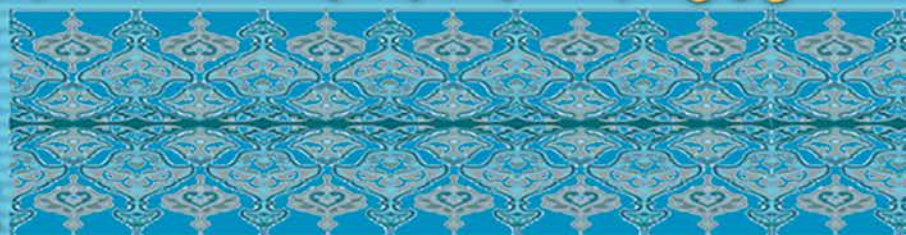




پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات  
وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

# نقش اسلام در توسعه فرهنگی

■ عوضعلی سعادت





نقش اسلام در توسعه فرهنگی



# نقش اسلام در توسعه فرهنگی

پژوهشگر  
عوضعلی سعادت



پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات  
وزارت فرهنگ، ارشاد و اسلامی

سرشناسه : سعادت، عوضعلی، ۱۳۵۱-  
عنوان و نام پدیدآور : نقش اسلام در توسعه فرهنگی / پژوهشگر عوضعلی سعادت؛ استاد راهنما  
خان محمدی.  
مشخصات نشر : تهران : پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات، ۱۳۸۹.  
مشخصات ظاهری : ۱۸۳ ص.  
شابک : ۹۷۸-۶۰۰-۵۸۱۸-۱۰-۹:ریال: ۲۶۰۰۰ :  
وضعیت فهرست نویسی: فیبا  
موضوع : اسلام و فرهنگ  
شناسه افزوده : پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات  
رده بندی کنگره : ۱۳۸۹ الف ۵/۶۶:۲۳۰۱ BP  
رده بندی دیویی : ۲۹۷/۴۸۳ :  
شماره کتابشناسی ملی : ۲۲۴۰۴۹۱ :



## نقش اسلام در توسعه فرهنگی

ناشر: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات

پژوهشگر: عوضعلی سعادت

ویراستار ادبی: هوشنگ رضایی

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

نوبت چاپ: اول - بهمن ۱۳۸۹

قیمت: ۲۶۰۰۰ ریال

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۸۱۸-۱۰-۹

چاپخانه: طنین پاسارگاد

همه حقوق این اثر برای پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات محفوظ است.

در صورت تخلف پیگرد قانونی دارد.

نشانی: تهران، پایین تر از میدان ولیعصر (عج)، خیابان دمشق، شماره ۹، پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات

صندوق پستی ۶۴۷۴ - ۱۴۱۵۵ تلفن ۸۸۹۱۹۱۷۷ دورنگار ۸۸۸۹۳۰۷۶ Email: Nashr@ricac.ac.ir

## فهرست مطالب

سخن ناشر ..... ۹

### فصل اول - کلیات

مقدمه .....	۱۵
طرح مسئله .....	۱۹
سؤالات تحقیق .....	۲۰
ضرورت، اهمیت و فایده تحقیق .....	۲۱
پیشینه تحقیق .....	۲۲
روش تحقیق .....	۲۴
ساختار تحقیق .....	۲۴
کلید واژه‌ها .....	۲۴
اسلام .....	۲۵
فرهنگ .....	۲۵
توسعه .....	۲۵
توسعه فرهنگی .....	۲۵

### فصل دوم - چارچوب مفهومی

۱. اسلام .....	۲۹
۲. فرهنگ .....	۳۴

۳۴	۲.۱. جایگاه فرهنگ
۳۶	۲.۲. تعاریف فرهنگ
۳۷	۲.۳. عناصر فرهنگ
۳۹	۲.۴. ویژگی‌های فرهنگ
۴۱	۲.۵. فرهنگ و دین
۴۴	۲.۶. فرهنگ و توسعه
۴۵	۳. توسعه
۴۵	۳.۱. تعریف توسعه
۵۰	۳.۲. ابعاد توسعه
۵۱	۳.۲.۱. توسعه اقتصادی
۵۱	۳.۲.۲. توسعه سیاسی
۵۲	۳.۲.۳. توسعه اجتماعی
۵۲	۳.۲.۴. توسعه انسانی
۵۳	۳.۲.۵. توسعه فرهنگی
۵۳	جایگاه و اهمیت توسعه فرهنگی
۵۷	تبارشناسی توسعه فرهنگی
۶۲	کالبدشکافی توسعه فرهنگی
۶۹	ویژگی‌های توسعه فرهنگی
۶۹	شاخص‌های توسعه فرهنگی
۷۰	توسعه و توسعه فرهنگی در متون دینی یا اسلام
۷۲	توسعه فرهنگی و مفاهیم مشابه
۷۲	۱. اشاعه فرهنگی
۷۳	۲. بازتولید فرهنگی
۷۳	۳. تهاجم فرهنگی
۷۴	۴. تبادل فرهنگی
۷۴	۵. تحول فرهنگی

۶. توسعه پایدار ..... ۷۴

۷. توسعه فرهنگی و فرهنگ توسعه ..... ۷۶

### فصل سوم - ظرفیت‌های اسلام در قبال توسعه فرهنگی

شاخص‌های قرآنی توسعه فرهنگی ..... ۸۱

۱. عقل و عقل‌گرایی در اسلام ..... ۸۲

الف) عقل به مثابه معیار دین ..... ۸۴

ب) عقل به عنوان مفتاح دین ..... ۸۵

ج) عقل به عنوان مصباح دین ..... ۸۶

۱. پذیرش صلاحیت عقل در تشخیص احکام شریعت و معارف اسلامی ..... ۸۶

۲. اجتهاد یا کاربرد عقل در فهم صحیح دین ..... ۸۷

۳. پذیرش قابلیت انعطاف‌پذیری احکام براساس شرایط ..... ۸۸

۴. اصل تبعیت احکام از مصلحت و مفسده (حسن و قبح عقلی) ..... ۹۰

۵. قاعده ملازمه ..... ۹۰

۶. پذیرش نقش زمان و مکان در تحول احکام ..... ۹۰

۷. پذیرش بناء عقلاء و عرف در تعیین مصادیق حکم شرعی ..... ۹۵

۸. حوزه فراغ و اباحه ..... ۹۵

۹. عقل عرفی در فهم معانی الفاظ (اصول عملیه) ..... ۹۶

۱۰. اصولی‌گری در مقابل اخباری‌گری ..... ۹۶

۱۱. حجیت ظن در کشف احکام ..... ۹۷

۲. علم و علم‌گرایی در اسلام ..... ۹۷

نظریه تعارض ..... ۹۸

نظریه تمایز ..... ۹۹

نظریه تلاقی ..... ۱۰۰

نظریه تأیید ..... ۱۰۳

۳. پیوستگی میان دنیا و آخرت در آموزه‌های دینی ..... ۱۱۱



۱۱۱	الف) نظر اسلام در مورد دنیا
۱۱۴	ب) نظر اسلام درباره کار
۱۱۵	ج) نظر اسلام در مورد مال
۱۱۶	د) نظر اسلام در زمینه غنا و سرمایه
۱۱۷	ح) نظر اسلام در مورد فقر
۱۱۹	۴. اسلام و فرهنگ زمانه
۱۲۰	الف) اسلام و فرهنگ عصر نزول
۱۲۰	دیدگاه بازتاب فرهنگ زمانه
۱۲۶	نظریه زبان قوم
۱۲۹	ب) اسلام و فرهنگ مدرن
۱۳۱	نگاه قرآن در مواجهه با فرهنگ بیگانه
۱۳۲	ج) اسلام و آزادی بیان
۱۳۸	آزادی بیان در قرآن
۱۴۱	د) مستثنیات آزادی بیان در قرآن:
۱۴۲	ح) اسلام و پرهیز از خرافه‌گرایی
۱۴۸	و) اسلام و پلورالیسم فرهنگی
۱۵۳	«خود» و «دیگری»

#### فصل چهارم - جمع‌بندی و نتیجه‌گیری نهایی

۱۷۷	منابع
۱۷۷	الف) کتاب
۱۸۴	ب) مجلات

## سخن ناشر

«بی‌شک بالاترین و والاترین عنصری که در موجودیت هر جامعه دخالت اساسی دارد، فرهنگ آن جامعه است. اساساً فرهنگ هر جامعه، هویت و موجودیت آن جامعه را تشکیل می‌دهد و با انحراف فرهنگ، هرچند جامعه از بعدهای اقتصادی، سیاسی، صنعتی و نظامی قدرتمند و قوی باشد ولی پوچ و میان تهی است. اگر فرهنگ جامعه‌ای وابسته و مرتزق از فرهنگ غرب باشد، ناچار دیگر ابعاد آن جامعه به جانب مخالف گرایش پیدا می‌کند و بالاخره در آن مستهلک می‌شود و موجودیت خود را در تمام ابعاد از دست می‌دهد» (امام خمینی (ره)، صحیفه نور، ج ۱۵: ۱۶).

رشد و توسعه اقتصادی و یا سیاسی بدون توجه به ارزشهای والای فرهنگی می‌تواند موجبات سستی و اعوجاج در اصول اعتقادی و ملی جامعه را فراهم آورد. پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات با انجام تحقیقات و پروژه‌های پژوهشی و نیز برگزاری نشستهای علمی با اصحاب علم و فرهنگ و ارایه نتایج حاصل در قالب «گزارش پژوهش» و یا «کتاب»، تلاش خود را مصروف گسترش ارزشهای اصیل فرهنگی می‌کند. امید است با بهره‌گیری از توان علمی پژوهشگران، بتوان گام مؤثری در برنامه‌ریزی جامع توسعه کشور برداشت.

اثر حاضر، نتیجه پژوهشی است در موضوع «نقش اسلام در توسعه فرهنگی» به کوشش عوضعلی سعادت و به راهنمایی دکتر خان‌محمدی که در قالب گزارش پژوهش در اختیار علاقه‌مندان قرار می‌گیرد.

این تحقیق در چهار فصل ساختار بندی شده است. بعد از پرداختن به کلیات در فصل اول، فصل دوم تحقیق به چارچوب مفهومی و تعریف مفاهیم کلیدی اختصاص داده شده است. سپس با توجه به شاخص‌ها و مؤلفه‌های توسعه فرهنگی که در فصل دوم بیان شده

۱۰ ■ نقش اسلام در توسعه فرهنگی

است، در فصل سوم رابطه اسلام با این شاخص‌ها مورد بررسی قرار گرفته است. و سرانجام در فصل چهارم، از تمام مباحث پیشین، جمع‌بندی و نتیجه‌گیری شده است. یادآوری می‌شود، مطالب مندرج در کتاب حاضر لزوماً منعکس‌کننده دیدگاه‌های پژوهشگاه نیست.





## فصل اول

### کلیات



## مقدمه

توسعه به عنوان یک گرایش بعد از جنگ جهانی دوم در بسیاری از رشته‌های علمی مطرح شد. اصطلاح «توسعه فرهنگی» نیز اولین بار توسط یونسکو در دهه هفتاد میلادی قرن بیستم، مطرح و وارد ادبیات توسعه شد.

ورود فرهنگ در گفتمان توسعه امری اتفاقی یا از روی ذوق و سلیقه نبود، بلکه نتیجه یک فرآیند پرتنش و کش و قوس‌هایی بود که در درون گفتمان توسعه اتفاق افتاده بود. بعد از جنگ جهانی دوم، به تمام کشورهای اروپایی و آمریکایی که مدرنیته را تجربه کرده بودند، عنوان کشورهای توسعه یافته، داده شد.

اما جوامع و کشورهای دیگر، که از نظر فناوری خود را نسبت به جوامع توسعه یافته، عقب‌مانده‌تر می‌دیدند، برای برون رفت از این تنگنا، راه‌های متفاوتی را در پیش گرفتند. بخش عمده این کشورها، تحت تأثیر تفوق علمی و فناوری مغرب زمین، راه حل را در تطبیق همان برنامه‌هایی که در غرب اجرا شده بود، جست‌وجو نموده و بر آن شدند تا کشورهای خود را با الگوی غربی توسعه دهند. از این فرآیند در ادبیات توسعه، تحت عنوان «مدرنیزاسیون»



یا نوسازی یاد می‌شود. نکته بسیار مهم در اینجا این است که نظریه نوسازی، با پیش‌فرض عام و جهانی بودن مدرنیته، ابتدا از سوی متفکران مغرب‌زمین به عنوان نسخه‌ای برای پیشرفت کشورهای جهان سوم، در مسیر تجربه غربی ارائه شد. براساس این نظریه، اساساً مقدر شده است که تمام جوامع بر مبنای الگوی غربی مسیر توسعه را بپیمایند. نظریه نوسازی اصرار دارد که فرهنگ‌های غیرغربی را می‌توان با الگوی توسعه غربی، نوسازی کرد. پیش‌فرض و اصول موضوعه این نظریه مبتنی بر نظریه «تکامل تک‌خطی» است، بدین معنا که تمام جوامع، در مسیر پیشرفت، از یک مسیر عبور می‌کنند. جوامع مغرب‌زمین زودتر از دیگران به توسعه دست یافته‌اند و دیگر جوامع نیز، روزی به این مرحله خواهند رسید. بنابراین توسعه در آغاز تحقق اجتماعی خود، عبارت بود از تلاش برای غربی کردن یا غربی شدن تمام جوامع غیر غربی. هرچند به بی‌طرفی فرهنگی و سیاسی این‌گونه نظریه‌پردازی‌ها تظاهر می‌شد اما در واقع از خلال آن فرهنگ ایدئولوژیک غرب تحت عنوان «مدینه فاضله» یا «کمال مطلوب» به دیگر کشورها تزریق می‌شد. به عبارت دیگر توسعه، ابزار قدرتمندی بود در دست کشورهای غربی بهره‌مند از فناوری پیشرفته برای تحقیر و ناکارآمد جلوه دادن فرهنگ‌های دیگر و سپس استعمار این کشورها به بهانه کمک به پیشرفت و توسعه این جوامع. «ملت‌های جهان سوم با تهاجمی سازمان یافته در عرصه فرهنگ مواجه بوده‌اند. این تهاجم فرهنگی به عنوان بخشی مکمل برای تعمیق هرچه بیشتر نفوذ کشورهای غربی صورت گرفته است. به گفته راف‌کارمن، پروسه توسعه در گذشته اگرچه نام توسعه را با خود حمل می‌کرد، اما از آن رو که در جهت تحلیل و ضمیمه‌سازی به کار گرفته می‌شد، عملکردها و واقعیات با واژه «درب‌گیری» (envelopment) تناسب و همسازی بیشتری داشت» (نصیری، ۱۳۷۹: ۱۴۵).

بنابراین پروسه نوسازی که در آن به اصول، ارزش‌ها و مبانی فرهنگی جامعه خودی توجه نمی‌شد و غرب به عنوان جامعه آرمانی و ایده‌آل تصور می‌شد، برای مدت طولانی، در محافل و مراکز علمی، آموزشی و تصمیم‌گیری کشورهای توسعه نیافته و در حال توسعه،

## فصل اول - کلیات ■ ۱۷

تفوق منزلتی داشت. اما سرانجام این پروسه، نه تنها مسیر توسعه و پیشرفت را برای این کشورها نگشود، بلکه وضعیت آشفته و نابسامانی بر این کشورها تحمیل کرد. از سوی دیگر اهداف استعماری کشورهای غربی، که به بهانه کمک به توسعه و تحقق تجدد در کشورهای توسعه نیافته دنبال می‌شد، نیز آشکار شد. به عبارت دیگر فرآیند نوسازی در بسیاری از این کشورها، پس از گذشت ده‌ها سال و صرف میلیاردها واحد پول ملی یا به شکست کامل انجامید یا ناهنجاری‌های فرهنگی را به وجود آورد.

این تغییرات و تحولات باعث شد که از دهه هفتاد به بعد، اندیشه‌ورزان و رهبران کشورهای در حال توسعه و توسعه نیافته، درباره علل این شکست‌ها و در کل عقب‌ماندگی جامعه خود به تعمق و اندیشه‌ورزی بیشتر بپردازند. در نتیجه این تعمق این فکر به وجود آمد که توسعه، مساوی با غربی شدن نیست؛ توسعه به عنوان نوعی از تغییرات اجتماعی اولاً، به صورت تک خطی و با الگوی واحد و ثابت نیست بلکه متضمن راه‌ها و الگوهای متعدد به تعداد جوامع و فرهنگ‌هاست؛ ثانیاً، توسعه فرآیندی ایستا نیست، بلکه فرآیندی پویا و مستمر است، لذا کشورهای توسعه یافته غربی نیز می‌توانند بیش از این توسعه یابند. از این‌رو امروزه از جامعه فرانونین (Post-Modern Society) در مقابل جامعه نوین (Modern Society) سخن گفته می‌شود.

بنابراین همان‌طور که مدرنیته غربی در بستر تاریخی و فرهنگی غرب تولد یافته است، توسعه و پیشرفت کشورهای در حال توسعه و توسعه نیافته نیز باید در بستر فرهنگ خودی و از درون سنت بومی سر برآورد. به همین دلیل توجه به گذشته، تاریخ و فرهنگ خودی و «توسعه درون‌زا» مطرح گردید. در نتیجه توجه به هویت فرهنگی و فرهنگ خودی در مقابل فرهنگ غربی در میان ملت‌های غیر غربی، مقام ویژه‌ای پیدا کرد. به عبارت دیگر، متفکران و رهبران کشورهای در حال توسعه و توسعه نیافته به این نتیجه رسیدند که دستیابی به توسعه واقعی فقط در بستر فرهنگ خودی و بومی امکان‌پذیر است. نیروی بالقوه توسعه در ابعاد اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و انسانی در فرهنگ خودی نهفته است، در نتیجه توسعه فرهنگی

## ۱۸ ■ نقش اسلام در توسعه فرهنگی

مقدم بر همه توسعه‌های دیگر است. چنانچه توسعه فرهنگی به خوبی انجام شود سایر ابعاد توسعه نیز زمینه بروز و ظهور پیدا کرده و جامعه به سوی توسعه، رشد و کمال رهنمون خواهد شد.

توسعه فرهنگی هم معلول توسعه و هم زمینه‌ساز توسعه است، اما به نظر می‌رسد در کشورهای در حال توسعه وجه دوم از اهمیت بیشتری برخوردار باشد.

بخش عمده‌ای از جوامع اسلامی جزء کشورهای جهان سوم و بخش اندکی هم جزء کشورهای جهان دوم و در حال توسعه‌اند. این کشورها در مقایسه با کشورهای جهان اول و صنعتی دست‌کم در زمینه فناوری دچار عقب‌ماندگی گسترده‌اند. درباره عقب‌ماندگی دنیوی مسلمانان نظریات متنوع و گوناگونی مطرح شده است. عده‌ای مسئولیت آن را متوجه دین اسلام می‌دانند و می‌گویند تا زمانی که آموزه‌های اسلامی به روز نشوند، جوامع اسلامی به توسعه‌یافتگی نخواهند رسید. حال آنکه عده دیگری معتقدند فاصله گرفتن از آموزه‌های اصیل اسلامی، منشأ اصلی این عقب‌ماندگی است. البته برخی هم مغرب‌زمین را تکفیر می‌کنند و آن را مایه بدبختی بشر می‌دانند. صرف نظر از نظریات متفاوت و گوناگونی که در این زمینه وجود دارد، این نکته مورد توافق همگان است که اسلام برای پیشرفت یا پسرفت این جوامع نقش مهم و تعیین‌کننده‌ای بازی می‌کند. بنابراین دین در فرآیند توسعه و تکامل از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است زیرا در جوامع دینی، اغلب مسائل اجتماعی به نوعی با دین ارتباط دارند. بسیاری از جنبش‌های اجتماعی در طول تاریخ، از دین سرچشمه گرفته‌اند. اعتقادات مذهبی در قالب آرمان‌ها و ارزش‌ها، همواره انگیزه قوی برای ایجاد دگرگونی و تغییر اجتماعی بوده‌اند. «صنعتی شدن و به دنبال آن تغییر اجتماعی [نیز] بدون دخالت جهان‌بینی جدیدی که دگرگونی عمیقی در طرز تفکر و روحیه افراد ایجاد نماید، امکان‌پذیر نخواهد بود» (گی‌روشه، ۱۳۷۰: ۸۱). دین در شکل‌گیری این جهان‌بینی جدید نقش مهم و اساسی دارد. تأثیرات فرقه پروتستان بر روند به وجود آمدن سرمایه‌داری غرب که به وسیله ماکس وبر به دقت و تفصیل تحلیل شده است، دلیل محکمی بر تأثیر آموزه‌های دینی در ایجاد

## فصل اول - کلیات ■ ۱۹

فرآیند توسعه است. «فرضیهٔ وبر این است که تعبیری معین از مذهب پروتستان، موجب ایجاد انگیزش‌هایی مساعد برای تشکیل نظام سرمایه‌داری شده است» (آرون، ۱۳۷۲: ۵۷۸).

### طرح مسئله

بعد از ورود مفهوم توسعه فرهنگی به ادبیات توسعه این بحث مطرح شد که فرهنگ تحت کدام شرایط، توسعه می‌یابد؟ عوامل و محرک‌های توسعه فرهنگی کدامند؟ بی‌تردید در هر جامعه می‌توان عوامل زیاد و متنوعی را، با میزان متفاوتی از تأثیرگذاری، شناسایی و دسته‌بندی کرد. اما در یک جامعه دینی و اسلامی که ماهیت ارزش‌های فرهنگی آن را آموزه‌های الهی تشکیل می‌دهد، یکی از عوامل مهم و بنیادی، دین است. لذا واکاوی نقش دین در فرهنگ‌سازی و توسعه فرهنگی در این کشورها از جایگاه خاصی برخوردار است.

بررسی و تحلیل ظرفیت‌های اسلام در زمینه توسعه فرهنگی از چند جهت حائز اهمیت است: اولاً، میان توسعه فرهنگی و پیشرفت جامعه ارتباط وثیقی وجود دارد. ثانیاً، دین و فرهنگ رابطه‌ای تنگاتنگ و در هم تنیده دارند. دین، قلب تپنده و نبض فرهنگ در جوامع دیندار و مسلمان است. فرهنگ جوامع اسلامی به شدت متأثر از دین است، به گونه‌ای که هرگونه پیشرفت یا پسرفت فرهنگ، می‌تواند ریشه در دین داشته باشد. ثالثاً، اسلام مدعی است که دارای آیین زندگی برای تمامی انسان‌ها در طول نسل‌ها و عصرها است. به بیان دیگر حضور اسلام در تمام ابعاد زندگی عملی و نظری انسان‌ها نه مربوط به دوره خاص بلکه همیشگی و جاودانه است.

گرچه اسلام به منزله دین جامع و واحد فرهنگ ویژه مدعی پاسخ‌گویی به تمام نیازهای بشر و برخوردار از برنامه زندگی برای همه انسان‌هاست به گونه‌ای که انسان‌ها تنها در این زیست بوم می‌توانند به زندگی آرمانی، واقعی و مطلوبشان دست یابند، ولی با نگاه جامعه‌شناختی به واقعیت‌های اجتماعی و تاریخی جوامع اسلامی، ملاحظه می‌شود که بسیاری از کشورهای

## ۲۰ ■ نقش اسلام در توسعه فرهنگی

اسلامی نسبت به کشورهای توسعه یافته، توسعه نیافته باقی مانده‌اند. آیا این واقعیت به معنای این نیست که اسلام نه تنها در توسعه فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و اجتماعی نقش ندارد، بلکه نیز عامل اصلی پسرفت و عقب ماندگی جوامع اسلامی است؟ به همین دلیل این گمانه به وجود آمده که اسلام مانع ایجاد توسعه در ابعاد مختلف است و عقب ماندگی فناورانه مسلمانان نیز به همین مسئله برمی‌گردد. این امر دغدغه‌ای شد تا در این تحقیق تلاش شود که رابطه اسلام و توسعه فرهنگی به مثابه پدیده‌ای که هم معلول توسعه و هم زمینه‌ساز آن است، مورد بررسی قرار بگیرد.

هدف این پژوهش این است که چگونه می‌توان با ادبیات جامعه‌شناختی از فضای معنوی و بینشی قرآن در زمینه توسعه فرهنگی الهام گرفت و چگونه می‌توان به یک یا چند تا از قضایا و مبانی نظری مورد نیاز در این زمینه دست پیدا کرد؟ آیا می‌توان برای توسعه فرهنگی جامعه یک دیدگاه و نگرش علمی مبتنی بر آیات قرآن به دست آورد، به نحوی که به پایه‌های بنیادی یک نظریه جامع درون‌زا و بومی در چارچوب اهداف توسعه فرهنگی و اجتماعی دست یافت؟ بنابراین آنچه در این پژوهش دنبال خواهد شد به دست آوردن همین مبانی فکری، براساس مطالعه و استنتاج از آیات و روایات است.

### سؤال تحقیق

۱. اسلام برای توسعه فرهنگی از چه ظرفیت‌هایی برخوردار است؟ پاسخ به سؤال مذکور

متضمن پاسخ به چند پرسش فرعی زیر است:

۱. توسعه فرهنگی چیست؟

۲. عوامل مؤثر در توسعه فرهنگی کدامند؟

۳. مؤلفه‌ها و شاخص‌های توسعه فرهنگی چیست؟

۴. توسعه فرهنگی از منظر دین اسلام به چه معناست؟

۵. آموزه‌های دینی که زمینه‌ساز توسعه فرهنگی‌اند کدامند؟

### ضرورت، اهمیت و فایده تحقیق

درباره ضرورت و اهمیت تحقیق حاضر می‌توان به سه نکته اشاره کرد:

۱. براساس گفته‌ها و نظرات بسیاری از متفکران مغرب زمین، جوامع غربی، زمانی در مسیر توسعه قرار گرفته و به تجدد رسیدند، که دین مسیحیت را کنار گذاشتند یا دست به اصلاحات بنیادی آن زدند. تعمیم این نظریه به این معناست که دین در شکل اولیه خود، مانع هرگونه تغییر و پیشرفت است لذا باید کنار گذاشته شود یا از نو و مطابق نیازهای جدید بشری، تفسیر و بازخوانی شود. این نظر، برای مدت طولانی اذهان بسیاری از مردم کشورهای اسلامی را مغشوش یا مجذوب کرده بود. اما در دهه‌های پایانی قرن بیستم، از یک سو مورد پرسش قرار گرفتن کلیت مدرنیته غربی، و از سوی دیگر، با بازگشت مجدد دین و معنویت به عرصه فرهنگ عمومی، نظریات تازه‌ای در عرصه توسعه و تجدد مطرح شد مبنی بر اینکه دین اسلام می‌تواند بدون اخذ الگوی غربی، مسیر توسعه را فراروی امت اسلامی هموار نماید. با توجه به این مسئله و نیز اهمیت توسعه فرهنگی در فرآیند توسعه و پیشرفت، تبیین دیدگاه اسلام در خصوص توسعه فرهنگی یک امر کاربردی و نیاز همیشگی امت اسلامی است. به ویژه که دین اسلام، در این زمینه، افتخارات بزرگی داشته و تاریخ زرینی را به ثبت رسانده است.

۲. تمام کشورهای اسلامی درصدد دستیابی به توسعه و پیشرفت‌اند. چون الگوی توسعه کنونی عمدتاً غربی است، لذا نمی‌تواند در کشورهای اسلامی به راحتی راه باز کند. زیرا تا وقتی اهداف توسعه همسو و موافق با مبانی فرهنگی و دینی تعریف نشود، هرگونه برنامه‌ریزی برای توسعه، تیر در تاریکی پرتاب کردن است.

۳. آنچه اهمیت و ضرورت این تحقیق را افزون‌تر می‌کند، این است که دین اسلام، بعد از حادثه یازده سپتامبر ۲۰۰۱ میلادی، بیش از همیشه مورد مذاقه علمی از سوی متفکران و نخبگان در سراسر جهان قرار گرفته است. هرچند از مدت‌ها پیش به مثابه یک

نظریه رقیب در برابر نظریه‌های مکاتب شرقی و غربی وارد میدان شده بود. این وضعیت تازه برای اسلام هم می‌تواند مثبت و اسباب خیر باشد و هم منفی و اسباب شر، چرا که به میزان افزایش استدلال‌های مدافعه‌گرانه از دین اسلام، استدلال‌های رقیب نیز افزایش یافته است. این مسئله را می‌توان به یک سکه تشبیه کرد. آنگاه که سکه‌ای غیر مرسوم و فاقد ارزش می‌شود، دیگر مورد توجه قرار نمی‌گیرد، اما آنگاه که تبدیل به پول رایج یک کشور می‌شود و اعتبار کسب می‌نماید، همواره در معرض تقلب است، لذا نیازمند مواظبت بیشتر است تا جلوی تقلب گرفته شود.

بنابراین اسلام در شرایطی نوزایی و خیزش خود را آغاز کرده است که فرهنگ سکولار در غرب و نیز در درون امت اسلامی، هنوز با قدرت تمام، نگاه معنوی به عالم را از حوزه اجتماعی بیرون می‌راند. این فرهنگ گرچه به دلیل رویگردانی از ساحت‌های معنوی وجود آدمی، گرفتار بحران و چالش شده است اما اگر اسلام بخواهد تفوق خود را بر این فرهنگ و حضور خود را در دنیای معاصر تثبیت نماید، لازم است توانمندی‌ها و ظرفیت‌های خود را در ارائه افق و چشم‌اندازی فراتر از این فرهنگ، نشان دهد. اسلام نمی‌تواند تنها با رویکرد سلبی و نفی مدرنیته و الگوی توسعه غربی تفوق خود را اثبات نماید، بلکه در بعد ایجابی نیز باید در عرصه‌های مختلف حیات اجتماعی به ویژه توسعه فرهنگی و الگوهای رفتاری جدید، راه حل و الگو داشته باشد و این الگو باید از سطح معنایی خارج و وارد قلمروی عینی و ملموس زندگی مسلمانان شود. به گونه‌ای که بتواند میان معاد و معاش پیوند نیک و استوار برقرار نماید. همان‌طور که گفته شد، مهم‌ترین مسئله که به مناسبت شرایط تاریخی موجود اسلام، بیش از گذشته باید آن را طرح کرد و به آن پاسخ داد، توسعه فرهنگی است.

### پیشینه تحقیق

در مطالعات اکتشافی نویسنده در این زمینه، محورهای زیر از سوی برخی متفکران مورد توجه قرار گرفته است:

## فصل اول - کلیات ■ ۲۳

۱. توسعه فرهنگی: درباره توسعه فرهنگی کتاب‌ها و مقالاتی نوشته شده است مانند فصل چهارم کتاب فرهنگ‌شناسی از چنگیز پهلوان، توسعه پایدار از نصیری، توسعه فرهنگی یا فرهنگ توسعه از فرنگیس آمال، توسعه فرهنگی از آگوستین ژیرار و ... .

۲. اسلام و توسعه: آثاری که در این زمینه نوشته شده، نقش اسلام را در توسعه به صورت کلی مورد بررسی قرار داده‌اند از جمله نقش اسلام در توسعه از جمال خلیلیان و علی اخترشهر، ارزش‌ها و توسعه از محمدتقی نظرپور و ... .

۳. اسلام و توسعه فرهنگی: درباره این عنوان به صورت خاص تنها یک سرمقاله در مجله کیان شماره ۲ وجود دارد که آن هم محتوایش با عنوانش تفاوت دارد. عنوانش «اسلام و توسعه فرهنگی» است اما محتوایش چیز دیگری است. همچنین میثم موسایی کتابی با عنوان دین و فرهنگ توسعه دارد که به نظر می‌رسد قرابت زیادی با این تحقیق داشته باشد، اما این کتاب به فرهنگ توسعه پرداخته است نه به توسعه فرهنگی. سؤال اصلی این کتاب این است که چه رابطه‌ای بین فرهنگ و توسعه اقتصادی وجود دارد؟ وی «فرهنگ توسعه» و «توسعه فرهنگی»، را تفکیک می‌کند، «توسعه فرهنگی» را محصول توسعه می‌داند، یعنی بعد از آنکه یک کشور، به ویژه به لحاظ اقتصادی توسعه یافت، توسعه فرهنگی نیز تحقق می‌یابد. وی معتقد است عناصر فرهنگی در توسعه اقتصادی نقش مهمی دارند. پس ایشان به فرهنگ توسعه پرداخته است، اما در این تحقیق، نقش اسلام در توسعه فرهنگی مورد توجه است نه در فرهنگ توسعه.

بنابراین توسعه فرهنگی از مباحث تازه در ادبیات توسعه است و از خصوصیات آن این است که از زمان پیدایش تا به امروز هرچه زمان می‌گذرد، به اهمیت و کاربرد آن افزوده شده و بیشتر مورد توجه متفکران و اندیشه‌ورزان قرار می‌گیرد. بنابراین این حوزه، توان و ظرفیت بالایی برای کارهای بیشتر دارد.



### روش تحقیق

از آنجا که تحقیق حاضر جنبه نظری دارد، طبیعی است که تحلیل و بررسی نقش اسلام در توسعه فرهنگی، نیازمند مراجعه به متون دینی خواهد بود. لذا در این تحقیق از روش اسنادی و تحلیل محتوای متون دینی استفاده شده است. به این معنا که در فرآیند تحقیق، ابتدا آن بخش از آموزه‌های دین اسلام که مربوط به توسعه فرهنگی است استخراج، سپس کارکردها و سازوکاری که این آموزه‌ها به توسعه فرهنگی می‌انجامد، تبیین شده است.

### ساختار تحقیق

از آنجا که پاسخ به سؤالات تحقیق تا اندازه زیادی بستگی به تعاریف ما از اسلام، فرهنگ و توسعه فرهنگی دارد، لذا بعد از پرداختن به کلیات در فصل اول، فصل دوم تحقیق را به چارچوب مفهومی و تعریف مفاهیم کلیدی اختصاص داده‌ایم. سپس با توجه به شاخص‌ها و مؤلفه‌های توسعه فرهنگی که در فصل دوم بیان شده است، در فصل سوم رابطه اسلام با این شاخص‌ها مورد بررسی قرار گرفته است و سرانجام در فصل چهارم، از تمام مباحث پیشین، جمع‌بندی و نتیجه‌گیری شده است.

### کلید واژه‌ها

#### اسلام، فرهنگ، توسعه، توسعه فرهنگی

پیش از هر چیز لازم است مفاهیم کلیدی در این تحقیق تعریف شود تا از هر نوع سردرگمی و برداشت‌های ناصواب اجتناب گردد. تعریف مفاهیم به‌ویژه در تحقیقاتی که مفاهیم کلی و انتزاعی مانند اسلام، توسعه، فرهنگ و... در آن به کار می‌رود به نظر می‌رسد ضرورتی اجتناب‌ناپذیر باشد. لذا برای آنکه بتوانیم فهم درستی از توسعه فرهنگی و نقش اسلام در آن را داشته باشیم نیاز است تا ابتدا اسلام، فرهنگ، توسعه، توسعه فرهنگی را بشناسیم و تعریف نماییم.

### اسلام

در تحقیق حاضر منظور از اسلام عبارت است از متون دینی از جمله قرآن کریم و سنت که شرفی از آن تحت عنوان «سطح قرآنی دین»، ملکبان تحت عنوان «دین درجه یک» و پارسایا تحت عنوان «دین نزد انبیاء و اولیاء» تعبیر نموده‌اند. در فصل دوم این رویکردها بیشتر توضیح داده خواهد شد.

### فرهنگ

فرهنگ مجموعه‌ای از عقاید، باورها، ارزش‌ها، شیوه‌های تفکر، اخلاق و میراث‌های فرهنگی است که هم‌چون یک متن است. این متن از نسلی به نسلی دیگر منتقل می‌شود و در این فرآیند انتقال، هم فراگرفته می‌شود و هم همواره مورد بازخوانی و تفسیر تازه قرار می‌گیرد.

### توسعه

توسعه صرف‌نظر از مبانی ارزشی، پیامدها و کارکردهای آن عبارت است از «دست یافتن به وضعیت مطلوب». این وضعیت مطلوب، با توجه به مبانی، اصول و اهداف متفاوت در فرهنگ‌های مختلف، می‌تواند تعاریف و تفاسیر متفاوت داشته باشد. به عبارت دیگر توسعه مقوله‌ای فرهنگی و دارای صورت‌های مختلف است.

### توسعه فرهنگی

«منظور از توسعه فرهنگی دگرگونی است که از طریق تراکم برگشت‌ناپذیر عناصر فرهنگی (تمدنی) در یک جامعه معین صورت می‌گیرد و بر اثر آن جامعه کنترل همواره مؤثرتری را بر محیط طبیعی و اجتماعی اعمال می‌کند. در این تراکم برگشت‌ناپذیر، معارف، فنون، دانش، تکنیک به عناصری که از پیش وجود داشته و از آن مشتق گشته است افزوده می‌شود» (توسلی، ۱۳۷۳: ۳۳). توسعه فرهنگی فرآیندی است که طی آن، فرهنگ با تأکید بر حفظ اصالت خود

## ۲۶ ■ نقش اسلام در توسعه فرهنگی

و با توجه به اقتضائات زمانی و مکانی، مورد بازبینی و بازتولید قرار می‌گیرد تا با رد الگوهای بیگانه و عناصر دارای کژکارکرد یا فاقد کارکرد، زمینه پیشرفت و ترقی را فراهم نماید. در فرآیند توسعه فرهنگی، فرهنگ جامعه از حالت رکود، خمودگی و عقب‌ماندگی به حالت بالنده، زنده، فعال و مشارکت‌پذیر تبدیل می‌شود.

در فصل دوم این مفاهیم یا کلیدواژه‌ها بیشتر توضیح داده خواهند شد.

## فصل دوم

### چارچوب مفهومی



## چارچوب مفهومی

در تحقیق حاضر، به کارگیری یک روش و چارچوب مفهومی برگزیده برای ترکیب و همبستگی اجزای بحث ضروری است. از این رو در این فصل به تعاریف و ابعاد اسلام، توسعه و توسعه فرهنگی به طور مبسوط تر پرداخته خواهد شد و در نهایت با معرفی تعاریف منتخب، دستگامی مفهومی که استحکام بخش پژوهش حاضر است، ساخته خواهد شد. ارتباط مفهومی میان اجزای ترکیب کننده تحقیق را می توان در چند مفهوم بنیادی ذیل که قبلاً نیز به اختصار به آنها اشاره شد، خلاصه کرد:

### ۱. اسلام

اسلام در لغت به معنای گردن نهادن، فرمانبرداری و تسلیم شدن است (دهخدا، ۱۳۳۰: ج ۶: ۲۴۷۷). در تعاریف اصطلاحی، به دو نوع تعریف و برداشت می توان اشاره کرد:

۱. تعاریف کلاسیک از دین اسلام

۲. تعاریف معاصر از دین اسلام

### ۳۰ ■ نقش اسلام در توسعه فرهنگی

تعاریف کلاسیک اسلام، که هر فرد مسلمان آن را به عنوان پاسخ به چیستی اسلام در ذهن خود دارد عبارت است از شهادت و ایمان به یگانگی خداوند و پیامبری حضرت محمد(ص) (شرفی، ۱۳۸۳: ۲۳). ایمان که در این تعریف به کار رفته نیز عبارت است از اقرار باللسان، تصدیق بالجنان و عمل به ارکان (اقرار به زبان، اخلاص در دل و رفتار در بیرون). (شرفی، ۱۳۸۳: ۲۴). به عبارت دیگر اسلام به معنای پذیرفتن دین اسلام است. دین اسلام به وسیله حضرت محمد(ص) تشریح شده و پیروانش مسلمان نامیده می‌شوند، زیرا خود را تسلیم خدا کرده و قوانین آسمانی را پذیرفته‌اند (امینی، ۱۳۷۴: ۱۲۷). بنابراین هر کس به سه اصل اعتراف کند و شهادت دهد داخل اسلام شده و مسلمان محسوب می‌شود: اول به وجود خدا و توحید. دوم به معاد و زندگی پس از مرگ. سوم به پیامبری و رسالت حضرت محمد (ص) (امینی، ۱۳۷۴: ۱۲۸).

کتاب‌های کلامی، محتوای این ایمان و مباحث آن از جمله نبوت، کلام الهی، اسما و صفات، قضا و قدر و معاد را شرح می‌دهند. کتاب‌های فقهی به تشریح چگونگی «عمل به ارکان» مانند نماز، زکات، روزه، حج و... می‌پردازند و علم اصول فقه، چگونگی استنباط این احکام دینی را توضیح می‌دهد (شرفی، ۱۳۸۳: ۲۴).

امروزه، این نگاه کلاسیک و سنتی به اسلام تا حدی تغییر کرده و در چیستی دین به طور کلی و اسلام به طور خاص به مؤلفه‌های جدیدتری توجه می‌شود (میراحمدی، ۱۳۸۴: ۱۴۹). رویکرد جدید به آموزه‌های اصیل دینی، تعریف، تفسیر و فهم تازه از دین، بعد از رویارویی مسلمانان با تمدن غرب، به وجود آمد. رنسانس اروپا، انحطاط جهان اسلام، ناکارآمدی نظام خلافت و... مسائلی بودند که مسلمانان را به جست‌وجوی علل این انحطاط برانگیختند (روا، ۱۳۷۸: ۳۶ / میراحمدی، ۱۳۸۴: ۱۵۱). این تلاش‌ها، جریان‌های فکری گوناگونی را به وجود آورد که هر یک نگاه خاصی به دین اسلام داشتند. علاوه بر این، رشته‌های مختلف علوم انسانی نیز، بعد از ورود به دنیای اسلام، براساس اصول و مبانی خود، دین را تعریف کردند.

### فصل دوم - چارچوب مفهومی ■ ۳۱

عبدالمجید شرفی، اسلام‌شناس و استاد دانشگاه تونس، می‌گوید اسلام را می‌توان در سه سطح معنایی تعریف کرد و مورد بررسی قرار داد:

الف) سطح قرآنی (نصوص دینی): در این سطح اسلام عبارت است از مجموعه‌ای از ارزش‌ها، دستورالعمل‌ها و قصه‌ها. «این سطح از اسلام که سطح قرآنی نام دارد، تنها سطح مشترک میان مسلمانان نیست، بلکه وظیفه خطیر مرجعیت را نیز برعهده دارد، یعنی چگونگی فهم و تأویل آن، بر میزان پای‌بندی و اجرای تعالیم اسلامی اثر می‌گذارد و محدوده سطح دوم از اسلام را نیز مشخص می‌سازد» (شرفی، ۱۳۸۳: ۲۷).

ب) سطح تاریخی یا اسلام تاریخی (برداشت متفکران اسلامی یا علوم اسلامی): «مسلمانان از هنگام انقطاع وحی، در وضع تأویل (Situation Hermneutique) به سر می‌برند و این سبب شد نهادهایی شکل گیرند که هدفشان اجرای دین در ساحت‌های گوناگون زندگی بود، چنان‌که سبب شد گونه‌هایی از معرفت سامان یابد و علوم اسلامی نام گیرد» (شرفی، ۱۳۸۳: ۲۷). ایشان در این زمینه چند نکته زیر را یادآوری کرده که به تنقیح و بسط بحث ما کمک می‌کند:

۱. «بسیاری از مسلمانان طی قرن‌های پی‌درپی، اعتقاد جازم داشتند که پیشرفت‌های مادی و معنوی، نتیجه تمدن و فرهنگ اسلامی نیستند، بلکه نتیجه اسلام به معنای حقیقی کلمه‌اند. معنای این سخن آن است که ایشان، فاصله میان تطبیق تاریخی ارزش‌ها با خود ارزش‌ها را درک نکرده‌اند، چنان‌که شک نکرده‌اند که نص قرآنی، ممکن است به مطلبی برخلاف آنچه آنان فهمیده‌اند، دلالت کند» (شرفی، ۱۳۸۳: ۲۷).

۲. سرعت گسترش اسلام پس از فتوحات، سبب شد عناصر گوناگون بشری در دین جدید وارد گردند و ناگزیر، این عناصر با خود، جهان‌بینی، احساسات و نگاهی به جهان - متفاوت با آنچه در میان عرب‌ها و به‌ویژه مسلمانان حاکم بود - با خود وارد ساخت و این در توجیه فعالیت‌های اسلامی اثر گذاشت، چنان‌که بی‌هیاهو بر نهادهایی که مسلمانان به مرور زمان به ایجاد آن اصرار داشتند تأثیرگذار بود، نظام‌هایی که از



### ۳۲ ■ نقش اسلام در توسعه فرهنگی

سنت‌های کهن عربی پیش از اسلام و یا از فارس و روم و دیگران الهام می‌گرفتند (شرفی، ۱۳۸۳: ۲۷).

۳. بسیاری از آرای که متفکران مسلمان بدان دست یافتند، متأثر از شرایط سیاسی حاکم بوده است. در شرایط مختلف تاریخی، نوعی همبستگی میان مصلحت عالمان دین و حاکمان به چشم می‌خورد. در موارد زیادی سلاطین اسلامی برای دینی جلوه دادن رفتار سیاسی‌شان و با حمایت عالمان دین، اموری را ابداع می‌کردند. عالمان دین نیز، اعم از فقیهان، محدثان، مفسران و متکلمان، نقش قدرت کلیسایی را در تبیین حدود ایمان و علم کردن مخالفان بازی می‌کردند. آنان نام خدا را از آن خود ساختند و بر دیدگاه و آرای خود، قداست بخشیدند و قوانینی را که وضع کردند احکام الهی تلقی کردند (شرفی، ۱۳۸۳: ۲۸).

ج) سطح فردی (فرهنگ مسلمانان): «سطح سوم از اسلام به بعد فردی ایمان برمی‌گردد و نیاز به گفتن ندارد که برخوردار از ارزش‌ها و اصول اسلامی، متأثر از شخصیت اصلی و فردی است. از این روست که اعتقاد صوفیان با فلاسفه و فقیهان متفاوت است و در هر گروه نیز ایمان هر صوفی یا فیلسوف یا فقیه با همتایان خود تفاوت دارد. اگر تعبیر ایمان عجایز (پیرزن‌ها) نشان دهنده ایمان ساده است که شکی را به همراه ندارد؛ لیکن بداهت، که ویژگی چنین ایمانی است و نشانه تأثیر اجتماعی موفق است، نزد همه مردم و در تمام شرایط و نیز در تمام سنین و یا در هر سطح از آگاهی حاصل نیست. این امر سبب می‌شود که تحلیل اسلام در این سطح و نیز نگارش در باب آن، دشوار یا غیر ممکن شود و پژوهشگر در برابر آن، جز پیگیری آثار و نشانه‌ها و نیز روشن ساختن میزان تأثیر دین در توانمندی روان انسان‌ها با همه گوناگونی‌ها و روش‌های متفاوت زندگی، راهی ندارد. نیز بدین نکته خواهد پرداخت که: چگونه دین نزد گروهی مسئله‌ای پیچیده و دشوار است و نزد گروهی دیگر، آرامش‌بخش و تسلیم‌پذیر؟ و چگونه برای گروهی سرچشمه خشونت است و برای گروهی دیگر، دارویی شفابخش؟ و نیز صورت‌هایی ترکیبی از این‌ها، با همه تفاوت‌ها و رتبه‌ها

برحسب شخصیت فردی، فرهنگی و اجتماعی مؤمنان» (شرفی، ۱۳۸۳: ۲۹).

با رویکرد دیگر درباره سطوح دین اسلام گفته شده است که اسلام دارای سه مرتبه و ساحت است:

۱. دین واقعی: یعنی آنچه در لوح محفوظ نزد خداوند ثابت و معلوم است.
  ۲. دین ابلاغ شده واقعی: یعنی مجموع سخنانی که از سوی خداوند به وسیله پیامبر اسلام (ص) ابلاغ شده است. این سخنان در قرآن، سنت واقعی و... گرد آمده‌اند. این مرتبه به مقتضای عصمت، با مرتبه نخست مطابقت دارد.
  ۳. دین موجود: یعنی بیانی که امروز در دست ماست و آن قرآن و روایاتی است که از طریق محدثان و راویان به ما رسیده است (اکبریان، ۱۳۷۷: ۲۵).
- مصطفی ملکیان نیز معتقد است که وقتی اصطلاح دین را به کار می‌بریم سه معنا می‌تواند مورد نظر باشد:

۱. دین به عنوان مجموعه متون مقدس ادیان و مذاهبی که در جهان وجود دارند. دین در این سطح مجموعه‌ای از مکتوبات و از جنس متن است.
۲. دین به عنوان مجموعه شرح، تفاسیر، بیان‌ها و تبیین‌هایی که از کتب مقدس دینی و مذهبی شده است. دین در این سطح، یک سلسله آرا و نظرات و عقاید است که به لحاظ معرفتی به حوزه‌های معرفتی متفاوتی رجوع پیدا می‌کند و چنین نیست که همگی به یک حوزه معرفتی رجوع کند. یعنی بعضی از آنها فقه‌اند، بعضی اخلاق‌اند، برخی الهیات بالمعنی الاخص‌اند (کلام)، برخی عرفان‌اند، برخی فلسفه‌اند و حتی برخی از آنها آرا و نظرات بسیار ناسوتی، مثل تاریخ و جغرافیا، هستند.
۳. دین به عنوان مجموعه‌ای از اعمال و رفتارهایی که پیروان و متدینان به ادیان در طول تاریخ انجام داده‌اند به انضمام آثار و نتایجی که بر این اعمال و رفتار مترتب شده است. دین در این سطح مجموعه اعمال و یک پدیده تاریخی است. ملکیان از سطح اول به دین شماره یک و از سطح دوم به دین شماره دو و از سطح سوم به دین شماره سه

تعبیر می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۴: ۳۴۶-۳۴۵).

در تحقیق حاضر منظور از اسلام عبارت است از متون دینی شامل قرآن کریم و سنت که «شرفی» از آن تحت عنوان «سطح قرآنی دین» و «ملکیان» تحت عنوان «دین درجه یک» تعبیر نمودند.

## ۲. فرهنگ

### ۲.۱. جایگاه فرهنگ

همان‌طور که در پرسش‌های تحقیق نیز گفته شد فهم دقیق و شفاف از توسعه فرهنگی نیازمند کالبدشکافی دو مفهوم «فرهنگ» و «توسعه» به عنوان اجزای تشکیل دهنده مفهوم توسعه فرهنگی است. از این رو ابتدا جایگاه و اهمیت فرهنگ و سپس به تعریف این دو واژه پرداخته خواهد شد.

در طول تاریخ هیچ جامعه‌ای بدون فرهنگ وجود نداشته و نخواهد داشت. فرهنگ وجه ممیز انسان از سایر حیوانات است. فرهنگ زندگی انسان را معنادار و مسیر حرکتش را هموار می‌سازد. فرهنگ، مهم‌ترین و اصیل‌ترین وسیله برای حفظ هویت یک جامعه است، چرا که عناصر مختلف یک جامعه از طریق بستر رگه‌های فرهنگی به هم پیوند می‌خورند. انسان طبیعتاً جاودانه‌خواه است اما برخلاف این خواست فطری، عمر کوتاهی دارد؛ عمری که نمی‌تواند او را راضی و اشباع کند. خلاقیت انسان باعث شد تا با آفرینش فرهنگ، کمیت کوتاهی عمر را به کیفیت تبدیل کند. به این معنا که تاریخ، ادبیات، هنر و به‌طور کلی فرهنگ، توانست زمینه سیر در گذشته‌های دور را برایش فراهم نماید زیرا فرهنگ زمان حال را با گذشته و آینده پیوند می‌دهد. به این ترتیب زمان حال ژرفا و گستردگی پیدا می‌کند. انسان با خلق آثاری که گمان می‌کند بعد از او بر جای می‌ماند، حیات خود را در آینده می‌گستراند و این‌گونه با مشکل «گذر زندگی» مقابله می‌کند، زیرا خود را در گذشته و آینده حاضر می‌بیند. به عبارت دیگر، به وسیله فرهنگ، آستانه محدود زندگی خاکی را در می‌نوردد. فرهنگ محیط فرافیزیکی انسان است. انسان در دایره فرهنگ به دنیا می‌آید، زندگی می‌کند

## فصل دوم - چارچوب مفهومی ■ ۳۵

و سرانجام در حصار فرهنگ از دنیا می‌رود. بسیاری از ویژگی‌های شخصیتی فردی و اجتماعی انسان، توسط فرهنگ ساخته و پرورده می‌شود. به عنوان نمونه، تأثیر فرهنگ بر شخصیت انسان چنان نیرومند است که می‌تواند گزینه جنسی را مهار کند و موجب پاکدامنی و تقوای پیش از ازدواج شود یا کسی را وادار کند تا آخر عمر سوگند پارسایی یاد نماید. کسی را وادار کند که در کنار آب و غذا تشنه و گرسنه زندگی نماید. فرهنگ حتی مرگ را معنادار و بالاتر از آن، عشق به آن را ایجاد می‌کند.

