





سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی
مرکز مطالعات فرهنگی بین المللی

اقتدار معنوی، تحولات جهانی و رویکردهای نوین فرهنگی



مرکز مطالعات فرهنگی بین‌المللی

اقتدار معنوی، تحولات جهانی و رویکردهای نوین فرهنگی

جمعی از صاحب‌نظران

ناشر: انتشارات بین‌المللی الهدی

نوبت چاپ: اول، ۱۳۹۶ هـ. ش

شمارگان: ۱۰۰۰

قیمت: ۳۰۰۰ تومان

نشانی: تهران، بزرگراه رسالت، مقابل مصلی، مجتمع امام خمینی (ره)،

ساختمان ۱۴

صندوق پستی: ۳۵۱۶ - ۱۵۸۱۵

تلفن: ۸۸۱۵۳۳۳۸ - ۸۸۱۵۳۳۹۵ - ۰۲۱

نمابر: ۸۸۸۴۹۲۷۹ - ۰۲۱

رایانامه: Cultural@icro.ir

کلیه حقوق این اثر متعلق به مرکز مطالعات فرهنگی بین‌المللی است.
مطالب این کتاب، نظرات پدیدآورندگان آثار است و لزوماً نظر مرکز مطالعات فرهنگی بین‌المللی به شمار نمی‌آید.

www.motaleaat.ir

پیشگفتار

جهان در قرن بیست و یکم شاهد روند رو به گسترش و تزايد تعصب و نفرت های غیر منطقی است. نگرش های مذهبی که به واقع، بخش جدایی ناپذیر سنت های فرهنگی جوامع بشمار آمده و آموزه های آن نیز بر پایه عدالت، صلح و مدارا پی ریزی شده است، تبدیل به عاملی برای نفرت انگیزی و منازعه جوامع انسانی شده است.

امروزه به دلیل تحولات سریع و همه جانبه در جهان و ورود متغیرهای متعدد در صحنه های بین المللی که بر نوع مناسبات و روابط انسان ها تاثیرگذارند، بیش از هر زمان دیگر بر ضرورت بهره گیری از ظرفیت مثبت و بالای عنصر فرهنگ به مثابه تکیه گاه و عاملی محکم برای امنیت پایدار در جهان تاکید شده و به عنوان یکی از ابزارهای مهم دیپلماسی می تواند سهم قابل توجهی در کاهش منازعات بین المللی بر عهده گیرد. تحقق این مهم می بایست از طریق مشارکت جمعی در گسترش همکاری ها و گفت و گوهای فرهنگی در چارچوب ارزش ها و آرمان های مشترک و اصیل اخلاقی و فرهنگی، و با تلاش در مسیر اعتمادسازی و افزایش تاثیرگذاری فرهنگ در حل و فصل چالش ها و بحران های بین المللی انجام پذیرد .

از این رو، ایجاد فضای مناسب برای گفتگو و ارایه راهکارهای استفاده از فرهنگ، به مثابه دستورالعملی اخلاقی برای مشارکت، درک و احترام متقابل و تلاش برای توسعه عدالت در جامعه جهانی، حرکتی سازنده و ضروری است. گفت و گوهای فرهنگی می تواند از طریق کارآمدسازی نظام آموزشی، رسانه ها، تسهیل و ترویج نهضت

ترجمه، برگزاری همایش‌ها و جشنواره‌ها و سایر مبادلات و همکاری‌های مشترک در زمینه میراث فرهنگی و تاریخی سامان یابد. این مهم، سازوکار مناسبی برای ترغیب و بهبود روابط و تبادل نظر مستمر میان نخبگان و گروه‌های مرجع برای همفکری و رسیدن به فهم مشترک برای یافتن راه‌های مناسب برای خروج از بحران‌های حاکم و کاهش آسیب و مخاطرات رشد افراط‌گرایی و منازعات مذهبی و سیاسی بشمار می‌آید.

سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی بر اساس رسالت ذاتی و درک شرایط روز، بر این باور است که برپایی و سامان‌دهی گفت‌وگوهای فرهنگی بین‌المللی به‌عنوان ابزاری مهم در عرصه دیپلماسی می‌تواند سهمی قابل توجه در تعدیل منازعات بین‌المللی داشته باشد؛ لذا بر این اساس اقدام به تاسیس دبیرخانه دائمی گفت‌وگوهای فرهنگی با هدف ایجاد زمینه‌ها و بسترهای مناسب ارتباط و هم‌اندیشی میان نخبگان و گروه‌های مرجع فکری و فرهنگی ایران و سایر کشورها نموده است و با برگزاری سمینارها و نشست‌های تخصصی منطقه‌ای، تلاش می‌نماید نقشی سازنده و موثر ایفا نموده و با استمرار آن، گام‌های موثری با مشارکت صاحب‌نظران داخلی و خارجی بردارد.

مرکز مطالعات فرهنگی بین‌المللی

مقدمه

تحولات منطقه‌ای و جهانی از مهم‌ترین عوامل تأثیرگذار بر سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی در عرصه بین‌المللی است. از این رو، ضروری است تا سازمان‌ها و نهادهای فعال در عرصه‌های بین‌المللی؛ سیاست‌ها، برنامه‌ها و اقدامات خود را متناسب با تحولات و با توجه به فرصت‌ها و تحدیدهای ناشی از آن تهیه و تدوین کنند.

جمهوری اسلامی ایران با ویژگی‌های ژئوپلتیک، خاستگاه انقلاب و فرهنگی است که بیش از هر کشوری در جهان، آن را با حساسیت‌ها، چالش‌ها و تحولات منطقه‌ای و بین‌المللی مواجه ساخته است.

بنابر این، درک این تحولات و تأثیرات انکار ناپذیر و غیر قابل اجتناب آن در مناسبات فرهنگی با سایر جوامع و پیش‌بینی سازوکارهای متناسب با آن ضرورت دارد.

سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، به عنوان متولی و کارگزار دیپلماسی فرهنگی کشور و پاسداری اقتدار معنوی نظام، مسئولیت شناخت و مدیریت چالش‌های فرهنگی بین‌المللی فراروی نظام را بر عهده دارد. در نتیجه، رصد دقیق تغییرات و تحولات و چالش‌های جدید و ارائه تحلیل‌های صحیح در تدوین سیاست‌ها و برنامه‌ریزی‌های مناسب و به هنگام در اولویت و دستور کار این سازمان قرار دارد.

مجموعه پیش رو، شامل مقالات جمعی از فرهیختگان علمی و دانشگاهی کشور است که به منظور بررسی مؤلفه‌های اقتدار معنوی نظام جمهوری اسلامی ایران، تحلیل آخرین تحولات و

رُخدادهای فرهنگی و ارائه سیاست‌ها و تدوین رویکردهای جدید فرهنگی متناسب با شرایط متغیر بین‌المللی تهیه و تدوین شده است که امید است مورد استفاده علاقه‌مندان و پژوهشگران عرصه دیپلماسی فرهنگی قرار گیرد .

مرکز مطالعات فرهنگی بین‌المللی

فهرست

- تبیین رویکردهای سیاست خارجی ایران بر مبنای هویت شیعی و انقلابی در برابر رویکردهای شیعه‌ستیزانه و سلفی عربستان بر اساس نظریه امنیت هستی‌شناسی..... ۱۱
- پارادایم همگرایی در نظام بین‌الملل و تاثیرات فرهنگی آن بر شیعه‌هراسی..... ۳۹
- شیعه‌هراسی و اثر آن بر مناسبات فرهنگی جمهوری اسلامی ایران و کشورهای عربی حوزه خلیج فارس..... ۵۵
- حضور موثر در عرصه سیاست بین‌الملل و جهانی شدن با تکیه بر مفاهیم معنوی و دینی در آرای امام خمینی(ره)..... ۸۳
- نقش راهبردی تصوف در مقابله با افراط‌گرایی در اندونزی..... ۹۵
- نقش کاربران جغرافیای مجازی در ساخت هویت فرهنگی جهانی..... ۱۱۹
- ارزیابی علل بنیادین پرداختن نهادهای فرهنگی کشور به دیپلماسی عمومی در فضای مجازی بین‌الملل..... ۱۴۱
- مواجهه با پدیده سکولاریسم در عرصه روابط فرهنگی از منظر متون دینی..... ۱۶۱
- شیعه‌هراسی و ایران‌هراسی در جهان؛ علل و راهکارها..... ۱۹۷

تبیین رویکردهای سیاست خارجی ایران بر مبنای هویت شیعی و انقلابی در برابر رویکردهای شیعه‌ستیزانه و سلفی عربستان بر اساس نظریه امنیت هستی‌شناسی

عباس صالحی نجف‌آبادی^۱

چکیده

یکی از دغدغه‌ها و سوالات اساسی پژوهشگران درباره چگونگی تبیین رویکردهای خاص در سیاست خارجی جمهوری اسلامی در منطقه خاورمیانه و جهان اسلام است. با توجه به غالب بودن رویکردهای سنتی رئالیستی و ایده‌آلیستی در تئوری‌های روابط بین‌الملل با وجود تلاش‌های زیادی که از سوی تحلیلگران روابط بین‌الملل انجام گرفت، ولی این تئوری‌ها و رویکردها توان تحلیل و تبیین سیاست‌ها و اقدامات ایران شیعه انقلابی را نداشت و این نظریات با محدودیت‌های زیادی مواجه بودند. اما به نظر می‌رسد نظریه امنیت هستی‌شناسی توانایی این را دارد که بتواند سیاست خارجی انقلابی ایران انقلابی را به خوبی تبیین کرده و حتی دلایل مخالفت‌های شدید و اقدامات شیعه‌ستیزانه عربستان با ایران را نیز به خوبی توضیح دهد. در واقع هویت شیعی انقلاب ایران اقتضا می‌کند که امنیت خود را فراتر امنیت سخت‌افزاری و منافع ملی رئالیستی تعریف کند و حفاظت ایدئولوژیک از شیعیان

۱- استاد علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد همدان

مظلوم جهان اسلام را به عنوان حفظ امنیت ملی خود قلمداد کند. بنابراین این نظریه به ما می‌گوید که اگر سیاستمداران عربستانی این نکته را متوجه شوند که شیعه جزو هویتی و امنیتی ایران است و قصد مداخله قدرت‌طلبانه و توسعه‌طلبی سرزمینی ندارد، دیگر ایران را به عنوان یک تهدید امنیتی در نظر نمی‌گرفت و دو کشور با هویت مذهبی جداگانه می‌توانند در کنار هم به اتحاد جهان اسلام کمک کنند.

واژگان کلیدی: امنیت هستی‌شناسی، بنیادگرایی سلفی، هویت، سیاست خارجی ایران، گفتمان مقاومت، گفتمان سازش، اسلام انقلابی.

مقدمه

نظریه امنیت هستی‌شناسی در روابط بین‌الملل برگرفته از نظریه وجود انسانی آنتونی گیدنز است. اساس بحث این است که دولت‌ها و نه فقط افراد به همان میزان که دغدغه تامین امنیت فیزیکی دارند، نگران امنیت وجودی خود هم هستند. امنیت هستی‌شناسی چنان‌چه می‌تزن می‌گوید امنیت بدن نیست، بلکه امنیت خود است. اینکه چه کسی هستیم و هویت‌مان چیست؟ البته بدون بدن، هیچ خودی وجود ندارد اما این هم کاملاً درست است که بدون درک ثابتی از خود، کسب اطمینان از امنیت بدن ممکن نیست. می‌تزن نیاز قطعی هویت را در تناسب اقدامات و کنش‌ها با هویت می‌داند. عدم قطعیت در این مسأله، به مثابه تهدیدی علیه اقدام عقلانی و هویت تلقی می‌شود. غلبه بر این هراس ناشی از عدم قطعیت از طریق عادی‌سازی روال‌ها و عادت‌های جاری صورت می‌گیرد. امنیت هستی‌شناسی بر نیاز کشورها به منزله یک واحد منسجم و یکپارچه به تجربه هویتی مستمر و پایدار و نه دائماً در حال تحول اشاره دارد. این نیاز برای درک و تحقق معنا و مفهومی از کارگزار ضروری است. ابزاری تحلیلی

و نظری جدیدی است که تداوم و استمرار مناقشات و منازعات پایدار میان کشورهای امنیت طلب را صورت بندی می کند (استیل، ۱۳۹۲: ۱۰). نظریه امنیت هستی شناسی در روابط بین الملل و مطالعات سیاست خارجی، از نظریه وجود انسانی آنتونی گیدنز در سطح فردی استنتاج و استقرار شده است. گیدنز در تحلیل جامعه شناسانه مدرنیته پیشرفته و برتر، امنیت هستی شناسی را به صورت نیاز اساسی و اولیه افراد به احساس نوعی تداوم و نظم در حوادث از جمله آنهایی که مستقیماً در محیط ادراکی فرد قرار ندارند، تعریف می کند. از این رو امنیت از نظر هستی شناسی، داشتن پاسخ در سطح ناخودآگاه و خودآگاهی عملی برای پرسش ها و مسائل وجودی بنیادی است که همه زندگی بشری به گونه ای با آن سر و کار داشته و به آن می پردازد. (Giddens, ۱۹۹۱: ۴۷) امنیت هستی شناسی یک پیش نیاز و پیش شرط برای کارگزاری و هویت شخصی و خودشناسی است. گیدنز هویت فردی را به صورت خود آن گونه که یک فرد بر حسب زندگی نامه خود به طور واکنشی و بازتابی درک و فهم می کند، تعریف می کند. این درک از خود روایتی است که تداوم و استمرار وجود یک فرد به صورت خود وی را ایجاد و برقرار می کند که به طور تنگاتنگی به امنیت هستی شناسی مرتبط می شود. هویت فردی و خودشناسی به طور ساده از پیش داده شده نیست بلکه باید به طور روزمره و عادی از طریق فعالیت ها و اقدامات واکنشی فرد تولید و حفظ شود. (Giddens, ۱۹۹۱: ۵۲)

در نظریه امنیت هستی شناسی هویت و کنش متأملانه به تقویت همدیگر می پردازند. هر چند عدم قطعیت به عنوان یک نیروی تهدیدزا تلقی می شود. امنیت هستی شناسی، امنیت نفس و شخصیت است که احساس ذهنی و روانی را ایجاد می کند. «کیست» که کنش و انتخاب را شکل می دهد. اساس کارگزاری یک هویت ثابت و تعریف از آن است که کنش را ممکن می کند، کنش هم به نوبه خود هویت را حفظ و تثبیت می کنند. بازیگران و کنشگران از عدم

اطمینان و قطعیت به عنوان تهدید هویتی مضطرب می‌شوند، زیرا عدم قطعیت، هویت و تعریف از خود، واکنش برخاسته از آن را خنثی می‌کنند، تعیین اهداف را با مشکل مواجهه کرده و در نهایت مفهوم کارگزاری و عاملیت را مخدوش می‌کنند. (شیهان، ۱۳۸۸: ۲۶۱-۲۵۶)

هویت جمعی و اینکه «ما کی هستیم» را نمی‌توان بر مبنای نظرسنجی‌ها، اساطیر و افسانه‌های باستانی، موسیقی و معیارهای تاریخی ارزیابی کرد (هر چند در کنش بی‌تاثیر نیستند). هویت بر مبنای کنشگری و کارگزاری است که ارزیابی می‌شوند. ما بر اساس آنچه که تصمیم می‌گیریم و برمی‌گزینیم، هستیم. آن حاصل کنشگری، گزینش و کارگزاری انسان‌هاست و نه ویژگی جامعه و رای اقدام افراد. این برخلاف ادعای ویور است که می‌گوید جامعه بنا بر تعریف هویتی دارد، مردم آن را انتخاب نمی‌کنند، آن را به رسمیت می‌شناسند و به آن تعلق دارند. نکته مهم این است که هویت خصلتی شی شده ندارد، ما از میان هویت‌های مختلف دست به گزینش می‌زنیم. (مک سوینی، ۱۳۹۰: ۱۳۹)

بنابراین، امنیت هستی‌شناسی از طریق اعتقاد به صحت و درستی روایت یا گفتمان منقول و ابتدای آن بر اصول بنیادین مطمئن و قابل اعتماد به دست می‌آید. امنیت هستی‌شناسی و تشویش و نگرانی وجودی دو جزء و عنصر ضروری و اساسی نظریه وجود انسانی‌گیدنز هستند. به نظر گیدنز، امنیت هستی‌شناسی عبارت است از احساس ایمنی اساسی فرد در جهان که شامل اعتماد و اطمینان پایه‌ای و اولیه سایر مردم نیز می‌شود. جلب چنین اعتماد و اطمینانی برای اینکه شخص احساس آرامش روانی خود را حفظ و از تشویش و نگرانی جلوگیری کند، ضروری و حیاتی است. به عبارت دیگر، امنیت هستی‌شناسی، امنیت هستی و وجود است. نوعی اطمینان از اینکه جهان آن گونه است که باید باشد. اعتماد سایر افراد نیز به مثابه ایجاد مصونیت احساسی و هیجانی در برابر تشویش‌ها و نگرانی‌های وجودی

است. در واقع امنیت هستی‌شناسی حفاظت و حراست از تهدیدات آتی است که به فرد امکان و اجازه می‌دهد تا امید و شهادت خود در برابر هر نوع شرایط مخرب و تضعیف‌کننده‌ای که شاید در آینده با آن مواجه شود را حفظ کند. (Giddens, ۱۹۹۱: ۳۸-۳۹)

در این زمینه گیدنز بر رهیافت اریکسون اتکا می‌کند که رابطه و ارتباط نزدیکی بین هویت و امنیت قائل است. هویت در آثار و آرای اریکسون سازوکار مهارکننده تشویش و نگرانی است که یک نوع احساس اطمینان و اعتماد، پیش‌بینی‌پذیری و کنترل در واکنش به تغییر و تحول تشویش‌کننده از طریق تصدیق دوباره هویت قبلی با تکوین و ایجاد یک هویت جدید را تقویت و تثبیت می‌کند. به نظر گیدنز و اریکسون، هویت فردی و خودشناسی عبارت است از تکوین و ایجاد تداوم و استمرار زندگینامه‌ای که فرد را به حفظ یک روایت از خود و پاسخگویی به پرسش‌هایی درباره انجام دادن، اقدام کردن و هستی‌قادر می‌کند.

بنابراین همانگونه که سیگل بیان می‌کند یک انگیزه قوی برای حفظ هویت در انسان وجود دارد. یک احساس تداوم که ترس از تغییر و تحول فوری و فاحش یا ناخواسته در اثر فشار نیروها و عوامل بیرونی و بیگانه را تخفیف و تسکین می‌دهد. ولی این واقعیت که انسان‌ها در پی کسب یک هویت با ثبات و مستمر هستند، دال بر وجود آن نیست. از این رو، هویت را نباید صرفاً به صورت متصلب و طبیعی درک و فهم کرد بلکه باید آن را به صورت یک فرآیند شدن تلقی و تصور کرد. اگر ما احساس هویتی یکپارچه از تولد تا مرگ داریم، تنها بدان علت است که روایت تسلی‌بخش یا روایتی از خود را درباره خودمان ساخته‌ایم. از طرف دیگر باید توجه داشت که سیال بودن هویت به معنای تغییر و تحول آسان آن نیست. هویت‌ها به سختی تغییر می‌کنند چون به شدت به وسیله رویه‌های جاری و عادت‌های روزمره مقید و مستحکم شده‌اند. افراد نیز برای حفظ

هویت فردی خود به این عادت‌های کنترل‌کننده هویت چسبیده‌اند و به سختی از آن دست می‌کشند. (Giddens, ۱۹۹۱: ۲۴۰-۲۴۱)

بر این اساس، همان‌گونه که تکوین‌گرایی اجتماعی نیز استدلال می‌کند به جای تاکید صرف بر مفهوم کانونی نفس و فرآیندهای روانی فردی، باید تکوین و قوام یافتن زبانی و روایی یا گفتمانی هویت را نیز مورد توجه قرار داد. زیرا در اثر قرار دادن تکوین هویت در فرآیند شدن است که تلقی هویت جمعی فراتر از مجموع هویت‌های شخصی افراد و اعضا امکان‌پذیر می‌شود. از این رو، تحلیل امنیت هستی‌شناسی مستلزم تبیین و واکاوی روایت و گفتمان موجود درباره خود است. این به معنای لزوم بحث و بررسی دلایل ساختاری و گفتمانی است که چرا افراد ناامنی هستی‌شناسی و همچنین پاسخ‌های احساسی و هیجانی به احساس ناامنی هستی‌شناسی و تشویش و نگرانی وجودی را تجربه می‌کنند. این رویکرد توضیح می‌دهد که افراد چگونه خود را در رابطه با دیگران طبق جایگاه ساختاری قدرتشان تعریف می‌کنند. افراد در رابطه با برداشت‌های خود و دیگران از موقعیت قدرت ساختاری که فعلاً در آن قرار دارند، سطح و میزان متفاوتی از امنیت را تجربه می‌کنند. هنگامی که ناامنی هستی‌شناسی افراد افزایش پیدا می‌کند آنان تلاش می‌کنند تا سوژه بودن و فردیت را امنیتی کنند که به معنای تشدید جست‌وجو برای کسب هویت با ثبات فارغ از وجود واقعی و عملی آن است.

سطح ملی

نظریه امنیت هستی‌شناسی سطح فردی گیدنز در سال‌های اخیر توسط بعضی از نظریه‌پردازان در حوزه روابط بین‌الملل به کار گرفته شده است. به نظر آنان، افراد تنها در پی کسب امنیت هستی‌شناسی در دوران حیات خود نیستند بلکه کلیه کنشگران اجتماعی، از جمله کشورها نیز به دنبال تامین امنیت هستی‌شناسی یا امنیت هویتی خود

هستند. کشورها نه تنها درصدد تامین امنیت فیزیکی و مادی، یعنی سرزمین و ساختار حکمرانی خود هستند بلکه امنیت هویت خویش به عنوان یک بازیگر متحد حقوقی را نیز جست‌وجو می‌کنند که سرچشمه و منشا ارجحیت‌ها و منافع پایدار است. کشورها، همان‌طور که می‌تزن استدلال می‌کند مانند سایر کنشگران اجتماعی نیاز به درک و فهم ثابت و مستمری از هویت فردی و ارجحیت‌ها، اهداف و منافع خود دارند. آنها برای هرگونه کنش و اقدامی نیازمند یک هویت تعیین شده هستند. چون کارگزاری، فضیلت و هنری است که به امنیت هستی‌شناسی نیاز دارد. (گیدنز، ۱۳۷۸: ۹۸)

بنابراین امنیت هستی‌شناسی بر نیاز کشورها به عنوان یک کل واحد و یکپارچه به تجربه هویت پایدار و مستمر و نه دائماً در حال تغییر و تحول، به منظور درک و تحقق معنا و مفهومی از کارگزاری دلالت و اشاره دارد. کشورها باید به لحاظ هویتی و وجودی احساس امنیت کنند. این بدان معناست که امنیت هستی‌شناسی همانند امنیت فیزیکی، یک محرک و انگیزه رفتاری اولیه و مهم کشورها در عرصه سیاست خارجی است. انگیزه امنیت هستی‌شناسی در رفتار سیاست خارجی کشورها از رابطه وثیق عدم قطعیت و بی‌اعتمادی با هویت نشأت می‌گیرد. عدم اطمینان و قطعیت، اقدام و کنش را مشکل می‌کند. از آنجا که توانایی اقدام، پیش‌شرط و پیش‌نیاز ضروری هویت است، عدم اطمینان و تردید، احساس خود بودن و حفظ هویت را دشوار می‌کند. از این رو بعضی از انواع بی‌اطمینانی و عدم یقین عمیق امنیت هستی‌شناسی و هویتی را تهدید می‌کنند. زیرا کارگزاری نیازمند یک محیط شناختی و معرفتی باثبات است. در شرایطی که کشور از خواسته خود خبر نداشته باشد، نمی‌تواند به طور منظم و مرتب بین ابزار و اهداف خود رابطه معنی‌دار برقرار کند و اطمینان و یقین ندارد که چگونه اهداف خود را پیگیری و تامین کند. به علت اینکه اهداف قوام‌بخش و تکوین‌کننده هویت هستند، عدم یقین

و اطمینان شدید و عمیق، هویت کشور را ناامن می‌کند. در نتیجه، کشورها تحریک و برانگیخته می‌شوند تا اطمینان و قطعیت شناختی و رفتاری ایجاد کنند. کشورها این اطمینان و قطعیت را از طریق ایجاد رویه‌های عادی و عادت‌های جاری و همچنین هویت‌های جمعی چون ملی‌گرایی و مذهب به وجود می‌آورند. (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۸، ۵۴-۴۷)

همه کشورها نیاز به امنیت هستی‌شناسی را از طریق عادی کردن تعاملات اجتماعی خود تامین می‌کنند اما شیوه کشورها در ایجاد عادت‌های روزمره، عادی‌سازی آنها و تعلق خاطر و پیوستگی به این رفتارهای عادی، متفاوت است. به مجموعه روال‌های فردی شده‌ای که کشورها تکوین و توسعه می‌دهند نظام اعتماد اولیه و پایه گفته می‌شود. نظام‌های اعتماد اولیه و پایه، مجموعه‌ای از روابط عادی و پایدار هستند. گیدنز نظام اعتماد اولیه و پایه را پبله‌شناختی می‌نامد که در سطح عملی و رفتاری، علم و آگاهی از کلیه حوادث ممکن که می‌تواند تهدیدکننده باشد را طبقه‌بندی و حفظ می‌کند. این نظام کشور را قادر می‌کند تا خود را به صورت یکپارچه و منسجم و یک خود با یک هویت و منافع تعریف کند که باید در روابطش با دیگران پیگیری و محقق سازد. عادت‌های نظام اعتماد اولیه و پایه به صورت نوعی سد محکم و دفاعی در برابر هرج و مرج و آشفتگی روانی عمل می‌کند.

بنابراین، نظریه امنیت هستی‌شناسی نوع دیگری از معمای امنیت را برجسته می‌کند که از معمای امنیت فیزیکی متمایز و متفاوت است. این معما حاکی از آن است که امنیت هستی‌شناسی می‌تواند با امنیت فیزیکی و مادی تعارض و تضاد داشته باشد. زیرا حتی یک رابطه مناقشه‌آمیز و ناقص غرض نیز می‌تواند تامین‌کننده امنیت هستی‌شناسی باشد. از این رو، کشور می‌تواند به منازعه وابسته و به مناقشه پیوسته باشد. یعنی کشورها ممکن است عمدا و عملا

منازعه پایدار و قطعی را بر وضعیت ناپایدار عدم قطعیت و اطمینان ترجیح دهند. در واقع، پویش‌های وابستگی و پیوستگی امنیت‌طلبی هستی‌شناسی، رابطه معمای امنیت بین عدم اطمینان با منازعه را وارونه می‌کند. منازعه و مناقشه می‌تواند معلول عدم اطمینان و قطعیت نباشد، بلکه ناشی از قطعیتی باشد که چنین روابطی برای کشورها ایجاد می‌کنند. در نتیجه، در وضعیت و شرایطی که استمرار منازعه نیازهای هویتی کشور را تامین می‌کند، انقطاع و وقفه اختیاری و آگاهانه آن ممکن است موجب ناامنی شود که کشورها همواره در پی جلوگیری از آن هستند.

نظریه امنیت هستی‌شناسی با تاکید بر تکوین اجتماعی هویت کشور، تاثیر ساختار در قالب تعاملات بین کشوری بر الگوهای رفتاری را مورد توجه قرار می‌دهد. اما این به معنای نادیده گرفتن نقش تعیین‌کننده کارگزار و متغیرهای علی در سطح کارگزاری و ملی نیست. چون با در نظر گرفتن نقش انواع اطمینان و اعتماد پایه و اولیه به عنوان یک متغیر تاثیرگذار، ویژگی‌ها و خصوصیات کشورها را نیز به عنوان عوامل تعیین‌کننده تلقی می‌کند. بنابراین، نوع اعتماد پایه، ریشه در منابع و ویژگی‌های داخلی کشورها دارد که به ابزارها و سازوکارهای انتخابی و اتخاذی آنها برای پیگیری امنیت هستی‌شناسی شکل می‌دهد. پس در تحلیل علل و انگیزه‌های امنیت‌طلبی هستی‌شناسی باید به عوامل تعیین‌کننده اعتماد پایه نیز توجه کرد. علل و عواملی چون جنگ‌ها، حوادث مخرب و خاطرات ناخوشایند که اعتماد پایه آنها را تحلیل برده و تخریب می‌کند و آنها را در شرایط امنیت‌طلبی هستی‌شناسی قرار می‌دهد. وضعیت روحی و روانی، آنها را به چسبیدن سفت و سخت به عادت‌ها و رویه‌های رفتاری روزمره سوق می‌دهد. (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۸، ۵۷)

استیل معتقد است غفلت از تهدیدهایی که متوجه امنیت وجودی و هویتی هستند، هزینه‌های سنگینی را به بار می‌آورد. چیزی که

در اصطلاحات واژگانی استیل شرم نام دارد. شرم استعاره‌ای برای بیان این است که چگونه گسست‌های هویتی دولت‌ها را وادار به اقدامات و کنش‌هایی که مخالف منافع رئالیستی‌اند، می‌کند. (استیل، ۱۳۹۲: ۱۷-۱۶) شرم در سطح دولتی به معنای نگرانی دولت از توانایی منطبق‌سازی اقدامات گذشته و یا آینده در مورد روایتی است که دولت از آن به منظور توجیه رفتار خود استفاده کرده است. (دهقانی فیروزآبادی و وهاب‌پور، ۱۳۹۲: ۴۲) در تفسیر عملیات شرم‌گونه دو عامل بسیار مهم است؛ یکی نگاهی گذشته‌نگر و سیر وقایع گذشته و از این جهت شرم رابطه خاصی با تاریخ و حافظه تاریخی دارد. (دهقانی فیروزآبادی و وهاب‌پور، ۱۳۹۲: ۹۰) و دیگری توانایی‌های مادی و قابلیت یک دولت در جلوگیری از اقدام مضطرب‌کننده و شرم‌گونه است. در شرایطی که تصور می‌کنیم نمی‌توانیم چیزی را تغییر دهیم اضطراب کمتری تولید می‌شود اما در شرایطی که می‌توانیم کاری بکنیم و به گونه‌ای دیگر اقدام کنیم، اضطراب بیشتری تولید می‌شود. (دهقانی فیروزآبادی و وهاب‌پور، ۱۳۹۲: ۱۱۲-۱۱۰)

از نظر گیدنز غرور و خودستایی روی دیگر شرمساری تلقی می‌شود. اطمینان قاطع به جامعیت و ارزش روایتی که شخص از هویت خویش ارائه داده است. شخص دارای غرور، از نظر روانی اطمینان دارد روایتی که از خود ارائه داده است، منسجم و یکپارچه است. (گیدنز، ۱۳۷۸: ۹۹) استیل معتقد است کنش برخاسته از شرافت می‌تواند عقلی و معطوف به خود یا جمعی و اخلاقی باشد. شرافت از دیدگاه بسیاری در امتداد غرور فردی تلقی می‌شود. کنش برخاسته از شرافت هم می‌تواند ضامن بقا باشد و هم آن را به خطر اندازد. در سیاست جهانی، عده‌ای افتخار را به مثابه شمشیر دولبه تعبیر می‌کنند که به عنوان محرک رقابت‌ها در جهان است. هر چند پذیرش آن نیازمند میزانی توافق و همکاری است. ریچارد ندلبو بیان می‌کند شرف تنها زمانی مفهوم پیدا نمی‌کند که دیگران آن را بپذیرند و تحسین و تمجید کنند.

افتخار ممکن است مادی تلقی شود و آن زمانی است که دولت‌ها در یک بازی با حاصل جمع صفر بر سر آن رقابت کنند. افتخار از طریق انعکاس روانی خود هم شکل می‌گیرد، آن وابسته به درک کارگزار از خود است. افتخار فقط زمانی به وجود نمی‌آید که دیگران آن را تایید کنند. (استیل، ۱۳۹۲: ۱۹۸)

در ایالات متحده شرف و افتخار در یک نگاه درونی به دموکراسی که مدنظر آنهاست و نیز نگاه به وقایع گذشته که حالت اسطوره و افسانه پیدا کرده است، تعبیر می‌شود. این شکل از افتخار با تولید شرم از شکست هم‌پیمانان - تجربه توماس جفرسون در جنگ بربرها، ویلسن در جنگ اول، منازعه با ویتنام در زمان جانسون و اخیراً عراق زمان بوش - قرین شده است. استیل بیان می‌کند که در یونان باستان، افتخار نقطه مقابل شرم بود اما هیچ کدام به قضاوت و داوری عمومی وابسته نبودند. اقدام شرافتمندانه در سطح فردی با درک ما و پرسشگری ما از اینکه هویت ما چه بوده است؟ اکنون چه شده است؟ و در آینده قرار است چه باشد؟ همراه است از این نگاه، هویت و غرور رابطه‌ای تنگاتنگ با همدیگر دارند. (استیل، ۱۳۹۲: ۲۴۷-۲۴۵)

بارزترین مورد در زمینه کنش شرافتمندانه در روابط بین‌الملل، تصمیم بلژیک در جنگ اول جهانی در مورد جنگ با آلمان بوده است. قضیه این بود که آلمان ضرب‌الاجلی را اعلام کرد و خواستار دسترسی نامحدود به خاک بلژیک برای جنگیدن شد. بلژیکی‌ها با وجود آگاهی از توان فوق‌العاده آلمان، بر این امر گردن نهادند و با آلمان وارد جنگی شدند که بقای فیزیکی‌شان را یکسره با خطر مواجهه کرد و شکست سنگینی را متحمل شدند. تصمیم بلژیک تناقض بسیار آشکاری برای فرض بقای محوری دولت در روابط بین‌الملل و نظریه‌های جریان اصلی بود. از نگاه نظریه امنیت هستی‌شناسی، بلژیک، استقلال را بر بقا ترجیح داد. به عبارتی تلاش برای حفظ استقلال و مقابله با تهدیدهای هویتی در آن مقطع گزینه جنگیدن - که

به ظاهر تصمیم غیر عقلانی بود- را بر رهبران بلژیک تحمیل کرد. بلژیک با خدمت به تعلقات هویتی، به عنوان یک کشور کوچک، اولاً مفروض‌های بقامحور رئالیستی را زیر سوال برد و ثانیاً نشان داد کشورهای کوچک هم یک تعهد عمیق به حس خود بودن خویش دارند و از این منظر میزان بالایی عاملیت دارند. همچنین نشان داد که شرافت و کنش شرافتمندانه صرفاً سکه رایج قدرت‌های بزرگ که میزان بالایی توان و قابلیت اقتصادی-نظامی دارند، نیست. (استیل، ۱۳۹۲: ۱۷۰-۱۵۵)

از نگاه تئوری امنیت هستی‌شناسی اگر دولت‌ها بتوانند در یک چارچوب شناختی، انگیزه‌ها و محرک‌های رفتاری همدیگر را بشناسند، آگاهی پیدا کنند که نیات آنها صلح‌طلبانه و امنیت‌طلبانه است و نه صرفاً جنگ‌طلبانه، آنگاه می‌توانند از رقابت و تضاد امنیتی رهایی یابند. یک رئالیست معتقد است دولت‌ها یا مدافع وضع موجودند یا تجدیدنظرطلب و عدم اطمینان در مورد هر کدام از این دو شکل علت شکل‌گیری معمای امنیت است. از نگاه واقع‌گرایان، معمای امنیت، تضاد و کشمکش در روابط بین‌الملل گرایش به عمیق شدن دارد، بنابراین تغییر آن بسیار دشوار است اما در عرصه سیاست جهانی تحولاتی رخ داده است که با نگاهی هنجاری-هویتی بهتر می‌توان این دگرگونی را تفسیر کرد. کنسرت اروپا از دل مناسبات ناپلئونی ظهور یافت، جنگ سرد پایان پذیرفت و اتحادیه اروپا هر روز عمیق‌تر می‌شود. روابط متجاوزانه می‌تواند از هم‌گسیخته شود و این از هم‌گسیختگی، فرصت‌هایی را برای پایان رقابت امنیتی فراهم می‌کند، چیزی که از نگاه تئوری امنیت هستی‌شناسی تحت عنوان لحظه‌های امیدوارکننده شناخته می‌شود. (استیل، ۱۳۹۲: ۱۸۵)

تحلیل سیاست خارجی ایران انقلابی بر مبنای نظریه امنیت

هستی‌شناسی

هویت تشیع ایرانی به عنوان جزو لاینفک از امنیت ایران

بر اساس نظریه امنیت هستی‌شناسی هویت شیعه آنچنان با تار و پود ایرانیان عجین شده است که نمی‌توان آن را امری ظاهری و صوری دانست. بنابراین دفاع از هویت شیعی ایران به نوعی دفاع از امنیت ایران است. حکومت پس از انقلاب ایران از چیزی که شاید بتوان «فرهنگ سیاسی ایرانی - شیعی» نامید، به شدت تاثیر پذیرفته است. این تاثیرپذیری میراثی است کهن. هانری کربن در اثر ماندگار خود پیوند نزدیک ایدئولوژی و جهان بینی باستانی ایران را با تفسیر شیعه از امامت به مثابه نهادی سیاسی نشان می‌دهد؛ «امام» در اندیشه سیاسی شیعه نقشی بسیار شبیه حکیم - پادشاه در سنت افلاطونی دارد و امامت نیز بسیار همانند پادشاهی آرمانی، نزد آریایی‌های قدیم در فلات ایران است. همه آنان حافظ نظمی مقدس هستند و نیروهایی متعالی آنها را برتر و فراتر از انسان‌های معمولی قرار داده‌اند و وظیفه اصلی حاکم نظارت بر حسن اجرای حق است که در بافتار اسلامی خود را به شکل شریعت اسلامی آشکار کرده است. عبارات زیر از رساله امام خمینی (ره) درباره حکومت را می‌توان به اندیشه افلاطونی و تفکر سنتی ایرانی منطبق دانست. «حکمت خالق حکم کرده است که انسان بر اساس عمل زندگی کند و در محدوده‌هایی که شرع تعیین کرده عمل کند... بنابراین امروز همی‌شه وجود یک حاکم... ضروری... است که هدایتگر مورد اعتماد و هوشیار خلق خدا باشد و انسان را به تعالیم مکتب، شرع و نهادهای اسلامی هدایت کند.» طبق ایدئولوژی حاکم در ایران امروز باید فقیهی باشد که راه حق را تشخیص دهد. افزون بر این عنصر فرهنگند با کاریزماتیک رهبری امام خمینی، کاملاً با اعتقاد ایرانیان پیش از اسلام به فره ایزدی که از ویژگی‌های پادشاه آرمانی به‌شمار می‌رفت، مطابقت دارد. به گفته دکتر جواد طباطبایی، اندیشه سیاسی

در بخش شرقی جهان اسلام به شدت از مفهوم ایرانی پادشاهی تاثیر پذیرفته و این تاثیر خود را در سنت نگارش راهنمای حکومت کردن که معمولاً با عنوان «آمره‌الامرا» شناخته می‌شود، آشکار ساخته است. این دریافت ایرانی - اسلامی از سیاست که تحت تاثیر ایران قدیم بوده است، موجب شد اینک حکومت اسلامی و انقلاب اسلامی در مفهوم ایرانی آن شکل پیدا کند.

یکی از ویژگی‌های بنیادی فرهنگ سیاسی اسلامی ایرانی، مسأله همیشگی استقرار جامعه آرمانی پاک است که عمدتاً به زبان عدالت جهانی تعریف می‌شود. در سنت فرهنگی سیاسی شیعی عدالت در میان همه ارزش‌ها در بالاترین مرتبه قرار می‌گیرد. امید به موعود برای اسقرار نظام عادلانه جهانی در میان محرومان شیعه، ماهیتی دفاعی داشت. در برابر اکثریت سنی، امام خمینی خواهان عدالتی جهانی بود و اعتقاد داشت که فقط نظم جهانی اسلامی می‌تواند چنین عدالتی را فراهم آورد. افزون بر آن، تنها یک جمهوری اسلامی به رهبری فقیه همچون امام می‌تواند راه استقرار نظم اسلامی را هموار کند.

بررسی این عامل یا متغیر در چارچوب گفتمان ارزش‌محور آرمانگرایی سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران قابل بررسی و تحلیل و ارائه است. گفتمان ارزش‌محور یا آرمانگرایی که از چهار گفتمان مسلط در سال‌های اخیر است که چارچوب و بستر معنا پیدا کردن سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران را فراهم کرده است. گفتمان ارزش‌محور به دو خرده‌گفتمان دیگر، یعنی آرمانگرایی امت‌محور و گفتمان آرمانگرایی مرکز‌محور تقسیم می‌شود. سیاست خارجی باید بر اساس آموزه‌ها و موازین اسلامی و تحقق آرمان‌ها و ارزش‌های اسلامی تنظیم شود. در این گفتمان برداشت تصمیم‌گیرندگان و مجریان سیاست خارجی تماماً ایدئولوژیک است. رویکرد ارزش‌محور بر اصول سنتی و انتزاعی و ارزش‌های اخلاقی مبتنی است و دایره

و حیطة آن فراتر از منافع ملی است. در این رهیافت سیاست تماس با ملت‌ها به جای دولت‌ها مدنظر قرار گرفته می‌شود. به عبارت دیگر، گفتمان ارزش‌محور بر تامین اهداف فراملی در زمینه‌های نفوذ سیاسی، وحدت ایدئولوژیک و تشکیل حوزه نفوذ در سطوح منطقه‌ای و بین‌المللی تاکید دارد. از اواسط دهه ۶۰ یعنی اواسط جنگ عراق علیه ایران گفتمان امت‌محور، به تدریج و تحت تاثیر مشکلات داخلی و متأثر از فشارهای بین‌المللی به گفتمان مرکز‌محور، با تاکید به ضرورت دفاع از تمامیت ارضی و حفظ ام‌القرای شیعه تبدیل شد. در عین حال جهت‌گیری تجدیدنظرطلبانه، مکتبی کردن سیاست خارجی و دفاع از آرمان‌های اسلامی به مثابه مهم‌ترین اولویت راهبردی جایگاه خود را در سیاست خارجی حفظ کرد. به عبارت دیگر در این دوره که تمامی کشورها به ویژه کشورهای همسایه با عراق در جنگ علیه ایران متحد شده بوده‌اند. برای ام‌القرای مرکزیتی در نظر گرفته شد که حفظ این مرکز و تقویت امنیت درون‌مرزی آن امنیت کل جهان اسلام را تامین می‌کرد. (از غندی، ۱۲، ۱۳۸۶-۱۳)

دکترین ام‌القری در واقع شکل جدید بنیادگرایی جمهوری اسلامی ایران است که همچون امپراتوری عثمانی که جهان اسلام را تحت کنترل داشت. خواهان گسترش جهان اسلام از سوی تهران اسلامی باشد. پس از رحلت امام خمینی، این اتفاق نظر بین مسوولان به وجود آمده بود که جمهوری اسلامی بدون گسترش انقلاب اسلامی در خارج از مرزهایش قادر به ادامه حیات نیست. بنابراین تصمیم‌گیرندگان سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران را به عنوان «مادر سرزمین‌های اسلامی» فرض کردند که می‌تواند مرکز و پایگاهی برای جنبش‌های بنیادگرای اسلامی باشد. محمدجواد لاریجانی، معاون وزیر امور خارجه وقت ایران، در تبیین دکترین ام‌القرای در مرداد ۱۳۶۸ می‌گوید: «اولین نکته ما در جهان اسلام این است که ایران نباید به مرزهای جغرافیایی محدود باشد، نه اینکه قصد

داریم سرزمین دیگری را بگیریم. بلکه موقعیت ما در جهان اسلام با مرزهای جغرافیایی تعریف نمی‌شود... ما باید طوری دیپلماسی و سیاستمان را طراحی کنیم که با موقعیت ما در جهان اسلام هماهنگ باشد. ما در جهان اسلام هم موقعیت عظیمی داریم، هیچ کشوری جز ایران نمی‌تواند جهان اسلام را رهبری کند و این یک موقعیت عظیم تاریخی است.» از نظر آقای لاریجانی جمهوری اسلامی ایران، سه هدف حیاتی را دنبال خواهد کرد.

۱. حفظ ماهیت اسلامی رژیم و موقعیت آن در جهان اسلام.
۲. حفاظت و دفاع از امنیت کشور.
۳. گسترش ایدئولوژی و تفکر جمهوری اسلامی.

در واقع بر اساس دکترین ام‌القری اگر کشوری در میان کشورهای اسلامی ام‌القرای دارالاسلام شد، به نحوی که شکست یا پیروزی آن کشور شکست یا پیروزی کل جهان اسلام به حساب آید، در آن صورت حفظ ام‌القرای بر هر امری اولویت دارد. بدین خاطر به نوشته لاریجانی بین جهان اسلام و «ام‌القرا» رابطه‌ای دیالکتیکی وجود دارد. به نحوی که هر زمان جهان اسلام به مخاطره بیفتد، ام‌القری واکنش نشان می‌دهد و برعکس، هرگاه هستی ام‌القری تهدید شود، جهان اسلام به حرکت درخواهد آمد، علاوه بر ارتباط دیالکتیکی موجود بین ام‌القری و جهان اسلام به عنوان یک جزء مهم از دکترین ام‌القری، این دکترین اجزای اساسی دیگر نیز داراست. کشوری در واقع ام‌القرای جهان اسلام می‌تواند باشد که دارای رهبری کاریزماتیک بوده و لیاقت رهبری کامل امت اسلام را داشته باشد. بدین ترتیب، برای ام‌القرا شدن موقعیت استراتژیک، جمعیت، نژاد و امثال اینها مطرح نیست بلکه ملاک در ولایت است. پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران و رهبری امام، ایران ام‌القرای دارالاسلام شد و بر ایشان وظیفه بود که جهان اسلام را رهبری کنند و بر امت وظیفه بود که ولایت ایشان را برگزینند. یعنی ایران دارای رهبری شد

که برای تمام امت بود. بدین خاطر مفاهیم اساسی در عرصه سیاست داخلی و روابط خارجی مورد بازنگری و تعریف جدید قرار گرفت. بر اساس این گفتمان نه تنها باید آرمان‌گرایی را در ایران نهادینه کرد و در جایگاه هژمونیک نگه داشت، بلکه باید تلاش کرد گستره آن را از طریق ایجاد کانون‌های متعدد مقاومت در برابر هژمونی جهانی، فراسوی مرزهای جغرافیایی تعریف کرد و نظام جهانی تکاثرطلب را به چالش کشید. در این راستا، سیاست خارجی جدید ایران مخاطبان خود را ملت‌ها قرار داد. با این هدف که با ایجاد ارتباط با ملت‌ها قادر خواهد بود به اهداف انقلاب اسلامی دست یابد. اهدافی که سیاست خارجی دنبال می‌کرد، عبارت بودند از: طرح صدور انقلاب اسلامی بیان فریضه جهاد در دو بعد فرهنگی و نظامی، طرح موضوع استکبارستیزی و بیداری ملل مستضعف، بیداری ملل مسلمان جهان، به‌خصوص بیداری ملل حاشیه جنوبی خلیج فارس که به خاطر اشتراکات فرهنگی و مذهبی روی آن تاکید خاصی می‌شود. (ازغندی، ۱۴، ۱۳۸۶-۳۶)

هویت انقلابی ایران به عنوان جزو لاینفک از امنیت ایران

بر اساس نظریه امنیت هستی‌شناسی انقلابی بودن سیاست خارجی ایران جزئی از امنیت کلان ایران است، بدین معنی که نمی‌توان ایران و سیاست خارجی آن را جدا از هویت انقلابی آن ترسیم کرد. انقلاب اسلامی (اسلام انقلابی) با ترسیم مرز جدیدی که به قول امام خمینی (ره) مرز بین مستضعفان و مستکبران بود، جبهه‌ای جدید در برابر غرب و شرق ایجاد کرد و سبب خیزش دوباره ملت‌های مستقل و نقش‌آفرینی‌ها در عرصه روابط بین‌الملل شد. انقلاب اسلامی توانست بازیگران نو را در نظام بین‌الملل به منصفه ظهور برساند؛ که از جمله آنها جنبش‌های آزادی‌بخش و ملت‌ها هستند که به عنوان نقش‌آفرینان جدید دیدگاه‌های آنها از توانایی تاثیرگذاری

بالایی بر دولت‌ها و روابط بین‌الملل برخوردار است. (خواجه سروی ۱۳۹۱، ۱۰۷)

گفتمان انقلاب اسلامی، خواستار تغییرات و دگرگونی‌های بنیادی و عمیقی در فرهنگ اقتصاد و سیاست جامعه است؛ به طوری که شهید مطهری از اصلاح به عنوان تحولی بنیادین، ثمربخش و اسلامی از ذهنیت‌ها و ضمایر و اوضاع زندگی و نظامات مدنی و اجتماعی و ساخت جامعه از نظر نظامات و مقررات حاکم، طبق الگوی اسلامی یاد می‌کند. مرحوم شریعتی نیز، مصلحان قرون اخیر جهان اسلام را طرفداران رفرم و تحول تدریجی و روبنایی و ظاهری بلکه طرفداران انقلاب عمیق و ریشه‌دار انقلاب در اندیشیدن، نگاه کردن، احساس کردن، انقلاب ایدئولوژیک و انقلاب فرهنگی می‌دانند و واژه اصلاح را در معنای لغوی عام آن که شامل انقلاب نیز می‌شود، انقلاب اصلاحی می‌خواند که به جای اصلاح فردی به اصلاح انقلابی در سطح اجتماعی می‌پردازد. (موثقی ۱۳۷۴، ۱۶۴)

انقلاب اسلامی به عنوان پدیده‌ای که بر بنیاد ارزش‌های دینی، با تکیه بر روش‌ها و شیوه‌های نوین دموکراسی شکل گرفت، مدل جدیدی از مقاومت و مبارزه با استبداد و استعمار را به نمایش گذاشت. به تعبیر دیگر، انقلاب اسلامی پس از چند دهه به شکل عملی و عینی اسلام و جوامع اسلامی را از انزوا و سکون خارج کرد. انرژی آزاد شده از آن به عنوان موتور محرک همه انحرافات و خیزش جنبش‌ها و جریان‌های اسلامی از یک سو، مردم مسلمان منطقه را نسبت به حقوق و توانایی‌های خود آگاه کرد و از سوی دیگر، طلسم شکست‌ناپذیری غول استعمار و استیلا را ابطال کرد و این مساله، خود جسارت و اعتماد به نفس را به ملت‌های مسلمان برگرداند. در چنین وضعیتی بود که به تعبیر اقبال لاهوری «تهران قرارگاه مسلمانان شد و جمهوری اسلامی... به عامل منحصر به فردی در احیای پایداری و توسعه بیداری اسلامی و به مرکز سازماندهی تمدن

نوین اسلامی تبدیل شد و انقلاب اسلامی از دل مذهب بیرون آمد و به احیای دین و تجدید حیات اسلامی در ایران و جهان مدد رسانده است و در تولد، تجدید حیات و تداوم جریان‌ها و جریان‌های سیاسی اسلامی معاصر در سه دهه اخیر نقش کلیدی داشته است.» اسلام انقلابی مدنظر ایران عامل عمده بیداری اسلامی است و توجه خاص به وحدت دینی و بن‌مایه‌های انسجام ایدئولوژیک و درک درست از راهبرد قدرت‌های استعماری برای گسست در جهان اسلام دارد. (خواجه سروی ۱۳۹۱، ۹۶-۹۹) اسلام سیاسی مد نظر ایران، به شکل برجسته‌ای دارای لایه‌ها و خرده‌گفتمان‌های متعدد در درون خود است که در صورت ناکامی یکی می‌تواند در شکل دیگری ایدئولوژی خود را بازتعریف و بازسازی کند. (یزدان فام ۱۳۹۰، ۵۶)

بر اساس گفتمان اسلام انقلابی جمهوری اسلامی استبداد داخلی و مسلط خارجی مسلمانان کشورهای خاورمیانه را در طول چندین دهه چنان تحقیر کرده بود که برای بازیابی هویت دینی و اسلامی خود گاهی در راه سه دهه پیش ایران گذاشته‌اند. احیای عنصر دین در انقلاب اسلامی سبب شد، این انقلاب الهام‌بخش حرکت آزادی‌خواهانه و رهایی‌جویانه در جهان باشد؛ خودباوری دین‌مداری، هویت‌یابی و نفی سلطه‌گری شاخصه‌هایی است که در گفتمان اسلام انقلابی تبلور یافته است. (صالحی ۱۳۹۰، ۹۲) در مقابل گفتمان اسلام انقلابی جمهوری اسلامی ایران گفتمان اسلام‌گرایی سلفی قرار دارد. اساس و پایه این گفتمان بنیادگرایی و ضدیت با تمدن جدید است. گفتمان سلفی بیش از آن که ایجابی باشد، سلبی است. محتوای ایدئولوژیک گفتمان سلفی، نابهنگام و متعلق به گذشته است و به این دلیل نمی‌تواند در شرایط کنونی برای جوامع اسلامی و مسلمانان بازتولید گفتمانی انجام دهد. (یزدان فام ۱۳۹۰، ۷۲-۱۰۰)

هویت مقاومت در برابر غرب و اسرائیل به عنوان جزو لاینفک

از امنیت ایران

از منظر نظریه امنیت هستی‌شناسی هویت مقاومت در برابر غرب و اسرائیل جزئی جدانشدنی از امنیت ایران است. پس همان‌گونه که امنیت سخت‌افزاری ایران مهم است، حفظ هویت مقاومت به ویژه مقابل اسرائیل نیز اهمیتی راهبردی دارد و امری تاکتیکی و زودگذر نیست. یکی از انواع قدرتها، قدرت مولد است که از طریق گفتمان‌سازی محقق می‌شود، خلق گفتمان‌های منطقی و دارای مقبولیت حداقل منطقه‌ای، به سیاست‌گذاری‌های کشور مشروعیت و جهت خواهد داد. یکی از گفتمان‌هایی که ایران توانسته تا حدی آن را جا انداخته و مورد توجه و پسند اکثر ملل و مردم منطقه قرار دهد و منافع و امنیت خویش را نیز در راستای آن در نظر بگیرد، گفتمان مقاومت است. در جهان عرب به ویژه افکار عمومی این کشورها مساله فلسطین و اسرائیل از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. ایران در کنار سوریه، حزب‌الله لبنان، قاتلان به گفتمان مقاومت اسلامی در مقابل اسرائیل محسوب شده‌اند و به نیروهای معتقد بر این گفتمان در نوار غزه از جمله حماس حمایت و کمک‌های مادی و معنوی می‌کنند. هر چند جبهه مقاومت در سال‌های قبل از شکل‌گیری انقلاب اسلامی ایران وارد ادبیات سیاسی فلسطین شد، ولی گفتمان اسلامی و تفکر ضدسازش آن بعد از انقلاب اسلامی ایران و برای مقابله با جبهه سازش که شامل تعدادی از کشورهای عربی می‌شود، به گفتمان غالب تبدیل شد. گفتمان مقاومت ریشه در نظریه‌ها و اندیشه‌های امام خمینی رهبر انقلاب اسلامی ایران دارد. نظرات امام خمینی درباره مسائل کلی جهان اسلام را باید ارائه نظریه‌ها و تفکرات جریان نهضت مقاومت اسلامی و بیدارگری و احیای تلقی کرد. ایشان به وحدت جهان اسلام و دوری از تفرقه و ایجاد «امت واحد» در برابر جهان کفر و شرک و دشمنان جهان اسلام تاکید داشتند. البته

مبنا و اساس آرای امام خمینی را اندیشه شیعی و اصول اساسی مکتب شیعه تشکیل می‌داد. (درخشه ۱۳۸۴، ۳۹۱)

درک اندیشه‌های ایشان بدون در نظر گرفتن سنت مبارزه ضداستبدادی و ضداستعماری یک قرن اخیر به ویژه، مبارزه روحانیون شیعه ممکن نیست. امام خمینی درباره لزوم مبارزه در برابر ظلم معتقد بودند؛ «یکی از خصلت‌های ذاتی تشیع از آغاز تاکنون مقاومت و قیام در برابر دیکتاتوری و ظلم است که در نمای تاریخ شیعه به چشم می‌خورد... در صد سال اخیر حوادثی اتفاق افتاده است که هر کدام در جنبش امروز علت ایران تاثیر داشته است. انقلاب مشروطیت، جنبش تنباکو و... قابل اهمیت است.» (خمینی، ۱۳۷۸، ۱۸۸)

در زیر رؤس تفکرات و نظریه‌های امام خمینی به اختصار آورده شده است: بطلان تز جدایی دین از سیاست، اهمیت دادن به ملل مسلمان و توجه به ایجاد وحدت و پرهیز از تفرقه در برابر ابرقدرت‌های استکباری و نفی ناسیونالیسم، حرام شمردن تقیه و سکوت در برابر ظلم و فساد، پیدا کردن خود و لزوم بازگشت به خویشتن خویش، حمله به قدرت‌های استعماری اعم از شرقی یا غربی به عنوان عاملان اصلی عقب‌ماندگی و استثمار مسلمانان، تاکید بر لزوم مبارزه با تشکیل حکومت اسلامی، تاکید بر فرهنگ و آداب و رسوم خودی و مبارزه با فرهنگ استعماری غرب. (اخوان مفرد، ۱۳۸۱، ۱۷۷)

در مجموع اگر ریشه‌گفتمان مقاومت را در نظریه‌ها و تفکرات امام خمینی و گفتمان انقلاب اسلامی بدانیم، می‌توان به نتایج زیر دست یافت:

گفتمان مقاومت درصدد ایجاد وحدت اسلامی بر اساس تز «امت واحد» برای مقابله با استعمار و استکبار و ظلم‌ستیزی با هدف آزادی فلسطین و تقید به آرمان فلسطین به عنوان اصلی‌ترین مسأله جهان اسلام است.

