشه و تولید دانش در عرصه معرفت بشری است و موضوع این دانش نیز روش علم و معرفت خواهد بود. فوکو در شیوه تحلیل خود، ابتدا از هرمنوتیک بهره می‌گیرد، اما از سال ۱۹۶۳ به بعد به روش‌های مرسوم در بین ساختارگرایان روی آورد و در دهه ۱۹۷۰، روش تبارشناسی را به کار می‌برد و در آخرین کتاب‌هایش که پس از مرگش در سال ۱۹۸۴ به چاپ رسید، شیوه تأکید بر گسست‌ها و انقطاع‌های تاریخی را که از اساسی‌ترین محورهای تحلیلش به شمار می‌رفت، را کنار گذاشته و بر نوعی گذار تدریجی در حوزه معرفت‌شناسی صحنه گذاشت (پایا، ۱۳۷۵: الف: ۹۰) و در کل، آثار فوکو، از منظر

روش شناختی به دو دسته دیرینه‌شناسی و تبارشناسی تقسیم می‌شوند:

دیرینه‌شناسی روش کشف و برملا کردن قوانین تفکر عصری خاص است که مجموعه مفاهیم آن عصر را تعیین و تحدید می‌کند. فوکو این روش را با مطالعه و بررسی اسناد آن دوره تاریخی خاص به کار بست (استراترن، ۱۳۹۰: ۶۴).

هدف دیرینه‌شناسی توصیف خالص حوادث است. دیرینه‌شناسی در پی علل بروز و ظهور گفتمانی نیست و تنها چگونگی ظهور، حضور و محو شدن تاریخی این گفتمان‌ها در سطح توصیف را دنبال می‌کند، با این تفاوت که این توصیف در عمق است و نه در سطح. تلاش دیرینه‌شناسی برای درک قواعدی است که فراتر از آگاهی گویندگان، نویسندگان، اهل علم و دانشمندان، جریان این پیدایی‌تطور و دگرگونی آن را در مهار و اراده خود دارد (کچویان، ۱۳۸۲: ۶۴).

در واقع، فوکو در پی آن است که به زیرمجموعه‌ها و قالب‌های پنهان فرهنگ، دانش، قدرت و حقیقت توجه کنیم و به ناگفته‌ها و نااندیشیده‌ها و اموری که از آن‌ها غفلت شده یا مطرود و متروک مانده‌اند، توجه کنیم و - به قول معروف - در میان خاکستر به دنبال گوهر باشیم (ضمیران، ۱۳۷۸: ۱۹۹). لازمه دیرینه‌شناسی فوکو پذیرش گسست میان اپیستمه‌های اندیشه است؛ زیرا دیرینه‌شناسی تداوم را نپذیرفته و بر گسست تأکید دارد.

فوکو در ادامه کارهای علمی خویش، به سراغ تبارشناسی می‌رود. هدف تبارشناسی، دنبال کردن گذشته در اکنون، تکامل انواع یا بررسی تاریخی نسل انسان نیست (فوکو، ۱۹۷۷). به نقل از محمدپور، ۱۳۸۹: ۵۳۴) بلکه فوکو روش تبارشناسی را برای تحلیل این که چگونه مفهوم «حقیقت» در دانش‌های مختلف به تدریج متحول شده است، به کار می‌برد؛ این تغییرات نه به صورت منطقی، بلکه مشروط و موکول به اپیستمه دوران‌شان هستند (استراترن، ۱۳۹۰: ۶۴). از این رو، تبارشناسی فوکو درباره مضمون رابطه دانش / قدرت است.

تبارشناسی با رویکردهای تاریخی کل‌نگر که مدعی تعیین خط سیر جوامع هستند، مخالف بوده و صرفاً تاریخ بالفعل را به نگارش درمی‌آورد. یکی از پیش‌فرض‌های روش تبارشناسی این است که هیچ ماهیت ثابت و قوانین بنیادین یا متافیزیکی در جهان اجتماعی وجود ندارد. تبارشناسی به جای پیشرفت و ترقی بر گسست مداوم تأکید دارد (محمدپور، ۱۳۸۹: ۵۳۴).

این روش، جست‌وجو در عمق را رد کرده و در سطوح و جزئیات کوچک به کاوش می‌پردازد، با عمق، غایت و درون‌بینی مخالفت می‌ورزد و به یکسانی‌ها و استمرار در تاریخ

اعتماد نمی‌کند؛ زیرا آن‌ها را تنها نقاب‌ها و تمناهایی برای یکسانی می‌داند (دریفوس و رابینو، ۱۹۸۳، به نقل از محمدپور، ۱۳۸۹: ۵۳۴). تبارشناس «رویدادها را همان جایی می‌جوید که کم‌تر از هر جای دیگری انتظارشان می‌رود و در همان چیزی می‌جوید که بدون تاریخ شمرده می‌شود (یعنی در احساس‌ها، عشق، وجدان و غریزه‌ها) برای این که صحنه‌های متفاوتی که این رویدادها نقش‌های متفاوتی را ایفا می‌کنند، باز یابد (فوکو به نقل از قادرزاده، نوری و نعیمی، ۱۳۹۱: ۱۱۱).

مسئله اصلی در تبارشناسی فوکو این است که چگونه انسان‌ها با قرار گرفتن در درون شبکه‌ای از روابط قدرت و دانش، به‌عنوان سوژه و ابژه تشکیل می‌شوند. هر جا قدرت، اعمال شود، دانش نیز تولید می‌شود. بر اساس تصور رایج روشنگری، دانش تنها وقتی متولد می‌شود که روابط قدرت متوقف شده باشد، اما از دید فوکو هیچ رابطه قدرتی بدون تشکیل حوزه‌ای از دانش متصور نیست و هیچ دانشی هم نیست که متضمن روابط قدرت نباشد. سوژه شناخت، ابژه شناخت و شیوه شناخت، همگی آثار و فرآورده‌های روابط اساسی دانش و قدرت و تحول تاریخی در آن‌ها هستند» (دریفوس و رابینو، ۱۳۷۶: ۲۴).

تفاوت دیرینه‌شناسی و تبارشناسی آن است که دیرینه‌شناسی بر حوزه‌های گفتمانی و تبارشناسی بر حوزه‌های غیرگفتمانی تأکید دارد، اما نگرش تاریخی در هر دو یکسان است. در هر دو شیوه به‌جای نقطه مبدأ، از تفزق، تفاوت و پراکندگی آغاز می‌شود (دریفوس و رابینو، ۱۹۸۳، به نقل از محمدپور، ۱۳۸۹: ۵۳۴).

نقد و بررسی

در این بخش به نقد و بررسی مبانی اندیشه فوکو و ساحتی که او این مبانی را به اجتماع سرایت داده است، خواهیم پرداخت. در گام نخست، به برخی نقدها که به کلیت نظریه فوکو مطرح شده، اشاره خواهیم کرد و در پایان نیز به نقدهای وارد بر مبانی اندیشه او خواهیم پرداخت.

از مباحث فوکو می‌توان در نقد مدرنیته بهره گرفت، اما باید توجه داشت که این بهره‌مندی از دیدگاه‌های فوکو در نقد مدرنیته موجب نمی‌شود که چشم بر نقدهای وارد بر نظریه‌ها و آرای او ببندیم. فوکو به ادعای خودش تاریخ زمان حال را می‌نویسد، ولی زمان حال را بی‌آن که به چگونگی امکان آینده‌ای بهتر پردازد، نقد می‌کند، اما وقتی او به هنجارسازی فزاینده فرهنگ مدرن که زندان‌گون شده است، می‌پردازد از امکان‌رهایی یا اینکه حتی فرد رویای‌رهایی را داشته باشد، سخنی به‌میان نمی‌آورد (کوزنزهوی، ۱۳۸۰: ۲۰۶-۲۰۷). اگرچه به

عقیده فوکو هر جا قدرت هست، مقاومتی نیز وجود دارد، اما او زمینه‌هایی برای تشویق مقاومت یا مبارزه پیشنهاد نمی‌کند (ساراپ، ۱۳۸۲: ۱۱۴) و در طرف مقابل در پاسخ به این که دولت چگونه مخالفان را اداره می‌کند، دوپهلوی است. او در شناساندن چگونگی اداره مخالف، مشکل دارد (ساراپ، ۱۳۸۲: ۱۱۴). انسان فهمیده است که در کجا قرار دارد، اما نمی‌داند چگونه و از کجا باید حرکت کند تا وضع موجود خود را تغییر دهد و فوکو در این زمینه تنها به نقل و گفتمان میان افراد اشاره می‌کند.

انتقاداتی نیز به بحث‌های روش‌شناسی فوکو وارد شده است و آن این که پرداختن به گسست‌های تاریخی، دست فوکو را از دست‌یابی به قواعد کلی بازداشته است (البته، با این روش خود او نیز در پی آن نبوده است) و همچنین این مطلب که فوکو نمی‌تواند نحوه انتقال تاریخی از تکه‌تکه‌های گسسته از هم‌دیگر توضیحی ارائه دهد و تنها به توصیف می‌پردازد. به نظر می‌رسد تأکید بیش از حد در بررسی رابطه قدرت و دانش و گفتمان، به گونه‌ای تقلیل‌گرایی را در روش علمی او ایجاد کرده است که در روش دیرینه‌شناسی و تبارشناسی، این رویکرد پررنگ‌ترین بُعد مباحث فوکو است.

در ادامه، به نقد مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی فوکو خواهیم پرداخت.

نقد مبانی هستی‌شناختی

در اندیشه فوکو هیچ چیزی که واقعی‌تری اصیل و ذاتی داشته باشد، وجود ندارد او همه چیز را ساخته و پرداخته گفتمان و ضرورت‌های تاریخی می‌داند و به این ترتیب، شاهد نوعی تقلیل‌گرایی در مباحث او هستیم که همه چیز را به سطح گفتمان‌ها تقلیل می‌دهد. پاتن معتقد است که فوکو هیچ تصویری از انسان یا جامعه انسانی خارج از حوزه‌های قدرت ندارد (پاتن، ۱۹۹۸ به نقل از دوستانی و محمدپور، ۱۳۸۸: ۹۳). از همین روست که در آثار فوکو شاهد بدبینی و پوچ‌گرایی کوری هستیم که نمی‌تواند آینده روشنی را تصور نماید.

نقد مبانی انسان‌شناختی

فوکو هیچ واقعیتی از پیش تعیین‌شده‌ای برای انسان قائل نیست و انسان را محصول و ساخته و پرداخته روابط دانش و قدرت و گفتمان می‌داند. بنابراین، در مباحث فوکو با انسانی نحیف که توان ایستادگی در برابر اقتضات گفتمان‌ها را ندارد روبه‌رو هستیم. از این‌رو، از نقدهای

وارد بر فوکو این است که ما را عقیم کرده و گویی نمی‌توانیم کاری در برابر ساختارها انجام دهیم و او تنها راه نجات را نقل و گفتمان میان افراد می‌داند تا عمل و واقعیت نیز در پی آن ایجاد شود (کچویان به نقل از نصیری‌پور، ۱۳۹۰: ۲۴۰). بنابراین، فوکو نیز همانند برخی از اندیشمندان، اصالت را به فرد نمی‌دهد و به ساختار قدرت و گفتمان اصالت می‌دهد. از همین روست که برخی از انتقادهای انسان‌گرایانه به فوکو عبارتند از این که او قابلیت گفتمان را در کنترل افراد بیش از حد برجسته کرده و ظرفیت‌های انسانی برای مقاومت، تأمل انتقادی و عاملیت را دست‌کم گرفته است (اسمیت، ۱۳۸۷: ۲۰۸).

انسان در اندیشه فوکو به سوژه‌ای تبدیل شده است که منقاد است و از این‌رو، او از مرگ انسان سخن می‌راند، در حالی که شاهد این پدیده نیستیم و همیشه انسان‌ها در سرتاسر تاریخ از قدرت اراده و انتخابی برخوردار بوده‌اند و توانسته‌اند بر خلاف گفتمان حاکم، حرکت کرده و دست به تغییرات بزرگ بزنند. از سوی دیگر، اگر انسان را معلول قدرت بدانیم، نخواهیم توانست ارزشی به اراده، ذهنیت و اعمال انسان بدهیم. بنابراین، کم‌توجهی یا بی‌توجهی به ساحت روحانی انسان، نادیده‌انگاشتن یا کاستن از وجه اختیار آدمی و درنهایت، تحقیر و تحدید توانایی شناخت او را در پی دارد (نجاج و بهاری، ۱۳۹۲: ۴۴).