فرهنگ پدیده‌ای است که همزاد بشر است؛ به مثابه مجموعه‌ای از باورها، ارزش‌ها، آداب، رسوم و به طور کلی، شیوه زندگی، کارکرد هویت‌بخش و تمایزبخش میان ملت‌ها و مردمان مختلف در سرزمین‌های مختلف داشته و دارد. مردمان مختلف در نقاط مختلف کره خاکی، سنت‌های تاریخی و شیوه‌های گوناگونی را برای زندگی کردن و دمساز شدن با طبیعت برگزیده‌اند، لذا در طول تاریخ بشر و در گستره حیات انسانی، فرهنگ‌های متفاوتی پدید آمده‌اند.

در روند رو به رشد کمی و کیفی انسان، فرهنگ نیز عمق و گستره بیشتری یافته است و در نتیجه متفکران توجه بیشتری به آن کرده و می‌کنند. به گونه‌ای که برخی متفکران مانند گلیفوردگیرتز تمام عمرش را صرف مطالعه مقوله فرهنگ، آن هم فرهنگ یک ناحیه و مردم خاص نموده است. از فرهنگ، در تمام شاخه‌های علوم اجتماعی بحث می‌شود، اما رشته‌های مردم‌شناسی، انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی فرهنگی به طور خاص فرهنگ را موضوع مطالعاتشان قرار داده و تلاش کرده‌اند تا تمام ابعاد و زوایای فرهنگ را مورد تحقیق قرار دهند و براساس داده‌های تاریخی و شیوه‌های علمی آن را تعریف نمایند.

بنابراین فرهنگ، از گذشته‌های دور تا امروز، مورد تفسیر، توضیح و تبیین‌های گوناگون قرار گرفته است. تبیین عناصر و تفکیک مرزهای آن از دیگر مفاهیم، در کانون توجه متفکران و اندیشمندان بوده و همواره موضوع اندیشه‌ورزی قرار گرفته است. با این حال، با تمام تلاش‌هایی که درباره معرفی فرهنگ صورت گرفته است، هنوز می‌توان گفت تمام این تلاش‌ها

عقیم مانده است چرا که هنوز نتوانسته‌اند به یک جمع‌بندی در مورد تعریف، ویژگی‌ها و عناصر فرهنگ دست یابند. البته شاید بتوان گفت که این ناکامی به خاطر کوتاهی متفکران یا ضعف علم نیست، بلکه به خاطر پیچیدگی، تکثر و عمق ماهیت فرهنگ است.

## ۲.۲. تعاریف فرهنگ

چون فرهنگ یک مفهوم غیر عینی و انتزاعی است مانند سایر مفاهیم مرتبط با عالم انسانی، به معانی مختلفی به کار رفته است. تا آنجا که روح‌الامینی می‌گوید تعاریف فرهنگ به ۲۰۰، ۳۰۰ و حتی بیشتر از آن می‌رسد (روح‌الامینی، ۱۳۷۹: ۱۷). بنابراین پرداختن به همه این تعاریف خارج از توان نگارنده و غرض این نوشتار است، اما در یک نگاه کلی، تمامی تعاریف فرهنگ را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: ۱. تعاریف گسترده؛ ۲. تعاریف محدود.

گروه اول فرهنگ را در مفهوم بسیار گسترده و فراگیر در نظر گرفته و می‌گویند فرهنگ عبارت است از «مجموعه معارف، باورها، ارزش‌ها، هنرها، ادبیات، نظام‌های سیاسی و حقوقی، شیوه‌های قومی، ابزار و وسایلی که انسان در فرآیند تکامل خود به دست آورده و برای نسل‌های بعدی به میراث می‌گذارند» (ستوده، ۱۳۸۴: ۷۲). همین‌طور گی‌روشه در تعریف فرهنگ می‌گوید «فرهنگ مجموعه به هم پیوسته‌ای از شیوه‌های تفکر، احساس و عمل است که کم و بیش مشخص است و توسط تعداد زیادی از افراد فرا گرفته می‌شود و بین آنها مشترک است و به دو شیوه عینی و نمادین به کار گرفته می‌شود تا این اشخاص را به یک جمع خاص و متمایز مبدل سازد» (روشه، ۱۳۶۷: ۱۲۳). براساس این تعریف فرهنگ به مثابه نظام معرفتی، احساسی و مجموعه‌ای از رفتارهای مشترک میان انسان‌ها است که در امور مادی تجلی می‌یابد و دائماً از نسلی به نسل دیگر منتقل گردیده و چگونگی زندگی را تنظیم می‌کند. این تعریف دربرگیرنده تمام ابعاد تاریخی، نمادی، نهادی، کارکردی، ساختاری، درونی و بیرونی فرهنگ است.

گروه دوم «فرهنگ را تنها در مورد میراث‌های فکری، معنوی، هنری و ادبی به کار می‌برند و وسایل، ابزارها، مظاهر و شکل‌های زندگی اجتماعی را تمدن (civilization) نامیده و آن

## فصل دوم - چارچوب مفهومی ■ ۳۷

را از فرهنگ تفکیک می‌کنند. به نظر این گروه از جامعه‌شناسان، فرهنگ مجموعه‌ی دانش، افکار، آرای اخلاقی، قوانین، دستورات و سایر عاداتی است که انسان به عنوان عضوی از یک جامعه کسب می‌کند» (ستوده، ۱۳۸۴: ۷۲). چنانچه مشاهده می‌شود در تعریف اول، فرهنگ و تمدن به یک معنا به کار رفته اما براساس تعریف دوم فرهنگ و تمدن از یکدیگر تفکیک شده است. به عناصر نرم‌افزاری عنوان «فرهنگ» و به عناصر سخت‌افزاری عنوان «تمدن» اطلاق شده است.

با توجه به این تعاریف، آنچه مبنای این تحقیق قرار خواهد گرفت، تعریف محدود از فرهنگ است. به عبارت دیگر، در این تحقیق منظور از فرهنگ عبارت است از مجموعه‌ی عقاید، باورها، ارزش‌ها، شیوه‌های تفکر، اخلاق و میراث‌های فرهنگی که مانند یک متن است. این متن از نسلی به نسلی دیگر منتقل می‌شود و در این فرآیند انتقال، هم فراگرفته می‌شود و هم همواره مورد بازخوانی و تفسیر تازه قرار می‌گیرد. اگر تمدن را به جلوه‌های عینی و بیرونی و دستاوردهای مادی بشر اطلاق نماییم، فرهنگ در معنای مورد نظر عبارت است از نظام معنایی و معرفتی و دستاورد معنوی بشر که به مثابه‌ی اتاق فکر و فرمان، سبک‌های مختلف زندگی را تعیین می‌کند.

### ۲.۳. عناصر فرهنگ

با توجه به تعریف مورد نظر، مهم‌ترین عناصر تشکیل دهنده فرهنگ عبارت‌اند از:

۱. عقاید و باورها: عقاید و باورها که گاه از آن تحت عنوان «جهان‌بینی» نیز تعبیر می‌شود، عبارت است از «مجموعه‌ای از بینش‌ها، تفسیرها و تحلیل‌ها درباره‌ی جهان، جامعه و انسان» (مطهری، ۱۳۷۲: ۲۱) که به تفسیر و تبیین جهان آن‌گونه که هست می‌پردازد. عقاید و باورها یا جهان‌بینی، هسته‌ی مرکزی و اتاق فرمان هر فرهنگ محسوب می‌شود.
۲. ارزش‌ها: بعد از باورها، ارزش‌ها مهم‌ترین عنصر فرهنگ است چنانچه گی‌روشه ارزش‌ها را «تشکیل دهنده‌ی اصلی، جوهره و خمیرمایه‌ی فرهنگ می‌دانند» و کلوپهن و

استرودبیک نیز می‌گویند «ارزش‌ها ثقل حیاتی وجود بشری را تشکیل می‌دهند. آنها معیارهای فرهنگی ویژه‌ای هستند و توسط آنهاست که عالی‌ترین انگیزه‌های زندگی و بلندترین آرزوها و باورهایمان را توضیح می‌دهیم» (به نقل از نظریور، ۱۳۷۸: ۷۰). از آنجا که انسان‌ها همواره عقایدی درباره آنچه خوب یا بد، مناسب یا نامناسب و ضروری یا غیر ضروری است داشته‌اند، به این‌گونه عقاید «ارزش‌ها» گفته می‌شود. به عبارت دیگر ارزش‌ها، قراردادهای فرهنگی مشترکی هستند که درباره درستی و نادرستی کلیه فعالیت‌های زندگی حکم صادر می‌کنند. یعنی ارزش‌ها نوعی درجه‌بندی، طبقه‌بندی و امتیازبندی یک پدیده از خوب تا بد یا از مثبت تا منفی می‌باشند (رفیع‌پور، ۱۳۸۰: ۲۶۹). هنگامی که این ارزش‌ها در نظامی از معیارها و ملاک‌ها برای ارزیابی ارزش اخلاقی یا شایستگی رفتار، سازماندهی می‌شوند، «نظام ارزشی» را به وجود می‌آورند. ویژگی ارزش‌ها این است که بسیار کلی‌اند لذا قابلیت و ظرفیت استفاده در موقعیت‌های مختلف را دارند. اگر این ویژگی ارزش‌ها نبود، کنشگران در ایجاد ارتباط مداوم با یکدیگر با مشکل مواجه می‌شدند؛ زیرا در این حالت از معیار اخلاقی مشترک که بتواند به وسیله آن کنش‌های خود و دیگران را ارزیابی کنند محروم می‌مانند (ترنر، ۱۳۷۸: ۸۰-۷۸).

۳. هنجارها: هنجارها به مقیاس‌ها و قواعد تنظیم روابط که اکثریت از آن پیروی می‌کنند و نقض آن مجازات را در پی دارد اطلاق می‌شود (رفیع‌پور، ۱۳۸۰: ۱۸۵). به عبارت دیگر هنجارها ظرف‌ها و قالب‌هایی‌اند که ارزش‌ها و باورها در آنها می‌ریزند و از این طریق در رفتار و عمل تجلی یافته آنها را تنظیم می‌کنند. به عبارت دیگر هنجارها، شیوه‌های رفتاری‌اند که در سه شکل متجلی می‌شوند: ۱. شیوه‌های قومی، ۲. آداب و رسوم، ۳. قوانین.

۴. نظام ذخیره دانش: یکی دیگر از عناصر مهم ذهنی فرهنگ، نظام ذخیره دانش است که ترنر از آن به گنجینه یا خزینه‌های اطلاعات تعبیر می‌نماید. خزینه اطلاعات یا به

تعبیر آلفرد شوتز «ذخیره‌های دانش»، فهرست وسیعی از اطلاعات هستند که از تجربه‌های ما نضح می‌گیرند و از طریق نمادها انتقال می‌یابند (نولان، ۱۳۸۰: ۶۹). کنشگران اجتماعی از این اطلاعات به عنوان راهنما برای همسو ساختن خود با وضعیت‌های مختلف بهره می‌گیرند. هنگامی که عاملان اجتماعی از ذخیره اطلاعات مشابهی برخوردار باشند، نسبت به یک وضعیت، دیدگاه مشترکی نیز دارند.

۵. حقوق بنیادی انسان (آزادی، آزادی بیان، عدالت و...): حقوق اساسی انسان عنصر ذهنی دیگر فرهنگ را تشکیل می‌دهد. به عقیده برخی این عنصر، بنیادی‌ترین عنصر فرهنگ است؛ زیرا نظام ارزش‌ها، باورها، اشکال زندگی، آداب و رسوم، اشکال بیانی و هنرها همگی از نحوه تلقی جامعه نسبت به انسان و حقوق او رنگ می‌پذیرد (سلیمی، ۱۳۷۹: ۵۲).

#### ۲.۴. ویژگی‌های فرهنگ

با توجه به تعاریف و عناصری که برای فرهنگ ذکر شد، ویژگی‌های فرهنگ را می‌توان به قرار ذیل برشمرد:

۱. فرهنگ مخصوص انسان و وجه تمایز انسان از سایر حیوانات است.
۲. فرهنگ پدیده‌ای نسبی است. به این معنا که هیچ فرهنگی را نمی‌توان بالاتر یا پایین‌تر، بهتر یا بدتر نسبت به فرهنگ‌های دیگر دانست.
۳. فرهنگ «عام» و در عین حال «خاص» است: فرهنگ پدیده‌ای انسانی است که همه دارند و در انحصار مردم و قوم خاصی قرار ندارد. در واقع، به تعداد جوامع انسانی هم در طول تاریخ و هم در عرض جغرافیا، فرهنگ وجود دارد. به عبارت دیگر انسان‌ها همگی دارای فرهنگ‌اند اما همه این فرهنگ‌ها یکی نیستند بلکه در عین اشتراکات، وجوه افتراقات زیادی نیز دارند. به بیان دیگر جامعه و مردم در زندگی خود بدون قاعده نیستند. هر ملتی دارای سبک زندگی، آداب معاشرت و... اند لذا



فرهنگ عام است یعنی جامعه‌ای نیست که بدون فرهنگ باشد. از آنجا که هر ملتی سبک خاصی در آداب معاشرت، غذا خوردن، ساخت مسکن و... دارد، هیچ جامعه‌ای مانند جامعه دیگر نیست، لذا فرهنگ در عین حال که عام است، خاص نیز هست.

۴. فرهنگ «اجباری» و در عین حال «اختیاری» است: فرهنگ در عین حال که از نسلی به نسل دیگر منتقل و در طی فرآیند جامعه‌پذیری آموخته و درونی می‌شود، خود را بر انسان‌ها تحمیل می‌کند. هرچند این تحمیل به گونه‌ای آرام، تدریجی و با نوعی اختیار صورت می‌گیرد. به بیان دیگر فرهنگ بر تمام حیات فردی و جمعی ما سلطه می‌اندازد بی آنکه آن را بفهمیم.

۵. فرهنگ اکتسابی و در عین حال موروثی و انتسابی است: پذیرش ویژگی‌های فرهنگی مانند ویژگی‌های طبیعی در میان تمامی اعضای یک جامعه مشترک نیست. ویژگی‌های طبیعی ثمره وراثت‌اند حال آنکه ویژگی‌های فرهنگی میراثی هستند که فرد باید آن را یاد بگیرد. به عبارتی فرهنگ یک میراث اجتماعی است نه میراث طبیعی. به این معنا که هم فراگرفته می‌شود و هم به ارث می‌رسد.

۶. فرهنگ متغییر و در عین حال ثابت است: تمام پدیده‌های اجتماعی از جمله فرهنگ، براساس شرایط زمانی و مکانی و مطابق نیازها، اختراعات، تجربیات، مهاجرت‌ها و دستخوش تغییر و تحول می‌شوند. البته این تغییر و تحول در فرهنگ آن‌قدر کند و آرام است که در مشاهدات و ملاحظات روزه‌مره، قابل مشاهده و احساس نیست و لذا تا حدودی ثابت به نظر می‌رسد.

۷. فرهنگ یک فرآیند است نه یک امر ثابت: فرهنگ همواره در حال پیرایش، دگرگونی و تغییر است و در این حرکت پیوسته عناصر و ویژگی‌هایی را که تاریخ مصرفشان به سر رسیده کنار گذاشته و عناصر جدیدی را در ادامه رفع نیازهای جدید جذب می‌کند. البته این خاصیت، عمدتاً از خصوصیات فرهنگ‌های پویا و فعال است نه فرهنگ‌های غیر فعال.

۸. فرهنگ‌ها بر اثر ارتباط و تعامل با یکدیگر، هویت خویش را باز می‌یابد: به بیان دیگر فرهنگ‌ها تنها در ارتباط با فرهنگ‌های دیگر، مورد شناسایی و نیز ارزیابی قرار می‌گیرند.

### ۵.۲. فرهنگ و دین (Culture and Religion)

در مورد رابطه دین و فرهنگ چند نظریه وجود دارد که به اختصار به آنها اشاره می‌شود: الف) دین محصول فرهنگ: براساس این رویکرد، فرهنگ مولود تحولات اجتماعی و دین محصول فرهنگ است. به عبارت دیگر، دین به عنوان یکی از زیر مجموعه‌های فرهنگ و ساخته و پرداخته فرهنگ و انسان است. مارکسیسم مهم‌ترین رویکرد در این سرمشق است. براساس این گرایش، تحولات اجتماعی براساس سنت تکامل خطی، تابع توسعه فناوری و تحول در روابط تولید است. طبیعی است که بنا به این نگرش، فرهنگ جامعه، متأثر از روابط اجتماعی تحول یافته است و لذا دچار تغییر و دگرگونی می‌شود. در این میان نه تنها دین نقش تعیین‌کننده‌ای ندارد، بلکه خود، محصول تحول این روابط است. براساس نظریه مارکس دین و بسیاری از نهادهای اجتماعی مانند حکومت و قضا، برساخته طبقه حاکم و در چارچوب توجیه منافع آنهاست. آکبیرن و نیم‌کف در این باره می‌گویند: «آنچه از مطالعه همه دین‌ها برمی‌آید، این است که اولاً، دین یکی از سازمان‌های اجتماعی کهن است و ثانیاً، مفاهیم و مقولات و مراسم هر دین به مقتضیات جامعه‌ای که زادگاه آن است، بستگی دارد» (آکبیرن و نیم‌کف، ۱۳۸۰: ۴۳۰).

دورکیم که سخنانش درباره دین و توت‌پرستی سنگ‌بنای جامعه‌شناسی معرفت اوست، معتقد است که دین و خدا، در حقیقت همان تجلی نیازهای جامعه است (ریمون، ۱۳۸۲: ۳۸۶ - ۳۷۵ / کوزر، ۱۳۷۹: ۲۰۰).

تقسیم‌بندی سه‌گانه کنت از روند تکامل تاریخ بشر نیز اشاره به همین نظر دارد. نظریه‌هایی که ادیان را با ریشه‌های توحیدی قبول دارند اما آن را در حد قلمرو فردی

## ۴۲ ■ نقش اسلام در توسعه فرهنگی

مطرح می‌کنند، نیز در همین سرمشق قرار دارند.

ب) دین منشأ فرهنگ: رویکرد دوم مبتنی بر این است که دین منشأ فرهنگ است. براساس این نظریه دین ابزار سرپرستی بشر در همه شئون فردی، اجتماعی و تاریخی است. لازمه این سرپرستی این است که آموزه‌های خود را درخصوص شکل‌دهی باورها، ارزش‌ها و رفتارهای بشر، در معرض استفاده پیروان‌شان بگذارد و به این ترتیب راه سعادت و کمال را فراروی مؤمنین هموار کند (پیروزمند، ۱۳۶۹: ۱۰۳). ایشان می‌گویند با ذکر سه مؤلفه می‌توان حضور دین را در تمام عرصه‌های فرهنگ‌سازی مشاهده نمود و مورد تأیید قرار داد:

۱. نداشتن تفسیر ثابت از دین: محدود نکردن دین بر فهم زمانی خاص.

۲. اعتقاد به تکامل پدیده فرهنگ و سهم بودن اراده انسان‌ها در آن.

۳. تبیین درست و منطقی از ارتباط بین فرهنگ متغیر و دین ثابت.

ج) رابطه دو سویه: رویکرد سوم مبتنی بر این است که دین و فرهنگ رابطه متقابل دارند و بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند. به این معنا که دین در فرهنگ‌سازی و فرهنگ در استفاده از دین تأثیر دارد.

براساس این دیدگاه، که دیدگاه برگزیده در نسبت میان دین و فرهنگ است، دین عامل معنابخشی به فرهنگ است و فرهنگ نیز تنها صورتی است که دین به وسیله آن خود را آشکار می‌نماید. به بیان دیگر، دین جوهری است که در کسوت و صورت فرهنگ فعلیت می‌یابد و فرهنگ نیز صورت و قالبی است که قوام آن به دین است. تیلیش در این‌باره می‌گوید: «دین گوهر معنی‌بخش فرهنگ است. به عبارتی دیگر دین جوهر فرهنگ و فرهنگ صورت دین است. چنین نگرشی قطعاً مانع تثبیت دوگانگی دین و فرهنگ می‌شود. هر فعل دینی، نه فقط در حیطه منسجم و سازمان یافته دین، بلکه در اکثر **خلجانات** غریزی روح و جان به صورت فرهنگی شکل می‌گیرد» (تیلیش، ۱۳۷۵: ۵۰). بنابراین در یک جامعه دینی، دین و فرهنگ ارتباط تنگاتنگ و دو سویه دارند. دین در قالب فرهنگ تجلی یافته و فرهنگ نیز وابسته به دین است. زیرا ارزش‌ها به مثابه مهم‌ترین عنصر فرهنگ در جامعه دینی، در انحصار

### فصل دوم - چارچوب مفهومی ■ ۴۳

دین بوده و دین تنها منبع تولید کننده ارزش‌ها است. همین‌طور عناصر دیگر فرهنگ مانند هنر و زیبایی‌شناسی، نمادها، الگوهای مرجع، هنجارهای اجتماعی، نظام اخلاقی و حقوقی و حتی فرآورده‌های مادی نیز تا حدی تحت نفوذ دین است. بنابراین دین علاوه بر فرهنگ‌سازی، در قالب فرهنگ، نقش مهمی را در تعیین شیوه زندگی انسان‌ها داشته و دارد. البته در همین رویکرد نیز، هرچند دین و فرهنگ در یک رابطه تنگاتنگ قرار دارند اما باز هم عین یکدیگر نیستند. نگرش‌ها و رفتارهای فرهنگی جامعه هرچند به صورت عمده متأثر از دین و ارزش‌های دینی‌اند اما در عین حال از منابع دیگر مانند تاریخ، جغرافیا و محیط نیز ناشی می‌شود. به عبارت دیگر در جامعه دیندار، تمام رفتارها و نگرش‌ها، رفتارها و نگرش‌های دینی نیستند بلکه می‌توانند دینی و غیر دینی باشند. به بیان دیگر اگر فرهنگ را به صورت چند ضلعی تصور نماییم، دین یکی از اضلاع مهم آن است. به همین دلیل تمام جوامع دیندار از ارزش‌های یکسان و مساوی تبعیت نمی‌کنند بلکه هر جامعه، ارزش‌های خاص خودش را دارد که در تاریخ آن جامعه شکل گرفته‌اند.

اما رابطه دین و فرهنگ در جوامع سکولار و جوامعی که منزلت دین در آن فروکاسته شده است، متفاوت از رابطه دین و فرهنگ در جامعه دینی است. در جامعه سکولار، دین به نهادی هم‌ارز با نهادهای دیگر تقلیل داده شده است. در این رویکرد دین و فرهنگ دو نهاد جداگانه‌اند که بر یکدیگر تأثیر متقابل دارند و در پیوند نزدیک با یکدیگرند. اینگلهارت در این باره می‌گوید اگرچه احساس امنیت، همسانی شناختی و از بین رفتن زمینه‌های کارکردی دین، باعث جدایی دین از فرهنگ در جامعه پیشرفته صنعتی شده، ولی در جامعه سنتی، دین و فرهنگ تا حد زیادی یکی بوده است (اینگلهارت، ۱۳۸۲: ۴، ۲۰۱). «در جامعه ماقبل صنعتی، فرهنگ تا حد وسیعی یعنی دین. در جوامع مدرن دین شاخص ناقصی از کل فرهنگ است که روز به روز متمایز گردیده و در معرض دگرگونی سریع‌تری است» (اینگلهارت، ۱۳۸۲: ۵۳).

از نظر الیت نیز دین و فرهنگ رابطه ذاتی با یکدیگر دارند. دین تنها در قالب فرهنگ

تجسم می‌یابد. به همین دلیل وی فرهنگ را به عنوان روش زندگی به مثابه بهترین شاخص رشد و عدم رشد یک جامعه معرفی می‌کند (الیت، ۱۳۶۹: ۳۲-۲۹).

ارنست کاسیرر معتقد است که انسان دارای منظومه نمادین است. این عنصر جدید کل حیات انسان را متحول می‌سازد و بدین جهت وی از کلیه صور حیات فرهنگی انسان به صورت‌های نمادین تعبیر می‌کند (کاسیرر، ۱۳۶۰: ۴۰-۳۸). کاسیرر، دین، هنر، اسطوره، زبان و علم را مهم‌ترین عناصر فرهنگ برمی‌شمارد (کاسیرر، ۱۳۶۰: ۹۹).

### ۲.۶. فرهنگ و توسعه (Culture and Development)

دو مفهوم فرهنگ و توسعه تا حدودی از هم بیگانه‌اند (پهلوان، ۱۳۸۲: ۱۵۰). اما بعد از جنگ دوم جهانی، تحولات گسترده و عمیقی در سطح ملی و بین‌المللی به وجود آمد که سبب شد این دو مفهوم به یکدیگر نزدیک شوند. از یک سو اقتصاد لیبرال به عنوان الگو توسعه از سوی سوسیالیست‌ها به شدت به چالش کشیده شد (پهلوان، ۱۳۸۲: ۱۵۱)، و از سوی دیگر، خورشید استعمار رو به غروب گرایید و بسیاری از مستعمرات استقلال یافتند. رهبران اندیشمندان کشورهای جدید، که تشنه پیشرفت بودند ابتدا تحت تأثیر تبلیغات تاریخی متفکران غربی مبنی بر تک خطی بودن پیشرفت و تکامل، بر آن شدند تا الگوی توسعه غربی را در کشورهای خود اجرا کنند اما بعد از صرف میلیاردها واحد پول ملی برای توسعه کشور، متوجه شدند که این طرح‌ها نمی‌توانند مسیر توسعه را هموار سازند. به این نتیجه رسیدند که توسعه وقتی موفق است که جنبه‌های مختلف آن از جمله جنبه‌های اعتقادی، اقتصادی، تربیتی، بهداشتی، رفاهی، تفریحی و... با یکدیگر متناسب و هماهنگ باشد که در سایه آن فرهنگ جامعه که با تمام جلوه‌های زندگی و ارزش‌های اجتماعی و انسانی پیوند دارد، راهنما و محرک رشد اقتصادی و پیشرفت فنی باشد. به عبارت دیگر توسعه وقتی موفق است که «درون‌زا» باشد. با مطرح شدن توسعه درون‌زا، تأکید بر هویت فرهنگی در میان ملت‌های جدید از اهمیت ویژه‌ای برخوردار گردید. به همین سبب بود که «یونسکو در نشست‌هایی

که در زمینه‌های سیاست‌های فرهنگی در سطح حکومت‌ها تدارک دید، کوشید دو مفهوم فرهنگ و توسعه را به هم پیوند داده و میان آنها ارتباط برقرار کند» (پهلوان، ۱۳۸۲: ۱۵۱).

بنابراین فرهنگ که بر تجربه‌های غنی نسل‌های گذشته استوار است، مجموعه پاسخ‌هایی است که هر جامعه برای مسائل گوناگونش پیدا می‌کند. این فرهنگ که برخاسته از ارزش‌ها، الگوها، قالب‌های رفتاری و هنجارهای متفاوتی است، به نوعی بر فعالیت‌های علمی و فناورانه تأثیر می‌گذارند و جهت‌دهنده توسعه است به طوری که توانایی آن را دارد که توسعه و انتقال فناورانه یک کشور را تسهیل یا مختل سازد (عبدالمحمدی: ۱۳۷۸: ۳۳ - ۲۸).

### ۳. توسعه

#### ۳.۱. تعریف توسعه

واژه توسعه (De-velop) در لغت به معنای خروج از لفاف (envelope) است. براساس نظریه نظریه‌پردازان اولیه توسعه، پس از جنگ جهانی دوم - که بعدها نظریه‌شان به نام نظریه نوسازی (modernization) مشهور شد - این «لفاف» همان جامعه سنتی، فرهنگ و ارزش‌های این جامعه است که برای متجدد شدن باید از این لفاف خارج شد (ازکیا، ۱۳۸۱: ۷).

به همین دلیل در مباحث اولیه، توسعه مترادف نوسازی و نوسازی نیز مترادف غربی شدن (Westernization) است و غربی شدن هم عبارت است از اقتباس الگوی توسعه کشورهای غربی به صورت کلی یا جزئی (قاضیان، ۱۳۷۱: ۱۰۰).

اصطلاح توسعه، بعد از جنگ جهانی دوم مطرح شد و ابتدا عنوانی بود برای تغییرات و تحولات عمدتاً اقتصادی که در غرب اتفاق افتاده بود (قاضیان، ۱۳۷۱: ۱۰۱). به عبارت دیگر توسعه ابتدا فرآیندی صرفاً اقتصادی به‌شمار می‌آمد و شاخص‌های اقتصاد معرف آن تصور می‌شد. به همین دلیل تمام تعاریف اولیه، از دو ویژگی عام برخوردارند: اول اینکه تمام این تعاریف، به صورت بارز یا مستتر، مبتنی بر نوعی ارزش‌دوری میان فرهنگ جوامع غربی و دیگر جوامع است. فرهنگ غرب به عنوان فرهنگ مطلوب، ایده‌آل و مناسب انسان

معاصر تصور می‌شود در حالی که فرهنگ‌های دیگر، یادگار عصر گذشته تلقی می‌شوند که در دنیای معاصر نه تنها کارکرد ندارند بلکه مانع حرکت‌های رو به جلواند.

جریان گذار از سنت به تجدد با همین بار ارزشی، به‌ویژه در حوزه جامعه‌شناسی، امری ملموس‌تر و دارای پیشینه روشن‌تر است. در واقع جامعه‌شناسان اولیه، جامعه‌شناسی را بر پایه همین دوگانگی اساسی میان دنیای نو و کهنه بنا نهادند. نظریه‌های «سه‌مرحله‌ای بودن تاریخ» از آگوست کنت، «جامعه و اجتماع» از فردیناند تونیس، «همبستگی مکانیکی و ارگانیکی» از دورکیم، «عقلانیت سنتی و ابزاری» از وبر و... همگی مبتنی بر تفاوت بین دو دنیای سنت و تجدد است. دنیای متجدد یا همان جوامع غربی، توانسته‌اند خود را از لفافه سنت خارج نمایند اما دیگر جوامع برخی در حال خروج از این لفافه‌اند (کشورهای در حال توسعه) و برخی هم هنوز در حصار این لفافه دست و پا می‌زنند (کشورهای فقیر و توسعه نیافته). در همین زمینه دلبلیو، روستو، مهم‌ترین نظریه‌پرداز اولیه توسعه، توسعه را به عنوان حرکت از سنت به مدرنیته می‌داند. او مسیر این حرکت را نیز از طریق همان مسیری که جامعه غربی پیموده طراحی می‌کند. به نظر روستو حرکت از جامعه سنتی به مدرن از سه مرحله عبور می‌کند: ۱. پیش‌شرط یا زمینه برای خیز برداشتن، ۲. خیز، ۳. حرکت به سوی بلوغ تکنولوژیکی (روشه، ۱۳۶۸: ۲۰۷).

در بسیاری از تعاریف اولیه توسعه تنها به بعد اقتصادی آن توجه شده است. در واقع توسعه مترادف با رشد اقتصادی و رشد اقتصادی نیز مترادف با افزایش ظرفیت تولیدی هر اقتصاد در نظر گرفته شده است. در نتیجه، توسعه براساس آنچه در غرب اتفاق افتاده، با افزایش درآمد ملی و درآمد سرانه برابر گرفته شده است. به این ترتیب اصطلاحات «رشد» و «توسعه اقتصادی» با اصطلاحاتی چون «نوسازی» و «غربی شدن» به تناوب در ادبیات توسعه به جای همدیگر به کار گرفته شده است (قاضیان، ۱۳۷۱: ۱۰۰). تیرل‌وال با همین فرض، در مورد توسعه می‌گوید «... به طور کلی نتیجه می‌گیریم که درآمد سرانه را می‌توان به منزله سرآغازی بر طبقه‌بندی سطوح توسعه مورد استفاده قرار داد و به یقین این ضابطه می‌تواند

برای تشخیص میزان نیاز به توسعه به کار رود» (تیرل‌وال، ۱۳۷۸: ۲۲ و ۶۷).

با توجه به همین دو ویژگی و نیز با توجه به اینکه توسعه ابتدا در کشورهای غربی به وقوع پیوست، برخی صاحب‌نظران معتقدند توسعه یک امر عینی و تحولی اقتصادی و اجتماعی است که در عالم واقع رخ داده و هر تعریفی باید مبتنی بر ویژگی‌های همان رخداد معین باشد (قاضیان، ۱۳۷۱: ۱۰۱). به عبارت دیگر توسعه تنها همان است که در مغرب‌زمین رخ داده و هر جای دیگر هم به وجود بیاید، همان توسعه مغرب‌زمین است.

اما با گذشت زمان، هر دو ویژگی توسعه، یعنی غربی بودن و صرفاً اقتصادی بودن آن مورد انتقادات جدی قرار گرفت و نظریه‌های جدید و بالطبع تعاریف جدید از توسعه وارد ادبیات توسعه شد. به عبارت دیگر با وجود اهمیت جنبه‌های اقتصادی توسعه، بسیاری یا همه متفکران و برنامه‌ریزان این عرصه، به این نتیجه رسیده‌اند که «توسعه، چیزی بیش از نوسازی و رشد اقتصادی است و گذشته از بهبود سطح مادی زندگی، عدالت اجتماعی و آزادی‌های سیاسی و بزرگداشت ارزش‌ها و سنت‌های بومی را هم دربرمی‌گیرد» (قاضیان، ۱۳۷۱: ۱۰۱). حتی خود اقتصاددانان توسعه، که در هر حال مطالعات توسعه را قلمرو اقتصاد می‌دانند، در نگرش‌های جدیدشان، می‌گویند توسعه، پدیده صرفاً اقتصادی نیست بلکه علاوه بر بهبود وضع درآمد و تولید، آشکارا متضمن تغییرات بنیادی در ساختمان نهادهای اجتماعی، اداری و نیز شامل طرز تلقی عامه و در بیشتر موارد حتی آداب و رسوم و اعتقادات است (تودارو، ۱۳۷۸: ۲۲). دوپویی پژوهشگر برجسته یونسکو در حوزه توسعه فرهنگی می‌گوید نباید توسعه را به رشد اقتصادی تفسیر کرده و محدود ساخت. این تفسیر مربوط به دهه ۶۰ است اما بعد از آن به‌ویژه در دو دهه ۸۰ و ۹۰ توجه به جنبه‌های فرهنگی در توسعه، بیشتر مورد تأکید قرار گرفته است. دوپویی در این مورد می‌گوید «تا اوایل دهه ۶۰، توسعه، فرآیند اقتصادی و فناورانه به شمار می‌آمد که در افزایش سرانه تولید ناخالص ملی و به صورت ایجاد فرصت‌های شغلی و سایر امکانات اقتصادی ضروری، برای توزیع وسیع‌تر منافع اقتصادی و اجتماعی حاصله، تبلور می‌یافت اما در اواخر دهه، به تدریج آشکار شد که



#### ۴۸ ■ نقش اسلام در توسعه فرهنگی

هرچند رشد، شرط ضروری توسعه است اما نباید آن را به منزله توسعه تلقی کرد، زیرا به عنوان یک شاخص توسعه، نمی‌تواند تولید برای معاش - که غیر قابل فروش در بازار است - و جنبه‌های غیر اقتصادی شکوفایی فردی و اجتماعی، رفاه و ملاحظات مربوط به توزیع درآمد را دربرگیرد» (دوپویی، ۱۳۷۴: ۹).

در این رویکرد توسعه فقط سنجش مادی درآمد، بیکاری و نابرابری نیست، بلکه فرآیند چند بعدی است که تغییرات عمده در ساختارهای اجتماعی، گرایش‌های مردم و نهادهای ملی، تسریع رشد اقتصادی، کاهش نابرابری و محو فقر را نیز به همراه دارد. به عبارت دیگر در توسعه، آنچه مورد توجه است مردم‌اند نه آمارهای اقتصادی (دوپویی، ۱۳۷۴: ۹). آلفرد سوی در تأیید این نظر می‌گوید فرآیند توسعه مساوی جابه‌جایی اعداد نیست زیرا «اعداد» بی‌گناهی هستند که به سادگی زیر شکنجه، اعتراف می‌کنند (دوپویی، ۱۳۷۴: ۱۱). کنفرانس بین‌المللی جوچاکارتا (yoyakarta) در دسامبر ۱۹۷۳ نیز اعلام کرد که هیچ‌الگو توسعه وارداتی را نمی‌توان به کار برد مگر آنکه با ویژگی‌های محلی، منطقه‌ای و ملی هماهنگی داشته باشد (دوپویی: ۱۳۷۴: ۲۲).

گولت (Goult, 1971) معتقد است که توسعه از سه عنصر ترکیب یافته است. در واقع، کشوری توسعه یافته است که به این سه عنصر دست یافته باشد حتی اگر واجد فرهنگ غربی نباشد: ۱. معاش زندگی، ۲. عزت نفس، ۳. آزادی. معاش زندگی عبارت است از تهیه و تأمین نیازهای اساسی اولیه و مادی مانند خوراک، پوشاک، آموزش، بهداشت، امنیت، و ... وقتی یکی از این مؤلفه‌ها نباشد یا میزان آن بسیار کم باشد، بی‌تردید «حالت عقب‌ماندگی مطلق» وجود دارد. دومین عنصر مهم در توسعه، اعتماد به نفس است. اعتماد و عزت نفس عبارت است از احساس غرور، شخصیت، مستقل بودن و آلت دست دیگران قرار نگرفتن. بنابراین کشوری که دست‌نشانده و مستعمره است و نمی‌تواند با اختیار خود سرنوشتش را رقم زند، توسعه نیافته است. آزادی یعنی آزادی از سه اهریمن نیاز، نادانی و بدبختی. به عبارت دیگر منظور از آزادی در اینجا آزادی سیاسی یا ایدئولوژیک نیست بلکه مفهوم

## فصل دوم - چارچوب مفهومی ■ ۴۹

اساسی‌تری از آن مورد نظر است که شامل رهایی از شرایط مادی از خود بیگانه‌کننده زندگی و آزادی از قیود اجتماعی، نهادها و باورهای جزمی می‌شود. آزادی، دامنه انتخاب را برای جوامع و اعضای آن وسیع می‌کند و محدودیت خارجی را در راه حصول پاره‌ای از هدف‌های اجتماعی که ما آن را توسعه می‌نامیم به حداقل می‌رساند (تیرل‌وال، ۱۳۷۸: ۳۹ / تودارو، ۱۳۷۸: ۲۶-۲۴). دوپویی نیز می‌گوید از آنجا که هر جامعه‌ای فرهنگ ویژه خود را دارد، ضرورتاً توسعه نیز باید براساس آن ویژگی‌ها استوار باشد و تحقق یابد. توجه به فرهنگ، به عنوان نقطه شروع تغییر در جامعه، به معنای استوار ساختن توسعه بر هویت و ارزش‌های اخلاقی و معنوی ملت‌ها و ارتباط آن با محیط زیست طبیعی و انسانی است. «هرگاه توسعه بر یک مفهوم اقتصادی صرف تکیه کند، بر تفاوت‌ها و بحران‌های اجتماعی دامن خواهد زد. پیامد چنین وضعی، ایجاد اختلال در ساختار ملی است. توسعه فرهنگی به عنوان ابزار کاوش مستمر نظام‌های جدید ارزشی و وسیله برانگیختن و آگاهی اجتماعی می‌تواند وسیله آزدسازی و پایان دادن به جدایی بین سنت و تجدد، شهر و روستا باشد» (دوپویی، ۱۳۷۴: ۲۲).

با توجه به آنچه گذشت، تمام نظریه‌های توسعه و بالطبع تعاریف توسعه را مانند تعاریف فرهنگ، می‌توان به دو دسته گسترده و محدود طبقه‌بندی کرد. در نظریه‌های محدود، تنها به متغیرهای مادی و نیز معطوف به آنچه در غرب اتفاق افتاده توجه می‌شود اما در نظریه‌های گسترده، بدون سرمشق قرار دادن الگوی غربی، مؤلفه‌های غیرمادی نیز در نظر گرفته می‌شود. (قاضیان، ۱۳۷۱: ۱۰۱). مایکل تودارو در تعریف توسعه که نمونه‌ای از تعاریف گسترده است می‌گوید «توسعه را باید جریان چند بعدی دانست که مستلزم تغییرات اساسی در ساخت اجتماعی، طرز تلقی عامه مردم و نهادهای ملی و نیز تسریع رشد اقتصادی، کاهش نابرابری و ریشه‌کن کردن فقر مطلق است. توسعه باید نشان دهد که مجموعه نظام اجتماعی، هماهنگ با نیازهای متنوع اساسی و خواسته‌های افراد و گروه‌های اجتماعی در داخل نظام، از حالت نامطلوب زندگی گذشته خارج شده و به سوی وضع یا حالتی از زندگی که از نظر مادی و

## ۵۰ ■ نقش اسلام در توسعه فرهنگی

معنوی بهتر است، سوق می‌یابد» (تودارو، ج ۱، ۱۳۷۸: ۲۳). تودارو همچنین می‌گوید دستیابی به توسعه و فائق آمدن بر مشکلات آن، وظیفه‌ای بسیار مشکل‌تر از آن است که برخی مردم فکر می‌کنند. افزایش تولید ملی، بالابردن سطح زندگی و ایجاد امکانات گسترده اشتغال، به همان اندازه که نتیجه مستقیم تحت تأثیر قرار دادن متغیرهای اقتصادی استراتژیک مانند پس‌انداز، سرمایه‌گذاری و نرخ‌های ارز خارجی است، تابع ارزش‌ها، انگیزه‌ها، طرز تفکرات، اعتقادات و ترتیبات نهادی و قدرت یک جامعه است (تودارو، ۱۳۷۸: ۲۰).

حال تعریف مورد نظر ما از توسعه، با توجه به شرایط و نظریه‌های جدید توسعه، یک تعریف گسترده است که می‌تواند صورتی نوعی یا نمونه‌ای مثالی (ideal type) از تجربه‌های مختلف توسعه باشد: توسعه عبارت است از «فرآیند انتقال از دنیای کهنه به دنیای نو یا گذار از سنت به تجدد» یا «ارتقای مستمر کل جامعه و نظام اجتماعی به سوی زندگی بهتر، و انسانی‌تر».

البته این سؤال که زندگی مطلوب و انسانی‌تر چیست؟ سؤالی است که به قدمت فلسفه و تاریخ بشر پیشینه دارد. به عبارت دیگر این سؤال، بی‌زمان، همیشگی و همواره فراوری انسان‌ها بوده و خواهد بود اما آنچه ضروری است این است که هر عصر و هر نسلی باید بتواند به این سؤال پاسخ مناسب داده و آن را از نو و متناسب با شرایط اجتماعی و تاریخی خود ارزش‌یابی کرده و با نگرشی نو به آن بنگرند (تودارو، ۱۳۷۸: ۲۴).

تعریف مورد نظر ما بر تعریف لغوی توسعه و «ایده‌گذار از جامعه سنتی به مدرن» استوار است. البته باید یادآور شد که در این تعریف، سنت نفی نمی‌شود بلکه مورد بازخوانی و بازتفسیر قرار می‌گیرد. همچنین به تجربه کشورهای توسعه یافته، که الگوی کاملی نیستند، در مقیاس تجربه بشری ارجح نهاد می‌شود.

### ۳.۲. ابعاد توسعه

توسعه یک دگرگونی پیچیده، عمیق و چند بعدی است. توسعه اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، انسانی و فرهنگی از مهم‌ترین ابعاد توسعه‌اند.

### ۱.۲.۳. توسعه اقتصادی (Economic Development)

همان‌طور که گفته شد، مفهوم توسعه اقتصادی نزدیک به مفهوم رشد اقتصادی است و در بسیاری موارد به جای یکدیگر به کار گرفته می‌شوند. اما برخی میان این دو مفهوم تفاوت قائل شده و گفته‌اند که «رشد اقتصادی دربردارنده شاخص‌های کمی اقتصادی است اما توسعه اقتصادی متضمن فرآیندهای پیچیده‌تری است، به گونه‌ای که این مفهوم به مفاهیمی چون تغییر و تحولات اقتصادی نزدیک‌تر است تا مفهوم رشد اقتصادی» (ازکیا، ۱۳۸۱: ۱۸). هم‌چنین گفته شده است که رشد اقتصادی عبارت است از متوسط نرخ سالانه افزایش تولید واقعی. اما توسعه اقتصادی عبارت است از بسط امکانات و پرورش قابلیت بشری در جهت جلوگیری از فقر، نابرابری، بیکاری و....

### ۲.۲.۳. توسعه سیاسی (Political Development)

برای توسعه سیاسی نیز تعاریف گوناگونی مطرح شده است. ازکیا پنج تعریف را برای توسعه سیاسی ذکر می‌کند. اول آنکه، توسعه سیاسی عبارت است از شرایط سیاسی لازم و اساسی برای توسعه اقتصادی بیشتر. به عبارت دیگر توسعه سیاسی عبارت است از بسترسازی برای توسعه اقتصادی. دوم آنکه، توسعه سیاسی عبارت است از کارایی بهتر حکومت و قدرت. سومین تعریف توسعه سیاسی هنگامی می‌شود که ملاحظات به دست آمده، جای استانداردهای معمول را بگیرد، به عبارت دیگر تمرکز کارکردی به جای ازهم‌گسیختگی کارکردی در روابط اجتماعی بنشیند و هنجارهای کلی، هنجارهای ویژه و خاص را اشغال نماید. تعریف چهارم توسعه سیاسی با آزمون کارایی کلی همه نظام و ظرفیت اداره حکومت و جامعه به عنوان یک کل همراه است. در تعریف پنجم توسعه سیاسی را به ایجاد یک دولت - ملت با کارایی مؤثر در دنیای نوین تعریف می‌کند (ازکیا، ۱۳۸۱: ۲۱).

### ۳.۲.۳. توسعه اجتماعی (Social Development)

توسعه اجتماعی «با چگونگی زندگی افراد یک جامعه پیوند تنگاتنگ دارد و در ابعاد عینی، بیشتر ناظر بر بالا بردن سطح زندگی عمومی از طریق ایجاد شرایط مطلوب و بهینه در زمینه‌های فقرزدایی، تغذیه، بهداشت، مسکن، اشتغال، آموزش و چگونگی گذران اوقات فراغت می‌باشد. توسعه اجتماعی در قیاس با مفاهیمی چون توسعه اقتصادی و رشد اقتصادی، حوزه وسیع‌تری را دربرمی‌گیرد» (ازکیا، ۱۳۸۱: ۱۹). بنابراین توسعه اجتماعی معطوف به بهبود سطح زندگی عمومی اعم از فرهنگی و غیر فرهنگی است. شهروندان «برای تحقق چنین بهبودی در پی تغییر در الگوهای دست و پاگیر رفتاری، شناختن و روی آوردن به یک نگرش، آرمان و اعتقاد مطلوب‌تری هستند که بتواند پاسخگوی مشکلات اجتماعی باشد» (ازکیا، ۱۳۸۱: ۱۹). توسلی در تعریف توسعه اجتماعی می‌گوید «منظور از توسعه اجتماعی، اشکال متفاوت کنش متقابلی است که در یک جامعه خاص همراه با توسعه تمدن رخ می‌دهد. توسعه فرهنگی و توسعه اجتماعی، جنبه‌های مکمل و پیوسته به یک پدیده هستند و هر دو نوع الزاماً به ایجاد وجوه تمایز فزاینده جامعه منجر می‌گردند» (توسلی، ۱۳۷۳: ۳۳).

### ۳.۲.۴. توسعه انسانی (Human Development)

سازمان ملل در سال ۱۹۹۰ برای اولین بار گزارشی را تحت عنوان توسعه انسانی در سطح جهان منتشر کرد که در آن اهمیت توجه به توسعه انسانی، تعریف و چگونگی سنجش توسعه انسانی همراه با آمارها و شاخص‌های مربوط به آن در سطح جهان مورد بحث قرار گرفت (ازکیا، ۱۳۸۱: ۲۲). در این گزارش، توسعه انسانی را این‌گونه تعریف کرده‌اند: «توسعه انسانی روندی است که طی آن امکانات افراد بشر افزایش می‌یابد. هرچند این امکانات با مرور زمان می‌تواند اساساً دچار تغییر در تعریف شود، اما در کلیه سطوح توسعه، مسئله بنیادی برای مردم عبارت است از اول: برخورداری از زندگی طولانی همراه با تندرستی؛ دوم: دستیابی به دانش و سوم توانایی نیل به منابعی که برای پدید آوردن سطح مناسب

زندگی لازم است. چنانچه این سه امکان غیرقابل حصول بماند، بسیاری از موقعیت‌های دیگر زندگی دست نیافتنی خواهد بود» (ازکیا، ۱۳۸۱: ۲۲). بنابراین توسعه انسانی بیشتر ناظر به طول عمر، امید به زندگی، افزایش سطح دانش و معاش است و به طور کلی عبارت است از ارتقای کیفیت عمومی زندگی. در حالی که توسعه اجتماعی معطوف به ارتقای سطح کیفیت زندگی جمعی است، در توسعه انسانی این نگاه به فرد فرد انسان معطوف و متمرکز است.

### ۵.۲.۳. توسعه فرهنگی (Cultural Development)

از آنجا که توسعه فرهنگی از مفاهیم محوری در تحقیق حاضر است، این مفهوم، تبارشناسی و کالبدشکافی خواهد شد. همچنین برای درک روشن‌تر این مفهوم، بررسی خصوصیات و ابعاد آن و طرح مباحثی چون چیستی توسعه فرهنگی، اهمیت و جایگاه توسعه فرهنگی، ویژگی‌ها، عناصر و مؤلفه‌ها، کارکردها و عوامل و ابزارهای توسعه فرهنگی ضروری است.

### جایگاه و اهمیت توسعه فرهنگی

درباره جایگاه و اهمیت توسعه فرهنگی نکات زیر قابل تأمل است:

۱. با گذشت زمان و گسترش اجتماعات توسعه یافته، مشکلات و ابعاد مخرب توسعه هم در کشورهای توسعه یافته و هم در کشورهای در حال توسعه و جهان سوم آشکارتر شد. ویرانی طبیعت، افزایش آلودگی‌های زیست‌محیطی، تداوم فقر و نابرابری‌های اجتماعی، شیوع فساد و بی‌بندوباری‌های اخلاقی از کارکردهای پنهان توسعه در کشورهای توسعه یافته به‌شمار آمده است. اما در کشورهای در حال توسعه، بعد از تلاش‌ها و صرف میلیاردها واحد پول ملی، گذشت زمان نشان داد که بسیاری از این کشورها نه تنها به توسعه دست نیافتند بلکه در وضعیت نابسامانی و پریشانی فرهنگی و سردرگمی سیاسی قرار گرفتند. البته دلایل شکست فرآیند توسعه در کشورهای مختلف می‌تواند متفاوت باشد، مانند فقدان دولت کارآمد، عدم انباشت سرمایه، عدم

وجود نیروی انسانی، فرار مغزها و... اما آنچه به عنوان وجه مشترک در اکثر قریب به اتفاق این کشورها به عنوان عامل و دلیل اساسی می‌تواند مطرح باشد، این است که این کشورها به جای توسعه درون‌زا، به توسعه بیرون‌زا روی آوردند. به عبارت دیگر توسعه را مطابق فرهنگ، تاریخ و سنت‌های خود آغاز نکرده بلکه هرآنچه را که در غرب اتفاق افتاده بود، کاملاً الگو قرار دادند. در کشورهای غربی بر ویرانه‌های سنت، مدرنیته و توسعه شکوفا شدند. به عبارت دیگر آنها با دستکاری در فرهنگ و سنت خودشان، توانستند مسیر تجدد را باز کنند و به توسعه دست یابند اما کشورهای دیگر از آنجا که فرهنگ و سنت‌شان با فرهنگ و سنت مغرب‌زمین متفاوت است، نمی‌توانند گام به گام مانند آنها عمل نمایند. آلمال با تأکید بر همین نکته می‌گوید «نکته اساسی در نحوه نگرش به جهان است و آن عدم پذیرش و درونی شدن روح توسعه اقتصادی است. ذات توسعه همانا تغییر نگاه دینی قرون وسطایی و توجه به ساحات نفسانی و مادی بشر است» (آلمال، ۱۳۸۰: ۱۴۴). البته با توجه به تفاوتی که بین اسلام و مسیحیت وجود دارد، نوعی تغییر در نگاه به جهان و طبیعت در فرهنگ اسلام و مسیحیت نیز متفاوت خواهد بود. اما به هر صورت نقطه آغاز برای هرگونه حرکت رو به جلو، حرکت از متن فرهنگ خودی است. تقلید و پیروی از الگو و شاخص‌های توسعه‌ای که در غرب اتفاق افتاده، «به دلیل خاستگاه بیرونی و ماهیت طبقاتی نظام سرمایه‌داری و ناهماهنگی با ارزش‌های فرهنگ خودی، در کشورهای توسعه نیافته موجب بروز تعارض روانی و بحران هویت فرهنگی می‌گردد» (آلمال، ۱۳۸۰: ۱۴۴).