گفتمان مقاومت تجلی بالفعل شدن یک نیرو و انرژی عظیم

شیعی است که اکنون در نقش یک کنشگر، حتی بازیگری تاثیرگذار در منطقه و جهان فعالیت است.

گفتمان مقاومت بر اساس شریعت اسلامی و اصول شیعه بنا شده و بر سکولاریسم اعتقادی ندارد و اسلام را در تمام ابعاد و شئون زندگی دخیل و ناظر و حاکم می‌داند.

یکی از مؤلفه‌های اصلی گفتمان مقاومت ایجاد هویت اسلامی جدید برای مسلمانان و ملل منطقه است. در واقع گفتمان مقاومت احیای اسلامی، ایجاد خودباوری در بین مسلمانان و ملل کشورهای منطقه و بازگشت به خویشتن خویش را پیگیری می‌کند.

از دیگر موضوعاتی که در گفتمان مقاومت مورد تاکید قرار گرفته، اصل استکبارستیزی و استعمارستیزی و بر مبنای آن مقابله با لیبرالیسم غربی و آمریکایی است. در واقع این گفتمان، لیبرالیسم غربی و آراء و تفکرات و مبنای آن را مورد انتقاد و چالش جدی قرار می‌دهد؛ از جمله این مبنای می‌توان به آزادی‌های فردی، عقلانیت، اومانیسیم، جهانی شدن، فرآیند ارتباطات و شبکه‌های اجتماعی و... اشاره کرد. گفتمان مقاومت یکی از اهداف خود را نقد و انتقاد و تحلیل و در نهایت به چالش کشیدن این مبنای می‌داند. مقاومت به این وسیله درصدد مقابله و مهار نفوذ غرب به ویژه آمریکا در منطقه است.

از دیگر رویکردهای گفتمان مقاومت در منطقه می‌توان به مقابله با محافظه‌کاری و حفظ وضع موجود و تجدیدنظرطلبی در معادلات قدرت و ثروت اشاره کرد. در واقع این چارچوب نظری یک چالش‌گری جدی برای وضعیت موجود در کشورهای منطقه به حساب می‌آید.

گفتمان مقاومت یک رویکرد ضداستبدادی و مقابله با اقتدارگرایی و آزادی‌خواهی و مبارزه با ظلم و ستم را نیز در خود دارد.

در مجموع گفتمان مقاومت یک چارچوب نظری و دکترین نوین اسلامی برای هدایت افکار و اندیشه‌های آزادی‌خواهانه و اسلام‌گرایانه در منطقه در مقابل گفتمان سازش قرار دارد. گفتمان سازش از ائتلاف

عربستان سعودی با همراهی کشورهای حاشیه جنوبی خلیج فارس به علاوه آمریکا و اسرائیل به منظور مقابله با گفتمان و اقدامات مقاومت و مقابله با جمهوری اسلامی در منطقه شکل گرفته است. مهم‌ترین مؤلفه‌های این گفتمان عبارتند از: شیعه‌هراسی، ایران‌هراسی، فرقه‌گرایی، طایفه‌گرایی، قومیت‌گرایی، افراط‌گرایی، رادیکالیسم و... است. با سقوط حکومت صدام حسین در عراق و حضور شیعیان ساختار سیاسی این کشور به دلیل نزدیکی رهبران و کارگزاران عراقی به حکومت ایران، بحث شکل‌گیری هلال شیعی، متشکل از ایران و عراق و سوریه در منطقه خاورمیانه بالا گرفت و موج جدیدی از شیعه‌هراسی در ایالات متحده و کشورهای سنی‌مذهب منطقه به راه افتاد. در پی تحولات عربی و موج اعتراضات در کشورهای بحرین و یمن که جمعیت شیعه مذهب دارند، بار دیگر بسیاری از کشورهای سنی‌مذهب چنین القا کردند که ریشه این اعتراضات در دخالت و حمایت‌های کشورهای شیعه‌مذهب از شیعیان این کشورهاست که کارگزارانی سنی‌مذهب دارند. آنها با این افکار ماهیت این اعتراضات را منحرف کرده و بر موج شیعه‌هراسی و فرقه‌گرایی در منطقه دامن می‌زنند. (دهقانی فیروزآبادی و فرازی ۱۳۹۱، ۱۸۴)

ایران‌هراسی، برنامه راهبردی ایالات متحده و هم‌پیمانان است تا ایران تهدیدی بزرگ در منطقه و همچنین تهدیدی برای صلح و امنیت جهانی تلقی شود و با سیاست ایجاد هراس و تغییر رفتار بازیگران نظام بین‌الملل در قبال ایران به دنبال تضعیف، تخریب و به حاشیه راندن جمهوری اسلامی است. یکی از شیوه‌های ایالات متحده در تحقق پروژه ایران‌هراسی ایجاد عملیات روانی از طریق تبلیغات منفی، هیاهو و جنجال رسانه‌ای علیه جمهوری اسلامی ایران است. بر همین اساس از مهم‌ترین اقدامات تبلیغی و روانی ایالات متحده در انجام پروژه ایران‌هراسی می‌توان به ایران به عنوان محور شرارت، حامی تروریسم، تهدید هسته‌ای و... اشاره کرد. طرح ایران‌هراسی به

وسيله تبليغات سنگين رسانه‌ای و ايجاد عمليات روانی علاوه بر حوزه کشورهای غربی در حوزه کشورهای عربی و کشورهای منطقه نیز گسترش یافته و تحرکات سیاسی بسیار در رسانه‌ها و شبکه‌های عربی نیز در حال شکل‌گیری و راهبری است. این اقدامات به دلیل آن است که ایران به عنوان محور اصلی مقاومت در برابر شکل‌بندی‌های امنیت منطقه‌ای آمریکامحور محسوب می‌شود.

از سوی دیگر، ایران‌هراسی موضوع جدیدی در منطقه خاورمیانه نیست؛ غرب و آمریکا نیز همواره تلاش داشتند با گسترش موج ایران‌هراسی به فروش تسلیحات و حضور سیاسی - نظامی خود در منطقه خاورمیانه بی‌فزاید. حاصل این تلاش‌ها ارائه تصویری منفی از نظام جمهوری اسلامی در افکار عمومی جهان و تلاش برای تضعیف امنیت هستی‌شناختی ایران در طول ۳۰ سال گذشته بوده است. ایران در جایگاه یکی از قدرت‌های مهم منطقه‌ای و دارای حکومتی اسلامی و مبتنی بر مذهب تشیع خود تبلور ایران‌هراسی و اسلام‌هراسی در جهان است.

دکتر محمدالنعمانی از یمن که در هفتمین کنفرانس یک‌روزه بین‌المللی تقریب مذاهب اسلامی با عنوان «نقش تقریب در مقابله با فرقه‌گرایی و حمایت از جامعه» در مرکز اسلامی لندن شرکت کرده بود، اظهار داشت: فرقه‌گرایی بزرگ‌ترین خطر تهدید جهان اسلام است و هیچ دولتی در دنیا نمی‌تواند با وجود هجوم و مرجع اجتماعی، امنیت و آسایش را برای ملت خود فراهم کند. دکتر کمال الهلباوی، رئیس انجمن اسلامی مصر در بریتانیا و از شخصیت‌های برجسته اهل تسنن مصر که در این کنفرانس یک‌روزه شرکت کرده بود، طایفه‌گرایی و فرقه‌گرایی که به تحریک احساسات در میان مسلمانان می‌پردازد را حرکتی انحرافی دانست که یا برای مشوش کردن چهره دیگر مذاهب به کار گرفته شده است یا برای برتری دادن به عقیده خود. کشتارها و ویرانی‌ها و همه این فجایع از آثار و پیامدهای ناگوار

حرکت‌های فرقه‌ای هستند. وی در ادامه می‌افزاید: این فرقه‌گرایی‌ها گاه تا چنان حدی پیش رفته که به عاملی برای پذیرش استعمار خارجی تبدیل شده است. در موضوع فرقه‌گرایی و تفرقه‌گرایی قومی و مذهبی و فتنه‌انگیزی، رقابت‌های قدرت‌های منطقه‌ای با تفاوت‌های عمده‌ای که در دین، قومیت، ساختار سیاسی و ایدئولوژیکی دارند، می‌تواند بر بحران‌های داخلی و منطقه‌ای بیفزاید. بر این اساس در اکثر کشورهای عربی منطقه، شاهد تقسیم قدرت میان فرقه‌های مذهبی و قومی یا تلاش و نبرد قومیت‌ها و فرقه‌های مختلف برای کسب قدرت هستیم. این مساله ناشی از ساختارهای قبیله‌محور و احساس ناامنی و بی‌اعتمادی در میان فرقه‌های قومی و مذهبی در این کشورها از یک سو و از طرف دیگر، ایجاد بی‌اعتمادی و ناامنی از طرف منشأ خارجی به دلیل وجود انواع رقابت‌ها بین انواع کشورهای منطقه هستیم. (ملک محمدی ۱۳۹۱، ۴۲ - ۱۸۶)

نتیجه‌گیری

در واقع به نظر می‌رسد با توجه به هویت شیعی و انقلابی ایران هر گونه تئوری که بخواهد سیاست خارجی ایران را مورد تجزیه و تحلیل قرار دهد، باید این دو مولفه مهم را مد نظر قرار دهد. نظریه امنیت هستی‌شناسی در این زمینه می‌تواند به خوبی این مساله را تبیین کند و هویت شیعی و انقلابی ایران را از حاشیه تئوری‌های روابط بین‌الملل به مرکز و نقطه ثقل تحلیل سیاست خارجی و فرهنگی ایران قرار می‌دهد. بنابراین می‌توان اینگونه نتیجه گرفت که امنیت ساخت‌افزایی ایران جدا از امنیت انقلابی و شیعی ایران نیست و هر سیاست خارجی که هویت شیعی و انقلابی ایران را کم‌رنگ کند، امنیت ملی ایران را مخدوش کرده است.

منابع فارسی

ازغندی، علیرضا. ۱۳۸۶. سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران. انتشارات قومس. تهران. چاپ چهارم.

استیل، برنت جی؛ (۱۳۹۲)؛ امنیت هستی‌شناختی در روابط بین‌الملل؛ ترجمه سیدجلال دهقانی فیروزآبادی، فرزاد رستمی و محمدعلی قاسمی؛ تهران، انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی

اخوان منفرد، حمیدرضا. ۱۳۸۱. ایدئولوژی انقلاب ایران. پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی. تهران. چاپ اول.

درخشه، جلال. ۱۳۸۴. گفت‌مان سیاسی شیعه در ایران معاصر. انتشارات دانشگاه امام صادق(ع).

دهقانی فیروزآبادی، افزایش، مهدی. ۱۳۹۱، بیداری اسلامی و امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران. فصلنامه علمی پژوهشی مطالعات انقلاب اسلامی. دهقانی فیروزآبادی، سیدجلال و وهاب‌پور، پیمان؛ (۱۳۹۲)؛ امنیت هستی‌شناختی در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران؛ تهران، انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی.

دهقانی فیروزآبادی، سیدجلال؛ (۱۳۸۸)؛ امنیت هستی‌شناختی در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، فصلنامه بین‌المللی روابط خارجی، شماره ۱. صالحی، حمید. ۱۳۹۱. بیداری اسلامی. تکوین نظم نوین منطقه‌ای خاورمیانه. فصلنامه مطالعات راهبردی. شماره اول. سال پانزدهم.

خواججه‌سروی، غلامرضا. ۱۳۹۱. نسبت انقلاب اسلامی ایران با بیداری اسلامی (وجوه تشابه و تمایز). فصلنامه علمی پژوهشی مطالعات انقلاب اسلامی. شیهان، مایکل؛ (۱۳۸۸)؛ امنیت بین‌الملل؛ ترجمه سیدجلال دهقانی فیروزآبادی؛ تهران، انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی.

گیدنز، آنتونی؛ (۱۳۷۸)؛ تجدد و تشخیص؛ ترجمه ناصر موفقیان؛ تهران، نشر نی.

ملک‌محمدی، حمیدرضا. داوری، مهدی. ۱۳۹۱. تاثیر ایران‌هراسی بر سیاست‌های نظامی امنیتی کشورهای شورای همکاری خلیج فارس. فصلنامه سیاست: مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی. دوره ۴۳. شماره ۲. تابستان.

مک سوینی، بیل؛ (۱۳۹۰)؛ مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی امنیت؛ ترجمه محمدعلی قاسمی و محمدرضا آهنی؛ تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

موثقی، احمد، ۱۳۷۴، جنبش‌های اسلامی معاصر، تهران: سمت.

موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۳۷۸، صحیفه امام خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

یزدان‌فام، محمود، ۱۳۹۰. تحولات جهان غرب صورت‌بندی قدرت و هویت در خاورمیانه. فصلنامه راهبردی. شماره دوم. سال چهاردهم.

منابع انگلیسی

Giddens, Anthony. (1991). *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*

پارادایم همگرایی در نظام بین‌الملل و تاثیرات فرهنگی آن بر شیعه‌هراسی

حسن عبدی پور^۱

چکیده

«پارادایم همگرایی در نظام بین‌الملل» پارادایمی است که به طور عمده پس از جنگ جهانی دوم از سوی بعضی نظریه‌پردازان مطرح و سپس از طرف تعداد قابل توجهی از سیاستمداران به طور عملی پیگیری شد. این گروه بیشتر در پی ایجاد روندهایی بودند که در آنها هدف اصلی، یکسان‌سازی سیاست‌ها از طرف کشورهای مختلف دنیا در قبال مسائل گوناگون بین‌المللی بود. این پارادایم در طول عمر بیش از هفتادساله خود دستاوردهایی را برای هواداران خود در عرصه‌های سیاسی، اقتصادی و نیز فرهنگی به ارمغان آورده است و در حال حاضر و در دنیای کنونی نیز دارای طرفداران مهمی میان سیاست‌ورزان کشورهای مختلف است.

از سوی دیگر باید توجه داشت که جهان ظرف کمتر از دو دهه‌ای که از قرن بیست و یکم سپری شده است، تحولات عظیمی را در امور بین‌الملل تجربه کرده است. این تجارب در بعضی از موارد به گونه‌ای بوده‌اند که «پارادایم همگرایی در نظام بین‌الملل» را به چالش فراخوانده‌اند. به چالش کشیده شدن این پارادایم به معنای آن است که دستاوردهای سیاسی و فرهنگی که از آن انتظار می‌رفته است نیز آن‌طور که پیش‌بینی می‌شدند، تحقق نیافته‌اند.

۱- پژوهشگر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

در بخش اول این مقاله سعی خواهد شد مبانی نظری «پارادایم همگرایی در نظام بین‌الملل» و مکانیسم عملکرد آن تشریح شود. در بخش دوم مقاله سعی خواهد شد که نتایج و الزامات این پارادایم سیاسی بر پدیده شیعه‌هراسی تبیین شود و در بخش سوم این مقاله تلاش می‌شود، با توجه به چالشی که در مسیر «پارادایم همگرایی در نظام بین‌الملل» در جهان کنونی به ویژه در حال حاضر ایجاد شده است، الزامات و نتایج تضعیف یا به حاشیه رفتن این پارادایم برای پدیده شیعه‌هراسی مورد بررسی قرار گیرد. کلید واژه‌ها: پارادایم همگرایی در نظام بین‌الملل، یکسان‌سازی سیاست‌ها، سیاست‌های فرهنگی، شیعه‌هراسی، واگرایی.

مقدمه

کشورهای مختلف دنیا، در عرصه سیاست بین‌الملل، رویکردها و سیاست‌های گوناگونی را اتخاذ می‌کنند. این سیاست‌ها بر مبنای امور مختلفی اتخاذ می‌شوند. بررسی شیوه اتخاذ سیاست خارجی کشورها، موجب شناسایی دسته‌بندی‌هایی در این زمینه می‌شود. اولین دسته‌بندی در این مورد، دسته‌بندی کشورها بر اساس اهداف درازمدت است. در این قسمت، دو گروه عمده از کشورها قابل بررسی هستند. گروه اول در این بخش، گروهی از کشورها هستند که برای سیاست‌گذاری‌های خارجی خود، بر اساس دیدگاه‌هایی ویژه، مینا و منبعی هنجاری (Normative) در نظر می‌گیرند. هنجارگرایان در سیاست خارجی معتقدند که ملاک و معیار ارتباط با کشورهای مختلف دنیا و نیز ارتباط با گروه‌ها و نهادهای پراکنده موجود در جهان، بر مبنای ملاک‌هایی ارزشی که در راستای جهان‌بینی و دیدگاه کل‌گرایانه آن کشور قرار دارد، است. ارزش‌های دینی، اهداف ایدئولوژیک و مصالح عمومی از جمله ملاک‌هایی هستند که کشورهایی دارای رویکرد هنجاری بر مبنای آنها سیاست‌های خارجی خود را تنظیم می‌کنند. دسته دوم در این بخش، کشورهایی هستند که از رویکردی غیرهنجاری

و به عبارت دقیق‌تر، رویکردی بهره‌جویانه (Utilitarian) پیروی می‌کنند. برای سودگرایان در عرصه سیاست خارجی، بر خلاف هنجارگرایان، ارزش‌ها و ایدئولوژی‌ها اهمیت ندارد، بلکه آنها بیشتر به منافع و مقاصد اقتصادی می‌اندیشند. برای این گروه، اولویت اول در اتخاذ هر گونه سیاست خارجی و ارتباط با هر کشور یا گروه خارج از کشور، به دست آوردن منافع بیشتر اقتصادی، اعم از کوتاه‌مدت یا درازمدت است.

دسته‌بندی دوم کشورها در عرصه سیاست خارجی، دسته‌بندی بر اساس تاکتیک‌های سیاسی است. در این بخش نیز به دو دسته کشور با دو نوع سیاست‌گذاری مختلف برمی‌خوریم. دسته اول گروهی از کشورها هستند که از تاکتیک‌های غیرگروهی استفاده می‌کنند. برای سیاست‌گذاران این کشورها، ارتباط با سایر دول، در حد مبادلات سیاسی و اقتصادی دوجانبه باقی می‌ماند. این گروه از کشورها، بنا بر دلایلی از قبیل تغییرات فراوان تاکتیکی در ارتباطات خود با سایر دول، بر اساس سیاست عملگرایی سریع و احیانا کوتاه‌مدت، به منظور برطرف کردن نیازها یا پاسخ به ضرورت‌های آنی عمل می‌کنند.

دسته دوم در این بخش، بر خلاف گروه سابق، بیشتر به تاکتیک‌های گروهی توجه دارند. برای سیاست‌گذاران این دسته از کشورها، ائتلاف و اتحادهای چندجانبه اهمیت حیاتی دارد. این دسته از کشورها معمولاً به پیمان‌های گروهی و چندجانبه برای رسیدن به اهداف خود روی می‌آوردند. مطالعه تاریخی روابط بین‌الملل نشان می‌دهد تا قبل از جنگ جهانی دوم، رویکرد غیرگروهی بر اکثر کشورهای دنیا حاکم بوده است. در این دوره از تاریخ، کشورها بیشتر بر قدرت داخلی خود تکیه داشته و می‌کوشیدند مشکلات و مسائل پیش آمده برای کشور را خود به تنهایی حل و فصل کنند. یکی از دلایل رواج رویکرد غیرگروهی در آن زمان، عدم اعتماد به سایر دول بوده است. اما تحولات سیاسی و نظامی پس از جنگ جهانی دوم، این نکته را برای بسیاری از کشورها روشن ساخت که دستیابی به اهداف گوناگون سیاسی، اقتصادی و نظامی با شکل دادن اتحادهای گوناگون با

کشورهای دیگر، با سهولت بیشتر قابل دسترسی است.

پارادایم همگرایی در نظام بین الملل

«همگرایی در نظام بین الملل» در ابتدا شکلی تکمیل یافته تر از توافقات کشورهای اروپایی تحت کنترل و اشراف اتحادیه های اروپایی بود. در سطح نظری، افراد بسیاری کوشیده اند تا به تشریح مبانی تئوریک این نظریه بپردازند. یکی از افرادی که در این زمینه به تلاش های فکری پرداخته است کو. و. دویچ است. او در سال ۱۹۵۴ میلادی با انتشارات دیدگاه های خود در زمینه روابط بین الملل، ادعا کرد وجود ارتباطات گسترده اجتماعی موجب تسریع مبادلات بین المللی می شود.

روند ایجاد اتحاد با سایر دول، چه در سطح همسایگی، چه در سطح منطقه و چه در سطح بین الملل که عمدتاً پس از جنگ جهانی دوم میان بسیاری از کشورها رواج یافت، بعداً از جانب عالمان علم سیاست، به روند «همگرایی در نظام بین الملل» نام گرفت. به عبارت دیگر «همگرایی در نظام بین الملل» را می توان این طور تعریف کرد: همگرایی با نظام بین الملل عبارت است از تغییرات ساختاری که در ارتباط و همسو با فرآیند اقتصاد جهانی یا بین المللی سازی سیاسی در یک کشور رخ می دهد (Drezner, ۲۰۰۱). در تعریفی دیگر، همگرایی به عنوان یکی از معلول های نیروهای مدرن، یا به عبارت دیگر محصول توسعه سیاسی و اقتصادی دانسته شده است (Bennett, ۱۹۹۱). بعضی از محققان در مورد همگرایی گفته اند که شرایط قابل مقایسه و نسبتاً یکسان کشورها، موجب ایجاد مسائل و مشکلات نسبتاً یکسان آنها می شود و مشکلات نسبتاً یکسان کشورها، موجب اتخاذ سیاست های نسبتاً یکسان می شود و این خود موجب ایجاد نوعی همگرایی در میان آنان است. اما بعضی دیگر از محققان معتقدند برای همگرایی باید نوعی مکانیسم در نظر گرفت که در صورت وجود آن مکانیسم می توان از همگرایی سخن به میان آورد (Bennett, ۱۹۹۱, p. ۲۱۷).

این که پارادایم «همگرایی در نظام بین الملل» چگونه عمل می کند

و مکانیسم اجرایی آن چیست، مسأله‌ای بوده که مورد بحث متفکران فراوانی قرار گرفته است. منظور از مکانیسم همگرایی با نظام بین‌الملل «فرآیندهای مکرر و مرتبط با شرایط اولیه خاصی است که منجر یک نتیجه خاص می‌شود» (Mayntz, ۲۰۰۴, p. ۲۴۱). با بررسی نظریه‌هایی که در مورد مکانیسم‌های همگرایی با نظام بین‌الملل وجود دارد، در یک ارزیابی، می‌توان این مکانیسم‌ها را این‌طور برشمرد: مکانیسم شبیه‌سازی، مکانیسم اجبار و اضطرار، مکانیسم تحمیل و مکانیسم انتخاب (Resende-Santos, ۲۰۰۷, p. ۷۷).

در میان تمام مکانیسم‌های موجود، مکانیسم انتخاب در پارادایم «همگرایی در نظام بین‌الملل» به وجوه قابل توجهی در این زمینه اشاره کرده است. از دید این نظریه، همگرایی بیشتر در زمینه‌های آنارشیتیک و نیز رقابت‌گرا قابل اعمال است. طبق این نظریه ورود به فرآیند همگرایی در نظام بین‌المللی تابع منطق نتایج است. والتز (Waltz, ۱۹۷۹)، که یکی از نظریه‌پردازان مکانیسم انتخاب در همگرایی در نظام بین‌الملل است معتقد است کشورهای که از فرآیند همگرایی فاصله گرفته و به رفتاری غیرمسوولانه دست می‌زنند، باید منتظر عواقب این‌گونه رفتار خود باشند و قیمت آن را پرداخت کنند. رفتار غیرهمگرا برای چنین کشورهایی مستلزم تضعیف چارچوب حاکمیت و به هم ریختن ساختارمندی نظام آنان است. این چنین نظام‌هایی سطح امنیت خود را کاهش می‌دهند. از سوی دیگر، ورود کشورها در چرخه همگرایی با دیگر کشورها، دربردارنده مزایایی مانند امنیت بیشتر و ارتباطات گسترده‌تر برای آنان است. طبق این سخن، ورود یا عدم ورود به فرآیند همگرایی در نظام بین‌الملل، یک انتخاب برای کشورها است که این انتخاب در نتیجه خود، یا پاداش و یا جزا برای آن کشورها در بر خواهد داشت.

بنابراین می‌توان گفت مکانیسم انتخاب در همگرایی با نظام بین‌الملل، تحت تاثیر سه عامل (۱) اقتصاد جهانی (۲) بین‌المللی‌سازی سیاسی و (۳) نیروی مدرنیسم عمل کرده و کشورهای مختلف را به سوی اتخاذ رویکردهای

مشابه با سایر دول سوق می‌دهد. نکته قابل توجه در این بخش آن است که همگرایی در دو سطح نظری و عملی میان کشورهای مختلف ایجاد می‌شود. اشتراک فکری و همگرایی در بعد نظری، کشورهای مختلف را به سوی تدوین و ترویج دیدگاه‌های خاص در دنیا جهت تاثیرگذاری بر نظام بین‌الملل سوق می‌دهد. نمونه روشن همگرایی نظری، انتشار بیانیه‌های مشترک، به ویژه در سطح بین‌الملل است. کشورهای همگرا در این زمینه تلاش می‌کنند این بیانیه‌ها را به تایید مراجع رسمی بین‌المللی رسانده و به این وسیله برای آنها اعتبار ایجاد کنند. تایید بیانیه حقوق بشر نمونه واضح این قبیل همگرایی‌های نظری است. همگرایی در بعد عمل نیز کشورهای همگرا را به اتخاذ و بعد از آن اجرای سیاست‌های خاص در ابعاد داخلی و خارجی هدایت می‌کند.

نکته مهم‌تری که در اینجا باید به آن اشاره کرد آن است که این همگرایی تنها به وضع قوانین داخلی یا بین‌المللی و نیز اتخاذ سیاست‌های عملی داخلی یا خارجی در حوزه سیاست و اقتصاد منجر نمی‌شود. همگرایی در حوزه‌های سیاست و اقتصاد، در بسیاری از موارد به همگرایی در حوزه‌های فرهنگی و اجتماعی نیز منجر می‌شود. به عبارت دیگر، همگرایی در ابتدا با رویکردی سیاسی یا اقتصادی آغاز می‌شود اما در ادامه به سایر حوزه‌ها از جمله فرهنگ و اجتماع هم سرایت پیدا می‌کند. نگاه دقیق‌تر به این مساله به ما می‌گوید که کشورهای همگرا، اتفاق نظر و عمل را در کامل‌ترین صورت خود جست‌وجو می‌کنند و بسیاری از نظریه‌پردازان و سیاست‌مداران، همگرایی در بعضی از عرصه‌ها را کامل و کافی نمی‌دانند.

تاثیرات پارادایم همگرایی در نظام بین‌الملل بر پدیده

شیعه هر اسی

در بخش قبل این نکته مفصلاً مورد بحث قرار گرفت که طبق منطق مکانیسم انتخاب، پارادایم همگرایی، تحت تاثیر اقتصاد جهانی، بین‌المللی‌سازی سیاست و نیروی مدرنیسم عمل کرده و کشورهای مختلف

را به سوی اتحاد در نظر و اتخاذ سیاست‌های یکسان در عمل، نه فقط در قبال اتفاقات سیاسی و اقتصادی، بلکه در قبال پدیده‌های فرهنگی و اجتماعی سوق می‌دهد.

یکی از پدیده‌های مهم در عرصه بین‌الملل که دارای نتایج بسیار زیادی در حوزه‌های گوناگون بوده است، وقوع انقلاب اسلامی ایران است. وقوع انقلاب اسلامی در ایران، نه تنها معادلات سیاسی کشورهای غربی را بر هم زد و آنان را غافلگیر کرد، بلکه در حوزه دین و فرهنگ هم این کشورها را با شوک مواجه ساخت. سیاستمداران غربی هرگز تصور نمی‌کردند که اسلام و خصوصاً اسلام شیعی، بتواند چنان تحول عظیم سیاسی و فرهنگی را در جهان ایجاد کند. اهداف و رسالت‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی انقلاب و نظام جمهوری اسلامی ایران که مبتنی بر عدالت اجتماعی و متکی بر ایجاد جامعه توحیدی در دنیای سکولار قرن بیستم بود، موجب هراس سردمداران رژیم‌های غربی شد. از این رو آنان نه تنها تصمیم به مقابله با اهداف سیاسی انقلاب اسلامی گرفتند، بلکه با توجه به اینکه ریشه اهداف سیاسی جمهوری اسلامی در اعتقادات شیعی آن قرار دارد، تصمیم بر مقابله با تشیع به‌عنوان یک مذهب رهایی‌بخش گرفتند.

همگرایی کشورهای غربی بر اساس منافع سیاسی و اقتصادی آنها از سال‌ها پیش و به‌طور دقیق، پس از جنگ جهانی دوم اتفاق افتاده بود و این کشورها در بسیاری از موارد بر حسب منافع سیاسی و اقتصادی مشترک خود با سایر دول دنیا معامله‌ای غیرعادلانه انجام می‌دادند. پس از شکل‌گیری انقلاب اسلامی ایران و توجه غربیان به قدرت و اهمیت تفکر شیعی، به عنوان ایدئولوژی انقلاب اسلامی، سیاستمداران غربی، به توصیه مشاوران و نظریه‌پردازان خود، تصمیم به مقابله با تشیع گرفتند. همگرایی دول غربی در مبارزه با تشیع، امری است که سال‌ها است در دستور کار این دولت‌ها قرار گرفته است. از حدود ۴۰ سال پیش که مبارزه با تشیع در ردیف مهم‌ترین اولویت‌ها در سیاست خارجی غربیان

قرار گرفته است، کنش‌های فراوان و مختلفی از آنان در این راستا سر زده است. یکی از بارزترین و خسارت‌بارترین این سیاست‌ها، ایجاد جنگ تحمیلی علیه حکومت نوپای جمهوری اسلامی ایران بود. شکست این سیاست غربیان و پیروزی سرفرازانه جمهوری اسلامی در جنگ هشت‌ساله، روسای دولت‌های استکباری غرب را به فکر تغییر سیاست در مقابله با تشیع انداخت. انواع تحریم‌های سیاسی و اقتصادی ایران از سوی غرب در طول ۴۰ سال گذشته ادامه سیاست مبارزه با تشیع بوده که در حال حاضر نیز ادامه دارد.

شکست غرب در رسیدن به اهداف شوم خود توسط این سیاست‌های ناعادلانه و ستمگرانه، بار دیگر او را به فکر اتخاذ سیاستی جدید در این زمینه انداخت. سیاست جدیدی که چندین سال است دول غربی به‌طور متحد، برای مقابله با تشیع در پیش گرفته‌اند، پروژه‌ای است به نام شیعه‌هراسی.

البته شیعه‌هراسی به‌عنوان یک پروژه با اهمیت سیاسی و فرهنگی، از همان ابتدای انقلاب اسلامی و در دهه ۱۹۸۰ میلادی مورد توجه و تاکید فراوان غرب بوده است. این پروژه در دوران پس از صدام، مجدداً توجه غربی‌ها را به خود جلب کرد (Alloul, ۲۰۱۱, p. ۳۹). شیعه‌هراسی را می‌توان به‌عنوان پروژه‌ای تعریف کرد که هدف آن ایجاد ترس و همناک، غیرواقعی و غیرعاقلانه از شیعیان و ترویج نفرت و عدم محبت از شیعیان است (Perry, ۲۰۱۳).

غربی‌ها در راستای اتخاذ سیاست همگرایی در امور بین‌الملل و به‌طور ویژه، به خاطر داشتن منافع مشترک در مقابله با نظام جمهوری اسلامی، در رویکردی به شدت همگرا، به‌طور دائم و با استفاد از ترفندهای گوناگون، به پدیده شیعه‌هراسی دامن زده‌اند. در این زمینه، به وقوع پیوستن اتفاقاتی خاص، غربیان را در ترویج پدیده شیعه‌هراسی یاری کرد؛ اتفاقاتی مانند حملات یازده سپتامبر سال ۲۰۰۱ میلادی به برج‌های دوقلو در آمریکا و نیز سایر حملات تروریستی در کشورهای غربی و همچنین پیدایش

گروه داعش که غریبان از آنها به‌طور مشترک، هم برای رشد و گسترش ایده اسلام‌هراسی و هم برای ترویج شیعه‌هراسی سوءاستفاده کرده‌اند. دولت‌های غربی برای دستیابی به موفقیت در این زمینه، بر همگرایی بیش از پیش خود تاکید فراوان دارند.

تضعیف پارادایم همگرایی و نتایج آن برای پدیده شیعه‌هراسی

نظام بین‌الملل در سال‌های اخیر دچار تحولات فراوانی شده است. جهان ظرف کمتر از دو دهه‌ای که از قرن بیست و یکم سپری می‌شود، شاهد تغییرات عظیمی در امور بین‌الملل بوده است. این تجارب در بعضی از موارد به گونه‌ای بوده‌اند که «پارادایم همگرایی در نظام بین‌الملل» را به چالش فراخوانده‌اند. به عبارت دیگر جهان در حال حاضر، گرایش شدید و قوی سابق به سوی همگرایی را تجربه نمی‌کند.

یکی از مسائلی که باعث ایجاد اضمحلال در سیاست همگرایی کشورهای غربی شده است به قدرت رسیدن دولت پوپولیست دونالد ترامپ در انتخابات سال ۲۰۱۶ در ایالات متحده آمریکا است. ترامپ که در واقع به شهادت تاریخ، یکی از نژادپرست‌ترین و جنگ‌افروز‌ترین روسای جمهور تاریخ آمریکا است، با اتخاذ سیاست‌های تفرقه‌برانگیز و خصمانه در عرصه بین‌الملل و با انجام رفتارهای غیرمعقول و خارج از عرف سیاسی با هم‌تایان خود و یا سایر سیاستمداران کشورهای اروپایی، رهبران این کشورها را از ادامه سیاست همگرایی با آمریکا منصرف کرده است. این نکته روشن است که اروپا تا زمانی که منافع درازمدتش در دنیا به خطر نیفتد، حاضر است با آمریکا به اتحاد و همگرایی بپردازد. اما زمانی که این منافع، در اثر تصمیمات غلط آمریکا تهدید شود، اروپا حاضر به همراهی با آمریکا نخواهد بود. به عبارت دیگر و همان‌طور که در بخش‌های قبلی مقاله بیان شد، همگرایی به واسطه مکانیسم انتخاب و به پیروی از منطق نتایج اتفاق می‌افتد. رفتار و اعلام مواضع رهبران کشورهای اروپایی پس از به قدرت رسیدن ترامپ، شاهد خوبی برای این ادعا است که آنان در حال حاضر

همگرایی با آمریکا را یک انتخاب منجر به نتایج مفید برای خود ارزیابی نمی‌کنند. اکنون همگرایی میان آمریکا و اروپا که طی سالیان دراز، به عنوان سیاستی غیرقابل خدشه تلقی می‌شد، اکنون بسیار سست و متزلزل شده است. باید توجه داشت که سیاست‌های افراطی آمریکا در دوره‌های مختلف، به ویژه در زمان ترامپ، موجب وارد شدن خساراتی به کشورهای اروپایی شده است. بسیاری از سیاستمداران اروپایی اکنون دریافته‌اند که همسویی و همگرایی با آمریکا، چه در زمان طالبان و چه در زمان داعش، موجب بروز خطرات متعددی برای آنان شده و این کشورها را در معرض جنگی ناخواسته با این گروه‌ها قرار داده است.

از سوی دیگر همگرایی میان خود کشورهای اروپایی نیز به استحکام و صلابت پیشین خود باقی نمانده است. بسیاری از کشورهای اروپای غربی اکنون منافع خود را نه در همگرایی با سایر کشورهای این قاره، بلکه در اتخاذ سیاست‌هایی منفردانه پیگیری می‌کنند. یکی از نمونه‌های بارز این مساله، تصمیم انگلیس مبنی بر خروج از اتحادیه اروپا است که در سال ۲۰۱۶ اتفاق افتاد. بسیاری از تحلیل‌گران سیاسی هرگز باور نمی‌کردند که روزی اتحاد کشورهای اروپایی شکسته شود. آنان در انتظار تحکیم بیش از پیش اتحادیه اروپا با پیوستن اعضای جدید به آن بودند. اما خروج ناگهانی انگلیس، به عنوان یکی از قدرتمندترین اعضای این اتحادیه، ضربه بزرگی بر پیکر همگرایی اروپایی وارد کرد. خروج انگلیس از اتحادیه اروپا نه تنها به خودی خود قابل اهمیت است، بلکه این حادثه عواقب ناخوشایند دیگری برای همگرایی اروپایی در بر خواهد داشت. تضعیف اتحادیه اروپا در بخش‌های سیاسی و اقتصادی و خروج اعضای مهم از آن، به‌طور ناخودآگاه سایر اعضای اتحادیه را به آن سو سوق می‌دهد که خروج از این اتحادیه را به‌عنوان یکی از گزینه‌های پیش رو برای رهایی از مشکلات خود مد نظر قرار دهند. البته این فقط مشکلات داخلی نیست که سیاستمداران این کشورها را به خروج از این اتحادیه تشویق می‌کند، بلکه خطراتی که در اثر پیروی از تصمیمات همگرایانه با سایر کشورها در عرصه بین‌المللی برای

آنها ایجاد می‌شود نیز آنان را در حرکت به سوی واگرایی حمایت می‌کند. علاوه بر موارد مذکور که در سطح سیاسی به تضعیف روند همگرایی میان کشورهای اروپایی منجر شده است، در سطح اجتماعی نیز روندهایی در کشورهای غربی در حال اتفاق است که از روند واگرایی حمایت می‌کند. بسیاری از مردم در کشورهای غربی اکنون متوجه شده‌اند که دولت‌های آنان، دولت‌هایی فریبکار هستند که به بسیاری از شعارها و بیانیه‌های ظاهرالصلاح که اعلام می‌دارند، واقعا اعتقاد ندارند. مردم این کشورها دانسته‌اند که وارد شدن در بازی‌هایی که توسط تعدادی معدود از سران کشورهای قدرتمند غربی به ویژه آمریکا برای آنان در نظر گرفته می‌شود، همیشه به نفع آنان نیست. بنابراین مردم نیز به عنوان یک اهرم اجتماعی قوی، از سیاست همگرایی دول غربی مانند گذشته حمایت نمی‌کنند. رای اکثریت شهروندان انگلیس به خروج از اتحادیه اروپا شاهد بسیار خوبی در این زمینه است. شاهد دیگر در این زمینه تظاهرات و اعتراضاتی است که از سوی شهروندان غربی در این کشورها، علیه مسوولان خود صورت می‌گیرد.

زمانی که در مورد تضعیف پارادایم همگرایی سخن می‌گوییم، نباید فراموش کنیم که این پارادایم از جهت دیگری نیز خدشه‌دار شده است. این جهت، در واقع همگرایی میان غرب و کشورهای عربی در راستای پیش بردن پروژه شیعه‌هراسی است. کشورهای غربی سال‌ها کوشیده‌اند تا برای تضعیف ایران اسلامی، از تفاوت دیدگاه دینی میان شیعه و سنی سوءاستفاده کنند. آنان در این راستا، تلاش‌های فراوانی کرده‌اند تا با تحریک کشورهای عربی، این نکته را به آنان القا کنند که شیعیان یک تهدید جدی برای حکومت آنان محسوب می‌شوند. گرچه این ترفند تا مدتی توانست بعضی از کشورهای عربی را از واقعیت دور کند، اما تحولات جهانی و منطقه‌ای در دو دهه اخیر موجب تضعیف همگرایی در بعد غربی - عربی آن نیز شده است. در این زمینه باید به تحولاتی که در سال ۲۰۱۱ در بهار عربی و پس از آن در کشورهای اسلامی رخ داد، اشاره کرد. در تحولاتی

که به بهار عربی نام گرفت، کشورهای غربی متوجه شدند که تحولات داخلی کشورهای عربی از حیطة کنترل آنان خارج شده است. تعدادی از حکومت‌هایی که پس از بهار عربی در بعضی از این کشورها مانند تونس به قدرت رسیدند، با انتخاب رهبرانی از میان گروه‌های اسلامی، به غرب اعلام کردند که سیاست‌های جدیدی برای این کشورها در نظر گرفته‌اند که با سیاست‌های غرب یکسان نخواهد بود.

علاوه بر این، در سطح اجتماعی نیز باید به بیداری مردم و مسلمانان کشورهای اسلامی اشاره کرد. اکنون سال‌ها است که نهضت دینی - سیاسی مردم ایران بر مردم کشورهای اسلامی تاثیر گذاشته است. بسیاری از مسلمانان منطقه، ایران اسلامی را به عنوان الگوی خود انتخاب کرده و سعی می‌کنند تا از راهی که آنان رفته‌اند، پیروی کنند. حتی قیام بهار عربی نیز نهضتی بود که به پیروی از نهضت مردم مسلمان ایران به وقوع پیوست. بهار عربی باعث شد که حکومت‌های عربی نیز مردم خود و خواست آنها را جدی‌تر بگیرند. این مساله خود در همگرایی کشورهای غربی و عربی تاثیر منفی بر جا گذاشته و باعث شده است که حکومت‌های کشورهای عربی، برای بقای خود مانند قبل، تنها به خواست غرب نیندیشند و سعی کنند اذعان عمومی مردم خود را هم تا حدودی قانع کنند. بیداری مردم مسلمان منطقه یکی از اهرم‌هایی است که همگرایی دول غربی و عربی را تهدید می‌کند.

بالتر گفتیم که همگرایی در بخش سیاست و اقتصاد، به همگرایی در بخش فرهنگ نیز منجر شده است. اکنون باید این نکته را نیز اضافه کنیم که تضعیف همگرایی در بخش‌های سیاسی و اقتصادی، به تضعیف همگرایی در بخش فرهنگ نیز منجر می‌شود. البته شیعه‌هراسی اساسا یک پدیده سیاسی با اهداف سیاسی خاص، که به آن اشاره شد، است. اما برای تکمیل این پروژه سیاسی، پروژه فرهنگی شیعه‌هراسی نیز توسط غربیان تعریف شده است. اگر چه غربیان بخش سیاسی این پروژه را خود مستقیماً بر عهده گرفته‌اند، اما بخش فرهنگی آن را بر عهده وهابیون و

مخصوصاً دولت عربستان سعودی نهاده‌اند. وهابیون در هماهنگی و تشریک مساعی با دولت‌های غربی، مدت‌ها است که تبلیغات وسیعی مبنی بر شیعه‌هراسی را آغاز کرده‌اند که نباید از آن غافل بود.

گرچه اتفاقاتی مثل حملات تروریستی در غرب و ظهور داعش و... دول غربی را به همگرایی علیه اسلام تشویق می‌کند، اما از سوی دیگر اختلاف و تضاد منافع کشورهای غربی و افراط‌گرایی بعضی از آنها در مواجهه با پدیده‌های خاصی مانند اسلام و تشیع، همگرایی این کشورها را در حال حاضر به شدت کاهش داده است زیرا این سیاست‌ها منافع بسیاری از کشورهای اروپایی را به خطر افکنده است.

نتیجه‌ای که از تضعیف پارادایم همگرایی در سطح سیاسی و در سطح اجتماعی که در غرب به وجود آمده است برای پدیده شیعه‌هراسی می‌توان انتظار داشت، تضعیف پدیده شیعه‌هراسی است. به عبارت دیگر به هر میزان که بر شدت واگرایی دول غربی افزوده شود، از وحدت نظر آنان در مورد مسائل مختلف، از جمله مساله شیعه و شیعیان کاسته خواهد شد و نتیجه این فرآیند به نفع شیعیان خواهد بود. به عبارت دیگر در چنین موقعیتی می‌توان امید داشت که سران کشورهای مختلف، به تنهایی و بر اساس منافع خود و نه به پیروی از سیاست همگرایی کشورهای متحد، به پدیده شیعه‌هراسی دامن بزنند.

شرایط موجود دنیا خصوصیات دارد که شیعیان باید از آن به نفع خود و در راستای تضعیف پدیده شیعه‌هراسی استفاده کنند. این خصوصیات جدید عبارتند از واگرایی میان اروپا و ایالات متحده آمریکا به رهبری دونالد ترامپ؛ واگرایی میان اتحادیه اروپا به ویژه با جدا شدن انگلیس از این اتحادیه و در نهایت بیداری بسیاری از مردم کشورهای غربی و شورش علیه سیاست‌های نژادپرستانه دولت‌های غربی. در این شرایط، برای دستیابی به اهداف متعالی در زمینه تضعیف و از بین بردن پدیده شوم شیعه‌هراسی، تهیه و تدارک چند اقدام لازم و ضروری است که می‌توان آنها را از این قرار برشمرد:

در وهله اول، جمهوری اسلامی باید با تک تک کشورهای اتحادیه اروپا به صورت مستقل مذاکراتی را ترتیب دهد. گرچه در این مذاکرات سیاسی، مسائل سیاسی و اقتصادی محور بحث و گفت‌وگو خواهند بود اما باید به مساله شیعی‌هراسی در این مذاکرات به طور مستقل پرداخته و در مورد آن با مسوولان این کشورها سخن رانده شود.

ترتیب دادن گفت‌وگوهای ویژه فرهنگی با مقامات فرهنگی کشورهای غربی و به طور ویژه در مورد پدیده شیعه‌هراسی.

در عصر حاضر افکار عمومی می‌توانند بر بسیاری از سیاست‌ها تاثیر بگذارند. لازم است کنندگی‌های جمهوری اسلامی در کشورهای مختلف غربی، به‌طور فعال وارد عمل شده و با تعریف فعالیت‌های ویژه، سعی کنند بر افکار عمومی مردم کشورهای میزبان خود اثرگذاری کنند. انجام موثر این فعالیت، مستلزم مطالعه دقیق و پیش‌بینی شیوه انجام آن در کشورهای مورد نظر است.

در کنار انجام فعالیت‌های اثرگذار بر مردم کشورهای غربی، لازم است حرکت‌هایی مشابه جهت تاثیرگذاری بر ذهنیت مردم اهل سنت کشورهای اسلامی تعریف شده و صورت پذیرند. در این فعالیت‌ها تمرکز اصلی باید بر معرفی شیعه واقعی به اهل سنت و خنثی‌سازی تبلیغات مسمومی باشد که جهت خدشه‌دار کردن چهره شیعه در این کشورها صورت گرفته است. یکی از قطب‌های گفت‌وگو در کشورهای عربی باید گروه‌های سنی نسبتاً معتدل‌تری باشد که با گروه‌های وهابی فاصله دارند و با شیعیان نیز تخاصم غیرقابل رفع ندارند.

اولویت فعالیت‌ها در کشورهای عربی با کشورهای همسایه و نیز کشورهای عربی است که در تخاصم با ایران اسلامی، با سیاست‌های کشورهایمانند عربستان سعودی فاصله دارند و راه گفت‌وگو با آنان بازتر است.

Alloul, Jaafar, (2011), The 'Shi'a Crescent' Theory Sectarian Identity or Geopolitics of Religion Faculty of Arts and Philosophy Department of Languages and Cultures of the Near East and North Africa.

Bennett, C. J. (1991) 'What is policy convergence and what causes it', *British Journal of Political Science* 21: 215–33

Drezner, D. W. (2001) 'Globalization and policy convergence', *International Studies Review* 3: 53–78

Mayntz, R. (2004) 'Mechanisms in the analysis of social macro-phenomena', *Philosophy of the Social Sciences* 34: 237–59

The International Relations of the Contemp- .(Perry, Glen, (2013
rary Middle East, page 161

Resende-Santos, Joao, (2007), *Neorealism, States, and the Modern Mass Army*, Cambridge: Cambridge University Press

Waltz, Kenneth, N., (1979), *Political Philosophy and the Study of International Relations*, in William T. R. Fox 9ed.), *Theoretical Aspects of International Relations*, Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, pp. 51 - 69

شیعه‌هراسی و اثر آن بر مناسبات فرهنگی جمهوری اسلامی ایران و کشورهای عربی حوزه خلیج فارس

سیدمحمدحسین میرفخرائی^۱

چکیده

شیعه‌هراسی به مثابه ترس یا تنفر از فرهنگ شیعی و شیعیان، یکی از عواملی است که می‌تواند برقراری مناسبات فرهنگی یا به طور خاص، دیپلماسی فرهنگی را متأثر سازد. در تحقیق حاضر که با روش توصیفی-تحلیلی صورت گرفته و اطلاعات آن با مراجعه به اسناد و مدارک کتابخانه‌ای جمع‌آوری شده است، کوشیده شده است این تأثیر در ربط با مناسبات فرهنگی جمهوری اسلامی ایران و کشورهای عربی خلیج فارس بررسی شود. در همین راستا پس از توصیف‌نمایی از وضعیت فرهنگی اجتماعی کشورهای عربی خلیج فارس و روابط جمهوری اسلامی ایران با هر یک از آنها، هفت مورد از موانع هم‌گرایی و منطقه‌گرایی فرهنگی در این منطقه ذکر شده است. در پایان نیز اثر شیعه‌هراسی بر هر یک از این هفت مورد مورد بررسی قرار گرفته است. سؤال اصلی پژوهش این است که «اثر شیعه‌هراسی بر مناسبات فرهنگی جمهوری اسلامی ایران و کشورهای عربی خلیج فارس چیست؟» و پیش‌فرض آن این است که شیعه‌هراسی از عوامل مهم واگرایی طرفین است که مناسبات فرهنگی را تضعیف می‌کند.

