بسم الله الرحمن الرحیم

دین و سیاست فرهنگی

سال هفتم ـ شماره چهاردهم، بهار و تابستان ۱۳۹۹

صاحب امتیاز: شورای تخصصی حوزوی شورای عالی انقلاب فرهنگی
مدیر مسئول: حمید پارسانیا
سردبیر: سید محمد حسین هاشمیان
شورای سیاست‌گذاری: حمید پارسانیا، سید محمد حسین هاشمیان، سید محمد حسین کاظمینی، محسن لبخندق
مدیر اجرایی: سید محمد علی غمامی
کارشناس: سید سعید طوطیان
ویراستار ادبی: سید سعید طوطیان
ناشر: شورای تخصصی حوزوی شورای عالی انقلاب فرهنگی

«مجله دین و سیاست فرهنگی به استناد ماده واحده مصوب ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس نامه شماره ۵۴۶۹ مورخ ۱۳۹۵/۷/۱ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی، وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، از شماره نخست، حائز رتبه «علمی-پژوهشی» شد.»

* * * *

پایگاه اینترنتی:Jrcp.ir
تلفن: ۳۲۹۳۳۶۹۸ - ۰۲۵ ـ تلفکس: ۳۲۹۳۹۰۲۷ - ۰۲۵
نشانی: قم، بلوار شهید صدوقی، بلوار فردوسی، کوچه ۲۲، پلاک ۴۸

* * * *

این مجله در پایگاه های زیر نمایه شده است:
*پایگاه استنادی علوم جهان اسلام(ISC)
*پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی(SID)
*پایگاه مجلات تخصصی نور
*بانک اطلاعات نشریات کشور(مگیران)
*پایگاه نشریات ادواری ایران

رویکرد و اهداف نشریه

× زمینه‌سازی حضور جدی‌تر آموزه‌های دینی در عرصه نظام سیاست‌گذاری فرهنگی؛
× ایجاد و بسط فضای علمی در جامعه علمی کشور در زمینه دین و فرهنگ؛
× تحلیل، نقد و بررسی اندیشه‌ها و تحولات تأثیرگذار مطرح در حوزه دین و فرهنگ؛
× پاسخ به نیازهای پژوهشی در حوزه دین و فرهنگ.

پذیرش و انتشار مقالات:

نشریه دین و سیاست فرهنگی از همه پژوهشگران علاقه‌مند به این حوزه دعوت می‌کند تا با رعایت نکات ذیل، مقالات خود را برای درج در این نشریه ارسال نمایند:

- در این نشریه، مقالاتی انتشار می‌یابد که در عرصه دین و فرهنگ با دغدغه‌های تئوریک و عملی ناظر به نظام سیاست‌گذاری فرهنگی نگاشته شده است.
- چاپ مقالات به شرطی مقدور است که حاوی موضوعات بدیع باشد.
- متن مقالات ارسالی باید به زبان فارسی باشد.
- مقالات ارسالی، تحقیقی و مستند باشد.
- مقالات ترجمه‌شده به همراه متن اصلی ارسال شوند.
- مقاله ارسالی قبلاً در کتاب، مجموعه مقالات یا نشریات دیگر به چاپ نرسیده باشد.
- دو فصل‌نامه حق رد یا قبول مقالات را برای خود محفوظ دانسته و از بازگرداندن مقالات دریافتی معذور است.
- مقالات دریافتی توسط هیئت تحریریه بررسی و پس از تأیید سردبیر، برای چاپ آماده می‌شود.
- نشریه در ویراستاری و تلخیص مقالات آزاد است.
- نقل مطالب نشریه با ذکر مأخذ و نام نویسنده مجاز است.
- مطالب مندرج در نشریه صرفاً بیانگر دیدگاه‌های نویسنده است.

هیئت تحریریه
(به ترتیب حروف الفبا)

نصرالله آقاجانی

حسن آقانظری شاهرودی

علیرضا اعرافی

عبدالکریم بهجت‌پور

حسن خیری

حسن دانایی‌فرد

حسین سوزنچی

علی عباسی

محمد فتحعلی‌خانی

سید محمد حسین هاشمیان

شیوه‌نامه تنظیم مقالات

پژوهشگران و نویسندگان محترم مناسب است به منظور سهولت ارزیابی، آماده‌سازی و چاپ مقالات در نشریه، نکات ذیل را رعایت نمایند:

عنوان مقاله حداکثر 12 کلمه و ناظر به سوال اصلی تحقیق باشد.

چکیده250-150 کلمه باشد و شامل هدف اصلی یا سوال کلی، چارچوب نظری، روش و یافته‌های تحقیق باشد.

واژگان کلیدی حداکثر 5 کلمه باشد.

حجم مقاله (به جز پی نوشت و منابع): 4000 – 70000 کلمه باشد.

مقاله مشتمل بر چکیده، واژگان کلیدی، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه گیری و فهرست منابع باشد.

نام نویسندگان همراه با ایمیل آنها در صفحه اول ذکر شده باشد.

داخل متن کلمات انگلیسی به کار نرفته باشد و نام نویسندگان انگلیسی، به فارسی برگردانده شده باشد.

مقاله با قلم فارسی لوتوس ۱۴ و کلمات انگلیسی با قلم تایمز نیو رومن ۱۲و فاصله بین سطرها ۱/۵ سانتی متر باشد. عناوین بخش ها نیز با قلم لوتوس ۱۴ بولد نوشته شده باشد.

هرگونه تشکر و قدردانی از افراد و سازمان‌هایی که در انجام مطالعه یا تهیه مقاله همکاری داشته‌اند، در پایان مقاله قبل از پی‌نوشت‌ها آورده شده باشد.

جملات حتی الامکان معلوم (و نه مجهول) و به زبان گذشته نوشته شده باشند.

روش استناددهی روش APA-6th Edition-2011 باشد که توضیحات کامل آن در سامانه دو فصلنامه www.jrcp.ir بخش راهنمای نویسندگان، قابل دسترسی است:

- استناد درون متنی
  کتاب یا مقاله: (مطهری، ۱۳۸۹: ۷۸): به ترتیب، نام خانوادگی نویسنده، ویرگول، سال انتشار، ویرگول، حرف ص، نقطه و شماره صفحه
- استناد در فهرست منابع
  - کتاب: کامکاری، کامبیز (۱۳۸۸). توصیف آماری. تهران: انتشارات بال.
  - مقاله: حری، عباس، و شاهبداغی، اعظم (۱۳۸۳).
- استناد در آثار علمی: چاله‌ها و چالش‌ها. مجله روان‌شناسی و علوم تربیتی،۳٤: شماره دوره مجله (۲: شماره غیرپیاپی مجله)، ٦٥-٩٦: صفحات مقاله.

دو فصل‌نامه دین و سیاست فرهنگی از هرگونه پیشنهاد و انتقاد نویسندگان و پژوهشگران محترم استقبال می‌کند.

دلالت های نظریه فرهنگ صدرایی در حوزه خط مشی‌گذاری فرهنگ
سعید خورشیدی/ سیدمحمدحسین هاشمیان / ۷

ارزشیابی پیوست‌نگاری فرهنگی حوزه فاوا و پیشنهاد روش‌شناسی برای اصلاح آن
نعمت‌الله کرم‌اللهی/ عبدالحسین کلانتری/ سید آرش وکیلیان/۴۹

مفهوم «فرهنگ» در گفتمان‌های سیاست‌گذاری فرهنگی
محمد پورکیانی/ حسین سوزنچی/۷۵

نظریۀ هنجاری در علوم‌انسانی اسلامی با تأکید بر روش اجتهاد
مصطفی همدانی/ ۱۰۱

طراحی الگوی روش‌شناختیِ مستندسازی دانش و تجربه‌های مدیریت و فرماندهی شهیدان دفاع‌مقدس
رضا بنی‌اسد/مجتبی جعفرزاده/۱۲۹

بررسی ابتناء سیاست‌گذاری فرهنگی بر زیرساخت‌های فکری در مطالعه موردی مساله اخلاقی توبه از دیدگاه ملاصدرا
مهدیه السادات مستقیمی/ مریم اسعدی/۱۶۱

بررسی سرمایه فرهنگی بوردیو و رشد در تعالیم دینی
ابراهیم فتحی/ طیبه دهقانپور فراشاه/۱۸۵

مدیریت تصویر قیام عاشورا در افکار عمومی شیعیان: سیره امام صادق علیه‌السلام در نسبت با تغییرات فرهنگی
سید مجید امامی/ پرهام روشنائی/ ۲۱۳

دلالت‌های نظریه فرهنگ صدرایی در حوزه خط‌مشی گذاری فرهنگ

سعید خورشیدی[۱] سیدمحمدحسین هاشمیان[۲]

چکیده

دانش خط‌مشی‌گذاری فرهنگ هم‌چون سایر علوم، متکی به اصول موضوعه‌ای است که در این دانش مفروض‌الصحه دانسته شده‌اند. مطابق نظر فلاسفه مسلمان، گزاره‌های مذکور فرض‌هایی بدون پشتوانه معرفتی نیستند که به دلایل فرهنگی- تاریخی در اندیشه دانشمندان این علم نهادینه شده باشند بلکه صحت آن‌ها باید در دانش‌های بنیادی‌تری هم‌چون فلسفه، نظریه فرهنگ، خط‌مشی‌گذاری عمومی و... به اثبات رسیده باشد. از این‌رو خط‌مشی‌گذاری فرهنگ، ارتباط وثیقی با دانش‌های فوق برقرار می‌کند به گونه‌ای که تغییر مبنا در دانش‌های فوق موجب تغییر و تحول در نظریه‌های خط‌مشی‌گذاری فرهنگ می‌گردد. مبادی تصوری و تصدیقی برآمده از حکمت متعالیه، این ظرفیت را دارند تا وجود حقیقی فرهنگ و برخی از احکام آن (از قبیل شیوه‌ی تکون، تغییر و تحول) را تبیین نمایند. مطابق این نظام فلسفی، فرهنگ، در حقیقت صورت تنزل‌یافته معنا به عرصه فهم عمومی و رفتارهای مشترک و کنش‌های اجتماعی است. در مقاله جاری، تلاش شده است با بهره‌گیری از «روش‌شناسی بنیادین» پیامدهای منطقی‌ای که پذیرش نظریه فرهنگ صدرایی در عرصه خط‌مشی‌گذاری فرهنگ در پی دارد، بیان گردند.

واژگان کلیدی

سیاستگذاری فرهنگ، نظریه فرهنگ صدرایی، مدیریت فرهنگ، فرهنگ حق و باطل، مساله فرهنگی.

تاریخ دریافت: ۱۳۹٤/۰٦/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۱۳

---

۱. عضو هیات علمی پژوهشی دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی srkhorshidi@gmail.com

۲. دانشیار دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام hashemi1401@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹٤/۰٦/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۱۳

۱- مقدمه

«خط‌مشی‌گذاری[۱] فرهنگ»[۲] را کنشی آگاهانه در حوزه فرهنگ دانسته‌اند که توسط دولت تدوین و اجرا می‌گردد (مک‌گوییکان،۱۳۸۸: ۱۰). کنشی که با انگیزه ایجاد یا تحکیم و یا تغییر مقررات و تنظیمات در عرصه فرهنگ صورت می‌پذیرد (وحید،۱۳۸۶: ۲۸۷). دانش خط‌مشی‌گذاری فرهنگ نیز علمی است که متولی مطالعه و تحلیل عملکرد دولت‌ها در عرصه فرهنگ و مسایل مرتبط با آن است. این علم هم چون سایر علوم در پرداختن به مسایل فراروی خودش، متکی به یکسری گزاره‌های نظری است که هر چند درستی آن‌ها بدیهی نیست ولیکن در این علم (خط‌مشی‌گذاری فرهنگ) صحیح فرض شده‌اند. به این سنخ گزاره‌ها در ادبیات «فلسفه علم» مدرن، «پیش‌فرض» گفته می‌شود در حالی که در ادبیات فلسفه اسلامی از آن‌ها با تعبیر «اصول موضوعه[۳]» یاد می گردد. البته میان پیش‌فرض و اصول‌موضوعه تفاوت بنیادین هم وجود دارد. از منظر فلسفه اسلامی، اصول موضوعه هر علم، از جنس عوامل معرفتی و کاشف از واقع بوده و نیازمند اثبات علمی هستند. این گزاره‌ها از این جهت در علم مذکور، صحیح فرض شده‌اند که که قبلا در یک علم دیگر اثبات گردیده‌اند. در حالی که در مباحث فلسفه علم مدرن، پیش‌فرض‌ها می‌توانند از جنس عوامل غیرمعرفتی باشند. به تعبیر دیگر از نگاه آنان، پیش‌فرض‌های یک علم یا نظریه علمی، آمیخته‌ای از امور معرفتی و غیرمعرفتی است که محقق یا جامعه علمی آن‌ها را به واسطه علل و زمینه‌های اجتماعی، فرهنگی، روانی و... پذیرفته‌اند(سوزن‌چی،۱۳۸۹: ۱۰۷).

---

۱. محافل دانشگاهی علوم سیاسی کشور ما هر دو کلمه Policy و Politics را سیاست ترجمه کرده‌اند و لذا در ترجمه Policymaking نیز از عبارت سیاست‌گذاری استفاده می‌نمایند. دکتر دانایی‌فرد - از صاحب‌نظران مباحث مدیریت دولتی- معتقد است چون سیاست‌گذاری عبارت پرطمطراقی است در عرصه علم و عمل سیاسی کشور ما متداول شده است وگرنه چنین ترجمه‌ای باعث ایجاد ابهام و کژتابی می‌شود. لذا مناسب می‌داند که Politics را سیاست، Policy را خط‌مشی و Policymaking را خط‌مشی‌گذاری ترجمه کنیم(اسمیت و لاریمر،۱۳۹۲: ۳۷- پاورقی). در مقاله جاری این دیدگاه آقای دکتر دانایی‌فرد مبنای عمل قرار گرفته است.

۲. باید بین «خط‌مشی‌گذاری فرهنگ» و «خط‌مشی‌گذاری فرهنگی» تمایز قایل شد. خط‌مشی‌گذاری فرهنگ یک ترکیب اضافی است(مضاف و مضاف‌الیه)، یعنی مقوله فرهنگ متعلق خط‌مشی‌گذاری محسوب می‌شود، لذا به معنای مداخله دولت در عرصه فرهنگ است (حل مسایل حوزه فرهنگ جامعه توسط حاکمیت). در حالی‌که خط‌مشی‌گذاری فرهنگی یک ترکیب وصفی است(موصوف و صفت)، و منظور از آن خط‌مشی‌گذاری کردن از نوع فرهنگی است، لذا به معنای مداخله دولت در یک عرصه (مثلا حوزه عمومی یا اقتصاد یا ورزش یا ...) با استفاده از روش‌ها و ابزارهای فرهنگی مثل هنر، آیین، رسانه و... است. موضوع پژوهش جاری، خط‌مشی‌گذاری فرهنگ است. هر چند که در عمده مکتوبات در این حوزه چندان به این تمایز توجه نشده و عمدتا خط‌مشی‌گذاری فرهنگی و سیاست‌گذاری فرهنگی در معنای خط‌مشی‌گذاری فرهنگ بکار رفته است.

۳. «اصول موضوعه عبارت است از یک یا چند اصلی که برخی از دلایل آن علم، متکی به آن‌هاست و خود آن اصول بدیهی و جزمی اذهان نیست و دلیلی هم عجالتا بر صحت آن اصول نیست ولی آن اصول را مفروض‌الصحه گرفته‌ایم» (طباطبایی، ۱۳۷۲،جلد۳: ۱۸)

تغییرات ولو جزیی در اصول موضوعه هر علم، عمدتا موجبات تغییر و تحول در گزاره‌های آن علم را فراهم می‌آورد. مک‌گوییگان در کتاب «بازاندیشی در سیاست فرهنگی» ضمن معرفی سه گفتمان مدرن سیاست‌فرهنگی «دولتی»، «بازار» و «جامعه‌مدنی»، نشان می‌دهد که چگونه انتقاد و به زیرسئوال بردن تنها برخی از پیش‌فرض‌های هر یک از گفتمان‌ها، موجبات بروز و ظهور گفتمان بعدی را فراهم ساخته است(مک‌گوییکان،۱۳۸۸: ۸۷-۱۴۴). برای نمونه، نویسنده این کتاب معتقد است یکی از پیش‌فرض‌هایی که موجب تقویت گفتمان دولتی در خط‌مشی‌گذاری فرهنگی می‌شد این گزاره بود که فرهنگ عامه‌پسند[1] به طور ذاتی نسبت به هنرهای سنتی پایین‌تر و نازل‌تر است. خط‌مشی‌گذاران فرهنگ هم از آن جهت که می‌دیدند در روابط بازار، هنر سنتی در مصاف با هنر عامه‌پسند شکست می‌خورد و از آن‌جا که هنر عامه‌پسند را امری مبتذل می‌پنداشتند، از حمایت دولت از محصولات و مظاهر فرهنگ و هنر سنتی (از طریق یارانه و...) دفاع می‌کردند. با تغییر پیش‌فرض برتری فرهنگ سنتی بر فرهنگ‌عامه‌پسند، گفتمان «خط‌مشی‌فرهنگی بازار» مجال بروز و ظهور یافت. باید توجه کرد که گزاره «برتری داشتن یا نداشتن فرهنگ سنتی نسبت به فرهنگ عامه‌پسند»، مساله‌ای نیست که در دانش خط‌مشی‌گذاری فرهنگ رد یا اثبات شود. بلکه ارزیابی این گزاره عمدتا متاثر از مباحث نظریه فرهنگ و نظریه ادبی است.

۱-۱- نظریه فرهنگ و خط‌مشی‌گذاری فرهنگ

در میان اصول موضوعه خط‌مشی‌گذاری فرهنگ، نظریه فرهنگ جایگاه ممتازی دارد تا آن جا که برخی از صاحب‌نظران معتقدند: «مهم‌ترین عنصر تاثیرگذار در سیاست‌گذاری فرهنگی، نگاه ما به فرهنگ است و این‌که چگونه فرهنگ را تعریف می‌کنیم. ولی تعریف‌ها در حیطه‌ی نظریه‌ها شکل می‌گیرند؛ یعنی نظریه‌های متفاوت تعریف‌های متفاوتی از فرهنگ می‌دهند... نظریه‌ها جایگاه اساسی در سیاست‌گذاری فرهنگی دارند... هر نظریه‌ای که در فرهنگ پذیرفته شود، سیاست‌گذاری نیز همان‌طور خواهد بود.»(فیاض،۱۳۸۹: ۳۸۸) در یک تعریف اجمالی و بسیط، نظریه فرهنگی، عنوانی است که به مجموعه کوشش‌هایی که در جهت فهم فرهنگ و پویایی‌های آن صورت می‌گیرد،

---

۱. محصولات و تولیدات فرهنگی و هنری‌ای که عموما به وسیله توده مردم عادی مورد ستایش قرار گرفته، به گونه‌ای که حاضرند برای آن پول خرج کنند و در روابط اقتصادی بازار آن را تهیه کنند

اطلاق می‌گردد. اسمیت، نظریه فرهنگی را مجموعه ادراکات و الگوهای مجرد نظام‌مندی می‌داند که به دنبال توضیح ماهیت فرهنگ و تبعات آن برای زندگی اجتماعی هستند(اسمیت،۱۳۸۷: ۱۹). مروری بر نظریه‌های فرهنگی بیان‌گر آن است که مهم‌ترین مسایل این دسته از تلاش‌های نظری عبارتند از: مسایلی هم‌چون چیستی فرهنگ (ماهیت فرهنگ)، چگونگی(مکانیسم) ایجاد، تثبیت، بسط و تغییر فرهنگ، تبیین مولفه‌های بنیادین و سطحی فرهنگ، آثار و پیامدهای اجتماعی فرهنگ، رابطه فرهنگ با دیگر عوامل و عناصر اجتماعی مانند اقتصاد، سیاست، قدرت، جنسیت و...، رابطه فرهنگ‌ها با یکدیگر و... .

مبتنی بر مقدمات نظری فوق، ورود به عرصه خط‌مشی‌گذاری فرهنگ، مستلزم آن است که فرد آگاهانه یا ناآگاهانه، رویکرد و تئوری‌ای درباره‌ی فرهنگ اختیار کرده باشد. به تعبیر دکتر رجب‌زاده: «هر نوع برنامه ریزی [فرهنگی‌ای] آشکارا یا به طور ضمنی بر انگاره‌ای نظری[1] در خصوص فرهنگ استوار است. این انگاره می‌تواند انگاره‌ای در علوم انسانی باشد یا طرحی مفهومی متخذ از فلسفه و عرف.»(رجب‌زاده،۱۳۷۹: ۴۴-۴۶)

اصول موضوعه‌ی هر علم را می‌توان به مبادی هستی‌شناختی، مبادی معرفت‌شناختی، مبادی انسان‌شناختی و مبادی مربوط به سایر علوم تقسیم کرد(پارسانیا،۱۳۹۲: ۱۰). از آن‌جا که عمده‌ی گزاره‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی جزء مسایل فلسفه می‌باشند، لذا می‌توان ادعا کرد که هر نظریه‌ی علمی در هر حوزه‌ای، آگاهانه یا ناآگاهانه در حاشیه‌ی یک مکتب فلسفی شکل گرفته است. نظریه‌ی فرهنگ- که در پی توضیح ماهیت فرهنگ و تبعات آن برای زندگی اجتماعی است[2]- نیز از قاعده‌ی فوق مستثنی نیست. از این‌رو هر مکتب فلسفی می‌تواند زمینه‌ساز سنخ خاصی از نظریات فرهنگی باشد، آن‌گونه فلسفه‌ی هگل زمینه‌ی طرح نظریه‌های فرهنگی مارکسیستی را فراهم ساخت و فلسفه‌ی هوسرل، طرح نظریه‌ی فرهنگی پدیدارشناسی را ممکن نمود.

---

۱. دکتر رجب‌زاده در مقدمه مقاله خود توضیح می‌دهد که مفهوم انگاره نظری، ناظر به وجه نظری پارادایم اتخاذ شده است. به عبارت دیگر می‌توان به جای انگاره نظری از پیش‌فرض نظری نیز استفاده کرد.
۲. فلیپ اسمیت،ص۱۹.

حکمت متعالیه یا نظام فلسفی صدرایی را می‌توان مهم‌ترین دستاورد تلاش‌های علمی فلاسفه جهان اسلام دانست. در سال‌های اخیر حجت‌الاسلام پارسانیا- که از یک سو به واسطه‌ی حضور در حوزه‌ی علمیه‌ی قم و بهره‌گیری از میراث فلسفی آن، آشنایی عمیقی با فلسفه اسلامی داشته و از سوی دیگر مباحث علوم اجتماعی را تا سطوح عالی در دانشگاه تهران پیگیری نموده است- در ذیل مباحث فلسفی مربوط به اثبات وجود جامعه، نسبت به طرح «نظریه‌ی فرهنگ صدرایی» اهتمام ورزیده است.[۱] در مقاله جاری تلاش می‌گردد تا دلالت‌های این نظریه در حوزه خط‌مشی‌گذاری فرهنگ بیان شوند. به عبارت دیگر، پژوهش جاری متولی پاسخ به این پرسش است که مفروض انگاشتن نظریه فرهنگ صدرایی، چه لوازم و الزاماتی در عرصه خط‌مشی‌گذاری فرهنگ در پی خواهد داشت.

۱-۲- روش‌شناسی بنیادین

از آن‌جا که شناخت و بررسی علمی هر پدیده، روش خاص خود را می‌طلبد(پارسانیا،۱۳۸۷: ۱۳)، بررسی علمی نسبت نظریه‌ها با مبادی و اصول‌موضوعه‌شان و نیز اکتشاف علمی پیامدهای منطقی و دلالت‌های یک نظریه علمی در حوزه‌های مختلف[۲]، نیازمند کاربست روش‌های خاصی است. حجت‌الاسلام پارسانیا، در مقاله «نظریه و فرهنگ» ضمن تحلیل چگونگی تولید نظریات، با طرح موضوع «روش‌شناسی بنیادین» به این نیاز علمی پاسخ گفته است: «روش‌شناسی بنیادین، ارتباط مبادی و اصول موضوعه نظریه را با رویکردها و نظریه‌های درون علم به صورت قضایایی شرطیه دنبال می‌کند. مدار صدق و کذب در قضایای شرطیه بر ربط موضوع و محمولِ مقدم یا ربط موضوع و محمولِ تالی نیست بلکه مدار آن بر ربط و پیوندی است که بین مقدم و تالی وجود دارد. به همین دلیل صدق و کذب قضیه شرطیه، مستقل از صدق و کذب مقدم و تالی آن است. یک قضیه شرطیه در فرض کذب مقدم و تالی نیز می‌تواند صادق باشد. نظیر «لو کان فیهما الهه

۱. هر چند بخشی از یافته‌های علمی ایشان در این زمینه به صورت پراکنده در کتاب‌هایی هم‌چون «جهان های اجتماعی» و «روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی» انعکاس یافته است اما جهت آشنایی با تقریر منسجم این نظریه می‌توان به مقاله «صورت بندی نظریه‌ی فرهنگ صدرایی با الهام از دیدگاه های استاد حجت الاسلام پارسانیا» منتشر شده در مجله معرفت فرهنگی-اجتماعی زمستان ۱۳۹۰ مراجعه کرد.
۲. آن‌جایی که یک نظریه علمی صحیح فرض می‌شود و مبنای علم دیگری قرار می‌گیرد.

الا الله لفسدتا.»[۱] قضیه فوق، به رغم کذب مقدم و تالی صادق است و بر همین قیاس یک قضیه شرطیه با صدق مقدم و تالی نیز می‌تواند کاذب باشد... روش‌شناسی بنیادین پیامدهای منطقی مبادی و اصول‌موضوعه مختلف و گوناگون را نسبت به یک حوزه‌ی معرفتی و علمی به روش علمی جستجو می‌کند و عهده‌دار صدق و کذب مبادی و یا صدق و کذب نظریه‌ای نیست که بر اساس آن مبادی شکل می‌گیرد.»(پارسانیا،۱۳۹۲: ۱۰-۱۲) با توجه به این‌که روش‌شناسی بنیادین در جهان نخست (نفس‌الامر) روابط میان یک علم و مبادی و اصول موضوعه آن را می‌کاود، روش مورد استفاده‌اش چیزی جز «منطق» نمی‌تواند باشد.

۲- تقریر موجز نظریه فرهنگ صدرایی

معانی(اعم از این‌که عقلی باشند یا وهمی و خیالی) به دلیل تجردشان، در نفس‌الامر خویش حضوری ازلی و ابدی (و نه تاریخی و فرهنگی) دارند. این معانی(در مقام نفس‌الامر خود) نسبت به یکدیگر خنثی و بی‌تفاوت(لابشرط) نیستند، بلکه تکوینا دارای روابط، مناسبات و احکام مختلفی هم‌چون: تناقض، تضاد، تباین، تلازم، ترادف، علیت و... هستند و هریک به صورت تکوینی لوازم و آثاری دارند که مربوط به زمان و مکانی خاص نیست. از این‌رو باعث شکل‌گیری نظام‌های معنایی مختلف می‌شوند.

انسان که در عالم مادی و طبیعت قرار دارد، بر اساس برخورداری از انگیزه‌ها و علایق مختلف (که می‌توان آن علایق و انگیزه‌ها را در مباحث انسان‌شناسی و ذیل نظریاتی هم‌چون فطرت و غریزه تبیین و بررسی کرد) و با بهره‌گیری از اختیار و اراده‌ی خویش به سوی معانی مجرد حرکت می‌کند و با ادراک و اقبال به آن‌ها، با آن‌ها متحد شده و آن معانی را به عرصه‌ی حیات انسانی می‌کشاند و آن معانی را از مسیر وجودی خویش به افق رفتار و از آن‌جا به عرصه‌ی کنش‌های روزانه وارد می‌سازد.

هنگامی که یک فرد با اراده و آگاهی خود به یک معنا پیوند می‌خورد و ارتباط وجودی خود را با آن معنا برقرار می‌سازد، برای ایجاد آن معنا ناگزیر به سوی معانی دیگری که علیت و یا زمینه‌ساز

۱. سوره انبیاء(۲۱)، آیه ۲۲:«اگر در آسمان و زمین خدایانی جز الله بود، فاسد می‌شدند(نظام جهان بر هم می‌خورد)»

تحقق آن هستند نیز کشیده می‌شود و از معانی دیگری که در تعارض و تضاد با آن معنا هستند، رویگردان می‌گردد. به این ترتیب، به تدریج شبکه‌ای از معانی به عرصه‌ی زندگی او راه می‌یابند. بنابراین هنگامی که انسان با معنایی متحد شد، ناگزیر است که به لوازم و پیامدهای آن [از جمله در عرصه‌ی معانی] تن دهد، چرا که دلبستگی به معانی و آرمان‌های ناسازگار با یکدیگر به ناسازگاری در کنش‌ها و رفتارهای انسان و در نهایت به ناسازگاری در شخصیت وی منجر می‌شود و او برای حل این تضادها مجبور است که به تجدیدنظر در علقه‌های وجودی خویش بپردازد.

فرد نه تنها زیست‌جهان شخصی خود را بر اساس معانی‌ای که با آن‌ها اتحاد یافته است، سامان می‌دهد بلکه در جهت بسط آن معانی در میان سایر هم‌نوعان خویش نیز برمی‌آید تا از این طریق بتواند در حوزه‌ی اجتماعی نیز بر اساس معانی فوق عمل نماید. انسان‌های دیگری نیز ممکن است با انگیزه‌هایی مشابه یا متفاوت و یا تحت تاثیر افراد دیگر به معانی مذکور اقبال نمایند و با آن‌ها متحد گردند. آن‌گاه این معانی مشترک، در حکم روح و جان واحد برای نفوس متعددی می‌شوند که با آن‌ها اتصال وجودی پیدا کرده‌اند. به عبارت دیگر انسان‌هایی که به حوزه‌ی معنایی مشترکی اقبال کرده‌اند، با یکدیگر نوعی ترکیب حقیقی پیدا می‌کنند و تبدیل به یک ارگانیزم می‌شوند.

به بیان دیگر، از آن‌جا که هر فردی که به معنایی اقبال می‌کند، تنها از طریق حصه‌ی وجودی خویش به آن معنا متصل و متحد می‌گردد و با توجه به این‌که معنا مجرد است و دیگرانی نیز امکان اتصال و اتحاد با آن معنا را دارند، لذا ارگانیزمی ذیل یک حوزه‌ی معناییِ مجرد شکل می‌گیرد که سلول‌های این‌جهانی آن [سلول‌های مادی و دنیوی آن] انسان‌هایی هستند که به آن حوزه‌ی معنایی اقبال کرده‌اند. این انسان‌ها به مثابه قوا و اندام مادی آن موجود مجرد در جهت بسط آن در عالم طبیعت و ماده، شروع به یارگیری می‌کنند و سلول‌های جدیدی را فراهم می‌سازند، در حالی که اگر این افراد به آن معانی متصل نمی‌شدند، آن معانی امکان حضور در عالم مادی را نداشتند.

باید توجه داشت که ترکیب حقیقی انسان‌ها ذیل یک معنای مشترک مستلزم اضمحلال افراد و یا نابودی اراده و اختیار آنان پس از اتحاد با صور معنایی مذکور نیست، بلکه انسان‌ها تا هنگامی که در عالم طبیعت و ماده به سر می‌برند در حرکت به سوی حوزه‌های معنایی مختلف فعال و مختار عمل می‌نمایند و همواره امکان اِعراض و بازگشت از آن صور را دارند. با عبور انسان از یک

نظام معنایی و ورود او به نظام دیگر [که تحت تاثیر انگیزه‌های گوناگون صورت می‌پذیرد]، هم نوع نوینی از انسان پدید می‌آید و هم فرهنگ و نظام اجتماعی جدیدی شکل می‌گیرد

افزون بر این باید توجه داشت که ارتباط انسان‌ها با معانی سطوح مختلفی دارد و به تبع آن اتحاد و وابستگی آنان با یک معنا نیز در یک سطح نیست. گاهی ارتباط با معنا حصولی است، لذا دلبستگی محدود و ضعیف است و گاهی این ارتباط از سنخ حضوری و شهودی است، لذا اتحاد وجودی قوی‌تری برقرار می‌گردد. معانی نیز مسیر اراده و عمل افرادی که با آن‌ها متحد شده‌اند را به تناسب درجه و شدت اتحادی که دارند، تعیین می‌نمایند. گاهی فرد چنان در یک معنا فانی می‌شود که آن معنا از باطن با او رفتار و الهام‌گری می‌کند.[۱] بر این اساس، «امام» هر امت، کسی است که بیش از دیگران در آن معنا فانی شده است.

مبتنی بر تعریف فوق از فرهنگ، می‌توان علت فاعلی نظام‌های معنایی مختلف را مورد پرسش قرار داد و این سئوال را مطرح کرد که آیا همه‌ی حوزه‌های معنایی ساخته و پرداخته‌ی انسان‌ها هستند؟ در پاسخ باید گفت که بر اساس هستی‌شناسی صدرایی و مبتنی بر اصل واقعیت، یک نظام معناییِ برآمده از متن واقع، مستقل از اراده، خواست و دخل و تصرف انسان وجود دارد که از تجرد عقلی برخوردارست و انسان تنها می‌تواند شناسنده و دریافت‌کننده‌ی آن باشد. عقل در تمام تاریخ یک حقیقت واحد است لذاست که معانی عقلانی از وحدتی حقیقی بهره می‌برند، در حالی که معانی وهمی و خیالی، در عین‌حال که با یکدیگر ارتباطات و مناسباتی دارند ولی از تکثر و تنوع غیرقابل جمعی نیز برخوردارند.[۲] (همان‌گونه که «راست» بیش از یکی نمی‌تواند باشد ولی «دروغ» می‌تواند صور مختلفی داشته باشد) چرا که این سنخ معانی ساخته و پرداخته‌ی انسان بوده و اساسا منطبق بر افراد و مصادیق خارجی نیستند، بلکه نفس‌الامرشان خیال و وهم متصل انسان است. البته این‌که معانی وهمی و خیالی ذیل اراده‌ی انسان ساخته می‌شوند، مانع از آن نیست که میان این معانیِ انسان‌ساخته به صورت تکوینی- و خارج از اراده‌ی انسان- روابط و مناسباتی حاکم باشد و هر یک از آن‌ها لوازم، آثار و پیامدهایی را در پی داشته باشند.

۱. « إِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ...» (سوره انعام (٦)، آيه ١٢١)
۲. « تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ، ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ» (سوره حشر (٥٩)، آيه ١٤)

مبتنی بر مقدمه‌ی فوق، پرسش دیگری که مطرح می‌شود آن است که آیا نسبت انسان با حوزه‌های معنایی مختلف(فرهنگ‌های گوناگون) یکسان است؟ و برای او هیچ‌یک از آن‌ها بر دیگری ترجیحی ندارند؟ طبق انسان‌شناسی صدرایی، انسان یک ظرف توخالی و بدون اقتضا نیست که بتواند با هر نظام معنایی به راحتی و با آرامش زندگی کند، بلکه مطابق نظریه فطرت، انسان از ادراکات و گرایش‌های فطری برخوردارست، لذا دلداده‌ی یک نظام معنایی خاص است. تنها یک حوزه‌ی معنایی با فطرت و جان انسان پیوند تکوینی دارد و انسان تا وقتی که به آن نرسد، دچار سیلان، سرگردانی و بی‌قراری است. بحران معنا، اضطراب، استرس، و... توصیف انسانی است که به حوزه‌های معنایی‌ای متحد شده که منطبق بر فطرت و حقیقت او نیستند و آرامش ندارند. این سنخ نظام‌های اجتماعی، بیگانگی انسان با خویش را در پی دارند و به اسارت انسانیت منجر می‌شوند، آدمی را در غل و زنجیر ساختار و محصولات اجتماعی خود قرار داده و او را از رسیدن به حقیقت خود دور نگه می‌دارند. به عبارت دیگر انسان که به وساطت اراده و عمل خویش، سازنده‌ی این نظام‌های معنایی و اجتماعی است، در فرهنگ، تاریخ و تمدنی که خود ایجاد کرده، همواره احساس اسارت می‌کند، دچار شی‌وارگی و از خودبیگانگی می‌شود و احساس می‌کند که خودش نیست. در حالی‌که اگر نظام‌های اجتماعی برآمده از معانی عقلی و منطبق بر فطرت انسان باشند، به شکوفایی همه‌ی ابعاد انسان منجر می‌شوند و با گشایش درهای آسمان امکان بسط و توسعه حیات انسانی را فراهم می‌آورند. انسان از زندگی در چنین نظام اجتماعی احساس رضایت و آرامش می‌نماید

هر چند هر جهان اجتماعی حرکت افراد درونش را به سوی نظام معنایی متناسب با خویش تسهیل می‌نماید و موانعی در مسیر حرکت آنان به سوی حوزه‌های معنایی دیگر ایجاد می‌کند، اما هرگز قدرت و توان این را ندارد که مانع ارتباط و اتحاد انسان با یک حوزه‌ی معنایی دیگر شود. به عبارت دیگر همواره امکان دسترسی و اتحاد فرد با صورمعنایی مختلف وجود دارد، ولو آن‌که جامعه و نظام اجتماعی پیرامونی آن فرد مخالف آن حوزه‌ی معنایی باشند و در جهت جلوگیری از بسط آن معنا تلاش نمایند. برخی از تضادها و ستیزهای اجتماعی ناشی از همین مساله است. یعنی فرد یا افرادی از یک جامعه، از نظام معناییِ متناسب با آن جامعه اعراض و به حوزه‌ی معنایی

دیگری اقبال کرده‌اند و طبیعتا سعی خواهند کرد تا مبتنی بر صور جدید آگاهی‌شان کنش فردی و اجتماعی انجام دهند و یا حتی آن صور معنایی را در میان دیگران بسط دهند، لذا میان آنان و سایر اعضای جامعه و ساختارها و نهادهای اجتماعی مستقر در جامعه چالش و ستیز شکل می‌گیرد.

توجه به نکات فوق، ظرفیت انتقادی نظریه‌ی فرهنگ صدرایی را نیز برجسته می‌سازد. چرا که می‌توان از یک سو علم- به معنای کشف واقع- را به عنوان معیار شناخت نظام معنایی عقلی از نظام‌های وهمی و خیالی معرفی کرد و از سوی دیگر اتحاد با نظام معنایی عقلی را برای انسان‌ها تجویز کرد. به عبارت دیگر مبتنی بر نظریه‌ی فرهنگ صدرایی، می‌توان از تمایز فرهنگ حق و باطل سخن گفت و مجاهدت در جهت تحقق فرهنگ حق در تاریخ را به انسان‌ها توصیه کرد. در رویکرد مذکور، فرهنگ حق، فرهنگی خواهد بود که در سنجش‌های علمی، صحیح و صادق باشد و فرهنگ باطل، فرهنگی است که با ارزش گذاری علمی، کاذب و باطل شمرده شود. (خورشیدی، ۱۳۹۰: ۱۴۴-۱۵۱)

۳- دلالت های نظریه فرهنگ صدرایی در حوزه خط‌مشی‌گذاری فرهنگ

با توجه به این‌که کشف دلالت‌های یک نظریه علمی در سایر علوم مرتبط با آن، نوعی امر خلاقانه و استقرایی است، لذا مقاله جاری ادعای آن را ندارد که کلیه دلالت‌های ممکن نظریه فرهنگ صدرا در عرصه خط‌مشی‌گذاری را احصاء و بیان می‌نماید. هر چند که برای استنطاق هر چه بیشتر نظریه فرهنگ صدرا، تلاش شده تا مسائل مختلف دانش خط‌مشی‌گذاری فرهنگ به آن عرضه شوند و پاسخ و دلالت‌های آن نظریه در حوزه آن مساله استخراج گردند. به عبارتی تلاش شده موضع و تاثیر نظریه فرهنگ صدرا بر چالش‌های اصلی حوزه خط‌مشی‌گذاری فرهنگ روشن گردد. از این رو ممکن است برخی از دلالت‌ها با یکدیگر اشتراک داشته باشند و یا برخی گزاره‌ها در چند بخش تکرار شوند.

۳-۱- چیستی خط‌مشی‌گذاری فرهنگ

بر اساس سیر منطقی، نخستین سئوالی که در زمینه دلالت‌های نظریه فرهنگی صدرا در عرصه‌ی خط‌مشی‌گذاری فرهنگ می‌توان پرسید آن است که بر اساس نظریه فرهنگی صدرایی، اساسا خط‌مشی‌گذاری فرهنگ چیست و چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟

آن‌چنان که در مقدمه بیان شد، خط‌مشی‌گذاری فرهنگ ناظر به مداخلات حاکمیت در عرصه فرهنگ است. نظریه فرهنگ صدرایی ظرفیت آن را دارد که معنای مداخله در عرصه فرهنگ را شرح داده و عینی نماید. مبتنی بر این نظریه، خط‌مشی‌گذاری فرهنگ عبارت است از مجموعه اقدامات (فعل یا ترک فعل)[1] حاکمیت که منجر به ایجاد، تثبیت یا تقویت دلبستگی مردمان تحت نفوذ خود نسبت به یک معنا یا یک نظام معانی می‌شود و نیز اقداماتی که منجر به رویگردانی، تضعیف یا سست شدن ارتباط آنان با یک معنا یا نظام معنایی می‌گردد.

۳-۱-۱- امکان خط‌مشی‌گذاری فرهنگ

پس از کسب تصوری اجمالی از خط‌مشی‌گذاری فرهنگ مبتنی بر نظریه فرهنگ صدرایی، می‌توان این سئوال را طرح کرد که آیا مبتنی بر نظریه‌ی مذکور، اساسا امکان خط‌مشی‌گذاری فرهنگ وجود دارد؟ به عبارت دیگر آیا یک نهاد اجتماعی هم‌چون دولت، امکان اثرگذاری بر اراده‌ی انسان در راستای اقبال یا ادبار نسبت به یک معنا یا نظام‌معنایی را داراست؟

سئوال فوق را می‌توان به سه سئوال جزیی‌تر فروکاست: اول این‌که آیا اساسا مبتنی بر نظریه فرهنگ صدرایی امکان تغییر و تحول در فرهنگ وجود دارد؟ دوم آن‌که آیا می‌توان این تغییر و تحول را مدیریت کرد؟ به عبارت دیگر آیا اراده‌ی انسانی (اعم از فردی یا جمعی) در تغییر فرهنگ موثر است؟ و نهایتا سوم این‌که آیا نهاد دولت امکان مداخله در فرآیند تغییر فرهنگ را داراست؟ یعنی این‌که آیا حاکمیت امکان اثرگذاری بر اراده‌های فردی و جمعی را داراست؟

آن چنان که در تقریر نظریه فرهنگ صدرایی بیان شد، انسان‌ها با بهره‌گیری از اراده و اختیار خویش و البته متاثر از انگیزه‌ها و علایق مختلف خود، به سوی معانی مجرد حرکت کرده و با ادراک و اقبال به آن‌ها، راه را برای تحقق تاریخی یک فرهنگ می‌گشایند. اقبال و اتحاد با یک نظام معنایی، موجب از بین رفتن اراده و اختیار انسان‌های ذیل آن نظام معنایی نمی‌گردد و انسان‌ها تا زمانی که در دنیا زندگی می‌کند، همواره (هر لحظه) می‌توانند با اراده و اختیار، در هویت و مسیر حرکت خود تجدید نظر کرده و راه دیگری را در پیش گیرند.[2] همین تغییر مسیر

---

۱. آن چنان که توماس دای «خط‌مشی عمومی» را شامل هر آن‌چه که حکومتی انتخاب می‌کند تا انجام دهد یا انجام ندهد، معرفی می کند (هاولت و رامش،۱۳۸۰: ۷)

۲. برای آشنایی با تبیین فلسفی وبرهانی چنین امکانی را می‌توان به این دو پژوهش مراجعه کرد: «میثم صداقت‌زاده، تبیین

افراد انسانی و امکان پیوستن به معانی دیگر، موجب ایجاد خصیصه سیالیت در فرهنگ می‌گردد. ممکن است در برخی شرایط، هیچ فرد انسانی با فلان معنا یا فلان نظام معنایی مشخص متحد نشده باشد؛ ولی زمانی فرا برسد که همان معنا با اقبال افراد متعددی روبرو شود و در نتیجه آن فرهنگ در گستره زمین و زمان بسط پیدا کند[۱]. همچنین ممکن است همین افراد، پس از مدتی، از آن فرهنگ منصرف شده، به معنایی دیگر بپیوندند و موجب زوال بروز اجتماعی آن گردند[۲]. این اقبال و ادبار مردم به معانی، موجب تغییرات فرهنگ در تجلیات انسانی و اجتماعی آن می‌باشد. (صداقت‌زاده،۱۳۹۵: ۲۹۵)

در پاسخ به پرسش جزیی دوم باید توجه کرد که آن‌چه که موجبات اقبال یا ادبار انسان‌ها نسبت به معانی مختلف را فراهم می‌سازد، انگیزه‌ها و علایق درونی آنان است[۳] که بر اساس انسان‌شناسی صدرایی[۴]، می‌توانند برآمده از نیازهای شئون دانی نفس انسانی باشد (غرایز) و یا برآمده از نیازهای شأن عالی او (فطرت) (لبخندق،۱۳۹۰: ۶۰). از این‌رو هر عاملی که بتواند در تحریک، سرکوب یا ارضا نیازهای مختلف انسان‌های جامعه موثر باشد، می‌تواند زمینه‌ساز و یا تسهیل‌گر وقوع تغییرات فرهنگی در آن جامعه شود. از این جهت قید «تسهیل‌گر» و «زمینه‌ساز» گفته شد که مطابق مبانی صدرایی، تصمیم‌گیر نهایی در اقبال و ادبار به یک فرهنگ، خود انسان است و عامل اصلی و محوری اراده‌ی اوست و سایر عوامل در فرآیند، صرفا نقش اعدادی دارند.

حال مطابق توضیحات فوق می‌توان به سئوال اصلی این بخش بازگشت که آیا حاکمیت امکان خط‌مشی‌گذاری فرهنگ جامعه را داراست؟ اگر منظور از خط‌مشی‌گذاری فرهنگ آن است که

چارچوب مفهومی نظریه فرهنگ از منظر حکمت متعالیه، پایان‌نامه دوره دکتری رشته فرهنگ و ارتباطات، قم، دانشگاه باقرالعلوم‌علیه‌السلام،۱۳۹۵.» « محسن لبخندق، تبیین فرایند تکوین و تحوّل فرهنگ، با تأکید بر حکمت صدرایی، پایان‌نامه دوره دکتری رشته فرهنگ و ارتباطات، قم، دانشگاه باقرالعلوم‌علیه‌السلام،۱۳۹۵».

۱. إنّ اللهَ لا یُغَیّرُ ما بقَومٍ حَتّی یغَیّروا ما بأنفُسهم: خداوند سرنوشت هیچ قوم (و ملتی) را تغییر نمی‌دهد مگر آنکه آنها خود را تَغییر دهند. سورَه رَعد(۱۳)، آیه۱۱.

۲. فَمَن تَابَ من بَعْد ظُلْمه وَأَصْلَحَ فَإِنّ اللهَ یَتُوبُ عَلَیْه: اما آن کس که پس از ستم کردن، توبه و جبران نماید خداوند توبه او را می‌پذیرد زیرا خداوَند آمرزنده و مهربان است. سوره مائده(۵)، آیه ۳۹.

۳. شهید مطهری در این باره چنین معتقد است: انسان، بالفطره و به حکم غریزه ذاتی خودش، چیزهایی را می‌خواهد و از چیزهایی هم می‌ترسد. راه به حرکت درآوردن انسان این است که یا آن چیزهایی که خواسته‌ی انسان است بر او عرضه شود و او به خاطر رسیدن به آن خواسته‌های طبیعی و فطری خودش به سوی یک مقصد حرکت کند و یا این‌که چیزهایی که از آن‌ها می‌ترسد به او عرضه شود تا در جهت خلاف آن‌ها حرکت کند... پس انسان طبعا هر حرکتی را که انجام می‌دهد، یا برای رسیدن به خواسته‌ای است یا برای فرار از ناخواسته‌ای. (مرتضی مطهری، ۱۳۹۲: ۹۷-۹۸)

۴. خصوصا نظریه فطرت

دولت بتواند مردم تحت نفوذ خود را مجبور به پذیرفتن یا نپذیرفتن یک فرهنگ نماید، پاسخ منفی است. چرا که پذیرش یا رد یک فرهنگ با اراده و اختیار انسان‌ها صورت می‌پذیرد نه اجبار دیگران حتی حکومت.[۱] اما اگر مراد از خط‌مشی‌گذاری فرهنگ آن باشد که حاکمیت زمینه‌ساز و تسهیل‌گر تحقق یا عدم تحقق یک فرهنگ گردد، پاسخ مثبت است. حاکمیت ابزارهای متعددی در اختیار دارد که با استفاده از آن‌ها می‌تواند بر علایق و نیازهای انسان‌های تحت حکومتش اثر بگذارد. برای مثال، «از آن‌جا که انسان موجودی پیچیده است و انبوهی از نیازهای مادی و معنوی او را احاطه کرده‌اند، و خواهش‌های او تحت تاثیر نیازها قرار دارد و ضرورت یافتن یک فعل در شرایطی خاص نتیجه اولویت‌دهی به نیاز پایه آن فعل است و چون نیازها منشا خواهش‌ها و ارزش‌های فرد یا جامعه هستند، اولویت‌های ایشان تحت تاثیر نظام معرفتی و ارزشی ایشان قرار دارد که این خود ناشی از «توجه» بیشتر به نیازهای خاص است.» (کیاشمشکی،۱۳۹۰: ۴۲) لذا حاکمیت از طریق امکانات تبلیغی و رسانه‌ای که در اختیار دارد می‌تواند موجبات «توجه» به برخی نیازها را فراهم ساخته و نتیجتا اولویت‌دهی به آنان را موجب شود و یا باعث غفلت از برخی دیگر از نیازها را شود. علاوه بر این، دولت‌ها عملا مداخله، تمشیت و تامین بسیاری از نیازهای عمومی اعضای جامعه[۲] را برعهده گرفته‌اند، لذا بدیهی است که به صورت بالقوه امکان اثرگذاری بالایی بر فرهنگ جامعه نیز دارا باشند. البته آن‌چنان که گفته شد، تمامی تلاش‌های حاکمیت جهت مدیریت و کنترل رفتارها و اعمال شهروندان خود و به تبع آن، جهت‌دهی به فرهنگ‌شان، در حد عوامل اعدادی و زمینه‌ساز است.

---

۱. مثال قرآني در این راستا، تعامل فرعون با ساحران، پس از ایمان آوردن‌شان به شریعت حضرت موسی‌علیه‌السلام است: «قَالَ ءَامنتم لَهُ قَبْلَ أَنْ ءاذَنَ لَكمْ إِنَّهُ لَكبِيرُكمُ الَّذى عَلَّمَكمُ السحْرَ فَلأُقَطعَنَّ أَيْدِيَكمْ وَ أَرْجُلَكم مِّنْ خلَف وَ لأُصلِّبَنَّكمْ فى جُذُوع النَّخْل وَ لَتَعْلَمُنَّ أَيُّنَا أَشدُّ عَذَاباً وَ أَبْقَى(۷۱) قَالُوا لَن نُّؤْثرَك عَلى مَا جَاءَنَا من الْبَيِّنَت وَ الَّذى فَطرَنَا فَاقْض مَا أَنت قَاض إِنَّمَا تَقْضى هَذه الْحَيَوةَ الدُّنْيَا(۷۲) إِنَّا ءَامَنَّا بِرَبِّنَا لِيَغْفِرَ لَنَا خَطيَنَا وَ مَا أَكْرَهْتَنَا عَلَيْه منَ السحْرِ وَ اللَّهُ خَيرٌ وَ أَبْقَى(۷۳)» سوره طه (۲۰)، آیات ۷۱-۷۳. فرعون هر آن‌چه که یک حاکمیت دنیوی می‌توانند برای جلوگیری از روی آوردن رعیتش به یک فرهنگ، انجام دهد، انجام داد، لیکن ساحران هم‌چنان بر تعلق به فرهنگ حق اصرار ورزیدند و از تغییر فرهنگی خود اعراض نکردند.

۲. از جمله نیاز حقیقت‌جویی و نیاز ارتباطی

۳-۲- چرایی (ضرورت) خط‌مشی‌گذاری فرهنگ

نظریه‌ی فرهنگ صدرایی، فراتر از اثبات امکان مداخله دولت در عرصه فرهنگ، ظرفیت آن را دارد که از ضرورت و وجوب مداخله دولت در عرصه فرهنگ نیز سخن گوید. اثبات ضرورت خط‌مشی‌گذاری فرهنگ، نیازمند دو مقدمه است:

مقدمه اول، توجه به این نکته است که همه‌ی فرهنگ‌های ممکن(نظام‌های معنایی مختلف) از ارزش معرفت‌شناختی یکسانی برخوردار نیستند. بلکه بر اساس هستی‌شناسی صدرایی و مبتنی بر اصل واقعیت، تنها یک نظام معناییِ برآمده از متن واقع، مستقل از اراده، خواست و دخل و تصرف انسان وجود دارد که از تجرد عقلی برخوردارست و انسان تنها می‌تواند شناسنده و دریافت‌کننده‌ی آن باشد. فرهنگی که برآمده از اتحاد انسان‌ها با نظام معنایی فوق باشد، فرهنگ حق نامیده می‌شود. در مقابل فرهنگ حق، فرهنگ‌های باطل وجود دارند که برآمده از اتحاد برخی انسان‌ها با معانی کاذبی هستند که خود انسان‌ها، متاثر از امیال، اغراض و هواهای نفسانی خویش در مثال متصل خویش ساخته‌اند.

مقدمه دوم، توجه به این نکته است که مطابق مبانی انسان‌شناسی صدرایی، خصوصا نظریه فطرت، انسان یک ظرف توخالی و بی‌اقتضا نیست[1] که نسبتش با نظام‌های معنایی مختلف یکسان باشد بلکه او دلداده‌ی نظام معنایی حق است که با فطرت و جان او پیوند تکوینی دارد. اتحاد با سایر نظام‌های معنایی باعث «ازخودبیگانگی» انسان شده و سرگشتگی و اضطراب او را موجب می‌شود.

از آن‌جا که هدف از خط‌مشی‌گذاری عمومی به طور کلی (الوانی،۱۳۸۹: ۳۸) و خط‌مشی‌گذاری فرهنگ به طور خاص(ایوبی،۱۳۸۸: ۱۷)، تحقق مصلحت عمومی و منفعت عمومی جامعه (مصلحت

---

۱. «از نظر بینش انسانی و فطری، هر چند انسان در آغاز پیدایش، شخصیت انسانی بالفعل ندارد، ولی بذر یک سلسله بینش‌ها و یک سلسله گرایش‌ها در نهاد او نهفته است. انسان نه مانند ماده خام و یا ظرف و نوار خالی است که تنها خاصیتش پذیرندگی از بیرون است، بلکه مانند یک نهال است که استعداد ویژه‌ای برای برگ و بار ویژه‌ای در او نهفته است. نیاز انسان به عوامل بیرون نظیر نیاز ماده خام به عامل شکل‌دهنده نیست بلکه نظیر نیاز یک نهال به خاک و آب و نور و حرارت است که به کمک آن‌ها مقصد و راه و ثمره‌ای که بالقوه در او نهفته است به فعلیت برساند. حرکت انسان به سوی کمالات انسانیش از نوع حرکت دینامیکی است نه از نوع حرکت مکانیکی. اینست که انسان باید «پرورش» داده شود نه این‌که «ساخته» شود، مانند یک ماده صنعتی . تنها از نظر این بینش است که «خود» در انسان مفهوم پیدا می‌کند . «خودیابی» و متقابلا «مسخ» و «از خود بیگانگی» مفهوم و معنی می‌یابد. این بینش از نظر روان‌شناسی افراد انسان را مرکب می‌داند از یک سلسله غرائز حیوانی که وجه مشترک انسان یا حیوان است و یک سلسله غرائز عالی و از آن جمله است غریزه دینی و غریزه اخلاقی و غریزه حقیقت‌جوئی و غریزه زیبائی که ارکان اولین شخصیت انسانی انسان و مابه‌الامتیاز انسان از سایر حیوانات است .(مطهری، ۱۳۹۰: ۳۵-۳۶)

عموم افراد جامعه) است[۱]، مطابق مقدمات فوق، منفعت و مصلحت عمومی جامعه جز از طریق اتحاد عموم انسان‌های جامعه با فرهنگ حق میسر نخواهد شد. لذا دولت موظف به مداخله در عرصه فرهنگ در راستای تحقق فرهنگ حق در جامعه است. به عبارت دیگر، غایت و هدف خط‌مشی‌گذاری فرهنگ، تحقق، تثبیت و تعمیق فرهنگ حق در جامعه است.

ذیل نظریه فرهنگ صدرایی، از منظر دیگری نیز می‌توان به وجوب خط‌مشی‌گذاری فرهنگ از سوی حکومت‌های مختلف پرداخت. هم‌چنان که بیان شد هر نظام معنایی آن‌گاه که مجال حضور در زیست‌جهان انسان‌ها را می‌یابد(تبدیل به فرهنگ مستقر جامعه‌ای می‌شود)، ساختار خاصی را در میان افراد و اعضای آن جامعه، برقرار می‌سازد و به عبارتی جهان اجتماعی متناسب با خود را پدید می‌آورد. حکومت (نظام سیاسی حاکم بر جامعه) نیز بخشی از این جهان اجتماعی است. لذا مطابق این تحلیل، نسبت یک نظام سیاسی خاص (یک دولت) با همه‌ی فرهنگ‌های ممکن یکسان نیست بلکه نسبت به برخی فرهنگ‌ها واهمه دارد چرا که تحقق آن‌ها در جامعه پایه‌های آن نظام سیاسی را سست و متزلزل می‌نماید، از تحقق برخی فرهنگ‌ها استقبال می‌کند، چرا که آن‌ها را ممد استمرار سیادت خود برمی‌شمرند و با برخی معانی دیگر نیز معامله می‌کنند و کنار می‌آیند و تحمل‌شان می‌کند، چون آن‌ها را نه مزاحم اهداف خود تشخیص می‌دهند و نه تسهیل‌گر تحقق آنان. پس در منظر اخیر، دولت‌ها برای حفظ استمرار خود و افزایش قدرت و سیادت خود بر جامعه و تثبیت و بسط آن، می‌بایست در عرصه فرهنگ مداخله کرده و خط‌مشی‌گذاری فرهنگ نمایند.

۳-۳- چگونگی خط‌مشی‌گذاری فرهنگ

پس از روشن شدن چیستی و چرایی خط‌مشی‌گذاری فرهنگ، نوبت چگونگی خط‌مشی‌گذاری فرهنگ مبتنی بر نظریه فرهنگ صدرایی می‌رسد. از آن جا که خط‌مشی‌گذاری را دانشی مساله‌محور[۲] دانسته‌اند که با هدف حل مشکلات دنیای واقعی به اصل موضوعات و مسایل می‌پردازد(قلی‌پور،۱۳۸۷: ۱۰۲)، اولین سئوالاتی که در این بخش می‌توان طرح کرد این است که مساله فرهنگی چیست؟ چگونه شناسایی، اولویت‌بندی و تجزیه و تحلیل می‌گردد.

---

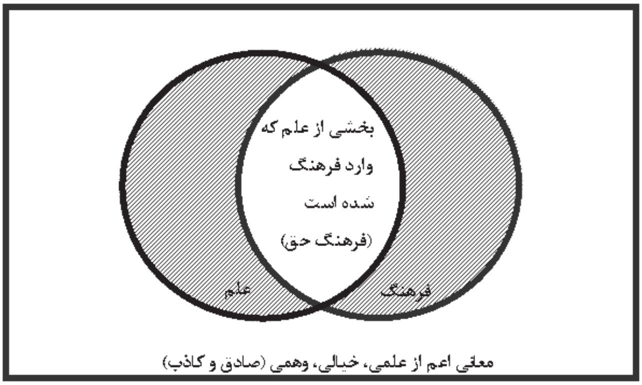
۱. فارغ از چالش‌های نظری متعددی که پیرامون دو مفهوم مصلحت عمومی و منفعت عمومی در میان صاحب‌نظران غربی خط‌مشی‌گذاری وجود دارد و نیز تفاوت دیدگاه‌های بنیادینی که میان متفکران علوم انسانی اسلامی با متفکران غربی هست.

2. Issue oriented

۳-۳-۱- علم معیار ارزیابی فرهنگ

در نظریه فرهنگ صدرایی، علم معیار ارزیابی فرهنگ است. با توجه به این‌که در معرفت‌شناسی صدرایی، منابع معرفت‌زا صرفا محدود به حس و تجربه نمی‌شوند و عقل و وحی نیز واجد ارزش معرفتی هستند، معرفت علمی نیز صرفا به گزاره‌های آزمون‌پذیر محدود نمی‌شود که از اظهارنظر پیرامون ابعادی از فرهنگ مثل ارزش‌ها عاجز باشد. از این رو همه ساحات فرهنگ از کلان تا جزء و از لایه‌های عمیق تا سطوح ظاهری در معرض داوری علم قرار دارد. علم می‌تواند نسبت به ارزش‌ها، هنجارها، آرمان‌ها و دریافت‌های کلان از عالم و آدم و همچنین عواطف، انگیزه‌ها، گرایش‌ها نظر داده و داوری نماید و از صدق و کذب و یا صحّت و سقم آنها خبر دهد. فراتر از این، حتی علم می‌تواند نسبت به صورت‌هایی از فرهنگ که غیر واقعی‌اند، یعنی به عرصهٔ واقعیّت انسانی قدم نگذارده‌اند و حتّی در قالب آرمان‌های فرهنگی به صورت فرهنگ آرمانی نیز در نیامده‌اند، داوری کرده و از حقیقت و یا بطلان آنها نیز خبر دهد.(پارسانیا،۱۳۸۷: ۶۲)

مبتنی بر تحلیل فوق، فرهنگ مستقر در هر جامعه را می‌توان در یک تقسیم‌بندی به دو بخش علمی و غیرعلمی تقسیم کرد. از سوی دیگر، گزاره‌های علمی را نیز می‌توان به دو بخش تقسیم کرد: گزاره‌هایی که وارد ذهنیت مشترک افراد جامعه شده‌اند (وارد فرهنگ شده‌اند) و گزاره‌های علمی‌ای که در نفس‌الامر خود و یا در ذهن فردی از افراد جامعه محصور مانده‌اند و به فرهنگ جامعه راه نیافته‌اند. شکل زیر به صورت شماتیک، تقسیم‌بندی مذکور را نشان می‌دهد.



نمودار نسبت علم و فرهنگ

۳-۳-۲- سنخ‌شناسی مسائل فرهنگ

آن‌چنان که بیان شد اصل «علم؛ معیار ارزیابی فرهنگ» موجب نوعی بخش‌بندی فرهنگ جامعه می‌گردد، این تقسیم‌بندی به فهم بهتر انواع مختلف مسائل حوزه فرهنگ از منظر نظریه فرهنگ صداریی یاری می‌رساند.

۳-۳-۲-۱- مسائل ناظر به بسط گزاره‌های علمی در عرصه فرهنگ و محو گزاره‌های کاذب از آن

با توجه به این‌که یکی از مهم‌ترین اهداف حاکمیت از مداخله و خط‌مشی‌گذاری در عرصه فرهنگ، تحقق کامل فرهنگ حق در جامعه است، لذا بخشی از فرهنگ موجود جامعه که مبتنی بر گزاره‌های علمی نیست (علم درباره آن، داوری منفی دارد) و نیز بخش‌هایی از علم که وارد ذهنیت مشترک جامعه نشده، بخش عمده‌ای از مسایل حوزه خط‌مشی‌گذاری فرهنگ را تشکیل می‌دهد. دو بخش مذکور در شکل بالا به صورت هاشورخورده نشان داده شده‌اند.

بر این اساس، خط‌مشی‌گذاری فرهنگ مبتنی بر نظریه فرهنگ صدرایی، محافظه‌کارانه و منفعلانه نیست. چرا که از یک‌سو گزاره‌های علمی که صرفا در ظرف ذهن و آگاهی فردی عالمان حضور دارند و هنوز به فرهنگ (ظرف آگاهی جمعی جامعه) راه نیافته‌اند را به مثابه مساله فرهنگ شناسایی می‌کند و در جهت عمومی‌سازی آن گزاره‌ها اهتمام می‌ورزد. (ولو که این سنخ مسایل هیچ‌گونه چالش و تنشی در جامعه ایجاد نکرده باشند.) از سوی دیگر خط‌مشی‌گذار فرهنگ نمی‌تواند نسبت به حضور فرهنگ باطل (آگاهی‌های کاذب در عرصه اجتماعی) بی‌تفاوت باشد و به حصه‌ای که فرهنگ حق از کلیت فرهنگ جامعه تسخیر کرده (هر چند که گسترده باشد) رضایت دهد، چرا که حضور ولو جزیی و اندک فرهنگ باطل، می‌تواند زمینه‌ساز از دست رفتن موقعیت کنونی و سهم فعلی فرهنگ حق گردد. توضیح بیشتر آن‌که مطابق نظریه فرهنگ صدرایی، انسان همواره با نظام‌های معنایی روبروست لذا وقتی به یک معنا، علقه پیدا کرد، خود بخود به سوی سایر معانی مرتبط با آن هم کشیده می‌شود. به عبارت دیگر، نظام معنایی هم‌چون یک تور است، اتصال به یک بخش از آن زمینه‌ساز آن است که آن نظام معنایی کل زمام آن فرد را در اختیار بگیرد، مگر آن‌که فرد در کشمکش‌های درونی خویش و یا متاثر از اقدامات بیرونی آن علقه ابتدایی را رها کند. در جمع‌بندی این بخش می‌توان ادعا کرد که خط‌مشی‌گذاری فرهنگ

مبتنی بر نظریه فرهنگ صدرایی، یک رویکرد فعال و تهاجمی دارد. تلاش دارد تا عرصه‌ای از حیات فردی و اجتماعی اعضای جامعه وجود نداشته باشد که بر اساس فرهنگ حق سامان نیافته باشد.

۳-۳-۲-۲- اصلاح یا حذف ساختارهای بازتولیدکننده فرهنگ باطل

مطابق نظریه فرهنگ صدرایی، معانی پس از آن‌که از طریق اقبال انسان‌ها به عرصه‌ی زندگی آنان راه یافتند(تبدیل به فرهنگ آنان شدند)، با سیطره و حضوری که در مقام کثرت به هم می‌رسانند، در عرصه‌های مختلف اجتماع، ساختار و روابطی را ایجاد می‌کنند که فرع بر حضور آن‌ها است، یعنی ساختار (که وجودی رابط و تعلقی دارد)، به هستی جامعه (و فرهنگ) باز می‌گردد و وجود جامعه (و فرهنگ) به ساختار قابل ارجاع نیست.(پارسانیا، ۱۳۹۱: ۱۲۱)

هر ساختاری نسبت به کنش‌های مختلف انسان بی‌اقتضا و خنثی نیست بلکه برای برخی از آن‌ها ظرفیت و زمینه مهیا می‌سازد و برخی دیگر از آن‌ها را محدود و سرکوب می‌سازد. به عبارت دیگر، هر چند که شکل‌گیری و ایجاد ساختار وابسته به اراده‌ی انسان‌هاست (امری اعتباری است) لیکن الزامات و لوازم آن، امری تکوینی و خارج از ظرف اراده و خواست انسانی است.(پارسانیا، ۱۳۹۳: ۱۴)

البته نکته‌ی اخیر به معنا نیست که انسان‌ها پس از آن‌که به واسطه اتحاد با یکسری معانی خاص یک ساختار و نظم اجتماعی خاصی را ایجاد کردند، کاملا اسیر و تابع محض آن ساختار هستند، بلکه انسان به واسطه برخورداری از اراده، همواره امکان رهایی از ساختارهای اجتماعی بشرساز را دارد. کارکرد ساختارهای اجتماعی آن است که از یک سو، عمل بر اساس معانی زیربنایی خود را تسهیل سازند به گونه‌ای که افراد معتقد به آن معانی، به عمل بر اساس آن معانی ترغیب شوند و از این طریق آن معانی در ذهن و عمل‌شان تثبیت و تقویت گردند. لذا چنین افرادی اگر بخواهند کنش‌های خود را بر اساس معانی دیگری سامان بخشند، اولا دچار چالش و تنش درونی می‌شوند و ثانیا چنان‌چه این اعراض وجهه علنی داشته باشد، دچار چالش و تنش بیرونی نیز می‌گردند. از سوی دیگر ساختارها با ایجاد موانع در مسیر کنش‌هایی که مبتنی بر معانی بنیادین‌شان نیستند، هزینه‌ی بیرونی این سنخ کنش‌ها را برای کسانی که به آن معانی باورمند نیستند بالا می‌برند.

توجه به نکات فوق، خط‌مشی‌گذار فرهنگ بر آن می‌دارد که در شناسایی مسایل فرهنگی جامعه صرفا نگاه خرد نداشته باشد یعنی در شناسایی مسایل فرهنگ جامعه، فقط به دنبال تک

گزارهای معرفتی و کنش‌های نادرست و غلط انفرادی نباشد بلکه از نگاه کلان‌نگر و کلی نیز بهره برد و ساختارهای مختلف اجتماعی که باعث بازتولید معانی باطل و فرهنگ باطل در جامعه می‌شود را نیز شناسایی و نسبت به اصلاح یا حذف آنان اقدام نماید. برای نمونه اگر دولت با مساله‌ی پوشش نامناسب اقشار وسیعی از جامعه روبروست، نباید صرفا به برخورد با مصرف‌کننده پوشش نامناسب اکتفا نماید، بلکه باید به ساختارهایی که چنین رفتاری را تسهیل می‌کنند نیز توجه نماید. برای نمونه می‌توان به ساختار (رسانه‌ای- فرهنگی) شکل‌گیری مد و منزلت اجتماعی‌ای که برای استفاده‌کنندگانش ایجاد می‌کند اشاره کرد. یا ساختار(اقتصادی- فرهنگی) توزیع لباس و پوشاک را مدنظر گرفت. وقتی که سازوکار عرضه پوشاک به گونه‌ای است که پوشاک نامناسب(ازحیث فرهنگی) با قیمت ارزان‌تر و دسترسی سهل‌تر نسبت به پوشاک مناسب عرضه می‌شود، برخورد با مصرف‌کنندگان و حتی قانع کردن آنان نسبت به نادرستی استفاده از چنین پوشش‌هایی به تنهایی کارآمد نیست، بلکه خط‌مشی‌گذار فرهنگ باید در نظام عرضه پوشاک مداخله کند و آن را اصلاح نماید.

۳-۳-۲-۳- تثبیت فرهنگ حق

در مقام ثبوت، انسان‌ها هر لحظه امکان ادبار نسبت به یک نظام معنایی و به تبع آن تغییر فرهنگ را دارند هر چند که در مقام اثبات ممکن است تغییر فرهنگ بواسطه‌ی موانع درونی (عادات و...) و موانع بیرونی(ساختارهای اجتماعی، نظارت‌های عمومی و...) با دشواری و صعوبت همراه باشد. . این قاعده درباره‌ی فرهنگ حق نیز صادق است. به عبارتی ثبات فرهنگ حق مستلزم آن است که معانی رقیب نتوانند با جلوه‌گری‌های فریبکارانه‌ی خود افراد جامعه را در جهت اقبال به خود و ادبار به معانی علمی اغوا کنند. بر این اساس خط‌مشی‌گذار فرهنگ، نمی‌تواند نسبت به بخشی از فرهنگ حق که در جامعه تحقق یافته بی‌تفاوت باشد و کار آن بخش از فرهنگ را تمام شده فرض نماید. او باید با مطالعه انضمامی وضعیت جامعه، گزاره‌هایی از فرهنگ حق که مورد هجوم فرهنگ‌های رقیب هستند را شناسایی و تثبیت نماید. مبتنی بر این تحلیل، بخشی از مسایل حوزه خط‌مشی‌گذاری فرهنگ، ناظر به تثبیت فرهنگ حق در جامعه است.

۳-۳-۲-٤- تقویت فرهنگ حق

رسالت خط‌مشی‌گذار نسبت به بخشی از فرهنگ حق که در جامعه تحقق یافته با تلاش برای تثبیت وضعیت فعلی آن و صیانت از آن در مقابل فرهنگ‌های رقیب به پایان نمی‌رسد بلکه او می‌بایست با رویکردی فعالانه در جهت تقویت فرهنگ حق نیز اهتمام داشته باشد. تحلیلی که نظریه فرهنگ صدرا از شیوه‌ی قوت یافتن یک فرهنگ بیان می‌کند، می‌تواند سنخ دیگری از مسایل عرصه فرهنگ را برای خط‌مشی‌گذار مشخص نماید. بر اساس نظریه فرهنگ صدرایی، افرادی که متعلق به یک فرهنگ هستند، میزان دلبستگی و ارتباط‌شان با معانی مشترک به یک میزان نیست. گاه به این دلیل که هر یک از افراد با یک رقیقه‌ای با آن معانی اتحاد پیدا می‌کند و شعاعی از آن را دریافت می‌کند. به تعبیر دیگر هر فردی از وجه خود و از بعد خود به آن معنا می‌رسد و متحد می‌شود لذا درک افراد از معنا یکسان نیست. گاه نیز این تفاوت به سبب درجه اتصال وجودی به آن معانی است. اساسا درک یک معنا با گرایش به آن معنا متفاوت است، فردی پس از درک یک معنا می‌تواند نسبت به آن ادبار کند، فردی می‌تواند بخشی از وجود خود را به یک معنا بدهد و فرد دیگر می‌تواند تمام وجود خویش را در اختیار یک معنا قرار دهد. برای مثال گاهی ارتباط با معنا حصولی است، لذا دلبستگی محدود و ضعیف است و گاهی این ارتباط از سنخ حضوری و شهودی است، لذا اتحاد وجودی قوی‌تری برقرار می‌گردد. معانی نیز مسیر اراده و عمل افرادی که با آن‌ها متحد شده‌اند را به تناسب درجه و شدت اتحادی که دارند، تعیین می‌نمایند. از این‌رو فردی که دلبستگی ضعیفی با معانی محوری فرهنگ دارد، در هنگامه‌ی عمل احتمال آن‌که از آن معانی غفلت کند و یا تحت‌تاثیر انگیزه‌های دیگر اعراض نماید، بیشتر است. لذا اگر حاکمیتی به دنبال تقویت فرهنگ حق در حیطه‌ی حکومتی خویش است، نباید به صرف حضور معانی صادق در فرهنگ جامعه و پذیرش اجمالی آن‌ها توسط اکثریت اعضا اکتفا نماید بلکه می‌بایست در جهت تعمیق دلبستگی و تعلق مخاطبین خود با معانی حق گام بردارد. بنابراین سنخ دیگری از مسایل فرهنگی ناظر به تقویت دلبستگی آحاد جامعه با معانی علمی‌ای است که در فرهنگ جامعه حضور دارند.

از منظر حکمت صدرایی، افزایش شمار معتقدان به یک نظام معنایی مشترک، سبب افزایش قوت و توان آن فرهنگ خواهد شد، چرا که انسان‌ها به مثابه اندام و قوای مادی آن معانی مجرد به شمار می‌آیند که افزایش تعدادشان به معنای افزایش قوت و توان مادی آن فرهنگ خواهد بود. هر چند زمانی که اکثریت نسبی یک جامعه نسبت به یک معنا یا نظام معنایی اقبال کنند می‌توان ادعا کرد که آن معنا یا نظام معنایی وارد فرهنگ آن جامعه شده است ولی هر چه آن معانی مورد وفاق تعداد بیشتری از اعضای جامعه قرار گیرد، نمود و بروز گسترده‌تر و قوی‌تری از آن فرهنگ ظاهر خواهد شد. بر این اساس یکی دسته دیگر از مسایل در خط‌مشی‌گذاری فرهنگ، هدف افزایش کمی باورمندان به فرهنگ حق در جامعه را پیگیری می‌کنند.

۳-۳-۲-۵- تعارض میان اجزا و مولفه‌های فرهنگ مستقر درجامعه

سنخ دیگری از مسایل فرهنگ که حل آن ممکن است نیاز به مداخله حاکمیت داشته باشد تعارض میان مولفه‌های مختلف و در سطحی عمیق‌تر معانی مختلف موجود در فرهنگ جامعه است. آن‌چنان که بیان شد معانی فارغ از اراده‌ی انسانی، با یکدیگر روابط تکوینی مختلفی دارند، به طور منطقی وقتی انسان با یک معنا متحد شد می‌بایست از معانی‌ای که در تزاحم و تعارض با آن معنا هستند رویگردان و به معانی همراه و هم‌سنخ آن معنا اقبال نماید. به عبارتی به یک نظام معنایی که دارای انسجام درونی است، تعلق خاطر یابد. اما در مقام واقع، برخی انسان‌ها به واسطه‌ی اراده و اختیار و علایق و انگیزه‌های متنوعی که دارند و نیز بعضا به واسطه ناآگاهی از ربط منطقی میان معانی مختلف، گاه با مجموعه معانی ناسازگار با هم متحد می‌شوند، نتیجه چنین اتفاقی را می‌تواند در تشتت و ناسازگاری کنش‌ها و رفتارهای چنین افرادی مشاهده کرد. در درون این افراد چالش و منازعه میان معانی ناسازگار وجود دارد و هربار به هنگام عمل و کنش، بسته به این‌که کدام معنا سیطره یابد، به گونه‌ای عمل می‌نماید. چنین فردی پس از ادراک تعارضات درونی‌اش، برای رهایی از اضطراب و کشمکش‌های درونی ناگزیر است که در برخی علقه‌های وجودی خویش تجدیدنظر کند.

این تصویر را می‌توان در یک جامعه و فرهنگ مستقر در آن نیز بکار بست. جامعه‌ای که دارای فرهنگ چندپاره و شطرنجی است (که حاصل کنار هم نشستن مکانیکی معانی متعلق به نظام‌های

معنایی متفاوت است) نیز در درون خود ظرفیت چنین چالش‌ها و منازعاتی خواهد داشت که هر از چندگاهی به فعلیت رسیده و افراد و جریانات مختلف وارد رقابت و کشمکش با یکدیگر می‌شوند. برای نمونه می‌توان به وضعیت فرهنگی بسیاری از جوامع اسلامی پس از مواجهه با فرهنگ غرب در دوران معاصر اشاره کرد. به طور طبیعی در ابتدای امر، حضور مستقیم مولفه‌ها و گزاره‌هایی از فرهنگ غرب که به صورت صریح با فرهنگ اسلامی در تعارض بودند امکان‌پذیر نبود و یا با سختی و مقاومت جدی مواجه بود ولی به تدریج مولفه‌ها و مظاهر متعددی از فرهنگ غرب(از نظریه‌های علمی گرفته تا خوراک، پوشاک، کالای مصرفی، معماری و...) که در ظاهر ستیزجدی مستقیم با اسلام نداشتند و یا عموم مردم بین آن‌ها و دین‌شان تضاد نمی‌دیدند بدون ارزیابی و بازخوانی، وارد فرهنگ عمومی شدند. کم‌کم این مظاهر فرهنگی وارداتی، مبانی و ریشه‌های پنهان و ناگفته خود - که بعضا در تضاد مستقیم با فرهنگ جوامع اسلامی بود- را در این جوامع رسوب دادند و بخشی از ذهنیت جامعه را در اختیار گرفتند. در نتیجه، فرهنگ این جوامع دچار نوعی آشفتگی و نازسازگاری درونی شد.

نمونه‌ی دیگری از تعارض درون یک فرهنگ را می‌توان در جوامعی مشاهده کرد که مردمان آن‌ها از حیث نظری و اندیشه‌ای با یک نظام معنایی متحد باشند و از حیث گرایشات عملی ورفتاری، دلبسته نظام معنایی دیگری باشند. مدینه فاسقه‌ای که فارابی معرفی می‌کند، مثال مناسبی از چنین جوامعی است. در مدینه فاسقه، اعضای جامعه حق را درک کرده‌اند و به آن ایمان آورده‌اند ولی به واسطه ضعف ایمان، عملا به نظام معنایی حق پایبندی ندارند. به عبارت دیگر از حیث نظری با معانی عقلی اتحاد دارند ولی از حیث رفتاری، بر اساس وهم و خیال عمل می‌کنند.

با توجه به این‌که چنین منازعات و تشتت‌هایی ثبات و حیات یک جامعه را تهدید می‌کند، خط‌مشی‌گذار فرهنگ ناگزیر است که به این تعارضات به مثابه یک مساله فرهنگی بنگرد و در جهت حل آن اقدام نماید. هر چند که بخشی از این درگیری‌ها را می‌توان در قالب منازعه فرهنگ حق و باطل صورت‌بندی کرد ولی با توجه به این‌که فرهنگ باطل از کثرت بی‌انتهایی برخوردار است منازعه میان مولفه‌های مختلف فرهنگ باطلی که در جامعه محقق شده است هم قابل تصور است. مبتنی بر این تحلیل، حتی اگر خط‌مشی‌گذار فرهنگ معتقد به لزوم تحقق فرهنگ

حق و محو فرهنگ باطل نباشد، نمی‌تواند از کنار تعارضات میان معانی مختلف حاضر در فرهنگ جامعه بی‌تفاوت عبور کند چرا که چنین مسایلی در درازمدت حیات آن فرهنگ و جامعه را تهدید می‌نماید و گسست اجتماعی را در پی دارد.

۳-۳-۲-۶- مسایل فرهنگی برآمده از تحولات مادی و اجتماعی جامعه

آن چنان که گفته شد، نیازها و گرایش‌های درونی انسان او را به سمت اتحاد با معانی مختلف و تعلق به یک فرهنگ خاص می‌کشانند. تا آن‌جا که می‌توان فرهنگ هر جامعه را شیوه‌ی پاسخ‌گویی مردمان آن جامعه به نیازها و گرایشات درونی‌شان دانست. بر اساس مبانی انسان‌شناسی صدرایی خاستگاه انگیزه‌ها و گرایشات درونی انسان، فطرت و طبیعت اوست. چرا که از منظر این مکتب فلسفی، انسان مرکب از بدن مادی و روح مجرد است، طبیعتش به بدن مادی او برمی گردد و فطرتش به روح مجرد او(جوادی‌آملی،۱۳۸۶: ۲۵۷). و فطرت مجرد انسان، منزّه از خصوصیات ماده، نظیر زمان و مکان و تغییر است(جوادی‌آملی،۱۳۸۷: ۵۸) استاد مطهری گرایشاتی هم‌چون حقیقت‌جویی، فضیلت‌خواهی، زیبایی‌طلبی، خلاقیت و نوآوری، عشق‌ورزی و پرستش را به عنوان خواسته‌های فطری انسان معرفی می‌کند(طباطبایی،: جلد۲، ۶۴). از آن‌جا که امور فطری(اعم از ادراکات و گرایشات فطری) همواره در طول تاریخ ثابتند[1] لذا بخش‌هایی از فرهنگ حق که در پاسخ به این نیازها شکل‌گرفته‌اند نیز از ثبات برخوردارند. برای نمونه، شهیدمطهری فلسفه (به مثابه دانش پاسخ به سئوالات بنیادین انسان) را مولود نوعی خواهش فطری انسان می‌داند(طباطبایی،۱۳۷۲: جلد اول،۱۰). از این‌رو تغییرات جغرافیایی، اقتصادی، تکنولوژیکی، اجتماعی و... (مثل خشکسالی، جنگ، قحطی، افزایش یا کاهش جمعیت، تحول در ابزار تولید و...) تاثیری بر این نیاز فطری و شیوه‌ی پاسخ‌گویی به آن ندارد.

اما از آن‌جا که نیازها و گرایشاتی که به طبیعت انسان مرتبط می‌شوند در زمان‌های مختلف و مکان‌های مختلف تغییر می‌کنند[2] و حتی از عوامل مادی و طبیعی دیگر نیز اثر می‌پذیرد[3]. لذا

۱. امور فطری، همواره در طول تاریخ، ثابت است و چنان نیست که فطرت موجودی در برهه‌ای از تاریخ، اقتضاء خاصی داشته باشد و در برهه دیگر، اقتضائی دیگر. (مصباح‌یزدی،۱۳۸٤: ٤۵)

۲. مثلا نیاز جنسی انسان، در دوره‌های سنی مختلف او از شدت و ضعف برخوردار است. نیاز انسان به آب در مکان‌های مختلف(سردسیر و گرمسیر) و زمان‌های مختلف(زمستان و تابستان) و حالات مختلف(استراحت و فعالیت) متفاوت است.

۳. مثلا خشکسالی و کمبود یک ماده غدایی، سبب گرایش به مواد غذایی دیگر می‌شود.

بخش‌هایی از فرهنگ حق که ناظر به پاسخ‌گویی به این بخش از نیازهای انسان سامان یافته‌اند نیز باید هماهنگ با تغییرات آن نیازها، تغییر یابند(لبخندق،۱۳۹۰: ۶۵).

مبتنی بر مقدمه‌ای که بیان شد، یک سنخ از مسایل فراروی خط‌مشی‌گذار فرهنگ، برآمده از تغییراتی است که در خواسته‌ها و نیازهای طبیعی مردمان جامعه به واسطه تغییرات مادی و اجتماعی پدید می‌آید. خط‌مشی‌گذار فرهنگ می‌بایست تلاش کند تا متناسب با تغییرات اتفاق افتاده در خواسته‌ها و نیازهای طبیعی و غریزی مردم جامعه، معانی صحیح و کارآمد را ترویج کند و وارد فرهنگ نماید. بی‌توجهی به این سنخ مسایل، فرصت رخنه را برای فرهنگ‌های رقیب فراهم می‌سازد و یا زمینه استحاله فرهنگ جامعه از درون را مهیا می‌سازد. توضیح بیشتر این‌که برای فرهنگ‌های رقیب، در شرایط ثبات، تغییر آداب و رسوم قوام یافته در یک جامعه سخت و هزینه‌بر است اما هنگامی که بر اثر تغییرات مادی یا اجتماعی، خواسته‌ها و نیازهای مردم جامعه تغییر می‌کند، خودبخود پایه‌های آداب و رسوم قبلی سست و جامعه تشنه یافتن پاسخ‌های نو متناسب با تغییرات است در چنین شرایطی اگر مبتنی بر مبانی و اصول ثابت فرهنگ جامعه، پاسخی به نیازهای جامعه داده نشود زمینه برای گرته‌برداری از فرهنگ‌های بیگانه و یا مداخله آگاهانه فرهنگ‌های رقیب مهیا می‌گردد. وقوع چنین رخدادی با توجه به ارتباط تکوینی‌ای که میان معانی وجود دارد و توضیح آن قبلا بیان شد، می‌تواند آغاز رخنه و بسط فرهنگ بیگانه و رقیب در جامعه باشد.

خط‌مشی‌گذار فرهنگ می‌بایست تغییرات و تحولات طبیعی، اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، تکنولوژیکی و...[1] جامعه را رصد کند و تحلیلی از پیامدهای آنان بر نیازها و خواسته‌های آحاد مختلف جامعه داشته باشد و متناسب با آن تحلیل، مسایل آتی فرهنگ را شناسایی کرده و وارد چرخه خط‌مشی‌گذاری نماید.

---

۱. به عبارتی هر گونه تغییر و تحولی که ممکن است پیامد و دلالتی در حوزه فرهنگ جامعه داشته باشد، چه این تغییر ناشی از اراده فردی یا جمعی انسان‌ها باشد (مثل جنگ، رشد فناوری، افزایش یا کاهش جمعیت و...) و چه ناشی از عوامل غیرارادی (مثل زلزله، سیل، خشکسالی، ....)

۳-۳-۲-۷- رصد و برآورد مسایل آینده فرهنگ با بهره‌گیری از مطالعات پدیدارشناختی

معنا (اعم از حق و باطل) در نفس‌الامر خویش (متن واقع یا خیال متصل انسانی) نسبت به سایر معانی بی‌اقتضا نیست بلکه به صورت تکوینی نسبت به برخی از معانی تزاحم و تعارض دارد و نسبت به برخی دیگر همراهی و ترادف و زمینه‌سازی. شناخت این روابط تکوینی الزاما نیازی به تحقق خارجی آن‌ها در جامعه و فرهنگ ندارد. از این‌رو می‌توان با بهره‌گیری از روش‌ها و تحلیل‌های پدیدارشناختی لوازم و پیامدهای معانی تحقق یافته در فرهنگ جامعه را شناسایی و پیش‌بینی نمود. از جمله می‌توان پیش‌بینی کرد که استمرار حضور این معانی در فرهنگ جامعه، چه مسایلی را در آینده موجب خواهد شد. البته باید توجه کرد که تحقق این پیش‌بینی یقینی نیست چراکه همان‌طور گفته شد، انسان‌ها هم این امکان را دارند که از یک معنا اعراض کنند و تغییر فرهنگ دهند و هم با اراده خود می‌توانند به صورت چندپاره و شطرنجی با مجموعه‌ای از معانی متکثر و بعضا متعلق به نظام معنایی‌های متفاوت اتحاد یابد. اما در عین حال، خط‌مشی‌گذار می‌تواند چشم‌انداز و برآوردی از مسائل آتی حوزه فرهنگ به دست آورد.