۲. فرهنگ امری زنده و پویا است. بنابراین باید متحرک و روینده و رو به جلو باشد. توقف و بی‌خاصیتی فرهنگ، مساوی با مرگ فرهنگ است. به عبارت دیگر فرهنگ به موزه‌ها تعلق ندارد بلکه به دلیل سرشت خود در هر زمان، به صورت زنده، خلاق و پویا در متن جامعه حضور داشته و در حال توسعه و گسترش است. همچنین فرهنگ نه تنها خود پویا است بلکه عامل اصلی پویایی، نشاط و تداوم بخش زندگی جمعی

است. فرهنگ یکی از محورهای شهرت هر کشور و به اصطلاح «تصویرساز» است. فرهنگ هر ملت و مردمی، شناسنامه آن ملت و مردم است و سرانجام اینکه فرهنگ شیوه زندگی انسان‌ها است و انسان‌ها در عصرها و نسل‌های مختلف، نمی‌توانند تصویر و شیوه واحدی برای زندگی داشته باشند. اگر فرهنگ برای همه نسل‌ها و عصرها الگوی رفتاری واحد ارائه دهد با طبیعت تکاملی و متغیر انسان در تضاد خواهد بود.

۳. همان‌طور که گفته شد از خصوصیات فرهنگ این است که تحول‌پذیر است. فرهنگ یک جامعه مانند هر پدیده دیگر در طول زمان دست‌خوش تغییرات و تحولاتی شده و به وسیله کارکرد بیرونی خود نقش خاصی را در ایجاد، تداوم و پیشرفت کیفیت عمومی جامعه ایفا می‌کند و این نقش ممکن است در مسیر تکاملی جامعه یا برعکس عاملی بازدارنده یا حتی واپس‌گرایانه باشد (نیک‌سرشت، ۱۳۷۳: ۶۴). به عبارت دیگر هرگونه تغییر و تحول، پیشرفت یا پسرفت جامعه، به نوعی ریشه در فرهنگ جامعه دارد.

تغییر و تحول فرهنگی در گذشته بسیار کند و با گذشت زمان‌های زیاد اتفاق می‌افتاد اما امروزه یکی از ویژگی‌های دنیای جدید این است که تحولات و دگرگونی‌های اجتماعی سریع و پرشتاب، دگرگونی در عرصه فرهنگ را نیز سرعت بخشیده است. به همین دلیل بی‌تفاوتی و بی‌توجهی در مواجهه با این تغییرات شتاب‌دار، مطمئناً خسارات جبران‌ناپذیری را به دنبال خواهد داشت. مسائلی از قبیل جهانی شدن، افزایش وسایل ارتباط جهانی و پیوند زمان و مکان و ... بحث درباره توسعه فرهنگی را ضروری ساخته است به گونه‌ای که به نظر بسیاری از متفکران مباحث توسعه، توسعه فرهنگی به عنوان مهم‌ترین عامل در فرآیند توسعه اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، انسانی و اخلاقی است.

۴. دستیابی به قدرت و بازتولید آن از خصوصیات مهم و تاریخی انسان‌ها است. اما در طول تاریخ، روش‌های تفوق‌طلبی و کسب قدرت متفاوت بوده و از الگوهای متفاوتی پیروی کرده است. در گذشته نه چندان دور، تصور می‌شد که مؤثرترین شیوه، استفاده



از زور و خشونت است اما امروزه متغیرهای جدیدی برای تولید، اعمال قدرت و نیز تحلیل مسائل اجتماعی مورد توجه قرار گرفته است. جوزف‌نای معتقد است که مهم‌ترین ابزار دستیابی به قدرت، فرهنگ و عناصر فرهنگی است. لذا او از فرهنگ به عنوان «قدرت نرم» (Soft power) یاد می‌کند (شلر، ۱۳۷۷: ۱۰۰). جوزف‌نای، از طراحان اولیه قدرت نرم، در کتاب کاربرد قدرت نرم بر این عقیده است که قدرت نرم، توانایی تأثیرگذاری بر کشورهای دیگر توسط منابع نامحسوس مثل فرهنگ و ایدئولوژی را دارد. به نظر نای، به وسیله قدرت نرم، سایر کشورها، با میل و رغبت، آنچه را که کشوری دارای قدرت نرم می‌خواهد، انجام می‌دهد (شلر، ۱۳۷۷: ۱۰۰). امروزه نیز در عرف بین‌الملل، اصطلاح جدیدی تحت عنوان «جنگ نرم» در کانون توجه قرار گرفته است. از فرهنگ نیز به عنوان قدرت نرم یاد می‌شود زیرا این قدرت می‌تواند با روش اقناعی بر دیگران تأثیر بگذارد. در مقابل، قدرت سخت (قدرت نظامی و تسلیحاتی) که توأم با اجبار و خشونت است و مخالفت‌ها و استقامت‌های زیادی را به همراه دارد (خراسانی، ۱۳۸۷: ۴۷).

برخی متفکران، هزاره سوم و قرن بیست و یکم را قرن فرهنگ نامیده و گفته‌اند آینده، صحنه نبرد و رقابت فرهنگ‌های مختلف است. هر ملتی که دارای فرهنگ برتر باشد، پیروز میدان کارزار آینده خواهد بود. به همین دلیل، کشورهای مختلف به تناسب موقعیت، جایگاه، امکانات، فرصت‌ها و ظرفیت‌های فرهنگی خود و به شیوه‌ها و سازوکارهای مختلف، درصدد تحکیم بنیان‌های معرفتی فرهنگ خود و تعمیم ارزش‌ها، دانش‌ها و نگرش‌های تولید شده به فراسوی مرزهای جغرافیایی خود می‌باشند تا در کنار قدرت نظامی و تسلیحاتی، این قدرت نرم را نیز داشته و از این طریق توانسته باشند با سازوکار اقناعی، هم روابط میان شهروندان را تنظیم و قاعده‌مند نمایند و هم به جای کاربرد زور، اذهان و افکار عمومی جهانیان را در راستای منافع و اهداف خود هم‌سو نمایند.

۵. با فروکش کردن چالش‌های ایدئولوژیک در شرایط کنونی، فرهنگ به عنوان سرمشق

## فصل دوم - چارچوب مفهومی ■ ۵۷

و گفتمان جایگزین آن و به عنوان زیربنا و موتور محرکه توسعه در ابعاد گوناگون سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و انسانی قلمداد شده است. زیرا الگوهای رفتاری پیشرفته در حوزه اقتصاد، سیاست، جامعه و... در بستر فرهنگ یک جامعه طراحی می‌شود و این برنامه‌ریزی در صورتی به هدف می‌رسد که فرهنگ از توانمندی‌ها و ظرفیت‌های رشد و توسعه برخوردار باشد. زیرا فرهنگ، بستر بازتعریف، بازیابی و تکامل همه توانایی‌ها، خلاقیت‌ها، ارزش‌ها، هویت‌ها، باورها، هنجارها، سنت‌ها، اسطوره‌ها و نمادهای بشری است.

۶. تبیین و تحلیل پدیده‌های اجتماعی به دو شکل مادی و غیر مادی در تاریخ صورت می‌گرفته است. در دوره‌های مختلف تاریخی به‌ویژه بعد از رنسانس این دو نوع تفسیر بی‌آنکه یکدیگر را کاملاً نفی کنند، برجستگی ویژه‌ای پیدا کرده‌اند (پهلوان، ۱۳۸۲: ۹). قرون هفده، هجده و نوزده و اوایل قرن بیستم شاهد درخشش و برجسته بودن تفسیرهایی مادی از تاریخ است اما در پایان قرن بیستم و با به وجود آمدن نظریه‌هایی مانند نظریه برخورد تمدن‌ها، گفت‌وگوی تمدن‌ها، سیالیت یا نسبییت فرهنگی، تکثر فرهنگی، نگرش پست مدرنیستی به مقوله فرهنگ و هویت فرهنگی، اهمیت یافتن فرهنگ در دنیای معاصر، تفسیرهای غیر مادی از تاریخ و پدیده‌های اجتماعی در کانون توجه متفکران و نظریه‌پردازان اجتماعی قرار گرفته است.

۷. فرهنگ به صورت مرئی و نامرئی در همه جا حضور دارد و خود را تحمیل می‌کند. اساساً می‌توان گفت اقتصاد و سیاست، خود، بخشی از فرهنگ است و توسعه اقتصادی و سیاسی، جنبه‌هایی از توسعه فرهنگی است (توسلی، ۱۳۷۳: ۱۵).

### تبارشناسی توسعه فرهنگی

همان‌طور که پیش از این گفته شد، بعد از جنگ دوم جهانی، تغییرات و تحولاتی وسیع و گسترده به ویژه در روابط میان کشورهای استعمارگر و استعمار شده به وجود آمد. بعد از

آنکه رهبران، متفکران و روشنفکران کشورهای در حال توسعه و جهان سوم در یک فرآیند طولانی سعی و خطا، متوجه شدند که الگوی توسعه غربی، نمی‌تواند پاسخگوی دردها و نیازهای آنها باشد و نمی‌تواند به توسعه‌یافتگی بینجامد، به سوی سیاست «توسعه درون‌زا» روی آوردند. در این خط‌مشی، به جای الگو گرفتن از فرهنگ مغرب‌زمین، بر فرهنگ و ارزش‌های خودی، بومی و ملی به عنوان نقطه آغازین هرگونه حرکت رو به جلو تأکید شده و الگوی توسعه غربی، یک الگوی وارداتی شمرده شد. این الگو در کشورهای جهان سوم هیچ‌گونه کارایی و امکان عملی و اجرایی ندارد. به بیان دیگر این مسئله در کانون توجه متفکران قرار گرفت که هرگونه توسعه و گام برداشتن در مسیر پیشرفت و ترقی، بدون تغییر در عناصر فرهنگی و حرکت از مبدأ فرهنگ خودی به عنوان سکوی حرکت به سوی توسعه، امکان‌ناپذیر یا بسیار دشوار است. از این تاریخ به بعد، فرهنگ آهسته آهسته در کانون توجه متفکران، برنامه‌ریزان و دولتمردان جهان به‌ویژه کشورهای در حال خیز قرار گرفت. در ادامه همین فرآیند، «یونسکو» سازمان تربیتی، علمی و فرهنگی سازمان ملل متحد به صورت جدی‌تر وارد میدان شد و به عنوان مرکز اصلی طراحی، نظریه‌پردازی و کارشناسی فرهنگ، اقدامات متعددی را آغاز کرد.

در اثر همین تلاش‌ها، کوشش‌ها و اقداماتی که یونسکو در دهه هفتاد قرن بیستم انجام داد برای اولین بار مفهوم «توسعه فرهنگی» پدید آمد و از اوایل دهه ۱۹۸۰ به بعد به صورت رسمی وارد ادبیات توسعه شد (پهلوان، ۱۳۸۲: ۱۲۹ / ازکیا، ۱۳۸۱: ۲۰). برای عملیاتی کردن توسعه فرهنگی، نخستین و بزرگ‌ترین نشست علمی بین دولتی در ۱۹۷۰ در شهر ونیز توسط یونسکو ترتیب داده شد. بعد از این نشست جهانی، نشست‌های قاره‌ای، منطقه‌ای و کشوری متعددی پیرامون توسعه فرهنگی و سیاست‌های فرهنگی و چگونگی عملیاتی کردن آن، برگزار شد (پهلوان، ۱۳۸۲: ۱۲۹). کنفرانس عمومی یونسکو در سال ۱۹۹۱ با تصویب قطعنامه‌ای، مدیر کل یونسکو را موظف کرد تا در هماهنگی با دبیر کل سازمان ملل، کمیسیون مستقلی را برای بررسی ارتباط فرهنگ و توسعه ایجاد نماید. این قطعنامه، چند هفته بعد، به تصویب

مجمع عمومی سازمان ملل نیز رسید و به صورت رسمی در دستور کار جامعه جهانی قرار گرفت (نصیری، ۱۳۷۹: ۱۴۹). همچنین «در نوامبر ۱۹۹۲، پطرس گالی دبیر کل سابق سازمان ملل و فدریکو مایور مدیر کل سابق یونسکو در حیطة وظیفه محوله به یونسکو و در حقیقت در جهت اعتلای نقش فرهنگ در فرآیند توسعه، «کمیسیون جهانی پیرامون فرهنگ و توسعه» را به ریاست خاورپریزدو کوئیار دبیر کل پیشین سازمان ملل تشکیل دادند» (نصیری، ۱۳۷۹: ۱۴۹). از اقدامات دیگر یونسکو این بود که سال‌های ۹۷ - ۱۹۸۸ را «دهه جهانی توسعه فرهنگی» اعلام کرد. همان‌طور که گفته شد در همان سال یونسکو کمیسیون جهانی «فرهنگ و توسعه» را تشکیل داد تا درباره وضعیت فرهنگ و توسعه در جهان تحقیق و گزارش تهیه نماید. کتاب فرهنگ و توسعه از گزاویه دوپویی، بخشی از تلاش‌های همین کمیسیون است (دوپویی، ۱۳۷۴: ۱۰). در اولین گزارش این کمیسیون آمده است: «توسعه، در حال حاضر کاملاً از محتوای انسانی و فرهنگی‌اش جدا افتاده و در حقیقت به توسعه بدون روح تبدیل شده است» (نصیری، ۱۳۷۹: ۱۵۰). «غربی که به قول ادمون ژوو، بیش از یک قرن با تک‌گویی (monologue) جهان را آکنده از «نغمه‌های آمرانه» خود کرده بود و در عرصه فرهنگ، یک‌سویه و یک‌طرفه سخن می‌گفت ناگزیر با نسل جدیدی در جهان سوم مواجه شده بود که از ذهن خود، استعمارزدایی کرده بود. دیگر دوران «خود محورپنداری» و تفسیرها و برداشت‌های «تک‌فرهنگی» (monoculture) از جهان، علوم، تکنولوژی، اقتصاد و توسعه، گذشته بود و جهان، ناگزیر از پذیرفتن چشم‌انداز جهانی جدیدی، مبتنی بر گفت‌وگویی دوسویه (dialogue) و احترام‌آمیز و غیر جانبدارانه شده بود... ماکس نیف، اقتصاددان مشهوری که به جهت فعالیت‌هایش سخنگوی «اقتصادبوم‌شناسانه» نام گرفته است، بحث فوق را این‌گونه مطرح می‌سازد: توسعه نمی‌تواند با طراحی، تحمیل و تهاجم به دست آید، زیرا خلاقیت، اساس توسعه است» (نصیری، ۱۳۷۹: ۱۴۷ - ۱۴۶).

عمرچیرا نظریه‌پرداز اقتصاد اسلامی از کشور پاکستان در این‌باره که چگونه در روند توسعه، فرهنگ در کانون توجه قرار گرفته معتقد است که توسعه چهار مرحله را پشت

سرگذاشته است:

۱. اولین مرحله از زمان انتشار کتاب ثروت ملل آدام اسمیت در سال ۱۷۷۶ آغاز و تا جنگ جهانی دوم به مدت ۱۵۰ سال ادامه می‌یابد. در این مرحله توسعه تنها در عرصه اقتصاد مطرح است و گفته می‌شود که نیروی بازار، با بالابردن کارایی، خود به خود رشد را تشویق خواهد کرد. در این دوره اقتصاد توسعه، نه رشته‌ای مجزا و تخصصی، بلکه جزئی از اجزای تشکیل دهنده اقتصاد نئوکلاسیک به‌شمار می‌آید.

۲. استقلال چندین کشور در حال توسعه پس از جنگ جهانی دوم و مشکلات پیش‌روی آنها در تسریع آهنگ توسعه، تردیدهایی را درباره توانایی نیروهای بازار در سرعت بخشیدن به توسعه به وجود آورد. موفقیت نظریه‌های کینزی و سوسیالیستی در دوران بحران پس از جنگ، این تردیدها را تشدید کرد و باعث آغاز شدن مرحله دوم شد. مرحله‌ای که در آن، تمرکز اقتصاد توسعه از اقتصاد کلاسیک لیبرالیسم به کم‌ترین تلاش ضروری برای ایجاد رشد خودزا در کشورهای کم درآمد تغییر یافت. به عبارت دیگر در این مرحله ادعا می‌شود که بازار به خودی خود نمی‌تواند آهنگ توسعه را شتاب بخشد بلکه لازم است که دولت در فرآیند توسعه دخالت کرده و نقش تهاجمی داشته باشد.

۳. هر دو مرحله پیشین، بازتاب رویه اجتماعی داروینیستی اقتصاد کلاسیک بود و برقراری عدالت، به مثابه یکی از اهداف آشکار اقتصاد توسعه، مطرح نبود. حتی برخی مدافعان رشد شتابان از لزوم بی‌عدالتی بیشتر، جهت تشویق رشد و توسعه سخن می‌گفتند. اما در دهه ۱۹۷۰، رکود و بیکاری و نیز ظهور نظریه انتظارات عقلایی، اعتماد به توانایی دولت‌ها را در جهت تولید و اشتغال تضعیف کرد و این مسئله باعث شد که مرحله دوم جایش را به مرحله سوم بسپارد. در این مرحله بار دیگر تمرکز از لیبرالیسم به بازار آزاد معطوف گردید و دیدگاه مخالف حضور و دخالت دولت دوباره مطرح گردید. اما این بار اقتصاد توسعه، با تمایل به توزیع عادلانه

## فصل دوم - چارچوب مفهومی ■ ۶۱

ثمرات توسعه، چهره‌مهربان‌تری به خود گرفت. این بار نه تنها می‌خواست رشد بیشتر را تشویق نماید بلکه بر آن بود تا رشد و توسعه را با توزیع دستاوردهای توسعه در میان فقرا و طبقات پایین جامعه، همراه نماید.

۴. در دهه ۱۹۸۰، زمانی که برخی خطاهای فاحش اقتصاد توسعه در سه مرحله نخست، زیر حملات شدید قرار گرفت، توسعه را وارد مرحله چهارم کرد. مرحله‌ای که برای اولین بار از نقش اقتصاد تا حد زیادی کاسته و به ابعاد دیگر توسعه توجه شد. در این مرحله گفته شد که بدون توجه به نقش عوامل اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و تاریخی، تسریع در آهنگ توسعه امکان‌پذیر نخواهد بود. در این مرحله بهبود کیفیت عامل انسانی در فرآیند توسعه و نقشی که عدالت در توانا سازی این عامل دارد، در کانون توجه قرار گرفت (چپرا، ۱۳۸۳: ۲۳ - ۱۹).

چپرا در ادامه تحلیلش معتقد است که مرحله چهارم توسعه باز هم مرحله کافی برای توسعه نیست. به عبارت دیگر هرچند توجه به فرهنگ و ارزش‌های فرهنگی مانند عدالت، کاهش فقر عمومی و... دستاوردی مهم در فرآیند آزمون و خطای فرآیند توسعه است اما ارزش‌ها به تنهایی کافی نیست بلکه باید سازوکاری سنجیده شود که مردم به این ارزش‌ها متعهد و وفادار شوند. اما کدام عوامل می‌تواند این ارزش‌ها را درونی نماید؟ آیا منفعت شخصی می‌تواند این وفاداری را تضمین کند؟ بلی، در شرایطی که منفعت شخصی تمام افراد تأمین شود، منفعت شخصی از عهده این نقش می‌تواند برآید اما در موارد بسیاری که منفعت شخصی تأمین نمی‌شود و لازم است که انسان‌ها برای رفاه دیگران، به فداکاری دست بزنند چه می‌توان گفت؟ چپرا معتقد است که مؤثرترین عامل در این زمینه، جهان بینی مذهبی در قالب تکالیف اخلاقی همراه با مسئولیت پاسخگویی در پیشگاه خداوند است. آموزه‌های دینی مؤثرترین عامل در تضمین تعهد و برانگیختن انگیزه برای وفاداری به ارزش‌ها است (چپرا، ۱۳۸۳: ۳۱).

### کالبدشکافی توسعه فرهنگی

با مطالعه و بررسی نظریه‌ها و فعالیت‌های دهه ۷۰ و ۸۰ یونسکو و کشورهای دیگر در خصوص توسعه فرهنگی، می‌توان گفت که توسعه فرهنگی اولاً، عبارت است از ایجاد تحول و خلق ارزش‌ها، روابط اخلاقی و هنجارهای مناسب که برای ارضای نیازهای آدمی، زمینه‌های لازم را در قالب اجتماع فراهم می‌کند. ثانیاً، توسعه فرهنگی مربوط به تغییر و تحولات فرهنگی در داخل یک مرزبندی سیاسی است نه معطوف به سطح بین‌الملل. ثالثاً توسعه فرهنگی در دو بعد ایستایی و پویایی مطرح است. در بعد ایستایی، توسعه فرهنگی عبارت است از توزیع عادلانه امکانات و فرصت‌های فرهنگی برای تمام شهروندان و در بعد پویایی معطوف به ایجاد تغییر و تحول در عناصر فرهنگ به منظور انطباق آن با شرایط زمانی و مکانی و در نتیجه پاسخ‌گو به نیازهای زمانه است. به عبارت دیگر توسعه فرهنگی در دو قلمرو تا حدودی متفاوت تجلی می‌یابد. قلمرو اول عبارت است از توزیع عادلانه دستاوردها و امکانات فرهنگی جامعه برای تمام شهروندان مانند فرصت‌های شغلی و تحصیلی که از آن تحت عنوان «دموکراسی فرهنگی» نیز تعبیر می‌شود (ژیرار، ۱۳۷۲: ۷۷). قلمرو دوم عبارت است از بازنگری و بازخوانی در عناصر و مؤلفه‌های فرهنگ که از آن تحت عنوان «پویایی فرهنگی» نیز تعبیر می‌شود. البته با دقت بیشتر می‌توان گفت که تلاش‌ها و فعالیت‌ها درباره توسعه فرهنگی در کشورهای مغرب‌زمین با کشورهای در حال خیز و کلاً جهان سوم متفاوت بوده است. در حالی که در کشورهای مغرب‌زمین به خاطر شکاف‌های عمیق اجتماعی و فقر فرهنگی که تجدد به ارمغان آورده بود، توزیع و دسترسی عمومی به امکانات و فرصت‌های فرهنگی، بیشتر مورد توجه قرار گرفته است، در کشورهای در حال توسعه، چگونگی تعامل با سنت، میراث‌های فرهنگی و برخی عناصر ناسازگار با توسعه و در نتیجه نوعی تغییر و تحول در عناصر فرهنگ، در کانون برنامه‌ریزی و نظریه‌پردازی توسعه فرهنگی قرار داشته است.

با توجه به این دو قلمرو، طبعاً تعاریفی که از توسعه فرهنگی ارائه شده‌اند نیز، قابل

تقسیم به دو گونه تعاریف‌اند. تعاریفی معطوف به دموکراسی فرهنگی و تعاریفی معطوف به پویایی فرهنگی. البته برخی تعاریف نیز معطوف به هر دو بعد است.

تعاریف زیر، تعاریفی هستند که بیانگر توسعه فرهنگی به مثابه دموکراسی فرهنگی‌اند:

۱. در میزگردی که در سال ۱۹۶۷ مرکب از کارشناسان بیست و چهار کشور از طرف یونسکو در «موناکو» تشکیل شد تا به گفت‌وگو درباره توسعه فرهنگی و سیاست‌های فرهنگی بپردازند، نکاتی مورد تأکید قرار گرفت که دلالت بر دموکراسی فرهنگی دارند:

۱. اهمیت نقش اقدام فرهنگی در تکمیل برنامه‌های آموزشی و علمی.

۲. ایجاد امکانات برای همه مردم به منظور دسترسی به زندگی فرهنگی و به عهده داشتن سهم فعال در آن.

۳. همراه بودن توسعه فرهنگی با پیشرفت فناوری.

۴. برنامه‌ریزی همزمان توسعه اقتصادی، فرهنگی و... (پهلوان، ۱۳۸۲: ۱۳۵).

۲. متفکران و نظریه‌پردازان یونسکو اعلام کردند که دولت‌ها باید در همگانی کردن فرهنگ بکوشند و نگذارند فرهنگ در حوزه نخبگان محدود و محبوس بماند بلکه باید فرصت‌ها را برای تمام مردم به صورت عادلانه توزیع نمایند. زیرا چنین سیاستی فرصت‌های زیادی برای مشارکت فعال مردم در زندگی فرهنگی فراهم می‌آورد (پهلوان، ۱۳۸۲: ۱۳۴).

اما تعاریفی که بیانگر توسعه فرهنگی به مثابه تغییر در برخی عناصر فرهنگ‌اند عبارت‌اند از:

۱. در سند کنفرانس بین‌الدول درباره توسعه فرهنگی و سیاست‌های فرهنگی که در اروپا در سال ۱۹۷۲ در شهر هلسینکی برگزار شد، گفته شد که توسعه فرهنگی هم هدف است و هم فرآیند. هدف است زیرا جامعه را قادر می‌سازد که زندگی و محیط خود را بیافریند و این یعنی مشارکت. اما فرآیند توسعه فرهنگی به معنای مشارکت تنها نیست و باری بیش از آن را دربردارد. مشارکت هنگامی ارزش می‌شود که مبنای انتقادی



- داشته و سرچشمه‌های تغییر را تقویت کند. چنین دریافتی هم معنای اومانستی و هم معنای اجتماعی فرهنگ را در بر می‌گیرد (پهلوان، ۱۳۸۲: ۱۳۷).
۲. در کنفرانس وزرای فرهنگ آسیا که در سال ۱۹۷۳ در «جوجاکارتا» برگزار شد، توسعه فرهنگی از دو دیدگاه مورد بررسی قرار گرفت: نخست توسعه فرهنگی به عنوان عامل هویت ملی مطرح شد و سپس از توسعه فرهنگی به عنوان ابزار تغییر اجتماعی یاد شد. در این اسناد به کشورهای در حال توسعه توصیه می‌شود که به تحلیل مستقلی از وضعیت سیاسی - فرهنگی خود که هدفش شناساندن فرهنگ ملی، ارزیابی مجدد میراث فرهنگی و انطباق آن با نیازهای امروزی باشد بپردازند، زیرا تنها بدین وسیله است که می‌توانند از الگوی توسعه اروپایی - آمریکایی اجتناب کنند و راه دیگری بیابند. به نظر عده‌ای، فرهنگ‌های سنتی عواملی را دربرمی‌گیرند که با شرایط امروزی زندگی مردم کشورهای در حال توسعه «نامنطبق» است و ضرورت تغییر و تحول در آنها اجتناب‌ناپذیر است (پهلوان، ۱۳۸۲: ۱۴۱).
۳. آگوستین ژیرار، رئیس مرکز مطالعات و تحقیقات وزارت امور فرهنگی فرانسه و پژوهشگر برجسته توسعه فرهنگی، توسعه فرهنگی را در متن «زندگی فرهنگی» تعریف می‌کند و می‌گوید زندگی فرهنگی عبارت است از مجموع اعمال و ایستارهایی که بر توانایی‌های انسان در بیان خود، در تعیین موقعیت انسان در جهان، در خلق محیط زیست و برقرار نمودن ارتباط با تمام تمدن‌ها مؤثر است. وی در ادامه می‌گوید توسعه فرهنگی نماد تحول در زندگی فرهنگی و روابط آن با سایر شکل‌های توسعه است (ژیرار، ۱۳۷۲: ۲۲۵). ژیرار می‌گوید توسعه فرهنگی با توسعه اقتصادی مرتبط نیست بلکه شرط اصلی محسوب می‌شود که بدون آن جامعه نمی‌تواند خود را با پیشرفت مبهوت‌کننده فناوری سازگار نماید. برای آنکه مردم بتوانند دنیای جدید را درک کنند و به آن شکل دهند، قدرت بیان احساس‌های خود را داشته باشند و با استفاده از زبان عصر خود با یکدیگر ارتباط برقرار کنند، لازم است تا آموزش مستمر

## فصل دوم - چارچوب مفهومی ■ ۶۵

(به عنوان یکی از شاخص‌های مهم توسعه فرهنگی)، وجود داشته باشد و این شرط اصلی توسعه است. افراد قبل از اینکه بتوانند خود را با تغییرات ضروری در شغلشان وفق دهند، باید بتوانند خود را با تغییر هماهنگ سازند و این توانایی به دست نخواهد آمد مگر از طریق مجموعه‌ای از فرآیندها، از طریق اطلاعات، قبول مسئولیت، آموزش شغلی، فراگرفتن شیوه بیان خود، که در ترکیب با یکدیگر، توسعه فرهنگی را می‌سازند.

۴. چنگیز پهلوان می‌گوید «برای آسیایان توسعه فرهنگی به نکته‌های دیگری نیز توجه دارد: چگونگی برخورد با میراث فرهنگی، تأکید بر هویت ملی و همچنین اتخاذ سیاست فرهنگی که به امحای عقب‌ماندگی بینجامد، همه دارای اهمیت‌اند» (پهلوان، ۱۳۸۲: ۱۴۰). به عبارت دیگر مسئله مهم در کشورهای آسیایی و در حال توسعه این است که چه کار کنند که هم به توسعه دست یابند و هم توانسته باشند سنت‌شان را حفظ نمایند. به عبارت دیگر چگونه جامعه جدیدی را بنا نهند که با ارزش‌ها و میراث‌های فرهنگی‌شان همساز و دمساز باشد؟

۵. توسلی در تعریف توسعه فرهنگی می‌گوید «منظور از توسعه فرهنگی دگرگونی است که از طریق تراکم برگشت‌ناپذیر عناصر فرهنگی (تمدنی) در یک جامعه معین صورت می‌گیرد و بر اثر آن، جامعه، کنترل همواره مؤثرتری را بر محیط طبیعی و اجتماعی اعمال می‌کند. در این تراکم برگشت‌ناپذیر، معارف، فنون، دانش، تکنیک به عناصری که از پیش وجود داشته و از آن مشتق گشته است افزوده می‌شود (توسلی، ۱۳۷۳: ۳۳).

۶. توسعه فرهنگی پویایی است درازمدت که از سوی نهادهای رسمی و غیر رسمی در جامعه دخالت می‌کند و رفته‌رفته به عنوان یک کنش خود را نشان می‌دهد (لطیفی، ۱۳۸۳: ۱۳۸).

در تعریف دیگر آمده است که توسعه فرهنگی عبارت است از افزایش قدرت و کارآمدی یک فرهنگ در پاسخ‌گویی به نیازهای فرهنگی، معنوی و مادی انسان‌ها. یا ارتقا و اعتلای

زندگی فرهنگی جامعه و دستیابی به ارزش‌های متعالی فرهنگی (امیری، ۱۳۸۶: ۷۵).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود توسعه فرهنگی علاوه بر آنکه توزیع امکانات و فرصت‌های فرهنگی و دسترسی عمومی به فرهنگ را مورد تأکید قرار می‌دهد، هدف عمده و مهم‌ترش، به‌ویژه در کشورهای توسعه نیافته و انکشاف نیافته، نوعی تغییر و تحول در ارزش‌ها، باورها و الگوهای رفتاری، با حفظ اصالت و هویت دینی و فرهنگی است. به گونه‌ای که حفظ و صیانت از فرهنگ و میراث فرهنگی، نه به معنای «موزه‌ای» کردن و نه به معنای تکفیر یا غربی کردن فرهنگ باشد. به عبارت دیگر سنت، پیشرفت و توسعه به گونه‌ای هماهنگ و همساز شوند که بتوانند شرایط بهبودی وضع زندگی همه مردم را فراهم نمایند. اگر فرهنگی نتواند در شرایط مختلف خود را با محیط‌های تازه تطبیق دهد، یا نتواند خلاقیت‌های جدید را به وجود آورد و یا نتواند گذشته را از نو تفسیر نماید، از باروری و شکوفایی باز خواهد ماند و رکود و رخوت بر سرنوشتش حاکم خواهد شد. چنگیز پهلوان به نکته دیگری نیز اشاره می‌کند و آن اینکه استعمارگران در شکل دیروز و امروز که از آن به «استعمار فرانسه» نیز تعبیر می‌شود، در هر جا که قدم گذاشته، تنها به ایجاد سازمان‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی متناسب با نیازهایشان اقدام نکرده‌اند، بلکه همراه با این تأسیسات، به اشاعه و تحمیل فرهنگ و ارزش‌های خود و کم ارزش جلوه دادن فرهنگ بومی نیز پرداخته‌اند (پهلوان، ۱۳۸۲: ۱۴۲) به عبارت دیگر برخی از آنچه امروزه به عنوان ارزش‌های فرهنگی شمرده می‌شود، یادگار و به جا مانده از دسیسه‌ها و طرح‌های استعمارگران است. بنابراین یکی از مصادیق اصلاح و توسعه فرهنگی، پیرایش فرهنگ خودی از عناصر فرهنگ ساخته شده به وسیله استعمار است که همواره مانند میکروب، نقش مخربی در فرهنگ خودی بازی می‌کنند.

تعریفی که معطوف به هر دو بعد و قلمرو است:

۱. مقصود از توسعه فرهنگی «ایجاد شرایط و امکانات مادی و معنوی مناسب برای افراد جامعه به منظور شناخت جایگاه آنان و رشد و افزایش علم و دانش و معرفت انسان‌ها

و آمادگی برای تحول و پیشرفت و پذیرش اصول کلی توسعه، نظیر قانون‌پذیری، نظم و انضباط، بهبود روابط اجتماعی و انسانی و افزایش توانایی‌های علمی و اخلاقی و معنوی برای همه افراد جامعه می‌باشد» (نظرپور، ۱۳۷۸: ۴۴).

### تعریف مختار

همان‌گونه که گفته شد بحث از توسعه فرهنگی در کشورهای غیر غربی و کشورهای در حال توسعه و توسعه نیافته عمدتاً معطوف به پویایی فرهنگی است. به همین دلیل، تعریفی که مبنای این تحقیق قرار می‌گیرد، عبارت است از فرآیندی که در طی آن با ایجاد تغییراتی در حوزه‌های ادراکی، شناختی، ارزشی و گرایشی انسان‌ها، قابلیت‌ها و باورها، شخصیت ویژه‌ای را در آنها به وجود می‌آورد که حاصل این باورها و قابلیت‌ها، رفتارها و کنش‌های خاصی است که مناسب توسعه می‌باشد (یونسکو، ۱۳۷۹: ۴). براساس این تعریف منظور از توسعه فرهنگی، بریدن از گذشته نیست بلکه بازسازی و بازاندیشی تجارب و سنن گذشته براساس نیازها و شرایط حال و آینده به منظور فعلیت یافتن استعدادها و توانایی‌های بالقوه انسان‌ها است. توسعه فرهنگی با تأکید بر هویت فرهنگی، بهینه‌سازی شرایط فرهنگی و رشد کمی و کیفی مسائل مربوط به خود را نوید می‌دهد و به اخلاق و آداب و سنن جامعه بهبود می‌بخشد و بر رونق بازار فنون، دانش و تکنیک می‌افزاید. البته توسعه فرهنگی زمانی خلاق و بارور می‌شود که هویت و سیمای یگانه و حیاتی خود و نقاط مثبت سنت‌ها و آداب و رسوم و ارزش‌های جامعه را حفظ کند و در عین حال به پالایش عناصر نامطلوب نیز دست یازد؛ تا بتواند نقش خلاق و سازنده خویش را در عرصه اجتماعی حفظ نماید. می‌توان گفت که توسعه فرهنگی پیش نیاز توسعه در ابعاد دیگر به‌ویژه توسعه اقتصادی است زیرا افراد، قبل از آنکه بتوانند خود را با تغییرات ضروری در بیرون وفق دهند، لازم و ضروری است که خود را به لحاظ ذهنی با آن تغییر هماهنگ سازند. به عبارت دیگر اگر ضرورت تغییر و همسو با تحول به لحاظ ذهنی برای انسان‌ها توجیه شود، گام‌های عملی

## ۶۸ ■ نقش اسلام در توسعه فرهنگی

به آسانی تسهیل می‌شود. اما در مقابل، تولید ناخالص ملی و درآمد سرانه بالا و برخورداری از بالاترین سطح زندگی، ضرورتاً با فرهنگ پویا و فعال به عنوان مظهر توسعه فرهنگی همراه نیست و چه بسا که این عدم پویایی فرهنگی، همواره بر فرآیند توسعه اقتصادی مهار زند و روند آن را کند نماید. پس توسعه فرهنگی از آن جهت که عامل پویایی و نوآوری است، فراتر از دیگر ابعاد توسعه حتی توسعه اقتصادی است.

همان‌طور که گفته شد در توسعه پایدار به عنوان محصول آزمون و خطا در فرآیند توسعه در جوامع مختلف، انسان، محور و هدف توسعه است و نباید از نظر دور داشت که مهم‌ترین نقش انسان در توسعه فرهنگی و در بعد فرهنگ است. بدین معنا که اساس و پایه و شالوده توسعه فرهنگی را انسان تشکیل می‌دهد. شاخص‌هایی که برای توسعه فرهنگی ذکر شده است مانند علم‌گرایی، عقل‌گرایی و... نیز همگی بر محوریت انسان دور می‌زند. «احتمالاً اکثر اقتصاددانان در این امر توافق دارند که آنچه در نهایت، خصوصیت و روند توسعه اقتصادی و اجتماعی را تعیین می‌کند، منابع انسانی آن کشور است و نه سرمایه و منابع مادی آن» (نظرپور، ۱۳۷۸: ۴۶).

آگوستین ژیرار می‌گوید: توسعه فرهنگی ممکن است به دو شکل طبیعی و ارادی اتفاق بیفتد. به عنوان مثال خرید گیرنده‌های رادیو و ضبط صوت توسط خانواده‌ها، در رواج و توسعه موسیقی به عنوان یکی از نمادهای فرهنگ، بیش از هر کنش و سیاست‌گذاری فرهنگی از سوی مقامات دولتی و دیگر مقامات ذیربط عمل کرده است. این نوع توسعه فرهنگی، از نوع توسعه فرهنگی طبیعی و بدون کارگزار و مشوق است. اما موارد زیادی هم هست که توسعه فرهنگی با آگاهی و به صورت برنامه‌ریزی تحقق می‌یابد یا تسریع می‌گردد. بنابراین بخشی از توسعه فرهنگی که بدون شک در بعضی کشورها صورت گرفته است، صرفاً نتیجه بالا رفتن سطح و معیار زندگی، همراه با پیشرفت فناورانه است. اما توسعه فرهنگی در بسیاری از جاهای دیگر به دلایلی نمی‌تواند منتظر سیر طبیعی بماند، بلکه با آگاهی و برنامه‌ریزی انجام می‌شود (ژیرار، ۱۳۷۲: ۲۲۶).

### ویژگی‌های توسعه فرهنگی

۱. توسعه فرهنگی خاصیت ملی دارد و در درون هر کشور و جامعه خاص انجام می‌شود. به عبارت دیگر توسعه فرهنگی در هر کشور با کشورهای دیگر متفاوت است و هر کشور و جامعه می‌تواند مبتنی بر سنت‌های تاریخی خود، توسعه فرهنگی خاص خود را داشته باشد. بنابراین توسعه فرهنگی با «جهانی شدن فرهنگ» متفاوت است.

۲. توسعه فرهنگی نیازمند برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری فرهنگی، پژوهش‌های ژرف و تطبیقی است. بدون این پژوهش‌ها اقدام فرهنگی، فاقد دورنگری و بی‌بهره از غنای لازم خواهد بود (پهلوان، ۱۳۸۲: ۱۴۶)

۳. توسعه فرهنگی مبتنی بر ارزش‌ها و اخلاق خاصی است. به عبارت دیگر در توسعه فرهنگی ارزش‌دوایی‌های فرهنگی وجود دارد زیرا «براساس تعاریف مورد توافق، جداسازی فرهنگ از ارزش‌ها قابل تصور نخواهد بود و در عرصه معیارهای ارزشی، داوری و به‌ویژه داوری اخلاقی اجتناب‌ناپذیر است. بدین ترتیب در مفهوم توسعه پایدار، [که فرهنگ رکن اساسی آن است]، در واقع نوعی داوری ارزشی مبتنی بر فرهنگ، به رسمیت شناخته شد و توسعه در قالب آن تعریف شده است» (نصیری، ۱۳۷۹: ۱۴۸).

### شاخص‌های توسعه فرهنگی

از مجموع تعاریف و نظریه‌هایی که درباره توسعه فرهنگی بیان شد، می‌توان مهم‌ترین شاخص‌های توسعه فرهنگی را به قرار زیر برشمرد:

۱. عقل‌گرایی و اهمیت دادن به نقش عقل

۲. علم‌گرایی و نگرش علمی به مسائل

۳. نگاه مثبت به دنیا و امور دنیوی

۴. رویکرد تعاملی با دیگر فرهنگ‌ها

## ۷۰ ■ نقش اسلام در توسعه فرهنگی

۵. باور به آزادی بیان

۶. نگرش پویا به فرهنگ

۷. کثرت‌گرایی فرهنگی

ارزش‌ها، باورها و الگوهای رفتاری به عنوان عناصر فرهنگ، جایگاه و حضوری در ذهن افراد دارند. ارزش‌ها و باورها، نه تنها جهان‌بینی انسان را می‌سازند، بلکه هستی و امور پیرامون را به خوب و بد که باید اخذ یا طرد شوند، نیز طبقه‌بندی می‌کنند. از این منظر، فرهنگی می‌تواند پویا، فعال و توسعه یافته باشد یا به توسعه دست یابد، که نسبت به عقل و عقلانیت، علم و علم‌آموزی، تغییر و تحول، نقد میراث فرهنگی، تعامل فرهنگی و آزادی اندیشه و بیان، نگاه مثبت داشته و در فراگیری و به دست آوردن آن‌ها تلاش نماید.

### توسعه و توسعه فرهنگی در متون دینی یا اسلام

همان‌طور که گفته شد توسعه فرهنگی مفهوم جدیدی در ادبیات علوم انسانی است پس رصد کردن معادل آن در ادبیات دینی شاید نزدیک به صواب نباشد، اما در متون دینی مفاهیم و آموزه‌هایی وجود دارد که به طور مستقیم و غیرمستقیم بر این مفهوم دلالت دارد. در ادبیات دینی توسعه به معنای وسعت یافتن و گرایش مردم یک جامعه به سوی ارزش‌ها و آرمان‌های انسانی به مقتضای فرهنگ یک جامعه است. ارزش‌ها، آرمان‌ها و الگوهایی که جهت مطلوب و کمال دارند و به بهینه شدن جامعه کمک می‌کنند. توسعه برای آن است که انسان بتواند از میزان رنج‌ها و آلام خویش بکاهد و بر میزان آسایش و خیر و برکت و آرامش خویش بیفزاید. یکی از ریشه‌ها و سرچشمه‌های این درد و رنج‌ها در زندگی بشر که بستر بسیاری از نزاع‌ها، قتل‌ها، تجاوزها و... را فراهم کرده و می‌کند، وابستگی افراطی انسان‌های عاری از معنویت به شهوات و امیالی چون زراندوزی، جنسیت‌گرایی و... است به ویژه آن‌گاه که بر اثر موانع طبیعی و اجتماعی و غیر آن، نتواند به این آرمان‌ها دست یابد. قرآن می‌فرماید: «زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ

## فصل دوم - چارچوب مفهومی ■ ۷۱

الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْخَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ؛ دوستی خواستنی‌ها (ی گوناگون) از: زنان و پسران و اموال فراوان از زر و سیم و اسب‌های نشاندار و دام‌ها و کشتزار (ها) برای مردم آراسته شده، (لیکن) این جمله، مایه تمتع زندگی دنیاست، و (حال آنکه) فرجام نیکو نزد خداست (آل عمران/۱۴).

بنابراین توسعه فرهنگی در ادبیات دینی برای جلوگیری از این گونه افراط و تفریط‌ها در امیال نفسانی انسان است. برای نمونه جنگ جهانی اول و دوم برای نشان دادن طغیان امیال انسانی کفایت می‌کند. در قرن بیستم انسان غربی به لحاظ علم و دانش، که از شاخص‌های توسعه فرهنگی‌اند، در بالاترین نقطه پیشرفت قرار گرفت اما بیشترین قتل‌ها و کشتارهای جمعی نیز در همین قرن در مغرب‌زمین اتفاق افتاد.

بنابراین جامعه مطلوب از نظر اسلام این است که در آن به کرامت انسانی و عدالت اجتماعی توجه شود. جامعه‌ای که در تسلط بر طبیعت پیشرفت کرده، اما به این امور توجه ندارد، مورد نکوهش دین اسلام است. در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که فرجام جوامع و اقوامی را بازگو می‌کند که هم خود را بر آبادانی دنیا گذاشتند و قله‌های بلندی از عمران و توسعه یافتگی را درنوردیدند اما همین امر موجب طغیان و کفر و گرفتاریشان به عذاب الهی شد:

– وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ هُمْ أَحْسَنُ أَثْنَاءً وَرِءْيَاءً؛ و چه بسیار نسل‌ها را پیش از آنان

نابود کردیم، که اثاثی بهتر و ظاهری فریباتر داشتند (مریم / ۷۴).

– أَوَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَهْلَكَ مِنْ قَبْلِهِ مِنَ الْقُرُونِ مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً وَأَكْثَرُ جَمْعًا؛ آیا

وی (قارون) ندانست که خدا نسل‌هایی را پیش از او نابود کرد که از او نیرومندتر و

مال اندوزتر بود؟ (قصص / ۷۸).

– أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً

وَأَثَرُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا؛ آیا در زمین نگریده‌اند تا ببینند فرجام کسانی که پیش از آنان

بودند، چگونه بوده است؟ آنها بس نیرومندتر از ایشان بودند و زمین را زیور و کردند



و پیش از آنچه آنها آبادش کردند آن را آباد ساختند (روم/ ۹ و فاطر/ ۴۴ و مؤمن/ ۲۲ و ۸۲).

«أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ. إِرْمَ ذَاتِ الْعِمَادِ. الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ. وَتَمُودَ الَّذِي جَاءَ بِالنَّصْرِ بِالْوَادِ؛ مگر ندانسته‌ای که پروردگارت با عاد چه کرد؟ صاحب (بناهایی چون) تیرک‌های بلند، که مانندش در شهرها ساخته نشده بود؟ و با ثمود، همانان که در دره، تخته سنگ‌ها را می‌بریدند؟ (فجر/ ۹-۶).

### توسعه فرهنگی و مفاهیم مشابه

#### ۱. اشاعه فرهنگی (Diffusion of culture)

اشاعه فرهنگی معمولاً معطوف به تأثیر فرهنگ‌ها بر یکدیگر است. در طول تاریخ فرهنگ‌ها با همدیگر همواره در ارتباط بوده و بر یکدیگر تأثیر گذاشته‌اند. به عبارت ساده فرهنگ «واگیردار» است. به این معنا که سنت‌ها، اعتقادات، روش‌ها، قصه‌های عامیانه، ابزار و امور زینتی و غیره ممکن است از جامعه یا فرهنگی به سایر جوامع اشاعه یابد و در آن رواج پیدا کند. البته سرعت اشاعه فرهنگی تحت تأثیر عوامل جغرافیایی، موقعیت سیاسی و... از یک کشور تا کشور دیگر متفاوت است. اشاعه فرهنگی حداقل با سه شیوه انجام می‌شود:

۱. اشاعه مستقیم (Direct diffusion): این نوع اشاعه، زمانی اتفاق می‌افتد که دو فرهنگ در همسایگی قرار داشته باشند. همچنین زمان «جنگ» را نیز از این نوع اشاعه شمرده‌اند.  
۲. اشاعه اجباری (forced diffusion): این نوع اشاعه زمانی رخ می‌دهد که یک فرهنگ، فرهنگی دیگر را مطیع خود ساخته و آداب و رسوم خود را به فرهنگ مغلوب تحمیل کند.

۳. اشاعه غیرمستقیم (indirect diffusion): امروزه بر اثر گسترش وسایل ارتباط جمعی، این نوع اشاعه، شیوع یافته و رایج شده است (امیری، ۱۳۸۶: ۴۴).

اشاعه می‌تواند در یک نظام فرهنگی تأثیری مثبت یا منفی از خود به جا بگذارد. علامه

جعفری در باب اشاعه فرهنگی معتقد است که «انتقال فرهنگی مفید و سازنده، که عبارت است از انتقال حقایق و واقعیات مربوط به ضرورت‌ها، زیبایی‌ها و دیگر شیوه‌های شایسته حیات معقول انسان‌ها، نه تنها شایسته است که همگان در انتقال آنها برای اقوام و ملل تلاش کنند، بلکه از دیدگاه اسلام این یک تکلیف مذهبی برای هر فرد و گروهی است که توانایی انجام آن را دارند. به شرطی که انتقال عناصر مفید فرهنگی با هدف سوداگری اقتصادی، سیاسی، یا سلطه‌گری و کوشش در جهت ترویج بی‌فکری نسبت به مسائل اجتماعی، نفی آزادی و سلب کرامت انسان‌ها نباشد و این امر مستلزم درایت و تزیینی فرهنگ وام‌گیرنده می‌باشد که نباید فرهنگ وارد شده از اقوام و ملل دیگر را بدون تحقیق و تصفیه و تنها از روی تقلید بپذیرد» (جعفری، ۱۳۷۳: ۱۲۴).

بنابراین اشاعه زمانی رخ می‌دهد که فرهنگ‌های جوامع مختلف، عناصر فرهنگی همدیگر را جذب نمایند اما توسعه فرهنگی مربوط به برنامه‌ریزی در نظام فرهنگی یک جامعه است. اشاعه فرهنگی یک مفهوم عام است که تهاجم فرهنگی، تبادل فرهنگی و... را نیز شامل می‌شود.

## ۲. بازتولید فرهنگی

بازتولید فرهنگی عبارت است از انتقال هنجارها و ارزش‌های فرهنگی از نسلی به نسل دیگر. به عبارت دیگر بازتولید فرهنگی به سازوکارهایی اطلاق می‌شود که به وسیله آنها، تجربه‌های فرهنگی در طول زمان استمرار می‌یابد. فرآیندهای تعلیم و تربیت از جمله این سازوکارهاست (امیری، ۱۳۸۶: ۵۳)، این مفهوم بسیار نزدیک به «جامعه‌پذیری» است.

## ۳. تهاجم فرهنگی

در تهاجم فرهنگی، همان‌گونه که از عنوان آن پیداست، فرهنگ یک ملت مورد تهاجم قرار می‌گیرد. این امر از یک سو سبب تخریب مبانی و مبادی فرهنگی، استهزا، تمسخر و بی‌ارزش و مخرب جلوه دادن عناصر گوناگون وابسته به حیات یک فرهنگ می‌شود و از

سوی دیگر، به ورود عناصر منفی و مخرب فرهنگی با جلوه‌های جذاب و دلنشین منجر می‌گردد (امیری، ۱۳۸۶: ۶۲).

#### ۴. تبادل فرهنگی

تبادل فرهنگی، آموختن و فراگرفتن انتخابی و آگاهانه پاره‌ای از اندیشه‌ها و رفتارها از فرهنگ‌های دیگر، به وسیله عموم افراد یک جامعه صورت می‌گیرد. در تبادل فرهنگی هدف بارور کردن فرهنگ ملی است اما در تهاجم فرهنگی هدف، تسلط بر فرهنگ دیگر است (امیری، ۱۳۸۶: ۶۳).

#### ۵. تحول فرهنگی (Evolution of culture)

تحول فرهنگی به حرکت منظم یا توسعه فرهنگ در طول زمان اشاره دارد چرا که فرهنگ‌ها همواره در حال حرکت‌اند.

#### ۶. توسعه پایدار

توسعه پایدار یا متوازن، یکی از مفاهیم مهم در ادبیات توسعه است. توسعه پایدار زمانی شکل گرفت که توسعه اقتصادی هم در کشورهای مادر و هم در کشورهای جهان سوم به بن‌بست رسیده بود.

پیامدهای منفی و مخرب توسعه اقتصادی به عنوان توسعه یک‌سویه، عدم توجه به رفاه و بقای انسانی، عدالت اجتماعی، ایدئولوژیک بودن توسعه و توسعه اقتصادی، افزایش فقر و نابرابری، به چالش افتادن توسعه و توسعه‌یافتگی در کشورهای جهان سوم و... باعث شد که گفته شود توسعه در صورتی موفق و نتیجه‌مند است که پایدار باشد و لذا در سال ۱۹۷۰ مفهوم توسعه پایدار مطرح شد (نصیری، ۱۳۷۹: ۱۱۳-۱۰۹ / دیرباز، ۱۳۸۶: ۱۸).