۱- کارشناس ارشد معارف اسلامی و فرهنگ و ارتباطات

کلمات کلیدی: جمهوری اسلامی ایران، کشورهای عربی خلیج فارس، مناسبات فرهنگی، شیعه‌هراسی

مقدمه

سه گام برای صورت‌بندی و حل مساله شیعه‌هراسی در خلیج فارس

گام نخست

در اصل دوازدهم قانون اساسی آمده است: «دین رسمی ایران اسلام و مذهب جعفری اثناعشری است و این اصل الی‌الابد غیرقابل تغییر است...» با واکاوی این اصل و نیز مراجعه به واقعیت‌های میدانی، دور از تصور نیست که سه مفهوم زیر را دارای اشتراکات بسیار و ربط و نسبتی وثیق با یکدیگر ببینیم: اسلام‌هراسی، شیعه‌هراسی و ایران‌هراسی. این از آن‌روست که در سراسر جهان، ایران تنها کشوری است که مذهب رسمی خود را تشیع اعلام کرده و این مذهب، از عناصر قوام‌بخش هویت ملی ایرانیان به‌شمار می‌رود. در این میان، شیعه‌هراسی به مثابه ترس یا تنفر از فرهنگ شیعی و شیعیان (ذوالفقاری، ۱۳۹۳)، از جمله چالش‌های بسیار مهمی است که به طور خاص، جمهوری اسلامی ایران در سیاست خارجی خود با آن دست‌به‌گریبان است. با این توضیح، به نظر می‌رسد صورت‌بندی دقیق «مساله شیعه‌هراسی» باید نخستین گام جمهوری اسلامی ایران در مواجهه با این چالش باشد که در تحقیق حاضر نیز به اختصار به این مهم اشاره شده است.

گام دوم

پس از روشن شدن صورت مساله، در گام بعد، باید این مهم را

۱- در سند «مؤلفه‌های هویت ملی ایرانیان» (مصوب شورای عالی انقلاب فرهنگی)، به هفت مؤلفه اشاره شده است که یکی از آنها «اسلام مبتنی بر معارف قرآن و مودت اهل‌بیت(ع) است، دیگری «ولایت‌مداری» و دیگری «مهدویت، انتظار و رسالت تاریخی ایرانیان». برگرفته از pcci.farhang.gov.ir/fa/decision/decision۸۶/sanad. (آخرین بازبینی: سوم آبان ۹۶).

بررسی کرد که شیعه‌هراسی اصولاً چه ابعادی دارد و کدام یک از ابعاد شیعه‌هراسی، خطیر از دیگر مواردند. به طور سنتی، مباحث سیاست خارجی از سه حوزه بنیادین سیاسی، اقتصادی و امنیتی تشکیل شده است. اما سالیان درازی است که بسیاری از صاحب‌نظران روابط بین‌الملل بر این باورند که «فرهنگ و مؤلفه‌های فرهنگی» را در کنار سیاست، اقتصاد و امنیت باید رکن چهارم سیاست خارجی دانست و چه بسا بتوان گفت که در بسیاری از مواقع، فرهنگ در لایه‌های زیرین سه حوزه دیگر نیز حضوری جدی دارد (خانگی، ۱۳۸۴). از سوی دیگر، انقلاب اسلامی ایران به مثابه انقلابی فرهنگی، تقدم روابط فرهنگی بر دیگر انواع روابط بین‌الملل را بر نظام جمهوری اسلامی ایران فرض می‌کند. (میرفخرائی، ۱۳۹۶) بر همین اساس، بررسی ابعاد و پیامدهای فرهنگی شیعه‌هراسی، اصلی‌ترین اولویت پژوهش حاضر است.

گام سوم:

اما در گام سوم و به خصوص در مقام حل مساله شیعه‌هراسی، اولویت‌بندی در مواجهه عملی اهمیت می‌یابد؛ به این معنا که نخست باید دانست چالش شیعه‌هراسی، بیش از همه کدام حوزه‌های جهانی را چگونه تحت تأثیر قرار داده و سپس بررسی کرد که کدام یک از این مناطق، در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران دارای اولویت هستند. پاسخ بخش دوم روشن است: «در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به روشنی ارجحیت‌های سیاست خارجی برشمرده شده و در آن سه گروه از کشورهای دارای اولویت عبارتند از: ۱. همسایگان ایران؛ ۲. کشورهای مسلمان؛ ۳. کشورهای جهان سوم.» (نادری و داودی، ۱۳۹۱) در پاسخ بخش نخست نیز باید گفت: یکی از مناطقی که به وضوح و به شدت تحت تأثیر سیاست‌های شیعه‌هراسانه قرار گرفته است، منطقه خلیج فارس است. به عبارت دقیق‌تر، اساساً کشورهای این منطقه، بسیاری از کنش‌های خود در سیاست خارجی و در قبال جمهوری اسلامی ایران را در عمل بر پایه «اصل شیعه‌هراسی» سامان داده‌اند. (جمال‌زاده و آقائی، ۱۳۹۴)

با این توضیحات، اهمیت و فایده پژوهش درباره «شیعه‌هراسی و اثر آن بر مناسبات فرهنگی جمهوری اسلامی ایران و کشورهای حوزه خلیج فارس» بیش از پیش روشن می‌شود. پیش فرض تحقیق حاضر این است که این پدیده، موجب تضعیف مناسبات فرهنگی جمهوری اسلامی ایران و کشورهای این حوزه شده است.

۱.۱. پیشینه پژوهش

کتاب ابعاد فرهنگی ایران‌هراسی در کشورهای حوزه خلیج فارس شاخص‌ترین اثر مکتوب در این زمینه است. این کتاب که در شش فصل سامان یافته است، مباحثی چون «جایگاه فرهنگ در پدیده ایران‌هراسی»، «توسعه فرهنگ انقلاب اسلامی و پدیده ایران‌هراسی» و «نقش دولت‌های خارجی در ایران‌هراسی فرهنگی» را در ربط با منطقه خلیج فارس بررسی کرده است. در فصل سوم از این کتاب، به «نقش تاریخی عنصر شیعی در ایران‌هراسی» اشاره شده و «مواضع مبتنی بر تفاوت و غیریت در پرتو عنصر شیعی» نیز مورد مذاقه قرار گرفته است. (نورمحمدی و کاظمی، ۱۳۹۴)

ایران‌هراسی در کشورهای شورای همکاری خلیج فارس نیز عنوان پایان‌نامه‌ای در مقطع کارشناسی ارشد است که به همین موضوع اختصاص یافته است. محقق در این اثر یادآور می‌شود که ایران‌هراسی یکی از راهکارهای بسیار مهمی است که امریکا و متحدان غربی‌اش برای جلوگیری از نفوذ جمهوری اسلامی ایران در ابعاد جهانی تدارک دیده‌اند و در این بین، کشورهای شورای همکاری خلیج فارس یکی از مخاطبان اصلی این راهکارها و مجریان کلیدی این سیاست‌ها بوده‌اند. (آقائی، ۱۳۹۴)

پایان‌نامه دیگری نیز با عنوان بررسی ابعاد ایران‌هراسی در کشورهای حوزه خلیج فارس در همین راستا نگارش یافته و به بررسی چگونگی بر ساخته شدن گفتمان ایران‌هراسی پرداخته است. محقق در این اثر پژوهشی، به موضوع مهمی اشاره کرده و آن اینکه ایران‌هراسی در واقع ترس و هراسی «غیرواقعی» از ایران است که متأثر از «برداشته‌ها یا فهمی

وارونه» است. (کاظمی، ۱۳۹۱)

محقق دیگری نیز در مقاله‌ای با عنوان «هراس اخلاقی؛ رهیافتی برای فهم شیعه‌هراسی» چپستی و چگونگی پروژه شیعه‌هراسی را با استفاده از مفهوم کلیدی «هراس اخلاقی» و چارچوب نظریه تحلیل گفتمان توضیح داده است. (ذوالفقاری، ۱۳۹۳)

همچنین در مقاله‌ای با عنوان «علل گسترش شیعه‌هراسی و راهکارهای مقابله با آن»، علل هراس از شیعیان، به ویژه پس از وقوع انقلاب اسلامی ایران مورد واکاوی قرار گرفته و بایسته‌های مقابله با این پدیده نامطلوب در سه سطح دولت‌ها، رسانه‌ها و نخبگان به بحث و بررسی گذاشته شده است. (کشاورز شکری، غفاری و فهیمی، ۱۳۹۲)

با بررسی پژوهش‌های یادشده درمی‌یابیم که در برخی موارد، آنچه در کانون توجه پژوهشگران قرار گرفته است، بیشتر موضوع «ایران‌هراسی» بوده و در موارد دیگری که «شیعه‌هراسی» در کانون توجه قرار گرفته است، منطقه استراتژیک خلیج فارس از نظرها دور مانده است. پژوهش حاضر به طور خاص درصدد پرکردن همین خلأ و جبران همین کاستی است.

۲.۱. مفاهیم اصلی

الف. شیعه‌هراسی: چنان‌که پیداست، عبارت «شیعه‌هراسی» از دو پاره تشکیل شده است:

۱. شیعه: «شیعه که در اصل لغت به معنای پیرو است؛ به کسانی گفته می‌شود که جانشینی پیغمبر اکرم (ص) را حق اختصاصی خانواده رسالت می‌دانند و در معارف اسلام پیرو مکتب اهل بیت (ع) هستند.» (طباطبائی، ۱۳۸۸: ۲۰ و ۲۱)

۲. هراس: لغت‌نامه دهخدا، هراس را مترادف بیم، ترس، باک و پروا دانسته است.

با این توضیح، برخی تعاریف از اصطلاح شیعه‌هراسی در ادامه می‌آید:

۱- از «شیعه‌هراسی» یاد شده Antishi'ism و Shiaphobia. در منابع لاتین با دو عنوان است.

ذوالفقاری، شیعه‌هراسی را ترس یا تنفر از تشیع، شیعیان و فرهنگ شیعی دانسته است؛ به ویژه زمانی که ترس از آن به عنوان نیرویی سیاسی مطرح باشد. (ذوالفقاری، ۱۳۹۳) کشاورز شکری و همکاران نیز شیعه‌هراسی را چنین تعریف کرده‌اند: «ایجاد خوف و هراس از شیعه از سوی غربی‌ها به‌ویژه در میان سران کشورهای عربی، به‌منظور ایجاد تفرقه و محدودسازی فعالیت شیعیان.» (کشاورز شکری، غفاری و فهیمی، ۱۳۹۲)

ب. مناسبات فرهنگی: مناسبات فرهنگی را نیز می‌توان به دو بخش تقسیم کرد: مناسبات یا ارتباطات، و فرهنگ. لکن این تجزیه لزوماً به دقت تحقیق نمی‌افزاید؛ چراکه به‌طور کلی، فرهنگ و ارتباطات را می‌توان به‌گونه‌ای تجزیه‌ناپذیر، به‌هم‌پیوسته دانست. (رضی، ۱۳۷۷)

روابط فرهنگی به عنوان بخشی از روابط بین‌الملل، تحت سه عنوان متمایز شده است: دیپلماسی فرهنگی، ارتباطات فرهنگی و ارتباطات میان فرهنگی؛ با این توضیح که دیپلماسی فرهنگی عموماً ناظر به فعالیت‌های فرهنگی رسمی دولت‌ها و دیگر سازمان‌های رسمی با دیگر کشورهاست؛ ارتباطات فرهنگی در واقع فرآیند تماس یک‌سویه یا دوسویه با فرهنگ یا حوزه فرهنگی دیگر است؛ ارتباطات میان فرهنگی نیز به چرخه تعامل معانی از سوی افراد وابسته به دو قلمرو فرهنگی اشاره دارد. (شرف‌الدین، ۱۳۸۸)

در تحقیق حاضر، مراد از مناسبات فرهنگی، بیش و پیش از هر چیز، همان مفهوم «دیپلماسی فرهنگی» است. در تعریف دیپلماسی فرهنگی آمده است: «دیپلماسی فرهنگی، به عنوان یکی از مصادیق به‌کارگیری قدرت نرم در تامین منافع ملی، در واقع فرآیند برقراری، حفظ و بسط تماس‌های مستقیم و غیرمستقیم دو یا چندطرفه با مردمانی متعلق به ملیت‌ها و فرهنگ‌های دیگر است که طی آن، خصوصیت‌ها و عناصر فرهنگی از سوی دولت، گروه‌های خصوصی و افراد تبادل می‌شود و حاصل آن ایجاد شناخت متقابل از فرهنگ‌ها و هویت‌های ملی و نیز تشکیل تصویری واقعی از طرف‌ها در افکار عمومی است.» (میرفخرائی، ۱۳۹۶)

در همین جا شایسته است به سخنان رهبر انقلاب درباره امر «تبادل فرهنگی» اشاره شود: «در تبادل فرهنگی، هدف، بارور کردن فرهنگ ملی و کامل کردن آن است... در تبادل فرهنگی، آن ملتی که از ملت‌های دیگر چیزی می‌گیرد، می‌گردد و چیزهای مطبوع و دل‌نشین و خوب و موردعلاقه را می‌گیرد... فرض کنید ملت ایران به اروپا می‌رود و می‌بیند آنها مردمی اهل سخت‌کوشی و خطر کردن هستند. اگر این را از آنها یاد بگیرد، خیلی خوب است.»^۱

ج. کشورهای عربی خلیج فارس: در عرف بین‌الملل، این شش کشور را «کشورهای عربی خلیج فارس» می‌دانند: امارات متحده عربی، بحرین، عربستان سعودی، عمان، قطر و کویت. شورای همکاری خلیج فارس نیز متشکل از همین شش کشور است و با وجود اینکه عراق نیز کشوری عربی است و در استان بصره با خلیج فارس مرتبط می‌شود، در این گروه جای نمی‌گیرد.

۳.۱. رهیافت نظری

نظریه‌های هم‌گرایی^۲، و منطقه‌گرایی فرهنگی^۳ هم‌گرایی (در مقابل واگرایی) واژه و مفهومی است که در بستر روابط بین‌الملل و در برداشتی ساده، به معنای همکاری دو یا چند کشور در امور مختلف سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی است که در ضمن آن، برخی منافع ملی در قالب منافع مشترک با دیگر کشور(ها) پی گرفته می‌شود. «معنای متداول هم‌گرایی در نظریه‌های روابط بین‌الملل بدین قرار است که گروه‌ها و جوامع ذی‌نفع با اتخاذ تصمیمی عقلانی و رضایت‌آمیز در بخش‌های مختلف علمی [فرهنگی]، اقتصادی، فنی و اجتماعی، فعالیت کرده و با ملاحظه نتایج تدریجی مثبت این همکاری، حوزه عمل و تصمیم‌گیری

۱. بیانات در دیدار مسوولان آموزش و پرورش، ۲۱/۵/۷۱ برگرفته از پایگاه اینترنتی رهبر انقلاب - (آخرین بازیابی: ۱۵ آبان ۹۶) farsi.khamenei.ir/newspart-index?id=2630

۲. Integration.

۳. Cultural Regionalism.

را به صورت افقی و عمودی گسترش می‌بخشند» (نصری مشکینی، ۱۳۷۷). ارنست هان ۱ معتقد است هم‌گرایی عبارت است از «گرایش به سوی ایجاد داوطلبانه واحدهای سیاسی بزرگ‌تری که هر یک از این واحدها به شکل خودآگاهانه‌ای از استفاده و به‌کارگیری زور در روابط خود با یکدیگر اجتناب می‌ورزند» (سبحانی‌فر، ۱۳۸۳). در این معنا جوامع هم‌گرا را در دو الگوی کلی می‌توان مشاهده کرد:

۱. جوامع ادغام شده، مانند ایالات متحده آمریکا؛
۲. جوامع کثرت‌گرا، مانند اتحادیه اروپا یا شورای همکاری خلیج فارس (نصری مشکینی، ۱۳۷۷)

در نگاهی ساده، منطقه‌گرایی را می‌توان نوعی هم‌گرایی در روابط کشورهای مستقر در یک منطقه (عموما جغرافیایی) دانست. برای آشنایی با منطقه‌گرایی نخست لازم است به تعریف منطقه پرداخته شود. در تحقیق حاضر نیز زمانی معنای «منطقه خلیج فارس» روشن خواهد شد که ابتدا بدانییم منطقه چیست و چه تعریفی دارد. منطقه عبارت است از «یک عرصه پهناور جغرافیایی که به لحاظ فرهنگی یا فیزیکی متجانس باشد» (Collins, ۱۹۹۸: ۵ به نقل از دهشیری، ۱۳۹۳: ۸۱)

در نگاهی فراگیر، منطقه‌گرایی مفهومی است که همه حوزه‌های روابط بین‌الملل، اعم از اقتصادی، سیاسی، امنیتی و فرهنگی را دربر می‌گیرد. «منطقه‌گرایی مفهوم عامی است که شامل همه اشکال و انواع همکاری بین مناطق، اعم از کشورها، بازیگران فراملی یا موجودیت‌های گسترده‌تر جغرافیایی مانند نهادهای فرا و فوق ملی می‌شود» (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۶). بدیهی‌ترین معیار برای این هم‌گرایی منطقه‌ای، نزدیکی جغرافیایی است. منطقه‌گرایی به مثابه راهبردی است که در میانه ناسیونالیسم و جهانی‌شدن قرار دارد. به عبارت دیگر این نظریه، «ضمن پیوند دولت‌ملت‌ها با نهادهای فرمانطقه‌ای، آنها را به پذیرش هنجارهای مشترک از قبیل تساهل و تسامح ایدئولوژیک، پرهیز از اختلافات قومی و نژادی و فرهنگی، دوری جستن

از تفکرات ناسیونالیستی افراطی، مشارکت در تصمیم‌گیری‌های منطقه‌ای، پذیرش تنوع و تکثر منطقه‌ای، اهتمام به کثرت ارتباطات و مبادلات، تحرک و مشارکت در همکاری‌های فرهنگی و استفاده از فناوری‌های جدید و مدرن ارتباطی در دهکده جهانی فرامی‌خواند» (دهشیری، ۱۳۹۳: ۸۰ و ۸۱).

منطقه‌گرایی به طور کلی چهار شکل دارد که عبارتند از: اقتصادی-تجاری، سیاسی، اجتماعی- فرهنگی و امنیتی- دفاعی. آنچه در این پژوهش بیش از دیگر انواع منطقه‌گرایی مورد توجه است، همگرایی اجتماعی- فرهنگی یا فرهنگی- ارزشی است که تعریف آن عبارت است از: «فرآیند تکوین، توزیع، تقویت و تثبیت فرهنگ و ارزش‌های فرهنگی مشترک در سطح منطقه از طریق سازگاری ارزشی و فرهنگی از راه افزایش مبادلات و تعاملات فرهنگی- اجتماعی بین کشورها به منظور شکل‌گیری یک هویت مشترک فرهنگی» (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۶).

منطقه‌گرایی در گام‌های بعدی خود وارد مرحله‌ای شد که از آن به «نومنته‌گرایی» تعبیر می‌شود. در این معنا منطقه‌گرایی موفق را می‌توان پیش‌شرطی برای ورود به نومنته‌گرایی دانست. در این رویکرد نوین عرصه سیاست خارجی، همکاری درون منطقه‌ای در عین گشودگی برون منطقه‌ای به صورت توأمان دنبال می‌شود. بدین ترتیب می‌توان امیدوار بود که منطقه‌گرایی نوین راهگشای ارتباطات منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای باشد. در این رابطه، «سیاست گسترش روابط با همسایگان، حسن هم‌جواری و به ویژه تنش‌زدایی در منطقه از جمله اصولی به شمار می‌آیند که جمهوری اسلامی ایران به دنبال تحقق آن به منظور بهبود شرایط محیطی به نفع نومنته‌گرایی است.» (دهشیری و رضایی جعفری، ۱۳۹۳).

۲. سیمای اجتماعی- فرهنگی کشورهای عربی خلیج فارس

فقدان یکپارچگی میان اعراب باعث می‌شود نتوان به طور منسجم درباره رابطه میان ایران و کشورهای عربی سخن گفت. در طول سده بیستم و بیست‌ویکم، روابط طرفین چندگانه بوده است؛ یعنی در دوره‌ای معین، روابط جمهوری اسلامی ایران و برخی کشورهای عربی به سهولت

در جریان بوده و با برخی دیگر از این کشورها در تنازع و کشمکش بوده‌ایم. بنابراین ضروری است که برای فهم بهتر روابط میان ایران و کشورهای عربی، این مجموعه نامنسجم را به بخش‌های کوچک‌تری تقسیم کنیم. (یوسف‌نژاد، ۱۳۸۴) در تحقیق حاضر، حوزه خلیج فارس برای بحث و بررسی برگزیده شده است.

خلیج فارس به لحاظ جغرافیایی، دریایی نیمه‌بسته است که میان ایران و عربستان قرار دارد. اندازه این خلیج حدود ۷۰ هزار مایل مربع دریایی است که ۹۷ درصد از حدود آن به وسیله خشکی احاطه شده است. در ساحل این خلیج، هفت کشور ایران، عراق، کویت، امارات متحده عربی، عمان، قطر و عربستان سعودی قرار دارند و بحرین نیز یکی از جزایر این خلیج است. خلیج فارس در طول تاریخ، گذرگاه تجاری ارتباطی مهمی تلقی شده که همواره دارای اهمیت راهبردی بوده است. (میرفخرائی و پوربختیار، ۱۳۸۳). یکی از دلایل ژئواستراتژیک بودن این منطقه نیز همین موضوع است که خلیج فارس در واقع نقطه اتصال راه‌های زمینی و دریایی میان سه قاره آسیا، آفریقا و اروپا بوده است. در دهه‌های اخیر با افزایش اهمیت نفت و مبادلات نفتی، این منطقه در سطح جهانی موقعیت حساس‌تری نیز یافته است.

نام‌گذاری خلیج فارس نیز به ویژه در دهه‌های اخیر از مسائل بحث‌برانگیز میان ایران و کشورهای عربی منطقه بوده است. ایرانیان برای اثبات صحت نام «خلیج فارس» به نقشه‌ها، اسناد و مکاتبات قدیمی اشاره دارند و عرب‌ها نیز در مقابل بر این باورند که نام این منطقه «خلیج عربی» بوده است که بر اثر رواج ترجمه‌های یونانی (در جغرافیای بطلمیوس) و کثرت نام خلیج فارس در آنها کمتر بر نام اصلی این منطقه تأکید شده است. در هر صورت در حال حاضر عرب‌های منطقه در هنگام مخاطب با ایران عموماً از نام «خلیج» به تنهایی استفاده می‌کنند. (الطائی، ۲۰۱۳: ۱۶ و ۱۷).

اهمیت استراتژیک خلیج فارس را در چهار گزاره می‌توان خلاصه کرد:

«نخست اینکه خلیج فارس به عنوان حلقه ارتباطی سه قاره، از گذشته‌های دور جایگاه ویژه‌ای را در ارتباطات بین‌قاره‌ای به خود اختصاص داده و همچنین وجود تنگه هرمز که یکی از سه تنگه مهم بین‌المللی است، موقعیت خاصی را برای منطقه فراهم آورده است؛ دومین ویژگی وجود ذخایر عظیم نفت و گاز و منابع طبیعی موجود در آن است؛ سومین ویژگی این است که این منطقه بازار مصرف خوبی برای کالاهای خارجی است؛ چهارمین ویژگی این است که به لحاظ ایدئولوژیک به عنوان مرکز جهان اسلام تلقی می‌شود.» (متقی‌زاده، ۱۳۸۴: ۱۲۳).

به گواه تاریخ، منطقه خلیج فارس، همواره گهواره تمدن‌های درخشان بشری بوده و اقوام بسیاری چون ایلامی‌ها، سومری‌ها، آشوری‌ها، بابلی‌ها، مصری‌ها و... فرهنگ خویش را از راه خلیج فارس به دیگر نقاط جهان صادر می‌کرده‌اند. به علاوه، این منطقه نه تنها جایگاه تمدن‌های بزرگ بوده، بلکه خاستگاه پیامبران بزرگ الهی نیز بوده است؛ به ویژه، زادگاه پیامبر خاتم(ص).^۱

از ویژگی‌های فرهنگی بسیار مهم این منطقه در سالیان اخیر می‌توان به موارد زیر اشاره کرد.

۱. ناهمگونی فرهنگی: با وجود تصور رایج، کشورهای این منطقه به شدت از نظر فرهنگی ناهمگون هستند. به طور کلی عمده جمعیت این کشورها را می‌توان به دو بخش کلی تقسیم کرد: بخش سنتی و پایبند به آداب و رسوم اسلامی و عربی و بخش متأثر از فرهنگ مدرن یا غربی.
۲. تنوع و تکثر فرهنگی: خاصیت چندفرهنگ‌گرایی در کشورهای این منطقه چنان شدت گرفته است که کشوری مانند امارات متحده عربی خود را «نمونه‌ای مینیاتوری از جامعه جهانی» می‌داند. با دیدگاهی تقلیل‌گرایانه می‌توان گفت که امروزه دست‌کم سه فرهنگ در این کشورها به چشم

۱- برگرفته از پایگاه اینترنتی مرکز مطالعات خلیج فارس به نشانی persiangulfstudies.com/fa/index.asp?p=pages&id=۶۸ (آخرین بازبینی: ۱۱ فروردین ۹۶).

می‌خورد: عربی، اسلامی و غربی.

۳. تنوع قومیتی: عرب‌ها تنها قومیت مستقر در این منطقه نیستند. جمعیت عرب در کشورهایمانند امارات و قطر در اقلیت هستند. امروزه برخی نژادهای آسیایی نظیر هند و پاکستانی در این کشورها حضور پررنگی دارند.

۴. توسعه رسانه‌ای و اطلاعاتی: امروزه نوعی رقابت فرهنگی و رسانه‌ای بین کشورهای این منطقه در گرفته است که امارات، قطر و عربستان سعودی از پیشتازان آن به شمار می‌روند.

۵. بحران هویت: پیرو گسترش چندفرهنگ‌گرایی در این کشورها، نوعی بحران هویت به خصوص در میان نسل جوان این کشورها شکل گرفته است. به طور کلی می‌توان گفت آداب و رسوم، زبان و فرهنگ عربی در این منطقه در حال تضعیف است.

۶. نفوذ فرهنگی و هابیت: این موضوع به ویژه در عربستان سعودی مشهود است.

۷. شکل‌گیری تجارت آزاد فرهنگی: کالاشدگی فرهنگ و مبادله آن در قالب نمایشگاه‌های مختلف فرهنگی در میان کشورهای این منطقه و به ویژه امارات متحده عربی به چشم می‌خورد.

۸. تمدن‌سازی و تاریخ‌سازی: یکی از اهداف دولت‌های منطقه در سال‌های اخیر تمدن‌سازی و تاریخ‌سازی برای کشورهای خود بوده که البته منحصر در مرزها نمانده است؛ به این معنا که این کشورها در حال تاریخ‌سازی برای کلیت خلیج فارس هستند. جوسازی بر سر مالکیت جزایر سه‌گانه یا استفاده از نام‌های جعلی برای خلیج فارس در راستای همین مساله صورت می‌گیرد.

۹. احساسات ضدآمریکایی و ضداسرائیلی: در توده عرب یا آنچه به اصطلاح «الشارع العربی» نامیده می‌شود، غرب‌ستیزی و دل‌زدگی از غرب به چشم می‌خورد. طیف وسیعی از نخبگان این جوامع نیز اگرچه ممکن است در ظاهر با سیاست‌های غربی و به طور خاص آمریکایی مخالفت

نکنند، اما در خفا از سیاست‌های غربی صهیونیستی تبری می‌جویند.
(دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۶: ۱۹-۲۶)

۳. روابط جمهوری اسلامی ایران و کشورهای عربی خلیج فارس

۱.۳. امارات متحده عربی

مردم سواحل و بنادر جنوبی ایران از سال‌های دور تا زمان تشکیل کشور امارات متحده عربی (۱۹۷۱) با ساکنان شیخ‌نشین‌ها ارتباط تجاری و اقتصادی متقابل داشتند و از نظر فرهنگی و آداب اجتماعی بر یکدیگر تأثیر می‌گذاشته‌اند. بعد از تشکیل کشور امارات، ایران همواره روابط سیاسی اقتصادی خود را با این کشور ادامه داده است. مناسبات ایران با امارت‌های هفت‌گانه تا پیش از تشکیل کشور امارات جزئی از روابط ایران و انگلیس به شمار می‌آمد؛ ولی پس از استقلال این کشور، دولت ایران این کشور را به رسمیت شناخت. در دی‌ماه ۱۳۵۱ نخستین سفیر ایران در امارات متحده عربی استوارنامه خود را تسلیم رئیس وقت این کشور کرد و نزدیک به دو ماه بعد، اولین سفیر امارات به ایران آمد.

تا اواخر دوره رژیم پهلوی روابط سیاسی بین دو کشور در سطح سفیر بود. ولی پس از پیروزی انقلاب اسلامی تا سال ۱۳۶۳ سطح روابط سیاسی به کاردار تنزل پیدا کرد. از این تاریخ به بعد روابط سیاسی بین دو کشور گاه در سطح سفیر بوده و گاه به کاردار تنزل پیدا کرده است. یکی از مسائل چالش‌برانگیز در روابط دوطرفه مساله جزایر سه‌گانه تنب بزرگ، تنب کوچک و ابوموسی بوده است که دولت امارات تا به حال چندین بار ادعاهایی درباره مالکیت این جزایر ابراز داشته است. ۱۰ برخی دیگر از کشورهای خلیج فارس نیز با «اشغال» خواندن حضور ایران در این سه جزیره استراتژیک، از این مساله ابراز نگرانی کرده‌اند (کشک، ۲۰۱۴: ۲۶). در ۱۴ دی ۱۳۹۴، در پی قطع روابط عربستان و بحرین با ایران به دنبال حمله به کنسولگری و سفارت عربستان در ایران، دولت امارات متحده عربی اعلام کرد روابط خود را با تهران به سطح کاردار کاهش داده است.

۲.۳. بحرین

با استقلال بحرین در سال ۱۹۷۱ ایران از نخستین کشورهای بود که تمامیت ارضی این کشور را به رسمیت شناخت. با این اقدام روابط دوطرفه ترقی یافت و سفارت‌خانه‌های دو طرف در تهران و منامه تأسیس شد. در همان سال تعدادی بورس برای تحصیل در دانشگاه‌های مشهد و شیراز به دانشجویان بحرینی اعطا شد. مسافرت ایرانیان از پهنه‌های جنوبی کشور به بحرین و مسافرت شهروندان بحرینی به ایران در این سال‌ها بسیار رواج داشت و به طور کلی در اواخر دوره پهلوی دوم، روابط حسنه‌ای میان دو کشور برقرار بود. با پیروزی انقلاب اسلامی نگرانی‌هایی در میان سران کشورهای خلیج ایجاد شد و با درگرفتن جنگ تحمیلی، بحرین در کنار دیگر شیخ‌نشین‌ها از صدام حمایت کرد. با این اقدامات روابط دو طرف سرد و تیره شد. با پذیرش قطع‌نامه و پایان جنگ سطح روابط ایران و شورای همکاری خلیج بهبود یافت. یک سال بعد و با رایزنی‌های صورت‌گرفته سطح روابط به سفارت ارتقا یافت و سفرای دو کشور در خاک یکدیگر مشغول به کار شدند. در سال ۱۳۷۵ و به دنبال کودتای نافرجام در بحرین، حکومت این کشور مسوولیت کودتا را متوجه ایران دانست و این اقدام باعث تیرگی روابط و کاهش سطح آن به کاردار شد. (بازدار، ۱۳۸۹: ۹۹-۱۰۲). از سال ۱۳۸۰ تا ۱۳۸۹ روابط مجدداً در سطح سفیر ادامه یافت اما در طول سالیان بعد از آن با افت‌وخیزهایی همراه شد تا اینکه در تاریخ ۱۴ دی ۱۳۹۴ با اعلام قطع رابطه عربستان با ایران، دولت بحرین نیز به پیروی از سیاست‌های سعودی روابط دیپلماتیک خود با ایران را قطع کرد و به دیپلمات‌های ایرانی ۴۸ ساعت فرصت داد خاک این کشور را ترک کنند. ۳.۳. عربستان سعودی

نخستین سفارت‌خانه رسمی ایران در جده در سال ۱۹۵۰ تأسیس شد. تا پیش از پیروزی انقلاب اسلامی در سال ۱۹۷۹، دو کشور دو متحد کلیدی غرب در منطقه به شمار می‌رفتند و تعاملات سیاسی، نظامی و تمینتی قابل ملاحظه‌ای داشتند. پس از انقلاب و با آغاز جنگ تحمیلی، شرایط

جدیدی در خلیج فارس پدید آمد که کشورهای عربی این منطقه را به سوی تشکیل شورای همکاری خلیج فارس به محوریت عربستان سعودی رهنمون ساخت. حمایت عربستان سعودی از صدام از یک سو و واقعه کشتار حجاج در سال ۱۳۶۶ روابط دو کشور را به اوج تیرگی رساند. پس از آن و تا به امروز با وجود پیگیری سیاست تنش زدایی در دوره‌هایی از تاریخ روابط، دو کشور هیچ‌گاه به مرحله حل کامل اختلافات و هم‌گرایی نسبی نرسیده‌اند.

به طور کلی مهم‌ترین ویژگی روابط دو طرف در سالیان اخیر، «سردی» بوده و مناسبات طرفین از «صلح سرد» تا «جنگ سرد» در نوسان بوده است. ۱ با اعدام شیخ نمر در سال ۱۳۹۴ و در پی آن، حمله به سفارت عربستان سعودی در تهران و کنسولگری در مشهد، در تاریخ ۱۳ دی ۹۴، وزارت خارجه عربستان سعودی اعلام کرد روابط دیپلماتیک خود با جمهوری اسلامی ایران را به طور کامل قطع کرده است.

۴.۳. عمان

تا سال ۱۹۷۰ تقریباً هیچ رابطه‌ای میان ایران و سلطان نشین عمان برقرار نبود. در آن سال سلطان قابوس با کودتا علیه پدر خود، حکومت را در دست گرفت. سال بعد (شهریور ۱۳۵۰) دولت ایران طی اعلامیه‌ای رسمی، برقراری روابط دو جانبه را اعلام کرد و حدوداً شش ماه بعد (فروردین ۱۳۵۱) سفیر ایران در این کشور مستقر شد. در سال‌های ۱۹۷۴ و ۱۹۷۵ ایران برای سرکوب شورش داخلی ظفار در عمان، به نفع سلطان قابوس وارد نبرد شد و این کار کمک شایان توجهی به استقرار حکومت وی کرد. نیروهای ایران تا زمان پیروزی انقلاب و استقرار دولت موقت در سال ۱۹۷۹ در این کشور حضور داشتند. با آغاز جنگ تحمیلی عمان به ظاهر رویه بی‌طرفانه‌ای در پیش گرفت و در مواقعی موفق شد از شدت مواضع شورای همکاری خلیج

۱- برگرفته از گزارش مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی با عنوان «روابط ایران و عربستان سعودی در دوره اعتدال؛ بسترها و موانع»، به نشانی rc.majlis.ir/fa/news/show/۳۹۶۲۴ (آخرین بازبینی: ۱۳ آبان ۹۶).

فارس علیه ایران بکاهد. در طول سالیان پس از جنگ نیز عمان همواره کوشیده است رابطه دوستانه خود با ایران را حفظ کند. پس از انتخاب حسن روحانی در سال ۱۳۹۲ به ریاست جمهوری، سلطان قابوس نخستین مقام خارجی بود که به ایران سفر کرد (جلوداری و حسنی چنار، ۱۳۹۵). در حال حاضر شش سال از تأسیس رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در این کشور می‌گذرد.^۱

۵.۳. قطر

روابط ایران و قطر از زمان‌های گذشته دوستانه و بر پایه احترام بوده است. ایران از نخستین کشورهای بود که استقلال قطر را به رسمیت شناخت و در مهرماه ۱۳۵۰ (اکتبر ۱۹۷۱) اعلام شناسایی و برقراری روابط سیاسی در سطح سفارت بین دو کشور منتشر شد.

در آذرماه ۱۳۵۰ نخستین سفیر ایران در قطر وارد دوحه شد و استوارنامه خود را به امیر قطر تسلیم کرد. در فروردین ۱۳۵۱ نیز نخستین سفیر قطر به تهران آمد.

ایران در میان شش کشور جنوب خلیج فارس، پس از عمان، بالاترین سطح روابط را با قطر دارد. تهران و دوحه در سال‌های اخیر همواره شاهد ترافیک سنگین رفت‌وآمد مقامات دو کشور و در رأس آن سران دو کشور بوده‌اند.^۲

۶.۳. کویت

ایران جزو اولین کشورهای بود که در سال ۱۹۶۱ و پس از اعلام استقلال کویت، تمامیت ارضی این کشور را به رسمیت شناخت و مدتی بعد روابط دیپلماتیک دو طرف با استقرار سفیر ایران در این کشور آغاز شد. بعدها و با پیروزی انقلاب اسلامی ایران، متقابلاً کویت از نخستین کشورهای بود که حاکمیت جمهوری اسلامی ایران را به رسمیت شناخت

۱- برگرفته از مصاحبه‌ی رایزن فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در عمان، منتشر شده در پایگاه خبری (آخرین بازبایی: ۹۶/۵/۲۳) goo.gl/MTG4P9 تسنیم به نشانی

۲. برگرفته از پایگاه اینترنتی خبرگزاری جمهوری اسلامی ایران (ایرنا) به نشانی -
(آخرین بازبایی: ۹۶/۱/۱۲) rna.ir/fa/News/82110760

و تشکیل این حکومت را به سران ایرانی تبریک گفت (الصانع و همکاران، ۲۰۰۳: ۱۳). با درگرفتن جنگ تحمیلی کویت اعلام بی طرفی کرد اما در عمل در کنار صدام قرار گرفت. از این رو در سال ۱۳۶۱ سطح روابط از سفیر به کاردار تنزل پیدا کرد. با پایان جنگ در سال ۱۳۶۸ سطح روابط مجدداً به وضع سابق خود بازگشت (کرمی، ۱۳۸۸: ۳۹). در طول سالیان بعد این رابطه با افت و خیزهایی همراه بوده و در آن کویت عموماً تلاش کرده است از شدت و غلظت تصمیمات شورای همکاری خلیج فارس علیه ایران بکاهد. در تنش پدید آمده میان ایران و عربستان در اواخر سال ۱۳۹۴ نیز کویت حاضر به قطع روابط دیپلماتیک با ایران نشد و به تسلیم یادداشت اعتراضی به سفیر کشورمان بسنده کرد (مرکز الخلیج للأبحاث، ۲۰۱۶: ۵۶).

۴. موانع هم‌گرایی و منطقه‌گرایی فرهنگی میان ایران و کشورهای عربی خلیج فارس

به‌رغم اینکه بسیاری از ایرانیان و عرب‌ها به ضرورت و فواید ارتباط پیوسته و گسترده فرهنگی بین طرفین معترف هستند، تاکنون شاهد کوشش‌های جدی و اثربخش از سوی نخبگان ایرانی و عرب برای تبیین ماهیت و شیوه تعامل نبوده‌ایم (دهشیری، ۱۳۹۳: ص ۳۹۱). آنچه تاکنون در ادبیات حوزه مطالعات ایرانی-عربی مورد بررسی قرار گرفته، عمدتاً ناظر به واگرایی سیاسی بوده است. با وجود این، برخی پژوهشگران علاوه بر واگرایی سیاسی، به واگرایی قومی و فرقه‌ای بین ایران و کشورهای عربی نیز اشاره کرده‌اند که خود بر انواعی از واگرایی فرهنگی دلالت دارد (آذرشب، ۱۳۸۶: ۱). واگرایی فرهنگی از آنجایی اهمیت می‌یابد که بدانیم شیعه‌هراسی، گاه نقش بسیار پررنگی در تقویت آن ایفا می‌کند و عملاً به عمیق‌تر شدن شکاف‌ها کمک می‌رساند.

۱- ناگفته نماند که تفکیک وجوه مختلف هم‌گرایی یا واگرایی گاه به قدری دشوار است که عملاً شدنی نیست و اگر هم شدنی باشد، از دقت پژوهش می‌کاهد. با وجود این برخی خط‌کشی‌ها در میان این وجوه را می‌توان به رسمیت شناخت.

برخی عوامل اثرگذار در واگرایی فرهنگی میان ایران و کشورهای عربی خلیج فارس به قرار زیر است:

۱. تلقی ایدئولوژیک و خطاهای معرفتی در زمینه مذهب: متاسفانه تاکید مستمر بر جدایی میان تشیع و تسنن در عرصه اجتماعی (و نه عقایدی) و تندروری‌های وهابیت به ویژه در سال‌های اخیر منجر به سر باز کردن برخی اختلافات کهنه و ظهور و بروز آن در قالب کینه‌ها و بی‌اعتمادی‌ها شده است. کشورهای منطقه بر این باورند که ایران، تنها حکومت شیعی منطقه خلیج، در صدد شورانیدن شیعیان کشورهای عربی منطقه ضد سران آن‌هاست. تندروری برخی جریان‌های شیعی نیز در این بین نقش فعالی در برهم خوردن ارتباطات و تعاملات دارد. (میرفخرائی، ۱۳۹۶: ۸۹)

۲. اختلاف گفتمانی در سطح حاکمیتی (تعارض گفتمان انقلابی با گفتمان محافظه‌کار): یکی از تفاوت‌های ماهوی و به تعبیری «گفتمانی» موجود در سطح حاکمیتی ایران و کشورهای عربی منطقه، تعارض رویکرد انقلابی جمهوری اسلامی ایران با رویکرد محافظه‌کارانه این کشورهاست. به گفته کارشناسان، این چالش که از ابتدای پیروزی انقلاب اسلامی، در روابط فیما بین ایجاد شده است، به ویژه در سال‌های اخیر و شکل‌گیری بحران‌هایی مانند بحران سوریه، بیش از پیش شدت گرفته است. گذشته از این، تلقی نادرست برخی کارگزاران دیپلماسی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران از ایده «صدور انقلاب» نیز گاه به طور جدی به اعتماد متقابل آسیب زده و موجب تقویت حس ناامنی در این کشورها شده است.

۳. حاکمیت سیاست بر روابط فرهنگی طرفین: تنگ‌نظری برخی حاکمان در حوزه خلیج فارس و سیاسی‌سازی و امنیتی‌سازی فرهنگ در این منطقه که خود برخاسته از نگاه بدبینانه این کشورها به ایران است، عملاً دست و پای کارگزاران فرهنگی جمهوری اسلامی ایران را در این حوزه بسته است. تعطیلی چندباره رایزنی‌ها و کاهش سطح روابط فرهنگی ایران با برخی از این کشورها را می‌توان در همین راستا توجیه کرد. (میرفخرائی، ۱۳۹۶: ۱۵۰)

۴. ناسیونالیسم عربی و ایرانی: رویکرد ناسیونالیستی در روابط بین جمهوری

اسلامی ایران و کشورهای عربی خلیج فارس، موجب «غیریت‌سازی» بیجا و مخرب شده است. گذشته ایرانیان و عرب‌ها به گونه‌ای است که هر یک در برابر دیگری، ادعای مرجعیت در جهان اسلام دارند. (دهشیری، ۱۳۹۳، ۳۹۵)

۵. اثرگذاری رسانه‌های غربی بر شناخت و فهم ایرانیان و عرب‌ها از یکدیگر: باید پذیرفت که متاسفانه درک نخبگان جوامع عربی و ایرانی و حتی بدنه اجتماعی این جوامع، از رهگذر تحلیل‌ها و تفاسیر نخبگان ارتباطی غرب است. فعالیت‌های مشترکی هم که میان طرفین صورت گرفته است عمدتاً از کمیت و کیفیت لازم برای ایجاد تغییرات ملموس و مؤثر بی‌بهره بوده است.

۶. تفاوت زبان و سیاست‌های نادرست زبانی: آنچه در این زمینه مشهود است، این است که متاسفانه نه ایرانیان چنان که باید و شاید با زبان عربی آشنایند و نه عرب‌ها به اندازه کافی از زبان دوم جهان اسلام، یعنی فارسی می‌دانند. سیاست‌های زبانی و زبان‌آموزی طرفین نیز کمکی به رفع این مشکل نکرده است. (دهشیری، ۱۳۹۳: ۳۹۲-۳۹۸)

۷. اختلافات ارضی و مرزی و اختلاف درباره تحریف نام خلیج فارس: این دسته از اختلافات اگرچه در نگاه اول، ربط مستقیمی به عرصه فرهنگ ندارد، در این عرصه نیز آثار سوء خود را بر جا گذاشته است. امارات متحده عربی به خصوص در سالیان اخیر کوشیده است مساله این سه جزیره را در افکار عمومی، با شعار هیجان‌انگیز «مقاومت عربی در برابر گسترش نفوذ ایران در خلیج فارس» پیوند دهد و از این راه، وجهه جمهوری اسلامی ایران را خدشه‌دار سازد. (مجته‌زاده، ۱۳۷۶)

۵. اثر شیعه‌هراسی بر تشدید واگرایی

سیاست شیعه‌هراسی با همه انواع پیامدهای خود (سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و...) بیش از هر چیز، فرهنگ را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد و کار برقراری، حفظ و گسترش روابط فرهنگی را با دشواری روبه‌رو می‌کند و گاه

نیز به تعطیلی می‌کشاند. مهم‌ترین زیربنای شکل‌گیری و اتخاذ سیاست شیعه‌هراسی را پس از دخالت بیگانگان و فتنه‌انگیزی‌شان در منطقه، می‌توان وجود اقلیت‌های گاه پرنفوذ شیعی در تمام کشورهای عربی خلیج فارس دانست. «وقتی شیعیان به منزله یک جامعه، اعتراضشان را اظهار می‌کنند یا خواستار مشارکت بیشتر می‌شوند، حکومت‌ها و جوامع سنی، آنان را به ترویج فرقه‌گرایی، آسیب زدن به اتحاد جامعه و تلاش برای بی‌ثبات کردن کشور متهم می‌سازند.» (نورمحمدی و کاظمی، ۱۳۹۴: ۹۱)

شیعیان در وهله اول، از عناصر درونی هویت برخوردارند که به طور طبیعی برخاسته از عقاید و اعمال مشترک آنان است؛ اما در وهله بعد، نوعی «هویت منسوب» نیز دارند که در واقع به آنان نسبت داده می‌شود و لزوماً ریشه در واقعیت و حقیقت ندارد. شیعیان «در نظر سنی‌ها رافضی نامیده می‌شوند. از جنبه سیاسی، تلقی آن است که شیعیان از ابتدا ساز مخالف می‌زدند؛ بنابراین تشیع فتنه‌ای است که برای از بین بردن یکپارچگی امت طراحی شده است. این احساس در جهان عرب وجود دارد که فرهنگ عرب، تا حدی ذاتا سنی است؛ سنی‌گرایی وضعیت طبیعی عرب‌هاست و از نظر آنان، شیعیان جدایی‌طلبانی هستند که به طور خودخواسته خود را از امت عرب بیرون ساخته‌اند.» (همان) در ادامه به تاثیر شیعه‌هراسی در تقویت عناصر واگرایی اشاره می‌شود.

۱. تلقی ایدئولوژیک و خطاهای معرفتی: شکی نیست که تشیع و تسنن در ابعاد گوناگونی با یکدیگر اختلاف دارند؛ اما دامنه اشتراکات این دو نحله نیز بسیار گسترده است. متأسفانه آنچه تا به حال بیشتر بر آن تمرکز شده است، افتراقات طرفین است نه اشتراکات.

در این میان، مساله اصلی شیعیان با اهل سنت، دیدگاه‌های کلیشه‌ای موجود در بدنه سنتی سنیان است که وهابیت نقشی اساسی در ایجاد، تحکیم و ترویج آن داشته است. این گروه همچنان شیعه را به فردی افسانه‌ای به نام عبدالله بن سبا منسوب می‌دانند و طرفه اینکه این افسانه قدیمی در میان نووهابی‌های امروز همچنان از اعتبار برخوردار است (نکاست، ۱۳۸۷:

۶۶). بنابر چنین دیدگاهی، «شیعیان یک گروه مذهبی جدایی طلب هستند که اسلامشان کژاین و مشکوک است. شیعیان به عصمت دوازده امام الهام مستقیم الهی بر آنها معتقدند؛ آموزه‌هایی که سنیان آنها را مخالف با تعالیم اسلامی و حتی گاه مشرکانه یا غیراسلامی می‌دانند.» (نورمحمدی و کاظمی، ۱۳۹۴: ۹۰) بر همین اساس، می‌توان با اطمینان گفت که شیعه‌هراسی با هر کیفیت و کمیتی، این اختلافات را دامن می‌زند و به واگرایی بیشتر در این زمینه می‌انجامد.

۲. اختلاف گفتمانی در سطح حاکمیتی: با پیروزی انقلاب اسلامی، خاندان‌های سلطنتی حاکم بر کشورهای عربی منطقه خلیج فارس احساس خطر کردند. این موضوع به ویژه با طرح ایده «صدور انقلاب» و تلقی نادرستی که از آن پدید آمد، شدت گرفت؛ تا آنجا که می‌توان گفت عموم حاکمان این منطقه، شیعیان را برای خود تهدید می‌بینند و بعضاً درصدد انزوا و حذف آنان برمی‌آیند. کشورهای این منطقه، به خصوص عربستان سعودی، اقلیت‌های شیعی خود را شریک در نظام و اتحاد ملی نمی‌دانند و غالباً آنان عناصر نامطلوبی معرفی می‌کنند که مخالف انسجام ملی این کشورها قدم برمی‌دارند. (نکاست، ۱۳۸۷: ۶۷)

اتخاذ سیاست شیعه‌هراسی مسلماً موجب تقویت این دیدگاه نادرست می‌شود و افکار عمومی اهل سنت این منطقه را ضد شیعیان جهت‌دهی می‌کند. طبعاً با رشد چنین دیدگاهی در بین بدنه اجتماعی کشورهای عربی خلیج فارس، برقراری روابط فرهنگی در این کشورها روزبه‌روز دشوارتر می‌شود.

۳. حاکمیت سیاست بر روابط فرهنگی طرفین: چنان که صاحب‌نظران بر این امر توافق دارند و در میدان عمل نیز مشاهده می‌شود، هرگونه کنش و برقراری ارتباطات فرهنگی در منطقه خلیج فارس زیر سایه سنگین سیاست قرار دارد. در عموم نقاط دنیا، روابط فرهنگی را تسهیل‌گر روابط سیاسی می‌دانند و معتقدند از آنجا که روابط فرهنگی زیربنایی‌تر و ماندگارترند، در مواقع بروز تنش‌های سیاسی آسیب‌چندانی نمی‌بینند و

بعدها می‌توانند به ترمیم روابط سیاسی و رفع سوءتفاهم‌ها هم کمک کنند. لیکن این‌طور که از اوضاع منطقه خلیج فارس برمی‌آید، متأسفانه این اصل کلی در روابط فرهنگی جمهوری اسلامی ایران و منطقه خلیج فارس صدق نمی‌کند. متأسفانه در این منطقه، روابط فرهنگی ما همیشه تابعی بوده است از روابط سیاسی؛ هرگاه از روابط سیاسی تنش‌زدایی صورت گرفته و طرفین، سیاست حل مساله را در پیش گرفته‌اند، روابط فرهنگی نیز بسامان شده و دفاتر فرهنگی فعال و پررونق شده‌اند. در عوض، هرگاه طرفین نتوانسته‌اند مسائل سیاسی خود را به نحو شایسته حل کنند و تقابلات و تخصصات بالا گرفته‌اند، روابط فرهنگی نیز نحیف‌تر شده و در بسیاری از مواقع موقتا یا به مدت طولانی به تعطیلی کشیده شده‌اند. با این توضیح، روشن می‌شود که سایه افکندن سیاست بر فرهنگ در این منطقه، مهم‌ترین چالش جمهوری اسلامی ایران در برقراری روابط فرهنگی است. همان‌طور که پیداست، شیعه‌هراسی نیز که خود با جهت‌گیری عمدتاً سیاسی پی گرفته می‌شود، طبعاً در میدان فرهنگ اثرگذار می‌شود و به این ترتیب یکی دیگر از جلوه‌های تسلط سیاست بر فرهنگ در خلیج فارس رقم می‌خورد.