۳-۳-۳- معیارهای اولویت‌بندی مسایل عرصه فرهنگ

با توجه به کثرت و تنوع مسایل حوزه فرهنگ، حاکمیت برای خط‌مشی‌گذاری در این عرصه مجبور به اولویت‌بندی کردن مسایل است. لذا ضروری است که خط‌مشی‌گذار پس از شناسایی و مواجهه با دسته‌ای از مشکلات و مسایل، مراتبی از اولویت را برای هریک از آن‌ها در نظر گرفته و از میان آن‌ها مسایل عمده و مهم که شایسته اقدام دولت هستند را انتخاب نماید. چه بسا که با حل مسایل عمده، سایر مشکلات نیز حل یا تخفیف یابند(الوانی،۱۳۸۹: ۴۱) کاربست نظریه فرهنگ صدرایی، چارچوب‌هایی نیز در در زمینه اولویت‌بندی مسایل فرهنگی به دنبال دارد.

۳-۳-۳-۱- امکان شناخت علمی میزان اهمیت هر یک از مولفه‌های فرهنگ در مقایسه با یکدیگر

آن‌چنان که در تقریر نظریه فرهنگ صدرا بیان شد، وجود نسبت‌های تکوینی میان معانی مختلف، باعث شکل‌گیری نظام‌های معنایی می‌گردند. طبیعتا در یک نظام معنایی، همه معانی به یک اندازه مهم نیستند بلکه برخی از معانی محوریت دارند و برخی در حاشیه‌ی معانی کانونی قرار می‌گیرند. هنگامی که یک نظام معنایی به جهان سوم راه می‌یابد و فرهنگ جامعه‌ای را تشکیل

می‌دهد، خصوصیت مذکور را نیز با خود به همراه دارد. در هر فرهنگی ارزش و اهمیت همه معانی متعلق به آن یکسان نیست بلکه برخی مولفه‌هایش در هسته کانونی آن جای دارند و نقش محوری ایفا می‌نمایند و برخی مولفه‌های دیگر در لایه‌های پیرامونی‌تر حضور دارند. لذاست که می‌توان فرهنگ یک جامعه را بسته به منظر تحلیلی به لایه‌های مختلف و سطوح متفاوت تقسیم کرد. برای نمونه برخی از محققین فرهنگ را در سه لایه باورها، ارزش‌ها و نمادها تحلیل می‌نمایند به گونه‌ای که باورها لایه بنیادین و نمادها پوسته فرهنگ را تشکیل می‌دهند (صداقت‌زاده،۱۳۹۵: ۳۳۴). البته بدیهی است که در تحلیل دقیق‌تر و جزیی‌نگرتر می‌توان هر یک از این لایه‌ها را نیز به سطوح متمایز با درجات اهمیت متفاوت تقسیم کرد. مثلا در میان باورها، گزاره‌هایی که عهده‌دار تفسیر هستی و انسان هستند از اهمیت بالاتری برخوردار هستند. گاه اهمیت یک مولفه فرهنگی به اندازه‌ای است که اگر آن مولفه را از فرهنگ مذکور بگیری، کل شاکله آن فرهنگ فرو می‌ریزد. علم انساب در فرهنگ جاهلیت عرب چنین جایگاهی داشت. توحید نیز در فرهنگ اسلامی چنین نقشی ایفا می‌کند(پارسانیا،۱۳۸۳: ۹۴).

مبتنی بر مقدمه فوق، می‌توان ادعا کرد که مسایل فرهنگی نیز از حیث اهمیت و اولویت در یک سطح نیستند بلکه بسته به این‌که هر مساله ناظر به چه مولفه‌ی فرهنگی است و آن مولفه چه جایگاهی در نظام معنایی فرهنگ جامعه دارد، می‌توان مسایل فرهنگی را جهت قرار گرفتن در دستورکار خط‌مشی‌گذاری، اولویت‌گذاری کرد. با توجه به این‌که ارتباط میان مولفه‌های یک فرهنگ (معانی یک نظام معنایی) تکوینی است، درجه اهمیت آن‌ها نسبت به یکدیگر نیز یک امر واقعی و عینی است لذا علم می‌تواند داعیه‌دار شناخت این نسبت‌ها باشد. به عبارت دیگر علم تنها خط‌مشی‌گذار را در شناخت مسایل فرهنگ یاری نمی‌کند بلکه در اولویت‌گذاری میان مسایل فرهنگی نیز، علم محور است.[۱] با توجه به این‌که در نگاه صدرایی، علم محدود به دانش آزمون‌پذیر نمی‌شود، می‌توان از عقل، نقل و حتی روش‌های تجربی جهت شناخت اولویت مسایل فرهنگ بهره جست. برای مثال عقل، معنایی را که از حیث منطقی برآمده از یک معنای بنیادی‌تر و کلان‌تر

---

۱. برخلاف نظریات مدرنیسم انتقادی و پست مدرن که اغراض و تمنیات فردی یا گروهی سیاست‌گذاران و بازیگران عرصه سیاسی را معیار شناخت اولویت‌ها معرفی می‌کنند.

است را کم‌اهمیت‌تر از آن معنای کلان می‌داند و یا به طور کلی می‌تواند این نکته را اثبات کند که گزاره‌هایی که عهده‌دار بیان جهان‌بینی یک فرهنگ هستند از نمادهای آن فرهنگ اهمیت بیشتری دارند. از سوی دیگر احادیثی هم چون «بُنِی الْإِسْلَامُ عَلَی خَمْسٍ عَلَی الصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ وَ الصَّوْمِ وَ الْحَجِّ وَ الْوَلَايَةِ وَ لَمْ ينادَ بِشَیءٍ كَمَا نُودِی بِالْوَلَايَةِ[1]»، «وَ مَا أَعْمَالُ الْبِرِّ كُلُّهَا وَ الْجِهَادُ فِی سَبِیلِ اللَّهِ عِنْدَ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْیِ عَنْ الْمُنْكَرِ إِلَّا كَنَفْثَةٍ فِی بَحْرٍ لُجِّیٍّ[2]» که نسبت میان مفاهیم مختلف دینی را بیان می‌کنند، می‌توانند در شناخت اولویت‌های فرهنگی بکار آیند. علاوه بر این، مطالعات و مشاهدات تجربی نیز برای مثال می‌توانند کارآمدی نمادهای مختلف رایج در یک فرهنگ در جهت اهداف مختلف را مورد ارزیابی قرار دهند و از این منظر آن‌ها را اولویت‌بندی نمایند.

افزون بر این، بر اساس نظریه فرهنگ صدرایی، امام هر امت، فردی است که بیش از دیگران در معانی آن فرهنگ فانی شده و به عبارتی اتحادی قوی‌تر از بقیه با آن نظام معنایی برقرار کرده است به گونه‌ای که معنا از باطن به او الهام‌گری می‌کند، او شاخص و میزان اهل آن فرهنگ است و زمام حرکت امت بر عهده اوست. از این‌رو امام هر فرهنگ نیز در جایگاهی هست که بتواند اولویت مسایل فرهنگی را در مقایسه با یکدیگر تشخیص دهد.

۳-۳-۳-۲- توجه به گستره کمی و کیفی افراد درگیر با هر یک از مسایل فرهنگی

هم‌چنان که بر اساس نظریه فرهنگ صدرایی، تعداد نفرات متحد با یک نظام معنایی معیاری برای ارزیابی قوت و ضعف یک فرهنگ به شمار می‌رود، تعداد افرادی که درگیر با یک مساله فرهنگی هستند نیز در افزایش و کاهش اهمیت آن مساله موثر هستند. بدیهی است که چنان‌چه دو مساله فرهنگی از حیث محتوایی از اهمیت یکسانی برخوردار باشند، حل هر کدام از آن‌ها، به معنای تقویت فرهنگ حق به اندازه تعداد افرادی است که با آن مساله درگیر بوده‌اند و لذا خط‌مشی‌گذاری در جهت حل مسایلی که گستره‌ی بیشتری از افراد جامعه را شامل می‌شوند،

---

۱. امام محمد باقر[علیه‌السلام]: «بنای اسلام بر پنج چیز است: نماز و زکات و روزه و حج و ولایت و به هیچ یکی از آن پنج تا آن‌گونه که به ولایت تاکید شده، تاکید نشده است. محمد محمدی‌ری‌شهری، میزان الحکمه، جلد اول، قم: موسسه دارالحدیث، ۱۳۹۱، ص ۲۳٤.

۲. «همه کارهای خوب و جهاد در راه خدا در برابر امر به معروف و نهی از منکر چون قطره ای است در دریای عمیق.» نهج‌البلاغه، کلمه قصار۳۷٤؛ مقام معظم رهبری ذیل این حدیث می‌فرمایند: امر به معروف و نهی از منکر، در مقیاس وسیع و عمومی خود، حتی از جهاد بالاتر است؛ چون پایه‌ی دین را محکم می‌کند. اساس جهاد را امر به معروف و نهی از منکر استوار می‌کند. ۲۲/۰٤/۱۳۷۱

اولویت می‌یابد. احراز این معیار درباره‌ی هر یک از مسایل فرهنگی مستلزم بهره‌گیری علمی از روش‌های تجربی و مشاهدات میدانی است.

از منظر نظریه فرهنگ صدرایی، تاثیرپذیری و تاثیرگذاری فرهنگی همه افراد جامعه در همه مسایل به یک میزان نیست و بسته به شاخصه‌هایی هم‌چون جایگاه اجتماعی، رده سنی، ثبات فکری- فرهنگی، جنسیت و.... متفاوت است. از این‌رو این‌که یک مساله فرهنگی چه قشری از جامعه را هدف قرار داده است نیز می‌تواند در رتبه‌بندی مسایل موثر باشد. برای مثال اهمیت رواج یافتن یک خرافه اعتقادی در میان بازاریان با رواج همان خرافه در میان طلاب حوزوی یکسان نیست. بدیهی است که علم عهده‌دار تشخیص اهمیت هر یک از اقشار جامعه نسبت به مسایل فرهنگی مختلف است و علم در نگاه صدرایی منحصر در روش‌های تجربی نمی‌شود بلکه از عقل و نقل نیز بهره می‌برد. برای نمونه توجه به احادیثی هم‌چون: «الْعِلْمُ مِنَ الصِّغَرِ کَالنَّقْشِ فِی الْحَجَرِ»[1] «صنفان من امّتی اذاصلحا صلحت امّتی و اذا فسدا فسدت امتی قیل یا رسول‌الله و من هم؟ قال: الفقهاء و الامراء»[2]، «الناس بامرائهم اشبه من ابائهم»[3] و نیز پژوهش‌های میدانی درباره گروه‌های مرجع فرهنگی در جامعه می‌توانند خط‌مشی‌گذار را در شناخت درجه اهمیت هر یک از اقشار و اصناف جامعه در نسبت با مسایل مختلف فرهنگی، یاری رسانند.

۳-۳-۴- امکان بهره‌گیری از روش‌های علمی عقلی، نقلی و تجربی در تجزیه و تحلیل مسائل فرهنگ

پس از شناسایی یک مساله، برای صورت‌بندی دقیق آن مساله به منظور طراحی راه‌حل، بایستی به سئوالاتی از قبیل: چرا این مشکل پدید آمده است؟ این مشکل چه ابعادی دارد؟ چه تبعات و نابسامانی‌هایی در جامعه ایجاد می‌کند؟ و... پاسخ داد(اشتریان،۱۳۸۱: ۴۲). با توجه به این‌که در مکتب فلسفی صدرایی علم امکان بهره‌گیری از روش‌های معتبر عقلی، نقلی و تجربی را دارد و نیز با عنایت به ویژگی‌های فرهنگ بر اساس نظریه فرهنگ صدرایی، (نفس‌الامر داشتن

---

۱. امام علی علیه‌السلام فرمود: یادگیری در کودکی مانند کند و کاری روی سنگ است. (محمد محمدی‌ری‌شهری، میزان الحکمه، جلد۵،ص۴٦۲.)

۲. پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌فرمایند: « دو صنف از امت من اگر اصلاح شوند، امت من صالح می‌شوند و اگر فاسد گردند، امت من نیز فاسد می‌گردند. عرض شد: یا رسول الله آنان کیانند؟ فرمود: فقیهان و حاکمان . (محمد محمدی‌ری‌شهری، میزان الحکمه جلد نهم،ص۲۹۸.)

۳. تحف العقول، ص۲۰۸، قابل دسترسی در http://www.hadith.net

نظام‌های معنایی و ربط منطقی میان معانی مختلف)، علم این امکان را می‌یابد تا در تجزیه و تحلیل، نقادی، ریشه‌یابی و بیان پیامدهای یک مشکل فرهنگی نیز مرجعیت و محوریت داشته باشد. به عبارت دیگر کار علم با شناسایی یک کاستی در فرهنگ جامعه در قالب مساله فرهنگی پایان نمی‌یابد بلکه شناخت ابعاد مختلف آن مساله را نیز برعهده دارد.

توضیح بیشتر آن‌که خط‌مشی‌گذار فرهنگ از یک‌سو پاسخ به سئوالاتی از سنخ این‌که: چه معانی‌ای امروز در جامعه فعال هستند؟ و هر یک چه بخشی از ذهنیت مشترک جامعه را تسخیر کرده‌اند؟ افراد در چه سطح و درجه‌ای با این معانی مرتبط و متحد شده‌اند؟ چه بخش‌هایی از فرهنگ موجود با یکدیگر تعارض دارند؟ فرهنگ‌های رقیب برای اثرگذاری بر جامعه فعلی چه می‌کنند؟ فرهنگ موجود در پاسخگویی به کدام دسته از نیازهای افراد جامعه موفق و کارآمد بوده است؟ فرهنگ موجود نسبت به کدام نیازها بی‌اعتنا یا کم اعتنا بوده است؟ چه بخش‌هایی از جهان اجتماعی با فرهنگ جامعه هم‌خوانی دارد؟ و چه بخش‌هایی در تعارض با آن است و... را با رجوع به متن جامعه و با مشاهدات علمی و استفاده از روش‌های معتبر تجربی درمی‌یابد. از سوی دیگر این خصوصیت که معانی‌ای که به فرهنگ جامعه راه یافته‌اند، نفس‌الامری دارند و بین‌شان روابط منطقی برقرار است، امکان استفاده از روش‌های انتزاعی عقلی و گزاره‌های نقلی در تجزیه و تحلیل و ریشه‌یابی مسایل فرهنگ فراهم می‌سازد.

۳-۳-۵- اصول حاکم بر طراحی خط‌مشی فرهنگ

خط‌مشی‌گذار فرهنگ، مبتنی بر تحلیلی که از مساله فرهنگی فراروی خویش دارد، اقدام به طراحی و انتخاب راه‌حل می‌نماید. پذیرش نظریه فرهنگ صدرا، رهنمودهایی نیز در عرصه طراحی و گزینش خط‌مشی در پی خواهد داشت.

۳-۳-۵-۱- امکان بهره‌گیری از راه‌حل‌های اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و... برای حل مساله‌ی فرهنگی

مطابق نظریه فرهنگ صدرایی، عامل اصلی سوق یافتن انسان‌ها به سوی معانی و یا نظام معنایی‌های مختلف، نیازهای آنان است و هر فرهنگ محقق شده، پاسخی است به نیازهای فردی و اجتماعی انسان‌های ذیل آن. به تعبیر استاد مطهری «عناصر فرهنگ مطابق است با مجموع غرایز فردی بشر»(مطهری،۱۳۸۵: ۴۰۸)

بر این اساس اگر حاکمیت زمینه ارضاء صحیح همه نیازهای واقعی اعضای جامعه مبتنی بر فرهنگ حق را فراهم سازد، جذابیت اغواگری‌های فرهنگ باطل و به تبع آن تمایل عمومی برای حرکت به سمت آن کاهش می‌یابد چرا که فرهنگ حق متناسب با فطرت انسانی است.[۱] آیه ۳۹ سوره مبارکه نور(۲۴) را می‌توان موید چنین تحلیلی دانست: «الَّذینَ کَفَرُوا أَعْمالُهُمْ کَسَرابٍ بِقیعَةٍ یَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ ماءً حَتّی إِذا جاءَهُ لَمْ یَجِدْهُ شَیْئًا»[۲] مطابق این آیه شریفه، دلیل تلالو اعمال کافران(که مبتنی بر فرهنگ باطل است) نه در خود عمل که در شدت نیاز ناظر نهفته است. این نیاز مخاطب است که او را به سمت فرهنگ باطل که در حقیقت پوچ است به حرکت درمی‌آورد. اگر این نیاز او بر اساس فرهنگ حق که مبتنی بر فطرت اوست، پاسخ داده شده بود، این جلوه‌گری نتیجه‌ای در پی نداشت.[۳] برای نمونه در جامعه‌ای که برای تعداد کثیری از مردمش، امکان پاسخ به نیازهای جنسی از طریق ازدواج مشروع به سختی فراهم باشد، طبیعی است که شیوه‌هایی که در فرهنگ‌های بیگانه و باطل برای این منظور ابداع شده است، جذابیت بیشتری خواهد داشت و افراد بیشتری از آن جامعه را به سوی خود خواهد کشاند. البته آن‌چنان که گفته شد، کار با پذیرش این حصه از فرهنگ باطل به پایان نمی‌رسد بلکه این افراد به مثابه کسانی در تور نظام معنایی باطل گرفتار شده‌اند رفته رفته به سوی سایر معانی آن نظام نیز کشیده خواهند شد. به عبارتی ضعف فرهنگ حق در پاسخ‌گویی به هر یک از نیازهای جامعه - خصوصا نیازهای اساسی- زمینه‌ای برای رخنه فرهنگ باطل در آن جامعه و تنگ‌کردن عرصه بر فرهنگ حق را فراهم می‌سازد. بر این اساس یک سازوکارِ طراحی راه‌حل برای مسائل بخش فرهنگ، شناسایی نیازهای پایه‌ای است که فرهنگ باطل در حاشیه پاسخ به آن‌ها امکان حضور در جامعه را یافته است. پس از شناسایی آن

۱. هر چند که به طور کلی از بین نمی‌رود چرا که انسان علاوه بر فطرت که بعد متعالی وجود اوست از غریزه و طبیعت نیز برخوردار است. «تمام امور غریزی تا وقتی که در حد غریزه هستند، اشباع‌پذیرند و مطالبه محدود دارند و شاهد مهم آن، نحوه عمل این غرایز در حیوانات است. اما در انسان، به خاطر برخورداری از فطرت بی‌نهایت‌طلبی، وضعیت فرق می‌کند؛ یعنی اگر به تبع وهم، شهوت یا غضب- به جای عقل- بر وجود آدمی حاکم شود، آن‌گاه تمامی مطالبات این دو، که در حالت طبیعی محدود بود، به صورت مطالبه نامحدود در می‌آید و به یک نیاز اشباع‌ناپذیر تبدیل می شود.»(سوزن‌چی، ۱۳۹۲: ٥٦)

۲. کسانی که کافر شدند اعمال‌شان هم‌چون سرابی است در یک کویر، که انسان تشنه آن را آب می‌پندارد. اما هنگامی که به سراغ آن می‌آید چیزی نمی‌یابد. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰: جلد١٤، ٤٩٠)

۳. البته این نکته کلی برای عموم انسان‌های سالم صادق است، چه این‌که ممکن است فردی به مرض استسقاء دچار باشد و در اختیار گذاشتن آب به اندازه‌ای که نیاز زیستی‌اش را برطرف سازد، باعث نشود که او از توهم سراب رهایی یابد و هم‌چنان به انگیزه دسترسی به آب، سراب‌ها را دنبال نماید.

نیازهای پایه، حاکمیت می‌بایست سازوکارهایی را طراحی کند که مردم جامعه بتوانند به سهولت مبتنی بر فرهنگ حق، آن نیازها را برآورده سازند. از این‌رو یک خط‌مشی‌گذار فرهنگ برای حل مسایل عرصه‌ی فرهنگ مجبور به طراحی راه‌حل صرفا در حوزه فرهنگ نیست بلکه می‌تواند از طریق پیشنهادات و مداخلاتی در عرصه اقتصاد، سیاست، اجتماع، جمعیت و... تسهیل کننده یا سخت‌کننده ایجاد علقه میان افراد جامعه با یک معنا یا یک نظام معنایی شود.

۳-۳-۵-۲- امکان بهره‌گیری از داشته‌های فرهنگی جامعه برای حل مسایل فرهنگ آن جامعه

بر اساس نظریه فرهنگ صدرایی، تحقق فرهنگ باطل محض امکان‌پذیر نیست و فرهنگ باطل همواره به صورت امتزاج با حق امکان تحقق تاریخی می‌یابد. به تعبیر شهید مطهری:

«فرق است بین جامعه بیمار و جامعه‌ای که شر درآن غالب شده باشد. شما آن قله‌های شامخ را در نظر نگیرید، آن‌ها مقیاس جامعه نیستند، جامعه مثل یک فرد است. حکما می‌گویند حالتی که حیات بدن را حفظ می‌کند بین دو حد است و به تعبیر آن‌ها مزاج نوسان دارد، مثلا فشار خون انسان بین دو حد باید باشد، از یک حد کمتر باشد می‌میرد و از یک حد بیشتر هم باشد می‌میرد، یک حد تعادل دارد، انسان کوشش می‌کند که مزاج را در این حد تعادل نگه دارد... جامعه هم همین طور است، حق و حقیقت در جامعه اگر از یک حد کمتر باشد آن جامعه می‌میرد. اگر جامعه‌ای باقی باشد معلوم می‌شود در میان دو حد باطلِ افراط و تفریط نوسان دارد... جامعه‌هایی که قرآن می‌گوید آن‌ها هلاک شدند کدام جامعه‌ها است؟ جامعه‌هایی [است] که باطل بر آن‌ها غلبه کرده است... پس مریض بودن جامعه غیر از این است که بر جامعه، باطل غلبه داشته باشد، این دو نباید با یکدیگر اشتباه شود. جنگ میان حق و باطل همیشه وجود داشته است. انسان می‌بیند باطل بطور موقت می‌آید روی حق را می‌پوشاند ولی آن نیرو را ندارد که بتواند به صورت دائم باقی بماند و عاقبت کنار می‌رود. باطل وجود تبعی و طفیلی دارد، وجود موقت دارد، آن چیزی که استمرار دارد حق است هر وقت جامعه‌ای در مجموع به باطل گرائید، محکوم به فنا شده است. یعنی به باطل گرائیدن بطور کامل، و از حق بریدن همان و فانی شدن همان.»(مطهری،۱۳۸۹: ۳۳-۳۴)

از این‌رو همواره در هر جامعه‌ای وجوهی از فرهنگ حق، تحقق تاریخی پیدا کرده و بخشی از زیست‌جهان مردم آن جامعه را به تسخیر خویش درآورده است. علاوه بر نکته فوق، مطابق نظریه

فرهنگ صدرایی، معانی فرهنگی در نفس‌الامر خویش نسبت به یکدیگر روابط تکوینی دارند و به صورت نظام‌وار با یکدیگر مرتبطند، خصوصا معانی حق که از تجرد عقلانی نیز برخوردارند، به صورت زنجیروار به یکدیگر متصل و مرتبط‌اند و از وحدت و انسجام درونی برخوردارند.

از دو مقدمه فوق می‌توان چنین برداشت کرد که در هر جامعه‌ای، خط‌مشی‌گذار فرهنگ این امکان را دارد تا با تکیه بر ظرفیت وجوهی از فرهنگ حق که در آن جامعه تحقق یافته‌اند، راه‌حل‌هایی در جهت حل مسایل فرهنگی‌ای که ناشی از بروز و ظهور فرهنگ باطل در آن جامعه است اختیار نماید. به عبارت دیگر در هر جامعه‌ی پایداری که فرهنگ آن حاصل امتزاج حق و باطل است- فارغ از این‌که حضور و بروز فرهنگ باطل در چه حد و اندازه‌ای است- خط‌مشی‌گذار فرهنگ می‌تواند با طراحی راه‌حل‌هایی مبتنی بر بسط لوازم و الزامات معانی حقی که در آن جامعه وارد فرهنگ عمومی شده‌اند، تعارضات میان آن‌ها و معانی باطل راه یافته به فرهنگ جامعه را علنی نماید و زمینه‌ی چالش و مبارزه بالفعل حق و باطل را در بستر فرهنگ جامعه فراهم سازد و فرآیند اصلاح فرهنگ را آغاز نماید.[1] به عبارت دیگر، خط‌مشی‌گذار فرهنگ در هر جامعه‌ای این امکان را دارد تا مبتنی بر داشته‌های فرهنگی جامعه، به اصلاح فرهنگ آن جامعه بپردازد.

۳-۳-۵-۳- ابزارهای خط‌مشی‌گذاری فرهنگ، محدود به فعالیت‌هایی که با هدف تبادل معنا صورت می‌پذیرند، نیست

در گفتگوهای عمومی و ادبیات ژورنالیستی، اقدام فرهنگی، انصراف دارد به مجموعه فعالیت‌ها و محصولاتی که با انگیزه و قصد مبادله معنا تولید می‌شوند (اموری هم‌چون آثار هنری، آیین‌های مختلف، رسانه‌ها، ارتباطات میان‌فردی و...). این تلقی در میان مدیران دولتی نیز تا حدودی رایج است و عمدتا خط‌مشی‌گذاری فرهنگ را حاصل مداخله حاکمیت در فرآیند تولید و توزیع این سنخ فعالیت‌ها می‌دانند.[2]

۱. بر خلاف خط‌مشی‌گذاری فرهنگ مبتنی بر نظریه فرهنگ دورکیم(خورشیدی،۱۳۹٤: ۱۲۳-۱٤٥)، خط‌مشی‌گذار فرهنگ در نظریه فرهنگ صدرایی همواره در پی حفظ ثبات و آرامش جامعه نیست، بلکه گاهی اوقات تلاش می‌کند که با هدف اصلاح اجتماعی، برخی از گسل‌های بالقوه و غیرفعال جامعه را فعال نماید و عرصه چالش و تعارض در عرصه فرهنگ را فراهم سازد تا در این چالش، ابعاد باطل فرهنگ جاری جامعه حذف شوند. آن‌چه حضرت امام خمینی و شاگردان‌شان هم‌چون شهید مطهری در مواجهه با فرهنگ دینداران قبل از انقلاب اسلامی و تعالی آن، انجام دادند را می‌توان در ذیل این راهبرد فهم کرد.

۲. گویی که به صورت ناخودآگاه نظریه فرهنگی‌ای را مبنای عمل قرار داده‌اند که مطابق آن فرهنگ جامعه صرفا متاثر از

هرچند بر اساس نظریه فرهنگ صدرایی، می‌توان ارتباطات جمعی و میان‌فردی (اساسا تبادل معنا میان انسان‌ها) را یکی از سازوکارهای مهم تغییر و تحول فرهنگ‌ها دانست ولی مطابق این نظریه، ارتباطات (تبادل معنا) منحصر به کنش‌هایی که با قصد انتقال معنا و از طریق رسانه‌های مختلف انجام می‌پذیرند(مثل سخن، آیین، هنر، نگارش و...) نمی‌شود بلکه اساسا هر فعل ارادی انسان واجد معناست. هر فعل ارادی انسانی برآمده از نیت و معنایی خاص است که انسان با آن معنا، علقه و اتحاد یافته است[۱]، به عبارت دیگر هر فعل انسان، آشکارکننده‌ی بخشی از مکنونات قلبی اوست(نشانه‌ای است از معانی‌ای است که وجود خویش را به آن‌ها گره زده است). یعنی انسان آگاهانه یا ناآگاهانه با اعمال ارادی خویش، درونیات و شاکله‌ی وجودی خویش را بیان می‌کند.[۲] از این‌رو هر فعلی دلالت‌کننده به سوی معنایی است.[۳] نسبت دلالت یک فعل با همه معانی یکسان نیست بلکه اقتضاء یکسری معانی خاص را دارد. بنابراین انسان‌ها با رفتارهای بیرونی خود در

این سنخ فعالیت‌هاست. این سنخ مدیران، هرگاه از فرهنگسازی سخن می گویند هم عمدتا منظورشان استفاده از روش‌ها و ابزار و سازوکارهایی است که مستقیما در تبادل معنا بکار می‌آیند.

۱. علاوه بر نظریه فرهنگ صدرایی، مبتنی بر نظریه اعتباریات علامه نیز می‌توان معناداری افعال ارادی انسان را نتیجه گرفت. مثلا می توان چنین گفت که: « انسان موجودی علمی است و موجود علمی کار و فعالیت خود را بر اساس گونه‌ای علم که او را به سوی عمل برانگیزد، انجام می‌دهد. این گونه علم، از علوم و ادراکات اعتباری است. بدین ترتیب، عمل و رفتار انسان تابع علوم و ادراکات اعتباری خواهد بود و هر عمل و رفتار انسان در واقع مبتنی بر یک درک یا فکر اعتباری است. در نتیجه در هر عمل و رفتار انسانی گونه‌ای اندیشه در کار است.» (یزدانی‌مقدم، ۱۳۸۹:جلد دوم، ۳۹۳)

۲. علامه طباطبایی در تفسیر «قُلْ كلٌّ يَعْمَلُ عَلى شاكِلَته» چنین می‌فرماید: «شاکله – به طوری که در مفردات گفته – از ماده شکل می‌باشد که به معنای بستن پای چارپا استَ، و آن طنابی را که با آن پای حیوان را می‌بندند شکال (به کسر شین) می‌گویند، و شاکله به معنای خوی و اخلاق است، و اگر خلق و خوی را شاکله خوانده‌اند بدین مناسبت است که آدمی را محدود و مقید می‌کند و نمی‌گذارد در آنچه می‌خواهد آزاد باشد، بلکه او را وادار می‌سازد تا به مقتضا و طبق آن اخلاق رفتار کند... آیه کریمه، عمل انسان را مترتب بر شاکله او دانسته به این معنا که عمل هر چه باشد مناسب با اخلاق آدمی است چنان‌چه در فارسی گفته‌اند «از کوزه همان برون تراود که در اوست» پس شاکله نسبت به عمل، نظیر روح جاری در بدن است که بدن با اعضا و اعمال خود آن را مجسم نموده و معنویات او را نشان می‌دهد . ... آدمی به هر شاکله‌ای که باشد و هر صفت روحی که داشته باشد اعمالش بر طبق همان شاکله و موافق با فعلیات داخل روحش از او سر می‌زند، و اعمال بدنی او همان صفات و فعلیات روحی را مجسم می‌سازد، هم‌چنان‌که انسان متکبر مغرور این صفات روحیش از سراپای گفتار و سکوت و قیام و قعود و حرکت و سکونش می‌بارد و شخص خوار و ذلیل و مسکین از تمامی حرکات و سکناتش ذلت به چشم می‌خورد، و همچنین شجاع با ترسو، و سخی با بخیل و صبور با عجول و هر صاحب صفتی با فاقد آن صفت از نظر کردار و رفتار متفاوت است، و چگونه نباشد و حال آنکه گفتیم عمل خارجی مجسمه صفات درونی است و بقول معروف ظاهر عنوان باطن و صورت دلیل بر معنا است. (طباطبایی،۱۳۶۲:جلد ۱۳، ۲۶۲–۲۶۶)

۳. البته باید به دو نکته توجه داشت. اول این‌که گاه چند معنای مختلف ممکن است منجر به فعل واحدی شوند. آن‌چنان که به حسب ظاهر، عمل فردی که با نیت خالصانه نماز می‌خواند با کسی که با انگیزه ریا و یا نفاق نماز می‌خواند یکسان است. به عبارت دیگر یک فعل ممکن است اقتضاء برداشت‌های مختلفی داشته باشد. نکته دوم آنکه برداشت معنا از فعل دیگری، متاثر از زمینه‌ها و انگیزه‌ها و دانسته‌های فرد مفسر نیز هست. لذا ممکن است فردی از مشاهده عمل فرد دیگر، معنایی بفهمد که فرد عامل، آن عمل را با آن قصد و نیت انجام نداده باشد.

جامعه، دانسته یا نادانسته در حال دعوت‌گری سایر اعضای جامعه به سوی فرهنگ متناسب با آن رفتارها هستند.[۱] این خصوصیت بر اقدامات و رفتارهای دولت نیز حاکم است. به عبارت دیگر، خط‌مشی‌های اتخاذی حاکمیت برای حل مسائل عمومی، علاوه بر آثار عینی‌ای که دارند (که حاصل از اجرای واقعی آن‌هاست)، ظرفیت نمادین هم دارند. طیف‌های مختلف مردم جامعه از اتخاذ یک خط‌مشی ممکن است معانی مختلفی ادراک کنند. توجه به این واقعیت باعث می‌شود که در اتخاذ تصمیمات حاکمیتی، صرفا نتایج موردانتظار در عرصه مدنظر، مورد ارزیابی و توجه قرار نگیرد بلکه برداشت معنایی‌ای که مردم جامعه و مخاطبین خط‌مشی، از آن دارند نیز لحاظ گردد. چراکه ممکن است تفسیری که مخاطبان (مردم) از یک خط‌مشی دارند (پس از اعلام آن خط‌مشی و فارغ از نتایج اجرای آن) منجر به تقویت یا تضعیف یک فرهنگ شود.

در جمع‌بندی این بخش می‌توان گفت که مبتنی بر مقدمات فوق، کار و اقدام فرهنگی منحصر در رفتارهایی که به قصد بیان و انتقال معنایی به دیگران صورت می‌پذیرند نیست بلکه عموم رفتارهای انسان‌ها در جامعه را دربرمی‌گیرد. لذاست که گستره ابزارهای خط‌مشی‌گذاری فرهنگ نیز نمی‌تواند منحصر به هنر و رسانه و... گردد. حاکمیت می‌تواند برای تقویت فرهنگ حق یا تضعیف فرهنگ باطل در جامعه، در همه حوزه‌های عمومی (اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و...) اقدام یا رفتار تعریف و ترویج نماید.

۳-۳-۵-۴- خط‌مشی‌گذاری فرهنگ به دنبال ترویج فرهنگ طبقه خاصی نیست

مطابق نظریه فرهنگ صدرایی، تحقق فرهنگ حق حاصل اتحاد عموم جامعه با معانی علمی است و بر اساس تبیینی که فلسفه صدرایی از علم و شیوه ادراک آن دارد، ادراک و اقبال به گزاره‌های علمی (گرویدن به فرهنگ حق) در انحصار طبقه یا گروه اجتماعی خاصی (حتی علما و دانشمندان) نیست بلکه عموم مردم از چنین امکانی برخوردارند.[۲] افزون بر این، بخشی از فرهنگ

---

۱. انسان‌ها صرفا اعمال سایر انسان‌ها را نمی‌بینند بلکه مبتنی بر پیش‌فرض‌های خود، با دیدن رفتارهای دیگران، معانی نهفته پشت آن اعمال را نیز می‌فهمند،(هر چند که در این فهم ممکن است دچار خطا هم بشوند). لذا تکرار مشاهده یک فعل در جامعه، به نوعی تبلیغ یا یادآوری و تذکر آن معانی پشتیبان آن فعل را برای اعضای جامعه در پی دارد.

۲. اساسا شیوه فهم و درک معانی حق، منحصر در راه‌های متداول تحصیل علم(مثل آموزش، خواندن و...) نمی‌شود بلکه یک فرد عامی نیز از طریق سیر وسلوک و تزکیه نفس می‌تواند با معانی حق متحد گردد و آن‌ها را به عرصه فرهنگ وارد سازد. به عبارت دیگر، تولید فرهنگ حق، در انحصار هیچ طبقه یا گروه اجتماعی خاصی نیست. «در تمام نحله‌های فلسفه اسلامی اثبات می‌شود که هر علمی که ما به دست می‌آوریم ناشی از افاضۀ مراتب عالی‌تر وجود است؛ که در ادبیات

حق ثابت و بخشی از آن متناسب با اقتضائات زمانی، مکانی و... متغیر است.[1] تولید بخش متغیر فرهنگ مستلزم نوعی خلاقیت، استعداد هنری و آفرینندگی است. از آن‌جا که این سنخ خصوصیات هم در طبقه خاصی منحصر نیست، امکان تولید این حصه از فرهنگ حق نیز برای عموم طبقات و طیف‌های اجتماعی فراهم است.

مبتنی بر مقدمات فوق، حاکمیت تعهدی نسبت به ترویج فرهنگ طبقه یا گروه اجتماعی خاصی مثل نخبگان جامعه ندارد. دولت به دنبال استیلای فرهنگ یک قشر خاص یا یک طیف خاص (بدون توجه به محتوای آن فرهنگ و صرفا به واسطه جایگاه اجتماعی‌شان) بر عموم افراد و اقشار جامعه نیست و از سوی دیگر تولیدات فرهنگی هیچ قشر یا طبقه‌ی اجتماعی را (بدون توجه به محتوای آن فرهنگ و صرفا به واسطه جایگاه اجتماعی‌شان) تهدید فرض نمی‌کند. از این‌رو دوگانه «فرهنگ نخبه- فرهنگ توده»، مساله درون‌زای خط‌مشی‌گذاری فرهنگ مبتنی بر نظریه فرهنگ صدرایی نیست. بر این اساس دولت تنها در حوزه مصرف فرهنگ حق (رساندن محصولات فرهنگی صحیح به مردم) وظیفه ندارد بلکه می‌بایست در عرصه فرهنگ، به گونه‌ای خط‌مشی‌گذاری کند که امکان مشارکت آحاد مردم در فرآیند تولید، توزیع و مصرف فرهنگ حق به صورت کارآمد فراهم گردد.

دینی از آن مراتب عالی، به فرشتگان، و در ادبیات فلسفی، به عقول یا عقل فعال و... تعبیر می‌شود. براساس این مبنا، هر چه وجود آدمی خالص‌تر و از پلیدی‌ها دورتر باشد، امکان اتصال او با عوالم برتر و دریافت حقایق اشیا بیشتر می‌شود و مبنای عرفان و اتخاذ سیر و سلوک برای رسیدن به معرفت، مبتنی بر همین نگرش است.» (سوزن‌چی،۱۳۸۸: ۹۰) « در تعابیر معصومین، در عین حال که بر ضرورت «تعلم» و «طلب علم» و درس خواندن تاکیدات فراوانی شده است (که البته اینها به عنوان علل مُعدّ و زمینه‌ساز لازم هستند) اما حقیقت علم را ناشی از تعلم ندانسته‌اند، بلکه یک افاضه الهی معرفی کرده‌اند: «لیس العلم بالتعلم انما هو نور یقع الله فی قلب من اراداللهُ ان یهدیه فاذا اردت العلم فاطلب فی نفسک حقیقة العبودیة» و لذاست که راه ایجاد علم در وجود آدمی در تحصیل علم اکتسابی محدود نمی‌شود؛ بلکه مهمترین چیز ایجاد روحیه عبودیت و اخلاص است.» (سوزن‌چی،۱۳۸۸: ۹۴) مبتنی بر این دیدگاه است که می‌توان فرد بی‌سواد و عامی‌ای را فرض کرد که چشمه‌های معرفت از قلبش بر زبانش جاری شده باشد.

۱. «می توان بر اساس مفهوم «فطرت»، هر فرهنگی را به دو بخش اصیل و غیراصیل تقسیم نمود: بخش اصیل هر فرهنگی، بخش ثابت و پایدار آن است که همان عناصر فطری فرهنگ است. اما بخش غیراصیل هر فرهنگ، که الزاماً به معنای بد بودن نیست، ناظر به بُعد طبیعی جوامع است. از آنجاکه طبیعت بشر، متغیر و در حال دگرگونی است، این بخش از فرهنگ جوامع، متغیر خواهد بود. و از آن با عنوان «غیراصیل» یاد می شود. عناصر فطری فرهنگ ها، از آنجاکه فطرت در افراد جامعه زائل نشدنی است، از بین نرفتنی هستند، اگرچه محجوب شوند و یا به حاشیه رانده شوند. اما بخش طبیعی یک فرهنگ، زائل شدنی است. به عنوان مثال، شیوۀ تغذیه، پوشش، معماری و... که وابسته به بعد طبیعی انسان است، بنابر اقتضائات تاریخی و جغرافیایی یک ملت قابل تغییر است.» (لبخندق،۱۳۹۰: ٦٥)

۳-۳-۵-۵- خط‌مشی‌گذاری فرهنگ به دنبال یکسان‌سازی و کلیشه‌سازی همه کنش‌های افراد مختلف جامعه نیست

تلاش حاکمیت برای استقرار و تقویت فرهنگ حق در جامعه به معنای یکسان‌سازی رفتارها و کنش‌های افراد مختلف جامعه و کلیشه‌ای ساختن سبک زندگی آنان نیست، چراکه مطابق نظریه فرهنگ صدرایی، می‌توان از نوعی تنوع و تفاوت در کنش‌های افراد جامعه نیز سخن گفت. آن‌چنان که گفته شد، فرهنگ حق، حاصل اتحاد انسان‌های جامعه با نظام معنایی‌ای است که از تجرد عقلی برخوردار است. از آن‌جا که عقل در شرایط و اقتضائات متفاوت، احکام متفاوتی دارد لذا اتحاد افراد مختلف جامعه با نظام معنایی عقلی، به معنای یکسان شدن و کلیشه‌ای شدن کلیه رفتارهای آنان نیست. چرا که افراد مختلف جامعه متناسب با مولفه‌هایی هم‌چون دوره‌ی سنی، جنسیت، قوت و ضعف جسمی، شرایط جغرافیایی و محیطی و... از یک طرف احساسات و نیازهای متفاوتی دارند و از طرف دیگر از ظرفیت‌ها و توان‌مندی‌های متفاوتی برخوردار هستند و حکم عقل درباره‌ی کنش بایسته در هریک از این شرایط ممکن است متفاوت باشد. به عبارت دیگر، معنای عقلی در انسان‌هایی که به آن رسیده‌اند، به تناسب امکانات، توان‌مندی‌ها، محدودیت‌ها، نیازها و... آنان، به گونه‌ای متکثر و متفاوت عمل می‌کند و آن‌ها را به صورت‌های متنوع ذیل خود بکار می‌گیرد. نوعی تقسیم‌کار ذیل آن معنا در میان جامعه انسانی رخ می‌دهد. همان‌گونه که نفس انسانی، اندام‌های مختلف بدن (ابعاد عنصری، نباتی و حیوانی وجود انسان) را متناسب با ظرفیت و توانایی مادی‌ای که دارند، به شیوه‌ی متفاوت بکارمی‌گیرد: مثلا با یک عضو می‌بیند، با عضو دیگر می‌شنود، با عضو دیگر عمل می‌کند و... . اساسا این‌که نظام معنایی عقلی بخواهد همه‌ی انسان‌ها را کاملا مشابه یکدیگر سازد و از همه یکسان کار بخواهد، خلاف حکمت و عقل است. لذاست که برخی رفتارهایی که فرهنگ حق از یک مرد انتظار دارد، از زن انتظار ندارد، رفتارهای بایسته‌ی فردی که تمکن مالی بالایی دارد با فرد مسکین یکی نیست و ... .

به تعبیر علامه طباطبایی در مقاله ادراکات اعتباری بیان می‌کنند، عواملی هم‌چون مناطق مختلف جغرافیایی و نیز محیط عمل و کار بر احساسات و نیازهای افراد تاثیر می‌گذارند به گونه‌ای که مثلا احتیاجات فردی که در ناحیه استوایی زندگی می‌کند با فردی که در منطقه قطبی زندگی

می‌کند متفاوت است و هم‌چنین احساساتی که سبزه و آب و درخت و گل در فردی که اشتغال به کشاورزی دارد ایجاد می‌کنند متفاوت از احساساتی که تجارت و داد و ستد در تاجر ایجاد می‌نماید. (طباطبایی،۱۳۷۲:جلد دوم، ۲۰۹) اتحاد همه‌ی این افراد مختلف با معانی حق، سبب نمی‌شود که نیازهای متنوع این افراد کاملا یکسان شود بلکه باعث می‌شود که هریک از آنان نیازهای خود را مبتنی بر فرهنگ حق و نظام معنایی عقلی برآورده سازند به گونه‌ای که اگر هریک از آن‌ها در شرایط دیگری بود، همان کاری را می‌کرد که او می‌کند. به عبارت دیگر معانی حق در قالب کنش‌های متفاوتی تجلی می‌نمایند. البته ذیل مباحث انسان‌شناسی صدرایی، می‌توان نیازها و احساساتی را شناسایی کرد که لازمه نوعیت نوع انسان بوده و در تمامی انسان‌ها به صورت ثابت وجود دارند. لذا ابعادی از فرهنگ حق که در راستای پاسخ‌گویی به این سنخ نیازها هستند، در بین تمامی باورمندان به این فرهنگ، مشترک خواهند بود.[۱]

مبتنی بر مقدمات فوق، خط‌مشی‌گذاری دولت در عرصه فرهنگ به منظور تحقق و تثبیت و تعمیق فرهنگ حق در جامعه، مستلزم آن است که دولت شرایط، نیازها، احساسات و اقتضائات اقشار و گروه‌های مختلف جامعه را درک نماید و مبتنی بر نظام معنایی عقلانی (معانی حق) پاسخ‌هایی کارآمد را ترویج نماید نه آن‌که صرفا تلاش کند تا فقط یک تجلی از فرهنگ حق (که ناظر به نیازهای یک قشر از جامعه کارآمد و صحیح می‌باشد) را در بین همه اقشار و افراد جامعه تسری دهد. برای نمونه شکی نیست که در شرایط عادی، ازدواج دائم و تشکیل خانواده پایدار، یک کنش صحیح در جهت پاسخ به نیاز جنسی اکثریت افراد جامعه است، اما در شرایطی که برای بخش‌هایی از جامعه امکان مهیا ساختن مقدمات این امر نیست(هم‌چون اشتغال، توانایی مالی، رشد و مسئولیت‌پذیری و...) حاکمیت می‌بایست مبتنی بر فرهنگ حق، سازوکار صحیح دیگری را متناسب با شرایط آن بخش از جامعه، پیگیری نماید.[۲]

---

۱. لذاست که ابعادی از آموزه‌های پیامبران هم‌چون ایمان به توحید، معاد، اصول اخلاقی و... در تمامی ادیان مشترک است و برخی آموزه‌های دیگر پیامبران با یکدیگر متفاوت است. قرآن کریم نیز در عین حال که می‌فرماید: «إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الْإِسْلَامُ»، خطاب به پیامبران می‌فرماید: «لِكلٍّ جَعَلْنَا مِنكمْ شرْعَةً وَ مِنْهَاجاً»

۲. توجه به تفاوت انسان‌ها و لزوم ارائه برنامه‌های متعدد برای آن‌ها، خصوصا در زمینه رفع نیازهای جنسی، مطلبی است که در گفتگوهای اصحاب ائمه[علیهم‌السلام] نیز مورد توجه واقع شده است، چنان‌که هشام‌بن‌حکم (از اصحاب برجسته امام صادق و امام کاظم [علیهماالسلام]) در گفتگویی که با یونس بن عبدالرحمن(از اصحاب برجسته امام کاظم و امام رضا[علیهماالسلام]) داشته، توضیح می‌دهد که خداوند متناسب با توانایی‌های مالی و جسمی انسان‌ها، مساله تامین نیاز جنسی را به انحای

۳-۳-۵-٦- خط‌مشی فرهنگی ایجابی دولت در مواجهه با فرهنگ‌های بیگانه، گزینش‌گرایانه است

مطابق نظریه فرهنگ صدرا، تنها ملاک ارزیابی فرهنگ، حقانیت محتوای آن(صدق معانی آن) است نه خاستگاه آن (یعنی ویژگی‌های فرد یا افرادی که آن معانی را وارد حیات انسانی کرده و آن‌ها را تحقق بخشیده‌اند). این مبنا، امکان مواجهه‌ی فعالانه با فرهنگ جوامع بیگانه را برای دولت فراهم می‌سازد. دولت در راستای پاسخ به نیازها و مسایل بومی جامعه‌ی خود می‌تواند تجربه زیسته و فرهنگ تحقق‌یافته مردمان سایر جوامع را نیز مطالعه و ارزیابی نماید و ابعادی از فرهنگ آنان را که صحیح تشخیص می‌دهد را انتخاب کرده و در جامعه خویش نیز ترویج نماید. ابهام و شبهه‌ای که می‌توان در این‌جا مطرح کرد آن است که مطابق نظریه فرهنگ صدرایی، معانی در نفس‌الامرشان با یکدیگر ربط منطقی دارند لذا گزینش و بکارگیری یکی از مصادیق و ابعاد یک فرهنگ بیگانه در فرهنگ خودی(بومی) سبب بروز نوعی فرهنگ التقاطی شده و نظم و نظام فرهنگ خودی بر هم می‌ریزد و زمینه چالش‌هایی در درون جامعه مهیا می‌گردد.

در پاسخ به این شبهه، می‌توان چنین توضیح داد که سازه‌های یک فرهنگ، هر چند پذیرای هر اقتضا و هر هدفی نیستند ولی لزوما هم فقط (انحصارا) یک اقتضا و کاربرد ندارند بلکه ممکن است ذیل نظام معنایی‌های متفاوت، کاربرد و کارکرد متفاوتی داشته باشند. مطابق انسان‌شناسی صدرایی و نظریه فطرت (وجود ادراکات فطری و گرایشات فطری مشترک در میان انسان‌ها) نظام‌های معنایی کاملا با یکدیگر متباین نیستند[1] بلکه هر یک با دیگری ممکن است در برخی حوزه‌ها متداخل باشند. لذا فرهنگ حق، امکان یافتن مشترکاتی با همه فرهنگ‌ها دارد چرا که تحقق فرهنگ باطل محض امکان‌پذیر نیست و فرهنگ باطل همواره به صورت امتزاج با حق امکان تحقق تاریخی می‌یابد.

مبتنی بر نگاه فوق، از حیث نظری، خط‌مشی‌گذار فرهنگ، همواره می‌تواند با نگاه کاملا فعال با همه فرهنگ‌های مختلف جهان تعامل فرهنگی داشته باشد، البته ارتباط با برخی از این فرهنگ‌ها

مختلفی قرار داد. در عین حال که راه کلی را ازدواج قرار داد، اما برای آن‌ها که استطاعت و نیاز بیشتری دارند، راه چند همسری را گشود، و برای آنان که استطاعت کمتری دارند و امکان ازدواج دائم و تشکیل خانواده برای‌شان مهیا نیست، راه متعه را باز کرد. (سوزن‌چی،۱۳۹۲: ۵۵)

۱. مبتنی بر این واقعیت است که امکان گفتگوی میان فرهنگ‌ها وجود دارد.

به واسطه این‌که قرابت بیشتری به فرهنگ حق دارند، استفاده بیشتری عاید جامعه می‌نماید لذا می‌بایست در اولویت قرار گیرند.[1]

البته باید توجه داشت که در مقام واقع، تعامل با فرهنگ‌های بیگانه به قدرت و قوت دو فرهنگ نیز مرتبط است. رویکرد ایجابی گزینش‌گری زمانی امکان تحقق خارجی دارد که فرهنگ خودی در وضعیتی برتر و یا دست کم مساوی نسبت به فرهنگ بیگانه داشته باشد. در صورتی که فرهنگ خودی در موقعیتی ضعیف‌تر و آسیب‌پذیرتر از فرهنگ بیگانه باشد، تعاملش حالتی انفعالی پیدا می‌کند به گونه‌ای که فرهنگ بیگانه به اقتضای ذات خود با آن رفتار می‌کند و به اقتضای منافع و مصالح خود، ابعادی از فرهنگ خویش را به جامعه خودی صادر می‌نماید.(پارسانیا،۱۳۹۲: ۲۶) در چنین شرایطی حاکمیت جامعه خودی، می‌بایست به صورت مداوم مسایل جدیدی که در فرهنگ جامعه به واسطه مداخلات فرهنگی فرهنگ رقیب رخ می‌دهد را رصد کند و برای آن چاره‌اندیشی (خط‌مشی‌گذاری) نماید.

۳-۳-۵-۷- تثبیت و تقویت فرهنگ حق از طریق ایجاد ساختارهای اجتماعی کارآمد

بنا بر آن‌چه در نسبت فرهنگ و ساختار در بخش‌های پشین بیان شد، خط‌مشی‌گذار فرهنگ جهت تبدیل گزاره‌های علمی به فرهنگ نباید صرفا نگاه خرد و جزءنگر داشته باشد بلکه می‌بایست تلاش کند تا مبتنی بر فرهنگ حق، ساختارهای اجتماعی کارآمدی(از قبیل ایجاد قوانین، آداب و آیین‌های اجتماعی و...) ایجاد کند که عمل بر مبنای فرهنگ حق را تسهیل نماید. این راهبرد خصوصا در زمینه تثبیت فرهنگ حق، کارآمد و نتیجه‌بخش است. چرا که رویگردانی افراد جامعه از فرهنگ حق (اعراض از معانی صحیح) را هزینه‌مند می‌کند به گونه‌ای که فرد از باب انگیزه‌های دنیوی(مثل دفع یک ضرر مالی یا کسب یک منفعت مادی) به فرهنگ حق جامعه وفادار می‌ماند.

---

۱. می‌توان برای توصیف رساتر عمل خط‌مشی‌گذار فرهنگ در مواجهه با فرهنگ‌های بیگانه، از استعاره «معمار» استفاده کرد. «ممکن است معمار، در بنا کردن یک ساختمان از مصالح ساختمان‌های دیگر هم بهره ببرد اما آن‌چه برساخته او را از موارد مشابه جدا می‌کند، هیئت تألیفی یا آن هویت کلی است که مصالح مزبور را در دل خود جای داده است. مبارزه با التقاط اگر به معنای مبارزه با «مطلق هم‌سانی با غیر» باشد کوشش پسندیده‌ای نیست چرا که با اقتضائات تفکر توحیدی و فطری که همه انسان‌ها را مفطور به یک فطرت و مخلوق یک خدا می‌داند ناسازگار است... آن‌چه به دو جزء مشابه در دو متن یا دستگاه متفاوت، هویت، معنا ونقشی جداگانه می‌بخشد، هیئت تألیفی یا آن سامان پیوند دهنده‌ای است که به اجزاء در دل یک کل، هویتی واحد می‌بخشد. اقتباس از غیر تا آن‌جا که این هیئت تألیفی را مخدوش نسازد التقاط مذموم نیست.» (ترکش‌دوز، ۱۳۸۶)

آن‌چنان‌که مکانیزه کردن و کارآمدساختن ابزارهای نظارتی پلیس راهنمایی و رانندگی، عمل به قوانین راهنمایی و رانندگی را در جامعه افزایش می‌دهد. با این نگاه شاید بتوان «امر به معروف و نهی از منکر» را یک ساختار اجتماعی برای دفاع از فرهنگ حق برشمرد.

٤- جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

هر دولتی آگاهانه یا ناآگاهانه مبتنی بر نظریه‌ای که درباره فرهنگ پذیرفته است در عرصه‌ی فرهنگ مداخله نموده و فرهنگ جامعه‌ی خویش را مدیریت می‌نماید. با مبنا قراردادن نظریه فرهنگ صدرایی، خط‌مشی‌گذاری فرهنگ، (به معنای مجموعه اقداماتی از سوی حاکمیت که منجر به ایجاد، تثبیت یا تعمیق دلبستگی اعضای جامعه نسبت به معانی علمی و نیز رویگردانی آنان از معانی باطل می‌شود) امری نه تنها ممکن بلکه ضروری است. نظریه فرهنگ صدرایی، چارچوب‌هایی برای شناسایی مسایل فرهنگ، اولویت‌بندی میان آن‌ها، تجزیه- تحلیل و ریشه‌یابی آن‌ها و نیز طراحی راه‌حل برای آن‌ها ارائه می‌نماید.

منابع

۱. اسمیت، فلیپ،۱۳۸۷، درآمدی بر نظریه فرهنگی، ترجمه حسن پویان، چاپ دوم، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

۲. اسمیت، کوین بی و کریستوفر دابلیو لاریمر، ۱۳۹۲، درآمدی بر نظریه خط مشی عمومی. مترجم: حسن دانایی فرد، تهران،انتشارات صفار.

۳. اشتریان، کیومرث، ۱۳۸۱، روش سیاست‌گذاری فرهنگی، تهران، کتاب آشنا.

۴. ایوبی، حجت‌الله،۱۳۸۸، سیاست‌گذاری فرهنگی در فرانسه: دولت و هنر، تهران: انتشارات سمت.

۵. پارسانیا، حمید،۱۳۷۹، علم و فلسفه، تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه‌ی معاصر.

۶. پارسانیا، حمید،۱۳۸۷، رئالیسم انتقادی حکمت صدرایی؛ نشریه علوم سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم‌علیه‌السلام؛ شماره ۴۲، صفحات۲۳-۲۷.

۷. پارسانیا، حمید، ۱۳۹۱، جهان‌های اجتماعی، قم: کتاب فردا.

۸. پارسانیا،حمید،۱۳۷۹، علم و فلسفه، تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه‌ی معاصر.

۹. پارسانیا،حمید،۱۳۸۷، نسبت علم و فرهنگ، راهبرد فرهنگ، سال اول، شماره دوم، صفحات ۵۱-۶۴.

۱۰. پارسانیا،حمید،۱۳۹۳، حدیث پیمانه: پژوهشی در انقلاب اسلامی، قم: نشر معارف.

۱۱. پارسانیا،حمید،۱۳۹۲، نظریه و فرهنگ: روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های علمی، راهبرد فرهنگ، شماره ۲۳، صفحات ۷-۲۸.

۱۲. پارسانیا، حمید و دیگران،۱۳۸۳، بومی شدن علم؛ درآمدی بر آزاداندیشی و نظریه‌پردازی در علوم دینی، دفتر اول مجموعه سخنرانی؛ قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه‌ی علمیه قم.

۱۳. ترکش‌دوز، امیرحسین،۱۳۸۶، التقاط و سویه‌های مختلف آن، قابل دسترسی در آدرس اینترنتی: http:// nehzatehya.blog.ir/1386/08/03/elteghat

۱۴. جوادی آملی، عبدالله،۱۳۸۶، سرچشمۀ اندیشه، جلد۴، چاپ دوم، قم: انتشارات اسراء،۱۳۸۶.

۱۵. جوادی‌آملی، عبدالله،۱۳۸۷، فطرت در قرآن، چاپ پنجم، قم: انتشارات اسراء.

۱۶. خورشیدی، سعید، ۱۳۹۴، بررسی انتقادی دلالت های نظریه فرهنگ دورکیم در حوزه خط مشی گذاری فرهنگ، دوفصل‌نامه دین و سیاست فرهنگی،شماره۱۴،ص ۱۲۳-۱۴۵

۱۷. خورشیدی، سعید، ۱۳۹۰، صورت بندی نظریه فرهنگ صدرایی (با الهام از دیدگاه های استاد حجت الاسلام پارسانیا)، معرفت فرهنگی اجتماعی،شماره۹، صفحات ۱۲۹-۱۵۲.

۱۸. رجب‌زاده، احمد،۱۳۷۹،انگاره نظری فرهنگ و الزامات برنامه ای آن، فصلنامه شورای فرهنگ عمومی،شماره۲۲.

۱۹. سوزن‌چی، حسین،۱۳۸۸، معنا، امکان و راه‌کارهای تحقق علم دینی، تهران: پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

۲۰. سوزن‌چی، حسین،۱۳۹۲، جنسیت و دوستی: مواجهه‌ای اسلامی با مساله رابطه دختر و پسر، قم: دفتر نشر معارف.

۲۱. صداقت‌زاده، میثم،۱۳۹۵، تبیین چارچوب مفهومی نظریه فرهنگ از منظر حکمت متعالیه، پایان‌نامه دوره دکتری رشته فرهنگ و ارتباطات، قم، دانشگاه باقرالعلوم‌علیه‌السلام.

۲۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین،۱۳۶۲، تفسیر المیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، جلد دوم، دفتر انتشارات اسلامی.

۲۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین،۱۳۷۲، اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد دوم و سوم، تهران: انتشارات صدرا.

۲۴. فیاض، ابراهیم، ۱۳۸۹،تعامل دین، فرهنگ و ارتباطات، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.

۲۵. قلی‌پور، رحمت‌الله،۱۳۸۷، تصمیم‌گیری سازمانی و خط‌مشی‌گذاری عمومی، تهران، انتشارات سمت.

۲۶. کیاشمشکی، ابوالفضل،۱۳۹۰، کاربرد نظریه اعتباریات علامه طباطبایی در علوم انسانی، مجموعه مقالات همایش علامه طباطبایی، فیلسوف علوم انسانی- اسلامی، جلد دوم، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۲۷. لبخندق، محسن،۱۳۹۰، دلالت‌های نظریه فطرت در نظریه‌ی فرهنگی؛ فصل‌نامه معرفت فرهنگی اجتماعی؛ سال سوم؛ شماره ۹، صفحات ۵۵-۸۰.

۲۸. لبخندق، محسن،۱۳۹۵، تبیین فرایند تکوین و تحوّل فرهنگ با تأکید بر حکمت صدرایی، پایان‌نامه دوره دکتری رشته فرهنگ و ارتباطات، قم، دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام.

۲۹. مایکل هاولت و ام رامش، ۱۳۸۰، مطالعه خط‌مشی عمومی؛ ترجمه: ابراهیم گلشن و عباس منوریان؛ تهران: انتشارات مرکز آموزش مدیریت دولتی.

۳۰. مصباح‌یزدی، محمدتقی،۱۳۸۴، آموزش عقاید، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامي. قابل دسترسی در http://mesbahyazdi.ir/node/1007

۳۱. مطهری، مرتضی، ۱۳۹۲، مجموعه آثار، جلد دوم: مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، تهران: انتشارات صدرا.

۳۲. مطهری، مرتضی،۱۳۸۵،یادداشت‌های استاد، جلد۶، تهران: انتشارات صدرا. قابل دسترسی درآدرس اینترنتی: http://lib.motahari.ir/Content/821/408

۳۳. مطهری، مرتضی،۱۳۸۹، نبرد حق و باطل(به ضمیمهٔ تکامل اجتماعی انسان در تاریخ)، تهران:انتشارات صدرا. قابل دسترسی در آدرس: http://lib.motahari.ir/Content/890/33

۳۴. مطهری، مرتضی،۱۳۹۰، قیام و انقلاب مهدی از دیدگاه فلسفهٔ تاریخ، تهران، انتشارات صدرا.

۳۵. مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از نویسندگان،۱۳۸۰، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۳۶. مک‌گوییگان، جیم، ۱۳۸۸، بازاندیشی در سیاست فرهنگی، ترجمه: مرتضی قلیچ و نعمت‌الله فاضلی، تهران: دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.

۳۷. الوانی، مهدی، ۱۳۸۹، تصمیم‌گیری و تعیین خط‌مشی دولتی، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).

۳۸. وحید، مجید،۱۳۸۶، بحثی در سیاست‌گذاری فرهنگی، فصل‌نامه سیاست، دوره ۳۷، شماره ۳۶.

۳۹. یزدانی‌مقدم، احمدرضا، ۱۳۸۹، فرهنگ در اندیشه علامه طباطبایی: درآمدی نظری، مجموعه مقالات سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه، جلد دوم، قم، انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

ارزشیابی پیوست‌نگاری فرهنگی حوزه فاوا و پیشنهاد روش‌شناسی برای اصلاح آن

نعمت‌الله کرم‌اللهی[۱] عبدالحسین کلانتری[۲] سید آرش وکیلیان[۳]

چکیده

طی سال‌های ۱۳۹۰ تا ۱۳۹۵ حدود ۸ طرح پژوهشی پیوست فرهنگی در حوزه پروژه‌های بزرگ و ملی فناوری اطلاعات و ارتباطات، به‌خصوص شبکه ملی اطلاعات و همچنین ارتباطات باندپهن اجرا شد که این مقاله با رویکرد «فراارزشیابی بررسی‌کننده روش‌شناسی» می‌کوشد به این سؤال پاسخ دهد که مطالعات پیوست‌نگاری فرهنگی مذکور، از منظر روش‌شناختی تا چه حد از کیفیت علمی لازم برخوردار بوده است و ضعف آنها با چه رویکردی قابل جبران می‌باشد. مقاله به ارزشیابی آن پژوهش‌ها برمبنای الگوی تیپ پیوست‌نگاری فرهنگی دبیرخانه شورای‌عالی انقلاب فرهنگی با استفاده از روش‌آمیخته به شیوه تحلیل محتوای کیفی جهت‌دار اسناد پژوهش‌های مذکور پرداخته است. براساس نتایج به‌دست آمده در اغلب موارد الگوی تیپ پیوست‌نگاری به‌طور کامل پیروی نشده است، بلکه روش تحقیق آنها عمدتاً متکی بر مطالعات کتابخانه‌ای و اخذ نظرات خبرگی اشخاص غیرذی‌نفع بوده است که می‌توان آن را روش «گردآوری ارتکازی آرای صاحبنظران» نامید. در نهایت، این مقاله پس از ارزشیابی علل ضعف‌های کلی حاکم بر این مطالعات و الگوی تیپ پیوست‌نگاری فرهنگی، روش‌شناسی اصلاح شده‌ای را پیشنهاد می‌دهد که مبتنی بر تلقی فرهنگ به‌عنوان عامل مؤثر نه متأثر در طراحی فناوری، رابطه سیستمی به جای رابطه مکانیستی بین ابعاد مختلف پدیده و بهره‌گیری از سازه مفهومی «سیستم اجتماعی-فنی» می‌باشد. بر این اساس استفاده همزمان از دو روش‌شناسی که عبارتند از «مدل شبکه کارآمدی سیستم»، «چشم‌اندازهای چندگانه» پیشنهاد می‌شود و علاوه بر آن دو روش‌شناسی و «برنامه‌ریزی تعاملی» و «روش‌شناسی سیستم‌های نرم» برای تحلیل و برنامه‌ریزی برای پیوست‌نگاری فرهنگی سیستم‌های اجتماعی پیچیده پیشنهاد می‌شود.

واژگان کلیدی

پیوست فرهنگی، ارزیابی تأثیرات فرهنگی، ارزشیابی، فناوری اطلاعات و ارتباطات، باندپهن.

۱. دانشیار دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام n.karamollahi@gmail.com
۲. دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، abkalantari@ut.ac.ir
۳. دانشجوی دکتری سیاستگذاری فرهنگی دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام sa.vakilian@gmail.com
تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۹/۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۲۴

۱- مقدمه

پروژه‌های فناوری اطلاعات و ارتباطات در سال‌های اخیر از جمله طرح‌های کلان ملی بوده است که به جهت ارتباط نزدیک با زندگی روزمره و تأثیرات شدید فرهنگی و اجتماعی آنها، مورد دغدغه نهادهای فرهنگی و مراجع مذهبی قرار گرفته است. به‌طور خاص، خدمت ارتباطات تصویری اپراتور رایتل سبب اعتراض برخی مراجع عظام تقلید از حیث لطمه به شئونات اخلاقی و عفت عمومی شد و در نهایت ارائه این خدمات با مصوبه کمیسیون عالی تنظیم مقررات شورای‌عالی فضای مجازی در سال ۱۳۹۲ تا زمان تهیه و تصویب پیوست فرهنگی اپراتور متوقف شد. پس از آن، در راستای این دغدغه‌ها و نیز جهت اجرای ماده ۲ قانون برنامه پنجم توسعه فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی کشور تا سال ۱۳۹۵ تلاش‌های گسترده‌ای برای تدوین پیوست فرهنگی ارتباطات باندپهن و نیز شبکه ملی اطلاعات انجام و دست کم ۸ مورد پیوست فرهنگی تهیه شد.

۲- بیان مسئله

مقاله در پی آسیب‌شناسی مجموعه پژوهش‌های پیوست فرهنگی در این حوزه است و این کار را می‌توان از دو جهت انجام داد. یک منظر بررسی روش‌شناسی و فرایند پژوهش و اسناد ماحصل آن است که موضوع تمرکز این مقاله می باشد. به‌عبارت دیگر این مقاله می‌کوشد به این سؤال پاسخ دهد که مطالعات پیوست‌نگاری فرهنگی انجام شده، از منظر روش‌شناختی تا چه حد از کیفیت علمی لازم برخوردار بوده است و در صورت وجود ضعف عمومی در آنها، چگونه و با چه روش‌شناسی‌هایی قابل اصلاح می‌باشد. منظر دوم توجه به عوامل اقتصادی، اجتماعی و سیاسی مؤثر در زمینه تدوین و اجرای این پژوهش‌ها است که عامل عدم توفیق به‌خصوص در مرحله اجرا بوده است، که نوعی «ارزشیابی پس از اجرا» و خارج از حوزه این مقاله است. یعنی این پرسش که چرا و بر اثر چه عواملی دستاورد این مطالعات در عمل به کار گرفته نشده یا تأثیرات مورد انتظار را نداشته، از گستره این مقاله خارج می‌باشد.

برای درک بهتر موضوع باید تأملی در ادبیات ارزشیابی[1] انجام شود. در حوزه خط‌مشی‌گذاری برای اتخاذ و تصحیح خط‌مشی‌ها گونه‌ای از مطالعات موسوم به ارزشیابی انجام می‌گیرد تا میزان دستیابی به اهداف را مورد سنجش قرار دهد. در این خصوص هلموت وُلمن[2] می‌گوید پژوهش ارزشیابی مجموعه ابزار تحلیلی برای تحقیق درباره یک برنامه خط‌مشی جهت کسب همه اطلاعات لازم به منظور ارزیابی کارآمدی فرایند و نتیجه را دربرمی‌گیرد. بر اساس جایگاه ارزشیابی در فرایند خط‌مشی‌گذاری، این نوع از پژوهش به چند دسته تقسیم می‌شود. ۱- «ارزشیابی مبتنی بر پیش‌بینی[3]» یعنی ارزشیابی اثرات و نتایج تصمیمات و اقدامات، پیش از تصمیم‌گیری مورد پیش‌بینی قرار می‌گیرد. کارکرد آن تأمین اطلاعات یا اصلاحات در برنامه یا اقدام است. این پژوهش «ارزیابی تأثیرات محیطی[4]» شامل تأثیرات فرهنگی و اجتماعی به منظور پیش‌بینی عواقب ناشی از اجرای خط‌مشی با برنامه را نیز دربرمی‌گیرد. ۲- در «ارزشیابی در جریان[5]» یا «ارزشیابی همزمان[6]» اثرات و نتایج برنامه‌ها و اقدامات ناشی از یک خط‌مشی در حین اجرای آن بررسی می‌شود. کارکرد آن یک فرایند بازخور برای تعدیل، تصحیح یا تغییر برنامه است. ۳- «ارزشیابی مبتنی بر نتایج واقعی» یا «ارزشیابی پس از اجرا[7]» برای سنجش میزان دستیابی به اهداف و اثرات محقق شده ناشی از اجرای خط‌مشی می‌باشد. همچنین، این پژوهش به این پرسش پاسخ می‌دهد که آیا نتایج حاصل شده واقعا ناشی از اجرای خط‌مشی بوده یا ناشی از عامل دیگری بوده است. ۴- نوع دیگر از ارزشیابی خط‌مشی با عنوان فراارزشیابی[8] شناخته می‌شود که یک تحلیل ثانویه در خصوص ارزشیابی‌های اولیه پایان یافته است. این نوع مطالعه دو گونه دارد. «فراارزشیابی بررسی‌کننده روش‌شناسی[9]»

1. Evaluation

در این مقاله برای پرهیز از خلط مبحث، ارزشیابی (Evaluation) ناظر به نوع مطالعه‌ای است که می‌کوشد کیفیت پیوست‌نگاری‌های انجام شده را مورد بررسی قرار دهد و تصحیح کند و ارزیابی (Assessment) ناظر به ارزیابی پیامدهای فرهنگی (Political Impact Assessment) در قالب مطالعات پیوست‌نگاری‌های فرهنگی می‌باشد.

2. Hellmut Wollmann
3. Ex-ante Evaluation
4. Environmental Impact Assessment
5. Ongoing Evaluation
6. Accompanying Evaluation
7. Ex-post Evaluation
8. Meta-Evaluation
9. Methodology-reviewing meta-evaluation

که مطالعات ارزشیابی انجام شده قبلی را از حیث صحت روال و رعایت ضوابط پژوهشی و تحقق انتظارات بررسی می‌کند و دیگری «فراارزشیابی تلفیق‌کننده[1]» که هدفش جمع‌بندی و تلفیق نتایج ارزشیابی‌های خاتمه یافته است. (Wollmann، 2007: 393-394)

با توجه به این تعاریف، این مقاله از سنخ «فراارزشیابی بررسی‌کننده روش‌شناسی» می‌باشد و پیوست‌نگاری‌های مورد بررسی آن عمدتاً از نوع «ارزشیابی مبتنی بر پیش‌بینی» یا «ارزشیابی حین اجرا» است.

۳- ضرورت و اهمیت تحقیق

حدود یک دهه است که تدوین پیوست فرهنگی مورد بحث بوده و چهارچوب‌ها و الگوهایی نیز برای آن ارائه و پژوهش‌های متعددی با صرف مبالغ قابل توجه در خصوص آن اجرا شده است. بنابراین، لازم است که این تجارب مورد ارزشیابی قرار گیرد و مشخص شود که الگوها و روش‌شناسی‌های پژوهشی تا چه حد کارآمدی داشته و پژوهش‌های پیوست‌نگاری با چه کیفیتی انجام شده است. از این رهگذر می‌توان به اصلاح و تکمیل آنها دست یازید و ابزارهای کارآمدتری را پیشنهاد داد.

اهمیت موضوع از آن جهت مضاعف می‌شود که پیوست‌نگاری فرهنگی یکی از خط‌مشی‌های اصلی مدیریت راهبردی فرهنگ و از ابزارهای اصلی تحقق نقشه مهندسی فرهنگی در کشور است. لذا، ارزشیابی تجارب این حوزه و آسیب‌شناسی آن، می‌تواند به تحقق بهتر آن سند در آینده کمک کند.

٤- سؤالات تحقیق

۱.مطالعات و اسناد پیوست فرهنگی تهیه شده با چه روشی انجام شده و تا چه حد منطبق بر الگوی تیپ پیوست‌نگاری فرهنگی دبیرخانه شورای‌عالی انقلاب فرهنگی بوده است؟

۲.الگوی تیپ پیوست‌نگاری فرهنگی دارای چه کیفیتی می‌باشد؟

۳.برای بهبود پیوست‌نگاری فرهنگی در حوزه فناوری اطلاعات و ارتباطات از چه روش‌شناسی‌هایی می‌توان استفاده کرد؟

1. Synthesizing meta-evaluation

۵- پیشینه تحقیق

پیشینه این پژوهش به دو دسته قابل تقسیم است. یکی پژوهش‌ها و مقالات ناظر به روش‌شناسی پیوست‌نگاری فرهنگی است. به‌طور خاص الگوی تیپ پیوست‌نگاری فرهنگی است که در سال ۱۳۸۹ و ۱۳۹۰ توسط عبدالعلی رضایی به سفارش دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی تهیه شده است. (رضایی، ۱۳۸۹) علاوه بر آن مجموعه آثار ارائه روش‌شناسی پیوست‌نگاری فرهنگی با رویکرد ارزیابی تأثیرات فرهنگی منتشر شده است و برخی از مهمترین آنها عبارتند از کتاب «پیوست فرهنگی از مفهوم تا روش» که به همت سید مجید امامی گردآوری و در سال ۱۳۹۰ منتشر شده است و شامل آثاری از حسن بنیانیان، عبدالعلی رضایی، کیومرث اشتریان، حسین زاهد زاهدانی، محمد فاصلی و ... می‌باشد. همچنین کتاب «ارزیابی تأثیر فرهنگی (اصول، مبانی و راهنمای عملی پیوستنگاری فرهنگی)» به قلم علیرضا مرادی که در سال ۱۳۹۴ منتشر شده است.

دسته دوم پژوهش‌هایی است که مستقیماً به پیوست‌نگاری فرهنگی فناوری اطلاعات و ارتباطات پرداخته و در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته‌اند که عبارتند از: «پروژه ارزیابی تأثیرات فرهنگی فناوری اطلاعات و ارتباطات» دبیرخانه شورای‌عالی انقلاب فرهنگی (رضایی، ۱۳۹۰)، «پیش‌نویس نقشه مهندسی فرهنگی شرکت خدمات ارتباطی رایتل» (رایتل، ۱۳۹۲)، «پروژه تهیه و تدوین پیوست فرهنگی پروانه اپراتورهای ارتباطات باندپهن پژوهشگاه ارتباطات و فناوری اطلاعات» (خاری، ۱۳۹۳)، «سند پیوست فرهنگی و اجتماعی ارتباطات باندپهن مرکز بررسی‌های استراتژیک ریاست جمهوری» (مرکز بررسی‌های استراتژیک ریاست جمهوری، ۱۳۹۳)، «سند پیوست فرهنگی ارتباطات باندپهن سیار کارگروه فرهنگی اجتماعی مرکز ملی فضای مجازی» (مرکز ملی فضای مجازی، ۱۳۹۳)، «سند پیوست فرهنگی شبکه‌های ارتباطی کمیسیون عالی ارتقای محتوا» (مرکز ملی فضای مجازی، ۱۳۹۵)، «پیوست فرهنگی اجتماعی شبکه ملی اطلاعات پژوهشگاه ارتباطات و فناوری اطلاعات» (جمالی، ۱۳۹۴)، «پایان‌نامه پیوست فرهنگی شبکه ملی اطلاعات با تأکید بر هویت ملی» (هاشمی، ۱۳۹۵).

به علاوه، کتاب «تحول جامع مدیریت شهری و تحول فرهنگی با رویکرد توسعه و تعالی فرهنگی» نیز به بررسی پروژه‌های ارزیابی تأثیرات اجتماعی و فرهنگی شهرداری تهران پرداخته است.

٦- روش تحقیق

ارزشیابی در این مقاله از روش فراتحلیل استفاده شده است. ارزشیابی هریس کوپر[1] هفت مرحله را برای مطالعات فراتحلیل برشمرده است که عبارتند از:

۱.صورتبندی مسئله

۲.پژوهش ادبیات موضوع

۳.گردآوری اطلاعات از مطالعات انجام شده

۴.ارزشیابی کیفیت مطالعات

۵.تحلیل و تجمیع نتایج مطالعات

۶.تحلیل شواهد

۷.ارائه نتایج (Cooper، 2017: 12)

در این پژوهش ملاک انتخاب موارد ارتباط با موضوع پیوست‌نگاری فرهنگی پروژه‌های فناوری اطلاعات و ارتباطات بین سال‌های ۱۳۹۰ و ۱۳۹۵ بوده است و تقریباً تمام موارد احصا شده را در برمی‌گیرد و فقط یک نسخه پیوست فرهنگی کمیسیون عالی ارتقای محتوا مصوب ۱۳۹۳ که محتوایش در اسناد دیگر تکرار شده، کنار نهاده شده است. اسناد پژوهش‌های مذکور در اختیار نگارنده بوده است. کیفیت بر اساس تطبیق با الگوی پیوست‌نگاری تیپ دبیرخانه شورای‌عالی انقلاب فرهنگی سنجیده شده است، که در ادامه توضیح داده خواهد شد. پس از خلاصه‌سازی اطلاعات و مقایسه با الگو در یک جدول، کیفیت این مطالعات از حیث روش‌شناختی مورد ارزشیابی قرار می‌گیرد.

برای این منظور از روش تحلیل محتوای کیفی جهت‌دار و استفاده شده و از فنونی نظیر مطالعه اسنادی و مشاهده مشارکتی برای گردآوری اطلاعات استفاده شده است.

تحلیل محتوای کیفی جهت‌دار زمانی استفاده می‌شود که چهارچوب یا نظریه‌ای از پیش مطرح باشد، که نیازمند توضیح بیشتری است. این گونه تحلیل محتوا به روش قیاسی مبتنی بر نظریه انجام می‌شود و هدف آن معتبر ساختن یا گسترش مفهومی چهارچوب نظریه است. (ایمان، ۱۳۹۰: ۲۴)

1. Harris Cooper

۷- چارچوب مفهومی پیوست‌نگاری فرهنگی

در مقام مرور ادبیات پیوست‌نگاری فرهنگی در جمهوری اسلامی ایران باید توجه شود که دو تعریف مصوب توسط شورای‌عالی انقلاب فرهنگی ارائه شده است. طبق سند مهندسی فرهنگی، پیوست فرهنگی عبارت از «سندی است مشتمل بر مطالعات کارشناسی، مبین پیش‌بینی پیامدهای فرهنگی و اعمال الزامات و استانداردهای مربوط در هر نوع طرح، تصمیم و اقدام کلان فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، حقوقی و قضایی متناسب با مقتضیات و شرایط جامعه در چهارچوب نقشه مهندسی فرهنگی کشور» (دبیرخانه شورای‌عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۹۲ : ۱۶-۱۸)

از سوی دیگر طبق تعریف مصوب شورای‌عالی در سند «نظام‌نامه پیوست فرهنگی» پیوست فرهنگی عبارت از «مجموعه‌ای است برای شناسایی، اقدام و ارزیابی از آثار و پیامدهای فرهنگی طرح‌ها و فعالیت‌ها که پس از انجام مطالعات لازم و با استناد به مبانی نظری و اسناد بالادستی به‌ویژه نقشه مهندسی فرهنگی کشور متناسب با مقتضیات و شرایط جامعه، ضمن معرفی داده ـ ستاده یک سیاست اجرایی، طرح یا لایحه، پروژه یا هر فعالیت مهم دیگری با فرهنگ جامعه، با ارائه راهکارهای عملی برای تقویت آثار مثبت و حذف و کاهش پیامدهای مخرب آن در فرهنگ جامعه، راهنمای مجریان فعالیت‌ها و طرح‌ها در رعایت راهبردها، اعمال الزامات و استانداردهای مربوط و راهکارها در برنامه‌ها و اقدامات عملی در اجرای آن فعالیت خواهد بود.» (شورای‌عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۹۲)

به گفته رضایی، در پیوست‌نگاری فرهنگی هر اثر مثبت و منفی فرهنگی در اثر تعامل فرهنگ با نظامات چهارگانه فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی به عنوان «ارزیابی پیامد فرهنگی[1]» تعریف شده است. (در اینجا پیامدها و تأثیرات در یک معنا به کار رفته است.) ارزیابی پیامدهای فرهنگی از پیش‌بینی تا بازخوردگیری برای شناسایی پیامدهای خواسته و ناخواسته ناشی از مداخلات انسانی به صورت طرح‌ها و پروژه‌ها را دربرمی‌گیرد. برای این منظور باید تغییر باورها، ارزش‌ها، رفتارها و نمادها در سطوح فردی، خانوادگی، سازمانی و اجتماعی ارزیابی شود. به گفته عبدالعلی رضایی این رویکرد هرچند با رویکرد «ارزیابی تأثیرات اجتماعی» قرابت دارد اما تمایز آن توجه فرهنگی با رویکرد دینی به انسان و جامعه است. (رضایی ، ۱۳۹۱: ۱۵۷ و ۱۶۰)

1. Cultural Impacts Assessment

قلمرو پیوست‌نگاری فرهنگی عبارت است از هر آنچه در جامعه ویژگی فرهنگی داشته باشد که شامل نظام فرهنگی و نیز ابعاد فرهنگی نظام‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی می‌شود. یعنی پیوست فرهنگی در زیرنظام‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی فقط به حوزه باورها، ارزش‌ها، دانش‌ها، الگوهای رفتاری و نمادهای این سه نظام می‌پردازد. (رضایی ، ۱۳۹۱: ۱۶۳-۱۶۴)

۷-۱- الگوی تیپ پیوست‌نگاری فرهنگی دبیرخانه شورای‌عالی انقلاب فرهنگی

در راستای عملیاتی‌سازی پیوست‌نگاری فرهنگی یک الگوی تیپ پیوست‌نگاری فرهنگی تهیه شد که طرحی از آن در کتاب «پیوست فرهنگی از مفهوم تا روش» توسط عبدالعلی رضایی ارائه شده است.

بر این اساس پیوست‌نگاری با دو رویکرد ارائه شده است. یکی رویکرد پیشینی یا محدود جهت آگاهی و پیشگیری از خسارات احتمالی پروژه‌ها و دیگری مستمر و پایدار برای طراحی راهبردهای برخاسته از فرهنگ خودی در قالب برنامه‌های پیشرفت می‌باشد. (رضایی ، ۱۳۹۱: ۱۴۶) عملا پیوست‌نگاری‌های انجام شده در حوزه فناوری اطلاعات و ارتباطات، همگی از سنخ نخست بوده است.

الگوی پیوست‌نگاری پیشنهادی در پی ارائه شاخص‌ها و پرسش‌های معطوف به پیامدسنجی فرهنگی می‌باشد که آن را به صورت شاخص‌های تعیین و اولویت‌گذاری موضوعات مهم، چارچوب‌ها و محتوای فرم‌های پیوست و سازوکار نگارش آن ارائه می‌دهد تا تبیین موضوع، تشخیص پیامد و تجویز حکم میسر شود. (رضایی ، ۱۳۹۱: ۱۴۸)

فرایند تدوین پیوست فرهنگی شامل شش مرحله می‌باشد که عبارتند از:

۱.زمینه‌شناسی: بررسی زمینه و بافتار موضوع

۲.موضوع شناسی: تبیین و ترسیم وضعیت و مختصات محیط درونی و بیرونی

۳.پیامدشناسی: برآورد یا تبیین کیفی پیامدهای فرهنگی با بهره‌مندی از شاخص‌های کلی و کلان کیفی

۴.شاخص‌گزینی: شناسایی و گزینش شاخص‌های خرد کمّی

۵.پیامدسنجی: بیان تفصیلی و کمّی پیامدهای احتمالی مثبت، منفی، مستقیم و غیرمستقیم

۶.راهکارشناسی: بیان راهکارهای رفع نقاط ضعف و تهدید و تقویت نقاط قوت و فرصت موضوع در محیط درونی و بیرونی آن(رضایی ، ۱۳۹۱: ۱۵۱-۱۵۲)

مرحله یک و دو «تبیین موضوع»، مرحله سه، چهار و پنج «تشخیص پیامد» و مرحله شش «تجویز راهکار» می‌باشد.

انتظار می‌رود الگوی پیوست بتواند با ایجاد تعامل و هماهنگی میان زمان «قبل، حین و بعد» از اجرای پیوست فرهنگی، مکان شامل «عمق یا گستره» آن و کارآمدی تأثیر موضوعات بر حوزه‌های چهارگانه فرهنگ منجر به توانمندسازی پیوست‌نگاری شود. (رضایی، ۱۳۹۱: ۱۶۱-۱۶۲)

الگوی عملیاتی پیوست‌نگاری فرهنگی مشتمل بر عناصر و مؤلفه‌های دخیل در شکل‌گیری الگوی پیوست به شرح ذیل است:

مؤثر: موضوعات فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی

متأثر: ابعاد فرهنگ فرهنگی، فرهنگ سیاسی، فرهنگ اجتماعی و فرهنگ اقتصادی

اثر: پیامدها و آثار فرهنگی حاصل از موضوع از مرحله طراحی تا بهره‌برداری

ابزار سنجش اثر: مؤلفه‌ها و شاخص‌های ارزیابی فرهنگی

ابزار بازدارنده و پیش‌برنده اثر: راهکارها، راهبردها و سیاست‌های فرهنگی(رضایی، ۱۳۸۹: ۲۰-۲۱)

فرایند طراحی الگوی عملیاتی عبارت است از:

۱- شاخص‌نگاری: تأمین، بازتولید و تولید شاخص های کلی، کلان و خرد جهت شناسایی و الویت‌گذاری موضوعات مهم و شناسایی و سنجش پیامدهای فرهنگی،

۲- پرسش‌نگاری: طرح پرسش‌های عمومی و اختصاصی برای تفاهم میان پیوست‌نگاران و مجریان با هدف روان‌سازی، ساده‌سازی و متناسب‌سازی شاخص‌ها با ویژگی‌های موضوع و پیامدهای مربوطه،

۳- موضوع‌نگاری: تفکیک، ترجیح و تدوین موضوعات فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی جهت تدوین فهرست عملیاتی موضوعات اهم و مهم،

۴- پیامدشناسی مجموعه تأثیرات فرهنگی در ابعاد چهارگانه فرهنگی برای هر موضوع،

۵- ارائه مجموعه راهکارها نسبت به هر موضوع،

۶- مجموعه گزارش‌های دوره‌ای به لحاظ موضوعی، زمانی، مکانی و ... (رضایی، ۱۳۸۹: ۲۰-۲۱).