توسعه پایدار، ابتدا در واکنش به پیامدهای منفی و زیانبار توسعه در کشورهای توسعه‌یافته نسبت به محیط زیست به وجود آمد. اما در ادامه، عناصر دیگری مانند فرهنگ

و... نیز مورد تأکید قرار گرفته و از ارکان توسعه پایدار شمرده شدند. بنابراین در تعریف توسعه پایدار گفته شده است «در طی روند دستیابی به توسعه پایدار، باید منابع تجدیدناپذیر به طور بهینه و کارا، مورد استفاده قرار گیرند و به مرور زمان منابع تجدید شدنی، جایگزین منابع تجدیدناپذیر شوند و همچنین، میزان ضایعات و پس مانده‌های حاصل از روند توسعه، کمتر از میزان جذب و تحلیل توسط طبیعت باشد. بدین لحاظ توسعه پایدار به معنای مدیریت منابع و محیط‌زیست و صرفه‌جویی در استفاده از منابع کمیاب و تدبیر گسترده در استفاده از منابع تجدیدپذیر می‌باشد» (دیرباز، ۱۳۸۶: ۱۱). براساس گزارش «برانت‌لند، توسعه پایدار عبارت است از توسعه‌ای که نیازهای کنونی جهان را تأمین کند، بدون آنکه توانایی نسل‌های آتی را در برآوردن نیازهای خود به مخاطره افکند و این توسعه پایدار، رابطه متقابل انسان‌ها و طبیعت در سراسر جهان است» (نصیری، ۱۳۷۹: ۱۱۳). در ادامه قبض و بسط مفهوم توسعه پایدار، فرهنگ به عنوان رکن مهم دیگر توسعه پایدار مطرح و در تعریف توسعه پایدار وارد شد. «در مطالعات مربوط به توسعه پایدار، در آغاز، تحت شعاع مؤلفه‌ای همچون محیط زیست، فرهنگ، حضوری کم فروغ داشت و به تعبیری، چندان مورد اعتنا قرار نمی‌گرفت. در سال‌های دهه ۱۹۸۰، ضرورت توجه به فرهنگ در نظریه‌پردازی پیرامون پایداری، آشکارتر شد. و در سال‌های ۱۹۹۰ اهمیت آن غیرقابل انکار شد. به این ترتیب، در مطالعات و تحلیل‌ها، در کنار مؤلفه‌های اقتصاد، محیط زیست، مسائل اجتماعی و فرهنگ نیز مورد تأکید قرار گرفت و در این سال، در بسیاری از پژوهش‌ها و نظریه‌پردازی‌ها از مبنای چهارگانه توسعه پایدار یاد می‌شد» (نصیری، ۱۳۷۹: ۱۴۸). بنابراین توسعه پایدار یا متوازن، یک مفهوم عام است و توسعه فرهنگی یکی از مؤلفه‌ها و ابعاد مهم آن به حساب می‌آید.

### ۷. توسعه فرهنگی و فرهنگ توسعه

گرچه توسعه فرهنگی و فرهنگ توسعه در عالم عینی و بیرونی چندان تفاوتی با یکدیگر ندارند اما به لحاظ نظری می‌توان میان این دو مفهوم تفاوت قائل شد. بسیاری از متفکران مانند دوپویی، پهلوان و... این دو مفهوم را به یک معنا و به جای یکدیگر به کار برده‌اند اما به نظر می‌رسد که دقت در گفته‌های متفکران این حوزه، نشان‌دهنده وجود تفاوت میان این دو مفهوم است. در این تحقیق این تفاوت لحاظ شده است.

توسعه و فرهنگ به دو شکل می‌توانند با هم ارتباط داشته باشند. در شکل اول، فرهنگ در ارتباط با توسعه نقش آلی و ابزاری به خود می‌گیرد. به این معنا که «همه عرض و طول فرهنگ را به طور مناسب یا نامناسب، همخوان یا ناهمخوان و مساعد یا نامساعد برای توسعه تعریف کنیم» (مرقاتی، ۱۳۸۲: ۲۶۸). به عبارت دیگر تعریفی از توسعه ارائه می‌دهیم، بعد نگاه می‌کنیم که آیا این فرهنگ با توسعه مناسب است یا نه و اگر مناسب نباشد باید مناسبش کنیم. اما در شکل دوم، فرهنگ نه به مثابه ابزار توسعه بلکه به عنوان محصول و برآیند توسعه نگریسته می‌شود. به عبارت دیگر در این رویکرد، توسعه فرآیندی فرهنگی است که محصول آن ارتقای فرهنگی است. در رویکرد اول صحبت از فرهنگ توسعه است اما در رویکرد دوم سخن از توسعه فرهنگی است. به عبارت دیگر در نگاه اول سخن از نوع واحدی از توسعه است که باید در تمام عالم با شکل و شمایل واحدی تحقق یابد اما در نگاه دوم سخن از جریان‌های توسعه در بسترهای فرهنگی، تاریخی، اجتماعی و جغرافیایی متفاوت است. در رویکرد اول ما از منظر توسعه به فرهنگ و در رویکرد دوم از منظر فرهنگ به توسعه نگاه می‌اندازیم. در رویکرد اول سخن این است که فرهنگ باید چگونه باشد تا توسعه را تسهیل کند اما در رویکرد دوم سخن این است که توسعه باید چگونه باشد تا مسیر رو به جلوی جامعه را باز نماید.

در فرهنگ توسعه، هدف، توسعه و به‌ویژه توسعه اقتصادی است اما برای رسیدن به آن گفته می‌شود باید به زمینه‌های فرهنگی آن توجه کرد. به عبارت دیگر «فرهنگ توسعه به منظور

## فصل دوم - چارچوب مفهومی ■ ۷۷

ایجاد شرایط مناسب جهت گسترش امر توسعه به کار می‌رود، در این جاست که تغییر در فرهنگ ضرورت پیدا می‌کند» (آمال، ۱۳۸۰: ۱۴۵). به عبارت دیگر در «فرهنگ توسعه» به فرهنگی که در خدمت توسعه و به‌ویژه توسعه اقتصادی باشد، توجه می‌شود. اگر توسعه همه‌جانبه، پایدار یا متوازن را ترکیبی از توسعه اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی بدانیم، علاوه بر ضرورت وجود فرهنگ مناسب برای توسعه اقتصادی، باید از فرهنگ مناسب برای توسعه سیاسی و توسعه اجتماعی نیز یاد کرد و در یک نگرش سیستمی جایگاه توسعه فرهنگی را ترسیم نمود (بنیانیان، ۱۳۸۶: ۹۶). در فرهنگ توسعه، هنوز اقتصاد، سخن اول را می‌زند و برای توفیق در توسعه اقتصادی، از عناصر فرهنگی کمک گرفته می‌شود. در صورتی که در توسعه فرهنگی، خود فرهنگ، موضوعیت دارد و در محور توسعه است. به عبارت دیگر در توسعه فرهنگی گفته می‌شود که شرط اصلی توسعه در ابعاد مختلف آن، توسعه فرهنگی است. بدون توسعه فرهنگی، توسعه واقعی صورت نمی‌گیرد. در توسعه فرهنگی انسان هدف توسعه است و این انسان تنها یک انسان اقتصادی و یک بعدی نیست بلکه یک واقعیت زنده، با نیازها، توانایی‌ها و مطالبات بی‌شمار است.

در حقیقت این دو مفهوم، مبتنی بر دو نوع رویکرد نسبت به فرهنگ است. در فرهنگ توسعه، با رویکردی ابزارگرایانه به فرهنگ نگریسته می‌شود. فرهنگ در اینجا ابزار و وسیله‌ای است برای رسیدن به توسعه. به عبارت دیگر این توسعه است که مطابق با نیازهای خود، به فرهنگ شکل داده و در آن دخل و تصرف می‌کند. اما در توسعه فرهنگی، با رویکردی هدف‌گرایانه به فرهنگ نگریسته شده و گفته می‌شود فرهنگ خود، هدف است نه وسیله و این فرهنگ است که حدود مرز و شکل و چگونگی توسعه را تعیین می‌کند.

با توجه به این نکته، می‌توان گفت که رویکرد هدف‌گرایانه نسبت به فرهنگ، پیامدهای خطرناکی را به دنبال دارد از جمله استحاله فرهنگی، اضمحلال و نابودی هویت جوامع در حال توسعه. در این رویکرد، دین و هر آنچه رنگ دینی داشته باشد، اگرچه در جامعه نهادینه شده باشد، از آن‌جا که با الگوهای توسعه در کشورهای پیشرفته و توسعه یافته سازگار

## ۷۸ ■ نقش اسلام در توسعه فرهنگی

نیست، از موانع توسعه شمرده می‌شود که باید برای رسیدن به توسعه از سر راه برداشته یا جرح و تعدیل شود.

با توجه به این توضیح، آنچه در این نوشتار مورد تحلیل قرار خواهد گرفت، توسعه فرهنگی است نه فرهنگ توسعه. زیرا بحث از فرهنگ توسعه و اینکه چگونه فرهنگ با توسعه دمساز می‌شود، موضوعی است که مدت‌های طولانی بر فرآیند توسعه سایه افکنده و تجربه نشان داده به جای آنکه رهگشا باشد، راهزن بوده است. به جای آنکه مسیر پیشرفت و ترقی را باز کند، وسیله پیریشانی و قیل و قال‌های بی‌حاصل شده است. بنابراین آنچه امروزه بسیاری از متفکران و خردورزان به آن توجه جدی کرده‌اند، این است که چگونه مسیر توسعه را در بستر فرهنگ خودی هموار سازیم.

## **فصل سوم**

**ظرفیت‌های اسلام در قبال توسعه فرهنگی**





## ظرفیت‌های اسلام در قبال توسعه فرهنگی

چنانچه قبلاً گفته شد مهم‌ترین شاخص‌های توسعه فرهنگی عبارت‌اند از اهمیت دادن به نقش عقل (عقل‌گرایی)، نگرش علمی به مسائل (علم‌گرایی)، نگرش مثبت به دنیا و امور دنیوی، باور به آزادی بیان و اندیشه، نگرش پویا به فرهنگ و کثرت‌گرایی فرهنگی. مؤلفه‌ها و شاخص‌هایی که در توسعه فرهنگی مطرح شدند مانند خود مفهوم توسعه فرهنگی از مفاهیم جدید در ادبیات علوم انسانی‌اند، بنابراین نمی‌توان انتظار داشت که اسلام به صراحت از توسعه فرهنگی و شاخص‌های آن نفیاً یا اثباتاً سخن گفته باشد. به همین دلیل درباره رابطه اسلام با این مؤلفه‌ها، علاوه بر وجود مبانی معرفتی و فلسفی این مؤلفه‌ها در اندیشه دینی، آموزه‌هایی در اسلام وجود دارد که دلالت بر این مؤلفه‌ها دارند.

### شاخص‌های قرآنی توسعه فرهنگی

در اسلام آموزه‌هایی وجود دارد که می‌توان با تکیه بر آنها به توسعه فرهنگی دست یافت. برخی از مهم‌ترین این آموزه‌ها عبارت‌اند از:

## ۸۲ ■ نقش اسلام در توسعه فرهنگی

۱. پیوستگی میان دنیا و آخرت
۲. تأکید بر نقش و اهمیت کار
۳. حرمت اسراف و تبذیر
۴. مذمت فقر
۵. مبارزه با خرافات
۶. دعوت به تعقل
۷. تأکید بر علم‌آموزی و اندیشه‌ورزی
۸. باور به داشتن قدرت و عزت
۹. اهمیت آزادی بیان
۱۰. باور به تعامل فرهنگی
۱۱. حجیت و اعتبار خرد بشری
۱۲. و ...

حال با توجه به این آموزه‌ها و شاخص‌های قرآنی، مؤلفه‌های توسعه فرهنگی در اسلام مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرند.

### ۱. عقل و عقل‌گرایی در اسلام

آیت‌الله جوادی آملی دو نگاه افراطی و تفریطی به جایگاه عقل در اسلام را مطرح نموده و می‌گوید در نگاه افراطی عقل میزان دین محسوب می‌شود به این معنا که هرچه مطابق و موافق با عقل است و عقل می‌تواند بر درستی آن اقامه برهان نماید، صحیح بوده و جزء دین محسوب می‌شود و هرچه با عقل موافق نبوده و عقل از تأیید استدلالی آن برنماید، نادرست بوده و جزء دین به حساب نمی‌آید. در نگاه تفریطی نیز عقل فقط مفتاح شریعت است. به این معنا که پس از آنکه به وسیله عقل، به حریم شریعت گام گذاشته شد، این ابزار دیگر کارایی ندارد و باید کنار گذاشته شود. ایشان ضمن رد هر دو رویکرد، معتقد است که

عقل نسبت به دین، نه میزان است آن‌گونه که افراطیون باور دارند و نه مفتاح است آن‌گونه که تفریطیون نظر دارند. بلکه عقل در ارتباط با دین «مصباح» است. ایشان در مورد بسط نظر خود می‌گویند اسلام دارای دو بعد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی است. بعد هستی‌شناختی دین عبارت است از هست‌ها، باید‌ها و نباید‌های دین. به عبارت دیگر هستی‌شناسی دین عبارت است از اصول و محتوای دین که همان وحی است. این عرصه، تنها عرصه اعمال و اجرای خواست الهی و قلمرو و حیاتی است. به عبارت دیگر منبع هستی‌شناسی دین، فقط اراده و علم ازلی الهی است و همه اصول و فروع آن از ناحیه خداوند تعیین می‌شود. دخالت عقل در این عرصه به این معنا که بتواند مانند دین از هست‌ها، باید‌ها و نباید‌ها سخن بگوید، چیزی را به دین اضافه کند یا چیزی را از دین حذف کند، معنا ندارد. به عبارت دیگر عقل، سهمی در خلق و آفرینش محتوای دین ندارد. عقل آدمی فاقد شأن حکم کردن است. حاکم واقعی کسی است که علاوه بر داشتن علم مطلق و آگاهی همه جانبه به ملاک‌های دنیا و آخرت، اگر به دستور او عمل نشود، عتاب و عقاب نماید. عقل نمی‌تواند میزان دین باشد به این معنا که محتوای دین را از عقاید و اخلاق گرفته تا احکام و قوانین فقهی و حقوقی جعل نماید. عقل در عالم تشریح و احکام الهی و دینی از خود مطلبی ندارد، بلکه تنها می‌تواند منبعی برای ادراک احکام الهی باشد.

اما در بعد معرفت‌شناسی دین، عقل در کنار نقل، آیات و روایات، از منابع مهم و معتبر دستیابی به حکم و اراده الهی و منبع شناخت احکام شرع و کسب معرفت از آن است. در حوزه شریعت هر جا حضور دارد، به عنوان مدرک، حجیت و اعتبار دارد. به عبارت دیگر عقل در حریم دین، ابزار شناخت است نه منبع شناخت. قاعده‌ای عقلی که می‌گوید «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع و کل ما حکم به الشرع حکم به العقل» معنایش این نیست که در بعد هستی‌شناختی هر آنچه را عقل بگوید شرع باید بپذیرد. بلکه معنایش این است که هر آنچه عقل از احکام خدا می‌فهمد، شرع آن را تأیید می‌کند و می‌پذیرد. زیرا عقل حجت خدا و مصباح شریعت است. به عبارت دیگر عقل اهل درایت و معرفت است نه اهل ولایت

درباره جایگاه عقل در خارج از حوزه دینی، نظریه مطلوب و برگزیده این است که عقل هم منبع علم است و هم ابزار علم. «نیروی اندیشه آدمی، گاه در کتاب و سنت به جست‌وجو پرداخته، به حکمی از احکام الهی دست می‌یابد و گاه با مطالعه در منابع غیر وحیانی مانند طبیعت، به دانشی جدید می‌رسد. در حالت اول، عقل فقط ابزار است اما در حالت دوم، افزون بر ابزار بودن می‌توان آن را منبعی از منابع نیز به شمار آورد» (یوسفیان، ۱۳۸۳: ۴۷). خداوند در آیات متعدد قرآن کریم انسان‌ها را به اندیشه‌ورزی و تدبیر فراخوانده است (غاشیه/۲۰، ص/۲۹، اعراف/۱۷۹) تا آنجا که کسانی را که از عقل خود بهره نمی‌برند، پست‌ترین جنندگان روی زمین خوانده است. همچنین قرآن کریم، کوشش برای دستیابی به برهان‌های عقلی را فقط به مخاطبان خود وانگذاشته بلکه در برخی موارد به‌ویژه در موضوعاتی مانند توحید، نبوت و معاد، خود به اقامه استدلال و دلیل عقلی پرداخته است. «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء/۲۲). امام کاظم (ع) می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةٌ ظَاهِرَةٌ هِيَ الْإِنْبِيَاءُ وَالرُّسُلُ وَحُجَّةٌ بَاطِنَةٌ وَهِيَ الْعُقُولُ» (کافی، ج ۱، کتاب‌العقل و الجهل، ص ۶۰)؛ خدا را بر مردم دو حجت است: حجت بیرونی و حجت درونی. حجت بیرون، پیامبران و امامانند و حجت درون، خرد آدمیان.

امام علی (ع) می‌فرماید: هیچ فقری شدیدتر از محرومیت از عقل نیست (نهج‌البلاغه، حکمت ۵۴).

اگر سه مفهوم «معیار»، «مفتاح» و «مصباح» را محور کار قرار دهیم، می‌توان گفت عقل در برخی جاها معیار، در برخی موارد مفتاح و در مواردی هم مصباح است (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲۰۴).

### الف) عقل به مثابه معیار دین

معیار بودن عقل به این معناست که برای تشخیص درستی و نادرستی برخی گزاره‌های دینی، عقل یگانه معیار ارزیابی است (یوسفیان، ۱۳۸۳: ۲۴۹). به عبارت دیگر در این موارد،

آنچه خردپذیر است، قابل قبول است مانند:

۱. اثبات حقانیت دین: یکی از وظایف عقل، اثبات حقانیت دین، مبادی و اصول آن است. به عبارت دیگر اصل پذیرش دین، در گرو اصول و قواعد عقلی است. «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (بقره/۲۵۶).

۲. اثبات اصول اعتقادی دین: در دین اسلام پذیرش تقلیدی اصول بنیادی و اعتقادی دین مردود شمرده شده است.

۳. محافظت دین از تحریف: دین اسلام مانند ادیان دیگر در طول تاریخ از دستبرد و تحریف مصون و در امان نمانده است. از این رو اسلام دستگاه‌های تصفیة معتبری برای زدودن این تحریف‌ها معرفی و پیشنهاد داده است. یکی از این دستگاه‌ها، عقل است به این معنا که سخنی که عقل ستیز باشد، خارج از دایرة دین شمرده می‌شود (مطهری، ۱۳۶۸: ۳۵، ۱۲۷).

البته معیار و میزان بودن عقل به معنای این نیست که عقل در مقابل وحی است بلکه عقل و وحی دو مرتبه از هدایت الهی هستند. به گونه‌ای که وحی فائق بر عقل و عقل ناظر بر وحی است. هر دو حجت الهی هستند بدون آنکه یکی سر مخالفت با دیگری داشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲۰۴). امام علی (ع) درباره همین نقش وحی در مورد عقل می‌فرماید «ویشروا لهم دفائن العقول» (نهج البلاغه، خطبه ۱). یعنی پیامبران آمده‌اند تا گنجینه‌های عقول را بر آدمیان آشکار کنند.

### ب) عقل به مثابه مفتاح دین

مفتاح بودن عقل به این معناست که عقل در برخی گزاره‌ها، آموزه‌ها و احکام دینی تنها می‌تواند انسان را تا در خانة شریعت همراهی کند و راهی برای درک آن ندارد. یگانه چیزی که عقل در این زمینه درمی‌یابد، این است که این احکام با اصول کلی عقلانی مخالفت ندارند اما نمی‌تواند اثبات کند که آنها خردپذیرند. مانند احکام تعبدی. البته روشن است که

پذیرش این احکام خردگریز، پس از اثبات عقلانی مبادی و پایه‌های اساسی دین، عین خردورزی و سرپیچی از آنها، نشانه بی‌خردی است (یوسفیان، ۱۳۸۳: ۲۵۱).

### ج) عقل به مثابه مصباح دین

مصباح بودن عقل به این معناست که هرچند عقل از منابع معرفت دینی نیست اما در بهره‌گیری از کتاب و سنت، نقش تعیین‌کننده داشته و یکی از منابع مهم استنباط محسوب می‌شود.

در موضوعات زیر عقل حضور چشمگیر داشته و نقش مصباح را ایفا می‌کند:

#### ۱. پذیرش صلاحیت عقل در تشخیص احکام شریعت و معارف اسلامی

در فقه اسلامی، با اختلافاتی جزئی که در خصوص منابع اجتهاد وجود دارد، درباره عقل نوعی توافق نظر وجود دارد. همچنین یک قاعده معروف فقهی وجود دارد که « کلمه حکم به الشرع، حکم به العقل و کلمه حکم به العقل، حکم به الشرع ». در فقه اسلامی علاوه بر اینکه عقل می‌تواند حکم قطعی داشته باشد می‌تواند کاشف قانون شرع نیز باشد و می‌تواند احکام را مقید یا محدود نماید، تخصیص یا تعمیم دهد (حیدری، ۱۳۷۴: ۳۵۱). اهمیت عقل در فقه شیعه مبتنی بر مبانی نظری فقه شیعه است که عقل را پیامبر درونی می‌داند.

همین پذیرش عقل، پیامدهایی چون اجتهاد، دخالت دادن زمان و مکان در احکام شرع و منع تقلید از گذشتگان را داشته است که فقه اسلامی را پویا کرده و آن را در برخورد فعال با شرایط جدید توانمند ساخته است.

همچنین لازم است که پذیرش اصل دین و کلاً معارف نظری بر تعقل و استدلال مبتنی باشد نه بر تقلید. تقلید و تبعیت از دیگران در این ارکان و اصول مجاز نیست (جعفری، ۱۳۷۱: ۶۹).

## ۲. اجتهاد یا کاربرد عقل در فهم صحیح دین

اجتهاد در فقه اسلامی عبارت است از «استفراغ الواسع فی طلب الحکم الشرعی»، یعنی تلاش‌های مجتهد با مراجعه به منابع معتبر شرعی، برای استنباط و استخراج احکام شرعی مسائل مستحدثه که فاقد نص صریح در متون دینی هستند (نصری، ۱۳۷۹: ۱۴۸). شهید مطهری می‌گوید اجتهاد، مقوله‌ای است که می‌تواند اسلام را با مقتضیات زمان سازگاری دهد، زیرا اسلام یک سلسله قوانین ثابت و یک سلسله قوانین متغیر دارد. با اجتهاد می‌توان میان متغیرات زمان و قوانین اسلامی هماهنگی ایجاد کرد (مطهری، ۱۳۶۸: ۱۴).

از آنجا که بیانات و نظرات قرآن عمدتاً کلی و محدودند، اما مسائل مستحدثه و وقایع اتفاقیه جزئی و بی‌نهایت‌اند، راه‌حل پیشنهادی از سوی اسلام در این موارد مراجعه به مجتهد است: «واماالحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواه حدیثنا فانهم حجتی علیکم و انا حجه‌الله علیهم» (وسائل‌الشیعه، ج ۲۷: ۱۴۰). مجتهد برای دستیابی و استخراج این احکام جزئی از متون دینی، یک فرآیند منطقی و استدلالی را می‌پیماید. علم اصول (منطق و روش حاکم بر این فرآیند)، علم رجال (تحقیق در احوال راویان برای تأیید اعتبار آنان) و علم درایه (تحقیق در محتوا و دلالت حدیث) به همین خاطر شکل گرفته است. بنابراین اجتهاد در فقه، وسیله‌ای است برای استخراج احکام رویدادهای نوین زندگی در بستر عقل و تفکر، تا فقه در طول زمان همگام با رویدادهای متحول و متغیر زندگی و نیازهای جامعه متحول شود. بوعلی سینا راجع به اصول اجتماعی و اصول خانوادگی می‌گوید «حوائجی که برای زندگی بشر پیش می‌آید بی‌نهایت است، اصول اسلام ثابت و لایتغیر است و نه تنها از نظر اسلام تغییرپذیر نیست، بلکه اینها حقایقی است که در همهٔ زمان‌ها باید جزء اصول زندگی بشر قرارگیرد. حکم یک برنامه واقعی را دارد، اما فروع، الی ما لانهایه. به همین دلیل اجتهاد ضرورت دارد. یعنی در هر عصر و زمانی باید افراد متخصص و کارشناس واقعی باشند که اصول اسلامی را با مسائل متغیر که در زمان پیش می‌آید تطبیق و درک بکنند که این مسئله نو، داخل در چه اصلی از اصول است (به نقل از مطهری، ۱۳۶۸: ۲۳۲). «اجتهاد در تاریخ



زندگی بشر، نیرویی است که فقه را با مظاهر نوین زندگی همگام می‌نماید و از ناحیه مصادیق، تطور و تکامل می‌بخشد، و در عین حال اصل تشریح را همواره ثابت و بکر نگه داشته و پاس می‌دارد. بنابراین اجتهاد برای فقه یک ضرورت است زیرا بدون آن، فقه هیچ‌گاه نمی‌تواند پویا، متحرک و همگام با رویدادهای زندگی انسان‌ها در بستر زمان باشد. اصل اجتهاد در اسلام گره‌گشایی نیازها و مسائل جدید است و راه را برای شکوفایی بنیادهای فکری و اجتماعی اسلام و گسترش تعالیم آن باز می‌کند و دین را با تحرک و تازگی، با حفظ اصالت الهی آن، نگه می‌دارد» (فرزانه‌پور، ۱۷۲: ۳۸)

بنابراین پذیرش و وارد کردن عقل در حریم دین و معرفی آن به عنوان یکی از منابع استنباط قواعد شرعی و ایجاد رابطه تنگاتنگ و ناگسستنی میان عقل و شرع نمایانگر آن است که اسلام به کوشش‌های عقلانی برای شناخت، تبیین و ارزیابی موضوعات در عرصه‌های مختلف حیات اجتماعی اهتمام ورزیده است و عقل را به عنوان عنصری می‌شناسد که می‌تواند کاشف قانون بوده، آن را تحدید نموده یا تعمیم دهد و نیز در استنباط از سایر منابع و مدارک، همیار و مددکار خوبی باشد (مطهری، ۱۳۶۸: ۱۲۱). خلاصه اینکه اساساً اجتهاد در بستر نوگرایی دینی ظهور و رشد یافته است، زیرا تغییرات درحوزه دینی فقط از راه اجتهاد امکان‌پذیر است.

### ۳. پذیرش قابلیت انعطاف‌پذیری احکام براساس شرایط

بخشی از احکام شریعت تحت عناوین «احکام ظاهری»، «احکام ثانویه» و «احکام حکومتی» به عنوان متمم، در کنار «احکام اولیه» قرار دارند که در شرایط مختلف می‌توان از آنها استفاده کرد. و تعیین تحقق این شرایط نیز به عقل واگذار شده است. وجود این احکام، نشانه دیگری از جامعیت دین اسلام و توجه به عنصر عقلانیت است. به عبارت دیگر این متمم‌ها از دستگاه قانون‌گذاری اسلام، چهره‌ای مترقی، پویا، انعطاف‌پذیر و جواب‌گو به مشکلات و نیازهای جوامع انسانی ارائه می‌دهد. زیرا شارع مقدس با اینکه احکام اولیه را در ارتباط با

نیازهای مختلف انسان مقرر کرده، چند متمم نیز در ارتباط با رفع نیازهای گوناگون انسان به قانون، در حالات و شرایط مختلف، در نظر گرفته است. احکام ظاهری برای زمانی است که انسان از احکام اولیه آگاهی ندارد و در حال تحیر و شک و تردید به سر می‌برد. احکام ثانویه برای هنگامی است که انسان از انجام احکام اولیه ناتوان باشد. موارد احکام ثانویه نیز عبارت‌اند از عسر و حرج، اضطرار، ضرر و ضرار، عهد و پیمان، مقدمه واجب یا حرام، قسم، تقیه، نذر و حفظ نظام. احکام حکومتی برای باز کردن گره‌ها و معضلات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی است که بر اثر پیشرفت صنعت و پیچیده‌تر شدن روابط انسانی برای جوامع بشری پیش می‌آید (رحمانی، ۱۳۷۴: ۱۴ - ۲۱۳). حکم میرزای شیرازی در تحریم تنباکو، حکم سید محمد کاظم یزدی در تحریم پارچه لباس‌های خارجی، حکم آیت‌الله نائینی و علمای نجف در حمایت از مشروطه، حکم امام خمینی در جمهوری اسلامی، از نمونه‌های استفاده کردن از احکام حکومتی‌اند.

احکام حکومتی تنها مربوط عصر غیبت نیست بلکه در زمان خود پیامبر اعظم (ص) و امامان معصوم نیز بوده است. به گواهی تاریخ، کارگزاران مسلمان در عصر نبوت و خلافت بنا به مصالح امت اسلامی در اخذ تجارب و فنون بشری توجه زیادی داشته‌اند. تفاوت مقدار، تنوع نوع مالیات و نقدی یا غیر نقدی بودن آن نشانه توجه دولت اسلامی در عصر نبوت به نوع درآمد و اشتغال جامعه‌ای بوده که مالیات پرداخت می‌کرده‌اند. همچنین شرایط و مصالح در تسریع یا تأخیر حالت جنگ، تأثیری اساسی داشته‌اند. تنظیم پیمان‌نامه‌های صلح در شرایط یکسانی صورت نگرفته است. شرایط عمومی، قوت یا ضعف مسلمانان اهرم‌های اصلی تعیین مفاد قراردادها بوده‌اند. به عنوان نمونه، صلح حدیبیه به‌رغم منافی که در آینده برای مسلمانان به دنبال داشت، ظاهری تحقیرکننده برای مسلمانان داشت (اختلاف محرز در پناهندگی قریش و مسلمانان) اما در عین حال پیامبر اعظم (ص) با آن موافقت نمود. بنابراین قاطعیت‌ها یا ملایمت‌ها در تعیین شرایط معاهده، براساس مصلحت دینی و ملاحظه اوضاع امت مسلمان انجام می‌گرفت (مکتب و مصلحت، ۱۳۶۷: ۱۵۲). بنابراین شاید

بتوان گفت احکام حکومتی پیامبر (ص) و امام (ع) به اعتبار منصب حکومت و دریافت مصلحت بوده است نه مقام نبوت و عصمت (مکتب و مصلحت، ۱۳۶۷: ۱۵۲).

#### ۴. اصل تبعیت احکام از مصلحت و مفسده (حسن و قبح عقلی)

این اصل به این معناست که هر حکمی که از سوی اسلام جعل می‌شود، در ذات خود مصلحت و مفسده دارد. به عبارت دیگر هر امری دارای حسن و قبح عقلی است. به این معنا که فعلی که شارع نهی فرموده، ذاتاً دارای مفسده و قبیح است حتی اگر شارع از آن نهی نفرموده باشد. «وَ يَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (نحل / ۹۰). همین‌طور فعلی را که شارع آن را خواسته است، ذاتاً دارای مصلحت و حسن است هرچند شارع به آن امر نفرموده باشد: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل / ۹۰) و تشخیص این حسن و قبح نیز به عهده عقل است. این باور در برابر نظریه اشاعره است که حسن و قبح را شرعی می‌دانند و برای عقل (قطع نظر از امر و نهی شارع) هیچ ارزش و توانی برای درک حسن و قبح و مصالح و مفاسد اشیاء قائل نیستند (یوسفیان، ۱۳۸۳: ۲۵۴ - ۲۵۳). بنابراین اعتقاد به اینکه عقل در درک حسن و قبح افعال، و ملاکات احکام توانایی دارد، نشانه عقلانیت دین است.

#### ۵. قاعده ملازمه

یکی از قاعده‌های مهم در تفکر شیعه و معتزله، قاعده ملازمه میان حکم عقل و شرع است. براساس این قاعده که یکی از نتایج مسئله حسن و قبح عقلی است (یوسفیان، ۱۳۸۳: ۲۵۵) «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع و کل ما حکم به الشرع حکم به العقل»، یعنی هر آنچه عقل به آن حکم کند، شرع نیز حکم خواهد کرد و به هر آنچه شرع حکم کند، عقل نیز حکم خواهد کرد.

#### ۶. پذیرش نقش زمان و مکان در تحول احکام

توجه به مقتضیات زمان و یافتن پاسخ برای آن از میان احکام الهی، نشانه دیگری است بر تکیه بر عنصر عقلانیت و وجود گرایش‌های نوگرایانه در دین اسلام. مسئله اسلام و

مقتضیات زمان، بحث سازگار کردن ثبات و تغییر است. سؤال اساسی که اینجا مطرح است این است که تعالیمی که مخاطبان مستقیم آن، گروهی از انسان‌ها با فرهنگ و تمدن مربوط به چند سده پیش بوده‌اند، چگونه می‌توانند نیازهای متغیر انسان را که محصول شکل جدید زندگی انسان است پاسخ‌گو باشند؟ در پاسخ به این سؤال عده‌ای معتقدند که اسلام و مقتضیات زمان دو پدیده غیرموافق و ناسازگارند. استدلال این گروه این است که اسلام به دلیل آن که دستورهایش جنبه ثبات و جاودانگی دارد با زمان که در طبع خود متغیر است، ناسازگار است. در رفع این اشکال و بسط ایده اسلام و مقتضیات زمان، شهید مطهری در بحث مفصلی که در کتاب *اسلام و مقتضیات زمان* دارد، می‌گوید گفته می‌شود اسلام مطابق مقتضای زمان است یا نه. مقتضای زمان و به عبارت دیگر تقاضاهای زمان یا نیازهای زمان سه گونه قابل تفسیر است:

۱. مقتضیات زمان به معنای پیشامدها، پدیده‌ها و امور رایج زمان: به این معنا که هر چیز در ظرف زمانی خودش، احکام خاص خود را دارد. یعنی اگر چیزی در یک زمان پدید آمد، مختص همان زمان خودش است و اگر چیزی در زمان دیگر اتفاق افتاد، متعلق و اقتضای زمان خودش هست و باید آن را پذیرفت. پس پدیده‌های هر زمان نوبی را باید پذیرفت و این یعنی تجدد، ترقی و پیشرفت. شهید مطهری می‌گوید این حرف، حرف غلطی است. پدیده‌هایی که در یک زمان اتفاق می‌افتد متکثر است. ممکن است ناشی از ترقی و پیشرفت باشد و ممکن است هم ناشی از یک انحراف باشد. در همه زمان‌ها این دو امکان برای بشر وجود دارد. بنابراین هیچ چیزی را صرفاً به دلیل «نو» بودن نه می‌شود پذیرفت و نه می‌شود رد کرد. نه نو بودن، دلیل خوبی یا بدی است و نه قدمت، دلیل خوبی یا بدی.

۲. اقتضای زمان به معنای سلیقه، ذوق و پسند مردم: به عنوان مثال مردم در یک زمان یک چیز را و در دوره‌ای دیگر چیزی دیگر را می‌پسندند مانند مد لباس. حال عمل به اقتضای زمان این است که براساس سلیقه و پسند مردم هماهنگی شود؟ شهید

مطهری می‌گوید این هم درست نیست، زیرا امکان فراوان وجود دارد که سلیقه مردم بد باشد؛ چقدر اتفاق افتاده است که در جامعه‌ای اکثر مردم دارای سلیقه‌هایی کج و معوج بوده‌اند.

۳. اقتضای زمان به معنای حاجت‌های زمان: انسان یکسری احتیاجات ثابت دارد مانند عبادت و پرستش. از این احتیاجات ثابت، احتیاجات دیگری برمی‌خیزد. انسان برای تأمین این احتیاجات ثانوی خود، به دنبال وسیله می‌گردد. این وسایل اغلب در حال تغییر و رو به تکامل و پیشرفت است. تغییراتی که اجتماع بشر از این نظر پیدا می‌کند، تقاضای زمان به معنای حاجت‌های زمان را تغییر می‌دهد. شهید مطهری با تأیید این تفسیر از اقتضای زمان، می‌گوید هماهنگی با این‌گونه تغییر کاملاً مورد تأیید دین اسلام است. اسلام مانند «لباس» نیست که برای کودک دو ساله دوخته شده باشد و اینک که انسان بالغ شده است به درد او نخورد بلکه اسلام یک قانون و یک راه است. خود این راه و جاده تغییر نمی‌کند اما ممکن است گاه آسفالت شود، گاه خاکی یا جاده باشد، گاه با الاغ طی شود و گاه با هواپیما (مطهری، ج ۲، ۱۳۷۰: ۷۷).

شهید مطهری نسخ شریعت‌های پیشین را نیز به همین اقتضای زمان مربوط دانسته و می‌گوید بشر در زمان حضرت آدم و نوح، دوره کودکی را می‌گذراند و بشر امروزی به دوره بلوغ فکری رسیده است، لذا براساس اقتضای زمان، نیازمندی‌هایش آنها با نیازمندی‌های بشر پیشین متفاوت است. شهید مطهری در پاسخ به این پرسش که پس نباید دین خاتم داشته باشیم، زیرا انسان‌های دوره ما یقیناً با دوره صدر اسلام و نیز انسان‌هایی که هزاران سال بعد از ما می‌آیند، به لحاظ عقلی و فکری تفاوت دارند، می‌گوید هر کدام از پیامبران به اصطلاح یک حد و یک مقامی دارند. معارف الهی را متناسب با درجه سیر و سلوک خودشان یعنی تا حد عروج خودشان بیان می‌کنند. به عبارت دیگر هر پیغمبری از معارف الهی آن مقدار که توانسته است کشف کند و به اصطلاح عرفا در حدی مکاشفه‌اش رسیده است، بیان می‌کند اما بیشتر از آن را نمی‌تواند بیان کند، به ناچار بعد از او اگر مکاشف

دیگری بتواند یک قدم از او جلوتر رود، قهراً او مأموریت دارد معارف و حقایق را برای مردم شرح دهد. مکاشفه معارف، ممکن است ناقص یا کامل و کامل‌تر باشد. اما در هر صورت یک حدی از مکاشفه است. اما یک حدی از مکاشفه است که آخرین حد آن است. یعنی هر آنچه از معارف الهی برای بشر مقدور بوده، گرفته است. به عبارت دیگر هر آنچه از معارف الهی که لازم بود کشف شود، کشف شده است، در این صورت این پیامبر، دیگر زمینه‌ای برای هیچ پیغمبری بعد از خودش باقی نمی‌گذارد. یعنی آخرین حد معارف الهی که لازمه هدایت بشر است، در این مرحله دریافت شده است. زیرا او به لوح محفوظ الهی اتصال کامل پیدا کرده است.

شهید مطهری می‌گوید نه اسلام آن‌گونه که تصور می‌شود صددرصد ثابت و لایتنغیر است و نه زمان کاملاً و صددرصد متغیر. عناصری در اسلام هست که متغیر است و عناصری هم در زمان هست که ثابت است و لذا می‌توان بین آن دو جمع کرد. در اسلام تمام احکام به صورت قضیه حقیقه وضع شده است که قابل انعطاف برای تطبیق در شرایط مختلف است. از سوی دیگر بسیاری از نیازهای انسان نیز ثابت است مانند نیاز به عبادت و پرستش. اسلام وضع قوانینش را به گونه‌ای قرار داده است که بالنتیجه در شرایط مختلف، زمان‌ها و مکان‌های مختلف، فرق می‌کند. حتی خوردن شراب که حرام مؤکد است در شرایطی خاص، نه مباح که واجب است. بنابراین سیستم قانون‌گذاری در اسلام به گونه‌ای است که به صورت اتوماتیک و بدون نیاز به نسخ و دستکاری، خود را با شرایط جدید مطابقت می‌دهد. در واقع خودش، خودش را عوض نموده و تغییر می‌دهد. به عبارت دیگر نیازهای بشر دو گونه است: نیازهای ثابت و نیازهای متغیر. در سیستم قانون‌گذاری اسلام برای نیازهای ثابت، قانون ثابت و برای نیازهای متغیر، قانون متغیر وضع شده است. البته قانون متغیر، قانونی است که اسلام آن را به قانون ثابت وابسته نموده و گره زده است. و قانون ثابت را به منزله روح این قانون متغیر قرار داده است به گونه‌ای که هرگونه تغییر در قانون متغیر، توسط

قانون ثابت صورت می‌گیرد. نه به وسیله انسان تا نسخ شود (مطهری، ج ۲، ۱۳۷۰: ۹۲-۷۱).

به علاوه در کنار تمام قوانین ثابت و متغیر باز هم یکسری قواعد در اسلام وجود دارد که نقش کنترل کننده دارند مانند قاعده «حرج»، «ضرر» و... این قواعد، بسته به مورد، احکام را محدود یا گسترش می‌دهد.

بنابراین نیازمندی‌های انسان، ثابت و غیرمتغیر است، آنچه تغییر می‌کند ابزار و وسایل تأمین کننده این نیازها است و از آنجا که وسایل در ابتکار بشرند، در زمان‌های مختلف، به شکل‌های مختلف ظاهر می‌شوند و بدیهی است که عقل با پیشرفت زمان، وسایل بهتری انتخاب می‌کند. از این رو می‌توان تصور کرد که موضوعی در زمانی خاص، دارای یک حکم و در زمانی دیگر حکمی دیگر یافته و گاه برخلاف حکم اول، حکم پیدا کرده است. در اینجا آنچه با تحول زمان و مکان، تغییر کرده است موضوع حکم است نه خود حکم شریعت (جناتی، ۱۳۷۲: ۷-۶).

با تأکید بر همین مسئله است که فقه امامیه، تقلید از مجتهد زنده را شرط کرده است زیرا مجتهد زنده با حضور خود در جامعه، اوضاع، ویژگی‌ها و شرایط آن را که در بستر زمان در حال تحول و دگرگونی است، همواره مورد بررسی و کاوش قرار داده و حکم متناسب با آن را صادر می‌کند.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود درباره اصل تأثیر زمان و مکان در فهم قرآن و احادیث، توافق نظر وجود دارد اما درباره میزان نقش زمان و مکان در استنباط احکام، به صورت کلی سه دیدگاه وجود دارد:

۱. دیدگاه متحجران: براساس این دیدگاه، زمان و مکان هیچ تأثیری بر احکام ندارد. زیرا «حلال محمد، حلال ابد الی یوم القیامه و حرام محمد حرام ابد الی یوم القیامه» (اصول کافی، ج ۱: ۸۵).

فصل سوم - ظرفیت‌های اسلام در قبال ... ■ ۹۵

۲. دیدگاه متجددان: براساس این دیدگاه، زمان و مکان بر فهم همهٔ معارف دینی اثر می‌گذارد و هیچ حکم یا معرفت ثابتی در دین وجود ندارد.

۳. دیدگاه معتدل: براساس این دیدگاه، زمان و مکان با تفسیر خاص، بر فهم دین تأثیر می‌گذارد (رضایی، ۱۳۷۴: ۱۸۰). چگونگی این تفسیر طبق نظر شهید مطهری توضیح داده شد.

بدین ترتیب پیدایش موضوعات جدید و ظهور و بروز انبوه مسائل مستحدثه نه تنها دامنهٔ فقه را محدود نمی‌کند و آن را در تنگنا قرار نمی‌دهد بلکه موجب بسط و گسترش آن نیز می‌شود، زیرا با افزایش و گسترش هرچه بیش‌تر موضوعات، احکام فقهی نیز متنوع‌تر شده و به تمامی شریان‌های جامعه تسری پیدا می‌کند.

#### ۷. پذیرش بناء عقلا و عرف در تعیین مصادیق حکم شرعی

از مفاهیم مهم در ادبیات دینی مفهوم «تأیید و تأسیس» است. تأیید و تأسیس به این معناست که به استثنای بخش عبادات، معظم فقه را موضوعاتی تشکیل می‌دهند که ماهیتی عرفی و عقلایی دارند. بیع، اجاره، صلح، نکاح، هبه و... اموری نیستند که اسلام آن را ایجاد و تأسیس کرده باشد بلکه این امور ماهیتی عقلایی دارند و در جوامع قبل از اسلام نیز وجود داشته و اسلام آن را تأیید کرده است (واعظی، ۱۳۷۴: ۲۹).

#### ۸. حوزهٔ فراغ و اباحه

براساس نگرش فقها بسیاری از اعمال انسان‌ها محکوم به یکی از چهار تکلیف (وجوب، حرمت، استحباب و اکراه) می‌باشد که فرد مکلف، باید براساس آن عمل نماید. با این حال، حوزهٔ دیگری نیز وجود دارد که بسیاری از فقها از آن تحت عنوان «حوزهٔ مباحات» یا «منطقهٔ الفراغ» یاد می‌کنند که خالی از حکم شرعی است. البته برخی معتقدند که همین اباحه نیز حکم شرعی است و از سوی خداوند وضع شده است یا اساساً چیزی به نام منطقهٔ الفراغ وجود ندارد زیرا تشریح احکام در انحصار خداوند است: «ان‌الحکم‌اللاّله» (یوسف / ۴۰). اما



برخی دیگر معتقدند که اباحه محتاج جعل نیست به این معنا که در این موارد، مسئله به خود عقلا واگذار شده است. این امر مصلحت اندیشی، واقع‌گرایی و انعطاف‌پذیری دین اسلام را در مواجهه با تمدن جدید توان‌تر کرده و قدرت انطباق بیشتری به آن داده است. به عبارت دیگر منطقه‌الفراغ منطقه‌ای است که موجب هماهنگی اسلام با مقتضیات زمان و پاسخگویی به نیازهای عصر می‌شود (نصری، ۱۳۷۹: ۲۳۳).

امام علی (ع) درباره منطقه‌الفراغ می‌گوید: «وَسَكَتَ لَكُمْ عَنْ أَشْيَاءَ وَ لَمْ يَدْعَهَا نَسِيَانًا فَلَا تَتَكَلَّفُوهَا (نهج البلاغه، حکمت ۱۰۵ / نهج البلاغه، ج ۴، ص ۲۵). خداوند بعضی چیزها را حرام و بعضی چیزها را حلال کرده اما در بعضی جاها سکوت کرده است. البته این سکوت از روی نسیان نبوده بلکه از این باب بوده است که بندگان در آن مسائل، آزاد و مختار باشند. در آنچه خدا آزاد گذاشته است، شما، مردم را تکلیف نکنید.

#### ۹. عقل عرفی در فهم معانی الفاظ (اصول عملیه)

علاوه بر دخالت فهم مردم در تشخیص موضوع، این فهم در تشخیص معانی الفاظ وارد در خطابات شرعی نیز دخالت دارد که معمولاً از آن به عنوان «تبادر» و «ظهور عرفی» یاد می‌شود. مثلاً لفظی در کلام شارع آمده است که دارای معانی و صور مختلف است آنگاه در مقام استنباط برای فقیه مشکل می‌شود که کدام‌یک از این معانی، مورد نظر شارع است. در این صورت به فهم عرفی متوسل شده و از میان معانی احتمالی، معنایی را که اولین بار به ذهن عرف سبقت گرفته و تبادر می‌نماید برمی‌گزیند (حسینی قائم مقامی، ۱۳۶۹: ۴۷).

#### ۱۰. اصولی‌گری در مقابل اخباری‌گری

اصولی‌گری، که یکی از نحله‌های فکری شیعه است، به مثابه گرایشی متکی بر تعقل و خردمندی، در مقابل اخباری‌گری به مثابه نگرشی مبتنی بر ظاهر حدیث، کتاب و سنت،

نگرش علمای شیعه را به تحولات سیاسی - اجتماعی و توجه‌شان را به عقل و عقلانیت تغییر اساسی داده است.

### ۱۱. حجیت ظن در کشف احکام

از آنجا که دست یافتن به یقین در عرصه علم و پاره‌ای از مسائل اجتماعی کاری سخت و دشوار است لذا به نظر بسیاری از فقها و متکلمان و شیعه امامیه عمل به خبر واحد یا ظن در مورد استنباط احکام شرعی جایز است (گرجی، ۱۳۷۵: ۲۶).

### ۲. علم و علم‌گرایی در اسلام

علم و علم‌گرایی در فرآیند توسعه و شکل‌گیری دنیای مدرن تا آنجا اهمیت دارد که براساس برخی نظریه‌ها، مدرنیته را نمی‌توان با ابزارها و فناوری شناخت. این‌ها میوه‌های مدرنیته‌اند. جهان و زندگی مدرن با علم و معرفت مدرن تعریف می‌شود. به این معنا که توسعه در جوامع توسعه یافته ابتدا از توسعه علمی آغاز شد و سپس ابعاد دیگر توسعه را درنوردید. همین‌طور در جوامع توسعه نیافته و در حال توسعه نیز توسعه از توسعه علمی آغاز خواهد شد. بنابراین در هر بستری که در آن علم و علم‌گرایی مورد توجه و دارای اهمیت باشد، جوانه‌های توسعه شکوفا خواهد شد. در مقابل، جامعه‌ای که در آن جمود فکری، جزم‌اندیشی، دگم‌اندیشی، موهوم‌پرستی و خرافه‌گرایی به جای علم و تعقل نشسته باشد، هرگز به بالندگی و شکوفایی نخواهد رسید.

در خصوص رابطه علم و دین چهار رویکرد وجود دارد:

۱. تعارض (conflict). اعتقاد به اینکه علم و دین اساساً آشتی ناپذیرند.
۲. تمایز (contrast). این ادعا که هیچ تعارضی واقعی نمی‌تواند وجود داشته باشد زیرا علم و دین هرکدام به سؤالاتی کاملاً متفاوت پاسخ می‌دهند.

۳. تلاقی (contact). رویکردی که به دنبال مکالمه، تأثیر متقابل و هماهنگی ممکن بین علم و دین است و به‌خصوص به دنبال راه‌هایی است که در آنها علم به شناخت دینی و کلامی شکل می‌دهد.

۴. تأیید (confirmation). این دیدگاه تا حدودی ساکت است، ولی بسیار مهم است چرا که راه‌هایی را مورد تأکید قرار می‌دهد که در آنها، دین از کار علمی محض حمایت می‌کند و آن را دامن می‌زند (هات، ۱۳۸۲: ۳۲).

### تعارض

این نظریه از قرن هفدهم به بعد که علوم تجربی و پوزیتیویستی به الگوی معرفتی مسلط در گفتمان علمی در مغرب‌زمین تبدیل شد، به وجود آمد. براساس این نظریه، جنس دین در نقطه مقابل علم قرار دارد به گونه‌ای که در جامعه یا دین باشد یا علم. روزگاری طولانی و در فقدان علم و در دوره کودکی بشر، جامعه انسانی عرصه حاکمیت دین بوده است و اینک با رسیدن انسان‌ها به درجه بلوغ و دستیابی به علم دیگر جایی برای دین نیست.

نظریه تعارض معتقد است که اولاً، آموزه‌های دینی نه قابل اثبات‌اند و نه قابل ابطال. ثانیاً، دین بر پیش‌فرض‌ها یا بر ایمان مبتنی است. ثالثاً، دین بر مشاهدات غیر قابل کنترل استوار است. رابعاً، دین کاملاً عاطفی، احساساتی و ذهنی است اما آموزه‌های علمی در مقابل دین، اولاً، قابل اثبات و ابطال‌اند؛ ثانیاً، علم هیچ چیز را مسلم نگرفته و تا اطلاع ثانوی معتبر است؛ ثالثاً، به حقایق مشاهده‌پذیر تمسک می‌جوید؛ رابعاً، علم بی‌طرف، عینی و غیر احساساتی است (هات، ۱۳۸۲: ۳۴).

قائلان به این نظریه عبارت‌اند از:

۱. شکاکان و افراطیون متجدد

۲. نص‌گرایان و ظاهرگرایان

شکاکان و افراطیون از یک‌سو و نص‌گرایان دینی از سوی دیگر به عنوان دو سر طیف در این حوزه، معتقدند که میان آموزه‌های دینی با برخی گزاره‌های جا افتاده علمی تضاد وجود دارد. [مانند کروی یا مسطح بودن زمین و زمین‌محوری یا خورشیدمحوری] با این تفاوت که شکاکان و افراطیون مدرن، دین را کنار می‌نهند و نص‌گرایان در مقابل علم را طرد و نفی می‌کنند. «بسیاری از مسیحیان در آمریکا و جاهای دیگر معتقدند که کتاب مقدس علم واقعی را آموزش می‌دهد و علم سکولار باید در صورت عدم تطابق با نص کتاب مقدس طرد شود» (هات، ۱۳۸۲: ۳۵).