نقد مبانی معرفت‌شناختی

یکی از محوری‌ترین مباحث در اندیشه فوکو این است که او به‌جای تأکید بر عینیت بر زبان تأکید داشت و همین امر زمینه بسیاری از انحرافات فکری او را فراهم نمود؛ زیرا درست است که بروز و ظهور اجتماعی معرفت، بدون بهره‌گیری از زبان و نمادهایی که در حوزه اعتبارات اجتماعی شکل می‌گیرند، امکان‌پذیر نیست، ولی نمی‌توان، تفکر را به این سطح از اعتبارات اجتماعی تقلیل داد (پارسانیا، ۱۳۹۰: ۱۴۹). اگر شناخت علمی از جهان در گرو مفاهیم و گزاره‌هایی باشد که ذهن آدمی در قالب زبان، فرهنگ و چارچوب تعاملات و روابط اجتماعی، برای رفع نیازهای تاریخی خود می‌سازد، آن‌گاه جنبه آینه‌گونگی، حکایت و مطابقت گزاره‌ها و مفاهیم مزبور را نسبت به حقیقت و جنبه صدق و کذب آنان را در معرض تزلزل و تردید قرار خواهد داد و نسبت فهم و به‌دنبال آن نسیت حقیقت را به‌دنبال خواهد آورد (پارسانیا، ۱۳۹۰: ۱۵۰). بنابراین، با این که از دیدگاه جامعه‌شناسان معرفت، هر نوع معرفتی - چه معرفت علمی و چه دیگر انواع معرفت - محصول شرایط اجتماعی خاص‌اند که شخص در آن حضور دارد (پایا، ۱۳۷۵ الف: ۵۶)، اما نباید منحصر و محدود در این شرایط

اجتماعی بود؛ در حالی که نوع درک فوکو از عقلانیت و تلقی وی از کار فکری و روشنگرانه، او را یک متفکر خاص، محلی و مقید به شرایط مکانی - زمانی مشخص کرده است، یعنی خود اندیشه فوکو اجازه نمی‌دهد که وی را فراتر از موضوعات، مقولات و فضایی که درباره آن سخن می‌گوید، تصور کرد (کجویان به نقل از نصیری پور، ۱۳۹۰: ۲۴۰).

چنان که از مباحث فوکو به دست می‌آید، جزء‌گرایی و محدود شدن در زمان و مکان، او را از ارائه قاعده کلی منع می‌کند؛ اگر بخواهیم در این بحث به مناقشه پردازیم، همین موضع فوکو را مورد مذاقه قرار داده و از فوکو می‌پرسیم که آیا این که شما قائل هستید که قاعده کلی و امر مطلق نداریم، خودش مطلق است یا نه؟ اگر جواب مثبت باشد، اولین امر مطلق در اندیشه او ظاهر می‌شود و استدلالش نیز باطل خواهد بود و اگر جواب منفی باشد، نشان خواهد داد که این گونه نیست که همه چیز غیر مطلق باشد و از این رو، باز هم وجود امور مطلق در این عالم اثبات خواهد شد (نک: معلمی، ۱۳۹۰: ۷۷-۸۷). از همین روست که گفته شده است، هر کس که اصل حقیقت را انکار می‌کند، خودش از این اصل استفاده می‌کند و این حرف او متضاد است؛ چون برای فرار از حقیقت به خود حقیقت متوسل می‌شود. همین طور پست مدرن‌ها نیز ادعا کردند که فراروایت نداریم و همین برای آن‌ها فراروایت شد. فوکو نیز از نظریه گریزان بود، ولی همین مباحث او که برای انکار نظریه به کار می‌برد، تبدیل به نظریه شد.

برخی از چالش‌هایی که از عدم مطابقت علم با حقیقت در اندیشه فوکو به وجود می‌آید، عبارت است از نسبییت معرفت؛ نسبییت فهم؛ نسبییت حقیقت و تاریخی بودن حقیقت و علم. اگر برداشت از حقیقت را مستدام‌ترین دروغ تاریخ بدانیم، آیا به مغالطه محکوم خواهیم بود و یا این که می‌توان از هنر و فن، تعبیر دیگری برای به کارگیری گفتمان جهت مخالفت در برابر سلطه استفاده کرد (محمدی اصل، ۱۳۹۲: ۲۵۶). از این رو در مباحث فوکو اراده بر آگاهی غلبه پیدا کرده و بعد کاشفیت و شناختاری معرفت علمی در معرض تردید قرار می‌گیرد (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۲۸۷). دیدگاه همواره شکاکانه فوکو درباره تاریخ، حقیقت، آزادی و عقل، اساساً نسبی گراست و چنین موضعی به انتقاد مؤثر اجتماعی یا عملی شدن راهبردهای رهایی بخش امکان نمی‌دهد؛ منتقدین از این سنخ، عمدتاً مدرنیست‌های انتقادی‌اند (اسمیت، ۱۳۸۷: ۲۰۸).

وابسته‌ساختن مفهوم صدق و به تبع آن مفهوم شناخت به مفهوم قدرت، موجب سقوط نظام فکری فوکو به پرتگاه خطر خیز نسبی‌گرایی افراطی شده و ارزش‌های معرفت‌شناسانه تحقیقات وی را از میان برده است (پایا، ۱۳۷۵ الف: ۸۸). اگر قدرت است که حقیقت و

گزاره‌های علمی و معارف گوناگون را می‌سازد، بنابراین تمامی معارف بشری فاقد ارزش معرفتی و واقع‌نمایی هستند، هرچند که ارزش ابزاری داشته باشند. لازمهٔ منطقی، بلکه تصریح سخنان او نسبت مطلق معرفت‌شناختی است (شکوهی، ۱۳۸۱: ۸۹) و صحت و سقم گزاره‌ها به استحکام و مجاب‌کنندگی آن‌ها در درون یک گفتمان بستگی دارد. از همین روست که نگاه فوکویی انسان را برده ساختارهای تاریخی می‌کند و وضعیت بی‌یقینی و اضطراب را منعکس می‌کند. انسان نمی‌تواند بدون این که پایش را در جای محکمی قرار بدهد، زندگی کند. بی‌معنایی و تزلزل روحی و روانی، کشنده‌ترین قتاله‌های انسان هستند. اگر ما به منطق نظریه فوکو وفادار بمانیم، نسبی‌گرایی به حوزه ارزش‌های اخلاقی و دینی نیز راه خواهد یافت و امکان داوری درباره خوب و بد، به چارچوب‌های درونی هر گفتمان محدود خواهد شد؛ زیرا تنها در فرض وجود یک گفتمان مشترک می‌توان درباره ارزش‌های اخلاقی، داوری کرد و معیارهای جهانی برای داوری وجود نخواهد داشت، مگر این که ما به وجود فراگفتمان‌هایی قائل شویم که چارچوب‌های عام جهانی را در بر می‌گیرند (صالحی‌زاده، ۱۳۹۰: ۱۳۷).

بر اساس رویکرد فوکو، علم، هویتی فرهنگی - تاریخی و تمدنی دارد و فرهنگ به حسب برخی از نیازهای خویش، معرفت علمی را متناسب با لایه‌های معرفتی خویش پدید می‌آورد. علم در این نگرش به عنوان بخشی از فرهنگ، بخشی از نیازهای کلی یا جزئی فرهنگ را تأمین می‌کند. اگر چه بین فرهنگ و علم، تعامل دیالکتیکی و دوسویه برقرار است. فرهنگ در کلیت خود غالب بر علم است و علم، متأثر از زمینه غالب بر فرهنگ است (پارسایا، ۱۳۹۰: ۵۰). دانش نیز محصول وضعیت اجتماعی است و هیچ حقیقت بنیادین و غیرقابل تغییری وجود ندارد. اینجاست که فوکو نمی‌تواند انتقادی باشد؛ زیرا معیار و شاخصی برای سنجش و انتقاد ندارد و آن چه می‌توانست شاخص او باشد (علم)، محدود به فرهنگ شده است.

نتیجه‌گیری

اندیشه فوکو تا حدی می‌تواند در نقد مدرنیته و وضعیت به وجود آمده در آن به کار آید، اما به دلیل مبتنی بودن بر مبانی و گرایش‌های خاص خود به آسانی قابل استفاده در فرهنگ و جامعه ایرانی نیست. نوع نگاه فوکو به هستی، نوع نگاه او به سوژه‌گی و عدم وجود طبیعت مشترک برای انسان، انکار حقیقت و نفی ارزش‌ها و هنجارهای مطلق و در نهایت نفی ذات‌گرایی و دچار شدن به نسبی‌گرایی، بهره‌مندی از آثار او را برای ما ناممکن می‌سازد.

اگر بتوان از روش‌های او در مباحث گفتمان و توجه به زمینه‌های تاریخی و اجتماعی را بدون وفادار ماندن به مبانی اندیشه به کار برد، زمینه مطلوبی خواهد بود؛ گرچه استفاده از این روش‌ها بدون تعهد به مبانی آن کاری بس دشوار یا غیرممکن خواهد بود؛ زیرا این مبانی در تمام مباحث فوکو رسوخ کرده‌اند. امید که این مقاله زمینه توجه به مبانی نظریه فرهنگی فوکو را فراهم آورد؛ زیرا برای بهره‌مندی از هر نظریه‌ای توجه به مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناسی نظریه و بسترهای اجتماعی شکل‌گیری آن ضروری است.

کتابنامه

۱. احمدی، بابک (۱۳۷۳)، مدرنیته و اندیشه انتقادی، تهران: نشر مرکز.
۲. استراترن پل (۱۳۹۰)، آشنایی با فوکو، ترجمه: پویا ایمانی، تهران: نشر مرکز.
۳. اسحاقیان، جواد، «مکتب لاکان و روانشناسی ساختارگرا در نقد ادبی»، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، ش ۶، ص ۳۰ - ۳۵.
۴. اسمیت، فیلیپ (۱۳۸۷)، درآمدی بر نظریه فرهنگی، ترجمه: حسن پویان، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی، چاپ دوم.
۵. برنز، اریک (۱۳۷۳)، میشل فوکو، ترجمه: بابک احمدی، تهران: انتشارات کهکشان.
۶. بشیریه، حسین (۱۳۷۸ الف)، «دولت و جامعه مدنی؛ گفتمان‌های جامعه‌شناسی سیاسی»، نقدونظر، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۷. _____ (۱۳۷۸ ب)، سیری در نظریه‌های جدید در علوم سیاسی، تهران: علوم نوین.
۸. بنتون تد و یان کرایب (۱۳۸۴)، فلسفه علوم اجتماعی، ترجمه: شهناز مسمی‌پرست و محمود متحد، تهران: نشر آگه.
۹. پارسانیا حمید (۱۳۹۰)، روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی، قم: کتاب فردا.
۱۰. پایا، علی (۱۳۷۵ الف)، «جایگاه مفهوم صدق در آراء فوکو»، نامه فرهنگ، ش ۲۲، ص ۸۸ - ۱۰۹.
۱۱. _____ (۱۳۷۵ ب)، «جایگاه مفهوم صدق در آراء فوکو»، نامه فرهنگ، ش ۲۳، ص ۵۲ - ۶۹.
۱۲. پستر، مارک (۱۳۷۹)، «نوع جدیدی از تاریخ: فوکو و نظریه عدم استمرار در تاریخ، در فلسفه تاریخ»، مجموعه مقالات، گردآوری، حسنعلی نوذری، تهران: انتشارات طرح نو.
۱۳. تاپشمن، جنی و گراهام وایت (۱۳۷۹)، فلسفه اروپایی در عصر نو، ترجمه: محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: نشر مرکز.
۱۴. توانا، محمدعلی و ملیحه مولوی‌نسب (۱۳۹۱)، «وضعیت پست مدرنیسم و ارزش‌ها»، اسلام و پژوهش‌های تربیتی، سال چهارم، ش ۲، ص ۵۹ - ۸۴.
۱۵. دریفوس، هیوبرت و پل رابینو (۱۳۷۶)، میشل فوکو فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیکه با