۸- فراارزشیابی پیوست‌نگاری های فرهنگی ارتباطات باندپهن و شبکه ملی اطلاعات

۸-۱- معرفی موضوع پیوست‌نگاری

فناوری اطلاعات و ارتباطات شامل مجموعه فناوری‌های تولید، نشر، گردآوری، انبارش و پردازش اطلاعات از طریق سامانه‌های ارسال، انتقال و دریافت پیام‌های دیجیتال است.

« باندپهن[1]» یا «پهنباند» یک مفهوم ارتباطی است که از سال ۲۰۰۱ ارائه شده است و مقصود از آن ارائه دسترسی کاربر به خدمات ارتباطی با ظرفیت دست کم ۲۵۶ کیلوبیت در ثانیه بوده است. هرچند که این تعریف همچنان از سوی اتحادیه بین‌المللی مخابرات[2] رسمیت دارد، اما در عمل ظرفیت و سرعت دسترسی حتی در مناطق روستایی بتدریج افزایش یافته است و دیگر این عدد معیار نمی‌باشد و هر کشوری آستانه خاصی برای ارائه سرویس ارتباطات باندپهن تعریف کرده است. (Broadband commission ، 2018: 37) البته از همان بدو امر تعریف فنی از باندپهن مناقشه برانگیز بوده است.

با توضیحات فوق، ارتباطات باندپهن در این نوشتار شامل مجموعه‌ای از خدمات نظیر خدمات ارتباطات صوتی و تصویری، ارزش افزوده و مکان‌یابی است که توسط اپراتورهای ارتباطی ثابت و همراه به مشترکان با ظرفیت و سرعت دست کم ۲۵۶ کیلوبیت بر ثانیه ارائه می‌شود. این مجموعه از خدمات فهرستی بسیار متنوع دارد که گزارش فاز اول پروژه «تهیه و تدوین پیوست فرهنگی پروانه اپراتورهای موبایل باندپهن» پژوهشگاه ارتباطات و فناوری اطلاعات به آن اختصاص یافته است. (خاری، ۱۳۹۳)

از سوی دیگر در جهان برای ارائه سرویس باندپهن به کاربران در گستره ملی، بحث «شبکه ملی باندپهن» طرح شده است که در ایران نیز با عنوان «شبکه ملی اطلاعات» شناخته می‌شود. این شبکه در بدو امر با اهداف امنیت و حکمرانی ملی و توسعه اقتصادی پدیدار شده است.

1. Broadband
2. International Telecommunication Union (ITU)

در دی ماه ۱۳۹۲ شورای‌عالی فضای مجازی این شبکه را چنین تعریف کرد « شبکه ملی اطلاعات، به عنوان زیرساخت ارتباطی فضای مجازی کشور، شبکه‌ای مبتنی بر قرارداد اینترنت به همراه سوئیچ‌ها و مسیریاب‌ها و مراکز داده‌ای است به صورتی که درخواست‌های دسترسی داخلی برای اخذ اطلاعاتی که در مراکز داده داخلی نگهداری می‌شوند به هیچ وجه از طریق خارج کشور مسیریابی نشود و امکان ایجاد شبکه‌های اینترانت و خصوصی و امن داخلی در آن فراهم شود.» (شورای‌عالی فضای مجازی، ۱۳۹۲) باید در نظر داشت که شبکه ملی اطلاعات یک مفهوم بسط یابنده است و بتدریج طی مصوبات بعدی شورای‌عالی فضای مجازی در سال های ۱۳۹۵ و ۱۳۹۸ توسعه یافته است. اما، در مصوبه سال ۱۳۹۲ شورای‌عالی رد بسیار کمرنگی از موضوعات فرهنگی اجتماعی مطرح بوده است و الزامات عموماً امنیتی و اقتصادی بوده‌اند.

۸-۲- ارزشیابی روش‌شناختی پیوست‌نگاری‌های انجام شده

در مجموع می‌توان گفت تلاش گسترده‌ای برای تهیه پیوست فرهنگی ارتباطات باندپهن در کشور انجام شده است و مبالغ قابل ملاحظه‌ای برای پژوهش در این موضوع اختصاص یافته و اسناد ارزشمندی ذیل رویکرد ارزیابی تأثیرات فرهنگی تهیه شده است.

از جهت پیاده‌سازی الگوی تیپ پیوست‌نگاری فرهنگی پیشنهادی دبیرخانه شورای‌عالی انقلاب فرهنگی، به جز دو مورد پروژه پیوست فرهنگی ارتباطات باندپهن پژوهشگاه ارتباطات و فناوری اطلاعات و پایان‌نامه پیوست فرهنگی شبکه ملی اطلاعات آقای ساجد هاشمی، دیگر موارد هیچ کدام مراحل پیوست‌نگاری را کامل و گام به گام از ابتدا تا انتها طی نکرده است. علاوه بر آن، تقریبا در همه موارد جز پیوست فرهنگی رایتل، تیم تهیه‌کننده سند کاملا مجزا از شرکت‌های ارائه‌دهنده خدمات فعالیت کرده است و ذی‌ربطان موضوع را به درستی درگیر تدوین نکرده است. در نتیجه، روش‌شناسی استفاده شده عمدتاً تلفیقی از مطالعات کتابخانه‌ای و گردآوری ارتکازات خبرگان غیرذی‌نفع بوده است. در نتیجه، در هیچ موردی شیوه‌نامه مندرج در الگوی عملیاتی به درستی اجرا نشده است.

جدول ۱- ارزشیابی مطابقت با روش‌شناسی الگوی تیپ پیوست‌نگاری فرهنگی

ردیف	عنوان پیوست	مجری	زمان	موضوع شناسی	پیامد شناسی	راهکاریابی	اجرا	ارزشیابی
۱	پروژه ارزیابی تأثیرات فرهنگی فناوری اطلاعات و ارتباطات	دبیرخانه شورای‌عالی انقلاب فرهنگی (عبدالعلی رضایی و مهدی اسلامی)	۸۹ ۹۰	✓	✓	×	×	×
۲	پروژه تهیه و تدوین پیوست فرهنگی پروانه اپراتورهای ارتباطات باندپهن	پژوهشگاه ارتباطات و فناوری اطلاعات	۹۲ ۹۳	✓	✓	✓	×	×
۳	پیوست فرهنگی- اجتماعی ارتباطات سیار باند پهن در جمهوری اسلامی ایران	مرکز بررسی‌های استراتژیک ریاست جمهوری	۹۳	ناقص	ناقص	✓	×	×
٤	نقشه مهندسی فرهنگی اپراتور نسل سوم ارتباطات	شرکت رایتل	۹۲	ناقص	ناقص	✓	×	×
۵	سند پیوست فرهنگی ارتباطات باندپهن سیار	کارگروه فرهنگی اجتماعی مرکز ملی فضای مجازی	۹۳	متکی به قبل	متکی به قبل	✓	×	×
٦	سند پیوست فرهنگی شبکه‌های ارتباطی	کمیسیون عالی ارتقای محتوا	۹۵	متکی به قبل	متکی به قبل	✓	×	×
۷	پیوست فرهنگی اجتماعی شبکه ملی اطلاعات	پژوهشگاه ارتباطات و فناوری اطلاعات	۹٤	ناقص	ناقص	ناقص	×	×
۸	پایان‌نامه پیوست‌فرهنگی شبکه ملی اطلاعات با تأکید بر هویت ملی	ساجد هاشمی	۹۵	✓	✓	ناقص	×	×

همچنین، مسئله چگونگی گفتمان‌سازی و ترویج اجرای سند به عنوان یک عامل مهم در تشویق بخش غیردولتی به اجرای آن کم اهمیت تلقی شده است و مطالعات امکان‌سنجی در خصوص راهکارهای ارائه شده ضعیف بوده است، هر چند در اغلب راهکارها آن قدر سهل الوصول بوده، که دشواری اجرا اثری بر آن نداشته است.

چنانکه گفته شد روش‌شناسی متکی بر تلفیق مطالعات کتابخانه‌ای با گردآوری ارتکازات خبرگان غیرذی‌نفع از طریق مصاحبه و گروه خبرگی اصلا کفایت نمی‌کند و لازم است از روش‌شناسی‌های قوی‌تری استفاده شود. به‌خصوص اگر تحقیق در یک دستگاه مسئول پروژه در حال اجرا باشد، حتماً می‌توان شرایط چنین تحقیقی را مهیا کرد. ضمن آنکه روش تحلیل ذی‌نفعان به منظور کسب نظرات، تحلیل سطح اشتراک یا اختلاف نظر و جلب همکاری آنها حتماً ضرورت دارد.

۸-۳- ارزشیابی الگوی تیپ پیوست‌نگاری فرهنگی

قبل از بیان اشکالات و کاستی‌های الگوی تیپ پیوست‌نگاری دبیرخانه شورای‌عالی انقلاب فرهنگی باید اذعان شود که این الگو یکی از نمونه‌های مناسب در جهت عملیاتی‌سازی اسناد فرهنگی کشور است و به تعبیری گمشده حوزه سیاستگذاری فرهنگی در ایران به‌خصوص در زمینه «اجرا» و «ارزشیابی» می‌باشد. کم‌توجهی به این الگو در پیوست‌نگاری نیز نشانه آن است که هنوز جامعه سیاستگذاران و برنامه‌ریزان فرهنگی کشور، روش مواجهه با موضوع را در حد مطالعه کتابخانه‌ای، نظرسنجی، گردآوری آمار ثبتی و اخذ نظر خبرگان می‌فهمند. به هر حال جا دارد که نظام شاخص‌های فرهنگی پیوست‌نگاری تا سطح سنجه‌های جزئی و عینی کیفی و کمّی بر اساس این الگو تفصیل یابد. بنابراین نقدهای ذیل برای اصلاح و تکمیل این الگو است. مهمترین نقدهای وارد بر رویکرد پیوست‌نگاری شورای‌عالی و الگوی تیپ آن به شرح ذیل است:

۱- عبدالعلی رضایی در خصوص رویکرد رایج پیوست‌نگاری می‌گوید اساس الگوی پیوست نگاری فرهنگی شورای‌عالی بر شناسایی سه ضلع مؤثر، متأثر (فرهنگ) و اثر (پیامد) استوار است و شاخص‌ها و پرسش‌ها برای تدوین این سه ضلع به کار می‌رود. (رضایی، ۱۳۹۱: ۱۶۱) این دقیقاً نقطه مواجهه انفعالی با فرهنگ است. یعنی مثلاً ارتباطات باندپهن به عنوان یک فناوری عامل مؤثر و فرهنگ جامعه متأثر تلقی می‌شود. حال آنکه، در رویکرد مطلوب، فرهنگ صرفاً

در جایگاه «متأثر» قرار ندارد؛ بلکه آن‌گونه که در نقشه مهندسی فرهنگی مد نظر است، دقیقاً در جایگاه مؤثر در هر پدیده اجتماعی قرار می‌گیرد و هیچ پدیده‌ای نیست که از یک فرهنگ خاص نشأت نگرفته باشد. بنابراین الگوی مطلوب باید شیوه سرایت ارزش‌های فرهنگی در قالب اقدامات اجرایی و فنی در طراحی پدیده مورد بررسی را نیز مشخص سازد.

۲- در خصوص موضوع‌شناسی گرچه الگوی عملیاتی توضیحاتی داده و نیز مجموعه‌ای از پرسش‌ها و شاخص‌ها را ارائه کرده است، اما تجربه نشان می‌دهد که این رویکرد برای تحلیل موضوعات و فناوری‌های پیچیده کفایت نمی‌کند و پیوست‌نگار برای درک عمیق، کل‌گرایانه و چندجانبه از موضوع نیاز است از روش شناسی‌های قوی‌تری استفاده کند، که در بخش بعد معرفی می‌شود.

۳- اشکال دیگر آن است که در الگوی عملیاتی پیوست‌نگاری نگرش مکانیستی به موضوع باعث شده تا پدیده مؤثر و محیط متأثر تلقی شود. پیامد نیز جدا از پدیده تلقی شده است. گویا پدیده صرفاً علت پیدایش پیامدهایی در نظام‌های چهارگانه اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی است، اما خود جدا و بی‌تأثیر از آنهاست. حال آنکه در نگرش کل‌گرایانه سیستمی یک رابطه دوجانبه بین فرهنگ و سایر ابعاد پدیده و نیز بین محیط درونی و بیرونی برقرار است. محیط، پدیده را تغییر می‌دهد و پدیده، محیط خود را. به این ترتیب چرخه‌هایی میان اجزای سیستم و نیز بین سیستم و محیط ایجاد می‌شود که نمی‌توان آن را با یک رابطه علت و معلولی ساده توضیح داد. (ایکاف، ۱۳۷۵: ۱-۲۰) در نتیجه به جای رویکرد مؤثر و متأثر باید گفت که سیستم از چه وضعیتی به چه وضعیتی منتقل می‌شود و محیط از چه وضعیتی به چه وضعیتی. آیا وضعیت جدید از حیث ارزش‌های فرهنگی متعالی‌تر، پایدارتر و مطلوب‌تر است یا وضعیت قدیم. این رویکرد سیستمی به علت غلبه رویکرد مکانیستی ناشی از علوم مهندسی مغفول مانده است، حال آنکه توانایی بسیار بیشتری در تحلیل و طراحی پدیده‌های بسیار پیچیده اجتماعی در جهان واقعی دارد.

۹- پیشنهاد روش‌شناسی اصلاحی برای پیوست فرهنگی ارتباطات باندپهن

حال مسئله این است که اگر هدف از پیوست‌نگاری فرهنگی نوعی مواجهه فعالانه و پیش‌دستانه در مقام طراحی پروژه یا طرح بر مبنای نقشه مهندسی فرهنگی باشد، این مطالعه

با چه روش‌شناسی باید انجام شود؟ به‌ویژه برای ارزیابی وضعیت فرهنگی یک پدیده اجتماعی با ماهیت فناورانه نظیر ارتباطات باندپهن و «تحلیل شکاف» وضع موجود و مطلوب، چگونه می‌توان با گذر از رویکرد مکانیستی و به جای آن توجه به فرهنگ در مقام عامل مؤثر، پیوست فرهنگی را به‌مثابه مجموعه‌ای از اقدامات برای نیل به وضع مطلوب تعریف کرد؟

۹-۱- سازه مفهومی سیستم اجتماعی-فنی

برای چنین مواجهه‌ای در گام نخست باید از سازه مفهومی مناسبی بهره برد که امکان طراحی بدیل برای ارتباطات باندپهن بر مبنای ارزش‌های فرهنگی را فراهم سازد. به نظر می‌رسد که از منظری کل‌گرایانه و با رویکردی سیستمی به موضوع، سازه مفهومی «سیستم اجتماعی ـ فنی» دارای چنین قابلیتی می‌باشد.

«سیستم اجتماعی ـ فنی» یک «سیستم آمیخته» است؛ یعنی جهان‌های متفاوتی در آن گرد آمده است، جهان مصنوعات فنی که تابع قواعد فیزیکی و مهندسی است و جهان تعاملات اجتماعی که مبتنی بر قواعد حیات انسانی است. چنین سیستم‌هایی که برخی از ابعاد آن با علوم طبیعی و برخی با علوم اجتماعی توصیف میشود، اصطلاحاً سیستم‌های اجتماعی ـ فنی نامیده می‌شوند. در چنین سیستم‌هایی کنش انسانی از جهات مختلف بشدت دخیل است.(ورماس، ۱۳۹۰: ۱۵۳-۱۵۵)

بر اساس تز «تعیّن ناقص[1] فناوری» می‌توان از محدودیت‌های موجبیت‌گرایی[2] که فناوری را یک پدیده نامرتبط با عوامل اجتماعی می‌شناساند که صرفا مبتنی بر اقتضائات مهندسی و جهانشمول توسعه می‌یابد، گذر کرد. طبق این نظریه، طرح توسعه هر مصنوع فنی و فناوری در کل حاصل تعامل گروه‌های اجتماعی است و در نتیجه اصل کارکرد مطلوب یک مصنوع فنی یک پدیده اجتماعی است که حاصل تعامل میان کارفرمایان، بهره‌برداران و مهندسان می‌باشد. اما هر مطلوبی در عمل میسور نیست. یعنی در مقام طراحی یک مصنوع فنی دو دسته شرایط محدودکننده فیزیکی ـ تکنیکی و بافتاری، آنچه را که عملا می‌تواند محقق شود متعین می‌سازد.

---

1. underdetermination
2. Determinism

(ورماس، ۱۳۹۰: ۲۰۲-۲۰۴) به این ترتیب فرهنگ در مقام اثرگذاری و عاملیت می‌تواند و باید حتی در مرحله طراحی فناوری ارتباطات باندپهن ورود داشته باشد و صرفاً توجه به آن به مرحله بهره‌برداری برای کاهش آثار و پیامدهای منفی و افزایش آثار و پیامدهای مثبت آن محدود نشود.

با مقدمه فوق، در مقام تحلیل و طراحی یک پروژه یا سامانه فناوری اطلاعات و ارتباطات به منظور پیوست نگاری، می‌توان از روش‌شناسی «مدل شبکه کارآمدی سیستم[1]» استفاده کرد. برایان ویت‌ورث[2] می‌گوید یک سامانه فضای مجازی از منظر سیستمی به‌مثابه یک نظام اجتماعی است که بر روی فناوری قرار گرفته است. به تعبیر دقیق‌تر یک سیستم چندلایه وجود دارد که زیرین‌ترین لایه‌ها قطعات سخت‌افزاری و فیزیکی هستند که مبتنی بر قواعد کاملاً مهندسی کار می‌کنند. بر روی آن لایه‌های نرم‌افزاری و منطقی قرار می‌گیرد که پروتکل‌های کارکردی لایه زیرین را مشخص می‌کند. در ورای آن لایه تعامل انسان ماشین قرار دارد و نهایتاً در بالاتر از همه لایه فرهنگی اجتماعی است. بدین ترتیب این سیستم جدید از فناوری برای رفع حوائج اجتماعی نظیر برقراری ارتباط انسانی بهره می‌گیرد. برای تحقق وضعیت مطلوب مبتنی بر ارزش‌های فرهنگی، طراح باید بتواند شکاف میان انتظارات فرهنگی و اجتماعی و کارآمدی فنی را پرکند یا به تعبیر دیگر آنچه جامعه می‌خواهد را با آنچه فناوری انجام می‌دهد، تلفیق کند. بنابراین موفقیت این سیستم در گرو آن است که فناوری به‌گونه‌ای طراحی شود که بتواند اهداف فرهنگی اجتماعی را به نحو مطلوب برآورده سازد. (Whitworth ، 2009 : 3)

لایه‌های سیستم اجتماعی ـ فنی ارتباطات باندپهن به‌عنوان یک کل مطابق مطالب فوق بدین صورت است: ۱- زیرسیستم‌های سخت‌افزاری که شامل تجهیزات فیزیکی ارتباطی نظیر فیبرها، کابل‌ها، سوییچ و روترها می‌شود و چالش‌هایی نظیر قطع کابل ارتباطی در این لایه رخ می‌دهد. ۲- زیرسیستم‌های نرم‌افزاری ـ منطقی بر روی زیرسیستم سخت‌افزاری مستقر می‌شود و دربردارنده پروتکل تبادل داده‌ها و کدها و ارتباط میان آدرس‌ها می‌شود. ۳- زیرسیستم‌های تعامل انسان ـ رایانه از لایه نرم‌افزاری ظهور می‌یابد و دربردارنده لایه انسانی شخصی است و در آن تبادل معنا

1. Web of System Performance model - WOSP
2. Brian Whitworth

یا پیام صورت می‌گیرد و با چالش‌هایی نظیر سوءتعبیر پیام مواجه است. برنامه‌ها و ابزارهای رابط انسان و دستگاه نظیر رابط کاربری در این لایه قرار دارند. ۴- زیرسیستم‌های اجتماعی که بر بالای زیرسیستم تعامل انسان ـ ماشین است و مرتبط با ارزش‌های فرهنگی اجتماعی و شامل مواردی همچون سلامت، اعتماد و عدالت می‌باشد. (Whitworth ، 2009 : 5)

توجه به لایه‌های بالاتر تنها راهی برای توصیف بهتر سیستم نیست بلکه امکان بهره‌برداری را نیز بهبود می‌بخشد. در کل کارآمدی سیستم بر حسب بالاترین لایه عملکردی یعنی لایه اجتمای تعریف می‌شود. اگر هر لایه بالاتری نظیر لایه نرم‌افزاری دچار مشکل شود، در حالی که لایه پایین‌تر سخت‌افزاری همچنان کار می‌کند، سیستم دچار نقص می‌شود. اگر یکی از لایه‌های میانی دچار عیب گردد، لایه‌های بالاتر خود به خود از کار می‌افتند. (Whitworth ، 2009 : 6) برای نمونه در ارائه خدمات باندپهن اگر همه زیرسیستم‌های سخت‌افزاری، نرم‌افزاری، اطلاعاتی و ارتباطی درست کار کنند اما در لایه اجتماعی مطلوبیت کاربری نداشته باشد، دچار شکست شده است. بنابراین، برای کارکرد موفق یک سیستم لازم است همه زیرسیستم‌ها در لایه‌های مختلف درست کار کنند، اما برای شکست آن کافی است که بالاترین لایه ناموفق باشد.

هر لایه سیستم ملزوماتی دارد تا بتواند درست کار کند و این ملزومات انباشت می‌شود و ملزومات سطوح بالاتر مشتمل بر ملزومات همه سطوح ذیل آن می‌شود. ملزومات هر سطح که بهتر تأمین گردد، سطوح بالاتر منتفع می‌شوند. ملزوماتی نظیر حریم خصوصی و مدیریت خدمات ارتباطاتی منجر به تغییراتی در لایه‌های رابط کاربری و نیز نرم افزار و سخت‌افزار می‌شود. (Whitworth ، 2009 : 6)

به بیان ویت‌ورث سیستم اجتماعی ـ فنی صرفاً حاصل کنار هم‌نشینی سیستم اجتماعی و سیستم فنی نیست، چرا که در این صورت امر اجتماعی در قبال امر فنی جنبه ثانویه می‌یابد. هرچند که پیدایش زیرسیستم اجتماعی به واسطه وجود ابعاد فنی و متأخر از آن بوده است، اما زیرسیستم اجتماعی به زیرسیستم فنی جهت می‌دهد و آن را دربرمی‌گیرد و در نتیجه امر اجتماعی، امر فنی را بافتارمند[1] می‌کند. لذا تحلیل سیستم اجتماعی ـ فنی صرفاً کاربست اصول

1. contextualized

جامعه شناختی در قبال آثار فنی نیست، بلکه چگونگی ایجاد همبستگی میان این دو در یک سطح بالاتر و پیدایش ویژگی‌های نوپدید است. (Whitworth ، 2009 : 4) از این منظر، توسعه ارتباطات باندپهن به‌عنوان یک امر اجتماعی صرفاً افزودن جنبه اجتماعی به جنبه فنی از پیش موجود نیست، بلکه تحولی در کل سیستم اجتماعی ـ فنی است. (Whitworth ، 2009 : 6)

۹-۲- روش‌شناسی‌های مناسب پیوست‌نگاری فرهنگی سیستم‌های اجتماعی-فنی

روش‌شناسی پیشنهادی «مدل شبکه کارآمدی سیستم[1]»: بر اساس تلقی فناوری به‌مثابه سیستم اجتماعی-فنی، نخستین روش‌شناسی پیشنهادی «مدل شبکه کارآمدی سیستم» می‌باشد. برای این منظور باید مابه‌ازای فنی ارزش‌های فرهنگی اجتماعی مشخص شود، یعنی در تمام لایه‌های طراحی ارزش‌ها جریان یابد. برای این منظور باید شاخص های کلی که در نظام‌نامه پیوست فرهنگی به تصویب شورای‌عالی انقلاب فرهنگی رسیده است، تا سطح شاخص‌های جزئی و عملیاتی در هر چهار لایه سیستم اجتماعی-فنی امتداد یابد. برای نمونه، اعمال این روش در خصوص شاخص‌های سلامت، فایده و ایمنی به این صورت است که مابه‌ازای این شاخص‌ها را که در لایه اجتماعی قرار دارد، در لایه‌های فنی‌تر سیستم نیز مشخص می‌شود. یک شاخص جزئی و مصداقی از شاخص کلان سلامت آن است که خدمات و محتوای هرزه‌نگاری ارائه نشود. مابه‌ازای این شاخص در معماری خدمت عبارت است از فراهم‌سازی لیست سفید و سیاه محتوا و خدمات که مستمراً بروز شود و مرورگر امکان مدیریت دسترسی به آنها را فراهم سازد. اما مابه‌ازای این خدمت لیست سفید در لایه نرم‌افزاری آن است که یک سامانه پردازش هوشمند محتوا و خدمات وجود داشته باشد که بتواند آن موارد که قطعاً ناسالم است را با دقت بالا و خطای اندک شناسایی کند. این سامانه برحسب ظرفیت فناوری می‌تواند به صورت بی‌درنگ بر روی ترافیک برخط عمل نماید یا احتمالاً برای جلوگیری از تأخیر در ترافیک، با پذیرش ریسک اندکی از خطا بر روی یک مخزن غیربرخط کار کند. اگر بنا بر توسعه این خدمت فراتر از محتوای مجرمانه برای عموم به صورتی باشد که برخی محتواها که مثلاً برای زنان مفید و برای مردان مضر می‌باشد به‌صورت متناسب توزیع شود، آنگاه در لایه شبکه، نیاز به کلاس‌بندی شماره‌ها و نشانی‌ها بر حسب احراز هویت می‌باشد که

---

1. Web of System Performance model - WOSP

موضوعی پرچالش است. این فقط برای عملیاتی‌سازی ساده‌ترین شاخص جزئی ذیل شاخص‌های کلان ایمنی، سلامت و فایده بود. موضوعات دیگر نظیر شاخص جزئی مدیریت و نظارت والد بر کودک مستلزم امکانات پشتیبانی فنی قوی‌تر است که برای پرهیز از اطاله کلام از آن صرفنظر می‌شود. سند پیوست فرهنگی پروانه اپراتورهای ارتباطات باندپهن پژوهشگاه ارتباطات و فناوری اطلاعات و نیز سند صیانت از کودکان در فضای مجازی مصوب کمیسیون عالی ارتقای محتوا مجموعه‌ای از اقدامات لازم برای تحقق سه شاخص کلان فوق را برشمرده است که باید بر اساس «مدل شبکه کارآمدی سیستم» لوازم آنها در معماری لایه‌های سیستم اجتماعی ـ فنی تدبیر شود.

روش‌شناسی تحلیل چشم‌اندازهای چندگانه: روش‌شناسی فوق به تنهایی برای پیوست‌نگاری فرهنگی یک سیستم پیچیده کفایت نمی‌کند و اگر بنا باشد سازمان اپراتور با این تغییرات در معماری خدمات همراهی کند باید از روش‌شناسی «تحلیل چشم‌اندازهای چندگانه[1]» نیز استفاده شود که در آن یک پدیده از مناظر متعددی مورد مطالعه قرار می‌گیرد و سه منظر اصلی آن می‌تواند منظر تکنیکال، سازمانی و فردی باشد. (Dunn ، 2012: 102) منظر تکنیکال مسائل و راه‌حل‌ها را بر اساس مدل‌های بهینه‌سازی بررسی می‌کند و روش‌های هزینه ـ فرصت و اقتصاد خرد را به کار می‌گیرد. این منظر بیشتر بر تحلیل عینی و مطالعات آماری و تبیین‌های علی استوار است، اما این منظر جنبه‌های فرهنگی را نادیده می‌گیرد. به بیان دیگر در انتخاب و سنجش ارزش اخلاقی اهداف ناکارآمد است، اما می‌تواند در انتخاب ابزار مناسب استفاده شود. از منظر سازمانی به نظام روابط سازمانی و عملیاتی مربوط به خط‌مشی‌گذاری پرداخته می‌شود. در کنار اینها، منظر فردی به ارزش‌ها، ادراکات و نگرش‌های فرهنگی افراد پرداخته می‌شود. البته حسب موضوع منظرهای دیگری نیز باید افزوده شود که در این پژوهش منظر تحلیل فناورانه که در بالا تشریح شد، نیز یکی از آنهاست.

1. Multiple Perspective Analysis

۹-۳- روش‌شناسی‌های مکمل

علاوه بر روش‌شناسی‌های خاص سیستم‌های اجتماعی-فنی برخی دیگر از روش‌شناسی‌ها برای سیستم‌های اجتماعی مبتنی بر مشارکت‌دهی ذی‌ربطان کاربرد دارد و دو مورد آن که متناسب با پیوست‌نگاری فرهنگی می‌باشد، در اینجا معرفی می‌شود.

برنامه‌ریزی تعاملی: سومین روش‌شناسی پیشنهادی برای اصلاح پیوست‌نگاری فرهنگی در مورد شیوه درگیرکردن ذی‌ربطان موضوع در تدوین پیوست فرهنگی می‌باشد، که در اینجا عوامل اصلی در شرکت‌های اپراتور و سازمان رگولاتورهستند. پیوست فرهنگی که توسط یک عده طراح خبره بیرونی تدوین شود، از منظر عوامل درگیر در موضوع کارآمد یا قابل اعتماد نیست و اجرایی نخواهد شد. روش‌شناسی «برنامه‌ریزی تعاملی[1]» راسل ایکاف[2] کمک می‌کند تا در یک محیط پیچیده و با مشارکت عوامل ذی‌ربط بر تعارضات ارزشی غلبه شود.

هدف برنامه طراحی آینده آرمانی اما دست‌یافتنی و ابداع شیوه‌هایی برای تحقق آن از طریق جلب مشارکت ذی‌ربطان است. به بیان دیگر تحلیل‌گر قرار نیست با الگوهای ریاضی آینده‌پژوهی سازمان را برای مواجهه با آینده آماده سازد، بلکه بناست تا به ذی‌ربطان کمک کند تا آینده مطلوب را طراحی کنند و برای تحقق آن بکوشند. (جکسون، ۱۳۹۳: ۱۸۹-۱۹۰)

برنامه‌ریزی تعاملی بر سه اصل بنا نهاده شده است که عبارتند از: ۱- مشارکت تمام ذی‌ربطان در فرایند برنامه‌ریزی ۲- استمرار یا تداوم با توجه به تغییر ارزش‌ها و شرایط و ۳- کل‌گرایی یعنی مشارکت بیشترین سطوح و اجزای سازمان به طور همزمان و پیوسته در برنامه‌ریزی. (جکسون، ۱۳۹۳: ۱۹۰ -۱۹۱)

مراحل این روش‌شناسی عبارت است از: ۱- صورت‌بندی آشفتگی که طی آن آینده احتمالی سازمان با تداوم وضع موجود (بدون استفاده از یک پیوست‌نگاری فرهنگی) ترسیم می‌شود تا مسائلی که می‌تواند منجر به ناپایداری و حتی زوال آن گردد، شناسایی شود و از این راه مشارکت‌کنندگان به ضرورت تغییر از طریق برنامه‌ریزی مجدد پی ببرند. ۲- برنامه‌ریزی برای اهداف: مشارکت‌کنندگان

1. Interactive Planning
2. Russel L. Ackoff

با تدوین مأموریت و چشم‌انداز درباره غایات، اهداف بلندمدت و کوتاه‌مدت (فرهنگی) به تفاهم می‌رسند و یک طرح آرمانی ترسیم می‌شود که باید از جهت فنی و عملیاتی قابل تحقق باشد و امکان بهبود مستمر را دارا باشد. این طرح شامل فهرست جامعی از ویژگی‌های مطلوب و نزدیک‌ترین تخمین قابل تحقق است. ۳- برنامه‌ریزی وسایل و منابع: سیاست‌ها، دستورالعمل‌ها و منابع نظیر پول، تجهیزات، افراد، مواد و اطلاعات جهت پیاده‌سازی طراحی مطلوب در راستای طرح آرمانی مشخص می‌شود. ۴- اجرا، پیاده‌سازی و کنترل برنامه. (جکسون: ۱۳۹۳، ۱۹۱-۱۹۴)

این کار سبب می‌شود که پیوست فرهنگی در جایگاه یک نقشه مهندسی فرهنگی برای بازطراحی سازمان قرار بگیرد و با چشم‌انداز سازمان گره بخورد و همه عوامل اصلی سازمان در آن از مرحله طراحی تا اجرا دخیل شوند.

روش‌شناسی سیستم‌های نرم[1]: این روش‌شناسی در خصوص سازمان‌های پیچیده اجتماعی که اهداف متنوعی را دنبال می‌کنند توسط پیتر چکلند[2] ارائه شد. (Jackson, 2019: 273) و در برابر روش‌شناسی سیستم‌های سخت با پیچیدگی‌های صرفا فنی نظیر پژوهش عملیاتی[3] و مهندسی سیستم[4] قرار می‌گیرد.

در چنین سیستم‌هایی به نظر چکلند هر کس از منظر خاص خود به موضوع می‌نگرد و در پی دستیابی به اهداف ویژه خود می‌باشد و غالباً تعریف رسمی یک مسئله مدیریتی نمی‌تواند راهگشا باشد. لذا برای تحلیل سیستم باید بتوان منظرهای افراد کلیدی دخیل را لحاظ کرد. (ویلیامز، ۱۹۹۳: ۳۲۶-۳۲۷)

بنابراین، برای تحلیل یک موقعیت منظرهای اصلی مرتبط با یک سیستم به‌طور جداگانه بررسی شود. هر منظر پیامدهای شناختی خاص خود را دارد و باید این نتایج در کنار یکدیگر قرار گیرد. اصول این روش‌شناسی عبارت است از ۱- ادراک موقعیت مسئله‌زا شامل افرادی هدفمند با جهان‌بینی مختلف که شیوه‌های ادراک متفاوت از سیستم دارند ۲- مدل‌هایی از فعالیت هدفمند

1. Soft Systems Methodology (SSM)
2. Checkland
3. Operational Research
4. System Engineering

که مبتنی بر منظرها و ادراک‌های متفاوت افراد ساخته می‌شود. ۳- استفاده از این مدل‌ها به‌عنوان منبع پرسش از موقعیت و ساختاردهی به تبادل نظر در مورد تغییراتی که از جهت فرهنگی مطلوب و میسر باشد. ۴- شناسایی حالت‌هایی که وضع مطلوب که افراد با ادراک مختلف در خصوص آن به تفاهم برسند. ۵- اجرای برنامه تغییر به منظور اصلاح وضعیت و ۶- شروع مجدد چرخه. (ویلیامز، ۱۹۹۳: ۳۲۷-۳۲۸)

مراحل این روش‌شناسی که البته حسب نظر پژوهشگر می‌تواند به اشکال متفاوتی اعمال گردد عبارتند از:

۱.شناسایی مسئله و موضوع مورد مطالعه شامل تعیین مرز سیستم و گردآوری داده‌های کمّی و کیفی از موقعیت،

۲.تهیه شرح اولیه و ساخت‌نیافته از موقعیت مورد مطالعه شامل توصیفاتی گویا از جنبه‌های مختلف سیستم اعم از ساختارها، فرایندها، فرهنگ سازمانی، افراد ذی‌نفع، تعارضات و ...،

۳.شناسایی منظرهای کلیدی مطالعه موقعیت؛ مراحل این فرایند که چکلند آن را اختصارا CATWOE نامیده عبارت است فرایند تبدیل، جهان بینی، مشتری، کنشگران، مالکان و محیط. سپس فرایند در قالب گزاره‌ای متشکل از چیستی، چگونگی و چرایی بیان می‌شود،

۴.تدوین شیوه درست عمل در موقعیت از منظرهای مختلف،

۵.مقایسه منظرها با یکدیگر در خصوص وضع موجود و مطلوب موقعیت،

۶.توسعه راه‌حل‌های مطلوب و میسر،

۷.اجرا با مشارکت ذی‌نفعان (ویلیامز، ۱۹۹۳: ۳۳۰-۳۳۷).

۱۰- جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در این مقاله با «فراارزشیابی بررسی کننده روش‌شناسی» مشخص شد که تقریباً همه مجموعه پژوهش‌ها و اسناد پیوست‌نگاری فرهنگی ارتباطات باندپهن که طی سال‌های ۱۳۹۰ تا ۱۳۹۵ تهیه شده است، نتوانسته‌اند همه موارد و مراحل مندرج در الگوی تیپ پیوست‌نگاری فرهنگی دبیرخانه شورای‌عالی انقلاب فرهنگی را مراعات کنند و به‌خصوص از حیث روش‌شناختی عمدتاً به مطالعات کتابخانه‌ای و گردآوری ارتکازات خبرگان غیرذی‌ربط بسنده کرده‌اند. البته آنها در مجموع

آسیب‌شناسی خوبی از نتایج فرهنگی ارتباطات باندپهن را برشمرده‌اند و نیز مجموعه متنوعی از راهکارهای کاهش پیامدهای منفی و افزایش پیامدهای مثبت را پیشنهاد کرده‌اند. با این حال، برای پیوست‌نگاری مطلوب نیاز به روش‌شناسی عملیاتی قوی‌تری می‌باشد.

در ادامه الگوی تیپ پیوست‌نگاری فرهنگی مورد بررسی و ارزشیابی قرار گرفت و ضعف‌های آن از حیث رویکرد انفعالی و متأثر تلقی کردن فرهنگ و نیز نگاه مکانیستی به رابطه پدیده‌ها با فرهنگ برشمرده شد. در خاتمه مجموعه‌ای از روش‌شناسی‌های اصلاحی برای پیوست‌نگاری ارتباطات باندپهن مبتنی بر تفکر سیستم‌های اجتماعی ـ فنی ارائه شد که عبارت بودند از «مدل شبکه کارآمدی سیستم» و «چشم‌اندازهای چندگانه» اولی عمدتا در معماری سیستم ارتباطات باندپهن بر اساس ارزش‌های فرهنگی به کار می‌رود، دومی برای تحلیل همه‌جانبه سطوح فنی، فردی و نهادی در سازمان موضوع پیوست‌نگاری از جمله جنبه‌های اقتصادی و اجتماعی آن به کار گرفته می‌شود.و همچنین دو روش‌شناسی «برنامه‌ریزی تعاملی» و «روش‌شناسی سیستم‌های نرم» برای پیوست‌نگاری فرهنگی سیستم‌های پیچیده اجتماعی پیشنهاد شد که برای مشارکت‌دهی ذی‌ربطان با ارزش‌ها و منافع متعارض در فرایند پیوست‌نگاری و ارتقای این سند به سطح سند تحول سازمانی مفید می‌باشد.

منابع

۱. ایکاف، راسل لینکلن(۱۳۷۵)، **برنامه‌ریزی تعاملی: مدیریت هماهنگ با تحول برای ساختن آینده سازمان**، ترجمه: سهراب خلیلی شورینی، تهران: کتاب ماد.

۲. ایمان، محمدتقی، و محمودرضا نوشادی(۱۳۹۰)، **تحلیل محتوای کیفی**، فصلنامه پژوهش، س۳، ش ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۰، ص ۱۵-۴۴.

۳. جکسون، مایک سی(۱۳۹۳)، **تفکر سیستمی، کل گرایی خلاق برای مدیران**، ترجمه: علی محمد احمدوند و غلام جاپلقیان، تهران: جهان جام جم.

۴. جمالی، محمدرضا، نجلا محقق و سمیه منصوریان (۱۳۹۴)، **تهیه و تدوین پیوست فرهنگی اجتماعی شبکه ملی اطلاعات**، تهران:پژوهشگاه ارتباطات و فناوری اطلاعات.

۵. خاری، حمیدرضا و همکاران(۱۳۹۳)، **تهیه و تدوین پیوست فرهنگی پروانه اپراتورهای ارتباطات باندپهن**، تهران:پژوهشگاه ارتباطات و فناوری اطلاعات.

۶. دبیرخانه شورای‌عالی انقلاب فرهنگی،(۱۳۹۲)، **سند نقشه مهندسی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران**، تهران.

۷. رایتل،(۱۳۹۲)، **پیش نویس نقشه مهندسی فرهنگی شرکت خدمات ارتباطی رایتل**، واحد مدیریت فرهنگی، تهران.

۸. رضایی، عبدالعلی(۱۳۸۹)، **الگوی تیپ پیوست فرهنگی**، تهران: دبیرخانه شورای‌عالی انقلاب فرهنگی.

۹. رضایی، عبدالعلی، و مهدی اسلامی،(۱۳۹۰)، **بررسی تأثیرات فرهنگی فناوری اطلاعات و ارتباطات**، تهران: دبیرخانه شورای‌عالی انقلاب فرهنگی.

۱۰. رضایی، عبدالعلی،(۱۳۹۱)، **الگوی عملیاتی پیوست فرهنگی «محتوا، سازمان و برنامه»**، فصلی از کتاب پیوست فرهنگی از مفهوم تا روش به کوشش سیدمجید امامی؛ تهران: دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام).

۱۱. شورای‌عالی انقلاب فرهنگی(۱۳۹۲)، نظام‌نامه پیوست فرهنگی، تهران.

۱۲. شورای‌عالی فضای مجازی(۱۳۹۲)، **تعریف و الزامات شبکه ملی اطلاعات**، تهران.

۱۳. مرکز بررسی های استراتژیک ریاست جمهوری(۱۳۹۳)، **پیوست فرهنگی و اجتماعی اپراتورهای ارتباطات**، تهران.

۱۴. مرکز ملی فضای مجازی(۱۳۹۳)، **پیوست فرهنگی ارتباطات باندپهن سیار**، تهران.

۱۵. مرکز ملی فضای مجازی(۱۳۹۵)، **پیوست فرهنگی شبکه‌های ارتباطی، کمیسیون عالی ارتقای محتوا**، تهران.

۱۶. ورماس، پیتر، مارتین فرنس، ویبو هاوکس و پیتر کروس(۱۳۹۱)، **رویکردی در فلسفه تکنولوژی**، ترجمه: مصطفی تقوی و فرخ طاطایی، تهران:آمه.

۱۷. ویلیامز، باب و ریچارد هاملبرونر(۱۳۹۳)، **روش‌های کاربردی در تفکر سیستمی**، ترجمه: عادل آذر و سعید جهانیان، تهران:صفار.

۱۸. هاشمی، محمدساجد(۱۳۹۵)، **پیوست فرهنگی شبکه ملی اطلاعات با تأکید بر ابعاد هویتی کاربران**، پایان نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام).

19. Broadband commission for sustainable development, 2018, ITU an UNESCO, ITU publication, September 2018.

20. Cooper, Harris, 2017, Research Synthesis and Meta-Analysis, a step by step approach, 5th edition, Sage publication.

21. Dunn, William, 2012, Public Policy Analysis, 5th Ed, Boston, Pearson.

22. Jackson, Michael C., 2019, Critical Systems Thinking and the Management of Complexity, John Wiley and Sons.
23. Whitworth, Brian, and Aldo de Moor, 2009, Handbook of research on socio-technical design and social networking systems, publisher:Information Science Reference.
24. Wollmann, Hellmut, 2007, Policy Evaluation and Evaluation research, In: Fischer, F., Miller, G, and Sidney, M.S., Handbook of Public Policy Analysis: Theory, Practice and Methods, Boca Raton: CRC/Taylor & Francis.

پانویس:

سوابق نویسنده مسئول این مقاله در موضوع:

در سال ۱۳۹۳ نویسنده مسؤول این مقاله به عنوان کارشناس کارگروه فرهنگی اجتماعی مرکز ملی فضای مجازی و نیز همکار پروژه پیوستنگاری پژوهشگاه ارتباطات و فناوری اطلاعات فعالیت میکرد و سیر کسب دانش و مهارت پیوستنگاری را از خلال مشارکت در پروژه پیوست نگاری فرهنگی ارتباطات باندپهن همراه آغاز کرد.

به هر حال، نقطه عطف این فعالیتها همکاری با دو پروژه تدوین پیوست فرهنگی ارتباطات باندپهن همراه و پیوست فرهنگی شبکه ملی اطلاعات در پژوهشگاه ارتباطات و فناوری اطلاعات بود، که طی آن مشکلاتی در روش تحقیق و الگوی پیوستنگاری مشخص شد.

در سال های ۱۳۹۴ تا ۱۳۹۶ تیم جدیدی متشکل از نویسنده و کارشناسان خبره برای تهیه نسخه نهایی پیوست فرهنگی ارتباطات باندپهن و همچنین نظامنامه پیوستنگاری طرحها و پروژههای فضای مجازی تلاش نمود، که ماحصل آن در قالب دو سند به تصویب کمیسیون عالی ارتقای محتوای شورای‌عالی فضای مجازی رسید. همزمان نویسنده مسؤول در جلسات مربوط به پیوستنگاری فرهنگی که به همت دکتر حسن بنیانیان، رئیس کمیسیون فرهنگی شورایعالی انقلاب فرهنگی، و با شرکت نمایندگان فرهنگی و اجتماعی از دستگاههای مختلف تشکیل میشد، شرکت میکرد و در هر جلسه تجارب پیوستنگاری فرهنگی و اجتماعی یکی از دستگاهها ارائه و ارزشیابی میشد.

مفهوم «فرهنگ» در گفتمان‌های سیاست‌گذاری فرهنگی

حسین سوزنچی[۱] محمد پورکیانی[۲]

چکیده

مقاله حاضر به نشان دادن تناسب رویکردهایی گوناگون مفهوم «فرهنگ» با گفتمان‌های سیاست‌گذاری فرهنگی پرداخته و از این رو امکان شناخت و نقد بنیادین این گفتمان‌ها را فراهم می‌کند. بدین منظور از روش کتابخانه‌ای برای جمع‌آوری داده‌ها و روش گونه‌شناسی برای دسته‌بندی و تحلیل داده‌ها استفاده شده است. بر اساس مطالعه ادبیات سیاست‌گذاری، چهار گفتمان برجسته کنترل فرهنگی، تصدی فرهنگی، رهاسازی فرهنگی و خدمت فرهنگی به عنوان چهارکلان رویکرد سیاست‌گذاری فرهنگی معرفی شده است. از این سو بررسی تعاریف گوناگون «فرهنگ»، نشان از دو کلان رویکرد «جزءنگر» و «فراگیر» در فرهنگ دارد که هر کدام از آن‌ها اقسام گوناگونی را شامل می‌شوند. در میان گفتمان‌های سیاست‌گذاری فرهنگی، سه گفتمان اول(کنترل فرهنگی، تصدی‌گری فرهنگی، رهاسازی فرهنگی) رویکرد «جزءنگر» به فرهنگ دارند. در این میان گفتمان کنترل فرهنگی، فرهنگ را امری مضرّ توصیف کرده و با رویکرد «فرهنگ به مثابه زندان ذهن» بیشترین تناسب را دارد، در مقابل، گفتمان تصدی‌گری(دولت) و رهاسازی(بازار)، به کارآمدی فرهنگ توجه دارند. نهایتاً گفتمان پست مدرن به تعاریف ذره‌ای و سیال از فرهنگ نزدیک شده و از رویکرد «فراگیر» به «فرهنگ روزمره» سخن می‌گوید. دو رویکرد کلان «جزءنگر» و «فراگیر» به فرهنگ، امکان امتداد برای تأسیس گفتمان سیاستگذاری فرهنگی ایران را نخواهند داشت، چرا که رویکرد جزءنگر از واقعیت فرهنگی موجود غفلت می‌کند و رویکرد زندگی فراگیر به آرمان‌ها توجه نمی‌کند. در صورتی که «تعالی فرهنگی در بستر زندگی انضمامی» اصل اساسی گفتمان مطلوب سیاست‌گذاری دینی است.

واژگان کلیدی

واژگان کلیدی: گفتمان سیاست‌گذاری فرهنگی، فرهنگ، رویکرد جزءنگر فرهنگ، رویکرد فراگیر فرهنگ

۱. دانشیار دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام souzanchi@gmail.com
۲. دانشجوی دکتری سیاست گذاری فرهنگی دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام و مدیر گروه سیاست گذاری فرهنگی پژوهشکده فرهنگ و هنر اسلامی m.poorkiani@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۵/۲۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۲۳

۱- مقدمه

هر نظریه برای شکل‌گیری و تکوین تاریخی خود از برخی مبانی معرفتی بهره می‌برد. مبانی معرفتی با آن که در تکوین تاریخی نظریات دخیل هستند، ارتباطات منطقی نفس‌الامری نیز با نظریه دارند. مجموعه مبانی و اصول موضوعه‌ای که نظریه علمی براساس آنها شکل می‌گیرد، چهارچوب ومسیری را برای تکوین علم پدید می‌آورد که از آن باعنوان روش‌شناسی بنیادین می‌توان یاد کرد(پارسانیا، ۱۳۹۲) در نظریه‌های سیاست‌گذاری فرهنگی نیز ارتباط مبانی با نظریه‌ها قابل تحقیق می‌باشد. با این روش ضمن اینکه «فهم»، «نقد» و «اصلاح» نظریه‌ها ممکن می‌شود، تأثیرات ضمنی این نظریه‌ها نیز مشخص می‌گردد. چرا که با فرض تناسب نظریه‌ها با مبانی، تمام آثار آن مبانی در نظریه‌ها نیز وجود خواهد داشت و تغییر نظریه‌ها نیز با تغییر مبانی گره خواهد خورد. بررسی «مفاهیم بنیادین» یک نظریه می‌تواند مبانی آن نظریه را آشکار کند. مفهوم بنیادین «فرهنگ» در نظریه‌های سیاست‌گذاری فرهنگی، از جمله بنیان‌هایی است که سوگیری مبنایی آن نظریه‌ها را آشکار کرده و امکان قضاوت را فراهم می‌کند.(رجب زاده، ۱۳۷۹) از این رو مقاله حاضر به ارتباط رویکردهای گوناگون مفهوم «فرهنگ» با گفتمان‌های سیاست‌گذاری فرهنگی پرداخته و این ارتباط بنیادین را نشان می‌دهد. اگر چه در کتاب‌های گوناگون به تعاریف متعدد فرهنگ پرداخته شده است ولی دسته بندی کلان از این رویکردها و نشان دادن ارتباط آن‌ها با گفتمان‌های فرهنگی از ویژگی‌های مقاله حاضر می‌باشد.

۲- گفتمان‌های سیاست‌گذاری فرهنگی

بر اساس مباحث فوق و نیز سایر متغیرهای تاریخی سیاست‌گذاری، چهار گفتمان کلان که میدان عملی سیاست‌گذاری فرهنگی را شکل داده اند می‌توان شمرد:

۲-۱- رویکردکنترل فرهنگی در سیاست‌گذاری فرهنگی(سوسیالیستی)

رویکرد کنترل فرهنگی با نقد سیاست‌های فرهنگی جوامع سرمایه دار آغاز شد. از نظر این رویکرد منطق سرمایه‌داری منجر به کنترل زندگی افراد جامعه می‌شود. این کنترل فراگیر نه فقط در محل کار بلکه در حریم زندگی خانوادگی و فراغت نیز وجود دارد. به اعتقاد مارکس قدرت بورژوازی در دوره انقلاب صنعتی تبدیل به توانایی تازه‌ای برای تحمیل تصویر و روایت

خاصی از واقعیت به زندگی روزمره طبقه کارگر شده بود. به پیروی از مارکس، مکتب فرانکفورت نیز معتقد بود که سرمایه‌داری پسین با استفاده از لذت‌های وسوسه‌انگیز محصولات فرهنگی توده‌ای، این نظام «کنترل» را چنان ظریف‌تر و پالایش یافته‌تر می‌کند که توده‌ها را فریفته و مدهوش این نظام مصرفی سرمایه‌داری می‌سازد.(بنت، ۱۳۹۳: ۲۹) ولی آنچه در عمل توسط رویکرد سوسیالیستی انجام شد، نوع شدیدتری از کنترل فرهنگی بود. چرا که سوسیالیسم برای مدیریت جامعه نوعی رژیم توتالیتر ایجاد کرد. نظام توتالیتر یک ایدئولوژی کلی را قبول کرده و بر اساس آن بخش‌های اقتصادی و فرهنگی و اجتماعی و سیاسی را منحصر در آن ایدئولوژی می‌کند. سیاست‌گذاری فرهنگی چنین نظام‌هایی با کنترل خانه، مدرسه، مطبوعات، رادیو، سینما، مسجد و کلیسا و ... صورت می‌گیرد. در نتیجه افراد در یک چهارچوب تعیین شده‌ای قرار داشته و کمتر امکان جوشش و عاملیت در فرهنگ دارند. ارنست گلنر نتیجه نهایی این رویکرد را چنین بیان می‌کند: «نظام کمونیستی نه تنها نتوانست یک انسان اجتماعی جدید ایجاد کند، فردی که از حرص خودخواهانه، رقابت‌جویی و بت‌انگاری کالایی که آرزوی مارکسیست‌ها بود، آزاد باشد، بلکه کسانی را پرورش داد ایزوله، غیراخلاقی، افرادی بی نهایت بدبین، ماهر در دوپهلو حرف زدن و منظم و مرتب در درون سیستم که ناتوان از فعالیت مؤثر بودند.»(فاضلی،۱۳۹۲: ۲۱۴) این رویکرد مسئولیت فرهنگ را بر دوش دولت قرار داده و از ساختار مرکزگرا استفاده می‌کند و از این رو با رویکردهای تصدی‌گری(گفتمان دولت‌مدار) همراه می‌شود. از طرفی بر مبنای ایدئولوژیک خود اساساً به فرهنگ خوش‌بین نبوده و آن را مایه تخدیر و شیء‌وارگی افراد می‌داند. در نتیجه برخلاف رویکردهای تصدی‌گری دولتی، رویکرد کنترل فرهنگی منجر به بستگی و انسداد فرهنگی شده و به رویکرد ضدفرهنگی تبدیل می‌شود.

۲-۲- رویکرد تصدی‌گری در سیاست‌گذاری فرهنگی(دولت)

این رویکرد با رویکرد مدیریت دولتی سنتی تناسب دارد. اداره امور عمومی[1] بر پایه الگوی کلاسیک یا سلسله مراتبی از مصادیق مدیریت دولتی قدیم است که نشانه‌های آن را می‌توان در عصر ناپلئون در فرانسه، بلژیک، هلند، ایتالیا، یونان و مجارستان یافت. اعمال اقتدار دولت بر تمام بخش‌ها و قلمرو

1. Public Administration

جغرافیایی کشور، سیطره و نفوذ ساختارهای سلسله مراتبی خشک در سراسر کشور، یکپارچگی مقررات و رویه‌های کاری، تفکیک سیاست از اداره و محدود شدن اداره به نقش‌ها و کارکردهای اجرایی، کنترل‌های شدید قضایی، مالی و سیاسی در دیوان سالاری دولتی از مشخصات اصلی الگوی قدیم مدیریت دولتی هستند. مبانی نظری این رویکرد را باید در نظریه دیوان‌سالاری ماکس وبر، اصلاحات اداری نورث کوت-تری ولیان در انگلستان و آراء وودرو ویلسون در آمریکا جستجو کرد. (فاضلی،۱۳۹۴: ۴۷-۴۸)

۲-۳- رویکرد رهاسازی در سیاست‌گذاری فرهنگی(بازار)

فاصله سال‌های دهه ۱۹۲۰ تا اوایل دهه ۱۹۷۰ به عصر طلایی مدیریت دولتی سنتی معروف است. از دهه های ۱۹۷۰ به بعد، الگوی سنتی مدیریت دولتی به خاطر انعطاف‌ناپذیری و گستردگی بخش دولت، ضعف سازمان‌های دولتی در تأمین انتظارات و نیازهای شهروندان و کاهش اعتماد عمومی مردم به دستگاه اداری با انتقادهای زیادی مواجه شد. از دهه ۱۹۷۰ در ادبیات مدیریت، اداره امور دولتی[1] به مدیریت دولتی[2] تغییر نام یافته است. در این حوزه جدید که با قالب‌های دولتی نوین، مدیریت‌گرایی، مدیریت دولتی بازارگرا و دولت کارآفرین همسو است، مرزبندی‌های مدیریت دولتی و مدیریت بنگاه‌های بازرگانی، کم اهمیت قلمداد و بر بکارگیری فنون مدیریت بازرگانی در اداره بخش عمومی، خصوصی‌سازی خدمات عمومی، کاهش تصدی‌گری دولت و اداره سازمان‌های دولتی به سبک بنگاه‌های خصوصی توجه می‌شود. این مدل ابتدا در کشورهای آمریکا، انگلستان، نیوزیلند و کانادا و بعضی کشورهای اروپایی شکل گرفته و بعدها از اقبال جهانی برخوردار گردید. در این الگو دولت از اشاعه فرهنگ وابسته‌سازی و قیمومیّت مردم روی برمی‌گرداند و بسیاری از خدماتی که خود رأساً تدارک می‌دید، از طریق بنگاه‌های خصوصی و مشارکت مردم و با عقد قرارداد فراهم می‌کند. همچنین دولت از اعمال شدید و گسترده قانون می‌کاهد و به سوی ایجاد حق انتخاب برای شهروندان و مقررات‌زدایی و آزادسازی گرایش پیدا می‌کند (دانایی فرد، ۱۳۹۰: ۱۱۸). اصول و عناصری که در نمودار زیر نشان داده شده است در مدیریت دولتی نوین[3] جهت کاهش اندازه و گستره فعالیت‌های دولت تاکید می‌شوند.(یعقوبی: ۳۹).

1. Public Administration
2. Public Management
3. New Public Management

۲-٤- رویکرد خدمت‌رسانی در سیاست‌گذاری فرهنگی(پسامدرن)

با گذر زمان ایرادات مدل مدیریت دولتی نوین نیز آشکار شد. مدیریت دولتی نوین بر عقلانیت ابزاری و اقتصادی متمرکز بود و با کاهش دخالت دولت و اجرای سیاست خصوصی‌سازی و اتکای صرف به عوامل بازار، وظیفه و کارکرد توزیعی دولت‌ها و عدالت اجتماعی را خدشه دار کرده بود. حضور قدرتمند جامعه مدنی یا همان بخش سوم در دهه پایانی قرن بیستم و آغازه هزاره سوم میلادی، و ضرورت همکاری و جلب مشارکت شهروندان در اداره امور عمومی جامعه نشان می‌داد که نوعی انتقال از گفتمان مدیریت دولتی نوین به گفتمان جدیدی در حال شکل‌گیری است که بعداً با عنوان حکمرانی خوب از آن یاد شد. در حکمرانی خوب مرزهای سه‌گانه جامعه یعنی بخش عمومی، خصوصی و جامعه مدنی کمرنگ شده و شبکه‌هایی برای اتصال این سه شکل می‌گیرد. حکمرانی، مفهومی وسیع‌تر از حکومت دارد و آن حاصل همبستگی و تعامل اقدامات و رفتارهای بازیگران بخش‌های مختلف جامعه است. در این رویکرد مفاهیمی مانند مشارکت، قانون مداری، شفافیت، جوابگویی، اجماع، عدالت، اثربخشی و کارآیی، پاسخگویی، افق راهبردی و مانند آن برجسته شده و شاخص حکمرانی می‌شوند. اندیشمندان مدیریت دولتی مانند استیوریر، می‌هن و دنهارت به مقایسه و توصیف این سه پارادایم پرداخته‌اند.(سالارزهی، حبیب الله، حبیب ابراهیم پور، ۱۳۹۱: ۴۳-۶۲) (مک گوییگان، ۱۳۸۸: ۱۴۴- ۱۲۵)

این مدل مدیریتی بستر رشد رویکردهای پسامدرن در سیاست‌گذاری فرهنگی را ایجاد می‌کند.[1] در رویکرد پسامدرن، فرهنگ‌های متکثّر، اصل و اساس حیات انسانی دانسته شده و از وجه تبعی و ابزاری فرهنگ کاسته می‌شود. فرهنگ دیگر به‌عنوان ابزار توسعه سیاسی و یا ابزار توسعه اقتصادی مطرح نبوده و خود فرهنگ موضوعیت پیدا می‌کند. از این رو در این گفتمان اولاً فرهنگ ابزارتوسعه بخش دیگری نبوده و خود محور جامعه قرار می‌گیرد، ثانیاً فرهنگ گسترده‌تر تعریف شده و کل زندگی انسانی را شامل می‌شود.(کین، ۱۹۹۸) از توضیحات فوق درباره انتشار فرهنگ، قدرت و سیاست در زندگی روزمره چنین می‌توان برداشت کرد که ایده اصلی رویکرد

۱. مک گوئیگان مشخصا رویکرد ارتباطی هابرماس را به مدل خدمات عمومی نوین(New Public Service) ارتباط می‌دهد، ولی در اینجا به تناسب رویکرد پسامدرن با خدمات عمومی نوبن توجه شده است. (مک گوییگان، ۱۳۸۸: ۱۲۵)

پسامدرنیسم، سیاست تفاوت خواهد بود. بدین معنا که سیاست فرهنگی پسامدرنیسم از امرِ موقت، سیال، چندگانه، نسبی‌گرا و برابری‌خواه حمایت کرده و آن را از سایه سنگین دین، سنت، تاریخ و متافیزیک رها می‌سازد. هدف سیاست‌گذاری ایجاد بستری است که همه افراد بتوانند قابلیت‌ها، توانایی‌ها، تجربه‌ها و تفاوت‌هایشان را ظاهر کنند. ایجاد فضای گفتگوی وسیع از طریق تکنولوژی‌های ارتباطی زمینه رسیدن به این هدف را فراهم کرد. بنابراین ابزار اصلی این پارادایم، تکنولوژی‌های ارتباطی و رسانه‌ای هستند که فرهنگ گفتگو را مورد توجه قرار می‌دهند. با اهمیت یافتن تکنولوژی‌های ارتباطی، زبان، رسانه، تصویر، نماد و نشانه، کنشگری انسان‌ها برای بازتولید فرهنگ به بالاترین سطح می‌رسد.(سیدمن، ۱۳۸۶: ۲۳۲-فاضلی، ۱۳۹۴: ۵۵)

۳- مفهوم فرهنگ در گفتمان‌های سیاست‌گذاری فرهنگی

این بخش به توصیف و تحلیل مهمترین رویکردهای مواجهه با مفهوم «فرهنگ» می‌پردازیم. تاریخ و کاربرد این اصطلاح پیچیده را می‌توان در کارهای کروئبر و کلاکهون[1] و نیز کارهای ویلیامز[2] مطالعه کرد. با توجه به تعدّد و ابهام زیاد تعاریف فرهنگی، شمارش این رویکردها چندان ممکن نیست، از این رو تلاش ما این است که دو رویکرد کلان فرهنگی را توضیح داده و تناسب گفتمان‌های سیاست‌گذاری فرهنگی با آن‌ها را بیان کنیم. به :طور کلی مجموعه:ای از علایق(گرایش)، آگاهی:ها(دانش) و رفتارهای جمعی به‌عنوان تعریف فرهنگ بیان می‌شود، اما مهمتر از تعریف فرهنگ، توجه به رویکردی است که در تعریف فرهنگ وجود دارد و مبنای مباحث بعدی خواهد بود. در میان رویکردهای گوناگونی که در میان دانشمندان رشته‌های مختلف به فرهنگ شده است(آشوری، ۱۳۸۵)، دوگانه‌ای که ما بدان اشاره می‌کنیم عبارت است از ۱.رویکرد «جزءنگر» به فرهنگ ۲. رویکرد «فراگیر» به فرهنگ. در نگرش جزءنگر، فرهنگ و مسائل و موضوعات آن جدای از مسائل و موضوعات حوزه‌های سیاست و اقتصاد جامعه بوده و هم عرض هم قرار می‌گیرند. اما هنگامی که مفهوم کلان فرهنگ، موضوع بحث باشد، در حقیقت نوع نگاه به فرهنگ، نگاه فراگیر خواهد بود. در این نگاه، فرهنگ تنها به بخشی از جامعه اطلاق نشده و در

1. kroeber & klucko
2. williams

سطح کلان مطرح شده است. در این صورت می‌توان گفت مفهوم فرهنگ با معنایی گسترده‌تر و فراگیر در تمامی موضوعات علوم اجتماعی؛ مانند مردم‌شناسی، جامعه‌شناسی، تاریخ و... به‌کار رفته است. به عبارت دیگر، همچنانکه رسانه‌ها و ابزارهای ارتباطی و... فرهنگ‌ساز می‌باشند، محیط‌ها و ساختارهای اجتماعی، علم و تکنیک هم فرهنگ‌ساز هستند. (باقری، ۱۳۹۴: ۱۷۵-۱۸۰)

۳-۱- رویکرد «جزءنگر» به فرهنگ

در این رویکرد اولاً با توجه به اصل «کل‌گرایی»، افراد به نحو ناخودآگاه، مجبور[۱] به پذیرش نوع واحدی از فرهنگ شده و از کنشگری خلاقانه فاصله می‌گیرند، ثانیاً این فرهنگ واحد، خود مختار نبوده و تحت تاثیر سایر حوزه‌های اجتماعی مانند سیاست و اقتصاد می‌باشد. این اصول موجب می‌شود اندیشمندان از «بخش» فرهنگ در کنار سایر بخش‌ها نام برده و از امکان مدیریت آن سخن بگویند.

تأثیر انقلاب صنعتی و شهری شدن بر زندگی اجتماعی در طول سده‌های هجدهم و نوزدهم، اهمیت زیادی در شکل‌گیری نخستین رهیافت‌ها به درک جامعه داشت. تفسیرهای اولیه درباره این تغییر اجتماعی پرشتاب با استفاده از دیدگاه سیستمی به عمل می‌آمد که مدعی بود جنبه‌های بدیهی انگاشته زندگی روزمره محصول نیروهای ساختاری است که ورای آگاهی کنشگران اجتماعی عمل می‌کنند. رهیافت‌های مبتنی بر نظریه سیستم‌ها با ساختن مدل‌های نظری پیچیده، کنش اجتماعی را به‌عنوان نتیجه و محصول فرایندهای ساختاریِ بنیادینی تبیین می‌کردند که تصور می‌رفت تأثیر آنها بر سوژه فردی با تأثیر قوانین حاکم بر رفتار ابژه‌های دنیای طبیعی، قابل مقایسه باشد. از همین رو گاردینر می‌گوید: «کنشگران اجتماعی عملاً عروسک‌های فرهنگی‌اند که نقش‌های اجتماعی و هنجارهای رفتاری را (خواه مبتنی بر وفاق باشد خواه بازتاب منافع طبقاتی خاص) منفعلانه درونی می‌کنند و به این ترتیب، در جهت تولید ساختارها و نهادهای اجتماعی عمل می‌کنند، که عمدتاً به‌صورت خودکار و ناخواسته انجام می‌گیرد».(بنت، ۱۳۹۳: ۸) در میان رهیافت‌های سیستمی دو رهیافت عمده وجود دارد که به آثار دو نظریه‌پرداز بنیان‌گذار

---

۱. البته این اجبار دارای درجاتی است و همواره درجه‌ای از اختیار برای انسان وجود دارد. کمااینکه منظور از «واحد» بودن فرهنگ نیز وحدت نسبی می‌باشد.ر.ک: کرایب، ۱۳۹۱: ۶۹

یعنی امیل دورکیم و کارل مارکس مربوط می‌شود. از نظر دورکیم، هدف و مقصود سیستم یا نظام اجتماعی، آفریدن نظم از طریق اجماع و وفاق است. مارکس نیز معتقد بود که هدف نظام اجتماعی فرونشاندن تضاد میان طبقات اجتماعی است که از توزیع نابرابر ثروت و قدرت در جوامع سرمایه‌داریِ رو به رشد ناشی می‌شود. بنا به استدلال مارکس، بقای سرمایه‌داری صنعتی وابسته به قبولاندن «نظم طبیعی امور» است که نمی‌گذارد طبقه کارگر ماهیت راستین اوضاع و شرایط اقتصادی-اجتماعی خود را دریابد.(همان:۹) در این رویکرد این امکان وجود دارد که برخی اجزا و ابعاد جامعه مستقل از فرهنگ بررسی شده و فرهنگ به‌عنوان یک «بخش» از کل جامعه در نظر گرفته شود. بر این اساس مناسب‌تر است برخی حوزه‌های زندگی اجتماعی به‌عنوان سیاسی یا اقتصادی دانسته شود تا فرهنگی و از این رو در تحلیل‌های اجتماعی، جدای از فرهنگ و بلکه زیربنای فرهنگ تصور شوند. بر این اساس رویکردی در مطالعات اجتماعی ایجاد شد که فرهنگ را به‌عنوان بخشی مستقل از سایر بخش‌های جامعه بررسی می‌کند. خواه این بخش به‌تبع سایر بخش‌های جامعه ایجاد شده باشد(دورکیم و مارکس) و یا از سایر بخش‌های جامعه استقلال داشته باشد[1](پارسونز و آلتوسر) رویکرد جزءنگر به فرهنگ، برگرفته از نگاه کلاسیک علوم اجتماعی است که نظریه پردازانی مانند دورکیم، مارکس و پارسونز آن را ارائه کرده‌اند.

در این رویکرد فرهنگ به همه اقشار جامعه مربوط می‌شود و ارزش‌های عمومی را در بر می‌گیرد، ولی در نهایت با توجه به تصویر بخشی و تقلیل گرایانه‌ای که از فرهنگ ایجاد می‌شود، عملاً تغییر فرهنگ، مربوط به خواص و نخبگانی شده که امکان ارتباط مؤثر با نهادهای سیاسی را دارا می‌باشند. کسانی که در بخش فرهنگ، متصدّی حفظ ارزش‌های اجتماعی می‌باشند(رویکردهای کارکردگرایی) و یا متعلق به یک طبقه خاص اقتصادی باشند(رویکردهای انتقادی)، مسئولیت فرهنگ جامعه را برعهده خواهند داشت. به‌عنوان مثال گرامشی به‌عنوان یکی از اندیشمندان انتقادی، معتقد بود روشنفکران ارگانیک[2] مانند روزنامه‌نگاران در یک همکاری با حاکمان، بلوک هژمونیک[3] را شکل داده و بن‌مایه‌های فرهنگی غالبی برای نابرابری و بی‌عدالتی ایجاد می‌کنند.

1. relative autonomy
2. Organic intellectuals
3. Hegemonic bloc

گرامشی امیدوار بود با ائتلاف روشنفکران و پرولتاریا یک جبهه همبستگی در تقابل با جبهه حاکم پدید آید. گرامشی معتقد بود که نیروی چپ باید بکوشد تا فعالیت‌های نیروهای هژمونیک را در هم بشکند.(اسمیت، ۱۳۸۳: ۷۱و۷۳و۸۰) بدین‌صورت نگاه جزءنگر به فرهنگ در تعیین فعالین فرهنگی نیز خود را نشان داده و فرهنگ را از کنشگران متنوع و خُرد میدانی فاصله می‌دهد.

رویکرد جزءنگر به فرهنگ به دو نوع تقسیم می‌شود. نوع اول تصویر بدبینانه‌ای به فرهنگ داشته و آن را مایه ضرر و خوبیگانگی انسان‌ها می‌داند. فرهنگ مانند زندانی است که اذهان عامه جامعه را در خود محصور کرده و امکان رهایی را از آن‌ها سلب کرده است. نوع دوم از فواید و کارآمدی فرهنگ گفته و آن را ابزار توسعه سیاسی و اقتصادی می‌داند. بدین صورت که با نقشی که فرهنگ در ایجاد آراء و ارزش‌ها و استانداردها خواهد داشت، ذهنیت جامعه به وحدت و انسجامی برای پذیرش اهداف سایر بخش‌ها خواهد رسید. در این صورت، سیاست‌های فرهنگی به‌عنوان ابزار و وسیله‌ای جهت رسیدن به اهداف حوزه‌های غیرفرهنگی می‌باشند. این خدمت فرهنگی می‌تواند منجر به رونق سیاسی(در توسعه سیاسی) و یا رونق اقتصادی(در توسعه اقتصادی)شود. مثلاً در توسعه اقتصادی با سرمایه‌گذاری فرهنگی در احداث پارک، نمایشگاه نقاشی، تبلیغات تجاری و.... برای سودجویی اقتصادی استفاده می‌گردد.

۳-۱-۱- رویکرد اول: فرهنگ به مثابه زندان ذهن

این رویکرد به فرهنگ، در اندیشه مارکسیسم آغاز می‌شود. درنگاه مارکسیستی فرهنگ محصول ایدئولوژی است که هردوی آن‌ها در مقابل زیربنای اقتصادی، روبنا محسوب می‌شوند. زیربنا مرکب از نیروهای تولید و روابط تولید است و روبنا مرکب از نهادهای فرهنگی، آموزشی، حقوقی و سیاسی است و همین نهادها اشکال خاصی از آگاهی اجتماعی مانند آگاهی مذهبی، اخلاقی، فلسفی و فرهنگی را ایجاد می‌کنند. بر این اساس تنها آن دسته از فرآورده‌های فرهنگی تداوم می‌یابند که با منافع و علائق آن طبقه هماهنگ باشند.[1] بنابراین فرهنگ تحت سلطه طبقه حاکم بوده و جهت حفظ منافع آن‌ها تولید می‌شود.(بشیریه، ۱۳۷۹: ۱۷-۲۰)

---

۱. در مورد ارتباط زیربنای اقتصادی و روبنای فرهنگی اشکال مختلفی بیان شده است: رابطه علت و معلولی و دترمینیسم اقتصادی، تعیین حدود ساختاری و چهارچوب کلی فرهنگ توسط اقتصاد و نیز رابطه دیالکتیکی میان آن‌ها از جمله این روابط است.

طبق استدلال مارکس، ادامه حیات سرمایه‌داری صنعتی به استقرار نوعی «نظم طبیعی» (طبیعی نشان دادن وضع موجود) وابسته بود که با تحمیل سلسله مراتب اجتماعی و بازداشتن طبقه کارگر از درک و دریافت ماهیت حقیقی استثمار اقتصادی و اجتماعی شأن به دست بورژوازی، مقدور می‌شد. بنا به استدلال مارکس، طبقه کارگر به واسطه فرودستی اجتماعی-اقتصادی‌اش، اسیر نوعی سلطه ایدئولوژیکی نیز شد که ناشی از توانایی بورژوازی در برساختن شکل خاصی از واقعیت اجتماعی بود که در آن کارگران فرمانبرداران و خادمان نیازهای سرمایه‌داری به شمار می‌آمدند و خودشان نیز همین‌گونه می‌پنداشتند. بنابراین، تجربه فرهنگ روزمره طبقه کارگر چیزی بیش از پیامد فرعی استثمار اقتصادی ایشان نبود، استثماری که هسته یا «زیربنای» اقتصادی جامعه بود که از نظر مارکس در نهادهای فرهنگی یا «روبنا» انعکاس می‌یافت. بنابراین، از نظر مارکس فرهنگ جامعه سرمایه‌داری چیزی بیش از شعبده‌ای ماهرانه و ابزاری در دست طبقه حاکم برای استثمار اقتصادی و ایدئولوژیک طبقه کارگر نیست.(بنت، ۱۳۹۳: ۲۱-۲۲)

نظریه‌های انتقادی متأخر از کم توجهی مارکس به فرهنگ انتقاد کرده و اهمیت فرهنگ را بیشتر نشان دادند. به نظر آنها جوهر سرمایه‌داری مدرن کنترل اجتماعی و جلوگیری از دگرگونی‌های بنیادی است و فرهنگ مدرن عامل این کنترل و سلطه شمرده می‌شود. این ایده در لویی آلتوسر(۱۹۱۸-۱۹۹۰) با مفهوم «ایدئولوژی»، در ماکس هورکهایمر(۱۸۹۵-۱۹۷۳) و تئودور آدورنو(۱۹۰۳-۱۹۶۹) با اصطلاح «صنعت فرهنگ» و در والتر بنیامین(۱۸۹۲-۱۹۴۰) با اصطلاح «بازتولید مکانیکی» تکرار شده است. از دیدگاه پیروان مکتب فرانکفورت، فرهنگ عمومی اساساً فرهنگی تجاری یا تجارت زده است. این فرهنگ به صورت انبوه توسط تکنوکرات‌ها و سرمایه‌دارها تولید شده و توسط توده‌های منفعل مصرف می‌شود. این نوع از فرهنگ در رویکرد انتقادی با عنوان فرهنگ عامه[1] یا توده‌ای[2] معرفی می‌شود. فرهنگ عامه، فرهنگ نازلی بوده که انسان‌ها را به اشیاء شیءواره[3] و راکدی تبدیل کرده و از درک کلیت نظام سرمایه‌داری و اثراتی که بر آنها دارد

1. Popular Culture
2. Mass Culture
3. Reification

باز می‌دارد. نمونه‌ای از این فرهنگ عمومی تصویری است که بنیامین از پرسه زدن[1] شهرنشینان ارائه می‌دهد. شهرنشین جامعه مدرن، تماشاگری سرگردان است که کاری جز ولگردی، گم شدن در ازدحام و دیدزدن به ویترین مغازه‌ها بدون آنکه توان خرید داشته باشد نخواهد داشت. نمونه دیگر موسیقی عامه‌پسندی است که آدورنو آن را هنر توده‌گرا دانسته و در مقابل موسیقی هنری و سنتی قرار می‌دهد. به دلیل ماهیت کالایی موسیقی عامه‌پسند، این موسیقی، یکسان، دسترس‌پذیر و تکراری بوده و بازتاب فرآیند از خود بیگانگی[2] می‌باشد. از آنجا که موسیقی عامه‌پسند پاسخگوی هیچ یک از نیازهای اصیل بشر نیست، عرضه موسیقی عامه‌پسند، تقویت و حمایت از تکرار بی‌پایان چرخه مصرف، دلزدگی، از خودبیگانگی و غفلت مجدد از طریق مصرف است.[3]

به‌طور کلی نظریه فرهنگی مارکسیسم از تأکید بر اقتصاد سیاسی شروع کرد و به مرور به اهمیت فرهنگ و نقش آن در قبول استیلای طبقه حاکم رسید. آن چه در همه این نظریات مشترک می‌باشد نقشی است که فرهنگ برای توجیه سرمایه‌داری در توده مردم ایفا کرده و عملاً امکان تداوم سرمایه‌داری را فراهم می‌کند. در این رویکرد فرهنگ، ذهن انسان را در زندان ایدئولوژی محصور کرده و اجازه خودآگاهی و تغییر را از او می‌گیرد.

۳-۱-۲- رویکرد دوم: فرهنگ کارآمد

از مهمترین مکاتبی که به کارآمدی فرهنگ توجه دارد، کارکردگرایی[4] است. کارکردگرایان، شئون مختلف جامعه را بر حسب پیامدهای سودمندی که برای نظام‌اجتماعی بزرگ‌تر دارند، تبیین می‌کنند. در این مکتب، فرهنگ به‌عنوان بخشی از جامعه، به دلیل خدمتی که برای تداوم زندگی بشر و کل نظام اجتماعی دارد، اهمیت می‌یابد. کارکردهایی مانند انسجام‌بخشی، ایجاد شخصیت، سازگاری و هویت‌بخشی به وسیله فرهنگ در جامعه ایجاد می‌شود. جامعه‌شناسانی مانند دورکیم

---

1. Flaneur

2. the alienating

۳. البته این تخدیر ذهنی در طبقه‌ای خاص از بین رفته و با غلبه فرهنگ والا، امکان انقلاب و تغییرکلان ایجاد می‌شود. از این رو فرهنگ در این رویکرد به فرهنگ والا و پست تقسیم شده و هر کدام در خدمت یک هدف متفاوت قرار می‌گیرند. در مقابل فرهنگ مصرف‌گرای توده‌ای، فرهنگ والا(culture High) می‌تواند خودآگاهی را برای انسان ها به ارمغان آورده و آن ها را از بند ایدئولوژی کاذب آزاد می‌کند. این فرهنگ متعلق به عموم جامعه نبوده و در طبقه یا طبقاتی خاص محدود می‌شود.

4. Functionalism

و پارسونز و مردم‌شناسانی مانند مالینوفسکی از زاویه کارآمدی به فرهنگ توجه کرده‌اند. مهمترین کارکرد فرهنگ از دیدگاه جامعه‌شناسانی مانند دورکیم و پارسونز، انسجام‌بخشی و ایجاد وفاق اجتماعی است. «وجدان جمعی» نزدیک‌ترین مفهوم در نظریه دورکیم به مفهوم فرهنگ می‌باشد. به عقیده او در هر جامعه یک وجدان جمعی وجود دارد که از تصورات جمعی، آرمان‌ها، ارزش‌ها و احساسات مشترک همه افراد این جامعه ساخته شده است. اما به خاطر پیچیدگی‌های جامعه نوین قدرت وجدان جمعی دراین‌گونه جوامع کاهش پیدا کرده است. عامل اصلی پیوند در جهان مدرن تقسیم کار پیچیده‌ای است که انسان‌ها را با یک نوع وابستگی متقابل به یکدیگر پیوند می‌دهد. در جوامع سنتی مبتنی بر همبستگی مکانیکی این وجدان جمعی است که به‌عنوان پدیده‌ای فرهنگی بیشترین نقش را جهت انسجام و انضباط جامعه ایفا می‌کند، در حالیکه در جامعه مبتنی بر همبستگی ارگانیکی این نقش به حوزه اجتماع و حتی اقتصاد واگذار شده است.(دورکیم، ۱۳۹۲: ۶۹-۱۲۱) دستاورد نظری کار دورکیم در ساختارگرایی کارکردی تالکوت پارسونز نمود بیشتری پیدا کرد. پارسونز فرهنگ را به‌عنوان یک خرده‌نظام اصلی جامعه، بازشناسی کرد و آن را دارای تأثیر اساسی در میان چهار خرده‌نظام می‌دانست. پارسونز ساختار جامعه را به چهار خرده نظام اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی تقسیم کرد. از نظر او این چهار خرده‌نظام با هم در ارتباط متقابل کارکردی هستند و کارکرد خرده نظام فرهنگ، درونی‌سازی و اجتماعی‌کردن ارزش‌های افراد جامعه است. به عقیده وی، فرهنگ مجموعه‌ای از ارزش‌ها و باورهای خاص هر جامعه را در برمی‌گیرد که حفظ و باور به آن، نقش تعیین کننده‌ای در تداوم یک جامعه ایفا می‌کند.(گی روشه، ۱۳۷۶: ۶۶و ۲۳۹)(سیدمن، ۱۳۸۶: ۱۰۳) بر همان مبنای دورکیم، پارسونز نیز معتقد بود با تمایز یافتن بیش از پیش ساختارها و کارکردهای اجتماعی، نظام ارزشی جامعه نیز باید کاملاً دستخوش تغییر شود. در این صورت ترتیب و جایگاه آدم‌ها در ساختارها، ارزش‌های آن‌ها را جهت می‌دهد.

مردم‌شناسانی چون مالینوفسکی نیز دقیقاً از این زاویه به مقوله فرهنگ می‌نگرند. وی بر این باور است که فرهنگ در تمام صورت‌های تاریخی خود از صورت ساده و ابتدایی تا صورت امروزی و پیچیده آن، برای حل مشکلات بشر ایجاد شده و او را به مقاصد خود می‌رساند. از نظر او فرهنگ به‌عنوان جزئی از نظام کلی اجتماع، نیازهای زیستی و اجتماعی انسان را پاسخ می‌دهد.(مالینوفسکی،۱۳۸۷: ۴۷ و ۸۲)

البته در میان کارکردگرایان این اختلاف وجود دارد که صرف ایجاد یک اندام اجتماعی ضرورتاً کارکرد را به همراه دارد. این اصل مورد اعتراض دورکیم بود و برعکس اسپنسر کاملاً از آن دفاع می‌کرد. در واقع بنا بر اینکه کدام نظر را بپذیریم، به سوی دو نوع رویکرد متفاوت سوق خواهیم یافت. اگر اندام پیش از کارکرد قرار گیرد، وحدت کارکرد و اندام بیشتر امری اکتسابی خواهد بود. در حالی که اگر کارکرد را پیش از اندام قرار دهیم، در این صورت انطباق کارکرد و اندام امری طبیعی خواهد بود. در حالت اول، فرهنگ و آموزش و فرآیند اجتماعی شدن در اولویت رویکردی ما قرار می‌گیرند، در حالی که در حالت دوم، بر وجود قانون طبیعی تأکید شده و تلاش برآن است که مانعی در مقابل این قانون قرار نگیرد. در حالت اول گزاره «کارکردها ضروری هستند» معنایی نخواهد داشت، زیرا باید میان کارکرد و اندام، پس از به وجود آمدن اندام، از طریق آموزش رابطه ایجاد کرد. در حالی که در رویکرد دوم، کارکردها ضرورتاً به انجام درخواهند آمد.(فکوهی، ۱۳۹۵: ۱۶۴)

بنابراین در رویکرد کارآمدی، فرهنگ به‌عنوان بخش مفید جامعه در نظر گرفته شده و از فواید آن در تداوم زندگی اجتماعی و حل مسائل عمومی سخن گفته می‌شود.

۳-۲- فرهنگ به مثابه «امر فراگیر»

در این رویکرد بر خلاف رویکرد «جزءنگر»، فرهنگ امری فراگیر و معطوف به کل شیوه زندگی می‌باشد. این نگاه «فراگیر» به فرهنگ در مطالعات فرهنگی و نیز رویکردهای پست مدرن بیشتر مورد توجه بوده است. توضیحات این بخش را در سه قسمت بیان می‌کنیم:

۳-۲-۱- فرهنگ به مثابه زندگی روزمره

در اواخر قرن نوزدهم دیدگاه‌هایی مطرح شد که رویکرد سیستمی را زیر سوال برده و به نقش تعیین‌کننده عاملیت انسانی به جای نیروهای ساختاری تأکید کردند. در واقع، درست همین جاست که «زندگی روزمره» به‌عنوان واسطه بالقوه میان عامل فردی و ساختار اجتماعی تلویحاً به رسمیت شناخته شد، هر چند که این اصطلاح هنوز در زبان علوم اجتماعی آن روزگار رواج نیافته بود. ماکس وبر و جرج زیمل از جمله جامعه شناسانی بودند که معتقد بودند افراد صرفاً تابع منفعل ساختارها نبوده و در یک کنش خودانگیخته، هنجارهای اجتماعی را درونی

می‌کنند. دیدگاه دیگری که فرد را عامل فعال در برساختن معنا در زندگی روزمره معرفی کرد، رهیافت پدیدارشناختی بود که در آثار نظریه‌پردازانی همچون شوتز، برگر و لاکمن پرورانده شد. این رویکرد ارزش‌های فرهنگی را نتیجه فرآیند تعامل اجتماعی می‌پندارد که در آن فرد صرفاً نسبت به عوامل تأثیرگذار سیستم خارجی واکنش نشان نمی‌دهد، بلکه به‌طور فعال در خلق ارزش‌ها مشارکت می‌کند. پس ارزش‌ها حاصل تعامل تفسیرهای ذهنی افراد است. رویکرد بین الاذهانی[1] به معناءِ معانی مشترک بین افراد معنا می‌شود. بر اساس این رویکرد رفتار فرد در خلق ارزش‌ها منشا اثر است. در فلسفه پدیدارشناسی از رویکرد بین‌الاذهانی استفاده شده است. آلفرد شوتز پدیدارشناس آلمانی می‌گوید: «انسان در یک جهان بین الاذهانی زندگی می‌کند، زیرا در وهله نخست، جهان زندگی روزمره[2] یک جهان پر معنا برای اوست، یعنی باید به‌منظور یافتن معانی خود در درون آن به تفسیر روی آورد و با آن کنار بیاید» (دانایی فرد، ۱۳۹۴: ۱۴-۱۵) رویکرد پدیدارشناسانه به فرهنگ نشان داد که «فرهنگ» زیست‌جهان مشترک کنش انسانی و «ارتباطات» تجربه خود و دیگری از طریق گفتگو است. «شوتس» زیست جهان را به عنوان گنجینه مهم انسانی در کانون توجه نظریه فرهنگی قرارداد، و گارفینکل با تکیه بر پدیدارشناسی فلسفی هوسرل روش‌شناسی مردمی را بنیان نهاد. اما این رهیافت، به گفته گاردینر، با اینکه برای فرد نقش فعال‌تر و اختیاری‌تری در زندگی روزمره قائل است، ولی زندگی روزمره را «مجموعه ایستارها[3]، کردو کارها[4] و ساختارهای شناختیِ نسبتاً متجانس و همگون» قلمداد می‌کند. در حالیکه زندگی روزمره بسیار پویاتر و پرمنازعه‌تر جلو می‌رود و کمتر دارای وحدت و همگنی می‌باشد. از این رو ایده برگر و لاکمان در پدیدارشناسی با توجه به همین وجه سیال زندگی، به زندگی روزمره پیوند می‌خورد. برگر و لوکمان در کتاب خود با عنوان گویای «برساختنِ اجتماعیِ واقعیت: رساله‌ای در جامعه‌شناسی شناخت» در سال ۱۹۶۶ زندگی روزمره را مرکز تحلیل اجتماعی خود قرار دادند.(سیدمن، ۱۳۸۶: ۱۱۱). آنان پیشنهاد کردند که جامعه‌شناسی معرفت به جای مطالعه

---

1. Intersubjectivity
2. Every day life
3. attitudes
4. practices

تخصّصی نقش اجتماعی ایدئولوژی‌ها، کند و کاو در شیوه‌هایی باشد که از طریق آنها آراء روزمره درباره واقعیت خلق شده و ادامه حیات می‌دهند. آنان استدلال کردند که نخبگان فرهنگی در تعریف واقعیت تنها نیستند، انسان‌های عادی نظرات و کنش‌هایی دارند که واقعیت را تعریف می‌کنند. جامعه‌شناسی معرفت باید بر فهم شیوه برساخت اجتماعی واقعیت‌های روزمره متمرکز شود. هدف آنها این بود که جامعه‌شناسی معرفت را به نظریه عام جامعه‌شناسی بدل کنند که بر ساخته شدن اجتماعی واقعیت به صورت روزمره متمرکز باشد.(همان: ۱۱۲). تز اصلی آنها این بود که افراد در تعاملات خود، از طریق فعالیت‌های زبانی و نمادین‌شان، جهان‌های اجتماعی را خلق می‌کنند تا بدین وسیله به وجود ذاتاً بی‌شکل و تعین نیافته آدمی هدف و انسجام ببخشند(برگر و لاکمن،۱۳۸۷: ۵۴)(اسلامی تنها، ۱۳۹۳، ص ۴۴-۴۵) برگر و لاکمن خواستار آن بودند که انسان‌های واقعی زنده و کنشگر را دوباره به صحنه اندیشه اجتماعی بازگردانند. هدف آنان این بود که نگاه به جامعه را، به مثابه نظمی سیال و توافقی ناپایدار، که در نهایت ریشه در کنش‌های متقابل افراد دارد، جایگزین پنداشت‌های ارگانیکی و مکانیکی از آن کنند.