### تمایز

براساس رویکرد تمایز، علم و دین به دو حوزه کاملاً متفاوت تعلق دارند و هرکدام در حوزه کاملاً تعریف شده خود معتبر است. نمی‌توان با معیار علم، دین را و با معیار دین علم را سنجش و ارزیابی کرد. این دو نه دشمن یکدیگر و نه قابل تلفیق‌اند. دوشیء زمانی قابل سنجش با یکدیگرند که بازی واحدی انجام دهند. اما بازی علم و دین در اساس متفاوت است. بازی علم آن است که جهان طبیعی را تجربه کند حال آنکه نقش دین آن است که معنای غایی را که فراتر از جهان شناخته شده تجربی است، بیان کند. علم با این مطلب که چگونه حوادث طبیعت رخ می‌دهند سروکار دارد اما دین با این پرسش سروکار دارد که چرا اساساً چیزی وجود دارد، به جای آنکه چیزی وجود نداشته باشد. علم با علل سروکار دارد و دین با معنا. علم با مسائلی حل‌شدنی سروکار دارد و دین با راز ناگشودنی. علم به سؤالات خاص درباره نحوه کار طبیعت می‌پردازد حال آنکه دین به زمینه غایی طبیعت توجه دارد. علم با حقایق خاص سروکار دارد و دین می‌خواهد توضیح دهد که چرا ما اساساً به دنبال یافتن حقیقت هستیم.

بنابراین در حوزه دین و علم سخن از تعارض گفتن، بی‌مورد است. زیرا آنها به دو حوزه کاملاً متفاوت تعلق دارند (هات، ۱۳۸۲: ۴۱-۳۷).

قائلان به این نظریه عبارت‌اند از:

۱. مکتب اگزیستانسیالیسم: اگزیستانسیالیسم می‌گوید هر مسئله یا در قلمرو علم قرار دارد یا در قلمرو دین. پدیدارهای بی‌جان و قوانین آنها که به طور غیر ارادی انجام می‌گیرد، در قلمرو علم است، و انسان، به عنوان موجود آگاه و دارای اراده، در قلمرو کاوش دین. و هیچ نقطه تماسی بین این دو که یکی به حوزه خودی و استعلا و تعالی می‌پردازد و دیگری اشیای بی‌جان را در جهان خارج، بدون التزام خاطر و درگیر شدن قلبی و عاطفی دانشمند بررسی می‌کند، وجود ندارد (باربور، ۱۳۶۲: ۱۴۸-۱۴۷).
۲. مکتب تحلیل زبانی و پوزیتیویسم منطقی: براساس این دیدگاه، تنها گزاره‌هایی که به وسیله تجربه حسی تحقیق پذیر باشند، معنادارند اما گزاره‌های اخلاقی و الهیاتی نه صادق‌اند و نه کاذب بلکه فاقد معنا هستند. پوزیتیویسم منطقی در مقابل پوزیتیویسم محض که دایره علم را تنگ گرفته و خواهان الغا و بطلان گزاره‌های دینی بود، معتقد است که هم علم و هم دین مجاز و معقول‌اند؛ علم و دین با یکدیگر ارتباط ندارند بلکه به دو حوزه جداگانه تعلق دارند (باربور، ۱۳۶۲: ۱۵۳-۱۵۱).
۳. مکتب نوارتدوکس: نوارتدوکس‌ها می‌گویند تفاوتی که میان روش الاهیاتی و روش علمی وجود دارد، به خاطر تفاوت در موضوع آنهاست. الاهیات با خداوند سروکار دارد و علم با طبیعت (باربور، ۱۳۶۲: ۱۵۴).

### تلاقی

در رویکرد تلاقی گفته می‌شود که رویکرد تمایز هرچند یک تقریب اولیه است اما امور را در بن‌بستی نومیدکننده رها می‌کند. به عبارت دیگر به جای آنکه به حل مسئله کمک کند، صورت مسئله را محو می‌کند. در حالی که آرزو برای کشف انسجام همه راه‌های شناخت و بررسی میزان کارایی هرکدام قدرتمندتر از آن است که آن را برای همیشه از صفحه مباحث پاک نماییم. براساس این رویکرد علم و دین هرچند به لحاظ منطقی و زبانی متمایزند

اما به آن سهولتی که رویکرد تمایز فرض می‌کند هرگز نمی‌توان آن دو را از یکدیگر مجزا کرد.

تلاقی یک رویکرد تلفیقی است اما نه تلفیق مصنوعی. به عبارت دیگر رویکرد تلاقی نه به تعلق داشتن علم و دین به دو حوزه متفاوت قانع است و نه تلفیق‌های مصنوعی را می‌پذیرد. به عبارت دیگر رویکرد تلاقی اجازه گفتگو، تعامل و تأثیر متقابل را می‌دهد ولی هم تلفیق صوری را منع می‌کند و هم جدایی را. تلاقی اصرار بر حفظ تفاوت‌ها دارد، اما داشتن ارتباط را محترم می‌شمارد. زیرا به عنوان مثال تصور یک متأله و یک متکلم با یک عالم تجربی از خداوند، دنیا، انسان و... هرگز به شکل واحد نبوده و تفاوت جدی دارد. بنابراین با وجود تمایزها و تفاوت‌ها، لازم است راه حلی مطرح شود که این دو را بر سر یک سفره بنشانند. به همین دلیل رویکرد تلاقی به دنبال بحث آزاد میان دانشمندان و متکلمان است.

واژه «تلاقی» مستلزم آن است که علم و دین در کنار هم جمع شوند، بدون آنکه ضرورتاً ادغامی صورت پذیرد.

رویکرد تلاقی معتقد است که دانش علمی می‌تواند افق ایمان دینی را وسعت بخشد. به عبارت دیگر آنچه علم به انسان می‌گوید در واقع در برداشت دینی او تأثیرگذار خواهد بود. و دیدگاه ایمان دینی نیز می‌تواند شناخت انسان را از جهان عمیق‌تر سازد. رویکرد تلاقی تلاش نمی‌کند که وجود خدا را از طریق علم ثابت کند بلکه به تفسیر کشفیات علمی در چارچوب معنای دینی قناعت می‌ورزد. به عبارت دیگر این رویکرد بر آن نیست که عقاید دینی را از طریق مفاهیم علمی، که در نگاهی سطحی ظاهراً به طور مستقیم از وجود یک طراح الهی خبر می‌دهند، تقویت کند. با وجود این، رویکرد تلاقی می‌پذیرد که ایمان دینی می‌تواند بدون آنکه به هیچ‌وجه با روش‌های خاص دانشمندان تداخل داشته باشد، در کنار علم به گونه‌ای شکوفا شود که همواره با همکاری آن، یک معنای مشترک تولید کند، معنایی که روشنی‌بخش‌تر از معنایی است که هرکدام از آنها به تنهایی می‌توانستند ایجاد کنند (هات، ۱۳۸۲: ۴۶).

رویکرد تلاقی بر این پیش فرض‌ها استوار است که پذیرفته شود نه علم کاملاً عینی، یقینی و صددرصد است و نه دین آن قدرها ناخالص و ذهنی. هردو، از نظریه‌ها و استعاره‌های تخیلی بهره می‌گیرند تا بعضی از انواع داده‌ها را تفسیر کنند اما در هیچ یک از آنها مشخص نیست که کجا استعاره یا نظریه کنار گذاشته می‌شود و «واقعیت» آغاز می‌شود. و نیز مبتنی بر این است که ما نمی‌توانیم هیچ شکل خاصی از بیان را که در جست‌وجوی حقیقت به کار می‌بریم، به عنوان چیز مطلقاً تغییرناپذیر حفظ کنیم. به عبارت دیگر، درک ما از جهان و هستی باید به صورت «رتالیسم انتقادی» باشد نه رتالیسم خام. رتالیسم انتقادی مدعی است که شناخت ما چه علمی و چه دینی، ممکن است به طرف یک جهان واقعی، خواه کیهان، خواه خدا، متوجه باشد، اما دقیقاً به علت اینکه خدا و کیهان همواره بزرگ‌تر از آن‌اند که ذهن انسانی بر آنها احاطه پیدا کند، افکار ما چه در علم و چه در دین، همواره در معرض تصحیح‌اند (هات، ۱۳۸۲: ۴۹). بنابراین در کنار هم زیستن علم و دین منوط به پیروی از قواعد رتالیسم انتقادی است. به عبارت دیگر یک روش علمی باید همواره جزمیت را کنار بگذارد. همین‌طور یک روش کلامی باید قبول کند که شعارها و اندیشه‌های دینی همواره نیاز به تصحیح دارد. همان‌گونه که علم در بیان گزاره‌هایش، باید معنا و غایت دین را مورد نظر داشته باشد، گزاره‌های دینی نیز باید با زبانی، بیان و تفسیر شود که بهترین ره‌آورد علم را در نظر بگیرد تا از لحاظ عقلانی نامناسب نباشد. «نظریه‌های علمی و استعاره‌های دینی، در این پیمان معرفت‌شناختی، آن‌گونه که تفکر مدرن و فرامدرن ادعا می‌کند، معجون‌های تخیلی نیستند، بلکه آنها یک رابطه همواره موقتی با دنیای واقعی و زمینه‌های غایی آن دارند. این جهان و رای تصویرگری‌های ما، همواره به طور ناقص درک می‌شود. و حضور آن مدام فرضیه‌های ما را «داوری» می‌کند و ما را پیوسته دعوت می‌کند که شناخت خود را، هم در علم و هم در دین، عمیق‌تر کنیم. بدین ترتیب مشارکت دو جانبه علم و دین در این باز بودن انتقادی نسبت به جهان واقعی است که مبنای «تلاقی» درست بین آن دو را فراهم می‌کند» (هات، ۱۳۸۲: ۴۹).

## تأیید

براساس رویکرد تأیید، بین علم و دین نوعی هماهنگی برقرار است به گونه‌ای که هرپدیده دینی توسط علم و هر دستاورد علمی توسط دین، به نحوی تأیید می‌شود. این رویکرد مدعی است که «دین عمیقاً مؤید کل فعالیت علمی است... یک نگرش دینی به واقعیت، ذاتاً نگرش علمی به جهان را ترویج می‌کند» (هات، ۱۳۸۲: ۵۳-۵۰).

براساس این تقسیم‌بندی، به نظر می‌رسد که رویکرد تلاقی، رویکرد معتدل و نزدیک به صواب است. علامه طباطبایی در این مورد می‌گوید جدا انگاری و تعارض بین علم و دین نادرست است بلکه بین آنها رابطه تنگاتنگ برقرار است. قرآن در دعوت بشر به تحصیل علم و از بین بردن جهل و سردرآوردن از اسرار جهان، چه اجزای عالم ماده و چه امور مربوط به ماورای عالم ماده، بیاناتی دارد که رساتر از آن تصور نمی‌شود. خدای تعالی در هیچ جا از کتاب مجیدش حتی در یک آیه، بندگان خود را مأمور نکرده به اینکه او را کورکورانه بندگی نمایند و یا به یکی از معارف الهی‌اش ایمانی کورکورانه بیاورند و یا طریقه‌ای را کورکورانه سلوک نمایند. حتی شریعی را که تشریح نموده و بندگان را مأمور به انجام آن نموده، با اینکه عقل بندگان قادر به تشخیص ملاک‌های آن شرایع نیست، مع ذلک آن شرایع را به داشتن آثاری تعلیل کرده که محتاج به آن آثار هستند. نظیر نماز که هرچند عقل بشر عاجز از تشخیص خواص و ملاک‌های آن است، لیکن با این حال وجوب آن را تعلیل کرده به اینکه نماز، شما را از فحشاء و منکر باز می‌دارد. «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ (عنکبوت/ ۴۵). (طباطبایی، ج ۵: ۴۱۶). علامه طباطبایی معتقد است که میان علم و دین تعارضی واقعی وجود ندارد. اگر در برخی موارد هم تعارضی ظاهری یافت شد می‌توان با روش‌های زیر آن را حل کرد:

۱. تصرف لفظی: به عنوان مثال در گذشته اخترشناسان معتقد بودند که زمین مسطح است

نه کروی. به پیروی از آنها مفسران قرآن نیز جهت نشان دادن سازگاری قرآن با آن



دیدگاه، به آیه شریفه *وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بَسَاطًا* (نوح/ ۱۹) استدلال می‌کردند. حتی برخی مانند فخر رازی از براهین عقلی جهت اثبات کروی نبودن زمین در تفسیر آیه شریفه سود می‌بردند (بهرامی، ۱۳۷۶: ۱۷۳). ولی پس از چند قرن که کروی بودن زمین اثبات گردید و نادرستی دیدگاه مسطح بودن زمین آشکار گردید، برخی، آیه شریفه را ناسازگار با علم جدید خواندند. اما علامه طباطبایی می‌گوید می‌توان با تصرف لفظی یعنی در تقدیر گرفتن یک «کاف تشبیه» این مشکل را حل کرد: «مراد از بساط، کالبساط می‌باشد. خداوند می‌خواهد بفرماید: زمین را مثل فرش برای شما گسترانیدیم، تا بتوانید به آسانی در آن گردش کنید و از ناحیه‌ای به ناحیه‌ای دیگر منتقل شوید. نه اینکه مراد این باشد که زمین را مسطح آفریدیم تا با دیدگاه کروی بودن زمین ناسازگار باشد» (طباطبایی، ج ۲۰: ۳۳).

۲. تصرف معنوی: دیدگاه «زمین محوری» از نظریه‌های مسلط اخترشناسی قدیم بوده است. براساس این دیدگاه بسیاری گمان می‌کردند که کره ماه، همه آسمان را نور می‌دهد و آیه شریفه *«الْم تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا وَ جَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا* (نوح/ ۱۶-۱۵) آن را تأیید می‌کند اما پس از آنکه دیدگاه زمین محوری باطل اعلام گردید و «خورشید مرکزی» جای آن را گرفت و کهکشان‌های دوردست شناسایی شدند، روشن گردید که کره ماه نمی‌تواند تمام آسمان‌ها را نور بدهد. علامه برای رفع این تضاد ظاهری به تصرف معنوی توسل جسته و می‌گوید «منظور آیه شریفه این است که ماه در ناحیه آسمان‌ها قرار دارد، نه اینکه همه آسمان‌ها را نور می‌دهد. مثل اینکه خود ما می‌گوییم: در این خانه‌ها یک چاه آب هست، با این که چاه آب در یکی از خانه‌ها است و بدین جهت می‌گوییم «در این خانه‌ها» زیرا وقتی در یکی از آنها باشد، مانند این است که در همه باشد» (طباطبایی، ج ۲۰: ۳۲).

۳. تضمینی نبودن یافته‌های علمی: سومین راه این است که باور داشته باشیم یافته‌های تجربی و نظریه‌های علمی یقینی نیستند. برای نمونه علامه طباطبایی در مورد آیاتی که آدم

فصل سوم - ظرفیت‌های اسلام در قبال ... ■ ۱۰۵

و حوا را آفریده شده از گل یا خاک معرفی می‌کنند و دیدگاه داروین که انسان را باز آفریده از حیوانات دیگر معرفی می‌کند می‌گوید «و اما این فرضی که دانشمندان طبیعی امروز مطرح کرده‌اند و تمام گونه‌های حیوانات فعلی و حتی انسان را به وجود آمده از انواع ساده‌تری می‌دانند و می‌گویند اولین فرد بشر از آخرین فرد تکامل یافته میمون پدید آمده که مدار بحث‌های طبیعی امروزه است، همه این سخنان فرضیه‌ای بیش نیستند و فرضیه نیز هیچ دلیل علمی و یقینی ندارد» (طباطبایی، ج ۱: ۲۵۹). بنابراین علامه طباطبایی بر تأثیر و تأثر دین و علم باور دارد و می‌گوید همان‌گونه که دین افق‌های جدید در برابر علم می‌گشاید، علم نیز در فهم الاهیات، گزاره‌های عملی یا احکام و گزاره‌های تاریخی و داستانی که در قرآن آمده‌اند تأثیر دارد (طباطبایی، ج ۱: ۳۹۶ / ج ۶: ۱۲۳ - ۱۲۲).

درخصوص نظریه تعارض می‌توان گفت که با توجه به آیات و روایات فراوانی که درباره علم، علم‌آموزی، تفکر و تعقل در دین اسلام وجود دارد، بسیار سخیف به نظر می‌رسد که میان دین اسلام و علم ناسازگاری و تعاند باشد. البته اگر ریشه‌های تاریخی این نظریه را تبارشناسی نماییم خواهیم یافت که این نظریه عمدتاً معطوف به آیین مسیحیت و تولد یافته در مغرب‌زمین است. آنجا که علم به عنوان شجره ممنوعه مطرح می‌شود (بهرامی، ۱۳۷۶: ۱۷۱). اما در دین اسلام علاوه بر آیات و روایات فراوان در این زمینه، سیره پیامبر اعظم (ص) و امامان معصوم بیانگر اهمیت شدید دین اسلام به علم و علم‌آموزی است. آیات و روایاتی که در این زمینه در دین اسلام آمده قابل احصا نیستند اما به برخی از این آیات و روایات در ذیل اشاره می‌شود:

«قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ (زمر / ۹)؛ بگو آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟»

«أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ» (علق / ۱)؛ بخوان به نام پروردگارت که آفرید.

«اطلبوا العلم من المهد الى الحد» (کافی، ج ۱: ۳۶)؛ به دنبال علم باشید از کوچکی تا بزرگ‌سالی.

- «اطلبوا العلم ولو بالصين فان طلب العلم فريضة على كل مسلم» (وسایل الشیعه، ج ۲۷: ۲۷)؛ علم و دانش را دنبال نمایید هر چند در چین باشد. طلب علم بر هر مسلمانی واجب است.

- «خذ العلم ولو بخوض اللجج» (بحارالانوار، ج ۷۵: ۲۷۷)؛ دانش را بجویید ولو با فرو رفتن در اعماق دریاها).

می توان ادعا کرد که یکی از اهداف رسالت پیامبر(ص) تعلیم و آموزش بوده است. در آیات چندی از قرآن به مسئله تعلیم و آموزش پرداخته شده است و آموزش امت، امتحانی از سوی خداوند دانسته شده است. در این زمینه می توان به آیه دوم سوره جمعه اشاره کرد. تعلیم و تعلم در زمان پیامبر(ص) و در سده های اولیه تاریخ اسلام آن چنان اهمیت داشت که اسیرانی را که دارای علم و سواد بودند در برابر آموزش کودکان مدینه آزاد می کردند. پیش از اسلام، باسوادان حجاز از انگشتان دست تجاوز نمی کردند اما به کمک و فعالیت های پیامبر(ص) مردمان امی و بی سواد به امتی باسواد و دارای فرهنگ تبدیل شدند که آوازه آن شهره آفاق شد.

در تحلیل و بینش قرآنی، خداوند معلم نخست و انسان متعلم اول است و به صورت دقیق تر معلم علی الاطلاق، تنها خداوند است. زیرا اوست که به انسان همه چیز را به شکل اسمای الهی آموخت و انسان به جهت ظرفیت ذاتی توانست آن را بپذیرد و به صورت تعلم و پذیرش، دانش اسما را در ذات خود قرار دهد. بنابراین تعلیم، عمل خداوند و شغل پیامبران است و خداوند در قرآن بیان می دارد که پیامبران معلم انسان هایند. آنها به انسان کتاب و حکمت می آموزند و آنان را برای زندگی اجتماعی و قانونی و بالندگی و رشد آماده می سازند (آل عمران / ۱۶۴). در اهمیت دادن به علم و دانش خداوند به قلم و آن چه از دانش و علوم می نگارد سوگند خورده است (قلم / ۱). درباره ارزش و اهمیت علم، دانش، تعلیم و تعلم همین بس که سگی نجس اما تعلیم دیده به صورتی در می آید که شکارش مورد تأیید و

فصل سوم - ظرفیت‌های اسلام در قبال ... ■ ۱۰۷

استفاده انسان قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر شکار سگ تعلیم داده شده طاهر و پاک شمرده می‌شود (مائده / ۴).

درخصوص نظریه تمایز می‌توان گفت که این نظریه، ناشی از عدم آشنایی دقیق با مبانی و اصول دین اسلام است. در این نظریه گفته می‌شود که عرصه دین، ماورای طبیعت و عرصه علم، جامعه انسانی است. در صورتی که دین اسلام به مثابه منشور یا اساسنامه زندگی بشر، در تمام عرصه‌های فردی و اجتماعی زندگی بشر حرف و برنامه دارد. همچنین درخصوص نظریه تأیید می‌توان گفت که این نظریه بیشتر ناشی از انفعال روحی و فکری اندیشمندان مسلمان در برابر تمدن جدید غرب و گسترش روز افزون اقتدار علمی و فنی آنها بوده است: «بسیاری از اندیشمندان مسلمان، بدون توجه به مبانی فکری و فلسفی تمدن جدید و متأثر از فضاسازی‌های غربی‌ها و مستشرقان، در کار سازش بین تمدن جدید - به خصوص مظاهر علمی و فنی آن - با دین برآمدند و با مفروض و مطلوب گرفتن چنین اقدامی، به تأویل و بازخوانی متون و آموزه‌های دینی پرداختند. تفسیر علمی قرآن، بی‌اعتبار دانستن روایاتی که بعضاً در تعارض با علوم جدید بودند، ستایش از ترقی و پیشرفت‌های فنی، و اسلام را دین ترقی دانستن، نثار همه ستایش‌های دینی از علم به علوم جدید، جست‌وجوی ریشه پیشرفت‌های فنی، علمی و تکنیکی غرب در تمدن گذشته اسلامی و... از جمله تلاش‌هایی بود که در این مسیر صورت گرفت» (نصیری، ۱۳۸۱: ۱۰۵).

در پایان این بحث سؤال مهم، که به نظر می‌رسد پاسخ به آن مهم باشد، این است که علمی که این همه مورد تأکید و تأیید اسلام است کدام علم است؟ آیا صرفاً علوم شرعی و اسلامی است یا علوم انسانی را که امروزه از آن تحت عنوان علوم تجربی یاد می‌شود نیز شامل می‌شود؟ به عبارت دیگر آیا علم در ادبیات دینی مطلق علم است یا منظور علم دینی است؟

پیش از جواب دادن به این سؤال لازم است که علاوه بر آیات و روایاتی که در بالا ذکر شد، برخی آیات و روایاتی را که درباره علم وارد شده است بیان شود تا با دقت در آنها بتوان به پاسخ به این پرسش دست یافت:

- إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ. الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ (آل عمران/ ۱۹۱-۱۹۰)؛ مسلماً در آفرینش آسمان‌ها و زمین، و در پی یکدیگر آمدن شب و روز، برای خردمندان نشانه‌هایی (قانع کننده) است. همانان که خدا را (در همه احوال) ایستاده و نشسته، و به پهلو آریده یاد می‌کنند، و در آفرینش آسمان‌ها و زمین می‌اندیشند (که): پروردگارا، اینها را بیهوده نیافرید، ای؛ منزهی تو! پس ما را از عذاب آتش دوزخ در امان بدار.

- قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُعْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ (یونس / ۱۰۱)؛ بگو بنگرید که در آسمان‌ها و زمین چیست؟ و (لی) نشانه‌ها و هشدارها، گروهی که ایمان نمی‌آورند، سود نمی‌بخشد.

- وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ. وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ (ذاریات / ۲۱-۲۰)؛ و روی زمین برای اهل یقین نشانه‌هایی (متقاعد کننده) است. و در خود شما؛ پس مگر نمی‌بینید؟

- هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ (جمعه / ۲)؛ اوست آن کس در میان بی‌سوادان فرستاده‌ای از خودشان برانگیخت، تا آیات او را بر آنان بخواند و پاکشان گرداند و کتاب و حکمت بدیشان بیاموزد.

- ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ (نحل / ۱۲۵). براساس آموزه‌های دینی، برای دستیابی به معرفت درست، فقط یک راه و

## فصل سوم - ظرفیت‌های اسلام در قبال ... ■ ۱۰۹

روش وجود ندارد، زیرا سطح، ظرفیت و توانایی انسان‌ها در به دست آوردن علم و آگاهی متفاوت است. به همین دلیل قرآن کریم برحسب مقدار استعداد افراد، راه‌های گوناگونی از معرفت را فراسوی آنها قرار داده است. عده‌ای اهل دقت و نظرند و از طریق برهان شناخت پیدا می‌کنند، عده‌ای دیگر اهل جدل هستند و از این راه همان معرفت را به دست می‌آورند و عده‌ای هم از طریق گفتارهای خطابی معرفت را حاصل می‌کنند. خداوند هر سه راه را در آیه‌ی اخیری که ذکر شد، فراروی انسان گشوده است تا همه‌ی انسان‌ها از نعمت علم محروم نمانند

- در بسیاری از آیات قرآن تعبیر «افلا یعقلون» آمده است که بیانگر آن است که اساس زندگی بشری بر تعقل، اندیشه و علم و اساس دین اسلام بر تفکر استوار است.

- «من تعلم بابا من العلم عمن یتق به کان افضل من ان یصلی الف رکعه» (وسایل‌الشیعه، ج ۲۷: ۲۷)؛ کسی که مقداری از علم را از فرد مورد اعتماد و موثق بیاموزد، بهتر از هزار رکعت نماز خواندن است.

- «طلب العلم فریضه علی کل مسلم فاطلبوا العلم من مظانه و اقتبسوه من اهله» (وسایل‌الشیعه، ج ۲۷: ۳۰)؛ تحصیل علم بر هر شخص واجب است پس علم را از جاییش و از اهلش بیاموزید.

- «الحکمه ضاله المؤمن، فخذ الحکمه ولو من اهل النفاق» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۸۱)؛ حکمت، گمشده‌ی مؤمن است پس حکمت را هرچند از اهل نفاق بیاموزید.

هرچند تحلیل این آیات و روایات خارج از توان نویسنده است اما می‌توان به‌طور کلی گفت که در تفکر دینی تمام امور در جهت اصلاح، خودسازی، سعادت دنیوی و اخروی انسان و جامعه‌ی انسانی است. بنابراین اگر رشته‌ی علمی خاصی باشد که کاخ سعادت انسان را ویران کند، مطمئناً این علم از نظر اسلام مردود است. اما اگر علمی به‌طور مستقیم و غیرمستقیم، آشکار و پنهان در جهت تأمین این هدف بود، نه تنها از نظر اسلام مورد تأیید است که فراگرفتن آن، چنانچه ذکر شد، یک تکلیف و ضرورت است. علامه طباطبایی

می‌گوید هرچند علوم تجربی نمی‌توانند ماورای عالم ماده را مطالعه کنند و دستشان از آنجا کوتاه است اما همین علوم تجربی جدید در فهم بهتر و دقیق‌تر دین نقشی مهم و تأثیری بسزا داشته‌اند. علامه طباطبایی در تفسیر این آیه شریفه: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاجْتِذَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ، از دستاوردهای علمی استفاده می‌کند و می‌گوید «این اجرام زمینی و آسمانی از نظر حجم و کوچکی و بزرگی و دوری و نزدیکی یکسان نیستند به گونه‌ای که از جستارهای علمی به دست آمده، کوچک‌ترین حجم یکی از آنها  $330/000/000/000/000/000/000/000/000/000$  سانتی‌متر مکعب است و بزرگ‌ترین آنها که حجمش میلیون‌ها برابر زمین می‌باشد، کره‌ای با قطر معادل ۹۰۰ میل است و فاصله میان دو ستاره و دو جرم آسمانی، نزدیک به ۳ میلیون سال نوری است و سال نوری تقریباً برابر است با رقم  $(365 \times 24 \times 60 \times 60 \times 30)$  کیلومتر). این ارقام دهشت‌آور را نیک بنگر، آنگاه خودت حکم خواهی کرد که تا چه اندازه نظام این جهان، بدیع و شگفت‌آور است. جهانی که با همه وسعتش، هر ناحیه‌اش در ناحیه دیگر اثر می‌گذارد» (طباطبایی، المیزان، ۳۹۶/۱). همچنین استفاده دیگر علامه از یافته‌های علمی در تبیین فلسفه احکام است. به عنوان نمونه، ایشان ذیل آیه شریفه: «یا ایها الذین آمنوا انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان» برای روشن ساختن فلسفه حرمت خمر می‌نویسد «روشن است که نوشیدن شراب، باعث تحریک سلسله اعصاب شده و عقل را تخدیر می‌کند و عواطف عصبی را به هیجان می‌آورد و این هیجان اعصاب، اگر در راه خشم و غضب به کار رود، ثمرات تلخی به بار می‌آورد و بزرگ‌ترین جنایات را حتی جنایاتی که دزدگان نیز از ارتکاب آن شرم دارند، برای مستان تجویز می‌کند و اگر در مسیر شهوت قرار گیرد، معلوم است که سر به رسوایی در آورده و هر فسق و فجوری را چه در مال و عرض خود و چه درباره دیگران در نظر وی زینت می‌داده و او را به هتک همه مقدسات دینی و اجتماعی وا می‌دارد» (طباطبایی، ج ۶، ۱۲۳ - ۱۲۲). همین‌طور در داستان توفان نوح و نیز در

آیه «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاختلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ» در تفسیر و اختلاف الیاء و النهار به تفصیل از دستاوردهای علمی در فهم و تشریح بهتر این آیه کمک می‌گیرد. بنابراین می‌توان گفت که اسلام تنها با علمی که موجب بدبختی و گمراهی انسان می‌شود، مخالف است اما علم و علم آموزی مثبت را به طور مطلق تأیید می‌کند. پیامبر اعظم (ص) فرموده است: «العلم علمان: علم الادیان و علم الابدان». علومی مربوط به دین‌اند و علومی مربوط به جسم و ماده. از آنجا که روح در بستر جسم و ماده رشد و نمو می‌کند، هرچه جسم سالم‌تر باشد، روح نیز بیشتر در مسیر تکامل و ترقی قرار می‌گیرد. پس علاوه بر علوم دینی، علوم ابدان نیز در اسلام موضوعیت داشته و مورد تأکید قرار گرفته است.

### ۳. پیوستگی میان دنیا و آخرت در آموزه‌های دینی

#### الف) نظر اسلام درباره دنیا

چنانچه از آیات و روایات ذیل بر می‌آید غیر از امور دنیوی، خود دنیا نیز در اسلام موضوعیت و اعتبار دارد:

- وَاتَّبِعْ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَكَأَنْتَ نَسِيكَ مِنَ الدُّنْيَا (قصص / ۷۷)؛ و با آنچه خدایت داده سرای آخرت را بجوی و سهم خود را از دنیا فراموش مکن.
- امام کاظم (ع) می‌فرماید «لیس منا من ترک دنیا لدینه او ترک دینه لدنیا». (بحار، ج ۷۸: ۳۲۱)؛ کسی که به خاطر دین خود، دنیا را رها سازد یا به خاطر دنیا، دین خود را نادیده بگیرد از ما نیست. بنابراین ترک دنیا به خاطر دین یا کنار گذاشتن دین به خاطر دنیا، هردو از نظر اسلام و پیشوایان معصوم (ع) ممنوع و مذموم است.
- هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا (هود / ۶۱)؛ او شما را از زمین پدید آورد و در آن شما را استقرار داد. انسان به عنوان خلیفه و جانشین خدا بر روی زمین، موظف به آباد کردن زمین است.
- وَكَأَنْتَ نَسِيكَ مِنَ الدُّنْيَا (قصص / ۷۷)؛ سهم خود را از دنیا فراموش مکن.



- «من طلب الحلال فهو من الله عزوجل صدقته عليه» (کافی، ج ۴: ۱۲).
- پیامبر بزرگوار اسلام فرمود: «العباده سبعون جزء افضلها طلب الحلال» (کافی، ج ۵: ۷۸)؛ از نظر اسلام طلب روزی حلال، بالاترین اجزاء عبادت است.
- «الكاد على عياله كالمجاهد في سبيل الله» (کافی، ج ۵: ۷۲)؛ تلاش در راه تأمین زندگی، همانند جهاد در راه خدا است.
- «أَلَدُ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ» (اعراف / ۱۰)؛ و قطعاً شما را در زمین قدرت عمل دادیم، و برای شما در آن، وسایل معیشت نهادیم، (اما) چه کم سپاسگزاری می کنید.
- «کن لدنیاک کانک تعیش ابدا و کن لآخرتک کانک تموت غدا» (وسایل الشیعه، ج ۲: ۵۳۵)؛ برای دنیایت چنان باش که گویی جاویدان خواهی ماند و برای آخرت چنان باش که گویی فردا می میری.
- همچنین بخش زیادی از مباحث و ابواب فقه مربوط به مسائل روزمره زندگی انسان و تدبیر امور دنیوی اوست مانند ابواب تجارت، معاملات، اجاره، رهن، قرض، قضاء، حدود، دیات، قصاص، خمس، زکات، نکاح، طلاق، امانت و جهاد. با توجه به آیات و روایاتی که بیان شد، اسلام به دنیا و امور دنیوی نظر نیک داشته و هرگز نگاهش منفی نیست. هرچند مسلمانان، در طول تاریخ، به دلایلی برخی آموزه‌های دینی را برجسته و برخی دیگر را به حاشیه رانده‌اند. مثلاً به آن جنبه از آموزه‌های دینی که به دنیا و حب دنیا مربوط می‌شود، در مقاطعی از تاریخ نگاه تحقیرآمیز شده است. در واقع پول و ثروت به عنوان موانع دین‌داری شمرده شده است. در صورتی که اسلام به پول‌داری و ثروت، نظر مثبتی دارد و از آنها به عنوان کمک به تقوای الهی یاد می‌کند.
- البته آیات دیگری هم هستند که دنیا را به شدت نکوهش می‌کنند.

فصل سوم - ظرفیت‌های اسلام در قبال ... ■ ۱۱۳

- فَأَعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّىٰ عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا. ذَلِكَ مَبْلُغُهُمْ مِّنَ الْعِلْمِ (نجم/۳۰ - ۲۹)؛ پس از هر کس که از یاد ما روی برتافته و جز زندگی دنیا را خواستار نبوده است، روی برتاب. این منتهای دانش آنان است.

- وَفَرِحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ (رعد/۲۶)؛ آنان به زندگی دنیا شاد شده‌اند و زندگی دنیا در (برابر) آخرت جز بهره‌ای ناچیز نیست.

شهید مطهری در توضیح این آیات و روایات می‌گوید آنچه اسلام با آن مبارزه دارد، «تعلق» و «وابستگی» انسان به دنیا است نه «علاقه» و «ارتباط» با دنیا (مطهری، ۱۳۸۰: ۵۶۰). بنابراین دنیا فی‌نفسه مذموم نیست، فقط در صورتی مذموم است که وسیله غفلت از آخرت گردد. امام علی (ع) در این زمینه می‌فرماید: النَّاسُ فِي الدُّنْيَا عَامِلَانِ عَامِلٌ عَمَلٍ فِي الدُّنْيَا لِلدُّنْيَا قَدْ شَغَلَتْهُ دُنْيَاهُ عَنْ آخِرَتِهِ، يَخْشَىٰ عَلَىٰ مَنْ يَخْلُقُهُ الْفَقْرَ وَيَأْمَنُهُ عَلَىٰ نَفْسِهِ فَيُفْنِي عُمُرَهُ فِي مَنَفَعَةٍ غَيْرِهِ وَ عَامِلٌ عَمَلٍ فِي الدُّنْيَا لِمَا بَعْدَهَا فَجَاءَهُ الَّذِي لَهُ مِنَ الدُّنْيَا بَغَيْرِ عَمَلٍ فَأَحْرَزَ الْحَظَّيْنِ مَعًا وَ مَلَكَ الدَّارَيْنِ جَمِيعًا، فَأَصْبَحَ وَجِيهًا عِنْدَ اللَّهِ لَا يَسْأَلُ اللَّهُ حَاجَةً فَيَمْنَعُهُ. (نهج البلاغه، حکمت ۲۶۹)؛ مردم در دنیا از نظر عمل و هدف دو گونه‌اند: یکی تنها برای دنیا کار می‌کند و هدفی ماورای امور مادی ندارد. سرگرمی به امور مادی و دنیوی او را از توجه به آخرت باز داشته است. چون غیر از دنیا، چیزی نمی‌فهمد و نمی‌شناسد، همواره نگران آینده بازماندگان است که چگونه وضع آنان را برای بعد از خودش تأمین کند اما هرگز نگران روزهای سختی که خود در پیش دارد نیست، لهذا عمرش در منفعت بازماندگانش فانی می‌گردد. یک نفر دیگر آخرت را هدف خود قرار می‌دهد و تمام کارهایش برای آن هدف است اما دنیا خود به خود و بدون آنکه کاری برای آن و به خاطر آن صورت گرفته باشد به او روی می‌آورد. نتیجه این است که بهره دنیا و آخرت را توأمان احراز می‌کند و مالک هر دو خانه می‌گردد. چنین کسی صبح می‌کند در حالی که آبرومند نزد پروردگار است و هرچه از خدا بخواهد به او اعطا می‌کند.

«در اسلام به زهد دعوت شده است اما از رهبانیت و دنیاگریزی به شدت منع شده است. راهب کسی است که دنیا و امور دنیوی را پست می‌داند. اما زاهد چنین دیدی نسبت به دنیا و امور مادی ندارد. از نظر اسلام مادیت به طور مطلق از معنویت تفکیک نشده و بلکه به هم وابسته‌اند و بین دنیا و آخرت، بین شهود و غیوب، بین طبیعت و ماوراء طبیعت، و جسم و جان، همبستگی و ارتباط وجود دارد. امام جعفر صادق (ع) می‌فرماید: آدمی با آمیزه‌ای از شأن دنیا و شأن آخرت آفریده شده و جمع این دو، دائر مدار حیات اوست. تفکیک ناپذیری این دو جنبه در اسلام موجب می‌شود که هرگز به خاطر سرای دیگر این دنیا را ترک نکنیم، بلکه به وسیله «دنیا» به دنبال «آخرت» بگردیم» (موسایی، ۱۳۷۴: ۲۴۳)

### ب) نظر اسلام درباره کار

در میان عوامل تولید، کار از جایگاه ممتاز و ویژه‌ای برخوردار است. زیرا با انجام کار و استفاده از نیروی انسانی، سایر عوامل و منابع، مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرند. حتی فناوری پیشرفته که امروز جانشین انسان شده است، محصول کار و تلاش انسان است. اسلام به کار و اشتغال اهمیت زیادی داده و آن را فریضة الهی برای مسلمانان شمرده است. در مقابل، بی‌کاری، تنبلی و کسالت را به شدت نکوهش کرده است:

- پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «طلب الحلال فریضة علی کل مسلم و مسلمة» (میزان‌الحکمه، ج ۲: ۱۰۷۵)؛ کسب مشروع بر هر مرد و زن مسلمان واجب است.

- «الهم انی اعوذبک من الکسل و الفشل و الهم و الجبن و البخل و الغفله و القسوه و المسکنه و الفقره و الفاقه و کل بلیه و الفواحش ماظهر منها و ما بطن و اعوذبک من نفس لاتقنع و بطن لایشبع و قلب لایخشع و دعاء لایسمع و عمل لاینفع» (اعیان‌الشیعه، ج ۱: ۶۴۹ / مفاتیح‌الجنان، دعای ابوحمزه ثمالی: ۳۲۵)؛ پروردگارا به تو پناه می‌برم از تنبلی و سستی، و اندوه و ترس، و بخل و بی‌خبری، و سخت‌دلی و خواری، و ناداری و تنگدستی و هر بلا و هرزگی، آنچه عیان است از آنها و آنچه

نهان است. و پناه می‌برم به تو از نفسی که قانع نیست. و از شکمی که سیر نشود و قلبی که خاشع نیست و دعایی که شنیده نشود و کاری که سود ندهد.

- امام علی (ع) می‌فرماید: «بزرگترین تفریح کار است» (نهج البلاغه، حکمت / ۱۸۲).

ملاحظه می‌شود که اسلام از یک سو انسان را به کار و تلاش دعوت می‌کند و از سوی دیگر، از مصرف بی‌جا و بی‌مورد، منع می‌کند چنانچه در قرآن کریم می‌فرماید «كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا (اعراف / ۳۱)». این دستورات اسلامی در مجموع از یک عقلانیت بالایی اقتصادی حکایت می‌کند که در آن، جامعه هم به توسعه اقتصادی دست پیدا می‌کند و هم از مضرات آن که امروزه کشورهای توسعه یافته از آن رنج می‌برند، در امان می‌ماند. بنابراین فقدان فرهنگ کار و تلاش را می‌توان عامل اساسی فقر و عقب ماندگی تلقی کرد.

### ج) نظر اسلام در مورد مال

مال و پول در اسلام مورد توجه و تحسین قرار گرفته و از آن به نیکی یاد شده است:

- الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا (کهف / ۴۶)؛ مال و پسران زیور زندگی دنیایند.

- وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا (نساء / ۵)؛ و اموال خود را - که خداوند آن را وسیله قوام (زندگی) شما قرار داده - به سفیهان دهید، (ولی) از (عواید) آن به ایشان بخورانید و آنان را پوشاک دهید؛ و با آنان سخنی پسندیده بگویید.

- وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ (اعراف / ۱۰)؛ و قطعاً شما را در زمین قدرت عمل دادیم، و برای شما در آن وسایل معیشت نهادیم، (اما) چه کم شکرگزاری می‌کنید.

- «استثمار المال تمام المروه» (کافی، ج ۱: ۲۰)؛ مروت آن است که مال را توسعه بدهیم.

- امام علی (ع) می‌فرماید «الا و ان من النعم سعه المال» (نهج البلاغه، ج ۴: ۹۳) از جمله نعمت‌های الهی توسعه مال و ثروت است.

با توجه به این آیات و روایات، مال و ثروت در اسلام نه تنها تحقیر نشده بلکه به آن‌ها سفارش نیز شده است. از مال به عنوان زینت، خیر و فضل یاد شده است. البته باید توجه داشت که مال‌داری با مال‌اندوزی، پول‌داری با پول‌اندوزی تفاوت دارد. آنچه از نظر اسلام مذموم بوده و مورد نکوهش قرار گرفته است، مال‌اندوزی و پول‌اندوزی است. به عبارت دیگر مال، درعین حال که زینت و خیر است، باعث رباخواری، بخل، تحقیر بندگان خدا، تفاخر و غفلت از آخرت نیز می‌شود که این بعد دومی از نظر اسلام مورد نکوهش قرار گرفته است.

#### د) نظر اسلام در زمینه غنا و سرمایه

پول و سرمایه نیز در اسلام ذاتاً و فی‌نفسه هرگز نکوهش نشده است:

- «الغناء فی الغربه وطن» (نهج البلاغه، ج ۴: ۱۴)؛ غربت برای آدم پولدار وطن است.
- پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید «استلوا لله الغنی فی الدنيا والعافیه و فی الاخره المغفره والجنه» (وسایل الشیعه، ج ۱۷: ۳۳)؛ از خداوند بخواهید در دنیا به شما ثروت و عافیت دهد و در آخرت بخشش و بهشت عنایت فرماید.
- همچنین پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید «نعم العون علی التقوالله الغنی» (وسایل الشیعه، ج ۱۷: ۲۹). ثروت‌مندی کمک خوبی به تقوای الهی است.

از مطالعه متون دینی در این زمینه نیز چنین برمی‌آید که فقر فی‌نفسه مذموم و غنا و پولداری فی‌نفسه ممدوح است. جهل و فقر از نشانه‌های عذاب الهی شمرده شده است یعنی خداوند جوامع انسانی را با این امور عذاب کرده است. در صورتی که با غنا هرگز عذاب نکرده است. البته باید توجه داشت که امتحان و عذاب الهی دو مسئله جداگانه است. خداوند ممکن است جامعه‌ای را با غنا امتحان کند اما عذاب نکرده است. همچنین در متون دینی از اسامی خداوند تحت عناوین غنی، رازق، جمیل و... یاد شده است اما هرگز فقر به عنوان صفتی برای خداوند به‌کار نرفته است.

### ح) نظر اسلام درباره فقر

روایاتی را که درباره فقر وارد شده است می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

الف) دسته اول آیات و روایاتی‌اند که فقر را نکوهش می‌کنند:

- امام علی (ع) می‌فرماید: «الفقر الموت الاکبر» (نهج البلاغه، حکمت / ۱۵۴).

- همچنین امام علی (ع) در سفارش خود به فرزندش محمد حنفیه فرمود «یا بنی انی اخاف علیک الفقر فاستعد بالله منه فان الفقر متعنه للدين مدهشه للعقل داعیه للمعت» (نهج البلاغه، ج ۴: ۷۶)

- پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «کاد الفقر ان یكون کفرا» (وسایل الشیعه، ج ۱۵: ۳۶۶)؛ فقر به مثابه کفر است بنابراین اسلام فقر را موت اکبر، زائل کننده عقل و موجب کفر می‌داند و با همان شدتی که با کفر مبارزه می‌کند با فقر نیز مبارزه می‌کند.

- علی (ع) به فرزندش امام حسن (ع) فرمود «یا بنی من ابتلی بالفقر ابتلی باربع خصال: بالضعف فی یقینه و النقصان فی عقله و رفته فی دینه و قلته الحیاء فی وجهه فنعود بالله من الفقر» (نهج البلاغه، ج ۴: ۷۶).

- علاوه بر آیات و روایات فوق، احادیثی که غنای مالی و ثروت را می‌ستایند، مفهوماً فقر و تنگدستی را نکوهش می‌کنند.

ب) دسته دوم آیات و روایاتی‌اند که فقر را بر غنا برتری می‌بخشند:

- امام علی (ع) می‌فرماید: «الفقر فی طاعه الله احب الی من الغنا فی معصیه الله»؛ (میزان الحکمه، ج ۳: ۲۴۴۰). فقر همراه با اطاعت خدا، محبوب‌تر است نزد من از ثروتمندی همراه با معصیت خدا.

- «الفقر معنا خیرا من الغنی مع غیرنا»؛ (میزان الحکمه، ج ۳: ۲۴۴۶)؛ فقر همراه با دوستی اهل بیت و پیروی از آنها از غنا همراه با غیر اهل بیت (ع) بهتر است.

- پیامبر اکرم می‌فرماید: «الفقر راحه والغنی عقوبه» (میزان الحکمه، ج ۳: ۲۴۴۲)؛ فقر سبب راحتی و ثروتمندی سبب عقوبت است.

– علی (ع) می‌فرماید: «استعدوا بالله من سکره الغنی فان له سکره بعیده الافاقه». (میزان‌الحکمه، ج ۲: ۱۳۲۲)؛ از مستی ثروت به خدا پناه ببرید زیرا مستی آن دیر زائل می‌گردد.

### نتیجه‌گیری از این روایات

در اسلام صرف‌نظر از آثار و عوارض فقر و غنا، فقر در اصل نامطلوب و ثروتمندی در اصل مطلوب شمرده شده است. به این معنا که ثروت اگر از راه مشروع کسب شود و به خوبی مورد استفاده قرار گیرد، کمک به تقوا و وسیله دست یافتن به آخرت است اما اگر چنین نباشد مورد نکوهش است. به عبارت دیگر نفس مال‌داری و ثروت، مذموم نیست آنچه مذموم است لوازم منفی مال و ثروت است. چنان که نفس فقر در اسلام مورد مذمت قرار گرفته است مگر آنکه در شرایطی، فقیر زیستن وسیله زندگی آبرومندانه و باشرافت باشد.

علاوه بر مطالب بالا، فقر در جامعه، دارای عواقب و کارکردهای بسیار خطرناک و ناگوار است که در زیر به برخی از آنها اشاره می‌شود:

– اختلالات روانی: علی (ع) می‌فرماید «الفقر ینسی» (الحیاه، ج ۴: ۲۰)؛ فقر فراموشی می‌آورد. در جامعه فقیر، افراد دچار اختلالات روانی‌اند مانند فراموشی، دیرباوری، ترس، نقصان در قدرت تشخیص و...

– اختلالات عقلی: علی (ع) به فرزندش امام حسن (ع) فرمود «یا بنی من ابتلی بالفقر ابتلی باریع خصال؛ بالضعف فی یقینه و التقصان فی عقله و رفته فی دینه و قلته الحیاء فی وجهه فنعود بالله من الفقر»؛ فقر باعث نقصان در عقل و کاهش حافظه می‌شود.

– از بین بردن اعتماد به عنوان مهم‌ترین سرمایه اجتماعی: فقر زمینه دشمنی را فراهم می‌کند زیرا جامعه فقیر، رفتاری دارد که با عقلانیت سازگاری ندارد.

فصل سوم - ظرفیت‌های اسلام در قبال ... ■ ۱۱۹

- ترویج نابهنجاری‌ها: «ضروره الفقر تبعث علی قبیح الامر» (عیون‌الحکم و المواعظ: ۳۰۹)؛ فقر کارهای زشت و ناپسند را تحریک می‌کند. به عبارت دیگر فقر انسان را بر کارهای زشت سوق می‌دهد. فقر می‌تواند انسان را به خیانت، دروغ، جدایی از حق و در نهایت به کفر بکشاند. به این معنا که اگر فقر و تنگدستی بر انسان فشار آورد و استمرار داشته باشد ممکن است عفاف و حجب دریده شده و فقر، وسیله خیانت و ... شود.

- به وجود آوردن روح انقیادپذیری: «الفقر تسلط السلطان» (غرر و درر، ج ۲: ۱۲۸)؛ فقر زمینه‌ساز تسلط سلطه‌گر و افراد ظالم می‌شود.

- نقصان در دین: «الفقر منقصه فی الدین»؛ کسی که فقیر و تهی دست است، نوعاً از تحصیل و کسب علم محروم است و لذا درک او از دین نیز ممکن است ناقص باشد و در نتیجه، دین و خدا را که افراد فقیر می‌پرستند ممکن است ناقص باشد. - اختلالات در جسم: فقر و مسکنت مستمر، در کارایی جسمانی و عقلی تأثیر منفی می‌گذارد.

چنانچه گذشت در میان آیات و روایات، آیات و روایاتی هستند که هم انسان‌ها را به امور دنیوی سوق می‌دهند و هم آنها را از توجه به دنیا منع می‌کنند مانند آیات سوره‌های بقره/ ۲۱۲، آل عمران/ ۱۸۳، هود/ ۱۹-۱۸، احزاب/ ۳۰ - ۲۹ و... نتیجه‌ای که می‌توان از این آیات گرفت این است که توجه به دنیا و استفاده از نعمت‌هایی که خداوند برای انسان مقرر فرموده، امر مطلوب و مورد تأیید دین اسلام است. اما این توجه به دنیا نباید به گونه‌ای باشد که به دنیاگرایی و فراموشی آخرت بینجامد.

#### ۴. اسلام و فرهنگ زمانه

یکی از نکات مهم در باب رابطه اسلام و توسعه فرهنگی، نوع رویکرد اسلام نسبت به فرهنگ‌های دیگر است. اگر رویکرد اسلام به گونه‌ای باشد که هرگونه تعامل با فرهنگ‌های



## ۱۲۰ ■ نقش اسلام در توسعه فرهنگی

دیگر را بر نتابد و بر پذیرش فرهنگ خود اصرار نماید، براساس اصول توسعه فرهنگی، چنین فرهنگی نمی‌تواند پویا، فعال، جاودانه و همگانی باشد. اما اگر فرهنگ اسلام در مواجهه با دیگر فرهنگ‌ها، انعطاف داشته و از سر تعامل و تساهل وارد شود، براساس آنچه در توسعه فرهنگی گفته شد، می‌توان گفت که اسلام از ظرفیت و قدرت بالایی نسبت به توسعه فرهنگی برخوردار است.

در اینجا دو بحث مستقل مطرح است؛ یکی رابطه قرآن با فرهنگ عصر نزول و دیگری رابطه قرآن با فرهنگ‌های بعد از عصر نزول به‌ویژه فرهنگ مدرن که از قرن پانزدهم به بعد در مغرب‌زمین به وجود آمد و بسیاری از فرهنگ‌های دیگر را تحت تأثیر قرار داد.

### الف) اسلام و فرهنگ عصر نزول

در باره نوع تعامل قرآن با فرهنگ عصر نزول دو دیدگاه کلی وجود دارد:

الف) دیدگاه بازتاب فرهنگ زمانه (تأثیر پذیری کامل قرآن از فرهنگ زمانه).

ب) دیدگاه زبان قوم (قبول عناصر مثبت و طرد عناصر منفی فرهنگ).

### دیدگاه بازتاب فرهنگ زمانه

براساس این نظریه تعالیم وحی برآمده از شرایط مادی و اجتماعی است. در واقع این نظریه شرایط اقتصادی و اجتماعی عصر نزول قرآن را تحلیل صوری و مادی می‌کند. به عبارت دیگر از آنجا که نزول وحی بر پیامبر(ص) علل و اسبابی در همین عالم و در تاریخ و جامعه و فرهنگ دارد، قهراً آگاهی و بصیرت او نیز متأثر از شرایط اجتماعی، فرهنگی، تاریخی و جغرافیایی است.