- مؤخره‌ای به قلم میشل فوکو، ترجمه: حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
۱۶. دلوز، ژیل و نگری و هارت (۱۳۸۶)، بازگشت به آینده، ترجمه: رضا نجف‌زاده، تهران: گام نو.
۱۷. دوستانی، داریوش و احمد محمدپور (۱۳۸۸)، «مقدمه‌ای بر ابعاد و گستره دستگاه نظری میشل فوکو»، مجله علوم اجتماعی، ص ۵۳ - ۵۹.
۱۸. ساراپ، مادن (۱۳۸۲)، راهنمایی مقدماتی بر پسا ساختارگرایی و پسا مدرنیسم، ترجمه: محمدرضا تاجیک، تهران: نشر نی.
۱۹. شکوهی، ابوالفضل (۱۳۸۱)، «نگاهی به اندیشه سیاسی میشل فوکو»، ماهنامه معرفت، سال یازدهم، ش ۴، ص ۸۷ - ۹۵.
۲۰. صالحی‌زاده، عبدالهادی (۱۳۹۰)، «درآمدی بر تحلیل گفتمان میشل فوکو؛ روش‌های تحقیق کیفی»، فصلنامه معرفت فرهنگی اجتماعی، سال دوم، ش ۳، تابستان ۱۳۹۰، ص ۱۱۳ - ۱۴۱.
۲۱. ضمیران، محمد (۱۳۷۸)، دانش و قدرت، تهران: هرمس.
۲۲. فاضلی، نعمت‌الله و مرتضی قلیچ (۱۳۹۲)، نگرشی نو به سیاست فرهنگی، تهران: تیسرا.
۲۳. فوکو، میشل (۱۳۷۸)، نظم گفتار، ترجمه: باقر پرهام، تهران: نشر آگه.
۲۴. _____ (۱۳۸۱)، نیچه، فروید، مارکس، ترجمه: افشین جهان‌دیده و دیگران، تهران: انتشارات هرمس.
۲۵. قادرزاده، هیرش، هادی نوری و عباس نعیمی (۱۳۹۱)، «بازشناسی مفهوم قدرت در اندیشه فوکو»، دو فصلنامه علمی - پژوهشی غرب‌شناسی بنیادی، ش ۲، ص ۱۰۷ - ۱۲۸.
۲۶. کالینیکوس، آلکس (۱۳۸۲)، نقد پست مدرنیسم، ترجمه: اعظم فرهادی، مشهد، نشر نیکا.
۲۷. کچویان، حسین (۱۳۸۲)، میشل فوکو؛ دیرینه‌شناسی دانش، تهران: نشر نی.
۲۸. کرایب، یان (۱۳۸۶)، نظریه اجتماعی مدرن از پارسونز تا هابرماس، ترجمه: عباس مخبر، تهران: انتشارات آگه، چاپ چهارم.
۲۹. کوزنری هوی، دیوید (۱۳۸۰)، فوکو در بوته نقد، ترجمه: پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز.
۳۰. کهون لارنس (۱۳۸۱)، از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، ترجمه: عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
۳۱. لچت، جان (۱۳۸۳)، پنجاه متفکر بزرگ، ترجمه: محسن حکیمی، انتشارات تهران: خجسته.
۳۲. ماتیوز، اریک (۱۳۷۸)، فلسفه فرانسه در قرن بیستم، ترجمه: محسن حکیمی، تهران: ققنوس.

۳۳. محمدپور، احمد (۱۳۸۹)، روش در روش درباره ساخت معرفت در علوم انسانی، تهران: جامعه‌شناسان.
۳۴. محمدی اصل، عباس (۱۳۹۲)، *جامعه‌شناسی میشل فوکو*، تهران: نشر گل آذین.
۳۵. مریکور، ژوزه گلیریمه (۱۳۸۹)، میشل فوکو، ترجمه: نازی عظیمی، تهران: نشر کارنامه.
۳۶. معلمی، حسن (۱۳۹۰)، معرفت‌شناسی، قم: مرکز بین‌المللی چاپ و نشر المصطفی.
۳۷. میلنر، آندرو و جف براویت (۱۳۸۵)، درآمدی بر نظریه فرهنگی معاصر، ترجمه: جمال محمدی، تهران: ققنوس.
۳۸. نساج، حمید و ناصر بهاری (۱۳۹۲)، پژوهش‌های سیاسی، سال سوم، ش ۷، ص ۲۶ - ۴۵.
۳۹. نصیری‌پور، الهام (۱۳۹۰)، ارزیابی الگوی تحلیلی میشل فوکو در مطالعات دینی، قم: بوستان کتاب.
۴۰. نوذری، حسینعلی (۱۳۸۵)، صورت‌بندی مدرنیته و پست مدرنیته، تهران: نقش جهان.
۴۱. وارد، گلن (۱۳۸۳)، پست مدرنیسم، ترجمه: قادر فخر رنجبری و ابوذر کرمی، تهران: نشر ماهی، چاپ سوم.

بررسی نظریه سنت رنه گنون؛ سنت به مثابه دال محوری

داوود رحیمی سجاسی *

طاهره عطوفی *

چکیده

این مقاله درصدد بررسی مبانی نظری رنه گنون، بنیان‌گذار جریان سنت‌گرایی، به روش توصیفی - تحلیلی است. سنت‌گرایی، جریان روشنفکری دینی است که در اوایل قرن بیستم پا به عرصه فکری و اجتماعی غرب نهاد که با ظهور و تجلی مدرنیته، آهنگ تقابل با آن را سر داد و ساحت دنیای متجدد را که در حال زدودن ساحت قدسی در تفسیر عالم و آدم بود، با تندترین نقادی‌ها به پای میز محاکمه برد و از انسان جویای حقیقت و ذات ربوبی، دادخواهی کرد. گنون، برخلاف تفکر غرب، عالم و آدم را بر اساس نوعی مبانی معرفتی خاص تفسیر کرد که در آن نظام هستی، معرفت و نظام بشری مبتنی بر سلسله‌مراتب عمودی واقعیت است که در این زنجیره، مراتب پایین‌تر، هستی خویش را از مراتب بالاتر یافته‌اند و بدان متصل شده‌اند. با این نگاه، گنون کلیه آثار خویش را با رویکرد عرفانی خاص خود، تحت الشعاع قرار داده و در علم، عقل، فلسفه و حوزه‌های اجتماعی وارد شد.

کلیدواژه‌ها

سنت‌گرایی، رنه گنون، دال محوری، عرفان، جامعه سنتی

مقدمه

امروزه سه گرایش تجددگرا، پساتجددگرا و سنت‌گرا به صورت چشمگیر و جدی در عرصه فرهنگی جامعه بشری، از جمله ایران، نفوذ یافته‌اند و نمایندگان آن به شکلی عمیق با یکدیگر تبادل نظر می‌کنند و به واکاوی مسائل پیش رو و مرتبط می‌پردازند. گرایش‌های ضدسنت، سنت را در معرض آماج تهاجمات قرار داده و برای منزوی کردن آن، اقدامات فراوانی انجام داده‌اند. مدرنیته، خویشتن خویش را در مکاتب فلسفی محبوس نکرده، بلکه حوزه‌های اجتماعی، به‌ویژه علم، را نیز درنور دیده است. لذا نقادان مدرنیته نیز از پرداختن به حوزه‌های اجتماعی کوتاهی نکرده‌اند.

سنت‌گرایی نیز از جریان‌های مهم روشنفکری دینی در قرن اخیر، مظهر گرایشی آگاهانه است که از اوایل قرن بیستم در قبال مدرنیته و در جهت برون‌رفت از آشوب‌های حاصل از آن شکل گرفت. این جریان، که تا به امروز تحولات زیادی یافته و شاخه‌های متعددی را شکل داده است، با رنه گنون (۱۹۵۱ - ۱۸۸۶) بنیان‌گذاری شد و از این حیث، او را پدر جریان سنت‌گرایی می‌دانند. سنت‌گرایان دیگری چون فریتیوف شووان، آناندا کوماراسوامی، مارکو پالیس، ... و امروز سید حسین نصر، از جمله متفکرانی هستند که مسیر فکری وی را گسترش دادند. گنون، و به دنبال آن دیگر سنت‌گرایان، در کنار نقد دنیای مدرن به مباحث دین‌شناسی مانند رمز‌گرایی، سمبولیسم و توضیحات مذهبی پرداخته‌اند.

گنون، دارای نوعی مبانی نظری است که از منظر دینی و سنتی صورت‌بندی شده است. این مبانی شامل سه بخش عمده هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی است. هر فرد یا هر مکتب فکری، جهان و نظام هستی را به گونه‌ای هماهنگ با انسان می‌شناسد و به انسان به تناسب شناختی که از جهان دارد، علم می‌یابد. هستی‌شناسی و انسان‌شناسی، دو بخش معرفت‌اند؛ لذا بین این دو، با اصل معرفت و نحوه شناخت انسان نیز ارتباط وجود دارد که در این مقاله سعی شده است این سه حوزه از بنیان‌های فکری رنه گنون بررسی شود. گنون با تشریح بنیان‌های فکری خود در آثار خویش، قصد دارد نوعی رویکرد عمیق انتقادی در خصوص مبانی و بنیان‌های نظری شکل دهد و با ورود عملیاتی به حوزه‌های اجتماعی، مظاهر علمی، تکنولوژیکی و سیاسی غرب مدرن را نقد کند. بی‌تردید این امر سرآغاز نوعی رستاخیز بزرگ فکری - معنوی است تا از تونل وحشت تجددزدگی سطحی و شبه‌مدرنیته بیمار در جهان گذر شود.

از این حیث، این مقاله می‌کوشد مبانی نظری رنه گنون و سنت را از دیدگاه او تحلیل و

بررسی کند. هم‌چنین بر آن است تا از منظر حوزه‌های اجتماعی، رویکرد او را در جامعه مبتنی بر سنت بکاود.

زندگی‌نامه رنه گنون

گنون در ۱۵ نوامبر ۱۸۸۶ در شهر بلونا در ۱۶۰ کیلومتری پاریس به دنیا آمد، پدرش معمار بود. او تحصیلات اولیه را در زادگاهش سپری کرد. در ۱۹۰۴ به پاریس رفت و به مطالعه در حوزه ریاضیات و سپس فلسفه پرداخت. در جوانی جذب چندین انجمن نهان‌گرا شد و با کسانی چون لئون شامپرنو آشنا شد که با تصوف و عرفان اسلامی آشنایی داشت. گنون پس از آشنایی بیشتر با آموزه‌های شرقی، محافل نهان‌گرای پاریس را ترک گفت. در ۱۹۱۲ به دین اسلام مشرف شد اما ارتباط خود را با جریان‌های فکری در پاریس قطع نکرد. از آن جمله ملاقات‌هایی با شخصیت‌های معروفی مانند ژاک ماریتن و رنه گروسه و دیگران داشت. در ۱۹۲۱ نخستین کتابش به نام مقدمه‌ای عمومی بر مطالعه عقاید هندو - که نقطه عطفی در پژوهش‌های مربوط به آموزه‌های شرقی در غرب محسوب می‌شود - را منتشر کرد. در ۱۹۳۰، پس از مرگ همسر فرانسوی‌اش، رهسپار مصر شد و تا پایان عمرش به عنوان مسلمان و با نام شیخ عبدالواحد یحیی در قاهره ماند. در آنجا ازدواج کرد و صاحب دو دختر و دو پسر شد. او با مراجع برجسته مصر ارتباط نزدیکی داشت، از آن جمله شیخ عبدالحلیم محمد، که بعدها به شیخ الازهر معروف شد. گنون هم‌چنین با محققان و مراجع سنت‌گرای سراسر جهان، از قبیل آناندا کوماراسوامی، مارکو پالیس، لئوپلد زیگلر و تیتوس بورکهارت مکاتبات بسیار داشت. او در شب ۷ ژانویه ۱۹۵۱، پس از طی یک دوره بیماری، درگذشت و مطابق با شعائر اسلامی در یکی از قبرستان‌های مسلمانان در اطراف قاهره دفن شد.

سنت و سنت‌گرایی

هر تعریفی از سنت، تابع دیدگاه معرفتی تعریف‌کننده است. از این حیث، برخی تعاریف، مبتنی بر نگاه دینی و برخی دیگر از منظر دنیای مدرن است.

سنت در برخی از این تعاریف، حقیقتی آسمانی، الهی، مقدس و واقعیتی پرنشاط دارد و مجرای حیات و مسیر مستمر افاضات متجدد و متحولی است که همواره تازه است. سنت در این تعریف، ثبات و استمرار زمانی دارد و بعضاً تغییر زمانی را می‌پذیرد و هم‌چنان از چهره‌ای ازلی و ابدی بهره‌مند است. اما در برخی دیگر از تعاریف، قالب سنت، فرسودگی

است و کهنگی از آن به مشام می‌رسد. دوام، استمرار و قداست نیز عارضه‌ای است که به اصرار پیروان، بر آن تحمیل می‌شود. در تعاریف مدرن، سنت همان چیزی است که صرفاً متعلق به گذشته است. چیزی که در گذشته سنت نبوده، بلکه زمانی که از ظرف خود عدول کرده و تا زمانی دیگر، که متعلق به آن نیست، دوام آورده و حالا تبدیل به سنت شده است. سنت در نگاه جامعه‌شناختی رایج، ترجمه Tradition و مرادف با آن گرفته می‌شود و به معنای شیوه‌ای از رفتار و کردار است که دارای پیشینه بوده و در اثر تکرار، به صورت عادات مستقر و عمیق در ذهنیت مشترک جامعه رسوب می‌کند. در مقابل سنت، تجدد و مدرنیته است که با واقعیت متحول و متغیر انسان و جهان همساز بوده و در نهایت نیز بر سنت غالب می‌آید و این تعریف از سنت، با هستی‌شناسی مادی و دانش علمی (علم به معنای Science) سازگار است (پارسایا، ۱۳۸۵: ۲۰-۲۳).