پایه و اساس این تغییر نگرش درباره زندگی روزمره، چند عامل است که به یکدیگر مربوط‌اند. نخست، از هم گسیختن مدرنیته و به دنبال آن کاسته شدن از اهمیت تلقی‌های مدرنیستی از هویت که بر اساس طبقه، جنسیت، نژاد و شغل شکل می‌گرفت. دوم، رواج فزاینده رسانه‌ها و صنایع فرهنگی که، بنا به این استدلال، نقش مهمی در ایجاد و القای شکل‌های نوین هویت اجتماعی بر اساس الگوهای مصرف و فراغت داشته‌اند. به گفته چنی نتیجه انباشته شدن این ویژگی‌های جامعه مدرنِ پسین، «تجزیه فرهنگی» بوده است. حال که در مدرنیته پسین افراد هویت‌های خود را با تصاویر و موضوع‌هایی شکل می‌دهند که به صورت تأملی از صنایع فرهنگی و رسانه‌ای اخذ می‌کنند، مفهوم فرهنگ نیز به عنوان هستاری[1] یک دست و همگون، یا به عبارتی، «کل راه و رسم زندگی» که بر پایه فهم مشترکی از دنیای روزمره استوار است، رنگ می‌بازد و قابل دفاع نیست.(بنت، ۱۳۹۳: ۱۰-۱۱) با توجه به این تصویر متکثّر و خُرد از زندگی روزمره، رویکردپست مدرن بیش از همه جریان‌های فکری برجسته می‌شود. رویکردپست مدرن یک پویایی غیرضروری

1. entity

در فرهنگ را مجاز دانسته و نیازهای عمیق و مبنایی انسان را فراموش می‌کند. در این نگاه، امر سطحی و فراواقعی تجلیل شده و سطح و سبک مهم‌تر از عمق و منشا می‌شوند. هاروی در عبارتی موجز این نکته را چنین بیان می‌کند: «تصاویر بر روایت سیطره می‌یابند».(استرینتی، ۱۹۹۶: ۲۱۲) منظور او این است که ما روز به روز بیشتر تصاویر و نشانه‌ها را به خاطر خودشان مصرف می‌کنیم و به فایده آن‌ها یا ارزش‌های عمیق‌تری که در آن‌ها وجود دارد توجه نمی‌کنیم. این نکته در فرهنگ عامه کاملاً بارز است، چون در این فرهنگ همه چیز به صورت بازی و سرگرمی فزاینده‌ای مطرح بوده و محتوا، جوهر و معنی امور فراموش می‌گردد.(مسترویک، ۱۹۹۱: ۲۴) در این فضا گویا واقعیت اجتماعی به‌طور نامحدود قابل تکرار و تمدید بوده و میدان اجتماع را اشباع کرده و جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد. معانی و پیام‌ها در یک جریان خنثای اطلاعات پخش شده و سرگرمی، دین، تبلیغات، سیاست با هم یکی می‌شوند. واقعیت و معنا دیگر اهمیتی ندارند و یا حتی وجود ندارند. تنها این منظره است که وجود دارد و عوامی که با این منظره تماشایی افسون می‌شوند. البته که پیروان این رویکرد همه در این سطح از نگاه پست مدرن قرار نداشته و قایل به این میزان از امر سطحی نیستند ولی تمرکز آن‌ها بر فعالیت‌های ارتباطی و رسانه‌ای منجر به تشابه و همرنگی آن‌ها با این رویکرد می‌شود.

۳-۲-۲- توجه به فرهنگ ذوقی و نفی دوگانه والا-پست در فرهنگ

نفی دوگانه والا-پست عموما در مطالعات فرهنگی مورد بحث قرار گرفته است. مطالعات فرهنگی در وهله نخست تا حد زیادی از آثار منتقدان ادبی بریتانیایی مانند فرانک ریموند لیویس و توماس استرن الیوت الهام می‌گرفت. ایده لیویس این است که حتی فرهنگ توده‌ای نیز می‌تواند کیفیات بالقوه انقلابی داشته باشد که به واسطه تملک و کاربرد آن از سوی مردم عادی در متن و زمینه‌های روزمره پدید می‌آید. مفهوم فرهنگ نزد لیویس به‌عنوان ایده‌ای پر چالش و خلاق، به عنصر اصلی پروژه مطالعات فرهنگی بدل شد، که در طول دهه ۱۹۵۰ و در آثار ریموند ویلیامز و ریچارد هوگارت، قوت گرفت. خصوصاً، این ایده ویلیامز که فرهنگ امری «عادی» است و بنابراین شالوده‌ای است که کلیت شیوه زندگی بر پایه آن بنا می‌شود. تلاش‌هایی را که لیویس برای جدا ساختن فرهنگ از پیوندهای منحصرا «رده بالا» با آثار هنری، ادبیات و موسیقی کلاسیک آغاز

کرده بود، ویلیامز پی گرفت. از نظر ویلیامز، این شکل‌های هنر سطح بالا فقط یکی از عناصر حوزه فعالیت‌های فرهنگی است که طیفی از کردوکارهای معمولی «روزمره» را نیز در بر می‌گیرد. قدرت در جامعه دیگر فرایندی از بالا به پایین تلقی نمی‌شود بلکه، با عبور از میان منشور فرهنگ توده‌ای، به‌صورت فرایند مصالحه و بازتنظیم دایمی در می‌آید و حفظ آن کاملاً بسته به توانایی بورژوازی درجذب و بازتقریر ارزش‌ها و ایده‌هایی است که از سطوح پایین‌تر قشرهای اجتماعی به بالا افکنده می‌شوند. در مرکز مطالعات فرهنگی بیرمنگام نیز با برجسته کردن مفهوم مقاومت از طریق مناسک، به فرهنگ محلی و عادی مردم توجه ویژه داشتند. بنابراین رویکرد مطالعات فرهنگی درصدد نمایاندن افراد در مقام عاملانی بود که تولید واقعیت فرهنگی خویش نقش فعال دارند نه اینکه گیرندگان منفعل فرهنگ حاضر و آماده‌ای باشند که از بالا به آنها تحمیل می‌شود. (بنت، ۱۳۹۳: ۴۵-۵۰) با این حال این نظریات هنوز به وجه عادی و روزمره‌ای که در فرهنگ عمومی وجود دارد بی‌توجه بودند. فرهنگ روزمره لزوماً حامل مقاومت کنشگران فرهنگی نبوده و بیش از قدرت و سیاست و اقتصاد، به ادامه زندگی به‌صورت خودانگیخته توجه دارد. موضوعی که در روایت پست‌مدرن از زندگی برجسته می‌شود. در اینجا فرهنگ به معنای زیبایی شناختی شدن یا ذوقی شدن زندگی روزمره از طریق فعالیت‌های خلاقانه و نمادینی است که برای پس زدن یا چانه زنی نمادین با ویژگی‌های ظالمانه‌تر و محدود کننده‌تر زندگی روزمره طراحی می‌شود. از این دیدگاه، «فرهنگ» به طور فزاینده‌ای به قلمرو کنش‌های تأملی افراد تبدیل شده است و قدرت و اقتدار در زندگی روزمره به فرایندی از بیخ و بن «فرهنگی» تبدیل شده است. (بنت، ۱۳۹۳: ۸۳)

۳-۲-۳- وجه نمادین فرهنگ

رشد روزافزون انسان‌شناسی[1] در قرن بیستم تعریف‌های متفاوت و گوناگونی از فرهنگ را پدید آورد. همه این تعریف‌ها، فرهنگ را ویژگی خاص انسان معرفی می‌کردند. انسان‌ها دارای توانایی نمادسازی هستند و نمادسازی پایه وجود فرهنگی ما است. ذهن بشر با تولید زندگی نمادین، موجب تمایز انسان از سایر موجودات می‌شود. چنان که تیلور می‌گوید «شکافی ذهنی پست‌ترین وحشی را از عالی‌ترین میمون جدا می‌کند» (آشوری،۱۳۸۰: ۷۸) این توانایی در حوزه فرهنگ

1. Anthropology

از این جهت است که دستگاه عصبی انسان، مرکز توانایی او برای نمادسازی است. این رویکرد نمادسازی را نتیجه تکاملی از ذهن انسان می‌داند که پس از مواجهه با محیط ایجاد می‌شود. این تکامل شامل چند مرحله است: اول مرحله بازتاب ساده؛ دوم مرحله بازتاب شرطی؛ سوم مرحله ابزاری و چهارم مرحله نمادگری. مرحله چهارم افزوده شدن معانی غیرذاتی است به آنچه که در مراحل دوم و سوم حاصل شده است.[۱] به‌عبارتی مراحل قبلی از نشانه سخن می‌گویند که مبتنی بر جهان جسمانی و عموماً علی است، در حالیکه نماد پاره‌ای است از جهان انسانی معنا که انسان آن را وضع کرده و معنای آن را توسعه می‌دهد.(همان) نمادسازی زمانی اتفاق می‌افتد که مردم توافق می‌کنند برخی کلمات یا شکل‌ها یا حرکت‌ها(مانند یک مدل مو، یک لبخند، یک خودروگران قیمت، یک پرچم، یک آهنگ، یک لباس، یک جمله و...) نماینده یک معنا باشد. بر این اساس فرهنگ هویتی همه‌گیر دارد، چرا که نمادسازی و تولید معنا در همه حوزه‌ها وجود دارد؛ مخصوصاً با تقریری که برخی انسان‌شناسان برای آن ارائه کرده‌اند. انسان‌شناس قرن نوزدهم، ادوارد تیلور فرهنگ را چنین تعریف می‌کند: «آن کل درهم تافته‌ای که شامل دانش، دین، هنر، اخلاق، قانون، آداب و رسوم و هر توانایی و عادت دیگری است که توسط انسان به‌عنوان عضو جامعه به دست می‌آید».(لانگهرست، ۲۰۰۸: ۲) تعریف مشابهی به‌وسیله منتقد ادبی آمریکایی، تی‌اس الیوت بیان شده: «فرهنگ شامل همه فعالیت‌ها و دلبستگی‌های متمایز یک مردم است. روز مسابقات داربی، هنلی رگاتا، کوز، دوازدهم آگوست، تخته دارت، پنیر ونسلیدیل، کلم‌پیچِ سرخ‌شده تکه‌تکه‌شده، لبو و سرکه، کلیساهای گوتیک قرن نوزدهمی و موسیقی الگار»(همان) تعریف‌های وصفی که بر عناصر سازه‌ای فرهنگ تکیه می‌کنند(مانند تعریف تیلور) و نیز تعریف‌های پیدایش شناختی که فرهنگ را پیدایش نمادها و فرآورده‌ها می‌دانند(مانند تعریف وایت)عموماً در این رویکرد جا می‌گیرند.(آشوری، ۱۳۸۰: ۴۷-۶۵) از این منظر فرهنگ بیشتر قواعد حاکم بر کنش اجتماعی است تا یک چیز(مثلاً انواع هنرها) یا یک بخش(یک نهاد). از نگاه مردم‌شناسان نمی‌توان به توضیحی از فرهنگ تن داد که آن را تنها بازتابی از قدرت‌های اقتصادی، سیاسی یا نیازهای ساختار اجتماعی قلمداد می‌کند، بلکه کنشگری انسان مهمترین عامل تولید فرهنگی است.

۱. بیان مراحل نمادسازی توسط ذهن با توجه به تقریر این رویکرد می‌باشد وگرنه بعید است بتوان- حداقل در رویکردهای غیرفیزیکالیستی به ذهن- توانایی نمادسازی را به دستگاه عصبی ذهن انسان برگرداند. همچنین در دیدگاه تکامل گرایانه در باب ذهن تردید وجود دارد.

۳-۲-٤- اصالت «شکل» به جای «محتوا» در فرهنگ

جرج زیمل این رویکرد را در اصالت پیدا کردن اشکال فرهنگی توضیح می‌دهد. او در «تضاد فرهنگ مدرن» دوگانه‌ای میان مفاهیم «زندگی» و «شکل» بیان می‌کند. زندگی آن جریان پویا و متحولی است که بلا وقفه در حال جنبیدن و حرکت است و در جریان این پویایی خلاق اشکال فرهنگی مانند قوانین، آثار هنری، دین، علم، تکنولوژی را می‌آفرینند که مبین خلاقیت و پویایی آن هستند. تفاوت عمده «زندگی» و «شکل» در این است که زندگی پویا و خلاق است و شکل ثابت است و ادعای بی زمانی می‌کند. در نتیجه در روند پویای زندگی، شکل از زندگی عقب می‌ماند. از همین روست که زندگی ناگزیر برای تجلی خود نیازمند شکلی جدید است. شکل جدید(مانند یک ساختار اقتصادی یا یک سبک نقاشی) جای شکل قدیمی را می‌گیرد و کل تاریخ فرهنگ بیانگر همین جابه جایی و تغییر اشکال است. زیمل بر این نکته تأکید می‌کند که در هر دوره تاریخی ایده‌ای اساسی بر آن دوره حاکم است که آن ایده نسبت میان زندگی و شکل را معین می‌سازد. مثلاً از نظر او در دوره کلاسیسم یونایی ایده بنیادین، «هستی» نام داشت. این ایده از وحدتی الهی بهره‌مند بود و می‌توانست خود را در اشکال مشخص و معین متجلی کند، در قرون وسطی «خداوند»، در رنسانس «طبیعت» و از قرن هفدهم به بعد «قوانین طبیعت» ایده‌های بنیادین در نسبت زندگی و شکل فرهنگی بوده‌اند. اما زیمل بر آن است که ایده بنیادین عصر مدرن «بی شکلی» است. در زمان کنونی، «زندگی» همچون اعصار گذشته نمی‌خواهد در این یا آن شکل تجلی یابد بلکه می‌خواهد از هر نوع شکلی بگریزد. این گرایش یا به تعبیر زیمل این تضاد با بررسی نقاشی(اکسپرسیونیسم)، فلسفه(پراگماتیسم)، رابطه زن و مرد(ظهور رابطه اروتیک) و دین(ظهور عرفان شخصی) پی گرفته می‌شود. حاصل آنکه جریان پویای زندگی، اشکال سنتی را نابود می‌کند و از آنجا که ایده بنیادین عصر جدید تمایل به بی‌شکلی است هیچ فرهنگی نمی‌تواند مستقر گردد.(لاجوردی، ۱۳۹۰: ۲۴۷-۲۴۹) در کلی‌ترین مضامین فرهنگی، تمامی این جنبش به دنبال رد کلاسیسیسم به‌عنوان ایدئال مطلق بشریت است. زیرا کلاسیسیسم روی هم رفته تحت سلطه شکل است، یعنی شکل هماهنگ، تحقق یافته، روشن، خودبسنده و اطمینان بخش. به همین سبب نبرد با کلاسیسیسم در حال حاضر معطوف به خلق شکل فرهنگی جدیدی نیست.

آنچه رخ می‌دهد به سادگی این است که «زندگی» با اعتماد به نفس خاص خود تلاش می‌کند تا خود را به طور همه جانبه از قید و بند شکلی که در کلاسیسیسم تجسم یافته است، رهایی بخشد. انگیزه غایی که بنیان تحولات در حوزه فرهنگ می‌باشد به‌طور کلی در تقابل با اصل شکل[1] شناسایی می‌شود. از این جهت برخلاف دوره‌های گذشته که ایده‌های دینی یا دنیوی به افراد هویت می‌داد، امروزه هیچ‌گونه ایده فرهنگی که بر انسان در کلیتش حاکم باشد و راهنمای تمام فعالیت‌های تخصصی آن‌ها باشد برجسته نمی‌شود.(زیمل، ۱۹۷۸)

٤- تناسب رویکردهای فرهنگی با گفتمان‌های سیاست‌گذاری فرهنگی

در میان گفتمان‌های سیاست‌گذاری فرهنگی، سه گفتمان اول(کنترل فرهنگی، تصدی‌گری فرهنگی، رهاسازی فرهنگی) رویکرد «جزءنگر» به فرهنگ دارند. در این میان گفتمان کنترل فرهنگی، فرهنگ را امری مضرّ توصیف کرده و با رویکرد «فرهنگ به مثابه زندان ذهن» بیشترین تناسب را دارد، چرا که کنترل فرهنگ به‌صورت رادیکال و حداکثری نشان از این دارد که حکومت سوسیال به فرهنگ خودمختار عمومی اعتماد نداشته و دخالت‌های ایدئولوگ را برای کنترل فراهم لازم می‌داند. در مقابل، گفتمان تصدی‌گری(دولت) و رهاسازی(بازار)، به کارآمدی فرهنگ توجه دارند. در این صورت اگر فرهنگ در اختیار امر سیاسی بوده و نظام‌ها و ساختارهای سیاسی را همراهی کند، گفتمان دولت و اگر در انقیاد اقتصاد بوده و مناسبات بازار را محور قرار دهد با گفتمان بازار تناسب خواهد داشت. نهایتاً گفتمان پست‌مدرن به تعاریف ذره‌ای و سیال از فرهنگ نزدیک شده و از رویکرد «فراگیر» به «فرهنگ روزمره» سخن می‌گوید. توجه این گفتمان به اداره محلی و دموکراتیک امور نشان از اعتقاد این گفتمان به انتشار قدرت و فرهنگ در همه افراد دارد. همه افراد، کنشگر در تولید و مصرف فرهنگ بوده و دولت و بازار را نیز در این مسیر همراه خواهند کرد. بنابراین چنین می‌توان رویکرد فرهنگی گفتمان‌ها را بیان کرد:

1. principle of form

فرهنگ	جزءنگر	مضر (زندان ذهن)	اقتصادی	سوسیالیستی	مدیریت مکانیکی فرهنگ	گفتمان‌های سیاست‌گذاری فرهنگی
		کارآمد	سیاسی	دولت		
			اقتصادی	بازار	هارمونی فرهنگی	
	امرفراگیر (خودبنیاد)	خنثی (ذاتی انسان)	زندگی روزمره	پست مدرن		

۵- جمع بندی و نتیجه گیری

تفاوت گفتمان سیاست‌گذاری فرهنگی ایران با رویکرد فرهنگی سایر گفتمان‌ها

تبیین گفتمان سیاست‌گذاری فرهنگی ایران نیازمند پژوهش مفصل دیگری است، با این وجود از دو ویژگی اصلی این گفتمان می توان یاد کرد: ۱. توجه به واقعیت فراگیر و بومی فرهنگ. ۲.توجه به آرمان‌ها و ارزش‌های فرهنگ.

به تعبیر دیگر این رویکرد دارای ویژگی «آرمان‌گرایی واقع‌بین» بوده و برای تحقق اهداف خود به شرایط و اقتضائات موجود توجه می‌کند. رویکردهای دیگر سیاست‌گذاری میان «اهداف» و «واقعیات» تفکیک قائل شده و سیاست‌های حاکمیت را بر یک بُعد متمرکز کرده‌اند. رویکردهای نزدیک به مدیریت مکانیکی فرهنگی، هدفی ورای فرهنگ موجود را انتخاب کرده ولی به ویژگی درونزای فرهنگ توجه نکرده و از پویایی و جوشش فرهنگی کاسته‌اند. در مقابل رویکردهای نزدیک به هارمونی فرهنگی به اصالتِ فرهنگِ موجود تأکید داشته و از غایت بیرونی فرهنگ غفلت کرده‌اند. ویژگی «میانگی» در رویکرد هدایت‌گری موجب می‌شود که اولاً تجمیعی میان آرمان و واقعیت صورت گیرد و ثانیاً در عمل، رویه وحدت در کثرت انتخاب شود. اسناد بالادستی ایران مانند قانون اساسی و سند نقشه مهندسی فرهنگی کشور، رویه وحدت در کثرت را انتخاب کرده اند. مضامین اصول ۱، ۸، ۱۱، ۱۲ و ۱۷ در قانون اساسی به وحدت توجه می کند و مضامین اصول ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۹، ۱۰، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶ و ۱۸ کثرت‌گرایی دینی، مذهبی، قومی و زبانی را پذیرفته است. به

عنوان مثال اصل ۱۲ ضمن اعلام دین اسلام به عنوان دین رسمی ایران، حقوق متعارف سایر ادیان و مذاهب را به رسمیت می‌شناسد:

«دین رسمی ایران، اسلام و مذهب جعفری اثنی‌عشری است و این اصل الی‌الابد غیر قابل تغییر است و مذاهب دیگر اسلامی اعم از حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی و زیدی دارای احترام کامل هستند و پیروان این مذاهب در انجام مراسم مذهبی، طبق فقه خودشان آزادند و در تعلیم و تربیت دینی و احوال شخصیه (ازدواج، طلاق، ارث و وصیت) و دعاوی مربوط به آن در دادگاه‌ها رسمیت دارند و در هر منطقه‌ای که پیروان هر یک از این مذاهب اکثریت داشته باشند، مقررات محلی در حدود اختیارات شوراها بر طبق آن مذهب خواهد بود، با حفظ حقوق پیروان سایر مذاهب.»

در سند نقشه مهندسی فرهنگی کشور نیز بندهای ۸،۲،۳،۶ و ۱۶ بر وحدت‌گرایی تأکید داشته و بندهای ۱، ۴،۵، ۷،۹، ۱۰،۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵و ۱۷ کثرت‌گرایی را پذیرفته است. به‌عنوان مثال در بند ۱۲ بخش مبانی سند مهندسی فرهنگی کشور رویکرد وحدت‌گرایی نشان داده شده است: «مبنای فرهنگ‌سازی مطلوب و حاکم بر فرهنگ کشور؛ توحید، عدل، معاد، نبوت، امامت، ولایت و انتظار منجی و احکام اسلام ناب محمدی صلی الله علیه و آله و سلم است.» در بند ۱۸ این سند نیز، وحدت در کثرت به خوبی نشان داده شده است: «تنوع و تفاوت‌های فرهنگی اقوام ایرانی به‌عنوان بخشی از میراث فرهنگی در چهارچوب فرهنگ اسلامی-ایرانی امری طبیعی و پذیرفته شده است.»

۵-۱- وجه تمایز با رویکرد جزءنگر به فرهنگ

عملیات فرهنگی در این رویکرد به‌دنبال یکسان‌سازی فرهنگ عمومی به صورت تزریقی و آنی می‌باشد. عملیات فرهنگی، مأموریت دولت‌ها بوده و کمتر از بدنه خصوصی و مردمی در چرخه فرهنگ استفاده می‌شود. ساختار بالا به پایین در مدیریت، مدل‌های تصمیم‌گیری عقلانی و بلندمدت و روش‌های سخت و قهری از ویژگی‌های این رویکرد بوده و موجب می‌شود تصدی‌گری و مسئولیت عملیات فرهنگی در کل مراحل آن «خاص» دولت بوده و شکاف فرهنگ با زندگی مردم بیشتر شود. برخی نویسندگان این نوع برنامه‌ریزی را الگوی تخیّلی نامیده اند.(فاضلی، ۱۳۹۲: ۲۰۰- پهلوان، ۱۳۵۸: ۴۳) در برنامه‌ریزی تخیّلی تنها به وجوه فرهنگ آرمانی توجه شده و به محدودیت‌ها و چالش‌های احتمالی در زمینه تحقق آن توجه جدی نمی‌شود. در این صورت برنامه‌ها بیشتر به قدرت تکنوکراتیک دولت وابسته هستند و تمرکز شدید دولتی را می‌طلبند.

۵-۲- وجه تمایز با رویکرد فراگیر به فرهنگ

این تعریف اگرچه فرهنگ را از حالت تبعی بیرون کشیده و اصالت را به آن می دهد، ولی فرهنگ را به برخی ویژگی‌های اکتسابی و اصولاً نمادینی محدود کرده که روش معینی از زندگی را نشان می‌دهد. یکی از نتایج این رویکرد به فرهنگ، کمرنگ شدن و زوال ارزش‌های بنیادین و تاریخی انسان و قوت گرفتن لایه‌های نمادین و رویین فرهنگی است، تا جایی که برخی از نظریه‌های فرهنگی متأخر حتی دلالت معنایی نمادها را نیز رد می‌کنند. به‌عنوان مثال می‌توان به نظریه بودریار اشاره کرد. بودریار اظهار می‌کند که رویدادها در جهان واقعی به‌طور فزاینده‌ای، بیان مادی الگوها و اسطوره‌هایی هستند که در عرصه فرهنگیِ خودبنیادی، ریشه دارند. در چنین رویکردی که به‌صورت افراطی و زننده‌ای به‌فرهنگ روزمره اصالت می‌دهد امری به اسم «ضد فرهنگ» وجود نخواهد داشت. اموری که زمانی ضد فرهنگ محسوب می‌شوند(به دلیل تضاد با ارزش‌های بنیادین) تبدیل به «خرده فرهنگ»هایی شده که فرهنگ مرجع را قبول ندارند. حضور و ظهور خُرده فرهنگ‌ها نه به دلیل مقابله با فرهنگ مرجع، بلکه صرفاً نشان‌دهنده انتخاب سبکی از زیستن است که موجبات سرگرمی و لذت پیروان خود را فراهم می‌کند. این فرهنگ‌ها انعطاف‌پذیرتر از فرهنگ‌های ابتدایی بوده و کمتر از آن‌ها ملزم کننده‌اند.(بارکر، ۲۰۰۳: ۳۸۸-۳۹۲) این فرهنگ، خود موضوعیت پیدا کرده و در خدمت امری متعالی نخواهد بود.(اسمیت، ۱۳۸۳: ۱۸)

بر این اساس فرهنگ در گفتمان مطلوب سیاست‌گذاری، برخلاف رویکرد «جزءنگر» از واقعیت منتشر و فراگیر و موجود فرهنگ فاصله نگرفته و بر برخلاف رویکرد «زندگی روزمره» قابل تقلیل به نمادسازی‌های سوژه‌گرایانه نمی‌باشد. فرهنگ به «عمق و جهتِ» «تمام زندگی» توجه داشته و از این رو نه سطحی بوده و نه بخشی، بلکه وجه فرابخشی و عمیق تاریخی پیدا می‌کند. گفتمان مطلوب سیاست‌گذاری فرهنگی ایرانی-اسلامی باید بتواند ضمن حرکت به سمت آرمان‌های مطلوب اسلامی، به وضعیت موجود حوزه فرهنگ توجه داشته باشد. از اینرو نیازمند تعریف و توضیحی از مفهوم فرهنگ خواهد بود که به تعالی فرهنگی در بستر زندگی انضمامی بپردازد.

منابع

۱. آشوری، داریوش(۱۳۸۰)، **تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ**، چ ۱، تهران: آگه

۲. اسمیت، دانیل(۱۳۸۳)، **درآمدی بر نظریه فرهنگی**، ترجمه: حسن پویان، چ ۱، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

۳. اسلامی تنها، اصغر (۱۳۹۳)، **نظریه پدیدار شناختی فرهنگ و سیاست‌گذاری فرهنگی**، دوره۱، ش۲، فصلنامه دین و سیاست فرهنگی، قم.

۴. باقری فرد، محمد حسین؛ توکلی،عبدالله؛ الوانی، سید مهدی(بهار۱۳۹۴)، **سیاست‌گذاری فرهنگی در دولت دینی**، ش۷۵، قم: مجله حکومت اسلامی.

۵. بشیریه، حسین(۱۳۷۹)، نظریه‌های فرهنگ در قرن بیستم، چ اول، تهران: مؤسسه فرهنگی آینده پژوهان.

۶. برگر، پیتر و توماس لاکمن(۱۳۸۷)، **ساخت اجتماعی واقعیت؛ رساله‌ای درجامعه‌شناسی شناخت**، ترجمه: فریبرز مجیدی، چ دوم، تهران: علمی و فرهنگی.

۷. بنت، اندی(۱۳۹۳)، فرهنگ و زندگی روزمره، ترجمه: لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، چ ۲، تهران: اختران.

۸. پارسانیا، حمید(۱۳۹۲)، **نظریه وفرهنگ؛ روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های علمی**، ش ۲۳، تهران: فصل: پاییز، تهران: دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی.

۹. دورکیم، امیل(۱۳۹۲)، **درباره تقسیم کار اجتماعی**، ترجمه: باقرپرهام، ویراست دوم، چ پنجم، تهران: مرکز.

۱۰. رجب زاده، احمد(۱۳۸۰)، **انگاره نظری فرهنگ و الزامات برنامه ریزی آن**، نشریه فرهنگ عمومی، ش ۲۲، فصل: بهار، تهران: دبیرخانه شورای فرهنگ عمومی.

۱۱. روشه، گی(۱۳۷۶)، **جامعه‌شناسی تالکوت پارسونز**، ترجمه: عبدالحسین نیک گهر، چ۱، تهران: تبیان.

۱۲. دانایی فرد، حسن، مهدی الوانی(۱۳۹۴)، **گفتارهایی در فلسفه تئوری‌های سازمان دولتی**، چ ۲، تهران: صفار.

۱۳. دانایی‌فرد، حسن و الوانی، مهدی(۱۳۹۰)، **درآمدی بر نظریه‌های مدیریت دولتی**، تهران:شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۴. سالارزهی، حبیب الله، حبیب ابراهیم پور، بهار (۱۳۹۱)، **بررسی سیر تحول در پارادایم‌های مدیریت دولتی، از پارادایم مدیریت دولتی سنتی تا پارادایم حکمرانی خوب**، نشریه مدیریت دولتی، دوره ۴، ش ۹، تهران: دانشکده مدیریت دولتی دانشگاه تهران.

۱۵. سیدمن، استیومن(۱۳۸۶)، **کشاکش آرا در جامعه شناسی**، ترجمه: هادی جلیلی، چ اول، تهران: نی.

۱۶. فاضلی، نعمت الله، مرتضی قلیچ(۱۳۹۲)، **نگرشی نو به سیاست فرهنگی: سیاست فرهنگی از دیدگاه مطالعات فرهنگی**، چ اول، تهران: تیسا.

۱۷. فاضلی، نعمت الله(۱۳۹۴)، **مسئله‌شناسی فرهنگی با رویکرد مطالعات فرهنگی**، گزارش کارشناسی دفتر مطالعات فرهنگی، فصل:تیرماه، ویرایش: سید علی کشفی، تهران: مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی.

۱۸. فکوهی، ناصر(۱۳۹۵)، **تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان شناسی**، چ دهم، تهران: نی.

۱۹. کرایب، یان(۱۳۹۱) **نظریه اجتماعی کلاسیک**، ترجمه: شهناز مسمی پرست، چ ششم، تهران: آگه.

۲۰. گوئیگان، مک(۱۳۸۸) **بازاندیشی در سیاست فرهنگی**، ترجمه: نعمت الله فاضلی و مرتضی قلیچ، چ اول، تهران: دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.

۲۱. لاجوردی، هاله(۱۳۹۰)، درباره «تضاد فرهنگ مدرن»، فصلنامه ارغنون، **مسائل نظری فرهنگ(مجموعه مقالات)**، چ سوم، تهران: سازمان چاپ وانتشارات.

۲۲. مالینوفسکی، برانیسلاو(۱۳۸۷) **نظریه علمی فرهنگ**، ترجمه: عبدالحمید زرین قلم، چ دوم، تهران:گام نو.

۲۳. یعقوبی، نورمحمد(۱۳۸۹)، **مدیریت دولتی(سیر اندیشه‌های نوین)**، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).

24. Barker,Chris (2003) Cultural studies . theory and practice, secend edition, london, Sage publications

25. Matarasso, F. & C. Landry. (1999). Balancing Act: 21 Strategic Dilemmas in Cultural Policy (Policy Notes No. 4).

26. G. Mestrovic, Stjepan “Defining Modernity and Postmodernism”. In S.G. Mestrovic, The coming fin de siècle, (London: Routledge, 1991), PP. 20-36

27. Keane, j.(1998), civil society- Old Images, New Visions, Cambridge: polity

28. Longhurst, brian and smithh, bagnall, crawford, ogborn(2008)Introducing cultural studies, secend edition, England, pearson education

29. Simmel, Georg (1978), “The Conflict of Modern Culture”, in Piter Lawrence, Georg Simmel, Sociologist and European, Nelson.

30. Strinati, Dominic “Postmodernism and Popular Culture”, in D. Strinati, An Introduction to Theories of Popular culture, (London: Routledg, 1996), Ch. 6, PP. 210-245

نظریۀ هنجاری در علوم‌انسانی اسلامی با تأکید بر روش اجتهاد

مصطفی همدانی[1]

چکیده

این پژوهش به تحلیل یکی از ساحت‌های بسیار مهم در علوم انسانی اسلامی که ظرفیت زیاد و منحصر به فردی در به کار انداختن منابع اسلامی برای تولید علوم انسانی دارد یعنی نظریۀ هنجاری پرداخته است. تحقیق فرارو با روش اسنادی ابتدا نظریۀ هنجاری را در اصطلاح و تاریخچه و ساختار کاویده است و سپس فرایند تولید نظریۀ هنجاری اسلامی را در علوم‌انسانی در هفت مرحله تحلیل کرده است: اول، شناخت مشکل اجتماعی؛ دوم، تولید یک پرسش هنجاری؛ سوم، عرضه کردن پرسش هنجاری به مبانی مفهومی علوم انسانی وتحلیل‌های عقلی و پاسخ‌خواهی از ایشان؛ چهارم، تولید پرسش‌های تفصیلی صورت‌بندی شده بر اساس مدل مفهومی؛ پنجم، عرضه کردن پرسش هنجاری تفصیلی به متون اسلامی؛ ششم، تولید نظریۀ هنجاری بر اساس مبانی پارادایمی اسلامی در شش بعد یعنی بیان الگوهای کنشی، الگوهای ترغیبی، الگوهای تحذیری، بیان هنجارها، بیان آثار و بیان محتوا؛ هفتم، عرضۀ دوسویۀ نظریۀ هنجاری و واقعیت عینی بر یکدیگر. تولید سازه‌های مفهومی و بالاخره ارائۀ مدلی از تولید نظریۀ هنجاری بر مبنای روش اجتهاد و نقش روش اجتهاد در چرخۀ تولید علم و اتصال نظریۀ هنجاری به دست‌آمده به نظریۀ اثباتی وتفسیری، نوآوری این تحقیق است؛ همچنین ابعاد تعامل فقه واخلاق (به عنوان دانش‌های هنجاری اسلامی) با نظریۀ هنجاری در علوم انسانی اسلامی در چهار محور تحلیل شده و در نهایت، نوآوری‌های تحقیق را در مقایسه با نظریه‌های موسوم به نظریۀ هنجاری ارائه شده است.

واژگان کلیدی

واژگان کلیدی: نظریه‌پردازی، نظریۀ هنجاری، روش اجتهاد، نظریه‌پردازی علوم انسانی اسلامی، روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی.

---

۱. دانش‌آموخته خارج فقه و فلسفه ma13577ma@gmail.com.
تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۵/۲۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۲۳

۱- مقدمه

علوم انسانی اسلامی، پدیده‌ای است که همواره چالش‌های خاص خود را داشته است؛ از چالش‌های هستی‌شناختی تا معرفت‌شناختی و روش‌شناختی. علت این همه ابهام این است که علم دانشگاهی امروزه در پارادایم‌های رایج اثبات‌گرایی ونهایتاً تفسیری و انتقادی ریشه زده از آبشخور مبانی پارادایمی آنها که اصولاً بر اساس مادی‌گرایی و انکار غیب مبتنی هستند اشراب شده است. علم انسانی به معنای کنتی آن با تأکید بر اثبات‌گرایی، هر نوع ساحت غیبی وغیرمادی را از نگرش هستی‌شناختی خود نفی کرده همانطور که تنها ابزار معرفت را نیز حس انگاشته و دیگر منابع شناخت از وحی و عقل و شهود را یکسره انکار کرده و فاقد ارزش علمی دانسته است. در این رویکرد، روش علمی مساوی با روش تجربی است و از این رو ادبیات علوم‌انسانی اسلامی برای بسیاری از کنشگران و بازیگران این عرصه نام‌آشنا نیست بلکه ناآشنا ودیریاب ودیرفهم است.

در دانشگاه‌های ایرانی متأسفانه نوعی هراس روانشناختی در تولید نظریه خصوصاً مبتنی بر مبانی اسلامی وجود دارد وتولیدات موجود در این زمینه نیز اغلب با برچسب «فاقد تبیین»، با بی‌توجهی مواجه شده ودر مقابل، یافته‌های نظری غرب به‌سان آیاتی وحیانی در هر صبح و عصر در کلاس‌ها با احترام واکرام بدون هیچ نقدی تلاوت می‌شود. اما خوب است بدانیم یان‌کرایپ از همان اقلیم معرفتی نظریه‌هایشان را چنین ارزیابی می‌کند: بخش اعظم نظریه جدید غالباً چیزی را که به خوبی می‌دانیم بر حسب اصطلاحات نظری مجرد توصیف می‌کند و سپس وانمود می‌کند که چیزی را برای ما تبیین کرده است. صفحات بی‌پایانی از واژگان پرطول و تفصیل که وقتی آنها را ترجمه می‌کنیم بدیهیاتی را به ما عرضه می‌دارند. بخش اعظمی از نظریه پسامدرن نیز به زبانی بیان می‌شود که چیزی بر دانش ما نمی‌افزاید ویا تأثیر اندکی دارد (کرایپ، ۱۳۸۶: ۲۴).

جستار فرارو با مفروغ گذاردن مباحث پارادیمی دربارۀ اصل تحقق علوم انسانی اسلامی و نقد آن بر مبانی علوم‌انسانی رایج، و با فرض پذیرش امکان علم انسانی اسلامی، از یکی از ظرفیت‌های موجود در علوم انسانی رایج که می‌تواند به‌گونه‌ای بسیار راحت‌تر با علوم اسلامی کنار آید و از طرف دیگر خدمات گسترده‌ای به علوم‌انسانی و نیز در راستای اسلامی‌سازی علوم‌انسانی ارائه کند بحث می‌کند. این مبحث، همان اسلامی‌سازی علوم‌انسانی با استفاده از ظرفیت نظریۀ هنجاری به‌عنوان

حلقهٔ وصل همهٔ تحقیقات علوم‌انسانی به متن حیات فردی واجتماعی انسان‌ها است که در استفاده از آن چالش رویکردهای تببینی و توصیفی وجود ندارد ولی متأسفانه از این ظرفیت غفلت شده است. توضیح اینکه پس از هرگونه توصیف وتبیین نیز باید هنجارهایی برای رفع مشکلات موجود یا حرکت به سوی وضعیت مطلوب ارائه شود و آنجاست که ناگزیر از نظریهٔ هنجاری هستیم. از طرف دیگر، این دست نظریات یعنی نظریات هنجاری اسلامی، خودبسنده هستند یعنی بدون اتکا به پشتوانهٔ مطالعات توصیفی تجربی عینی در متن اجتماع نیز می‌توانند به‌صورت مستقیم از کتاب و سنت استخراج شوند و در قبال گزاره‌هایی علمی که الگویی برای کنش انسانی هستند پا به عرصهٔ وجود علمی نهند.

پرسش اصلی این تحقیق چنین صورت‌بندی می‌شود: نظریهٔ هنجاری در علوم انسانی اسلامی با تأکید بر روش اجتهاد چیست؟

این پرسش به پرسش‌هایی فرعی به شرح زیر خرد می‌شود:

۱.منابع تولید نظریهٔ هنجاری در علوم انسانی اسلامی چیست؟

۲.مبانی معرفت‌شناختی وهستی‌شناختی نظریهٔ هنجاری در علوم انسانی اسلامی چیست؟

۳.مراحل تولید نظریهٔ هنجاری در علوم انسانی اسلامی چگونه است؟

۴.روش اجتهاد چه نقشی در تولید نظریهٔ هنجاری در علوم انسانی اسلامی دارد؟

۵.نظریهٔ هنجاری در علوم انسانی اسلامی چه تعاملی با نظریات توصیفی دارد؟

۶.نظریهٔ هنجاری در علوم انسانی اسلامی چه تعاملی با فقه واخلاق به‌عنوان دانش‌های هنجاری اسلامی دارد؟

۷.نظریهٔ هنجاری در علوم انسانی اسلامی چگونه ارزیابی می‌شود؟

پژوهش فرارو در هر یک از بخش‌های خود به یکی از این پرسش‌ها پاسخ خواهد داد.

در کشور ما تحقیقات عدیده دربارهٔ نظریهٔ هنجاری با رویکرد اسلامی و غیر آن نوشته شده است مانند: مطالعه مقایسه‌ای الگوی کنشگر انتقادی هنجارگرا با نظریه سیاست خارجی امام خمینی(ره)، «امر به معروف» و«نهی از منکر» اصول جایگزین برای نظریه‌های هنجاری رسانه، روش‌شناسی تمایز اقتصاد اثباتی و هنجاری و بازنگری آن در راستای نظریه‌پردازی علم اقتصاد اسلامی، بررسی

مؤلفه غایت شناختی الگوی هنجاری رسانه‌های جدید اسلامی (تحلیلی بر تأثیر نگاه مهدوی در ترسیم الگوی رسانه مطلوب اسلامی)، فلسفه و هنجارهای کارکردی رسانه‌های جمعی در اندیشه امام خمینی(ره)، نظریه هنجاری رسانه‌ها از دیدگاه رهبران انقلاب اسلامی: ازسال ۱۳۵۷ تا سی امین سال انقلاب، الگوی هنجاری رسانه‌ها در کشورهای اسلامی همسایه ایران در مرکز و غرب آسیا، کتاب گامی به سوی علم دینی (از صص۱۸۹-۱۶۱)؛ اما نگارنده تاکنون تحقیقی نیافته است که به عنوان صورت‌بندی نظری و بحث فرانظری به نظریهٔ هنجاری با محوریت پرسش‌های یادشده پرداخته باشد.

۲- مفاهیم وکلیات نظری

این بخش از جستار فرارو در چند محور به شرح زیر به معرفی ابعاد مفهومی نظریهٔ هنجاری در علوم انسانی رایج می‌پردازد:

۲-۱- تعریف نظریه هنجاری

هنجار، یک قاعده رفتاری است که مشخص می‌کند مردم در شرایط معینی چگونه رفتاری باید داشته باشند. فایده این استاندارد رفتاری، آن است که به بقای الگوهای روابط متقابل اجتماعی و شیوه‌های انجام امور کمک می‌کند (محسنی، ۱۳۷۶: ۲۸۰ - ۲۷۹)

نظریهٔ هنجاری (Normative Theory) یا همان نظریه‌های تجویزی وتوصیه‌ای در منظومهٔ مباحث نظریه‌شناسی در برابر نظریهٔ توصیفی قرار دارد. این نظریه‌ها که عمدتاً ماهیت سیاسی- اجتماعی دارند ممکن است بر اساس یک‌سری پیش‌فرض‌های اعتقادی، ایدئولوژیک، فرهنگی، سیاسی و حتی علمی ارائه شوند. این نظریه‌ها مدعی بهبودبخشی به زندگی فردی و اجتماعی بشرند وگاه از سوی مصلحان اجتماعی توصیه و تجویز می‌شوند. این‌گونه نظریه‌ها از بار ادعایی بالایی برخوردارند و اعتبار و ارزش آن‌ها به تحقق‌پذیری آن‌ها و دستیابی به آن‌چه مدعی آن‌اند بستگی دارد (حافظنیا، ۱۳۸۶: ۳۴؛ همچنین نک به: لیتل جان، ۱۳۸۴: ۸۰۳)

برایان فی در بحثی باعنوان «توانش» که در مقابل نظریهٔ کنش قرار داده است، از نظریهٔ هنجاری سخن گفته است. او در این مبحث، توانایی فرد در انطباق با هنجارها را که در حکمت اسلامی با عنوان عقل عملی معرفی شده را با عنوان «توانش» تحلیل کرده است (فی، ۱۳۹۰: ۱۹۱-۱۹۰)

سرویراستار کتاب «Religion and Economics» در مدخلی که بر کتاب نگاشته در بیان هدف از تولید این مجموعه که حاصل مقالاتی از اندیشمندان متعدد است، نوشته است: تئوری اجتماعی هنجاری عبارت است مجموعه ای از آموزه‌های مرتبط که نشان می‌دهد جوامع انسانی چه باید باشد و یا چگونه باید باشند یا چگونه باید آنها را اداره کرد. و این امر استانداردی را برای ارزیابی انتقادی از اوضاع موجود فراهم می‌کند. این نظریه از» نظریه اجتماعی اثباتی « که توصیف و توضیح می‌دهد که چگونه جوامع انسانی در عمل کار می‌کنند متمایز است (Dean,1999: 4) مؤلفان برخی مقالات این کتاب به صراحت رویکرد وتحلیل هنجاری (Normative) را در برابر توصیفی (Descriptive) قرار داده‌اند (Dean,1999: 66 , 76 , 161)

با توجه به این تحلیل‌ها، در نوشتار فرارو نظریهٔ هنجاری در برابر توصیفی به کار می‌رود و از اصطلاح تبیینی در برابر آن پرهیز شده است؛ زیرا تبیین (explenation) در علوم اجتماعی دارای معنایی است که نمی‌تواند توصیف را دربرگیرد ولی توصیف می‌تواند معنایی اعم از تبیین به معنای متعارف باشد وهر نظریه‌ای که دربارهٔ «هست‌ها» سخن بگوید نه «بایدها» از جمله توصیف به معنای متعارف یا تبیینی را شامل شود.

۲-۲- ساحت‌های کاربرد نظریهٔ هنجاری در علوم انسانی رایج

نظریهٔ هنجاری در ساحت‌های عدیده از علوم انسانی و اجتماعی دارای کاربرد است: روابط بین‌الملل (عبدخدایی وجمالی، ۱۳۹۵: ۲۲۸)، اقتصاد (تفضلی، ۱۳۸۵: ۵۱۱ - ۵۱۰)، مطالعات شهری (بابایی ودیگران، ۱۳۹۵: ۸۵)، سیاست گذاری (قلی‌پور، ۱۳۹۶: ۱۰۲؛ ماژرزاک، ۱۳۹۲: ۲۷)، مدیریت.(Horton & Hunt 1986: 539)، علوم ارتباطات (McQuail, 2010: 14؛ Theodore & Siebert & Schramm, 1956؛ مک کوایل، ۱۳۸۵: ۱۷۷ - ۱۶۲)، نظریه دستور زبان گشتاری، چامسکی، نظریه انتخاب عقلانی، نظریه تصمیم‌گیری ونظریه بازی (فی، ۱۳۹۰: ۱۹۳)

۲-۳- منابع نظریهٔ هنجاری رایج

گزاره‌های هنجاری یا تجویزی بـه وسـیله ارزش‌هـا حمایت می‌شوند و اجازه می‌دهند که ارزش‌ها نقش مهمی در علوم اجتماعی بازی کنند (Dahrendorf, 1968: 18)[1] این نظریات تابعی

---

۱. به نقل از: بحرانی وفروتنی، ۱۳۸۷: ۵۳.

هستند از فلسفه سیاسی، حقوق وتکالیف انسانی ونظام‌های اقتصادی (مهدی‌زاده، ۱۳۹۲: ۸۹) منابع تعهد هنجاری عبارتند از: نظام سیاسی، نظرات عامه مردم درباره رسانه‌ها به‌عنوان افکار عمومی و مطالباتی که از رسانه دارند، بازار رسانه‌ای، دولت وکارگزاران آن، بخش‌های اقتصادی و اجتماعی ذی نفع، (مهدی‌زاده، ۱۳۹۲: ۹۱-۹۰)، هدف‌های برنامه‌ای یا هر مشکل دیگری از معیارهای مهم (هدریک، ۱۳۸۱: ۳۲) و تحلیل‌های فلسفی دربارۀ پدیده‌های مورد مطالعه (Ti-berius & Alicia, 2010: 213)

۲-٤- روش اجتهاد

روش، اسم مصدر است و در لغت به معنای «عمل رفتن» (معین، ۱۳۸۳: ۲، ۱۶۹۰) و چگونگی انجام دادن کاری و نیز قاعدۀ بررسی نظام‌مند کاری یا چیزی (انوری، ۱۳۸۱: ۴، ۳۷۳۷) است. روش (Metod) در اصطلاح معاصر عبارت است از تکاپوی اندیشیده و سازمان‌یافته برای دست‌یابی به دانش؛ ویا: راه رسیدن به حقیقت؛ یا: هنر ایجاد توالی بین اندیشه‌ها به‌منظور کشف حقیقت آنگاه که از آن بی‌اطلاع هستیم یا در جهت اثبات آن برای دیگران زمانی که از آن اطلاع داریم (بیرو، ۱۳۸۰: ۲۲۳) در حوزۀ علوم اسلامی نیز همواره به روش وروشمندی اعتنا شده است. دانش‌های اسلامی به دو دسته تقسیم شده است: دانش‌های عقلی ودانش‌های نقلی[1]؛ ومنطق به عنوان ابزار[2] فهم درست در دانش‌های عقلی وعلومی چون اصول استنباط به‌عنوان ابزار[3] ناظر به فهم روشمند در آموزه‌های فقه (به‌عنوان بخشی از علوم منقول) ساخته شده است.

اجتهاد از مادۀ «ج ه د» به معنای «توان» است (فیومی، ۱۴۱۴: ۱۱۲؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۳، ۱۳۳) اجتهاد، از باب افتعال است که از معانی آن تلاش وکوشش فراوان برای به دست آوردن

---

۱. این تقسیم، در میان عالمان اسلامی در گذشته وحال شایع بوده وهست (رک: غزالی، ۱٤۱٦: ٥۸۰؛ مطهری، ۱۳۸۰: ٥، ۳۹)

۲. منطق‌دانان همواره در تعریف منطق آن را ابزار حفظ فکر از خطا تعریف کرده‌اند (رک: ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱؛ کاتبی قزوینی، ۱۳۸٤: ۳؛ سبزواری، ۱۳٦۹: ۱، ٥۱) همچنین ایشان کتاب‌های منطقی را به‌عنوان مقدمه در ابتدای کتاب‌های فلسفی وکلامی خود می‌نوشتند مانند منطق منظومه که مقدم وجلد اول منظومه در فلسفه است ویا منطق التجرید از خواجه نصیرالدین که مقدمه بر کتاب تجریدالاعتقاد است.

۳. سیدمرتضی در تعریف اصول فقه به ماهیت ابزاری آن برای فقه توجه نموده وآن را «دلیل فقه» نام نهاده است (سید مرتضی، ۱۹۹۸: ۱، ۷) حضرت امام خمینی (ره) نیز در تعریف علم اصول، به صراحت از تعبیر «ابزار» استفاده کرده است (امام خمینی(ره)، ۱٤۱٥: ۱، ۷۱) و بزرگانی مانند صاحب معالم نیز بر اساس همین زمینۀ ذهنی در نگرش ابزاری به دانش اصول استنباط، بنا می‌گذارد کتابی فقهی در یک مقدمه وچهار بخش بنویسد که مقدمۀ آن را مباحث علم اصول تشکیل داده است (حسن‌بن زین الدین، بی‌تا: ٦) وهمین مقدمه به‌عنوان متن درسی علم اصول جداگانه نشر یافته وقرن‌ها تدریس شده است.

اصل فعل است (استرآبادی، بی‌تا: ۱، ۷۹)؛ وبه همین جهت در لغت نیز به معنای به کار بستن همهٔ توانایی برای رسیدن به هدف ودست یافتن به مطلوب معنا شده است (فیومی، ۱۴۱۴: ۱۱۲)

اجتهاد مصطلح به معنای «تلاش‌های فکری در راستای به دست آوردن احکام فقهی از راه‌های معتبر» است (محقق حلّی، ۱۴۰۳: ۱۸۰)[1] این معنا با استنباط مترادف است. استنباط در لغت به معنای استخراج کردن آب از چاه با حفر کردن لایه‌های عمیق زمین (جوهری، ۱۳۷۶: ۳، ۱۱۶۲؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۲، ۴۸۳؛ فیومی، ۱۴۱۴: ۵۹۱. همچنین رک: مطهری، ۱۳۸۰: ۲۰، ۲۸)؛ ودر اصطلاح به معنای تلاش برای کشف دستورات فقهی از ادلهٔ معتبر است (مطهری، ۱۳۸۰: ۲۰، ۲۹ و۲۸)

روش اجتهادی، منحصر در استنباط احکام فقهی نیست و آموزه‌های اسلامی دیگر از جمله معارف عرفانی واخلاقی نیز باید با روش اجتهادی از متن قرآن و حدیث استخراج شوند. حضرت آیت‌الله جوادی از معدود بزرگانی است که همواره بر توسعهٔ روش‌های اجتهادی به همهٔ استنباط‌های غیرفقهی تأکید دارند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲، ۱۲۸؛ ۱۳۸۶: ۲۷۱؛ ۱۳۸۸: ۱۲۶)

بنابراین باید تعریفی نو از اجتهاد ارائه شود تا روش فهم دین در همهٔ ساحت‌ها را دربرگیرد. به نظر می‌رسد روش اجتهاد در تعریفی ساده که در عین جامعیت، ناظر به تألیف هر دو عنصر «روش» و«اجتهاد» نیز باشد، عبارت است از: هر نوع قاعده و قانون منضبط و منطبق با مبانی دینی و عقلی قطعی که در استنباط آموزه‌های دینی به کار رود. آموزه‌های دینی نیز در این تعریف، اعم از آموزه‌های توصیفی (هست‌ها، معارف) و هنجاری (بایدها ونبایدها) است.

روش اجتهاد دارای خرده‌مؤلفه‌های فراوانی است و به علت ماهیت خاص روش‌های کیفی خصوصاً غیرخطی بودن که در این روش نیز وجود دارد، قابل بیان همهٔ اجزا و مراحل نیست اما الگویی ساده و اولیه و در عین حال جامع از این روش که باید در تولید هر گونه نظریهٔ هنجاری لحاظ شود به شرح زیر است:

---

۱. بر اساس نمونه‌هایی متعدد از ادعیه وروایات در جوامع روایی، معنای اجتهاد در عرف معصومان (علیهم‌السلام) عبارت است از تلاش در راه بندگی خدای متعال وانجام طاعات (ابن طاووس، ۱٤۱۱: ۱۱۲؛ کلینی، ۱٤۰۷: ۲، ٦۰٦؛ ۲، ٦۱۲؛ ۸، ٤۰۱؛ حرانی، ۱۳٦۳: ۳۹۷) که نباید این معنا با معنای روش‌شناختی این اصطلاح خلط شود.

در این الگو، ادلهٔ استنباط احکام فقهی چهار دلیل است: کتاب، سنت، عقل و اجماع (طوسی، ۱۴۱۷: ۱، ۹ - ۱۰) فقیه باید از آیات و روایات مرتبط با موضوع به قدر کافی جستجو کند و این جستجو، یکی از ارکان اصلی اجتهاد است (سید مرتضی، ۱۹۹۸: ۲، ۱۸۰؛ امام خمینی(ره)، ۱۴۲۶: ۱۳ - ۱۲؛ نراقی، ۱۳۸۸: ۲، ۹۲۸) فحص در آیات قرآن وروایات، مهم‌ترین ولازم‌ترین رکن از مقدمات اجتهاد است که علاوه بر یافتن قرائن ومعارض‌ها، انس با آیات و روایات که ناشی از این فحص است، محقق را با زبان کتاب و سنت وکیفیت محاورات معصومان آشنا می‌کند (امام خمینی(ره)، ۱۴۲۶: ۱۳ - ۱۲)

در فرایند اجتهاد بر اساس روایات نیز ابتدا روایت از نظر سند مورد بررسی قرار می‌گیرند وپس از بررسی سند، دلالت آن‌ها ارزیابی می‌شود (نائینی، ۱۳۵۲: ۲، ۱۱۰) از روش‌های مهم در تحلیل صدوری، عرض بر قرآن کریم است. این روش، مبتنی بر یکی از مبانی اصیل در تعیین صحت صدور روایات و حجیت آن‌ها است که ریشه در توصیه‌های روایی شیعه (طوسی، ۱۴۰۷: ۷، ۲۷۲) واهل سنت (طبرانی، بی‌تا: ۲، ۹۷؛ هیثمی، ۱۴۱۴: ۱، ۱۷۰؛ دارقطنی، ۱۴۲۴: ۵، ۳۷۲) دارد؛ همانطور که اصولیان شیعه نیز بر الگو، تأکید کرده‌اند (طوسی، ۱۴۱۷: ۱،۱۴۴؛ محقق حلی، ۱۴۰۳: ۱۵۲) عرض حدیث بر دیگر روایات نیز از توصیه‌های موجود در خود روایات است (صدوق، ۱۳۸۷: ۱، ۲۹۰؛ طبرسی، ۱۴۰۳: ۲، ۴۱۰؛ کشی، ۱۳۶۳: ۲، ۴۸۹ - ۴۹۰) استفاده از حکم عقل نیز در اعتبارسنجی روایات از راه‌های مورد تأیید در اجتهاد است (طوسی، ۱۴۱۷: ۱، ۹۲، ۱۴۵ - ۱۴۳؛ شهید اول، بی‌تا: ۱، ۴۹)

در بررسی دلالت آیات و روایات، فرایند معنایابی که در اصطلاح به «استظهار» معروف است، انجام می‌شود. در فرآیند استظهار، روش‌های ادبی (لغوی، صرفی، نحوی وبلاغی) و اصولی خاصی به کار می‌رود تا معنای اوامر و نواهی از وجوب و حرمت یا غیر آن به دست آید و معناهای ضمنی غیرصریح که به مفاهیم معروف هستند استخراج گردد. همچنین در این فرایند، عمومات بر قرائن خاص و اطلاقات بر مقیدات حمل می‌شوند (نائینی، ۱۳۵۲: ۲، ۱۱۰) [۱] در تحلیل مدلول آیات

۱. این مباحث استظهاری دامنه‌ای بسیار گسترده در علم اصول که از علوم مقدمی بسیار مهم در روش اجتهاد است دارد ونیمی از مباحث این علم را شامل است (نک به: آخوند خراسانی، ۱۴۰۷: ۲۵۲ - ۵۹)

و روایات در این الگو، از قواعد لغوی (انصاری، ۱۴۲۸: ۱، ۱۷۴؛ آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۲۸۷)، صرفی، نحوی واصولی (شهید ثانی، ۱۴۱۶: ۲۴) استفاده می‌شود. اکثر[۱] فقهیان معتقدند علوم معانی وبیان از مکملات اجتهاد است وتنها در مباحث ترجیح کارکرد دارند؛ یعنی تنها برای فهم اینکه این سخن دارای فصاحت است ودر نتیجه از معصوم است به کار می‌روند (بهبهانی، ۱۴۱۵: ۳۴۱؛ مرعشی نجفی، ۱۴۲۲: ۱، ۸۵ - ۸۴)

در مرحلهٔ مقارن با تحلیل دلالت روایات، «جهت دلالت» به معنای اینکه صدور روایت برای تقیه نباشد، از ابعادی است که در استنباط از روایات در این الگو به آن توجه می‌شود (نائینی، ۱۳۵۲: ۲، ۱۱۰) اگر دربارهٔ موضوع مورد بحث در آیات وروایات مطلبی گرچه به صورت اطلاق یا عموم یافت نشد، آن وقت نوبت به اجماع علما می‌رسد که اگر فقیهان همگی بر حکمی اجماع داشتند به همان أخذ می‌شود واگر اجماعی هم وجود نداشت، طبق اصول عملیه عمل می‌شود (حیدری، ۱۴۱۲: ۱۸ - ۱۷)

یکی دیگر از مؤلفه‌های مهم در روش اجتهاد عقل است و قانون معروف به ملازمه میان حکم عقل و شرع در کتاب‌های اصولی مورد پذیرش اکثر ایشان است (رک: اصفهانی نجفی، ۱۴۲۹: ۳، ۵۰۳؛ شیخ انصاری، ۱۳۸۳: ۲، ۳۴۵ - ۳۴۶؛ نائینی، ۱۳۵۲: ۲، ۳۸ - ۴۱)

یکی از دیگر مباحث مهم در الگوی فقاهتی رایج، حل اختلاف روایات است. علاج دو حدیث مختلف، یا دلالی است یا سندی. علاج دلالی که عبارت است از جمع بین روایات یا تاویل یکی از آن‌ها بر اساس قواعد عقلایی و به شکل مقبول نزد عرف بر علاج سندی مقدم است (امام خمینی، ۱۳۷۵: ۵۹) در صورت عدم امکان جمع، به علاجات سندی یا تخییر یا تساقط رو می‌آورند (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۴۵۸ - ۴۳۸؛ امام خمینی، ۱۳۷۵: ۱۰۹ و۲۱۵ - ۱۶۵)

آخرین مبحث در این الگو، روش تفسیر روایات مشکل است. مشکل‌الحدیث عبارت است از حدیثی است که در بردارنده‌ی معانی پیچیده و دشواری است که تنها آگاهانی که دارای خبرگی بارزی در علم حدیث باشند آن را درک می‌کنند (مامقانی، ۱۴۱۱: ۱، ۳۱۶) فهم مشکل‌الحدیث از بالاترین مراحل فهم حدیث است وتنها شایسته افرادی است که عمری را در مسیر حدیث‌خوانی وحدیث‌فهمی گذرانده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴۹۲)

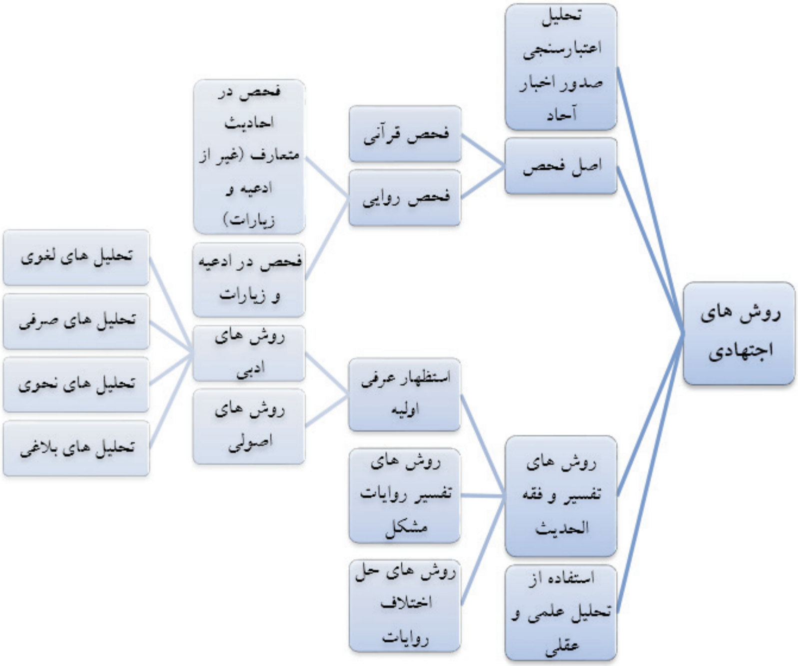
---

۱. تعبیر اکثر از مرحوم نراقی است گرچه خود وی با این اکثریت موافق نیست (رک: نراقی، ۱۳۸۸: ۲، ۹٤٦)

این روش یعنی تفسیر معضلات آیات و روایات با کمک دیگر آیات و روایات و بلکه ادعیه، بهترین روش در فهم معارف اسلامی است که البته نیازمند فحص دقیق و گسترده است که پیشتر دربارهٔ اهمیت آن صحبت شد. این رویکرد ریشه در توصیه‌های روایی دارد (طوسی، ۱۴۰۷: ۷،۲۷۲؛ صدوق، ۱۳۸۷: ۱، ۲۹۰؛ طبرسی، ۱۴۰۳: ۲، ۴۱۰؛طبرانی، بی‌تا: ۲، ۹۷؛ هیثمی، ۱۴۱۴: ۱، ۱۷۰؛ دارقطنی، ۱۴۲۴: ۵، ۳۷۲)

مخفی نماند که این الگو، تصویری کلی از روش اجتهاد است و جزئیات زیادی دارد که در این الگو ذکر نشده همانطور که خرده‌گیری‌ها و برخی مناقشات و اقوال حاشیه‌ای نیز در این مباحث وجود دارد که در این مجال قابل درج نیست و در عمل باید به کار گرفته شوند.

الگوی یادشده در نمودار شمارهٔ ۱ ارائه شده است.



نمودار شماره ۱ – الگویی کلی از روش اجتهاد

۳- منابع نظریهٔ هنجاری اسلامی

فرهنگ واقعی آن نوع فرهنگ است که واقعاً مردم به آن عمل کنند ولی فرهنگ آرمانی آن نوع فرهنگی است که انسان سعی دارد به آن برسد (Hoorton & Hunt 1988: 70) هدف اصلی دین نیز رساندن بشر به این نوع فرهنگ والا است و دین اسلام به عنوان دین خاتم، همهٔ آنچه بشریت برای دستیابی به این تعالی به آن نیاز دارد را در آموزه‌های وحیانی خود به وی آموخته است و بلکه بشر را از دستیابی به این فرهنگ جز از راه وحی ناتوان معرفی فرموده است. ادلهٔ زیر شاهد این مدعا هستند:

قرآن فرموده است لَقَدْ مَنَّ اللهُ عَلَی الْمُؤْمِنینَ إِذْ بَعَثَ فیهِمْ رَسُولاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ یَتْلُوا عَلَیْهِمْ آیاتِهِ ویُزَکِّیهِمْ ویُعَلِّمُهُمُ الْکِتابَ والْحِکْمَةَ وإِنْ کانُوا مِنْ قَبْلُ لَفی ضَلالٍ مُبینٍ؛ خدا بر مؤمنان انعام فرمود، آن گاه که از خودشان به میان خودشان پیامبری مبعوث کرد تا آیاتش را بر آنها بخواند و پاکشان سازد وکتاب و حکمتشان بیاموزد، هر چند از آن پیش در گمراهی آشکاری بودند.)آل‌عمران: ۱۶۴)

همچنین فرموده است وکَذلِکَ أَوْحَیْنا إِلَیْکَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنا ما کُنْتَ تَدْری مَا الْکِتابُ ولاَ الْإِیمانُ؛ همچنین کلام خود را به فرمان خود به تو وحی کردیم. تو نمی‌دانستی کتاب وایمان چیست (شوری: ۵۲) یعنی انسان را هرگز مستغنی از وحی نمی‌داند ومی‌فرماید انسان بدون وحی هرگز به آن آموزه‌های الاهی و فرهنگ والایی که در کتاب الاهی معرفی شده دست نمی‌یافته است. ونیز فرموده است: ومَنْ یَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْراهیمَ إِلاَّ مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ ولَقَدِ اصْطَفَیْناهُ فِی الدُّنْیا وإِنَّهُ فِی الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحینَ؛ چه کسی از کیش ابراهیم روی برمی‌تابد جز آنکه خود را بی‌خرد ساخته باشد؟ ابراهیم را در دنیا برگزیدیم و او در آخرت نیز از شایستگان است (بقره: ۱۳۰) یعنی فرهنگ توحیدی ابراهیمی را فرهنگ برگزیده وتنها فرهنگ متعالی می‌داند و هر کس راهی جز آن رود را نکوهش کرده وگزینهٔ او را سفیهانه و نابخردانه می‌داند.

برخی روش‌شناسان نیز نوشته‌اند: «یکی از مبانی و معیارهایی که محقق در تحقیقات کیفی و نیز کمّی می‌تواند از آن‌ها استفاده کند قضایای کلی علمی ونیز معیارهای الهی هستند که آن‌ها را در فصل ادبیات مسئله ومباحث نظری تدوین نموده است [بنابراین] محقق می‌تواند داده واطلاعات کسب شده را با این قضایا و معیارها مقایسه کند و از آن‌ها نتیجه‌گیری نماید؛ زیرا قضایای کلی

ومعیارهای الهی قوانین مسلم اجتماعی و انسانی هستند که روابط بین متغیرهای اجتماعی و انسانی را منعکس می‌نمایند؛ بنابراین، محقق به‌عنوان یک مبنای مقایسه در تحلیل کیفی می‌تواند از آن‌ها استفاده نموده، نتیجه‌گیری کند» (حافظنیا، ۱۳۸۶: ۲۳۴) که به نظر می‌رسد اگر در نظریهٔ توصیفی (البته در مباحث پارادایمی نظریهٔ توصیفی) نیز چنین نباشد دست‌کم در نظریهٔ هنجاری، معیارهای الاهی نه یکی در کنار سایر داده‌ها است که ایشان انگاشته‌اند بلکه این آموزه‌ها مبنای اصلی وسامان‌دهنده به هر نوع هنجارسازی عقلانی و بشری است.

همچنین برخی غربیان هم دین را به‌عنوان منبعی برای نظریهٔ هنجاری که فوق ارادهٔ سکولاریستی در جامعه هنجارسازی می‌کند قبول دارند. سرویراستار کتاب «Religion and Economics» در مدخلی که بر کتاب نگاشته، نوشته است: در جامعه سنتی هنجارها را از دین می‌گرفتند اما در جامعه مدرن از رای اکثریت. اما باید توجه کرد در هیچ جامعه‌ای دین کاملاً منزوی نیست وارزش‌های ان در ذهن و رفتار مردم حضور دارد. (Dean,1999: 6 - 5)

در این الگو تعقل دارای جایگاهی ویژه است. عقل علاوه بر آنکه یکی از ادله در اجتهاد، طبق اندیشه منطقه الفراغ، در جاهایی که شرع مقدس حکم اباحه دارد یا حکم الزامی غیرقابل تغییری ندارد، می‌توان با تعقل ومشورت با متخصصان به صورت مستقل یا در راستای تغییر آن تصمیم‌گیری کرد. همچنین در اندیشه علم دینی طبق نظریهٔ آیت‌الله جوادی نیز این گونه تحلیل‌های عقلی، کاملاً دینی هستند. مشورت نیز از مواردی است که در این قبیل موارد شایسته است. به عنوان نمونه یکی از تکنیک‌های خط‌مشی‌گذاری، «سیمینار تصمیم‌گیری» است که در آن «گروهی از متخصصان به اظهار نظر می‌پردازند حالا با تکنیک‌های تحقیقی چون روش گروه اسمی یا گروه، کاغذی که افراد بدون اینکه ابتدا با هم بحث کنند نظرات خود را نوشته و سپس نظرات بدون نام دسته‌بندی می‌شوند و بعد به معرض بحث عمومی گروه نهاده می‌شوند» یا تکنیک دلفی (که نظر افراد به صورت پرسشنامه جمع‌آوری می‌شوند ونتایج طبقه‌بندی می‌شود و مجدداً برای همه افراد فرستاده می‌شود وافراد به آن‌ها نمره می‌دهند وهر کدام بیشترین نمره را اخذ کرد همان برگزیده خواهد شد) این اندیشه ها به کمک حل مسئله مورد نظر می‌آیند (الوانی، ۱۳۶۹: ۱۲۹-۱۳۰)

بنابر داده‌های یادشده و نیز آنچه در منابع نظریۀ هنجاری رایج گفته شد، قرآن و حدیث وعقل از منابع نظریۀ هنجاری اسلامی هستند. اجماع نیز به همان سنت بر می‌گردد.

٤- مراحل ومبانی تولید نظریۀ هنجاری علوم انسانی اسلامی

این بخش از تحقیق، به پرسش‌های فرعی دوم تا چهارم که در مقدمه بیان شد پاسخ می‌دهد.

٤-١- مبانی پارادایمی

پارادایم در یکی از تعریف‌های آن[1] عبارت است از مجموعه‌ای از باورها، ارزش‌ها و تکنیک‌هایی است که اعضای یک جامعه علمی به‌عنوان راهنمای یا نقشه عمل به اشتراک گذاشته شده و انواع محققان ودانشجویان باید آنها را در نظر بگیرند (Kuhn, 1996: 175) این باورها پیش‌فرض‌هایی هستند که نقش اساسی در هویت‌بخشی به حوزه‌های مختلف علمی دارند. این عناصر، مجموعه‌ای را برای هدایت علم تشکیل می‌دهند که در این مجموعه ماهیت واقعیت و چگونگی کسب معرفت از آن معرفی می‌شود تا علم در تشخیص واقعیت و ورود معتبر به آن دچار گمراهی نشود (ایمان، ۱۳۹۳: ۴۵-۴۳) علوم موجود در سه پارادایم کلی مشهور یعنی اثبات‌گرایی، تفسیری وانتقادی قابل دسته‌بندی هستند (Sarantakos, 1998: 33; Neuman, 2013: 96)مباحث پارادایمی، انتزاعی و از سنخ عقیده هستند و در اینجاست که علم خنثی وبی‌طرف و مستقل از زمینۀ ایدئولوژیک آن معنا ندارد (ایمان، ۱۳۹۳: ۴۵) بوریل و مورگان هر نوع اندیشۀ علمی را متکی بر نوعی نگرش فلسفی در ابعاد هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، ماهیت انسان وروش‌شناختی معرفی می‌کنند (Burrell & Morgan, 1979: 1) برخی مباحث انسان‌شناختی را از این عناصر چهارگانۀ بوریل و مورگان حذف کرده‌اند. (دانایی‌فرد، ۱۳۹۶: ۶۱) و برخی نیز با حذف مباحث انسان‌شناختی از آن عناصر چهارگانۀ و افزودن بحث روش به جای آن، معتقدند تحلیل پارادایمی شامل چهار عنصر هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، روش‌شناسی و روش است که مجموعاً خط مشی پارادایمی را مشخص می‌کند (ایمان، ۱۳۹۳: ۵۳) به این معنا که قبل از آنکه علم سراغ واقعیت رود، مطالبی دربارۀ ماهیت وجودی واقعیت (هستی‌شناسی)، ماهیت معرفت و دانش مرتبط با آن

---

۱. برخی مانند فلیپ اسمیت، پارادایم را به معنای سرمشق والگوی نظری برای عمل انگاشته‌اند (اسمیت، ۱۳۸۷: ۸)

واقعیت (معرفت‌شناسی)، چگونگی تولید معرفت معتبر و پایا از واقعیت (روش‌شناسی) وچگونگی جمع‌آوری اطلاعات معتبر و پایا از آن (روش) ارائه شده است (ایمان، ۱۳۹۳: ۴۵). به نظر می‌رسد اولاً مباحث پارادایمی حتماً شامل تحلیل‌های انسان‌شناختی هم هست و ثانیاً، منحصر در این موارد هم نیست که این چند محقق بیان کردند بلکه هر گونه نگرش فلسفی حاکم بر تحقیق که انگاره‌هایی تولید کند که در پس‌زمینهٔ ذهن و کنش محقق او را راهنمایی کند شامل است.

پارادایم اثبات‌گرایی، هستی را منحصر در محسوسات می‌داند و معرفت را هم تجربی دانسته تنها روش معتبر کسب معرفت را هم حس و مشاهدهٔ حسی می‌پندارد و انسان را هم موجودی منفعت‌طلب و لذت‌جو و منطقی که بر اساس علل خارجی جبری و نه مختارانه رفتار می‌کند معرفی می‌شود و روش‌شناسی آن هم علمی نام دارد که تبیین به معنای کشف روابط علی و معلولی عام و قواعدی از پیش‌ساخته که انسان‌ها طبق آن عمل می‌کنند است و از ابزارهای مشاهده و تجربی که مستقل از مشاهده‌گر و عقاید او هستند بهره می‌برد. پارادایم تفسیری، واقعیت را نه خارج از انسان بلکه برساختهٔ ذهن انسان‌ها می‌داند و از نظر معرفت‌شناختی نیز نه فقط محصول تجربه بلکه شناخت حاصل از فعالیت ذهنی انسان‌ها و درک معانی را مهم‌تر دانسته و دانش عامه را مهم‌تر از علم اثباتی می‌دانند و نیز انسان را به‌عنوان موجودی خلاق و فعال و نه منفعل، اصل و جامعه را فرع دانسته و از نظر روش‌شناسی در پی کشف چگونگی و نه چرایی است؛ یعنی به دنبال توضیح دلایل کنش‌گران در رفتار روزمره است و تبیین مورد نظر او شرح معنای تولید شده توسط انسان در این فرآیند است تا بفهمد هر کنشگر از سیستم معنایی مشترک در جامعهٔ انسانی چه تجربه‌ای دارد و خود در تفسیر آن چه معنایی را خلق می‌کند و چه رفتاری را بر تفسیر خود مترتب می‌کند. از این رو از روش‌های کیفی و تفهمی و همدلانه بهره می‌برند. در پارادایم انتقادی که بنا دارد ضعف دو پارادایم قبل را جبران کند، واقعیت به صورت آمیزه‌ای از نابرابری‌ها و توسط قطب‌های قدرت به عنوان زیرساخت‌های اجتماعی نهادینه شده است که باید تغییر کند نه قوانینی غیرقابل تغییر. ایشان انسان را موجودی مختار با ارادهٔ آزاد و دارای خلاقیت و تغییر شرایط می‌دانند؛ که قدرت انطباق با شرایط هم را دارد و از این رو بین جبر واختیار است. اینان معرفت را همان روابط و مکانیسم‌های نادیدنی و غیرتجربی می‌دانند و از نظر روش‌شناسی نیز

معتقدند عینیت و ذهنیت هر دو را قبول دارد منتهی عینیت او خنثی نیست واصولاً معتقد است هر تحقیقی خالی از ارزش نیست ولی مهم این است که این ارزش تا چه حد با ارزش‌های انسانی مانند آزادی و عدالت و برابری و نفی ستم و نفی هرگونه تبعیض جنسیتی وطبقاتی سازگار باشد (ایمان، ۱۳۹۳: ۱۲۲-۵۵).

پاردایم اسلامی علوم انسانی، در هستی‌شناسی بر نگرش توحیدی به هستی و عالم غیب در برابر شهادت به‌عنوان جهانی بسیار وسیع‌تر و محیط به عالم ماده بنا شده و عالم خلق در خدمت رشد و تعالی انسان است. از نظر انسان‌شناسی نیز معتقد است مبدا و مقصد حرکت انسان، همان عالم غیب است و نیز باورمند به فطرت الاهی غیر قابل تغییر و تبدیل و مشترک در وجود همهٔ انسان‌ها وتمایلات معنوی آنان و ضرورت حرکت اختیاری او در بازگشت مؤمنانه به جهان غیب برای حیات ابدی خود است.

از منظر روشی نیز این پارادایم، ضمن پذیرش هرگونه معرفت حسی، تجربی وتفسیری که به جای خود و به تناسب نوع تحقیق انتخاب شود و مبانی پارادایمی مادی آنها بر نتیجه اثرگذار نباشد، معرفت وحیانی را هم محور قرار داده و از این رو از متون دینی تغذیه می کند و منابع و روش استنباطی خاص خود را دارد که با عنوان روش اجتهاد معرفی شد؛ همانطور که نسبیت معرفت‌شناختی را هم قبول ندارد. همچنین روش اجتهاد، بر زمان و مکان به‌عنوان دو عنصر تأثیرگذار تأکید دارد همانطور که بر عقل وتحلیل‌های اجتماعی قطعی وکشف مصالح یقینی، به‌عنوان یکی از ادله اصرار می‌ورزد. در اینجا است که داده‌های علوم اجتماعی می‌توانند به‌صورتی کارا در استنباط مؤثر افتند که در مراحل فرایندی تحقیق و نیز تعامل فقه و اخلاق با نظریهٔ هنجاری بیان خواهد شد. البته باید اقتضای تحقیقات کیفی در ارتباط وثیق محقق و تحقیق و بازتابندگی را هم لحاظ نمود. اصولاً روش اجتهاد نیز یک دانش بشری است و متکامل و از این رو علوم انسانی اسلامی می‌توانند ابزارهای خاص خود در استنباط از منابع دینی را در این فن و طبق الگوهای خاصی که روش اجتهاد برای نظریه‌پردازی داخلی در فن اجتهاد دارد تولید کنند.

۴-۲- فرآیند تولید نظریهٔ هنجاری علوم انسانی اسلامی

این فرایند دارای مراحل زیر است:

۱.شناخت مشکل اجتماعی.

۲.تولید یک پرسش هنجاری: مقصود این است که پس از شناخت مشکل، باید روش رفع آن مشکل به‌صورت پرسشی که قابل پاسخ‌دهی هنجاری باشد صورت‌بندی شود. یعنی پرسش به این صورت باشد که: عمل انسانی چگونه باید باشد تا آن مشکل رفع شود. این نوع پرسش، پرسش هنجاری نام دارد.[۱]

۳.عرضه کردن پرسش هنجاری به مبانی مفهومی علوم انسانی وتحلیل‌های عقلی. غرض از این مرحله، تحلیل مفاهیم و ساخت مدلی مفهومی از مشکل است. مدل مفهومی باید مشتمل بر تعریف‌ها، مفروضات، ارزش‌ها و علل متصور باشد. مدل یا الگو عبارت است از تصویری که از واقعیت‌ها و روابط موجود گرفته شده و نشانگر متغیرهای موجود، نحوهٔ ارتباط آنها، ونتایج حاصل از کنش و واکنش آنهاست (الوانی، ۱۳۶۹: ۵۲). البته مدلی که از مسئلهٔ اجتماعی تهیه می‌شود، مقدماتی است و لازم نیست همهٔ علل یا متغیرها را توصیف کند بلکه تنها به پیدا کردن مسیر درست کمک می‌کند (ماژرزاک، ۱۳۹۲: ۶۴).

۴.تولید پرسش‌های تفصیلی صورت‌بندی‌شده بر اساس مدل مفهومی.

۵.عرضه کردن پرسش هنجاری تفصیلی به متون اسلامی.

۶.تولید نظریهٔ هنجاری بر اساس مبانی پارادایمی اسلامی و با استفاده از روش اجتهاد در ابعاد پنج‌گانهٔ زیر:

کشف هنجارها: یعنی هنجارهای مرتبط با آن رفتار کشف و استخراج شوند و اگر هم در دانش‌های فقه واخلاق وجود دارند استفاده شوند.

کشف الگوهای کنشی: عبارت است از روش‌های انجام آن هنجار.

---

۱ . پرسش‌های تقسیمی بر چهار دسته هستند: توصیفی، هنجاری، همبستگی، پرسش از آثار وعلل. پرسش‌های هنجاری یک نیاز اطلاعاتی دیگر را مطرح می‌کنند. این پرسش‌ها، افزون بر این‌که به اطلاعات توصیفی در مورد خصوصیات یک ماهیت نیاز دارند، باید آن خصوصیات را با یک استاندارد مورد مقایسه قرار دهند. آن‌ها می‌پرسند چه تفاوتی بین «چه هست (یا چه بود)» و«چه باشد» وجود دارد؟ استاندارد ممکن است بر پایه‌ی یکی از چند منبع موجود (هدف‌های قانونی، استانداردهای حرفه‌ای، هدف‌های برنامه‌ای یا هر مشکل دیگری از معیارهای مهم) استوار گردد.(هدریک، ۱۳۸۱: ۳۲)

کشف کشف الگوهای ترغیبی: عبارت است از روش‌هایی که دین در تشویق به انجام آن هنجار به کار برده است.

کشف الگوهای تحذیری: روش‌هایی است که در تحذیر از ترک آن به کار گرفته می‌شود.

بیان آثار ومحتوا: یعنی محتوا وآثار آن هنجار یا هنجارها نیز به کمک آیات و روایات و نیز تحلیل‌های علمی رایج بررسی شود.

۷.عرضهٔ دوسویهٔ نظریهٔ هنجاری و واقعیت عینی بر یکدیگر در راستای تعامل نظریهٔ هنجاری اسلامی با تحقیقات توصیفی (اثباتی و تفسیری): همانطور که نورمن بلیکی گفته است، استراتژی انواع تحقیقات تفهمی و تفسیری در همهٔ رهیافت‌ها این است که مفاهیم و معانی روزمره بنیان‌هایی برای کنش تعاملی اجتماعی فراهم می‌کنند که کنشگران دربارهٔ آنها تفسیرهایی ارائه می‌کنند و از این تفسیرها توصیف‌های علمی اجتماعی ساخته می‌شوند و این توصیف‌ها نظریه‌های اجتماعی را می‌سازند (بلیکی، ۱۳۹۳: ۳۱۰). اما در این تحقیق، اصولاً نقطهٔ عزیمت و حرکت محقق، رفتار اجتماعی نیست بلکه متون دینی و ناظر بر رفتار اجتماعی کنشگر است که البته در رتبهٔ متاخر از آن یعنی پس از تولید نظریهٔ هنجاری، می‌توان نظریهٔ توصیفی را هم متأثر از آن ساخت؛ به این معنا که می‌توان رفتار مسلمانان ملتزم به این هنجارها را هم در الگوهای اثبات‌گرایی و هم در الگوهای تفسیری تحلیل کرد همانطور که قبلاً نیز در موازنهٔ این نظریه‌ها وکارکرد آنها نظریه‌های توصیفی گفته شده است پشت رفتارهای توصیفی افراد همواره یک نظریهٔ هنجاری وجود دارد (Tiberius & Alicia, 2010: 215). در اینجاست که با موازنهٔ وضعیت موجود با نظریهٔ می‌توان آن را ارزیابی کرد. به این صورت که ابتدا رفتار مسلمانان در تعامل با نظریهٔ هنجاری با کمک سازه‌های علوم انسانی مرتبط وبا روش‌های کمّی تطبیقی در موازنه با نظریهٔ هنجاری و نیز در تعامل با آن هنجار با کمک سازه‌های علوم انسانی مرتبط و با روش‌های کیفی جهت کشف تعامل آنان (به‌عنوان کنشگران فعال) با نظریهٔ هنجاری تحلیل شود تا نظریهٔ توصیفی اثباتی و تفسیری دربارهٔ رفتار مسلمانان در تعامل با آن هنجار ارائه شود. البته استفاده از آموزه‌های علوم انسانی در حدی است که منطقی باشند و ادبیاتی سالم ارائه دهند که نفوذ پارادایمی و تفسیری بر آموزه‌های دینی نداشته باشند. در ادامه باید دید آیا وضعیت موجود یعنی عمل مومنان معتقد

به این نظریه که به ابعاد پارادایمی و محتوا و آثار و ابعاد کنشی و ترغیبی و تحذیری علم دارند و این هنجارها را پیاده کرده‌اند با نظریهٔ هنجاری انطباق دارد یعنی همان هنجارها را توانسته‌اند پیاده کنند و به آن آثار اجتماعی و ارتباطی که هدف آن نظریه بوده رسیده‌اند یا خیر؟ اگر آری که پایان فرآیند نظریه‌پردازی اعلام می‌شود و اگر خیر، باید بررسی کرد که آیا عدم انطباق منحصراً به جهت ضعف عقل عملی کنشگران است که نتوانسته یا نخواسته‌اند هنجارها را درست پیاده کنند یا خیر؟ اگر ضعف عقل عملی کنشگران دخالت نداشت و عوامل دیگر به‌عنوان متغیر مداخله‌گر نیز باعث عدم انطباق نباشد (مثلاً هنجاری به نام الگوی ارتباطی «سلام آغاز» یعنی سلام کردن در آغاز ارتباطات به منظور ایجاد الفت و مودت اجتماعی با روش و الگوی خاص آن و طبق درونمایه و الگوهای ترغیبی و تحذیری آن انجام گیرد[1] اما در کنار آن عوامل دیگر باعث بر هم زدن این مودت و محبت اجتماعی شود) باید در روش‌شناسی استنباط وتحلیل‌های متون دینی و تحلیل متون علوم انسانی مرتبط بازنگری و بازبینی کرد.