۴. ناسیونالیسم عربی و ایرانی: چنان‌که اشاره شد، ناسیونالیسم عربی و ایرانی یا آنچه برخی در اصطلاح به آن «پان‌عربیسیم» و «پان‌ایرانیسیم» می‌گویند، یکی دیگر از عوامل واگرایی میان جمهوری اسلامی ایران و کشورهای عربی خلیج فارس است. اما سؤالی که باید در اینجا به آن پاسخ گفت این است که ربط و نسبت ناسیونالیسم با شیعه‌هراسی چیست. برای روشن شدن پاسخ این سؤال، ابتدا باید اشاره‌ای کوتاه داشت به سیر تحولات قومیت‌گرایی. «در دوران پیش از عصر جدید، قومیت‌گرایی و دین و مذهب نه تنها معایر و در تعارض با هم نبوده‌اند، بلکه بر عکس، با تفوق نسبی دین بر قومیت، نوع بشر خود را به وسیله معابد خدایان و مراسم عبادی یا مفاهیم بزرگ‌تری همچون مسلمان و مسیحی تعریف می‌کرد و هویت می‌بخشید؛ اما امروزه به‌رغم از میان رفتن جوامع قومی مذهبی،

باید اذعان داشت مذهب و دین برای بسیاری از جوامع قوم‌گرا تنها یکی از معیارهای متمایزکننده است. برای نمونه، هنگامی که یک عرب قوم‌گرا از العالم‌العربی و الاسلامی یاد می‌کند، عربیت را الزامی بر تعریف اسلامی بودن و دارای نوعی اولویت می‌انگارد که در وجه افراطی‌تر آن، اسلام در وجه مغلوب ظاهر می‌شود و جلوه عربی به خود می‌گیرد به عبارت دیگر در خدمت عرب‌گرایی قرار می‌گیرد.» (اخلاقی‌نیا، ۱۳۸۶) این موضوع تا آنجا ادامه می‌یابد که مشاهده می‌شود «برخی اعراب معتقدند قبل از آنکه مسلمان باشند، عرب هستند و محمد(ص) عرب است قبل از آنکه پیامبر باشد.» (نورمحمدی و کاظمی، ۱۳۹۴: ۱۰۳) با این توصیف، روشن می‌شود که چرا دستگاه‌های حکومتی کشورهای عربی در خلیج فارس می‌کوشند تشیع را مذهبی ایرانی جلوه دهند. در واقع این دستگاه‌ها در تلاش هستند با پیوند زدن تشیع به ایرانیت، بیش از پیش به غیریت‌سازی بپردازند و از این راه، شیعیان ایرانی را منزوی سازند. بر همین اساس، با تشدید این غیریت‌سازی، طبعاً روزبه‌روز کار دیپلماسی فرهنگی دشوارتر و نتایج آن ضعیف‌تر و دور از دسترس‌تر می‌شود.

۵. اثرگذاری رسانه‌های غربی بر شناخت و فهم ایرانیان و عرب‌ها از یکدیگر: یکی از مفاهیمی که رسانه‌های غربی با مخاطب گرفتن عرب‌ها می‌کوشند بر آن تاکید کنند، مساله هراس از تشیع و شیعیان است. «از جمله نقش‌های دولت‌های خارج از منطقه خلیج فارس در بروز و ظهور ایران‌هراسی [شیعه‌هراسی] فرهنگی، در کشورهای منطقه خلیج فارس کردارهای زبانی و غیرزبانی آنهاست. کشورهای خارج از منطقه با معنابخشی به دال‌های فرهنگی ایران، تلاش دارند ذهنیت کشورهای حوزه خلیج فارس را درباره فرهنگ ایران امنیتی سازند تا از این طریق بتوانند گفتمان ایران‌هراسی [شیعه‌هراسی] را بازتولید کنند. این کشورها ابتدا بر تفاوت‌های فرهنگی که بین ایران و کشورهای حوزه خلیج فارس وجود دارد، تمرکز کرده‌اند. آنان خاصه‌های فرهنگی از قبیل مذهب شیعه، غیرعرب بودن ایران و انقلاب اسلامی و ارزش‌های آن را خالی از معنی

واقعی خود کرده‌اند و سپس با تبلیغات رسانه‌ای، آن را به کشورهای حوزه خلیج فارس القا می‌کنند.» (همان: ۱۷۰) بر همین اساس می‌توان گفت ادامه سیاست رسانه‌ای شیعه‌هراسی با دامن زدن به اختلافات و تخصصات، باعث تضعیف روابط فرهنگی ایران با این کشورها می‌شود. ضمن اینکه به دلیل وجود جمعیت‌های شیعی در این کشورها، موجبات تضعیف وفاق ملی را نیز فراهم می‌آورد.

۶. تفاوت زبان و سیاست‌های نادرست زبانی: چنان که ذکر شد، فارسی دومین زبان جهان اسلام است؛ به این معنا که پس از زبان عربی، بیشترین گویشوران مسلمان را در سراسر دنیا دارد. یکی از ابزارهای مهم مفاهمه در سطح روابط فرهنگی و یکی از وسایل کارآمد گسترش دیپلماسی فرهنگی، مراودات زبانی است. طبعاً با پیگیری سیاست شیعه‌هراسی و در پی آن ایران‌هراسی، فرصت‌های بالفعل و بالقوه این‌گونه مراودات زبانی از بین می‌رود یا رو به زوال می‌گذارد. پیوند زدن تشیع با فارس بودن یا غیرعرب بودن، طبعاً این بخش مهم از روابط فرهنگی را خدشه‌دار می‌سازد و به دوری اصحاب دو زبان از یکدیگر می‌انجامد.

۷. اختلافات ارضی و مرزی و اختلاف درباره تحریف نام خلیج فارس: استفاده از لفظ «اشغال» به ازای حاکمیت جمهوری اسلامی ایران در جزایر سه‌گانه تنب بزرگ، تنب کوچک و ابوموسی، یکی دیگر از نمودهای شیعه‌هراسی و ایران‌هراسی در منطقه خلیج فارس است. این موضوع هرازگاهی موجب تنش میان جمهوری اسلامی ایران و امارات متحده عربی شده و گاه با دخالت برخی کشورهای دیگر عربی، به حد بحران‌هایی در سطح بین‌المللی رسیده است. (حافظ‌نیا و رضوی، ۱۳۸۴) نیز استفاده از لفظ مجعول «خلیج عربی» به جای خلیج فارس در سال‌های اخیر در همین راستا ارزیابی می‌شود. به عبارت دیگر، پافشاری اعراب بر تغییر نام خلیج فارس نیز اقدامی سیاسی تلقی می‌شود که با ایران‌هراسی و شیعه‌هراسی ارتباط می‌یابد. (میرفخرائی و پوربختیار، ۱۳۸۳)

از آنجا که این موضوعات با تمامیت ارضی و نمود تمدنی جمهوری

اسلامی ایران در منطقه ارتباطی مستقیم دارد، از دیدگاه سیاست خارجی اهمیت مضاعفی می‌یابد. بنابراین روشن است که با ادامه ادعاهای طرف اماراتی درباره جزایر سه‌گانه، بار دیگر شاهد تسلط منفی سیاست بر فرهنگ در سطح منطقه هستیم. طبعاً مناسبات فرهنگی نیز با اثر پذیرفتن از این تنش‌های سیاسی، رو به ضعف می‌روند یا حتی دیگر محلی از اعراب نمی‌یابند.

۶. نتیجه‌گیری

بنابر نظریه هم‌گرایی و نیز منطقه‌گرایی فرهنگی، می‌توان عناصر و مؤلفه‌هایی برای واگرایی در مناسبات فرهنگی در نظر گرفت. در تحقیق حاضر، هفت مورد از عوامل واگرایی فرهنگی میان جمهوری اسلامی ایران و کشورهای عربی حوزه خلیج فارس مورد بررسی قرار گرفت. سپس روشن شد که شیعه‌هراسی، خود یکی از عواملی است که این واگرایی را در سطوح مختلف تشدید می‌کند و در نتیجه مناسبات فرهنگی طرفین را دچار اختلالات گسترده و عمیق می‌سازد. آنچه لازم است در تحقیقات بعدی به آن پرداخته شود، این است که چه راهکارهایی می‌توان برای برطرف ساختن این معضل اندیشید. نیز جا دارد بررسی شود که جمهوری اسلامی ایران در برابر این گفتمان غیریت‌ساز، چه گفتمانی را باید پیش بگیرد تا علاوه بر خنثی‌سازی فعالیت‌های شیعه‌هراسانه، تصویری سازنده و واقعی از جهان تشیع و به ویژه ایرانیان شیعه به سراسر جهان و از جمله منطقه خلیج فارس مخابره شود.

منابع

کتاب‌ها و مقالات فارسی:

- اخلاقی‌نیا، مهدی. ۱۳۸۶ جهانی‌سازی و قومیت در جهان اسلام. فصلنامه مطالعات راهبردی جهان اسلام (۳۲): ۶۰-۶۸.
- آذرشب، محمدعلی. ۱۳۸۶. هم‌گرایی اسلامی میان ایرانیان و اعراب. ماهنامه کیهان

فرهنگی (۲۵۰): ۲۸-۳۵.

آقائی، محمد. ۱۳۹۴. ایران‌هراسی در کشورهای شورای همکاری خلیج فارس. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه امام‌صادق(ع).

بازدار، الهام. ۱۳۸۹. بحرین. تهران: امیرکبیر.

جلوداری، ام‌البنین و سیده‌رقیه حسنی چنار. ۱۳۹۵. تحلیلی بر پدیده ایران‌هراسی و تاثیر آن بر روابط ایران و عمان. فصلنامه مطالعات خاورمیانه(۱): ۱۵۵-۱۷۲.

جمال‌زاده، ناصر و محمد آقایی. ۱۳۹۴. تاثیر ایران‌هراسی در رقابت تسلیحاتی اعضای شورای همکاری خلیج فارس. فصلنامه علوم سیاسی(۱۵): ۱۹-۴۸.

حافظ‌نیا، محمدرضا و سیدعبدالجلیل رضوی. بررسی سیاست‌های امارات متحده عربی نسبت به جزایر سه‌گانه جمهوری اسلامی ایران. فصلنامه سیاست دفاعی(۵۱): ۳۰-۷.

خانی، محمدحسین. ۱۳۸۴. دیپلماسی فرهنگی و جایگاه آن در سیاست خارجی کشورها. فصلنامه دانش سیاسی(۲): ۱۳۵-۱۴۸.

دهشیری، محمدرضا و محسن رضایی جعفری. ۱۳۹۳. نومنطقه‌گرایی در سیاست خارجی ایران. فصلنامه سیاست جهانی(۲): ۱۹۱-۲۲۵.

دهشیری، محمدرضا. ۱۳۹۳. دیپلماسی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران. تهران: علمی و فرهنگی.

دهقانی فیروزآبادی، سیدجلال. ۱۳۸۶. فرصت‌ها و چالش‌های دیپلماسی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در حوزه خلیج فارس. تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات. ذوالفقاری، سیدمحمد. ۱۳۹۳. هراس اخلاقی؛ رهیافتی برای فهم شیعه‌هراسی. مجله پژوهش‌های منطقه‌ای(۱۱): ۱۶۷-۱۹۴.

رضی، حسین. ۱۳۷۷. ارتباطات میان‌فرهنگی؛ تاریخ، مفاهیم و جایگاه. فصلنامه دین و ارتباطات(۶ و ۷): ۱۳۵-۱۶۶.

سبحانی‌فر، محمدجواد. ۱۳۸۳. تاثیر عوامل هم‌گرایی و واگرایی در روابط بین دو کشور ایران و عربستان. فصلنامه مطالعات دفاعی استراتژیک(۱۸): ۸۳-۱۱۰.

شرف‌الدین، سیدحسین. ۱۳۸۸. ارتباطات میان‌فرهنگی در یک نگاه. ماهنامه معرفت(۱۳۹): ۱۳۳-۱۵۶.

- طباطبائی، سیدمحمدحسین. ۱۳۸۸. شیعه در اسلام. قم: بوستان کتاب.
- کاظمی، حجت. ۱۳۹۱. بررسی ابعاد ایران‌هراسی در کشورهای حوزه خلیج فارس. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه علامه طباطبائی.
- کریمی، ناصر. ۱۳۸۸. کویت. تهران: امیرکبیر.
- کشاورز شکری، عباس و زاهد غفاری و زهرا فهیمی. ۱۳۹۲. علل گسترش شیعه‌هراسی و راهکارهای مقابله با آن. فصلنامه شیعه‌شناسی (۴۴): ۱۳۷-۱۷۴.
- متقی‌زاده، زینب. جغرافیای سیاسی شیعیان منطقه خلیج فارس. تهران: شیعه‌شناسی، ۱۳۸۴.
- مجتهدزاده، پیروز. ۱۳۷۶. روابط ایران و اعراب خلیج فارس در پرتو مسأله ادعا نسبت به جزایر تنب و ابوموسی. فصلنامه مطالعات خاورمیانه (۹): ۴۳-۷۰.
- میرفخرائی، سیدمحمدحسین. ۱۳۹۶. دیپلماسی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در کشورهای عربی خلیج فارس. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه امام‌صادق(ع).
- میرفخرائی، محمدحسین و غفار پوربختیار. ۱۳۸۳. خلیج فارس یا یک نام ساختگی برای آن. فصلنامه تاریخ روابط خارجی (۲۰): ۱-۱۴.
- نادری، محمد و مهدی داودی. ۱۳۹۱. دیپلماسی فرهنگی ایران در عراق و چشم‌انداز آینده در روابط دو کشور. فصلنامه نگرش‌های نو در جغرافیای انسانی (۳): ۱۶۸-۱۷۳.
- نصری مشکینی، قدیر. ۱۳۷۷. مؤلفه‌ها و موانع هم‌گرایی در منطقه خلیج فارس. فصلنامه مطالعات خاورمیانه (۱۶): ۶۹-۱۰۶.
- نکاست، اسحاق. ۱۳۸۷. شیعیان در جهان عرب مدرن، ج ۲. ترجمه ارسلان قربانی. تهران: دانشگاه امام‌صادق(ع).
- نورمحمدی، مرتضی و حجت کاظمی. ۱۳۹۴. ابعاد فرهنگی ایران‌هراسی در کشورهای حوزه خلیج فارس. تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- یوسف‌نژاد، ابراهیم. ۱۳۸۴. روابط خارجی جمهوری اسلامی ایران و اتحادیه عرب. فصلنامه مجلس و پژوهش (۴۸): ۴۱-۸۰.
- کتاب‌ها و مقالات عربی:
- الصانع، راشد مزید و جعفر یعقوب العریان و زین‌الدین عبدالمقصود و سعید عبدالحمید محفوظ. ۲۰۰۳. العلاقات الكويتية الايرانية و سبل تطویرها. کویت: مرکز

البحوث و الدراسات الكويتية.

الطائي، تاج الدين جعفر. ۲۰۱۳. استراتيجية إيران اتجاه الدول الخليج العربي. دمشق: دارمؤسسة رسلان.

كشك، اشرف. ۲۰۱۴. العلاقات الخليجية الإيرانية؛ الواقع وأفاق المستقبل. مناهة: مركز البحرين للدراسات الاستراتيجية والدولية والطاقة.

مركز الخليج للابحاث. ۲۰۱۶. الخليج في عام ۲۰۱۵ و ۲۰۱۶. جده: مركز الخليج للابحاث.

کتابها و مقالات لاتین:

Collins, John. 1998. Military Geography. washington:

.Brassey

سایتها:

خبرگزاری تسنیم: tasnimnews.com

خبرگزاری جمهوری اسلامی ایران(ایرنا): irna.ir

دفتر رهبر انقلاب: khamenei.ir

سفارت جمهوری اسلامی ایران در ابوظبی: abudhabi.mfa.i

مركز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی: rc.majlis.ir

مركز مطالعات خلیج فارس: persiangulfstudies.com

وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی: pcci.farhang.gov.ir

حضور موثر در عرصه سیاست بین‌الملل و جهانی شدن با تکیه بر مفاهیم معنوی و دینی در آرای امام خمینی(ره)

دکتر مریم صف‌آراء^۱

مطهره علیجانی پور ارباستان^۲

چکیده

بدون شک قسمت اعظمی از سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران با آرمان‌های اسلامی و مفاهیم مکتبی آمیخته است و امام خمینی(ره) بنیانگذار و رهبر این حکومت، مبانی نظری و اصول خاصی را برای سیاست خارجی آن ارائه کرده‌اند. حضرت امام(ره) بر خلاف بیشتر رهبران کشورهای جهان سوم و جهان اسلام، در رویارویی با مسائل بین‌الملل و جهانی به جای مقهور شدن در مقابل ابرقدرت‌ها و مستکبران و ارائه تصویر کوچک و منفعل، رویکردی فعال، مقتدرانه و تهاجمی داشته‌اند. این رویکرد از یک سو موجب نگرانی و ترس قدرت‌های استکباری مسلط بر نظام بین‌الملل شده و از دیگر سو، بذر امید را در دل مستضعفان و ستم‌دیدگان جهان کاشته است. می‌توان گفت از نظر ایشان، دین نه به عنوان امری صرفاً خصوصی و فردی که به عنوان نظامی تکامل‌یافته، دربردارنده نگرشی جامع نسبت به مسائل سیاسی، اقتصادی و اجتماعی است. اسلام یکی از ادیانی است که داعیه جهانی شدن دارد و امام(ره) -به‌عنوان یک فقیه، فیلسوف و اسلام‌شناسی که رهبری نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران را

۱- عضو هیات علمی پژوهشکده زنان دانشگاه الزهراء(س)

۲- کارشناس ارشد روان‌شناسی

طی یک دهه در اختیار داشت و اندیشه‌های وی در جهان اسلام از جایگاه مهمی برخوردار است نیز بر این آرمان تاکید می‌کند. در این نوشتار سعی بر آن بوده است که استراتژی‌ها و رفتارهای کلان دولت اسلامی در سیاست خارجی از دیدگاه امام خمینی (ره) مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد.

مقدمه

تشکیل حکومت دینی مبتنی بر ولایت فقیه در ایران با استعمار در تضاد بوده و باعث شد تا تز جدایی دین از سیاست از سوی استعمارگران به طور گسترده طرح شود. جای تردیدی نیست که تز جدایی دین از سیاست در راستای مقابله با دین و خارج کردن آن از صحنه سیاست داخلی و خارجی صورت گرفته است. در عصر حاضر امام خمینی (ره) پرچمدار تفکر رابطه دو عنصر دین و سیاست بود. امام تلیف این دو عنصر را طی سال‌های متمادی با پیام‌ها، سخنرانی‌ها و تدوین کتاب‌ها بیان کرده است (انصاری، ۱۳۷۷). پس از رابطه دین و سیاست باید به رابطه دین و حضور در عرصه‌های بین‌المللی بپردازیم. چگونه می‌توان به وسیله دین خط مشی ایده‌آلی برای ارتباط با سایر مجامع و ممالک استخراج کرد؟ قدرت معنوی و سیطره اعتقادات دینی تا چه حد ما را در نیل به مقصود یاری خواهد داد؟ باید توجه داشت که مسائل بین‌المللی با مسائل داخلی کشورها تفاوتی ماهوی دارد. به‌عنوان مثال در حالی که در درون یک کشور قدرت حاکمیت و کلیه ابزارهای مربوط به آن در انحصار دولت و قوای حاکمه است و قوانین وضع شده نیز از ضمانت اجرایی کافی برخوردار است، در یک نظام بین‌المللی حتی با وجود و حضور قدرت‌های استکباری و سلطه همه‌جانبه آنها بر بیشتر موسسات و نهادهای جهانی، می‌توان گفت که هیچ قدرتی در سطح جهانی وجود ندارد که بتواند به توزیع مقتدرانه ارزش‌های تولید شده به طریقی که الزام‌آور باشد، بپردازد (صیف زاده، ۱۳۶۸). به عبارت دیگر می‌توان گفت که در جهان سیاست دو عرصه

کلی وجود دارد: عرصه داخلی و عرصه بین‌الملل. در عرصه داخلی بیشتر امور تحت کنترل قوای حاکمه قرار دارد ولی در عرصه‌های بین‌المللی نشان‌چندانی از نظم و کنترل مشاهده نمی‌شود. پس برای حضور موفق در عرصه بین‌الملل باید به ابزاری غیر از قوانین ساخته دست بشر و حقوق مدنی دست یافت. عنصری غیر مادی و در عین حال تاثیرگذار و وحدت‌آفرین. بنابراین در تجزیه و تحلیل مسائل سیاسی بین‌المللی یا به عبارت دیگر همان سیاست خارجی در اندیشه معمار کبیر انقلاب، باید به تبیین نقش و اثر دین و معنویت بیش از پیش بپردازیم.

در مورد جایگاه رفیع بین‌المللی جهان اسلام سخن بسیار است. از منظر امام(ره) این مساله بسیار عجیب می‌نماید که کشورهای اسلامی در حالی که مهم‌ترین منابع ثروت جهان را در اختیار دارند، نمی‌توانند از این منابع منتفع شوند و در حقیقت این کشورهای استعمارگر هستند که ثروت‌های موجود در سرزمین‌های اسلامی را به یغما می‌برند^۱. ایشان با تاکید بر وجود دو عنصر جمعیت و ثروت در جهان اسلام، عقیده دارند که چنانچه این کشورها به اسلام عمل کنند و در سایه آن بتوانند به وحدت سیاسی نیز دست یابند، به‌طور طبیعی به بزرگ‌ترین قدرت جهان تبدیل خواهند شد^۲. بر همین اساس، حضرت امام(ره) در راستای تشکیل یک دولت بزرگ اسلامی می‌فرمایند:

«من امید دارم همه ملت‌های اسلام که به واسطه تبلیغات و فعالیت‌هایی که از سوی اجانب شد و اینها را از هم متفرق کردند و مقابل هم قرار دادند، بیدار بشوند و همه با هم بشوند یک دولت بزرگ اسلامی، یک دولت زیر پرچم لاله‌الاله‌الله تشکیل بدهند و این دولت بر همه دنیا غلبه کند.»^۳

۱- تبیان، ص ۳

۲- همان، ص ۶

۳- همان، ص ۹

جهانی شدن در جهان معاصر

آنچه در جامعه امروز بشری به عنوان «جهانی شدن» اتفاق افتاده است، می‌توان در دو ساحت متفاوت از یکدیگر تفکیک کرد. یک جنبه از جهانی شدن جنبه «سخت افزاری» است که متأثر از ظهور تکنولوژی صنعت ارتباطات است. این تکنولوژی نوع جدیدی از ارتباطات مجازی را با خود به همراه آورده است که در این فضای ارتباطی جدید عامل زمان و مکان کم‌رنگ شده و دوری و نزدیکی به عنوان عامل خنثی در ارتباطات محلی و جهانی محسوب می‌شوند. صنعت ارتباطات از طریق تلکس، تلفن، نمابر، رادیو و تلویزیون و سینما و اینترنت و... جهان جدیدی را به موازات جهان واقعی به وجود آورده است که جهان بی‌مرز، جهان بی‌مکان و به تعبیر دقیق‌تر جهان مجازی نام گرفته است. بخش دوم جهانی شدن، «نرم‌افزاری» است که در واقع روح و ایدئولوژی جهانی شدن را در عرصه‌های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی تشکیل می‌دهد. این ساخت از جهانی شدن فرصت‌ها و تهدیدهایی را برای ایدئولوژی‌ها، فرهنگ‌ها و ادیان مختلفی که داعیه جهانی شدن دارند، فراهم آورده است (فوزی ۱۳۷۸).

جهانی شدن مطلوب از دیدگاه امام خمینی و راهکار تحقق آن

از دیدگاه امام خمینی جهانی‌سازی مطلوب نیازمند تکیه کردن بر عنصری مشترک و طبیعی بین جوامع انسانی است. از آنجا که بنیاد جوامع بر انسان استوار است تکیه بر عنصر مشترک بین انسان‌ها لازمه هر نوع حرکت به سوی جهانی‌سازی است. بر این اساس ایشان معتقد است تکیه بر جوهره ذاتی انسان یا هویت انسانی انسان، مهم‌ترین عامل پیونددهنده بین انسان‌هاست. امام خمینی بر اساس دیدگاهی جوهر‌گرایانه^۱ معتقد به جوهره ثابتی برای انسان‌هاست. به اعتقاد ایشان حقیقت ذات انسان را یک

جوهر واحد تشکیل می‌دهد اما این جوهر واحد بر خلاف نظر معتقدان به اصالت ماده، جنس نیست بلکه حقیقتی است روحانی و غیرمادی به نام نفس یا روح که بدن انسان جلوه ظاهری آن است. بر این اساس ایشان معتقد است که خداوند نفس انسانی را با سرشت ویژه‌ای خلق کرده و در آن توان بالقوه‌ای را برای حرکت تکاملی انسان به ودیعه نهاده است و این سرشت ویژه را فطرت نام نهاده است (فوزی ۱۳۷۸). ایشان از فطرت انسان به عنوان حقیقتی که به وسیله آن از دیگر مخلوقات متمایز می‌شود یاد می‌کند و معتقد است که فطرت مهم‌ترین نقش را در رساندن انسان به سعادت ایفا می‌کند. ایشان با استناد به آیات قرآن^۱ تاکید می‌کند که خداوند انسان‌ها را بر فطرتی الهی آفریده است و در اصل خلقت، خمیره انسان را بر آن هیأت مخمر کرده است (امام خمینی، ۱۳۸۱). فطرت انسانی شامل ویژگی‌هایی است که تنها به انسان اعطا شده است و در واقع صفات لازمه وجود آدمی است (شاه‌آبادی، ۱۳۶۰). ویژگی‌های فطرت از دیدگاه امام خمینی عبارتند از: همگانی بودن، یکسان بودن، تغییرناپذیری، زوال‌ناپذیری، بدیهی و ضروری بودن و عقلانی بودن. امام در توضیح ویژگی‌های مذکور بر این باورند که فطریات، ملازم وجود و سرشته شده در طینت انسان هستند، پس در همه افراد بشر به‌طور عام و مشترک وجود داشته و همه به تساوی از امور فطری بهره‌مندند. اختلاف عقاید، عادات، اخلاق و قوت ضعف فهم‌ها نیز در اصل فطرت تأثیری ندارد و سبب اختلاف یا تخلف در فطریات نمی‌شود (امام خمینی، ۱۳۸۱). امام معتقد است که احیای هویت انسانی و فطری مهم‌ترین هدف ادیان الهی از جمله اسلام است و هدف آفرینش در تحقق این امر خلاصه می‌شود. از نظر ایشان اصلاً موضوع بحث همه انبیاء، انسان است. زیرا انسان عصاره و چکیده عالم است و اگر انسان درست شود همه چیز در عالم درست خواهد شد. بدین ترتیب، امام خمینی همواره از اسلام و انسان در کنار یکدیگر نام می‌برد و واژه‌هایی همچون «حکومت اسلامی و انسانی» یا

«اخلاق اسلامی و انسانی» و «فرهنگ اسلامی و انسانی» مواردی از این قبیل به کرات در گفتار ایشان مشاهده می‌شود. بنابراین هدف اسلام، احیای هویت انسانی انسان و رشد اخلاق و ارزش‌های انسانی است که احیای این هویت در عصر جهانی می‌تواند پیوند طبیعی بین انسان‌ها را به وجود آورد. در مجموع، امام خمینی چالش اصلی در مورد جهانی شدن را در عرصه نرم‌افزاری می‌داند و معتقد است که روح حاکم یا به تعبیر دقیق‌تر، فرهنگ حاکم بر عرصه نرم‌افزاری جهانی شدن مبتنی بر درک نادرستی از جهان و انسان است و مبتنی بر تعمیم مبانی معرفتی مادی‌گرایانه غرب و تعبیر نادرستی از تجدد و زمینه‌سازی برای سلطه نظام سرمایه‌داری غرب است که تلاش می‌کند بر عرصه جهانی مسلط شود، پس باید با آن به مقابله برخاست. در واقع از نگاه حضرت امام چالش مهم جهانی شدن، چالشی فرهنگی در جهان معاصر است که بین فرهنگ الهی و مادی در عرصه جهانی در جریان است. راهکار ایشان برای اصلاح این وضعیت، بر اساس آموزه‌های عقل‌گرایانه و انسان‌گرایانه از اسلام است که مطابق با آن باید به استفاده از اصول تصاحب قدرت در جهان از جمله ظرفیت موجود سخت‌افزاری جهانی شدن به احیای هویت انسانی و فطری که با طبیعت انسان هماهنگ است، اقدام کرد و روح نرم‌افزاری جهانی‌سازی را متحول کرد. از نظر ایشان، با آمدن مهدی موعود (عج) جامعه جهانی با ارزش‌های اسلامی که همان ارزش‌های فطری انسانی است، محقق خواهد شد و این امر نیز قطعی و تخلف‌ناپذیر است، زیرا اراده الهی بر آن تعلق گرفته است که مستضعفان رهبری جهان را به دست گیرند و جامعه‌ای انسانی و فطری برپا کنند.

رابطه دین و سیاست از دیدگاه امام خمینی (ره)

امام خمینی بر این اعتقاد بود که دین صرفاً به رابطه انسان با خدا توجه ندارد بلکه رابطه انسان‌ها با یکدیگر در عرصه اجتماع را نیز مورد عنایت و توجه قرار می‌دهد. ایشان معتقد به دین اکثریت بودند که علاوه

بر تربیت باطنی به حفظ مصالح دنیوی می‌اندیشد، دارای تعالیم و دستوراتی برای دنیا و آخرت است و می‌تواند به تمامی نیازهای مادی و معنوی بشر با توجه به اقتضائات زمانی و مکانی پاسخ گوید. ایشان با اذعان به اینکه اسلام فقط عبادت نیست بلکه سیاست نیز هست، بر جامعیت دین اسلام در باب داشتن برنامه‌ای برای امور سیاسی و معنوی زندگی بشری بر مبنای فقه و احکام فقهی تأکید داشتند و حتی عبادت را نیز نوعی سیاست تلقی فرمودند که با هدف اصلاح فرد و جامعه و تغییر در وجوه ذهنی و عینی اجتماع می‌تواند موجب هدایت و ارشاد افراد جامعه شود (دهشیری، ۱۳۷۸).

امام راحل با اعتقاد به عینیت دیانت و سیاست، معتقد به سیاست اسلامی بودند. یعنی اسلام باید به‌عنوان هدف و سیاست به‌عنوان روش و وسیله رسیدن به هدف مورد توجه قرار گیرد، نه اینکه از اسلام به‌عنوان ابزاری سیاسی سوءاستفاده شود. از نظر ایشان، اسلام به‌عنوان نهاد جامع و تام، پاسخگوی دو نیاز انسان به قانون و اجرای قانون است. این دین حداکثری علاوه بر هدایت ابناء بشر، اداره امور جامعه و سیاست مدن را مدنظر قرار می‌دهد و از این روست که سخنرانی سال ۱۳۴۱ ایشان اعتقادشان مبنی بر اینکه «اسلام تماش سیاست است»^۲ را به منصف ظهور رساندند و سیاست و دیانت را به‌ویژه در باب رسیدگی فقها به امور سیاسی و اجتماعی جامعه مورد تأکید قرار دادند به‌گونه‌ای که در جای دیگر فرمودند: «من پاپ نیستم که فقط روزهای یکشنبه مراسمی انجام دهم و بقیه اوقات برای خودم سلطانی باشم و به امور دیگر کاری نداشته باشم»^۳. بنابراین امام راحل با اعتقاد به جامعیت و کمال دین در ارائه احکام کامل و جامع برای تمامی زمان‌ها، هدایت امور سیاسی-اجتماعی جوامع انسانی و پاسخگویی به تمامی نیازهای جزئی و کلی بشر، بر این باور بودند که تنظیم مناسبات حقوقی در اجتماع مدنظر دین است و این نکته مهم در بیانات ایشان تکرار

۱- در تاریخ ۶۶،۵،۱۴: «خداوند بزرگ را سپاس می‌گذاریم که دشمنان ما و مخالفین سیاست اسلامی ما را از کم‌عقلان و بی‌خردان قرار داده است.» سخنرانی امام خمینی (ره)

۲- موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، کلمات قصار و پندها و حکمت‌ها، ص ۲۹

۳- کلمات قصار، ص ۲۲۹

شده است: «حقوق اسلام یک حقوق مترقی و متکامل و جامع است»^۱ - اسلام هم تربیت باطنی می‌کند و هم حفظ مصالح دنیوی^۲ - قوانین اسلام به نیازهای انسان پاسخ می‌گوید^۳ و...» در نهایت ایشان ضمن اذعان به پیوند عمیق و ناگسستنی بین دین و سیاست، آن را دکترینی قابل اجرا می‌دانستند و جدایی این دو حوزه را بازتاب رسوخ اندیشه‌های بیگانگان و استعمارگران تلقی می‌کردند: «طرح مساله جدا بودن دین از سیاست چیز تازه‌ای نیست. این مساله در زمان بنی‌امیه هم مطرح شد و در زمان بنی‌عباس قوت گرفت. در این زمان‌های اخیر هم که دست‌های بیگانه در ممالک اسلام باز شد، آنها هم به این مساله دامن زدند، به طوری که متاسفانه بعضی از اشخاص متدین و روحانیون متعهد هم باورش‌شان آمده است که مثلاً اگر یک مالایی در مسائل سیاسی وارد شود، به او ضربه می‌خورد. این یکی از نقشه‌های بزرگ استعمار است.»^۴

نتیجه‌گیری

شاید بتوان گفت که سرزمین ایران در طول تاریخ حیات سیاسی خویش هیچ‌گاه رهبری به این عظمت به خود ندیده است، رهبری که هم بتواند با تسخیر قلوب مردم مهم‌ترین تحول معنوی را در کشور ایجاد کند و نیز با اقتدار کامل، همه توطئه‌ها و خیانت‌های داخلی و خارجی را به شکست بکشاند. امروز که نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران در یکی از حساس‌ترین شرایط حیات سیاسی خود به سر می‌برد، جامعه ما بیش از هر زمان دیگری نیازمند شناخت خطوط اصلی حرکت انقلابی حضرت امام(ره) در عرصه‌های مختلف داخلی و بین‌المللی است. اصول و قواعدی که شناخت و عمل به آنها می‌تواند انقلاب اسلامی را در مسیر صحیح نگاه

۱- کلمات قصار، ص ۲۵

۲- کلمات قصار، ص ۲۸

۳- همان، ص ۲۹

۴- به نقل از مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی امام خمینی و احیای فکر دین،

ج ۱، ص ۱۵۱

دارد و آنها را از آسیب‌ها مصون بدارد. البته برخی عقیده دارند که هرگاه یک نهضت انقلابی به نظام سیاسی تبدیل شود، به تدریج حالت انقلابی و پویایی خود را از دست خواهد داد و به مرور شرایط نخستین قبل از انقلاب، دوباره احیا شده و همه چیز به حالت اول باز می‌گردد. درباره نادرستی این مطلب که از سوی برخی از جامعه‌شناسان غربی اظهار شده است می‌توان گفت که نهادینه شدن یک نهضت انقلابی زمانی می‌تواند موجب افول و اضمحلال آن شود که فاقد آرمان و ایده‌های جدید باشد. به عبارت دیگر نهضتی که دارای اهداف و برنامه‌های نو و پویا برای سازماندهی زندگی بشر در همه عرصه‌های سیاسی، بین‌المللی، اقتصادی و فرهنگی باشد، حتی پس از نهادینه شدن هم هرگز دچار رکود و سستی نخواهد شد. زیرا هرچه از عمر این نظام انقلابی و ارتباط آن با مجامع بین‌المللی بگذرد، مردم شاهد ثمرات و نتایج جدیدی از آن خواهند بود. یکی از ابعاد مهم انقلاب اسلامی ایران به رهبری حضرت امام خمینی (ره) رویکرد خاص ایشان نسبت به مسائل جهانی است. ایشان هیچ‌گاه هدف مبارزاتی خود را به از بین بردن استبداد داخلی و مبارزه با استعمار خارجی در کشور محدود نکرد بلکه هدف نهایی وی گسترش حاکمیت اسلام در سراسر جهان و کوتاه بودن دست ابرقدرتها از همه کشورهای اسلامی بوده است. ایشان در جمله معروفشان در مورد ضرورت صدور انقلاب، فرموده‌اند: ما انقلابمان را به تمام جهان صادر می‌کنیم.^۲ بررسی دقیق‌تر دیدگاه امام در مورد مسأله صدور انقلاب نشانگر این مطلب است که معظم‌له درصدد تاسیس روش جدیدی برای صدور انقلاب بودند. ایشان عقیده داشتند که انقلاب اسلامی از آن جهت که معرف آرمان‌های ملل محروم و مسلمانان مظلوم است، به‌طور طبیعی مورد پذیرش آنان قرار خواهد گرفت. به عبارت دیگر، از منظر ایشان انقلاب به خودی خود صادر خواهد شد و از سوی ملت‌های

۱- به عنوان نمونه می‌توان به کتاب «انقلاب فرانسه و رژیم پیش از آن» نوشته جامعه‌شناس فرانسوی قرن نوزده، الکسی دوتوکویل اشاره کرد.

۲- تبیان، دفتر ششم، ص ۳۴

مسلمان و مستضعف و البته خداجوی جهان مورد استقبال قرار می‌گیرد. از دیگر سو حضرت امام(ره) عقیده داشتند که اگر انقلاب در درون مرزهای خود محصور شود و ارتباط سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و... پویا با دیگر ممالک برقرار نشود، قطعاً دشمنان انقلاب موفق خواهند شد آن را به شکست بکشانند، بنابراین باید با تکیه بر آموزه‌های دینی و قدرت معنوی برخاسته از آن جهان برخورد مکتبی کرد و آنان را در موضع انفعال قرار داد.

منابع

- داستانی بیرکی، علی. (۱۳۷۸) جهان اسلام از دیدگاه امام خمینی(ره)، تیان دفتر نوزدهم، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، ص ۳.
- امام خمینی، سیدروح‌الله. (۱۳۸۱) شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)، چاپ بیست و پنجم، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. (موسسه چاپ و نشر عروج).
- شاه‌آبادی، محمدعلی. (۱۳۶۰) رشحات البحار، کتاب انسان و فطرت، تهران: نهضت زنان مسلمان.
- فوزی یحیی. (۱۳۷۸) جهانی شدن و ارزش‌های جهانی اسلام با رویکرد بر دیدگاه امام خمینی(ره)، پژوهشنامه متین، ص ۱۱۹-۱۲۸.
- دهشیری محمدرضا، مناسبات دین و دولت در اندیشه سیاسی امام خمینی(ره)، مجله دانشگاه اسلامی، شماره ۹-۱۰، تابستان و پاییز ۱۳۷۸، ص ۶۲-۷۱.
- سیف‌زاده، سیدحسین. (۱۳۶۸) نظریه‌های مختلف در روابط بین‌الملل، نشر سفیر، تهران، ص ۱۴.
- موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، کلمات قصار و پندها و حکمت‌ها- امام خمینی(ره)، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، خرداد ۱۳۷۸، ص ۲۹.
- جهان‌بین، اسماعیل. (۱۳۸۴) دیدگاه‌های جهانی امام خمینی(ره). فصلنامه حصون، شماره سوم، ص ۸۵-۹۹.

انصاری، علیرضا. (۱۳۷۷) پیوند دین و سیاست از نگاه امام خمینی (ره).
کوثر، ص ۱۴-۱۷.

مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی امام خمینی و احیای فکر دین،
ج ۱، ص ۱۵۱.

نقش راهبردی تصوف در مقابله با افراط گرایی در اندونزی

دکتر علی اکبر ضیائی^۱

مقدمه

جریانات صوفیه با توجه به ارتباطات عمیق اجتماعی بین افراد آن توانسته است همواره در جریانات اسلام سیاسی نیز نقش ایفا نماید. بسیاری از مورخان معتقدند که اسلام مالایی در جنوب شرق آسیا با اسلام مناطق عربی و غیر عربی اختلاف ماهوی دارد. اسلامی که بیشتر تحت تأثیر آموزه های علمای عرب و به طور کلی متشرعین در این منطقه بوده به صورت تدریجی از زمان ظهور اسلام در جنوب شرق آسیا رو به رشد بوده است، اما اسلام تغییر شکل یافته و بومی شده به علت نوع پیوندهای تاریخی و اعتقادی با مردم بومی اقوام ملایو توانسته است توفیق بیشتری در میان اقوام مختلف برای گسترش و انسجام به صورت حرکات سیاسی قدرتمند داشته باشد. جنگی پنهان میان دو نوع قرائت از اسلام یعنی اسلام بومی و اسلام وارداتی از کشورهای عربی که گاه خود را اسلام اصلاحی و تجدیدی نیز می نامند بوده است. آموزه های معنوی اسلام برگرفته از مکاتب متصوفه در جنوب شرق آسیا توانسته است الگوئی مناسب بدور از برداشتهای خشک مذهبی سلفی برای تلفیق بین تعالیم اسلام و میراث فرهنگی و بومی اقوام

۱- رایزن فرهنگی سابق ج.ا.ا در مالزی

مسلمان ملایو ارائه نماید. در این مقاله به نقش علمای متصوفه اندونزی که تأثیر شگرفی بر اقوام ملایوی ساکن در جنوب شرق آسیا داشته اند در مقابله با برداشتهای خشک سلفی اشاره کرده و خواهیم گفت که این طریقتها زمینه تعامل سازنده با ادیان بومی چون بودائی و هندوئی و مسیحی را به خوبی مدیریت کرده اند، به همین علت این طرز تلقی معنویت گرا از اسلام می تواند سدی در مقابله با گسترش افراط گرایی دینی در منطقه جنوب شرق آسیا بشمار آید، زیرا مسلمانان اندونزی و مالزی و سنگاپور و بروئی و کامبوج و ویتنام و لائوس و حتی جنوب فیلیپین در جزایر میندانائو از مکتب فکری اشعری و مذهب شافعی پیروی می کنند و عموماً از اقوام ملایو پولنیزی بوده و الگوی پیشرفته علمای اندونزی در تصوف می تواند رهگشای مشکلات مسلمانان در مقابله با افراط گرایان دینی باشد.

واژگان کلیدی: تصوف، افراط گرایی دینی، جنوب شرق آسیا، وهابیت، وحدت وجود.

مقدمه

تصوف در جنوب شرق آسیا نقش مهمی در تبلیغ اسلام در میان اقوام مالائی ایفا نموده و شاید بتوان تاریخ ورود آن به این منطقه را هم زمان با ورود اسلام به ملاکا در مالزی توسط بازرگانان مسلمان هندی و عرب دانست.

بندر ملاکا به عنوان بزرگترین مرکز تجاری و بازرگانی مالزی در قرن ۱۵ و ۱۶ میلادی شناخته می شد که روزانه تعداد زیادی از بازرگانان از ملیتهای مختلف جهان به آن شهر می آمدند و یا به مبادله کالا می پرداختند و یا این که از آن مسیر به سمت شمال جزیره یعنی مناطق جنوبی چین مانند کانتون مسافرت می کردند و یا از مسیر بمبئی و ملیبار به خلیج فارس و مناطق همجوار آن می رفتند. این منطقه در آن دوران چنان

شهرت یافت که به تمامی مالزی جدید منطقه ملاکا اطلاق می‌کردند.
(Ried, ۱۹۹۳, pp. ۱۵۱-۱۷۹)

تصوف تأثیر بسیاری بر شخصیت تاریخی و فرهنگی جهان اسلام باقی گذارده است. به لحاظ تاریخی گسترش دین مبین اسلام و فرهنگ و معارف اهل بیت(ع) از دورترین مناطق مشرق اسلامی در اندونزی و مالزی تا اقصی نقاط مغرب اسلامی در مراکش و تونس امروزی تا حد زیادی مرهون تلاش کسانی است که بسیاری از آنان از عارفان و سالکان طریق هدایت و اولیای الهی بوده‌اند و آنان با انتساب خود به پیامبر رحمت و خاندان بزرگوارش محبت به اهل بیت(ع) را در جای جای عالم اسلامی گسترده‌اند. (طاهری، بهار ۱۳۸۸، ص. ۱-۲)

جریانات صوفیه با توجه به ارتباطات عمیق اجتماعی بین افراد آن می‌توانسته است همواره در جریانات اسلام سیاسی نیز نقش ایفا نماید. بسیاری از مورخان معتقدند که اسلام مالایی در جنوب شرق آسیا با اسلام مناطق عربی و غیر عربی اختلاف ماهوی دارد. از ویژگیهای این اسلام تأثیرپذیری از ادیان هندوئی، بودائی و عقاید بومی نیاکان آنان همچون اعتقاد به خدایان زمین، کوهها، دریاها و حتی ارواح می‌باشد. شخصیت‌های بارز دینی مسلمانان این منطقه را اعراب بازرگان و علمای چینی بویژه کسانی که خود را از نسل سادات می‌دانند و حجاجی که از مکه بازگشته‌اند و در اعتقادات خود تغییراتی انجام داده‌اند تشکیل می‌دادند. اسلامی که بیشتر تحت تأثیر آموزه‌های علمای عرب و به طور کلی متشرعین در این منطقه بوده به صورت تدریجی از زمان ظهور اسلام در جنوب شرق آسیا رو به رشد بوده است، اما اسلام تغییر شکل یافته و بومی شده به علت نوع پیوندهای تاریخی و اعتقادی با مردم بومی اقوام ملایو توانسته است توفیق بیشتری در میان اقوام مختلف برای گسترش و انسجام به صورت حرکات سیاسی قدرتمند داشته باشد. (مظفری، ۱۳۷۴ ش، ص، ۳۴)

جنگی پنهان میان دو نوع قرائت از اسلام یعنی اسلام بومی و اسلام وارداتی از کشورهای عربی که گاه خود را اسلام اصلاحی و تجدیدی نیز

می‌نامند بوده است. (Saad, ۲۰۱۶, p. ۱). بدون شک صوفیان توانسته‌اند نقش مهمی در گسترش اسلام در منطقه جنوب شرق آسیا و ارائه اسلامی برگرفته از تعالیم دین و آیین و سنت‌های بومی داشته باشند. برخی از مورخان اعتقاد دارند که نخستین مبلغان دین اسلام در قرن سیزدهم میلادی در جنوب شرق آسیا همان صوفیانی بوده‌اند که در مناطق با اکثریت مسلمان می‌زیسته‌اند. بدیهی است تفکرات متصوفه و نوع نگرش آنان به انسان و جهان پیرامون او دارای جذابیت‌های زیادی نزد اقوام ملایو در این منطقه داشته است. (Bilqies, ۲۰۱۴, pp. ۱-۴).

عرفان وحدت وجودی در اقوام ملایو

اسطوره سیتی جنار (Siti Jenar) که یکی از عرفای وحدت وجودی در اندونزی بود بیانگر این حقیقت است که فرمانروایان آن منطقه با صوفیان مسلمان صوفی که قائل به شریعت نبودند به شدت برخورد می‌کرده‌اند. (AR, ۲۰۰۶) برخی کشته شدن سیتی جنار به حکم والی سونگو (Wali songo) (اولیای نه گانه اندونزی) را نه یک حقیقت بلکه امری سمبولیک دانسته‌اند، اما هنوز حقیقت این اسطوره چندان شناخته نشده و در پرده ابهام باقی مانده است. (Sutarti, ۱۹۸۱) اولیای نه گانه اندونزی یا والی سونگو از همان ابتدای امر با دو جریان اصلی در فهم اسلام روبرو بودند، گروهی طرفدار سونان گیری (Sunan Giri) یکی از اولای نه گانه (نام حقیقی او محمد عین الیقین متولد ۱۴۴۲م) از منطقه گرسبک (Gresik) یا طرفداران اسلام سنی و گروهی طرفداری اسلام نوین یا منعطف با تعالیم صوفیانه و اعتدال گرایانه یا طرفداران اسلام سنی و گروهی طرفدار اسلام نوین یا منعطف با تعالیم صوفیانه و اعتدال گرایانه یا طرفداران شخصی به نام سونان کالیجاگا (Sunan Kalijaga) از اولیای نه گانه (نام حقیقی او رادن مس سید متولد ۱۴۶۰ م) بودند. به هر حال از این دو جریان عمده دینی فقط اسلام سنی توانست با قدرت بیشتری به حیات خود ادامه دهد و اسلام صوفیانه همچون تعالیم سیتی جنار که او را حلاج جاوا می‌دانستند

قربانی ایجاد تعادل میان عادات و شریعت گردید. (دایره المعارف اسلامی، ۱۳۷۵، ص ۴۱۳، ۴۱۴).

۲- حمزه فنصوری

یکی از مهمترین شخصیت‌های صوفی در منطقه ملایو در قرن شانزدهم میلادی حمزه فنصوری است. او در پنسور (PanSur) یا نام فعلی آن (Barus) واقع در بخش غربی سوماترا زاده شد. از زندگی او اطلاعات دقیقی در دست نمی باشد، اما می دانیم که به سرزمینهای خاورمیانه چون حجاز و شامات و عراق سفر کرده و با اندیشمندان اسلام در مکه و مدینه و بیت المقدس و بغداد آشنا شده و پس از بازگشت به اندونزی در منطقه آچه به مقام افتاء منصوب شده است. او در سفرش به بغداد تحت تأثیر تعلیم صوفیه از طریقت قادریه قرار می گیرد و آثاری را نیز در ترویج این طریقت برای مسلمانان منطقه خویش می نگارد و شاید بتوان او را از نخستین اندیشمندان مالزی را نیز تحت تأثیر خود قرار داده است. حمزه فنصوری تا حد زیادی از ابن عربی صاحب فصوص الحکم و عبدالکریم جیلی متأثر بود و از آثار اندیشمندان ایرانی چون مولانا رومی و عبدالرحمن جامی نیز استفاده می کرده است. او و شاگردش شمس الدین سوماطراتی (Sheikh Shamsuddin al-Sumalrani) (متوفای ۱۶۳۰م) از منطقه پاسایی (Pasai) اندونزی در ترویج اندیشه وحدت وجود به سبک ابن عربی در جنوب شرق آسیا نقش مهمی ایفا نمودند و این نوع تفسیر از اسلام با توجه به ریشه های تاریخی عرفان هندویسم در منطقه توانست طرفداران زیادی از مسلمانان ملایو را به سمت خود جذب نماید و در حقیقت رقیبی برای اسلام سنی و با اسلام مبتنی بر قرآن و سنت قلمداد گردد. از مخالفان سرسخت وی نه تنها علمای متشرع سنی بلکه صوفیانی بودند که از مکه و مدینه بازگشته بودند و تعلیم وحدت وجود حمزه فنصوری را بدعت می دانستند و حتی دستور به آتش کشیدن آثار وی را دادند. فنصوری از جمله صوفیان اباحی نبود، بلکه بر نقش شریعت برای محافظت از طریقت و

حقیقت تاکید داشت و پیمودن مسیر طریقت را بدون شریعت جایز نمی شمرد و به وابستگی شریعت و طریقت در سیر و سلوک عرفانی اعتقاد راسخ داشت. وی در کتاب شراب العاشقین خود شریعت را در حکم کشتی و طریقت را عرشه و حقیقت را کالای آن و معرفت را سود آن کالا دانسته است، بنابراین با شکسته شدن کشتی همه سرمایه ها از بین می رود و فرد نمی تواند سودی را حاصل نماید. فنصوری کتابهای اسرار العارفین و کتاب المنتهی را درباره فلسفه وحدت وجود نگاشت. از مهمترین ویژگیهای حمزه فنصوری بکارگیری زبان مالائی برای تبیین اعتقادات عرفانی خود بود و بر همین اساس برخی او را پدر ادبیات جدید زبان مالائی دانسته اند. رساله شراب العاشقین از جمله نخستین تألیفات فنصوری در زمینه تصوف به زبان مالایو می باشد و همین کتاب بعداً تحت عنوان زینة الموحدین منتشر گردید که شامل اشعار صوفیانه به زبان مالائی به عنوان نخستین اثر شعر مالائی می شد. شمس الدین سوماطرائی یا سوماترائی دارای آثار متعددی در تصوف و ادب مالائی بود که از جمله می توان به مرآة المومنین، مرات الایمان، مرآة المحققین، جواهر الحقائق، نور الدقائق و کتاب الخرقه اشاره نمود. (Azra, ۱۹۹۷, p, ۶۷۲)

۳- نورالدین را نیری

از دیگر شخصیت‌های صوفی در این منطقه نور الدین محمد بن علی بن حسنی حامد شافعی اشعری عیدروسی رانیری اهل شهر رانیر یا راندبیر در غرب هند و ساحل گجرات می باشد. (HS, ۲۰۰۳, p, ۵۳) در باره تاریخ ولادت وی اطلاعات دقیقی در دست نیست و مورخان ولادت او را در نیمه قرن شانزدهم میلادی و وفاتش را در سال ۱۰۶۸ هـ / ۱۶۵۸ میلادی دانسته اند. (M. al-Attas S., ۱۹۶۶, p, ۱۳) مادرش از مالایو و پدرش از حضرموت یمن بود. وی در ۳۱ ماه می ۱۶۳۷م پس از درگذشت سلطان اسکندر مودا (۱۰۲۷-۱۰۵۱ / ۱۶۳۷-۱۶۴۱) و شمس الدین سوماطرائی به منطقه آنچه اندونزی آمد و مدت هفت سال در آنجا سکونت گزید. برخی معتقدند که وی پیش از آن تاریخ نیز به آن منطقه مسافرت کرده و به خوبی زبان

مالائی را می‌دانسته است و در سال ۱۶۳۳م کتابی را به آن زبان نگاشته است. برخی معتقدند که وی در سال ۱۶۳۷ م به آچه مسافرت کرده و چندان توسط علمای آن شهر مورد استقبال قرار نمی‌گیرد، زیرا در آن زمان فلسفه وحدت وجودی رواج زیادی داشت و تفکرات او درست در مقابل جریان مذکور بود. وی از طرفداران احمد سرهندی از صوفیان هند بود و در حدود ۵۱ کتاب در مقابله با تعالیم وحدت وجودی حمزه فنصوری و سوماطرائی نگاشت که از جمله آنها می‌توان به دره الفرائد بشرح العقائد به زبان مالائی به سبک کتاب شرح العقائد النسفیة نوشته سعد الدین تفتازانی اشاره نمود. از دیگر آثار وی کتاب نبذة فی دعوی الظل مع صاحبه در ردّ عقاید وحدت وجود نزد صوفیه می‌باشد. از آنجایی که وی علاوه بر شریعت برای طریقت نیز ارزش والائی قائل بود کتاب لطائف الأسرار را در زمینه علم تصوف نگاشت. از دیگر آثار وی عبارتند از: أسرار الإنسان فی معرفة الروح والرحمن، تبیان فی معرفة الأديان و حلّ الظلّ در زمینه ردّ وحدت وجود و کتاب الفتح المبین علی الملحدین. وی در کتاب خود به نام التبیان فی معرفة الادیان ضمن برشمردن ضمن برشمردن هفتاد و دو ملت می‌نویسد که پیروان حمزه فنصوری و سوماطرائی از دین اسلام منحرف شده‌اند. وی در دوران شیخ الاسلامی خود در زمان اسکندر دوم سلطان را به مقابله با تعالیم وحدت وجود تشویق نمود. او تنها راه نجات را پیروی از شریعت و طریقت در کنار یکدیگر می‌دانست و بر نقش شریعت در سعادت انسان تأکید می‌ورزید، و به همین علت کتاب الصراط المستقیم او درباره مسائل فقهی به زبان مالائی نگاشته شده است. از دیگر آثار رانیری در رد تعالیم وحدت وجودی کتاب حجة الصدیق لدفع الزندیق درباره اختلافات میان متکلمان و متصوفیان و فلاسفه و طرفداران وحدت وجود بود. وجود از نظر وی ذات و یا شیء است که به محسوس مرئی و غیر محسوس نامرئی تقسیم می‌شود و وجود خداوند ذات مجرد غیر مرئی است که تنها از طریق عقل و ذوق و کشف شناخته می‌شود. رانیری معتقد است که دو نوع صوفی وحدت وجودی داریم، یکی وحدت وجود موحد و دیگری وحدت

وجودی ملحد. وحدت وجودی موحد همچون ابن عربی حقیقت وجود را متعلق به خداوند و کون و عالم امکان را مظهر و تجلی آن هستی محض می دانند و برخلاف این گروه صوفیان وحدت وجودی ملحد قرار دارند که موجودات عالم با عین وجود خداوند می دانند و تفکیکی بین وجود باری تعالی و ممکنات قائل می باشند. (Mukarram, ۲۰۰۹, pp. ۴۱۴-۴۱۷) او که از حمایت‌های اسکندر دوم نا امید شده بود به هند رفت و چهارده سال بعد در همانجا درگذشت.