اما سنت در نگاه دینی، مرادف با دین و شریعت و مطابق با اراده تشریحی خداوند است. سنت، شیوه‌ای از زندگی و زیست است که عقل به تنهایی عهده‌دار شناخت آن نیست، بلکه وحی و شهود دینی نیز در تبیین آن دخیل است (همان: ۳۰). بر این اساس، «سنت؛ علمی است که بر شهود خالص و ناب دینی استوار است؛ شهودی که الهی بوده و از مشاهده و ملاقات با حقایق مطلق و فراگیر حاصل می‌شود. چهره الهی شهودی، که در متن سنت نهفته و آغاز و انجام آن را تشکیل می‌دهد، به سنت، قداست و حرمتی الهی نیز می‌دهد» (همان: ۳۳). این مقاله با تأکید بر نظر متفکر اصلی، تعریف اخیر از سنت را می‌پذیرد.

سنت‌گرایان بر مفهوم سنت تأکید زیادی دارند و آن را به معنای متعالی و حقیقتی فرازمانی و فرامکانی تعریف می‌کنند؛ آن‌سان که آن را از مبدأ الهی جاری و ساری می‌دانند. سنت در نگاه نصر، در معنای فنی‌اش، حقایق یا اصولی است که منشأ الهی دارد و از طریق رسولان، پیامبران، اوتارها،^۱ لوگوس^۲ یا دیگر عوامل انتقال، برای ابناء بشر و در واقع، برای یک بخش کامل کیهانی آشکار شده و نقاب از چهره آن‌ها بر گرفته است (نصر، ۱۳۸۵: ۱۵۵-۱۵۶).

از دید آنان و به‌ویژه نصر، سنت با دو مفهوم ضمیمه می‌شود: اول امر مقدس، که از طریق وحی بر انسان عیان می‌شود؛ دوم، بسط آن پیام مقدس در طول تاریخ جامعه انسانی؛ به گونه‌ای که هم دال بر پیوستگی افقی با مبدأ و هم مستلزم نوعی پیوند عمودی است که

1. Avatars.

2. Logos.

کلیه فعالیت‌های حیات سنت را با واقعیت متعالی فراتاریخی مرتبط می‌کند (نصر، ۱۳۸۳: ۲۸). بدین ترتیب نصر، سنت را همچون درختی می‌داند که ریشه‌هایش به واسطه وحی در ذات الهی جای دارد و شاخه‌هایش در اعصار متمادی از دل ریشه‌ها نشو و نما یافته است. بنابراین، او بین دین و سنت پلی می‌زند و دین را عامل ارتباط انسان با خداوند و در عین حال، عامل پیوند بین انسان‌ها با یکدیگر در سطح افقی، به عنوان اعضای جامعه یا ملت می‌خواند. بنابراین، سنت از این منظر، تحقق‌ی زمینی می‌یابد. لذا سنت، تمام شئون عالم و آدم سنتی را به آن منشأ آسمانی متصل می‌کند و دین را گوهری در صدف سنت - که وظیفه حیات‌بخشی دارد - قلمداد می‌کند.

شووان نیز، همچون دیگر سنت‌گرایان، سنت را چیزی بیش از آداب و رسوم و عادات - که عاری از هر گونه اصل و بنیانی هستند - می‌داند. حتی وی سنت را مترادف با دین می‌شمارد (شووان، ۱۳۷۲: ۹۶).

از نظر سنت‌گرایان، ادیان مختلف، جلوه‌های تحقق سنت الهی هستند که نفس این صورت، به دلیل محدودیت ذاتی‌اش متنوع است، ولی در درون آن صورت، وحدتی درونی یافت می‌شود. شووان در کتاب «گوهر و صدف در ادیان»، جوهر اولیه تمام ادیان را مطلق «کلام خدا» می‌داند، که به صورت گوناگونی متجلی می‌شود. تبلور آن‌چه این وحدت درونی را شکل می‌دهد، همان است که او «حکمت خالده»^۱ در اسلام و «سنت مقدس» در آئین هندو می‌نامد و کلمه «متافیزیک» با آن مترادف است (بنیای مطلق، ۱۳۸۲: ۵۳-۵۵). در واقع، دیدگاه اصلی شووان، «وحدت درونی ادیان» است که در واقع، مبانی نظری او در دل این نظریه نهفته است. وی این حکمت ازلی را حقایق واحد و ذاتی روح بشر تلقی می‌کند که در ژرفای قلب و در عقل شهودی ناب مدفون است. به گفته وی، این حقایق مابعدالطبیعی در دسترس همگان نیست، بلکه مانند گنوں و دیگر سنت‌گرایان، آن را فقط در دسترس عارفان، روحانیان و حکیمان الهی می‌داند.

مبانی نظری سنت‌گرایی

نظریه علمی به لحاظ ذاتی، با برخی اصول و مبادی تصویری و تصدیقی ابتدایی همراه است. اصول هر علم نیز به مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی تقسیم می‌شود. این سه حوزه، بنیاد تفکر هر متفکر را تشکیل می‌دهد.

ساختار نظری سنت گرایبی و آرای گنون مبتنی بر نحوه تفسیر آن‌ها از جهان و انسان است. آنان مجموعه‌ای از معناهایی را تبیین می‌کنند که هندسه هستی را ترسیم، انسان را در آن تعریف و سعادت و آرمان زندگی و مرگ و آینده هستی را تعریف می‌کند. این مبادی است که در حوزه‌های دیگر علوم جزئی و کاربردی خود را نشان می‌دهد. گنون و دیگر سنت‌گرایان مبنای نظری خویش را با رویکردی عرفانی تدوین می‌کنند. عرفان به منزله شناخت بی‌واسطه حقیقت و اسرار باطنی عالم است. مسائل عرفان عبارت است از چگونگی صدور کثرات از وحدت و رجوع آن‌ها به وحدت و بیان جلوه‌گاه‌های اسماء الهی و صفات ربانی و نیز چگونگی بازگشت اهل‌الله به سوی حق (بیات، ۱۳۷۴: ۷).
از این حیث، مبانی نظری گنون در این سه مبنا مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱. هستی‌شناسی

هسته مرکزی ساختار نظری آرای گنون را «حقیقت» تشکیل می‌دهد. این هسته مرکزی است که وجوه این نظریه را بیان و کلیت ارگانیک آن را حفظ می‌کند. از این حیث، هستی‌شناسی و جهان‌شناسی سنت‌گرایان و از جمله پدر سنت‌گرایی، طبق این اصل، پیوندی ارگانیک با «حقیقت» دارد. بدین ترتیب، گنون با افق عرفانی خویش به تبیین حقیقت می‌پردازد. به اعتقاد وی، حقیقت، یگانه و لایتغیر در «مرکز دگرگون‌ناپذیر» دایره هستی مستقر است که در اصطلاح سنت شرق دور همان وسط لایتغیری^۱ است که محل تعادل کامل و نمودار مرکز «چرخ کیهانی»^۲ است و نیز نقطه‌ای است که فعل آسمان مستقیماً از آن به منصفه ظهور درمی‌آید. این مرکز از آن‌جا که ظاهر نیست و به «فعل بی‌فعالیت» خود کلیه اشیا را می‌گرداند، حقیقتاً سرشار از فعل است و از این حیث همه، از فعل مبدأ فعال می‌شوند (گنون، ۱۳۷۴: ۸۴).

آغازگر این بحث، به منظور پرهیز از ابهام تشکیک در معنا، ترسیم اصول موضوعه‌ای خواهد بود که در اصل ظهور کلی، حضوری جدی دارد و می‌تواند «ما را در فهم برخی از تاریخ‌ترین معماهای عالم جدید مدد کند» (گنون، ۱۳۸۴: ۵).

گنون از نظر گاهی هستی‌شناختی، یگانگی سه جزء عالم، معلوم و علم را در قالب دو تا

1. Chin yang.

2. Cosmic wheel.

شدن نقطه از راه اقطاب، ترسیم می‌کند که آن سه جزء، یعنی دو نقطه و فاصله بین آن‌ها را به عنوان یک قضیه عرضه می‌کند؛ بدین نحو که دو نقطه، نشانه دو طرف قضیه و فاصله‌شان در حکم رابطه قضیه است که دو طرف آن را به هم پیوند می‌دهد. این قضیه، همان «وجود، وجود است»، می‌باشد که در آن وجود، موضوع و محمول است و بالذات و در ابتدا به عنوان تصدیق ضروری و قضیه‌ای هستی‌شناختی، کل هستی‌شناسی را شکل داده است. این قضیه، نسبت وجود را به منزله موضوع، به وجود به منزله محمول بیان می‌کند که در آن «وجود» موضوع، عالم و «وجود» محمول، معلوم، خواهد بود که این، نسبت علم است. اما در عین حال این، نوعی نسبت «این‌همانی» است. بنابراین، علم مطلق این‌همانی، واقعی است و هر علم حقیقی نیز، که از آن بهره‌ای برده است، مستلزم این‌همانی خواهد بود. بدین ترتیب حقیقت نسبت، صرفاً متکی به دو طرف ربط است و این هر دو صرفاً یکی هستند. پس سه جزء عالم، معلوم و علم حقیقتاً یکی خواهند بود (گنون، ۱۳۷۴: ۱۳۴ - ۱۳۵).

از دیگر اصول محل بحث گنون، اصل «قیاس» است که در آن نظام سلسله‌مراتب هستی را تجسم می‌کند که «پایین‌ترین نقطه به منزله انعکاسی تاریک یا تصویری معکوس از بالاترین نقطه است» (همان: ۴). به عبارت دیگر، این اصل که به نام «قانون تناظر»^۱ از آن یاد می‌شود و شالوده هر گونه تمثیل^۲ است، حکایت از آن دارد که هر شیء برآمده از یک مبدأ مابعدالطبیعی است که حقیقت خویش را از آن دریافت کرده و به نحو خاصی و در حدّ مرتبه وجودی خودش ترجمه‌ای از آن مبدأ است؛ چنان‌که از یک مرتبه تا مرتبه دیگر همه اشیا به هم وابسته و با یکدیگر متناظرند، به نحوی که در نظام کل، که خود در کثرت مظاهر، تصویری از وحدت مبدأ است، هر یکی حائز مقام خاص خویش است (همان: ۴۶). بدین ترتیب هر جزء عالم با اجزای دیگر و اجزای آن نیز با خودش متناظر است؛ چراکه همگی با کل عالم متناظرند.

اصول دیگر، نخستین ثنویت^۳ از ثنویت‌های جهان هستی محسوب می‌شوند و بدون آن‌ها هیچ ظهوری امکان‌پذیر نیست، که در آیین هندو به «پوروشا»^۴ و «پراکرتی»^۵ و در آرای

1. Correspondence.

2. Symbolism.

3. Dualite.

4. Purusha.

5. Prakriti.

گنون به «ذات» و «جوهر» تعبیر می‌شوند. بنا بر این اصل، هر موجود متجلی قائم بالغیر، که هستی خود را از اصل و مبدأ کلی دریافت کرده، بالضرورة هم از ذات و هم از جوهر ناشی می‌شود و با این وصف، حاوی چیزی است که با این دو اصل متناظر است، به قسمی که موجود مزبور به منزله برآیند اتحاد آن‌ها یا به عبارت روشن‌تر، برآیند اثر اصل فعال یا ذات بر اصل منفعل یا جوهر است (همو، ۱۳۸۴: ۱۴).

گنون دو اصل ذات و جوهر را دو قطب هر ظهوری می‌خواند که اصول کلی تلقی می‌شوند. اما در مرتبه دیگر، مانند زمینه‌های کمابیش جزئی، که در درون هستی کلی قابل تصور است، می‌توان از روی قیاس همین دو کلمه را به معنای نسبی آن‌ها برای مشخص کردن آن‌چه متناظر با این اصول است، نیز به کار برد (همان: ۱۳-۱۴).