بنابراین برخی از محققان و مفسران برای حل یک سلسله مفاهیم قرآنی که در نگاه نخست با اصول علمی ناسازگار به نظر می‌رسند و همچنین برای پاسخ‌گویی به برخی شبهات، در سنجش میان قرآن با انجیل و تورات، به این جمع‌بندی رسیده‌اند که قرآن نیز

همانند تورات و انجیل کاملاً متأثر از فرهنگ زمانه - که همان فرهنگ عصر رسالت باشد - بوده است. طرفداران این نظریه، مواردی را که قرآن به‌طور آشکار از فرهنگ زمانه تأثیر پذیرفته است، به قرار ذیل مطرح می‌نمایند:

۱. لسان قوم: وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ (ابراهیم/۴)؛ و ما هیچ پیامبری را جز به زبان قومش نفرستادیم، تا (حقایق را) برای آنان بیان کند. براساس این آیه، کتب آسمانی که در میان اقوام مختلف نازل شده هر کدام به زبان همان قوم نازل شده است و زبان هر قوم آینه و تجلی فرهنگ، معتقدات، نظریه‌ها و جهان‌بینی آن قوم است.

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه شریفه می‌گوید: در برخی تفاسیر، «زبان قوم» به معنای «فرهنگ قوم» گرفته شده است در حالی که معادل کلمه فرهنگ در زبان عربی «الثقافه» است و کلمه «لسان» در لغت، به معنای عضو مخصوصی است که در دهان قرار گرفته و وسیله سخن گفتن است. هم‌چنین این کلمه به معنای «لغت» نیز آمده است و در این جا منظور این است که کتب آسمانی براساس لغت و ادبیات قوم نازل شده است. یعنی، پیامبران (علیهم‌السلام)، به زبان مردم خود سخن می‌گفتند تا احتیاج به مترجم نداشته باشند و مردم بتوانند سخنان آنان را به خوبی و آسانی درک کنند و پیامبران نیز بتوانند مطالب خویش را بی‌واسطه برای آنان بیان نمایند. همین‌طور مراد از قوم نیز، همان کسانی هستند که هر پیامبر در میان آن‌ها زندگی می‌کند، نه قومی که نسبت آن پیامبر به آن‌ها می‌رسد. بر این اساس، درباره حضرت لوط (ع) نیز که از کلدان بود (که زبان آنان سریانی بود) و سپس به «مؤتفکات» مهاجرت کرد (که زبان آنان عبری بود) کلمه «قوم لوط» به کار رفته، در حالی که مخاطبان او مردم مؤتفکات بودند، و حضرت لوط نیز از نسل آنان نبود (طباطبائی، ج ۱۲: ۱۲). بنابراین قرآن به زبان قوم است، تا آینه‌ای باشد که آرزوها، معتقدات و انگیزه‌های آن قوم را انعکاس دهد.

۲. انعکاس مسائل اقلیمی و جغرافیایی در قرآن: قرآن در توصیف بهشت و جهنم به مسائلی و اموری پرداخته که بیشتر برای ذائقه اهالی حجاز، دلیذیر و فرح‌انگیز است. کسانی که در سرزمین خشک و بی‌آب و علف و هوای گرم و سوزان زندگی می‌کنند و همواره چشم به آسمان دوخته تا ابری بیبارد و زمین را نمناک کند، همواره در جست‌وجوی آب زلال و گوارا است، سبزه و درخت و باغ و بوستان برای او لذت‌بخش و دست‌نیافتنی است. لذا توصیف بهشت به باغ و بوستان، برای این افراد بسیار معنادار است اما برای کسانی که مثلاً در مناطق سرسبز و همیشه بهار مناطق استوایی و مناطق شمالی زندگی می‌کنند، واقعاً توصیف رودهای پر آب و درختان سرسبز نمی‌تواند فرح‌انگیز باشد (ایازی، ۱۳۷۸: ۱۷). آیاتی که در این زمینه نازل شده عبارت‌اند از:

مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى (محمد/۱۵)؛ مثل بهشتی که به توصیف بهشتی که به پرهیزگاران وعده داده شده (چون باغی است که) در آن نهرهایی است از آبی که (رنگ و بو و طعمش) برنگشته؛ و جوی‌هایی از شیری که مزه‌اش دگرگون نشود؛ و رودهایی از باده‌ای که برای نوشندگان لذتی است؛ و جویبارهایی از انگبین ناب.

عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا (انسان/۶)؛ چشمه‌ای که بندگان خدا از آن می‌نوشند و (به دلخواه خویش) جاریش می‌کنند.

وَضِلٌّ مُّمْدُودٍ وَمَاءٌ مَسْكُوبٌ وَفَاكِهَةٌ كَثِيرَةٌ لَّا مَقْطُوعَةٌ وَلَا مَمْنُوعَةٌ. وَفُرُشٌ مَرْفُوعَةٌ (واقعہ/۳۴-۳۰)؛ و سایه‌ای پایدار و آبی ریزان و میوه‌ای فراوان، نه بریده و نه ممنوع و همخوابگانی بالا بلند.

وَجَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ (۵۱ بار در قرآن تکرار شده است).

بنابراین «آرزوها» و «تمثیل‌هایی» که در قرآن به کار رفته‌اند تحت تأثیر باورها و افکار دوران جاهلی عرب بوده است. آنجا که تصویر بهشت و نعمت‌های آن از جمله «آب روان»،

فصل سوم - ظرفیت‌های اسلام در قبال ... ■ ۱۲۳

«درختان سبز و خرم» و سایه‌های آن‌ها و بوستان‌های پر از میوه‌ها همچون خرما، انگور و انار را بازگو می‌کند، حاکی از نوع آرزوهایی است که مردم آن روزگار در سر داشته‌اند. قرآن در بسیاری از آیات، بهشت را با درختان و جوی آب و مانند آن توصیف می‌کند و این تشبیهات تنها برای اعراب جزیره العرب که غالباً در بیابان‌های خشک بودند، جذابیت داشته‌اند نه برای انسان‌های زمان و مکان‌های دیگر که آرزوهای دیگری در سر دارند.

درباره استدلال مبتنی بر آرزواندیشی، می‌توان به چند نکته اشاره کرد:

- صرف انطباق آرزوهای یک جامعه با آنچه خداوند در بهشت برای آنان مهیا می‌کند، دلیل بر آن نیست که قرآن این آرزو را از مردم وام گرفته، بلکه این امر می‌تواند شاهدهی بر این مطلب باشد که قرآن براساس طبع و فطرت مردم سخن گفته است. در زمان نزول این آیات، افرادی از کشورهای دیگر نیز در حجاز حضور داشتند که این توصیف‌ها برای آنها نیز جذابیت داشته است.

- در آیاتی که ذکر شد، تأکید بیشتر بر جاودانگی و همیشگی بودن این نعمت‌ها است؛ چیزی که هرگز در دنیا یافت نمی‌شود زیرا نعمت‌های دنیوی فصلی و موقتی‌اند و بعد از مدتی نابود می‌شوند.

- اگر پیامبر اعظم (ص) آرزوی این امور (باغ، آب روان، میوه و ...) را داشت می‌توانست به آرزوی خود برسد، چرا که مشرکان بارها به ایشان پیشنهاد کردند که دست از دعوت خود بردارد، در مقابل، هرچه را که خواسته باشد به او بدهند. اما پیامبر (ص) نپذیرفت و به مبارزه خود برای حق و حق‌پرستی ادامه داد. بنابراین، چنین ادعایی بدون دلیل و برخلاف واقعیات تاریخی است که بگوییم پیامبر (ص) آرزوی این چیزها را داشته و چون به آرزوی خود نرسیده، آن‌ها را در قالب آیات قرآن بیان کرده است.

- به نظر می‌رسد سبزه و آب، باغ و بوستان و شادابی و زیبایی برای هر انسانی حتی برای افرادی که همواره در باغ و بوستان زندگی می‌کنند، جذابیت دارند. برای مثال

افرادی که همواره در فضای سرسبز زندگی می‌کنند، و به آن سبزه‌ها عشق می‌ورزند، هرگز حاضر نیستند در یک منطقه خشک و لم یزرع بروند.

- احکام امضایی اسلام: بسیاری از آداب و رسوم که قبل از اسلام در میان اعراب وجود داشت با تغییراتی اندک، مورد تأیید اسلام قرار گرفته است. مانند آیین حج، لعان،ظهار و...

در باب احکام امضایی موجود در اسلام می‌توان گفت که قرآن عناصر مثبت فرهنگی را پذیرفته است، زیرا این عناصر در عصر نزول قرآن در بین اعراب موجود بوده و غالباً ریشه در ادیان توحیدی داشته‌اند.

- تشبیهات و تمثیلات قرآن: استفاده از ضرب المثل‌ها و تشبیهات مرسوم در میان مردم جزیره‌العرب بیانگر تأثیر قرآن از فرهنگ عصر نزول است. مانند طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ (صافات / ۶۵): میوه‌اش گویی چون کله‌های شیاطین است (ایازی، ۱۳۷۸: ۲۱).

در این زمینه نیز می‌توان گفت که استفاده از تشبیهات و ضرب‌المثل‌های هر ملت در کتاب و سخنی که مخاطبان مستقیم پیام‌اند، کاری صحیح و مطلوب است. گاهی یک ضرب‌المثل می‌تواند مطالب عمیقی داشته باشد. اما این به معنای پذیرش لوازم کلامی و علمی آن ضرب‌المثل و تشبیه نیست. به عبارت دیگر، با زبان قوم سخن گفتن، لوازمی چون تمثیل، تشبیه و نفرین و رابطه زبانی را در پی خواهد داشت. همچنین می‌توان گفت که اصل سوگند، تمثیل و تشبیه در تمام فرهنگ‌ها و جوامع وجود دارد. هرگز نمی‌توان فرهنگی را یافت که در آن از سوگند، نفرین، تمثیل و تشبیه استفاده نکرده باشد. هرچند به آنچه قسم و سوگند یاد می‌شود یا متعلق تمثیل و تشبیه قرار می‌گیرد، مقوله‌ای فرهنگی و متکثر است.

- توجه به نظریه‌های علمی زمانه: قرآن نظریه هیئت بطلمیوسی یا طب جالینوس را که نظریه مورد قبول آن روزگار بوده مورد تأیید قرار داده است؛ که آنجا که حضرت ابراهیم خلیل در برابر نمرود استدلال می‌کند و می‌گوید: «پروردگار من خورشید

فصل سوم - ظرفیت‌های اسلام در قبال ... ■ ۱۲۵

را از مشرق بیرون می‌آورد. اگر تو راست می‌گویی از مغرب بیرون بیاور» (بقره/ ۲۵۸). در این بیان، حرکت خورشید و سکون زمین مفروض گرفته شده است. لذا تنها با همین فرض، یعنی نظریهٔ بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن، می‌توان ادعا کرد که ابطال هیئت بطلمیوسی دلیل برخطا بودن آیات قرآن نیست زیرا قرآن فرهنگ زمانه را بازگو کرده است و نه یک حقیقت علمی وابدی را (ایازی، ۱۳۷۸: ۲۲).

از نظر علامه طباطبایی اولاً، در قرآن کریم مطالبی مخالف مسائل قطعی علمی وجود ندارد. ممکن است برخی از مفسران به خطا رفته و برخی آیات قرآن را حمل بر هیئت بطلمیوسی یا طب جالینوسی کرده باشند، ولی این بدان معنا نیست که نظر قرآن این بوده و بر طبق عقاید خرافی آن‌ها سخن گفته و خطای قوم را پذیرفته است، بلکه این خطای فهم برخی مفسران بوده است نه قرآن.

ثانیاً، هیئت بطلمیوسی (متولد حدود ۱۵۰ میلادی) بر افکار جهانیان در عصر بعثت پیامبر(ص) (حدود ۶۱۰ میلادی) سایه افکنده بود، اما قرآن با مطرح کردن حرکت کوه‌ها و زمین و... با مطالب پذیرفته شده و مسلم آن هیئت، رسماً مخالفت کرد.

ثالثاً، حضرت ابراهیم (ع) در استدلال خود با نمرود، براساس عقاید خود آن مردم (نمرود و اطرافیانشان) سخن می‌گفت. آنان بر اساس تفکر کاذب حسی خود فکر می‌کردند خورشید از طرف مشرق به طرف مغرب حرکت می‌کند. از این رو، حضرت ابراهیم (ع) می‌فرماید اگر می‌توانید این حرکت را برعکس کنید (بقره/ ۲۵). و اصولاً در جدال احسن، اشکالی ندارد که انسان براساس مبانی طرف مقابل چیزی بگوید و نظر او را باطل کند. به عبارت دیگر، در اینجا قرآن کریم این استدلال را از حضرت ابراهیم (ع) نقل می‌کند و نیز خود حضرت ابراهیم (ع) در صدد بیان و پذیرش لوازم کلامی و علمی این مثال و استدلال نیست، همان‌گونه که تمام دانشمندان و پزشکان وقتی از بیماران روانی مثلاً یک مجنون سخن می‌گویند کلمهٔ «دیوانه» را به کار می‌برند، حال آنکه «دیو» یک موجود خیالی است و در این‌گونه موارد نیز دانشمندان به لوازم جانبی و حاشیه‌ای سخنش ملتزم و متعهد نیست.

### نظریه زبان قوم

براساس این نظریه، که ریشه در آیه شریفه وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ (ابراهیم/۴) دارد، قرآن برای سخن گفتن و ایجاد تفاهم با مردم جزیره العرب - که اعتقادات و رفتارهای خاصی داشته‌اند - ویژگی‌های زبانی آنان را در نظر گرفته است، لذا این جلوه‌ها، تنها نمودهای زبان قوم است و نه چیزی دیگر (ایازی، ۱۳۷۸: ۶۶).

درباره مفهوم «لسان قوم» چند احتمال وجود دارد:

۱. استفاده از زبان قوم عبارت است از استفاده از لغات و ادبیات آن قوم. به این معنا که اگر مردم، عبری زبان هستند، پیامبر آنان نیز به عبری سخن می‌گوید. اگر مردم عرب زبان هستند، پیامبر آنان نیز به عربی سخن می‌گویند.
  ۲. لسان قوم عبارت است از رعایت سطح و افق فکری مخاطبان. به این معنا که اگر مخاطبان، در موقعیت زمانی و مکانی خاصی قرار دارند، پیامبر برای تبیین دقیق صورت و ساختار کلام، علاوه بر استفاده از زبان آن قوم، لازم است در سطحی سخن بگوید که برای آن قوم قابل فهم باشد.
  ۳. سومین معنای لسان قوم در یک مرحله بالاتر قرار دارد. به این معنا که پیامبر در انتقال وحی، علاوه بر استفاده از لغت، ادبیات و توجه به سطح فکری مخاطبان در جغرافیایی خاص، اسلوب محاوره و سخن گفتن را رعایت می‌نماید به گونه‌ای که کلامش هم به صورت طولی و هم به صورت عرضی، برای تمام مخاطبان آن عصر و بعد از آن و نیز برای طبقات مختلف انسان‌ها قابل فهم باشد (ایازی، ۱۳۷۸: ۸۳).
- براساس نظریه زبان قوم، قرآن عناصر مثبت فرهنگی عرب را، که ریشه در ادیان ابراهیمی و یکتاپرستی داشته، پذیرفته، پیرایش کرده و تکامل بخشیده است مانند مسئله حج ابراهیمی، ایلاء، ظهار، لعان و... اما عناصر منفی و خرافات اعراب جاهلی را نه تنها نپذیرفته، بلکه با آن‌ها مقابله نیز کرده است. بنابراین در قرآن هم از لغات و ادبیات عصر نزول استفاده شده و هم به گونه‌ای سخن گفته شده است که هم متناسب با افق فکری مخاطبان باشد و هم

مخصوص آنها نباشد، بلکه برنامه زندگی برای همه انسان‌ها باشد. به عبارت دیگر «خداوند همان‌گونه که قطعه یا قطعی از زبان مردم عربستان سده هفتم میلادی، یعنی زبانی با زمان و مکان و تاریخ و جغرافیایی معین و معلوم، برای بیان وحی خود استفاده برده است، به همان‌گونه، قطعه یا قطعی هم از کل فرهنگ آن عصر برگرفته است، تا بر مبنای آن بتوان نامتناهی را در متناهی بازگفت و دریا را در برکه انعکاس داد» (خرمشاهی، ۱۳۷۴: ۹۵).

خرمشاهی می‌گوید: «راقم این سطور بر آن است که فرهنگ یعنی آداب و عادات و عقاید و معارف و رسوم و مناسبات و جهان‌بینی مردمان عصر نزول قرآن (و طبعاً مقادیری از فرهنگ یا شبه فرهنگ جاهلیت) عالماً و عامداً به صلاح‌دید صاحب قرآن، خداوند سبحان، در کلام‌الله قرآن راه داده شده است نه اینکه قهراً و طبعاً راه یافته است» (خرمشاهی، ۱۳۷۴: ۹۱). به همین دلیل ایشان عناصری از فرهنگ عصر نزول که تعمداً و با صلاح‌دید صاحب قرآن، در قرآن راه داده شده است را در چهار دسته، طبقه‌بندی می‌کند:

۱. اسباب نزول یا شأن نزول: اولین پدیده‌ای که حاکی از راه دادن بخشی از زندگی و فرهنگ مردم عصر نزول است، شأن نزول آیات است. به این معنا که بسیاری از آیات، در مورد خاص و در پاسخگویی به پرسش‌ها، مطالبات و انتظارات مردمان آن عصر نازل شده است *يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجُّ* (بقره/ ۱۸۹)؛ درباره (حکمت) هلال‌ها (ی ماه) از تو می‌پرسند، بگو: آنها (شاخص) گاه شماری برای مردم (موسم) حج‌اند. «شاید بیش از دویست آیه در قرآن کریم هست که دارای شأن نزول است» (خرمشاهی، ۱۳۷۴: ۹۳).

۲. احکام امضایی: بسیاری از آداب و رسوم و باورهایی که قبل از اسلام در میان اعراب وجود داشته با تغییر و تحولی در قرآن نیز آمده است مانند آیین حج، ایلاء، لعان، ظهار و...

۳. مورد دیگر، «استفاده از امکانات و قوالب زبانی - ادبی و شیوه‌های بیانی است. البته قبول داریم که قرآن پدیده زبانی - ادبی کاملاً نوظهور و به کلی بی‌سابقه بود اما از



آداب و عادات زبانی زمان نزول قرآن چیزهایی در قرآن کریم دیده می‌شود. فی‌المثل آوردن سجع (که در مورد قرآن به آن «فاصله» می‌گویند) یا استفاده کردن از ابزارها و ادوات تأکید نظیر سوگندها و..» (خرمشاهی، ۱۳۷۴: ۹۴).

۴. مورد دیگر این است که «خداوند از واژگان زبان عربی عصر نزول قرآن که در آن، مانند هر زبانی، واژه‌های قرضی و عاریه‌ای وجود داشته، استفاده برده است. همین است که در قرآن کریم بیش از دویست واژه غیر عربی از جمله نزدیک به پنجاه واژه فارسی دیده می‌شود» (خرمشاهی، ۱۳۷۴: ۹۵).

بنابراین اگر منظور از فرهنگ زمانه، لغات، ادبیات، قالب سخن، افق فکری و اسلوب محاوره و سخن گفتن باشد، قرآن همه آنها را رعایت نموده و در خود بازتاب داده است اما اگر منظور خرافات و موهومات عصر جاهلی باشد، قرآن نه تنها آنها را در خود جای نداده بلکه با آنها به شدت مبارزه کرده است.

در موارد زیر قرآن کریم با اعتقادات جاهلی به مقابله برخاسته است:

۱. قرآن کریم قتل‌های عمدی، کشتن فرزندان به خاطر فقر و تنگدستی و زنده به گور کردن نوزادان دختر را مردود شمرده و محکوم می‌کند: وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ. (انعام / ۱۵۱). وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ (اسراء / ۳۱). (وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ). (تکویر / ۹ - ۸)

۲. قرآن کریم عبادت اعراب جاهلی را باطل اعلام می‌کند: وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصَدِيَةً فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ (انفال / ۳۵)؛ و نمازشان در خانه (خدا) جز سوت کشیدن و کف زدن نبود. پس به (سزای) آن کفری که ورزیدند، این عذاب را بچشید!

۳. قرآن عقاید اعراب را در این مورد که فرشتگان دختران خدا هستند، مردود شمرده است: أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ. وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ. أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ. تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ (نجم / ۲۲ - ۱۹). به من خبر دهید از «لات» و «عزی» و «منات» آن سومین

دیگر، آیا (به خیالتان) برای شما پسر است و برای او دختر؟ در این صورت، این تقسیم نادرستی است.

### ب) اسلام و فرهنگ مدرن

یکی از مباحث مهم، چگونگی مواجهه اسلام با فرهنگ مدرن یا مدرنیته است. فرهنگی که در مغرب‌زمین شکل گرفت و در مدت زمانی کوتاه، بر اثر گسترش فزاینده وسایل ارتباط جمعی و تماس‌های بین فرهنگی مرزهای فرهنگی را کمرنگ کرده، بسیاری از فرهنگ‌ها از جمله فرهنگ اسلام را تحت تأثیر قرار داده است.

پیش از تحلیل نگاه اسلام درباره این فرهنگ و کلاً فرهنگ بیگانه و غیر اسلامی مناسب است دیدگاه‌هایی را که مسلمانان در برابر این فرهنگ مطرح کرده‌اند، به اختصار بیان گردد. به طور کلی سه دیدگاه در این مورد وجود دارد:

۱. دیدگاه هنجاری یا واگرایانه: گروهی از متفکران و اندیشمندان مسلمان در رویارویی با فرهنگ مدرن جانب دین را گرفته و سعی می‌کنند فرهنگ مدرن و نهادهای مدرن را به چالش بکشند. این دیدگاه بر آن است که فرهنگ مبتنی بر دین، تنها عاملی است که سعادت و نیک‌بختی بشر را تضمین می‌کند و نظام زندگی مدرن نه تنها انسان و جوامع انسانی را به فلاح و رستگاری نمی‌رساند بلکه به شقاوت و بدبختی گرفتار می‌کند. این جریان فکری گاه در قالب سلفی‌گری دینی، گاه در قالب زیر سؤال بردن بنیان‌های مدرنیته و خبر دادن از پایان تمدن مدرن تجلی و بروز یافته است (ر.ک. پدرام، ۱۳۸۲). از آنجا که فرهنگ مدرن بر پیش‌فرض‌های دین‌ستیز متکی است، دستاوردهای آن نیز با دین سازگاری ندارد و لذا لازم است فرهنگ مدرن به عنوان یک کل طرد و نفی شود و برخورد دوگانه یعنی اتخاذ بعضی از عناصر آن و طرد برخی دیگر امکان ندارد. در نتیجه تعامل و بده بستان فرهنگی امکان‌پذیر نیست و حفظ هویت و استقلال فرهنگ دینی در گرو قطع ارتباط کامل با فرهنگ بیگانه است.

۲. دیدگاه نوهنجاری یا همگرایانه: این دیدگاه در برابر فرهنگ مدرنیته کاملاً آغوش گشوده و آن را پذیرفته است؛ سعی می‌کند فرهنگ دینی را از صحنه خارج نماید یا از منظر فرهنگ مدرن به فرهنگ دینی نگاه کند؛ فرهنگ مدرنیته را وسیله بازسازی آموزه‌های اساسی حاکم بر فرهنگ اسلامی قرار می‌دهد. این جریان به دلیل تعلق سستی مردم به دین و فرهنگ دینی تلاش می‌کند نسخه‌ای از دین را عرضه کند که هم عطش دینی مردم را سیراب نماید و هم مرجعیت پیش‌فرض‌های بنیادی فرهنگ مدرن در آن مستتر باشد. این رویکرد که به وسیله تجددگرایان سکولار رهبری می‌شود در حقیقت فرهنگ دینی را به منظور بسط پروژه فرهنگ مدرن از درون متحول و دگرگون می‌سازد (خسروپناه، ۱۳۸۴: ۱۷۹ - ۱۷۳ / پدram، ۱۳۸۲: ۱۳).

براساس این رویکرد دین حداکثر به زندگی خصوصی فرد مرتبط و به قلمرو شخصی محدود می‌گردد. این رویکرد، خواهان سکولار شدن نهاد اجتماع، سیاست، و اقتصاد، در پی سکولار شدن فرهنگ است و به طور مشخص از یک جامعه باز، دموکراسی لیبرال و یک جامعه مدنی متکثر، که پیامد آن اقتصاد سرمایه‌داری، فردگرایی، آزادی و سایر مشخصات مدرنیته است دفاع می‌کند (پدram، ۱۳۸۲: ۱۲). از نظر این جریان که از روی اجبار یا اضطرار به طور مطلق در برابر فرهنگ مدرنیته آغوش باز می‌کند، دیگر حضور دین نه تنها در زندگی اجتماعی، بلکه در زندگی فردی نیز موضوعیت ندارد، حتی گاه پدیده‌ای منفی تلقی می‌گردد، در حقیقت هستی تمام شده‌ای دارد. در این صورت و فرهنگ مدرن با تمام عناصر آن پذیرفته می‌شود.

۳. دیدگاه فرهنگ‌پذیری یا تعامل و گفت‌وگو: از دیدگاه سوم تحت عنوان فرهنگ‌پذیری یا تعامل و گفت‌وگوی فرهنگی یاد می‌شود. برخلاف دو دیدگاه پیشین که بر سر دو طیف حرکت می‌کرد این دیدگاه با توجه به واقعیات عینی و اجتماعی از دوگانه‌سازی میان فرهنگ تجددخواهی و سنت‌گرایی پرهیز می‌نماید. منطق حاکم بر این دیدگاه این است که چون فرهنگ دینی با خرافات و اسطوره مخلوط گردیده با فرهنگ عقلانی جهان مدرن سازگاری و همسازی ندارد. بنابراین باید فرهنگ دینی را خرافه‌زدایی و

اسطوره‌زدایی نمود. از سوی دیگر فرهنگ مدرنیته نیز بر پیش‌فرض‌هایی استوار است که حجیت و اعتبارشان از دست رفته یا از مختصات فرهنگ و تمدن غرب است. بنابراین تقلید و پیروی کورکورانه از آن نیز مذموم و نادرست است. همان‌طور که فرهنگ دینی مورد بازسازی و اصلاح قرار می‌گیرد، فرهنگ مدرنیته نیز باید مورد انتقاد و پرسش و بازسازی قرار بگیرد. به عبارت دیگر در این رویکرد فرهنگ دینی و مدرنیته به تعامل و گفت‌وگو پرداخته و وارد معامله می‌شوند. فرهنگ دینی چیزی از معرفت و دستورات خود را می‌دهد و چیزی از فرهنگ مدرن را می‌گیرد. در این معامله و مبادله قطعاً فرهنگ دینی برخی از ارزش‌هایش را که با مدرنیته همخوانی ندارد از دست می‌دهد. مدرنیته نیز برخی از مبانی خود را که مختص فرهنگ غرب است در جوامع غیر غربی به‌خصوص اسلامی از دست خواهد داد (سجادی، ۱۳۸۳: ۸۳ - ۸۰).

### نگاه قرآن در مواجهه با فرهنگ بیگانه

به نظر می‌رسد که دیدگاه سوم با راهبرد اسلام و قرآن نزدیک‌تر باشد، زیرا راهبرد قرآن در مواجهه با فرهنگ مدرنیته یا بیگانه نیز یک راهبرد تلفیقی است، هرچند نوع تلفیق در این جا با تلفیق دیدگاه سوم تا حدودی متفاوت است. زیرا در این جا تلفیق مبتنی بر دغدغه دین و حفظ دین است در صورتی که در رویکرد سوم، گوهر مدرنیته، دغدغه جدی و اصلی است. به هرصورت، قرآن با تمایز میان دو بخش اصلی فرهنگ بیگانه، دو نوع راهبرد را برگزیده است. اسلام و قرآن نه تنها تعامل و تبادل فرهنگی با جنبه‌های مثبت فرهنگ بیگانه و مدرن را نپسندیده، بلکه استفاده از آن را تشویق کرده است. برای نمونه اسلام فراگیری علم را فراوان تشویق کرده و این علم منحصر به علم دینی نیست، بلکه هر علم را که در خدمت انسان قرار بگیرد، در برمی‌گیرد. بنابراین بخش‌هایی از فرهنگ مدرن همانند لم و فناوری و هر محصول دیگری که در رشد و شکوفایی بشر اثرگذار است و در ذات خود با اصول زیربنایی فرهنگ قرآنی در تضاد نیست و معنی منفی را حمل نمی‌کند، از نظر قرآن پذیرفته شده و مقبول است. براساس اصل «اباحه» تا زمانی که تضاد و تعارض آشکار

## ۱۳۲ ■ نقش اسلام در توسعه فرهنگی

این ابزارها و روش‌ها با اصول بنیادی اسلام احراز نگردد، بهره‌گیری از آن‌ها مشکل و محذوری در پی نخواهد داشت. از سوی دیگر اگر بخش اندکی از فناوری مدرن با ارزش‌های بنیادی دین در تعارض باشد، عناصر دینی چون مصلحت، ضرورت و اضطرار از باب احکام ثانوی می‌توانند در بیشتر موارد مشکل را حل نمایند (سجادی، ۱۳۸۳: ۸۵-۸۴).

بنابراین اسلام نه مانند رویکرد اول، فرهنگ بیگانه را رد می‌کند و نه مانند رویکرد دوم از آن تبعیت می‌کند، بلکه با راهبردی فعال با آن تعامل و گفت‌وگو می‌کند.

### ج) اسلام و آزادی بیان

آزادی به طور عام و آزادی بیان به طور خاص یکی از مفاهیم مهم و کلیدی در ادبیات توسعه فرهنگی است. این مفهوم سنجۀ بسیاری از قضاوت‌ها در مورد فرهنگ‌های دیگر قرار گرفته است. آزادی بیان آن قدر اهمیت دارد که برخی جامعه‌شناسان و مورخان معتقدند تمدن جدید ریشه در آزادی بیان دارد. زیرا با فراهم شدن آزادی بیان، نهادها و جنبش‌های مدنی و در نتیجه مبارزه علیه استبداد و خودکامگی شکل گرفت و در نتیجه بستر دموکراسی، انباشت سرمایه و رواج تجارت آزاد و ... فراهم آمد. علاوه بر این، آزادی بیان، تنها یک مقولۀ سیاسی نیست بلکه یک مقولۀ معرفتی نیز هست. بی‌تردید رشد و توسعه علم در محیط غیر آزاد غیرممکن است. علم ذاتاً آزادی‌طلب است. بحث آزاد، فهم آزاد، نقد آزاد و نبودن خط قرمز، لازمه رشد و شکوفایی علم است. همان‌طور که در بحث اسلام و علم گفته شد، توسعه در دنیای توسعه یافته، علم محور است و در کشورهای در حال توسعه و توسعه نیافته نیز توسعه ابتدا از توسعه علمی آغاز می‌شود.

برای بررسی نظر اسلام درباره آزادی بیان، مناسب است که صورت‌های مختلف آزادی بیان را که در یک جامعه دینی قابل تصور است مشخص کنیم، آنگاه نظر اسلام را در این زمینه کندوکاو نماییم. آزادی بیان در چارچوب دین به چند شکل زیر قابل تصور است (ر.ک. ایازی، ۱۳۷۹: ۱۶۹).

فصل سوم - ظرفیت‌های اسلام در قبال ... ■ ۱۳۳

۱. بیان سخن و اندیشه‌ای که نفیاً و اثباتاً ربطی به دین نداشته باشد. به این معنا که نه ضد دین و نه به نفع دین است مانند برخی نظریات علمی، مطالب و مباحث سیاسی، اجتماعی و اقتصادی.

این حوزه خارج از مسائل و محدوده دینی شمرده می‌شود و لذا اسلام در این زمینه نظر ندارد. مگر آنکه این اظهارات در زمره «لغو» قرار گیرد که با استناد به این آیه وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ (مؤمنون/ ۳) مکروه است.

۲. آزادی بیان در ظرف اندیشه دینی و در محدوده پذیرش کلیات و اصول ضروری اسلام. به این معنا که محقق نظریه خود را در زمینه مسائل اعتقادی، تاریخی، اجتماعی، و فقهی بیان می‌کند و با پذیرش اصول و کلیات دین، نوعی تفسیر و برداشتی از دین ارائه می‌دهد که با فهم و برداشت دیگران متفاوت است.

در این زمینه نیز کمتر محقق و صاحب‌نظری در جواز و بلکه در ضرورت آن تردید کرده است. زیرا بخش عمده‌ای از مستندات دینی تابع ظواهر قرآنی و اخبار ظنی‌الدلاله و ظنی‌الصدورند. لذا تفسیرهای مختلفی را برمی‌تابد. به این معنا که با توجه به مخدوش بودن صحت و سقم برخی از منابع دینی به‌خصوص روایات نقل شده، که بخش عمده‌ای از اطلاعات دینی منوط به آنها است، به طور متقن و صددرصد نمی‌توان گفت که هر آنچه از این منبع به دست می‌آید مطابق واقع است و تغییری در نظرات فقهی علما پیدا نمی‌شود. زیرا هیچ‌کس نمی‌تواند خود را حقیقت تام بداند، به گونه‌ای که هیچ‌گونه خطا و اشتباه در عقاید و دانسته‌هایش ممکن نباشد. در این صورت نباید با آرای مخالف، به طور غیر علمی و غیر منطقی برخورد شود و به جای حل مسئله، صورت مسئله پاک شود. همچنین اجتهاد در فقه به معنای این است که تلاش‌های علمی در چارچوب منطقی‌اش، از حجیت و اعتبار برخوردار است (یزدی، ۱۳۸۱: ۱۵۲).

۳. بیان سخن و اندیشه‌ای که در مخالفت با دین باشد. این مطلب نیز به چهار صورت

قابل تصور است:

۱. ۳. اظهاراتی که عمدتاً در مورد نقد از روش و عملکرد مسلمانان است، البته بالتبع گاه به نقد اندیشه دینی نیز کشیده می‌شود.
  ۲. ۳. اصول اندیشه دینی زیر سؤال برده می‌شود مانند به چالش کشیدن وحی، توحید، نبوت، معاد، عدالت و ...
  ۳. ۳. گاه اصل اندیشه دینی پذیرفته می‌شود اما نوعی از تفسیر ارائه می‌شود که عملاً به معنای انکار و نفی اصول دینی است.
  ۴. ۳. نسبت دروغ و توهین به مقدسات دینی داده می‌شود.
- آنچه مسلم است این است که صورت چهارم یعنی نسبت دروغ، افترا و توهین به خدا و پیامبران و کلاً مقدسات دینی از باب اینکه افترا است، از نظر اسلام قابل قبول نیست. البته راه مقابله با آن نیز استفاده از زور و اجبار نیست بلکه باید با بیان درست و منطقی و استدلال با آن برخورد و مبارزه شود. اما در موارد اول، دوم و سوم، اگر مبتنی بر لجاجت، عصبیت و بدون تفکر و استقراء باشد مانند مورد چهارم از نظر اسلام قابل قبول نیست اما اگر مبتنی بر تفکر و همراه با استدلال باشد، اشکالی ندارد. شهید مطهری در این زمینه می‌گوید اگر کسی در مورد خدا، قیامت، نبوت، و کلاً اصول و فروع دین، تحقیق و تفکر کرد و از نظر منطقی چیزی به ذهن و فکرش رسید [که با فکر دیگران متفاوت بود]، نه تنها بیان آن اشکال ندارد بلکه «سؤال کردن در مسائل اصول دین امر لازم و واجب است» (یزدی، ۱۳۸۱: ۱۵۳). هم‌چنین شهید مطهری می‌گوید «پیغمبر اکرم (ص) فرمود: نه چیز از امت من برداشته شده است. یکی از آنها این است «الوسوسه فی التفکر فی الخلق یا: التفکر فی الوسوسه فی الخلق»، یعنی یکی از چیزهایی که امت مرا هرگز به خاطر آن معذب نخواهند کرد، این است که انسان درباره خلقت خدا و جهان فکر کند و وساوسی در دلش پیدا شود. مادامی که او در حال تحقیق و جست‌وجو است، هرچه از این شک‌ها در دلش پیدا بشود، خدا او را معذب نمی‌کند و آن را گناه نمی‌شمارد. در حدیث معروفی آمده است (این حدیث در فرائد شیخ نقل شده است) که یک عرب بدوی آمد خدمت رسول الله عرض کرد: یا رسول الله، «هلکت» (تباه

شدم). پیغمبر اکرم فوراً درک کرد. فرمود فهمیدم چه می‌خواهی بگویی لابد می‌گویی شیطان آمد به تو گفت: من خلیفک؟ تو هم در جوابش گفتی که مرا خدا آفریده است. شیطان گفت: من خلقه؟ خدا را کی آفریده است؟ تو دیگر نتوانستی جواب بدهی. گفت یا رسول‌الله همین است. پیغمبر اکرم فرمود: ذالک محض الایمان. فرمود چرا تو فکر کردی که هلاک شدی؟ این عین ایمان است. یعنی همین، تو را به ایمان واقعی می‌رساند. این تازه اول مطلب است. چنین فکری که در روح تو پیدا شد، این شک که پیدا شد باید برای رفع آن تلاش کنی. شک منزل بدی است ولی معبر خوب و لازمی است» (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۲۴).

یکی از دلایل دیگر مواجهه منطقی با اندیشه مخالف این است که اندیشه مخالفی که در جامعه مطرح می‌شود از دو حالت خارج نیست؛ یا حق است و صواب یا باطل است و ناصواب. در صورتی که حق باشد و احیاناً حکومت‌ها با آن مقابله کنند و مانع از طرح آن شوند فرصت بزرگی از انسان‌های جست‌جوگر حق و حقیقت گرفته می‌شود. براساس معنای صریح آیه کتمان مقابله با آن جواز نداشته و محکوم است (بقره / ۱۴۰).

اما در صورتی که اندیشه مذکور باطل باشد و جلوی طرح آن گرفته شود، باز به حق و حقیقت خیانت شده است زیرا:

۱. با مجال دادن به اندیشه مخالف، بستر بحث و استدلال به وجود می‌آید. در میدان رقابت فکری و فرهنگی، معتقدان به اندیشه حق تلاش و کوشش بیشتری انجام می‌دهند. در نتیجه گفت‌وگوی آزاد و برخورد حق و باطل، چهره حق شفاف‌تر و جامعه ایمانی به ایمان خود راسخ‌تر و استوارتر خواهد شد (ایازی، ۱۳۷۹: ۱۷۰). با زور نمی‌توان جلوی شبهات را برای همیشه گرفت. اگر هم به طور موقت به آن پاسخ داده شود، آن شبهات در حقیقت محو نمی‌شود، بلکه در مسیرهای مرئی و نامرئی دیگر به جریان می‌افتد. و در آینده، از جای دیگر و به شکل مخرب‌تر، بروز و ظهور خواهند کرد که تأثیر منفی آن بسیار بیشتر از طرح علنی آن خواهد بود. به عبارت دیگر نابهنجاری در



جامعه، امری طبیعی است زیرا در هر جامعه وجود دارد. هر جامعه نیازمند سوپاپ اطمینان است که اگر راه خروجی آن بسته شود، از جای دیگر منفجر خواهد شد. بنابراین برای کشف حقیقت، شنیدن آرا و نظرات مختلف ضروری است، اگر چه بعضی معتقدند که با طرح نظرات مختلف، حق و حقیقت کمرنگ شده و در میان حرف‌های مختلف گم می‌شود. اما این حرف نزدیک به صواب نیست، زیرا هر کس حقیقت را منحصر در خود می‌داند و اگر کسی حق نداشته باشد تا حرف دیگران یا مخالفان را بشنود، دیگر حقیقت هیچ‌گاه روشن نخواهد شد زیرا مسیر رسیدن به آن مسدود می‌شود به‌خصوص اگر چنین نظر و ایده‌ای، پشتوانه نظامی و قدرت بزرگی داشته باشد.

آیات و روایات متعددی در این زمینه وجود دارد که به چند نمونه آن اشاره می‌شود:

– فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ: پس بشارت ده به آن بندگان من که: به سخن گوش فرا می‌دهند و بهترین آن را پیروی می‌کنند؛ اینانند که خدایشان راه نموده و اینانند همان خردمندان (زمر/۱۸).

– «اضربوا بعض الرأى ببعض يتولد منه الصواب، امخصوا الرأى مخض السقاء» (غررالحکم / ۷۱)؛ بعضی رأی‌ها را بر برخی دیگر عرضه کنید که رأی درست این‌گونه پدید می‌آید همچون شیری که برای بیرون کردن کره آن در میان مشک می‌ریزند و می‌زنند.

– «العاقل من اتهم رایه و لم یثق بكل ما تسول له نفسه»؛ خردمند کسی است که همواره نظر خود را در موضع تردید قرار دهد و اطمینان به آنچه درون خود آراسته، نکند (غررالحکم، ج ۲: ۶).

– «غایه العقل الاعتراف بالجهل» (غررالحکم، ج ۴: ۳۷۴)؛ نهایت خردمندی اعتراف به ندانستن‌ها است.

فصل سوم - ظرفیت‌های اسلام در قبال ... ■ ۱۳۷

- «حق علی العاقل ان یضیف الی رایه رای العقلا ویضم الی علمه علوم الحکما»  
(غررالحکم، ج ۳: ۴۰۸)؛ سزاوار خردمند است که رأی دیگران را به نظرات خود اضافه کند و دانسته‌های حکیمان را با دانسته‌هایش فزونی بخشد.

- «الا و ان اللبیت من استقبال وجوه الاراء بفکر صائب و نظر فی العواقب» (غررالحکم، ج ۲: ۳۳۷)؛ هان بدانید که آگاه کسی است که نظرات دیگران با اندیشه صائب را استقبال کند و به پیامدهای هر نظر توجه نماید.

- «اعلمو انکم لن تعرفوا الرشده حتی تعرفوا الذی ترکه ولن تاخذوا بمیشاق الکتاب حتی تعرفوا الذی نقضه و لن تمسکوا به حتی تعرفوا الذی نبذہ... و لن تعرفوا الضلاله حتی تعرفوا التقوی و حتی تعرفوا الذی تعدی» (نهج البلاغه، ج ۲: ۳۲)؛ بدانید شما راه راست را تا هنگامی که بیراهه را نشناسید، نخواهید شناخت و پیمان قرآن را تا هنگامی که پیمان شکن را نشناسید به دست نمی‌گیرید و از آن تمسک نخواهید کرد مگر فرد گزارنده را بشناسید. و گمراهی را نخواهید شناخت مگر زمانی که راه راست را بشناسید و پرهیزکاری را نخواهید شناخت مگر زمانی که ناپرهیزکار را بشناسید.

۲. اگر به صحت و سلامت عقیده خود ایمان داشته و آن را مستدل و منطقی بدانیم نباید از ایجاد شبهه هراس داشته باشیم. به جای ایجاد مانع در بیان آن و صرف انرژی و سرمایه برای فیلتر کردن آن، باید به حل و رفع منطقی و استدلالی آن پرداخت. چراکه انسان‌های با ایمان همیشه در فکر اصلاح و تصحیح افکار خود می‌باشند که مبادا معتقدات خرافی را که از گذشتگان به آنها رسیده پذیرفته باشند.

۳. عدم آزادی بیان باعث ایجاد روحیه چاپلوسی، نفاق، دورویی، تظاهر، بی‌هویتی و تبعیت بی‌چون و چرا از حاکمان و مفسران رسمی حکومتی می‌شود. اینان آنچه را که بخواهند می‌توانند در نقاب دین به خورد مردم بدهند حال آنکه همه این موارد با روحیه دینی و تعالی اخلاقی و روحی دین، مخالفت و تضاد آشکار دارد.

۴. عدم آزادی بیان باعث سطحی شدن فهم و عقل جامعه شده و با بسته شدن درهای جامعه به روی افکار جدید، امکان استقامت و رویارویی با شبهات کمتر می‌شود. هم‌چنین بدون آزادی بیان جامعه به سمت استبداد و خرافه‌پرستی می‌رود زیرا عدم تحمل سخن مخالف تنها به مخالفی که خارج از اندیشه مذکور است، منحصر نخواهد بود و به مخالفان و ناقدان داخل خود اندیشه هم تسری خواهد کرد. در نتیجه هیچ محدودیتی در تحدید اندیشه و افکار وجود نخواهد داشت و این مسئله به استبداد رأی و عدم برتابیدن افکار مخالف می‌انجامد. اعتقادات بی‌اساس و خرافی که در جامعه وجود دارد توان این را می‌یابد که خود را بازسازی کرده و نفوذ خود را در جامعه عمیق‌تر سازد.

### آزادی بیان در قرآن

آزادی بیان از مفاهیمی است که بارها و به صورت‌های مختلف در آیات و داستان‌های قرآنی بر آن تأکید شده است. خداوند متعال می‌فرماید:

– فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أَوْلُوا الْأَلْبَابِ (زمر / ۱۸)؛ پس بشارت ده به آن بندگان من که: به سخن گوش فرا می‌دهند و بهترین آن را پیروی می‌کنند؛ اینانند که خدایشان راه نموده و اینانند همانند خردمندان.

واضح است که شرط انتخاب قول حسن و احسن وجود اقوال مختلف در جامعه، یعنی آزادی بیان و ابراز عقیده است.

– لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ. در دین هیچ اجباری نیست. و راه از بیراهه به خوبی آشکار شده است (بقره / ۲۵۶).

شهید مطهری در این زمینه ضمن تفکیک دو مفهوم فکر و عقیده می‌گوید در اسلام آزادی تفکر است و آزادی عقیده‌ای که بر مبنای تفکر درست شده باشد. اما آزادی

عقیده‌ای که مبنایش فکر نیست هرگز در اسلام وجود ندارد. آن آزادی معنایش آزادی بردگی است (مطهری، ۱۳۶۶: ۱۰۹).

- وَإِنْ كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ؛ و اگر در آنچه بر بنده خود نازل کرده‌ایم شک دارید، پس - اگر راست می‌گویید - سوره‌ای مانند آن بیاورید؛ و گواهان خود را - غیر خدا - فراخوانید (بقره / ۲۳).

- أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرٌ مِّن مَّعِيَ وَذِكْرٌ مِّن قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُّعْرِضُونَ؛ آیا به جای او خدایانی برای خود گرفته‌اند؟ بگو: «برهانتان را بیاورید». این است یادنامه‌ی هر که با من است و یادنامه‌ی هر که پیش از من بوده. (نه!) بلکه بیشترشان حق را نمی‌شناسند و در نتیجه از آن رویگردانند (انبیاء / ۲۴).

- علاوه بر آیات فراوانی که در این زمینه وجود دارد و به برخی از آنها اشاره شد، علم و علم‌آموزی در اسلام از قداست و منزلت خاصی برخوردار است. با توجه به آیات فراوانی که به اهمیت و مطلوبیت علم اشاره دارد، چگونه می‌توان از مقدمات آن از جمله بیان آزاد، انتقاد و تضارب آرا چشم‌پوشی کرد؟ مگر می‌شود تولید علمی صورت گیرد اما به سخنان و حرف‌های مخالف گوش داده نشود؟!

پاسخ به این پرسش لازم است که آیا آزادی بیان موجب گمراهی مردم یا نابهنجاری جامعه می‌شود؟ به این معنا که آزاد گذاشتن اندیشه‌ی غیردینی و ضددینی در معرفی خود و وارد کردن اشکالات و شبهات و به چالش کشیدن دین، باعث سست شدن اعتقادات مردم و اضلال آنها می‌شود و از باب دفع مفسده و نهی از منکر باید جلوی آنها را گرفت.

در پاسخ به این پرسش می‌توان به چند نکته اشاره کرد:

۱. آزادی بیان تنها راه انحصاری اضلال مردم نیست یعنی نمی‌توان گفت وقتی جلوی آزادی بیان گرفته شد، مردم دیگر گمراه نمی‌شوند زیرا «نفس» انسان همواره آمر بالسوء

است. البته این کشش به سمت گناه و معصیت در ذات نفس قرار داده شده تا انسان‌ها همیشه مورد امتحان و آزمایش قرار گیرند. بنابراین اگر جلوگیری از اضلال به صورت جبری و همراه با خشونت نیاز بود، خداوند قادر و متعال خود می‌توانسته چنین کاری را انجام دهد، در حالی که چنین نکرده است.

۲. بیان هر مطلبی به صورت قطعی موجب گمراهی نمی‌شود، بلکه آنچه اتفاق می‌افتد ایجاد شک و تردید است که آن هم با کاوش و تحقیق بر طرف می‌شود. در هیچ یک از آیات و روایات شک و تردید نکوهش نشده بلکه مقدمه علم شمرده شده است. البته شک و تردیدی که بدون تحقیق به وجود آید، مورد نکوهش قرار گرفته است.

۳. اگر ما مانع بیان افکار و نظراتی شویم که به نظر ما گمراه کننده است، چه بسا با این کار آن افکار را بزرگ و مردم را نسبت به آن حریص کنیم و فکر باطل را مظلوم جلوه دهیم.

۴. اگر در ظاهر امر، راه‌های بیان تفکر و اندیشه باطل بسته شود، مسئولان اجتماعی و فرهنگی چگونه به وجود این شبهات آگاه می‌شوند و نیز چگونه می‌توانند چنین شبهاتی را رفع کنند؟

پرسش دیگر این است که اگر پذیرفته شود که با آزادی بیان، مردم گمراه و جامعه نابهنجار نمی‌شود، آیا در مرحله‌ای نازل‌تر با آزادی بیان جامعه آسیب‌پذیرتر نمی‌شود؟ این شبهه دو زیربنا دارد:

الف) همه افرادی که اشکال و شبهه مطرح می‌کنند انسان‌های دلسوز نبوده، که تنها حق و واقعیت را بخواهند بگویند بلکه بین آنها انسان‌های مغرض هم می‌باشند که تنها قصد آنها اغفال و اضلال مردم می‌باشد.

ب) از سوی دیگر، تمام مخاطبان در جامعه، انسان‌های عالم و دانشمند نیستند که حرف‌ها را از روی منطقی و استدلال قبول کنند یا با ایجاد شبهه درصدد برطرف کردن و تحقیق در مورد آن باشند.

در پاسخ به این سؤال و شبهه باز هم می‌توان به چند مسئله زیر اشاره کرد:

۱. این جامعه مطلوب و آرمانی خواب و خیالی بیش نیست و هیچ وقت نمی‌توان به آن دست یافت که همه شنونده‌گان اهل تحقیق بوده و همه گویندگان هم از روی دلسوزی سخن بگویند.

۲. تنها با وجود شبهه و افکار گوناگون است که می‌توان انتظار داشت انسان‌ها، به حدی برسند که با هر شبهه‌ای اگر برخورد کردند نلرزند. به عبارت دیگر طرح شبهات است که باعث آشکار شدن حق و واقعیت می‌شود.

۳. با طرح شبهات مختلف، اشخاص بیشتری دست به تحقیق خواهند زد لذا شناخت سطحی از دین به شناخت عمیق‌تر تبدیل خواهد شد.

#### د) مستثنیات آزادی بیان در قرآن

اگرچه اسلام با آزادی بیان و اندیشه و گفت‌وگو موافق است اما اجازه نمی‌دهد که از این ابزار مقدس (بیان) سوءاستفاده شود. لذا سعی کرده است با ایجاد محدودیت‌هایی، جلوی آزادی‌هایی را که مخرب و فاقد نتیجه معقول و مناسب است، و جامعه اسلامی را به تشنج می‌کشانند، بگیرد. به برخی از این موارد در زیر اشاره می‌شود:

۱. تجسس و ترویج فساد و فحشا: افشای مسائل شخصی و پنهان زندگی خصوصی افراد، و تجسس در زندگی آنان، به هر عنوانی که باشد، مذموم و منفی است: «من روی علی مومن روایه یرید بها شینه و هدم مروته لیسقط من اعین الناس اخرجه الله من ولایته الی ولایة الشیطان» (اصول کافی ج ۲: ۳۵۸)؛ کسی که چیزی را نقل می‌کند و قصدش تحقیر و کوبیدن شخصیت افراد و ساقط کردن آنها از چشم مردم باشد خداوند او را از ولایت خود به ولایت شیطان بیرون خواهد کرد: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَكَأَنَّ تَجَسُّسًا وَكَأَنَّ يَغْتَبَّ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُّحِبُّ أَحَدًاكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ (حجرات/۱۲)**؛ ای کسانی که ایمان

آورده‌اید از بسیاری از گمان‌ها پرهیزید، که پاره‌ای از گمان‌ها گناه است و جاسوسی مکنید، و بعضی از شما غیبت بعضی نکند؛ آیا کسی از شما دوست دارد که گوشت برادر مرده‌اش را بخورد؟ از آن کراهت دارید.

۲. توهین به مقدسات و مسخره کردن مذاهب، عقاید و شخصیت‌های مورد احترام: قرآن کریم می‌فرماید: وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ (انعام/ ۱۰۸)؛ و آنهایی را که جز خدا می‌خوانند دشنام مدهید که آنان از روی دشمنی (و) به نادانی، خدا را دشنام خواهند داد.