۴- عبدالرؤف سینکیلی

عبدالرؤف سینکیلی (۱۰۳۴-۱۱۰۵هـ/ ۱۶۱۵-۱۶۹۳م) پس از رانیری تلاش فراوانی در تصحیح عقاید وحدت وجود در منطقه نوسانترا نمود. نام کامل وی عبدالرؤف بن علی جاوی فنصوری سینکیلی است. وی در آنچه اندونزی متولد شده و از آنجا برای تحصیل به حجاز مهاجرت نموده و از صوفیان و علمائی چون احمد قشاشی که از مشایخ شطاریه بود بهره برده است. احمد قشاشی (۱۲ ربیع الاول ۹۹۱هـ - ۱۰۷۱هـ) فقه مالکی را نزد پدرش که از علمای بزرگ مدینه بوده است فرا گرفته و در جوار پدرش در سال ۱۰۱۱ هجری به یمن مهاجرت کرده و از آنجا به مکه و سپس مدینه رفته و به مذهب و طریقت احمد بن علی شناوی می گردد و بیش از صد شاگرد در علوم مختلف از خود برجای می گذارد و او دارای حدود پنجاه اثر همچون حاشیه بر المواهب اللدنیة، حاشیه بر الانسان الكامل از جیلی، حاشیه بر الکمالات الالهیه از جیلی، شرح عقیده ابن عقیف، شرح الفصوص و الكنز الاسنی فی الصلاه و السلام علی الذات المکمله الحسنی و مانند آنها بوده است. سینکیلی به پیروی از شیخ خود قشاشی شریعت و طریقت را در عرصه یکدیگر مایه سعادت انسان می دانست و به و به همین علت در ترویج فقه شافعی و تألیف آثاری فقهی همت گماشت و قرآن کریم و تفسیر بیضاوی را برای نخستین بار به زبان مالاتی ترجمه نمود. (al-Attas S.M, ۱۹۶۳) سینکیلی پس از درگذشت استادش قشاشی در سال ۱۰۷۱ هـ از مدینه به آنچه بازگشت و به ترویج طریقت شطاریه پرداخت و

ارتباطات خود با مکه و قاهره را نیز حفظ نمود. علمای مالانی برای ترویج دین آثار تألیفی خود را به پادشاهان و سلاطین اهدا می نمودند که از جمله آنها کتاب بستان السلاطین نوشته رانیری بود و مؤلفش آن را به اسکندر دوم سلطان آچه اهدا نمود و عبدالرؤف سینکیلی نیز یکی از آثار فقهی خود را به شاهزاده صفیه الدین (۱۰۵۱-۱۰۸۶ هـ/ ۱۶۷۵-۱۶۴۱ م) اهدا کرد. یکی دیگر از آثار وی کتاب عمده‌المحتاجین در عرفان نظری است که در آن درباره آداب طریقت و جلسات ذکر و مناجات سخن گفته است. سینکیلی همچون رانیری درصدد تفکیک بین وجود امکانی و وجود واجب الوجود بود و در حقیقت می‌خواست میان خدا و مخلوقاتش تمایز قائل شود. او معتقد بود که خداوند از نور پیامبر محمد اعیان ثابته و از اعیان ثابته موجودات امکانی را آفرید و این موجودات از ذات باری تعالی متمایز می‌باشند.

او از پرکارترین نویسندگان به زبان مالائی بود و کتابش تحت عنوان مرآة الطلاب نخستین اثر کامل در زمینه شریعت در تاریخ اسلامی مالائی بشمار می‌آید. کتاب دیگر وی به نام ترجمان المستفید درباره تفسیر قرآن کریم به زبان مالائی از اهمیت بسیاری برخوردار است (al-Sinkili, ۱۳۴۲ H) و او نخستین فردی است که به این زبان تفسیری بر قرآن کریم نگاشته است. از دیگر آثار برجسته او ایضاح البیان فی توحید مسائل الأعیان، عمده‌المحتاجین فی سلوک مسلک المفردین، تعبیر البیان، دقائق الحروف، مجموع المسائل، سكرات الموت، و تنبیه الماشی می‌باشد. همه این آثار به جر کتاب تنبیه الماشی که به عربی است به زبان مالانی نوشته شده اند و از این جهت سیتکیلی به غنای ادبیات مالانی نیز افزوده است. اگرچه عمویش حمزه فنصوری از اتباع طریقت فادری بود، اما عبدالرؤف به طریقت شطاریه گرایش داشت و اشعاری را نیز به سبک صوفیانه همچون "شعر معرفه" سروده است. (Burhaudin, ۲۰۱۴, pp. ۴۸۹-۵۳۵)

۵- عبدالصمد پالمبانی

طریقت سمانیه با نام عبد الصمد پالمبانی (درگذشت ۱۲۰۳ هـ) در اندونزی پیوند خورده است. در قرون هفدهم تا نوزدهم میلادی طریقت

خلوتیه و شعبه آن سمانیه در میان بسیاری از مسلمانان منطقه با تکیه بر "شهود شخصی" و نیز "خلوت" رواج داشت، در حالی که دیگر طریقت‌های صوفیانه بیشتر بر نقش اولیاء و اذکار جمعی تکیه می‌کردند، دو حرکت عمده در تاریخ تصوف جنوب شرق آسیا وجود داشت، یکی نفوذ طریقت‌های شطاریه، قادریه، خلوتیه، نقشبندیه و سمانیه قبل از نیمه اول قرن نوزدهم میلادی و دیگری از نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی و آغاز جنبش تصوف جدید که در این جنبش جدید تلفیقی از طریقت‌های مختلف و پیوند آنها با یکدیگر مانند طریقت تیجانیه - ادرسیه و شکل مدرن دیگری به نام طریقت نقشبندیه - خالدیه و یا قادریه - نقشبندیه را مشاهده می‌کنیم. البته در دیگر مناطق جهان اسلام این روشی تلفیقی این طریقت‌های صوفیانه از نیمه قرن هفدهم میلادی رواج داشته است. در قرن هفدهم میلادی برخی طریقت‌های صوفیانه چون نقشبندیه، شاذلیه و شطاریه به گروهی از اشراف و بزرگان اختصاصی داشت و همین عامل مهم اقتصادی در طریقت‌های مذکور و نیز مسافرت تعداد زیادی از مسلمانان جنوب شرق آسیا به مناطق عربی خاورمیانه و از جمله برای انجام مناسک حج به مکه و مدینه سبب گردید تا طریقت‌های تصوف چون رفاعیه، قادریه و سمانیه در کشورهای جنوب شرق آسیا گسترش یابند. علی‌رغم سیطره سلاطین پالمبانگ (Palembang) بر طریقت سمانیه تعداد زیادی از مردم این سرزمین به طریقت مذکور پیوستند تا آنجا که طرفداران طریقت سمانیه بیشترین نقش را در مبارزه با استعمار هلند در سال ۱۸۱۹ میلادی ایفا نمودند. هم‌اکنون سمانیه نسبت به دیگر طرق صوفیه در میان مردم اندونزی رواج بیشتری دارد. یکی از مهمترین پژوهشگران اروپایی که در زمینه تاریخ تصوف در اندونزی تلاش نموده است فردی به نام کریستین اسنوک هورخرونیه (Chistian Snouk Hurgronje) است. (Algadri, ۱۹۹۴) وی در مجامع علمی و اسلامی جنوب شرق آسیا از شهرت نیکی برخوردار نیست و عموماً او را به عنوان یک عامل اطلاعاتی استعمار می‌شناسند و اطلاعات ارائه شده توسط وی نیز از دقت علمی و بی‌طرفی برخوردار نیست. وی استاد

شریعت اسلامی در دانشگاه لیدن هلند و مشاور حقوق اسلامی بود. وی زبان یونانی را آموخت و سپس وارد دانشگاه لیدن در رشته الهیات شد. پس از فارغ التحصیل شدن، به زبانشناسی زبان سامی پرداخت و موضوع رساله دکترای خود را موسم حج در مکه قرار داد. وی در سال ۱۸۸۱ در لیدن به عنوان استاد علوم اسلامی در مرکز تربیت کارمندان در هند هلند (اندونزی) منصوب شد. او از سال ۱۸۸۹ میلادی با تصدی مشاور حقوق اسلامی در جاوه و مستشار زبان‌های شرقی و شریعت اسلامی در خدمت اداره مستعمرات هلند درآمد. و طی مدت اقامت خویش، به تحقیق راجع به زبانهای رایج در اندونزی پرداخت و در نتیجه به زبان مالایی و عربی تسلط پیدا کرد. کتاب او در زمینه تاریخ مردم آچه در اندونزی به عنوان یکی از منابع شناخت طریقت سمانیه شهرت بسزائی دارد. او نخستین کسی بود که توجه محققان را به یکی از مناجات سمانیه تحت عنوان "راتب سمان" در آچه جلب نمود. (Fogg, ۲۰۱۴, pp. ۵۱-۷۳) در یکی از منابع مالائی گفته شد، است که عبدالصمد از پدری سید در سال ۱۷۰۴م و از مادری از اهل پالمبناگ زاده شده و در سال ۱۷۸۹م در گذشته است. پالمبانی به دو زبان جاوی و عربی می نگاشته و بیشتر عمرش را در مدینه گذرانده است. یکی از آثار وی به نام راتب السمان در زمینه ذکر از اهمیت خاصی برخوردار است. وی در علوم مختلف از جمله فقه، حدیث، تفسیر، کلام و تصوف مهارت داشت و طریقتهای خلوتیه و سمانیه را از شیخ محمد بن عبدالکریم سمان بنیان گذار طریقت سمانیه در مدینه فرا گرفت. گسترش طریقت سمانیه در جنوب شرق آسیا مدیون تلاشهای پالمبانی و تربیت شاگردانش می باشد. عبدالصمد را می توان یکی از پیروان مکتب غزالی دانست که در تألیف آثارش از آن شخصیت اقتباسات فراوانی نموده است. وی دارای ۹ کتاب می باشد که مهمترین آنها کتاب هدایة السالکین فی سلوک مسلک المتقین است و عبدالصمد پالمبانی آن را به زبان مالانی در مکه نگاشته و تألیف آن در سال ۱۷۸۸م به پایان رسیده است. این اثر به تقلید از کتاب بدایة الهدایة غزالی تألیف شده است. کتاب دیگر وی به نام سیر السالکین الی عبادة ربّ

العالمین نیز برگرفته از کتاب احیاء علوم الدین اثر غزالی می باشد که آن را نیز ده سال پس از تألیف اثر نخستین وی در مکه نگاشته است. وی در آثار خود در صدد جمع و آشتی بین صوفیه و شریعت بوده و به همین علت او در این موضوع از غزالی متأثر بوده است.

۶- طریقت سمانیه

پالمبانی همچنین به ترویج طریقت سمانیه در جنوب شرق آسیا نیز پرداخته است. پیش از وی عبدالرؤف سینکیلی از طریق احمد قشاشی با تعلیم شیخ محمد عبدالکریم سمان (۱۱۳۲ هـ - ۱۸۹۸ م) در مدینه آشنا شده و پس از بازگشت به اندونزی به ترویج تعلیم طریقت سمانیه همت گماشته است. علت تسمیه این طریقت به "سمانیه" انتساب شیخ محمد عبدالکریم به این لقب بوده و شغلش فروش "سمن" یا روغن بوده است. می گویند که زمانی روغن نایاب می شود و وقتی به شیخ محمد عبدالکریم مراجعه می کنند می بینند که روغن از دستان او می جوشد و این پدیده را به عنوان یکی از کرامات شیخ قلمداد می نمایند. یکی از مناطق مدینه همچنان به نام وی یعنی "سمانیه" شناخته می شود و فرزندان او نیز دارای مکانت رفیع و شأن و منزلت بسیاری نزد مردم بودند. سلسله مشایخ او را به جنید بغدادی و او از سری سقطی و او از معروف کرخی و او از داود طائی و او از حبیب عجمی و او از حسن بصری و او از امام علی علیه السلام و او از پیامبر اکرم (ص) رسانده اند. زادگاه او را منزل ابوبکر در مدینه که دارالخلافه در عصر خلیفه اول بوده است و زمان ولادت او را ۱۱۳۲ هجری قمری دانسته اند. وی به مذهب شافعی گرایش داشته و نزد پدرش عبدالکریم بن احمد شافعی و شیخ عبدالوهاب طنطاوی و شیخ رهونی و دیگر علمای مدینه به تحصیل پرداخت و طریقت خلوتیه را از شیخ مصطفی بن کمال الدین بکری و طریقت قادریه را از شیخ محمد طاهر کردی مدنی اخذ نمود و در طریقت‌های نقشبندیه، قادریه، خلوتیه و عادلیه سرآمد اقران خویش گردید. شیخ مصطفی بکری که ریاست طریقت خلوتیه را برعهده داشت خود سر سلسله و مؤسس طریقت بکریه نیز می باشد. پیروان سمانیه شیخ سمان را

از جمله اولیای مقرب خدا می‌دانند که در قرب روضه النبی در مدینه می‌زیسته و در آنجا نور پیامبر را مشاهده و از آن در همه عمرش بهره معنوی برده است. و نیز گفته‌اند که روح وی طبقات هفتگانه آسمان را پیموده و در این معراج معنوی با پیامبر ملاقات نموده و آن حضرت به شیخ مه‌ری را به نام خاتم ولایت خاصه اعطا کرده است (Drewes, ۱۹۹۲, p. ۷۶) آنان همچنین مدعی شده‌اند که شیخ سمان در آسمان هفتم با پیامبر ابراهیم علیه السلام دست داده و او را بوسیده است. از اینجا معلوم می‌شود که چرا پیروان سمانیه سلسله طریقت را به حضرت ابراهیم می‌رسانند. یکی از روش‌های گسترش سمانیه در جنوب شرق آسیا و دیگر مناطق جهان چون سودان و اریتره به غیر از روشی شفاهی کپی برداری و استنساخ و ترجمه آثار و تألیفات شیخ سمان بوده است.

تعدادی علمای اندونزیایی از تعداد اندکی از آثار شیخ سمان به صورت مستقیم استفاده کرده و به آن ارجاع نموده‌اند. اما سایر آثار شیخ سمان در این منطقه ناشناخته مانده است. (کارل بروکلمان Brockelman, ۱۹۳۸, ۱۹۳۷) به تعدادی از آثار شیخ سمان به شرح ذیل اشاره نموده است:

الفتوحات الالهیه فی توجهات الروحیه، این کتاب در باره نور محمدی است.

النفحات القدسیه، این کتاب به صورت قصیده بوده که توسط جانشینش صدیق مدنی بن عمر خان بنا به درخواست عبدالصمد پالمبانی شرح شده است و ما کتاب شیخ سمان را از طریق همین شرح می‌شناسیم. نام این شرح بدین گونه است: قطف أزهار المواهب الربانیه من أفنان ریاض الفنحات القدسیه. (Ronkel P.S., ۱۹۱۳, p. ۱۹۴) این کتاب در زمینه انزوا و اعتکاف و خلوت نشینی است.

الاستغاثه، این اثر درباره دعا می‌باشد که تعدادی شرح از نویسندگان نامعلوم بر آن نوشته‌اند. (Ronkel P.S., ۱۹۱۳, P. ۱۹۴)

مختصر الطریقه المحمدیه که در برخی نسخ تحت عنوان النفحات الالهیه فی کیفیه الطریقه المحمدیه نیز آمده است. نسخه‌هایی از این کتاب

در کتابخانه ملی پاریس به شماره ۴۹۰۹، کتابخانه ظاهریه به شماره‌های ۸۲۰۷ و ۵۲۴۵ و کتابخانه ازهریه ۳۸۲۸۰ [۱۱۵۹] وجود دارد.

در هر حال طریقت سمانیه علاوه بر مصر و سودان و اریتره به منطقه سوماطرا و جاوا از طریق حجاجی که از حج باز می‌گشتند رسوخ پیدا نمود و یکی از شاگردان شیخ سمان و نمایندگان وی به نام صدیق مدنی بن شیخ عمر خان کتابی را به زبان عربی تحت عنوان المناقب الکبری پس از وفات شیخش نگاشت تا طریقت او را در اذهان مردم زنده نگهدارد. کتاب المناقب الکبری بعدا توسط نویسندگان اندونزیانی استنساخ گردید و حداقل ۷ نسخه از آن اثر در جاکارتا و دو نسخه در لیدن نگهداری می‌شود. (Ron- kel P.v.۱۹۰۹, pp.۴۲۱-۴۲۴) لازم به ذکر است که صدیق عمر خان که دومین پیرو شیخ سمان در منطقه جنوب شرق آسیا بشمار می‌رفت نقش زیادی در تبلیغ سمانیه در جنوب سولاوسی ایفا نمود. با تلاشهای او بود که طریقت خلوتیه - سمانیه در این منطقه شکل گرفت. طریقت خلوتی دارای پیروان زیادی در میان اقوام بوگیس (Bugis) و ماکاسار (Makassar) در جنوب سولاوسی می‌باشد. تاریخ بوگیس یا اقوام بوگیس در جنوب سولاوسی به ۲۵۰۰ سال قبل برمی‌گردد که در آن زمان از تایوان و چین به این سرزمین مهاجرت کرده بودند. در سال ۱۶۰۵ میلادی این نژاد از سرزمین سولاوسی دین آنیمیسیم خود را ترک و به اسلام گرویدند. دو شاخه از خلوتیه به نامهای یوسف و خلوتیه - سمان همچنان در این منطقه رواج بسیاری دارد.

طریقت یوسف از خلوتیه منسوب به یکی از شخصیت‌های بارز صوفی در منطقه نوسانترا در قرن هفدهم میلادی به نام شیخ یوسف ماکاسار (Mahkota Tariqah Khalwatiyah) برمی‌گردد که به تاج خلوتی شهرت یافت. (Malisi, ۲۰۱۲, pp.۵۶-۷۲) این طریقت بیشتر در میان طبقه بالا و اشراف جامعه ماکاسار و از جمله پادشاه گوا (kingdom of Goa) رواج یافت. طریقت خلوتی - سمان از محبوبیت بیشتری نسبت به طریقت پیشین در میان عموم مردم برخوردار بود و این محبوبیت به

شخصیت کاریزماتیک شیخ عبدالرزاق یا حاجی پالوپو (Haji Palopo) (د. ۱۹۱۰) اهل جائی به نام ماروس (Maros) برمی‌گشت. فرزند بزرگ وی به نام عبدالله در حال حاضر جانشین شیخ عبدالرزاق در منطقه اوجونگ بادانگ (Ujung Pandang) می‌باشد. (Bruinessen, ۱۹۹۵) فرق خلوتیه - سمان با طریقت نخست یعنی خلوتی یوسف در ذکر های بلند آن به نام (dzikir suara keras) می‌باشد و سلسله مشایخ این طریقت به صدیق عمر خان می‌رسد. حکایات شیخ محمد سمان با تفسیری که محیی الدین بن شیخ شهاب الدین از پالمبانگ به زبان مالائی تحت عنوان ازهار المناقب الربانیة از آن نمود به عنوان یکی از مهمترین مراجع همه شیوخ و سران طریقت در جنوب سولاوسی درآمد. یک نسخه از این تفسیر در کتابخانه ملی جاکارتا و نسخه‌ای دیگر در اختیار شیخ طریقت سمانيه ک.ا.چ.م.ز.ن شكري (K.H.Zen Sukri) متولد ۱۰ اکتبر ۱۹۱۹ در پالمبانگ است. سلسله مشایخ وی به شیخ عبدالصمد پالمبانگ برمی‌گردد.

طریقت جدیدی تحت عنوان سمانيه - نقشبنديه نیز در منطقه مدان (Medan) در سوماطرا، مالزی و جاکارتا نیز وجود دارد و دارای پیروانی نیز می‌باشد. طریقت سمانيه همچنان در میان مردم مینانگکاباو (Minangka-bau) رواج بیشتری نسبت به دیگر طرق صوفیه دارد. یکی از مناطق مهمی که طریقت سمانيه در آن رواج دارد کومانگو (Kumango) (باتو سانکار (Batu Sangkar) ، آچه اکا (Ateh Aka) (پایو باسوانگ (Payo Basung) ، تارانانگ (Tarantang) ، لوبوک بانگکو (Lubuk Bangku) ، ساریلاماک (Sarilamak) ، کوتا پانجانگ (Kota Panjiang) ، لامپاسی (Lampassi) ، پادانگ بوبوس (Padang Bubus) ، (بونجول) (Bonjol) ، سونگای پاتای (Sungai Patai) ، مونگکا (Mingka) ، بلوبوس (Belubus) ، کامپونگ ملایو (Kampung Melayu) ، و بایانگ (Bayang) می‌باشد. بسیاری از مورخان اعتقاد دارند که طریقت سمانيه خیلی بیشتر از طریقت‌های قادریه، نقشبنديه و شطاریه به سرزمین مینانگکاباو رسیده است. از شخصیت‌های مهم طریقت سمانيه در مینانگکاباو و می‌توان به افراد ذیل اشاره نمود:

شیخ عبدالرحمن خالدی کومانگو (Kumango) (د.۱۹۲۷)، او که به نام بلیاو کومانگو شهرت داشت بنیانگذار یک طریقت جدید به نام سیلک کومانگو (Silek Kumango) می‌باشد و شاگردان زیادی را نیز در این مسلک تربیت نمود.

شیخ مودو عبدالقدیم بلوبوس (د.۱۹۵۷) (Mudo Adb al-Kadim Be-lubus)، وی یکی از مشهورترین شیوخ سمانیه و نقشبندیه در منطقه لواک نام بونسو (Luak nan Bonsu)، لیماپولو کوتا (Limapuluh Kota) بوده است.

شیخ ابراهیم بونجول (د.حدود ۱۹۸۰)، وی جانشین شیخ بلوبوس بود و تعداد زیادی مصلی در منطقه مدان داشت.

به جز طریقت سیلک کومانگو طریقت‌های دیگری به نام‌های طریقت نور بوات (Nharhuat) و طریقت محمد یمن در غرب سوماترا ظهور نمودند که همگی از شعب طریقت سمانیه بشمار می‌آیند. علاوه بر این شیوخ میانگکاباو در غنای ادبیات سمانیه نیز نقش مهمی ایفا نمودند که از جمله آنها می‌توان به رساله تثبیت القلوب نوشته شیخ مودو عبدالقدیم بلوبوس اشاره کرد و شیخ بلریوس در این اثر اذکار و اورادی را که پیروان سمانیه در مراسم دینی قرائت می‌کنند جمع‌آوری کرده است. طریقت سمانیه یکی از مهمترین طرق صوفیه‌ای است که در حال حاضر در جنوب سوماترا، جنوبی کالیمانتان و سولاوسی رواج داد

برای آشنائی بیشتر با طریقت سمانیه نگاهی کوتاه به تاریخچه آن پس از شیخ سمان بنیانگذار طریقت مذکور می‌اندازیم. از مهمترین شاگردان وی احمد طیب بشیر، سعدالدین کلائی، حمد عبادی و دیگر دانشمندان عصرش بودند و تعداد آثار وی به ۱۲ کتاب می‌رسیده است. او زوایه پدرش به نام دار ابی بکر را تعمیر کرد و مدتی در آنجا و نیز در مدرسه سنجاریه و زوایه شیخ عبدالنادر جیلانی به تربیت شاگردان و مریدان خود پرداخت. وی در سال ۱۱۸۹ هجری قمری موافق با ۱۶ ژانویه ۱۷۷۳ میلادی در سن ۵۷ سالگی درگذشت و در پای قبر حلیمه سعیدیه و فاطمه بنت اسد مادر گرانقدر

امام علی (ع) و نیز قبر عائشه مدفون گردید. طریقت سمانیه طیبیه مشتمل بر پنج طریقت به نامهای قادریه منسوب به عبدالقادر جیلانی (۴۷۰ هـ / ۵۶۰ هـ)، طریقت نقشبندیه منسوب به محمد بهاء الدین نقشبند (۷۱۷ هـ / ۷۶۱ هـ)، طریقت خلوتیه منسوب به مصطفی بکری (۱۰۹۹ هـ / ۱۱۶۲ هـ) طریقت انفاس و طریقت موافقه یا اسمائیه می باشد، فرزندان و نوادگان وی که جانشینی شیخ محمد عبدالکریم سماني در طریقت سمانيه را برعهده داشتند عبارتند از: عبدالکریم، ابوالحسن (درگذشت ۱۲۳۵ هـ) که وی شاگرد حسیب کوباوی و حسیب شاگرد احمد طیب بود، محمد بن ابی الحسن (متولد ۱۲۲۶ هـ)، ابوالحسن بن محمد (۱۲۶۵ هـ - ۱۲۹۱ هـ)، محمد بن ابی الحسن (۱۲۸۴ هـ - ۱۳۶۶ هـ)، احمد بن شیخ محمد (متولد سال ۱۳۰۵ هـ)، دکتر هاشم بن شیخ احمد (درگذشت به سال ۱۳۹۶ هـ) و دکتر طارق بن شیخ هاشم (درگذشت ۱۴۱۳ هـ). (Saifuddin, ۲۰۰۷, pp. ۸-۹).

از مهمترین شخصیت‌های این طریقت احمد طیب بن بشیر (۱۱۵۵ هـ / ۱۲۳۹ هـ) مدفون در ام‌مرحی واقع در ۴۰ کیلومتری شمال ام‌درمان در سودان می باشد. به علت اهمیت این شخصیت در طریقت سمانيه نام این طریقت به "سمانيه طیبیه" منسوب به شیخ احمد طیب بن بشیر مشهور گشته است. از دیگر شخصیت‌های این طریقت نوه شیخ احمد طیب به نام عبدالمحمود بن نور الدائم بن احمد طیب بن بشیر است. قریب الله بن ابی صالح نیز که از عمویش عبدالمحمود بن نورالدائم اجازه داشته است از دیگر شخصیت‌های تأثیرگذار در طریقت سمانيه بشمار می آمده و به همیت علت طریقت مذکور را طریقت سمانيه طیبیه قریبیه دانسته اند. او دارای ۱۸ پسر و ۱۶ دختر بوده است. طریقت سمانيه توسط شیخ احمد طیب بشیر در سودان منتشر شد و تفکر مهدویت از طریق سمانيه به نهضت محمد احمد بن عبدالله معروف به مهدی منتقل گردید، زیرا مهدی موعوم به این طریقت عمل می کرده و در ارتباط با شیخ محمد شریف نورالدائم که رهبر طریقت سمانيه در سودان بوده است به درجه اجازه نائل می گردد. (احمد، ۲۰۱۳، ص. ۴۲-۴۴) تفکرات مهدویت در جنبش الارقم مالزی نیز از

طریقت سمانیه در اندونزی متأثر بوده است. این طریقت همچنان که ذکر شد توسط سینکیلی و پالمبائی از مدینه و نه سودان به اندونزی و مالزی راه یافته است. (Arifin, Arifin, ۲۰۱۷, p. ۴۵) علمای مالائی ساکن جنوب تایلند نیز از طریق ارتباط با شیوخ سمانیه و شطاریه با تصوف آشنا شده بودند. به عنوان مثال شیخ داود بن عبدالله بن ادریس فتانی معروف به شیخ داود در دوران کودکی با شیخی محترم از صوفیان یمن برخورد می کند و آن شیخ با کشیدن دستی بر سر کودک از خداوند می خواهد تا او را به مقام بلندی واصل نماید و او در آینده به عنوان بزرگترین دانشمند سرزمین مالائی شناخته شود. شیخ داود از جمله نخستین مسلمانان مالائی ساکن در جنوب تایلند بود که از پتانسی (Patani) به مکه رفت و به حلقه صوفیان در مکه پیوست و در آنجا با یکی دیگر از علمای فتانی به نام شیخ محمد صالح بن عبدالرحمن فتانی از علمای طریقت شطاریه و متبحر در شریعت و تصوف ملاقات نمود. شیخ داود علاوه بر طریقت شطاریه به طریقت سمانیه نیز عمل می کرد و شیخ علی بن اسحاق فتانی از طریقت سمانیه نیز از نخستین مالائیهایی بود که به صورت مستقیم و بدون واسطه با رهبر طریقت سمانیه یعنی شیخ محمد بن عبدالکریم سمان مدنی ملاقات نمود. (JoII, ۲۰۱۴, pp. ۲-۳)

اوائل قرن سیزدهم هجری مطابق با نیمه دوم قرن هجدهم میلادی را می توان دوران طلایی تصوف در جنوب شرقی آسیا دانست، اما به تدریج نیاز به دانش دینی و شریعت سبب گردید تا مدارس دینی تقویت شوند و ارتباط میان مسلمانان جنوب شرق آسیا و کشورهای اسلامی در خاورمیانه افزایش یابد و این امر به تضعیف تصوف و به نفع جریان مدافع شریعت منجر گردید. اما در روند اسلامی سازی یعنی از اوائل قرن سیزدهم تا نیمه قرن هجدهم میلادی به تأکید می توان شواهد بسیاری را در رشد تصوف در میان مسلمانان شرق آسیا پیدا نمود و همین دوران با استعمار هلند در اندونزی مصادف بوده است. علمای متصوفه نقش مهمی در مبارزه با استعمار هلند و بریتانیا در منطقه داشته اند و البته اولیای نه

گانه اندونزی یعنی والی سونگو نیز در انسجام مسلمانان در مقابل تجاوز بیگانان به سرزمین اسلامی نقش مهمی ایفا می‌کرده‌اند و استعمارگران همواره رهبران صوفیه را در مقابل اهداف توسعه طلبانه خویش می‌دیده‌اند و در صدد تضعیف و محدود کردن فعالیتهای آنان بر می‌آمده‌اند. (Fuad, 2011, pp. 411-416) داستان مسلمان شدن حاکم ملاکا در مالزی به نام میراه سیلو (Mirah Silu) که بعداً به نام مالک صالح (درگذشت ۱۲۹۷م) تغییر نام یافت نیز بیشتر رنگ و روی صوفیانه و عارفانه دارد. این داستان در کتاب تاریخ ملایو یا سجارا ملایو به تفصیل بیان شده است و از یک ارتباط معنوی و عارفانه بین میراه سیلو با پیامبر اکرم (ص) در عالم رؤیا پرده بر می‌دارد. (fang, 2013, p. 359)

نتیجه‌گیری

با بکارگیری کشتیهای بخار از سال ۱۸۶۴ میلادی به بعد برای ارتباط بین کشورهای استعماری و شرق آسیا از طریق دریائی و توسعه قدرت اسپانیا، هلند، پرتغال و بریتانیا می‌بینیم که مسلمانان نیز به تدریج در نیمه دوم قرن نوزدهم با استفاده از این وسیله به سرزمین حجاز مسافرت می‌کردند و از علمای دینی آن سرزمین بهره می‌برده‌اند و با توجه به نفوذ تفکرات دینی مختلف در آن سرزمین چون مذهب مالکی، حنبلی، اهل حدیث و وهابیت می‌توان انتظار داشت که این ارتباطات به نفع جریان شریعت در مقابل متصوفه تمام می‌گردیده و هر روز از تعداد طرفداران تصوف کاسته می‌شده است. با رشد جنبشهای روشنفکری در مصر و شکل‌گیری جنبش اخوان المسلمین و حرکت‌های اصلاح طلبانه و به قولی "اصلاح و تجدید" زمینه برای رشد تصوف در سرزمین ملایو نامساعد می‌گردد. البته با توجه به جایگاه شریعت در جریانهای متصوفه ای چون نقشبندیه و تیجانیه و قادریه می‌بینیم که این جریانات قوی‌تر از دیگر طریقت‌های متصوفه در صحنه این کارزار باقی می‌مانند و هم‌اکنون نیز به صورت علنی در کشورهای جنوب شرق آسیا و یا مخفیانه در کشوری

چون مالزی به فعالیتهای خود ادامه می دهند. با قدرت یافتن اهل شریعت در میان علمای این منطقه طریقتهایی چون رفاعیه که اعمال دینی آنها با زدن سیخ به بدن و انجام کارهای عجیب و غریب همراه بود به تدریج از صحنه دینی خارج گردیدند و فتاویی در محکوم کردن و بدعت خواندن این طریقتها توسط علمای متشرع این مناطق صادر گردید. در عوض تفکرات سلفی و وهابیت و اهل حدیث اشعری و اخوان المسلمین متمایل به سلفیه و تفکرات محمد رشید رضا قدرت بیشتری یافتند (نوئر دلپار، ۱۳۷۰، ص. ۳۶۲-۱۳۶۳) و با سلطه خاندان آل سعود بر حجاز و کشف منابع نفتی در شبه جزیره عرب و سرمایه گذاری شرکتهای عربستان در شرق آسیا و اعزام هزاران مبلغ وهابی و تربیت تعداد بیشماری از جوانان شرق آسیا در مراکز دینی مکه و مدینه این حلقه محاصره جهت از بین بردن طریقتهای متصوفه کامل تر از پیش گردید. (Saad, ۲۰۱۶, p.۶)

منابع

- and Practiced among the Malays. Singapore: Malaysian Sociological Research Institute
- al-Attas, S.M. (1966). *ar Raniry and The Wujudiyah of the 17th century*, Kuala Lumpur: Malaysian Printers Ltd
- Algadri, H. (1994), *Dutch Policy Against Islam and Indonesians of Arab Descent in Indonesia*. Jakarta: LP3ES
- Al-Sam'ani, A. A.-K. (1912), *The Kitab al-Ansaub, of Abd Al-Karim ibn Muhammad Al-San'ani*, reproduced in facsimile from the manuscript in the British Museum. Add. 23355. With introduction by D.S. Margoliouth, Leyden: E.J. Brill
- al-Sinkili, A.R. (1342 H). *Tarjuman al-Mustafid*, lihat: halaman belakang tanpa nomor
- AR, M. R. (2006). *Syekh Siti Jenar asal mula fahan manunggaling kawula gusti: pergumulan tasawwuf Jawa buku pelengkap Kisah Walisongo*. Indah

Arifin, Arifin. (2017). The System of Spiritual Education of Tarekat Sammaniyah at Learning Assembly of Ihya Ulumuddin Medan, International Journal on language, Research and .(Education Studies, 1(1

Azra, A. (1997). Education, law, mysticism: constructing social realities. In M. T. Osman, Islamic civilization in the Malay ,world (p. 672). Dewan Bahasa dan Pustaka

Bilqies, S. (2014, June). Understanding the Concept of Islamic .Sufism. Journal of Education & Social Policy, 1(1), 1-4

Brockelman, C. (1937-1938). Geschihte Arabischen Litteratur .S. I-II. Leiden

.Bruinessen, M. v. (1995). Kitab Kuning. Bandung

Burhaudin, j. (2014). Al-Lughah al-Malayuwiyah watakwin al-Islam al-Indunisi: Nazrah tarikh-iyah ijtimā'iyah. Studia Islamica, 21(3), 485-535

Drewes, G. (1992). A Note on Muhammad Al-Samman, his writings, and 19th century Sammaniya practices, chiefly in .Batavia, according to written data. Archipel, 43,76

fang, L. Y. (2013). A History of Classical Malay literature. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies

Fogg, K.W. (2014, 3). Seeking Arabs but looking at Indonesians: Snouck Hurgronje's Arab Lens on the Dutch EastEndies. ,(Journal of Middle Eastern and Islamic studies, 8(1

Fuad, A. N. (2011). Re-Examining Dutch Orientalism in Constructing Indonesian Islam. Indonesia İsların, 411-418

Howell, J. (2010). Indonesia's Salafist Sufis. Modern Asian ,Studies, 1036

HS, M. (2003). Intelektualisme Pesantren, Potret Tokoh dan Cakrawala Pemikiran di Era Pertumbuhan Pesantren. Jakarta: .Diva Pustaka

Joll, C.M., (2014). The Transmission of Sufi Tariqa in Thailand.

The 12th International Thai Studies conference (pp. 2-3).
Sydney: University of Sydney

Malisi, M. A. (2012, Jume), Tariqat Khalwatiyah. Tosarmuh,
.4(1

Mukarram, I. (2009, December). Bahth Kitab Hujjat al-Siddiq
li daf al-Zindiq li al-Shaykh Nur al-Din al-Raniri. Journal of In-
.donesia Islam, 2, 414-417

Reid, A. (1993). Islamization and Christianization in
Southeast Asia: the Critical Phase, 1550-1650. In A. R. Ithaca,
Southeast Asia in the Early Modern Era. Trade, Power, and
.Belief (pp. 151-79). NY: Cornell University Press

Ronkel, P.S. (1913). Supplement to the Catalogue of Arabic
Manuscripts preserved in the Museum of the Batavia Society
.of Arts and Sciences. Gravenhage

Ronkel, P. v. (1909), Catalogus der Maleische Handschriften in
het Museum van het Batavia.sch Genootschap von Kunsten
.en Wetenschappen. Batavia

Saat, N. (2016). Exclusivist Attitudes in Malaysian Islam Have
.Multifarious Roots, Perspective (39), 1

Saifuddin. (2007). Pemikiran Tasawuf Syech Muda Achmad
Arifin Al Haj Sufi Pemurni Tauhid Abad XXI Jakarta: Hijri Pus-
.taka Utama

Sutarti, (1981). SULUKSEH SITI JENAR (PENDIDIKAN DAN KE-
BUDAYAAN, JAVANESEPOETRY JAWA INDONESIA, PROYEK PE-
.NERBITANBUKUSASTRA, DAN DAERAH). Javanese

احمد، ع.م. (۲۰۱۴، مارس). العلاقة بين المهدية و الطريقة السمانية في السودان
۱۸۸۱ - ۱۸۹۹ م. مجلة جامعة بخت الرضا العلمية، ۴۲ - ۴۴.

دايره المعارف اسلامي. (۱۳۷۵). تهران: بنياد.

طاهري، س.م. (بهار ۱۳۸۸). تصوف در چين و دنياي مالائي. پژوهش‌هاي
منطقه‌اي. ۱-۲.

مظفری، م. (۱۳۷۴ش). اندونزی. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه.

نوئر دلپار. (۱۳۷۰). نهضت‌های نوین اسلامی در اندونزی. مشهد: آستان قدس رضوی.

نقش کاربران جغرافیای مجازی در ساخت هویت فرهنگی جهانی

حسن قاسم‌زاده^۱

مقدمه

ما در جهانی متحول و دستخوش دگرگونی چشمگیر و دائمی زندگی می‌کنیم؛ به گونه‌ای که شگفت‌انگیزترین رویداد دنیای معاصر را می‌توان سرعت بی‌سابقه تغییرات اجتماعی دانست. (لنسکی و لنسکی، ۱۳۶۰) آنچه زمینه چنین تغییر و تحولات سریع، ژرف و شگرفی را پدید آورده، دستاوردهای فناوری‌های نوین ارتباطی-بشری است. دستاوردهایی که به عنوان فناوری‌های نوین ارتباطی-اطلاعاتی شناخته می‌شوند. از این‌رو برخی خبر از استیلای یک پارادایم فناوری‌های اطلاعاتی جدید می‌دهند که بر محور فناوری‌های اطلاعاتی سازمان یافته است. (کاستلز، ۱۳۸۰)

این تغییرات جامعه انسانی را با دو جهان موازی مواجه کرده است؛ جهان واقعی و جهان مجازی. جهان واقعی جهانی است که در آن زندگی و فعالیت اجتماعی عینی جریان دارد. اما جهان مجازی، جهانی است که انسان را در مواجهه با واقعیت‌های مجازی قرار می‌دهد. در جهان مجازی، انسان با سرزمینی بی‌مرز و چند فرهنگ و در عین حال برخوردار از فضای واحد روبه‌رو است. جهان مجازی، جهانی است با قاعده‌های خاص و در عین حال، خالی از هر نوع قانون و ضابطه عقلانی. جهان مجازی، جهانی است با

۱- کارشناس ارشد معارف اسلامی و فرهنگ و ارتباطات

جهت‌گیری‌های مشخص و فارغ از هر نوع جهت‌گیری ماندگار و هزاران خصیصه متضاد که هم در درون این جهان جمع شده است و هم در مواجهه با جهان واقعی موجب تولید تضاد، تناقض و امور متزاحم می‌شود. با توجه به تغییرات وسیعی که جهانی شدن به وجود آورده و در واقع، از طریق جهان مجازی منشأ تکاثر و تراکم تولیدات فرهنگی ملل جهان شده است و توانسته هویت‌های فرامرزی گوناگونی را رقم بزند؛ بنابراین از این منظر می‌توان به فضای مجازی به عنوان یک مرز جغرافیایی جدید نگریست.

این نوشته سعی دارد با بررسی ابزارهای دیپلماسی عمومی در روابط فرهنگی، نحوه و هدف تعامل در این جغرافیای عظیم فرهنگی را با هدف سیاست‌گذاری بهتر و هدفمند روشن کند. در این مسیر ابتدا معرفی فضای مجازی و ویژگی‌های فضای مجازی به عنوان یک جغرافیای جدید خواهیم پرداخت و سپس به بررسی نحوه اثرگذاری ابزار دیپلماسی عمومی بر شکل‌گیری هویت فرهنگی جدید خواهیم می‌پردازیم.

فضای مجازی

فضای مجازی - که معادل فارسی زیبا و مناسب «رایاسپهر» نیز برای آن به کار رفته (بل، ۱۳۹۰) - متشکل از دو واژه «فضا» و «مجازی» است. فضا به «یک محوطه بسیط، آزاد، خالی و در دسترس» گویند. مجازی یا سایبری نیز به «رایانه‌های و شبکه‌های رایانه‌ای» اطلاق می‌شود. شاید از منظر لغوی، ترکیب فضای مجازی ما را به این معنا رهنمون می‌کند که فضایی آزاد، خالی و در دسترس است که توسط شبکه رایانه‌ای (رایانه‌های به هم متصل) ایجاد می‌شود.

فضای مجازی و ارتباطات اجتماعی

اما در حوزه اصطلاحی «فضای مجازی» با تعاریف مختلف و گوناگونی

مواجهیم. مروری بر تعاریف، چند مؤلفه را در مفهوم فرهنگی - ارتباطی فضای مجازی برجسته می‌کند. اولین مؤلفه، «وجود ارتباطات اجتماعی» در تمامی سطوح آن از میان فردی و میان‌گروهی گرفته تا جمعی و بین‌المللی است (Bell, 2004). با تأکید بر این مؤلفه، در تعریف فضای مجازی می‌نویسد: «فضای مجازی در واقع یک «فضای عمومی» است که در آن اشخاص می‌توانند یکدیگر را ملاقات کنند، ایده‌ها را ردوبدل کنند، اطلاعات را به اشتراک بگذارند، از یکدیگر حمایت اجتماعی کنند، تجارت داشته باشند، رسانه هنرمندانه خلق کنند، بازی کنند و خود را درگیر مباحثات سیاسی کنند. این چنین تعاملاتی احتیاجی به حضور جسمی و فیزیکی مشترک ندارد؛ بلکه به وسیله به‌هم‌پیوستگی میلیون‌ها انسان از سراسر جهان از طریق پست الکترونیک و اتاق‌های گفت‌وگو شناخته می‌شود»؛ در واقع از نگاه دیوید بل فضای مجازی فقط مجموعه‌ای از سخت‌افزار نیست بلکه مجموعه‌ای از تعاریف نمادین است که شبکه‌ای از عقاید و باورها را در قالب دادوستد بیت (Bit) رد و بد می‌کنند (Bell, 2004). به نقل از شاه‌قاسمی، (۱۳۸۵).

فضای مجازی، عرصه واسطه‌گری رایانه‌ها

دومین مؤلفه‌ای که در تعریف فضای مجازی مورد تأکید تعاریف است، کنش واسطه‌ای رایانه‌ها و رایانه‌ها در ایجاد این فضای ارتباطی است. این مؤلفه همان چیزی است که تحت عنوان «ارتباطات رایانه-واسط» یا «سی‌ام‌سی» شناخته می‌شود. رید گلد در تعریف خویش، هم به این مؤلفه و هم به مؤلفه پیشین چنین می‌پردازد: «در فضای مجازی ما چت و بحث می‌کنیم، به بحث‌های روشنفکرانه مشغول می‌شویم، کارها و تجارت‌مان را انجام می‌دهیم، دانشمان را معاوضه می‌کنیم، در حمایت‌های عاطفی سهیم می‌شویم، گیج‌ها و متاگیج‌ها را بازی می‌کنیم و... ما همه کارهایی را که وقتی افراد هنگام با هم بودن انجام می‌دهند، با هم انجام می‌دهیم، اما ما این کارها را با کلمات روی صفحه رایانه انجام می‌دهیم، بدن‌هایمان را

در پشت رایانه ترک می‌کنیم... هویتمان را به هم می‌آمیزیم و به صورت الکترونیکی به تعامل می‌پردازیم، مستقل از موقعیت زمانی و مکانی» (رید گلد، ۱۹۹۴ نقل در افراسیابی، ۱۳۹۰). برخی تنها بر مؤلفه دوم تأکید دارند: «فضای مجازی، جهان‌ها و دامنه‌هایی را گویند که به وسیله فناوری‌های اطلاعاتی و ارتباطی ایجاد می‌شود. مجموعه‌ای از روابط و کنش‌ها در محیط الکترونیک» (Nayar, ۲۰۱۰).

فضای مجازی، یک فضای غیرفیزیکی

سومین مؤلفه مفهومی فضای مجازی، «غیرفیزیک و غیرجسمی» یا «تخیلی بودن این فضای ارتباطی رایانه - واسطه است (فضلی، ۱۳۸۹)؛ همان چیزی که هویت و تمایز این فضا را با فضای واقعی و فیزیکی نشان می‌دهد. اینجاست که دنیای مجازی در کنار دنیای واقعی و همتراز با آن و شاید در مقابل آن به عنوان یک رقیب و هم‌اورد قد علم می‌کند. به عنوان نمونه، بل (۱۳۹۰) فضای مجازی را چنین تعریف می‌کند: استعاره‌ای برای فضای تخیلی در، بر و میان «وسایل رایانه‌ای» است» (بل، ۱۳۹۰، ص ۲۴). توانی نیز (Tavani, ۲۰۰۷) فضای مجازی را یک «مکان مجازی» و ویمر (Wehmeier, ۲۰۰۵) یک «مکان خیالی» می‌داند.

فضای مجازی و بستر دیجیتال

چهارمین مؤلفه در مفهوم‌شناسی فضای مجازی، «بستر دیجیتال» این فضا است. همان‌طور که عاملی (۱۳۹۰) اولین ویژگی فضای مجازی را دیجیتال بودن آن می‌داند و مهدی‌زاده (۱۳۸۹)، دیجیتال شدن را اساسی‌ترین جنبه فناوری اطلاعات و ارتباطات می‌داند، به نظر می‌رسد این مقوله به عنوان زیرساخت ارتباطات اجتماعی رایانه واسطه، جای بحث و بررسی بیشتری دارد. تعاریف مختلفی از «دیجیتالی شدن» ارائه شده است؛ از جمله اینکه «دیجیتال شدن، از منظر ریاضی به معنای تبدیل تمامی اشکال اطلاعات (ویدئو، تصاویر، صدا، متن، مکالمات و بازی‌ها) به

شکل دودویی (صفر و یکی) است (Kung & Picard & Towse, 2008). در واقع، کاری که رایانه به عنوان پردازنده انجام می‌دهد، تبدیل و ترجمه پیام‌های فیزیکی ما به پیام‌های دودویی و رقمی است. به همین دلیل برخی مفهوم دیجیتال شدن را به رسانه دیجیتال پیوند زده‌اند و نوشته‌اند: «الکترونیکی یا دیجیتالی شدن، فرآیندی است که انسان را از طریق ابزارها، فنون و رسانه‌های دیجیتالی مانند شبکه اینترنت و رایانه به تولید، تکثیر، اشاعه و انتشار نمادها و معانی می‌پردازد و از طریق آنها زندگی خود را سامان می‌بخشد» (فاضلی، ۱۳۸۵)؛ اما رسانه دیجیتال چیست؟ «رسانه دیجیتال (رقمی) نقطه مقابل آنالوگ (قیاسی) است. رسانه الکترونیک با یکسری کد یا رمزهای پنهانی کار می‌کند. امروزه محاسبات بر اساس روش عددی دودویی پی‌ریزی شده است، بدین ترتیب منابع دیجیتال به وسیله کیفیت‌های مجزا از (صفر و یک) که نماینده داده‌های قراردادی‌اند، قابل شناسایی هستند» (فریدونی، ۱۳۷۸).

ویژگی تعاملی فضای مجازی

پنجمین مؤلفه نیز که بیشتر رنگ و بوی ارتباطی دارد، «تعاملی بودن» فضای مجازی است. ارتباطات اجتماعی در فضای مجازی، صرفاً یک‌سویه، عمودی و یک‌طرفه نیست بلکه می‌تواند دوسویه، افقی، دوطرفه بلکه چندطرفه و در یک کلام تعاملی است. اساساً آنچه اینترنت را به عنوان یک رسانه و البته مصداق مهم فضای مجازی از رسانه‌های پیشین آن متمایز و ممتاز می‌کند، تعاملی بودن آن است. همان‌طور که رافائلی (Rafaeli, ۱۹۸۸) می‌گوید: «تعامل، مفهومی چندبعدی است» که تعاریف گسترده‌ای برای آن ارائه شده است. در برخی از این تعاریف، «بازخورد» (پس‌فرست) به عنوان نشانه کلیدی تعامل در نظر گرفته شده است؛ یعنی اگر مخاطب یا کاربر بتواند جواب پیام نفر اول یا رسانه را بدهد، ویژگی تعامل وجود خواهد داشت. در برخی دیگر از تعاریف، بر میزان کنترلی که کاربر می‌تواند بر جریان اطلاعات داشته باشد و میزان درگیری‌اش در تبادل

پیام تأکید شده است. ویلیامز از این ویژگی تعبیر به درجه کنترل طرف دیگر ارتباط در یک گفت‌وگوی دوجانبه می‌کند. استیور، تعامل را گستره‌ای می‌داند که کاربر در آن می‌تواند در تغییر شکل و محتوای «محیط واسط» در زمان واقعی مشارکت کند. هارو جیمز نیز آن را گستره‌ای می‌داند که در آن ارتباط‌گر و مخاطب به نیازهای ارتباطی هم واکنش نشان می‌دهند یا قصد دارند آن را تسهیل کنند (کوثری و شاه‌قاسمی، ۱۳۸۸).