از دیدگاه ماوراءالطبیعی، وابستگی اشیا به ذات از مقوله «تشکیک^۱ وجود» است، به گونه‌ای که موجودات در حدی که واقعیت دارند، در اصل وجود با ذات مشترک‌اند. زیرا هر واقعیتی در او است، با وجود این، مسلم است که این موجودات محدود و مشروط مانند تمامی تجلی، نسبت به ذات هیچ هستند، اما در این شراکت، نوعی بستگی با ذات وجود دارد، یعنی رابطه‌ای بین «متجلی» و «نامتجلی» هست که به موجودات اجازه می‌دهد مرتبه نسبی موجودیشان را، که لازمه هستی است، پشت سر بگذارند (گنون، ۱۳۷۹: ۷۹). بنابراین، آنان در هر مرتبه و درجه از «هستی جهانی» که باشند، از خود دلیل وجودی کافی ندارند. بر این اساس، در قالب مقوله تشکیک و اصل تناظر، واقعیات با سلسله مراتبی همراه‌اند به گونه‌ای که قوانین مرتبه فروتر همواره به مثابه رمز حقایق مرتبه فراتر اعتبار می‌شود. گنون این امر را برمی‌شمارد:

بدین سان معلول، همواره رمزی است از علت در هر مرتبه؛ زیرا معلول چیزی نیست مگر ظهور آنچه در ذات علت مندرج است. این معانی رمزی فراوان و توبرتو هرگز با یکدیگر ناسازگار نیستند، بلکه چون موارد اطلاق اصل یگانه در مراتب گوناگون هستند به کلی متوافق و از این رو، مکمل و مؤید یکدیگر و در نظام تألیفی جامع هر یک دخیل‌اند (گنون، ۱۳۸۴: ۴۷).

از منظر سنت گرایان، از جمله گنون، سراسر قلمرو ظهور و تجلی، بسان مثالی است که رأس آن قطب ذاتی، یعنی کیفیت محض و قاعده آن قطب جوهری، یعنی کمیت محض،

نسبت به عالم است و این کمیت برخلاف رأس مثلث، که یک نقطه بیش نیست، به شکل تعدد نقاط در قاعده مثلث مجسم می‌شود (همان: ۵۹). هرچه هستی‌ها از رأس مثلث، که همان وحدت اصل و مبدأ است، فاصله بگیرند و مراتب کیهانی و حتی فوق کیهانی واقعیت دور شده از مبدأ کلی را طی کنند، به همان اندازه از جنبه کیفی‌شان کاسته و بر جنبه کمی آن‌ها افزوده می‌شود. با این همه، در جریان ظهور، رسیدن به پایین‌ترین نقطه، یعنی کمیت محض، هیچ‌گاه میسر نیست؛ چراکه به تعبیر او این حد، به یک تعبیر در بیرون و در زیر هر گونه هستی تحقق یافته و حتی هستی تحقق‌یافتنی قرار دارد.

گوناگونی صور در غیر اصل، حاکی از فرود آمدن از وحدت به سوی کثرت و در نتیجه میل به بی‌نهایت و انطباق با شرایط زمانی و مکانی متعدد است که سرانجام منجر به تشکیل یک کل ناسازگار بی‌هیئت و بی‌نظم می‌شود. این بی‌نظمی در ذات ظهوری نهفته است که قطع نظر از مبدأ خویش فرض می‌شود؛ چراکه این ظهور به منزله کثرتی که به وحدت برنگشته و غیر از یک رشته بی‌حد و شمار خلل در تعادل، هیچ نیست. اما گنون با آن نگرش سنت‌گرایانه خویش، نظم را زمانی خواهد دید که ناظر، پایگاهی برتر از کثرت اختیار کند که در آن اشیا نه به طور متفرق از یکدیگر، بلکه در یگانگی ذاتی دیده شوند. این پایگاه همان پایگاه «نفس‌الامری» است و این نظم یا سامان، که در زبان سانسکریت «ریتا»^۱ نام دارد، به ایجاد جهان متجلی یا به بیانی تشکیل نظم در «خواء»^۲ مربوط می‌شود؛ این تکوین نیز بنا بر همه سنت‌ها «تجلی نور»^۳ و خواء نیز به زبان رمز، «ظلمات» نام دارد که نیرویی است که از آن، ظهور «فعلیت» می‌یابد، یعنی جنبه جوهری عالم را تشکیل می‌دهد و بدین ترتیب به مثابه قطب ظلمانی هستی توصیف می‌شود، در حالی که ذات، قطب نورانی هستی است، زیرا بر اثر آن است که این «خواء» واقعاً منور، اشیایی را که رمزگونه روشن می‌سازد، آن‌ها را به منصفه ظهور می‌آورد (همان: ۳۲-۳۳). بنابراین، از منظر سنت‌گرایی، سلسله‌مراتب وجود به عنوان تجلی و ظهور حقیقت مطلق، مبین حضور همه‌جایی حقیقت است. گنون، که متأثر از آیین هندو نیز هست، با ادبیات آن‌ها حقیقت و تجلی ظهور را تشریح می‌کند. با این توصیف، از منظر وی منشأ تجلی «الله» یا «نیروانه» که در ورای عالم یا صور یا «سمساره»^۴

1. Rita.

2. Choas.

3. Illumination.

4. Samsara.

قرار دارد، نخستین و بازپسین، بیرونی و درونی است؛ «هو الأول والأخر والظاهر والباطن و هو علی کلّ شیء علیم» (حدید: ۳)؛ زیرا هیچ چیز از آن چه هست، نمی تواند بیرون از «او» باشد و فقط در «او» همه واقعیت جای دارد. از این رو گنون، «او» را واقعیت مطلق و «حقیقت تام» می خواند (گنون، ۱۳۷۹: ۵۵).

در این تجلی، نظام کثرت و موجودات، حتی اگر به تمام گستردگی ممکن الحصول خود لحاظ شوند، نمی توانند تمام نور وجود تام را در آن «سلسله کما غیرمتناهی» مراتب وجود تام باز بتابانند، بلکه آن ها فقط مرتبه خاصی از ظهور هستند. از نظر گاه سنت، «ریشه نسبیّت از همین جا است. اما هنوز در مرتبه الوهیت است. این نسبیّت، تقریباً در مقام ذات ربوبی یا در چیزی است که می توان، با استفاده از مفهوم معروف هندوان، آن را «مایا^۱ الهی» نامید. نسبیّت، امکانی از آن «حق» ذات مطلق است» (نصر، ۱۳۸۵: ۲۷۸). این مبدأ کلی، در مرتبه اصل، در آن واحد هم ورای وجود (خودی برین و در زبان سانسکریت «آتما»^۲) و هم «وجود» است که اصل هستی شناسی را تشکیل می دهد و در ورای ظهور «امکانات و الگوهای ظهور یا مثل» (مهدیه، ۱۳۸۲: ۱۷۷-۲۷۶) را فراهم می کند.

در حکمت ودانته، مایا یا «وهم الکل»^۳ یا «جادوی الهی»، که رابطه تنگاتنگی با نظریه ادوار کیهانی دارد، مایه ظهور و تجلی است، هم می پوشاند و هم می نمایاند. حجاب خویش را بر روی آتما می اندازد و عالم را در قالب ظهور و تجلی متعین می کند؛ به همین دلیل منشأ جدایی از ذات و خارجیت و عینیت یافتگی است.

«مایا» امکانی از ذات مطلق است که گرایش به «عدم» دارد و تجلی را حادث می شود؛ عدمی که دست نیافتنی است، اما برآمده از حرکتی تکوینی است که از مبدأ کلی دور می شود.

فعل «آتما» نیز چیزی نیست مگر بازتاب شعاع قدسی از مرکز وجود خاص، که گنون آن را به مثابه شعبه عمودی صلیب تصویر می کند. در اثر این انعکاس، تپشی پدید می آید و بذر «روحانی غیرمخلوق» را در درون وجودهای خاص نهفته می کند.

منظر سنت گرای، که رویکردی عرفانی به هستی دارد، هدف نهایی همه موجودات در هر مرتبه وجودی را بازگشت به اصل، یعنی ورود به حالت آرامش و سکون، می داند که در

1. Maya.
2. Atma
3. Illusion.

حکمت باطنی اسلام از آن به «السکینه» تعبیر می‌شود. گنون نیز معتقد است «این آرامش در خالی»، که در عین حال حضور خداوندی در مرکز وجود است، نتیجه وحدت با ذات می‌باشد و عملاً واقع نمی‌شود، مگر در این مرکز» (گنون، ۱۳۷۹: ۶۵).
بدین ترتیب می‌توان سلسله مراتب وجودی در اصل الهی را از دیدگاه گنون، که مطابق نظر اصحاب و دانته ترسیم شده است، چنین در نظر گرفت:



شایان ذکر است که ابن عربی، که گنون متأثر از او است، از این عوالم (به ترتیب از بالا) به هاهوت، لاهوت، جبروت (آسمان)، ملکوت (عالم مثال) و عالم ناسوت تعبیر می‌کند که در بخش انسان‌شناسی به دو بخش اخیر بیشتر می‌پردازیم.

۲. انسان‌شناسی

بی‌تردید می‌توان زاویه انسان‌شناسی سنت گرایان را از خلال هستی‌شناسی‌شان، که در پیوندی ارگانیک با آن قرار دارد، دریافت. در زنجیره‌ای از مراتب واقعیت، وجود به عنوان اصل هستی‌شناختی نسبت به مراتب تجلی، اقتدار و حکومت مطلق دارد. او کل تقسیم‌ناپذیر است؛ پس، از او چیزی کاسته نمی‌شود، بلکه به حکم «فیاضیت» علی‌الاطلاقش عوالم را متجلی می‌کند که هر یک در مرتبه خویش قرار دارند.

در میان ممکن‌الوجودات که با هم تفاوتی کیفی دارند، موجوداتی هستند که به تناسب طبیعت‌شان و امکاناتی که از تجلی دریافت کرده‌اند، در بین کثرت و اشکال ظاهری بهره

بیشتری از «حقیقت» و وجود محض می‌برند. این موجود همانا «انسان» است. از دید سنت‌گرایی، انسان به دلیل سرشت خلیفه‌اللهی‌اش، واسطه میان آسمان و زمین قلمداد می‌شود. انسان خلیفه‌الله در حوض قوسی است که نیمی از آن مبین خط سیر فرود از مبدأ کلی و نیمه دیگر قوس، بیانگر صعودی بر بازگشت به سوی آن مبدأ است. خودآگاهی انسان بر وابستگی کامل به «ذات احدیت» به معنای چیزی است که «فقر معنوی» می‌نامند و موجب انقطاع آنی، نسبت به تجلیات و در عوض، اهمیت به آن، حقیقت مطلق می‌شود. او باید در مسیر تحقق شأنیت آن مرکز در خود باشد، پس باید آن را مرتبه مرکزی تمامیت خود کند. لذا محدود به این فردیت جسمانی، که فقط شأنی از شئون فردیت بشری است، نخواهد بود.

به زعم گنون، به لحاظ کمی، فردیت تام بشری به طور غیرمتناهی گسترده است و شئون ظهور آن از نظر عددی نیز غیرمتناهی است؛ اما در مجموع در مرتبه خاصی از وجود، موجودی را تشکیل می‌دهد که فقط در درجه واحدی از درجات وجود عام واقع است. شأن جسمانی او معطوف به ظهور محسوس است که وی آن را ظهور «کثیف»^۱ می‌داند و شئون دیگر به ظهور «لطیف»^۲. هر شأنی از شئون با رشته‌ای از شروط تعیین یافته است که امکان‌های آن را مشخص می‌کند، چنانچه هر یک از شئون را به طور مجزا در نظر بگیرند، حتی می‌تواند از حیثه شأن خاص خود خارج شده تا امکان وجود حیثه‌های شئون دیگر را فراهم کند که خود، جزئی از آن فردیت تام است. بدین شکل، از دید وی، علت تعیین یک شأن خاص، اجتماع چندین شرط است نه دخالت شرط وجودی واحد (گنون، ۱۳۷۴: ۱۱۰).

بنابراین، انسان با صورت خداوند، که از لاهوت است، یکسان تلقی می‌شود. او سرشتی روحانی و مادی دارد که هدف از خلقت او انعکاس نور الهی در درون عالم است و با این انعکاس و عمل به زندگی مطابق با واقعیت باطنی، حافظ هماهنگی در جهان است. می‌توان چنین نتیجه گرفت که وجه خداوند به سوی عالم و آدم چیزی نیست جز وجه انسان، که به سوی الوهیت معطوف است. نمی‌توان وجه خداوند را محو کرد، مگر اینکه خود انسان را محو کنیم. انسان الهی یا واقعی خلیفه خداوند بر روی زمین است. بر این اساس، مظهر و آئینه تمام‌نمای صفات و اسماء الهی است. این انسان، خدا و جهان را در صورت خود نمی‌بیند، بلکه درمی‌یابد که واقعیت باطنی خودش، آن صورتی است که صفات الهی را

1. Gross.

2. Subtle.

منعکس می‌کند و واقعیت کیهانی به واسطه واقعیت باطنی او خلق شده است؛ یعنی امکان‌ها در لوگوس یا کلمه‌الله، که به واسطه آن همه چیزها خلق شده‌اند، منطوی [و درهم پیچیده] است (نصر، ۱۳۸۵: ۳۳۴-۳۳۵).