۳. افشای مسائل امنیتی: دغدغه اصلی انسان‌ها حفظ منافع خود و در سطح وسیع‌تر، حفظ منافع جامعه خود است که در برابر دشمنان از آن دفاع می‌کنند. لذا به هیچ وجه حاضر نیستند که آرامش جامعه خود را با دادن اطلاعات امنیتی به دشمن به خطر بیندازند. به همین جهت همه افراد عاقل و خردمند هرگونه افشای مسائل امنیتی را تقبیح و این آزادی بیان را توییح می‌کنند چرا که با نظم اجتماعی، آزادی بیان جمعی، و حفظ آرامش تک تک افراد جامعه تعارض دارد.

۴. اختلال در امنیت و ایجاد وحشت و اضطراب بین مردم: این نوع آزادی باعث هرج و مرج، آشوب، ناامنی و شورش می‌گردد. البته این مورد بسیار حساس و مثل شمشیر دو لبه است. غفلت از هر طرف باعث به هدر رفتن خون افراد بی‌گناه می‌شود.

۵. افترا به خداوند: یکی دیگر از مستثنیات آزادی بیان، افترا بستن به خدا، پیامبران و امامان معصوم است. این مورد در آیات متعددی از آن نهی شده است (انعام/ ۲۱، ۹۳، ۴۴؛ اعراف/ ۳۷؛ یونس/ ۱۷؛ هود/ ۱۸؛ کهف/ ۱۵).

### ح) اسلام و پرهیز از خرافه‌گرایی

خرافات عبارت است از عقاید، سخنان و اعمال باطل، نامعقول و بی‌اساس که از ترس‌های واهی و پدیده‌های ناشناخته و مرموز نشأت گرفته و در عرصه حیات فردی و اجتماعی به

فصل سوم - ظرفیت‌های اسلام در قبال ... ■ ۱۴۳

صورت‌های مختلف ظهور و بروز می‌یابد (رزمجو، ۱۳۷۰: ۴۲). به عبارت دیگر خرافه عبارت است از اعمال و عادات و عقایدی که برخلاف عقل و منطق باشد.

خرافات عمری به قدمت تاریخ انسان دارد. به این معنا که از آغاز پیدایش انسان تا به امروز، خرافات نیز وجود داشته است. هرچند کیفیت و سطوح آن در ادوار مختلف تاریخی می‌تواند تفاوت‌های جدی داشته باشد. زیرا بشر از آغازین روزهای حضورش در کرهٔ خاکی نسبت به محیط پیرامونش به تفکر پرداخته و برای همسازی یا مقابله با خطرات آن به چاره‌جویی افتاده است. این تفکر و چاره‌جویی، در جایی که از منطق و روش منطقی برخوردار بوده به پیشرفت علوم و اختراعات بشر انجامیده، و در جاهایی که از این منطق بی‌بهره بوده، سر از خرافات و موهومات درآورده است.

عواملی که خرافات را به وجود می‌آورند عبارت‌اند از:

۱. فقر علمی: یکی از عوامل عمدهٔ پیدایش خرافات و رواج آن در جامعه، عبارت است از جهل همراه با نگرانی و ترس از رخدادهای طبیعی مانند زلزله، آتشفشان، توفان، خشکسالی، قحطی، بروز امراض واگیردار و درمان ناپذیر مانند طاعون، وبا، آبله و یا این پندار غلط که فضای اطراف ما از ارواح خبیثه، قوای نامرئی و مرموز نظیر جن، پری و دیو احاطه شده‌اند که در مورد وقوع و عدم وقوع حوادث خوب و ناگوار و کلاً در سرنوشت انسان‌ها تأثیرگذار است (رزمجو، ۱۳۷۰، ۴۳). وقتی در جامعه فضای علمی حاکم نباشد، قدرت تفکر و تحلیل علمی پدیده‌ها وجود نداشته باشد، آگاهی از قوانین طبیعت و سنت‌های الهی و نظم علی حاکم بر طبیعت در نظام دانایی مردم پذیرفته شده نباشد، به طور طبیعی عرصه برای تاخت و تاز موهومات فراهم خواهد شد و انسان‌های ساده و ساده لوح در مواجهه با مشکلات به جای تحلیل علمی آن به نیروی وهم و خیال، تصورات غلط و عقاید باطل روی خواهند آورد..



۲. انگیزه تجارت و سود/ فقر فرهنگی: از عوامل دیگر می‌توان به حضور افراد شیاد و سودجو در جامعه اشاره کرد که در منظر توده مردم، تا حدودی از قدر و منزلت نیز برخوردارند مانند فالگیران، پیشگویان، تعویذنویسان، جادوگران و... البته سوءاستفاده‌های ناروای این افراد بیش از آنکه ناشی از قدرت و تردستی آنها باشد، ریشه در ساده‌لوحی مردم نیز دارد: «به یقین افرادی که روح ناتوان و علیل دارند، خیلی زود تسلیم خرافات می‌شوند چون پیوسته دچار ترس و نگرانی نابه‌جایی هستند، مثلاً از جمعه سیزدهم ماه یا گریه سیاهی که پنجه‌هایش را صلیب‌وار روی هم گذاشته باشد، می‌ترسند. از ویژگی‌های فکری این‌گونه افراد آن است که از هرگونه تغییر وضع موجود خود می‌هراسند و چون وضع ثابت و پایدار برایشان اطمینان‌بخش است، از هر پدیده تازه احساس ترس می‌کنند. برای چنین اشخاصی دردآورترین چیزها آن است که بخواهند فکر تازه‌ای درباره آنچه به آن عادت کرده‌اند، بکنند (لوتر، ۱۳۵۳: ۸-۷).

۳. تقلید کورکورانه: در همه جوامع افراد زیادی از قشرهای مختلف جامعه، حتی افراد باسواد، بدون تفکر درباره آثار و کارکردهای مثبت و منفی یک عقیده و عمل خرافی، با تقلید از گذشتگان آن را می‌پذیرند. حتی امروزه در جامعه مدرن و فرامدرن نیز این‌گونه خرافات یافت می‌شود مانند خوردن هندوانه در شب یلدا و برگزاری مراسم سیزده‌بدر در میان ایرانیان و تنفر از عدد ۱۳ در میان پیشرفته‌ترین مردمان دنیا. لوتر کینگ می‌گوید «من در آسانسور هتل بزرگی در نیویورک، برای اولین بار متوجه شدم که طبقه سیزدهم وجود ندارد. یعنی پس از طبقه دوازدهم، طبقه چهاردهم قرار گرفته است. وقتی علت را از متصدی آسانسور پرسیدم، پاسخ داد این رویه و عادت، در اغلب هتل‌های این شهر رعایت شده و می‌شود. زیرا عده زیادی، از به سربردن در طبقه سیزدهم وحشت دارند. و به دنبال این گفته خود افزود: حتی بعضی از مسافران با حساب این که طبقه چهاردهم جایگزین طبقه سیزدهم شده است، از سکونت در

فصل سوم - ظرفیت‌های اسلام در قبال ... ■ ۱۴۵

طبقه چهاردهم هم خودداری می‌کنند. بدیهی است که این گونه ترس‌های واهی، وقتی روح اشخاص ناتوانی چون مسافران مذکور را به هنگام روز، وحشت زده کند، طبعاً در شب به کلی تسخیر می‌کند و موجب آزار و وحشتی جانکاه برایشان می‌شود» (لوتر، ۱۳۵۳: ۸ - ۷).

۴. قدرت: بسیاری از حاکمان و ستمگران تاریخ برای تحکیم قدرتشان، از طریق ترویج خرافات بین مردم، اهداف شوم خود را دنبال کرده‌اند. زیرا تسلط بر مردمی که به جای عقل، به دنبال اوهام و خرافات هستند، آسان‌تر است.

کمیت، کیفیت و سطوح خرافات آن قدر زیاد است که نمی‌توان به درستی تمام آنها را برشمرد. اما برای فهم دقیق‌تر این پدیده می‌توان خرافات را از نظر اقبال فردی و جمعی و نیز زیان‌ها و کارکردهای آن به دو نوع کلی تقسیم کرد:

۱. خرافاتی که جنبه فردی و عوام‌پسندانه دارند: این گونه خرافات، عقاید و اعمالی هستند که افراد یا اقلیت‌های کوچک جامعه به آن پای‌بندند. طبعاً کارکردهای منفی و مخرب آن هم به طور مستقیم متوجه آنهاست هرچند به طور غیر مستقیم نیز به جامعه سرایت می‌کند. نمونه‌های این گونه خرافات عبارت‌اند از:

- اگر تیغه‌های قیچی باز بماند، دعوا می‌شود.

- اگر کسی سسکه کند به او تهمت خواهند زد.

۲. خرافاتی که جنبه اجتماعی و سیاسی دارند: منظور از خرافات اجتماعی، افکار موهوم، اعمال، علائق و احساسات غیر منطقی‌اند که اکثر افراد جامعه به آن گرفتارند. زیان این گونه پندارها که اغلب به صورت آرمان‌های ملی یا شبه‌دینی جلوه‌گر می‌شود، عمومی و فراگیر است. باورهایی از قبیل بت‌پرستی، انیمیسیم و توتیمیسیم نمونه‌هایی از این گونه خرافات‌اند. خرافات سیاسی نیز شامل اندیشه‌های عوام‌فریبانه و منحطی است که گروه‌های افراطی، احزاب خاص، هیئت‌های حاکمه و سیاست‌مداران خودخواه و قدرت‌طلب، برای ارضای حس برتری‌طلبی خویش از آن سود می‌برند و با تحریک

عواطف مردم نظیر دفاع از ملیت، آب و خاک یا با توجیه فرضیه‌های شبه‌علمی چون برتری بیولوژیکی نژادها، به مقاصد توسعه‌طلبانه خود جامعه عمل می‌پوشاند (رزمجو، ۱۳۷۰: ۴۹). ناسیونالیسم، فاشیسم، تبعیض نژادی و... از انواع خرافات سیاسی‌اند.

برخی خرافات سیاسی و اجتماعی، مشخصاً ناشی از تعصبات قومی و نژادی‌اند مانند:

الف) شوونیسم یا ملت پرستی: شوونیسم یا مبالغه در وطن پرستی نوعی خرافه اجتماعی - سیاسی است که از تعصبات قومی و ملی افراد سرچشمه می‌گیرد. اصولاً پرستش وطن - نه وطن دوستی - به لحاظ عقلی و اخلاقی محکوم و مردود است و اگر با تعصب همراه باشد، جز نفاق و تفرقه میان ملیت‌ها و حقیر شمردن اقوام دیگر، کارکرد دیگر ندارد. دلبستگی و قومیت را اگر به این معنا بدانیم که آدمیان همگی مخلوق خداوند و به قبايل و شعوب و ملل منقسم شده‌اند و فرهنگ‌ها و زبان‌های مختلفی دارند، نادرست و ناروا نیست. اما اگر ناسیونالیسم افراطی جایگزین هویت انسانی شود و قوم به مثابه هویت، شخصیت و قوام بخش افراد شود، از خودبیگانگی پدید می‌آید و این موضوع خود، سرچشمه خصومت‌ها و نزاع‌های بی‌پایان خواهد شد. در نتیجه جهان بشری در چشم‌انداز چنین آدمی، مجموعه‌ای از اقوام و ملیت‌ها است و در پندار او چیزی فراگیرتر و گسترده‌تر از قومیت یافت نمی‌شود که پایه اتحاد و عمل قرار گیرد. لیکن این نوع پندارها همواره مردم را از حق می‌رانند و از هویت راستین خود عاری و تهی می‌سازد (سروش، ۱۳۶۴: ۱۴).

شوونیسم را می‌توان جلوه‌ای از توت‌پرستی دانست زیرا افرادی که نسبت به شهر، مملکت و ملت خود علاقه‌ای در حد تعصب دارند و با فریفتگی کورکورانه به برتری قوم، ملت و قبیله خود نسبت به سایر ملیت‌ها و اقوام می‌اندیشند و دیگران را به حساب نمی‌آورند، خودآگاه یا ناخودآگاه، از روح مشترک ملی یا قبیله‌ای و وجدان جمعی جامعه خویش یا چیزی مشابه آنچه در یک طایفه توت‌پرست مشاهده می‌شود، هواداری می‌کند (رزمجو، ۱۳۷۰: ۵۴).

شوونیسم یا ملیت پرستی مؤثرترین عاملی است که استعمار نو، در قرون نوزدهم و بیستم از آن برای استعمار ملت‌ها سود جسته است. در واقع با برانگیختن احساسات ملی و قومی،

فصل سوم - ظرفیت‌های اسلام در قبال ... ■ ۱۴۷

آنها را ظاهراً به استقلال‌خواهی واداشته و سرانجام موفق شده است که قدرت‌های بزرگی چون امپراتوری عثمانی (۱۹۲۴م.) را به تجزیه و نابودی بکشاند.

همان‌طور که مارکسیسم واکنشی در برابر لیبرالیسم بوده و نه مکتبی واقعی و عمیق، ناسیونالیسم نیز پدیده‌ای واکنشی است در برابر امپریالیسم برای حفظ موجودیت ملل ناتوان و فقیر (رزمجو، ۱۳۷۰: ۵۴).

ب) تبعیض نژادی (Racism) و جدایی نژادی (Apartheid): تبعیض نژادی و شکل افراطی‌تر آن، جدایی نژادی، یکی دیگر از پدیده‌های خرافی سیاسی و اجتماعی است که در بستر تعصبات قومی و نژادی تجلی می‌یابد.

اسلام و راه‌های مبارزه با خرافات: پیامبر عظیم‌الشان اسلام از همان ابتدا با انواع خرافات اجتماعی، سیاسی و فردی از جمله بت‌پرستی، توتمیسم، برتری نژادی، برده‌فروشی، زنده به گور کردن دختران و... مبارزه کرد. در قرآن دو اصل وجود دارد که نافی خرافات به طور کلی است:

۱. تعقل و تفکر در امور و پرهیز از تقلید کورکورانه: اسلام ضمن آنکه انسان‌ها را همواره به پرستش خدای یگانه فرا می‌خواند، پیروان خود را به تفکر و تعقل توصیه کرده و از تقلید کورکورانه از آباء و اجداد و نیز دنباله‌روی از کاهنان، جادوگران و مدعیان ادیان غیرتوحیدی و مکتب‌های مروج اوهام و خرافات منع می‌کند. اصولاً از نظر اسلام، دینداری اگر مبتنی بر علم و آگاهی و براهین محکم نباشد، ارزش ندارد. خداوند در آیات زیر، پیامبر را از تقلید بازمی‌دارد و انسان‌های مقلد و نادان را که درباره امور اعتقادی، تعقل نمی‌کنند به جانورانی کر و کور تشبیه می‌کند:

– وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا  
(اسراء / ۳۶)؛ و چیزی را که بدان علم نداری دنبال مکن، زیرا گوش و چشم و قلب، همه مورد پرستش واقع خواهند شد.

- إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصَّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يُعْقِلُونَ (انفال / ۲۲)؛ قطعاً بدترین جنبنندگان نزد خدا کران و لالانی‌اند که نمی‌اندیشند.

- كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ (بقره/۲۱۹)؛ این گونه، خداوند آیات (خود را) برای شما روشن می‌گرداند، باشد که در (کار) دنیا و آخرت بیندیشید.

- «لادین لمن لاعقل له»؛ کسی که عقل ندارد، دین نیز ندارد (اصول کافی، کتاب العقل و الجهل: ۱۹ - ۱۷).

۲. برابری و برادری انسان‌ها یا همسانی نژادها و ملیت‌ها: يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً (نساء/۱)؛ ای مردم، از پروردگارتان که شما را از «نفس واحدی» آفرید و جفتش را (نیز) از او آفرید، و از آن دو، مردان و زنان بسیاری پراکنده کرد، پروا دارید.

- يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ (حجرات/۱۳)؛ ای مردم، ما شما را از مرد و زنی آفریدیم، شما را ملت ملت و قبیله قبیله گردانیدیم تا با یکدیگر شناسایی متقابل حاصل کنید. در حقیقت ارجمندترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست.

### (و) اسلام و پلورالیسم فرهنگی

واژه پلورال (plural) به معنای کثرت، تعدد و تنوع است. واژه پلورالیسم (pluralism) به معنای گرایش به کثرت یا کثرت‌گرایی است. پلورالیسم دارای اقسامی از قبیل اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اخلاقی، معرفتی و دینی است (بیات، ۱۴۲: ۱۳۸۱). کثرت‌گرایی فرهنگی به عنوان موضوع بحث عبارت است از: همزیستی فرهنگ‌های متفاوت و تحمل یکدیگر در زندگی اجتماعی. کثرت‌گرایی فرهنگی، گاه با تعبیر کثرت‌گرایی اجتماعی یا کثرت‌گرایی فرهنگی - اجتماعی بیان می‌شود. «در این عرصه، تعدد و تکثر فرهنگ‌ها، به ویژه در بخشی از فرهنگ که به صورت آداب و رسوم اجتماعی خود را می‌نماید و تمایز خود را با فرهنگ‌های

فصل سوم - ظرفیت‌های اسلام در قبال ... ■ ۱۴۹

دیگر آشکار می‌کند، مورد پذیرش و دارای جایگاه رسمی است. در واقع آگاهی ملل مختلف از سلوک همدیگر، در پرتو رشد اطلاعات و رسانه‌ها و پی‌بردن به نافرورکاستنی بودن آنها به الگوی واحد، موجب شد تا این تکثر و گوناگونی به زودی توسط جامعه‌شناسان و انسان‌شناسان نظریه‌پردازی و به رسمیت شناخته شود. طبق این نظریات، رفتارهای فرهنگی هر قوم، راهکارها و راهبردهایی هستند که بسته به شرایط جغرافیایی، زیست محیطی و نژادی، و نحوه ارتزاق آن قوم و... در حوزه عقل جمعی شکل گرفته است و در هر حال باید به آن احترام گذاشت و تنوع آن را پذیرفت. در واقع کثرت‌گرایی فرهنگی، تبیینی از چرایی این تنوع‌های ادغام‌ناپذیر است». (بیات، ۱۳۸۱: ۱۴۴). کثرت‌گرایی فرهنگی به طور خاص یکی از دستاوردهای پسامدرن است. از ایده‌های مرکزی پسامدرن این است که می‌توان هر عقیده‌ای داشت و نباید به دنبال سیطره و حاکمیت یک عقیده و فرهنگ بر دیگران بود. هرچند می‌توان در مورد آن بحث کرد (ستاری، ۱۳۸۱: ۵۸).

درباره رابطه اسلام و کثرت‌گرایی فرهنگی می‌توان گفت که اسلام بر کثرت‌گرایی فرهنگی صحنه گذاشته است.

یکی از خصوصیات مهم جوامع متکثر از دیدگاه کثرت‌گرایان مشارکت مردمی در اداره جامعه و ایفای نقش دولت به طور غیرمستقیم از طرف مردم است. در همین زمینه قرآن کریم می‌فرماید: «لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ». مشارکت عمومی و نقش آفرینی مردم در مقدراتشان، یک اصل بنیادی در دین اسلام است.

تحقق کثرت‌گرایی فرهنگی در جامعه مستلزم وجود آزادی افکار و اندیشه‌هاست. ارزش آزاداندیشی در اسلام بدان پایه است که قرآن مجید هر گونه اجبار و اکراه را در اسلام آوردن انسان‌ها و تبعیت از این کتاب آسمانی نفی می‌کند. قرآن، خواهان آن است که انسان‌ها با به کار بستن عقل و درایت خود، عاقلانه و حکیمانه پذیرای اسلام شوند. همچنین به پیامبر اعظم اسلام (ص) به کرات گفته می‌شود که با تساهل و استدلال، پیام الهی را به گوش انسان‌ها برساند: ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ؛ مردم را با دلیل و منطق

دعوت کن تا روح و قلبشان را خاضع کنی و در دلشان عشق و محبت به وجود آوری. در آیه دیگر می‌فرماید: فَذَكَرَ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ؛ ای پیامبر وظیفه تو ابلاغ و یادآوری است. تو بر این مردم مسلط نیستی که بخواهی به زور آنها را مؤمن و مسلمان کنی. اساساً ایمان و اسلام، وقتی کارساز و هدایتگر است که از راه تفکر و تعقل آزاد پدید آمده باشد. در غیر این صورت، فاقد تأثیرگذاری مثبت است. راز این نکته نیز این است که اساساً ایمان و اعتقاد، قابل اجبار نبوده و زورپذیر و تحمیل بردار نیست: لَا أَكْرَاهُ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ. در شأن نزول این آیه نوشته‌اند «وقتی بنی‌النضیر که هم پیمان مسلمین بودند خیانت کردند، پیغمبر اکرم دستور به جلای وطن داد که باید از اینجا بیرون بروید. عده‌ای از فرزندان مسلمین در میان آنها بودند که یهودی بودند. حال چرا یهودی بودند؟ [قبل از ظهور اسلام] یهودی‌ها فرهنگ و ثقافت بالاتری از اعراب حجاز داشتند. اعراب حجاز مردمی بودند فوق‌العاده بی‌سواد و بی‌اطلاع. یهودی‌ها که اهل کتاب بودند، سواد و معلومات بیشتری داشتند و لهذا فکر خودشان را به آنها تحمیل می‌کردند. طوری بود که حتی بت‌پرستان به اینها عقیده می‌ورزیدند. ابن عباس می‌گوید در میان زنان اهل مدینه گاهی اتفاق می‌افتاد بعضی زن‌ها که بچه‌دار نمی‌شدند نذر می‌کردند که اگر بچه‌ای پیدا کنند او را به میان یهودی‌ها بفرستند یهودی بشوند. این اعتقاد را داشتند چون حس می‌کردند مذهب آنها از مذهب خودشان که بت‌پرستی است بالاتر است. و گاهی بچه‌های شیرخوارشان را نزد یهودی‌ها می‌فرستادند تا به آنها شیر بدهند. آن بچه‌هایی که اینها نذر کرده بودند یهودی بشوند، بدیهی است یهودی می‌شدند و به میان یهودی‌ها می‌رفتند. بچه‌هایی هم که یهودی‌ها به آنها شیر می‌دادند قهراً اخلاق یهودی‌ها را می‌گرفتند، مادر و برادر و خواهر رضاعی پیدا می‌کردند و با آنها آشنا می‌شدند و برخی از آنها یهودی می‌شدند. به هر حال یک عده بچه یهودی که پدر و مادرهایشان از انصار و از اوس و خزرج بودند وجود داشتند. وقتی قرار شد بنی‌النضیر بروند، مسلمین گفتند ما نمی‌گذاریم بچه‌هایمان بروند. عده‌ای از بچه‌ها که به دین یهود بودند گفتند ما با هم‌دینانمان می‌رویم. مسئله‌ای برای مسلمین شد. مسلمین گفتند ما هرگز نمی‌گذاریم

فصل سوم - ظرفیت‌های اسلام در قبال ... ■ ۱۵۱

این‌ها بچه‌هایمان را با خودشان ببرند و یهودی باقی بمانند، ولی خود بچه‌ها، برخی گفتند ما می‌خواهیم به نزد هم‌دینانمان برویم. آمدند خدمت پیامبر اکرم: یا رسول‌الله، ما نمی‌خواهیم بگذاریم بچه‌هایمان بروند. اینجا آیه «لاکراه فی الدین» نازل شد و پیغمبر اکرم فرمود اجباری در کار نیست» (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۸۶). این نشان می‌دهد که اصول عقاید مذهبی «اجباراً» باید «آزادانه» مورد تحقیق و پذیرش واقع شود، وگرنه با روح مذهب که هدایت و راهنمایی است منافات دارد.

بنابراین اسلام برخلاف مسیحیت که اصول دین را برای عقل «منطقه ممنوعه» می‌داند، می‌گوید اصول دین باید تحقیقی باشد نه تقلیدی یا تحمیلی (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۱۹). هم‌چنین شهید مطهری در این زمینه می‌گوید «علت دومی که برای پیدایش و گسترش تمدن اسلامی ذکر کرده‌اند که چطور شد اسلام توانست از ملت‌های مختلف نامتجانس که قبلاً از یکدیگر کمال تنفر را داشتند چنین وحدتی به وجود آورد؟ احترامی است که اسلام به عقائد ملت‌ها گذاشت. به قول خودشان تسامح و تساهلی که اسلام و مسلمین راجع به عقائد ملت‌های مختلف قائل بودند» (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۲۷).

در دوران حکومت علی(ع)، بیان اندیشه‌ها آن قدر آزاد بود که حتی خوارج (که جانشین پیامبر و امیر مؤمنان را به دلیل پذیرش حکمیت، کافر و غیر مسلمان قلمداد می‌کردند) آزادانه به طرح نظرات خود می‌پرداختند و همچنان مستمری خود را از بیت‌المال دریافت می‌کردند. «علی(ع) تا وقتی که اینها [خوارج] قیام مسلحانه نکرده بودند، با آنها مدارا کرد؛ حداکثر مدارا؛ حتی حقوق اینها را از بیت‌المال قطع نکرد. آزادی اینها را محدود نکرد. جلوی چشم دیگران می‌آمدند به او جسارت و اهانت می‌کردند و علی(ع) حلم می‌ورزید» (مطهری، ۱۳۶۸: ۳۶).

بالتر از تحمل اندیشه‌ها و فرهنگ‌های متکثر و دعوت و پذیرش آنان به مناظره و گفت‌وگو، مسلمانان در پرتو آموزش‌های اهل بیت(ع) علم و حکمت را چون دری گمشده می‌دانستند و هر جا آن را می‌یافتند، در چنگ خود گرفته و بر سرمایه علمی خود می‌افزودند.



در این رویکرد، نه تنها سایر فرهنگها یکسره باطل و بی‌ارزش تلقی نمی‌شوند، بلکه ممکن است هر یک واجد حقایق و علومی باشند که باید به آنها به چشم گمشده‌ای گران‌بها نگرست که در دست هر ملت و مذهبی که باشد، ارزشمند و آموختنی است.

شهید مطهری آن چنان به منطقی و مستدل بودن آموزه‌های اسلام باور دارد که معتقد است طرح هرگونه سؤال و شبهه در مورد معارف اسلامی، نه تنها موجب تضعیف اسلام و تخریب باورها نیست، بلکه موجب شکوفایی معارف اسلامی و نمودار شدن برگ‌های زرین دیگری از دین آسمانی اسلام می‌شود، البته مشروط بر آنکه عالمان و اندیشمندان اسلام‌شناس در عمل به رسالت تحقیق و تبلیغ خود کوتاهی نکنند. «من بر خلاف بسیاری از افراد، از تشکیکات و ایجاد شبهه‌هایی که در مسائل اسلامی می‌شود با همه علاقه و اعتقادی که به این دین دارم، به هیچ وجه ناراحت نمی‌شوم، بلکه در ته دلم خوشحال می‌شوم. زیرا معتقدم و در عمر خود به تجربه مشاهده کرده‌ام که این آیین مقدس آسمانی، در هر جبهه از جبهه‌ها که بیشتر مورد حمله و تعرض واقع شده، با نیرومندی و سرافرازی و جلوه و رونق بیشتری آشکار شده است. بگذارید بگویند و بنویسند و سمینار بدهند و ایراد بگیرند، تا آنکه بدون آنکه خود بخواهند، وسیله روشن شدن حقایق اسلامی گردند» (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۳۴).

می‌توان گفت کثرت‌گرایی، همراه با روحیه حق‌خواهی، اصلی است که ادیان آسمانی را به یکدیگر پیوند زده و از محورهای کلیدی در ادیان الهی است. ادیان آسمانی طی مراحل مختلف از آدم تا محمد (ص)، به پیامبران وحی شده است. ادیان الهی با شیوه‌های مختلف و مناسب با شرایط و نیازها و ظرفیت‌های ذهنی و فرهنگی جامعه بر ملت‌های مختلف نازل شده است و سرانجام با یک مقدمه طولانی، اسلام به عنوان واپسین دین و کامل‌ترین دین شکل گرفته است. خداوند می‌توانست تمام آنچه را که برای بندگان لازم بود یکباره وحی نماید اما توجه به کثرت فرهنگی در طول عصرها و نسل‌ها باعث شد که دین اسلام به صورت قطعه قطعه و در شرایط مختلف تاریخی وحی شود (وَ لَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَإِزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَ لَذَلِكَ خَلَقَهُمْ). گونه‌گونی، علت وحدت

و کثرت‌گرایی، مقدمه توحید است (یا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا).

یکی از تجلیات و ظهورات کثرت‌گرایی فرهنگی در جامعه، گفت‌وگوی میان فرهنگی است. این گفت‌وگو، یک وسیله و یک ابزار است که هدف آن رشد معرفت‌های فردی و جمعی و بالندگی فرهنگ‌ها و زندگی مسالمت‌آمیز است. بر اثر گفت‌وگو، آگاهی‌های فردی و خودی با آگاهی‌های جمعی و دیگری پیوند خورده و زنجیره تفکر انسانی را شکل می‌دهد. فرهنگ‌های گوناگون در سایه احترام و ارتباط با یکدیگر که از راه‌های مختلف برقرار می‌شود به دادوستدی فرهنگی می‌پردازند. و نه تنها مبادله اطلاعات، بلکه وسیله‌رهایی از بند اندیشه‌ها و باورهای نادرست و دستیابی به معارف جدید و پدید آمدن منظره‌های تازه برای سیر در عرصه اندیشه‌های ناب و راه‌گشا و زندگی مسالمت‌آمیز است. اهمیت گفت‌وگو بیشتر زمانی آشکار می‌شود که به این واقعیت پی ببریم که رشد، پیشرفت و تحول در عرصه حیات اجتماعی ابتدا از تحول مثبت در اندیشه‌ها و تفکر آغاز می‌شود.

فهم مبانی علمی گفت‌وگوی میان فرهنگی و کثرت‌گرایی فرهنگی را می‌توان با توضیح دادن دو مفهوم «خود» و «دیگری» آسان‌تر کرد.

### «خود» و «دیگری»

انسان‌ها در طول زندگی خود را با دیگران و هر امری را با امری دیگر مقایسه می‌کنند. مقایسه، یکی از اساسی‌ترین شیوه‌های حیات فرهنگی انسان‌ها بوده و هست. مقایسه خود با دیگران، فرهنگ خودی با فرهنگ بیگانه، جامعه خودی با دیگر جوامع، تمدن خودی با دیگر تمدن‌ها و... پایه حیات اجتماعی - فرهنگی انسان‌ها را تشکیل می‌دهد. و از همین رهگذر جایگاه افراد، گروه‌ها، فرهنگ‌ها و جوامع، مشخص شده و سلسله مراتبی از موقعیت‌ها شکل می‌گیرد. هدف اصلی در فرآیند مقایسه، یافتن شباهت‌ها و تفاوت‌ها است. دستیابی به شباهت‌ها و تفاوت‌ها، زمینه به وجود آمدن دو مفهوم دیگر در فرهنگ انسانی می‌شود به نام

«خود» و «دیگری». دو مفهوم «خود» و «دیگری» با دو مفهوم «خودآگاهی و هویت» و «دیگر بودگی»، انطباق و همپوشی دارند. افرادی مشابه از نظر باورها، ارزش‌ها، افکار، آداب و رسوم هویت مستقلی از افراد متفاوت با آن‌ها کسب می‌کنند. همین فرآیند، بستر شکل‌گیری فرهنگ‌های مختلف و نیز طبقه‌بندی فرهنگ‌ها به فرهنگ خودی و فرهنگ بیگانه می‌شود. در این زمینه، نحوه شکل‌گیری خود و دیگری و نوع رابطه خود با دیگری اهمیت دارد. در مورد نحوه شکل‌گیری خود و دیگری و نوع ارتباط میان آن دو، دو دیدگاه اساسی وجود دارد:

۱. اتمیسم: اتمیسم معتقد است که هر فرد و هر خویشی دارای یکسری صفات و ویژگی‌های خاص است که هرگز برای دیگران قابل درک و فهم نیست. هر یک از انسان‌ها حالت‌های منحصر به فرد و یگانه‌ای از آگاهی را تجربه می‌کند که تنها خودش به آن حالت وقوف و دسترسی دارد. در نتیجه دیواری از حالت‌های شخصی و خصوصی انسان‌ها را از یکدیگر جدا می‌کند. هر یک از افراد در درون ویژگی‌های خاص خود محبوس است. بنابراین هر فرد و هر خویشی، دارای باورها، ارزش‌ها، آرزوها، انگیزه‌ها و حالات روحی - روانی خاصی است که کاملاً از دیگر خویشی‌ها و خودها متمایز است. جوهر اصلی اندیشه اتمیستی این است که واحد بنیادی زندگی اجتماعی «فرد» است و فرد موجودیتی مستقل و جدا و خاص است. اتمیسم می‌گوید درست است که در عرصه اجتماع، افراد روابط متقابل اجتماعی و تعامل دارند اما به هر صورت با تمام تعاملات، من، من هستم و شما، شما. «طبق نظر اتمیسم هستی‌شناختی، نیازها، توانایی‌ها و انگیزش‌های پایه انسانی در هر فردی، بدون ارتباط با هر ویژگی خاص گروه‌های اجتماعی یا تعاملات اجتماعی، سر برمی‌آورند. البته ما همگی با دیگران تعاملاتی داریم اما گفته می‌شود که هر یک از ما اساساً مستقل در این تعاملات، آنی هستیم که هستیم (فی، ۱۳۸۴: ۶۰).

۲. تعامل‌گرایی: در مقابل رویکرد اتمیسم، رویکرد تعامل‌گرایی است که تصویر اتمیستی از خویشتن را مورد تردید قرار داده و می‌گوید خویشتن و افراد نه در حصار آهنین حالات منحصر به فرد محبوس و زندانی‌اند، بلکه «خویشتن» در شبکه‌ای از روابط پیچیده، آن چنان به هم گره خورده‌اند که بدون یکدیگر نمی‌توانند وجود داشته باشند. یکی از عناصر پایه تشکیل دهنده خویشتن، خودآگاهی و آگاهی بر خود و نفس است. و این آگاهی دقیقاً زمانی به دست می‌آید که فرد از خویشتن خویش اندکی فاصله بگیرد، از خودش خارج شود و تبدیل به دیگری شود و سپس با عینک دیگری به محتوای پوسته‌ای خویش نگاه کند. آنگاه است که خودآگاهی حاصل می‌شود. برای روشن شدن این ایده شاید این مثال به ما کمک کند که شخصی را در نظر بگیرید که همیشه در داخل خانه‌اش بوده و هرگز بیرون از خانه‌اش قدم نگذاشته است. اگر آگاهی و معرفت به اتاق‌های درون خانه و اشیای گوناگون در این اتاق‌ها را به ویژگی‌های انحصاری این شخص تشبیه کنیم، این شخص را از اشخاص دیگر در منازل دیگر کاملاً متمایز می‌کنیم اما این شخص از محتوای درون خانه آگاهی و شناخت دارد اما از کلیت این خانه و موقعیت آن در جغرافیای شهری هرگز آگاهی ندارد. زمانی به این آگاهی (خودآگاهی) دست پیدا می‌کند که از خانه‌اش خارج شود و خانه‌های دیگران را ببیند، کل شهر را دور بزند و موقعیت خانه‌اش را در درون جغرافیای منطقه تشخیص بدهد. «یکی از ویژگی‌های خاص خویشتن‌های ما این است که این خویشتن‌ها در درون خودشان عنصری از حالت بالقوه دارند. خویشتن‌ها همان خویشتن بالفعل مانند درخت‌ها یا مورچه‌ها نیستند. اصلاً به این دلیل خویشتن است که امکان و توانایی «دیگر شدن» دارد. خویشتن‌ها می‌توانند بیرون از خودشان بایستند، و آنچه را می‌بینند ارزیابی کنند. در محدوده خاص، انتخاب کنند که آن چیزی را که به درک و تصور درمی‌آورند پی‌بریزند یا وانهند اما این بدان معنا است که از جهاتی بسیار مهم هر خویشتنی می‌تواند نسبت به خودش، دیگری باشد» (فی، ۱۳۸۴: ۶۵) به عبارت دیگر

در ذات و درون خویشتن عنصر اساسی از بیگانگی نهفته است. زیرا آگاهی از خود، که به معنای فاصله گرفتن از خود و دیگر شدن است، از عناصر اساسی در خویشتن است. سؤال دقیق‌تری که اینجا مطرح است این است که آیا خویشتن امری بسیط و واقعیتهای ثابت است؟ یا اینکه یک فرآیند است؟ اتمیسم باورمند است که خویشتن یک واقعیت ثابت است که حالات مختلف بر آن عارض می‌شود. «انسان‌ها در محیط‌های متفاوت و در شرایط مختلف ممکن است حالات و تظاهرات متفاوت داشته باشند. گاه خوشرو و گاه تلخ‌کام، گاه آرام و گاه پریشان، و... این‌ها حالات و تجربه‌های متفاوت انسان از آگاهی است. اما این تغییرات همه در یک چیز نهفته‌ترین - خویشتن - است که رخ می‌دهد. خویشتن‌ها موردی از وحدت جوهری هستند. تغییرات در آنها تغییرات در جوهر یا ماده نهفته در زیر - در یک موجودیت خاص - است و بنابراین یگانه و دارای وحدت است» (فی، ۱۳۸۴: ۷۰). اما در رویکرد تعامل‌گرا باور بر این است که موجودات خودآگاه دقیقاً بنا به طبیعتشان نمی‌توانند موجودات یگانه و یکپارچه باشند. وحدت خویشتن نه وحدت جوهری بلکه وحدت ارتباطی است. «یعنی شاید خویشتن چیزی نباشد که حالات متغیری به خود گیرد بلکه به عکس، خود همین حالات متغیر آگاهی باشد که به نحو معینی با همدیگر ارتباط دارند. در این حالت خویشتن بیشتر چیزی شبیه «فعل» خواهد بود - جریان سازمان یافته زمانی از حالات ذهنی - و کمتر شبیه «اسم» خواهد بود - یعنی چیزی خاص.... خویشتن در تعامل با دیگران است که دائماً آفریده و باز آفریده می‌شود... خویشتن چیزی معینی نیست که تجاربی دارد بلکه خویشتن در واقع فعلیتی است برای تملک و تصاحب تجربه‌های معین. در این مقام خویشتن دیگر موجوداتی ثابت با مرزهای قطعی و معین نیست بلکه فرآیندی است که طبیعت آن سیال و بنا به انواع ارجاعات به خود قابل تغییر است (فی، ۱۳۸۴: ۷۱).

می‌توان تمام عبارات بالا را در این عبارت خلاصه کرد که براساس رویکرد تعامل‌گرایان، خویش‌شن فعل است نه اسم یعنی زمانمند و تاریخی و تابع شرایط است. بنابراین با توجه به سیال بودن خویش‌شن و نیز حضور عنصر خودآگاهی در درون خویش‌شن، خویش‌شن‌ها نه تنها از یکدیگر جدا نیستند بلکه دیگران بخشی از خویش‌شن هستند. و اساساً تا دیگران نباشند، خویش‌شن هویت پیدا نمی‌کند. «شما فقط از طریق آگاه شدن از آگاهی کسی دیگر از شما است که از خودتان آگاه می‌شوید. یعنی فقط زمانی که از خودتان به عنوان چیزی برای دیگری (بژه) آگاه می‌شوید، از خودتان در مقام خویش‌شن آگاه می‌شوید. وجود شما وجودی (شما) است (یعنی وجودی برای شما) اما فقط تا جایی و تا زمانی که وجود شما وجودی برای دیگری است. بدین نحو، وجود شما ضرورتاً به وجود من پیوند و گره خورده است. وجود خویش‌شن یک تن، و وجود یک دیگری ربط و پیوند متقابل دارند... داشتن هویت تا حدودی همان رابطه داشتن با دیگران با شیوه‌های به‌خصوص و فهم این است که چنین رابطه‌ای وجود دارد. برای شخص بودن در میان سایر چیزها باید حتماً قادر باشیم از واکنش‌های دیگران نسبت به خود، آگاه باشیم و از این آگاهی نیز آگاه باشیم. باید قادر باشیم دیگران و واکنش دیگران به کنش خود را دریابیم. و از این درک و دریافت خود در چرخه‌دائماً گردنده و متغیر از «آگاهی، واکنش، خود آگاهی» آگاه باشیم. این نوع از آگاهی و واکنش عمیقاً بر همه چیز ما تأثیر می‌گذارد: بر تمنیات ما، ترس‌های ما، امیدهای ما، و انگیزه‌های ما. بدین ترتیب هویت‌های ما از روابطی که با دیگران شکل می‌دهیم نشأت می‌گیرد... هر خویش‌شنی صرفاً از آن رو خویش‌شن است که بخشی از دیگر خویش‌شن‌ها است که جهان عمومی و اجتماعی را می‌سازند. این خویش‌شن‌ها از نظام مشترکی از نمادها استفاده می‌کنند، نظامی که متضمن الگوهای جاری از تعامل و کنش و واکنش است که از طریق آن، این خویش‌شن‌ها یکدیگر را بازمی‌شناسند، به جا می‌آورند و نسبت به هم واکنش نشان می‌دهند. خویش‌شن اساساً و ذاتاً موجودیتی اجتماعی است» (فی، ۱۳۸۴: ۸۸-۸۰).

فهم دقیق و بیشتر خود و دیگری نیازمند طرح یک سؤال اساسی دیگر و پاسخ به آن است. آن سؤال این است که آیا افراد در فرهنگ‌های مختلف در جهان‌های مختلف زندگی می‌کنند؟ در پاسخ به این سؤال سه نظریه را به طور اختصار توضیح می‌دهیم:

۱. پرسپکتیویسم: پرسپکتیویسم می‌گوید انسان در بعد معرفت‌شناختی در چارچوب‌ها و مرزهای مشخص زندگی می‌کند. به عبارت دیگر انسان دارای ذهنیتی خاص، مبانی انسان‌شناسی و هستی‌شناسی خاص و باورهای خاص می‌باشد که از همه این‌ها می‌توان تحت عنوان «طرح مفهومی» یاد کرد. یعنی انسان‌ها در طرح‌های مفهومی مختلف زندگی می‌کنند. توصیف، تبیین و پیش‌بینی پدیده‌ها متأثر از طرح‌های مفهومی مختلف است. بنابراین طرح‌های مفهومی، چارچوبی را فراهم می‌آورد که در درون آن تفکر علمی، شناخت از جهان و دیگر فرهنگ‌ها به وجود می‌آید. پرسپکتیویسم در مقابل پوزیتیویسم که می‌گفت عمل شناخت، مانند آینه‌ای است که جهان را همان‌گونه که هست بازتاب می‌دهد و خود چیزی بر آن اضافه نمی‌کند، می‌گوید لوح نانوخته نمی‌تواند چیزی یاد بگیرد.

۲. نسبی‌گرایی: نسبی‌گرایی نسبت به دو بعد مهم معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی نظر دارد. نسبی‌گرایی از یک نظر قرائت تندتری از پرسپکتیویسم است و از درون آن متولد شده است. در بخش معرفت‌شناختی، پرسپکتیویسم می‌گوید هرگونه عمل شناختی در درون یک چارچوب مفهومی رخ می‌دهد. اما نسبی‌گرایی باورمند است که شناخت، چیزی جز همان کارکرد یک طرح مفهومی خاص نیست. در نسبی‌گرایی شناخت‌شناسانه، محتوا، معنا، حقیقت، درستی، و معقول بودن باورها، ادعاهای شناختی، اخلاقی یا زیبایی‌شناختی و تجربه‌ها و اعمال را فقط از طریق یک فرهنگ یا طرح مفهومی خاص می‌توان مطالعه و ارزیابی کرد. فرهنگ‌های گوناگون با طرح‌های مفهومی مختلف نه تنها شناخت و آگاهی انسان بلکه شیوه تفکر انسان‌ها را نیز معین می‌کنند. در بخش معرفت‌شناختی، نسبی‌گرایی با پرسپکتیویسم بسیار نزدیک است

اما فاصله و تفاوت دو رویکرد در بخش هستی‌شناختی است. در این بخش، نسبی‌گرایان می‌گویند اساساً چیزی به نام واقعیت که وجود مستقل از فرهنگ‌ها داشته باشد وجود ندارد و واقعیت نیز مانند شناخت، چیزی نیست جز کارکرد یک طرح مفهومی خاص. بنابراین در نزد کسانی که در فرهنگ‌های مختلف زندگی می‌کنند، نه تنها شناخت بلکه خود واقعیت به کلی متفاوت است. افرادی که در طرح‌های مفهومی مختلف زندگی می‌کنند فقط تجربه و درکشان از جهان متفاوت نیست، بلکه اصولاً در جهان‌های مختلف زندگی می‌کنند. این سخن و این ادعا سرانجام به جایی انجامید، که هرگز مورد پسند نسبی‌گرایان نبود (ما وقع لم یقصد). نسبی‌گرایی معتقد است که جوامع مختلف از جهات فراوان تفاوت دارند؛ نه تنها این تفاوت‌ها را باید شناخت بلکه به آن احترام نیز باید گذاشت. اما افراط در بزرگ‌نمایی تفاوت‌ها در نهایت، به جدایی میان انسان‌ها انجامید. نسبی‌گرایی با به رسمیت شناختن و احترام به تفاوت‌ها، در پی آن بود تا بستر روابط معقول و منطقی میان افراد در فرهنگ‌های مختلف را فراهم کند و آنها را به هم وصل کند اما سر از جایی درآورد که گفتند انسان‌ها در فرهنگ‌ها و در جهان‌های مختلف زندگی می‌کنند و در نتیجه هرگز قدرت درک همدیگر را ندارند، زیرا زبان همدیگر را نمی‌فهمند. نسبی‌گرایی با این انگیزه وارد میدان شد که با برجسته کردن تفاوت‌ها، راهی به سوی شناخت و تفاوت‌ها باز کند اما کارش در نهایت به اینجا رسید که بازشناختن این تفاوت‌ها و برقراری ارتباط میان تفاوت‌ها را محال اعلام کرد، زیرا تفاوت‌های جداکننده افرادی که در فرهنگ‌های مختلف زندگی می‌کنند چنان عمیق است که تجربه‌ها و باورهای آنها از اساس با هم توافق ندارند.

۳. تعامل‌گرایی: براساس این رویکرد، درست است که انسان‌ها در فرهنگ‌های مختلف دارای ذهنیت‌ها، نگرش‌ها، و انگیزش‌های متفاوت‌اند اما به گونه‌ای نیستند که در جهان‌های به کلی متفاوت زندگی کنند و همدیگر را درک نکنند. «تفاوت‌ها» و «شباهت‌ها»،



دو روی یک سکه‌اند که غفلت از یکی و توجه افراطی به دیگری ما را از واقعیت همواره دور می‌سازد. بزرگ‌ترین اشتباه نسبی‌گرایی این است که در نظر نمی‌گیرد که لازمه تفاوت‌ها، وجود تشابهات عمیق در پس‌زمینه است. نسبی‌گرایی بیش از اندازه بر تفاوت‌ها تأکید می‌ورزد. بی‌آنکه به مشترکات اهمیت بدهد. ما در صورتی می‌توانیم تفاوت‌های بین فرهنگی را درک کنیم که متوجه باشیم دیگران در بسیاری جهات مانند ما هستند. تا وجوه اشتراک را درک نکنیم نمی‌توانیم درک درستی از تفاوت‌ها داشته باشیم. اگر ما نتوانیم با دیگران ارتباط برقرار کنیم و ندانیم که آنها چگونه فکر می‌کنند، چگونه می‌توانیم بفهمیم که آنها با ما متفاوت‌اند؟ بنابراین منطق درست این است که بگوییم که انسان‌ها در فرهنگ‌های مختلف، در پاره‌ای از معرفت‌ها، نگرش‌ها، انگیزش‌ها، با یکدیگر متفاوت‌اند اما در بسیاری از این امور با یکدیگر وحدت نظر دارند. براساس همین وجوه اشتراک، انسان‌ها در سرمشق‌های مختلف قادر به برقراری ارتباط و شناخت همدیگر و گفت‌وگوی بین فرهنگی‌اند (فی، ۱۳۸۴: ۶۳).

## فصل چهارم

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری نهایی



## جمع‌بندی و نتیجه‌گیری نهایی

توسعه فرهنگی به عنوان یکی از ابعاد مهم توسعه پایدار، در پاسخ به چالش‌ها و بن‌بست‌های توسعه اقتصادی، در دهه هفتاد قرن بیستم مطرح شد. گرچه توسعه اقتصادی که با پیشرفت علم و فناوری همراه است، برای افزایش کمی و کیفی تولیدات و خدمات در جهت تسهیل زندگی مادی بشر، زدودن فقر و محرومیت و بیکاری و رسیدن جوامع به آسایش، امری مطلوب و مورد تأیید اسلام نیز هست، ولی آنچه توسعه اقتصادی را به چالش کشید هدف اصلی آن، یعنی تسلط بر طبیعت و افزایش توانمندی‌های اقتصادی بدون توجه به پیامدها و کارکردهای منفی و مخرب آن بود. در طول این دوره طولانی، توسعه اقتصادی پدیده‌ای مطلقاً خوب و ارزشی تصور می‌شد. در طول این مدت انسان‌ها به منظور دستیابی بیشتر بر توسعه، فناوری و صنعت، آن‌قدر طبیعت و محیط زیست را مورد تاخت و تاز قرار دادند که فضای زیست بوم انسانی را به شدت آلوده و تخریب نمودند. طبیعت را به مرز نابودی کشاندند و در نتیجه حقوق نسل‌های آینده از طبیعت و محیط زیست به کلی مورد فراموشی

#### ۱۶۴ ■ نقش اسلام در توسعه فرهنگی

قرار گرفت. «اقتصاددانان در ابتدا دچار این توهم شده بودند که جامعه به منزله یک شبکه به هم پیچیده است و از این رو، هرگاه نظام اقتصادی آن را تغییر دهیم، فرهنگ و نظام سیاسی و مجموعه تغییرات مطلوب در آن نظام ایجاد می‌گردد. تغییرات فناورانه و رشد اقتصادی، ارزش‌های جدید را خلق می‌کند و نظام سیاسی، مردم‌سالار خواهد شد. پس از چندی، باطل بودن این تصور مشخص گردید. تحولات اقتصادی به تغییرات مطلوب در سایر عرصه‌ها نینجامید و برعکس، فرهنگ برخی از جوامع در برابر تغییرات اقتصادی از خود مقاومت نشان داد. امروز این اعتقاد وجود دارد که اقتصاد، فرهنگ و نظام سیاسی یک شبکه به هم پیوسته و پیچیده نیستند و باید در هریک از آن عرصه‌ها، تغییر مطلوب را ایجاد نمود» (نظرپور، ۱۳۷۸: ۷۴).

در دهه ۱۹۷۰، ابعاد و آثار زیانبار توسعه اقتصادی بیش از پیش آشکارتر می‌شود. البته این آثار زیانبار، در کشورهای توسعه یافته و در حال توسعه یا توسعه نیافته تا حدودی متفاوت بوده است. در حالی که در کشورهای توسعه یافته، فعالیت‌ها بیشتر در جهت جلوگیری از آثار و کارکردهای مخرب زیست محیطی مانند آلودگی‌های هوایی، تخریب و نابودی منابع طبیعی و مسئله گازهای گلخانه‌ای و... صورت می‌گرفت، در کشورهای توسعه نیافته و در حال توسعه مسائلی مانند عدم تقلید از الگوهای غربی توسعه، توجه به فرهنگ، تاریخ و جغرافیای کشورهای خودی و از همه مهم‌تر بازنگری جدی در ارزش‌ها، نگرش‌ها و نوع نگاه به دنیایی جدید مورد تأیید قرار گرفت. براساس این رویکرد، «توسعه فرهنگی با تأکید بر هویت فرهنگی، بهینه‌سازی شرایط فرهنگی و رشد کمی و کیفی مسائل مربوط به خود را نوید می‌دهد و اخلاق و آداب و سنن جامعه را بهبود می‌بخشد و بر رونق بازار فنون و دانش می‌افزاید. توسعه فرهنگی زمانی خلاق و بارور می‌شود که هویت و سیمای یگانه و حیاتی خود و نقاط مثبت سنت‌ها و آداب و رسوم و ارزش‌های جامعه را حفظ کند و در عین حال به پالایش عناصر نامطلوب نیز دست یازد تا بتواند نقش خلاق و سازنده خویش را در عرصه اجتماعی حفظ نماید» (نظرپور، ۱۳۷۸: ۴۴).