در پایان لازم است سه نکته گوشزد شود:

۱.مقصود از نظریه اثباتی و تفسیری در بحث تعامل نظریهٔ هنجاری اسلامی با تحقیقات توصیفی (اثباتی وتفسیری) که در بند پیشین بیان شد، نه التزام به مبانی فلسفی آن‌ها بلکه صرفاً به کار بردن روش‌های آن‌ها با احتیاط در تسری نیافتن مبانی فلسفی آنها است؛ یعنی بررسی کرد که مثلاً چند درصد از مسلمانان به این هنجارها پایبند هستند و یا آنها در ارتباطات خود چه محتوایی را قصد می کنند.

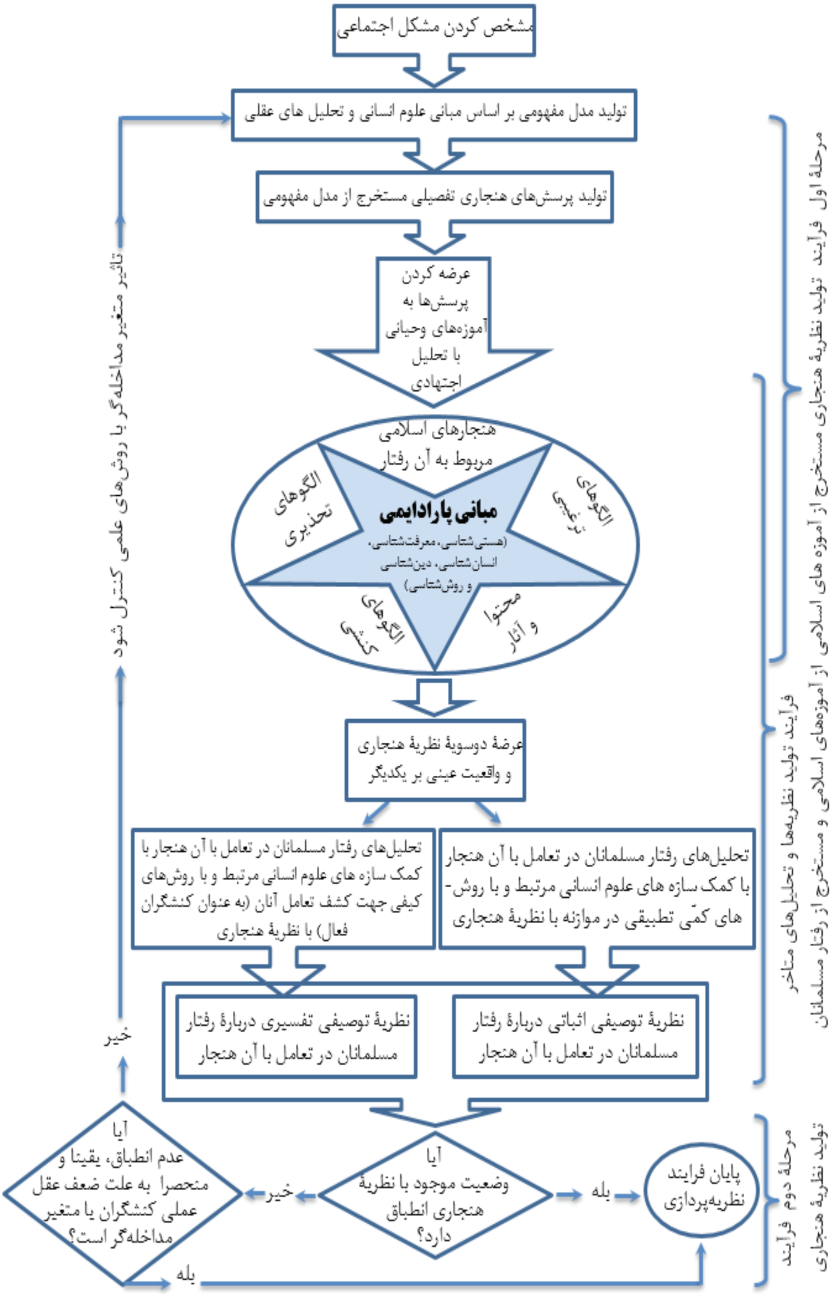
۲.مقصود از این نظریه این نیست که از رویکرد اثباتی یا تفسیری بهره برده نشود بلکه در تبیین‌ها وتوصیف‌ها می‌توان از آن رویکردها نیز بهره برد ویا از متون دینی برای توصیف وتبیین وضعیت موجود بهره برد بلکه مقصود این است که ظرفیت عظیم نظریهٔ هنجاری به کار افتد.

۳.اگر در سیکل دوم سخنی از نظریهٔ انتقادی نیست به این علت است که رویکرد انتقادی در اینجا تصور ندارد؛ زیرا مؤمن و مسلمان نمی‌تواند از نظریهٔ هنجاری انتقاد کند و آن را برساختهٔ قدرت و سلطه بداند و در این صورت از دین خارج می‌شود.

---

۱. رک به: همدانی، مصطفی؛ مقالهٔ «نظریه هنجاری و الگوی ارتباطی «سلامْ آغاز» در ارتباطات کلامی درون‌فرهنگی اسلامی و مقایسهٔ آن با سایر فرهنگ‌ها»، فصلنامهٔ معرفت فرهنگی، پاییز ۱۳۹۶، صص ۱۰۳ - ۱۲٤.

نمودار شمارهٔ ۲، این فرایند وروابط آن را نشان داده است.



نمودار شماره ۲ –کارکردهای نظریهٔ هنجاری در حل مشکلات فردی و اجتماعی انسانی و در ساخت نظریات توصیفی

۵- تعامل فقه واخلاق به عنوان دانش‌های هنجاری اسلامی با نظریهٔ هنجاری در علوم انسانی اسلامی

این تعامل در چهار محور به شرح زیر است:

فقه واخلاق ماثور (یعنی اخلاق مبتنی بر قرآن و حدیث نه اخلاق فلسفی) به‌عنوان دانش‌های هنجاری اسلامی، می‌توانند با کمک نظریه‌ها وهنجارهای موجودی که ساخته‌اند، هنجارهای لازم برای تولید علوم انسانی اسلامی را در اختیار اندیشه‌ورزان این علوم قرار دهند تا آنان نیازمند اجتهاد مجدد در این منابع نباشند و یا موضوعاتی را از حوزهٔ علوم انسانی دریافت کنند وحکم هنجاری آنها را برای ایشان بیان کنند و از طرف دیگر، حوزهٔ علوم انسانی اسلامی نیز با تسلط بر روش اجتهاد می‌تواند از موضع انفعال در آیند؛ و هنجارهای ناساخته و ناپرداخته در این دو علم را که مقتضای زمان و تحلیل علوم انسانی است را خود نیز تولید کنند بلکه فعالانه این دو علم را هم از خود متأثر کند یعنی در سایهٔ تحقیقات جدید، با استفاده از روش اجتهاد به صورت ضابطه‌مند در منابع دینی بازاندیشی کنند و در هنجارهای فقهی و اخلاقی کژساخته نیز تجدید نظر کنند؛ زیرا این دو نیز دانشی متکامل هستند نه کامل و از این رو در دادوستد با علوم انسانی ودر فرآیند اسلامی شدن این علوم، می‌توانند از آنها هم متأثر شوند.

٦- ارزیابی نظریهٔ هنجاری در علوم انسانی اسلامی

در علم اسلامی، نظریه‌سازی برای گره‌گشایی از معضلات زندگی انسان و راهنمایی او در ساحت درون و بیرون یعنی کنش قلبی و درونی یا کنش خارجی (فردی یا خانوادگی یا اجتماعی) است؛ بلکه اگر نظریه‌ای نتواند گره فروبسته‌ای را بگشاید، علمی غیرنافع تلقی می‌شود که طبق آموزه‌های دینی باید از آن به خدا پناه برد (طوسی، ۱۴۱۱: ۱، ۷۵؛ کراجکی، ۱۴۱۰: ۱، ۳۸۵). در نظریه هنجاری نیز همانطور که در محور شماره هفت از بحث «فرآیند تولید نظریهٔ هنجاری علوم انسانی اسلامی» بیان شد، اگر این نظریه نتواند کنشگران را به عمل بر طبق الگوی ارائه شده وادارد، همانطور که در نمودار شماره ۲ ارائه شده است، باید بررسی کرد که این ناتوانی منحصراً از ناحیهٔ ضعف عقل عملی کنشگران یا عامل مداخله‌گر است یا خیر. برای کشف این انحصار قطعاً باید فرآیند اجتهاد را نیز بازبینی کرد تا همه علت‌ها ارزیابی شوند و اگر به‌صورت یقین کشف شد

کنشگران تنها به علت ضعف عقل عملی یعنی غلبه هوای نفس وتنبلی وحب دنیا و... نخواسته یا نتوانسته‌اند به آن هنجارها عمل کنند، یا آنان عمل کرده‌اند؛ اما عاملی مداخله‌گر اثر رفتارشان را خنثی کرده است، در اینجا نظریه تمام و متقن است و البته در کنار آن باید از نظریات تربیتی کمک گرفت تا کنشگران را آمادهٔ عمل کرد. اما اگر ناکارآمدی به علت نقص در فرآیند اجتهاد رخ دهد و مشکلی در تلاش کنشگران برای عمل به نظریه نباشد، در اینجا تنها راه اصلاح این است که باز هم باید فرآیند اجتهاد را مجدداً بر اساس همان روش اجتهاد بازبینی کرد که آیا در الگوهای ترغیبی و تحذیری یا دیگر مؤلفه‌های آن چه مشکلی وجود دارد. بنابراین، ناکارآمدی یقیناً نظریه را به چالش می‌کشد اما روش بازبینی در آن نیز منحصر در بازبینی فرآیند اجتهادی به کار رفته است. پس می‌توان گفت تنها شرط ارزیابی نظریه‌های هنجاری اسلامی این است که بر اساس روش صحیح استنباط از کتاب و سنت یعنی روش اجتهاد و الگوهای موجه آن استخراج شوند.

۷- مقایسهٔ نظریهٔ هنجاری علوم انسانی اسلامی با برخی نظریه‌های هنجاری رایج

اولین متن در نظریهٔ هنجاری رسانه یعنی کتاب «چهار نظریهٔ مطبوعات» (THE AU-THORITARIAN THEORY OF THE PRESS) که مشتمل بر یک سری مباحث فلسفی ونگرش‌های مستخرج از علوم سیاسی است که هنجارها را هم از آن مباحث استخراج کرده‌اند (Theodore & Schramm, 1956: 8 - 30 Siebert &). این نظریات هیچکدام مبانی پارادایمی وروشی والگوهای سه‌گانهٔ ترغیبی و تحذیری وکنشی که نگارنده معرفی کرده است را در برندارند با این وصف، در حوزهٔ علوم جافتاده‌اند. و همانطور که مریل از محققان دانشگاه میسیوری آمریکا در یادداشتی در معرفی این کتاب می‌گوید: این کتاب کوچک از تألیفاتی است که ظاهراً هرگز نابود نمی‌شود. او می‌افزاید: من شخصاً هرگز کتابی در زمینه ارتباطات ندیده‌ام که تا این اندازه به‌طور مداوم در کلاس‌ها مورد استفاده قرار گرفته باشد یا اینکه بینش تحلیلی چندانی ندارد (Merrill, 2002: 133).[1]

1. It seems that this formidable little book will never die. ... I personally have never seen a book in the communications field that has been used so consistently in classes in spite of its resumé nature and lack of analytical insights.

از طرف دیگر، از موانع استخراج نظریه هنجاری این است که دیدگاه‌های فلسفی درباره آنها بسیار متناقض است؛ و نیز یافتن هنجارهای مشترک در میان فرهنگ‌های متکثر جهانی بسیار دشوار است. خصوصاً اگر نسبیت اصول اخلاقی و هنجاری هم اضافه شود (زرگر، ۱۳۸۶: ۶۱۰). در حالی که نظریۀ هنجاری اسلامی همانطور که در مبانی پارادایمی گفته شد، مبتنی بر دین فطری غیرقابل تغییر است و از این‌رو با مشکل تنوع فرهنگی سازگار است و نیز به جهت وحیانی بودن دارای تناقض نیست همانطور که نسبیت معرفت‌شناختی را هم قبول ندارد.

۸- جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

این جستار در پاسخ به پرسش‌های فرعی خود به نتایج زیر دست یافته است:

۱.قرآن، حدیث وعقل از منابع تولید نظریۀ هنجاری در علوم انسانی اسلامی هستند.

۲.نظریۀ هنجاری در علوم انسانی اسلامی، مبتنی بر معرفت‌شناسی وحیانی ضمن احترام به داده‌های تجربی یقینی است و هستی را نیز منحصر در عالم ماده نمی‌داند بلکه بخش اعظم هستی را ساحت غیبی آن تلقی می‌کند.

۳.تولید نظریۀ هنجاری در علوم انسانی اسلامی در هفت مرحله صورت می‌گیرد.

۴.روش اجتهاد، الگوی روش‌شناختی در تولید نظریۀ هنجاری علوم انسانی اسلامی است که هر نظریه هنجاری اسلامی باید بر اساس قواعد این فن تولید شود.

۵.نظریۀ هنجاری در علوم انسانی اسلامی می‌تواند از طریق عرضۀ دوسویه نظریۀ هنجاری بر واقعیت عینی، با نظریات توصیفی در تعامل باشد.

۶.نظریۀ هنجاری در علوم انسانی اسلامی در تعامل دوسوسه با فقه و اخلاق به‌عنوان دانش‌های هنجاری اسلامی است و هم می‌تواند برای آنها موضوع و بلکه مواد یقینی استدلال تهیه کند؛ و هم می‌تواند از الگوهای هنجاری آنها بهره برد یا خود با روش اجتهاد به کشف هنجارها بپردازد.

۷.نظریۀ هنجاری در علوم انسانی اسلامی از طریق ارزیابی روش اجتهاد وبازبینی در قواعد به کار رفته در این روش ارزیابی شود.

منابع

۱.قرآن کریم.

۲.ابن‌طاووس، علی‌بن‌موسی، (۱۴۱۱ق)، **مهج‌الدعوات**، قم: دار الذخائر.

۳.ابن‌فارس، أحمد بن‌فارس، (۱۴۰۴ق)، **معجم‌مقاییس‌اللغة**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

۴.ابن‌منظور، محمد بن‌مکرم،(۱۴۱۴ق)، **لسان‌العرب**، بیروت: دارالفکر، دارصادر.

۵.ازکیا مصطفی ودربان آستانه،(۱۳۸۲)، **روش‌های کاربردی تحقیق**، تهران: کیهان.

۶.استرآبادی، رضی‌الدین،(بی‌تا)، **شرح‌الشافیة**، بیروت: داراحیاءالتراث‌العربی.

۷.اصفهانی نجفی، محمدتقی، (۱۴۲۹ق)، **هدایةالمسترشدین**، قم: آل‌البیت.

۸.امام خمینی، روح‌الله،(۱۴۲۶ق)، **الاجتهاد والتقلید**، تهران تنظیم ونشر آثار امام خمینی.

۹.امام خمینی، روح‌الله،(۱۳۷۵ش)، **التعادل والترجیح**، تهران: تنظیم ونشر آثار امام خمینی.

۱۰. امام خمینی، روح‌الله،(۱۴۱۵ق)، **مناهج الوصول**، قم: تنظیم ونشر آثار امام خمینی.

۱۱. انصاری، مرتضی،(۱۴۲۸ق)، **فرائدالأصول**، قم: مجمع‌الفکر الاسلامی.

۱۲. انصاری، مرتضی،(۱۳۸۳ش)، **مطارح‌الأنظار**، قم: مجمع‌الفکر الاسلامی.

۱۳. انوری، حسن،(۱۳۸۱ش)، **فرهنگ سخن**، تهران: سخن.

۱۴. اولسون، جین وبنو سیگنایزر، سون ویندال،(۱۳۷۶ش)، **کاربرد نظریه‌های ارتباطات**، علیرضا دهقان، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.

۱۵. ایمان، محمدتقی، (۱۳۹۳ش)، **فلسفه روش تحقیق در علوم انسانی**، قم: پژوهشگاه حوزه ودانشگاه.

۱۶. بابایی، احسان، محمد مسعود؛ کامران ربیعی؛ بهادر زمانی،(زمستان ۱۳۹۵)، **نظریه هنجاری وویژگی های آن درمطالعات شهری**، روش‌شناسی علوم‌انسانی، دوره ۲۲، ش۸۹، صفحه ۵۷-۷۸.

۱۷. بحرانی، عطیه وزهرا فروتنی،(بهار ۱۳۸۷)، پیک نور- علوم انسانی، **مدخلی بر تئوری هنجاری در مدیریت**، دوره ۶، ش۱، ۶۸ - ۵۲.

۱۸. بستان (نجفی)، حسین،(۱۳۹۲ش)، **گامی به سوی علم دینی (۲)**، پژوهشگاه حوزه ودانشگاه.

۱۹. بهبهانی، محمد باقر،(۱۴۱۵ق)، **الفوائدالحائریة**، قم: مؤسسهٔ العلامهٔ المجدّد.

۲۰. بیرو، آلن،(۱۳۸۰ش)، **فرهنگ علوم اجتماعی**، مترجم: باقر ساروخانی، تهران: کیهان.

۲۱. تفضلی، فریدون،(۱۳۸۵ش)، **تاریخ عقاید اقتصادی (از افلاطون تا دوره معاصر)**، تهران: نی.

۲۲. جوادی آملی، عبدالله،(۱۳۸۸ش)، **اسلام ومحیط زیست**، قم: مرکز نشر اسراء.

۲۳. جوادی آملی، عبدالله،(۱۳۸۹ش)، **تفسیر تسنیم**، قم: نشر اسراء.

۲۴. جوادی آملی، عبدالله،(۱۳۸۶ش)، **شمس‌الوحی تبریزی**، تحقیق علیرضا روغنی، قم: نشر اسراء.

۲۵. جوهری، اسماعیل بن‌حماد،(۱۳۷۶ق)، **الصحاح**، بیروت: دارالعلم للملائین.

۲۶. حافظ‌نیا، محمدرضا،(۱۳۸۶)، **مقدمه‌ای بر روش تحقیق در علوم انسانی**، تهران: سمت.

۲۷. حرانی، حسن بن‌علی،(۱۳۶۳ق)، **تحف‌العقول**، قم: انتشارات اسلامی.

۲۸. حیدری، علی‌نقی،(۱۴۱۲ق)، **اصول الاستنباط**، قم.

۲۹. دارقطنی، علی بن‌عمر،(۱۴۲۴ق)، **سنن‌الدارقطنی**، بیروت: مؤسسۀالرسالۀ.

۳۰. دانایی‌فرد، حسن،(۱۳۹۵ش)، **استراتژی‌های نظریه‌پردازی**، تهران: سمت.

۳۱. دیانی، محمد حسین (۱۳۸۷ش). **گلوگاه‌های پژوهش در علوم اجتماعی**، مشهد: چاپا.

۳۲. زرگر، افشین،(۱۳۸۶ش)، **نظریه هنجاری روابط بین‌الملل در جهان معاصر**، فصلنامۀ سیاست خارجی، س۲۱، ش۳ (پیاپی ۸۳).

۳۳. سبزواری، ملاهادی،(۱۳۶۹ش)، **شرح‌المنظومة**، تهران: نشر ناب.

۳۴. سورین، ورنر وجیمز تانکارد،(۱۳۸۶ش)، **نظریه‌های ارتباطات**، ترجمه علیرضا دهقان، تهران: دانشگاه تهران.

۳۵. سید مرتضی، علی بن‌حسین،(۱۹۹۸م)، **أمالی‌المرتضی**، قاهره: دارالفکرالعربی.

۳۶. شهید اول، محمد بن‌مکی،(بی‌تا)، **القواعدوالفوائد**، قم: کتابفروشی مفید.

۳۷. شهید ثانی، زین‌الدین،(۱۴۱۶ق)، **تمهیدالقواعد الأصولیة والعربیة**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

۳۸. صدوق، محمد بن‌علی،(۱۳۷۸ق)، **عیون أخبارالرضا علیه‌السلام**، تهران: جهان.

۳۹. طباطبایی، محمدکاظم،(۱۳۹۰ش)، **منطق فهم حدیث**، قم: موسسه امام خمینی.

۴۰. طبرانی، سلیمان بن‌أحمد،(بی‌تا)، **المعجم‌الکبیر**، قاهره: مکتبۀ ابن‌تیمیۀ.

۴۱. طبرسی، احمد بن‌علی،(۱۴۰۳ق)، **الإحتجاج**، مشهد: مرتضی.

۴۲. طوسی، محمد بن‌حسن،(۱۴۱۱ق)، **مصباح‌المتهجّد**، بیروت: مؤسسۀ فقه الشیعۀ.

۴۳. طوسی، محمد بن‌حسن،(۱۴۱۷ق)، **العدة**، قم: چاپخانه ستاره.

۴۴. عبدخدایی، مجتبی؛معصومه جمالی،(تابستان ۱۳۹۵)، **بایسته‌های نظریه‌پردازی اسلامی روابط بین‌الملل**، تحقیقات سیاسی وبین‌المللی، ، دوره ۸، ش ۲۷، صص ۲۴۶ - ۲۲۱.

۴۵. علامه حلی، حسن بن‌یوسف،(۱۴۲۵ق)، **نهایةالوصول**، قم: موسسه امام صادق (علیه‌السلام).

۴۶. غزالی، محمد بن‌محمد،(۱۴۱۳ق)، **المستصفي**، تحقیق: محمد عبدالسلام عبدالشافی، بیروت: دارالکتب‌العلمیة.

۴۷. غزالی، محمد بن‌محمد،(۱۴۱۶ق)، **مجموعة رسائل الامام‌الغزالي**، بیروت: دارالفکر.

۴۸. فلیک، اوه، (۱۳۸۸ش)، **درآمدی بر تحقیق کیفی**، تهران: نی.

۴۹. فی، برایان،(۱۳۹۰ش)، **پارادایم شناسی علوم انسانی**، ترجمهٔ دکتر مرتضی مردیها، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

۵۰. قلی‌پور، رحمت‌الله،(۱۳۹۶ش)، **تصمیم‌گیری سازمانی وخط‌مشی‌گذاری عمومی**، تهران: سمت.

۵۱. قمی، ابوالقاسم،(۱۴۳۰ق)، **القوانین‌المحکمة**، قم.

۵۲. قیاسی، جلال‌الدین،(۱۳۸۶ش)، **مبانی سیاست جنایی حکومت اسلامی**، پژوهشگاه علوم وفرهنگ اسلامی.

۵۳. کراجکی، محمد بن‌علی،(۱۴۱۰ق)، **کنز الفوائد**، قم: دارالذخائر.

۵۴. کشی، محمد بن‌عمر،(۱۳۶۳ش)، **رجال‌الکشی**، قم: مؤسسهٔ آل‌البیت علیهم‌السلام.

۵۵. کلینی، محمد بن‌یعقوب،(۱۴۰۷ق)، **الکافی**، تهران: دارالکتب‌الإسلامیهٔ.

۵۶. کاتبی قزوینی، نجم‌الدین،(۱۳۸۴ش)، **الرسالةالشمسية**، قم: بیدار.

۵۷. کرایپ، یان،(۱۳۸۶ش)، **نظریه اجتماعی مدرن؛** از پارسونز تا هابرماس، ترجمهٔ عباس مخبر، تهران: آگه.

۵۸. کرلینجر، فرد، ان (۱۳۷۴ش)، **مبانی پژوهش در علوم رفتاری**، ترجمه حسن پاشا شریفی وجعفر حقیقی‌زند، تهران: آوای نو.

۵۹. لیتل جان، استیفن،(۱۳۸۴ش)، **نظریه‌های ارتباطات**، ترجمه مرتضی نوربخش واکبر میرحسنی، تهران: جنگل.

۶۰. ماژرزاک، آن،(۱۳۹۲ش)، **پژوهش وسیاست‌گذاری**، ترجمهٔ هوشنگ نایبی، تهران: نی.

۶۱. مامقانی، عبدالله، (۱۴۱۱ق)، **مقباس الهدایه**، قم: مؤسسهٔ آل‌البیت.

۶۲. محسنی منوچهر، (۱۳۷۶ش)، **مقدمات جامعه‌شناسی**، تهران: دوران.

۶۳. محقق حلی، (۱۴۰۳ق)، **معارج‌الأصول**، قم: مؤسسه آل البیت (علیه‌السلام).

۶۴. مرعشی نجفی، شهاب‌الدین، (۱۴۲۲ق)، **القول‌الرشید فی‌الاجتهاد والتقلید**، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.

۶۵. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۰ش)، **مجموعه آثار**، قم: صدرا.

۶۶. معین، محمد، (۱۳۸۳ش)، **فرهنگ معین**، تهران: امیرکبیر.

۶۷. مک‌کوایل، دنیس، (۱۳۸۵ش)، **نظریه‌ی ارتباطات جمعی**، ترجمه پرویز اجلالی، تهران: دفتر مطالعات وتوسعه رسانه‌ها.

۶۸. مهدی‌زاده، سیدمحمد، (۱۳۹۲ش)، **نظریه‌های رسانه: اندیشه‌های رایج ودیدگاه های انتقادی**، تهران: همشهری.

۶۹. نائینی، محمدحسین، (۱۳۵۲ش)، **أجودالتقریرات**، قم: العرفان.

۷۰. هدریک، تری ای . بیک‌من، لئونارد. رگ، دبراجی. (۱۳۸۱)، **تحقیق کاربردی (راهنمای عمل)**، ترجمه اعرابی، سید محمد. ایزدی، داود، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

۷۱. هیثمی، علی‌بن‌أبی بکر، (۱۴۱۴ق)، **مجمع‌الزوائد**، مکتبة‌القدسی، قاهره.

۷۲. الوانی، سید مهدی، (۱۳۶۹ش)، **تصمیم‌گیری وتعیین خط‌مشی دولتی**، تهران: سمت

73. .Bennis, Warren G. ,(1985). **The Planning of Change**. New York: Holt Rinehart & Winston.

74. Dahrendorf, R.(1968), **Essays in the Thory of Society**, Stanford, Calif: Stanford Unicersity Press.

75. Dean, James M.; A. M. C. Waterman (auth.); James M. Dean, A. M. C. Waterman (eds.); (1999), **Religion and Economics_ Normative Social Theory**, Springer, Netherlands.

76. Horton, Paul B. , Chester L. Hunt,(1986), Sociology, New York: McGraw-Hill.

77. McQuail, Denis, (2010) **McQuail's Mass Communication Theory**, 6th edition, . London: SAGE Publications.

78. Siebert, Fred & Theodore & Wilbur Schramm, (1956). **Four Theories of the Press**, University of Illinois Press.

79. Tiberius, Valerie; Hall, Alicia; (2010), **Normative theory and psychological research: Hedonism, eudaimonism, and why it matters**; The Journal of Positive Psychology ; Vol. 5, No. 3; Pp 212-225.

80. Burrell, Gibson & Gareth Morgan, (1979), **Sociological Paradigms and Organisational Analysis**, Heineman Educational Books.

81. Neuman, W. Lawrence, (2013). **Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches**, Seventh Edition, Pearson Education Limited.

82. Kuhn, Thomas S., (1996). **The structure of scientific revolutions**, The University of Chicago Press, Third Edition.

83. Sarantakos, Sotirios; (1998), **Social Research,** SECOND EDITION, Macmillan Education UK.

84. Merrill, john C., (2002) The Four Theories of the Press Four and a Half Decades Later: a retrospective, Journalism Studies, volume 3, number 1, pp. 133-136.

طراحی الگوی روش‌شناختیِ مستندسازی دانش و تجربه‌های مدیریت و فرماندهی شهیدان دفاع‌مقدس

رضا بنی‌اسد[1] مجتبی جعفرزاده[2]

چکیده

فرماندهی و مدیریت در دوران دفاع مقدس، گنجینه‌ای ارزشمند و مملو از دانش‌ها، تجربه‌ها و نوآوری‌ها بوده که حفظ، نگهداری و اشاعه آن، امری مهم و ضروری است. از جمله بخش‌های مهم این گنجینه گران‌بها، تجربه‌های حاصل از مدیریت موفق و اثربخش فرماندهان شهید دفاع مقدس است که در صورت استخراج و بهره‌برداری صحیح از آن‌ها، می‌توان به الگوهای ارزش‌محور و بومی برای اداره سطح خرد و کلان کشور دست یافت. به‌منظور مستندسازی تجربه‌ها و کشف اصول مدیریتی حاکم، مشکلاتی همچون نبود روش‌های شناخته‌شده مستندسازی، تجربه‌نگاری ناقص، عدم شناخت از فرآیند تبدیل دانش ضمنی به دانش آشکار و حتی عدم اطلاع از نحوه مستندسازی وجود دارد؛ مسئله اصلی این پژوهش، عدم وجود الگوی روش‌شناختی برای مستندسازی دانش و تجربه فرماندهی و مدیریت شهدای دفاع مقدس است. پژوهش حاضر از حیث هدف کلان بنیادی، از نظر منطق استقرایی، از نظر رویکرد کیفی و از نظر گردآوری داده‌ها به صورت چندروشی انجام شَد. به منظور طراحی الگوی روش‌شناختیِ مستندسازی، ۲۰ مصاحبه کیفی و ۲۵ گروه کانونی با اعضای ۵ تا ۸ نفر انجام شد. نمونه‌گیری این پژوهش به صورتِ هدفمند بوده و تحلیل داده‌ها با روش تحلیل مضمون صورت می‌گیرد. سرانجام، با تجزیه‌وتحلیل یافته‌های حاصل از پژوهش، ابعاد الگوی روش‌شناختی برای مستندسازی دانش و تجربه‌های مدیریت و فرماندهی شهیدان دفاع مقدس شناسایی شد؛ این ابعاد شامل بعد فرآیندی، بعد اجرایی، بعد نظارتی و بعد زمینه‌ای (محیطی) است.

■ **واژگان کلیدی**

تجربه‌نگاری، مستندسازی تجربه‌ها، مدیریت دانش، شهدا، دفاع مقدس

۱. عضو هیئت علمی دانشکده معارف اسلامی و مدیریت دانشگاه امام صادق علیه‌السلام baniasadmba@gmail.com
۲. دانشجوی کارشناسی ارشد معارف اسلامی و مدیریت صنعتی دانشگاه امام صادق علیه‌السلام jafarzadeh.isu@gmail.com
تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۶/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۲۷

۱- مقدمه

ازآنجا که زادگاه مدیریت علمی و خاستگاه دانشگاهی آن، کشورهای غربی است، حجم بالایی از پژوهش‌های مدیریت در این کشورها و در فضای مدیریت متعارف انجام می‌گیرند؛ بنابراین، بسیاری از نظریه‌های مدیریت ریشه در فرهنگ متعارف داشته و متأثر از عوامل و متغیرهای ملی کشورهای غربی‌اند. استفاده از نظریه‌های کمّی و قیاسی، از سوی مدیران در سایر کشورها و تدریس آن‌ها در دانشکده‌های مدیریت بر پایه پیش‌فرض آزاد از ارزش[۱] و جهان‌شمول[۲] بودن علم مدیریت انجام می‌شود. درحالی‌که پذیرفتن کامل این مطلب از جانب صاحب‌نظران مدیریت همچون کونتز و مک‌فارلند مورد تردید و بحث فراوان است؛ زیرا در اجرای نظریه‌ها ارزش محوری در هر کشور حاکم بوده و هر نظریه‌ای نمی‌تواند راهگشای حل مسائل همه کشورها باشد (مکفارلند، ۱۹۸۶؛ کونتز، ۱۹۶۴). بنابراین، نظریه‌های مدیریتی زمانی قابل استفاده‌اند که مبتنی بر شرایط فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و فناوری جامعه باشند تا بتوان دانش آن‌ها را در جهت مدیریت صحیح جامعه یا سازمان به کار گرفت و برای مسائل موجود، الگوها و نظریه‌هایی ارزش‌مدار[۳] خلق کرد.

در امور دینی و بومی، بستر فرهنگی و اجتماعی کشور ما ممکن است در تضاد با بسترهای نشأت گرفته از علم مدیریت متعارف باشد و از این روست که با نگاهی نقادانه به پیاده‌سازی الگوهای رایج بین‌المللی در ایران، برداشت می‌شود که روش‌های به کار گرفته شده علمی و بین‌المللی نمی‌توانند همه مسائل خرد و کلان کشور را حل کنند؛ به همین جهت مطالعات و پژوهش‌های بومی برای استخراج مدل‌های متناسب با اقتضائات فرهنگی، اجتماعی و جغرافیایی ضروری است. با این نگاه، کسب و ایجاد دانش مدیریتی متناسب، مهم‌ترین قدم در پیشبرد اهداف ملی و خلق قدرت در دنیای امروز برای ایران است. امروزه در سراسر گیتی نیز سازمان‌های مدرن بر اساس میزان دانش، چگونگی بهره‌مندی از دانش، توانایی به خاطر سپردن آن و مؤثر بودن دانشی که به کار گرفته‌اند ارزیابی می‌شوند و در واقع بیش از آن‌که دانش در زمینه فنی برای پیشرفت لازم باشد، برای فرآیندهای اجتماعی و انسانی ضروری است.

---

1. value free
2. universalism
3. Value laden

با توجه به اهمیت بررسی مدیریت مدیران و فرماندهان دفاع مقدس به‌عنوان یکی از مؤثرترین سبک‌های اداره کشور در طول تاریخ مدیریتی ایران، لازم است تا سبک مدیریت فرماندهان در قید حیات و شهدا، از طریق روش‌های نظام‌مند علمی تحلیل شده تا بتوان در امور اجرایی کشور از آن‌ها بهره‌برداری کرد، چراکه این سبک‌ها علاوه بر این‌که در بستر جامعه ایران مؤثر و کارآمد بوده‌اند، در بستر فضای فرهنگی، اجتماعی و مذهبی کشور شکل‌گرفته‌اند و در صورت استخراج و استحصال تجربه‌ها و دانش‌های حاصل از آن‌ها می‌توانند موجبات بهبود، رشد و توسعه مدیریت کشور را فراهم کنند.

مستندسازی و انتقال تجربه‌ها یکی از عوامل اساسی در یادگیری سازمانی و آموزش نیروها محسوب می‌شود. تجربه‌های مدیران و فرماندهان شهید دوران دفاع مقدس سرمایه‌های فکری و دانشی انقلاب اسلامی است که تنها راه بهره‌برداری عمومی از آن‌ها، مستندسازی است. در صورت عدم اهتمام به آن با توجه به فاصله بین نسل‌ها و عدم وجود افرادی که از نزدیک با زندگی شهدا ارتباط داشته‌اند درگذر زمان، محتوای دانش ضمنی از بین خواهند رفت. همچنین، لازم است تجربه‌ها و دانش‌های نهفته (ضمنی) و آشکار (صریح) فرماندهان و مدیران و همچنین دانش موجود در فرآیندهای به کار گرفته شده از سوی آن‌ها با استفاده از شیوه‌های مناسب بهره‌برداری شود؛ چراکه کوتاه‌ترین و سریع‌ترین راه جهت ارتقای دانش مدیریتی و توانایی مدیران از سطح موجود به سطح مطلوب متناسب با شأن انقلاب اسلامی، یادگیری از تجربه‌های مفید و ارزنده شهدا و فرماندهان موفق دفاع مقدس و حتی درس گرفتن از اشتباهات احتمالی آن‌ها به‌عنوان سیره مدیران مسلمان است.

اگر بتوان راهی برای پیاده‌سازی و انتقال این دانش‌ها و تجربه‌ها یافت و دانش ذخیره‌شده در ذهن هم‌رزمان شهید را به دانشی قابل انتقال برای بهره‌برداری همگانی تبدیل کرد، با انتقال این دانش مدیران انقلابی می‌توانند نسبت به مسائل مستحدثه نظام جمهوری اسلامی درک بهتری پیدا کنند و طراحی ذهنی خود را در بستر نظام‌های اجتماعیِ اسلامی بهتر شکل دهند؛ چراکه جهان‌بینی انقلابی و اسلامی این شهیدان در مدیریت و فرماندهی به کار گرفته شده از سوی آن‌ها ظهور یافته است. عمدتاً این مدیریت نشأت گرفته از آموزه‌های اصیل انقلابی و اسلامی بوده

که تناسب کامل با بستر بومی مدیریت ارزشی، جهادی و انقلابی در جمهوری اسلامی ایران دارد.

دوران دفاع مقدس از جمله برهه‌های تاریخی موفق در عرصه مدیریتی کشور است که مدیران و فرماندهان آن باوجود منابع محدود و کاستی‌های فراوان در عرصه‌های تجهیزاتی و فنی، توانسته‌اند به دستاوردهای فراوانی دست یابند؛ نیل به این دستاوردها اغلب با به‌کارگیری خلاقیت‌ها، اندیشه‌ها، تکنیک‌ها و روش‌هایی بوده است که از سوی فرماندهان و رهبران جوان جنگ تحمیلی به کار گرفته شده است. تعدادی از این فرماندهان به واسطه لیاقت معنوی به فیض شهادت رسیده‌اند و اکنون در بین ما نیستند تا چگونگی و کیفیت روش‌ها و تکنیک‌های به کار گرفته شده از سوی آن‌ها به طور صریح مورد سؤال قرار گیرد و تجربه‌ها و دانش‌های آن‌ها به رشته تحریر در آید.

به طور کلی منافع و مزایای مستندسازی تجربه‌های فرماندهان و مدیران شهید دفاع مقدس عبارت است از:

۱.ایجاد و شکل‌دهی نظام فکری هماهنگ و همراستا با آرمان‌های اسلامی و انقلابی برای مدیران و افراد امروز برای تصمیم‌گیری در شرایط مختلف؛

۲.دانشی انباشته و تجربه‌شده برای خلق نظریه‌های بومی مدیریت؛

۳.ابزاری برای الگوگیری از بهترین تجربه‌ها؛

۴.افزایش اعتماد به توان علمی داخلی برای پیشبرد اهداف انقلاب اسلامی؛

۵.بهره‌برداری از مدل‌های بومی مدیریت در کلاس‌های درسی دانشجویان؛

۶.ایجاد تحول در نظام مدیریتی کشور با استفاده از مدل‌های مدیریتی به دست آمده از شهیدان؛

۷.فراهم آمدن زمینه ثبت، گسترش و آموزش فرهنگ سازمانی دفاع مقدس به نسل‌های بعدی انقلاب؛

۸.ایجاد و گسترش بینش، دانش، توان و خلاقیت در بین مدیران امروز؛

۹.سریع‌تر کردن روند نیل به اهداف انقلاب اسلامی با استفاده کاربردی از تجربه‌ها و مدل‌های حاصل؛

۱۰. شناخت تجربه‌های موفق و ناموفق فرماندهان و مدیران دفاع مقدس و بهره‌برداری از آموزه‌های آن برای پیشبرد اهداف نهادها و سازمان‌های انقلاب اسلامی.

از این رو، به دلیل عدم استفاده و بهره‌برداری هدفمند از تجربه‌های فرماندهان موفق جنگ و اینکه الگویی روش‌شناختی برای مستندسازی تجربه‌های شهیدان وجود ندارد، پژوهش حاضر به دنبال این است که با استفاده از سرمایه عظیم تجربه‌های مثبت و کارآمد، اندیشه‌ها، خلاقیت‌ها و تکنیک‌های مورد استفاده فرماندهان شهید دوران دفاع مقدس که عملکردشان اغلب مبتنی بر آموزه‌های اصیل دینی بوده‌اند به شناسایی ابعاد روش‌شناختی برای مطالعه مستندسازی و تجربه‌نگاری فرماندهی و مدیریت آن‌ها پرداخته و نتایج حاصل را برای مستندسازی تجربه‌های فرماندهان دفاع مقدس به کار گیرد. بنابراین، سوال اصلی مقاله حاضر این است که الگوی روش‌شناختی برای مستندسازی دانش و تجربه‌های مدیریت و فرماندهی شهیدان دفاع مقدس چگونه است؟ سؤال‌های فرعی پژوهش عبارت است از:

۱.ابعاد الگوی روش‌شناختی برای مستندسازی دانش و تجربه‌های مدیریت و فرماندهی شهیدان دفاع مقدس کدامند؟

۲.روابط بین ابعاد روش‌شناختی برای مستندسازی دانش و تجربه‌های مدیریت و فرماندهی شهیدان دفاع مقدس چگونه است؟

۲- ادبیات پژوهش

مستندسازی دانش و تجربه‌ها، در ادبیات متعارف با مفاهیمی همچون دانش فردی، مدیریت دانش فردی، شبکه دانش فردی، مدیریت تجربه، جوامع اقدام و عمل، اشتراک دانش، دانش به عنوان فرایند، دانش به عنوان ابزار، استخراج و اکتشاف دانش ضمنی، استخراج دانش خبرگان، تجربه دانش و مهارت‌ها، یادگیری مبتنی بر تجربه و آموزش مبتنی بر تجربه مرتبط است؛ در سال‌های اخیر اهمیت دانش شخصی و مدیریت دانش شخصی از سوی متخصصان مطالعه شده است (چتی[۱]، ۲۰۱۲؛ افیمووا[۲]، ۲۰۰۵، گراندزپنکیس[۳]، ۲۰۰۷؛ پلسس[۴]، ۲۰۰۷؛ پائولین[۵] و همکاران،

1. Chatti
2. Efimova
3. Grundspenkis
4. Jarche
5. Pauleen

۲۰۱۱؛ پولارد[1]، ۲۰۰۸؛ سمدلی[2]، ۲۰۰۹ و رایت[3] ۲۰۰۵). در این پژوهش ابتدا پیشینه پژوهش بررسی و پس از بیان تعاریف و مفاهیم مرتبط، در ادامه انواع تکنیک‌های مستندسازی تجربه‌های موجود بیان شده و نقصان آن‌ها برای این پژوهش نشان داده می‌شود.

۲-۱- پیشینه پژوهش

ضرورت دارد برای شناخت بهتر موضوع‌ها و روش‌های تجربه‌نگاری و مستندسازی و دستیابی به مدل مناسب، اقدامات نظری و علمی انجام شده در سطح کشور که احتمال ارائه راهکار برای مطالعات روش‌شناسی را هستند، شناسایی و مطالعه شوند. جدول ۱ وضعیت این مطالعات به همراه نقد و بررسی آن‌ها ارائه می‌شود:

پژوهشگران	عنوان پژوهش	نقد و بررسی
جعفری‌مقدم (۱۳۸۲)	مستندسازی تجربه‌های مدیران از دیدگاه مدیریت دانش	در این پژوهش ابعاد مختلف تجربه و مستندسازی یعنی تعاریف، محتوا، فرآیندها و معیارهای مورد نیاز آن بررسی می‌شود. تجربه‌نگاری ناظر به تجربه‌های افرادی است که در سازمان حضور دارند.
انتینگ[4] و همکاران (۱۹۹۹)	یک روش مستندسازی دانش برای توسعه سیستم دانش‌بنیان	فراهم‌آوری دانش از یک سو، شامل استخراج دانش از منابع مختلف همچون دانش متخصصان، کتاب‌ها، نقشه‌ها و مشاهدات جهان واقعی و از سوی دیگر، شامل فرآیند تجزیه و تحلیل، ساختاربندی و ثبت دانش است که به‌عنوان مستندسازی دانش تعریف می‌شود؛ در این مطالعه تمرکز بر روی استخراج دانش نهفته در تجربه‌ها بوده و برای مستندسازی دانش، روشی ارائه نشده است.

1. Pollard
2. Smedley
3. Wright
4. Enting

پژوهشگران	عنوان پژوهش	نقد و بررسی
بکر و همکاران (۲۰۰۵)	زیرساخت مستندسازی برای مدیریت پروژه‌های داده‌کاوی	هدف از این پژوهش بررسی زیرساخت‌های مستندسازی برای مدیریت پروژه‌های استخراج داده‌ها است؛ مستندسازی نظام‌مند دانش، تجربه‌ها، داده‌ها و نتایج، ابزار مفیدی برای ردیابی وضعیت کنونی پروژه‌هاست. از نظر نویسندگان مستندسازی مزیت‌هایی چون کاربرد مؤثر در مدیریت، برنامه‌ریزی و بهبود ارتباط بین گروه‌ها دارد و همچنین مستندسازی فرآیندها همراه با همه اطلاعاتی که برای ایجاد آن استفاده می‌شود، مانع از کارکردن افراد بر روی مسائل و مشکلات و جلوگیری از دوباره‌کاری می‌شود. نکته قابل توجه در پژوهش آن است که بیشتر بر جنبه اهمیت استخراج دانش و بررسی اثرات آن در سازمان‌های موردی پرداخته ولی مدل خاصی برای مستندسازی تجربه‌ها ارائه نداده است.
الهی و همکاران (۱۳۸۳)	طراحی ساختار نظام مستندسازی تجربه‌های سازمانی مدیران	در این پژوهش پس از تعیین ویژگی‌های نظام‌های ثبت، ارزیابی، پاداش و توزیع تجربه‌ها، ساختار مفهومی پنج‌گانه زیر برای مستندسازی تجربه‌های سازمانی ارائه شده است: ۱- ثبت تجربه (داده) ۲- ارسال تجربه ۳- ارزیابی تجربه ٤- مستندسازی تجربه ٥- انتشار تجربه؛ در ضمنِ این فرآیند، به پاداش و حقوق معنوی مستندسازی نیز اشاره شده است. در این پژوهش به بیان کلیات فرآیند مستندسازی اکتفا شده است و هیچ روش ساختارمندی برای هیچ‌یک از مراحل ارائه نشده است.
رضوانیان و همکاران (۱۳۸۵)	کسب دانش مدیران ارشد؛ دستاوردها و چالش‌ها، مطالعه موردی صنعت پتروشیمی ایران	در این پژوهش گام‌های اجرایی در کسب دانش و مستندسازی تجارب مدیران معرفی شده است؛ در پروژه‌های کسب دانش و مستندسازی تجارب مدیران، پس از تشکیل یک گروه خبره و آشنا به موضوع‌های تخصصی مورد نظر و همچنین فنون کسب دانش، باید برای تدوین چارچوب‌های کسب دانش، مطالعات تطبیقی صورت پذیرد. گام‌های بعدی، ایجاد دیدگاه‌های یکسان نسبت به موضوع و آشنایی کامل با ارکان پروژه، موضوع‌شناسی تخصصی و بالاخره نوع‌شناسیِ شخصیت برای برقراری ارتباط مؤثر با مدیران است. در این پژوهش اولاً این مدل برای استخراج دانش‌های سازمانی کاربرد دارد و در استخراج تجربه‌های شخصی افراد و مدیران ناکارآمد است و در عین حال اگر مدیران مربوط در سازمان حاضر نباشند امکان استخراج تجربه‌ها وجود ندارد.
انواری رستمی و همکاران (۱۳۸۸)	مدیریت دانش و سازمان یادگیرنده: تحلیلی بر نقش مستندسازی دانش و تجربه	در این پژوهش به نقش مستندسازی دانش و تجربه در خلق سازمان یادگیرنده و اثربخشی مدیریت دانش پرداخته شده است. در این پژوهش سازوکاری برای مستندسازی نظام‌مند تجارب در نظر گرفته شده است که مراحل پنج‌گانه زیر را در بر می‌گیرد: ۱- ثبت تجربه؛ ۲- انتقال تجربه؛ ۳- ارزیابی تجربه؛ ٤- کدگذاری و طبقه‌بندی تجربه و ٥- انتشار تجربه و ارائه پاداش به صاحبان تجربه. این پژوهش بر فرآیند تجربه به طور کلی تمرکز کرده است و به چگونگی استخراج آن بخصوص اگر این تجربه در فعل و عمل کسی باشد که در حال حاضر در سازمان وجود ندارد، اشاره‌ای نشده است.

پژوهشگران	عنوان پژوهش	نقد و بررسی
تولایی (۱۳۸۸)	ارائه مدل بومی مستندسازی تجربه‌های خبرگان در صنعت نفت جمهوری اسلامی ایران	در این پژوهش به ارائه مدلی برای جمع‌آوری، مستندسازی، توزیع و استفاده از تجربه‌های سازمانی مدیران و کارشناسان خبره صنعت نفت پرداخته است. این مدل شامل پنج مرحله اصلی همچون: ۱- شناخت؛ ۲- آموزش؛ ۳- اکتساب دانش؛ ٤- ویرایش دانش و ٥- طراحی بانک اطلاعاتی و بسته‌سازی الکترونیکی آن است. نکته اصلی در این رابطه آن است که قابلیت شناخت دانش‌های پنهان موجود در تجربه‌ها را ندارد و در عین حال قابلیت استخراج دانش از بطن تجربه‌های افرادی که دیگر در سازمان نیستند موضوع پژوهش نبوده است.
خاکی (۱۳۹۰)	موردپژوهشی؛ فرآیندی برای نظریه‌پردازی براساس دانش پنهان منابع انسانی	این پژوهش سعی بر ارائه مدلی دارد تا نشان دهد که چگونه می‌توان با استنباط آموزه‌هایی از دانش پنهان، آن را آشکار کرد و بر اساس آن به نظریه‌پردازی بومی پرداخت. نکته اصلی پژوهش این است که مدل ارائه شده برای استخراج دانش پنهان تمرکز بر روی کلیات دارد و جزئیات مناسبی برای استخراج همه جانبه دانش موجود در تجربه‌ها ارائه نمی‌دهد.
ضیایی و همکاران (۱۳۹٤)	مستندسازي تجربه‌های مدیران: تحلیلي بر عوامل رفتاري و فرهنگي مدیران مرکز اسناد آستان قدس رضوي	این پژوهش با هدف شناسایی عوامل رفتاری، فرهنگی و سازوکارهای ثبت تجربه‌های مدیران در مرکز اسناد آستان قدس رضوی صورت گرفته است. در واقع پژوهشگران به دنبال این هستند تا عواملی را شناسایی کنند که مشارکت افراد در سازمان در فرایند تجربه نگاری را توسعه و گسترش دهند و با تحلیل شکاف بین وضع موجود و وضع مطلوب اقدام به استخراج نتایج مورد نظر خود کنند.
نامداریان (۱۳۹٥)	ارائه الگویی برای مستندسازی تجربه‌های سازمانی مدیران با رویکرد مدیریت دانش	در این پژوهش الگویی مبتنی بر سه مقوله کلی زیر به ترتیب ارائه می‌شود: ۱- شناخت، آموزش و تعامل ۲-اکتساب تجربه مدیران سازمانی ۳-ذخیره و مستندسازی تجربه‌های مدیران؛ هریک از مقوله‌ها در بردارنده مصادیقی اجرایی برای تجربه‌نگاری و مدیریت دانش هستند. تمرکز اصلی در مصادیق اجرایی تجربه‌نگاری در این مدل بر روی تکنیک‌های مصاحبه، داستان‌سرایی و آموزش معکوس است.

جدول ۱: نقد و بررسی پژوهش‌های مرتبط با مستندسازی تجربه‌های مدیران

از مرور پژوهش‌های صورت گرفته چنین بر می‌آید که هرچند در بیشتر مطالعات و پژوهش‌ها به تعریف و شناسایی مفاهیم مستندسازی و ارائه مدل‌هایی برای اکتساب دانش صورت گرفته، اما همه آن‌ها دربرگیرنده روش‌هایی برای استخراج دانش از تجربه‌های مدیران و کارکنان در قید حیات

هستند، در حالی‌که بخش قابل توجهی از دانش مورد نیاز در تجربه‌های کاربردی در فرآیندها، عملکردها و تکنیک‌های مدیرانی بوده است که اکنون در بین ما نیستند. این امر طراحی یک روش‌شناسی مناسب برای مستندسازی دانش افرادی که در قید حیات نیستند و یا به شهادت رسیده‌اند را ضروری می‌سازد. از جمله موارد آن، فرماندهان و مدیران شهید دفاع مقدس است. عمده مطالعات انجام شده در زمینه مستندسازی تجربه‌ها و دانش، بر روی دانش متمرکز است برخی از این مطالعات نقش دانش ضمنی و آشکار را در مستندسازی تأکید کرده‌اند، برخی بر فرایند مدیریت دانش متمرکز شده‌اند و ابعاد فرآیندی آن را تحلیل کرده‌اند و سرانجام برخی از پژوهش‌ها در مستندسازی تجربه‌ها به انتقال و تکثیر دانش توجه داشته‌اند.

۲-۲- تعاریف و مفاهیم

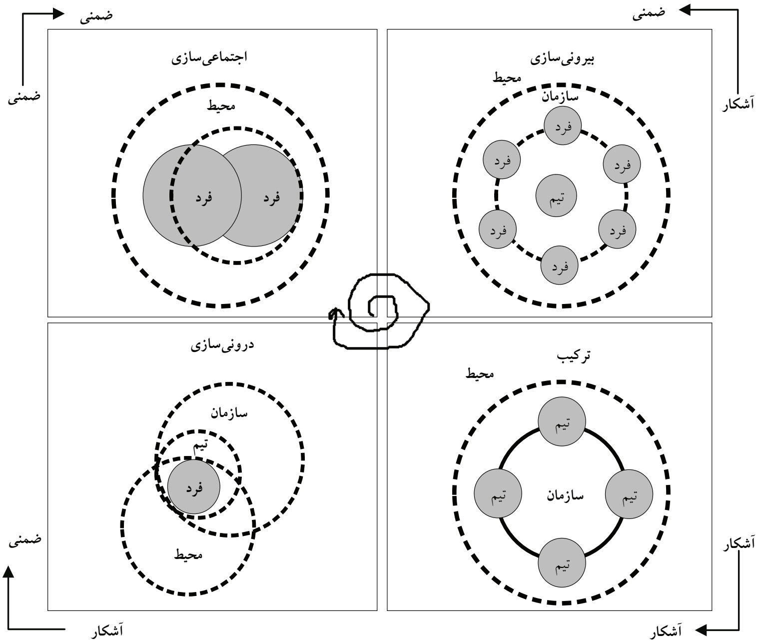
عمده روش‌های مستندسازی تجربه‌های فرماندهان دفاع مقدس مبتنی بر دانش است؛ بنابراین، در ابتدا به توضیح ابعاد معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی دانش و کاربرد آن در مستندسازی تجربیات پرداخته می‌شود و سپس تجربه و مستندسازی توضیح داده خواهد شد.

۲-۲-۱- ابعاد معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی دانش

نوناکا و تاکوچی ابتدا نظریه خلق دانش[1] را در سال ۱۹۹۵ ارائه کردند. این نظریه برای مستندسازی دانش به وفور استفاده شد (نوناکا[2] و همکاران، ۱۹۹۵) و (نوناکا و همکاران ۲۰۰۹). نویسندگان مذکور در سال ۲۰۱۹ نظریه خلق دانش را به مدل نوین خلق دانش و عمل[3] توسعه دادند. این مدل که به مدل (اس-ای-سی-آی)[4] معروف است در یک ماتریس ۲ در ۲ تبدیل دانش‌های ضمنی به آشکار با یکدیگر را بررسی می‌کند؛ مارپیچ دانش با ایجاد دانش در طول زمان، عمل به دانش را تسهیل کرده و آن را پایدار و گسترش می‌دهد. در مارپیچ دانش، دانش بی‌وقفه ایجاد شده، گسترش می‌یابد و به آن عمل می‌شود و روز به روز دانش انباشته می‌شود. نوناکا و تاکوچی بر این باورند که دانش باور واقعی موجه است که از سوی افراد ایجاد شده و از

1. knowledge-creation theory
2. Nonaka
3. modern model of knowledge creation and practice
4 .SECI Model (Socialization, Externalization, Combination, and Internalization)

طریق تعامل با یکدیگر و محیط در یک بستر خاص به کار گرفته می‌شود. ایجاد دانش و عمل به آن یک فرآیند اجتماعی است زیرا افراد از طریق تعامل با دیگران، اغلب در یک گروه با دانش آشنا شده و آن را به کار می‌گیرند. دانش از طریق فرآیند تعامل ایجاد می‌شود که دو نوع دانش ضمنی و آشکار با یکدیگر در بعد معرفت‌شناختی تعامل دارند. از سوی دیگر، افرادی که دانش را خلق می‌کنند در تعامل با یکدیگر هستند- در درون تیم‌ها، درون سازمان‌ها و روابط بین سازمانی در محیط- که بعد هستی‌شناختی خلق دانش را شکل می‌دهند. سنگ بنای معرفت‌شناسی، تمایز بین دانش ضمنی و آشکار است. نظریه نوین خلق دانش و عمل به آن هستی‌شناسی متمایز خود را خواهد داشت زیرا دانش از طریق افراد، تیم‌ها، سازمان‌ها و روابط بین‌سازمانی خلق می‌شود. در مدل به روز شده نوناکا و تاکوچی، بعد معرفت‌شناختی به تبدیل دو نوع دانش ضمنی و آشکار و بعد هستی‌شناختی به تعاملات بین افراد در درون تیم‌ها، سازمان‌ها و با محیط (روابط بین‌سازمانی) اشاره می‌کند (نمودار ۱) (نوناکا و همکاران، ۲۰۱۹).



نمودار ۱: ابعاد معرفت شناختی و هستی‌شناختی دانش (نوناکو و تاکوچی[1]، ۲۰۱۹)

1. Takeuchi

بنابراین، نحوه عملکرد این مدل بر اساس دو بعد معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی به صورت زیر است:

۱. اجتماعی‌سازی (تبدیل دانش ضمنی به ضمنی): افراد دانش ضمنی را از طریق تعاملات مستقیم با یکدیگر به اشتراک می‌گذارند. از طریق تعامل مستقیم، هر یک از افرادِ عضوِ سازمان، دانش ضمنی را از محیط دریافت می‌کنند. در طی این مرحله، افراد به تدریج درک متقابل از یکدیگر از نظر معنوی، مادی و عاطفی خواهند داشت.

۲. بیرونی‌سازی (تبدیل دانش ضمنی به آشکار): در این مرحله افراد یک سنتز دیالکتیکی از دانش ضمنی‌ای که در سطح تیمی در مرحله اجتماعی‌سازی انجام شده است انجام می‌دهند. سنتز منجر به بیان کردن و به زبان آوردن ماهیت دانش ضمنی شده و آن را در قالب‌هایی همچون فن بلاغت، استعاره‌ها در زبان، تصاویر و مدل‌ها منتشر می‌کنند.

۳. ترکیبی (تبدیل دانش آشکار به آشکار): دانش آشکار از داخل و خارج از سازمان جمع‌آوری می‌شود. برای شکل‌گیری مجموعه‌ای پیچیده و نظام‌مند از دانش در سطح سازمانی، دانش‌ها با یکدیگر ترکیب شده و مورد اصلاح و ارزیابی قرار می‌گیرند.

۴- درونی‌سازی (تبدیل دانش آشکار به ضمنی): دانش آشکارِ تقویت‌شده از طریق ترکیب در مرحله قبل به صورت عملی به کار گرفته می‌شود. افراد با توجه به شرایطی که نسبت به سازمان و محیط با آن مواجه هستند اقداماتی را انجام می‌دهند. یادگیری همراه با عمل[1]، دانش ضمنی را که بیشترین کاربرد را برای سازمان و جامعه دارد غنی‌تر می‌کند (نوناکا و همکاران، ۲۰۱۹). تبدیل دانش از آشکار به ضمنی، از طریق فراگرد یادگیری، اقدام و شفاهی‌سازی و مستندسازی تجربیات صورت می‌گیرد (هاگی[2] و همکارن،۲۰۰۳؛ صفحه ۲).

1. learning-by-doing
2.Haggie

۲-۲-۲- تجربه، تجربه‌نگاری و مستندسازی

الف) تجربه و تجربه نگاری

واژه‌های (تجربه[1]) و (مجرب[2]) از یک فعل لاتین به معنای (به بوته آزمایش گذاشتن) ریشه گرفته‌اند. تجربه و تخصص را می‌توان دو واژه مرتبط با یکدیگر دانست. واژه تجربه در ادب فارسی به مفهوم (آزمودن) و (از آزموده‌ی خویش آموختن) به کار رفته است و در زمینه‌های گوناگون استفاده می‌شود. تجربه یکی از شکل‌های دانش در عرصه سازمانی است. مفهوم تجربه، مترادف با بیان مشاهدات، تجزیه و تحلیل، اندازه‌گیری، ثبت، مقایسه، تمثیل، طبقه‌بندی و تعریف فعل و انفعالات پدیده‌هاست (سرلک، ۱۳۸۶). تجربه در تعریف دیگر، فرآیند حصول دانش یا مهارت در یک مقطع زمانی خاص است که از طریق مشاهده و انجام کاری معین حاصل می‌شود. به عبارت دیگر، تجربه‌اندوزی نیازمند درگیری مستقیم در برنامه‌ریزی و عمل بوده و نمی‌توان انتظار داشت که تجربه صرفاً از طریق خواندن و مطالعه حاصل گردد. بر این اساس، (مجرب) به کسی اطلاق می‌شود که در زمینه‌ای خاص، از دانشی عمیق برخوردار بوده و به واسطه تمرین و تجربه چیزهایی را آموخته و در مقاطعی خاص به دلیل بروز شرایطی معین، در عمل آزموده و آبدیده شده باشد (داونپورت و پروساک، ۱۳۷۹).

ب) مستندسازی

مستندسازی به فرآیند ثبت (مکتوب کردن)، گردآوری، تنظیم، تدوین و دسته‌بندی اشاره می‌کند. بررسی این مفاهیم نشان می‌دهد که همه آن‌ها بر حفظ و نگهداری دانش تکیه دارند. وجه اشتراک اقدامات مستندسازی مبتنی بر مکتوب کردن‌بخشی از دانسته‌ها و آگاهی‌های انسان است. مستندسازیِ روش‌ها، فنون و آموخته‌های انسان، راهکاری مطمئن در انتقال تجربه‌های فردی و اجتماعی به دیگران است (مردانی و نظرزاده، ۱۳۸۸: ص ۴۹۰).

ج) مستندسازی تجربه‌ها

مستندسازی تجربه و دانش سبب ایجاد گنجینه‌ای گران‌بها و ارزشمند از ایده‌ها و دارایی‌های فکری نامشهود شده و تا حد زیادی سازمان را در برابر تحرکات و تغییرات محیطی بیمه می‌کند.

1.experience
2.expert

برای درک نقش مستندسازی دانش و تجربه در سازمان یادگیرنده، بهتر است از برهان خلف استفاده کرده و چون اگر مستندسازی تجربه‌ها تحقق نیابد اتلاف منابع نامشهود اما گرانبهای افراد و سازمان، ترویج فرهنگ ارتکاب اشتباه و تکیه بر روش آزمون و خطا و پرهیز از روحیه خلاقیت و نوآوری گسترش می‌یابد پس مستندسازی تجربه‌ها در سازمان لازم است.

مستندسازی دانش و تجربه، حلقه واسط میان مراحل دانش است. اگر تجربه‌ای انجام شود، ولی در حافظه سازمانی نگنجد و مستند نشود، بهترین استفاده‌ای که از آن دانش و تجربه بر می‌آید، همان یکبار است. در صورتی که اگر تجربه در حافظه سازمان ذخیره، مستند و کدگذاری شود، برای همیشه در سازمان باقی مانده و هر زمان که نیاز باشد، افراد می‌توانند به آن رجوع کنند، دانش نهفته در آن را فرا بگیرند و توسعه دهند. به علاوه، فعالیت‌های مستندسازی تجربه‌ها (تصحیح، بروزرسانی، کدگذاری، طبقه‌بندی موضوعی و...) سبب تسهیل توزیع و کاربرد دانش در فعالیت‌ها و اقدامات آتی سازمان می‌شود.

در واقع به وسیله مستندسازی تجربه‌ها، از یک سو، افراد متوجه می‌شوند که چه اقداماتی در گذشته صورت گرفته و چه عواید و منافع ملموس و غیرملموسی را برای سازمان به همراه داشته است. از سوی دیگر، مستندسازی تجربه‌ها می‌تواند فراهم‌کننده جایگزین‌های[1] تصمیم‌گیری برای افراد سازمان نیز باشد، یعنی مدیران به هنگام اخذ تصمیمات استراتژیک و عملیاتی، بر اساس شرایط محیط و اهداف سازمانی، مشخص کنند که بر طبق شرایط پیشین، چه تصمیماتی می‌تواند برای شرایط حاضر مفید باشد. در چنین شرایطی نقش تجربه‌های مدیران در شناسایی تهدیدها و فرصت‌های محیطی و نیز یافتن روش‌های ایجاد تغییر متناسب با شرایط از اهمیت بسیاری برخوردار است. به عبارت دیگر، تجربه‌های مدیران به‌عنوان بهترین روش برای یادگیری در مورد نحوه برخورد با تهدیدها و فرصت‌های محیطی قلمداد می‌شود (الهی و همکاران، ۱۳۸۴).

هدف سازمان‌ها و مدیران از اجرای فرآیند مستندسازی تجربه‌ها را می‌توان آموزش رهیافت صحیح و آتیه‌دار به جای استفاده از روش آزمون و خطا و کمک به کاهش هزینه‌های ناشی از انجام دوباره روش‌ها و اقداماتی که نادرستی آن‌ها در گذشته به اثبات رسیده است دانست. هدف

1. alternative

اصلی در فرآیند مستندسازی تجربه‌ها، الگوبرداری و کسب تجربه از رویدادهای گذشته برای بهبود عملکرد آتی مدیران، کارکنان و سازمان است. سایر اهداف فرآیند مستندسازی تجربه‌ها عبارت است از: حفظ و مدیریت بهینه یکی از دارایی‌های فکری مهم یعنی تجربه‌ها؛ کمک به کاهش هزینه‌ها به علت کاهش راهکارهای مبتنی بر آزمون و خطا؛ آموزش رهیافت صحیح و آتیه‌دار به جای استفاده از روش آزمون و خطا و کمک به کاهش هزینه‌های ناشی از انجام دوباره روش‌ها و اقداماتی که نادرستی آن‌ها در گذشته به اثبات رسیده است، بسترسازی برای افزایش خلاقیت و نوآوری در میان مدیران و کارکنان سازمان‌ها و سرانجام جهت دادن مدیران، کارکنان و سازمان‌ها به سمت ثبت تجربه‌های خود و سازمان است (الهی و همکاران، ۱۳۸۴).

مستندسازی ابزاری است که امکان استفاده و بکارگیری از تجربه‌های فردی و گروهی را جهت توسعه سازمانی فراهم می‌سازد. مستندسازی کلید مدیریت دانش است و شامل فرآیند شناسایی، گردآوری و در دسترس عموم قرار دادن سوابق با اسناد موجود از قبیل مکاتبات، نسخه‌های الکترونیکی، تصاویر است که دارای ارزش تاریخی هستند (اشتریان، ۱۳۹۲). از دیدگاه مدیریت دانش، هر تصمیم، رویداد و فعالیت مؤثر بر سازمان که در برگیرنده دانش است، ارزش مستندسازی دارد. از این نظر، فرآیند مستندسازی شامل ارزیابی تصمیمات و اقدامات انجام شده نخواهد بود، اگرچه از طریق دانش و اطلاعات گردآوری شده، بستری برای ارزیابی اقدامات فراهم خواهد شد (جعفری مقدم، ۱۳۸۵).

د) تکنیک‌های مستندسازی تجربه‌ها

برای مستندسازی تجربه‌ها تکنیک‌های متنوع و مختلفی وجود دارد که هر یک از این تکنیک‌ها تمرکز بر بخش خاصی از تجربه‌ها دارد. در جدول ۲ به اجمال به معرفی و بیان تکنیک‌های استخراج دانش ضمنی پرداخته می‌شود:

پژوهشگر	نام تکنیک	توضیحات
محمد[1] و همکاران (۲۰۱۰)	مشاهده	در این فرآیند فرد با مشاهده یک فعل، نسبت به آن آگاهی می‌یابد و پس از مدتی این مشاهده تبدیل به دانش ضمنی برای اجرای مجدد آن فعل از سوی فرد می‌شود. عموماً اکتساب دانش از طریق این فرآیند بدست می‌آید.
دالکر[2] و همکاران (۲۰۱۱)	مصاحبه	سه نوع مصاحبه ساختاریافته، نیمه‌ساختاریافته و بدون ساختار وجود دارد که هریک از این انواع مصاحبه به تناسب موقعیت و شرایط لازم برای استخراج تجربه‌ها و اکتساب دانش بهره‌برداری می‌شود. به طور کلی این تکنیک بر مبنای پرسشگری از خبرگان بنا شده است.
میلتون[3] (۲۰۰۷)	روایت‌پژوهی	روایت‌ها شرایطی را فراهم می‌کنند که روابط و فعالیت‌های افراد با روش‌های گوناگون و عمدتاً غیر رسمی بیان شوند. روایت‌ها راهی ساده برای ایده‌های پیچیده، پیام‌های کلیدی و یادگیری درس‌ها هستند. در این تکنیک به اشتراک‌گذاری دانش و تجربه از طریق بیان روایت و حکایت برای ایجاد ارتباط بین درس‌ها، ایده‌های پیچیده، مفاهیم و ارتباطات علمی صورت می‌گیرد.
خاکی (۱۳۹۰)	موردکاوی	موردکاوی از اصلی‌ترین روش‌های انتقال دانش (تجربه) است. این روش ابزاری مؤثر برای آموزش مهارت‌ها و توانمندی به مدیران در سراسر سازمان محسوب می‌شود. با موردکاوی، مدیران می‌توانند در شرایط واقعی از تصمیم‌هایی که در گذشته و به صورت موردی اتفاق افتاده‌اند بهره‌برداری کنند. ممکن است در موردکاوی شرایط حاضر مشابه شرایط گذشته باشد این وضعیت به اتخاذ تصمیم بهینه مبتنی بر تصمیم‌های گذشته کمک کند.
گربوسکی[4] (۱۹۹۲)	گزارش رویداد	در این تکنیک خبرگان یک حوزه، فرآیند چگونگی انجام یک کار و یا اخذ یک تصمیم را تشریح می‌کنند.
دالکر و همکاران (۲۰۱۱)	آموزش معکوس	در این فرآیند فرد متخصص و با تجربه یک مسئله را برای فرد دیگری توضیح می‌دهد و سپس فرد مورد نظر، توضیحات ارائه شده را برای فرد متخصص دوباره بازگو می‌کند. این فرآیند تا آنجا ادامه می‌یابد که متخصص مربوط توضیحات فرد را به صورت کامل و تمام عیار تایید کند.
عباچی (۱۳۹۲)	شبیه‌سازی	این تکنیک با شبیه‌سازی شرایط گذشته با اقداماتی از قبیل موردهای مطالعاتی، بازی کردن نقش و یا شبیه‌سازی‌های پشتیبانی‌شده با فناوری‌های دیجیتال، شرایط را برای به اشتراک‌گذاری دانش و تجربه بازآفرینی می‌کند.
عباچی (۱۳۹۲)	مدل‌سازی	در این مدل از طریق به نمایش گذاشتن رفتارهای آگاهانه و غیرآگاهانه سایر افراد، به ویژه متخصصان، موجبات حفظ و جذب دانش و تجربه افراد فراهم می‌شود. کارآموزی و نمایش‌های خاص نمونه‌هایی از این دست پژوهش‌ها هستند.

جدول ۲: تکنیک‌های تجربه‌نگاری و مستندسازی تجربه‌ها

1. Mohammad
2.Dalkir
3. Milton
4. Grabowski

۳- روش‌شناسی پژوهش

این پژوهش از حیث فلسفه تفسیری، از حیث هدفِ کلان بنیادی، از نظر منطق استقرایی، از نظر رویکرد کیفی و از نظر گردآوری داده‌ها به صورت چندروشی[1] (همچون مصاحبه‌های نیمه‌ساختاریافته و ساختارنیافته از خبرگان، گروه‌های کانونی و داده‌های اسنادی) است که ابعاد الگوی روش‌شناختی مستندسازی با استفاده از تحلیل مضمون شناسایی می‌شوند. هدف از این مقاله، استخراج الگوی روش‌شناختی برای مستندسازی دانش و تجربه مدیریت و فرماندهی شهید است. بدین منظور، با ۱۰ نفر از استادان دانشگاه به صورت نیمه‌ساختاریافته مصاحبه و ۲۵ گروه کانونی از سوی مرکز تحقیقات بسیج یکی از دانشگاه‌ها با اعضای بین ۵ تا ۸ نفر تشکیل شد. سؤالِ محوری که هم از مصاحبه‌شوندگان و هم در گروه‌های کانونی مورد بحث قرار گرفت عبارت است از:

برای مستندسازی دانش و تجربه‌های مدیریت و فرماندهی شهیدان دفاع مقدس که در قید حیات نیستند و امکان مراجعه حضوری به آن‌ها وجود ندارد چه الگوی روش‌شناختی مناسب بوده و ابعاد آن کدامند؟ پس از آن‌که داده‌های مناسب گردآوری شدند کدگذاری‌های مورد نظر در نرم‌افزار مکس‌کیو دی اِی ۲۰۲۰[2] انجام و با روش رفت و برگشت بین داده‌های اسنادی و میدانی، ابعاد الگوی مورد نظر شناسایی شدند. در این پژوهش، نمونه‌گیری از مصاحبه‌شوندگان به صورت هدفمند و تا اشباع نظری دنبال شد. نمونه‌گیری برای انجام گروه‌های کانونی نیز به صورت هدفمند بوده که اعضای اصلی گروه‌ها تا پایان طراحی الگو در گروه مشارکت داشتند. الگوی شناسایی شده در عمل نیز مبنای شناسایی شیوه‌های مدیریت و فرماندهی ۱۸ تن از فرماندهان دفاع مقدس قرار گرفت.

٤- یافته‌های پژوهش

به منظور تحلیل یافته‌های حاصل از گروه‌های کانونی و مصاحبه‌ها، سؤال‌های پژوهش، محور تحلیل قرار گرفتند. گیبسون و براون[3] بر این باورند که یکی از روش‌های مناسب برای مرتبط

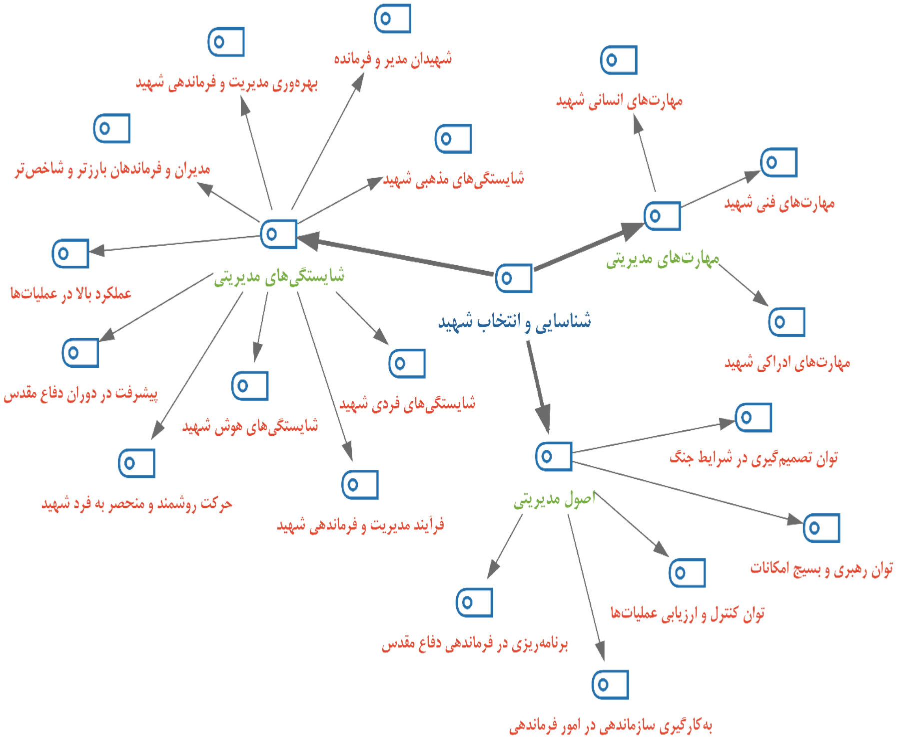
1. multimethod
2. MaxQDA 2020
3. Gibson & Brown

کردن سؤال‌های پژوهش به تحلیل، محور قرار دادن خود سؤال‌ها است؛ بنابراین، بر محور سؤال‌ها، داده‌های گردآوری شده تحلیل می‌شود (گیبسون[۱] و همکاران، ۲۰۰۹: صفحه ۱۹۷).

٤-١- شناسایی ابعاد الگوی روش‌شناختیِ مستندسازی تجربه‌ها

٤-١-١- ویژگی‌های مورد نظر برای انتخاب شهیدان برای مطالعه کدامند؟

نتایج حاصل از کدگذاری در نرم‌افزار در نمودار ۲ نشان داده شده است؛ در واقع سه مضمون سازمان‌دهنده «مهارت‌های مدیریتی»، «اصول مدیریتی» و «شایستگی‌های مدیریتی» ویژگی‌هایی هستند که برای انتخاب شهدا برای مطالعه مد نظر قرار گرفته‌اند. ذیل هر یک از این مضامین، زیرمضمون‌های پایه وجود دارد.

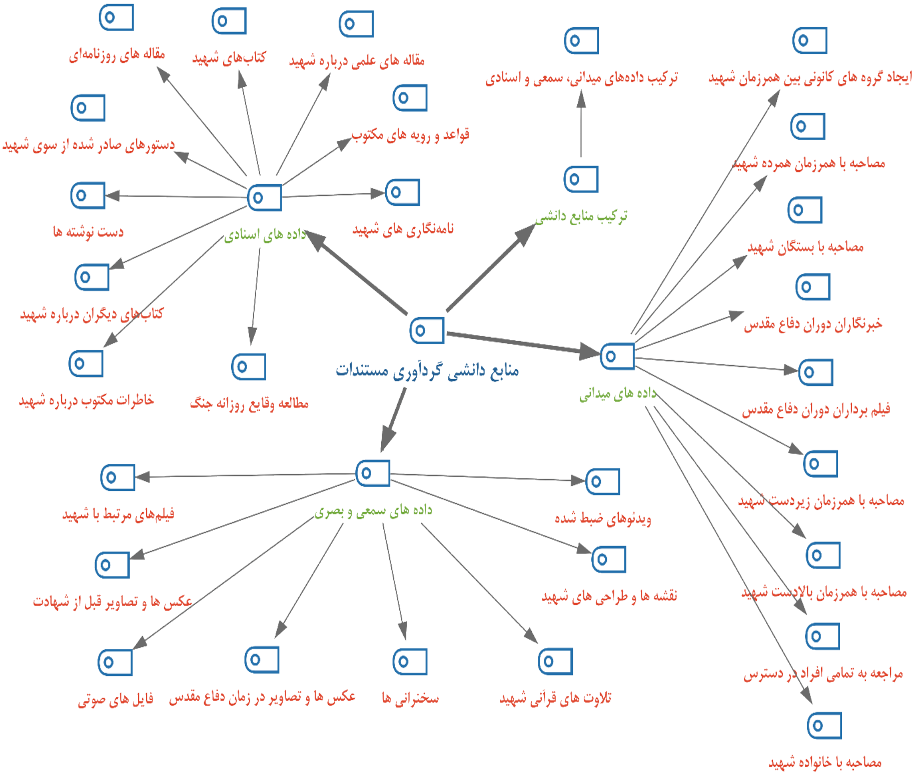


نمودار ۲: کدگذاری مرتبط با انتخاب شهید در الگوی روش‌شناختی برای مستندسازی تجربه‌های شهیدان دفاع مقدس

1. Gibson

٤-١-٢- منابع دانشی الگوی روش‌شناختی برای گردآوری مستندات درباره شهیدان کدامند؟

هر فرد مهم‌ترین منبع برای مستندسازی تجربه‌هایش است. با توجه به اینکه برای شهیدان پرسش از زبان خودشان ممکن نیست بنابراین، باید ابزارهایی برای گردآوری داده‌های مرتبط با مستندسازی شناسایی شود. نتایج حاصل از کدگذاری بیانگر استفاده از داده‌های میدانی، سمعی-بصری و اسنادی برای گردآوری منابع دانشی و تجربه‌هاست. نمودار ۳ که بر اساس کدگذاری در نرم‌افزار استخراج شده است منابع دانشی را نشان می‌دهد.



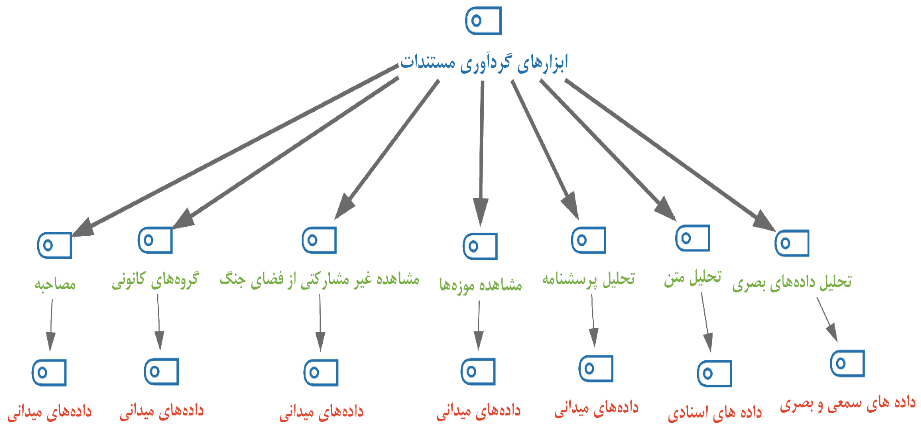
نمودار ۳: کدگذاری مرتبط با شناسایی منابع دانشی گردآوری مستندات در الگوی روش‌شناختی برای مستندسازی تجربه‌ها

٤-١-٣- ابزارهای (روش‌های) الگوی روش‌شناختی برای تحلیل مستندات کدامند؟

هر یک از منابع داده‌ای که از طریق کدگذاری شناسایی شدند ضرورت دارد از طریق ابزارهایی به منظور شناخت روش‌های مستندسازی تجربیات تحلیل شوند بر اساس منابع داده‌ای کدگذاری‌های

١٤٦

حاصل در نرم‌افزار به صورت نمودار ۴ ترسیم شده است:



نمودار ۴: کدگذاری مرتبط با شناسایی ابزارهای گردآوری مستندات در الگوی روش‌شناختی برای مستندسازی تجربه‌ها

٤-١-٤- استراتژی‌های الگوی روش‌شناختی برای تحلیل مستندات کدامند؟

روش‌شناسی مستندسازی تجربه‌ها علاوه بر منابع داده‌ای و ابزارها نیازمند به دستگاه و استراتژی تحلیل است که ممکن است این استراتژی‌ها مبتنی بر یکی از رویکردهای کمی، کیفی یا ترکیبی باشند. بر اساس منابع داده‌ای، استراتژی‌های موجود جهت مستندسازی تجربه‌ها به صورت نمودار ۵ است:

روایت‌پژوهی: با بررسی کنش‌ها و وقایع مربوط به دفاع مقدس که گسسته و نامربوط تلقی می‌شوند، در حول یک شهید، به صورت منسجم و مرتبط بررسی شده و وضعیت کنونی شهید و جامعه آن زمان در روایت‌ها ریشه‌یابی شوند؛

قوم‌نگاری: تبیین و تحلیل فرهنگ جنگ و دفاع مقدس از سوی کسانی که در فضای جنگ بوده‌اند و از نزدیک شاهد رفتارهای مدیریتی فرماندهان شهید بوده‌اند؛

نظریه داده‌بنیاد: مصاحبه با فرماندهان و مدیرانی که در قید حیات هستند جهت استخراج نظریه‌ها و الگوهای بومی از مدیریت جنگ و فرماندهی شهیدان فرمانده دفاع مقدس؛

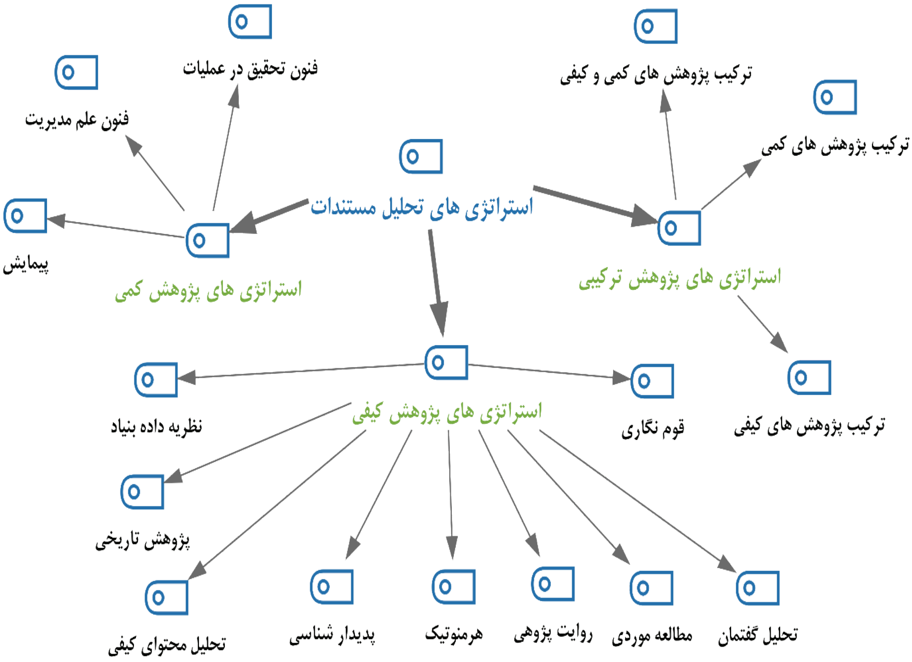
تحلیل محتوا: اکتشاف از داده‌های موجود از متون باقیمانده از شهیدان به قصد دستیابی و نیل به روش‌های فرماندهی و مدیریت آنها؛

مطالعه موردی: بررسی وپژوهش به منظور درک عمیق از یک پدیده مدیریت شده از سوی شهیدان دفاع مقدس؛

پژوهش تاریخی: با کنکاش منظم در اسناد، منابع و مدارک در زمینه مرتبط با شهیدان و دفاع مقدس، اطلاعات گردآوری می‌شوند؛ پس از مطالعه شواهد و مدارک، قضیه‌های مختلف دفاع مقدس و قضایای ناظر به شهدا توصیف و تحلیل می‌شوند.

پدیدارشناسی: فهم تجربه زیسته فرماندهان و مدیران دفاع مقدس و فهم معنای پنهان یک امر آشکار؛

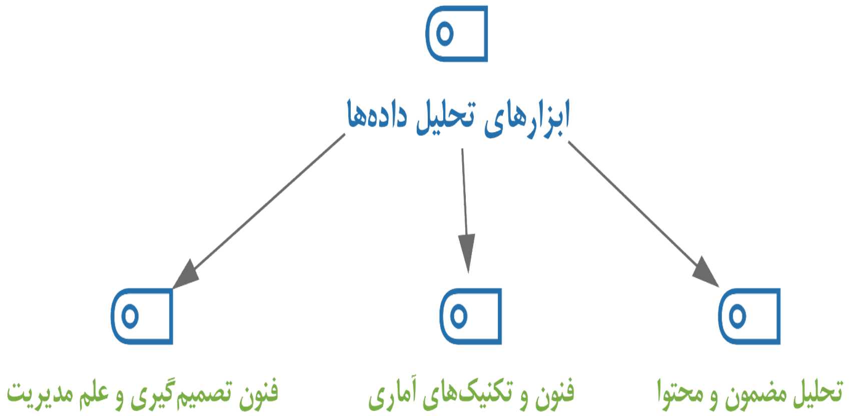
تحلیل گفتمان: بررسی نقل قول، متن نوشته شده، گفتار، رویدادهای ارتباطی مرتبط برای کشف ویژگی‌های اجتماعی، روان‌شناختی و مدیریتی مرتبط با هر شهید مورد مطالعه.



نمودار ۵: کدگذاری مرتبط با شناسایی استراتژی‌های تحلیل مستندات در الگوی روش‌شناختی برای مستندسازی تجربه‌ها

٤-۱-٥- ابزارهای الگوی روش‌شناختی برای تحلیل و تفسیر داده‌های حاصل از مستندات کدامند؟

در این بخش به منظور شناخت الگوی روش‌شناختی مستندسازی تجربه‌ها، مضامین مرتبط با ابزارهای مناسب تحلیل داده‌ها بررسی می‌شوند. عمدتاً برای تحلیل استراتژی‌های پژوهش کمی، فنون آماری و تحقیق در عملیات نرم مورد استفاده است و برای تحلیل استراتژی‌های پژوهش کیفی از تحلیل مضمون و کدگذاری استفاده می‌شود که به فراخور هر یک از تحقیقات یک یا چند ابزار مرتبط انتخاب می‌شود. و برای استراتژی‌های پژوهش ترکیبی به فراخور موضوع ترکیبی از ابزارهای مختلف کمی و کیفی استفاده می‌شود (نمودار ۶).