وقتی انسان بدین مرتبه نائل شد، از دید گنون، مراتب کثیر وجود خاص در او محقق می‌شود که در سنن مختلف، از جمله عرفان اسلامی، «انسان کامل» نامیده می‌شود. در این معنا بین ظهور کلی و شأنی از شئون، که همان بشر فردی است، ارتباطی یک‌به‌یک حاصل می‌شود. به بیان دیگر، بین عالم کبیر و عالم صغیر نوعی تناظر قیاسی نفس‌الامری برقرار می‌شود (گنون، ۱۳۷۴: ۵۵). گنون عالم کبیر و عالم صغیر را چنین تعبیر می‌کند:

هر صفحه افقی چون درجه‌ای از درجات وجود عام را می‌نماید، همگی گسترش یک امکان خاص را در برمی‌گیرد که ظهور آن به طور کلی چیزی را تشکیل داده که می‌توان آن را «عالم کبیر» خواند؛ یعنی یک عالم اما در نمودار دیگر که تنها راجع به یک موجود است، صفحه تنها گسترش همان امکان در آن موجود است که یکی از مراتب موجود را، خواه فردی و خواه غیرفردی تشکیل داده است که این را قیاساً می‌توان «عالم صغیر» خواند (همان: ۱۱۷).

بنابراین، انسان کامل و تجلیات هستی، به عنوان عالم کبیر با انسان به عنوان عالم صغیر به نحو معکوسی متناظر است. بدین اعتبار، معنای انسان کامل، در وهله اول، بر جمیع مراتب ظهور اطلاق می‌شود. نقل مابعدالطبیعی باید به منزله بیان نوعی تناظر قیاسی به معنای درست کلمه در نظر گرفته شود، اگر تصویر یک شیء در آینه در قیاس با آن شیء معکوس است، به همین سان، آنچه در مرتبه مبدأ نخست و بزرگ‌ترین چیزها است، در مرتبه ظهور واپسین‌ترین و کوچک‌ترین چیزها به نظر خواهد رسید.

معکوس بودن سلسله مراتب واقعیت در انسان نیز به سبب تناظر آن با عالم کبیر تعریف می‌شود، بدین ترتیب که زمین یا مادی‌ترین بخش انسان، که بدن به شمار می‌آید، در واقع خارجی‌ترین پوسته آن نیز هست؛ در درون آن پسوخته یا نفس ظاهر قرار گرفته که این نیز محیط بر نفس باطن او است و سرانجام به روح می‌رسد که بر نهانی‌ترین مرکز یا قلب آدمی، حاکم است؛ در واقع قلب، که آن را «عرش الرحمان» نامیده‌اند، شبیه فلک‌اعلی است.

از نظر گاه گنون، انسان کامل، واسطه بین آسمان و زمین است که در سنت شرق دور به ترتیب به Tien و Ti موسوم است و از انسان نیز، که حکم میانجی آن دو جزء است، به Jen تعبیر می‌شود که طبیعت هر دو جزء را در خود جمع دارد و با هم تشکیل تریاد یا

«سه گانه بزرگ» را می دهند. تحقق او به حقیقت، تنها غایت بشری نیست، بلکه وسیله‌ای برای اتحاد آسمان و زمین است. «حتی درباره بشر فردی هم می توان گفت که از آسمان و زمین، که با پوروشه و پراکریتی یا دو قطب ظهور کلی یکی است، سهم می برد. اما این سخن مخصوص به مورد انسان نیست، بلکه در مورد هر موجود به ظهور پیوسته صادق خواهد بود. وقتی انسان تحققاً حکم مرکزیت، نسبت به وجود عام پیدا خواهد کرد که به آن جا برسد که خود را در مرکز اشیا جای دهد. به عبارت دیگر، لااقل به مرتبه «انسان راستین» دست یافته باشد» (همان).

انسان راستین، که در مصطلحات عربی «انسان قدیم» نامیده می شود، به مرتبه انسان الهی، که از بشریت ترقی کرده و از شروط نوعی بشر آزاد است، نرسیده است. این انسان الهی با وصول به تحقق کامل و وحدت به درستی انسان کامل شده است. به سخن دیگر، میانجی حقیقی، که یگانگی آسمان و زمین از راه جمع همه مراتب در او به کلی صورت می بندد، انسان کامل یا «کلمه» است، اتحاد کاملاً متعادل دو طرف فقط می تواند در مقام اولی محقق شود. به همین سان، دیگر از جفت یگانه اولی، که سنت گرایان، آدم و حوا را مصداق کامل انسان کامل می دانند، نمی توان سخن راند که خود، مستلزم فرض نوعی دوگانگی در یگانگی است؛ بلکه باید از نوعی بی طرفی دم زد که همان بی طرفی وجود است، به خودی خود، که از فرق بین ذات و جوهر، آسمان و زمین، پوروشه و پراکریتی بیرون است. جفت پوروشه و پراکریتی فقط نسبت به ظهور ممکن است با انسان کامل یکی شمرده شود؛ و البته انسان کامل از چنین نظر گاهی واسطه آسمان و زمین خواهد بود؛ چراکه از ظهور که در گذریم هر دو از میانه برمی خیزد (نصر، ۱۳۸۴: ۱۷۹).

لکن ظهور انسان بر زمین نتیجه نزول است نه صعود. هبوط او چیزی نیست مگر سیر نزولی او از قطب مثبت یا ذاتی هستی به سوی قطب منفی یا جوهری. طبیعت «درخت شناسایی نیک و بد»، که خصیصه‌ای دو گانه داشت، فقط در لحظه هبوط بر آدم ﷺ آشکار شد. در آن زمان «شناسای نیک و بد» گردید و نیز «در آن زمان خود را از مرکز که مقام «وحدت اولی» و درخت زندگانی متناظر با آن است، مطرود یافت و کزویان^۱ با شمشیرهای آتش بار خود در مدخل باغ عدن گمارده شده‌اند تا راه دست یابی به درخت زندگانی را بگیرند. این مرکز از دست برد بشر هبوط کرده که «حس خلود» را که همان «حس وحدت»

1. Cherubim.

است از کف داده، بیرون است. برگشت به مرکز از طریق تجدید «مقام اولی» و دست یافتن به درخت زندگانی به معنای بازیافتن حس خلود است» (همان: ۹۸).

بر این اساس، انسان هبوط کرده ابتدا به عنوان موجودی کامل و محوری بود و اینک از موقعیت بهشتی‌اش در قُرب الوهیت و مطابقت کامل با مثال ملکوتی‌اش جدا افتاده است؛ همواره به یاد آن وضعیت وجودی است. این انسان زمینی چیزی بیش از خارجیت‌یافتگی و جمود و قلب انسان کامل، که از مرکز بدون ساحت به سوی محیط دایره هستی پرتاب شده، نیست. بنابراین، بازتاب انسان کامل، آن واقعیت مثالی و اسوه کامل حیات معنوی و موزع نهایی معرفت باطنی است.

بدین ترتیب، مسئولیت او در قبال عالم هستی، از آن انسان باطنی‌ای که انعکاس خود برین است، نشئت می‌گیرد، نه آن خود ظاهری. در نتیجه، به فضل واقعیت انسان کامل می‌تواند به سنت و حقیقت راستین نائل شود. او است که در این مسیر، مدد می‌رساند تا به منظور وصول به وسط لایتغیر انسان را از سلسله غیرمتمنای مراتب به ظهور پیوسته و تبدلات آن‌ها بیرون راند (هرچند رسیدن کامل به آن حدّ تام امکان‌پذیر نیست) تا طریق نعیم را بییماید، نه طریق جحیم را؛ چرا که «اهل ضلالت کسانی هستند که مجذوب و گرفتار کثرت و در ادوار ظهور که به تاب‌های ما پیچیده به دور درخت میانی نموده می‌شود، به طور غیرمتمنای سرگردان و اکثر خلق از این قسم‌اند» (همان: ۱۶۷).

۳. معرفت‌شناسی

معرفت بیشترین تأثیر را از نحوه هستی و وجود عالم می‌پذیرد. هستی و وجود نمی‌تواند جدا از هستی عالم و شناسا شناخت یابد. با نظر به اصولی که گنون و دیگر سنت‌گرایان بدان پای‌بندند و شاکله هستی‌شناسی آن‌ها را تشکیل می‌دهد، همچنین با عطف بر انسان تعریف‌شده در این دیدگاه، می‌توان نوع معرفت‌شناسی آن‌ها را بازشناخت.

از دید سنت‌گرایی، هستی هر موجود متجلی، برابند یا اتحاد ذات و گوهر است و این دو به ترتیب با هیئت کیفیت و کمیت ظاهر می‌شود. از سویی تجلیات عالم، رموزی از عالم فراتر از خود هستند که این رموزها، اصول ذاتی اشیا فرض می‌شوند که در قالب محسوسات نمی‌گنجد. روح رمزپرداز انسان سنت‌گرا، شهودی و اشراقی به معنای والای کلمه است و استدلال و تجربه از لحاظ او فقط کارویژه علت عرضی (یا محلی و موقعی) و نه علت بنیادی (مسبب‌الاسباب) را دارد که ظواهر را در ارتباط و اتصال با ماهیات و ذوات می‌بیند (تاجر، ۱۳۸۲: ۱۹۲).

با این وصف، می‌توان گفت هر چیزی که به عالم محسوسات تعلق دارد، مسلماً جنبه کمی دارد ولی ظاهراً نمی‌توان آن را کمیت محض شمرد (گنون، ۱۳۸۴: ۲۵). در این عالم ناسوتی و جسمانی گرچه عنصر غالب هر شیء کمیت آن است، اما همواره آمیخته با کیفیت پدیدار می‌شود. مقولات زمان و مکان از این دسته‌اند. بنابراین، شناخت و معرفت به این امور، که با نوعی کیفیت همراه است، فقط از راه معرفت حسی محض، شناختی ناقص خواهد بود.

تیینی که از انسان سنت‌گرا شد، متضمن نوعی خاص از معرفت‌شناسی است. این انسان، همان انسان «خلیفه‌الله» است که در عین حال که خود را جانشین خداوند بر روی زمین می‌داند، هرگز دعوی استقلال ندارد. برای شناخت حقایق عالم نیز نمی‌کوشد فقط در محدوده عقل استدلالی باقی بماند، بلکه علاوه بر تجربه و استدلال، که بدان «عقل جزئی»^۱ یا «عقل معاش» نیز می‌گویند، از نیروی حقیقی‌اش برای شناخت، که از آن به «عقل شهودی»^۲ یا «عقل کلی» تعبیر می‌شود، مدد می‌گیرد. عقل شهودی و وحی در همه سنت‌ها، از جمله «اسلام»، دو منبع توأمان معرفت‌گایی‌اند. این انسان نه تنها در هستی خویش ادعای استقلال ندارد، بلکه معرفت خویش را در مرتبه اول محصول عقل شهودی و افاضه‌شده از عالم قدس می‌داند. سنت‌گرایی معرفت حسی - تجربی و عقل استدلالی را در طول معرفت شهودی و عقل کلی در نظر می‌گیرد. معرفت حسی - تجربی، شناخت به پاره‌ای از امور با استدلال و بدون توسل مستقیم به ادراکات حسی یا تجارب بی‌واسطه است و معرفت شهودی و عقل کلی دریافت مستقیم حقیقت است. نفی و انکار هر گونه معرفت حقیقی مربوط به هر زمینه و هر شأنی از شئون که باشد، حتی در خصوص امور نسبی و اعتباری بدون وجود امر مطلق و کثرت بدون وحدت، غیر معقول و مستحیل است (همو، ۱۳۷۲: ۵۶).

انسان مرکب از بدن، نفس و عقل [= عقل شهودی] است و عقل، هم فوق انسان است و هم در مرکز وجود او قرار دارد. حقیقت آدمی، که ذاتی طبیعت بشر است، فقط با عقل شهودی شناختنی است. آن جلوه عقل شهودی بر مرتبه نفس و ذهن که از آن به عقل استدلالی تعبیر می‌شود، هر قدر هم که خود را به آزمایش و تجربه مشغول دارد، هیچ‌گاه نه می‌تواند به ذات انسان و نه به ذات هیچ موجود دیگری دست یابد. این جلوه [= عقل

1. Reason.

2. Intellect.

استدلالی] می‌تواند به شناختی حاشیه‌ای از اعراض، آثار یا رفتار ظاهری، ولی نه از ذات برسد (نصر، ۱۳۸۳: ۳۶-۳۷).