جمع‌بندی تعاریف

در یک جمع‌بندی از مؤلفه‌های مطرح شده، شاید بتوان این تعریف را از فضای مجازی ارائه کرد که «فضای مجازی، قلمرو و محیطی غیرفیزیکی و تخیلی از ارتباطات اجتماعی تعاملی است که از طریق رایانه‌های به هم متصل بر بستر دیجیتال شکل می‌گیرد.»

جغرافیای مجازی

مفهوم جغرافیا از بعد روابط انسانی

به گفته هارلون باروز، جغرافیا علم اکولوژی انسانی است. مارت می‌گوید: جغرافیا علم پراکندگی است. کیفیت تیلور معتقد است جغرافیا علم روابط متقابل است. انجمن بین‌المللی جغرافیایی: جغرافیا روابط بین جوامع متشکل انسانی و محیط زندگی آنهاست (شکویی، ۱۳۷۳) آنچه در نظر جغرافیدانان قابل توجه است توجه آنها به روابط انسانی است. جغرافیا علاوه بر مطالعه مکان‌ها به مطالعه روابط انسان‌ها با یکدیگر نیز می‌پردازد، روابطی که امروزه دچار تغییر و تحولات عمده‌ای شده است و از آن تحت عنوان جغرافیای انسانی نامبرده می‌شود.

مفهوم فضا

فضا حجم مکانی و زمانی مجموعه‌ای از تمامی فعالیت‌هایی است که انسان در راه تسلط بر طبیعت و برای بقای خود انجام می‌دهد به عبارت

دیگر منظور فضای اقتصادی و اجتماعی است که منعکس‌کننده تمام هستی جوامع انسانی است. (معصومی اشکوری، ۱۳۷۰) در جغرافیا مفهوم فضا به دو صورت فضای مطلق و فضای نسبی به کار برده می‌شود. فضای مطلق دارای کیفیت عینی، مشخص و طبیعی است در صورتی که فضای نسبی به طور مداوم در اثر نیازهای اجتماعی و اقتصادی و شرایط فناورانه تغییر می‌یابد. از دیدگاه علم فضایی، مردم در فضاهای نسبی زندگی می‌کنند. بدین ترتیب فضای فعالیت، فضای اجتماعی، فضای ساخته‌شده و فضای عملکردی در محدوده فضای نسبی جای می‌گیرند. (شکویی، ۱۳۷۵) طبق تعاریف اندیشمندان فوق مشخص و آشکار است که علم جغرافیا علاوه بر مطالعه محیط طبیعی به بررسی و مطالعه روابط انسانی نیز می‌پردازد و فضای مجازی نیز به عنوان محیطی برای تعامل انسان‌ها بدون شک یک فضای جغرافیایی شناخته می‌شود و باید همانند سایر فضاها و محیط‌های جغرافیایی با یک دید کلنگر و جامع مورد بررسی قرار بگیرد و در زمینه‌های مختلف ارزیابی شود.

ابعاد جغرافیایی فضای مجازی

فضای مجازی و اینترنت دارای ابعاد ژئوپلیتیکی مختلفی به شرح زیر است:

بعد مدیریتی و کنترل

این بعد به مدیریت و کنترل اینترنت و فضای مجازی می‌پردازد. مدیریت این فضا یکی از موضوعات رقابتی بین بازیگران سیاسی است. هم‌اکنون این مدیریت به طور محسوس و نامحسوس توسط ایالت متحده آمریکا صورت می‌گیرد.

بعد همگرایی و همکاری:

فضای مجازی و شبکه جهانی اینترنت بسترهایی را برای همگرایی و همکاری در سطوح مختلف شهروندی و حکومتی بین کشورها فراهم می‌کند که به صلح و امنیت جهانی کمک می‌کند. این همکاری عموماً در

رابطه با اینترنت و فضای مجازی و بر پایه الزاماتی چون ضرورت‌های فنی و تخصصی، ضرورت‌های ناشی از مدیریت یکپارچه و جهانی شبکه اینترنت در قالب یک نهاد یا سازمان بین‌المللی، ضرورت‌های حاکمیتی و حقوقی برای تعریف و استقرار یک نظام حقوقی بین‌المللی که امر کنترل و نظارت بر اینترنت را ممکن و امنیت شبکه را تأمین می‌کند.

بعد رقابتی و ستیز:

قابلیت‌های فضای مجازی همراه با تماس مستقیم میلیاردها کاربر موجب شده است تا بازیگران سیاسی اعم از دولت‌ها، احزاب و اشخاص حقیقی فضای مزبور را به عرصه رقابت و عمل سیاسی تبدیل کند و فرصت‌ها و تهدیدهای این فضا را در راستای کسب قدرت به نفع خود یا علیه رقیب به کار گیرند.

بعد شکاف توسعه:

این بعد به نابرابری فناورانه که موجب تقسیم جهان به دو بخش برخوردار و نابرخوردار یا کم‌برخوردار می‌شود، اشاره می‌کند. این وضعیت به استمرار سلطه در جهان از سوی کشورهای پیشرفته بر کشورهای در حال توسعه کمک می‌کند.

بعد هویتی:

مساله هویت در فضای مجازی از موضوعات بحث‌برانگیز است. زیرا فرض یکپارچه شدن اقوام در شبکه جهانی اینترنت با وجود شبکه‌های اجتماعی مختلف، سایت‌های گوناگون که هر قوم و تفکری اجازه تبلیغ و نشر عقاید خود را پیدا می‌کند و فرهنگ لغت‌های فضای مجازی مانند ویکی‌پدیا و... تقریباً شکست خورده است و این گستردگی در فضای مجازی می‌تواند موجب شود که کاربران در میان شبکه‌ها و سایت‌های مختلف به دنبال هویتی برای خود باشند و نوعی بیگانگی هویت را به وجود آورد.

بعد تولید قدرت:

این بعد به نگرش ابزاری حکومت‌ها و بنگاه‌های اقتصادی به فضای مجازی اشاره می‌کند. زیرا منجر به تولید قدرت برای آنها می‌شود. (حافظ

بعد حاکمیتی و کنترل ملی:

فضای مجازی و شبکه جهانی اینترنت به دلیل ماهیت عملکرد فراکشوری و نیز قابلیت برقراری ارتباط و جابه‌جایی اطلاعات در کنترل حاکمیت و مردم نقش‌های مثبت و منفی ایفا می‌کند.

ارتباطات فرهنگی در جغرافیای مجازی

با توجه به آنچه گفته شد، چیزی که آن را فضای جغرافیایی تعبیر می‌کنیم روابط بین انسان با انسان، انسان با محیط و بالعکس و ارتباط بین سایر عناصر حیاتی کره زمین با یکدیگر است. در این باره می‌توان عنوان کرد که ارتباطات انسان‌ها با یکدیگر با توجه به تحولاتی که امروزه در صنعت ارتباطات شاهد آن هستیم، تغییر کرده است. بعد مکان و فاصله کوتاه‌تر و سبب شده ما با دسترسی به شبکه اینترنت به هر مکانی که مدنظرمان است سفر کنیم و با اشخاصی که از ما فاصله زیادی دارند، ارتباط برقرار کنیم. این خاصیت فضای مجازی ابعاد جدید جغرافیایی را شکل داده است. بعدی به نام جغرافیای مجازی که خود از جنبه‌های گوناگون اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، جغرافیای سیاسی و جغرافیای مکان‌ها قابل بحث و بررسی است.

در بعد فرهنگی تداخل قومیت‌ها و فرهنگ‌های مختلف در یک محیط واحد در شبکه‌های اجتماعی همان‌گونه که می‌تواند موجب ترویج فرهنگ‌های مثبت و تعامل فرهنگی شود از سوی دیگر می‌تواند سبب شکل‌گیری تعارض فرهنگی، ایجاد تنش بین اقوام و ترویج فرهنگ‌ها و هنجارهای نامتناسب با هر ملت و قومیتی شود.

فرهنگ و هویت

انسان‌شناسان، روان‌شناسان و جامعه‌شناسان، برای شناخت ریشه و تبیین رویکردهای مختلف نسبت به اصطلاح فرهنگ، تلاش‌های فراوانی

کرده‌اند (آشوری، ۱۳۸۰). تقریباً تمام شاخه‌های علوم انسانی و اجتماعی در معنابخشی، غنی‌سازی و بازسازی دائمی تعریف و کاربرد این مفهوم نقش داشته‌اند. در مباحثات فلسفی ابتدایی، «فرهنگ» در مقابل «طبیعت» به کار می‌رفت. در آن دوره، فرهنگ به دستاوردهای انسانی و طبیعت به پدیده‌های مستقل از انسان اطلاق می‌شد.

از قرن هجدهم دو رویکرد اساسی نسبت به مفهوم فرهنگ در مقابل یکدیگر قرار گرفتند؛ از یک سو در جریان انقلاب صنعتی و غلبه دیدگاه‌های تکامل‌گرا در مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی، اصطلاح فرهنگ به گونه‌ای اروپامدار صرفاً به «دستاوردهای بارزش»، فرهنگ متعالی نخبگان و آثار هنرمندانی چون گوته و بتهوون محدود شد. ریموند ویلیامز (۱۹۲۱-۱۹۸۸) - از پیشگامان مکتب مطالعات فرهنگی در دانشگاه بیرمنگام - این امر را ناشی از پدیده تفکیک اجتماعی و تخصصی شدن روزافزون عملکردها در جامعه می‌داند؛ یعنی جدا کردن عملی فعالیت‌های معین اخلاقی و روشنفکرانه از بقیه ابعاد جامعه و کوشش برای خلق ارزش‌های نهایی به منظور به دست آوردن معیارهایی برای قضاوت درباره سایر فعالیت‌های اجتماعی و اقتصادی (Fekete, ۱۹۷۷؛ بیلینگتون و دیگران، ۱۳۸۰) در این دیدگاه، مفهوم‌سازی برای فرهنگ جست‌وجویی است برای «انواع تازه‌ای از روابط اجتماعی» که غایت آن، آرمان «پیشرفت انسان» و «انسان پیشرفته» است از این منظر تمدن، اوج فرهنگ و دستاوردهای نخبگان اروپایی قله‌های فرهنگ تلقی شد.

از سوی دیگر جان گاتفرید وانهردر (۱۷۴۴-۱۸۰۳) متفکر برجسته آلمانی به جای فرهنگ از فرهنگ‌ها (cultures به جای Culture) سخن گفت و فرهنگ را به مفهوم ملت یا قوم پیوند زد (پهلوان، ۱۳۷۸:۲۰ و Foster, ۲۰۰۱). او معتقد بود هر ملتی خلیات و فرهنگ منحصر به فردی دارد. گسترش این دیدگاه تکثرگرای فرهنگی در قرن نوزدهم، اندیشه رمانتیست‌ها را تقویت کرد و موجب شکوفایی ناسیونالیسم شد (walker, ۱۹۹۰).

از نیمه قرن نوزدهم، مفاهیم فرهنگ توده و فرهنگ عامه پدیدار شد. فرهنگ در این دیدگاه با نظام ارتباطی، باورهای اکتسابی، ادراکات و انگیزه‌هایی که در خدمت تکمیل و هدایت گرایز و یا رفتارهای فطری انسان عمل می‌کند، مرتبط است (جردن، ۱۳۸۰). فرهنگ در جامعه شکل می‌گیرد و به تبع آن قابل انتقال، اشاعه و تغییر است. انسان‌ها در موقعیت‌های مختلف اجتماعی، واکنش‌های متفاوتی نسبت به پیرامون خود نشان می‌دهند و این واکنش‌های متفاوت در طول زمان استمرار می‌یابد و موجب پیدایش فرهنگ‌های متمایز می‌شود؛ بر اساس همین دیدگاه ادوارد هال (۱۹۱۴-) نظریه‌پرداز مشهور ارتباطات بین فرهنگی نیز فرهنگ را وسایل و ارزش‌هایی می‌داند برآمده از گروه‌ها و طبقه‌های اجتماعی خاص و مبتنی بر شرایط و روابط تاریخی که مردم از طریق آن شرایط وجودی خود را اداره می‌کنند و به الزامات آن پاسخ می‌دهند (بیلینگتون و دیگران، ۱۳۸۰؛ McQuail، ۱۹۹۴). به این ترتیب می‌توان تفاوت فرهنگ‌ها را به رسمیت شناخت و از رهگذر اصطلاح «فرهنگ ملی»، میان مفاهیم فرهنگ و ملت - که محصول ناسیونالیسم است - نسبت برقرار کرد. جالب آنکه در زبان‌های اروپایی میان ریشه دو واژه ملت و طبیعت اشتراک وجود دارد و اصطلاح فرهنگ ملی از تقابل اولیه مفهومی، میان فرهنگ و طبیعت گذر کرده است. «فرهنگ ملی» شامل کلیه افکار، عقاید، رسوم و احساساتی است که افراد یک ملت از یکدیگر آموخته‌اند. ملت در معنای نوین خود عمری کوتاه دارد و با مفهوم دولت - ملت پیوند خورده است. افراد یک ملت با دو عامل اساسی «تبعیت از حکومت واحد و وحدت سرزمینی» و عوامل وحدت‌بخش دیگر از جمله اقتصاد و فرهنگ مشترک، مشخص می‌شوند. از نظر فرهنگی هر ملتی ویژگی‌های خود را دارد و بدیهی است مردم یک کشور به مناسبت اشتراکات فرهنگی، احساس همستگی بیشتری با یکدیگر دارند تا با افراد ملت‌های دیگر. (ارگانسکی، ۱۳۴۸)

در میان مفاهیمی که کلیت فرهنگ ملی را به عرصه روابط بین‌المللی

منتقل کرده است، «هویت» از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. مفاهیم دولت ملی، هویت ملی و روابط بین‌المللی از یک سو به جنبه‌های مشترک زندگی انسانی نظر دارند و از سوی دیگر ویژگی‌های خاص، بومی و مجزای تجربه انسانی را به نمایش می‌گذارند. دولت-نظام جدید، ریشه در گذار تاریخی اروپا از فئودالیسم به کاپیتالیسم و ظهور دولت به عنوان کانون اصلی هویت از پنج قرن پیش دارد. از آن زمان تاکنون دولت-نظام و سرمایه‌داری، شرایط حاکم بر زندگی اجتماعی انسان‌ها در بسیاری نقاط جهان را رقم زده است (Dowing, ۱۹۹۵). آنگاه که در مطالعات روابط بین‌الملل از نظام بین‌المللی سخن گفته می‌شود نقش دولت - ملت‌ها به عنوان بازیگران اصلی مورد توجه قرار می‌گیرد. بنا به تعریف آنتونی گیدنز، جامعه‌شناس انگلیسی، دولت ملی یک دستگاه سیاسی است که بر قلمرو معینی حکومت می‌کند و اقتدار آن به وسیله یک نظام حقوقی و توانایی استفاده از زور برای اجرای سیاست‌های پشتیبانی می‌شود. (گیدنز، ۱۳۷۳) بر این اساس، تقریباً تمام دولت‌های امروزی «دولت‌های ملی» هستند. وقتی از هویت‌های ملی سخن می‌گوییم، توجهمان از مفهوم خاص فرهنگ به تمایزات و اختلافات جوامع معطوف می‌شود. این تمایزات بسیار مهم هستند چرا که از یک سو بی‌شک تفاهم‌های فرهنگی عامل مهم ثبات و همکاری در سطوح مختلف منطقه‌ای و بین‌المللی است و از سوی دیگر مطالعه تخصصات بین‌المللی نشان می‌دهد عوامل هویتی در بسیاری از آنها نقش مؤثری ایفا کرده است.

هویت فراملی، حاصل جغرافیای مجازی

عامل بنیادین در شکل‌گیری هویت‌های اجتماعی، تعاملات انسانی است. در واقع فرد هنگامی که به تعامل با فرد دیگری می‌پردازد، هویت خویشتن را به عنوان یک عضو جامعه پیدا می‌کند. هویت در بستر تعاملات اجتماعی تعریف می‌شود.

ظهور فناوری‌های نوین ارتباطی، دگرگونی بنیادینی را در معاملات

و ارتباطات انسانی ایجاد کرده است. در فضای مجازی، مرز واقعیت با غیرواقعیت، حقیقت با غیرحقیقت مخدوش می‌شود و «هست‌ها»، «نیست» جلوه داده می‌شوند و برعکس؛ فضایی که می‌تواند به افکار عمومی شکل دهد و احساسات عمومی را به غلیان و هیجان درآورد، می‌تواند انسان‌ها را در فضای حاد-واقعیتی قرار دهد که در آن به ستیز و بحران بیندیشند یا برعکس. شاید به جرات بتوان فضای مجازی را از هم‌گسیخته‌ترین و متکثرترین فضای ممکن نامید. این فضا، کاملاً مرکز‌گریز، بدون مرز و فاقد نقطه ثقل است. مفهوم مرز در این فضا دگرگون می‌شود و دیگر نمی‌توان از چارچوب مشخص و قاطعی به نام مرز صحبت کرد. فضایی بدون مرکز که سبب ایجاد تکثر معنایی می‌شود و از هرگونه طبقه‌بندی و دسته‌بندی شدن می‌گریزد؛ زیرا هر یک از مراکز به نوبه خود، منشأ مناقب‌بخشی‌های متفاوت به پدیدارهای اجتماعی می‌شوند. هویت حاصل از چنین فضایی، هویتی سیال، ناپایدار و نامحدود خواهد بود. در چنین حالتی، رابطه ساده و مشخص بین فرد با اجتماع و معنای ثابت هویت در دنیای سنتی از بین می‌رود و رابطه‌ای پیچیده، غیرمتمرکز و منتج از مفهوم فضا در ارتباط با هویت‌ها شکل می‌گیرد که فاقد شکل ساخت‌یافته و مشخص است و از هر گونه تعریف و صورت‌بندی مشخص می‌گریزد.

ویژگی‌های ارتباطات الکترونیکی حاکم بر فضای مجازی، شرایطی متفاوت از روابط حقیقی و رودررو را برای کاربران آن فراهم می‌کند. سرعت عمل، ناشناس ماندن و سیال بودن می‌تواند فضای یکسان و مشابهی را فارغ از الزامات ساختی (جنسیتی، طبقاتی، قومی، نژادی و مکانی) فراهم سازد که مستعد تجارب متفاوتی برای کاربران آن است. تعاملات آزمایشی، کنجکاوانه یا با نیت افزایش ظرفیت شناختی، کاربران اینترنتی را با ذهنیت و گرایش جدیدی تجهیز می‌کند که می‌تواند رفتار و تعاملات آنها در دنیای حقیقی را به چالش کشانده و تغییراتی را هر چند جزئی در میدان عمل اجتماعی آنها فراهم سازد. فضای مجازی این امکان را فراهم می‌کند تا افراد نیازها، خواسته‌ها و بازنمایشی در هویت خویش را به درجاتی به

دنیای حقیقی خود تسری دهند و شرایط تازه‌ای را برای گفت‌وگو، تفاهم و تعامل در دنیای مجازی و حقیقی فراهم می‌سازد. مارک پاستر در «عصر دوم رسانه‌ها» تاکید می‌کند در دوره جدید که اینترنت و ارتباطات الکترونیک در جامعه سیطره دارد، این داده‌ها و اطلاعات یا به عبارت دقیق کلمه، این اجتماعات مجازی هستند که هویت افراد را می‌سازند. وسایل نوین اطلاعاتی و ارتباطی در اثر تغییراتی که در برداشت‌های بشر امروزی به وجود می‌آورند، هویت‌ها را در وضعیت کاملاً تازه‌ای قرار می‌دهند که متفاوت و حتی مغایر با گذشته است (پاستر، ۱۳۷۸).

هویت در اجتماعات مجازی جامعه اطلاعاتی در مسیر فراملیتی شدن حرکت می‌کند. در واقع، ارتباطی که با اتکا به وسایل ارتباطی و اطلاعاتی جدید شکل می‌گیرد، چشم‌اندازی از فهم و درک جدیدی از ذهنیت را آشکار می‌سازد که در صورت‌بندی‌های گفتار و عملکرد که به لحاظ تاریخی محسوس هستند، جان می‌گیرد. این ارتباطات راهگشای نگرستن به انسان به عنوان پدیده‌ای چندلایه، تغییرپذیر، منفعل و تکه‌تکه است. پدیده‌ای که شکل دادن خویش را به گونه‌ای طراحی می‌کند که با هرگونه تثبیت هویت می‌ستیزد. جامعه اطلاعاتی مبین هویت بی‌ثبات، تغییرپذیر و منعطف انسان جدید است. هویت ملی در جامعه اطلاعاتی به دلیل ظهور اجتماعات مجازی به شدت تهدید می‌شود. اجتماعات مجازی، تهدیدی برای اجتماعات واقعی است. در واقع، در اجتماعات مجازی معمولاً افراد حداقل در یک چیز اشتراک دارند و آن علایق و منافع است که آنها را دور هم جمع می‌کند. این منافع که همان دسترسی به اطلاعات است، هویت آنها را می‌سازند. هویتی که مدام در حال تغییر و ناپایدار است. هویت افراد در اجتماعات مجازی «هویتی دیجیتال» است. عوامل دیگر، همچون سرزمین، زبان بومی و محلی، کشور، فرهنگ ملی و نژاد، هویت افراد را در اجتماعات مجازی تعیین نمی‌کنند بلکه منافع مقطعی، محدود و در حوزه موضوعات مختلف افراد را دور هم جمع می‌کند و هویت آنها را می‌سازد. (نورمحمدی، ۱۳۸۸) اینترنت و موبایل به عنوان نمادهای شاخص

فضای مجازی، منابع اساسی ایجاد هویت‌های متکثرند؛ به گونه‌ای که فرد با تلفن همراهی که در دست دارد، می‌تواند به گسترده‌ترین شبکه‌های اجتماعی متصل شود و با معرفی خود با هویت‌های گوناگون، خود را به گونه‌ای جدید بروز دهد.

ابزار دیپلماسی برای روابط بین فرهنگی

رویکردهای فرهنگی سیاست خارجی - دیپلماسی فرهنگی - در میان بقیه ابزارهای سیاست خارجی بیشترین تأثیرپذیری را از مولفه هویتی دارد. در میان اصطلاحات مختلف، اصطلاح دیپلماسی عمومی (دیپلماسی مردم‌محور) در مفهوم آمریکایی خود به گونه‌ای فراگیر شامل هر دو گونه دیپلماسی فرهنگی و ارتباطی بوده و به کاربرد ابزارهای بین فرهنگی و ارتباطات بین‌المللی در سیاست خارجی معطوف می‌شود.

با گذشت زمان و ایجاد تحولات در زمینه ارتباطات و اطلاعات، دیپلماسی عمومی نیز متحول شده است و تحت دو عنوان «دیپلماسی عمومی مدرن» و «دیپلماسی عمومی سنتی» مطرح می‌شود. دیپلماسی عمومی مدرن بیش از هر عاملی، تحت تأثیر رسانه‌های جدید ارتباطی قرار دارد. موج جدید اختراعاتها که می‌توان تجلی آن را در وب ۲ مشاهده کرد، در مدت بسیار کوتاهی، ماهیت بسیاری از مسائل سیاسی و دفاعی را متحول کرده است. تا قبل از پیدایش رسانه‌های جدید، کشورهای مختلف به تناسب توانایی، آموزه‌ها و راهبردهای سیاسی - نظامی خود، از دیپلماسی عمومی سنتی استفاده می‌کردند، اما در رسانه‌های جدید نیز انقلابی رخ داد که ماهیت خود آنها و به تبع، دیپلماسی عمومی سنتی را متحول کرد.

در حالی که در دهه ۱۹۹۰ میلادی، با ترکیب تلفن، رایانه و تلویزیون، اینترنت اختراع شد و شبکه جهانی یا وب ۱ به وجود آمد، فناوری ارتباطی در یک تغییر ماهوی از سال ۲۰۰۴ میلادی وارد عصر وب ۲ شد. از این مقطع به بعد دیپلماسی عمومی مدرن مطرح شد. وب ۲ در واقع پدیده‌ای است

که در خصوص چگونگی استفاده از فناوری و طراحی وب‌گاه‌ها در اینترنت رایج شده است. وب‌گاه‌ها یا خدمات اینترنتی که امکان تبادل اطلاعات را میان کاربران فراهم می‌کنند، یا به آنها اجازه تولید یا دست‌کاری در اطلاعات را می‌دهند، اغلب وب ۲ تلقی می‌شوند (پورحسین، ۱۳۹۰).

در دیپلماسی عمومی سنتی، دولت‌ها از شیوه‌های مختلفی مانند رسانه‌های بین‌المللی، مبادله‌های علمی - فرهنگی بین دانشجویان، محققان، هنرمندان و اندیشمندان، شرکت در جشنواره‌ها و نمایشگاه‌ها، ایجاد مراکز فرهنگی، آموزش زبان، راه‌اندازی مسابقه‌های دوستانه و انجمن‌های تجاری استفاده می‌کنند، اما دیپلماسی عمومی نوین بر اساس این فرضیه عمل می‌کند که افراد بیشتری گرایش به شرکت در جریان‌های سیاسی پیدا کرده‌اند، بسیاری از حکومت‌های استبدادی به حکومت‌های دموکراسی تبدیل شده‌اند، انقلاب به وجود آمده در ارتباطات و فناوری اطلاعات، افزایش میزان تأثیر رسانه‌ها حتی در دورافتاده‌ترین نقاط دنیا و ظهور اینترنت، به جهانی شدن ارتباطات الکترونیکی، افزایش تعداد شبکه‌ها و مخاطبان رسانه‌ها منجر شده است و در نتیجه، دیپلماسی نیز متحول شده است. (هادیان و سعیدی، ۱۳۹۲)

دیپلماسی عمومی نوین در افزایش قدرت نرم و یا هوشمندانه کشورهای مختلف جهان و توسعه نفوذ آنها در عرصه جهانی به خصوص برای کشورهای کوچک با محدودیت قدرت سخت مواجه هستند نقش مهمی ایفا می‌کنند، این دیپلماسی حالت تعاملی دارد و دامنه همکاری و مشغولیت آن به عرصه عمومی گسترده‌تر و پیچیده‌تر است و در این زمینه از شبکه‌ها و رسانه‌های جدید ارتباطی استفاده می‌کند (سجادپور، ۱۳۹۰).

ویژگی‌های مهم دیپلماسی عمومی نوین عبارت هستند از:

۱. این دیپلماسی به عنصری اساسی از محیط جدید جهانی و دیپلماسی تبدیل شده و نقش مهمی در توسعه گفت‌وگو و همکاری و دستیابی به نظم و صلح پایدار جهانی دارد.
۲. در این دیپلماسی دولت‌ها نقش مسلط و محوری ندارند و نقش

- بازیگران غیردولتی پذیرفته شده است.
۳. این دیپلماسی طبیعتی چندچهره دارد و هم‌زمان به ارتباط و تأثیرگذاری بر افکار عمومی داخلی و خارجی توجه داشته و از رسانه‌ها و شبکه‌هایی که حالت تعاملی دارند، استفاده می‌کند. سطح ارتباط آن با مردم عمیق‌تر است.
۴. این دیپلماسی تبلیغات نیست.
۵. در این دیپلماسی سیاستمداران از رسانه‌ها جهت مخاطب قرار دادن مردم خارجی و دولت‌ها به صورت غیرمستقیم جهت اهداف درازمدت استفاده می‌کنند.
۶. در دیپلماسی عمومی نوین با اهمیت محیط مجازی، تحول نسبت به گذشته در تعاملات فرهنگی بین دولت و مردم داشته است، این تبادل فرهنگی شامل تبادل افکار، گفتمان‌ها نیز می‌شود. مهم‌ترین عناصر دیپلماسی عمومی مدرن عبارتند از: برنامه مبادلات فرهنگی و آموزشی، اقناع، تعامل و گفت‌وگو، رسانه، تصویر و اعتبار.
- نتایج به دست آمده از تحقیق پورحسن (۱۳۹۰) نشان داد که در دیپلماسی عمومی مدرن، طیف گسترده‌ای از افراد با عضویت در شبکه‌های اجتماعی می‌توانند در حوزه دفاع از منافع و امنیت ملی کشور خود ایفای نقش کنند. اگر در دیپلماسی رسمی، بین نمایندگان رسمی دولت‌ها، رابطه برقرار می‌شود و در دیپلماسی عمومی سنتی، یک دولت، گروه‌ها، سازمان‌ها و افراد جامعه خاصی را مخاطب قرار می‌دهد، در دیپلماسی عمومی مدرن، شبکه گسترده‌ای از افراد در دو جامعه و یا در عرصه بین‌المللی یکدیگر و حتی دیگران را مخاطب قرار می‌دهند. در پژوهش سجادی‌پور و وحیدی (۱۳۸۸) به این سؤال که دیپلماسی عمومی مدرن چرا و چگونه در روابط بین‌الملل کنونی مطرح شده و چه ساختار و کارکردهایی دارد، پاسخ داده شده است. در پاسخ دو گزاره بر اساس داده‌ها و روندهای مربوط به تحولات محیط بین‌المللی عرضه شد. این دو

گزاره عبارتند از: الف) شکل‌گیری قلمرو عمومی جدید جهانی باعث شده که دیپلماسی عمومی مدرن به یکی از عناصر اصلی افزایش قدرت نرم و یا هوشمندان دولت‌های مختلف جهان و توسعه نفوذ آنها در عرصه سیاست جهانی تبدیل شود. ب) اهمیت فزاینده دیپلماسی عمومی در شکل مدرن، عاملی اساسی در تحول دستگاه‌های دیپلماتیک ملی بوده و آنها را واداشته تا چارچوب‌های نظری و عملیاتی لازم را برای مدیریت کنش‌ها، گفتمان‌ها و تصاویر در عرصه سیاست جهانی تدوین کنند.

نتیجه‌گیری: کاربران، رایزنان فرهنگی جغرافیای مجازی

فضای مجازی به عنوان ابزار نوین ارتباطی و تعامل انسان‌ها، پیامدهای مختلفی را برای انسان عصر نوین به جا گذاشته است؛ از جمله این پیامدها می‌توان به شکل‌گیری قلمرو جدید جغرافیایی اشاره کرد که آن را جغرافیای مجازی می‌نامیم.

در جغرافیای مجازی، کاربران از تمام دنیا و از تمام ملیت‌ها، بدون داشتن هیچ برتری نسبت به یکدیگر، به انتقال پیام و تجارب فرهنگی، مذهبی، تاریخی و سیاسی می‌پردازند و به اصطلاح هویت جدیدی را شکل خواهند داد.

شکل‌گیری یک هویت جدید، نزدیک به مؤلفه‌های فرهنگی کشور ما می‌تواند به عنوان یک فرصت برای سیاستگذاران فرهنگی، سیاسی و اقتصادی مد نظر قرار گیرد.

مسئله در عرصه دیپلماسی عمومی نوین، جایی برای کنش حاکمان و دولت‌ها نخواهد بود، تا بتوانند به طور مستقیم در شکل‌دهی فرهنگ جغرافیای مجازی مشارکت کنند؛ بنابراین کاربران به عنوان کنشگران حاکم در فضای مجازی باید موضوع سیاستگذاری‌ها قرار گیرند.

دولت‌ها به عنوان کانون‌های اشاعه فرهنگی، می‌توانند نقش به‌سزایی در کنشگری کاربران جغرافیای مجازی در شکل‌دهی هویت نوین داشته باشند. بدین ترتیب حکومت‌ها می‌توانند با پشتیبانی و حمایت از کاربران

فضای مجازی و تسهیل دسترسی و ایجاد بسترهای محتوایی و ابزاری حضور در جغرافیای مجازی، هویت فرهنگی مد نظر خود را شکل داده و از منافع آن بهره ببرند.

منابع:

- ارگانسکی، ای ف ک، سیاست جهان، ترجمه حسین فرهودی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۸.
- آشوری، داریوش، تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ، تهران: آگاه، ۱۳۸۰.
- بل، دیوید، نظریه‌پردازان فرهنگی سایبری (رایا فرهنگی)، ترجمه مهدی شفیعیان، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق(ع)، ۱۳۹۰.
- پورحسینی، مهدی <http://www.mehrnews.com>
- پهلوان، چنگیز، فرهنگ‌شناسی، تهران: پیام امروز، ۱۳۷۸.
- جردن، تری ج. و راونتری، لستر، مقدمه‌ای بر جغرافیای فرهنگی، ترجمه سیمین تولایی و محمد سلیمانی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ هنر و ارتباطات، ۱۳۸۰.
- حافظ‌نیا، محمدرضا، ژئوپلیتیک اینترنت و فضای مجازی، فصلنامه ژئوپلیتیک، سال هفتم، شماره اول، ۱۳۹۶، صص ۶۶-۶.
- حافظ‌نیا، محمدرضا، جغرافیای سیاسی فضای مجازی، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۹۰.
- شاه‌قاسمی، احسان، مروری بر زمینه‌های تأثیر فضای مجازی بر نظریه‌های ارتباطات، مجله جهانی رسانه، شماره ۲، پاییز و زمستان، ۱۳۸۵.
- شکویی، حسین، فلسفه جغرافیا، تهران: انتشارات موسسه جغرافیایی و کارتوگرافی گیتاشناسی، ۱۳۷۳.
- شکویی، حسین، اندیشه‌های نو در فلسفه جغرافیا، جلد اول، تهران: انتشارات گیتاشناسی، ۱۳۷۵.
- عاملی، سعیدرضا، رویکرد دوفضایی به آسیب‌ها، جرائم، قوانین و سیاست‌های فضای مجازی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۹۰.

- فاضلی، نعمت‌الله، دیجیتال‌ی شدن به سبک ایرانی و ایران شدن به سبک دیجیتال، رسانه، سال هفدهم، شماره سوم پیاپی ۱۳۸۵، ۶۷، صص ۲۵-۴۸.
- فریدونی، فرانک، درآمدی بر دانش واژگان هنرهای چندرسانه‌ای، هنر، شماره، ۱۳۸۷، ۷۸، صص ۲۹۶-۳۲۰.
- فضلی، مهدی، مسوولیت کیفری در فضای سایبر، تهران: انتشارات خرسندی، ۱۳۸۹.
- کاستلز، امانوئل، عصر اطلاعات؛ ظهور جامعه شبکه‌ای، ترجمه علیقلیان و خاکباز، جلد اول، تهران: نشر طرح نو، ۱۳۸۰
- کاستلز، امانوئل، عصر اطلاعات؛ قدرت هویت، ترجمه حسین چاوشیان، جلد دوم، تهران: نشر طرح نو، ۱۳۸۰
- کاستلز، امانوئل، عصر اطلاعات؛ جامعه شبکه‌ای، ترجمه احمد علیقلیان و افشین خاکباز، جلد دوم، تهران: نشر طرح نو، ۱۳۸۰
- کوثری، مسعود، شاه‌قاسمی، احسان، تعاملی بودن در بازی رایانه‌ای، فراخوانی به خدمت، تحقیقات فرهنگی، سال دوم، شماره ۷ پاییز ۱۳۸۸، صص ۱-۱۹.
- گیدنز، آنتونی، چشم‌اندازهای جهانی، ترجمه محمدرضا جلایی‌پور، تهران: نشر طرح نو، ۱۳۸۴
- گیدنز، آنتونی، پیامدهای مدرنیت، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: مرکز، ۱۳۸۷
- گیدنز، آنتونی، تجدد و تشخیص، ترجمه ناصر موفقیان، تهران: نشر نی، ۱۳۸۷
- پاستر، مارک، عصر دوم رسانه‌ها، ترجمه غلامحسین صالحیار، تهران: انتشارات مؤسسه ایران، ۱۳۸۷
- لنسکی، گرهارد، جین لنسکی، سیر جوامع بشری، ترجمه ناصر موفقیان، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۹.
- معصومی اشکوری، سیدحسن، اصول و مبانی برنامه‌ریزی منطقه‌ای، رشت: سازمان برنامه و بودجه استان گیلان، ۱۳۷۰.
- مهدی‌زاده، سیدمحمد، نظریه‌های رسانه؛ اندیشه‌های رایج و دیدگاه‌های انتقادی، تهران: همشهری، ۱۳۸۹.

نورمحمدی، مرتضی، چالش‌های فرهنگ و هویت در فضای مجازی، نشریه

پگاه حوزه، بازدید شده در ۱۳۸۰: www.pegahhowzeh.co

Bell, David & Loader, Brian D. & Pleace, Nicholas & Schuler, Douglas (2004), *Cyberculture; The Key Concepts*, Routledge: .New York

Dowing, John Alan O Connot, *Questioning the Media, a Critical Intoductio*, London, Sage, 1995

.AVAILABLE: 1977 .John.Fekete

a.[http://www.press.jhu.edu/books/hopkins_guide_to_literary_theory/](http://www.press.jhu.edu/books/hopkins_guide_to_literary_theory/raymondwilliams)raymondwilliams. Html

AVAILABLE: 2001.a.[http://plato.stanford.edu/entries/](http://plato.stanford.edu/entries/herder)herder

Kung, Lucy & Picard, Robert G. & Towse, Ruth (2008), *The internet and the mass media*, Los Angeles: Sage

Nayar, Pramod K. (2010), *The new media and cybercultures anthology*, West Sussex: Wiley-Blackwell

Rafaeli, S. (1988), "Interactivity: From new media to communication", *Sage Annual Review of Communication Research: Advancing Communication Science*, Vol. 16:110-134

Tavani. Herman T. (2007), "Regulating cyberspace concepts .No. 1, pp. 37-46 and controversies", *Library Hi Tech*, Vol. 25

Walker R.B. J, *thr Concept of Culture in Theory of International Relation*, IN:Jongsuk,Culture and International Relations, New York:Praeger,1990

Wehmeier, sally (2005), *Oxford advanced learner's dictionary of current English*, Oxford: Oxford university press, 7th .edition

ارزیابی علل بنیادین پرداختن نهادهای فرهنگی کشور به دیپلماسی عمومی در فضای مجازی بین‌الملل

حمیدرضا آزادی^۱

عبدالرضا باقری^۲

سودابه قیصری^۳

چکیده

کاهش انگیزه‌های مکتبی و اسلامی در میان حامیان جمهوری اسلامی ایران از دغدغه‌های همیشگی رهبر معظم انقلاب (مدّ ظله العالی) و نهادهای فرهنگی فعال در عرصه‌های بین‌المللی بوده و هست. دشمنان نظام مقدس جمهوری اسلامی به انحای مختلف و با هر ابزاری درصدد پیشبرد این هدف هستند. از جمله مهم‌ترین راهبردهای مورد استفاده دول متخاصم می‌توان به تهاجم فرهنگی، تخریب باورهای عمیق جوامع، جنگ نرم و تلاش برای استقرار الگوی جامعه مدنی نظام سلطه در جوامع مختلف اشاره کرد. از طرفی پیشرفت‌های اخیر در فناوری ارتباطات و اطلاعات، ارتباطات جمعی را دستخوش دگرگونی‌های اساسی کرده است به گونه‌ای که نظریات ارتباطی مدرن نیز نسبت به گذشته تغییرات بنیادینی داشته‌اند. این پژوهش بر آن است تا با توجه به ضرورت خنثی‌سازی حمله‌های روزافزون دول متخاصم علیه ملت‌های همسو با جمهوری اسلامی ایران و ممانعت از اشاعه امپریالیسم با دیپلماسی عمومی و ارتباطات، ابتدا نظریه‌های ارتباطی مدرن

۱- رایزن فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در بلغارستان

۲- مدیر فضای مجازی، مؤسسه فرهنگی، هنری و انتشارات بین‌المللی الهادی

۳- مدیر مطالعه و پژوهش فضای مجازی، مؤسسه فرهنگی، هنری و انتشارات بین‌المللی الهادی

را بررسی و بر مبنای آنها کارکردهای مثبت و منفی رسانه‌های برخط و سنتی را شناسایی کند. در ادامه با تشریح نقش سلطه‌جویی فرهنگی دولت‌های متخاصم در عرصه بین‌الملل، تلاش شده است تا مفهوم جنگ نرم تبیین شود. در انتها با توجه به ادبیات موضوع، علل بنیادین پرداختن نهادهای فرهنگی کشور به دیپلماسی عمومی در فضای مجازی بین‌الملل از دو منظر بررسی شده‌اند و تلاش شده است تا بینشی جامع نسبت به این مقوله ارائه شود.

مقدمه

از جمله دل‌مشغولی‌ها و دغدغه‌های راهبردی رهبر فرزانه انقلاب اسلامی و مدیران عالی نظام مقدس جمهوری اسلامی و بخش قابل ملاحظه‌ای از اқشار فهمیم و انقلابی جامعه، ایجاد شکاف احتمالی بین اهداف و دستاوردهای انقلاب و در نتیجه کاهش انگیزه‌های مکتبی و اسلامی در میان حامیان جمهوری اسلامی ایران است. به‌ویژه با تلاش بی‌وقفه بیگانگان و عوامل نفوذی آنان در توسعه راهبرد تهاجم فرهنگی، تخریب باورهای عمیق اسلامی آحاد جامعه، دستیابی به نتایج مورد انتظار از طریق جنگ نرم و نهایتاً استقرار الگوی جامعه مدنی نظام سلطه چالش‌های فراوانی پیش‌روی جامعه اسلامی ماست. بدین ترتیب مقابله با هرگونه تهدید نرم علیه نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران مستلزم هوشیاری کامل مسوولان و شناخت تأثیر و تعامل مولفه‌های فرهنگی در مولفه‌های قدرت دفاعی کشور است.

تحقیقات متعدد حکایت از تغییر و دگرگونی‌های قابل ملاحظه در حوزه ارزش‌ها، نگرش‌ها، گرایش و رفتارهای آحاد مردم جامعه و یا به‌طور کلی در فرهنگ جامعه دارد؛ تغییر و تحولاتی که بخشی از آن امری طبیعی، سازنده و حتی ضروری، مطلوب و پیش‌شرط پیشرفت و تعالی است. در عین حال بخش دوم این تحولات که خزنده، زیرزمینی و سایه‌گون است عامل بازدارنده، تهدیدکننده و بر خلاف مصالح جمهوری اسلامی ایران

ارزیابی می‌شود.

در چند دهه اخیر، امپریالیسم فرهنگی تلاش‌های فراوانی علیه کشورهای جهان سوم و تازه استقلال یافته آغاز کردند تا از طریق تهاجم فرهنگی، سلطه خود را به شکل پنهان ادامه دهند؛ (ناینی، ۱۳۸۸ و حمزه‌پور، ۱۳۸۶) پروژه جهانی‌سازی، انقلاب رسانه‌ای و... از مفاهیم آشنا در این حوزه محسوب می‌شوند. (ابو، ۱۳۸۵) جنگ رسانه‌ای یکی از برجسته‌ترین جنبه‌های جنگ نرم و جنگ‌های جدید است. استفاده از رسانه‌ها برای تضعیف کشور هدف و بهره‌گیری از توان و ظرفیت رسانه‌ها اعم از رسانه‌های نوشتاری، دیداری، شنیداری و به کارگیری اصول تبلیغات و عملیات روانی، به منظور کسب منافع را جنگ رسانه‌ای گویند. جنگ رسانه‌ای تنها جنگی است که حتی در شرایط صلح نیز به صورت غیررسمی ادامه پیدا می‌کند و هر کشوری از رسانه‌ها برای پیشبرد اهداف سیاسی خویش بهره‌برداری می‌کند. جنگ رسانه‌ای میان رادیو و تلویزیون‌ها، خبرگزاری‌ها، شبکه‌های خبری و سایت‌های اینترنتی جریان دارد و مقوله‌ای است که همکاری هماهنگ و نزدیک بخش‌های نظامی، سیاسی، امنیتی، رسانه‌ای و تبلیغاتی یک کشور را می‌طلبد.

انقلاب رسانه‌ای، در عصر حاضر به ایجاد وجوه جدیدی از روابط و تعاملات انسانی منجر شده است که قابل کنترل یا محدودسازی نیست و دسترسی آسان به منابع اطلاعاتی گوناگون، فرهنگ‌های بومی و آداب و رسوم منطقه‌ای را دستخوش تغییرات عدیده‌ای کرده است. در این میان، مرزهای سیاسی نیز به تبع برهم‌ریختگی مرزهای فرهنگی و اجتماعی، دچار تحولاتی شده‌اند.

قدرت‌های بزرگ با در دست داشتن کانال‌های ارتباطی جدید مانند ماهواره و اینترنت، سعی در متمایل کردن افکار عمومی به سمتی خاص دارد و این کار را با استفاده از ایجاد جذابیت و جنگ نرم انجام داده و مخاطب با پذیرش و قدم نهادن در مسیر آنان، به ادامه فعالیت این قدرت‌ها کمک می‌کند. رسانه‌ها بر جذب فرهنگ از طریق فرآورده‌های رسانه‌ای واقعی،

مضمون‌ها و ارزش‌ها و فعالیت‌های حرفه‌ای اعمال نفوذ می‌کنند و گفته می‌شود که سمت و سوی این تاثیر، مناسب جذب اشکال اجتماعی و رفتار شخصی سازگار با سرمایه‌داری و نهادها و دریافت‌های سیاسی است که به جهان سرمایه‌داری مسلط است. (مک‌کوایل، ۱۳۸۵: ۱۵۰)

اینترنت و برهم زدن نظم جهانی

فناوری‌های جدید در ارتباطات جمعی، تغییرات زیادی ایجاد کرده و می‌کنند، بنابراین برای اینکه نظریه‌های ارتباطی با این تغییرات همگام شوند، باید تحول یابند یا مورد تجدید نظر قرار گیرند (سورین و تانکاره، ۱۳۸۱: ۳۱). بودریار نیز بر این باور است که این رسانه‌ها هستند که تصور ما از جهان را شکل می‌دهند و این تا بدان حد است که رسانه‌ها تصویر را جایگزین واقعیت کرده‌اند و ما در دنیایی پر از تصاویر زندگی می‌کنیم که از واقعیت نیز واقعی‌تر هستند. بودریار از این موضوع تحت عنوان فراواقعیت نام می‌برد. (لین، ۱۳۸۷) بودریار تصور فعلی ما از جهان را تصویری رسانه‌ای و منتج از رسانه‌ها می‌داند. تاثیر رسانه‌ها از دیدگاه او تاثیری کلان و همه‌جانبه است که در آن نشانه‌ها و نمادهای رسانه‌ای به جای واقعیت می‌نشینند و در واقع بازنمایی‌های رسانه‌ای واقعیت را اشباع کرده‌اند. (وارد، ۱۳۸۳: ۹۲)

به عبارت دیگر بودریار می‌گوید: زیست ناگزیر در جهانِ وانموده و امر همیشه حاضرِ شبیه‌سازی (تاثیر ازدیاد ایماژهای رسانه‌ای در جامعه)، کنشگر را به وسیله اکستازی ارتباطات اغوا می‌کند و برای این هویت برساخته از فرهنگِ فراواقعیت، نمی‌توان بین واقعی و خیالی بودن، تمایز قائل شد. (بل، ۱۳۸۹: ۱۲۳-۱۲۵)

اگر چه دیدگاهی معتقد است هنگام وقوع جنبش‌های اجتماعی، اینترنت می‌تواند برای شهروندانی که خواهان تغییرات اجتماعی

هستند، سازنده یک بسیج توده‌ای باشد (گیلت، ۲۰۰۷: ۵ به نقل از داوینینگ ۲۰۰۱)، اما اخیراً مطالعاتی که در زمینه زندگی روزمره و کالایی شدن محتوای ارتباطات آنلاین صورت گرفته بر این اصل تاکید دارد که اینترنت با تشدید فرآیند فردیت‌یابی مانع خلق پیوند میان افراد و سیاست می‌شود.

به دلیل نبود ضوابط و مقررات جهانی و الزامات ناشی از آن، متأسفانه در اینترنت هیچ‌گونه تضمینی وجود ندارد که همه گروه‌ها و انجمن‌ها در جهت و سیر اهداف انسانی شکل بگیرند و فعالیت کنند، زیرا در کنار گروه‌ها و انجمن‌های خوبی مانند انجمن مبارزه با ایدز، مبارزه با سرطان، گروه‌های آزادی‌خواه و مدافع حقوق بشر، در مواردی حضور انجمن همجنس‌بازان و گروه‌های خشن و جانی نیز دیده می‌شوند. (جلالی، ۱۳۸۲: ۳۹)

رسانه‌ها همانند دیگر پدیده‌های اجتماعی هم دارای کارکردهای مثبت و هم کارکردهای منفی هستند. رسانه‌ها می‌توانند در ابعاد گوناگونی مؤثر باشند، از جمله:

۱. گسترش حقوق اساسی رسالت رکن چهارم دموکراسی.
۲. غنی‌سازی ادبیات و فرهنگ گفت‌وگو در جامعه.
۳. دامن‌زدن به فرهنگ پرسش‌گری و پاسخگویی محققانه.
۴. اطلاع‌رسانی شفاف و مستند و بی‌طرفانه.
۵. کاهش میزان دگماتیسم.
۶. جهت‌دهی عقلانی به احساسات و هیجانات.
۷. مشارکت و معاونت در تصمیم‌سازی ملی.
۸. تعمیق شناخت علمی، کارشناسی و عقلانی جامعه.
۹. افزایش میزان و سطح تولید فکر و اندیشه.
۱۰. فربه‌سازی و مستندسازی منابع داده‌ها. (صادقی، ۱۳۷۹: ۱۵)

از کارکردهای منفی رسانه‌ها نیز می‌توان به تحریف خبری، عملیات روانی، برجسته‌سازی، خلق نوع جدیدی از اطلاع‌رسانی،

استفاده از رسانه به جای ابزارهای جنگی، خشن و... اشاره کرد که همگی در جهت براندازی و جنگ نرم علیه کشورهای هدف مورد استفاده قرار می‌گیرد.

صاحبان قدرت رسانه‌ای، با در دست داشتن شبکه‌های مهم خبری، شبکه‌های تلویزیونی وابسته، اینترنت و... سعی در جهت‌دهی افکار عمومی به سمتی خاص و در راستای اهداف خود دارند، بدون آنکه نیازمند صرف هزینه‌های جنگ شوند. به‌طور مثال می‌توان به حمله آمریکا به عراق در ۱۹ مارس ۲۰۰۳ اشاره کرد که رسانه‌های غربی نظیر فاکس نیوز و سی.ان.ان با القای نقش داشتن صدام حسین در حملات تروریستی ۱۱ سپتامبر، ارتباط نزدیک القاعده با رژیم بعثی عراق و وجود سلاح‌های کشتار جمعی، با مدنظر قرار دادن موضوعات فوق و با طرح سه سؤال کلیدی در خصوص آن، موجب شدند که ۷۸ درصد افکار عمومی آمریکا از حمله بوش به عراق حمایت کنند.

برهم‌ریختگی نظم عمومی و خصوصی در فضای مجازی

جریان تبادل اطلاعات و امپریالیسم فرهنگی شکل گرفته در آن، به ایجاد موج جدیدی از تخاصم نرم و نامحسوس بین استعمارگران و کشورهای در حال توسعه منجر شد. مکاتب و رویکردهای متفاوتی برای تحلیل این تخاصم توسعه داده شده است. در این میان، رویکردهای واقع‌گرایی، واقع‌گرایی ساختاری و سازه‌گرایی سه رویکرد مطرح‌تر در تحلیل روابط بین‌الملل و مطالعات امنیتی هستند.

تا قبل از فروپاشی شوروی رویکرد واقع‌گرایی و نواقع‌گرایی بر روابط بین‌الملل و مطالعات امنیتی غالب بود. واقع‌گرایی بر سه اصل استوار است: ۱- دولت‌ها بازیگران اصلی سیاست جهانی هستند، ۲- رفتار دولت‌ها عمدتاً تحت تاثیر محیط بیرونی است و ۳- دولت‌ها صرف‌نظر از نوع فرهنگ و نظام سیاسی، طبق منطق واحدی عمل می‌کنند که بر اساس آن دولت‌ها به افزایش قدرت تمایل دارند و برای کسب قدرت میان خود به رقابت

می‌پردازند. این نگرش بر این فرض استوار است که انسان‌ها ذاتاً شرور بوده و در پی کسب قدرت هستند. آنها اشتیاق سیری‌ناپذیری برای کسب و افزایش قدرت دارند. از این‌رو سیاست بین‌الملل صحنه چالش دولت‌ها برای کسب قدرت است و هر دولتی می‌کوشد تا امنیت و منافع ملی خود را به حداکثر برساند. چرا که هیچ قدرتی فراتر از خود دولت‌ها در نظام بین‌الملل وجود ندارد.