نمودار ۶: کدگذاری مرتبط با ابزارهای تحلیل داده در الگوی روش‌شناختی برای مستندسازی تجربه‌ها

٤-۱-٦- در الگوی روش‌شناختی، ویژگی‌های متن مصاحبه و تحلیل مستندات چه باید باشد؟

ضرورت دارد به منظور طراحی پروتکل مصاحبه برای مصاحبه‌های عمیق کیفی، متن و سؤال‌های مصاحبه جامع باشند بدین منظور لازم است در مورد مدیریت و فرماندهی ابتدا مفاهیمی جامع دربخش ادبیات پژوهش گردآوری شده و بعد چارچوب مفهومی پژوهش استخراج گردد. ادبیات پژوهش باید در برگیرنده ادبیات نظری، روش‌شناختی و همچنین تجربی باشد و نگاهی جامع به اصول مدیریت، فرآیند مدیریت، نقش‌های مدیریت، مهارت‌های مدیریت و شایستگی‌های صورت گیرد.

٤-١-٧- در الگوی روش‌شناختی، مصاحبه‌گرِ مستندسازی تجربه‌های شهیدان چه ویژگی‌هایی باید داشته باشد؟

در این مرحله متخصصان و پژوهشگران مدیریت اقدام به طراحی پرسش نامه‌های ساختاریافته و نیمه ساختاریافته در حوزه‌های مختلف دانشی علم مدیریت متناسب با هریک از افراد مورد مصاحبه می‌کنند. در این مرحله با توجه به اینکه افراد شناسایی شده در رده‌های مختلف از پایین‌رده، همرده و بالارده نسبت به شهید موجود هستند با استفاده از پرسش‌های کلیدی و روش‌های متناسب در مصاحبه، مصاحبه‌گر اقدام به استخراج تمام تجربه‌های مشترک افراد مصاحبه‌شونده با شهید در حوزه متناسب با این افراد و همچنین تمام خاطرات ایشان از شهید می‌کند.

با توجه به ضرورت تخصص مصاحبه‌گر برای اخذ مطالب به صورت کامل و جامع لازم است تا مصاحبه‌گر ویژگی‌هایی را داشته باشد و همچنین فعالیت‌هایی را ضمن مصاحبه برای ایجاد فضای مساعد جهت کسب اطلاعات انجام دهد که این موارد عبارت است از: ۱- لزوم داشتن اطلاعات کافی مصاحبه‌گر از موردپژوهشی (شهید)، تا بتواند فضای مصاحبه و همچنین گفتگوهای مصاحبه‌شونده را هدایت کند. ۲- ارتباطات قوی و مؤثر مصاحبه‌گر برای برقراری رابطه مناسب با مصاحبه‌شونده ۳- ایجاد محیط دوستانه و صمیمی به دور از فضای سنگین از سوی مصاحبه‌گر ۴- تسلط کافی مصاحبه‌گر بر سؤال‌های هریک از مصاحبه‌ها.

٤-١-٨- در الگوی روش‌شناختی، مصاحبه شونده چه ویژگی‌هایی باید داشته باشد؟

برای انجام یک مطالعه خوب و مستندسازی بهینه در بعد محتوایی توجه به انتخاب مصاحبه‌شوندگان نیز ضروری است. ممکن است افراد زیادی در دفاع مقدس یا زندگی شخصی شهید وجود داشته باشند اما توجه به نکات زیر برای انتخاب ضروری است:

- ارتباط پیوسته مصاحبه شونده در زمان حیات شهید در قالب‌های زیر دست، همرده یا بالارده؛
- آگاهی و شناخت نسبی مصاحبه شونده به مباحث مدیریتی و فرماندهی در مصاحبه‌های تخصصی؛
- همراهی مصاحبه‌شونده با مصاحبه‌کننده برای بحث و پاسخ نسبت به سؤال‌ها؛

٤-١-٩- در الگوی روش‌شناختی، نظارت اجرایی بر محتواهای بدست آمده چگونه است؟

از آنجا که هر کدام از افراد مصاحبه‌شونده دارای تجربه در زمینه تخصصی خود است و هر کدام از آن‌ها به زبان تخصصی مربوط به خود در رابطه با دانش و روش‌های مربوط به شهید سخن گفته‌اند، در واقع هر یک از این افراد از عینک مخصوص به خود به مدیریت و فرماندهی شهید نگاه کرده‌اند و استدلال‌ها و استنتاج‌های مربوط به خود و منحصر به فرد خود از شهید را بیان کرده‌اند.

به علت خلاء تاریخی موجود ممکن است مصاحبه‌ها همراه با فرضیات و حدس و گمان‌ها باشند و به نوعی شرایط عدم اطمینان برای استناد به مطالب موجود در مصاحبه‌ها وجود داشته باشد؛ از این رو برای غلبه بر این مشکل و اتقان‌بخشی هرچه بیشتر به الگوی روش‌شناختی اقدام به تشکیل تیم نظارت و ارزیابی یکی از پیشنهادهاست.

روش کار تیم (گروه کانونی) نظارت و ارزیابی به این صورت است که پس از تنظیم متن مقدماتی حاصل از مستندسازی، این متن به صورت فرآیند رفت و برگشتی در اختیار تیم نظارت که متشکل از تعدادی از افراد بالادستی، همرده و پایین رده شهید مورد مطالعه است قرار می‌گیرد و آن‌ها نقطه‌نظرات، بازخوردها، تأییدها، و اصلاحات مورد نظر خود را در رابطه با متن مقدماتی نگاشته شده از شهید بیان می‌کنند؛ پس از این مرحله، تجربه‌نگار موارد بیان شده را در متن اعمال می‌کند و نواقص و خلاءها را جبران کرده و مجدداً در اختیار هر یک از اعضای تیم قرار می‌دهد. این فرآیند رفت و برگشت تا آنجا ادامه می‌یابد که به یک متن مورد قبول و تأیید همه اعضای تیم نظارت برسد.

افراد تیم نظارت باید از میان افرادی انتخاب شوند که بیشترین همبستگی و نزدیکی را به مدیریت شهید داشته‌اند و احتمالاً از میان مسئولان مستقیم، معاونان، جانشینان و نیروهای بسیار نزدیک شهید انتخاب می‌شوند و تعداد آن‌ها نیز نباید بیش از پنج نفر باشند، چراکه این تیم به نوعی حق هر گونه دخل و تصرف در مدل نهایی را دارد و تعداد بیش از حد افراد آن ممکن است باعث سخت شدن استحصال الگوی روش‌شناختی مورد توافق تیم شود. همچنین، وظیفه تجربه‌نگار در این مرحله علاوه بر تلاش در جهت هماهنگی مستمر تیم با یکدیگر برای رسیدن به سند قابل قبول، نگارش مستمر و اعمال تغییرات متناسب در متن تا رسیدن به سند نهایی

است. از این رو است که انتخاب تیم مهم‌ترین و اثربخش‌ترین مرحله در ایجاد پایایی هر چه بیشتر سند ایجاد شده است.

از جمله ویژگی‌های این سند این است که بیان و مدل‌سازی آن حتی به مراتب محکم‌تر و دقیق‌تر از بیان تجربه‌ها از سوی خود افراد است، چراکه فعل و عملکردهای فرد مورد مطالعه (شهید) از جنبه‌های مختلف و با نگاه‌ها و دیدگاه‌های متفاوت مورد مطالعه قرار گرفته و جنبه‌های مختلف پنهان و آشکار دانشی شهید مورد بررسی قرار گرفته‌اند و از این طریق دانش ضمنی و صریح به کار گرفته شده از سوی شهید به رشته تحریر در آمده و قابلیت شبیه‌سازی و بومی‌سازی خواهد بود.

٤-١-١٠- در الگوی روش‌شناختی، نظارت بر محیط مرتبط با مستندسازی چگونه است؟

پژوهشگر مؤظف است تا نظارت دقیقی بر محیط پژوهش داشته باشد به طوری که تحت تأثیر فضای محیطی حاکم بر فضای پژوهش قرار نگیرد و در صورت تفاوت‌های فضاهای فکری و فرهنگی مصاحبه شونده‌ها و یا بستر داده‌ها بتواند با نظارت و تشخیص محیطی دقیق رئوس مطالب را تشخیص داده و موارد مورد نیاز را استخراج کند. بررسی صرف یک مدیر بدون در نظر گرفتن بستر فعالیت‌های او کاری ناقص است چراکه فرهنگ‌ها و ارزش‌های سازمان بر فرماندهی و مدیریت فرد بسیار مؤثر است. از این رو لازم است تا قبل از بررسی فعالیت‌ها و تصمیمات مدیریتی شهید، فضای کاری مدیر و ارزش‌های حوزه فعالیت او نیز ترسیم شوند که از طریق به‌کارگیری تیم نظارت و ارزیابی که همبستگی زیادی با شهید و سازمان تحت مدیریت او داشته‌اند طور کامل اجرایی می‌گردد.

٤-١-١١- در الگوی روش‌شناختی، نظارت بر فرآیند مستندسازی تجربه‌ها چگونه باید باشد؟

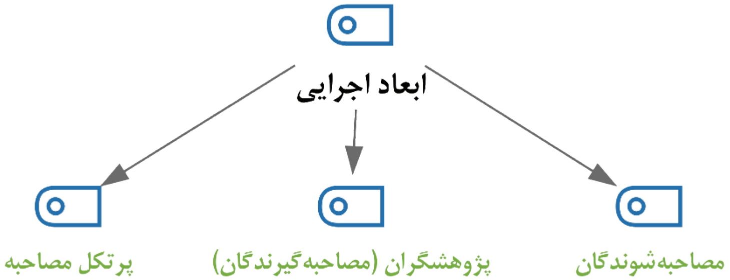
این نوع نظارت ناظر به کل فرآیند پژوهش از مرحله ابتدایی تا مرحله نهایی است، به طوری که با نظارت دقیق بر هر یک از مراحل پژوهش، خروجی حاصل روایی و پایایی مناسب را بدست آورد. در نظارت فرآیندی، نظارت بر انتخاب دقیق شهیدان برای مطالعه، طراحی مؤثر و کارآمد شبکه دانش شخصی شهید، انتخاب مستندات دقیق برای مطالعه، انتخاب ابزار مناسب برای گردآوری داده، انتخاب روش و استراتژی پژوهش و همچنین انتخاب درست تکنیک تحلیل داده‌ها مد نظر قرار می‌گیرد. متناسب با هر شهید این نوع نظارت می‌تواند پیشنهادهای متفاوتی را در بر داشته باشد.

٤-١-١٢- عوامل زمینه‌ای (محیطی) مرتبط با طراحی الگوی روش‌شناختی مستندسازی تجربه‌ها کدامند؟

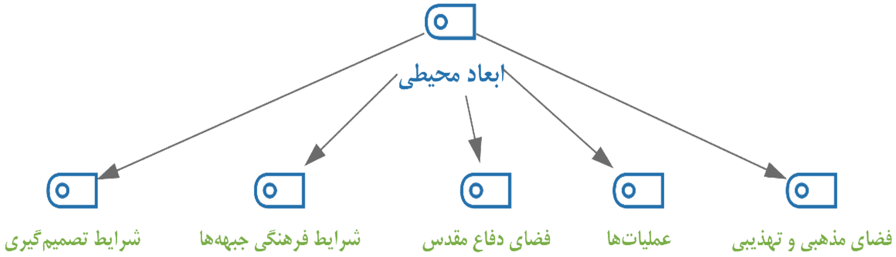
یکی از کدگذاری‌هایی که در زمینه طراحی الگوی روش‌شناختی مد نظر قرار گرفت توجه به محیط فعالیت است. در این زمینه محیط خانوادگی شهید، عملیات‌هایی که شهید در آن‌ها مشارکت داشته و فضای حاکم بر عملیات‌ها، شرایط فرهنگی حاکم بر جبهه‌ها و دفاع مقدس، شرایط تصمیم‌گیری در هر یک از مقاطع جنگ، فضای مذهبی و تذهیبی مد نظر است.

٤-٢- ابعاد الگوی روش‌شناختی مستندسازی دانش و تجربه‌های مدیریت و فرماندهی شهیدان

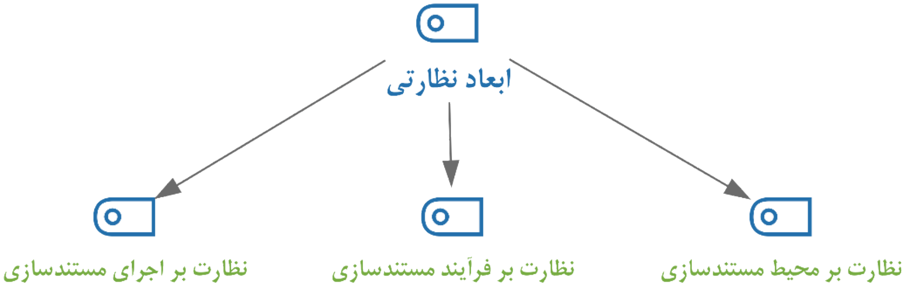
بر اساس رفت و برگشتی که در کدهای حاصل از داده‌های اسنادی بدست آمد عمدتاً ۴ بعد یا مضمون فراگیر حاصل شد این مضامین شامل بعد اجرایی، بعد فرآیندی، بعد نظارتی و بعد محیطی الگوی روش‌شناختی است. بعد فرآیندی به شیوه پژوهش در زمینه مستندسازی تجربه‌ها و دانش فرماندهان شهید اشاره می‌کند. بعد اجرایی ویژگی‌های افراد مصاحبه شونده، مصاحبه‌کننده و پرتکل مصاحبه را مد نظر قرار می‌دهد؛ به عبارت دیگر، مصاحبه‌کنندگان افراد فعال در انجام فرآیند روش‌شناختی هستند. بعد محیطی به ارزش‌ها و زمینه‌هایی که مستندسازی انجام می‌شود اشاره می‌کند. بعد نظارتی همواره بر بعد محیطی و فرآیندی و اجرایی نظارت دارد تا فعالیت مستندسازی به خوبی انجام شود (نمودارهای ۷ تا ۱۰).



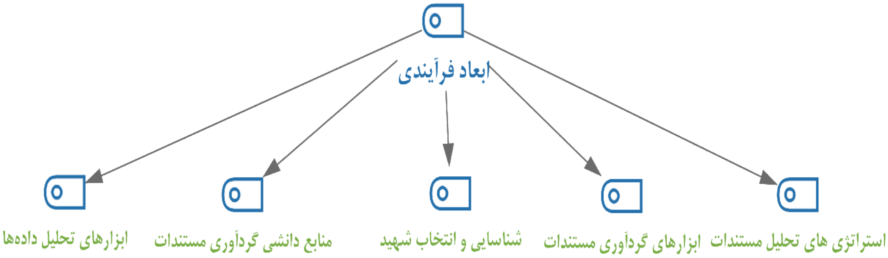
نمودار ۷: کدگذاری مرتبط با ابعاد محیطیِ الگوی روش‌شناختی



نمودار ۸: کدگذاری مرتبط با ابعاد محیطیِ الگوی روش‌شناختی



نمودار ۹: کدگذاری مرتبط با ابعاد نظارتیِ الگوی روش‌شناختی

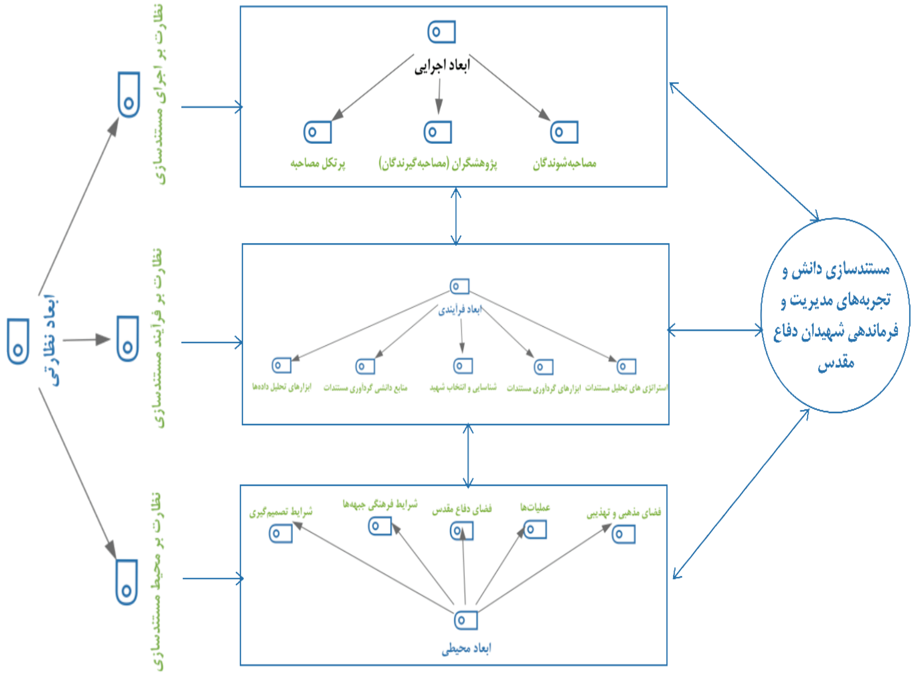


نمودار ۱۰: کدگذاری مرتبط با ابعاد نظارتیِ الگوی روش‌شناختی

۵- جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

علی‌رغم موفقیت‌های فراوان و چشمگیر در جنگ تحمیلی و کسب تجربه‌های مدیریتی منحصر به فرد و گران‌بها در آن دوران از سوی فرماندهان و مدیران دفاع مقدس، اما هنوز آن طور که باید و شاید سرمایه گران‌بهای علمی نهفته در تجربه‌ها و دانش‌های کسب شده شهیدان مورد استفاده و بهره‌برداری قرار نگرفته است؛ به خصوص در حوزه نظری، پیاده‌سازی این دانش‌ها بسیار مغفول مانده و حرکتی جدی در جهت ثبت و انتقال آن‌ها صورت نگرفته است. از طرفی ارگان‌های ارزشی و انقلابی کشور پی برده‌اند که برای پیش برد اهداف انقلاب اسلامی نیازمند مدیریت مؤثر و کارآمد مبتنی بر آموزه‌های انقلابی و اسلامی هستند که اوج تجلی این نوع مدیریت در زمان دفاع مقدس و مدیریت شهیدان اتفاق افتاده است. از این رو لازم است تا دانش‌های مدیریتی حاصل از تجربه باقی مانده از آن دوران به بهترین و جامع‌ترین شکل تا قبل از اتلاف و فراموشی کامل آن‌ها جمع‌آوری و مستندسازی شوند.

در واقع می‌توان به وسیله تجربه‌نگاری علمی فرماندهان و مدیران شهید دفاع مقدس، از اقدامات صورت گرفته آنان مطلع شده و عواید منافع ملموس و غیر ملموس حاصل از آن را برای الگوبرداری و پیاده‌سازی در حوزه‌های مختلف مدیریت و فرماندهی کشور به کار گرفت. مستندسازی دانش و تجربه‌های علمی می‌تواند زمینه‌های تصمیم‌گیری و تصمیم‌سازی مؤثر و کارآمد را فراهم کند؛ زیرا مدیران فعلی نهادها و سازمان‌ها به هنگام اخذ تصمیم‌ها می‌توانند بر اساس شرایط محیطی، اهدف انقلاب اسلامی و سبک مدیران دفاع مقدس تصمیم‌گیری کرده و از خطاها و تصمیم‌های صحیح آن دوران درس بگیرند. در مطالعات متعارف پژوهش‌های مختلفی در زمینه تبدیل و بهره‌برداری دانش شخصی در دانش سازمانی و مدیریتی انجام شده است. برای مستندسازی و تجربه‌نگاری افرادی که در قید حیات هستند مطالعات قابل توجهی صورت گرفته است اما برای شهیدان که در بین ما حضور فیزیکی ندارند نیاز به طراحی الگوی روش‌شناختی است. بر اساس کدگذاری‌ها و مضامین، الگوی روش‌شناختی برای مستندسازی دانش و تجربه‌های فرماندهان دفاع مقدس به صورت نمودار ۱۱ است:



نمودار ۱۱: الگوی روش‌شناختی مستندسازی دانش و تجربه‌های مدیریت و فرماندهی شهیدان دفاع مقدس

همانطور که در چارچوب مشخص می‌شود الگوی روش‌شناختی دارای ۴ بعد است که با یکدیگر در ارتباط هستند. این الگو برای مطالعه و مستندسازی دانش و تجربه‌های شهیدان دفاع مقدس کاربرد دارد. این الگو علاوه بر اینکه امکان مستندسازی برای دانش و تجربه‌های شهیدان را فراهم می‌کند می‌تواند برای مستندسازی دانش مدیران و کلیه افراد فعال در نهادهای کشور مؤثر باشد. در هر صورت طراحی الگوهای روش‌شناختی با جزئیات بیشتر یکی از خلاءهای پژوهشی کشور است که لازم است نسبت به آن دقت جدی صورت پذیرد.

منابع

۱. اشتریان، کیومرث (۱۳۹۲)، **مستندسازی تجارب مدیریتی در شهرداری تهران**، تهران، معاونت امور فرهنگی و اجتماعی شهرداری تهران.

۲. الهی، شعبان، و علی بهاری فر، و علی صالحی (۱۳۸۴)، طراحی ساختار مستندسازی تجربه‌های مدیران، مجله علمی-پژوهشی مدرس علوم انسانی- پژوهش های مدیریت در ایران، ش ۴۲، ص ۲۳-۵۲.

۳. انواری رستمی، علی اصغر و بهنام شهائی (۱۳۸۸)، **مدیریت دانش و سازمان یادگیرنده: تحلیلی بر نقش مستندسازی دانش و تجربه**، *نشریه مدیریت فناوری اطلاعات*، دوره ۱، ش ۲، صص ۳-۱۸.

۴. تولایی، روح‌الله (۱۳۸۷)، **ارائه مدل بومی مستندسازی تجربه‌های خبرگان در صنعت نفت جمهوری اسلامی ایران**، *فصلنامه مدیریت و منابع انسانی در صنعت نفت*، س ۲، ش ۵، صص ۵۱-۷۸.

۵. جعفری مقدم، سعید (۱۳۸۵)، **مستندسازی تجربه‌های مدیران از دیدگاه مدیریت دانش**، کرج، موسسه تحقیقات و آموزش مدیریت.

۶. خاکی، غلامرضا (۱۳۹۰)، **فرآیندی برای نظریه پردازی براساس دانش پنهان منابع انسانی- مورد پژوهی: صنعت آب و برق**؛ *دو فصلنامه پژوهشی مدیریت منابع انسانی دانشگاه جامع امام حسین*(ع)، س ۳، ش ۱، صص ۲۷-۵۲.

۷. داونپورت، تامس اچ، و لارنس پروساک(۱۳۷۹)، مدیریت دانش، ترجمه حسین رحمان سرشت. تهران: ساپکو.

۸. رضوانیان، اویس، و سیدعلیرضا متلیان (۱۳۸۵)، **کسب دانش مدیران ارشد؛ دستاوردها و چالش‌ها مطالعه موردی صنعت پتروشیمی ایران**، دومین کنفرانس بین‌المللی مدیریت فناوری اطلاعات و توسعه، تهران، هتل المپیک.

۹. سرلک، محمدعلی (۱۳۸۶)، مدیریت دانش، چ ۱، تهران: دانشگاه پیام نور.

۱۰. ضیایی، ثریا، و ثامنه توکلی (۱۳۹۴)، **مستندسازی تجربیات: تحلیلی بر عوامل رفتاری و فرهنگی مدیران مرکز اسناد آستان قدس رضوی**، مطالعات ملی کتابداری و سازماندهی اطلاعات، دوره ۲۶، ش ۱۰۴، ۱۴۰-۱۵۴.

۱۱. عباچی، امیر (۱۳۹۲)، **بررسی تاثیر استفاده از الگوی داستان گویی در اشتراک دانش سازمانی**، مطالعه موردی: دوره آموزشی مدیریت موفق شعب- روسای شعب استان یزد.

۱۲. مردانی، امیرحسین، و محسن نظرزاده (۱۳۸۸)، **مستندسازی تحربه‌ها: ضرورتی برای خلق سازمانی دانش مدار در کتابخانه‌ها، مجموعه مقالات همایش مدیریت دانش: پیوندها و بر هم کنش‌ها**، تهران: کتابدار.

۱۳. نامداریان، لیلا (۱۳۹۵)، **ارائه الگویی برای مستندسازی تجربیات سازمانی مدیران با رویکرد مدیریت دانش، اولین کنفرانس ملی مدیریت و اقتصاد جهانی**، تهران.

14. Becker, K., & Ghedini, C. (2005). A documentation infrastructure for the management of data mining projects. Information and Software Technology, 47 (2) , 95-111.

15. Chatti, Mohamed Amine (2012) : Knowledge management: a personal knowledge network perspective. In J of Knowledge Management 16 (5) , pp.829-844.

16. Dalkir, K., & Liebowitz, J. (2011). **Knowledge management in theory and practice.** MIT press.

17. Efimova, L. (2005) , ‘‘Understanding personal knowledge management: a weblog case’’,

18. Enting, J., Huirne, R. B. M., Dijkhuizen, A. A., & Tielen, M. J. M. (1999). A knowledge documentation methodology for knowledge-based system development: an example in animal health management. Computers and Electronics in Agriculture, 22 (2) , 117-129.

19. Gibson, W. J., & Brown, A. (2009). **Working with qualitative data.** London, Thousand Oaks, Calif.: SAGE.

20. Grabowski, M., Massey, A. P., & Wallace, W. A. (1992). Focus groups as a group knowledge acquisition technique. Knowledge Acquisition, 4 (4) , 407-425.

21. Grundspenkis, J. (2007) , ‘‘Agent based approach for organization and personal knowledge modelling: knowledge management perspective’’, Journal of Intelligent Manufacturing, Vol. 18 No. 4, pp. 451-7.

22. Haggie, K., & Kingston, J. (2003). Choosing Your Knowledge Management Strategy. Journal of Knowledge Management Practice.

23. Koontz, H. (1964). **Toward Unified Theory of Management** (1st Ed.). US: McGraw-Hill Inc.

24. McFarland, D. E. (1986). **The managerial imperative: The age of macromanagement.** Cambridge Mass, Ballinger.

25. Milton, N. R. (2007). **Knowledge acquisition in practice: a step-by-step guide.** Springer Science & Business Media.

26. Mohammad, A. H., & Al Saiyd, N. (2010). A framework for expert knowledge acquisition. IJCSNS, 10 (11) , 145-156.

27. Nonaka, I., & Takeuchi, H. (1995). **The knowledge-creating company: How Japanese companies create the dynamics of innovation.** New York: Oxford University Press.

28. Nonaka, I., & von Krogh, G. (2009). **Tacit knowledge and knowledge conversion: Controversy and advancement in organizational knowledge creation theory**. Organization Science.

29. Nonaka, I; Takeuchi, H (2019): **The wise company. How companies create continuous innovation.** New York NY: Oxford University Press.

30. Pauleen, D.J. and Gorman, G.E. (2011) , **Personal Knowledge Management: Individual, Organizational and Social Perspectives**, Gower Publishing Limited, Farnham.

31. Plessis, M. (2007). The role of knowledge management in innovation. *Journal of Knowledge Management*.

32. Pollard, D. (2008) , ‘‘PKM: a bottom-up approach to knowledge management’’, in Srikantaiah, T. and Koenig, M. (Eds) , Knowledge Management in Practice: Connections and Context, Information Today, Medford, NJ, pp. 95-114.

33. Smedley, J. (2009) , ‘‘Modelling personal knowledge management’’, OR Insight, Vol. 22 No. 4, pp. 221-33

34. Wright, K. (2005) , ‘‘Personal knowledge management: supporting individual knowledge worker performance’’, Knowledge Management Research & Practice, Vol. 3 No. 3, pp. 156-65.

بررسی ابتناء سیاست‌گذاری فرهنگی بر زیرساخت‌های فکری در مطالعه موردی مساله اخلاقی توبه از دیدگاه ملاصدرا

مهدیه السادات مستقیمی[۱] مریم اسعدی[۲]

چکیده

سیاست‌گذاری فرهنگی در ترویج مسائل اخلاقی در امتداد اندیشه‌های بنیادین فلسفی امری لازم وضروری است. این مقاله ضمن ارائه تبیینی از این مدعی، درمطالعه موردی مسئله توبه نشان می‌دهد که چگونه مباحث انتزاعی و نظری فلسفه صدرایی از طریق حکمت مدنی می‌تواند کاربردی شده و به پیشنهادهایی در زمینه خط‌مشی‌گذاری در فرهنگ توبه بر اساس دیدگاه‌های علم‌النفسی و معرفت‌شناسی صدرایی با روش توصیفی–تحلیلی– استنباطی دست یابد .توبه از دیدگاه صدرا دارای سه مؤلفه معرفت، ندامت و اراده است. پس از تبیین فلسفی این موارد ثابت شده معرفت به ضرر گناه و نفع توبه که از آن تعبیر به انگاره می‌شود به عنوان اصلی‌ترین مؤلفه توبه تلقی می‌شود. تحلیل‌های فلسفی صدرایی می‌تواند نشان دهد که مراتب ندامت و اراده در توبه تابعی از مراتب معرفت است و معرفت شهودی مبتنی بر فطرت می‌تواند در سطح کمی و کیفی بیشترین تأثیر را در انگیزش افراد به سوی توبه داشته باشد و از این جهت در راستای شکوفایی معرفت شهودی برنامه‌ریزی‌های فرهنگی باید مبتنی بر تکوین و تکامل معرفت فطری و شهودی باشد. با توجه به اهمیت انگاره‌هایی که افراد در جوامع نسبت به ضررهای گناهان و منفعت توبه دارند باید علاوه بر راه‌های ایجاد "معرفت یقینی" و علاوه بر در نظر گرفتن مسئله "احتمال معرفت‌شناختی" باید به انگاره‌های مربوط به صور خیال توجه ویژه‌ای نمود و همچنین باید برای گسترش و تعمیق معرفت شهودی فطری تلاش کرد. از فوائد ابتناء سیاست‌گذاری فرهنگی بر تحلیل‌های فلسفی فرهنگ توبه می‌توان به مصونیت سیاست‌گذاری‌های فرهنگی از تصمیمات مقطعی و استحکام و ثبات و صحت بیشتر آن‌ها اشاره نمود.

واژگان کلیدی

توبه، اخلاق انگاره، معرفت، ملاصدرا، سیاست فرهنگی، زیرساخت‌های فلسفی

---

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی و عضو هیئت علمی دانشگاه قم ms.mostagimi@gmail.com

۲. کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم Aban68.ma@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۸۱۳/۱۰/۰٤ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۱۹

۱- مقدمه

فرهنگ اگر بخواهد دارای هویت واحد و دارای انسجام درونی باشد باید بر اساس اندیشه‌های زیرساختی بازتعریف شده و سیاست گذاری های مرتبط با آن نیز باید بر همین اساس طراحی شود. اگربتوان «بازتعریف خاصی» از فرهنگ و سیاست‌گذاری فرهنگی ارائه داد و فرهنگ توبه و سیاست‌گذاری‌های مربوط به آن را بر اساس تحلیل‌هایی در حوزه علم النفس فلسفی و حکمت عملی بازخوانی کرد، انگاه می‌توان قدرت انگاره‌ها در ترویج و تعمیق توبه را از این منظر یادآور شد .در هر حال این نکته باید خاطر نشان شود که در راستای خط‌مشی‌گذاری فرهنگی می‌توان با تحلیل‌های صدرایی پیش رفت و در این جهت می‌توان به تصمیم‌گیری و تصمیم‌سازی‌های فرهنگی متقن و ریشه‌داری دست یافت.

ترویج فرهنگ توبه در بین افراد جامعه اولین و مهم‌ترین اقدام برای اصلاح جامعه دینی است و به همین جهت بهینه‌سازی سیاست‌های فرهنگی در راستای ترویج و تعمیق فرهنگ توبه از زیرساختی‌ترین اقدامات فرهنگی می‌باشد.تحلیل‌های صدرایی بر اساس مبانی فلسفی وی اهمیت اصالت بخشی به این انگاره‌ها را نشان می‌دهد. در این مقاله سعی شده است که این نوع سیاست گذاری فرهنگی در یک مطالعه موردی کاملاً تبیین شود و از چشم‌انداز اخلاق و حکمت مدنی به فرهنگ توبه و سیاست گذاری های فرهنگی مربوطه نگریسته شده و به مفهوم انگاره و قدرت آن بذل توجه ویژه‌ای معطوف گردد.

مقاله حاضر برای نشان دادن این مطلب پس از بیان مؤلفه‌های سه‌گانه توبه یعنی ۱-معرفت ۲-ندامت ۳- قصد و اراده، از دیدگاه صدرا بر اساس تحلیل فلسفی مدعی شده که ضعف فرهنگ توبه به این نقطه بازمی‌گردد که معرفت و انگاره‌ها نسبت به ضررهای گناه و سودمندی توبه مطلوب نیست زیرا تحقق توبه در جامعه با انگاره‌های مربوطه رابطه معناداری دارد انگاره که نوعی تصویر ذهنی مرتبط با اراده و عمل است در رفتارهای اخلاقی تاثیر فراوان دارد. گاهی انگاره‌ها برخاسته از یک معرفت یقینی ذهنی و بر اساس صورت‌بندی منطقی هستند و گاهی با بهره‌وری از تبادرهای روانی و صورت‌بندی‌های خیالی و زمینه‌های ذهنی و گاهی بر اساس واقعیت‌های نفس الامری و... ساخته شده‌اند و از این‌جهت خط مشی سیاست‌گذاری در فرهنگ توبه و انگاره‌سازی‌های مربوطه

در سطح جامعه با نگرش‌های زیرساختی فلسفی رابطه دارد.

سؤالات اصلی که در این مقاله به آن پاسخ داده می‌شود این است که اولاً چگونه می‌توان در سیاست‌گذاری فرهنگی بر اساس اندیشه فلسفی و اخلاقی جهت‌گیری نمود و ثانیاً مطالعه موردی خط‌مشی‌گذاری در توسعه و تعمیق فرهنگ توبه در جامعه بر اساس تحلیل‌های فلسفی چه نتایجی را نشان می‌دهد؟ برای پاسخ‌گویی به این سؤال به این پرسش‌های فرعی پاسخ داده‌شده است که:

اولاً: سیاست‌گذاری فرهنگی چرا و چگونه می‌تواند از اندیشه‌های فلسفی و اخلاقی متأثرشود؟

ثانیاً: در مطالعه موردی سیاست‌گذاری فرهنگی در ترویج فرهنگ توبه چگونه می‌توان با تحلیل مراتب معرفت و انگاره‌های آن در نگاهی صدرایی جهت‌گیری نمود؟

ثالثاً: در مطالعه موردی مدنظر، چگونه می‌توان با تحلیل‌های صدرایی، مراتب ندامت به‌عنوان کیف نفسانی و مراتب اراده برای جبران گناه را به‌مراتب معرفت بازگرداند و در سیاست‌گذاری فرهنگی برای انگاره‌سازی توبه بر این اساس جهت‌گیری نمود؟

رابعاً: چه سیاست‌های راهبردی فرهنگی‌ای را می‌توان برای تقویت و ارتقاء انگاره‌ها و درنتیجه برای بالا بردن ضمانت توسعه و تعمیق فرهنگ توبه پیشنهاد نمود؟

۲- بایستگی ابتناء باز تعریف فرهنگ در حوزه اخلاق بر تفکر فلسفی

فرهنگ از واژگان فارسی باستان و مرکب از دو بخش «فر»و «هنگ» می‌باشد. بیش از دویست و هفتاد تعریف از فرهنگ ارائه شده است (شریفی و فاضلی،۱۳۹۱: ۶۱). از آن جا که مطالعه موردی این مقاله بحث سیاست‌گذاری در یک مسئله اخلاقی نظیر توبه است به همین جهت باید برای باز تعریف فرهنگ در این حوزه نیز مبانی فلسفی مربوطه مورد ملاحظه قرار می‌گیرد.

مفهوم فرهنگ می‌تواند در دیدگاه‌های مختلف مورد توجه قرار گیرد به عنوان نمونه :

۱) از دیدگاه تضادگرایی مفهوم فرهنگ بر اقتصاد بنا شده است و این دیدگاه فرهنگ را روبنایی بر مبنای اقتصاد می‌داند.

۲) از دیدگاه تکامل‌گرایی مفهوم فرهنگ وابستگی بسیار قوی با تکامل تاریخی و پیشینه میراث فرهنگی دارد.

۳) از دیدگاه ساختی مفهوم فرهنگ تکیه بر الگوسازی و سازمان فرهنگ دارد.

۴) از دیدگاه کارکردگرایی مفهوم فرهنگ عمل‌گرا است و باید ناظر به غایت و علت غایی باشد و این دیدگاه تصویر فرهنگ را بر اساس نتایج عملی ترسیم می‌کند.

۵) از دیدگاه عام‌گرایی فرهنگی مفهوم فرهنگ برخاسته از مردم‌شناسی کلاسیک است و سعی می‌کند که سنت باقی مانده از پیشینیان را در جامعه به‌عنوان فرهنگ تلقی کند. این دیدگاه فرهنگ را بر اساس عرف فرهنگی تبیین می‌نماید (رک.جعفری،۱۳۷۳: ۲۲).

این مقاله مدعی است که می‌توان مفاهیم اخلاقی را با تحلیل‌های علم النفسی و معرفتی به گونه‌ای تبیین کرد که سیاست‌گذاری‌های فرهنگی بر آن اساس مشخص شود. بنابراین فرهنگ هم می‌تواند به مثابه جلوه‌ای از اندیشه‌های زیربنایی بازتعریف شود و اندیشه‌های بنیادین می‌توانند در همه سرشاخه‌های فرهنگی تجلی نمایند و به تعبیر دیگر فرهنگ می‌تواند تجلی‌گاه اندیشه‌های بنیادین درباره انسان، جهان و معرفت و اخلاق ...در ساحت‌های مختلف زندگی گردد.

۱-۲- بایستگی باز تعریف مفهوم سیاست فرهنگی مبتنی بر اندیشه فلسفی

سیاست فرهنگی به معنای ارزش‌ها و اصول هدایت‌کننده در امور فرهنگی است (خان محمدی،۱۳۸۶: ۴). یک فرهنگ‌شناس ممکن است سیاست فرهنگی را مجموعه پیچیده‌ای از فعالیت‌های گوناگونی بداند که به‌صورت نظام‌مند و در ساختاری پیچیده با هم در ارتباط‌اند (پهلوان،۱۳۸۲: ۲۸۷). اما از دیدگاه علم سیاست‌گذاری سیاست فرهنگی مقوله‌ای است دارای اهمیت راهبردی که بر توسعه پایدار تأثیر می‌گذارد و در واقع بخش اساسی آن است (اشتریان،۱۳۸۱: ۱۰). سیاست‌های فرهنگی دو جنبه‌ی اصلی را مدنظر دارند: اول، پرداختن به مسائل فرهنگی روشن و آشکار و دوم، تنظیم بستگی با زمینه‌های مؤثر بر فرهنگ یا تأثیرپذیر از آن‌که در چارچوب یک رویکرد نظام‌مند به مجموعه کلان فرهنگ و خرده نظام‌های فعال در آن نظیر نهادهای مؤثر در سیاست‌گذاری و اجرا، بخش‌ها و زیرمجموعه‌های عملیاتی، منابع، امکانات و نیروها و محیط داخلی و خارجی مطرح می‌شوند (همایون و جعفری،۱۳۸۷: ۱۴). با این اوصاف سیاست فرهنگی اشاره به مجموعه اقدامات هدفمند و به نسبت ثابت دارد که در یک بازه زمانی برای رفع مسائل عمومی در حوزه فرهنگی اجرا می‌شود.

بازتعریفی که می‌توان برای این مفهوم در مقاله مورد نظر انجام داد می‌تواند در امتداد اندیشه‌های فلسفی باشد با این نگاه سیاست‌گذاری فرهنگی در حوزه اخلاق نوعی خط‌مشی‌گذاری در عرصه ترویج فرهنگ مسائل اخلاقی و در امتداد اندیشه‌های بنیادین فلسفی است و به تعبیر دیگر اگر خاستگاه‌های اندیشه‌های زیرساختی امتداد یابد و تا سرشاخه‌های مسائل فرهنگی در حوزه اخلاق و خرده‌فرهنگ‌های اخلاقی پیش رود مستلزم سیاست‌گذاری‌های خاصی در این زمینه خواهد بود. از این جهت طراحی اصول سیاست‌ها می‌تواند با آن اندیشه‌های بنیادین رابطه بسیار تنگاتنگی داشته باشد.

۳- بایستگی ابتناء نظام سازی و فرهنگ‌سازی بر اساس جهان‌بینی فلسفی

درباره بایستگی ساخت و پرداخت شبکه‌های فرهنگ و تمدن و یافتن راه‌های برون‌رفت از تعارضات سلیقه‌ای

مدیران فرهنگی، بایسته‌ترین و شایسته‌ترین امر این است که دین و عقلانیت دینی را فصل الخطاب تصمیم‌سازی‌ها و تصمیم‌گیری‌های فرهنگی قرار داد و اگر بنا باشد برنامه‌ریزی‌های فرهنگی برمبنای فکر دینی به انجام رسد از آن جا که خطوط اصلی زیر ساخت های فکری دین با فلسفه تبیین می‌شود می‌توان این بنیان‌های فلسفی را (مشروط به آن که شواهد دینی بر آن وجود داشته باشد) امتداد داد و به نقاط عطفی در جهت‌گیریی‌های فرهنگی دست یافت. این دیدگاه‌های بنیادین‌اند که می‌توانند به فرهنگ جهت و روح بدهد. زیرا «نقش فرهنگ نقش روح در کالبد اجتماع است» (بیانات در دیدار با اعضای انجمن سرای اهل قلم،۱۳۸۱) و فرهنگ هر کشور بستر عمومی حرکت آن کشور می‌باشد(دیدار با رؤسای دانشگاه ها، ۱۳۸۳.) از دیدگاه رهبری نیز باید در سیاست‌گذاری فرهنگی به فلسفه اصالت بیشتری داد. ایشان در این زمینه می‌فرمایند: «نقص فلسفه ما این است که به این ذهنیّت فلسفی امتداد سیاسی و اجتماعی بخشیده نمی‌شود. فلسفه‌های غربی برای همه‌ی مسائل زندگی مردم، کم‌وبیش تکلیفی معیّن می‌کند، سیستم اجتماعی را معیّن می‌کند، سیستم سیاسی را معیّن می‌کند، وضع حکومت را معیّن می‌کند، کیفیت تعامل مردم با همدیگر را معیّن می‌کند؛ اما فلسفه ما به‌طور کلّی در زمینه ذهنیات مجرّد باقی می‌ماند و امتداد پیدا نمی‌کند.» (دیدار با جمعی از نخبگان حوزوی،۱۳۸۲)

مسلم است که مراد ایشان این است که فلسفه اسلامی بالقوه ظرفیت فرهنگ و تمدن‌سازی را دارد هرچند برخی از افراد به ضرورت این امر نرسیده‌اند ولی در هر حال باید با زیرساخت فلسفه، فرهنگ‌سازی و تمدن‌سازی و سیاست‌گذاری فرهنگی نمود.

ایشان به این نکته تصریح می‌فرمایند که: «می‌توان در مبانی موجود فلسفیِ ما نقاط مهمی را پیدا کرد که اگر گسترش داده شود و تعمیق گردد، جریان‌های بسیار فیّاضی را در خارج از محیط ذهنیّت به وجود می‌آورد و تکلیف جامعه و حکومت و اقتصاد را معیّن می‌کند. دنبال این‌ها بگردید، این نقاط را مشخّص و رویشان کار کنید؛ آنگاه یک دستگاه فلسفی درست کنید. از وحدت وجود، از «بسیط الحقیقهٔ کلّ الاشیاء»، از مبانی ملّا صدرا، اگر نگوییم از همه این‌ها، از بسیاری از این‌ها، می‌شود یک دستگاه فلسفیِ اجتماعی، سیاسی و اقتصادی درست کرد، این کار را هم هیچ‌کس غیر از شما نمی‌تواند بکند، شما باید این کار را انجام دهید.»(همان) در راستای این دیدگاه یکی از مواردی که می‌توان با تأمل در زیرساخت‌های فکری فلسفی آن را یافت و تأثیر آن را در اصلاح فرد و جامعه مشاهده کرد، مسئله ایجاد فرهنگ توبه است. توبه هرچند که ماهیتی اخلاقی دارد ولی در تحلیل‌های علم النفسی و معرفت‌شناسانه می‌توان به ترسیم کم و کیف خط مشی‌گذاری فرهنگی در این رابطه دست یافت.

٤- تبیینی از تأثیر اندیشه‌های بنیادین بر سیاست گذاری فرهنگی

با توجه به دیدگاه‌های مختلفی که تعریف فرهنگ ذکر شد وقتی دیدگاه فردی در ارائه سیمای فرهنگ مطابق دیدگاه اول باشد[۱]، فرد در سیاست گذاری‌های فرهنگی، اقتصاد را بسیار مؤثر می‌داند و اگر در اندیشه اقتصادی خود مثلاً یک فرد دیالکتیکی باشد در افکار فرهنگی خود متأثر از این فکر فلسفی نوعی تضادگرایی خواهد داشت. متأسفانه برخی از برنامه‌ریزان، فرهنگ را به جزئی از حوزه اجتماعی و اقتصادی تقلیل داده‌اند ولی فرهنگ عرض و طولی گسترده دارد. در طول تاریخ بشر سیاست‌گذاری فرهنگی یکی از کارکردهای وظایف مدیران و سیاست‌گذاران و برنامه‌ریزان بوده است. اگر این سیاست‌گذاران به میراث فرهنگی و تکامل تاریخی گرایش داشته[۲]

---

۱. مفهوم فرهنگ در دیدگاه تضاد گرایی
۲. دیدگاه تکامل گرایی

و یا تابع مطالعات فرهنگی بوده و یا براساس گرایش‌های سیاسی و یا هر امر دیگری سیاست‌گذاری فرهنگی می‌کرده‌اند؛ هرگز به بهترین الگو در این جهت دست نیافته بودند؛ زیرا اقدامات فرهنگی ایشان نیز متأثر از تصویرسازی‌های فرهنگی روبنایی بوده است. ولی آنچه که بایسته و شایسته به نظر می‌رسد و می‌توان از آن قاطعانه دفاع نمود این است که در خطمشی‌گذاری سیاست‌های کلی فرهنگی و همچنین در برنامه‌ریزی‌های ناظر به اجرا می‌توان و باید اصالت را به بنیادهای فکری زیر ساختی‌ای داد که با اندیشه فلسفی مؤید به شواهد دینی تأیید می شود. مثلاً اگر سیاست‌گذاران فرهنگی درباره معرفت و چگونگی بازگشت مراتب اراده به معرفت و رابطه معرفت وعمل بر اساس مبانی فلسفی‌ای که مؤیدات دینی دارد تصویر صحیحی داشته باشند می‌توانند بهترین تأثیر را در خطمشی‌گذاری فرهنگی مربوط به توبه بگذارند. ولی در اینجا ادعای مقاله این است که باید هم تصویر فرهنگ را بر اساس اصالت بخشی به جهان‌بینی و اندیشه فلسفی مؤید به نور وحی بازتعریف نمود و هم باید مؤلفه‌های سیاست‌گذاری فرهنگی را بر همین اساس هویت و جهت داد. وقتی که فرهنگ از چنین چشم‌اندازی نگریسته شود و دارای خاستگاه و ریشه فلسفی مؤید به نور وحی و منطق دفاعی عمیقی باشد سیاست‌گذاری‌های فرهنگی نیز باید مبتنی بر تحلیل‌های زیر ساختی باشد در این صورت خط‌مشی‌های فرهنگی دیگر متخذ از سلائق سیاسی و گرایش‌های سلیقه‌ای نخواهد بود بلکه آبشخور و سرچشمه طراحی‌های فرهنگی منابع ناب فلسفی و اندیشه‌های پایه‌ای و زیرساختی خواهد بود. فقط در صورتی که سیاست‌گذاری فرهنگیِ جامعه اسلامی سیستمی و نظام‌وار باشد و ارتباطی نظام‌مند بین همه اجزاء آن وجود داشته باشد و بتواند همچون یک کل واحد عمل کند این سیاست‌گذاری‌ها موفق خواهند بود. (لطیفی، ظهوریان ابوترابی،۱۳۹۴).

٤-١- مطالعه موردی ابتناء سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی فرهنگی در مسئله توبه بر اندیشه‌های فلسفی صدرایی

فرهنگ توبه یکی از زمینه‌های تحول اصلاح فرهنگی است و فرهنگ توبه هرچند به ظاهر یکی از خرده

فرهنگ‌های عمومی است ولی در حقیقت فرمایشی است که ترویج و توسعه آن می‌تواند تحولات گسترده و

ژرفی را در جامعه ایجاد کند. برای اینکه بتوان نشان داد که مدل سیاست گذاری پیشنهادی مقاله یعنی اصالت

بخشی به تفکر بنیادین فلسفی مدل کارآمد و قابل استفاده ای است در اینجا به مطالعه موردی خط‌مشی‌گذاری

در فرهنگ توبه بر اساس دیدگاه‌های علم النفسی و معرفت‌شناسی صدرایی پرداخته می‌شود.

اگر سیاست فرهنگی عبارت از اصول کلی هدایتگر فرهنگ تلقی شود (همایون و جعفری، ۱۳۸۷: ۱۵) یکی از بایستگی‌های سیاست‌گذاری فرهنگی در بازگرداندن عامه مردم از گناهان به‌سوی خدا، این است که بتوان آن را مبتنی بر اندیشه‌های بنیادین تفکر دینی جهت دینی نمود و از آن جا که در بسیاری از رویکردهای هستی‌شناسانه، نفس‌شناسانه و معرفت‌شناسانه حکمت متعالیه، در راستای نگاه دینی ظرفیت‌های وسیعی وجود دارد که نشان می‌دهد کم و کیف و نوع معرفت و نوع انگاره‌های مردم نسبت به گناه است که می‌تواند مبدأ احتراز و گریز ایشان از گناه تلقی شود آنگاه در سیاست‌گذاری‌ها و مدل‌سازی‌ها می توان به خط‌مشی‌هایی در این رابطه دست یافت. به‌عنوان مثال از طریق فلسفه می‌توان به این نتیجه رسید که باید به قدرت انگاره‌های مردم در این رابطه بها داد و باید برای انگاره‌سازی به تقسیم کار دستگاهی پرداخت و طی بازه زمانی مشخص و مطابق فرمول های سیاست‌گذاری فرهنگی با برنامه مستمر به نتایجی رسید و از آن طریق در خرده‌فرهنگ‌ها و برنامه‌ریزی‌های فرهنگی و حتی مهندسی فرهنگی تأثیر گذاشت. خاستگاه فرهنگ‌پذیر نمودن توبه در اجتماع، هندسه جهان‌بینی است و امتداد بخشی به خطوط و رسوم و زوایای نگرش‌های بنیادین دینی است که می‌تواند فلسفه سیاست‌گذاری فرهنگی را در امور فرهنگی تدوین نماید و نمودهای فرهنگی مبنی بر بنیان و بناهایی مبتنی بر زیربنا بسازد. واکاوی جوانب برخی از روی کردها در سیاست گذاری فرهنگی پیرامون توبه، آسیب‌هایی را نشان می‌دهد که مهم‌ترین آن‌ها فراموش‌شدن توبه به‌عنوان زیربنایی‌ترین مرحله اصلاح است و این فراموشی ردپای خود را در کتب درسی و در برنامه‌های فرهنگی و در فیلم های تلویزیونی و در سینما و تراکت‌های تبلیغ فرهنگی و...برجای گذاشته است و از سوی دیگر اقدامات و فعالیت‌هایی که در راستای ترویج فرهنگ توبه صورت می‌گیرد کمتر برخاسته از تأملات

علم النفسی و رویکردهای معرفت‌شناسانه نسبت به‌جایگاه انگاره‌های مردم نسبت به گناه بوده است و این مطلب نشان می‌دهد که گاهی برخی از ظرفیت‌ها به جهت برخورد شعاری و سطحی و مبتنی بر پایه ها و تفکر فلسفی نبودن از دست می‌روند.

۵- چارچوب مفهوم اخلاقی توبه در دیدگاه صدرایی

توبه مفهومی است که ماهیتی اخلاقی و عرفانی دارد و معانی توبه را می‌توان در این چهار محور کلی خلاصه نمود:

۱. بازگشت از گناه (مصطفوی،۱۴۳۰: ۳۹۹؛ فیومی،۱۴۲۵: ۷۸؛ **محمد بن مکرم،بیتا:** ۴۴۹؛الجوهری،۱۴۱۸: ۱۲۵؛ زبیدی،۱۴۱۴: ۳۲۸.)

۲. ترک گناه به بهترین وجه (**اصفهانی،**۱۳۹۲: ۱۶۹.)

۳. مطلق بازگشت (**ابوالحسین احمد بن فارس،**۱۴۰۴: ۳۵۷؛ الطریحی،۱۳۶۲: ۱۴.)

۴. استحیاء (**الفراهیدی،**۱۴۱۴: ۲۲۹.)

معنای اصطلاحی توبه در دیدگاه عرفا به معنای لغوی آن نزدیک است. چنانچه درشروح منازل السائرین

حقیقت توبه را رجوع از عالم اسفل به عالم اعلی (تبادکانی، ۱۳۸۲: ۹۷) و یا رجوع از معصیت الله معرفی می‌نمایند. (کاشانی،۱۳۸۱: ۲۵۵)

علمای اخلاق نیز توبه را خالی ساختن دل از قصد معصیت و رجوع به درگاه الهی (نراقی،۱۳۷۱: ۶۷۴) و یا بازگشت از بی‌راهی و بازآمدن به راه (غزالی، ۱۹۸۸م: ۱۱۵) و یا مفاهیمی نظیر آن معرفی کرده‌اند.

ملاصدرا در تبیین معنای توبه بر اساس مبانی تفکر فلسفی خویش نظر داده است. وی معتقد است توبه دارای این سه مؤلفه است:۱. معرفت به گناه و ضررهای آن ۲. پشیمانی (ندامت) ۳. قصد و اراده و در این مقاله مراد از توبه همان مفهومی است که ملاصدرا ترسیم می‌نماید.

مبانی فکری صدرا درتبیینی که وی درباره توبه دارد تاثیرگزاراست. چنان‌که بیان شد اجزا و فصول توبه ازنظر وی عبارتنداز:۱. معرفت به گناه و ضررهای آن ۲. ندامت ۳. قصد و اراده جبران گناه و عدم بازگشت به آن.

وی می‌فرماید: توبه با سه امر حاصل می‌شود: اول شناخت ضررهای گناه که حجاب بین عبد و مولا و سمی کشنده برای کسی است که مرتکب آن می‌شود. پس زمانی که آن را شناخت در مرحله دوم حالتی از تأسف برایش حاصل می‌شود و تأسف همان پشیمانی است پس زمانی که تألم و درد غلبه پیدا کند حالت سوم برایش حاصل می‌شود که همان قصد است. بنابراین توبه شامل سه امر است: اولین آن‌ها مربوط به حال است یعنی در زمان حال از گناهانی که پیش رو دارد خودداری کند و دومین آن‌ها مربوط به آینده است اینکه تصمیم بگیرد تا آخر عمر خود بر آن‌ها برنگردد (بر گناهان گذشته) و سومی مربوط به گذشته است که باید آنچه که درگذشته از او فوت‌شده را جبران کند پس سه امر معرفت، پشیمانی و قصد را در مجموع توبه گویند. (ر.ک.صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳: ۱۳۸).

۵-۱- سیاست‌گذاری فرهنگی مبتنی بر تحلیل معرفت‌شناسانه صدرایی درباره مراتب معرفت (انگاره)

اولین مؤلفه توبه معرفت نسبت به ضررهای گناه و منفعت توبه است. در اینجا به‌جای واژه معرفت از تعبیر انگاره استفاده می‌شود.[۱] اگر کسی انگاره خاصی نسبت به گناهی نداشته و نسبت به ضررهای گناه جاهل باشد اهل توبه نیست از این‌جهت جنبه تمهیدی علوم نظری برای توبه مشخص است و تحصیل این علوم درواقع مقدمه تهذیب نفس و تحصیل فضایل می‌باشد. (امام خمینی،۱۳۷۱: ۲۱-۲۰) ولی همیشه این سؤال ساده و مهم مطرح بوده که چرا با آن‌که افراد به ضررهای گناه و حسن توبه آگاه‌اند ولی موفق به توبه نمی‌شوند و یا آنکه اگر توبه نمایند زود توبه خود را می‌شکنند و دوباره مرتکب همان عمل می‌شوند؟! بازگشت پاسخ این سؤال به این امر است که به‌مراتب معرفت، آگاهی حاصل شود و مشخص شود که آیا هر معرفتی می‌تواند علت تامه عمل باشد و یا فقط برخی از مراتب علم و معرفت می‌توانند علت تامه در عمل باشند؟ با

۱. انگاره مفهوم جدیدی است و در ادبیات فلسفی و هنری و داستانی و در دهه اخیر در اخلاق کاربردی بسیار استفاده‌شده و جایگاه مهمی یافته است. انگاره با پیش‌فرض و پارادایم نسبت قابل‌توجهی دارد و عبارت از تصویرهای ذهنی است که افراد درباره موضوعات و مسائل دارند اعم از آن‌که این تصاویر واقعی بوده یا در اثر صورت پردازی خیال به وجود آمده باشد و اعم از این‌که این تصویرها تصور یا تصدیق منطقی باشند و اعم از آن‌که این انگاره‌ها در ضمیر خودآگاه یا ناخودآگاه باشند. انگاره‌هایی که افراد درباره ضررهای گناه دارند می‌تواند نشان‌دهنده جهت‌گیری و میزان مدیریت و خویشتن‌داری ایشان باشد. انگاره‌ها بیشتر با صور خیال مرتبط است ولی گاهی به معرفت عقلی تبدیل‌شده و در آن مندمج می‌شوند.

تحلیل دیدگاه‌های صدرایی در پاسخ به این سؤال باید گفت بین مراتب معرفت (انگاره) و مراتب عمل نوعی همبستگی و تناظر است و معرفت اگر از سطح آگاهی ذهنی فراتر رفته و به هسته کانونی هویت ادراکی انسان نفوذ کرده و بهره‌ای از شهود ببرد می‌تواند ضامن صادق‌تری برای عمل محسوب شود و اگر حتی این معرفت و انگاره‌ها از شهود فطری نه شهود قلبی حاصل شود بازهم مؤثرتر از سایر اقسام معرفت است بنابراین اگر انسان فقط از طریق گفت‌وشنود و یا مطالعه و انتقال معلومات به ذهن به یک سری آگاهی‌های ظاهری درباره ضرر گناهان و قبح توبه دست یابد لزوماً نمی‌تواند مطابق علم خود عمل کند و باور به این آگاهی‌ها و تبدیل آن‌ها به معرفت و ایمان است که جزمیت تحقق توبه را در برخواهد داشت. تبدیل علم حصولی به حضوری و به تعبیر دیگر به ایمان و معرفت به‌نحوی‌که از قالب مفهومی فراتر رفته و قلب انسان آن را درک نماید و یا فطرت انسان بر آن متنبه شود می‌تواند توفیق توبه را نصیب افراد نماید. بسیاری از افراد به ضررهای گناهان اعم از ضررهای دنیوی و ضررهای اخروی آگاه‌اند ولی هرگز ندامت عمیقی از ارتکاب گناه بر قلب ایشان عارض نمی‌شود و این دلیل موجهی برای این مدعی است که معرفت ایشان معرفتی سطحی است یا برخی از موانع ذهنی و معرفتی دیگر و یا حتی برخی از عوامل غیرمعرفتی ممکن است جنبه‌های بازدارندگی داشته باشند.

بر اساس مبانی صدرا در علم حصولی ماهیت معلوم و ماهیت انگاره‌ها نزد عالم حاضر می‌شود و ازآنجاکه صورت معلوم و نه حقیقت آن نزد عالم حاضر است، این علم ضعیف و ناتوان است و حتی بحث از مطابقت این صورت ذهنی با واقع نیز مطرح می‌شود (رک، ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج۳: ۲۹۸ و رک، جوادی آملی ۱۳۷۵، ج ۳: ۴۵۷).البته علم حصولی در بین مبادی عمل جایگاه رفیعی دارد ولی هرگز نمی‌تواند عمل را تضمین نماید. تحلیل این ناتوانی را می‌توان با تحلیل جایگاه علم در مبادی عمل به دست آورد و سمت‌وسوی سیاست‌های فرهنگی را بر اساس طراحی انگاره‌هایی که حاصل این تحلیل‌های علم النفسی است تنظیم نمود. از این مبنای فلسفی صدرایی می‌توان به یک سیاست فرهنگی رسید و آن سیاست فرهنگی این است که در روش‌های تبلیغی و گفتمان‌سازی باید به شهود فطری توجه ویژه‌ای مبذول داشت و اگر بتوان در یک سیاست گذاری کلان فرهنگی اولویت تبلیغی و ارشادی را در همه دستگاه‌ها، منعطف به بازیافت مشهودات

فطری نمود می‌توان در وصول به اهداف و آرمان‌های فرهنگی موفق‌تر عمل کرد؛ اگر انگاره‌ها صرفاً مفاهیم ذهنی‌ای باشند که نتوانند با کمالات ذاتی فطری ارتباط برقرار نمایند قدرت کمتری در ایجاد توفیق توبه دارند؛ بنابراین بر اساس این تحلیل نفس‌شناسانه و با توجه به این‌که معرفت فطری سریع‌تر و عمیق‌تر می‌تواند اراده را تحریک نموده و مبدأ عمل شود باید جهت انگاره‌سازی به انگاره‌یابی تغییر کند. به عبارت دیگر اگر انگاره‌های فطری بازیافت شوند دیگر نیازی به خلق جدید انگاره در ساحت معرفت وجود ندارد.

البته صدرا عباراتی دارد که نشان می‌دهد اراده قطعی در صورتی محقق می‌شود که خاستگاه آن علم و معرفت حضوری و شهودی باشد. ازآنجاکه انگاره‌های مرتبط بامعرفت فطری به‌نوعی دارای عنصر حضور و شهودند دارای قدرت فوق‌العاده‌ای در تحریک اراده می‌باشند. وی می گوید: «اراده و کراهت در ما از امور وجدانی (مثل درد و لذت) است، به‌گونه‌ای که شناخت جزئیاتشان آسان است، زیرا علم به آن به‌وسیله عین حقیقتش آن‌که در نزد مرید و مکره موجود است، حاصل می‌شود» (همان، ۱۹۱۸ م، ج ۶: ۳۳۶). از سخن صدرا شاید بتوان استنباط نمود که اراده مرتبط با انگاره‌های فطری چون به علم حضوری ادراک می‌شود از انگاره‌های ذهنی مؤثرتر است و در این صورت نتیجه راهبردی که از این تحلیل صدرایی می‌توان در بحث سیاست‌گذاری‌های فرهنگی گرفت این است که باید به انگاره‌های فطری اهمیت ویژه‌ای داد و به تعبیر ساده‌تر اگر بتوان شرایطی فراهم کرد که انسان به فطرت خود بازگشت نماید حتماً از گناه توبه خواهد کرد و به سمت خدا بازخواهد گشت.

۵-۲- سیاست‌گذاری فرهنگی مبتنی بر ایجاد ألم نفسانی از تصور و انجام گناه

ندامت به‌عنوان کیف نفسانی تابعی از مراتب نفس و همچنین تابعی از مراتب علم و معرفت به ضررهای گناه است. ندامت دارای ألم نفسانی است. صدرا الم را کیف نفسانی می‌داند (رک، صدرالدین شیرازی،۱۹۸۱ م، ج ۴: ۳۲؛ رک، همان،۱۳۸۹: ۳۳) و باید ندامت را هم نوعی کیف نفسانی تلقی نماید.

بیانات ملاصدرا در شواهد الربوبیه ناظر به این است که الم در هر نفسی عبارت از ادراک امر ناملائم با آن نفس است. (همان،۱۴۱۷ ه: ۲۳۳) بنابراین وقتی نفسی با ادراک ضرر گناه می‌فهمد که

چه خسارت‌هایی نموده، با ادراک این امر ناملائم محزون می‌شود. وی تأکید می‌نماید که الم دارای مراتب متفاوتی است و هر چه انسان (در اثر گناه) وجود قوی‌تر و کمال عالی‌تری را ازدست‌داده باشد ادراک این ناملائم بودن برای نفسش بیشتر می‌شود. (همان: ۳۳۴)

ازآنجا که ادراک اعم از ادراک حسی و خیالی و عقلی است (رک، طباطبایی،۱۴۳۴ ه: ۲۱۴) احساس ندامت گاهی از طریق ادراک صور خیالی و گاه از طریق ادراک مفاهیم عقلانی است درهرحال هم ساحت ادراک عقلی و هم متعلقات آن بالاتر از ساحت ادراک خیالی و متعلقات آن است؛ بنابراین ادراکات دارای مراتب تشکیکی می‌باشند و این تشکیک هم به تفاوت مراتب ابزارهای ادراکی نفس و هم به تفاوت مراتب درجات وجودی و کمالی نفوس مدرک مربوط می‌شود؛ بنابراین حصول این ندامت به جهت تناظری که با مراتب ادراک دارد دارای مراتبی می‌شود. هرچند که درهرحال مدرک اصلی الم ناشی از درک ضررهای گناه نفس است. لازم به ذکر است که صدرا مفهومی به نام الم عقلانی را نیز ابداع فرموده و معتقد است که این الم، از بالاترین مدارج درد والم است. (رک، صدرالدین شیرازی،۱۹۸۱ م، ج ۴: ۱۳۲) بنابراین ندامت و حزن ناشی از گناه هم در بالاترین درجه به سر حد الم عقلانی می‌رسد.

نتیجه امتداد بخشی به این مسئله فلسفی به اینجا می‌انجامد که اولاً باید مطابق لایه‌های مختلف فرهنگی و سطوح و مراتب کمالی افراد از ابزارها و برنامه‌ریزی‌های مختلف فرهنگی استفاده نمود و در ترویج فرهنگ توبه نیز از مراتب مختلف زبان تفهیم استفاده کرد و مراتب متفاوت ضررهای گناه را به‌صورت های متفاوتی در مراتب طولی و تشکیکی طراحی کرد و بنابراین در برنامه‌های فرهنگی هم باید به انگاره‌سازی و پردازش و ترویج تصاویری درباره آلام حسی و مکافات دنیوی گناه و هم به انگاره‌سازی و پردازش و ترویج تصاویری خیالی از آلام گناهان و هم به انگاره‌سازی استدلال‌ها و تصاویری عقلی از آلام گناهان پرداخت و آن‌ها را از طرق مختلف و با تقسیم کار دستگاهی در جامعه ترویج کرد.

از سوی دیگر مطابق یک تحلیل نفس شناسانه صدرایی، در بحث اخلاقی توبه می‌توان مدعی شد اگر کیف نفسانی راسخ در نفس باشد ملکه است و اگر راسخ نباشد حال است. (همان: ۱۱۰؛ رک، طباطبایی۱۴۳۴ ه ش: ۲۰۷) از آنجا که بین ملکه و حال نیز نوعی نسبت ضعف و شدت

است بنابراین ندامت راسخ در نفس، شدید و ندامت گذرا ندامتی ضعیف است و شدت و ضعف این ندامت در توبه به شدت و ضعف ادراک حضوری ضرر گناه بازمی‌گردد. چنانچه ملاحظه می‌شود با این تحلیل نفس شناسانه بازهم مراتب ندامت به‌مراتب علم حضوری و معرفت بازمی‌گردد.

استفاده‌ای که می‌توان از این بحث اخلاقی‌ایی که بر اساس مبانی فلسفی استوار است نمود این است که اگر در سیاست‌های فرهنگی گاهی فقط موجی برای ترویج و تحکیم توبه در جامعه ایجاد شود ولی این موج زودگذر باشد، جزمیت تحقق توبه در طول زمان آسیب خواهد دید و توبه‌ها، زود شکسته خواهند شد ولی اگر سیاست های ترویجی اخلاقی به گونه ای طراحی شود که تذکرهای مکرر و مستمر در زمینه توبه همواره در سطح فرهنگ و اجتماع وجود داشته باشد آنگاه این ملکه اخلاقی در وجود افراد نهادینه و ریشه‌دار می‌گردد.

۵-۳- سیاست گذاری فرهنگی مبتنی بر توجه به تأثیر ادراکات خیالی بر اراده ترک گناه

ملاصدرا از «اراده» مفهوم خاصی بیان می کند که بر آن اساس «اراده بر ترک گناه» با «مراتب معرفت» رابطه ویژه‌ای دارد. با تبیین این رابطه می‌توان نشان داد که چگونه با انگاره‌سازی می‌توان در سطح جامعه به ترویج تحقق توبه و نهادینه‌سازی آن پرداخت؛ زیرا مراتب قصد و اراده به عدم بازگشت به گناه در دیدگاه‌های صدرایی به مراتب علم و معرفت نسبت به ضرر گناه بازمی‌گردد و چون بیشتر مردم جامعه در سطح معرفت‌های خیالی به سر می‌برند و کمتر خود را تحت مدیریت معرفت عقلانی درآورده‌اند از این جهت انگاره‌های مرتبط با صور خیالیه بیشتر برای افراد ایجاد انگیزه می‌نمایند حتی صدرا قوای تحریکی را هم به قوای ادراکی بازمی‌گرداند. بنابراین انگاره می تواند قوه شوقیه را تحریک کند و قوه شوقیه سبب انگیزش اراده می شود.

ملاصدرا گاهی از قوای «غضبیه» و «شهویه» تعبیر به قوای ادراکی کرده است درصورتی‌که این دو از قوای تحریکی نفس حیوانی‌اند - قوای غضبیه و شهویه که از اقسام قوه شوقیه (نزوعیه یعنی میل) هستند با قوه ادراکی متخیله مرتبط و متصل می‌باشند؛ صورتی که در متخیله نقش می‌بندد اگر شوق را به‌جانب امر مطلوب و لذیذ برانگیزاند، شهویه نامیده می‌شود و اگر برای دفع امر مکروه و ناخوشایند باشد غضبیه خواهد بود. او از مقایسه قوه متخیله و عاقله نتیجه می‌گیرد که آنچه از مبدأ ادراکی قوی‌تر، یعنی قوه عاقله نشئت می‌گیرد، شریف‌تر و با فضیلت‌تر از چیزی

است که از متخیله پدید می‌آید. وی همین تفاوت را میان قوای مدرکه و محرکه حیوانی نیز قائل است و قوای مدرکه را برتر از قوای محرکه و قوای مدرکه داخلی یا باطنی (حس مشترک، خیال، واهمه، حافظه، متصرفه و متخیله) را برتر از قوای مدرکه خارجی (حواس پنجگانه) می‌داند. (ملاصدرا،۱۳۸۲، ج ۸: ۵۸-۵۹ و ۱۴۷-۱۴۸)

ولی چون سطح ادراکی اکثریت مردم جامعه در قوه عاقله نیست بلکه در حد متخیله است باید برای تحریک اراده مردم بیشتر از انگاره‌های خیالی استفاده کرد.

به تعبیر دیگر چون اکثریت مردم خود را تحت مدیریت و تسلط قوه عاقله درنمی‌آورند مگر از طریق واسطه‌گری خیال، از این‌جهت شاید در سیاست‌گذاری فرهنگی تلاش برای انگاره‌سازی مهم‌تر از هر امر دیگری بتواند در راستای ایجاد زمینه برای اقبال به توبه تأثیر گزار باشد.

٥-٤- سیاست‌گذاری فرهنگی در گسترش و تعمیق توبه مبتنی بر تحلیل فلسفی از مراتب اراده

ذومراتب بودن قصد و اراده را می‌توان با ذو مراتب بودن وجود مرتبط نمود. از نظر صدرا اراده در تمام موجودات ذو اراده به یک معنی نیست و بلکه تابع وجود آن‌ها است و همان‌طور که وجود تشکیکی است اراده ساری در موجودات صاحب اراده نیز این‌گونه است. انگاره‌ها و مراتب معرفت که در وجود انسان‌ها وجود دارد بر اراده تأثیر می‌گذارند اما ساحت وجودی این انگاره‌ها و مراتب معرفت متفاوت است هرچه که ساحت وجودی این انگاره‌ها و معرفت‌ها بالاتر باشد تأثیرگذاری آن‌ها بیشتر است (رک، صدرالدین شیرازی،۱۹۸۱ هـ ج ۶: ۳۳۹-۳۴۰). مسلماً با توجه به چنین مبنای صدرایی می‌توان به این نتیجه رسید که:

اولاً در سیاست‌گذاری‌های فرهنگی باید به اراده و ذو مراتب بودن آن توجه کرد.

ثانیاً باید نقاط عطف سیاست‌های فرهنگی را به‌ویژه در مسئله توبه و بازگشت به گناه به سمت‌وسویی برگردانید که شوق و محبت و جاذبه به سوی امری که تحقق آن مدنظر است در سر حد نصاب اعلایی متحقق شود که تحریک اراده را قطعاً در پی داشته باشد در بحث توبه نیز امر به همین منوال است. اگر منافعی که بر توبه مترتب می‌شود در دستور کار تبلیغی و آموزشی همه دستگاه‌ها و مراکز قرارگرفته و تصویرهای بسیار جذابی از آن ارائه شود، ایشان به بازگشت از گناه شوق مؤکد و درنتیجه اراده پیدا می‌کنند و این همان است که شاعر می‌فرماید: اگر لذت

ترک لذت بدانی، دگر لذت نفس لذت ندانی. بنابراین باید انگاره‌هایی راترویج کرد که افکار عمومی جامعه اینگونه بیندیشند که «ترک لذت گناه» یعنی بهشت، سعادت و لذت بیشتر و این انگاره‌ها باید تکرار شود.

ثالثاً به همخوانی در سیاست‌های فرهنگی به همخوانی مفاد و روش‌های تبلیغی باوجود و مراتب وجودی انسان‌ها و مقتضیات وجودی‌شان باید توجه خاص شود مثلاً بر اساس اصل سریان عشق در موجودات و اصل سریان اراده در موجودات باید در پی این بود که برای آحاد افراد جامعه این تصویرها را ارائه داد که گناه آن‌ها را از معشوق بازمی‌دارد. نمونه این مطلب در این انگاره شعاری دیده می‌شود «گناه یعنی خداحافظ حسین (ع)»

در تحلیل دیگر می‌توان به این نکته اشاره کرد که صدرا معتقد است در انسان دو گونه اراده و مشیت وجود دارد یکی زائد بر ذات که مغایر با ذات مرید است و این همان اراده نشات گرفته از انگیزه است و در انسان این اراده برخاسته از تصور و تصدیقی است که به سبب تفکر و اندیشه درباره فرمایشی سودمند یا زیان‌بار به وجود می‌آید ولی صورت دیگر مشیت یا اراده، اراده برخاسته از نفس فاعل است. اراده و مشیت برخاسته از نفس اگر به سبب شوق فطرت نسبت به کمال بوده، و به واسطه قصد زائد بر ذات و علم عارض خارج ذات و یا صور تخیل و تفکر و اندیشه و یا حتی علم حضوری نباشد. (همان، ۱۳۷۸: ۳۴) بلکه اتحاد خاصی با نفس فاعل داشته و در فطرت او ریشه داشته باشد می‌تواند از تأثیرگزاری قابل‌توجهی برخوردار گردد. با این نگاه می‌توان در ذو مراتب بودن قصد و اراده در توبه این تحلیل را به دست آورد که گاهی فرد تائب با بازگشت به فطرت و فطریات خویش به این نتیجه رسیده که باید از گناه خاصی به‌سوی خدا بازگشت کند و گاهی نتوانسته این مفهوم را در فطرت خود بازیابی نماید بلکه فقط از طریق یک سری علوم اکتسابی و مفاهیم و استدلالات عقلی به این امر پی برده و در این صورت این قصد و اراده در مرتبه پایین‌تری قرار دارد.

چنانکه مشاهده می‌شود با این تحلیل علم النفسی می‌توان مراتب قصد و اراده برای جبران گناه را هم به‌مراتب انگاره‌ها و مراتب معرفت برگردانید و مسلم است اگر بنا باشد سیاست‌گذاری فرهنگی در امتداد این مبنای فلسفی صورت گیرد نتیجه آن این است که باید با تجاذب های

فطری شوق فطری به‌سوی توبه را برانگیخت زیرا شوق است که اراده را برمی‌انگیزد و انگیزش شوقی ارادی در ایجاد زمینه‌های توبه تأثیرگذار است و در برنامه‌ریزی‌های فرهنگی تقسیم کار بین دستگاهی باید برنامه‌ریزی‌های فرهنگی را به سمت‌وسویی سوق داد که به بازیافت انگاره‌های فطری و شکوفایی فطرت بیشتر از انتقال آگاهی‌های صوری به ذهن بها داد.

٦-بایستگی سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی فرهنگی در راستای شهودی و قلبی نمودن انگاره‌های توبه

صورت‌بندی‌های منطقی و تجارب ذهنی تا حدودی می‌تواند تأمین‌کننده تحقق توبه در مراتب پایین‌تر باشند ولی مسلم است در اینجا صرف آگاهی ذهنی نمی‌تواند علت تامه ایمان و شهود قلبی محسوب شود و تهذیب نفسانی است که می‌تواند زمینه را برای این امر آماده نماید. لذا گاهی وعظ یک روح مهذب و قدسی اگر با کلمات و ادبیات لطیف و در فضا عرفانی و در شرایطی روحانی به القاء حقایقی پیرامون توبه بپردازد می‌تواند نه تنها زمینه انتقال مطالب به ذهن بلکه زمینه انتقال آن‌ها به قلب را نیز فراهم نماید؛ بنابراین برای بهره‌وری از قدرت اصلاح‌گری انگاره بایسته و شایسته است که به موارد زیر توجه گردد: ۱. توجه به زمینه‌های تهذیب نفس افراد ۲. همت برای ایجاد مقتضیات درونی سازی معرفت‌های ذهنی ۳. همت برای رفع موانع سلوکی و تلاش برای رفع موانعی که سد تبدیل معرفت ذهنی به معرفت شهودی می‌باشد.

٦-١- بایستگی توجه به انگاره‌های توبه در راستای رساندن آن‌ها به سرحد معرفت یقینی منطقی

معرفت دارای سطوحی است، سطح اول علم، حصولی و اکتسابی است و از طریق فرایند حرکت فکر و استدلال و صورت‌بندی ذهنی و منطقی حاصل می‌شود نفس وقتی اعتقاد جازم ثابت مطابق با واقع را که نوعی یقین است به دست می‌آورد به ساحت عمل نزدیک می‌شود در هرحال علم حصولیِ حاصل از دریافت عقل دارای اوصاف یقینی و ضروری و کلی و ابدی بودن است (البته به شرطی که مطابق واقع باشد) (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۱۲۲ (.

بنابراین بالاترین مرتبه ادراکات عقلی که همان ادراکات یقینی است از ادراکات ظنی و ادراکات متاخم به علم

برای تحقق عمل بیشتر تأثیر می‌گذارد بنابراین باید در سیاست‌های فرهنگی به‌گونه‌ای زمینه‌سازی نمود که فرد به‌یقین نسبت به منفعت توبه واقف شود. البته قبلاً بیان شد که صرف

حصول آگاهی به ضرر گناه اگر در حد ساخت و پرداخت انگاره‌ها و در مرحله ذهنی باقی بماند و صبغه ایمانی و معرفتی به خود نگیرد نمی‌تواند همیشه و همه‌جا مبدأ مهمی برای تحقق توبه باشد. ولی مسلم است که دربسیاری موارد بدون رسیدن به یقین ذهنی نمی‌توان به‌یقین قلبی رسید.

از این‌جهت در خرده سیاست‌ها و برنامه‌ریزی‌های فرهنگی برای بهره‌وری از قدرت یقین منطقی و استدلالی باید به موارد زیر توجه کرد:

۱. تجزیه‌وتحلیل معارف مربوط به گناه و آثار وضعی آن و بجا آوردن استدلال بر معرفت‌های مربوط به تجسم اعمال ۲. انگاره سازی و معرفت افزایی نسبت به معاد و قواعد پاداش و جزاء ۳. تحلیل انتقادی مربوط به انگاره‌های عرفی درباره مفهوم و مصداق گناه و توبه ۵. عرضه انگاره‌های رایج در اذهان عامه بر اخبار متواتر مربوطه ۶. بیان معیارهای عقلی و شرعی برای سنجش انگاره‌ها ۷. استفاده از نتایج شهود عقلی و مکاشفات و مقتضیات فطرت در راستای انگاره سازی.

۷- بایستگی سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی فرهنگی با توجه به «احتمال معرفت‌شناختی» در انگاره‌ها

تعبیر احتمال معرفت‌شناختی اصطلاحی در علم معرفت‌شناختی است که به استفاده معرفتی از گذر زمینه‌های روان‌شناختی اشاره دارد. مهم‌ترین کارکرد عقل واصل نمودن انسان به ادراکات یقینی است که گاهی از طریق صورت‌بندی منطقی و گاهی از غیر طریق آن عاید می‌شوند. برای آشنایی به معرفت یقینی یعنی معرفتی که احتمال خلاف نسبت به آن وجود نداشته باشد، به تعبیر دیگر برای تحصیل یقین منطقی، باید از طریق علم حصولی وارد شد. یقین منطقی به ضرر گناه وقتی حاصل می‌شود که مثلاً یقین به مسئله p به‌یقین به قضیه q برسد ولی گاهی می‌توان از گذرهای روانشناسی در این زمینه بهره گرفت. در این مورد برای ایجاد یقین به ضرر گناه با استفاده از نوعی یقینی روان‌شناختی ایجاد آگاهی نسبت به ضررهای گناه به انجام می‌رسد این نوع یقین حالت روانی بالفعلی است که می‌تواند در مواجهه با گناه به دلیل عوامل مختلف معرفتی و غیرمعرفتی و اعم از ملازمات منطقی و غیر آن در فرد نوعی مصونیت را پدید آورد؛ بنابراین بین یقین منطقی و یقین روان‌شناختی عموم خصوص من وجه می‌باشد. (رک، مصباح،۱۳۹۰: ۲۶۷ و ۲۶۸) ولی درهرحال یقین به ضرر گناه از هر راهی که حاصل شود می‌تواند در تحقق جزمیت

توبه تأثیرگذار باشد و مسلم است که زمینه‌های روانشناسی ساحت پهناوری برای ساخت و پرداخت انگاره‌های مختلف مربوط به ترک گناه‌اند.

اگر بنا باشد در سیاست‌های فرهنگی رویکردهای علم النفسی مرتبط با شناخت زمینه‌های روان‌شناختی را در نظر گرفت باید به احتمال معرفت‌شناختی نیز توجه ویژه نمود. در خرده سیاست‌های فرهنگی برای بهره‌وری از قدرت انگاره در اصلاح‌گری و توبه باید به موارد زیر توجه شود:۱. شناسایی زمینه‌های روانی فرد و جامعه در جهت انگاره سازی ۲. رصد حساسیت‌های عاطفی و هیجانی و علایق و سلایق افراد برای بهره‌وری در ایجاد انگاره‌های موثرترو موردعلاقه‌تر ۳. اصطیاد زمینه‌های نفرت و گریز روانی افراد و جامعه در راستای ساخت و پرداخت انگاره‌های مرتبط با ضررهای گناه و...۴. استفاده از جذابیت‌های فطری و عرفانی ۵. بهره‌وری از قدرت هوش معنوی و بازیافت انگاره‌های مؤثر در ضمیر ناخودآگاه و مدیریت آن‌ها

۸- فوائد ابتناء سیاست‌گذاری فرهنگی بر تحلیل‌های فلسفی با تأکید بر مطالعه موردی ترویج و تعمیق فرهنگ توبه

۱) ایستادگی در زیرین ترین لایه اندیشه‌وری یعنی فکر فلسفی، به ایجاد مرزها و تحکیم چارچوب‌های

محکمی برای اندیشه‌های فرهنگی می‌انجامد که مانند سدی از نفوذ سایر فرهنگ‌ها جلوگیری می‌نماید و امکان انعطاف رویکردهای فرهنگی از فرهنگ‌های بیگانه کم می‌شود.در توبه نیز ممکن است فرهنگ هایی نظیر معنویت های نوپدید، با تلقین های کاذب وارد شده و توبه هایی سطحی را به وجود آورند ولی استفاده از فکر فلسفی در سیاست گذاری فرهنگی مربوطه می تواند مانع از نفوذ این فرهنگ ها شود.

۲) هم سویی و هم‌راستا بودن سیاست گذاری در عرصه فرهنگ با مبانی فکری فلسفی وقتی بسیار پرفایده است که سبب انسجام درونی سیاست گذاری فرهنگی می‌شود. مهم‌ترین نقطه ضعف سیاست گذاری فرهنگی ناهماهنگی زیرساخت‌ها با روبناها است.

۳) وقتی جهت‌گیری فکری درسیاست گذاری فرهنگی دقیقاً براساس اندیشه فلسفی سوگیری نماید امکان احتراز از کلی‌گویی درسیاست گذاری ها کمتر می‌شود؛ زیرا زوایای ظریفی در

اندیشه‌های فلسفی موجود است که خود را در جزئیات برنامه‌ریزی‌های فرهنگی نشان می‌دهد. در بحث توبه نیز می توان به این نتیجه رسید که تحریک عواطف و هیجانات و قوه شوقیه مؤثرترین عامل در تحریک اراده بر ترک گناه است.

۴) پرهیز از تصمیمات مقطعی و موضعی یکی دیگر از فواید این نوع سیاست گذاری است. ازآنجاکه فکر فلسفی در عین انعطاف و پویایی دارای نوعی استحکام واتقان است که به آسانی در برابر وزش بادهای تصمیم‌های موضعی به اعوجاج نمی‌رود. ابتناء اصول وخط‌مشی‌های فرهنگی بر فکر فلسفی سبب‌ساز ثبات بیشتر اقدامات فرهنگی می‌شود. به‌عنوان مثال در نمونه موردنظر تحلیل‌های صدرایی نقطه عطف تحریک اراده مبادی شوقیه می‌داند و تحریک مبادی شوقیه را نیز با تعمیق ایمان و معرفت حضوری وابسته می‌داند از این‌جهت سوگیری فعالیت‌ها و برنامه‌ریزی‌های فرهنگی باید در راستای تحریک این مبادی باشد و تغییر ذائقه تصمیم گیران یا تغییر مهره‌های تصمیم‌ساز و تصمیم گیر نمی‌تواند عقربه خط مشی گذاری فرهنگی در زمینه مورد نظر را تغییر محسوسی دهد.

۵) طراحی اصول و سیاست‌های فرهنگی بر اساس خطوط و رسوم هندسه فلسفی می‌تواند به ایجاد منطق دفاعی قوی از پیشنهادهای مطرح در حوزه سیاست گذاری فرهنگی بیانجامد؛ زیرا متأسفانه گاهی منطق طراحی فرهنگی یا دفاع از یک طراحی فرهنگی تابعی از احساس سلیقه و علاقه و حتی گرایش سیاسی می‌شود ولی وقتی این منطق تابعی از فکر فلسفی باشد و فصل الخطاب با خط کش فکر فلسفی تعیین شود بسیاری از سیاست‌های فرهنگی جایگاه اصیل و حنیف و منطق دفاعی قابل قبولی پیدا می کنند. در نمونه مذکور نیز ممکن است انگاره سازی‌های مختلف در مقاطع متفاوت بدون دفاع باشد ولی وقتی بر اساس تحلیل فلسفی حکم یک امر فرهنگی تعیین شود به جهت دارا بودن منطق قوی کمتر دچار تشتت می‌گردد و در مسئله توبه نیز امر به همین منوال است.

۹- جمع بندی و نتیجه گیری

مبانی حکمت متعالیه ظرفیت آن را دارد که کارمایه و خاستگاهی برای ایده پردازی در مسائل اجتماعی فرهنگی قرارگرفته و از حالت انتزاعی صرف خارج شود. در سیاست گذاری فرهنگی باید

بر اساس اندیشه فلسفی جهت‌گیری نمود و بازتعریفی که می‌توان برای این مفهوم ارائه نمود این است که سیاست گذاری فرهنگی نوعی خط مشی گزاری در عرصه فرهنگ درامتداد اندیشه‌های بنیادین فلسفی است و به تعبیر دیگر اگر جهان‌بینی و خاستگاه‌های اندیشه‌های زیرساختی امتداد یابد و تا سرشاخه‌های مسائل فرهنگی و خرده فرهنگ‌ها پیش رود مستلزم سیاست گذاری های خاصی در عرصه‌های مختلف فرهنگی خواهد بود ازاین‌جهت طراحی اصول سیاست ها با آن اندیشه‌های فلسفی رابطه بسیار تنگاتنگی خواهد داشت.