از آنجا که گنون و در ادامه، دیگر سنت‌گرایان، درصددند انسان را به اصل و حقیقت وجودی، واقف کنند، اساس همه آثارشان بر تفوق معرفت و قوه عاقله است، از آن حیث که نیروها و امکانات معرفت و قوه عاقله اشکال عینی وحی که در دل همه سنت‌های گوناگون حاکم بر حیات بشریت در طی اعصار و قرون قرار گرفته‌اند، فعلیت می‌یابد (نصر، ۱۳۸۵: ۲۲۱). بی‌شک مبنای نظری هر دانشمندی بر نظریات و بیانات وی سایه می‌افکند و بر نوع نگاه وی به حوزه‌های اجتماعی اثرگذار است. بدین ترتیب نگاه عرفانی گنون نیز او را در عرصه‌های مختلف زندگی علمی‌اش یاری رسانده است. همان‌طور که مطرح شد، سنت‌گرایان، به‌ویژه گنون، بر نقد دنیای مدرن تأکید دارند. آن‌ها با این نوع نگاه بر مبنای نظری و حوزه‌های دنیای مدرن حمله‌ور شده‌اند که در این مجال به یکی از این حوزه‌ها می‌پردازیم.

جامعه مبتنی بر سنت

بر اساس آن‌چه تاکنون مطرح شد، گنون به طور طبیعی از زوایای متعدد، به‌ویژه از زاویه اجتماعی، به مبنای جامعه مدرن را نقد می‌کند و کمتر جامعه آرمانی خویش را ترسیم می‌کند. به زعم گنون، جامعه مدرن، جامعه‌ای است که از آحاد عددی و جمع جبری افراد تشکیل یافته است که به دلیل حذف ساحت قدسی در آن، روح حاکم بر آن فقط غلبه ماده‌گرایی است و روز به روز راه افول معنویت و رسیدن به پرتگاه سقوط و اضمحلال را در پیش می‌گیرد. او راه برون‌رفت غرب از این وضعیت را «بازگشت به سنت اصیل خود» می‌خواند و این مستلزم تجدید حیات حقیقی سنت از دست‌رفته از طریق تماس با روح سنن زنده موجود است. به نظر او، جامعه مبتنی بر سنت راستین، که ورای جمع عددی افراد است، دارای روحی جمعی است که اصول ماوراءالطبیعی بر آن حاکم است و قوانین آن مبتنی بر آن اصول شکل می‌گیرد و موارد اجرای عمل فردی و اجتماعی، که منطبق بر آن اصول باشد، در آن‌جا ظهور می‌یابد و همواره ارتباط سلسله‌مراتب موجود بین آن‌ها رعایت می‌شود که این عمل به تعبیر وی، بر عهده «برگزیدگان اهل معنا» است. در یک سطح کلان، جوامع مبتنی بر سنن معنوی، هرچند به‌ظاهر از یکدیگر متمایزند و در آن اعمال متعددی صورت می‌گیرد، اما به دلیل آنکه مبتنی بر اصول واحدی هستند، هیچ تضاد ذاتی با یکدیگر ندارند.

در واقع، این جوامع مصداق بارز وحدت در عین کثرت‌اند؛ اما جوامع مدرن، که فاقد اصول عالی‌اند، هرگز با یکدیگر تفاهمی نخواهند داشت (گنون، ۱۳۷۲: ۲۷)، بلکه در کثرت محض خواهند زیست.

بدین ترتیب، او چنین جوامع مبتنی بر سنت را به رسمیت می‌شناسد. اما در این میان، به تمدن‌های سنتی کهنی اشاره دارد. در این تمدن‌ها تمایل مبهمی به سنن وجود دارد که در آن فاقد هر نوع حقیقت راستین است. به یک تعبیر، آن تمدن‌ها به حیات خود ادامه می‌دهند، اما خصیصه‌های نخستین خود را از دست داده‌اند. بدین معنا که انحطاط آن به حدی است که «روح» ناگزیر به ترک آن شده است، «سنتی که به این ترتیب منحرف شده در حقیقت به همین دلیل مرده است، درست به همان اندازه سنتی که دیگر حتی به ظاهر هم دوام ندارد؛ به‌علاوه، هر گاه هنوز اندک جانی داشته باشد، چنین «وارونگی» - که در واقع نوعی برگشت باقی‌مانده آن است تا بنا بر تعریف در جهت ضد سنت آن را به کار گیرد - مسلماً نمی‌تواند به هیچ وجه به وقوع بپیوندد» (همو، ۱۳۸۴: ۲۲۳).

هرگاه سازمان‌های سنتی، کوچک و ضعیف شوند به قسمی که دیگر قادر به مقاومت نباشند، عمال کم و بیش مستقیم حریف می‌توانند در آن‌ها نفوذ یابند و برای تسریع لحظه‌ای که در آن وارونگی میسر خواهد بود، دست به کار شوند. بنابراین، گنون معتقد است پیش از انحراف دنیای متجدد باید نیروهای معنوی، که هنوز در جهان ظاهر و خارج، هم در مغرب و هم در مشرق، اثری دارند، با یکدیگر متحد شوند. در غرب این نیروی معنوی به جز در روحانیت کاتولیک نخواهد بود و این نیرو باید با تمام نمایندگان سنن آسمانی مشرق، پیوند برقرار کند که همان توافق بر سر اصول و مبانی، نقطه عزیمت و مبدأ حرکتی است که او در جهت رسیدن به جامعه مبتنی بر سنن حقیقی در نظر دارد و آن محقق نخواهد شد مگر آنکه نمایندگان غرب بار دیگر به‌واقع، به اصول و مبانی واقف شوند. این ممکن نیست مگر آنکه خواص و گروه اقلیت بدان آگاه شوند. پس این اتحاد راستین فقط از بالا و از باطن ممکن خواهد بود و از آنجا در سایر شئون استقرار می‌یابد.

گنون اعتقاد دارد روحیه جدید، که خصلتی شیطانی دارد، با کلیه وسایل خود مانع حصول اتحاد بین عناصر پراکنده‌ای می‌شود که در صورت حصول وحدت، تأثیراتی شگرف به بار خواهد آورد. آنان نه تنها علیه سنت خواهند تاخت، بلکه برخی، که به گمان خویش تابع سنت‌اند اما از معنویت محض بی‌خبرند، می‌پندارند معرفت فلسفی، که چیزی جز شیخ و سایه معرفت راستین نیست، قادر است هر دردی را درمان کند. آنان به دلیل

کشیدن حصار بلند بر عالم جسمانی، خود را مقید بدان کرده‌اند و به طور معکوس از سنت پیروی خواهند کرد. او طبق سنن مختلف پیش‌بینی می‌کند که پیامبرانی کاذب برخوانند خواست، خوارق عادات خواهند کرد، حتی در این میان اصفیا را نیز اغوا خواهند کرد، اما آن اتحاد راستین بین جوامع مبتنی بر سنن معنوی و برگشت به ارزش‌ها، راه برون‌رفتی از پرتگاه سقوط برای جوامع مدرن خواهد بود. پس وی معتقد است هر چند جوامع مدرن به ورطه سقوط می‌رسند، اما باز هم امکان نجات آن جوامع ممکن است.

این پرسش برای بسیاری از متفکران و اندیشمندان اسلامی مطرح است که با عنایت به نظر گنون مبنی بر استقرار مجدد سنت در جامعه به منظور برون‌رفت از آشوب دنیای مدرن، وی چگونه در این جامعه آرمانی با صنعت و تکنولوژی مدرن مواجه می‌شود؟ آیا در چنین جامعه‌ای افراد، تکنولوژی را در عرصه حیات خود به کار می‌برند؟ ... و دیگر پرسش‌هایی که به موازات حوزه‌های عمل اجتماعی، سیاسی، و علمی مطرح می‌شود.

با توجه به مبانی نظری گنون، نظریه اجتماعی وی نیز صورت‌بندی شده است. وی لایه‌های عمیق معرفتی و به تناسب آن سطوح مختلف اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و علمی را در زنجیره‌ای به هم متصل جست‌وجو می‌کند. بنابراین، جامعه آرمانی وی آکنده از عقلانیتی است که عقل جزئی و معاش و نیز حس، در ذیل نظام سلسله‌مراتب عقلانیت، جایگاهی متناسب با خود دارند که در تمام عرصه‌ها و حوزه‌های عمل، جاری و ساری می‌شود. بدین ترتیب، تمام علوم در این سلسله‌مراتب قدسی است. لذا نگرش مذکور با مشارکت فعال افراد جامعه تلازم منطقی دارد که در آن، فعالیت افراد در پرتو حقانیت و با محوریت سنن دینی، به ویژه سنت اسلام، تأیید می‌شود؛ نه با فریب و خدعه. بر این اساس، گُنش‌ها عاقلانه است و شرافت و ارزش انسان‌ها در عین وجود سلسله‌مراتب اجتماعی در پرتو حقیقت مصون می‌ماند.

نتیجه

تفسیر گنون از عالم و آدم مبتنی بر نوعی رویکرد عرفانی است، به گونه‌ای که هم‌چون چتری بر تمام آثار و اندیشه‌ها و نظریات او، اعم از اجتماعی و غیراجتماعی و نیز بر تلقی وی از جامعه سایه افکنده است. عرفان در زمره علوم نظری است که موضوع آن معرفت به اسماء و صفات حضرت احدیت است و وصول به نورالأنوار و وحدت از طریق علم حضوری و مکاشفه از کثرت، غایت این دانش است. بنابراین، وقتی از منظر هستی‌شناختی، «حقیقت و

امر مطلق» در صدر همه امور و در رأس نظام سلسله مراتبی عالم سکون یابد، بی تردید نوعی معرفت به نام عرفان در باب هستی و انسان پا به عرصه ظهور می نهد. عرفان نظری، یکی از وجوه عرفان است و در جهت تبیین نظری هستی شناسی و انسان شناسی عارفان حرکت می کند؛ نوعی جهان بینی است که عوالم هستی را جلوه و مظهر آن «وحدت حقیقیه» می داند و کیفیت ارتباط خدا و انسان را بیان می کند. در مرکز آن، دو مسئله اساسی توحید و موحد مطمح نظر است. «در مسئله توحید از اسماء و صفات الهی و در مسئله موحد از انسان کامل و خلیفه الهی و مقامات و مراتبی که در مراحل سلوک انسان است، بحث می کند» (پارسانیا، ۱۳۸۷: ۱۰۳-۱۰۴).

سنت گرایانی چون گنون و شووان عارفانند و مبدأ را منطق درونی وحی، که از طریق سلوک حاصل می شود، می دانند. آنان به این اعتبار که بر رویکرد عرفانی تأکید دارند، قائل به توجیه و تبیین حقایق الهی هستند، نه قائل به استدلال ارسطویی. طرفداران این مکتب و در مرکز آن گنون، بر اساس آرائشان، در صدد انقیاد خود به یک صورت سنتی نیستند و علت این امر را در وجود «یگانگی ذاتی»^۱ سنت ها در ورای چندگانگی کمابیش ظاهری صور، که به راستی جامه های گوناگونی به اندام حقیقت واحد هستند، می دانند. بر این اساس، بر عرفان همه ادیان تأکید دارند. بنابراین، عرفان شان محدود به عرفان خاصی نیست. توجه سنت گرایان به این رویکرد به حدی است که عرفان را شیرازه جامعه تعبیر می کنند و این تعلیل به دلیل دوبعدی بودن سرشت انسان است که با وجود هسته معنوی در کنار بعد مادی انسان، وی را در مسیر جست و جوی نامحدود و اشتیاق تعالی قرار می دهد.

1. Essential unity.

کتابنامه

* قرآن کریم.