از طرفی واقع‌گرایی ساختاری ضمن تاکید بر فقدان مرکزیت در نظام بین‌الملل، سطح تحلیل را نظام بین‌المللی قرار می‌دهد و معتقد است ساختار نظام بین‌الملل، نوع و قواعد بازی را مشخص می‌سازد. واقع‌گرایی ساختاری همانند واقع‌گرایی به قدرت التفات دارد اما قدرت‌طلبی را ناشی از طبیعت انسانی نمی‌داند بلکه اعتقاد دارد دولت‌ها برای حفظ بقای خویش به دنبال قدرت هستند. والتز معتقد است ساختار هرج‌ومرج‌گونه نظام بین‌الملل دولت‌ها را وامی‌دارد تا برای کسب امنیت با یکدیگر بر سر قدرت به رقابت بپردازند، زیرا قدرت بهترین وسیله بقاست.

نظریه واقع‌گرایی و واقع‌گرایی ساختاری قادر نبودند تحولات بعد از فروپاشی شوروی را تبیین کنند. این نظریه‌ها نتوانسته‌اند توضیح دهند که چگونه قدرت بزرگی مانند شوروی بعد از اینکه تجزیه شد، منافع امنیت ملی خود را بازتعریف خواهد کرد. این امر باعث شد که محققان روابط بین‌الملل برای بررسی منافع امنیت ملی کشورها به الگوی دیگری هم غیر از واقع‌گرایی و واقع‌گرایی ساختاری توسل جویند. مکتب سازه‌گرایی که مبنای رویکرد فرهنگ راهبردی نیز هست، بیشتر روی مجموعه‌ای از عوامل تمرکز می‌کند که شامل هنجارهای مشترک نخبگان و هنجارهای مشترک جامعه در کل است.

از نظر طرفداران رویکرد فرهنگ راهبردی رفتار دولت‌ها برآیندی از منافع آنهاست و منافع آنها تابعی از هنجارها (داخلی و خارجی) می‌است؛ بنابراین هنجارها مقدم بر رفتارها بوده و تحدیدکننده آنها به شمار می‌آیند. تشابه رفتار آنها نیز بیش از آنکه محصول الزامات ناشی از معمای امنیت

در نظام هرج و مرج گونه باشد، برآیندی از هنجارهای مشترک است. بنابراین برتری جویی فرهنگی معنا می‌یابد. (پوراخوندی، ۱۳۸۴: ۱۷۵)

این برتری جویی فرهنگی با گسترش ارتباطات رشد جدیدی یافت و تلاش کشورهای استعمارگر به جای تمرکز بر فضای عمومی و حقیقی کشورها، به حوزه خصوصی و فضای مجازی منتقل شد. فضای مجازی به علت حذف بدن و نامرئی بودن به آسانی تبدیل به فضای خصوصی می‌شود که افراد بسیاری از مسائل خصوصی خود را در آن مطرح می‌کنند. اما این فضا در عین حال عمومی‌ترین فضایی است که تاکنون بشر به آن دسترسی داشته است. بنابراین یکی از مسائل مهمی که در این زمینه مطرح می‌شود دگرگون شدن و ادغام شدن مفاهیم خصوصی و عمومی است. همین امر عامل مهمی در نشر سلطه فرهنگی و تبدیل مخاطبان به کنشگران جنگ نرم علیه منافع خودشان است.

مکتب اقتصاد سیاسی رسانه‌ها از سال ۱۹۶۹ تحت تأثیر اندیشه‌های هربرت شیپلر گسترش یافت. وی در آن سال با انتشار کتاب «وسایل ارتباط جمعی و امپراطوری آمریکا»، ابعاد سلطه جهانی آمریکایی را با تأکید بر نقش قدرت فرهنگی رسانه‌ها مطرح کرد. دالاس اسمایت در مورد این کتاب می‌گوید که با چاپ این کتاب برای اولین بار ساختار و سیاست ارتباطات جمعی در ایالات متحده به طور جامع با توجه به مهم‌ترین کارکرد آن به صورت انتقادی مورد بررسی قرار گرفت. (معمدنژاد، ۱۳۷۷: ۱۷)

از مهم‌ترین روشنگری‌های نقادانه شیپلر، آشکارسازی جنبه‌های اقتصادی-سیاسی گسترش فناوری‌های جدید ارتباطی و اطلاعاتی در جهان معاصر است. او چندین ملاحظه کلی را به عنوان چارچوب‌های تحلیل ارائه می‌کند. از نظر او، مشخصه اصلی تکاپوی بین‌المللی برای دستیابی به فناوری پیشرفته الکترونیک، نقش مسلط جریانی است که به شرکت‌های فراملی (TNC) معروف شده‌اند.

در همین رابطه، گرینر نیز الگویی را پیشنهاد می‌کند که در آن منابع

گوناگون قدرت و کانون‌های کنترل، نظام ارتباط جمعی را به دست می‌دهد. وی به ۹ مورد قدرت اشاره می‌کند که قابل تقسیم به دو گروه هستند: قدرت‌هایی که درون ساخت ارتباط جمعی وجود دارند، یا به صورت قراردادی، حرفه‌ای و یا منطقی بدان مرتبط هستند: مشتریان، کنترل‌کنندگان، همکاران، رقبا و اعضای کمکی.

قدرت‌هایی که در خارج از ساخت ارتباط جمعی به چشم می‌خورند: صاحبان نفوذ و اقتدار، سازمان‌ها، کارشناسان و اربابان. (کازنو، ۱۳۷۷: ۶۳) قدرت‌های مخفی و نامحسوس در رسانه‌های جمعی که از سوی دول استعمارگر تولید و عرضه می‌شود، پایه‌های جنگ نرم علیه کشورهای مصرف‌کننده را ایجاد کردند. رسانه‌های جمعی همانند تلویزیون، رادیو، مطبوعات، سینما، تلفن همراه، اینترنت و... از ابزارهای جنگ نرم و سلطه نرم کشورهای غربی محسوب می‌شوند.

هدف جنگ نرم رسانه‌ای، تغییر کارکرد و عملکرد دولت‌ها و ملت‌ها در پشتیبانی از دیگر دولت‌ها به ویژه کنترل افکار و اذهان عمومی مردم است، زیرا این ملت‌ها هستند که در اولین خط حمله دشمن قرار می‌گیرند. به گونه‌ای که این عقیده وجود دارد که اگر افکار و اراده عمومی را نسبت به موضوع یا جریان و پدیده‌ای بتوان اقناع یا به سمت خواسته‌های خود جهت‌دهی کرد مسلماً دولت‌ها تحت فشار افکار عمومی ملت‌ها به سوی اهداف دشمن سوق یافته و در آن جهت قرار خواهند گرفت. مخاطب این جنگ مردم کشورهای هدف، مردم خودی و نیروهای عمل‌کننده دشمن هستند؛ به عبارت دیگر، نوع جنگ در عصر رسانه مخرب‌تر و مشروع‌تر شده است و هیچ جامعه‌ای از آن مبرا نیست.

علل پرداختن به دیپلماسی فرهنگی از سوی ایران

در تبیین علل و عوامل موجهه تغییرات بازدارنده فرهنگی، دو دیدگاه اصلی وجود دارد؛ طبق دیدگاه نخست که ناظر به کژکارکردها و یا پیامدهای منفی فرهنگی ناشی از عملکرد سایر نهادها و دستگاه‌های کشور

است، بخش قابل ملاحظه‌ای از علل و عوامل مذکور ریشه در کژکارکردهای بخش‌های اقتصادی، سیاسی و... کشور دارد و یا پیامد فرهنگی عملکرد منفی آنها است. برای نمونه، پیامدهای فرهنگی کژکارکردهای نظام اقتصادی مبتنی بر یارانه‌های غیرمنطقی و بلندمدت را تصور کنید که علاوه بر ترویج گسترده اسراف و مصرف‌گرایی، منطق اقتصادی حاکم بر شئون و مناسبات جمعی را به طور فراگیر ناکارآمد می‌کند.

دیدگاه دوم، ریشه و علل تغییرات منفی فرهنگی را نتیجه و پیامد راهبردها و برنامه‌های خصمانه دشمنان اسلام و ایران دانسته و بخش عمده‌ای از این دگرگونی‌ها را معلول اجرای راهبردها و اقدامات سازمان‌یافته و هدفمند در قالب تهاجم نرم می‌دانند.

در حقیقت، تجربیات ملی نشانگر آن است که دگرگونی‌های منفی فرهنگی و تضعیف ارزش‌ها و ترویج ضد ارزش‌ها متناسب با موقعیت، موضوع و... می‌تواند به میزان متفاوتی ناشی از علل و عوامل و یا پیامدهای هر یک از دو گروه مذکور باشد و غفلت از هیچ یک جایز نیست.

بنابراین، پیشرفت و تعالی کشور در گرو راهبری فعال و فرهنگ‌محور نظام‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی است. طرح مباحث اساسی همچون تهاجم فرهنگی، ناتوی فرهنگی، جنگ نرم و... از سوی مقام معظم رهبری، حاکی از حساسیت و اهمیت موضوع فرهنگ و چالش‌های پیش روی کشور در این عرصه است و پاسخگویی به این چالش اساسی نیازمند شناخت و آگاهی راهبردی از کم و کیف روندهای گذشته و تصویرپردازی دهه‌های آتی، پیش‌بینی و طراحی راهبردها و راهکارهای کلان در عرصه‌های فرهنگی (ایدئولوژیک- اعتقادی، امنیتی- دفاعی، توسعه‌ای- اقتصادی و...) است.

پایه‌های جنگ نرم در فضای مجازی

اولین اقدامی که برای تامین امنیت صورت می‌گیرد، دفاع است. دفاع در تعریف جامع آن عبارت است از

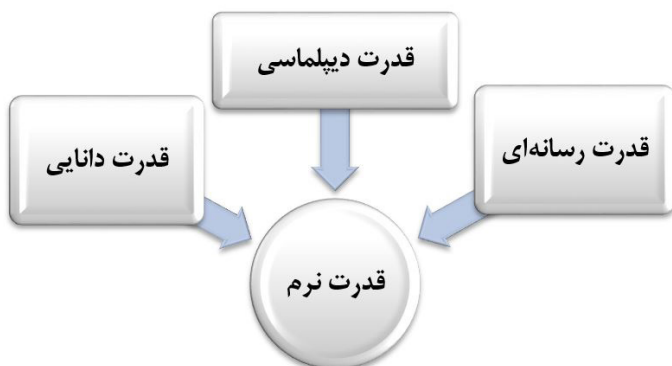
تدابیری که توسط یک یا چند کشور برای مقاومت در مقابل حملات سیاسی، نظامی، اقتصادی، اجتماعی، روانی و یا فن‌آورانه اتخاذ می‌شود. (متقی، ۱۳۸۶: ۱۰۳)

بر این اساس دفاع به معنای مقابله با هرگونه تهدیدی است که متوجه امنیت یک بازیگر می‌شود. در این حالت خطراتی که امنیت و منافع ملی بازیگر را کاهش می‌دهد، میزان توانایی دفاعی هر بازیگر با نفوذپذیری آن رابطه معکوسی دارد. نفوذپذیری هر بازیگر شرایطی را فراهم می‌کند که بر مبنای آن، چالش وارده از سوی محیط، توانایی آسیب‌رسانی بیش‌تری را به سیستم داشته باشد. در این حالت هرچه قدر توانایی دفاعی بازیگر بالاتر باشد، میزان نفوذپذیری و آسیب‌پذیری آن هم کاهش می‌یابد. در عرف روابط بین‌الملل و موضوعات استراتژیک حکم بر این است تا کشورهایی که دچار مؤلفه نرم‌افزاری هستند، اغلب در برابر فشارهای خارجی و حتی محیط داخلی، حساسیت و آسیب‌پذیری بالایی را از خود نشان می‌دهند.

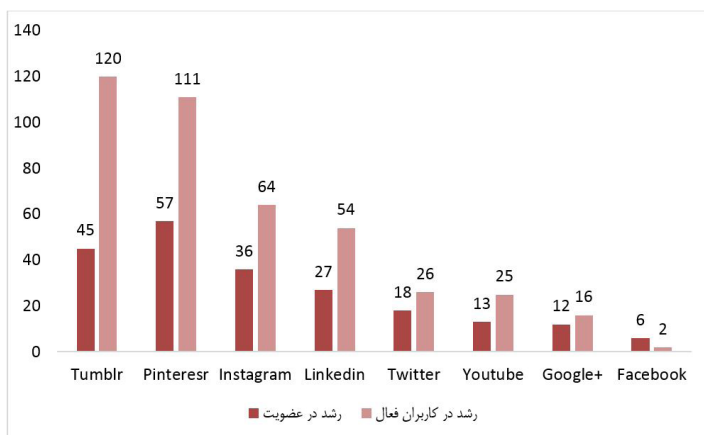
به گفته نای، قدرت نرم توانایی به دست آوردن خواسته‌ها از طریق مجذوب کردن - به جای اجبار و یا امتیاز دادن - است. این کار از طریق جذابیت‌های فرهنگی، ایده‌های سیاسی و سیاست‌ها صورت می‌گیرد. زمانی که سیاست‌های ما در چشم دیگران مشروعیت دارد، قدرت نرم ما تقویت شده است. در واقع زمانی که شما دیگران را وادار می‌کنید ایده‌های شما و آنچه شما می‌خواهید را بپذیرند، بدون اینکه برای این کار هزینه زیادی (امتیاز یا اجبار) صرف کنید، در آن صورت شما از قدرت نرم استفاده کرده‌اید. متیوفریزر در کتاب «تسلیمات اختلال جمعی» می‌نویسد: «قدرت نرم از فرهنگ سرچشمه می‌گیرد». در سطح کلان و در عرصه روابط بین‌الملل، جوزف نای این‌گونه عنوان می‌کند که قدرت نرم «جلب کردن مردم به جای اجبار آنها است». (گلشن پژوه، ۱۳۸۷: ۲۲)

در نهایت قدرت نرم یعنی توانایی نفوذ و تأثیرگذاری بر افکار، اندیشه‌ها و اذهان با هدف تحمیل خواست و اراده از طریق جلب نظر و متقاعد ساختن ملت و دولت هدف بدون استفاده از زور و فشار فیزیکی. (جمعی از

نویسندگان، ۱۳۸۷: ۴۴) منابع قدرت نرم (فرهنگ، ایدئولوژی، عقاید و هویت تاریخی (فرهنگ، ایدئولوژی، عقاید و هویت تاریخی) می‌تواند در مکاتب مختلفی وجود داشته باشد، اما مهم دستیابی و استفاده از ابزار صحیح و شایسته منابع قدرت نرم است.



شبکه‌های اجتماعی با تاکید بر یکسان‌سازی علایق و سلاقی، اندیشه‌ها و نگرش‌های مسلط در این فضاها را به کاربران تسری می‌دهند. ابتدا شبکه‌هایی چون اورکات و یاهو ۳۶۰ فعالیت را در این همسان‌سازی آغاز کرد و امروز این ساکن به شبکه‌های اجتماعی بر محور عکس رسیده است.



رشد تکنولوژی نیز بی‌ارتباط با این امپریالیسم فرهنگی مجازی نبوده است. با رشد ضریب نفوذ اینترنت همراه در کشورهای مختلف و به خصوص جهان سوم، راه نفوذ فرهنگی برای کشورهای غربی تسهیل یافت. نیاز به مصرف محصولات در فضای مجازی امروزه به مثابه یک نیاز ضروری محسوب می‌شود. همراه نداشتن تلفن هر ماه یا دسترسی نداشتن به اینترنت همراه، تا حد زیادی خارج از تصور عموم مردم به خصوص نسل جوان است. کاربران موبایلی شبکه‌های اجتماعی غیربومی تنها مصرف‌کننده ایده، نگرش و تولیدات گردانندگان این شبکه‌ها هستند. این محصولات فرهنگی نه تنها موجب انسجام فرهنگی و بومی نشده، بلکه خطر تفکیک، تمایز و غربی شدن مضاعف را نیز به همراه دارد. در ابتدا که شبکه‌های اجتماعی مبتنی بر متن بود، دانستن زبان مشترک و بین‌المللی امتیاز ویژه‌ای محسوب می‌شد تا در دایره فرهنگ بین‌المللی به‌عنوان یک بیگانه دور حضور داشته باشد. اما انتقال به شبکه‌های مبتنی بر عکس، این مساله را تا حد زیادی مرتفع کرد تا الگودهی از فرهنگ غرب به فرهنگ شرق تسهیل شود. (بو، ۱۳۸۵: ۱۷۲-۱۷۶)

دیپلماسی فرهنگی به مثابه مقابله نرم در فضای مجازی

دیپلماسی فرهنگی به‌عنوانی نوعی از دیپلماسی عمومی محسوب می‌شود. دیپلماسی عمومی در فرهنگ واژگان اصطلاحات روابط بین‌الملل که در سال ۱۹۸۵ از سوی وزارت خارجه آمریکا منتشر شده این‌چنین تعریف شده است: «دیپلماسی عمومی به برنامه‌های تحت حمایت دولت اشاره دارد که هدف از آنها اطلاع‌رسانی و یا تحت تاثیر قرار دادن افکار عمومی در کشورهای دیگر است؛ ابزار اصلی آن نیز انتشار متن، تصاویر متحرک، مبادلات فرهنگی، رادیو و تلویزیون و اینترنت است.» (دیپلماسی عمومی آمریکا ۱۳۸۱: ۵).

دیپلماسی عمومی کارکردهای مهمی در جهان سیاست امروز بازی می‌کند. به این معنا که تنها هدف بازسازی وجه مثبت کشوری در

میان مخاطبان نیست بلکه در برخی از موارد می‌توان حتی با دیپلماسی عمومی و مردمی، ملتی را ضدنظام حاکم و دولت خود شورانید و آنان را همراه سیاست‌های کلان و حتی خرد خود کرد. این‌گونه است که ملتی تحت تاثیر دیپلماسی عمومی، خواهان هماهنگی دولت با دولت دیگری می‌شود که این‌گونه در میان مردم و ملت محبوبیت یافته است. برای دستیابی به این مهم، دادن بورسیه‌های دانشجویی به نخبگان کشورها، ایجاد انجمن‌های فعال دانشجویی برای مدیریت دانشگاه‌ها، راه‌اندازی رسانه‌هایی برای کشورهای هدف و مخاطب با نشان دادن جنبه‌های مثبت کشور و مانند آن می‌توان یک دیپلماسی عمومی فعال را پدید آورد. (خرازی آذر، ۱۳۸۷)

در دیپلماسی عمومی و مردمی، انتقال پیام‌های صحیح به مردم مرتبط آن هم به طریق مناسب، باید به گونه‌ای انجام شود تا مثبت‌اندیشی درخصوص ارزش‌ها و کیفیات ملت و دولت در هسته پیام‌ها تعبیه شود. به نظر می‌رسد دیپلماسی عمومی بریتانیا درباره ایران از طریق رسانه‌هایی چون بی‌بی‌سی فارسی و بورسیه دادن به نخبگان و ایجاد انجمن‌های دوستی مرتبط، تا اندازه موثر بوده است. (اسماعیلی، ۱۳۸۸)

تهدیدات فرهنگی صورت گرفته در یک شبکه اجتماعی

اینستاگرام یک شبکه اجتماعی بر پایه عکس است که در سال‌های اخیر رشد چشم‌گیری در بین مخاطبان ایرانی داشته است. در فرهنگ سرمایه‌داری، مصرف یک امتیاز برای کسب منزلت اجتماعی به شمار می‌رود و هرچه نمایش این مصرف به گونه‌ای متفاوت‌تر و خاص‌تر باشد، فرد احساس خوشایندتری خواهد داشت. مساله نمایش خود از مظاهر این فرهنگ در دنیای امروزی است که داشته‌ها باید به صورت برجسته و کاملاً مسحوس به نمایش گذاشته شود تا فرد از طریق آنان امتیاز اجتماعی کسب کند. تصویر از گشت‌وگذارهای مدرن، مشابه‌سازی اعیاد و رخدادهای جهانی مانند هشتم مارس، مسابقات فوتبال، حوادث پاریس و...

نه در راستای فرهنگ ایرانی و نه در راستای فرهنگ اسلامی است بلکه بومی شده فرهنگ غرب در ایران است. مهم‌ترین وجه تغییر الگوی سبک زندگی از درون‌گرایی فرهنگ ایرانی-اسلامی به برون‌گرایی غربی بود. فرد دیگر خود را مقید به حضور در جمع امن خانواده نمی‌داند و دیده شدن و مطلوب جنس مخالف و حتی موافق واقع شدن، برایش اولویت یافت. حریم خانواده کارکرد محرم اسراری خود را از دست داد و گوشه‌گوشه خانه و لحظات مهم خانوادگی، برای مخاطب ارسال می‌شود، مخاطبی که نه چندان با شوق و پیگیرانه بلکه از روی تفنن و کسب لذت، صفحه دوستان خود را نگاه می‌کند.

در کل می‌توان به برخی از تاثیرات شبکه اینستاگرام بر سبک زندگی ایرانی-اسلامی اشاره کرد:

از بین رفتن حیای عمومی:

با گذاشتن عکس از زندگی خصوصی و شخصی فرد در فضای عمومی با هدف دیده شدن و نمایش خود، به مرور حیای فردی از بین رفت و واکنش به مسائلی که تا چندی قبل برای فرد اهمیت داشت، به شدت کاسته شد. امروز مشاهده عکس خصوصی خانواده، مراسم عقد، گردش و... در اینستاگرام به امری عادی تبدیل شده و گاهی افراد به خصوص در سنین پایین‌تر برای بیشتر دیده شدن و جذب لایک و کامنت، به سمت الگوبرداری از مدل‌های غربی حرکت می‌کنند. روند کم شدن پوشش به گونه‌ای که فرد در بین اعضای نزدیک خانواده حضور دارد، از عرف‌های مرسوم در این فضا تبدیل شده است.

برخی دیگر نیز که الزامات و محدودیت‌هایی در گذاشتن عکس‌های شخصی دارند، با متن‌ها و تعاملات‌شان با دیگر کاربران، به محو کردن فضای حیای عمومی اهتمام دارند.

همسان‌سازی:

تاثیر دیگر اینستاگرام مبنی بر همسان‌سازی علایق بود. یک جور فکر کردن و یک جور دیدن دنیا، فرصت مناسب‌تری برای نسخه‌پیچی ایجاد

می‌کند و به تبع حکومت بر افکار عمومی راحت‌تر خواهد بود. اینستاگرام به‌عنوان یکی از ابزارهای تغییر ذائقه مخاطب، توانست مرزهای فرهنگی را از بین برده و یکسان‌سازی زیست اجتماعی و تشکیل شهروند جهانی کمک کند. عکس‌های متعدد از یک شیوه لباس پوشیدن، یک سبک غذا، یک پدیده جهانی در سطح مجازی و... در راستای این همسان‌سازی بود. با تدوam این روند، الگوی سبک زندگی همانی خواهد شد که به اهداف سیاسی و اقتصادی غرب، جامه عمل خواهد پوشانید. زیرا مخاطب خود را ملزم به رفتار در این الگوها و چارچوب‌ها می‌داند.

کسب لذت بیشتر، هدف زندگی در اینستاگرام:

در اینستاگرام اهداف در حوزه کسب لذت بیشتر قرار می‌گیرند. فرد همواره تصاویری از لحظات خوب، مهمانی، مسافرت، کافه‌گردی، گشت‌وگذار در شهر و یا متعلقات خود را قرار می‌دهد. کسب لذت بیشتر، مهم‌ترین هدف در اینستاگرام شناخته می‌شود. تمایزبخشی به طبقه اجتماعی و بازنمایی از تفریحات منحصر به فرد، همسان‌سازی سبک پوشش و آرایش برای قرار گرفتن در گروه‌های خاص از دیگر پیامدهای منفی اما رو به رشد در اینستاگرام است.

قهرمانان بی‌نام اینستاگرام:

در حلقه عکس دوستان اینستاگرامی، کسب لایک اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد و فرد برای خوشایند مخاطب متحمل وقت گذاشتن برای تهیه عکس مناسب و ویرایش آن می‌شود تا مخاطب خود را از دست ندهد. استفاده ابزاری از خود به خصوص در بین کاربران زن، بیشتر به چشم می‌خورد. زنانی که تنها با استفاده از جسم زنانه و رنگ و لعاب مدل‌های غربی سعی در جمع کردن مخاطب دارند. این قهرمانان در دنیای واقعی شاید شناخته شده نباشند یا حتی به این زیبایی و مطلوبی نیز به نظر نرسند. دنیای حکمرانی آنان تنها در چند عکس و شعر متناسب با آن خلاصه شده است و اقبال آنان تنها در همخوانی با نیاز و سلیقه مخاطب است.

به راحتی می‌توان این برهه از ارتباطات جهانی را دوران انتقال قدرت

سخت به نرم خواند و تنها راه افزایش قدرت و حضور فعال در عرصه بین‌الملل استفاده از دیپلماسی فرهنگی و تکوین خودباوری به صورت خلاقانه، منسجم و معطوف به هدف است.

جمع‌بندی و پیشنهادها

در هر کشوری با وجود حاکمیت یک فرهنگ ملی، مجموعه‌ای از فرهنگ‌های متفاوت حضور دارند که در چارچوب گروه‌های اجتماعی خاص خودشان مطرح هستند و پاره‌فرهنگ نامیده می‌شوند. همزیستی چندین پاره فرهنگ در یک جامعه معین در شرایط برابر، کثرت‌گرایی فرهنگی نامیده می‌شود.

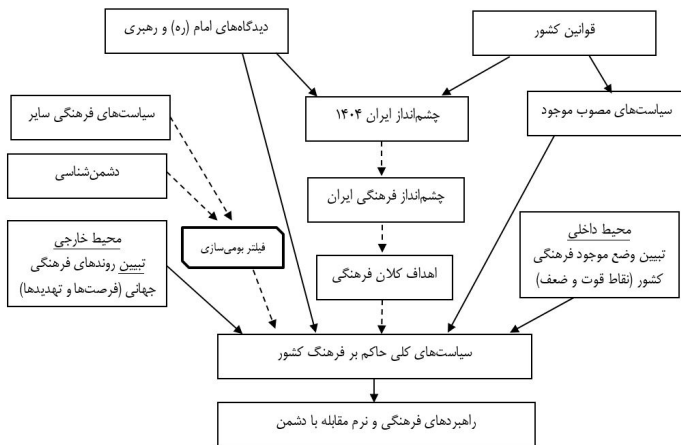
برخی از محققان علوم اجتماعی معتقدند تحولات جهانی، جوامع انسانی را به سوی تکثر فرهنگی پیش می‌برد و پیشرفت فناوری‌های اطلاعاتی و ارتباطی مانند شبکه‌های رادیو و تلویزیونی، پخش مستقیم ماهواره‌ای، اینترنت و... این امکان را به وجود می‌آورد که گروه‌های اجتماعی از آنها در جهت مقاصد خود (شناساندن و تبلیغ فرهنگ) بهره‌برداری کنند که این امر به تکثر فرهنگی می‌انجامد.

برای کشورهای در حال توسعه که اغلب آنها دچار مشکل مزمن ضعف انسجام اجتماعی هستند و در ابعاد چهارگانه اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی نهادینه نشده‌اند و به لحاظ موقعیت‌شان در نظام جهانی و وجود نیروهای گریز از مرکز آسیب‌پذیرند، تکثر فرهنگی نه تنها به تحکیم وحدت کمک نمی‌کند بلکه با توجه به شرایط فراملی و ضعف‌های داخلی این امکان بالقوه همیشه وجود دارد که تفاوت‌های فرهنگی به سرعت تبدیل به اختلافات سیاسی و بی‌ثباتی اجتماعی شوند.

در این شرایط وحدت فرهنگی به‌عنوان گامی در راستای استراتژی اقتدار ملی باید بر تکثر فرهنگی اولویت داشته باشد به این معنا که چارچوب ارزشی در سطح نظام فرهنگی باید آنچنان کلی و متعالی باشد که بتواند به‌عنوان مرجع پوشش، برای تمام پاره‌فرهنگ‌های متفاوت موجود

در جامعه عمل کند و این چارچوب محل اتکاء و پیوند تمام پاره‌فرهنگ‌ها باشد و وفاق اجتماعی را آسان سازد و به تشکیل و حفظ جامعه کمک کند. خط قرمزی که روی نقشه کشورها را از یکدیگر جدا می‌کند، برای رسانه‌های جدید بی‌معنا است. امروزه هر کشوری که از نظر سخت‌افزاری و نرم‌افزاری مجهز باشد، می‌تواند وارد حریم فرهنگی کشور دیگر شود و از آنجا که کشورهای توسعه‌یافته از این نظر پیشرفته‌ترند و می‌توانند به تولید انبوه کالاهای فرهنگی بپردازند، بنابراین نسبت به سایر کشورها بیشتر توان انتقال معانی فرهنگی خود را دارند. به این ترتیب در سطح جهانی ما با بالاترین تهاجم فرهنگی مواجه هستیم و این امر از نظر سیاست‌گذاران جامعه منفی و نامطلوب تلقی می‌شود.

با توجه به مباحث مطرح شده در راستای اقدام علیه تهدیدها و اقدامات دشمن می‌توان از توان نرم و قدرت نرم جمهوری اسلامی ایران استفاده کرد که در نمودار آمده است:



منابع:

- ابو، یوسا (۱۳۸۵) امپریالیسم سایبر، ترجمه پرویز علوی، تهران: ثانیه آزر، ادوارد ای- مون، چونگ این (۱۳۷۹)، «امنیت ملی در جهان سوم»، ترجمه پژوهشکده مطالعات راهبردی، تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- اسماعیلی، علی محمد (۱۳۸۸) دیپلماسی رسانه‌ای، تهران: مؤسسه جام جم آشنا، حسام‌الدین (۱۳۸۰). اینترنت و امنیت فرهنگی - سیاسی ۰۰۰ (مجموعه مقالات) کمیسیون ملی یونسکو. صفحه ۲۳۴
- برین، ابراهیم (۱۳۸۸) «فرآیند مصرف‌گرایی در کشورهای در حال توسعه». ویژه سال اصلاح الگوی مصرف. شماره ۱۳. اداره کل آموزش و پرورش معاونت سیاسی.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۷) «دیپلماسی رسانه‌ای؛ تصویر یا واقعیت» در مجموعه مقالات دیپلماسی رسانه‌ای، تهران؛ مجمع تشخیص مصلحت نظام پژوهشکده تحقیقات استراتژیک، صص ۱۳۷-۱۴۵
- جلالی، علی‌اکبر (۱۳۸۲) آسیب‌شناسی فناوری اطلاعات در خانواده، تهران: پژوهشکده خانواده.
- حمزه پورعلی (۱۳۸۶)، «ماهیت براندازی نرم»، تهران: مؤسسه مطالعات کاربردی بنیاد فرهنگی پژوهشی غرب‌شناسی.
- خرازی آذر، رها (۱۳۸۷)، «سایبر دیپلماسی در محیط هوشمند نوین رسانه‌ای»، فصلنامه رسانه، شماره ۹۰، صص ۶۱-۷۵
- کازنو، ژان (۱۳۷۷) جامعه‌شناسی وسایل ارتباط جمعی. تهران: اطلاعات.
- گرگی، عباس (۱۳۸۵)، «اینترنت و هویت»، فصلنامه مطالعات ملی، سال هفتم، شماره ۱، صص ۶۹-۵۳.
- گلشن پژوه، محمدرضا (۱۳۸۷)، «ایالات متحده آمریکا و حقوق بشر؛ ادعا و واقعیت»، پژوهش‌نامه روابط بین‌المللی، شماره ۴، صص ۷۵-۱۴۹.
- گروه مطالعات امنیت (جمعی از نویسندگان)، (۱۳۸۷)، تهدیدات قدرت ملی: شاخص‌ها و ابعاد، تهران، دانشگاه عالی دفاع ملی
- سورین، ورنر، جی و تانکارد، جیمز دبلیو (۱۳۸۱)، نظریه‌های ارتباطات، ترجمه

علیرضا دهقان، تهران: دانشگاه تهران.

گیلت، (۲۰۰۷)، «وبلاگ به مثابه ابزاری برای مقاومت»، ترجمه جولان فرهادی.

مک کوایل، دنیس (۱۳۸۵) نظریه ارتباطات جمعی، پرویز اجلالی (مترجم)، تهران:

دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌ها.

میلر، پیتر (۱۳۸۲)، سوژه، استیلا و قدرت، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده،

تهران: نشر نی.

نائینی، علی محمد، (تابستان ۱۳۸۸)، بررسی ماهیت، ابعاد و حوزه‌های تاثیر تهدیدهای

نرم غرب علیه جمهوری اسلامی ایران، فصلنامه راهبرد دفاعی، شماره ۲۵

Castells, M & Haraway, D (2007); *Cyberculture theorists*, published by roulwdge

Drenzer, Danuel & Henry Farrell (2004); "The power and politics of blogs", paper presented at the American political science association

Lake, Adam (May 1995) "How Computers Affect Our Future" *ACM Magazine Crossroads*

<http://oursocialtimes.com/8-useful-social-media-statistics-for-2015>

مواجهه با پدیده سکولاریسم در عرصه روابط فرهنگی از منظر متون دینی

رامین ولی‌زاده میدانی^۱

چکیده

سکولاریسم به معنای جدایی دین از دنیا و امور اجتماعی و سیاسی است و برای اولین بار این مُتد در غرب متولد شد؛ قائلین این نظر به جهان‌شمول شدن آن پای بستند، به صورتی که در حال حاضر اکثر کشورهای غربی به این ایدئولوژی عمل می‌کنند. به همین دلیل این نظر با این اسم و رسم در جهان اسلام مطرح و با موافقت بعضی از مسلمانان و روشنفکران اسلامی مواجه شد و طبیعتاً مخالفانی نیز داشت. کسانی که این فکر و نظر را در جهان اسلام مطرح کردند سعی داشتند عوامل پیدایش این ایدئولوژی را که در غرب و جهان مسیحیت، موجب ایجاد زمینه برای سکولاریسم شده بود و تا حد زیادی نیز موفقیت‌آمیز بود، در اسلام نیز ایجاد کنند تا موجب پایگیری این ایدئولوژی در اسلام نیز شود. پرسش اصلی این پژوهش عبارت است از اینکه نحوه مواجهه با پدیده سکولاریسم از منظر قرآن کریم چگونه است؟ بر این اساس ابتدا سیر سکولاریسم مورد بررسی قرار می‌گیرد. سپس این پدیده از منظر قرآن کریم مورد مطالعه قرار گرفته است. در نهایت برداشت‌های سکولارها از قرآن و نقد آن نیز مورد توجه بوده است. واژگان کلیدی: سکولاریسم، اسلام، ایدئولوژی، روشنفکر، غرب، قرآن.

۱- کارشناس ارشد معارف اسلامی و علوم سیاسی دانشگاه امام صادق(علیه السلام)

۱. مقدمه

بعد از انقلاب اسلامی ایران به دست بنیانگذار جمهوری اسلامی و احیاگر اسلام ناب محمدی (ص)، امام خمینی (ره) و ادامه‌دهنده شایسته این نهضت پاک، امام خامنه‌ای (مدظله‌العالی)، دشمنان اسلام و انقلاب دست به توطئه علیه این انقلاب اسلامی زدند و درصدد برآمدند آسیب‌های زیادی به پیکره این انقلاب وارد کنند. آنها با اعمال جنگ‌های روانی، فرهنگی، نظامی و... قصد براندازی اسلام و انقلاب را دارند و تمام تلاش خود را می‌کنند که هویت ملت مسلمان ایران را از بین ببرند. از همین رو به شناخت یکی از افکار فریبنده و مخرب اسلام همت گماشتم، تا گامی در راستای اطاعت از رهبری مبنی بر بالا بردن بصیرت و آگاهی سیاسی باشد. شناخت شبهات و حمله‌های فرهنگی که به اسلام و انقلاب وارد می‌شود، یکی از مهم‌ترین مسایلی است که باید به آن پرداخته شود؛ زیرا این شبهات از درون مخرب هستند و به دلیل فریبندگی، تشخیص آلودگی آنها مشکل است و البته به دلیل آن که با اعتقادات سر و کار دارند، سریع‌تر نفوذ می‌کنند. از همین رو به مساله سکولاریسم که یکی از مهم‌ترین و خطرناک‌ترین حملات به اسلام است، پرداختیم و به صورت مختصر در این تحقیق مدون و برای نقد و تحلیل این ایدئولوژی به کلام الهی رجوع کردیم. در این تحقیق با توجه به هدفی که از نگارش آن مورد نظر بود، ابتدا برای آگاهی از واژه سکولاریسم، به بیان کلیاتی در مورد آن پرداختیم که شامل چهار مبحث کلی می‌شود:

۱. معنای لغوی سکولاریسم

۲. معنای اصطلاحی سکولاریسم

۳. علل وجود سکولاریسم در غرب

۴. مبانی سکولاریسم

سپس به دلیل این که سکولاریسم را از دید قرآن بسنجیم و با دید قرآنی این موضوع را از نظر بگذرانیم، به دو سوال کلی پرداختیم:

۱. آیا زمینه‌های طرح سکولاریسم در اسلام و قرآن وجود دارد یا نه؟
 ۲. آیا اسلام با سکولاریسم موافق است یا نه؟ و بررسی چگونگی برخورد اسلام و قرآن با سکولاریسم و بررسی آیات قرآن در رابطه با سکولاریسم.

و در بخش دیگر به بیان برخی برداشت‌های سکولارها از قرآن پرداخته شد و این برداشت‌ها مورد نقد قرار گرفت تا آگاهی بیشتری نسبت به موضوع حاصل شود. بیان این بخش‌ها موجب می‌شود کلیدواژه‌های تحقیق واضح شوند. هدف از این تحقیق روشن شدن صحت یا سقم سکولاریسم است، البته با معیار قرآن و اسلام.

۲. کلیات سکولاریسم و چارچوب مفهومی

۲،۱. مفهوم سکولاریسم

برای ورود به هر مبحثی اول باید موضوع بحث روشن و شفاف شود و اختلاف معنایی و برداشت‌های گوناگون از موضوع در میان نباشد و توافقی بر سر موضوع مورد بحث حاصل شود. بنابراین بحث در مورد معنای سکولار اهمیت پیدا می‌کند. واژه سکولاریسم در عرصه تاریخ و اندیشه‌ها، مراحل مختلفی را پیموده و در هر یک از این دیدگاه‌ها و مراحل، معانی مختلفی پیدا کرده است؛ از طرف دیگر سکولاریسم دارای ابعاد متنوع سیاسی، فرهنگی، اجتماعی، دینی و فرادینی است و بعضی از نگرش‌ها با هم تضاد دارند (قدردان قراملکی، ۱۳۷۹: ۱۸) که این نیز عاملی برای اختلاف معنایی شده است. به هر حال برای توضیح کلمه سکولاریسم ابتدا به ذکر معنای لغوی آن و سپس به نقل برخی تعاریف اصطلاحی ذکر شده می‌پردازیم و در آخر جمع‌بندی می‌کنیم.

۲،۱،۱. معنای لغوی:

برای سکولاریسم در کتب لغت تعاریف زیادی بیان شده که برخی از آنها به شرح زیر است:

ریشه کلمه سکولار، واژه «سکولاریس»^۱ است که به معنای دنیوی کردن، غیرروحانی کردن، از قید کشیشیان و رهبانیت رها شدن و دنیاپرست شدن استعمال می‌شود و خود واژه سکولاریسم به معنای دارای شهوت‌نسبت به زندگی، مخالفت شرعیات، غیرروحانی، وابسته به دنیا، روح‌نیاداری، دلبستگی افراطی نسبت به اعمال و ظواهر زندگی، مادیت، جنبه دنیوی دادن به چیزی ۲ و...

و از عبارات سروش در مقاله «معنا و مبنای سکولاریسم» عباراتی به چشم می‌خورد از قبیل عقلانی کردن دین، دور کردن خداوند از جهان و تفسیر و تبیین امور عالم، مستقل از مشیت و تصرف و تقدیر خداوند. وی معنای علمی بودن یا علمی شدن دین را بهترین و دقیق‌ترین ترجمه سکولار می‌داند. (شریعتمداری، ۱۳۸۲: ۲۰)

برایان ویلسون در تعریفی جامع، سکولار را این‌چنین تعریف می‌کند:

«سکولاریسم به معنای حذف یا بی‌اعتنایی و یا به حاشیه بردن نقش دین در ساحت‌های مختلف حیات انسانی از قبیل سیاست، حکومت، امور فراطبیعی، عقلانیت، اخلاق و... است.» (قدردان قراملکی، ۱۳۷۹: ۱۸) حاصل آن که در مفهوم سکولار بنا به نقل ادیب صعب در کتاب الدین و المجتمع رویهٔ مستقبلیه در نظر اولیه دو نگاه وجود دارد:

۱) نگاه الحادی و افراطی

کسانی مانند مارکس و فروید (پالمر، ۱۳۸۸: ۶۵-۶۳) و راسل ترسیم می‌کنند که دین از نظر آنها وهم و ساخته ذهن بشر و برای او زیانبار است. قایلین به این نظر در نتیجه به الغای دین و انکار آن گرایش دارند.

۲) نگاه عادی

عده‌ای از متفکران نهضت روشنفکری ترسیم کرده‌اند که به جدایی دین از دولت و سیاست و عقلانی کردن نظم اجتماعی دعوت می‌کنند. (داعی‌نژاد، ۱۳۸۳: ۶)

پیش از ورود به بحث از معنای اصطلاحی سکولاریسم ذکر دو نکته الزام دارد:

۱) بحث اصطلاحی سکولاریسم با بحث تاریخی سکولار پیوند عمیقی دارد، بنابراین در جریان بحث معنای مصطلح سکولار، اشاره‌ای به تاریخ سکولار نیز می‌شود.

۲) میان معنای لغوی و اصطلاحی سکولاریسم رابطه نزدیکی وجود دارد.

معنای اصطلاحی: سکولاریسم از نظر فرآیند عینی و باورهای ذهنی در استعمالش طی قرن‌ها، تغییرات زیادی کرده است و مراحل مختلفی را پیموده؛ از همین رو برای بررسی صحیح باید از اول همه آنها را بررسی کرد. البته باید توجه داشت که اصطلاح سکولاریسم از همان ابتدا به معنای مصطلح امروزی مانند عقلانیت و به حاشیه بردن دین نبوده است.

۳. مراحل طی شده در سکولاریسم

می‌توان گفت سکولاریسم در طول تاریخ مراحل زیر را طی کرده است:

۳، ۱. امر دنیوی:

قبل از دوره رنسانس کلمه سکولار به معنای دنیوی یا عرفی استعمال می‌شد و در میان مردم به این معنا مستعمل بود؛ در آن زمان اشیاء و افعال را به طور کلی بر دو دسته تقسیم می‌کردند:

الف «secured» به معنای مقدس و دینی

ب «secular» به معنای دنیوی و عرفی

این تقسیم‌بندی در میان همه فرهنگ‌ها و ملت‌ها مرسوم بوده است؛ در آن زمان تقابل این دو واژه به معنای تضاد آنها نبود، بلکه این دو واژه حکایت از دو معنای متفاوت داشتند و همچنین در زمان‌های قبل از معاهده وستفالی، تعبیر سکولار در دستگاه کلیسا به کشیش‌هایی که در حوزه‌ها

و تشکیلات غیرروحانی و غیرکلیسایی مشغول بودند، کشیش‌های عرفی یا سکولار می‌گفتند و بعدها خود دستگاه کلیسا از این واژه برای نامیدن کشیش‌ها و روحانیونی که از خدمت کلیسا معاف شده بودند یا مرخص شده بودند، کشیش سکولار می‌گفت. (همتی، ۱۳۸۴: ۱۰-۹)

۳،۲. فرآیند سکولاریزاسیون

برای توضیح بیشتر، لازم است فرق سکولار با سکولاریزاسیون روشن شود:

نکته‌ای که باید بدان توجه داشت این است که دستاورد این دو پدیده اجتماعی یک موضوع است و آن حذف دین از متن برنامه‌های مدیریتی و کشورداری است؛ با این تفاوت که سکولاریسم به عنوان یک ایدئولوژی و طرز تفکر خاص آگاهانه برای نیل به این مقصود تلاش می‌کند، ولی سکولاریزاسیون صرفاً یک فرآیند و پدیده اجتماعی است که به جداسازی دین از سیاست می‌انجامد. (Devereux, ۲۰۰۷: ۸۵-۸۷) به تعبیر دیگر سکولاریسم همان تئوری و نظریه جدایی دین از اجتماع است، اما سکولاریزاسیون فرآیند و مجموعه اقدام‌هایی است که موجب کنار رفتن دین از صحنه جوامع و اجتماع می‌شود.

- ویلسون در این باره می‌نویسد: سکولاریزاسیون اساساً به فرآیند نقصان و زوال فعالیت‌ها، باورها، روش‌های اندیشه و نهادهای دینی مربوط است که عمدتاً مانند سایر فرآیندهای تحول ساختاری اجتماعی به عنوان پیامد ناخواسته یا ناخودآگاه رخ می‌دهد، در حالی که سکولاریسم یا دنیوی‌گری یا اعتقاد به اصالت دنیا یک ایدئولوژی است. قائلین و مبلغان این ایدئولوژی، همه اشکال اعتقاد به امور و مفاهیم ماورای طبیعی و واسطه‌ها و کارکردهای مختص به آن را طرد و تخطئه می‌کنند و از اصول غیردینی و ضددینی به عنوان مبنای اخلاق شخصی و سازمانی حمایت می‌کنند. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۴: ۲۰-۱۹) بنابراین سکولار در آن زمان به جریان‌ی اطلاق می‌شد که طی آن بخشی از ثروت و سرزمین‌هایی که تحت سیطره کلیسا قرار داشتند، از نظارت و حاکمیت کلیسا خارج شدند.

- براین ویلسون در این باره می‌گوید: تعبیر سکولاریزاسیون در زبان‌های اروپایی اولین بار در معاهده سال ۱۶۴۸ م وستفالی به کار رفت و مقصود از آن توضیح و توصیف این مساله بود که سرزمین‌هایی که تحت نظارت کلیسا قرار داشت، به زیر سلطه اقتدارات سیاسی غیرروحانی برود. (قدردان قراملکی، ۱۳۷۹: ۱۴)

۳،۳. استقلال آموزش:

در آن زمان آموزش علوم از دو حال خارج نبود:

(الف) یا باید به واسطه کلیسا انجام می‌شد.

(ب) یا باید با نظارت کلیسا انجام می‌شد.

اما در برهه‌ای از تاریخ آموزش برخی علوم مانند ریاضیات و طبیعیات، از سلطه ارباب کلیسا رهایی یافت و وظیفه کلیسا در بعد آموزش علوم و مسائل دینی منحصر شد و به علمی مانند ریاضیات و طبیعیات و مانند آنها علوم سکولار یا غیردینی می‌گفتند که از سوی حاکمان سیاسی آموزش داده می‌شد.

۳،۴. تفکیک دین از سیاست: مرحله تفکیک دین از سیاست مرحله‌ای مهم است؛ در این مرحله دو فرآیند پیگیری شد: (الف) فرآیند خارجی که کنار نهادن دین از صحنه سیاست بود. (ب) فرآیند فکری که القا و ارائه نظریه‌ها در لزوم تفکیک دیانت از سیاست بود.

۳،۵. منع دین از دخالت در امور اجتماعی:

امروزه بیشترین موارد استعمال سکولاریسم به منع دین از دخالت در امور اجتماعی و سیاسی اختصاص یافته است.

۳،۶. مکتب سکولاریسم:

حقیقت آن است که ایده سکولاریسم که در ابتدا نگاه جزئی به امور داشت هم اکنون نزد بعضی افراد تبدیل به نگرش و جهان‌بینی خاصی شده است که نگاه تازه‌ای به عالم و آدم می‌کند و تلقی تازه‌ای از انسان و منابع شناخت و اهداف او دارد.

این رویکرد جدید را می‌توان به عنوان مکتب سکولاریسم نامید که ترجمه آن جدایی دین از دنیا است و بسیار گسترده است و هنر، علم، فرهنگ، سیاست و اخلاق را دربر می‌گیرد. بدون شک، سکولاریسم فعلا در حد یک مکتب قلمداد نمی‌شود و نمی‌توان بر تمامی مضادیق آن چنین حکمی صادر کرد؛ اما از طرف دیگر نحوه استدلال برخی سکولارها نشان می‌دهد که دیدگاه آنها به سکولاریسم نگاه مکتبی است.

۳،۷. پست سکولاریسم

سکولارها داعیه‌ای جهان‌شمول داشتند و معتقد بودند به مرور زمان، هم در جوامع غربی و هم در شرق، سکولاریسم سرانجام محتوم همه ملت‌ها، برای پیشرفت و ادامه حیات است. اما بعد به دلیل شکست سکولاریسم و به خاطر نتایج وحشتناک نادیده انگاشتن دین، ناگزیر شدند به نقش دین در حیات اجتماعی گردن نهند و پیشوند «پست» یا «ما بعد» اشاره در یک نوع تجدید نظر، در بنیان‌های فرهنگی و فلسفی سکولاریسم دارد و در جست و جوی روش‌های نو برای حضور فعال‌تر اخلاق و معنویت و دین در ساخت و بافت مناسبات اجتماعی و بین‌المللی است.

نکته: منظور از مراحلی که در بحث تطور معنای سکولاریسم گذشت، آن نیست که با شروع مرحله جدید، مرحله قبل به شکل کلی از بین رفته و دیگر طرفدار ندارد، بلکه ممکن است این مراحل فی‌الجمله و در میان برخی از افراد پدیدار شده باشد و عده‌ای دیگر هنوز در مراحل قبلی مانده باشند و وارد مرحله جدید نشده باشند. (اسدی‌نسب، ۱۳۸۶: ۳۲-۲۵)

۴. علل وجود سکولاریسم در غرب

در این بخش به بررسی زمینه‌ها و علل پیدایش سکولاریسم در دنیای مسیحیت و غرب می‌پردازیم؛ زیرا این بحث مقدمه‌ای برای بررسی دلایل صحت یا سقم سکولاریسم در جهان اسلام خواهد بود. مجموع این علل را می‌توان به سه دسته کلی تقسیم کرد که عبارتند از:

الف) علل دینی

(ب) علل تاریخی اجتماعی

(ج) علل نظری و معرفتی

۴،۱. علل دینی:

که خود از دو بُعد و منظر سنجیده می‌شود:

بعد مربوط به انجیل

بعد مربوط به کلیسا

۴،۱،۱. بعد مربوط به انجیل (عامل علمی)

۴،۱،۱. تعارض محتوایی انجیل با عدل و علم

دلایلی همچون نوشته شدن انجیل سال‌ها پس از وفات حضرت عیسی و نیز اختلاف اناجیل با یکدیگر سبب نفوذ خرافه‌ها، تناقض‌ها و الهام‌های ذهنی فراوانی در این کتاب شده است به طوری که هنوز بعد از ۲۰۰۰ سال کسی نمی‌تواند تصویر و تفسیر روشنی از تثلیث و برخی داستان‌های موجود در آن ارائه دهد و همین محتوای غیرعقلانی و تحریف شده سبب شد، عده‌ای بعد از رنسانس نظریه غیرعقلانی بودن باورهای دینی را مطرح کنند و این یکی از مبانی تدریجی پایه‌ریزی سکولاریسم بود.

۴،۱،۲. فقدان قوانین اجتماعی و حکومتی در انجیل

در کتاب مقدس کنونی مسیحیان، قوانینی که بتوان با استناد به آنها خطوط کلی برنامه‌های اجتماعی و حکومتی را ترسیم کرد، یافت نمی‌شد و همین امر موجب شد، عده‌ای زبان به اعتراض برآورند و اشکالاتی بر برداشت ناصحیح ارباب کلیسا از کتاب مقدس وارد کنند و این اعتراضات خیلی سریع به گوش مردم رسید و مورد قبول آنان واقع شد و زمینه

۱- استاد شهید مطهری (ره) زبان‌آورترین تحریف تاریخ را راجع به تحریف تورات می‌دانند (لازم به ذکر است، کتاب مقدس مسیحیان متشکل از دو کتاب انجیل و تورات است) و به صورت مجمل تحریف به این صورت است که:

میوه‌ای که حضرت آدم (ع) از خوردن آن نهی شدند میوه علم و معرفت بوده است؛ در صورتی که طبق نظر مفسران شیعه میوه ممنوعه به جنبه حیوانیت انسان مربوط می‌شده است مانند: حسد، طمع، حرص و... (برای مطالعه بیشتر ر.ک: ص ۲۴ مسأله شناخت شهید مطهری (ره)). این یکی از دلایل تعارض مسیحیت تحریف شده فعلی با عقل است.

پذیرش سکولاریسم را فراهم آورد.