این امر را می‌توان با مطالعه موردی خط مشی گذاری در توسعه و تعمیق فرهنگ توبه در جامعه بر اساس تحلیل‌های هستی شناسانه و معرفت‌شناسانه و نفس شناسانه نشان داد. تحلیل صدرایی، مراتب ندامت به‌عنوان کیف نفسانی و مراتب اراده برای جبران گناه را به‌مراتب معرفت بازگرداند و درسیا ست گذاری فرهنگی برای انگاره سازی توبه بر اساس زیرساخت‌های فکری اندیشه صدرایی به این نتیجه می‌رسد که جایگاه انگاره و معرفت و تصویرهای ذهنی افراد جامعه نسبت به ضررهای گناهان و منفعت توبه اهمیت بسیاری دارد و ازآنجا که توبه از نخستین و مهم‌ترین گام‌هایی است که بسیاری از اقدامات فرهنگی و اصلاحی بر آن مترتب می‌شود، سیاست گذاری در راستای اصلاح این انگاره‌ها می‌تواند در ترویج فرهنگ توبه تأثیر شایانی داشته باشد و از این‌جهت هرچند که توبه از دیدگاه صدرا مرکب از سه رکن ۱) علم و معرفت ۲) ندامت ۳) قصد و اراده برای جبران گناه است ولی مؤلفه اول در آن اصالت بیشتری دارد؛ زیرا دو مؤلفه دوم و سوم هم به مؤلفه اول بازگشت دارد. از دیگر نتایج مهم که باید در سیاست‌های فرهنگی ملحوظ گردد این است که کسب معرفت حصولی یقینی مقدمه‌ای برای رسیدن به معرفت شهودی است و هر چه معرفت مرتبه بالاتری داشته و از عنصر حضور و شهود بیشتری بهره برده باشد ضمانت انجام عمل بیشتر است و در این مقاله با مطالعه موردی توبه این امر نشان داده شده است؛ بنابراین باید سیاست‌های فرهنگی در راستای پردازش انگاره‌ها در امتداد اندیشه‌های فلسفی باشد و علاوه بر توجه به معرفت یقینی و توجه به احتمال معرفت‌شناختی و انگاره‌های مربوط به صور خیال برای تعمیق ایمان دینی باید به تبدیل معرفت حصولی به معرفت شهودی تلاش کرد و باید به قدرت بهره‌وری از انگاره در اصلاح جامعه توجه خاصی مبذول داشت و برای ارتقاء معرفت و تحکیم

انگاره به این نکته توجه کرد که مردم جامعه در بسیاری از موارد از صور خیال و انگاره‌های حاصل از گذر روانی و (علاوه بر انگاره‌های عقلانی) متأثر می‌شوند.

منابع

۱. ابوالحسین احمد بن فارس بن زکریا(۱۴۰۴ ه ق)، **معجم مقاییس اللغه**، بیروت، جلد ۵، مکتب الاعلام الاسلامی.

۲. ابن سینا(۱۳۶۴)، **رساله اضحویه (تعلیقات حسین خدیو جم)** (چاپ دوم). تهران،اطلاعات.

۳. اشتریان، کیومرث (۱۳۸۱)، **روش سیاست‌گذاری فرهنگی**، تهران، کتاب آشنا.

۴. پهلوان، چنگیز (۱۳۸۲)، **فرهنگ شناسی**، تهران، نشر قطره.

۵. تبادکانی، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۲)،**تسنیم المقربین شرح منازل السائرین خواجه عبد الله انصاری** (چاپ اول) تصحیح: محمد طباطبایی بهبهانی، تهران، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی

۶. الجوهری، اسماعیل بن حماء(۱۴۱۸)، **الصحاح** (چاپ اول)، تحقیق، احمدعبدالغفورعطار، جلد ۱، بیروت، دارالفکر.

۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، **رحیق مختوم** (چاپ اول). ج ۳، قم، انتشارات اسراء.

۸. جعفری، محمد تقی(۱۳۷۳)، فرهنگ پیرو و فرهنگ پیشرو،بی جا،انتشارات علمی و فرهنگی.

۹. خمینی، روح‌الله (۱۳۷۱)، **مبارزه با نفس**، قم، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۱۰. خان محمدی ، یوسف(۱۳۸۶)، **دولت وسیاست گذاری فرهنگی از دیدگاه امام خمینی(ره)، بی جا**،مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی.

۱۱. راغب اصفهانی (۱۳۹۲ه ق)، **مفردات الفاظ قرآن**. تحقیق، ندیم مرعشی، بی‌جا، دارالکاتب العربی.

۱۲. زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴ ه ق)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقیق، علی شیری، جلد ۹، بیروت، دارالفکر.

۱۳. شریفی،علیرضا و فاضلی، عبدالرضا (۱۳۹۱)،فصلنامه مجلس و راهبرد، شماره۶۹.

۱۴. شیرازی، صدرالدین(۱۹۸۱ م)، **الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه**. ج ۳،۴،۶، بیروت، دارالحیاء التراث العربی.

۱۵. ــــــــــــ(۱۳۸۲)، **الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه**. ج ۸، تصحیح و تحقیق: رضا اکبریان، تهران، بنیاد حکمت صدرا.

۱۶. ــــــــــــ(۱۴۱۷ ه ق)، **شواهد الربوبیه فی منهاج السلوکیه** (چاپ اول). بیروت، موسسه التاریخ العربی.

۱۷. ــــــــــــــ (۱۳۶۶)، **تفسیر قرآن کریم** (چاپ دوم). جلد ۵، قم، بیدار.

۱۸. ــــــــــــــ (۱۳۸۹)، **تفسیر قرآن کریم**. تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۱۹. ــــــــــــــ (۱۳۷۸)، **اجوبه المسائل**. تحقیق: عبدالله شکیبا، تهران، بنیاد حکمت اسلامی.

۲۰. الطریحی، فخرالدین (۱۳۶۲)، **مجمع البحرین** (چاپ دوم). تحقیق: احمد حسینی، ج ۳، قم، مرتضوی.

۲۱. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۳۴ ه ق)،**نهایه الحکمه** (چاپ هفتم). تحقیق: عباس علی زارعی سبزواری، قم، موسسه نشر اسلامی.

۲۲. غزالی، محمد(۱۹۸۸ م)، **الاربعین فی اصول‌الدین** (چاپ اول). بیروت، دار الکتاب العلمیه.

۲۳. الفراهیدی، خلیل بن احمد(۱۴۱۴ ه ق)، **العین**. جلد ۳، قم، اسوه.

۲۴. فیومی، احمد ابن محمد(۱۴۲۵ ه ق)، **المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی** (چاپ اول). جلد ۲، قم، دارالهجره.

۲۵. کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۸۱)، **مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه**، تصحیح: کعفت کرباسی و دکتر محمدرضا برزگر خالقی، تهران، زوار.

۲۶. لطیفی، میثم؛ ظهوریان ابوترابی، میثم (۱۳۹۴)،**تدوین الگوی ارزیابی شاخص های فرهنگ عمومی در دانشگاه‌ها**،تحقیقات فرهنگی ایران.

۲۷. محمد بن مکرم ابن منظور(بی‌تا)، **لسان العرب**. جلد ۲، بیروت،موسسه الاعلمی للمطبوعات.

۲۸. مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ه ق)، **التحقیق فی کلمات القرآن** (چاپ سوم)،جلد۲،۱،بیروت، دارالکتب العلمیه.

۲۹. مصباح، مجتبی (۱۳۹۰)، **احتمال معرفت‌شناختی**، قم، انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.

۳۰. نراقی، ملااحمد (۱۳۷۱)، **معراج السعاده**، بی جا، هجرت.

۳۱. همایون، محمد هادی و نادر جعفری (۱۳۸۷)، درآمدی بر مفهوم و روش سیاست‌گذاری فرهنگی، اندیشه مدیریت، شماره ۲.

بررسی سرمایه فرهنگی بوردیو و رشد در تعالیم دینی

ابراهیم فتحی[1] طیبه دهقانپور فراشاه[2]

چکیده

مقاله حاضر به بررسی دو مفهوم "سرمایه فرهنگی" بوردیو و "رشد" در تعالیم دینی و رابطه میان آن دو می‌پردازد. ازاین‌رو کشف معنا و ارتباط این دو مفهوم با یکدیگر در دستور کار پژوهش است.لذا در یک مطالعه اسنادی پس از مرور و تفکیک رویکردهای مفهومی در بسط نظری سرمایه فرهنگی و، اصطلاح سرمایهٔ فرهنگی و ابعاد آن در آثار بوردیو مطرح، و سپس به تبیین مفهوم رشد و تحلیل آن مبتنی بر سیاق مفهوم، و مفهوم متضاد از نگاه آموزه‌های دینی، درنهایت درک رابطه معنایی آن‌ها و دلالت‌های سیاستگذارانه بحث پرداخته می‌شود. مرور پژوهش‌های خارجی نشان داده که مفهوم سرمایه فرهنگی در هر دوره‌ای با توجه به شرایط زمانی و مکانی هر جامعه، بازنگری شده، درحالی‌که در پژوهش‌های داخلی، مفهوم سرمایهٔفرهنگی در قالبی مشابه با تقسیم‌بندی بوردیویی به‌طور یکسان(بدون بازنگری) وبی‌توجه به معرفت فرهنگی مورداستفاده قرارگرفته است. درواقع، رشد فرهنگی(در یک نگاه ترجمه‌ای) دارا بودن سرمایه‌انسانی الهی است؛ مسئله‌ای که در ادبیات بوردیو وجود نداشته، بلکه نگاهی انتقادی بدان شده است. اما در تعالیم دینی، سرمایه فرهنگی دارایی و ظرفیت وجودی و کشش درونی به‌سوی رشد با دو شاخصه عام معرفت و شریعت (دین) مدنظر است.

واژگان کلیدی

واژگان کلیدی: سرمایه فرهنگی، بوردیو، ابعاد سرمایه فرهنگی، رشد، شاخصه‌های رشد

۱. استادیار دانشکده ارتباطات دانشگاه صدا و سیما e.fathi25@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری سیاست‌گذاری فرهنگی دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام shabemahtabi91@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۹/۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۲۴

۱- مقدمه و طرح مسئله

چند دهه بیشتر از طرح مفهوم سرمایه‌فرهنگی نمی‌گذرد. بااین‌وجود این مفهوم در تحقیقات خارجی در حوزه فرهنگ نقش ایفا کرده و اخیراً نیز در تحقیقات داخلی با استقبال مواجه شده است. در حقیقت مفهوم سرمایه فرهنگی تأثیر چشمگیری بر جامعه‌شناسی و حوزه نظریه فرهنگی نهاده است.

«سرمایه فرهنگی» که پیشینه نظری تقریباً گسترده‌ای در ادبیات جامعه‌شناسی داشته، مفهوم‌پردازی و بسط نظری آن به‌صورت بنیادین، مرهون تلاش‌های نظری پیر بوردیو[۱] بوده است (کیم و کیم،۲۰۰۹)[۲]. این مفهوم در دهه ۱۹۷۰ با ترجمه کتاب «بازتولید»[۳]، وارد سنت جامعه‌شناسی انگلیسی‌زبان شده است. بوردیو مفهوم سرمایه فرهنگی را برای تحلیل اینکه چگونه فرهنگ و تحصیلات تأثیر متقابل داشته و در بازتولید اجتماعی سهیم هستند، به‌کاربرده است. با ارائه چنین تعریفی از سرمایه فرهنگی، فرهنگ در مرکز بحث‌های «قشربندی اجتماعی و طبقات اجتماعی» قرار گرفت که تا قبل از آن، عمدتاً با مقوله‌های اقتصادی موردسنجش قرار می‌گرفت.

این مفهوم از زمان طرح توسط بوردیو، بیش از هر حوزه دیگری در آموزش‌وپرورش به‌کاررفته است، لکن با بسط و تعدیل مفهوم سرمایه فرهنگی از آن در سایر رشته‌ها نیز استفاده‌های فراوانی شده است. علاوه بر پیر بوردیو، کالین مرکر[۴]، دیوید تراسبی[۵] ، بونی اریکسون[۶] ، پل دیماجو[۷]را می‌توان ازجمله نظریه‌پردازان سرمایه‌فرهنگی به شمار آورد.

سرمایه‌فرهنگی از آن دست مفاهیم چندبعدی در علوم اجتماعی است که در بسیاری از حوزه‌های جامعه نیز تأثیرگذار است (ماجدی و لهسایی زاده،۹۲:۱۳۸۵) به دنبال مطرح‌شدن مفهوم سرمایهٔ فرهنگی در حوزهٔ جامعه‌شناسی، پژوهش‌های مختلفی انجام‌شده است که با عناوین مختلف به بررسی رابطه بین سرمایهٔ فرهنگی و دیگر متغیرها پرداخته‌اند. نکتهٔ قابل‌توجه

1. Pierre Bourdieu
2. Kim, Seoyong, Kim, Hyesun
3. Reproduction
4. merkar
5. David Throdby
6. Bonnie H.Erickson
7. Dimaggio

آن است که در پژوهش‌های خارجی، تفاسیر و قرائت‌های زیادی از مفهوم سرمایۀفرهنگی ارائه‌شده که به فرهنگ‌های بومی آن جوامع نزدیک است، اما به‌رغم کثرت استفاده از مفهومی مانند سرمایۀ فرهنگی در ایران، برآوردی از چگونگی کاربرد این مفهوم در دست نیست(رضایی و تشویق،۱۳۹۲:۱۰). با توجه به اهمیت این مفهوم، و همچنین ضرورت بازتعریف این مفهوم از نگاه بومی و دینی، این تحقیق بدان پرداخته است.درواقع آنچه دغدغه تحقیق حاضر است پاسخ به سؤالاتی چون برداشت دینی از مفهوم سرمایه فرهنگی، آیا لزوماً معنا و مفهوم بوردیویی است؟ واژه «فرهنگی» مدنظر در تحقیق حاضر، به چه معنایی اشاره دارد؟ شاخصه‌هایی که دین به‌عنوان سرمایه فرهنگی می‌داند، چه بوده، و نهایتاً دلالت‌های سیاستگذارانه بحث حاضر چیست؟ که در جهت پاسخ به آن تلاش شده است.

۲- چارچوب نظری

جهت روشن‌شدن موضوع رویکردهای مختلف مفهومی، دسته‌بندی و تشریح می‌شود. این رویکردها شامل نظریات اندیشمندان در حوزه‌های ذیل است:

۲-۱-سرمایه فرهنگی و توسعه: هدف توسعه توجه به جایگاه و شأن اجتماعی انسان جهت حرکت همه‌جانبه در ساختارهای موجود جامعه به‌سوی رفاه مادی و معنوی بشر است. از سوی دیگر به اعتقاد صاحب‌نظران توسعه، سرمایه فرهنگی شاخصی از توسعه فرهنگی به‌حساب می‌آید و به همین منظور ضروری است سیاست‌گذاران فرهنگی، شناخت کاملی از این سرمایه و برآوردی از رشد آن در اختیار داشته باشند و چگونگی تحول آن را بدانند و منابع را برای تأمین این نیاز به گونه مناسب تخصیص دهند (شارع پور و خوش‌فر،۱۳۸۱:۱۳۵؛ سپهر نیا و صالحی،۱۳۹۰:۱۲۹).

۲-۲-سرمایه فرهنگی و اقتصاد: به‌طورکلی انواع منابع مالی و سرمایه‌های پولی که در قالب مالکیت شخصی در خدمت انسان قرار می‌گیرد، اقتصاد اطلاق می‌شود. تراسبی معتقد است مفهوم سرمایه‌فرهنگی به ایده سرمایه انسانی که در علم اقتصاد به کار می‌رود، نزدیک است (تراسبی،۱۳۸۲:۷۶). بنابراین رویکرد تراسبی به سرمایه‌فرهنگی از منظر اقتصادی است، درحالی‌که این اصطلاح در رشته‌هایی دیگر مثل جامعه‌شناسی به معنایی متفاوت با تفسیر آن در علم اقتصاد به‌کاررفته است. به اعتقاد تراسبی یکی از ابزارهای پر کردن شکاف میان اقتصاد و فرهنگ، مطرح

نمودن رهیافتی برای بازنمایی پدیده‌های فرهنگی است که ویژگی‌های ذاتی این پدیده‌ها را طوری در برمی‌گیرد که هم در گفتمان اقتصادی و هم در گفتمان گسترده‌تر فرهنگی قابل‌درک است. سرمایه‌فرهنگی نوعی دارایی مجسم کننده، ذخیره کننده یا تأمین‌کننده ارزش فرهنگی به‌حساب می‌آید. وی معتقد است که سرمایه فرهنگی، هم ارزش فرهنگی و هم ارزش اقتصادی می‌آفرینند. به اعتقاد او سرمایه فرهنگی قابل‌تفکیک به سرمایه فرهنگی ملموس و غیرملموس است. (تراسبی،۱۳۸۲: ۷۰- ۶۸).

۲-۳-سرمایه فرهنگی و سرمایه اجتماعی: به کلیه روابط اقتدار، اعتماد و هنجارها برای یک موضع اجتماعی در شبکه تعاملی جامعه، سرمایه اجتماعی اطلاق می‌شود. دراین‌باره گولد اظهار می‌کنند که سرمایه فرهنگی جزئی از سرمایه اجتماعی است. ازآنجاکه اعضای یک اجتماع مبادلات فرهنگی را تقبل می‌کنند، آن‌ها پیوندهای اجتماعی را توسعه می‌دهند و بنابراین به سرمایه اجتماعی کمک می‌کنند (۲۰۰۱؛ به نقل از کاووسی و خراسانی،۱۳۸۹). کسان دیگری هم چون پاتنام نیز سرمایه اجتماعی و فرهنگی را به لحاظ دارا بودن و تعلق در مقابل هم می‌بینند. از این منظر سرمایه فرهنگی متعلق به فرد و سرمایه اجتماعی نزد اعضای یک گروه است(به نقل از روحانی،۱۳۸۸). الوانی (۱۳۸۱) هم سرمایه فرهنگی را نوع دیگری از سرمایه می‌داند که در یک سازمان وجود دارد: مانند تحصیلات عالیه اعضای سازمان که این نوع سرمایه نیز در برخی موارد و تحت شرایطی خاص تبدیل به سرمایه اقتصادی می‌گردد.

۲-۴-سرمایه فرهنگی و مدیریت فرهنگی: مدیریت فرهنگی مسئول عملی کردن سیاست‌های فرهنگ است که شاید روشن و صریح یا به‌طور ضمنی بیان‌شده باشند. تمام شکل‌های مدیریت، دارای سه جزء تشکیلات، طرح و منابع هستند. مدیریت فرهنگی نیز از این قاعده مستثنا نیست .در تمام کشورها دو نوع مدیریت فرهنگی وجود دارد:

۱- مدیریت فرهنگی (عمومی) دولتی و یا شبه‌دولتی که معمولاً در سه سطح مختلف ملی، منطقه‌ای و محلی وجود دارد.

۲- مدیریت جامع (سازمان‌ها، نهادها و انجمن‌های فرهنگی)، صرف‌نظر از پایگاه اجتماعی، وظایف، اندازه و اهمیت آن‌ها است. می‌توان گفت: مدیریت فرهنگی دولتی دربرگیرنده ابزاری

برای پیشبرد یک سیاست فرهنگی در تمام سطوح است. الگوهای سازمانی متفاوت مدیریت فرهنگی را بر اساس معیارهایی همچون متمرکز بودن یا فدرال بودن ساختار سیاسی، تمرکز یا عدم تمرکز اقتصادی می‌توان به‌آسانی از یکدیگر متمایز کرد. به‌علاوه در بسیاری از کشورها وزارت کاملاً مستقلی با عنوان وزارت فرهنگ وجود ندارد (سپهر نیا ،۱۳۸۷).

مدیران فرهنگی در عرصه‌های مدیریت فرهنگی با تکیه بر اطلاعات علمی و شایسته‌سالاری و تأکید بر راهبردهای کلان و با استناد به آمار حاصل از مدل سرمایه فرهنگی، شکاف‌های فکری و بینشی وضعیت مطلوب و موجود را شناسایی کرده و با مهندسی مجدد و مدیریت قدمی در راستای ترمیم و بازتولید مفاهیم فرهنگی و بومی بردارند.

۲-۵-سرمایه فرهنگی و بازتولید فرهنگی: از زمان مطرح‌شدن مفهوم سرمایه فرهنگی توسط بوردیو، بیش از هر حوزه دیگری، این مفهوم در حوزه جامعه‌شناسی آموزش‌وپرورش به‌کاررفته است و حجم عظیمی از تحقیقات تجربی پیرامون آن پدید آورده است. باید توضیح داد که بخش عمده‌ای از تحقیقات انجام‌شده در این حوزه، توسط پیروان نظریه بازتولید فرهنگی و به‌طور خاص درزمینهٔ تأثیر سرمایه فرهنگی بر عملکرد تحصیلی صورت گرفته است (جنکینز، جو افشانی و چاوشیان ،۱۷۱:۱۳۸۵). در نظریه بازتولید، سرمایه فرهنگی شامل آموزش و دانش، ذائقه‌ها و ترجیحات والدین و اطلاعات خاص آن‌ها از سامانه‌های آموزشی،(جاگر و هولم،۲۰۰۷)، تحصیلات رسمی (دی ماجو،۱۹۸۲) مدیریت تعامل نهادی (لاریو و وینینگر،۲۰۰۳) و تعاملات فرهنگی فضای خانواده (ترامونت و ویلیامز،۲۰۰۹) است. این شکل از سرمایه ممکن است موفقیت تحصیلی فرزندان را به خاطر فعالیت‌های محیط خانواده، تحت تأثیر قرار می‌دهد (جان علیزاده و خوش فر،۸۶:۱۳۹۰). این رویکرد بامطالعه سوزان دومایس (۲۰۰۲) تجانس دارد(حسن‌پور و قاسمی،۶۵:۱۳۹۵).

۲-٦- سرمایه فرهنگی در جامعه‌شناسی فرهنگی پی یر بوردیو:

بوردیو در سال ۱۹۶۴ هنگامی‌که باهمکارانش مشغول به تحقیق میدانی بود، با مشکلی روش‌شناختی روبه‌رو گردید که در واکنش بدان مشکل، مفهوم سرمایه فرهنگی را وضع کرد. مشکل خاص او به این حقیقت بازمی‌گشت که موانع اقتصادی برای توضیح و تفسیر و تجربه و تحلیل نابرابری‌های مشهود در پیشرفت تحصیلی فرزندان طبقات اجتماعی مختلف ناکافی به نظر

می‌رسید. بوردیو خود تأکید داشت که با خلق و جعل مفهوم سرمایه، سهم و نقشی را که نظام آموزشی در بازتولید ساختار اجتماعی دارد، ادا می‌کند (بوردیو، تاج‌بخش،۱۳۸۴). وی سرمایه فرهنگی را عامل تکمیلی نابرابری‌های یادشده و بازتولید ساختار فضای اجتماعی یا به‌عبارت‌دیگر بازتولید ترکیب طبقات اجتماعی می‌پندارد (بوردیو، مردی‌ها،۱۳۸۱). بوردیو در مفهوم‌پردازی سرمایه فرهنگی، با بسیاری از تعاریف سنتی جامعه‌شناختی که به فرهنگ به‌مثابه ذخیره ارزش‌ها و هنجارهای مشترک یا به‌عنوان ابزاری برای ابراز تمایلات مشترک می‌نگریستند، مخالفت کرد. بنابراین می‌توان گفت بوردیو نیز همچون برنشتاین، دیدگاهی دورکیمی به فرهنگ دارد. به اعتقاد آن‌ها، منبع نابرابری در جامعه بیشتر فرهنگی است تا اقتصادی.

اما بوردیو سرمایه فرهنگی را پس از شکستن حصر مفهومی سرمایه[1] (و دلالت صرفاً اقتصادی آن) مطرح ساخت. اصطلاح سرمایه معمولاً به فضای اقتصادی و مبادله مالی مربوط می‌شد؛ اما استفاده بوردیو از این اصطلاح گسترده‌تر است (بون ویتز، جهانگیری،۱۳۹۰:۱۶۹). بوردیو در مقاله انواع سرمایه (۱۹۸۴) هر یک از انواع سرمایه را تعریف می‌کند. وی معتقد است، سرمایه بسته به عرصه‌ای که در آن عمل می‌کند به چهار شکل اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و نمادین ظاهر می‌شود. سرمایه اقتصادی[2] در اندیشه بوردیو شامل درآمد و بقیه منابع مالی است که در قالب مالکیت، درآمد و دارایی جلوه می‌کند. سرمایه اجتماعی[3] نیز همه منابع واقعی و بالقوه است که می‌تواند در اثر عضویت در شبکه اجتماعی کنشگران یا سازمان‌ها به دست آید (آنهایر و دیگران،۱۹۹۳). سرمایه نمادین[4] در اندیشه بوردیو محصول شناخته شدن و به رسمیت شناخته شدن توسط دیگران است (شالچی،۱۳۸۷:۱۰۱) و شامل کاربرد نمادهایی می‌گردد که فرد آن را به کار می‌گیرد تا به سطوح دیگر سرمایه خود مشروعیت بخشد (ترنر، ۱۹۹۸: ۵۱۲ به نقل رمضانی،۱۳۸۴).

اما در میان انواع سرمایه، سرمایه فرهنگی نقش بسیار مهمی در اندیشه بوردیو دارد. (جامعه‌شناسی مصرف و تحلیل بوردیو راجع به سبک زندگی، در میان انواع سرمایه‌ها، متکی بر

1.Capital
2. Economic Capital
3. Social Capital
4. Symbolic Capital

سرمایه فرهنگی است (فاضلی،۱۳۸۲). بوردیو در تحقیقی که بر اساس فرضیه عدم‌تساوی سرمایه فرهنگی انجام داده، سرمایه فرهنگی را به سه دسته تقسیم می‌کند:

۲-۶-۱- بعد تجسم‌یافته یا ذهنی[1] (سرمایه بدنی و فردی):

شامل تمایلات و گرایش‌ها روانی فرد نسبت به استفاده از کالاهای فرهنگی است. می‌توان اکثر ویژگی‌های سرمایه فرهنگی را از این واقعیت استنباط کرد که این سرمایه با شخصی که در آن تجسم می‌یابد، ارتباط دارد. حافظه، مهارت‌های تجربی و رفتاری و معلومات کسب‌شده، از سرمایه‌های بدنی و فردی محسوب شده، از از طریق بخشش، وراثت و خریدوفروش به دیگری انتقال نمی‌یابد.

۲-۶-۲-بعد عینی[2] (سرمایه عینی فرهنگی):

شامل میزان مصرف کالاهای فرهنگی است که خود می‌تواند تابعی از متغیرهای گوناگون فردی و اجتماعی قرار گیرد. مجموعه میراث‌های فرهنگی، آثار ادبی و شاهکارهای هنری و جز این‌ها را سرمایه عینی فرهنگی می‌نامند که به لحاظ مادی از طریق صاحبانش قابل‌انتقال است (البته تنها ازلحاظ مالکیت حقوقی قابلیت انتقال دارد).

۲-۶-۳-بعد نهادی[3] (سرمایه نهادی و ضابطه‌ای):

شامل مدارک و مدارج تحصیلی-علمی و فرهنگی فرد است. این حالت نوعی رسمیت بخشیدن نهادی به سرمایه فرهنگی فرد است. این مدارک نوعی نرخ تبدیل بین سرمایه فرهنگی و سرمایه اقتصادی برقرار می‌سازند و این کار را از طریق تضمین ارزش مادی برای یک سرمایه تحصیلی معین انجام می‌دهند. بوردیو بر این اعتقاد است که سرمایه اقتصادی می‌تواند برای صاحبش سرمایه فرهنگی و اجتماعی به وجود بیاورد؛ متقابلاً سرمایه فرهنگی نیز با کارکرد خود می‌تواند سرمایه اقتصادی را به وجود آورد.

---

1. CAPITAL SOCIAL INCORPORE
2. capital culturel objective
3. capital culturel institutionnalise

۳- سرمایه فرهنگی بوردیو و ادبیات دینی

دستگاه نظری بوردیو دارای اصطلاحات مهمی است که اصطلاح سرمایه با انواع گوناگونش، عادت واره[1] و میدان[2]، ازجمله آن‌ها بوده، این سه مفهوم در منظومه فکری بوردیو باهم مرتبط هستند. بوردیو انواع گوناگون سرمایه(اجتماعی، فرهنگی، نمادین و اقتصادی) را با عادت واره و در میدان‌ها زندگی اجتماعی افراد دارای پیوند دانسته، عادت واره‌ی افراد را تعین‌بخش سرمایه‌شان می‌داند. میزان بهره‌مندی افراد از این سرمایه، به شکل‌گیری عادت واره‌شان، تحت تأثیر آن میدانی است که در آن میدان کنش رخ می‌دهد.

بوردیو به دلیل رنجی که از نابرابری اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی موجود در جامعه‌ی فرانسه می‌برد، درصدد نشان دادن فرایند بازتولید این نابرابری اجتماعی، نه در ساحت اقتصاد، بلکه در ساحت فرهنگ است. ساحت فرهنگی که افراد گمان می‌کنند که کمکی برای نابرابری نیست، بلکه همه‌چیز تحت تأثیر اقتصاد(نگاه مارکسیستی) است. همچنین بوردیو در حال توصیف انسان انضمامی سکولار است که دنبال منافع شخصی خودش می‌باشد(تفاوت در مبانی انسان‌شناختی بوردیویی با مبنای موردقبول این نوشتار وجود دارد).

بوردیو در ادبیات خاص خود از اصطلاح «منش» یا «هپیتاس» بهره می‌برد که چه‌بسا بر اساس ادبیات قرآنی بتوان بدان «شاکله» اطلاق کرد؛ «کلٌّ یَعمَلُ علی شاکلَته»(آیه ۸۴ / سوره اسراء) هر کس بر اساس شاکله‌اش، که در جهان اجتماعی خاصی است زندگی و عمل می‌کند. مفهوم «شاکله» مفهومی است که مورد توصیف قرآن واقع‌شده است. در ادبیات مفهومی و معارفی، شاکله می‌تواند (در یک نگاه ترجمه‌ای) به‌عنوان نقطه مقابل کلمه «هپیتاس» مورداستفاده قرار گیرد . البته در یک نگاه دقیق، منش به جنبه کاربردی، و شاکله به جنبه ساختاری و سرشتی و جبلی و منظری نظر دارد. در این نگاه منش از شاکله ناشی شده و رابطه سبب و مسببی میان آن‌ها برقرار است. ولی باید توجه داشت در ادبیات دینی، توصیه افراد به اینکه بر اساس شاکله‌شان عمل نموده و شاکله را ارتقاء دهند، وجود ندارد. این مطلب،گزاره‌ای توصیفی است و گزاره هنجاریش، عمل

---

1. habitus
2. field

بر اساس شاکله نخواهد بود، بلکه باید بر اساس فطرت عمل نمود(بر اساس فرمایش قران کریم: کل یعمل علی شاکله، انسان بر اساس شاکله عمل می‌کند، اما شاکله را می‌توان با عنصر اراده که قابل‌تبدیل و تغییر است، به اوج رسانده، و یا حتی موجب سقوط آن گردید).

چیزی که در ادبیات دینی«توصیف» شده، اینکه انسان بر اساس شاکله عمل می‌نماید، اما چیزی که مورد«تجویز و توصیه» است که ارتقاء یابد، این‌که انسان شاکله را به فطرت الهی نزدیک نماید. قواعد و شاخص‌های مربوط به شاکله‌ی فطرت مدار را افزایش داده، آن‌هایی که ضد فطرت الهی است حذف و یا اصلاح نموده، فرآیند آسیب زدایی را در مورد آن‌ها انجام داد.

معمولاً در مطالعات اسلامی شاکله را روان‌شناختی فهم کرده‌اند، ولی بوردیو از یک مفهوم «انسان‌شناختی» استفاده می‌کند. این تعبیر ازاین‌جهت گفته می‌شود که بوردیو در حال جدا شدن از ادبیات روانشناسی، و حتی روانشناسی اجتماعی است و به خاطر همین اصطلاحی با عنوان «هپیتاس» جعل می‌نماید. بوردیو در جعل اصطلاح «هپیتاس» درعین‌حال که وجوه روان‌شناختی را در نظر می‌گیرد، وجوه روانشناسی اجتماعی را نیز در نظر داشته، وجه جامعه‌شناختی نیز به آن می‌دهد. به این صورت که هپیتاس افراد فقط مبتنی بر مکانیزم‌های فردی و ذهنی افراد شکل نمی‌گیرد، هپیتاس در درون میدان اجتماعی شکل می‌گیرد(به نظر می‌رسد در جعل اصطلاح هپیتاس، حتی بیش از روانشناسی اجتماعی را در نظر می‌گیرد؛ در روانشناسی اجتماعی دیگران هستند که در شکل‌گیری شخصیت شما تأثیر دارند).

بوردیو می‌توانست از سایر اصطلاحات موجود، مثل «دیگری تعمیم‌یافته» مید[1](که مثلاً فرزند به مادرش نگاه کرده و در مادر، خودش را می‌بیند و از این طریق هویتش شکل می‌گیرد) و یا اصطلاح گافمنی[2] «جلوی صحنه و پشت‌صحنه»[3] استفاده نماید، اما وی جعل اصطلاح نموده ،چراکه اصطلاحات موجود قابلیت مدنظرش را ندارند.بنابراین چه‌بسا برخی گمان کنند که یک وجه مفهوم هپیتاس بوردیو تکیه به‌اصطلاح قرانی «شاکله» دارد، اما نکته در اینجاست که چنین هپیتاسی را نمی‌توان به رسمیت شناخت؛ هپیتاسی که در یک میدان اجتماعی خاص

1. George Herbert Mead
2. Erving Goffman
3.

شکل‌گرفته است. ضمن اینکه سرمایه‌ای هم که در این میدان اجتماعی خاص شکل‌گرفته، آن‌هم به رسمیت شناخته نمی‌شود(تا چه رسد به اینکه توصیه شودکه باید آن را افزایش داد)، چراکه افزون بر انسان انضمامی خارجی، انسان ایده‌آل نیز مدنظر است.انسان ایده‌آل، انسانی است که با عنصر اراده و سرمایه فطری است، دین‌مدار بوده، دنبال این است که سرمایه‌های معنوی را افزون بر سرمایه‌های مادی کسب کند. رویکردش رویکرد فضیلت‌مدار و اخلاق مدار است. این سرمایه فرهنگی، «سرمایه فرهنگی فرهنگی» است. (واژه اول «فرهنگ»ی به معنای علوم اجتماعی و انسان‌شناسی(anthropology) فرهنگ است. واژه دوم، قید عبارت اول است، یعنی سرمایه فرهنگی را قید زده، به معنای نقد ادبی فرهنگ است. تکرار قیدفرهنگی، شباهت و اشتراک لفظی است، اما اشتراک مفهومی و معنایی ندارد).

فرهنگ یعنی هر چیزی که طبق ادبیات امروزی امر فرهنگی است (مثل کتاب ، تحصیلات، آداب‌ورسوم و..). منتها فرهنگی دوم برخی از این موارد را خارج می‌کند. مثلاً بانوی کنشگر، خوب می‌تواند قران را با تجوید و قرائت به‌صورت کامل بخواند. این توانایی بخشی از سرمایه فرهنگی کنشگر است. کسی که توانایی این کار را ندارد، نسبت به کنشگر اول، سرمایه فرهنگی کمتری دارد. اما زمانی که واژه فرهنگی را برای بار دوم به‌عنوان قید مطرح می‌شود، برخی چیزها از حیطه سرمایه فرهنگی مقبول خارج می‌شود. سرمایه فرهنگی به معنای جامعه‌شناختی‌اش، یک امر فرهنگی است و آن رادار است. ولی این فرهنگ، فضیلت نبوده، بلکه به‌عنوان نقص و رذیلت از آن یاد می‌شود.این قیدی است که باعث تغییر ساحت مفهومی ایشان است. این در زبان«علوم اجتماعی» یک نوع گویش به‌حساب می‌آید، اما در غیر زبان علوم اجتماعی؛ در زبان بومی و دینی، به‌جای اصطلاح «سرمایه فرهنگی فرهنگی»، اصطلاح «رشد فرهنگی» (ناظر به آیه شریفه: لا اکراه فی الدین قدتبین الرشد من الغی.سوره بقره، آیه ۲۵۶) را می‌توان بکار برد. بدین ترتیب باید انسان رشید(الهی) تربیت شود. در این دیدگاه آنچه دنبال می‌شود تربیت انسان رشید فرهنگی و افزایش چنین سرمایه‌ای در اوست. انسانی که دائماً درصدد تکثیر سرمایه مادی‌اش می‌باشد؛ به‌طور مثال مقاطع تحصیلی را یکی پس از دیگری پشت سر گذاشته، در پی ارتقا به مدارج عالی علمی است، اما در این تکاثر فزاینده، وجودش اندک تغییری نکرده؛ ده کتاب می‌نویسد، صد مقاله به چاپ

می‌رساند، ولی هیچ‌کدام از این آثار، رشد وجودی برایش به ارمغان نیاورده است. تولیداتش کثیر چون قارون بوده، ولی فضیلت‌مدار نیست؛ تک اثر در وجود فراوان است، و از کوثر(کوثر در معنای قرآنی مدنظر است) خبری نیست. به‌جای اینکه رشید باشد عکس آن شده، در برابر جامعه، خدا و حتی خودش قد علم کرده است. اما خودش هم خبر ندارد، خیال می‌کند سرمایه‌دار شده است.

در چنین دیدگاهی، لزوماً معنا و مفهوم بوردیویی مطرح نیست. واژه «فرهنگ» ی مدنظر در تحقیق حاضر، به معنای صعود به سمت بالا و استعلا و نگاه متعالی(معنای لغوی واژه فرهنگ در فارسی، همان معنای هنجاری و دستوری است؛ لذا فرهنگ یعنی فضیلت) و در یک‌کلام دارا بودن سرمایه انسانی الهی است. معنای مذکور غیر از معنایی است که بوردیو آن را اراده کرده است. کاری که باید صورت پذیرد پیگیری سازوکارهایی است که افراد را برخوردار از سرمایه فرهنگی، و یا به عبارتی افراد را سرمایه‌دار فرهنگی نماید(این مطلب، مدنظر نوشتار حاضر نیست). البته با توجه به آن تعریف و معنایی که ارائه گردید(.واژه فرهنگی دوم به‌عنوان قید فرهنگی اول است). ۱۹۵

در ادبیات بوردیو این مسئله وجود نداشت که سرمایه‌دار فرهنگی تربیت شود، که حتی نگاه انتقادی بدان بود. اما چنین معنا و نیز چنین میلی در ادبیات دینی موجود است؛ سرمایه فرهنگی که فضیلت‌مدار و اخلاق‌مدار و ارزش‌مدار و فطرت‌مدار است. به نظر می‌رسد این معنا را بتوان در واژه «رشد» دنبال کرد. ازاین‌رو در ادامه بحث، در جهت تبیین ارتباط مدنظر، به بررسی واژه رشد و نیز شاخص‌های رشد یافتگی در نگاه دینی اشاره می‌گردد.

٤-مفهوم شناسی «رشد»

در گام نخست به بررسی ساختمان درونی مفهوم «رشد»، و بررسی و تحلیل پرداخته می‌شود؛ سپس با کمک گرفتن از مباحث مکمل همچون عوامل رشد و ویژگی‌های رشد یافتگان، برحسب شبکه معنایی (از نوع رابطه اندراجی) تحلیل صورت می‌گیرد. این مراحل عمدتاً با استناد بر آیات قرآن کریم و در صورت لزوم با بهره‌گیری از روایات معصومین(علیهم‌السلام) به انجام رسیده است.

تحلیل مفهومی، فنون و شیوه‌های مختلفی دارد. در این نوشتار، مفهوم رشد با استفاده از دو شیوه بررسی بافت یا سیاق مفهوم، و تحلیل مفهوم برحسب مفهوم متضاد مورد تحلیل قرار

می‌گیرد. در شیوه بررسی سیاق مفهوم، کلمه موردنظر در بافت[1] و در سیاق جملاتی که در آن‌ها به‌کاررفته، موردتوجه قرار می‌گیرد تا معلوم شود که چه معنایی از آن مراد شده است؛ به‌عبارت‌دیگر، مفاهیم بسیاری در قرآن کریم به‌کاررفته که ویژه کاربردهای خاص وحیانی است. ازاین‌رو برای دستیابی به مراد خداوند، علاوه بر توجه به معنای وضعی و کاربردی الفاظ در زبان عربی و فارسی و تفاوت مصداق «رشید» در کاربردهای این زبان‌ها باید به ادبیات خاص قرآنی نیز توجه ویژه کرد.

در شیوه تحلیل برحسب مفهوم متضاد از مفهوم متضاد کمک گرفته می‌شود. ازآنجاکه مفاهیم متضاد باهم جمع نمی‌شود، برخی ویژگی‌ها دریکی از آن‌ها، حاکی از نبودن آن‌ها در مفهوم دیگر است (باقری، ۶۳:۱۳۸۷)؛ لذا گذشته از اصل «تعرف الامور باضدادها» ازآن‌رو که آیات حاوی واژه «رشد» یا مشتقات آن در قرآن کریم نسبتاً اندک است، تحلیل مفهوم متضاد آن، «غی» (قرشی، ۱۰۰:۱۳۶۱) نیز به درک جامع‌تری از مفهوم رشد کمک می‌کند.

واژه رشد در قرآن ۱۹ بار با صیغه‌های مختلفی مانند: رشد، رشاد، مرشد، راشدون ، یرشدون و رشید استعمال شده، معانی چندی ذکرشده است(در فرهنگ قرآنی) ؛ ازجمله: هدایت، نجات، صلاح، کمال و استقامت در طریق حق که البته همه به یکدیگر نزدیک، و باید دید در هر آیه‌ای معنای رشد به کدام واژه نزدیک‌تر است(قرشی، ۱۳۶۱: ۱۰۰). صاحب المیزان رشد را به معنای رسیدن به‌واقع امر می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ۷۶). در برخی از معاجم نیز رشد را رسیدن به حقیقت امر تعریف کرده‌اند و رشید به کسی گفته می‌شود که تدابیر او در بستری استوار به‌غایت و کمال مطلوب برسد (هیکل، ۱۳۶۳: ۴۸۱). برخی دیگر رشد را در اصل به معنای راه یافتن به مقصد (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۶۸، ج ۱۳: ۴۲۸) یا راه‌یابی به‌سوی هدف‌های برتر(طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۲ :۷۱) ذکر کرده‌اند. در جای دیگری نیز گفته‌شده است که ریشه کلمه رشد به معنی سنگ است و صاحب‌رأی سدید و محکم را «راشد» می‌گویند از آن روی که در آن رأی، استقامت دارد و نسبت به آنچه می‌کند، یقین دارد. رشد مؤمن برخاسته از یقین اوست و استوار بودن او در حق؛ زیرا به‌خوبی آن را می‌شناسد و هرگز آن را تغییر نخواهد داد (مدرسی ،۱۳۷۷، ج ۱۳: ۴۸۳-۸۷۳).

---

1. Context

در زبان انگلیسی برای واژه رشد، کلمات مختلفی[1] به کار می‌رود. طبیعی‌دانان، رشد[2] را اغلب چنین تعریف کرده‌اند: «سلسله ظرفیت‌ها و استعدادهای گسترش یابنده‌ای که به‌تدریج برای فرد مایه سهولت و کارکرد بیشتر و مؤثرتر می‌شود»(پارسا، ۱۳۶۷: ۸). رشد یا بالندگی به‌طورکلی نتیجه فرایندهای نمو[3] (تغییر کمی و دگرگونی در ابعاد)، رشد طبیعی[4] (تغییر کیفی یا دگرگونی در کارکرد) و یادگیری (تغییر براثر تجربه) است و همواره در جهت کمی و کیفی گسترش می‌یابد. (پارسا، ۱۳۶۷ : ۷۲و۶۲).

٤-۱-رشد از دیدگاه صاحب‌نظران و متفکران

در روانشناسی معمولاً رشد را تغییراتی مطرح می‌کنند که با پیشرفت همراه باشد و ضمناً از طرح و هدف مشخصی پیروی کند (شریعتمداری، ۱۳۸۴ :۱۳). آن‌ها معمولاً جنبه‌های عقلانی، اجتماعی، عاطفی، اخلاقی و بدنی را برای رشد در نظر می‌گیرند، اما بعد الهی یا معنوی شخصیت انسان کمتر موردتوجه مربیان غیردینی است.

در حیطه تعلیم و تربیت نیز بر اساس مبانی انسان‌شناختی در این مورد نظریاتی بیان‌شده است. فروبل همانند کمنیوس و پستالوزی رشد کودک را فرایند شکوفایی استعدادهای او در نظرمی‌گیرد. مسیر رشد از قبل معلوم است و وظیفه مربی صرفاً آماده‌سازی زمینه‌های رشد است؛ شبیه به کار باغبان در مقابل این تمثیل، گاهی تمثیل تربیت به صناعت نیز به‌کاربرده می‌شود که در این تمثیل، تربیت آدمی به‌منزله ساختن شیء در نظر گرفته‌شده است؛ (باقری، ۱۳۸۴: ۴۷). از سوی دیگر، در مقابل تمثیل تربیت به رویاندن، از نظر افراد دیگری همچون توماس هابز، که انسان را ذاتاً شرور می‌دانند، رشد، تغییر دادن و مهار این طبیعت است و لذا رسالت مربی،مهار و کنترل و تغییر زمینه‌های طبیعی و ذاتی انسان است (واعظی، ۱۳۸۷ :۶۱).

---

1. Growth, Development, Maturation
2. Development
3. Growth
4. Maturation

جان دیویی در کتاب معروف خود، دموکراسی و تعلیم و تربیت[1] به تبیین رشد می‌پردازد. به نظر او رشد را باید در وضعیت ناپختگی[2] معنا کرد؛ وضعیتی که فرد به دلیل وابستگی و عدم استقلال سعی می‌کند خود را با محیط سازگار کند و به دلیل انعطاف‌پذیری قادر است با استفاده از تجربیات قبلی، رفتار و اقدامات بعدی خود را تغییر دهد و اصلاح کند و با موقعیت‌های بعدی سازگاری یابد(دیویی، ۱۹۶۶). البته رشد از دید دیویی چیزی بیش از رشد فیزیکی است و رشد اخلاقی و ذهنی را نیز در برمی‌گیرد و همان گشودن و یا آشکار کردن بالقوگی‌هاست و البته به‌صورت خودکار انجام نمی‌شود و به یادگیری نیاز دارد و یادگیری یعنی ایجاد مهارت‌ها، نگرش‌ها و توانایی‌های جدید. (جکسون، ۱۹۹۸)

٤-٢- رشد و بررسی آن در بافت (سیاق) آیات

بررسی مفهوم رشد در سیاق آیات نشان می‌دهد که رشد در فرهنگ قرآن با آنچه مدنظر طبیعی‌دانان، روانشناسان و متخصصان تعلیم و تربیت است تفاوت اساسی دارد. رشد در قرآن به معنای توسعه و نمو جسمی به کار نرفته است؛ بلکه به رشد و کمال در حوزه فکری، شناختی و معنوی انسان اشاره می‌کند که قله آن حق‌پرستی و الزامات مربوط به آن است؛ برای نمونه در آیه «وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ» (حجرات/۷). ایمان به ناپایداری دنیا و پایداری آخرت زمینه سعادت و رشد است (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۱۰ :۶۵۲) هم‌چنین، می‌توان گفت رشد از دیدگاه اسلامی نه مانند رشدی است که گل و گیاه می‌کنند (طبق نظریه فروبل) و نه رشدی است که تابع صرف بازسازی تجربه باشد (طبق دیدگاه جان دیوئی)، بلکه رشدی است در جهت اهداف متعالی و در جهت کمال حقیقی که از طریق فعل اختیاری و انتخابی انسان به دست می‌آید و کمال حقیقی انسان این است که به خالق خود نزدیک شود (کاردان و همکاران، ۱۳۸۰: ۶۶۳).

از سوی دیگر برخلاف نظر روانشناسان که رشد را دگرگونی‌هایی می‌دانند که بنا به ویژگی و استعداد ذاتی موجود زنده و با تأثیر عوامل خارجی بی‌آنکه خود موجود در این راه کوشش کند

1. Democracy and Education
2. immaturity

در او به وجود می‌آید؛ و با پیشرفت زمان حادث می‌شود (پارسا، ۱۳۶۷: ۶۲)، رشدی که موردنظر قرآن است(رسیدن به‌واقع امر، رسیدن به حقیقت، کسب یقین و استوار بودن و استقامت در حق)،گرچه بااستعدادها و آمادگی فرد ارتباط دارد، قطعاً نیازمند تلاش‌ها و مجاهدت آگاهانه و ارادی انسان است و با کسب یقین و استقامت در طریق حق پیوستگی دارد.

٤-٣-شناخت رشد در تقابل مفاهیم متضاد

یکی از راه‌های شناخت معنا و مفهوم هر واژه، شناخت و آگاهی نسبت به واژه متضاد آن است. حضرت علی [ع] فرموده‌اند: «واعلموا انکم لن تعرفوا الرشد حتی تعرفوا الذی ترکه» (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹،خطبه ۱۴۷): بدانید شما رشد را نخواهید شناخت مگر اینکه (ویژگی‌های) کسی را بشناسید که فاقد آن است.

در قرآن کریم، رشد در مقابل سه واژه «غی»، «ضرر» و «شر» آمده است و البته تقابل اصلی میان رشد و غی برقرار است. در آیه «قُلْ إِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا رَشَدًا» (جن/۲۱). رشد در مقابل «ضر» آمده است. «ضر» در مقابل نفع و به معنای ضرر و زیان، نقصان و بدحالی است (قرشی، ۱۳۶۱، ج ۴: ۱۷۶). اینکه در برخی از آیات در مقابل ضر، رشد قرار داده‌شده به این اشاره است که سود و نفع حقیقی در هدایت و رشد است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۶۸، ج ۲۵).

در آیه «وَأَنَّا لَا نَدْرِي أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَنْ فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا» (جن/۱۰). رشد در مقابل «شر» آمده است. شر به معنای بد و ضرر یا ضرر قبیح است. شر این است که همه از آن اعراض می‌کنند؛ چنانکه «خیر» این است که همه به آن مایل می‌شوند (قرشی، ۱۳۶۱، ج ۴:۱۴). در این آیه به‌جای اینکه در مقابل شر، خیر آورده شود، رشد آمده است. برای اینکه به رسالتی اشاره باشد که هدایت می‌بخشد و رشد سبب هر خیر و اوج آن و بلکه بزرگ‌ترین مصداق خیر است.(مدرسی،۱۳۷۷،ج ۴۷۰ : ۱۶).

تقابل اصلی میان رشد و «غی» برقرار است: «لا اِکْراه فِی الدّینِ قَدْ تَبَینَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَی» (بقره/۲۵۶).

غی به معنای رفتن به راه هلاکت است و چون گمراهی نیز نوعی هلاکت معنوی است، آن را ضلالت و جهل ناشی از اعتقاد فاسد می‌نامند (قرشی، ۱۳۶۱، ج ۵: ۱۱۳)؛ غی، انحراف پیدا کردن

از حقیقت (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۶۸، ج ۲۰۴ :۲) و جهلی است ناشی از اعتقاد فاسد و راهی است که انسان را از مقصد بازمی‌دارد (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۷ :۴۰۳). لازم به ذکر است که غی متفاوت با ضلالت و اعم از آن است؛ چنانکه تفصیل بین آن دو در آیه «وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى* مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى» (نجم/ ۱و۲)، نشانه اصل تفاوت است. ضلالت به معنای انحراف از راه با در نظر داشتن هدف و مقصد است، ولی غی به معنای انحراف از راه با نسیان هدف است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۵۲۳). روشن است که هر غاوی، ضال هم خواهد بود؛ زیرا راه فرع بر هدف است و اگر هدف نبود، راه هم نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۷۷ : ۸۲۳).

٤-٤-عوامل رشد

٤-٤-١-استجابت: اسلام و ایمان و تقوا

قطعاً شرط اساسی برای تحقق رشد، اجابت و قبول اسلام و ایمان و تقواست و لذا قرآن می‌فرماید: «فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا» (جن/۴۱). «تحری» در مورد هر چیزی که به کار رود به معنای گشتن برای جستن آن است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ۷۰) ؛ همچنین تحری به معنای تلاش برای شناختن چیزی است که شایستگی و حقانیت بیشتری دارد. آیه تأکیدی است بر اینکه اسلام تنها تسلیم نفس به‌حق نیست، بلکه بازشناختن و فهم حق نیز هست و این امر، توجه و قصد و جستجو برای رسیدن به رشد را نیز با خود دارد (مدرسی، ۱۳۷۷، ج۱۶: ۴۷۵)

در آیه دیگری داریم: « وَ إِذا سَأَلَكَ عِبادی عَنِّی فَإِنِّی قَریبٌ أُجیبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذا دَعانِ فَلْيَسْتَجیبُوا لی وَ لْيُؤْمِنُوا بی لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُون» (بقره/۶۸۱): استجابت به معنی اذعان کردن، پذیرفتن و پاسخ دادن با قول و عمل به آن است (قرشی، ۱۳۶۱، ج ۲: ۶۸)؛ امری همراه با انقیاد و گردن نهادن. این استجابت و ایمان به خدا علاوه بر اعتقاد به مبانی اصولی، همه دستورهای اخلاقی، فقهی و حقوقی را شامل می‌شود و بر همین اساس می‌توان گفت تقوا همان استجابت خدا و ایمان به او و قدرت اوست (جوادی آملی، ۱۳۷۸ :۹۳).

٤-٤-٢-پیروی از رسول خدا (حاکمیت رهبر الهی)

رسیدن به رشد و کمال هدیه‌ای الهی به پیامبران است (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۱۱: ۱۷۱)؛ چراکه خداوند می‌فرماید: «وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَه» (انبیا/۱۵).پیامبر خدا کسی است که حامل حکمت،

معرفت و بصیرت است و بینه و چراغی دارد که هرگز جز به راه رشدش نمی‌برد؛ پس اطاعت از رسول و ائمه اطهار (علیهم‌السلام) در راستای ایشان، که سخنشان نور و دستورشان یکپارچه رشد و رستگاری است برای نجات از گمراهی و پیش رفتن در مسیر رشد ضروری است. رسول اکرم (صلی‌الله علیه و آله و سلم) در این زمینه فرموده‌اند: «من یطع الله و رسوله فقد رشد و من یعصمها فقد غوی» (نهج الفصاحه، ۱۳۶۰، ۶۵۶): هر کس خدا و رسولش را اطاعت کند، قطعاً رشد یافته است و هر کس آن‌ها را نافرمانی کند، قطعاً گمراه است. در قرآن کریم نیز آمده است: « وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ ...أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ.» (حجرات/۷).این بدان معناست که وجود رهبر الهی در دسترس مردم، امتیاز خاصی برای جامعه و وجودش برای رشد جمعیت لازم است، مشروط بر اینکه مطاع باشد نه مطیع پیروان خود.

٤-٤-٣- خردورزی

مسائل جهان‌بینی عرصه حضور علوم عقلی ناب است. معرفت عقلی در اعتبار بخشیدن به معرفت حسی، تبیین معرفت شهودی و رساندن سالکان به وحی و رهاورد نقلی پیامبران و اولیای الهی نیز سهم وافری دارد و اگر شخصی از ادراک عقلی محروم بماند، نه از دانش حسی طرفی می‌بندد و نه با نقل دینی به امری یقین می‌یابد و نه از شهود جزئی که با ادراک حقایق کلی عقلی همراه نیست به آرامش و یقین می‌رسد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۰۰). ازاین‌رو در احادیث معصومان (علیهم‌السلام) آمده است: «استرشدوا العقل ترشدوا» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۹۶): از خرد رشد بخواهید تا رشد یابید. در همین راستا، امام صادق (علیه‌السلام) نیز مشورت با خردمند خیرخواه را مایه رشد دانسته‌اند: «مشاورة العاقل الناحج الرشد» (حر عاملی، ۱۴۱۶ ق، ج ۲۱ : ۲۴).

٤-٤-٤-تهذیب نفس

طبق فرموده حضرت علی (علیه‌السلام) عقل سرمایه گران‌بهایی است، اما درعین‌حال، معدنی است مستور و به استخراج نیاز دارد (نهج‌البلاغه، خطبه ۱). باید اغراض، غرایز و هوس‌ها و اوهامی را که این گنجینه‌ها را پوشانده است به کناری زد تا سرمایه درون آشکار شود (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۲۲). از همین روست که هم ایشان می‌فرمایند: کسی که تهذیب نفس نکند از عقل خویش بهره نمی‌برد (منتخب الغرر، ۱۳۶۲: ۲۳۹)؛ همچنین در وصیت به محمد بن حنفیه فرمود: هر که

خواهش نفس را برنیاورد به رشدش خواهد رسید (حر عاملی، ۱۴۱۶، ج ۱۱:۱۹۹).

٤-٤-٥- علم و دانش

در قرآن کریم و نیز در روایات فراوانی علم، عامل رشد انسان‌ها معرفی‌شده است. حضرت علی(علیه‌السلام) می‌فرماید: علم، هدایت می‌کند؛ رشد می‌دهد و نجات می‌بخشد و جهل انسان را گمراه می‌کند (منتخب الغرر، ۱۳۶۲: ۱۸۱). حضرت موسی(علیه‌السلام) در بیابان‌ها به دنبال حضرت خضر (ع) می‌رود تا از طریق تعلم (از آن علمی که خدا به خضر(علیه‌السلام) داده است) به رشد برسد (کهف/۶۶). البته علمی که انسان را به عمل صالح بکشاند و مایه رشد و کمال انسان باشد، علمی است مشروط به ایمان ("العلم نور یقذفه الله فی قلب مومن"کلینی، کتاب علم). به بیان ملاصدرا انسان بسته به مرتبه وجودی خود ـ که متأثر از میزان نزدیکی او به ذات هستی یا واجب‌الوجوداست ـ به‌مراتب مختلفی از علم دسترسی دارد (علم الهدی، ۱۳۸۶).

٤-٥-تحلیل مفهوم رشد

ارتباط میان عناصر یک شبکه معنایی می‌تواند از نوع ارتباط اندراجی باشد. در این حالت، برخی مفاهیم در ذیل مفهومی دیگر قرار می‌گیرد و بعد یا ابعادی از آن را تشکیل می‌دهد(باقری، ۱۳۸۷: ۲۴ و۳۴ .(البته یگانگی میان مفهوم بالا و مفاهیم تحت آن وجود ندارد، بلکه مفهوم بالا به‌گونه‌ای جامع‌تر از مفاهیم زیرین است(وجدانی وایمانی،۱۳۹۱، ۳۳). مشخص کردن رابطه اندراجی نسبت به هر مفهوم، ابعاد یا جنبه‌های مختلف آن را آشکار می‌کند و فهم ما را از آن گسترش می‌دهد (باقری۱۳۸۷ : ۳۴).

با توجه به تحلیل و بررسی مفهوم رشد، می‌توان گفت این مفهوم از دو بعد اساسی تشکیل‌شده است: معرفت و شریعت الهی(منظور دین حق و الزامات مربوط به آن است).مفهوم رشد به معنای نائل شدن به‌حق و حقیقت (مقام یقین) ـ به‌ویژه در برابر پروردگار ـ و پایداری در این راه است. بدین‌صورت که هدف آفرینش، تحصیل معرفت است (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۲۹۱)؛ به همان نسبت، ملاک تعالی انسان نیز میزان معرفت اوست: «وَالَّذِینَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ» (مجادله/۱۱). پس رشد حقیقی درگرو معرفت است؛ همان‌گونه که روایت «من استرشد العلم ارشده» (منتخب الغرر، ۱۳۶۲: ۱۸۴) نیز این امر را نشان می‌دهد؛ بدین معنا که هر کس از علم، رشد بخواهد آن

را به دست می‌آورد. از سوی دیگر، «لا اِکْراه فِی الدّینِ قَدْ تَبَینَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَی» (بقره/۲۵۶) به‌عنوان یک اصل، به معنای عدم اکراه و اجبار در امری که موافق و ملائم و آشنا با فطرت انسان است. فضایی که حب فی الله و بغض فی الله مجال حضور می‌یابد همان حوزه دین یعنی حوزه رشد و کمال انسانی، بالندگی و شکفتن (حائری شیرازی،۱۳۷۲ : ۶۷) در تمام ابعاد وجودی است. اصل دین الهی محبوب انسان است. انسانی که در مسیر رشد است(برخلاف غی) هر آنچه ذاتاً محبوبش باشد، بدان گرایش داشته و باهمتی چندان با پای معرفت و شریعت، مسیر آن را می‌پیماید.

۵-دلالت‌های سیاستگذاری فرهنگی

بنابر آنچه که از آن با عنوان عوامل رشد در اندیشه اسلامی یاد شد، مفاهیمی چون علم، خرد، تقوا و نظایر آن، که جزو سرمایه‌های فرهنگی انسان مومن به شمار می‌آیند، در فلسفه صدرایی «مشکک» و «مقول به تشکیک»، یعنی دارای رتبه‌بندی می‌باشند. بنابراین افراد به میزان تفاوت شان در میزان بهره‌مندی از این سرمایه‌ها به رشد می‌رسند. با توجه به این واقعیت، سیاستگذاری فرهنگی در جامعه اسلامی، با لحاظ کردن این تفاوت‌ها انجام می‌پذیرد. لذا «استاندارد گرایی» به معنای یکسان دیدن جامعه در سرمایه‌های فرهنگی و میزان رشد حاصله از آن، نادرست می‌باشد.به عبارتی تفصیلی، در نگاه به فرهنگ، باید در هر دو معنا و زمینه (عام و خاص) مسئله مطرح و بررسی گردد. در ظاهر فرهنگ عام و خاص دو امر موازی‌اند، اما فی الواقع اعم و اخص بوده و باید در کار پژوهشی و تحقیقی به موازات یکدیگر مورد بررسی قرار گیرند. در فرهنگ به معنای عام "بازیگران" متعدد و متکثرند؛ بخشی از بازیگران نهادی است. بخشی دیگر Agency و عاملیتشان، فردی و جزئی است. در فرهنگ به این معنا، همه افراد بازیگرند و می توان بخشی را سیاستگذاری نمود. سیاستگذاری به معنای مهندسی (فرهنگ) و استاندارد سازی در این بخش-همانطور که بیان شد- پاسخگو نبوده، چرا که مخالف با خلاقیت ونوآوری‌های فردی است. همچنین با بزرگ‌شدن قدرت همراه بوده، مداخله آن را در امور زیاد، منجر به تبرد و طغیان عامل خواهد شد. درچنین سیستم‌هایی شاهد مجریان غیرخلاق، غیرمتفکر خواهیم بود. بنظر می رسد در این عرصه، باید سیاست‌های حداقلی تدوین نموده، آن را در توانایی افراد ضرب کرد تا عامل(فاعل) ساختار موجود گردد. به عبارتی؛ امکان اثرگذاری مستقیم بر روی Agent ها وجود ندارد.باید به دنبال ارتقا سرمایه و عاملیتشان در سطوح مختلف بود. بنابراین

سیاستگذار فرهنگی در معنای عام باید با تغییر گارد معمول (ضمن تدوین و تنظیم سیاست‌های حداقلی) درصدد علاقه‌مند نمودن افراد به مبانی و آرمان‌های سیاست‌های کلانش باشد؛ سیاستگذار با در دست داشتن یکسری نهاد، به دنبال تربیت کردن افراد در مراکز و حوزه‌های تربیتی در اختیار می‌باشد تا این افراد مجریان سیاست های مجموعه گردند.

و اما فرهنگ به معنای خاص؛ مرز متمایزی میان آن با سایر سیاست‌های حیات اجتماعی یعنی اقتصاد و سیاست وجود دارد.در این عرصه اثر گذرانش نیز خاص می باشند. رسانه، خانواده و آموزش و پرورش از جمله اثرگذاران مهم این عرصه‌اند. در رسانه، عرصه و میدان در دست دیگری است، ولی در بحث خانواده در مرحله بحران قرار نگرفته، ضمن اینکه ابزارهای اثرگذاریمان بر روی خانواده زیاد است(همچون آموزش و پرورش و ساختارهای آن). البته آنچه مهم است کار مستمر (نه کار مقطعی) است که به نتیجه می‌رساند. در این عرصه نیز نیازمند برنامه‌ها فرهنگی هستیم. در واقع آنچه در سیاست ها بیان کردیم باید به بدنه اجتماع تزریق شده تا اثر خود را نمایان سازد. بنابراین از خانواده دریچه‌ای به سمت فرهنگ باز است و باید متناسب با اقالیم مختلف و به‌خصوص استان‌هایی که بحث خانواده در آنها قدرتمند است (مثل اردبیل، یزد، سیستان، خراسان و ...) برنامه‌ها و اقدامات فرهنگی طراحی و تنظیم، و اجرا نمود. به نظر می‌رسد اهمیت خانواده، به خصوص در جوامع سنتی به قدری باشد که در طراحی ساختارهای کلان نظام جامعه و تنظیم سیاست‌ها جایگاهی به خود اختصاص می‌دهند (همچون تشکیل فدراسیون یا سازمان یا وزارتخانه برای خانواده). بنابراین می‌توان گفت در عرصه فرهنگ به معنای خاص، آنچه باید مورد توجه خاص قرار گیرد متولیان اجرای سیاست‌ها در جامعه هستند.

در این بین ضرورت توجه بر «میدان» رشد و تلاش برای تقویت سرمایه و دارایی حائز اهمیت است. به بیان دیگر اگر به رشد به‌عنوان یک سرمایه توجه شود به کنشگرانی نیاز است که ساختار فکری و نظری آنان در چنین فضایی حضور داشته باشد. منطق ذهنی چنین افرادی ایجاد، تقویت و تثبیت رفتارهای اجتماعی و اقتصادی و سیاسی جامعه مبتنی بر سرمایه فرهنگی نهفته در آن جامعه است. تمام جوامع از رشد برخوردارند، ولی آنچه که سطح رشد فرهنگی جوامع را از یکدیگر متمایز می‌سازد وجود سرمایه‌های فرهنگی نهفته در آن جامعه می‌باشد

جامعه ایران ذاتاً جامعه‌ای فرهنگی است. در واقع سرمایه فرهنگی با تبدیل شدن به منش افراد در دارایی، انتخاب و مصرف کالاهای فرهنگی خود را نشان می‌دهد .همچنین با تبدیل‌شدن فرهنگ استفاده از هر میدان به«منش» افراد می‌توان قواعد بازی در آن میدان را به کنشگران آموخت.اما کم‌توجهی به سرمایه فرهنگی(در معنای بومی) جامعه و دست کم انگاشتن منش افراد در این میدان باعث شده است که چنین سرمایه‌ای کاهش یافته و جایگاه مناسبی در سیاستگذاری کلان کشور نداشته باشد. وجود چنین نقصانی تأثیر منفی بر نظام فرهنگی کشور و نیز سیاستگذاری فرهنگی آن می گذارد.به نظر می‌رسد سیاستگذار فرهنگی نیازمند بازشناسی میدان در عرصه سیاستگذاری کلان کشور است؛ نبود آن باعث عدم‌شکل‌گیری سرمایه فرهنگی و یا فرسایش چنین سرمایه‌ای می‌شود.

با این بیان اگر با چنین پیش فرضی موافق باشیم که اسناد فرهنگی بالا دستی نظام، اسنادی در تراز سیاستگذاری فرهنگی مطلوب است، اما عدم شناسایی عرصه و میدان رشدفرهنگی از یک سو و نیز عدم به کار انداختن سرمایه فرهنگی جامعه از سوی دیگر، پیشبرد سیاست‌های اسناد مذکور را با چالش روبرو می کند. بنابراین بنظر می‌رسد سیاستگذاری عمومی در ایران لازم است؛ اولاً میدان و فضای رشد فرهنگی را به رسمیت بشناسد. ثانیا با بدنه اجتماعی فرهنگ کشور در تماس باشد و ثالثاً وزن مناسبی به فرهنگ نسبت به سایر نظام‌های حیات اجتماعی بدهد(در اینصورت،در بحث هویت‌بخشی، هم میدان و مجال بیشتری برای نقش آفرین‌های فرهنگی کنشگر ایجاد شده و هم تصویرشان در اذهان ذی نفعان بیرونی بهتر مدیریت می‌شود).

همچنین اگر هدف سیاستگذاری فرهنگی تقویت میدان فرهنگی و به کار انداختن سرمایه‌فرهنگی جامعه باشد، در اینصورت فراهم آوردن چنین فضایی نیازمند ایجاد یک رابطه ارگانیک میان حاکمیت و جامعه است؛ جامعه تجسم ساختارهای‌اجتماعی است که در طول زمان شکل گرفته و تجلی این سرمایه در سیاستگذاری‌های کلان حاکمیت مشاهده می‌شود(فرهادی،۱۳۹۸) این مسئله بیش از هر چیز به اراده نظام سیاستگذاری کلان در انسجام و هماهنگی لازم میان نظام های فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی بستگی دارد. به عبارتی کم‌توجهی به فرهنگ و عدم رشد متوازن نظام‌های مذکور بر نظام فرهنگی تأثیر منفی گذارده و سبب کم اثر شدن تلاش‌های

صورت گرفته در نظام فرهنگی برای ارتقاء سرمایه فرهنگی کنشگران جامعه می‌شود.

با توجه به این مهم، میزان تبعیت افراد از سیاست های حاکمیت نیز متغیر خواهد بود. حاکمیت در تنبیه یا مجازات افرادی که از سیاست‌های رشدمحور او متابعت نمی‌کنند، باید با دید احتیاط بنگرد. چه بسا افرادی که از سیاست‌های رشدآوری حکومت اسلامی پیروی نکرده‌اند، سرمایه فرهنگی کمتری داشته و بنابر قاعده قرآنی « لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفسًا إِلّا وُسعَها (البقرة آيه ۲۸۶)» مستحق مجازات نباشند. در اینجا است که مفاهیم تغافل، رفق و همراهی دینی در سیاستگذاری فرهنگی حکومت اسلامی رخ می‌نمایاند؛ چه در مرحله «تدوین» سیاست‌ها و چه در مرحله «اجرا»ی آنها. چه بسا بخشی از جامعه توان همراهی با برخی از سیاست‌های حکومت را نداشته باشد. در عین حال ممکن است بخشی از جامعه دارای سرمایه فرهنگی بالاتری بوده و توان این همراهی را داشته باشند. در اینصورت همراهی افراد با مدارج(کلینی،ج ۲،ص۴۵،ح ۳) و سرمایه و رشد بیشتر با مدارج پایین‌تر سبب می‌شود که در پاره‌ای از موارد رویکرد"تحفظی" نسبت به آنان صورت گیرد. لذا حکومت اسلامی لازم است همچنان که با کثیری از افراد به لحاظ سرمایه‌ای و رشدی مواجه است، سیاست‌های متکثری را نیز در عرصه فرهنگ اتخاذ کند تا بتواند با همه افراد جامعه خود ارتباط برقرار کرده و آنها را به رشد برساند. در واقع این تحلیل از یک «هست» به یک «باید» می‌رسد. آنچه که «هست» تنوع طولی افراد جامعه به لحاظ رشدی و سرمایه‌ی فرهنگی است و آنچه که در مقوله تجویز و «بایسته»های سیاستگذاری قرار می‌گیرد، توجه به این تفاوت‌ها و لحاظ کردن آنها در سیاستگذاری فرهنگی است.

٦- جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

سرمایه فرهنگی که به دنبال خود رشد فرهنگی به همراه دارد دارای دو شاخصه عام معرفت و شریعت(دین) است که در این راستا باید انسان رشید تولید ،تربیت و تکثیر شود.کسانی که صاحب‌رأی سدید و محکم‌اند، ازآن‌جهت که در آن رأی، استقامت داشته و نسبت به آنچه می‌کنند، یقین دارند. به عبارتی تدابیرشان در بستری استوار، به‌غایت و کمال مطلوب می‌رسد.

درواقع از نگاه دینی، رشد و کمال در حوزه فکری- شناختی و معنوی انسان است که قله آن حق‌پرستی و الزامات مربوط به آن است. اگر رشد یافتگی را به‌عنوان هدف کلی تربیت دینی تلقی

کنیم، هدفی پویا و ذومراتب بوده، به وضعیتی ناظر است که باید آن را محقق کرد. رشدی که موردنظر قرآن است(رسیدن به‌واقع امر، رسیدن به حقیقت، کسب یقین و استوار بودن و استقامت در حق)،گرچه بااستعدادها و آمادگی فرد ارتباط دارد، قطعاً نیازمند تلاش‌ها و مجاهدت آگاهانه و ارادی انسان، و استقامت در طریق حق است. این پویایی هدف به همراه ظرفیت زیاد انسان برای دستیابی به‌مراتب بالاتری از رشد، او را همواره به حرکتی بی‌وقفه، مداوم و پیگیر، یادگیری و فرهنگ پذیری فرامی‌خواند. این همان معنایی است که از سرمایه فرهنگی اراده می‌شود. سرمایه فرهنگی قدرت شناخت، تحقق و قابلیت استفاده از منابع [کالاهای] فرهنگی در هر فرد و دربرگیرنده تمایلات پایدار فرد است که در خلال اجتماعی شدن در افراد انباشته می‌شود(فکوهی، ۱۳۸۱). درواقع سرمایه فرهنگی ظرفیت وجودی و کشش درونی به‌سوی رشد است.

همچنین باید توجه داشت که رشد، ایجاد انسان کوثر صفت(طه عبد الرحمن، ۲۰۱۶ :۴۴) است؛ انسانی که از تمام قوا و استعدادش بهره گرفته،از این امکانات نهایت استفاده را در جهت کمال به‌کاربرده، با داشتن تصویری روشن از انسان واسعه، در جهت رشد قدم برمی‌دارد.از نگاه دینی، در این مسئله هیچ تفاوت و ترجیحی در موضوع جنسیت ملحوظ نیست. اکثر خطابات به‌طور عام صادرشده، ترجیح و تفضل ارزشی(میان زن ومرد) وجود ندارد. حساسیت آموزه‌های دینی به چگونگی ایفای نقش، متناسب بااهمیت هر نقش و میزان تأثیرگذاری آن در فرد، خانواده و اجتماع بوده است. با توجه به رویکرد زنانه به وجه حساسیت دین در ایفای نقش‌های زنانه همسری و مادری، و چنین حساسیتی در ایفای نقش‌های مردانه در قالب سرپرستی جامعه و خانواده و شرکت در جهاد، خود را نشان می‌دهد. چنین مؤلفه‌هایی، در کنار شاخص معرفت می‌تواند سنجه‌های سرمایه فرهنگی در بعد شریعت باشد.

منابع

۱. الوانی، مهدی و علی تقوی(۱۳۸۱)، **سرمایه اجتماعی، مفاهیم، نظریه‌ها**، فصلنامه مدیریت، بهار و تابستان، ش۳۳ و ۳۴ .

۲. باقری، خسرو(۱۳۸۷)، **درآمدی بر فلسفه تعلیم و تربیت جمهوری اسلامی ایران، ج ۱، تهران: علمی و فرهنگی.**

۳. باقری، خسرو(۱۳۸۴)، **نگاهی دوباره به تربیت اسلامی**، چ ۱۰، تهران:مدرسه.

۴. بوردیو، پی یر(۱۳۸۴)، **شکل‌های سرمایه**،کیان تاج‌بخش، ترجمه" افشین خاک‌باز و حسن پویان، تهران: شیرازه.

۵. بوردیو، پی یر(۱۳۸۱)، **نظریه کنش: دلایل علمی و انتخاب عقلانی**، ترجمه: مرتضی مردی‌ها، چ۱،اصفهان: نقش و نگار.

۶. –بون ویتز، پاتریس(۱۳۹۰)، **درس‌هایی از جامعه‌شناسی پیر بوردیو**، ترجمه: جهانگیر جهانگیری و حسن‌پور سفیر، تهران: آگه.

۷. پارسا، محمد (۱۳۶۷)، **روانشناسی رشد کودك و نوجوان**، تهران: مؤلف.

۸. تراسبی، دیوید (۱۳۸۲)، **اقتصاد و فرهنگ**، ترجمه: کاظم فرهادی، چ ۱، تهران: نی.

۹. جان علیزاده، حیدر و غلامرضا خوش فر(۱۳۹۰)، **سرمایه فرهنگی و موفقیت تحصیلی**، پژوهشنامه مبانی تعلیم و تربیت، ش ۲، صفحات ۱۰۶– ۸۴.

۱۰. جنکینز، ریچارد، ۱۳۸۵،**پیر بوردیو**، ترجمه لیلا جو افشانی و حسن چاوشیان، چ۱، تهران: نی.

۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۷)، **فطرت**، قم: اسراء.

۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸)،**تسنیم، تفسیر قرآن کریم**، قم: اسراء.

۱۳. جوادی آملی، عبدالله(۱۳۸۷)،**تفسیر انسان به انسان**، چ۴، قم: اسراء.

۱۴. جوادی آملی، عبدالله(۱۳۸۵)، **حق و تکلیف در اسلام**، چ۲، قم: اسراء.

۱۵. حائری شیرازی، محی‌الدین(۱۳۷۲)،**انسان‌شناسی**، قم: شفق.

۱۶. حر عاملی، محمدحسین، ۱۴۱۶ ق، **وسایل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه**، چ۳، قم: مؤسسه ال البیت لاحیاء التراث.

۱۷. حسن‌پور،آرش و وحید قاسمی(۱۳۹۵)، **ساخت، طراحی و برازش مدل و ارائه سنجه‌ای برای سنجش سرمایه فرهنگی**، مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره ۱۶، ش ۱و ۲، بهار و تابستان ،ص ۶۴–۷۳ .

۱۸. روحانی، حسن(۱۳۸۸)، **درآمدی بر نظریه سرمایه فرهنگی**، فصلنامه راهبرد، س۱۸، ش۵۳، زمستان، صفحات ۳۵–۷.

۱۹. شارع پور، محمود و غلامرضا خوش فر(۱۳۸۱)، **رابطه سرمایه‌ی فرهنگی با هویت اجتماعی جوانان**، نامه علوم اجتماعی، ش ۲.

۲۰. شالچی، وحید،(۱۳۸۷)، **سبک زندگی جوانان کافی‌شاپ**، فصلنامه تحقیقات فرهنگی، ش۱، صص۱۱۳-۹۳.

۲۱. شریعتمداری، علی(۱۳۸۴)، **اصول و فلسفه تعلیم و تربیت**، چ۲۸، تهران: امیرکبیر.

۲۲. صالحی، رضا و رزیتا سپهر نیا (۱۳۹۰)، **اندازه‌گیری سرمایه فرهنگی بر اساس نظریه بوردیو در ایران**، پژوهشنامه علوم اجتماعی، تابستان، ش ۷۱.

۲۳. طالقانی، محمود(۱۳۶۲)، **پرتوی از قرآن**، چ۴، تهران: شرکت سهامی انتشار.

۲۴. طباطبایی، محمدحسین(۱۳۷۴)، **تفسیر المیزان**، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، چ۵، ج ۱۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی،.

۲۵. علم الهدی، جمیله (۱۳۸۶)، **درآمدی به مبانی اسلامی روش تحقیق**، نوآوری‌های آموزشی، س ۶، ش ۲۱، پاییز ،۲۰۴-۱۷۳.

۲۶. فرهادی،روح الله (۱۳۹۸)، **تاملاتی پیرامون مهندسی فرهنگی**، شورای عالی انقلاب فرهنگی.

۲۷. فکوهی، ناصر(۱۳۸۱)، **تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی**، تهران: نشر نی.

۲۸. فاضلی، محمد(۱۳۸۲)، **مصرف و سبک زندگی**. چ۱، قم: صبح صادق.

۲۹. قرائتی، محسن(۱۳۸۳)، **تفسیر نور**، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.

۳۰. قرشی، علی‌اکبر(۱۳۶۱)، **قاموس قرآن**، چ۸، تهران:دارالکتب الاسلامیه.

۳۱. کاردان، علی‌محمد و همکاران(۱۳۸۰)، **درآمدی بر تعلیم و تربیت اسلامی**، ج ۱،چ۶، تهران: سمت.

۳۲. کاووسی، اسماعیل و زینت السادات خراسانی(۱۳۸۹)، **اندازه‌گیری و مقایسه‌ی سرمایه فرهنگی** در میان دانشجویان رشته مدیریت دانشگاه تهران و دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، مجله مدیریت فرهنگی، س۴، ش۸، تابستان، صفحات ۱۰۵ – ۸۵ .

۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب (بی‌تا)، **اصول کافی**، ترجمه: هاشم رسولی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اهل‌بیت.

۳۴. ماجدی، سید مسعود و عبدالعلی لهسایی زاده(۱۳۸۵)، **بررسی رابطه بین متغیرهای زمینه‌ای، سرمایه اجتماعی و رضایت از کیفیت زندگی:** مطالعه موردی روستاهای استان فارس، فصلنامه روستا و توسعه، ش۴.

۳۵. مجلسی، محمدباقر(۱۴۰۳ق)، **بحارالانوار**، چ۲، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۳۶. مدرسی، محمدتقی(۱۳۷۷)، **تفسیر هدایت**، ترجمه: احمد آرام، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان

قدس رضوی.

۳۷. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران(۱۳۶۸)، **تفسیر نمونه**، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۳۸. **منتخب غررالحکم**(۱۳۶۲) تهران: مفید.

۳۹. **نهج البلاغه**(۱۳۷۹)،ترجمه دشتی، چ۲، قم:الهادی.

۴۰. **نهج الفصاحه**(۱۳۶۰)، ترجمه ابوالقاسم پاینده. چ۱۳، تهران: جاویدان.

۴۱. واعظی، احمد(۱۳۸۷)، **انسان از دیدگاه اسلام**، تهران: سمت.

۴۲. وجدانی، فاطمه و محسن ایمانی(۱۳۹۱) **تحلیل مفهوم رشد با تکیه‌بر آیات قرآن کریم**، پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، س۲۰، دوره جدید، ش ۶۱، پاییز ، ۳۵– ۱۱

۴۳. – هیکل، محمدحسین(۱۳۶۳)، **مجمع اللغه العربیه**، معجم الفاظ القرآن الکریم، تهران: ناصرخسرو.

پایان‌نامه:

۱. رمضانی، محمد (۱۳۸۴)، **تبیین رابطه سرمایه فرهنگی خانواده‌ها با هویت اجتماعی جوانان** (مطالعه موردی دانشجویان دانشگاه کاشان)، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه اصفهان.

۲. سپهر نیا، رزیتا(۱۳۸۷)، **طراحی و تدوین الگوی اندازه‌گیری سرمایه فرهنگی در ایران**، مورد کاوی باشگاه پژوهشگران جوان، پایان‌نامه کارشناسی ارشد واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی تهران.

منابع عربی:

۱.عبدالرحمن، طه،۲۰۱۶، **من الانسان الابتر الی الانسان الکوثر**،الطبعه الثانیه، الموسسه العربیه للفکر و الابداع،بیروت.

منابع لاتین:

1. Anheir, Helmut. K; Gerhard's, Jorgen and Romo Frank's (1993). "Forms of
2. Capital and Social Structure in Cultural Fields, Examining Bourdieu Social Topography", American Journal of sociology, VO: 100, No: 4. pp. 859-903
3. Kim, Seoyong, Kim, Hyesun (2009) "Does Cultural Capital Matter? Cultural Divide and Quality of Life", Soc Indic Res (2009) 93:295-313 DOI 10.1007/s11205-008-9318-4
4. Dewey, J. (1966). Democracy and Education. New York: The Free Press.
5. DiMaggio, Paul (1982) "Cultural Capital and Social Success: the Impact of Status Cultural Participation on the Grands of High School Students", American Sociological Review, And VO: 4

6. doi:10.1016/j.econedurev.2009.06.003,www.elsevier.com/locate/econedurev

7. Dumais،S (2002) “Cultural Capital ،Gender،and School Success: the role ofhabitus” in Sociology of Education،v. 75،i.1،pp. 68- 44

8. Jackson, P. W. (1998). John Dewey and the Lessons of Art. U.S. Yale University Press.

9. Jaeger, M. M., & Holm, A. (2007). “Does parents’ economic, cultural, and social capital explain the social class effect on educational attainment in the Scandinavian mobility regime?” Social Science Research, 36, 719-744.

10. Lareau & weininger(2003)”Cultural Capital in Educational Research”:A Critical Assessment: in: Theory and Society pp.567-606,

11. Tramont, L. & Willms, J. D. (2009). “Cultural capital and its effects on educa-tioutcomes

مدیریت تصویر قیام عاشورا در افکار عمومی شیعیان: سیره امام صادق علیه‌السلام در نسبت با تغییرات فرهنگی

سید مجید امامی[۱] پرهام روشنائی[۲]

چکیده

مدیریت و هدایت تغییرات فرهنگی یکی از مسائل مهمی است که همواره جنبه‌ای مسئله‌مند(پروبلماتیک) برای اندیشمندان دانش اجتماعی داشته است. اندیشمندان همواره در پی الگویی در جهت هدایت تغییرات فرهنگی بوده‌اند. به نظر می‌رسد سیره ائمه معصومین علیهم‌السلام به عنوان برجسته‌ترین رهبران اجتماعی تاریخ بشریت، ظرف بسیار مناسبی برای استخراج مؤلفه‌ها و محورهای هدایت تغییرات فرهنگی بر مدار ارزش‌ها و بنیان‌های نظری و عملی اسلامی باشد. در میان ائمه علیهم‌السلام با توجه به اهمیت مقطع تاریخی زندگان حضرت جعفربن محمد علیه‌السلام و به‌ویژه اقداماتی که ایشان در ترسیم و تصویر حقیقت قیام عاشورا در فضای افکار عمومی جامعه داشته‌اند، از حیث تأثیری که بر فضای اجتماعی آن روزگار تا زمان حال گذاشته است می‌تواند به عنوان موردی خاص مورد واکاوی موشکافانه قرار بگیرد. این مقاله با بررسی سیره امام صادق علیه‌السلام با روش تحلیل مضمون، ضمن بررسی احادیث وارده از ایشان با موضوع اباعبدالله الحسین علیه‌السلام و قیام ایشان از کتاب کامل الزیارات، به استخراج مضامین مرتبط با مسئله پرداخته است. پس از تحلیل مضامین مستخرج از روایات، پنج مؤلفه اساسی «بازسازی شخصیت امام حسین علیه‌السلام در جامعه»، «تغییر نگرش عمومی نسبت به زیارت و اجتماع حول سید الشهدا علیه‌السلام»، «اشاعه فرهنگ عزداری برای امام حسین علیه‌السلام»، «صورتبندی غیریت از طریق دشمن شناسی امام حسین علیه‌السلام و اهل بیت علیهم‌السلام »، «یگانگی، تداوم و تکامل قیام بر حق از امام حسین علیه‌السلام تا حضرت قائم علیه‌السلام» برای مدل راهبری تغییرات فرهنگی استخراج نموده است.

واژگان کلیدی

افکار عمومی، حسین ابن علی علیه‌السلام ، قیام عاشورا، مدیریت تصویر، تغییر فرهنگی.

۱. استادیار دانشکده معارف اسلامی و فرهنگ و ارتباطات دانشگاه امام صادق علیه‌السلام sm.emami@isu.ac.ir
۲. دانشجوی کارشناسی ارشد رشته معارف اسلامی و فرهنگ و ارتباطات دانشگاه امام صادق علیه‌السلام
prowshanaei@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۰۹

۱- مقدمه و طرح مسئله

افکار عمومی اگرچه پدیده‌ای است که در قرن بیستم و در عصر تولد رسانه‌ها و شکوفایی ارتباطات و اطلاعات به اوج خود رسیده است، اما به گواهی تاریخ، زندگی اجتماعی بشر، همواره و در زمان و مکان به عنوان برآیند ارتباطات انسانی با شناخت‌ها، اندیشه‌ها، نگرش‌ها(به عنوان تعریف افکار عمومی) و رفتارهای گوناگون تا سطح مهم‌ترین عامل مؤثر در پیش‌برد رویدادها و حوادث اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی شناخته‌شده است(صفوی، ۱۳۵۱: ۶). با توجه به مقدمه فوق، می‌توان از دو منظر به افکار عمومی نگریست. به عبارت دیگر در مباحث هدایت و راهبری، گاهی از نقش افکار عمومی در شکل‌گیری و صورت‌بندی خواست عمومی مردم از نهاد سیاست‌گذار سخن به میان آمده است. قائلین به سیاست فرهنگی، مهمترین کارکرد مورد انتظار از سیاست فرهنگی را ایجاد نوعی اتفاق نظر و سازگاری فرهنگی در جامعه از طریق خلق ارزشها و باورهای مشترک و مورد پذیرش مردم می‌دانند. آن‌ها سیاست فرهنگی را به معنای خواست تقاضای عمومی مردم در ساحت گفتمان های اجتماعی و نظام اجتماعی می‌دانند

اساساً راهبری تغییرات فرهنگی، ماهیت هر سطحی از هدایت و راهبری و هدایت فرهنگی است که بیش از هر چیز با تحول قلوب و تکامل افکار و نگرش های مخاطبان محقق می‌شود. در سیره معصومانه و قرآن‌بنیاد امامان، اصیل‌ترین و عمیق‌ترین وجه این امر عرفی را می‌توان بازیابی نمود.