#### فصل چهارم - جمع‌بندی و نتیجه‌گیری نهایی ■ ۱۶۵

در دهه ۱۹۷۰ انتقاد از فناوری و توسعه تک بعدی اقتصادی به اوج می‌رسد و این سؤال مطرح می‌شود که آیا انسان بر فناوری حاکم است یا فناوری بر انسان حاکم است؟

از این رو در این دهه، برای اولین بار مفاهیم توسعه درون‌زا Inward Looking development، توسعه متوازن یا توسعه پایدار Sustainable development و توسعه فرهنگی Kultural development مطرح شد. «در چارچوب استراتژی توسعه پایدار، دخالت دولت به منظور تنظیم کارکرد بازار در قیمت‌گذاری صحیح کالاهای زیست‌محیطی و نیز استفاده از ابزارهای اقتصادی و اجرایی در جهت اهداف توسعه پایدار، مورد تأکید قرار می‌گیرد. در این چارچوب، به فرهنگ و بینش لازم برای حصول توسعه پایدار اشاره می‌شود و لزوم آموزش و آگاهی دادن مردم و مسئولان مورد توجه است... در مباحث مربوط به توسعه پایدار، خود توسعه به صورت فرآیند فرهنگی درمی‌آید و هدف، به جای حصول ثمرات کوتاه مدت، به برقراری رابطه فرهنگی بین محیط طبیعی، انسان و برنامه توسعه تبدیل می‌شود و این نیاز به تجدید نظر در نگرش‌ها و عملکردهای ما دارد» (دیرباز، ۱۲ و ۳۶: ۱۳۸۶).

مفهوم توسعه فرهنگی اولین بار در دهه ۷۰ قرن بیستم به وجود آمد. در طول دهه ۷۰ و ۸۰ مبانی نظری آن در کشورهای توسعه‌یافته و توسعه‌نیافته مورد بحث قرار گرفته و نظریه‌پردازی شد.

همان‌طور که گفته شد توسعه فرهنگی در کشورهای توسعه‌یافته و انکشاف‌نیافته، تا حدودی در دو مسیر متفاوت جریان پیدا کرد. با توجه به جایگاه توسعه فرهنگی در جوامع توسعه‌نیافته و در حال توسعه به نظر می‌رسد معیار مهم در تکوین و شناسایی توسعه فرهنگی نوع نگاه به دنیا، عقل، علم و تعامل انسانی و فرهنگی است. توسعه فرهنگی به این معنا عبارت است از ایجاد تغییر در عناصر فرهنگ به منظور انطباق آن با شرایط زمانی و مکانی و در نتیجه پاسخ‌گو به نیازهای زمانه مردم.

علم‌گرایی و عقل‌گرایی، زمینه شکوفایی تمدن جدید در غرب را فراهم کرد گرچه عقل‌گرایی در مغرب‌زمین، در مسیر عقلانیت ابزاری و یک‌سویه پیش رفت ولی نفس

عقل‌گرایی و خردورزی در همه‌جا پیش‌شرط حرکت به سوی تکامل و ترقی است. در اینجا شاید این تصور به وجود بیاید که این عقل‌گرایی و خردورزی دنیای غرب که باعث پدید آمدن تمدن جدید شد، آثار ویرانگر و جبران‌ناپذیری را نیز با خود به همراه داشته است مانند بحران معنویت، خلأ اخلاق، فروپاشی نظام خانواده، تشدید قشربندی و طبقات اجتماعی، بحران روانی، بی‌معنا شدن زندگی، رشد فزایندهٔ امراضی ناشی از فساد، فحشا و... در رفع این تصور می‌توان گفت عقل‌گرایی اولیه که اروپا را در مسیر پیشرفت قرار داد بسیار متفاوت از عقل‌گرایی ابزاری مدرنیته است. لوتر می‌خواست که به اصل سنت مراجعه شود و با اصلاح سنت، زندگی معنوی جدیدی آغاز شود «لوتر، کالوین، ناکس و وت در تعالیم اولی خود به آنچه امروز پیشرفت نامیده می‌شود؛ کمترین توجهی نداشتند» (ویر، ۱۳۷۱: ۴۸). همچنین ویر می‌گوید «هدف اصلاح دینی در واقع حذف سلطهٔ کلیسا بر زندگی روزمره نبود، بلکه هدف، نهادن شکل جدیدی از سلطه، به جای شکل قبلی بود، که حاکمیت سنتی کلیسا را که متزلزل شده بود و نمی‌توانست تمام قلمرو زندگی را تحت ادارهٔ خود درآورد، اصلاح کند» (ویر، ۱۳۷۱: ۴۲). ویر در جای دیگر می‌گوید اخلاق پروتستان با اصل زهد و دنیاگرایی شروع شد اما بعداً دچار ماهیتی شد که کاملاً با نقطهٔ شروع متناقض بود، یعنی گرایش به رفتار مبتدل و صرف ارضای نیازهای فردی در دل سرمایه‌داری و به عبارت کوتاه‌تر مصرف‌گرایی. «کسانی که امروز، دارای روح سرمایه‌داری‌اند اگر دشمن کلیسا نباشند، حداقل بی‌تفاوت‌اند. تفکر دینی و اعتقاد به بهشت برای سرشت‌های فعال آنها جذابیت ندارد؛ به نظر آنها دین وسیله‌ای است که انسان را از کار در این دنیا باز می‌دارد. حال اگر از آنها سؤال شود که چرا این قدر به دنبال ثروت اندوزی‌اند می‌گویند برای تأمین زندگی آیندهٔ فرزندانشان. اما در حقیقت این دلیل درست نیست؛ دلیل اصلی این است که این روح و این انگیزه، جزء ضروری زندگی آنها شده است، یعنی زندگی برای تجارت نه تجارت برای زندگی که بسیار غیرعقلانی به نظر می‌رسد» (ویر، ۱۳۷۱: ۶۷). به دلیل همین انحراف از اصول اولیه و برجسته شدن عقلانیت ابزاری است که ویر از تمدن جدید به «قفس آهنین» و هابرماس از

#### فصل چهارم - جمع‌بندی و نتیجه‌گیری نهایی ■ ۱۶۷

آن تحت عنوان «پروژه ناتمام» یاد می‌کنند. اما به هرصورت آنچه را که نمی‌توان انکار کرد این است که آنچه پروتستانیسم را از کاتولیسیسم متمایز کرد، تفسیر نوینی از تعالیم مسیحیت در پرتو عقل‌گرایی، علم‌گرایی و خردورزی بود.

اگر آموزه‌هایی مانند عقل‌گرایی، علم‌گرایی، نگاه مثبت به دنیا، تعامل فعال و مثبت با فرهنگ‌های دیگر، نگرش پویا به فرهنگ، و باور به آزادی بیان را به عنوان مؤلفه‌های اساسی توسعه فرهنگی بپذیریم، همه این موارد را می‌توان در آموزه‌های تمدن‌ساز و فرهنگ‌ساز قرآن یافت. آموزه‌های قرآنی به دنبال امت‌سازی ضرورت داشت به توسعه همه جانبه یعنی توسعه انسانی توجه کند، زیرا توسعه انسانی دربرگیرنده توسعه فرهنگی است. علاوه بر آنچه در فصول پیشین در مورد نظر اسلام در خصوص این مؤلفه‌ها گفته شد، قرآن حتی به هنر نیز توجه داشته است. موسیقی آیات قرآن موجب شد تا این هنر در تمدن اسلامی از شکل لغو و بیهوده خارج شود و نقش فعال و سازنده‌ای را از نظر فرهنگی و تمدنی بر عهده گیرد. قصص قرآن، با تغییر فضای فرهنگی، به عنوان ابزاری مفید و سازنده در توسعه فرهنگی نقش بازی می‌کند. این گونه است که هر امر فرهنگی مضر و زیانبار یا تغییر ماهیت و هویت می‌دهد یا با بازسازی و دگردیسی در مسیر هدف‌های توسعه انسانی وارد میدان می‌شود. بنابراین همان‌طور که در توسعه فرهنگی به انسان و نیازمندی‌ها و مطالبات او توجه می‌شود، در اسلام نیز انسان محور تمام امور است. از این رو مؤلفه‌ها و شاخص‌هایی که در توسعه فرهنگی مطرح است، به صورت دقیق‌تر و مفصل‌تر در دین اسلام وجود دارد.

در اسلام آموزه‌هایی وجود دارد که اگر به آنها دامن زده شود و از حاشیه به مرکز گفتمان آورده شود می‌تواند بستر توسعه، ترقی، رشد و شکوفایی را به خوبی فراهم آورد بی‌آنکه آثار ویرانگر توسعه که در فرهنگ اروپایی و غربی رخ نمود، متوجه آن باشد.

در کشورهای توسعه‌یافته سود، منفعت و رشد اقتصادی ویرانگر در کانون توجه قرار دارد، اما از نظر اسلام رشد اقتصادی و رفاه اجتماعی در خدمت رشد و تعالی اخلاق و کمالات انسانی و آزادی از تعلقات نفسانی است. به بیان دیگر، در تفکر اسلامی تنها توسعه مادی،



که به دور از کمالات و اخلاق انسانی است، مطلوبیت ندارد. اساساً در تفکر اسلامی توسعه مادی و فنی نمی‌باید و نمی‌تواند خالی از اخلاق، تربیت، معنویت و حیات طیبه باشد. به عبارت دیگر رشد صنعت و فناوری، ایجاد رفاه و آسایش، و ارتقای سطح معرفت و معیشت در تفکر دینی مطلوب و ارزشمندند و مؤمنان موظف‌اند که آنها را به دست آورند؛ ارزش آنها فی‌نفسه و ذاتی نیست، بلکه در چارچوب تعالی و تکامل ارزش‌ها، معنویات و اخلاقیات فردی و اجتماعی است. بنابراین اگر دنیای متمدن امروز، بعد از یک دوره طولانی سعی و خطا، از توسعه اقتصادی محض به توسعه فرهنگی روی آورده است، در آموزه اسلامی از ابتدا، توسعه تنها در بستر فرهنگ و ارزش‌های جامعه، ارزشمند شمرده شده و مورد تأیید قرار گرفته است. این الگو از توسعه است که می‌تواند برای انسان و جامعه انسانی هم آرامش و هم آسایش بیاورد حال آنکه تمدن جدید آسایش را آورده است اما آرامش را از انسان سلب کرده است.

اساساً در اسلام توجه به امور به شیوه اعتدال و به دور از افراط و تفریط توصیه شده است. به عنوان نمونه، در اسلام از یک‌سو نسبت به دنیاگرایی هشدار داده شده و از سوی دیگر در آیات متعدد استفاده از نعمت‌های دنیوی به انسان گوشزد شده است: «خَلَقَ لَكُمْ مِمَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً (بقره/۲۹). وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ (الرحمن/۱۰)؛ و زمین را (بهازاران نعمت) برای مردم نهاد.

قرآن در جاهایی پول و سرمایه را تحسین کرده است و در جاهای دیگر نکوهش. در مواردی فقر را تحسین کرده و در موارد دیگری آن را پدیده زیانباری معرفی می‌کند. نتیجه این است که نه دنیاگرایی به تنهایی ارزش دارد و نه دنیاپرستی؛ بلکه دنیا و آخرت در کنار هم ارزشمندند. قرآن زندگی توأم با پولداری را شایسته می‌داند، اما نه به قیمت خفت و ذلت. بنابراین افزایش سرمایه‌گذاری به منظور افزایش ثروت جامعه و برخوردار شدن از زندگی بهتر، نه تنها خلاف نظر اسلام نیست، بلکه مورد تأیید و تشویق اسلام نیز هست. بنابراین اصل تعادل در تمام ابعاد زندگی محور امور است. اعتدال در تمام امور، همان چیزی

#### فصل چهارم - جمع‌بندی و نتیجه‌گیری نهایی ■ ۱۶۹

است که وبر از آن تحت عنوان زهد در کار و زهد در زندگی دنیا به عنوان اساس تمدن مغرب‌زمین تعبیر می‌کند.

مثال دیگر اصل ساده‌زیستی در اسلام است. اصل ساده‌زیستی و قناعت، در کنار کار و تلاش، از اصول مهم اقتصادی اسلام است. در تفکر دینی، انسان مؤمن «خفیف‌المؤنه» است. معنای خفیف‌المؤنه این است که فرد و جامعه اسلامی عادی از زندگی پر مصرف و تجملاتی است. البته این بدین معنا نیست که فعالیت‌های تولیدی جامعه اسلامی با نشاط نباشد، بلکه بدین معناست که فرد و جامعه اسلامی در عین حال که در بخش تولید، با رعایت حداقل هزینه، بیشترین و بهترین تولیدات را خواهد داشت، در بخش مصرف، از اعتدال و ساده‌زیستی برخوردار است. وبر معتقد است این سازوکار چرخ سرمایه‌داری و رونق اقتصادی را در دنیای غرب به حرکت درآورد. کار و تلاش از آموزه‌های مهم اسلامی است. براساس آموزه‌های دینی، که قبلاً به تفصیل از آن سخن گفته شد، بیش از عرف نمی‌توان مصرف کرد. اگر درآمد انسان بیش از مصرف عادی و عرفی بود و اگر وجه مذهبی را هم پرداخت و باز پول اضافه داشت، او حق ندارد پول اضافه را «کنز» کند. به بیان دیگر حق ندارد پول و ثروت جامعه را از مسیر تولید و مصرف خارج کند. حال با این پول و درآمد اضافی چه باید کرد؟ اسلام می‌گوید نمی‌توانید به خاطر حفظ تعادل اقتصادی این سرمایه را مانند آنچه در غرب رواج دارد، به دریا بریزید یا به نحو دیگری آن را از بین ببرید. شیوه مطلوب این است که پس‌انداز و سرمایه‌گذاری نمایید و طبیعی است که همراه با عبادت دانستن کار و تلاش، با سرمایه‌گذاری بیشتر چرخه تولید به حرکت خواهد افتاد، فرهنگ جامعه ارتقا خواهد یافت، رفاه و آسایش در جامعه پدید خواهد آمد.

مورد دیگر مبارزه با فقر است. در اسلام بخشی از وجوه حاصل از خمس، مشخصاً به فقرزدایی اختصاص یافته است. در باب زکات گفته شده است که زکات همراه با پاک شدن، الهی شدن و انسانی شدن است. با چنین رویکردی، که یک امر صرفاً مادی مانند فقرزدایی از جامعه، به یک پدیده معنوی تبدیل می‌شود و پرهیز از اسراف و کار و تلاش

## ۱۷۰ ■ نقش اسلام در توسعه فرهنگی

در دستور کار قرار می‌گیرد، اقتصاد اسلامی، پیشرفت و توسعه اسلامی به صورت زنده و پویا به جریان می‌افتد.

بنابراین براساس آنچه در فصل سوم این پژوهش ذکر شد، آموزه‌های اسلام نه تنها با مؤلفه‌های توسعه فرهنگی به عنوان پیش شرط اصلی هرگونه ترقی و پیشرفت، مشکلی ندارد بلکه مشوق آن است. اگر همین آموزه‌ها به صورت اولیه و نابش، در فرهنگ مسلمانان نیز جریان یابد، مطمئناً کالبد امت اسلامی رمق تازه‌ای می‌گیرد و عزت و شکوه گذشته‌اش را دوباره احراز می‌کند و از این طریق به مراحل عالی‌تری از پیشرفت و ترقی در ابعاد مادی و معنوی دست خواهد یافت.

باید توجه داشت که میان آنچه در آموزه‌های اسلام وجود دارد، با آنچه امروزه به عنوان فرهنگ اسلامی در جوامع اسلامی حاکم است، تفاوت و فاصله زیادی وجود دارد. همان‌طور که گفته شد آموزه‌های اسلامی مملو از آموزه‌های تمهید کننده توسعه فرهنگی، ترقی و پیشرفت جامعه است اما فرهنگ حاکم بر جوامع اسلامی عمدتاً آمیخته‌ای از فرهنگ اصیل اسلام و برداشت‌های نادرست و انحرافی و گاه همراه با برخی خرافات است. به عنوان نمونه، در حالی که در اسلام رهبانیت و ترک دنیا به خاطر آخرت، نادرست تلقی شده، بخش عمده تصورات عمومی مردم از اسلام، متکی بر فراموش کردن دنیا و آخرت خواهی صرف است. در آموزه‌های دینی تأکید شده است که برای انسان چیزی جز حاصل تلاش و سعی او وجود ندارد و دنیا، دنیای اسباب و علل است اما در عین حال بسیاری از مسلمانان در زندگی روزمره با تکیه بر آموزه قضا و قدر، از هرگونه کار و تلاش دریغ می‌ورزند. به این معنا که دنیا، دنیای تقدیر است. هر آنچه خدا بخواهد اتفاق می‌افتد. مثلاً اگر انسان هرچه تلاش و کار کند و زحمت بکشد اما خدا نخواهد، او صاحب یک لقمه نان هم نخواهد شد. از این رو در بستر توسعه فرهنگی، ما نیازمند یک بازنگری اساسی در اندیشه و تفکر دینی هستیم. دوباره باید مطالعه کرد که آیا تقدیرگرایی، دنیاگریزی و فقر دوستی در تمام شرایط تفسیری درست از آموزه‌های دینی‌اند یا پندارهای موهوم ذهن‌های علیل و ناتوان؟ به عنوان نمونه،

#### فصل چهارم - جمع‌بندی و نتیجه‌گیری نهایی ■ ۱۷۱

می‌توان پدیده فقردوستی را این‌گونه تحلیل کرد که اگر اکثر قریب به اتفاق یک جامعه که در فقر و محرومیت زندگی می‌کنند و از آن رنج می‌برند، به لحاظ روحی و روانی توجیه نشوند، فقر می‌تواند آثار و کارکردهای زیانباری در سطح فردی و اجتماعی داشته باشد. در این شرایط دو عامل به حرکت در می‌آید: از یک‌سو مردم فقیر و زجر کشیده به برخی آموزه‌های دین به عنوان بهترین پناهگاه انسانی روی می‌آورند تا محرومیت‌های دنیوی خود را با امید به دنیایی دیگر تسکین و جبران نمایند و از سوی دیگر حاکمان نیز برای به انقیاد درآوردن هر چه بیشتر رعایا و جلوگیری از شورش آنها علمای درباری را استخدام می‌کنند تا با تفسیرهای تسکین دهنده مردم را آرام و خاموش سازند، حتی فقر را به عنوان یک تقدیر و مشیت الهی قلمداد کنند که در آن حکمتی نهفته است. این تحلیل، یک تحلیل انتزاعی محض نیست بلکه نمونه‌های عینی و جزئی نیز دارد. به عنوان مثال، اگر عده‌ای از دوستان به خانه کسی که مصیبت دیده، بروند و با او گفت‌وگو کنند، پیداست که این افراد به فرد مصیبت دیده نمی‌گویند فلان دلیل باعث این مصیبت شد یا اگر شما فلان کار را انجام می‌دادید یا نمی‌دادید، این قضیه اتفاق نمی‌افتاد. به بیان دیگر هرگز قضیه را توجیه علمی و عقلی نمی‌کنند بلکه تلاش می‌کنند که قضیه را اتفاقی خارج از دست صاحب مصیبت جلوه دهند و بگویند تقدیر بوده که چنین اتفاقی بیفتد. سخنانی می‌گویند که آرام‌بخش و تسکین‌دهنده صاحب مصیبت باشد هرچند معلوم نیست خود گویندگان به سخنان‌شان ایمان داشته باشند.

اما اگر در سطح جامعه‌ای این توجیهات صورت گیرد، نتیجه آن جز رخوت و سستی، ترویج خرافات، دور شدن از عقل و علم نیست که حاصلش فقر و فلاکت عمومی و انحطاط اجتماعی است.

مفهوم تقدیر و مقدر بودن امور، در تفکر پروتستانی و کالوینیستی به گونه‌ای تفسیر و بازنگری می‌شود که به یکی از پایه‌های تمدن غرب و مدرنیته تبدیل می‌شود اما همین مفهوم در فرهنگ اسلامی بدل به یکی از موانع جدی ترقی و پیشرفت می‌شود. آموزه‌های

ناب اسلامی هیچ‌گاه با برداشت‌های جبرگرایانه که از انسان سلب اراده و اختیار می‌کند و او را به سستی در کارها و سلب مسئولیت از خود سوق می‌دهد، موافق نیست و راه‌هایی جامعه از چنین انحرافات را در بالا بردن سطح دانش و آگاهی عمومی، به ویژه نگاه جامع به همه تعالیم دینی می‌داند. بنابراین رواج فرهنگ تقدیرگرایی، عمدتاً معلول پایین بودن سطح دانش دینی و دنیوی مردم و تمسک به بخشی از دین و دست کشیدن از بخش دیگر است.

در اسلام سرنوشت فردی و جمعی به خود انسان و جامعه واگذار شده است: *إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا* (انسان/۳). *إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ* (رعد/۱۱)؛ علامه طباطبایی در *تفسیر المیزان*، ذیل این آیه می‌گوید: سنت خداوند بر این جریان یافته که وضع هیچ گروه و قومی را دگرگون نسازد، مگر آن که خودشان حالات روحی خود را دگرگون سازند. از این رو نعمت‌ها و موهبت‌هایی که خداوند به انسان می‌دهد مربوط به حالات نفسانی خود انسان است. اگر آن حالات موافق با فطرتش جریان یافت، آن نعمت‌ها هم جریان خواهند یافت (*تفسیر المیزان*، ج ۱: ۴۲۳). در اسلام هرگونه تغییر و پالایش نفس انسانی، جامعه انسانی و فرهنگ انسانی به خود انسان‌ها واگذار شده است تا زمانی که آنها به ترقی و پیشرفت، توسعه و تکامل علاقه و رغبت نشان ندهند، چنین تحول و تغییری نیز تحقق نخواهد یافت. همین انسان محوری و توجه به اراده و نقش او در توسعه فرهنگی، محور توسعه فرهنگی است. «انسان محور و هدف توسعه همه جانبه است. ولی برجستگی نقش او بیشتر در توسعه فرهنگی ظاهر می‌شود. بدین معنا که شالوده توسعه فرهنگی را انسان تشکیل می‌دهد. شاخص‌هایی که از توسعه فرهنگی ارائه شده از جمله میزان گسترش کمی و کیفی آموزش و پرورش، آموزش عالی، میزان ایجاد فضای مناسب برای پژوهش و آفرینندگی فرهنگی و میزان توانایی در شکوفاسازی استعداد انسان‌ها، سیاست‌گذاری مناسب در جهت نهادینه کردن بینش علمی و تحقیقی، قانون‌پذیری، نظم، انضباط و... همه بر محوریت انسان صحنه می‌گذارد» (نظریور، ۱۳۷۸: ۴۶). هرگونه تغییر و تحول در واقعیت‌های عینی و اجتماعی در گرو تغییر و تحول در انسان است و هرگونه

#### فصل چهارم - جمع‌بندی و نتیجه‌گیری نهایی ■ ۱۷۳

تغییر و تحول در انسان در گرو تغییر و تحول در نظام معنایی و دانایی انسان است. به این معنا که برای تحقق این تغییر و تحول باید باور داشت به فرهنگ کار و تلاش، فرهنگ تحرک، فرهنگ جسارت علمی، فرهنگ ارزش عقلی، فرهنگ خلاقیت، فرهنگ خطرپذیری و سرانجام فرهنگ انتقاد از پیش نیازهای توسعه فرهنگی و به طور کلی هرگونه ترقی و پیشرفت‌اند. می‌توان گفت که جهان‌بینی، ارزش‌ها، اعتقادات، باورهای مذهبی و فرهنگی افراد، نقش تعیین‌کننده‌ای بر الگوهای رفتاری آنها در ابعاد مختلف اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اخلاقی دارد.

البته ایجاد چنین تغییر و تحولی در آموزه‌ها و ادبیات دینی، کاری است سخت اما شدنی. اساساً آموزه‌های دینی قابلیت تفسیرهای متفاوت و گاه متضاد را دارند. در طول تاریخ جوامع اسلامی از این بخش از آموزه‌هایی دینی استفاده‌های بجا و نابجا کرده‌اند و در نتیجه گفتمان‌های مختلف و گاه متضاد در جوامع اسلامی تجلی یافته است. تجربه تاریخی دنیای اسلام نیز مؤید این نظر است که در فرازهای مختلف تاریخ جوامع اسلامی، آموزه‌های مختلف اسلام، برجسته و به دال‌های مرکزی گفتمان دینی تبدیل شده است. در دوران بنی‌امیه، آموزه‌های که جبرگرایی را توجیه می‌کند، برای چندین قرن تولید و بازتولید می‌شود. در دوران بنی‌عباس تا زمان متوکل عباسی، آموزه‌هایی که عقل‌گرایی و اختیار را توجیه می‌کند، تفسیر و بازتولید می‌شود. از زمان متوکل به بعد دوباره آموزه‌هایی جبرگرایی وارد میدان می‌شود. همین‌طور، در هر یک از فرازهای تاریخی دوره‌های ترکان عثمانی، صفویه، و.. آموزه‌هایی از اسلام، برجسته و مورد تأکید قرار گرفته و آموزه‌های دیگر به حاشیه رانده شده است. البته این آموزه‌ها تنها در سطح نظری باقی نمانده بلکه پیامدها و آثار جدی اجتماعی و فردی خود را نیز بر جوامع اسلامی گذاشته است.

بنابراین در جوامع مختلف و در شرایط مختلف، متناسب با اقتضائات آن جوامع و شرایط، تصورات مذهبی خاصی شکل گرفته و گسترش یافته است. برخی از این تصورات به طور طبیعی و ناخودآگاه و برخی هم به طور عمدی از سوی حاکمان صورت یافته‌اند. بنابراین

اگر نگرش‌ها و باورهای عمومی در سطح جامعه متناسب با شرایط و اقتضائات زمان تغییر نماید، مطمئناً توسعه فرهنگی و در بستر آن، ترقی و پیشرفت همه‌جانبه، به وجود خواهد آمد. اما اگر روایت‌های واپس‌گرایانه از اسلام ارائه شود، نتایج معکوس خواهد داشت و آنگاه فرقی بین اسلام و مسیحیت قرون وسطی وجود نخواهد داشت. بی‌تردید انحطاط و عقب‌ماندگی ذلت را نیز به دنبال خواهد داشت چنان‌که توسعه‌یافتگی شوکت، قدرت و عظمت را به دنبال دارد. یکی از مفاهیم مهم و ارزشی در دین اسلام «عزت اسلامی» است که خداوند در قرآن آن را از ویژگی‌های خداوند، رسول و مؤمنان دانسته است (منافقون/۸). به دست آوردن عزت و عزتمندانه زندگی کردن یکی از ویژگی‌های پیشوایان معصوم نیز بوده است. پیامبر اعظم (ص) می‌فرماید: «من اقر بالظلم طائعا فليس منا اهل البيت» (بحار، ج ۷۸، ص ۱۶۴): اگر کسی با میل و رغبت ذلت را بپذیرد، از ما اهل بیت نیست امام حسین (ع) می‌فرماید: «موت فی عز خیر من حیاة فی ذل» (بحار، ج ۴۴: ۱۹۲): مرگ با عزت بهتر از زندگی همراه با ذلت و خواری است. مسلماً دستیابی به استقلال، خودکفایی، دستیابی به امکانات زندگی روزمره، تأمین نیازهای افراد جامعه و... از مصادیق عزت و زندگی آبرومندانه و با عزت است. در دنیای معاصر که بسیاری امور بر محور علم و عقل می‌چرخد و معیار قدرتمندی جوامع نیز در همین مسئله است، تنها راه به دست آوردن عزت و اقتدار بالا بردن سطح فکری، توانمندی‌های علمی و ترویج روح عقل‌گرایی و علم‌گرایی است. شهید مطهری در این زمینه می‌گوید «تنها راه نجات از فقر و عقب‌ماندگی و دستیابی به عدالت و آزادی برای یک جامعه معتقد و باایمان، بالا بردن سطح فکری و علمی جامعه است. به طوری که همگان یادگیری علوم مورد نیاز جامعه را به عنوان یک فریضه دینی و جهاد مقدس تلقی نمایند و مهم این است که عموم مردم متوجه این تکلیف شرعی گردیده و آن را در ردیف سایر فرایض بشمارند» (مطهری، ۱۳۵۸: ۱۵۲).

بنابراین همان‌طور که گفته شد توسعه فرهنگی یک تحول فرهنگی است و این تحول فرهنگی در جامعه اسلامی به شدت به تحول در ارزش‌ها، نگرش‌ها و باورهای مؤمنان

#### فصل چهارم - جمع‌بندی و نتیجه‌گیری نهایی ■ ۱۷۵

بستگی دارد. اگر در حوزه فرهنگ مسلمانان چنین اتفاق می‌مونی بیفتد و از راهنمایی‌های دین مقدس اسلام به خوبی و عالمانه و عاقلانه استفاده شود، بی‌تردید توسعه فرهنگی شکوفا خواهد شد و به دنبال خود توسعه در ابعاد دیگر را نیز به ارمغان خواهد آورد. و تمام این مسائل عزت و شکوهمندی امت اسلامی را به مسلمانان هدیه خواهد داد.

البته باید یادآور شد که بسیاری از روشنفکران از سر شیفتگی و حسرت به دنیای مدرن غرب و نیز از سر توبه و ندامت به گذشته تاریخی و تمدنی خویش می‌نگرند در صورتی که این رویکرد نیز با اعتدال‌گرایی نمی‌سازد. کپی‌برداری از نسخه توسعه غربی به عنوان درمان گرفتاری‌ها و مشکلات، نه تنها راه‌حل نیست بلکه با درگیر کردن یا آشفته نمودن اذهان، انرژی، پتانسیل و استعدادها و فرصت‌ها را از بین خواهد برد. از سوی دیگر توسعه غربی از آنجا که بر بنیادهایی چون انسان محوری، فراموشی دین و آخرت، لذت‌گرایی، مصرف‌گرایی و شهوت‌گرایی استوار است، در کنار دستاورد فنی، پیامدهای شکننده‌ای را در ابعاد زیست‌محیطی، فرهنگی، اخلاقی و خانوادگی به دنبال داشته است. به گونه‌ای که امروزه فروپاشی نظام خانواده، خلأ اخلاقی و در نتیجه بی‌معنا شدن زندگی و... بحران‌هایی هستند که جوامع غربی با آن دست و پنجه نرم می‌کنند اما از آنجا که این خانه به لحاظ معنوی، از بنیاد ویران است، هرگونه اصلاح‌گری، سطحی و غیرپایدار است. برخلاف نظر این عده از روشنفکران، نوسازی یا توسعه با الگوی غربی، تنها راه پیشرفت و ترقی حتی در بعد فناورانه نیست بلکه هر کشوری با ایجاد تغییر و تحول در نظام معنایی و ساختارهای بیرونی‌شان، می‌تواند زمینه‌های نوآوری و به وجود آمدن توسعه متناسب با شرایط اجتماعی و فرهنگی خود را فراهم نمایند. به بیان دیگر از آنجا که امروزه آهنگ تغییر در ابعاد مختلف، سرعت و شتاب فوق‌العاده به خود گرفته است، فرهنگی که نتواند خود را با تغییر زمانه‌اش تطابق دهد تا از کاروان زمان عقب نماند، نتوانسته است بستر توسعه فرهنگی را فراهم نماید.

در پایان می‌توان به این جمع‌بندی رسید که مهم‌ترین آموزه‌هایی که در پرتو آنها توسعه فرهنگی تحقق می‌یابد و مورد تأیید دین مقدس اسلام نیز هست عبارت‌اند از:



۱. نگرش علمی و عقلی به مسائل و پدیده‌های این جهانی
۲. پرهیز از جزم‌اندیشی
۳. آمادگی برای تغییر، تحول و نوآوری
۴. توجه جدی به دنیا و مسائل مادی
۵. تعهد نسبت به کار و تلاش
۶. تعامل فعال و سالم با فرهنگ‌های دیگر
۷. باور به کرامت انسانی و آزادی بیان

## منابع و مأخذ

### الف) کتاب

- قرآن کریم
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۳۰۰ق)، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.
- اخترشهر، علی (۱۳۸۶)، *اسلام و توسعه*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- آرون، ریمون (۱۳۸۲)، *مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ازکیا، مصطفی (۱۳۸۱)، *جامعه‌شناسی توسعه*، تهران: نشر کلمه.
- اسکیدمور، ویلیام (۱۳۷۲)، *تفکر نظری در جامعه‌شناسی*، ترجمه علی محمد حاضری و دیگران، تهران: نشر سفیر.
- آشوری، داریوش (۱۳۵۷)، *تعریفها و مفهوم فرهنگ*، تهران: انتشارات مرکز اسناد فرهنگی آسیا.
- اکبریان، حسنعلی (۱۳۷۷)، *درآمدی بر قلمروی دین*، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

## ۱۷۸ ■ نقش اسلام در توسعه فرهنگی

- الامین، السید محسن، *اعیان الشیعه*، بیروت: نشر دارالتعارف للمطبوعات، بی تا.
- الرشهری، محمد (۱۴۱۶)، *میزان الحکمه*، دارالحديث.
- الطباطبائی، السید محمد (۱۳۹۳ هـ ۱۹۷۳ م)، *المیزان فی التفسیر القرآن*، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- العاملی، الحر (۱۴۱۴)، *وسایل الشیعه*، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، لاهیات التراث.
- الکلینی، الشیخ (۱۳۶۳)، *الکافی*، طهران: دارالکتب الاسلامیه.
- آمال، فرنگیس (۱۳۸۰)، «توسعه فرهنگی یا فرهنگ توسعه» در: *جامعه و فرهنگ (مجموعه مقالات)*، ج ۲، تهران: انتشارات آرون.
- المجلسی، العلامه (۱۴۰۳)، *بحار الانوار*، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- الیت، تی.اس (۱۳۶۹)، *درباره فرهنگ*، ترجمه حمید شاهرخ، تهران: نشر مرکز.
- امیری، سیدرضا صالحی (۱۳۸۶)، *مفاهیم و نظریه های فرهنگ*، تهران: انتشارات ققنوس.
- امینی، ابراهیم (۱۳۷۴)، *آشنایی با مسائل کلی اسلام*، قم: انتشارات انصاریان.
- ایازی، سید محمدعلی (۱۳۷۸)، *قرآن و فرهنگ زمانه*، تهران: انتشارات کتاب مبین.
- اینگلهارت، رونالد (۱۳۸۲)، *تحول فرهنگی در جامعه پیشرفته صنعتی*، ترجمه مریم وتر، تهران: کویر.
- باتومور، تی.بی (۱۳۷۰)، *جامعه شناسی*، تهران: امیرکبیر.
- باربور، ایان (۱۳۶۲)، *علم و دین*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- باهنر، ناصر (۱۳۸۷)، *رسانه ها و دین*، تهران: نشر مرکز تحقیقات صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران.
- بنیانیان، حسن (۱۳۸۶)، *فرهنگ توسعه در ایران*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- بوریل، گیسون و مورگان، گارت (۱۳۸۳)، *نظریه های کلان جامعه شناسی و تجزیه و تحلیل سازمان*، ترجمه محمدتقی نوروزی، تهران: انتشارات سمت.
- بیات، عبدالرسول (۱۳۸۱)، *فرهنگ واژه ها*، تهران: مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی.
- پارسانیا، حمید (۱۳۸۵)، *سنت، ایاتولوژی و علم*، قم: بوستان کتاب.
- پدرام، مسعود (۱۳۸۲)، *روشنفکران دینی و مدرنیته*، تهران: گام نو.

## منابع و مأخذ ■ ۱۷۹

- پهلوان، چنگیز و... (۱۳۸۱)، توسعه فرهنگی (مجموعه مقالات)، ترجمه احمد صبوری و...، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- پهلوان، چنگیز (۱۳۸۲)، فرهنگ‌شناسی، تهران: نشر قطره.
- پیروزمند، علیرضا (۱۳۶۹)، «نقش دین در مهندسی فرهنگی کشوری»، در: مجموعه مقالات اولین همایش مهندسی فرهنگی، تهران: شورای عالی انقلاب فرهنگی.
- تامپسون، جان ب (۱۳۷۸)، *ایدئولوژی و فرهنگ مدرن*، ترجمه مسعود اوحدی، تهران: مؤسسه فرهنگی آینده پویان.
- ترنر، جان‌تان‌اچ (۱۳۷۸)، *مفاهیم و کاربردهای جامعه‌شناختی*، ترجمه محمد فولادی و محمدعزیز بختیاری، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- توحیدفام، محمد (۱۳۸۱)، *موانع توسعه فرهنگی در ایران*، تهران: انتشارات باز.
- تودارو، مایکل (۱۳۷۸)، *توسعه اقتصادی در جهان سوم*، ترجمه غلامعلی فرجادی، تهران: نشر بازتاب.
- تودارو، مایکل (۱۳۶۹)، *توسعه اقتصادی در جهان سوم*، ج ۲، ترجمه غلامعلی فرجادی، تهران: نشر نی.
- توسلی، غلام‌عباس (۱۳۶۹)، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، تهران: انتشارات سمت.
- تیرل وال، اِب (۱۳۷۸)، *رشد و توسعه*، ترجمه منوچهر فرهنگ و فرشید مجاورحسینی، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- تیلش، پِل (۱۳۷۵)، *شجاعت بودن*، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: نشر علمی و فرهنگی.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۷۳)، *فرهنگ پیرو، فرهنگ پیشرو*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم: نشر اسرا.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲)، *شریعت در آینه معرفت*، قم: نشر فرهنگی رجا.
- چپرا، م.ع (۱۳۸۳)، *اسلام و توسعه اقتصادی*، ترجمه محمدتقی نظریور و سیداسحاق علوی، قم: انتشارات دانشگاه مفید.
- حیدری، محمد جواد (۱۳۷۴)، «*رابطه عقل و دین با زمان و مکان*»، مجموعه مقالات کنگره بررسی مبانی فقهی امام خمینی.

۱۸۰ ■ نقش اسلام در توسعه فرهنگی

- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۴)، *جریانهای فکری ایران معاصر*، قم: انتشارات وثوق.
- دهخدا، محمد علی (۱۳۴۱)، *لغت نامه دهخدا*، تهران: چاپ افست.
- دوپویی، گزاویه (۱۳۷۴)، *فرهنگ و توسعه*، ترجمه فاطمه فراهانی و عبدالحمید زرین قلم، تهران: انتشارات ملی یونسکو در ایران.
- دورکیم، امیل (۱۳۶۹)، *درباره تقسیم کار اجتماعی*، ترجمه باقر پرهام، بابل: نشر کتابسرای بابل.
- دورنر، پیتر (۱۳۵۶)، *اصلاحات ارضی و توسعه اقتصادی*، ترجمه احمد کریمی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- دیرباز، عسگر و دادگر، حسن (۱۳۸۶)، *نگاهی به اسلام و توسعه پایدار*، تهران: انتشارات کانون اندیشه جوان.
- رحمانی، محمد (۱۳۷۴)، «*احکام حکومتی و زمان و مکان*» در: *مجموعه مقالات کنگره بررسی مبانی فقهی امام خمینی*، ج ۷.
- رضایی، محمدعلی (۱۳۷۴)، «*دیدگاه‌هایی درباره تأثیر عنصر زمان و مکان بر اجتهاد*» در: *مجموعه مقالات کنگره بررسی مبانی فقهی امام خمینی*، ج ۲.
- رفیع پور، فرامرز (۱۳۸۰)، *آناتومی جامعه*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- رواء، الیویه (۱۳۷۸)، *تجربه اسلام سیاسی*، ترجمه محسن مدیرشانه‌چی و امین مطیعی، تهران: انتشارات بین‌المللی هدی.
- روح‌الامینی، محمود (۱۳۵۸)، *در گستره فرهنگ*، چاپ سوم، تهران: نشر اطلاعات.
- روح‌الامینی، محمود (۱۳۷۹)، *زمینه فرهنگ‌شناسی*، تهران: انتشارات عطار.
- روشه، گی (۱۳۶۸)، *تغییرات اجتماعی*، ترجمه منصور وثوقی، تهران: نشر نی.
- روشه، گی (۱۳۶۷)، *کنش اجتماعی (مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی عمومی)*، ترجمه هما زنجانی‌زاده، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.
- ریتزر، جورج (۱۳۸۳)، *نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
- زیرار، آگوستین (۱۳۷۲)، *توسعه فرهنگی: تجارب و خطی‌مشی‌ها*، ترجمه عبدالحمید زرین

- قلم و... تهران: نشر مرکز پژوهش‌های بنیادی.
- ستاری فر، محمد (۱۳۷۴)، *سرمایه و توسعه*، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی.
- ستوده، هدایت‌الله (۱۳۸۴)، *جامعه‌شناسی*، تهران: انتشارات آوای نور.
- سجادی (۱۳۸۳)، *درآمدی بر اسلام و جهانی شدن*، قم: بوستان کتاب.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۲)، *فربه‌تراز ایدئولوژی*، تهران: نشر صراط.
- سلیمی، حسین (۱۳۷۹)، *فرهنگ‌گرایی، جهانی شدن و حقوق بشر*، تهران: انتشارات وزارت خارجه.
- سو، آلوین.ی (۱۳۸۸)، *تغییر اجتماعی و توسعه*، ترجمه محمود حبیبی مظاهری و مقدمه امیرمحمد حاجی‌یوسفی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- شرفی، عبدالمجید (۱۳۸۳)، *اسلام و مدرنیته*، ترجمه مهدی مهریز، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- شیلر، هربرت (۱۳۷۷)، *وسایل ارتباط جمعی و امپراطوری آمریکا*، ترجمه احمد میرعابدینی، تهران: انتشارات سروش.
- طباطبایی، محمدحسین، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم: انتشارات دفتر انتشار اسلامی، بی تا.
- طبرسی، شیخ ابن علی الفضل ابن حسن (۱۴۰۶)، *مجمع‌البیان*، بیروت: دارالمعرفه.
- عضدانلو، حمید (۱۳۸۴)، *آشنایی با مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی*، تهران: نشر نی.
- علی بن محمدالبی‌الواسطی، *عیون‌الحکم و المواعظ*، التحقيق: الشيخ حسين الحسيني البيرجندی، چاپ اول، دارالحديث، بی تا.
- عنایت، حمید (۱۳۵۲)، *دین و جامعه*، تهران: نشر کتاب موج.
- فکوهی، ناصر (۱۳۸۲)، *تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی*، تهران: نی.
- فکوهی، ناصر (۱۳۸۳)، *در: مسائل اجتماعی ایران* (مجموعه مقالات انجمن جامعه‌شناسی ایران)، تهران: نشر آگه.
- فی، برایان (۱۳۸۴)، *فلسفه امروزی علوم اجتماعی*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: انتشارات طرح نو.

## ۱۸۲ ■ نقش اسلام در توسعه فرهنگی

- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۰)، *تاریخ فلسفه*، ج ۸، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۶۰)، *فلسفه و فرهنگ*، ترجمه بزرگ نادرزاده، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۲)، *اصول کافی*، قم: انتشارات اسوه.
- کوزر، ای، لیوئیس، روزنبرگ، برنارد (۱۳۷۸)، *نظریه‌های بنیادی جامعه‌شناسی*، تهران: نشر نی.
- کوزر، لیوئیس (۱۳۷۹)، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
- گرجی، ابوالقاسم (۱۳۵۷)، *تاریخ فقه و فقها*، تهران: سمت.
- گولدز، آلون (۱۳۸۳)، *بحران جامعه‌شناسی در غرب*، ترجمه فریده ممتاز، تهران: انتشارات شرکت سهامی انتشار.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۶)، *جامعه‌شناسی*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: نشر نی.
- لوتر، کینگ (۱۳۵۳)، *ندای حق*، ترجمه منوچهر کیا، تهران: نشر دریا.
- لیتل، دانیل (۱۳۸۱)، *تبیین در علوم اجتماعی*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: نشر صراط.
- محمدامین، السید، *اعیان‌الشیعه*، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، بی تا.
- محمدتمیمی آمدی، عبدالواحد (۱۳۶۶)، *غررالحکم و دررالکلم*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- محمدی، تیموری (۱۳۷۶)، *بعد فرهنگی توسعه*، تهران: نشر سازمان برنامه و بودجه.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۸)، *اسلام و مقتضیات زمان*، ج ۱ و ۲، تهران: انتشارات صدرا.
- مرفاتی، سیدطه (۱۳۸۲)، *قرآن و توسعه فرهنگی* (مجموعه مقالات)، تهران: نشر فرهنگ مشرق زمین.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲)، *پیرامون جمهوری اسلامی*، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۵)، *تکامل اجتماعی انسان*، قم: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۵۸)، *ده گفتار*، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۸)، *سیری در سیره ائمه اطهار (علیهم‌السلام)*، تهران: صدرا.

## منابع و مأخذ ■ ۱۸۳

- مطهری، مرتضی (۱۳۸۰)، مجموعه آثار، ج ۱۶ (سیری در نهج البلاغه)، قم: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲)، مجموعه آثار، ج ۲، قم: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۰)، مجموعه آثار، ج ۱۶، تهران: صدرا.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱)، «تجددگرایی، سنت‌گرایی و پسا‌تجدد» در: مدرنیته، دیانت و روشنفکری، به اهتمام سید مجید ظهیری، مشهد: آستان قدس.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۴)، در: سنت و سکولاریسم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- موسایی، میثم (۱۳۷۴)، دین، فرهنگ و توسعه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مولانا، حمید (۱۳۷۱)، گذر از نوگرایی، ترجمه یونس شکرخواه، تهران: نشر مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه.
- میراحمدی، منصور (۱۳۸۴)، اسلام و دموکراسی مشورتی، تهران: نشر نی.
- میلنر، آندرو و جیف براویت (۱۳۵۸)، درآمدی بر نظریه فرهنگ معاصر، ترجمه جمال محمدی، چاپ اول، تهران: ققنوس.
- نجف‌آبادی، دری (۱۳۷۴)، توسعه، فرهنگ و سازندگی، تهران: نشر مؤسسه فرهنگی ضریح.
- نصری، عبدالله (۱۳۷۹)، انتظار بشر از دین، تهران: نشر مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- نصیری، حسین (۱۳۷۹)، توسعه پایدار چشم‌انداز جهان سوم، تهران: نشر فرهنگ و اندیشه.
- نصیری، مهدی (۱۳۸۱)، اسلام و تجدد، تهران: انتشارات کتاب صبح.
- نظرپور، محمدنقی (۱۳۷۸)، ارزش‌ها، توسعه، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- نهج البلاغه، شرح الشیخ محمد عبده، چاپ اول، قم: دارالذخائر.
- نولان، پاتریک و دیگران (۱۳۸۰)، جامعه‌های انسانی، ترجمه ناصر موفقیان، تهران: نشر نی.
- نیک‌سرشت، فرامرز (۱۳۷۳)، مقایسه‌ی تئوری‌های وابستگی، تهران: انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی.
- نیم‌کوف و آگ‌برن (۱۳۸۰)، زمینه‌های جامعه‌شناسی، ترجمه ا.ح. آریانی‌پور، تهران: انتشارات نگاه.
- هات، جان‌اف (۱۳۸۲)، علم و دین از تعارض تا گفتگو، ترجمه بتول نجفی، قم: انتشارات طه.
- همیلتون، پیتر، تالکوت پارسونز (۱۳۷۹)، ترجمه علی بزرگر، مشهد: نشر مرن‌دیز.



#### ۱۸۴ ■ نقش اسلام در توسعه فرهنگی

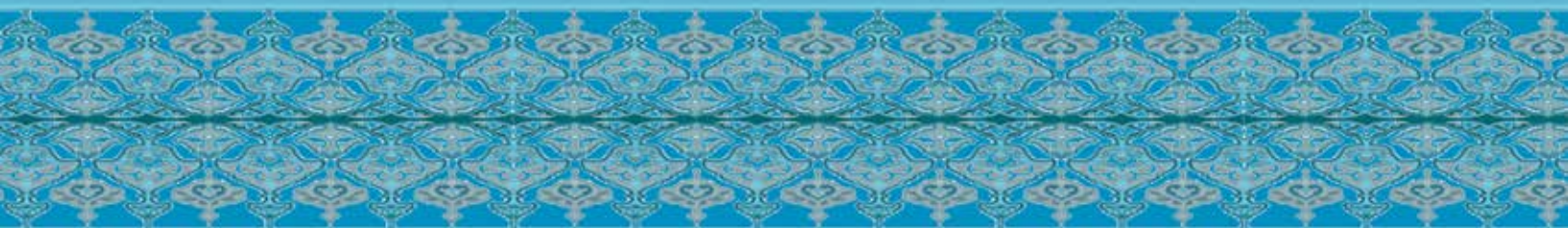
- واعظی، احمد (۱۳۷۴)، «نقش عرف در استنباط فقهی» در: مجموعه مقالات کنگره بررسی و مبانی فقهی امام خمینی، ج ۹.
- وای لو، فرانگ رابرت، انسان‌شناسی فرهنگی، ترجمه علیرضا قبادی، چاپ اول، همدان: انتشارات دانشگاه بوعلی سینا، بی تا.
- وبر، ماکس (۱۳۷۱)، اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری، ترجمه عبدالمعبود انصاری، تهران: انتشارات سمت.
- یوسفیان، حسن، شریفی، احمدحسین (۱۳۸۳)، عقل و وحی، تهران: نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- یونسکو (۱۳۷۹)، راهبردهای عملی توسعه فرهنگی، ترجمه محمد فاضلی، تهران: انتشارات تبیان.

#### ب) مجلات

- عبدالکریم، سروش، «از خودبینگانگی و ناسیونالیسم»، کیهان فرهنگی سال دوم، شماره ۷، ۱۳۶۴.
- آموزگار، ایزد، «رابطه علم و دین»، مجله کلام اسلامی، شماره ۱۸، سال ۱۳۷۵.
- بهرامی، محمد، «علم و دین از منظر علامه طباطبایی»، مجله پژوهش‌های قرآنی، شماره ۹ و ۱۰، سال ۱۳۷۶.
- توسلی، غلام‌عباس، «جامعیت مفهوم توسعه و رابطه آن با فرهنگ»، مجله فرهنگ توسعه، شماره ۱۵، سال سوم ۱۳۷۳.
- جعفری، محمدتقی، «جایگاه تعقل و تعبد در معارف اسلامی»، مجله حوزه، شماره ۴۹، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۱.
- جناتی، محمدابراهیم، «نقش زمان و مکان در اجتهاد»، مجله کیهان اندیشه، شماره ۵۰، مهر و آبان ۱۳۷۲.
- حسینی قائم مقامی، سیدعباس، «نقش دو عنصر زمانی و مکانی در استنباط»، مجله کیهان اندیشه، مهر و آبان ۱۳۶۹.

## منابع و مأخذ ■ ۱۸۵

- خراسانی، رضا، «جایگاه و نقش قدرت فرهنگی در سیاست خارجی و تأثیر آن بر روند تحولات جهانی»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۴۱، سال یازدهم، ۱۳۸۷.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین، «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن»، بینات، شماره ۱، سال ۱۳۷۴.
- رزمجو، حسین، «خرافات و راه مبارزه با آن در اسلام»، مشکات، شماره ۳۱، ۱۳۷۰.
- ستاری، جلال، «تکثر فرهنگی پروازی در سپهر اندیشه»، بازتاب اندیشه، شماره ۳۱، ۱۳۸۱.
- عبدالمحمدی، عباس، «بستر فکری توسعه در اسلام و مسیحیت»، مجله فرهنگ و توسعه، سال هشتم، شماره ۴۱، ۴۰، ۳۹، مهرماه ۱۳۷۸.
- عظیمی، حسین، «گفتگوی توسعه و فرهنگ»، نامه فرهنگ، سال دوم، شماره ۱ و ۲، ۱۳۷۰.
- فرزانه‌پور، حسین، «جتهاد و توسعه اندیشه سیاسی»، ماهنامه کیهان فرهنگی، شماره ۱۷۲.
- قاضیان، حسین، «دریاره تعریف توسعه»، مجله اطلاعات سیاسی، سال هفتم، شماره‌های ۶۳ و ۶۴، آذر و دی ۱۳۷۱.
- لطیفی، غلامرضا، «نقش و اهمیت توسعه فرهنگی در فرآیند توسعه شهری پایدار»، مجله اطلاعات سیاسی - اقتصادی، سال هجدهم، شماره‌های ۷ و ۸، فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۳.
- «مکتب و مصلحت»، مجله حوزه، شماره ۲۸، مهر و آبان ۱۳۶۷.
- ناشلر، فرانز، «پند گرفتن از تجربه‌ها یا تبلیغ ایدئولوژی‌ها»، ترجمه محمود شهابی، مجله اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۶، سال سوم، ۱۳۶۸.



پوشگاه دیجیتال سبزه ارتباطات  
وزارت فرهنگ ارشاد اسلامی

تهران ■ خیابان ولیعصر (عج) ■ خیابان دمشق ■ پلاک ۹ ■ پژوهشگاه فرهنگ هنر و ارتباطات  
صندوق: ۶۴۷۴-۱۴۱۵۵ ■ تلفن: ۴-۸۸۹۰۲۲۱۳