۱. آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۷۶)، *ایده‌های بشر؛ تجزیه و تحلیل افکار عرفان گنوستی سیزم - میستی سیزم*، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ سوم.
۲. بیات، محمدحسین (۱۳۷۴)، *مبانی عرفان و تصوف*، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی، چاپ اول.
۳. بینای مطلق، محمود (۱۳۸۲)، «فریتوف شووان و وحدت درونی ادیان»، در: *خرد جاویدان؛ مجموعه مقالات همایش نقد تجدد از دیدگاه سنت‌گرایان معاصر*، به کوشش: شهرام یوسفی، تهران: دانشگاه تهران و مؤسسه تحقیقات توسعه علوم انسانی.
۴. پارسانیا، حمید (۱۳۸۵)، *سنت، ایدئولوژی، علم، قم: مؤسسه بوستان کتاب*، چاپ اول.
۵. _____ (۱۳۸۷)، *عرفان و سیاست*، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ دوم.
۶. تاجر، سعیدعلی (۱۳۸۲)، «چیستی رمز سنتی»، در: *خرد جاویدان؛ مجموعه مقالات همایش نقد تجدد از دیدگاه سنت‌گرایان معاصر*، به اهتمام: شهرام یوسفی فر، تهران: دانشگاه تهران و مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، چاپ دوم.
۷. شووان، فریتوف (۱۳۷۲)، «اصول معیارهای هنر جهانی»، ترجمه: سید حسین نصر، در: *مجموعه مقالات هنر معنوی*، تهران: دفتر مطالعات دینی هنر.
۸. گنون، رنه (۱۳۷۲)، *بحران دنیای متجدد*، ترجمه: ضیاء‌الدین دهشیری، تهران: امیرکبیر، چاپ دوم.
۹. _____ (۱۳۷۴)، *معانی رمز صلیب: تحقیقی در فن معارف تطبیقی*، ترجمه: بابک عالیخانی، تهران: انتشارات سروش، چاپ اول.
۱۰. _____ (۱۳۷۹)، *نگرشی به حقایق باطنی اسلام و تائوئیسم*، ترجمه: دل‌آرا قهرمان، تهران: نشر آبی، چاپ اول.
۱۱. _____ (۱۳۸۴)، *سیطره کمیت و علائم آخرالزمان*، ترجمه: علی محمد کاردان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ چهارم.

۱۲. مهدیه، امیررضا (۱۳۸۲)، «هستی‌شناسی و مراتب وجود در دیدگاه سنتی»، در: خرد جاویدان؛ مجموعه مقالات همایش نقد تجدد از دیدگاه سنت‌گرایان معاصر، به اهتمام: شهرام یوسفی‌فر، تهران: دانشگاه تهران و مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، چاپ دوم.
۱۳. نصر، سید حسین (۱۳۸۳)، آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام، ترجمه: شهاب‌الدین صدر، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، چاپ اول.
۱۴. _____ (۱۳۸۴)، دین و نظام طبیعت، ترجمه: محمدحسن فغفوری، تهران: حکمت، چاپ اول.
۱۵. _____ (۱۳۸۵)، معرفت و معنویت، ترجمه: ان‌شاءالله رحمتی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی و مرکز بین‌المللی گفت‌وگوی تمدن‌ها، چاپ سوم.

The Study of “Rene Guenon”’s Theory of Tradition “Tradition as the Central Signifier”

Davoud Rahimi Sojasi*

Tahereh Atoufi**

Abstract

This article is going to study the theoretical foundations of “Rene Guenon”- the founder of descriptive-analytical method of traditionalism. Traditionalism is a religious intellectual movement, which emerged in the intellectual and social arena of the west in the early twentieth century, and started to oppose newly-developed modernity so that it could bring to justice the renovated world, which was eliminating divinity in the interpretation of the world and human; it also took the truth-seeking human’s right back. Contrary to the western thought, Guenon interpreted the world and human on the basis of a specific epistemological system, in which the universe, knowledge and humanity were based on a vertical hierarchy of reality; in this chain, the lower levels got their existence from the higher ones jointly. In this view, Guenon affected all his works by his own mystical approach, and entered science, intellect, philosophy and social fields.

Keywords:

Traditionalism, Rene Guenon, ontology, epistemology, anthropology, mysticism, traditional society

* Faculty, Al-Mustafa International University: d.rahimisojasi@yahoo.com

** M.A. in Sociology, Guest lecturer of Payam-e Noor University: tak4347@gmail.com

Critical Methodology of Foucault's Cultural Theory

Ruhollah Abbaszadeh*

Abstract

To apply each theory, paying attention to its social and epistemological backgrounds as well as its ontological, anthropological, epistemological, and methodological fundamentals seem necessary. Since Foucault's cultural theory has been recently taken into consideration in Iran, in this paper we are going to investigate the fundamentals and backgrounds of this theory using descriptive-analytical method and raise some of the criticisms against it to be considered in applying it later. It seems that Foucault's cultural theory has some fundamentals without which we cannot analyze Iran's social issues.

Keywords:

Foucault, cultural theory, methodology, discourse, fundamentals, criticism

* PhD Candidate, Department of Culture and Communications, Baqer Al-Olum University:
asd.1360@yahoo.com

Tradition and Modernity in Post-Revolutionary Iran

Hamid Mirkhandan (Meshkat)*

Abstract

Modernity and tradition as two opposing concepts in the western intellectual and cultural context make their own sense. Transferring these two concepts to our scientific and cultural space, without taking the context into account, would lead to some theoretical and practical mistakes. Therefore, tradition and modernity in Islamic culture, unlike West, don't have conflict and prohibition with each other, and modernity does not necessarily negate tradition. Internal and external factors of modernity lead human and society to evolution and reform. Organizing modernity, which is associated with change, in different cognitive, emotional and behavioral domains is only possible with reference to the reality of religion. This reference and citation, which is done methodically through a proper approach, purifies culture and, while emphasizing its Islamicity, guarantees its modernity too. Investigating two issues of women's education and cinema in the post-revolutionary period show the impact of internal and external factors on these two issues. These two issues reveal the necessity of reviewing what has happened in the West about these two issues (as external factors) based on their religious foundations.

Keywords:

Tradition, modernity, renovation, religious culture, women's education, cinema

* Faculty, Qom IRIB University, (responsible author): yahoo.com

**The Manner and Functions of Discussion
in the Prophet's Conduct
An Analysis based
on the Theory of Communicative Action**

Mohsen Alviri*
Hossein Mehrbanifar**

Abstract

Discussion, which is an unavoidable necessity for establishing agreement and eliminating disputes and growing thought in human life, has been the subject of study for different philosophical schools and intellectual trends. In the Islamic tradition, discussion has been a key strategy to resolve conflicts and develop empathy and compassion. In order to know more of the Islamic tradition of interpersonal and group discussion, this research is going to study the manner and functions of discussion in the practical conduct of Prophet Mohammad (PBUH) in the early Islam based on Habermas' theory of communicative action. According to the written documents, the Prophet's discussions had features such as "equality in discussion", "freedom of expression", "patience" and "careful audition", and functions such as "preaching" and "maintaining convergence and resolving doubts". Analysis of these findings on the basis of Habermas' theory of communicative action displays the high resemblance of these two approaches to discussion, despite their differences in epistemological foundations.

Keywords:

Discussion, Islam, Prophet Mohammad (PBUH), communicative action, Habermas

* Faculty, Baqer Al-Olum University: alvirim@gmail.com

** PhD Candidate, Department of Culture and Communications, Baqer Al-Olum University:
mehrbanifar@yahoo.com

The Study of the Extent of Qom-Residing Students' Familiarity with Imam Khomeini's Political Jurisprudence

Ali Akbari Mo'alleem*
Nematollah Karamollahi**

Abstract

In this article, the extent of familiarity of Qom-residing third-generation students with Imam Khomeini's political jurisprudence is examined using surveys and questionnaires. A sample size of 600 people has been selected through combined sampling (stratified quota) method. The results show that the average of familiarity with Imam Khomeini's political jurisprudence is 74.01 percent. Accordingly, variables such as gender, marital status and habitat (urban/rural) of the respondents have had no effect on their familiarity; however, variables such as place of education, age and degree have been effective in their familiarity.

Keywords:

Political thought, Imam Khomeini, political jurisprudence, third generation, the Islamic Revolution of Iran, Qom-residing students

* Assistant professor, Islamic Sciences and Culture Academy: enghelabe.eslamii@gmail.com

** Assistant professor, Baqer Al-Olum University: n.karamollahi@yahoo.com

Abstract

Components of "God-Centeredness" And its Effects on Life based on the Quran and Narratives

Mansour Pahlevan*
Abdolhadi Faghizadeh**
Ruhollah Mohammadi***

Abstract

One of the important principles of life based on the Holy Quran and the narratives of Imams (A.S) is "God-centeredness", which is explicitly emphasized in Islamic teachings. According to this principle, the entire universe is split of a pure and unique entity whose necessity of existence is from his own. If the basis of individual and social life is on our belief in Unity and our devotion to piety, many social and family problems will be lost, so that one's life would be under control and will of God, and self-forgetfulness and selfishness will be missing in one's personal life, so fear of God, inner peace, resistance against sins, religious understanding and insight into sharia will substitute it. Also, controlling collective behaviors, balancing social likes and dislikes, establishing philanthropy and kindness, as well as developing forgiveness in family could be of its most important social effects.

Keywords:

God-centeredness, components and effects of God-centeredness, belief in God's unity, piety

* Professor, Department of Quranic Science and Hadith, University of Tehran: Pahlevan@ut.ac.ir

** Associate Professor, Department of Quranic Science and Hadith, University of Tehran: faghizad@ut.ac.ir

*** PhD Candidate, Department of Quranic Science and Hadith, University of Tehran: roohollah.mohammadi88@gmail.com

Content

The Quarterly Journal of

ISIam
and Social Studies

Vol. 2, No. 2, Autumn, 2014

- **Components of "God-Centeredness" And its Effects on Life based on the Quran and Narratives**
Mansour Pahlevan & Abdolhadi Faqhizadeh & Ruhollah Mohammadi
- **The Study of the Extent of Qom-Residing Students' Familiarity with Imam Khomeini's Political Jurisprudence**
Ali Akbari Mo'alleem & Nematollah Karamollahi
- **The Manner and Functions of Discussion in the Prophet's Conduct An Analysis based on the Theory of Communicative Action**
Mohsen Alviri & Hossein Mehrbanifar
- **Tradition and Modernity in Post-Revolutionary Iran**
Hamid Mirkhandan
- **Critical Methodology of Foucault's Cultural Theory**
Ruhollah Abbaszadeh
- **The Study of "Rene Guenon"'s Theory of Tradition "Tradition as the Central Signifier"**
Davoud Rahimi Sojasi & Tahereh Atoufi

Editorial Board
(Persian Alphabetical Order)

Hujjat-ulIslam Dr. Nasrullah Aqajani

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 Kachuyan

Associate Professor, School of Social Science, Tehran University

Hujjat-ulIslam Dr. Shamsullah Mariji

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 Dr. Hassan kheiri, Hujjat-ulIslam Dr. Muhammad-Hussein Pouriani, Hujjat-ulIslam Dr. Karim khanmohamadi, Hujjat-ulIslam Dr. Hussein sozanchi, Hujjat-ulIslam Dr. Nasrullah Aqajani, Dr. Nematullah Karamullahi, Seyyed Muhammad-Ali ghamami, Dr. Abdul-hussein Kalantari, Dr. Ebrahim Fathi, Dr. Davood Rahimi, Dr. Ali-Reza Pooya



The Quarterly Journal of
Islam
and Social Studies

Vol. 2, No. 2, Autumn, 2014

Academy of Islamic Sciences and Culture

www.isca.ac.ir

Manager in Charge:

Hojjat-Al-Islam Dr. Najaf Lakza'ee

Editor in Chief:

Hojjat-Al-Islam Dr. Hmaid Parsania

Manager:

Seifollah Qanbari Nik

Executive expert:

ali jamedaran

Translator of Abstracts: Nasir Shafipour Moqadam

Tel.:+ 98 25 37745842 • P.O. Box.: 37185/3688
Jiss.isca.ac.ir

راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

فرم اشتراک

مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم	آینه پژوهش	آیین حکمت	فقه	حوزه
یک سال اشتراک ۲۴۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۴۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱۰۰,۰۰۰ ریال
نقد و نظر	تاریخ اسلام	علوم سیاسی	اسلام و مطالعات اجتماعی	پژوهشهای قرآنی
یک سال اشتراک ۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱۰۰,۰۰۰ ریال
نام: نهاد: شرکت:	نام و نام خانوادگی: تاریخ تولد:	نام پدر: میزان تحصیلات:		
نشانی: استان: شهرستان: خیابان: کوچه: پلاک:	کد پستی:	کد اشتراک قبل:		
	صندوق پستی:	پیش شماره:		
	رایانامه:	تلفن ثابت: تلفن همراه:		

هزینه های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، خیابان شهدا، کوچه ۲۲، پلاک ۴۲، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹ فاکس: ۳۷۱۶۶۶۷-۰۲۵
شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰۰ رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ مرکز توزیع مجلات تخصصی