ظرف تاریخی دویست و پنجاه ساله زندگی اهل بیت علیهم‌السلام و مبارزات آن‌ها در احیای فکر اسلام ناب و مبارزه نرم با طاغوت‌های زمان، می‌تواند ظرفیت مناسبی برای استخراج شیوه‌ها و رویه‌ها و نهایتاً الگوی جامع هدایت و راهبری آن بزرگوران در زمینه تغییرات فرهنگی به وسیله روشنگری و هدایت افکار عمومی زمان خودشان باشد. البته مطالعه مقاطعی از این سیره به عنوان موردپژوهی قاعدتاً امکان فحص بیشتری را به پژوهش‌گر می‌دهد. در این میان، حادثه عاشورا و قیام حضرت اباعبدالله الحسین علیه‌السلام از حیث هدایت افکار عمومی پیرامون قیام عاشورا و تصویر آن در جامعه برای تدبیر تغییرات فرهنگی جامعه، به وسیله نقل مقتل آن بزرگوار و توصیه به زیارت ایشان و مضامین موجود در زیارت‌نامه‌ها و مضامین دیگر در روایات که به ویژه توسط امام صادق علیهم‌السلام ناظر به شرایط آن روزِ جامعه بیان شده و تأثیرات آن ابعادی فراتاریخی و فراجغرافیایی

پیدا کرده است، می‌تواند به عنوان یک مسئله مطلوب مورد مطالعه قرار گیرد و دلالت‌های آن از حیث درک فرایند تغییر فرهنگی رخ داده توسط امام صادقعلیه‌السلام تبیین گردد.

مسئله‌ای که در این پژوهش به دنبال پاسخ آن هستیم این است که الگوی[1] ترسیم و تصویر حقیقت عاشورا در افکار عمومی شیعیان توسط امام صادقعلیه‌السلام چگونه بوده است؟

وجه پرداختن به امام جعفربن محمدعلیه‌السلام در مدیریت فوق، این است که حضرت در زمان خودشان با توجه به موقعیت ویژه‌ای که شیعیان اهل بیتعلیهم‌السلام داشتند و به لحاظ شرایط سیاسی‌ای که به وجود آمده بود(قیام‌های علیه بنی‌امیه و شروع حاکمیت بنی‌عباس)، نقش بسیار برجسته‌ای در هدایت و راهبری و تدبیر فضای فرهنگی جامعه، حول مسئله عاشورا داشتند. اگر نگاهی به تعداد احادیثی که از ایشان به صورت غیر معنعن پیرامون قیام اباعبدالله علیه‌السلام و زیارت ایشان نقل شده است بیاندازیم متوجه خواهیم شد که تعداد این احادیث نسبت به احادیث منقول از سایر حضرات معصومین پیرامون موضوع فوق به مراتب بیشتر است و این خود نشانه نقش ویژه امام صادقعلیه‌السلام در تکمیل پروژه قیام اباعبدالله علیه‌السلام است.

انگیزه و چشم انداز اصلی نگارش این پژوهش آن است که فرایند تدبیر تغییرات فرهنگی به وسیله هدایت و راهبری افکار عمومی از منظر اسلامی را بیابد. درک فرایند تغییرات فرهنگی به وسیله امام صادقعلیه‌السلام به ما کمک خواهد کرد تا با بینشی عمیق و برخوردار از مبانی نظری اسلامی بتوانیم به مسئله هدایت جامعه به سمت اهداف انقلاب اسلامی توسط دستگاه‌های تبلیغاتی در سطوح مدیریتی جمهوری اسلامی با عمق بیشتری نظر بیافکنیم و برای آن راهکاری اسلامی طراحی نماییم.

در پژوهش حاضر ظرف زندگی دویست و پنجاه ساله اهل بیتعلیهم‌السلام را عرصه‌ای برای مبارزه حاد سیاسی در راستای تحقق حکومت علوی می‌دانیم. در واقع اهل بیت در تمامی شئون زندگی‌شان به دنبال یک و تنها یک هدف بوده‌اند و آن هم هدفی سیاسی. «آن هدف سیاسی عبارت است از تشکیل حکومت اسلامی و یا حکومت علوی»

1. pattern

۲- پیشینه تحقیق

شاید بتوان اصلی‌ترین پژوهش صورت گرفته در زمینه موضوع پژوهش حاضر را پایان نامه کارشناسی ارشد با عنوان «راهبردهای مدیریت تصویر واقعه کربلا بر مبنای سیره امام سجادعلیه‌السلام و حضرت زینبسلام‌الله‌علیها » دانست. سید علی اکبر نگهبان در این پژوهش تلاش کرده است در راستای گسترش کمی و کیفی فرهنگ انقلاب اسلامی به بررسی الگوی مدیریت تصویر قیام عاشورا توسط حضرت زینب و حضرت سجاد برای دست‌یابی به الگوی مدیریت تصویر دفاع مقدس بپردازد. او در این پژوهش به دنبال پاسخ به این سؤال است که الگوی مناسب تصویرسازی و مدیریت تصویر چیست؟

همچنین از پژوهش‌های مرتبط می‌توان پژوهش علیرضا تفرشی و منا زینلی طرقی با عنوان تحلیل سلوک امام سجادعلیه‌السلام در مدیریت فرهنگی بعد از عاشورا را نام برد. این پژوهش با بررسی زندگی امام سجادعلیه‌السلام ، دلالت‌هایی برای راهکارهای برون رفت جامعه در زمان حکومت بنی امیه استخراج کرده و نهایتاً با استخراج الگوی «فرهنگ و شخصیت» توانسته است به خوبی سلوک اجتماعی امام سجادعلیه‌السلام را در جامعه پس از حادثه عاشورا تبیین کند.

از دیگر پژوهش‌های مرتبط می‌توان به تلاش اکبر ثبوت در پژوهش «جایگاه افکار عمومی در حکومت اسلامی» و همچنین «مدیریت افکار عمومی در حکومت علوی با تکیه بر نامه امیرالمؤمنین علیه‌السلام به مالک اشتر» اثر فاطمه اسدیان اشاره نمود که چون از حیث موضوعی قرابت چندانی به حادثه عاشورا و مدیریت تصویر آن ندارد، به ذکر اشاره‌ای به عناوین دو پژوهش فوق بسنده می‌شود.

۳- ادبیات نظری و تعریف مفاهیم کلیدی مرتبط

به دلیل آنکه در پژوهش حاضر تلاش اصلی بر استخراج الگوی مدیریت تغییرات فرهنگی به وسیله مدیریت تصویر، از بطن مضامین روایات امام صادقعلیه‌السلام است لذا در این بخش بدون پرداختن به ادبیات نظری متعارف در زمینه مدیریت تصویر و ارتباطات سیاسی به تعریف مفهوم کلیدی افکار عمومی و تغییر فرهنگی و مدیریت تصویر تکیه می‌کنیم و تلاش خواهیم کرد در ضمن روایات با تکیه به تعریف فوق دلالت‌هایی که به دنبال آن هستیم را استخراج کنیم.

تغییر فرهنگی عبارت است از تغییر ارزش‌ها و عقاید پردازش شده در ذهن انسان‌ها در مقیاسی که بر جامعه به عنوان یک کلیت تأثیر بگذارد(مانوئل کاستلز، ۱۳۹۶: ۴۵۳-۴۵۴).

مدیریت تصویر، فرآیندی است میان رشته‌ای که ذیل مفهومی کلی‌تر به نام مدیریت تصویرپردازی[1] تعریف می‌شود. مفهوم مدیریت تصویرپردازی، ابتدا توسط گافمن در کنفرانسی با نام «نمود خود در زندگی روزمره»[2] به کار گرفته شد.[3] هنگامی که فرد در جمعی حاضر می‌شود معمولاً دلایلی وجود دارد تا بسته به شرایط، شخص تلاش کند تا رفتارهای خود را تغییر داده و تأثیر مطلوب خود را در ذهن دیگران ایجاد کند. در واقع مدیریت برداشت، تلاشی است برای ایجاد معنی، هدایت تعاملات اجتماعی و کمک به پیش‌بینی انتظارات دیگران از ما(کوتو، ۲۰۱۰: ۵۹).

همچنین در تعریفی دیگر، مدیریت تصویرپردازی، کنترل بر قضاوت و رفتار دیگران به منظور دستیابی به تمایلات هدفمندی است که از طریق تأثیر و نفوذ، روی برداشت مخاطبان –از موقعیتی که با آن درگیر هستند- انجام می‌شود(هال، ۲۰۰۹: ۷۳).

اما تعریفی که ما در این پژوهش برای مدیریت تصویرپردازی استفاده خواهیم کرد مدیریت تصاویر ایجاد شده در ذهن مخاطب برای شکل‌گیری کامل‌ترین و صحیح‌ترین «روایت» در عرصه جنگ روایت رقبای سیاسی است. در واقع مدیریت تصویر، ایجاد وفاق در میان شناخت‌ها و نگرش‌ها و عقاید افراد جامعه حول روایتی مشخص از یک واقعه، رویداد، شخص، شیء و یا مسئله‌ای خاص است.

٤- روش‌شناسی

در این پژوهش بیش از هرچیز استخراج مؤلفه‌های الگوی مدیریت تصویر و ربط و نسبت بین این مؤلفه‌ها، مد نظر است، لذا به نظر می‌رسد باید از روش‌های کیفی استفاده کرد. علاوه بر این، با توجه به آنکه مطلوب در این مسئله تحقیق، استخراج الگوی تصویرپردازی قیام عاشورا توسط امام صادق[علیه‌السلام] است، لذا روش تحلیل مضمون مطلوب‌ترین روش برای استخراج پاسخ‌های مسئله

---

۱. مدیریت تصویر پردازی یا impression managament در منابع دیگر به مدیریت برداشت ترجمه شده است اما از آنجایی که ترجمه موجود دارای جنبه‌هایی از نارسایی است لذا در این مقاله از آن با نام مدیریت تصویرپردازی یادکرده‌ایم.

2. The Presentation of Self in Everyday Life

۳. برای آگاهی بیشتر ر.ک: Goffm an, 1990 .

تحقیق خواهد بود؛ زیرا از طرفی به دنبال رسیدن به اشباع نظری، جهت دستیابی به نظریه‌ای خاص نیستیم (داده بنیاد) و از طرفی دیگر به دنبال آن نیستیم که با استفاده از زبان و تحلیل انواع داده‌ها به فهم ساختارهای اجتماعی برسیم (تحلیل گفتمان)(بارون، کلارک، ۲۰۰۶: ۲۶). بلکه به دنبال فهم شبکه‌ایِ داده‌ای خاص، جهت تبیین مفهومی خاص هستیم.

با توجه به نکات فوق لازم است پیرامون مراحل تحقیق از استخراج مضامین تا رسیدن به مدل نهایی استنباط شده توضیحاتی داده شود تا تحقیق حاضر از گزند اشکالات روشی و چگونگی دستیابی به نتیجه نهایی مصون باشد. روش تحلیل مضمون دارای سه مرحله است: نگارش ماتریس مضامین، شناخت مضامین و ترسیم شبکه مضامین که در ذیل همگام با گام‌های برداشته شده در پژوهش حاضر به آن‌ها اشاره می‌شود.

۵- بررسی مضامین مرتبط با قیام عاشورا در روایات رسیده از امام صادق[علیه‌السلام]

۵-۱- فیش برداری

برای یافتن شبکه مضامین در روایات وارده از امام صادق[علیه‌السلام] درباره قیام عاشورا، در ابتدا تمامی روایات وارد شده از ایشان از کتاب کامل الزیارات استخراج گردید. علت انتخاب کتاب کامل الزیارات این بوده که این کتاب گران‌سنگ در بین متخصصین به عنوان یکی از کامل‌ترین و معتبرترین کتاب‌های حدیثی شیعه که حاوی روایات حضرت امام صادق[علیه‌السلام] در مسئله پژوهش است، شناخته می‌شود. بعد از استخراج روایات، در مرحله بعدی با تشکیل جدول مضامین به استخراج مضامین پرداخته شد.

۵-۲- استخراج مضامین پایه‌ای

در گام نخست، تمامی بیانات و پیام‌های ایشان مطالعه و فیش‌های مرتبط استخراج گردید. در گام بعد، مضامین پایه‌ای هر کدام از فیش‌ها استخراج شد. مضمون پایه‌ای، مبین نکته مهمی در متن است و با ترکیب آن‌ها مضمون سازمان دهنده ایجاد می‌شود(شیخ زاده و همکاران، ۱۳۸۹: ۳۰). در واقع، این مضامین، مضامینی هستند که با کمک آن‌ها می‌توان به مفهوم و درک اولیه‌ای از نقل قول‌ها و متن اصلی رسید. به دلیل حجم و گستردگی فراوان این مضامین در تحقیق، آنچه

در ادامه خواهد آمد بخشی از مضامین پایه به عنوان نمونه برای درک مسأله است.

ردیف	نقل قول	مضمون پایه
۱	شخصي از امام صادق علیه‌السلام راجع به غسل زيارت حضرت اباعبدالله علیه‌السلام پرسيد و بعد عرضه داشت: وقتي نماز مي‌گذارم آيا قبر آن حضرت را قبله قرار بدهم؟ حضرت فرمودند: از قبر دور شو و در ناحيه ديگر نماز بخوان. عرض كرد: از گل قبر بردارم و به عنوان بركت نگه دارم؟ حضرت فرمودند: بلي يا فرمودند: اشكالي ندارد. (ابن قولويه، ۱۳۹۵: ۲۴۶)	تبرک و برکت تربت امام حسین علیه‌السلام ، انجام غسل زیارت امام حسین علیه‌السلام
۲	فرمود: محلّ قبر حسين علیه‌السلام از زمان دفنش معبری از معابر بهشت باشد.(ابن قولويه، ۱۳۹۵: ۲۷۱)	حرم امام حسین علیه‌السلام به مثابه قطعه ای از بهشت، باغی مرتفع از باغ‌های مرتفع بهشت
۳	محضر امام عرض كردم: فدايت شوم كمترين ثواب و اجري كه براي زائر قبر حضرت امام حسين علیه‌السلام مي‌باشد چيست؟ حضرت فرمودند: اي عبد الله! كمترين پاداشي كه براي او است اينكه: خداوند متعال خود و اهلش را حفظ كرده تا به خويشانش باز گردد و وقتي روز قيامت شد خداوند متعال حافظ او خواهد بود. (ابن قولويه، ۱۳۹۵: ۱۳۳)	حفظ زائر تا هنگام بازگشت به خانه به عنوان پایین‌ترین اثر زیارت، محافظت از زائر در روز قیامت

پس از آنکه مضامین پایه‌ای از نقل قول‌ها استخراج گشت گام بعدی، تبدیل و دسته‌بندی مضامین پایه‌ای به مضامین سازمان‌دهنده است. مضامین سازمان‌دهنده، مضامین واسط میان مضامین پایه و گسترده و همچنین پایه اصلی شبکه مضامین است(شیخ زاده و همکاران، ۱۳۸۹: ۳۲). در واقع از آنجایی که هر کدام از مضامین پایه‌ای دارای مضامین اصلی متبادر شده از نقل قول‌ها به ذهن بوده است، در مرحله بعد محدودتر گشته که به آن‌ها مضامین سازمان‌دهنده می‌گویند. از سویی دیگر، با کنار هم قرار گرفتن مضامین اصلی مضامین سازمان‌دهنده نیز مضامین فراگیر حاصل شده که انتزاع کلی مضامین گذشته را در بردارد. در واقع پس از تحلیل مضامین پایه‌ای به «مضامین سازماندهی‌تر» شده می‌رسیم و در گام بعد نیز با استفاده از مضامین سازمان‌دهنده به مضامین انتزاعی‌تر، اصلی‌تر و مرکزی‌تری دست پیدا می‌کنیم که در برگیرنده تمامی مضامین گذشته هستند. در ادامه، قسمتی از مضامین پایه‌ای و سازمان‌دهنده به عنوان نمونه که ذیل سه مضمون فراگیر اخذ شده، آمده است.

ردیف	مضامین پایه ای	مضامین سازمان دهنده	مضامین فراگیر
۱	پرهیز از شوخی و مزاح قبل از زیارت اباعبدالله علیه‌السلام	تدارک عبادی و تأدب به آداب زیارت	بازسازی شخصیت امام حسین علیه‌السلام در جامعه
۲	به دست آوردن وقار قبل از زیارت با ذکر تکبیر		
۸	طهارت ذاتی اباعبدالله علیه‌السلام و مقرب‌ترین مقرب بودن ایشان	امامت و حقانیت امام حسین علیه‌السلام	
۹	حجت بودن امام حسین علیه‌السلام		
۱۲	زیارت اباعبدالله علیه‌السلام با غم و حزن به خاطر به شهادت رسیدن ایشان در غم و حزن و گرسنگی و تشنگی	مظلومیت امام حسین علیه‌السلام	
۱۵	کشته شدن امام حسین علیه‌السلام در عصر، در گودالی تنها و غریب		
۱۶	آرزوی همراهی و سعادتمندی شهدای کربلا توسط زائر	الگو سازی و توصیف یاران حقیقی	
۱۹	وفاداری و تسلیم حضرت عباس علیه‌السلام در مقابل امام حسین علیه‌السلام		

٦- مؤلفه‌های بنیادین مدیریت تصویر قیام عاشورا در سیره فرهنگی و ارتباطاتی امام صادق علیه‌السلام

پس از بررسی و تحلیل مضامین مستخرج از روایات به پنج مضون فراگیر دست یافتیم که در ادامه هرکدام از این پنج مضمون فراگیر به همراه مضامین سازمان‌دهنده ذیل آنها توضیح داده می‌شود.

٦-١- بازسازی شخصیت امام حسین علیه‌السلام در جامعه

اولین مضمون فراگیری که به شرح و تبیین آن پرداخته خواهد شد، بازسازی شخصیت امام حسین علیه‌السلام در جامعه است. بخشی از روایاتی که در این پژوهش گردآوری و سپس مورد تحلیل قرار گرفته است، روایاتی هستند که حضرت با بیان آنها به دنبال توصیف و تبیین شخصیت امام حسین علیه‌السلام هستند. این روایات را می‌توان در چهار دسته بیان کرد:

٦-١-١- مظلومیت امام حسین علیه‌السلام

امام ششم علیه‌السلام بارها با اشاره به ابعاد حادثه عاشورا و قیام حضرت و تأثیراتی که از آن حادثه به وجود آمده به بازگویی ابعاد مظلومیت ایشان و ظلمی که توسط دشمن به ایشان رفته است پرداختند.[١]

بخش اصلی روایات در این قسمت بیان کننده حوادثی هستند که در کربلا قبل از حادثه و بعد از حادثه اتفاق افتادند. تنهایی و غربت اباعبدلله علیه‌السلام در گودی قتلگاه، کشته شدن اباعبدلله علیه‌السلام در حال گرسنگی و تشنگی و دور از جدشان، شهادت حضرت در تشنگی و سیرابی وحوش، شهادت در حزن و اندوه، آتش گرفتن اباعبدلله علیه‌السلام از شهادت علی اکبر علیه‌السلام و پاشیدن خون علی اصغر علیه‌السلام به آسمان توسط اباعبدلله علیه‌السلام اشاراتی هستند که حضرت پیرامون حادثه کربلا بیان کرده‌اند.[٢] امام صادق علیه‌السلام در پاره دیگر از روایات به معرفی اباعبدلله علیه‌السلام به وسیله مظلومیتشان می‌پردازند و حضرت را خون خدا و کشته خداوند معرفی می‌کنند(ابن قولویه، ١٣٩٥: ١٩٧). مقارنت این اشارات با گریه امام و یا توصیه ایشان به اصحابشان برای گریه بر این مصائب، همگی نشان‌دهنده این است که این مصائب نشان از مظلومیت اباعبدلله علیه‌السلام دارد.

٦-١-٢- امامت و حقانیت امام حسین علیه‌السلام

امام صادق علیه‌السلام به وسیله بیان حق ذاتی اباعبدلله علیه‌السلام و ولایت حضرت، حقانیت امام حسین علیه‌السلام را ترویج می‌کردند. این انگاره‌ها حاوی سطوحی از معانی و ادراکات نسبت به شخصیت اباعبدلله علیه‌السلام بودند که در ادامه به بررسی و تبیین این سطوح خواهیم پرداخت.

سطح اول، توصیفاتی‌اند که بیان کننده مجاهدات و نُصح‌خواهی‌های اباعبدلله علیه‌السلام در حیات مبارکشان است. مثلاً در جایی اباعبدلله علیه‌السلام به پاک‌ترین پاکان توصیف شده‌اند و این توصیف در مقابل وصفی است که از دشمنان حضرت وارد شده که امام صادق علیه‌السلام اینگونه توصیفشان کرده‌اند: کسانی که دنیا مغرورشان کرد و بهره واقعی خود را به فرومایه‌ترین و پست‌ترین چیز

١. برای ارائه بهتر روایات این بخش با توجه به حجم مضامین سعی شده است که ضمن دسته بندی روایات به شرح آنها بپردازیم.
٢. به عنوان نمونه ر.ک: ابن قولویه، ١٣٩٥: ٣٢٤.

فروختند و بر علیه او به کمک هم برخاستند[۱](ابن قولویه، ۱۳۹۵: ۲۱۶). در واقع اباعبدالله علیه‌السلام را از هرگونه آلودگی‌های دنیوی که دشمنانشان داشتند پاک و در مقابل دشمنان حضرت را کسانی می‌دانیم که آلوده زندگی دنیوی و فروشنده آخرت به هزینه‌ای اندک هستند.

سطح دیگر توصیفات امام صادق علیه‌السلام نسبت به امام حسین علیه‌السلام مربوط به مسئله ولایت و امامت اباعبدالله علیه‌السلام است. هدایت مردم توسط امام و پیاده کردن دین بر روی زمین و وظیفه تبعیت مردم نسبت به امام مسئله‌ای بود که توسط امام صادق علیه‌السلام بارها نسبت به امام حسین علیه‌السلام و به تبع آن نسبت به بقیه اهل بیت علیهم‌السلام تا خودشان، تکرار شده است. ایشان با تعابیری همچون حجت بودن امام حسین علیه‌السلام ، هدایت کننده به سوی رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله، راهنمای عالم، راهنما بودن امام حسین علیه‌السلام از طرف خدا و... به توصیف مقامات ولایت و سرپرستی ایشان پرداخته‌اند.[۲]

طیف دیگر روایات که به بازتولید مقامات تکوینی در وصف شخصیت اباعبدالله علیه‌السلام می‌انجامد روایاتی هستند که به آثار و برکات مقامات امام حسین علیه‌السلام در جامعه و در نسبت به آحاد جامعه اشاره دارند. از جمله اینکه امام را دارای مقام شفاعت بدانیم و از او برای رهایی از جهنم طلب شفاعت کنیم و تمنی این را داشته باشیم که در بهشت همراه حضرت باشیم و یا از ایشان طلب رفع حوائج را داریم.[۳]

٦-١-٣- تدارک عبادی و تأدب به آداب زیارت

در زیارت‌نامه‌های به دست رسیده از امام صادق علیه‌السلام درباره اباعبدالله علیه‌السلام ، مکرراً آدابی ذکر شده است که حضرت به انجام آن‌ها توسط زائر اصرار ورزیده‌اند. علاوه بر آثاری که آداب فوق در تعمیق ارتباط معنوی و فردی با امام دارد به نظر می‌رسد در حوزه مدیریت تصویر، نگرش سازی و بالتبع در راهبری تغییرات اجتماعی قابل تفسیر باشد.

آداب موجود در زیارت از سه سنخ هستند؛ یا از زائر خواسته شده است در قالب دعا در حین، قبل و بعد از خواندن زیارت آداب را به جا بیاورد و یا آنکه امام به زائر گفته است ذکر خاصی را در موقعیتی خاص بگوید و یا آنکه به زائر گفته شده است که عمل خاصی را بجا بیاورد.

---

۱. قَدْ تَوازَرَ عَلَیْه مَنْ غَرَّتْهُ الدُّنْیا وَباعَ حَظَّهُ بالاْرْذَل الاْدْنی(ابن قولویه، ۱۳۹۵، ۱۵۰)
۲. به عنوان نمونه ر.ک ابن قولویه، ۱۳۹۵: ۲۵٦.
۳. به عنوان نمونه ر.ک: ابن قولویه، ۱۳۹۵: ۳۱٦.

در حوزه دعا، مضامین عمدتاً حول حمد و ثنای خداوند و طلب غفران به واسطه حضور در حرم مطهر امام حسینعلیه‌السلام و همچنین شکر خداوند به خاطر توفیق پیدا کردن برای تشرف به محضر امام بوده است. نکته قابل توجه این است که حضرت به فلسفه ذکر هم اشاره کرده‌اند؛ مثلاً فرموده‌اند: به وسیله ذکر تکبیر و تحمید و تهلیل و... آرامش و متانت کسب کن، جهت آماده شدن برای تشرف به محضر امام. یا در حوزه عمل گفته شده است در آب فرات غسل بجا بیاورید و یا آنکه به صورت طیب و طاهر مشرف شوید چرا که به زیارت طیب و طاهرترین فرد می‌روید(کامل الزیارات , ج ۱ , ص ۲۲۲). به نظر می‌رسد آداب زیارت نیز دارای کاربستی در حوزه مدیریت تصویر اباعبدالله علیه‌السلام و بازسازی شخصیت ایشان در جامعه است: تجلی قداست امام حسین علیه‌السلام.

۶-۲- تغییر نگرش عمومی نسبت به زیارت و اجتماع بر مدار سید الشهدا علیه‌السلام

شاید بتوان گفت یکی از گران‌بهاترین یادگارهای امام صادقعلیه‌السلام برای شیعیانشان، میراث ارزشمند زیارت اباعبدللهعلیه‌السلام است. فرهنگ زیارت اباعبدللهعلیه‌السلام و اساساً نهاد زیارت(آنچنان که گفته خواهد شد) در زمان امام صادقعلیه‌السلام پایه ریزی شده و قوام پیدا کرده است.

روایاتی که در این موضوع نقل شده‌اند در چهار دسته قابل ارائه هستند:

۶-۲-۱- جایگاه زیارت

حضرت هر زمان که میخواستند شخصی را به زیارت اباعبدللهعلیه‌السلام ترغیب کنند، پاره‌ای از آثار این عمل عظیم و جایگاهش را به مردم گوشزد می‌کردند که در ادامه به آن‌ها اشاره خواهد شد.

در برخی از روایات امام با مقایسه بین ثواب حج با ثواب زیارت امام حسینعلیه‌السلام به اهمیت عمل زیارت پرداختند. به برخی بیست حج و بیست عمره و جهاد در رکاب رسول اللهصلی‌الله‌علیه‌وآله، به برخی معادل یک حج و یک عمره، به برخی ثواب حج بعد از حج و عمره بعد از عمره و به برخی ثواب یک حج در صورت عدم توانایی مالی برای رفتن به حج به عنوان ثواب وعده می‌دادند. در روایتی مسعدهٔ بن صدقه از حضرت پیرامون ثواب زیارت اباعبدللهعلیه‌السلام سؤال پرسید است. طبیعتاً وقتی مسعده که از راویان خاص حضرت و از اصحاب اجماع دانسته نشده است،[۱] از

---

۱. در رجال نجاشی ،صفحه ٤١٥ در مورد او آمده است: «١١٠٨ - مسعدة بن صدقة العبدی یکنی أبا محمد. قاله ابن فضال و قیل یکنی أبا بشر. روی عن أبی عبد الله و أبی الحسن علیهما السلام. له کتب منها: کتاب خطب أمیر المؤمنین علیه السلام. أخبرنا ابن شاذان قال: حدثنا أحمد بن محمد بن یحیی عن عبد الله بن جعفر قال: حدثنا هارون بن مسلم عنه».

ایشان سؤالی را می‌پرسد جواب ایشان به وی در نسبت با جوابی که حضرت به اصحاب خاصشان می‌فرمایند متفاوت است. اما حضرت به او می‌گویند: ثواب یک حجّی که با رسول خدا بجا آورند می‌باشد. مسعده می‌گوید: محضرش عرضه داشتم: فدایت شوم، ثواب یک حجّ با رسول خدا؟!! حضرت فرمودند: بلی بلکه ثواب دو حجّ. راوی می‌گوید: عرض کردم: فدایت شوم، ثواب دو حجّ؟ امام فرمودند: بلی بلکه ثواب سه حجّ و پیوسته تعداد حجّ‌ها را حضرت اضافه می‌کردند تا به ده حجّ رسیدند. عرض کردم: فدایت شوم، ثواب ده حجّ با رسول خدا!! امام فرمودند: بلی بلکه ثواب بیست حجّ. عرض کردم: فدایت شوم، ثواب بیست حجّ؟! پس پیوسته عدد حجّ‌ها را بالا می‌بردند تا به پنجاه تا رسید و دیگر سکوت اختیار فرمودند.

همچنین حضرت در روایاتی دیگر زیارت را رافع حزن و اندوه معرفی کرده‌اند(ابن قولویه، ۱۳۹۵: ۱۰۹).

٦-۲-۲- نهادینه سازی زیارت در تقویم عبادی و فرهنگ عمومی

بخشی از روایات حاکی از توصیه امام صادق علیه‌السلام به زیارت امام حسین علیه‌السلام در روزها و ایامی خاص است. به طور کلی ایشان به زیارت اباعبدالله علیه‌السلام در روزهای عید و همچنین شبها و روزهای جمعه در طول سال، اهمیت بسیار زیادی می‌دادند. علاوه بر این، ایام خاصی از جمله ماه مبارک رمضان، روز عرفه و روز نیمه شعبان و عید فطر و روز عاشورا و ... مورد تأکید ویژه حضرت قرار گرفته است. امام صادق علیه‌السلام علاوه بر دستورات و ترغیبات عمومی نسبت به زیارت اباعبدالله علیه‌السلام میخواستند به مردم یاد بدهند که در تقویم زندگی‌شان یاد بگیرند در یک زمان‌های خاص خودشان را به حرم امام حسین علیه‌السلام برسانند. این کار علاوه بر اینکه مردم را حول اباعبدالله علیه‌السلام در زمان‌های خاص جمع می‌کرد، باعث هویت بخشی مبتنی بر زیست اجتماعی به شیعیان می‌شد و آنها را از دیگران متمایز می‌کرد.

٦-۲-۳- قداست حائر حسینی

محور دیگر مدیریت تصویر امام صادق علیه‌السلام برای جذب مردم به سوی زیارت اباعبدالله علیه‌السلام توصیف حائر حسینی است. تصویر حالات و قداست حائر حسینی یک سیاست مهم در عرصه مدیریت تصویرپردازی و فرهنگ‌سازی رفتار زیارت در جامعه در راستای بازسازی شخصیت

اباعبدالله[علیه‌السلام] و قیام ایشان است. پس همچنان که خداوند متعال در قرآن کریم به تصویرگری بهشت و جهنم می‌پردازد و در مقابل این تصویرگری، «شوق» مخاطبان خود را برای بهشت برمی‌انگیزاند، همین راهبرد درباره تغییر نگرش عمومی نسبت به زیارت امام حسین[علیه‌السلام] نیز وجود دارد.

امام صادق[علیه‌السلام] در روایات متعددی حرم امام حسین[علیه‌السلام] را توصیف کرده‌اند. در روایاتی حائر حسینی را به «قطعه‌ای از بهشت» و یا مضامینی شبیه به همین، توصیف کرده‌اند.[1] همچنین حضرت، به توصیف جزئیات رفت و آمد و یا استقرار ملائکه در حرم امام حسین[علیه‌السلام] پرداخته‌اند. ابان بن تغلب از امام صادق[علیه‌السلام] نقل کرده است که چهار هزار ملک برای یاری اباعبدالله[علیه‌السلام] به سرزمین کربلا هبوط کردند، اما امام حسین[علیه‌السلام] اذن قتال به آن‌ها ندادند؛ سپس به نزد خداوند برای اذن گرفتن رفتند و برگشتند و هنگامی که رسیدند اباعبدالله[علیه‌السلام] به شهادت رسیده بودند. از آن پس چهار هزار ملک در نزد قبر مطهر اباعبدالله[علیه‌السلام] به صورت ژولیده و خاک آلود مانده‌اند تا روز قیامت. نام رئیس آنها ملکی به نام منصور است و هرگاه فردی به زیارت می‌آید به استقبالش می‌رود و هنگام وداع مشایعتش می‌کنند و هرگاه مریض شود به عیادتش می‌روند و هنگام مرگ بر جنازه‌اش نماز می‌خوانند و برایش طلب استغفار می‌کنند و این ملائکه تا قیام حضرت حجت منتظر هستند(ابن قولویه، ۱۳۹۵-ب: ۱۹۲).

٦-٢-٤- امر به زیارت به مثابه یک تکلیف سازمانی

زمانی که امام صادق[علیه‌السلام] توصیه به زیارت می‌کرده‌اند طبیعتاً توصیه فوق جنبه ارشادی داشته است و کسی که به توصیه فوق عمل نمی‌کرده از فیضی عظیم محروم می‌شده است. اما درباره زیارت امام حسین[علیه‌السلام] داستان به شکل دیگری بوده است. حضرت علاوه بر توصیه‌های ارشادی، در برخی از اوقات امر به زیارت می‌کردند و تارک زیارت را مستحق مجازات دانسته‌اند.

در حوزه امر به زیارت حضرت امر می‌کنند که حداقل سه سالی یک بار زائر به زیارت مشرف شود و یا آنکه بر غنی واجب است سالی دو بار به زیارت اباعبدالله[علیه‌السلام] برود و یا در جایی دیگر زیارت را برای زائر واجب دانسته‌اند. در بخش دیگر، نسبت به بخش فوق حجم روایات و مضامین

۱. برای نمونه، ر.ک: ابن قولویه، ۱۳۹۵: ۲۷۱.

بیشتر است؛ حضرت تارک زیارت را مستحق توبیخ دانسته‌اند. توبیخ‌های فوق در درجه اول، نسبت به حق اهل بیت علیهم‌السلام است. حضرت فرموده‌اند: «اگر کسی تمام عمرش را به حج برود ولی زیارت اباعبدالله علیه‌السلام را ترک کند حق الله و حق رسول الله را رعایت نکرده است» (کامل الزیارات ج ۱ ص ۱۲۲).

٦-۳. اشاعه فرهنگ عزاداری برای امام حسین علیه‌السلام در جامعه

شواهد نشان می‌دهد که حضرت به وسیله برگزاری مراسمات و توصیه‌هایی که به محبین و اصحاب دور و یا نزدیکشان داشتند، توانسته بودند فرهنگ عزاداری برای امام حسین علیه‌السلام را اشاعه دهند. اما این توصیه‌ها چگونه انجام می‌شدند و مضامین مطرح شده در این توصیه‌ها چه بودند و به طور خلاصه حضرت چگونه نظام ادراکی و نظام نگرشی را مبتنی بر ایجاد نهاد هیأت، هدایت و راهبری کردند؟ این‌ها پرسش‌هایی هستند که پاسخ آن‌ها در سه محور خلاصه می‌شود: توصیف و تصویر گریه‌کنان بر امام حسین علیه‌السلام، بازتولید مناسک عزاداری، دعوت به سوگ و بکاء.

٦-۳-۱- توصیف و تصویر گریه کنان بر امام حسین علیه‌السلام

اگر فردی بداند که امام سجاد علیه‌السلام و حضرت زهرا سلام‌الله‌علیها و همچنین از آسمان تا زمین و از عرش تا فرش همه عزادار و گریه‌کن و محزون اباعبدالله علیه‌السلام هستند طبیعتاً این ادراک برایش شکل می‌گیرد که گریه برای اباعبدالله علیه‌السلام امری مهم است و میل و رغبت پیدا می‌کند که او هم برای مصیبت‌های امام حسین علیه‌السلام اشک بریزد. به همین جهت هم بود که حضرت در مواجهه با اصحابشان از گریه و شیون گریه‌کنان و معرفی آن‌ها دریغ نمی‌کردند. راوی نقل کرده است که هرگاه حضرت در روزی یاد اباعبدالله علیه‌السلام می‌کردند(بر ایشان گریه می‌کردند) تا انتهای آن روز، تبسم بر لب داشتند(ابن قولویه، ۱۳۹۵: ۱۰۱). این روایت نشان می‌دهد که سیره رفتاری حضرت برای ذکر مصائب امام حسین علیه‌السلام برای اصحاب روشن و واضح بوده است و طبیعتاً این سیره رفتاری بر اطرافیان حضرت اثر گذار بوده است.

٦-۳-۲- بازتولید مناسک عزاداری(نوحه، حکایت، مقتل، روضه‌خوانی، مرثیه سرایی)

زمانی که فرهنگی بخواهد در جامعه اشاعه پیدا کند ناچار است که قابلیت زیست پذیری بالایی داشته باشد. مناسک عبادی، دین را از آن شأن انتزاعی و اعتقادی و بینشی به ساحت عمل

می‌رساند و رفتار فرد را در زندگی اجتماعی صورت‌بندی می‌کند. امام صادق علیه‌السلام نیز در همین راستا آن بینش عمیق نسبت به نقش فرهنگ عاشورا در زندگی مردم بر مدار بینش ولایی را به وسیله بازتولید مناسک عزاداری زیست‌پذیر کردند. ایشان وظیفه عده‌ای را مرثیه سرایی، وظیفه عده‌ای دیگر را نقل روایات مقتل و وظیفه دیگران را گریه بر امام حسین علیه‌السلام قرار دادند و در صدر همه اینها خودشان با برگزاری محافل گوناگون روضه‌خوانی به مردم یاد دادند که چگونه باید رفتار کنند و برای اولین بار در تاریخ شیعه اصطلاحاً مجلس روضه و روضه‌خوانی را در فرهنگ شیعه وارد کردند.[۱]

٦-٣-٣- دعوت به سوگ و بکاء

راهبرد دیگری که حضرت برای اشاعه فرهنگ عزاداری دنبال کردند، دعوت شیعیانشان به گریه و بکاء بر امام حسین علیه‌السلام بود. امام صادق علیه‌السلام در همین راستا در ابتدا به تبیین عظمت و قداست اشک برای امام حسین علیه‌السلام پرداختند. به عنوان مثال امام صادق علیه‌السلام فرموده‌اند: «هر کس به اندازه پهنای بال مگسی برای امام حسین علیه‌السلام گریه کند بهشت بر او واجب می‌شود»(ابن قولویه، ۱۳۹۵: ۱۰۴).

علاوه بر مضامین مطرح شده حضرت هرگاه خود به یاد قتلگاه اباعبدالله علیه‌السلام می‌افتادند اشک می‌ریختند و اصحابشان را نیز توصیه به گریه می‌کردند و هر گاه به مناسبتی با اصحابشان درباره امام حسین علیه‌السلام گفتگو می‌کردند از آن‌ها می‌پرسیدند که آیا بر امام حسین علیه‌السلام گریه می‌کنند یا نه؟ پیداست که از قبل ایشان به اصحابشان توصیه به گریه کرده بودند. حضرت حتی به اصحابشان یاد داده بودن که گریه و جزع بر هر فردی کراهت دارد مگر بر حسین بن علی علیه‌السلام که نه تنها کراهتی ندارد بلکه مأجور هم هست(ابن قولویه، ۱۳۹۵: ۱۰۰).

٦-٤- صورتبندی غیریت از طریق دشمن‌شناسی امام حسین علیه‌السلام و اهل بیت علیهم‌السلام

اهل بیت علیهم‌السلام به وسیله دو عنصر اساسی یعنی لعن(یا برائت) و یا توصیفاتی از دشمنان خود، آنان را صورت‌بندی می‌کردند. این عمل علاوه بر شناساندن ماهیت واقعی دشمنان اهل بیت علیهم‌السلام ، منجر به ایجاد تقابلی میان دو جبهه و جریان تاریخی در فضای جامعه می‌شد و

---

۱. برای نمونه ر.ک: ابن قولویه، ۱۳۹۵: ۱۰٤.

اهل بیت[علیهم السلام] هم به دنبال همین مسئله بودند. در یک سمت جبهه، جریان حق بود که وظیفه شیعیان باید به وسیله تقرب به آن‌ها رضایت الهی را کسب کند و در جبهه دیگر جریان باطل که شیعیان باید به وسیله برائت از آن‌ها به تقرب برسند.

بررسی روایات رسیده از ایشان نشان می‌دهد که حضرت به وسیله دو عنصر اساسی، عملیات فوق را با موفقیت انجام داده‌اند. دو عنصر فوق که اغلب به وسیله زیارت‌نامه‌های حضرت هم به شیعیان رسانده شده، عبارتند از: تصویر دشمنان امام حسین[علیه‌السلام] و تعمیم دشمنان امام حسین[علیه‌السلام] به دشمنان اهل بیت[علیهم‌السلام] به وسیله صفات و ویژگی‌ها.

٦-٤-١- تصویر دشمنان شخصی امام حسین[علیه‌السلام]

همانطور که گفته شد امام صادق[علیه‌السلام] به وسیله دو روش اساسی به شیعیان یاد دادند که از دشمنانشان بیزار باشند. یکی اعلام برائت و دیگر بیان ماهیت حقیقی دشمنان.

در روش اول، حضرت در جای جای زیارتنامه‌هایی که به شیعیان آموخته شده بود، دشمنان امام حسین[علیه‌السلام] را لعن کرده‌اند و به واسطه لعن، دشمنان اباعبدالله[علیه‌السلام] را توصیف نیز کرده‌اند. در همه این توصیفات دشمنان امام حسین[علیه‌السلام] را می‌توان به چهار دسته تقسیم کردند: مسببین، قاتلین، ممهلین و راضین.

مثلا حضرت در لعن راضین فرموده‌اند: «....لَعَنَ اللَّهُ مَنْ بَلَغَهُ ذَلِکَ فَرَضِیَ بِهِ أَوْ سَلَّمَ إِلَیْهِ....»(ابن قولویه، ۱۳۹۵: ۲۲۲).

در روش دوم، علاوه بر لعن دشمنان صورتبندی شده اباعبدالله[علیه‌السلام]، اخباری از فرجام کار جنایت‌کاران و حمایت‌کنندگان در قیامت آمده است. امام با توصیف فرجام کار مجرمان عاشورا در جهنم، حس تنفر و فاصله جامعه از آنها را بیشتر کرده‌اند.

٦-٤-٢- تصویر دشمنان نوعی

همانطور که گفته شد امام صادق[علیه‌السلام] به تصویرپردازی دشمنان امام حسین[علیه‌السلام] بسنده نکردند چرا که اثرات اجتماعی و فرهنگی اقدامات آن‌ها تا ابد ادامه خواهد داشت و در هر برهه، دشمنان اهل بیت[علیه‌السلام] در تداوم سلب حق اهل بیت[علیهم‌السلام] از آن‌ها جامعه اسلامی را از مسیر اصلی خود منحرف کرده و خواهند کرد. لذا روشن شدن تصویر دشمنان امام حسین[علیه‌السلام] و

ادامه دهندگان آن‌ها در فضای جامعه یک امر ضروری برای فاصله‌گذاری با آن‌ها در هر برهه تاریخی است. اینجاست که امام صادق علیه‌السلام عناصر لعن و روایت را در فضایی فراتاریخی به کار می‌برند و به شیعیانشان یاد می‌دهند که در هر زمانی نگاهشان به دشمنان اصلی باید چگونه باشد. حضرت به شیعیان آموختند که در هنگام زیارت اباعبدالله علیه‌السلام فقط بر قاتلین مور و مار خورده اباعبدالله علیه‌السلام لعنت نفرستند بلکه بر هر طاغوتی که حق اهل بیت علیهم‌السلام را سلب کرده است و یا ولایت آن‌ها را در فضای جامعه انکار می‌کند هم لعن بفرستند؛ چرا که همه عاشوراها در همین جهل مردم از حقیقتی که فهمش وابسته به تصویرگری درست از دشمنان و عواملشان در فضای جامعه است، ریشه دارد.[1]

٦-٥- یگانگی، تداوم و تکامل قیام از امام حسین علیه‌السلام تا حضرت قائم عجل‌الله‌تعالی‌فرجه

بخش دیگری از روایات دارای مضامین دیگری هستند که به نوعی می‌توان از آن‌ها به عنوان نخ تسبیح همه راهبردهای ذکر شده در عرصه مدیریت تصویر قیام عاشورا نام برد. این قسم از روایات حاوی مضامینی حول سرانجام نهضت حسینی و اتصال قیام عاشورا به قیام حضرت قائم عجل‌الله‌تعالی‌فرجه و همچنین نقش شیعیان در نهضت فوق است. در واقع اگر روایات ذکر شده تاکنون برای مدیریت تصویر قیام عاشورا و بازسازی شخصیت سیدالشهدا علیه‌السلام به عنوان امام بود، این قسمت از روایات درباره تصویر آینده قیام حسینی و نقش شیعیان در آن است. مضامین روایات حول چهار محور اساسی قابل بیان هستند. اعلام و ابلاغ نصرت، وعده الهی در تحقق اصل و هدف قیام حسینی، اتصال قیام امام حسین علیه‌السلام به قیام حضرت قائم عجل‌الله‌تعالی‌فرجه و انتقام حضرت حجت از قاتلان کربلا و دشمنان اهل بیت علیهم‌السلام چهار محور ذکر شده هستند که در ادامه به تبیین آن‌ها پرداخته می‌شود.

٦-٥-١- وعده الهی در تحقق اصل و هدف قیام امام حسین علیه‌السلام

امام صادق علیه‌السلام در روایات و زیارت‌نامه‌هایی که از ایشان برای شیعیان صادر شده است از یک اصل خدشه‌ناپذیر نام برده‌اند و بر مؤمنین فرض دانسته‌اند که به اصل فوق ایمان داشته باشند. اصل مذکور تحقق وعده الهی در حق امام حسین علیه‌السلام است(ابن قولویه، ۱۳۹۵: ۱۵۶).

---

۱. برای نمونه ر.ک ابن قولویه، ۱۳۹۵: ۱۹۴

یک برداشت از وعده فوق انتقام از خون اباعبدالله علیه‌السلام و یارانشان است. در برخی دیگر از روایات، حضرت تعابیر دیگری از وعده الهی دارند.[۱] از مجموع این روایات روشن می‌شود که خداوند وعده داده است که قیام امام حسین علیه‌السلام پایدار بماند تا زمانی که قیام ایشان پیروز شود. چنین وعده‌ای البته دو دلالت مهم دارد. اول اینکه قیام امام حسین علیه‌السلام توسط اهل بیت علیهم‌السلام تداوم خواهد داشت و دوم اینکه قطعاً قیام حضرت، توسط یکی از اولادشان و ائمه شیعه به پیروزی نهایی خواهد رسید. این دو دلالت دو محور اصلی خواهند بود که در ادامه شرح آن خواهد آمد.

٦-٥-٢- اتصال حقیقی قیام امام حسین علیه‌السلام به قیام حضرت قائم عجل‌الله تعالی فرجه

روایتی که در آخر بخش قبلی آورده شد را بار دیگر ملاحظه کنیم. «اَللَّهُمَّ لاَ تَجْعَلْهُ آخِرَ اَلْعَهْدِ مِنْ زِيَارَةِ قَبْرِ اِبْنِ نَبِيِّكَ ...كَذَلِكَ تَقُولُ عِنْدَ قُبُورِ كُلِّ اَلْأَئِمَّةِ عَلَيْهِمُ اَلسَّلاَمُ»(ابن قولویه، ۱۳۹۵: ۳۱۶). حضرت می‌فرمایند زیارت‌نامه نقل شده درباره امام حسین علیه‌السلام را در کنار قبر همه ائمه بخوانید. این دستور حضرت نشان دهنده این است که همه ائمه در راستای قیام اباعبدالله علیه‌السلام به مجاهدت می‌پردازند و میان قیام آن‌ها با یکدیگر یک پیوستگی و اتصال دائمی است و در واقع هر یک از ذوات مقدس معصومین در حال تکمیل قیام اباعبدالله علیه‌السلام هستند.[۲]

همه این عبارات دلالت بر یک اصل مهم دارد و آن هم این است که قیام اهل بیت علیهم‌السلام روزی به پیروزی خواهد رسید. اما این پیروزی نمی‌تواند مبهم باشد و به صورت دقیق به تصویر نیامده باشد چرا که فلسفه تصویرپردازی آینده، زدودن ابهام از آینده قیام است. لذا بخش اعظم روایات در زمینه نتیجه قیام امام حسین علیه‌السلام مربوط به قیام حضرت قائم عجل‌الله تعالی فرجه است. در واقع مضمون روایات، درصدد بیان این نکته است که حضرت قائم عجل‌الله تعالی فرجه است که به دستور خداوند قیام خواهد کرد و وعده الهی را در حق اباعبدالله علیه‌السلام محقق می‌گرداند.

٦-٥-٣- انتقام منجیانه امام قائم عجل‌الله تعالی فرجه از قتله کربلا و دشمنان اهل بیت علیهم‌السلام

محور دیگر از پروژه تکمیل قیام عاشورا و به ثمر رساندن قیام در جامعه توسط امام صادق علیه‌السلام، بیان تصویر آینده و انتقال خون سیدالشهداء علیه‌السلام توسط حضرت حجت است. ایشان در روایات

---

۱. برای نمونه ر.ک: ابن قولویه، ۱۳۹۵: ۲۱۶.

۲. برای مشاهده روایات بیشتری در این‌باره ر.ک: ابن قولویه، ۱۳۹۵: ۲۱۶.

متعددی امر فوق را مورد تأکید قرار داده‌اند. مثلا در روایتی آمده است: از حضرت ابی‌عبدالله(امام صادق علیه‌السلام) از تفسیر آیه شریفه: « وَ مَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنا لِوَلِيِّهِ سُلْطاناً فَلا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كانَ مَنْصُوراً ». پرسیدم، حضرت فرمودند: مقصود از «ولی» قائم آل محمّد عجل‌الله‌تعالی‌فرجه بوده که خروج نموده پس به خون خواهی حضرت سیّد الشهداء علیه‌السلام شروع به کشتن می‌نماید، بطوری که اگر اهل زمین را بکشد اسراف نکرده است(ابن قولویه، ۱۳۹۵: ۶۳).

حال با توجه به بحث‌های گفته شده سؤال اساسی که امام صادق علیه‌السلام به آن پاسخ داده‌اند این است که نقش و وظیفه شیعیان در این نهضت وسیع شیعه چیست؟ جواب این سوال در بخش بعدی داده خواهد شد.

٦-٥-٤. اعلام و ابلاغ نصرت

در همه زیارت‌نامه‌های صادر شده از امام صادق علیه‌السلام، عنصر ثابت در میان مضامین مطروحه، اعلام نصرت است. یعنی زائر با اعلام وفاداری و متابعت قلبی از عباس بن علی علیه‌السلام، به اباعبدالله علیه‌السلام اعلام آمادگی جهت نصرت می‌کند.[1]

در مضامینی دیگر زائر از خداوند درخواست هجرت به سوی اباعبدالله را می‌کند و از خداوند می‌خواهد در کنار ایشان ثابت قدم باشد و برای اعلام حکم خداوند مبنی بر خروج ولی‌عصر عجل‌الله‌تعالی‌فرجه، به وسیله امام حسین آمادگی کسب می‌کند. همچنین زائر از خداوند می‌خواهد که در زمره شیعیان قرار بگیرد و به همین صورت هم بمیرد. همه این مضامین صادر شده از امام صادق علیه‌السلام دارای یک تصویر کلی است و آن هم توسل به امام حسین علیه‌السلام برای همراهی سایر اهل بیت علیهم‌السلام تا قیام حضرت قائم عجل‌الله‌تعالی‌فرجه.

٦-٥-٥- الگوسازی و توصیف یاران حقیقی

امام صادق علیه‌السلام به توصیف مقامات خود اباعبدالله علیه‌السلام اکتفا نکرده‌اند. بلکه به توصیف یاران و اصحاب و نزدیکانشان نیز پرداخته‌اند. اگر این حرکت امام را در قالب مدیریت ادراک و مدیریت تصویرپردازی قیام عاشورا تحلیل کنیم، علاوه بر بازتولیدی که نسبت به شخصیت اباعبدالله علیه‌السلام دارد در واقع در صدد بیان وضعیت و حالتی است که باید شیعیان حضرات معصومین علیهم‌السلام نسبت

۱. برای نمونه ر.ک: ابن قولویه، ۱۳۹۵: ۲۵۶.

به آنان داشته باشند. از همین رو اگر امام صادق علیه‌السلام وفاداری و صبر در راه امام حسین علیه‌السلام را به عنوان عنصر اصلی تصویر ارائه شده از اصحاب سیدالشهدا معرفی می‌کنند همین تصویر باید نسبت به اصحاب همه اهل بیت علیهم‌السلام نیز صادق باشد و این دقیقاً یعنی رشد و تربیت نگرش آحاد شیعیان به میزان ظرفیتشان نسبت به اهل بیت علیهم‌السلام از طریق معرفی الگوی رفتاری و عقیدتی به آنها.

آنچه که اصحاب انجام داده‌اند و توسط امام صادق علیه‌السلام به تصویر کشیده شده است عبارت بوده از وفای به عهد و بیعتی که با اباعبدالله علیه‌السلام داشتند. عهد و بیعتی که وظیفه همراهی و حفاظت از حضرت را داشتند و در این راه، نهایت نصح و تلاش خود را به کار انداختند و هیچ گونه سستی و تنبلی و ترس و عقب‌گرد در مواجه با مصائب نداشتند. لذا نسبت به اعلام بیعتی هم که کرده بودند، صادق بوده‌اند. تعابیری که امام صادق علیه‌السلام در وصف اصحاب به کار برده‌اند نشان دهنده این است که ظاهراً حضرت به دنبال اشاعه فرهنگ همراهی و تبعیت از امام و به نوعی ادب حضور در رکاب ائمه بوده و نهایتاً تلاششان صورت بندی فرهنگ فوق در جامعه بوده است. [1]

۷- الگوی مدیریت تغییرات فرهنگی امام صادق علیه‌السلام به وسیله تصویر قیام عاشورا توسط آن حضرت

مسئله پژوهش حاضر دست‌یابی به الگوی مدیریت تصویر قیام عاشورا توسط امام صادق علیه‌السلام در افق مدیریت تغییرات فرهنگی بود. تا اینجا توانستیم به فهمی کلان از محورهای اقدامات حضرت، در راستای مدیریت تصویر قیام جدشان دست یابیم. آن‌چنان که در مقدمه این پژوهش ذکر شد، همه محورهای ذکر شده دارای یک غایت اساسی و بر مدار یک هدف نهایی استوار بودند: مبارزه حاد سیاسی برای تشکیل حکومت علوی.

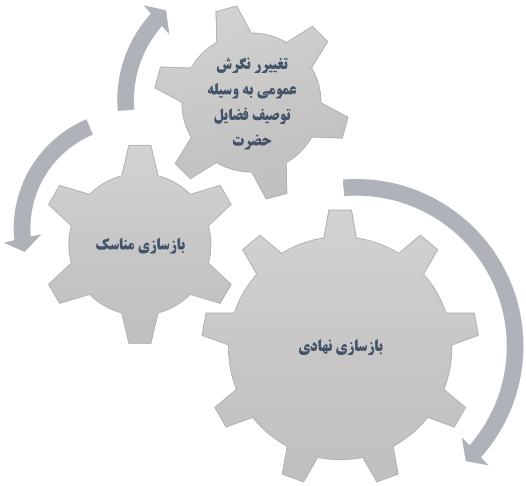
نکته حائز اهمیت این است که اگر روایات و سیره امام صادق علیه‌السلام را درباره جد غریبشان ذیل مبارزه حاد سیاسی تفسیر نکنیم بسیاری از روایات را درک نخواهیم کرد؛ به عنوان مثال امر به زیارت توسط امام صادق علیه‌السلام به امری صرفاً مناسکی و عبادی تقلیل خواهد یافت. آن‌چنان

---

۱. در این باره ر.ک: زیارت حضرت عباس،ابن قولویه، ۱۳۹۵: ۲۵۶.

که در برخی روایات دیدیم، آن حضرت از فضیلت شهادت در راه زیارت امام حسین علیه‌السلام سخن گفته‌اند. این سنخ از روایات با جایگاه صرفاً عبادی زیارت اباعبدالله علیه‌السلام سازگار نیست. چرا که در بالاترین جایگاه، زیارت امری مستحب است و حفظ جان امری واجب، طبیعی است که انسان نباید برای امر مستحب از امر واجب عدول کند. لذا در این موقعیت، زیارت حکم امری به مراتب بالاتر از حفظ جان را پیدا می‌کند و جهت سیاسی بودن آن پیدا و ظاهر می‌گردد.

آنچه از گرداوری و تحلیل مضامین روایات امام صادق علیه‌السلام به دست آمده چنین است که فرایند مدیریت تصویر، محدود به تغییر نگرش افراد جامعه از طریق روش و طرق زبانی نمی‌شود. بلکه از طرق زبانی شروع و با مناسک اجتماعی تحکیم و به وسیله نهادهای اجتماعی تعین می‌یابد. در واقع روش امام صادق علیه‌السلام برای تغییر ادراک عمومی منحصر در بازسازی شخصیت اباعبدالله علیه‌السلام از طریق بیان اخبار حادثه نبود. بلکه حضرت به وسیله بازسازی مناسک عزاداری و نهاد زیارت فرایندی سه وجهی را برای تغییر ادراک و مدیریت تصویر قیام عاشورا پی گرفتند. از طرفی حضرت با نقل روایات و احادیث پیرامون فضائل امام حسین علیه‌السلام و مصائب ایشان سعی در ایجاد تغییر نگرش عمومی کردند و از طرف دیگر نیز به وسیله مناسک زیارت‌خوانی و عزاداری برای اباعبدالله علیه‌السلام تغییر نگرش رخ داده را مستحکم کرده به ساحت عمل رساندند و نهایتاً به وسیله بازسازی نهاد زیارت، نقش‌های اجتماعی شیعیان و هویت شیعی را در نسبت با حادثه عاشورا بازتعریف کردند. نباید فراموش کرد تمام این فرایند دارای یک وجه سیاسی و مبارزاتی است و آن هم بیزاری و دوری از دشمن. در واقع زمانی این فرایند فرهنگی می‌تواند به عنوان یک عنصر مبارزاتی تعین یابد که وجه سیاسی داشته باشد. چنانچه حضرت در هر یک از سه بخش از فرایند مدیریت تصویر، به این نکته توجه داشته‌اند. در واقع اگر بخواهیم فرایند مدیریت تصویر را به صورت مدل نشان دهیم می‌توانیم از شکل زیر استفاده نماییم.



شکل(۱): فرایند مدیریت تصویر قیام عاشورا توسط امام صادق علیه‌السلام.

با توجه به فهمی که از شبکه روابط میان اجزاء مدیریت تصویر قیام عاشورا توسط امام صادق علیه‌السلام نقل شد لازم است تا بار دیگر و متناسب با فهم شبکه‌ای حاصله به تحلیل هر یک از اجزاء فرایند مدیریت تصویر بپردازیم.

۷-۱- بازسازی شخصیت امام حسین علیه‌السلام در سیمای «امام و محور» در نهضت شیعه

امام حسین علیه‌السلام به عنوان امام و محور جامعه شیعی در مقابل طاغوت زمان قیام کردند. قیام مسلحانه امام در بستر تاریخی خودشان انجام شد، اما منطق عملی امام در مواجهه با کفر و همچنین وظیفه یاران و وفاداران امام در رکاب ایشان، در طول تاریخ و در زمان همه ائمه دیگر ثابت و پایدار است. شیعه برای حفظ و توسعه قدرت خود لازم است ضمن ادراک نسبت به مقام امامت، به وظایف خود در مقابل امام زمانش آگاهی پیدا کند. این تصویری است که امام صادق علیه‌السلام در زمان خود، با بازسازی شخصیت امام حسین علیه‌السلام به دنبال آن بوده‌اند. برای رشد و آگاهی مردم نسبت به معرفت فوق، امام چند محور را در پی گرفتند:

اولاً، ادراک مردم را نسبت به مظلومیت امام حسین علیه‌السلام تقویت و اصلاح کردند.

ثانیاً، مردم را با مقام امام حسین علیه‌السلام آشنا کردند. علت آن بود که این عمل امام منجر به تعمیق معرفت مردم نسبت به امامت شیعه می‌شد.

ثالثاً، به موازات قرائت زیارت‌نامه توسط زائر، آدابی نیز به زائران تعلیم داده می‌شد که زائر موظف به حفظ آن بود.

رابعاً، افراد باید یاد می‌گرفتند نقششان در نسبت با امام چگونه است؟ با شکل‌گیری رابطه امام با امت(یاران) در واقع قدرت امام در سطح در جامعه بازسازی می‌شد.

حضرت برای تصویر پردازی شخصیت اباعبدالله علیه‌السلام در سیمای امام و محور نهضت شیعه از دو روش اساسی یعنی تصویرسازی و جعل مناسک استفاده کردند. امام در بازآفرینی نقش‌های جدید، از مناسک بهره بردند. همچنین مناسک در انگاره‌سازی، نقش مؤثری داشتند. در واقع علاوه بر مدیریت تصویر توسط حضرت، مناسک نیز در بازتولید روابط قدرت نقش اساسی ایفا کردند.

۷-۲- تأسیس نهاد زیارت برای بازسازی روابط اجتماعی

نهاد زیارت مبتنی بر یک سری از معانی مشترک و رفتارهای تکرار شونده صورت‌بندی می‌شوند که در محیط کنش متقابل نمادین، معنا پیدا می‌کند.

اول، حضرت از مکانیزم تشویق استفاده کردند. ذکر جایگاه و اثر زیارت برای مردم با هر بهانه‌ای دو کارکرد اساسی داشت. در ابتدا مردم متوجه امری با فضیلت می‌شدند که همین باعث برانگیخته شدن توجه مردم به سوی زیارت اباعبدالله علیه‌السلام می‌شد. متعاقباً زمانی که مردم از اثر زیارت در زندگی‌شان و در رفع حوائج‌شان بهره می‌بردند، نهاد زیارت و در واقع عمل زیارت به عنوان یک نیاز اساسی جامعه صورت‌بندی می‌شد.

دوم، امام صادق علیه‌السلام به صورت‌بندی تصویر حرم مطهر اباعبدالله علیه‌السلام پرداختند. حضرت با بیان مداوم عظمت قبر مطهر امام حسین علیه‌السلام و خصوصیات آن، تصویری با قداست و عظمت از آن بارگاه ملکوتی در ادراک عمومی به وجود آوردند.

سوم، کرامت و فضیلت زوار اباعبدالله علیه‌السلام انگاره دیگری بود که با اخبار امام صادق علیه‌السلام به وجود آمد. مردم دانستند که اگر به دنبال کرامت و عزت در دنیا و آخرت هستند، باید به زیارت حسین بن علی علیه‌السلام بروند. انگاره فوق منجر به اقبال افراد به سوی زیارت می‌شد؛ چرا که کرامت یکی از نیازهای فطری بشر است.

چهارم، امام صادق علیه‌السلام علاوه بر مکانیزم تشویقی، از مکانیزم تنبیهی هم استفاده کردند. مکانیزم تنبیهی که امام صادق علیه‌السلام آن را در جامعه علنی کردند، کاملاً جنبه عاطفی و محبتی داشت.

پنجم، حضرت زیارت را برای مردم زیست‌پذیر کردند. زیست‌پذیری زیارت، ناظر به این بوده است که نهاد زیارت از ساحت امر ذهنی تبدیل به امر عینی شود به طوری که هر فرد حتی بدون پی بردن به عمق آن، بتواند به زیارت برود و در حین زیارت ادراک عمیق‌تری پیدا کند.

۷-۳- گریه به مثابه مناسکی سیاسی

گریه و سوگ برای امام حسین علیه‌السلام در تبدیل حادثه عاشورا به یک منبع اصیل برای ساخت اجتماعی قدرت برای نهضت شیعه، جایگاه بسیار مهمی دارد. گریه اتصال دهنده قیام اباعبدالله علیه‌السلام به عصر امام صادق علیه‌السلام بوده است. عنصر اصلی گریه در مضامین طرح شده در روایات، تمنای همراهی و جانفشانی برای حضرت است و تمنای همراهی با امام حسین علیه‌السلام ، در خواست ارزش‌هایی است که آن حضرت بخاطر آن قیام کرده‌اند و آن ارزش‌ها چیزی جز همراهی امام برای تحقق جامعه علوی نبوده است.

۷-٤- «دیگری» به عنوان عنصر شکل دهنده به هویت شیعه در مقابل کفر و طاغوت

حادثه عاشورا قیامی بود که در سال شصت و یکم هجری واقع شد، اما تبدیل آن به منبع قدرت برای شیعه نیازمند مؤلفه‌هایی است که از آن جمله‌اند: صورت‌بندی ادراک عمومی جامعه بر اساس تصویری متناسب با هویت نهضت شیعی، ایجاد مناسک یا نهادسازی برای اثرگذاری هویت عاشورا بر نهادهای دیگر جامعه مبتنی بر اعمال قدرت اجتماعی شده، اتصال هویت عاشورا از یک حادثه تاریخی به «اکنون» جامعه و ایجاد هویت در مقابل هویت‌های رقیب.

اولین مؤلفه اتصال هویت عاشورا به «اکنون»، ایجاد «دیگری» برای صف‌بندی و شکل‌بندی منازعه تاریخی میان نهضت شیعه برای تشکیل حکومت علوی، بر اساس قدرت مبتنی بر هویت شیعی، در مقابل رقیبانی است که با انگاره طاغوت معرفی شده‌اند. این توصیفات علاوه بر ایجاد نگرش منفی در ذهن مخاطب، باعث شکل‌گیری هویت او خواهد شد چرا که به کرات در زیارت‌نامه‌ها از جانب زائر گفته شده بود که با اباعبدالله علیه‌السلام است و نه با «دیگری». طبیعتاً این فاصله گذاری

صریح و آشکار با دشمن، منجر به هویت در مخاطب می‌شده است. به عبارت دیگر، انگاره سازی از دشمن در ذهن مخاطبین و لعن دشمنان به وسیله شیعیان، به مرور منجر به این می‌شده است که شیعیان ماهیت خودشان را در نفی ماهیت طواغیت و دشمنان تعریف کنند. این صورت‌بندی از هویت فقط ناشی از نفی اموی‌ها نبود بلکه حضرت دایره مفهوم «دیگری» را توسعه داده‌اند و این توسعه مفهومی دقیقاً منجر به اتصال قیام عاشورا با «اکنون» می‌شود.

۷-۵- تداوم مبارزه تا پیروزی امام قائم عجل‌الله‌تعالی‌فرجه به عنوان عنصر بقا

در بخش قبلی از ضرورت اتصال حادثه عاشورا و قیام امام حسین علیه‌السلام به «اکنون» جامعه برای تأثیر حادثه عاشورا بر نظامات اجتماعی از طریق اعمال قدرت سخن گفته شد. مؤلفه دوم که در واقع عنصر نهایی در تحقق راهبرد فوق محسوب می‌شود، قیام حضرت قائم عجل‌الله‌تعالی‌فرجه است. این قیام در روایات بسیاری از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است و البته توسط امامان قبلی هم در فضای اجتماعی مورد اشاره قرار گرفته بود. مردم می‌دانستند که یکی از ائمه اطهار نهایتا قیام خواهد کرد. یکی از انگاره‌های اصلی در ایجاد چنین هویتی در نهضت شیعی روایاتی هستند که حضرت صاحب را به عنوان محقق کننده قیام اباعبدالله علیه‌السلام قلم‌داد می‌کردند.

ایجاد ایمان در مردم نسبت به حضرت قائم عجل‌الله‌تعالی‌فرجه چند نتیجه سیاسی مهم داشته است:

اولاً مردم می‌دانستند روزی فرا خواهد رسید که نهضت شیعه به پیروزی نهایی خواهد رسید، چرا که حجم مشکلات وارده بر نهضت شیعه از حکام زمان، ممکن بود منجر به این شود که امید مردم به نهضت شیعه به ناامیدی منجر شود.

ثانیا، ایمان به تداوم مبارزه سید الشهدا علیه‌السلام توسط فرزندان و جانشینان به حقشان به مردم می‌آموخت که مقتضی تداوم نهضت عاشورا در هر زمانی این است که شیعیان باید وفادار و مقاوم، در پشت سر امام خود حرکت کنند. این باور اساسی که در زیارت‌نامه‌های واصله از امام صادق علیه‌السلام به وفور یافت می‌شود در واقع به عنوان عنصر قوام‌دهنده به شیرازه نهضت شیعی در نسبت با مناسبات رابطه امام و امت عمل می‌کرد.

ثالثاً، امام صادق علیه‌السلام علاوه بر ایجاد سازوکارهای(مکانیزم‌های) فرهنگی برای ایجاد باور به تداوم قیام امام حسین علیه‌السلام توسط جانشینان حضرت، نقش شیعیان را نیز معین فرموده‌اند. یعنی

شیعه جعفری در فرایند اجتماعی شدن به وسیله زیارت امام حسین علیه‌السلام، در قبال ائمه دیگر باید تبعیت محض داشته باشند تا روزی که خداوند به وعده خودش در قبال امام حسین علیه‌السلام عمل کند.

رابعاً، ادراک عمومی از حادثه عاشورا و نهاد و مناسک به وجود آمده، توسط امام صادق علیه‌السلام ، به وسیله «باور به قیام حضرت حجت برای خون‌خواهی و تحقق اهداف قیام امام حسین علیه‌السلام»، زنده می‌ماند و تبدیل به یک عنصر زنده و پویا در فضای اجتماعی جامعه می‌شد.

۸- جمع بندی و نتیجه گیری

با توجه به مسئله پژوهش حاضر یعنی تبیین الگوی مدیریت تصویر قیام عاشورا توسط امام صادق علیه‌السلام ، در این پژوهش سعی شد به بررسی اخبار واصله از امام صادق علیه‌السلام پیرامون حادثه عاشورا پرداخته شود. ضمن بررسی‌ها انجام شده در این پژوهش پنج مؤلفه اساسی برای مدل مدیریت تصویر قیام عاشورا توسط امام صادق علیه‌السلام استخراج شد.

پنج مؤلفه فوق عبارت بود از: بازسازی شخصیت امام حسین علیه‌السلام در جامعه، تغییر نگرش عمومی نسبت به زیارت و اجتماع حول سید الشهدا، اشاعه فرهنگ عزداری برای امام حسین علیه‌السلام، صورت‌بندی غیریت از طریق دشمن شناسی امام حسین علیه‌السلام و اهل بیت علیهم‌السلام ، یگانگی، تداوم و تکامل قیام بر حق از امام حسین علیه‌السلام تا حضرت قائم عجل‌الله‌تعالی‌فرجه.

همچنین پس از تبیین پنج مؤلفه اصلی، شبکه روابط آن‌ها با یکدیگر مشخص شد و نهایتا الگوی حضرت برای تصویر پردازی قیام عاشورا تبیین گردید. نهایتاً آنچه که مشخص گردید پروژه مدیریت تصویر قیام امام حسین علیه‌السلام توسط امام صادق علیه‌السلام در جهت سوق دادن جامعه به سمت تشکیل حکومت علوی بوده و در اصل، هدف قیام عاشورا نیز چنین بوده است. در واقع تغییرات فرهنگی امری ممکن و ضروری است که هرچند با قیام و انقلاب اغاز می‌شود ولی در فرایند نهضت، تکمیل و تدبیر می شود.

منابع

قرآن کریم

۱. ابن قولویه، جعفر بن محمد(۱۳۹۵)، کامل الزیارات، (غلامرضا عرفانیان یزدی و عبدالحسین امینی، مصححین) (ج ۱)، نجف اشرف: المطبعة المبارکة المرتضویة.

۲. رودنبولر، اریک دبلیو(۱۳۹۰)، ارتباطات آیینی: از گفتگوهای روزمره تا جشن های رسانه ای شده، (ابراهیم حقیقی، ویراستار، عبدالله گیویان، مترجم)، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

۳. آیت الله خامنه‌ای، سید علی(۱۳۹۶)، انسان ۲۵۰ ساله، تهران: صهبا

۴. فاضلی، نعمت‌الله؛ و قلیچ، مرتضی(۱۳۹۲)، نگرشی نو به سیاست فرهنگی: سیاست فرهنگی از دیدگاه مطالعات فرهنگی، (شهرداری تهران)، تهران: نشر تیسا.

۵. کاستلز، مانوئل(۱۳۹۶)، قدرت ارتباطات، ترجمه: حسین بصیریان جهرمی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۶. روشنایی، پرهام، عمیدی مظاهری، نوید، امامی، سید مجید(۱۳۹۷)، الگوی جامع فرهنگ قرآنی و تبیین نقش آن در تغییرات فرهنگی جامعه اسلامی از منظر آیت‌الله خامنه‌ای (مدظلّه العالی)، دوفصلنامه علمی – پژوهشی مطالعات قرآن و حدیث، ۱۱(۲۲)، ۳۱–۶۰.

۷. تسلیمی، محمدسعید؛ فقیهی، ابوالحسن؛ شیخ زاده، محمد؛ عابدی جعفری، حسین(۱۳۹۰)، تحلیل مضمون و شبکه مضامین: روشی ساده و کارآمد برای تبیین الگوهای موجود در داده های کیفی، اندیشه راهبردی مدیریت، شماره ۱۰، ۱۵۱–۱۹۸.

8. Braun, V. and Clarke, V(2006)، Using thematic analysis in psychology، Qualitative Research in Psychology, 3(2), pp. 77-101، Retrieved 2018, Jan.20, from http://eprints.uwe.ac.uk/ 11735/2/thematic_analysis_revised_-_final.pdf

9. Couto, Richard A. (ed.)(2010)، Political and civic leadership: a reference handbook، Thousand Oaks, Calif: SAGE Publications.

10. Goffman, Erving(1990)، The presentation of self in everyday life (Nachdr.)، New York, NY: Doubleday.

Managing the Image of the Ashura Uprising in Shiite Public Opinion: Imam Sadiq's Sira on Cultural Change

Syyed Majid Imamy, Assistant Professor, Faculty of Islamic studies & Culture and Communication, Imam Sadegh University.
Parham Roshanaei, Master student of Islamic studies & Culture and Communication, Imam Sadegh University.

Abstract:
Managing and directing cultural change is one of the important issues that has always had a problematic aspect for social science scholars. Scholars have always sought a model for guiding cultural change. It seems that the infallible Imams as the most prominent social leaders in human history seem to be a very good container for extracting the components and axes of guiding cultural change on the basis of Islamic theoretical and practical values and foundations. Among the Imams, given the importance of the historical moment of the life of Prophet Jafar Muhammad (PBUH) and especially the actions he had in drawing and depicting the truth of the Ashura uprising in the public space of society, it can have an impact on the social space of that time until now. Be carefully scrutinized as a special case.
This article studies the subject matter of Imam Sadeq (AS) by analyzing themes while examining the hadiths of Imam Sadeq (AS) and his rise from the complete book of al-Ziyarat. After analyzing the themes extracted from the narrations, the five basic components of "Reconstruction of Imam Hussein's Personality in Society", "Changing Public Attitude toward Pilgrimage and Society around Sayyid al-Shohada", "Spreading the Culture of Saddam Hussein", "Formulation of Non-Religion" Through the antecedents of Imam Hussein (AS) and Ahl al-Bayt (AS), he has extracted the "oneness, continuity and evolution of the uprising from Imam Hussein (AS) to Imam Khomeini" for the model of cultural change leadership.

Keywords: Public Opinion, Hussein Ibn Ali (AS), Ashura Uprising, Image Management, Cultural Change

A Study of Bourdieu's Cultural Capital and Growth in Religious Doctrine[1]

Ibrahim Fathi , Assistant Professor, Faculty of Communication, Seda-va-Sima University.
Tayebeh Dehghanpour Farashah, PhD student in policy-making at Baqer al-Uloom University.

Abstract
This study reviews the two concepts of Bourdieu's "cultural capital" and "growth" in religious doctrine and the relationship between them. So, the research objectives are discovering the meaning and relationship of these two concepts with each other. Therefore, in this documentary study, after reviewing and separating conceptual approaches in the theoretical development of cultural capital and its dimensions in Bourdieu's works, and then the concept of growth and its analysis based on its concept and also the contradictory concept from the point of view of religious doctrine was explained, and finally, the understanding of their semantic relationship and the political implications of the discussion are discussed.

A review of studies has shown that the concept of cultural capital has been revised in each period, according to the temporal and spatial conditions of each society, whereas in domestic studies, the concept of cultural capital has been used in a similar format with the division of Bourdieu equally (without any revision) and regardless of cultural knowledge.

Indeed, cultural growth is having human-divine capital, and this important point not only does not exist in Bourdieu's literature, but also has been criticized. But in religious doctrine, cultural capital are considered as a value, existential capacity, and the inner tension towards growth with the two general characteristics of knowledge and sharia (religion).

Keywords: cultural capital, Bourdieu, dimensions of cultural capital, growth, growth factors.

1. Religious Doctrine - the written body of teachings of a religious group that are generally accepted by that group

A Study of the Basis of Cultural Policy-Making on Intellectual Infrastructure in Case Study of the Ethical Issue of Repentance from Mulla Sadra's Perspective

Mahdieh Sadat mostaghimi, Associate Professor of Philosophy and Theology, Qom University.
Maryam Asa'di, Master of Philosophy and Theology, Qom University.

Abstract
Cultural policy-making is essential to prompting ethical issues in line with fundamental philosophical thoughts. Present article in the process of explaining this claim in a case study of repentance shows how abstract discussions of Sadrian philosophy can become operational through civil theosophy and achieve suggestions for making policy in repentance culture based on Sadrian psychology and epistemology by descriptive and inferential analysis methods. According to Sadra's perspective, repentance has three components i.e. knowledge, remorse and will. After philosophical explanation of these components, It is proven that knowledge (called image), which is in favor of sin and to the detriment of repentance, is considered the most important component of repentance. Analyses of Sadrian philosophy may show that degrees of remorse and will in repentance are a function of knowledge and intuitive knowledge based on innate nature (Fitrah) may have the most qualitative and quantitative influence on motivating people to repent. Hence, in order to flourish intuitive knowledge, cultural planning must be based on development and evolution of intuitive knowledge. Given the importance of people's images for the advantages and disadvantages of repentance, special attention must be paid to imagess related to imaginary forms in addition to the ways of building absolute knowledge as well as considering the probability of epistemology and it must be strived to expand and deepen innate intuitive knowledge.

Keywords: Repentance, Imagery moral , Knowledge, Mulla Sadra, Cultural policy, cultural infrastructure.

Designing the Methodological Framework for Documentation of the Knowledge and Experiences of Management and Command of Martyrs of Holy Defense

Reza Baniasad, Assistant Professor, Faculty of Business, Department of Islamic Studies and Management, Imam Sadiq University, Tehran, Iran.
Mojtaba Jafarzadeh , Master student in Islamic Studies and Industrial Management at Imam Sadiq University, Tehran, Iran.

Abstract
Command and management during the holy defense is a valuable treasure that is full of knowledge, experiences and innovations, which is important and necessary for maintaining and disseminating it. One of the most important parts of this precious treasure is the experience of successful and effective management of the martyrs of holy defense if extracted and exploited correctly can be used for valuable and native patterns to manage the micro and macro levels of the country. In order to document the experiences and discover the ruling managerial principles, there are problems such as the lack of known documentation methods, incomplete empiricism, the lack of knowledge of the process of transforming tacit knowledge into explicit knowledge and even lack of knowledge of the way of documentation; the main problem of this research is the lack of a Methodological Framework for Documentation of the Knowledge and Experiences of Management and Command of Martyrs of Holy Defense. Therefore, the purpose of the research is to design this Framework. The present research is performed in a multivariate way based on the concept of a basic goal in terms of inductive logic, in terms of qualitative approach and in terms of thematic analysis for collecting data. In order to extract the Methodological Framework, 20 qualitative interviews and 25 focus groups with members from 5 to 8 people were conducted. The sampling of this research is targeted sampling and data analysis is performed by the thematic analysis of the interviews. Finally, by analyzing the findings of the research, the dimensions of the Framework and the relationship between them are identified. This final Methodological Framework consists of four main dimensions, such as process dimension, executive dimension, monitoring dimension, and contextual (environmental) dimension.

Keywords: Empiricism, Documentation of Experiences, Knowledge Management, Martyrs, Holy Defense

The Normative Theory in Islamic Human Science Emphasizing on the Ijtihad Method

Mustafa Hamadani; Holder of Forth Level of Theological Seminary Education; the Professor of Advanced Level in Qom Seminary.

Abstract
This study aims to analyze one of Islamic human sciences' important areas called the normative theory having uniquely high capacity to exploit Islamic resources for the production of the human science. The current paper deals with normative theory in terms of terminology, history and structure. Then, it analyzes the production of an Islamic normative theory in human sciences according to seven steps: (1) the recognition of social problems, (2) generation of a normative question, (3) referring normative question to the conceptual principles of human sciences and rational analysis, (4) production of detailed questions formulated according to conceptual model, (5) referring detailed normative question to Islamic texts, (6) the production of normative theory based on principles of an Islamic paradigm in terms of action, persuasion and constraint patterns, expression of norms, expression of works, and expression of content, and (7) referring normative theory to objective reality or vice versa. The production of conceptual constructs and presentation model of normative theory production, done based on the method of ijtihad, its role in the cycle of science production, and relationship of normative theory with positive and interpretive theory, are considered as the innovation of this research. Furthermore, the interactions of jurisprudence and ethics (as an Islamic normative knowledge) with normative theory in Islamic humanities are analyzed according to four aspects and finally, the research innovations are presented while compared to theory called normative theory.

Keywords: theorization; normative theory; Ijtihad method; theorization of Islamic human sciences; methodology of Islamic humanities;

the concept of " culture " in cultural policy discourses

Hossein Suzanchi, Associate Professor of Baqer al-Uloom University.
mohammad poorkiani, PhD student in policy-making at Baqer al-Uloom University.

Abstract
the present article tries to show the appropriateness of different approaches of “culture” with the discourses of cultural policy making and thus allows for the recognition and fundamental critique of these discourses . for this purpose , we used library method to collect data and typology method for classification and data analysis . based on the literature of policymaking , four prominent discourse in cultural control , cultural tenure , cultural release and cultural service has been introduced as a cultural policy approach . on the other hand , various definitions of “culture” represent two major approaches to “reductionist” and “inclusive” approach in culture . among cultural policy discourses , the first three discourses (cultural control , cultural governance , cultural openness) approach have a reductionist approach to culture. in this regard , cultural control discourse described culture as harmful and with the approach of “culture as the prison of mind” has the best fit ; in contrast , the discourse of incumbency (government) and releasing (market) attention to the efficiency of culture . finally , the modern post discourse has approached the definitions of particle and fluid from the culture and speaks of the “inclusive” approach to “everyday culture” . two macro approaches , “inclusive” and “inclusive” into culture , will not be possible to establish the discourse of iran ‘s cultural policy making , because it neglects the existing cultural reality and does not pay attention to the holistic approach to ideals . whereas “cultural excellence in the bed of life” is the basic principle of the ideal discourse of religious policy .

Keywords: Cultural policy discourse , culture , reductionist approach to culture , holistic approach to culture

Evaluation of Cultural Impact Assessment for ICT Sector and Suggestion of Methodological Modifications

Ne'matullah Karmaullahi , Associate Professor of Baqer al-Uloom University.
Abdolhosein Kalantari, Associate Professor of Tehran University.
Seyyed Arash Vakilian, PhD student in policy-making at Baqer al-Uloom University.

Abstract
About 8 Cultural Impact Assessment studies have been done about major and national ICT projects, particularly National Information Network as well as Broadband Communications during 2011 to 2016. This article evaluates the quality of those studies from methodological viewpoint and explains how to improve their weaknesses by using Methodology-reviewing Meta-evaluation approach. In this regard, the Typical Methodology for cultural impact assessment of the Supreme Council of the Cultural Revolution has been used as the standard methodology and directed qualitative content analysis as the research's method.
Based on the research results, the Typical Methodology for cultural impact assessment has not been followed in most of the cases and they have almost relied on literature review as well as gathering the tacit knowledge and ideas of the experts who were not the stakeholder of the ICT projects. In addition, the article has evaluated the Typical Methodology to find out the reasons of the weaknesses of those studies. Finally, it has suggests a modified methodology which considers culture as an effective factor instead of affected one, systemic relationship instead of mechanistic one and using the socio-technical system as a conceptual framework for such studies. According to this new approach, it proposes usage of "Web of System Performance model" (WOSP) and "Multiple Perspective Analysis" for socio-technical systems as well as "Interactive Planning" and "Soft Systems Methodology" for cultural impact assessment of complicated social systems.

Keywords: Cultural Impact Assessment, Evaluation study, ICT, Broadband Communications

Implications of Sadra culture theory in the field of culture policy

Seyed Mohammad Hosein Hashemian, Associate Professor of Baqer al-Uloom University.
Saeid Khorshidi, PhD student in policy-making at Baqer al-Uloom University.

Abstract
As in other sciences, culture policy making subjects to axioms which are considered presumably correct in this science.According to Muslim philosophers, the mentioned propositions are not premises without epistemic support which are institutionalized in the minds of scholars for cultural-historical reasons. But their veracity should be confirmed in more fundamental sciences like philosophy, culture theory, public policy making, etc.

Therefore, culture policy making creates a firm relation with the above sciences in a way that fundamental changing in the mentioned sciences causes change and transformation in the culture policy making theories. Conceptual and propositional principles arising from the Transcendent Wisdom have the capacity of explaining the real essence of culture and some of its laws (as the way of creation, change and transformation). According to this philosophical system, culture is, in fact, a degraded form of meaning into the realm of public understanding and shared behaviors and social actions.

In the present article, an attempt has been made to express the logical consequences of accepting the theory of Sadra culture in the field of cultural policy-making by using the "fundamental methodology".

Keywords: Culture Policy Making, Cultural Theory of Sadra, Culture Management, Right and Wrong Culture, Cultural issue.

Table of Articles

Implications of Sadra culture theory in the field of culture policy

Seyed Mohammad Hosein Hashemian/ Saeid Khorshidi/3

Evaluation of Cultural Impact Assessment for ICT Sector and Suggestion of Methodological Modifications

Ne'matullah Karmaullahi /Abdolhosein Kalantari/ Seyyed Arash Vakilian/4

the concept of " culture " in cultural policy discourses

Hossein Suzanchi/mohammad poorkiani/5

The Normative Theory in Islamic Human Science Emphasizing on the Ijtihad Method

Mustafa Hamadani/6

Designing the Methodological Framework for Documentation of the Knowledge and Experiences of Management and Command of Martyrs of Holy Defense

Reza Baniasad/ Mojtaba Jafarzadeh/7

A Study of the Basis of Cultural Policy-Making on Intellectual Infrastructure in Case Study of the Ethical Issue of Repentance from Mulla Sadra's Perspective

Mahdieh Sadat mostaghimi/Maryam Asa'di/8

A Study of Bourdieu's Cultural Capital and Growth in Religious Doctrine

Ibrahim Fathi , Tayebeh Dehghanpour Farashah/ 9

Managing the Image of the Ashura Uprising in Shiite Public Opinion: Imam Sadiq's Sira on Cultural Change

Syyed Majid Imamy / Parham Roshanaei/10

Scientific - Research Journal

Religion and Cultural Policy

spring & summer 2020 (1399 AH), VOL.7, NO.14

License Holder
The Seminary Specialty Council of the SCCR
Managing Director
Hamid Parsania
Editor-in-Chief
Sayyed Mohammad Hossein Hashemian
Executive Director
Seyyed Mohammad Ali Ghamami
Expert
Seyyed Saeid Tootian
Policy Making Council
Hamid Parsania, Seyyed Mohammad Kazemeini,
Seyyed Mohammad Hossein Hashemian, Mohsen Labkhan-dagh
Publisher
The Seminary Specialty Council of the SCCR

Editorial Board(in alphabetical order)**:**

Nasrollah Aghajani
Hassan Aghanazari Shahroudi
Ali Reza A'rafi
Abdolkarim Bahjatpour
Hassan Kheiri
Hassan Dana'ifar
Hussein Souzanchi
Ali Abbasi
Mohammad Fathalikhani
Seyyed Mohammad Hossein Hashemian

Website: http://jrcp.ir
Tel: +98 25 32933698
Fax: +98 25 32939027

Address: #48, 22 Alley, Ferdowsi Blvd., Shahid Sadouqi St., Qom, Iran