۴،۱،۱،۳. موافقت فی الجمله اناجیل فعلی با سکولاریسم

اناجیل نه تنها فاقد قوانینی برای ساختار نظام اجتماعی بود، بلکه در متن اناجیل ظواهری هست که دلالت بر موافقت مسیحیت با سکولاریسم می‌کند. به عنوان مثال بعضی از اناجیل با صراحت می‌گویند که باید کار خدا را به خدا و کار قیصر را به قیصر وا گذاشت. (اسدی نسب، ۱۳۸۶: ۴۴) یا اینکه مردمی که معجزه حضرت عیسی را مشاهده کرده بودند، خواستند او را حاکم خود قرار دهند، اما آن حضرت امتناع ورزید. «اما عیسی چون دانست که می‌خواهند بیایند و او را به زور پادشاه سازند، باز تنها به کوه برآمد و...» که نه تنها مزرعه مستعدی برای رشد و نمو سکولاریسم در مسیحیت ایجاد کرد، بلکه بستر پیشروی سکولار را نیز فراهم کرد. (قدردان قراملکی، ۱۳۷۹: ۳۳)

۴،۱،۲. بُعد مربوط به کلیسا (عامل عملی)

۴،۱،۲،۱. استبداد دینی

اربابان کلیسا به نام دین و مسیحیت، ظلم‌ها و ستم‌های زیادی انجام می‌داند و این نکته در جامعه‌شناسی سیاسی و دینی به اثبات رسیده است که استبداد دینی منجر به تنفر و انزجار مردم از آن دین و ایدئولوژی می‌شود. (Gamson, ۱۹۸۹: ۵۸-۵۹) استبداد دینی اربابان کلیسا در محکمه تفتیش عقاید به حدی ظالمانه بود که طبق گفته ویل دورانت تعداد افرادی که به جرم الحاد و... از سال ۱۴۸۰ تا ۱۸۰۸م مجازات شدند، ۳۱۹۱۲ تن سوخته و ۱۹۱۴۵۰ تن محکوم به مجازات‌های سنگین تخمین زده شدند. (اسدی نسب، ۱۳۸۶: ۴۸)

۴،۱،۲،۲. توزیع ناعادلانه ثروت

در قرون وسطی حوزه نفوذ کلیسا به شکل امپراتوری بسیار وسیعی بود و خود را مالک زمین می‌دانستند و با اشراف بر هر منطقه‌ای قرارداد امضا می‌کرد تا مالیات را از طبقه سوم جامعه بگیرد و برای مرکز ارسال کنند، کلیسا نیز در ازای پرداخت مالیات‌ها به آنها زمین واگذار می‌کرد، افراط

کلیسا در این امر موجب ظهور دو گرایش در مقابل کلیسا شد:

الف) گرایش پادشاهان به افزایش قدرت خود در مقابل کلیسا.

ب) گرایش مردم به این که مالیات‌ها باید در کشور خودشان هزینه شود، نه در کشور دیگری که پاپ در آن است و این عمل خود باعث تنفر از کلیسا می‌شد و زمینه مناسبی برای روند سکولاریزاسیون فراهم می‌آورد.

۴،۱،۲،۳. مشاجره‌ها و اختلافات درونی

سه اختلاف قابل ذکر است که به صورت مجمل به آنها اشاره می‌کنیم، زیرا گنجایش پرده‌برداری از همه آنها نیست.

الف) مشاجره بین دستگاه پاپ و سلطنت فرانسه.

ب) مشاجره بین ژان پُل ۲۲ و لویی باویر که حدود ۲۰ سال ادامه داشت.

ج) اختلاف بین کشیشان در درون کلیسا. (اسدی‌نسب، ۱۳۸۶: ۴۹)

۴،۲. علل تاریخی و اجتماعی

علل در این بخش، تنها رویدادها و حوادث تاریخی هستند که در منزوی شدن کلیسا و سلب وثاقت و قداست آن به حساب می‌آیند و به تشریح آن می‌پردازیم:

۴،۲،۱. عامل تاریخی

از نظر تاریخی، مسیحیت در نخستین دوره حیات خود، تشکیل حکومت نداد و در امر مدیریت جامعه دخالتی نداشت، تا این که پس از قرن‌ها که کلیسا اقتدار یافت، اندیشه تشکیل حکومت را در سر پروراند و در آغاز با امپراطوران در امر اداره جامعه مشارکت کرد و سرانجام به قدرت سیاسی بالامنزاع تبدیل شد. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱: ۲۵-۲۴)

۴،۲،۲. عامل اجتماعی

رشد صنعت و فن‌آوری در آن زمان و تحول در شیوه‌های زندگی فردی و اجتماعی و روی آوردن به زندگی شهری، روحیه علم‌گرایی مردم در امور دنیوی را تقویت کرده بود و چنان شده بود که همگان حل تمامی مشکلات و معضلات گوناگون را از علم توقع داشتند و بی‌اعتباری مسیحیت

و مخالفت و ستیزه‌جویی آن با دانشمندان از یک سو و دستاوردهای علمی و رشد صنعت و تکنولوژی که همزمان با رشد علم‌گرایی بود از سوی دیگر، موجب شد مردم آهسته‌آهسته بر این باور درآیند که دین با علم و پیشرفت جامعه و صنعتی شدن آن مخالف است. (داعی‌نژاد، ۱۳۸۳: ۳۲)

۴,۳. علت نظری و معرفتی

۴,۳,۱. روشن شدن تحریف در آموزه‌های مسیحیت

با روشن شدن بطلان برخی تعالیم مسیحیت (مانند فرضیه باطل زمین مرکزی) و وجود پاره‌ای از آموزه‌های خردستیز در انجیل (مانند تثلیث، گناه فطری، فدا... و ظهور اندیشه‌های نو در مسیحیت) مانند فلسفه حسی و تجربی که یگانه راه شناخت جهان را مشاهده حسی و آزمون تجربی آن می‌داند که بعد از رنسانس در غرب رواج یافت) بستری را فراهم آورد که اعتبار تعالیم مسیحیت را از بین می‌برد و آموزه‌های دینی را مورد بی‌مهری و انکار قرار می‌داد و زمینه سکولاریسم فراهم می‌آورد.

۴,۳,۲. فلسفه سیاسی مردم‌سالاری

۱- به عنوان مثال مسأله فدا:

یکی از مسایل مهم کیش مسیحیت مسأله «فدا» است، بدین معنی که حضرت مسیح برای نجات اهل عالم از عذاب جهنم و عقوبات آن خود را فدا کرد، بنابراین دار زده شد و به تعبیر دیگر عذاب و لعنت الهی را یکجا متحمل شد. اما این مسأله هم با دلایل نقلی و هم عقلی باطل می‌شود که بطلان با دلیل نقلی نشانگر اختلافات و تناقضات انجیل است و بطلان با دلیل عقلی نشانگر تعارض انجیل با علم است:

ادله نقلی: ادله نقلی آیین مسیحیت همچون مضامین تورات دال بر غفران الهی به هنگام توبه بنده عاصی است. مانند این تعبیر: «تمام گناهانت را می‌آمرزد و همه مرض‌های تو را شفا می‌بخشد» و این تعابیر با مسأله «فدا» همخوانی ندارد.

ادله عقلی: ادله عقلی بطلان فدا نیز متعدد است. به عنوان مثال می‌گوییم؛ اگر بنا به حکم انجیل، مسیح فرزند خدا و حتی خداست، عذاب مسیح مستلزم عذاب خود خداست و این با حکم صریح عقل منافات دارد و از طرف دیگر ادله عدل الهی و قاعده لطف «که هر دو در جای خود مسلم و مبرهن شده است» صراحتاً مسأله فدا را می‌کنند. «أَلَا تَرَىٰ وَازِرَةً وَّزَرَ الْآخِرَىٰ» که هیچ کس بار گناه دیگری را بر دوش نمی‌گیرد. (ر.ک به مصقل صفا، علامه میرسیداحمد علوی عاملی)

از باب نمونه، باربور درباره تأثیر آموزه گناه فطری می‌گوید: «اختلاف بر سر گناه نخستین، در فرانسه به جدایی کامل دین و فلسفه انجامید و غرابت این آموزه، با تکامل علوم تجربی و زیست‌شناختی، با فرضیه داروین به اوج خود رسید.»

نظریه مردم‌سالاری یا دموکراسی و حکومت مردم بر مردم که از حدود سده هفدهم شروع به شکل‌گیری کرد و متفکران و فلاسفه سیاسی با طرح این نظریه، یک گام دیگر در حذف معنویات و مقدسات برداشتند و مردم‌سالاری را مطرح کردند که به این معنا بود که آنچه به حکومت مشروعیت می‌بخشد، خدا نیست، بلکه آرای عمومی و خواست مردمی است و به دیگر سخن، باید حکومت تئوکراسی (از بالا به پایین) جای خود را به حکومت دموکراسی (از پایین به بالا) بدهد.

۵. مبانی سکولاریسم

بحث از مبانی سکولاریسم امری ضروری و لازم است. این مبانی را می‌توان به عنوان دلائل سکولاریسم هم به شمار آورد و به موجب آن پایه‌هایی که هم اکنون زیر بنای نظریه سکولاریسم قرار دارد، روشن می‌شود.

۱. عقل‌گرایی (راسیونالیسم)

نظریه سکولاریسم بر این پایه استوار است، که عقل آدمی برای پاسخ دادن به سؤالات و مسائل جامعه و حل منازعات موجود در امور دنیوی کفایت می‌کند. راسیونالیسم تأکید می‌کند که انسان می‌تواند با عقل خویش مسائل خود را هم در حیطه علوم طبیعی و هم در عرصه علوم انسانی حل و فصل کند و در این راستا هیچ نیازی به وحی و آموزه‌های دینی ندارد. (Goffman, ۱۹۷۴: ۴۵-۴۸)

۲. علم‌محوری (سیانتیسم)

در حال حاضر سیانتیسم، شکل یک دین را به خود گرفته و به صورت علم‌پرستی درآمده است. علم‌گرایی به معنای خاص، معیار صحت و خطا را حس و تجربه می‌داند. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۴: ۲۴) بر اساس اصالت علم، گزاره‌ها فقط به میزانی که با کمیات یا امور واقع تجربی و قابل اندازه‌گیری ظاهری پیوند دارند، محتوای حقیقی دارند. رابطه علم‌گرایی با سکولاریسم آن قدر قوی است که برخی از عرب‌های معاصر واژه

«علمانیت» را ترجمه سکولاریسم می‌دانند تا حاکی از علم و دانش باشد.
 ۵,۳. آزادی و رهایی انسان (لیبرالیسم)

کلیسای مسیحیت با دخالت خود در نظام‌های اجتماعی، آزادی‌های مشروع مردم را تحدید و تضعیف کرده بود و این محدودیت‌ها را به دین نسبت می‌داد و انسان‌ها را مکلف می‌کرد که باید بپذیرند، تنها وظیفه آنان اطاعت کورکورانه از خدا است، آن هم به روایت و قرائت ارباب کلیسا و متقابلاً در برابر این جریان رویکردی پدیدار شد که انسان را از هر قید و بندی آزاد می‌دانست و در همین راستا این اندیشه ظهور کرد که اگر دین در جامعه و نظام سیاسی دخالت کند، جایی برای آزادی مردمان باقی نمی‌ماند.

۵,۴. تکثرگرایی (پلورالیسم)

یکی دیگر از مبانی سکولاریسم، پلورالیسم است و این مفهوم با توجه به معنای غربی که دارد، بیشتر ریشه در نسبییت معرفت و عدم وصول قطعی و مطلق به حقیقت و دین خاص دارد و بر اساس آن هیچ کس حق ندارد، دین خود را حق مطلق و ادیان دیگر را باطل فرض کند و از طرف دیگر اگر دین خاصی حاکم باشد، به آرای مخالف خود حق بروز و ظهور نمی‌دهد و تکثر را بر نمی‌تابد؛ چراکه هر دینی تنها خود را حق می‌شمارد و احکام خویش را سزاوار اجرا می‌پندارد؛ حال که چنین است آنچه باید به نظام‌های اجتماعی مشروعیت ببخشد، دین نیست، چراکه بشر باید با بهره‌گیری از عقل و دانش خود، به تدبیر امور همت گمارد، امری که اشتراک همه بشر است و توان اقناع همگان را دارد.

۵,۵. انسان محوری (اومانیزم)

طبق این نظریه، انسان مدار همه چیز و خالق همه ارزش‌ها و ملاک تشخیص خیر و شر است و غیر از انسان و اراده او، اخلاق و فضیلتی وجود ندارد. اومانیزم مکتبی است بشرگرا در شکل افراطی؛ یعنی بشرگرایی، اساس و محور جهان‌بینی آن را تشکیل می‌دهد و طبعاً با جهان‌بینی دینی که خداگرایی اساس و محور آن است، ناسازگار است.

۵.۶. فردگرایی

منظور از فردگرایی، نوعی انسان‌شناسی است که به فرد استقلال شخصیت می‌دهد. سکولاریسم آمیخته با درکی مبتنی بر اصالت فرد (انسان) است و این بدان معنا نیست که جنبه اجتماعی انسان نادیده گرفته شود، بلکه منظور آن است که باید حقوق، آزادی‌های فردی، حق حاکمیت و امنیت مال و جان انسان حفظ شود. فرد به‌طور طبیعی واجد این حقوق است و هیچ حکومتی حق محدود کردن آن را ندارد و روشن است چنین قرائتی از فردگرایی با حاکمیت دین بر بشریت در صحنه جامعه، سازگار نیست.

۵.۷. مکانیستی‌انگاری جهان

جهان از منظر بسیاری از فلاسفه قرن هجدهم میلادی به مثابه ساعتی عظیم و ماشینی متشکل از اجزا است و این اجزا به گونه‌ای در کنار یکدیگر چیده شده‌اند که به‌طور خودکار، کار خود را طبق نظامی خاص انجام می‌دهند. (Surrete, ۱۹۹۸: ۲۵-۲۶) از دیدگاه این افراد، خداوند خالق جهان است، نه مدیر و مدبر آن و جهان همچون ساختمانی است که کسی که آن را ساخته و رها کرده و قوام آن ساختمان به سازنده آن نیست، بنابراین خود انسان باید برنامه‌ریزی کند و خودش روش حیات دنیوی خویش را پایه‌گذاری کند.

۵.۸. تقدس‌زدایی

یکی دیگر از زیرساخت‌های سکولاریسم (که از عقل‌گرایی افراطی برآمده) تقدس‌زدایی است؛ بدین معنا که هیچ شخص و چیزی نمی‌توان مقدس باشد، به شکلی که نقدپذیر است و باب عقل در آن مسدود نیست. بنابراین دیدگاه، فرد و جامعه سکولار به امر مقدس، اعتنا و اعتقادی ندارند و این در حالی است که اعتقاد به امر مقدس یکی از مشترکات همه ادیان است و تمامی برداشت‌ها از کتب آسمانی را، نمی‌توان از زیر تیغ نقد عقل گذراند. (Forod, ۲۰۰۱: ۲۳-۲۵)

۵.۹. تجدد و نوگرایی (مدرنیسم)

چون انقلاب صنعتی اروپا چهره زندگی انسان را دچار دگرگونی کرده بود و تقریباً همه چیز برای او نو و جدید شده بود، انسان از این جهت احساس کامیابی و خوشبختی می‌کرد و خود را وامدار انقلاب رنسانس و تمدن جدید اروپا می‌دانست و این حس نوگرایی و تجدد حتی تا حد تقدیس نیز پیش رفت. این راحتی در زندگی، بر روان انسان نیز تأثیر داشت و آن اینکه انسان مدرن احساس می‌کرد که به گذشته و تاریخ تعلق ندارد و ارزش‌های کهن را ضد ارزش به حساب می‌آورد و چنین شد که انسان مدرن از دیانت که کهن بود دست کشید و این خود یکی از مبانی سکولاریسم است.

۱۰.۵. شریعت قلبی (پیتیسم)

اصول اعتقادی معرفتی مسیحیت، با ظهور مکاتب و اسیم‌های مختلف که شرح بعضی از آنها گذشت، هر روز قداست خود را از دست می‌داد و به نظر می‌رسید که کلیسا در حوزه معرفت دینی و ساماندهی آن حرفی برای گفتن نداشت، از این رو کلیسا متمایل بود که اساس دیانت را در تجربه دینی و شهود قلبی افراد و متدینان تفسیر کند؛ این در حالی بود که در سده‌های هفدهم و هجدهم برخی متکلمان و دین‌پژوهان تعریف فردی و روان‌شناختی از دین ارائه داده بودند. (Zhou, ۲۰۰۷: ۶۵-۶۷)

«ایان باربور» در کتاب علم و دین می‌نویسد:

«در اروپای قرن هجدهم، مسیحیت را یک نوع شریعت عقل، که اصولش را هر کسی، در هر عصری می‌تواند برای خودش کشف کند، می‌دانستند و جوهره مسیحیت آن روز را سه اصل می‌دانستند: خداوند، سلوک اخلاقی و بقای روح.» (باربور، ۱۳۶۲: ۵۲-۵۰) و همین اختصاص دیانت به تجربه و شهود اشخاص متعدد و نادیده گرفتن آموزه‌های معرفتی، موجب قطع شدن رابطه دین با خداوند و مابعدالطبیعه می‌شد.

۶. ملی‌گرایی (ناسیونالیسم)

دین و ایمان به آن می‌تواند به عنوان عامل ایجاد اتحاد میان قبایل،

رنگ‌ها، زبان‌ها، کشورها و... باشد؛ به عنوان مثال در قرون وسطی که دوره اقتدار کلیسا بود، مسیحیان کاتولیک جهان، به صورت یک امت و تحت رهبری پاپ و کلیسا اداره می‌شد، لیکن با افول قرون وسطی حس ملی‌گرایی مردم اوج گرفت و دیگر امت‌گرایی و دین‌گرایی به کنار رفت و آتش ناسیونالیسم در میان ملت‌های مسیحی به صورتی شعله‌ور شد، که ملی‌گرایی از نظر اهمیت در ردیف نخستین و دین‌گرایی در ردیف پسین قرار داشت و همین اندیشه ملی‌گرایی، از اقتدار کلیسا فروکاست و زمینه را برای به حاشیه بردن دین فراهم آورد و شعار کهنه استعمار «تفرقه بینداز و حکومت کن» در حق کلیسا و امت مسیح عینیت یافت.

۷. سکولاریسم از منظر قرآن کریم

۷.۱. زمینه‌های طرح سکولاریسم در جهان اسلام

در مورد علل تشکیل و وجود سکولاریسم در مسیحیت قبلاً بحث شد و به طور کلی بخشی مربوط به خود مسیحیت می‌شد و بخشی مربوط به عوامل خارجی مانند: تاریخی، اجتماعی و... حال باید عللی را که به هر وجهی مربوط به خود مسیحیت می‌شود را مورد بررسی قرار دهیم و ببینیم در اسلام نیز این عوامل و زمینه‌ها وجود دارند یا نه؟

۱. تعارض انجیل با عقل و دین.

۲. فقدان قوانین اجتماعی و حکومتی در انجیل.

۳. موافقت فی‌الجمله‌ای انجیل فعلی با سکولاریسم.

۴. استبداد و ظلم و ستم‌های کلیسا.

۵. تشکیل ندادن حکومت دینی در اول تاریخ مسیحیت.

۶. تحریف در آموزه‌های مسیحیت و انجیل.

حق این است که هیچ کدام از موارد بالا در دین اسلام وجود ندارد و برای اثبات این ادعا، به بررسی دین اسلام در رابطه با تک‌تک عوامل بالا می‌پردازیم:

۱، ۱، ۷. موافقت اسلام با عقل و علم

عقل از منظر قرآن کریم جایگاه بس عظیم و مقامی عالی دارد. عقل از یک نظر اثباتگر قرآن برای ایمان به آن است و از نظر دیگر مرجعی برای فهم آیات به حساب می‌آید و نیز در کنار قرآن به عنوان منبعی برای شناخت قرار می‌گیرد. (اسدی‌نسب، ۱۳۸۶: ۸۶)

تعبیر قرآن از عقل تعبیری بس بلند و ژرف است، نظیر:

۱- مُدْرِكُ آيَاتِ قُرْآن: «وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ وَ النُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ»^۱
 «او شب و روز و خورشید و ماه را مسخر شما ساخت و ستارگان نیز به فرمان او مسخر شمايند؛ در اين، نشانه‌هایی است از عظمت خدا، برای گروهی که عقل خود را به کار می‌گیرند.»

۲- منجی انسان‌ها: «وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ

السَّعِيرِ»^۲

و می‌گویند: «اگر ما گوش شنوا داشتیم یا تعقل می‌کردیم، در میان

دوزخیان نبودیم.»

۳- موجب اتحاد و اجتناب از تفرقه: «وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ

لَا يَعْقِلُونَ»^۳

«دل‌هایشان پراکنده است؛ این به خاطر آن است که آنها قومی هستند

که تعقل نمی‌کنند.»

۴- لازمه انسانیت «وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الذِّبِّ الَّذِي يَنْعِقُ

بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَ نِدَاءً صُمُّ بَكْمُ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ»^۴

«مثل تو در دعوت کافران، بسان کسی است که (گوسفندان و حیوانات را برای نجات از چنگال خطر) صدا می‌زند؛ ولی آنها چیزی جز سر و صدا نمی‌شنوند؛ کر و لال و نابینا هستند؛ از

۱- سوره نحل، آیه ۱۲.

۲- سوره ملک، آیه ۱۰.

۳- سوره حشر، آیه ۱۴.

۴- سوره بقره، آیه ۱۷۱.

این رو چیزی نمی‌فهمند!» و بسیاری آیات دیگر از همین قبیل. علاوه بر این قرآن خود دعوت به تعقل و تفکر می‌کند و داعی به سوی عقل و تعقل است. در مورد علم نیز قرآن مجید در بسیاری از آیاتش سخن از فضل و اهمیت علم و عالم گفته است. از همین رو نه تنها اسلام با علم در تعارض نیست بلکه اسلام به رشد و جهت‌دهی صحیح به علم و توسعه آن کمک هم می‌کند و تشویق و توصیه اسلام و پیغمبر اسلام همیشه بر علم‌آموزی و عمل به آن است و عالمان را با جاهلان در یک مرتبه نمی‌پندارند. «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ»^۱ بگو: «آیا کسانی که می‌دانند با کسانی که نمی‌دانند، یکسانند؟ تنها خردمندان متذکر می‌شوند.» و مثال‌های زیادی که مجال ذکر آنها نیست و بر همگان روشن است.

۲، ۱، ۷. واجد بودن قوانین اجتماعی و حکومتی

در زمینه قوانین اجتماعی بشر، فقه اسلامی که از قرآن و احادیث معتبر اسلامی و اصول و قواعد روشن عقلی سرچشمه گرفته است، توانایی پاسخگویی به نیازهای بشر را در همه زمینه‌ها دارد و جامع کلیه امور اعم از فردی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، علمی و... است و از همین رو قرآن خود را «تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ»^۲ معرفی می‌کند. (اسدی‌نسب، ۱۳۸۶: ۱۵۵؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۴: ۲۶)

۳، ۱، ۷. مخالفت اسلام با سکولاریسم

از توضیح دوم مشخص می‌شود که بدیهی است چنین مذهب و آیینی به هیچ وجه نمی‌تواند تسلیم تفکر سکولاریسم شود و از صحنه اجتماع و زندگی بشر بیرون رود و در مسائل فردی و عبادی خلاصه شود.

۴، ۱، ۷. ظلم‌ستیزی اسلام و عاملان اسلام

دستورات و قوانین اسلام، برای مبارزه با استکبار و استبداد است و این

۱- سوره زمر، آیه ۹.

۲- سوره نحل، آیه ۸۹.

هیچ شکی بر نمی‌دارد، علاوه بر این، روحانیت اسلام (به ویژه شیعیان) در طول تاریخ طرفدار حقوق مستضعفان و دادخواه مظلومان و یاور محرومان بوده‌اند و از نظر زندگی دنیوی نیز، قناعت و زهد را سرلوحه زندگی خود ساخته‌اند؛ در این جا موارد استثنا مقصود نیست، بلکه نهاد روحانیت به عنوان یکی از نهادهای جوامع اسلامی منظور است.

۷،۱،۵. تشکیل حکومت دینی و اسلامی

از نظر تاریخی نیز، اسلام در مرحله نخست حیات خود (عصر رسالت) تشکیل حکومت داد و اداره جامعه را بر پایه قوانین دینی تجربه کرد و در عصر خلفای نخست نیز حکومت دینی استمرار یافت؛ اگر چه در مراحل و مواردی انحرافات پدید آمد، ولی در مجموع شاکله حکومت دینی و اسلامی بود.

۷،۱،۶. وحیانی بودن قرآن کریم و مصون بودن از تحریف

یکی از تفاوت‌های اساسی قرآن با تورات و انجیل، در وحیانی بودن تمامی قرآن و عدم تحریف آن است؛ زیرا قرآن از عقاید تناقض‌آلودی چون تثلیث و معتقدات خرافی و نامعقولی چون فدا و گناه جلی میرا است و اینکه از کتاب‌های مقدس تورات و انجیل چند نوع یافت می‌شود و هر کدام با فاصله زمانی قابل توجهی نسبت به پیامبرانشان نوشته شده‌اند، ولی قرآن یک نوع بیشتر ندارد و مردم از آوردن مثل آن عاجز هستند و خود قرآن می‌فرماید: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»^۱

«ما قرآن را نازل کردیم و ما به طور قطع نگهدار آنیم.»

از این بررسی اجمالی روشن می‌شود که اسباب و زمینه‌های ظهور سکولاریسم در اسلام منتفی و معدوم است؛ حال این سوال پیش می‌آید که با منتفی بودن زمینه‌های سکولاریسم در جهان اسلام، چرا این ایدئولوژی در جهان اسلام نیز مطرح شده است و چه کسی برای اولین بار سکولاریسم را در اسلام مطرح کرد؟

۷،۲. عوامل مطرح شدن سکولاریسم در جهان اسلام

دو گروه، عامل بودند:

۱. ملحدان و دشمنان دین مبین اسلام

۲. برخی از روشنفکران مسلمان

همان‌طور که در جهان مسیحیت پس از رنسانس، غیر از ملحدان که طبق مبانی اعتقادی خودشان از سکولاریسم حمایت کردند، گروهی از متکلمان مسیحی نیز آن را پذیرفتند و به ترویج آن همت گماشتند؛ انگیزه این عده از روشنفکران مسیحی نجات دین بود، آنان از سر دلسوزی و شفقت به جانبداری از سکولاریسم و تفکیک دین از حکومت و سیاست تن دادند؛ البته با توجه به عملکرد کلیسا (همان‌طور که گذشت) از یک سو و ضعف مبانی کلامی و فلسفی تحریف شده مسیحیت از سوی دیگر؛ چنین رویکردی از جانب روشنفکران مسیحی جای تعجب ندارد؛ تعجب از روشنفکران مسلمان است که با وجود قرآن و متون و احکام بسیار شفاف و واضح در همه عرصه‌های مختلف اجتماعی و سیاسی چرا از تفکیک اسلام از سیاست و حکومت سخن گفته‌اند؟

در هر حال برخی از عوامل سکولار شدن برخی روشنفکران مسلمان از این قرار است:

۱، ۲، ۷. جهل به مبانی اسلام و قلمرو آن

اگر چه برخی از این روشنفکران درباره مسائل اسلامی کتاب هم نوشته‌اند، باور و ایمان به متون کتاب و سنت و تفسیر صحیح و بدون انحراف و التقاط از آنها، مساله‌ای است که بسیاری از روشنفکران از آن محروم هستند.

۲، ۲، ۷. جهل به مبانی سکولاریسم و خاستگاه و نتایج آن

عده‌ای در غرب‌شناسی و مفاهیم برخاسته از فرهنگ غربی، نگاه قشری و جزئی دارند و بدون اینکه جایگاه یک مفهوم را در غرب با دقت درک کنند، آن را دواي درمان مشکلات جوامع خود می‌دانند و این خطای فاحشی است؛ نگاه برخی از آنها به سکولاریسم نیز چنین رنگی دارد.

۳، ۲، ۷. وابستگی سیاسی به غرب

گروهی از روشنفکران را باید روشنفکرنا برشمرد، چراکه غرض‌شان آلوده و قلوبشان منحرف است و جز پیاده کردن افکار غریبان طبق آنچه برای آنها دیکته کردند، هدفی ندارند. اینان اغراض سیاسی و اقتصادی دارند، جمال ظاهری غرب نه تنها چشم آنها را کور کرده که قلب آنها را نیز میرانده است.

۷،۲،۴. انتقام از رقبای خود

تنها انگیزه‌ای که برخی روشنفکران دارند، مبارزه با رقبایی است که طرفدار حکومت و سیاست دینی هستند، اینان اگر خود حاکم بودند، ابدًا سخن از سکولاریسم نمی‌زدند، اما چون به هر علتی کنار نهاده شدند، لاجرم و بنا به ظرفیت محدود خویش به سوی انکار جنبه اجتماعی دین و مخالفت با حکومت دینی یا جزئی از آن شدند.

۷،۲،۵. ضعف ایمان

عده‌ای از افراد موافق سکولاریسم از نظر اصول اعتقادی خود، سکولار نیستند؛ اما شجاعت سخن گفتن از آن و حمایت از اسلام سیاسی را ندارند؛ چراکه در کشورهایی زندگی می‌کنند که حاکمان آنها، چنین گرایشی را به هیچ وجه بر نمی‌تابند و آن را به شدت سرکوب می‌کنند. امروزه کم نیستند طرفداران اسلام سیاسی که در کشورهای اسلامی در زندان‌ها به سر می‌برند. (اسدی‌نسب، ۱۳۸۶: ۵۸-۵۶) اقوال در این مساله مختلف است، ولی حق این است که معاویه اولین بانی و مبتکر ایدئولوژی سکولاریسم در اسلام به صورت عملی و نظری است، برای اثبات این مدعی دلایل زیادی است که باید برای اطلاع از آنها به تاریخ مراجعه کرد و ما برای مثال یک نمونه ذکر می‌کنیم. در سال ۴۰ هـ.ق وقتی که معاویه قرارداد صلح با امام حسن (علیه‌السلام) را امضا کرد و بدون دغدغه بر مسند حکومت تکیه زد، اندیشه درونی سکولار خود را این چنین ابراز کرد: «من با شما جنگ نکردم که نماز بخوانید و روزه بگیرید و حج بگذارید و یا زکات دهید، شما خود این کارها را می‌کنید، بلکه من با شما جنگ کردم تا بر شما حکومت کنم.» بنابراین این مساله، در زمان بنی‌امیه و به دست معاویه در

اسلام مطرح شد و در حکومت‌های بعد از معاویه و در زمان بنی‌عباس قوت گرفت.

۷،۳. چگونگی برخورد قرآن با سکولاریسم

حال به بررسی آیات اجتماعی و سیاسی در قرآن می‌پردازیم تا چگونگی برخورد قرآن با سکولاریسم مبین شود و نقدی بر سکولاریسم باشد:

اگر ما معتقد شدیم اسلام حق است و قرآن کریم تحریف نشده و متن آن با علم و عقل هیچ‌گونه ناسازگاری ندارد و اگر پذیرفتیم عمل به احکام آن برای ما لازم است، دیگر نمی‌توانیم متن مستحکمش را رها کنیم و در لزوم عمل به آیات قرآنی با مطالعه‌ای جدا از خود قرآن به تعدادی از آیات ایمان آوردیم و بقیه آیات را که قطعا بیش از نصف قرآن است، کنار نهیم و آنها را نشأت‌یافته از فرهنگ زمانه، امری تاریخی و خارج از حقیقت و گوهر دین بدانیم؛ این در حالی است که قرآن صراحتاً می‌گوید: «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمٌ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا»^۱

«این قرآن، به راهی که استوارترین راه‌هاست، هدایت می‌کند و به مؤمنانی که اعمال صالح انجام می‌دهند، بشارت می‌دهد که برای آنها پاداش بزرگی است.»

و همچنین می‌فرماید: «وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ»^۲

«و آنها که به احکامی که خدا نازل کرده حکم نمی‌کنند، کافرند.»

متون دینی اسلام، پر از نصوص و ظواهری هستند که اثبات می‌کند اسلام در تمامی زوایای جامعه حضوری روشن و قوی دارد و هیچ‌بُعدی را نمی‌توان یافت که از احکام اسلام بی‌بهره باشد. ما در این مختصر به بررسی برخی آیات قرآن می‌پردازیم و برای بطلان سکولاریسم از قرآن استمداد می‌جوییم.

۱- سوره اسراء، آیه ۹.

۲- سوره مائده، آیه ۴۴.

حال به ذکر دسته‌ای از آیات که به صراحت با سکولاریسم مخالف هستند، می‌پردازیم؛ مانند:

۱، ۳، ۷. ضرورت حکومت اسلامی

الف: «فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا»^۱

«خداوند، پیامبران را برانگیخت تا مردم را بشارت و بیم دهند و کتاب آسمانی که به سوی حق دعوت می‌کرد، با آنها نازل کرد تا در میان مردم، در آنچه اختلاف داشتند، داوری کند.»

همان‌طور که از آیه فوق فهمیده می‌شود، حکومت اسلامی از آن خداوند و پیامبران است و مشروعیت حکومت باید با خواست و اذن خداوند صورت بگیرد و یکی از اهداف پیامبران، تشکیل حکومت برای اجرای احکام الهی که از سوی پروردگار به آنها رسیده است، هست و اگر تشکیل حکومت ضرورتی نداشت، دستور به حکومت کردن بر مردم و اجرای حدود و احکام الهی بی‌ثمر بود و فعل عبث و یا امر به فعل عبث و بیهوده از مولای حکیم سر نمی‌زند. (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۹۵-۹۱) بنابراین از آیه فوق فهمیده می‌شود که مقصود از حکم کردن کتاب در اختلافات این است که حکم داوری بر اساس قوانین دین و شریعت آسمانی صورت بگیرد، چنان که در جای دیگر می‌فرماید:

«إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِبِينَ خَصِيمًا»^۲

«ما این کتاب را بحق بر تو نازل کردیم تا به آنچه خداوند به تو آموخته، در میان مردم قضاوت کنی و از کسانی مباش که از خائنان حمایت کنی.»

و روشن است که حکم و داوری در اختلافات، مطلوب بالذات نیست؛ بلکه حکم و داوری مقدمه‌ای است برای رفع اختلاف و مهار کردن آن و

۱- سوره بقره، آیه ۲۱۳.

۲- سوره نساء، آیه ۱۰۵.

جلوگیری از تعدی به حقوق افراد و محقق شدن این هدف در گرو دو امر است:

الف: روشن شدن حق در واقعه مورد نزاع که با حکم و داوری انجام می‌شود.

ب: اجرا کردن حکم و تنفیذ آن که در سایه حکومت امکان‌پذیر است.
 ب: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»^۱

«حکم تنها از آن خداست؛ فرمان داده که غیر از او را نپرستید! این است آیین پابرجا؛ ولی بیشتر مردم نمی‌دانند.» روشن است که مقصود از این دسته آیات، آن نیست که خداوند همانند سلاطین دیگر حکومت کند، بلکه اگر حاکمی مجری دستورات خداوند باشد و خود و ارکان نظام خویش را کارمندان الهی قلمداد کند، مصداق این آیات خداوند است و حکومت آن با اذن تشریعی خداوند همراه است و مطلقاً صدور حکم، از غیر خدا، نفی شده است که دلالت بر این دارد که هیچ حکومتی بدون اذن خداوند شرعیت پیدا نمی‌کند.

ج: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لِيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ»^۲
 «خداوند به کسانی از شما که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده‌اند وعده می‌دهد که قطعاً آنان را حکمران روی زمین خواهد کرد، همان گونه که به پیشینیان آنها خلافت روی زمین را بخشید و دین و آیینی را که برای آنان پسندیده، پابرجا و ریشه‌دار خواهد ساخت.»
 بی‌شک بدون تشکیل حکومت دینی، نمی‌توان به تمامی اجزای دین عمل کرد و خوف و نگرانی آنها به امنیت تبدیل نخواهد شد.

۲،۳،۷. نفی حکومت اهل باطل

الف: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا نُزِّلَ

۱- سوره یوسف، آیه ۴۰.

۲- سوره نور، آیه ۵۵.

مِنْ قَبْلِكَ يَرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَ يَرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا»^۱

«آیا ندیدی کسانی را که گمان می‌کنند به آنچه (از کتاب‌های آسمانی که بر تو و بر پیشینیان نازل شده، ایمان آورده‌اند، ولی می‌خواهند برای داوری نزد طاغوت و حکام باطل بروند؟! با اینکه به آنها دستور داده شده که به طاغوت کافر شوند، اما شیطان می‌خواهد آنان را گمراه کند و به بیراهه‌های دوردستی بيفکند.»

از این آیه استفاده می‌شود که اگر کسی به متون کتب آسمانی ایمان آورد لازمه‌اش نفی داوری طاغوت است و چنین نفی با حاکمیت غیراسلامی منافات دارد؛ زیرا محتوای کتب آسمانی تحریف نشده، انسان‌ها را از طاغوت و حکومت غیر خدا بازمی‌دارد.

ب: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِيعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا»^۲

«ای پیامبر! تقوای الهی پیشه کن و از کافران و منافقان اطاعت مکن که خداوند عالم و حکیم است.»

لازمه پذیرش حکومت کافران و منافقان، اطاعت از آنان است؛ پس هرگاه اطاعت آنان حرام شد، پذیرش حکومت آنان نیز جایز نخواهد بود. ج: «وَتِلْكَ عَادٌ جَحَدُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَعَصَوْا رُسُلَهُ وَاتَّبَعُوا أَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ»^۳

«و این قوم «عاد» بود که آیات پروردگارشان را انکار کردند و پیامبران او را معصیت کردند و از فرمان هر ستمگر دشمن حق، پیروی کردند.»
از این آیه استفاده می‌شود که اگر کسی معتقد به کتاب آسمانی و پیامبران خدا شد، نمی‌توان از حاکمان ستمگر پیروی کند؛ زیرا این دو در تضاد بوده، هست و خواهد بود.

۱- سوره نساء، آیه ۶۰.

۲- سوره احزاب، آیه ۱.

۳- سوره آل عمران، آیه ۵۹.

۷،۳،۳. لزوم حاکمیت قانون الهی در جامعه

الف: «وَ أَنْ احْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَ اخذَرُهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ»^۱

«و در میان آنها «اهل کتاب» طبق آنچه خداوند نازل کرده، داوری کن! و از هوس‌های آنان پیروی مکن! و از آنها برحذر باش، مبدا تو را از بعضی از احکامی که خدا بر تو نازل کرده، منحرف سازند! و اگر آنها (از حکم و داوری تو)، روی گردانند، بدان که خداوند می‌خواهد آنان را به خاطر پاره‌ای از گناهان‌شان مجازات کند و بسیاری از مردم فاسقند.»

این آیه با صراحت، حکم و قوانین موجود در متون کتب آسمانی را در جوامع بشری لازم‌الاجرا می‌داند و می‌گوید هر کس حکم به این قوانین نکند، ناچاراً در دام هوس گرفتار می‌شود، پس حکم کردن طبق دستور خداوند و احکام اجتماعی قرآن ضرورت پیدا می‌کند.

ب: «وَ مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ»^۲

«و آنها که به احکامی که خدا نازل کرده حکم نمی‌کنند، کافرند.»

این، دلیل آن است که مقتضای ایمان و عدالت، اجرای قوانین خداوند روی زمین است و انکار این مسأله، با ادعای ایمان و عدالت و تقوا پذیرفته نیست. در حقیقت نوعی نفاق خواهد بود؛ همان نفاقی که به گمان ما، در جوامع سکولار و در میان روشنفکران و حاکمان کشورهای اسلامی وجود دارد.

۷،۳،۴. لزوم تبری از کافران و مشرکان

الف: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ»^۳

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید! دشمن من و دشمن خودتان را دوست

نگیرید.»

۱- سوره مائده، آیه ۴۹.

۲- سوره مائده، آیه ۴۴.

۳- سوره ممتحنه، آیه ۱.

طرح سازش و دوستی، قبل از همه چیز نشأت یافته از اصول اعتقادی مشترک باشد اما کافران به این اصول معتقد نیستند، پس طرح سازش با آنان ناروا است و موجب انحراف در میان مسلمانان می‌شود.

ب: «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ»^۱

«محمد(ص) فرستاده خداست و کسانی که با او هستند در برابر کفار سرسخت و شدید و در میان خود مهربان هستند.»

این آیه اشاره به تولی مؤمنان با یکدیگر و تبری از کافران دارد و تبری یعنی اینکه همه مسلمانان باید در مقابل همه کافران بایستند و به آنان سخت بگیرند و در مقابل آنان به هیچ وجه کوتاه نیایند و زیر سلطه آنان نروند.

۷،۳،۵. عدم پذیرش سلطه کافران

الف: «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا»^۲

«خداوند هرگز کافران را بر مؤمنان تسلطی نداده است.»

طبق این آیه، حاکمان اسلامی نباید هیچ عملی انجام دهند که آنها را مقهور کافران قرار دهد و یا خود در عمل به چنین کاری دست زنند.

ب: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يَرُدُّوكُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ

فَتَنقَلِبُوا خَاسِرِينَ»^۳

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اگر از کسانی که کافر شده‌اند اطاعت کنید، شما را به گذشته‌هایتان بازمی‌گردانند و سرانجام، زیانکار خواهید شد.»

اگر رابطه مقتدرانه مؤمنان بر کافران به مرحله سلطه‌پذیری مؤمنان از کافران و اطاعت‌پذیری آنان تنزل کند، موجب تهی شدن جامعه اسلامی از فرهنگ دین خواهد شد چراکه مستکبران کافر، منافع خود را با ارزش‌های

۱- سوره فتح، آیه ۲۹.

۲- سوره نساء، آیه ۱۴۱.

۳- سوره آل عمران، آیه ۱۴۹.

اسلامی متناقض می‌دانند.

این آیاتی که ذکر شده به منزله قطره‌ای از دریای معارف قرآن بود و ما به ذکر همین قدر اکتفا می‌کنیم زیرا این تحقیق گنجایش آن را ندارد ولی «تو خود، حدیث مفصل بخوان از این مجمل.» علاوه بر آیات قرآن تعبیرات قرآن در مورد خداوند و دین و پیامبران که مظهر اسماء و صفات الهی هستند، نشانگر باطل بودن نظریه سکولاریسم است به عنوان مثال:

۱. ربوبیت مطلق خداوند در تعابیری مانند: رب العالمین، رب المشرق و

المغرب، رب الناس

۲. مالکیت مطلق خداوند در تعابیری مانند: ملک القدوس، ملک الناس،

ملیک مقتدر

۳. ولایت مطلق خداوند در تعابیری مانند: الولی، المولی، نعم المولی

و تعابیر دیگری مانند: الباسط، القاهر، المالک، المحیط، الهادی، الواسع

و... این‌ها همگی دال بر حاکمیت مطلق خداوند و اسلام و پیامبر و دین بر جامعه و بر تمام موجودات است و البته مخالف صریح ایدئولوژی سکولاریسم.

۸. نتیجه‌گیری و تبیین برداشت‌های سکولارها از قرآن و نقد

آن

بعد از گذشت مباحث گذشته، روشن شد که آیات و ظواهر قرآن کریم با سکولاریسم مخالف هستند؛ حال در این باب به برخی از برداشت‌های سکولاریسم از قرآن می‌پردازیم و آنها را مورد نقد قرار می‌دهیم تا موجب آگاهی بیشتر درباره بطلان سکولاریسم باشد. تعدادی از این شبهات از سوی روشنفکران داخلی و تعدادی از طرف برخی روشنفکران خارجی و غربی بیان شده است. ما به ذکر برخی از آنها می‌پردازیم و همان‌طور که ذکر شد عامل ایجاد چنین برداشت‌هایی و ابراز چنین افکاری جهل، بی‌ایمانی، بی‌بصیرتی و غرض‌ورزی به انقلاب و اسلام و... است. برخی شبهات و برداشت‌های سکولارها از قرآن عبارتند از:

۸،۱. انحصار اهداف قرآن در عبودیت و زندگی جاودانه

تبیین شبهه:

ابلاغ پیام‌ها و انجام دادن کارهای اصلاحی و تکمیلی دنیا در سطح مردم، دور از شأن خدایی است که خالق انسان و جهان است و این امر موجب تنزل مقام پیامبران به حدود مارکس‌ها و پاستورها و گاندی‌ها خواهد بود. (اسدی‌نسب، ۱۳۸۶: ۲۱۰-۲۰۹) نقد و تبیین:

هدف از آفرینش انسان حرکت به سوی کمال و هدایت است و ظرف تحصیل این کمال دنیا است، پس صحیح نیست که مسائل دنیوی که تأثیر تام در سعادت و شقاوت انسان‌ها دارند، مورد سکوت دین قرار گیرد و قیامت، روز حساب و آشکار شدن حقایق و سرایر انسان‌ها است، بنابراین به انسان گفته می‌شود:

«لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ»^۱

«تو از این صحنه و دادگاه بزرگ غافل بودی و ما پرده را از چشم تو کنار زدیم و امروز چشمت کاملاً تیزبین است.»

بنابراین میان دنیا و آخرت رابطه عمیقی وجود دارد که در سعادت و شقاوت جوامع و انسان‌ها مؤثر است و هر آنچه مربوط به سعادت انسان‌ها و کمال انسان‌ها می‌شود، جزو اهداف دین محسوب می‌شود و دین به این اهداف پرداخته است و باید بپردازد و این تنزل و کوچک شدن دین نیست.

۸،۲. انحصار وظیفه پیامبران در تبشیر و انذار

تبیین شبهه:

قرآن وظیفه پیامبر را فقط تعلیم و تذکر و انذار و بشارت دانسته است و به او امر نکرده که نظامی ایجاد کند بنابراین قرآن مجید خطاب به پیامبر می‌فرماید: «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ»^۲

۱- سوره ق، آیه ۲۲.

۲- سوره غاشیه، آیه ۲۲-۲۱.

«پس تذکر ده که تو فقط تذکر دهنده‌ای! تو سلطه‌گر بر آنان نیستی که (بر ایمان) مجبورشان کنی.»

و در آیه دیگر می‌فرماید: «و ما ارسلناک الا مبشرا و نذیراً»^۱
نقد و بررسی:

اولاً در بسیاری از آیات قرآن کریم، وظایف دیگر نیز که جنبه حکومتی و قضایی دارند، برای پیامبر اسلام بیان شده و با توجه به این آیات باید گفت حصر وظیفه پیامبر در انذار و تبشیر، حصر نسبی و اضافی است نه حصر حقیقی.

ثانیاً تاریخ زندگی پیامبر سراسر مبارزه با طاغوت و مبارزه با ظالمین و اجرای احکام اجتماعی بوده است و این خود نشانگر این است که، وظیفه پیامبر منحصر در انذار و تبشیر نیست. ثالثاً با تعمق در آیات انذار و تبشیر روشن می‌شود که این آیات بیانگر اصل آزادی و اختیار انسان‌ها هستند و نشانگر این است که خود انسان‌ها باید تصمیم بگیرند که به پذیرش ایمان تن دهند یا نه؟ نه اینکه انذار و تبشیر وظیفه انحصاری پیامبران باشد.

۸،۳. برپای عدالت در جامعه وظیفه مردم است نه دین

تبیین:

سکولارها که دین را امری فردی و منحصر در رابطه معنوی خدا و انسان می‌دانند، آیاتی را که در همین زمینه است و اقامه قسط و عدل را در جامعه لازم می‌دانند، نه تنها دال بر رابطه میان اسلام و ایجاد قسط در جامعه نمی‌دانند، بلکه این گونه آیات را دلیل بر گرایش سکولاری خود می‌پندارند. آنها از آیاتی نظیر آیه «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ»^۲

«ما رسولان خود را با دلایل روشن فرستادیم و با آنها کتاب آسمانی و میزان شناسایی حق از باطل و قوانین عادلانه نازل کردیم تا مردم قیام

۱- سوره اسراء، آیه ۱۰۵.

۲- سوره حدید، آیه ۲۵.

به عدالت کنند.»

چنین برداشت کرده‌اند که در این آیه قیام به عدل و اجرای عدالت و انتظامات، صریحاً به عهده خود مردم واگذار شده است و وظیفه اجرایی آن، در شأن و مقام و منزلت رفیع این رهبران الهی نیست. نقد و بررسی:

اولاً در آیه آمده است؛ «لِيقَوْمِ النَّاسِ بِالْقِسْطِ»، رهبری این قیام به عهده چه کسی است؟ ثانیاً آیات زیادی وجود دارد که به پیامبر دستور می‌دهد حکم خدا را بیان و دستورهای او را اجرا کند، از قبیل آیاتی که به پیامبر دستور جهاد می‌دهد که این نمونه آیات بهترین نمونه برای بایستگی اجرای عدالت از طرف پیامبر است و همان‌طور که در آیه «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا»^۱

«هیچ مرد و زن با ایمانی حق ندارد هنگامی که خدا و پیامبرش امری را لازم بدانند، اختیاری در برابر فرمان خدا داشته باشد و هر کس نافرمانی خدا و رسولش را کند، به گمراهی آشکاری گرفتار شده است.» آمده است؛ اصولاً با وجود حکم الهی، اختیار و نقشی برای مردم وجود ندارد.

۸،۴. فقدان نظام سیاسی در قرآن

تبیین:

اگر سیاست امر دینی بود، باید یک برنامه منظم، درباره نظام سیاسی در قرآن یافت می‌شد و چون چنین چیزی وجود ندارد، پس سیاست با قرآن بیگانه است و میان آن دو رابطه‌ای برقرار نیست.

نقد و بررسی:

نظام اسلامی به نظامی گفته می‌شود که در آن احکام دینی لحاظ شود و بدیهی است که برای تنظیم چنین نظامی (که هم احکام اسلامی

۱- سوره احزاب، آیه ۳۶.

در آن لحاظ شود و هم برای دنیای فعلی و جوامع کنونی مفید باشد) غیر از بهره‌برداری از کتاب و سنت، باید از عقل و عقلا و علم و تجربه و ابزار جدید نیز کمک گرفت؛ پس در قرآن نظام سیاسی اسلامی داریم، ولی به این معنا که ارزش‌های اسلامی در قرآن گفته شده و تشکیل چنین نظامی به غیر از قرآن و ارزش‌های تبیین شده از سوی قرآن، نیازمند چیزهای دیگری نیز هست از قبیل مواردی که گذشت. و کسانی که گمان می‌کنند نظام سیاسی، اقتصادی و... در متن قرآن نیست، شاید گمان می‌کنند که باید تمامی آنچه برای هر عصر و زمان نیاز است با تمام جزئیاتش در قرآن یافت شود و چنین کاری، اولاً اصلاً ممکن نیست و ثانیاً اصلاً بدان نیازی نیست، بلکه چنان که اشاره شد در ابعاد مختلف مسائل دینی به غیر از در نظر گرفتن ارزش‌های قرآنی باید از عقل و علوم تجربی نیز استفاده کرد و آنچه حاصل علم، تعقل و وحی باشد، نظام دینی و منتسب به اسلام خواهد بود.

۸.۵. منافات جاودانگی قرآن با وجود قوانین اجتماعی در آن

تبیین:

اگر قرآن جاودانه و ثابت باشد؛ با وجود قوانین اجتماعی در آن که دائماً در حال تغییرند، منافات دارد؛ زیرا این امر اجتماع نقیضین است. به همین خاطر یا نباید قوانین اجتماعی صحیح و سازنده در قرآن وجود داشته باشد، یا قرآن جاودانه نیست و طبق هر دو ادعا، قرآن و اسلام به نفع جوامع امروزی نیست. به عنوان مثال سرورش می‌گوید: «دینی که می‌خواهد جاودان و خاتم باشد، راهی ندارد جز این که به هسته و ریشه مشترکی که آدمیان را در همه ادوار و اعصار به هم پیوند می‌دهد، بچسبد و از فروع و حواشی و زواید، صرف نظر کند و گرنه، قانونی خواهد شد برای یک جامعه و منطقه خاص و نه بیشتر. پارچه‌ای که هم برای کودک لباس باشد و هم برای نوجوان، هم مرد و زن بالغ، لاجرم ستر عورتی بیش نمی‌تواند باشد و همین است معنای حداقلی دین.» (اسدی‌نسب، ۱۳۸۶: ۲۲۳)

نقد و بررسی:

اولاً قوانین فردی و اجتماعی اسلام و قرآن، منطبق بر فطرت است و این انطباق اثبات شده است و فطرت انسانی ثابت است، بنابراین طالب قوانین ثابتی است و اگر قرار باشد همه قوانین تحول داشته باشند، فطرت ثابت انسانی، بدون پشتوانه و راهنما خواهد ماند.

ثانیاً اسلام در برابر تحول امور تجاری، قوانین متغیری بنا نهاده است تا به نیازهای متغیر پاسخ گویند.

ثالثاً این چنین نیست که هر تغییر و تحولی در اجتماع نیکو باشد بلکه بعضی تحولات مخرب هستند و اسلام تنها تحولاتی را می‌پسندد که در مسیر رشد و نمو باشند.

۸.۶. عدم امکان تطبیق احکام قرآن بر جوامع فعلی

تبیین:

احکام موجود در قرآن کریم، اگر هم برای جوامع صدر اسلام مفید و قابل تطبیق بوده است، دلیل بر امکان تطبیق آنها به جوامع فعلی نمی‌شود و احکام قرآن اگر چه ظاهراً مطلق است و شرطی ندارند ولی در واقع، همه آنها مشروط هستند؛ درست است که در قرآن آمده است، ارث مردان دو برابر زنان است ولی این حکم، منوط به شرایط اجتماعی و فرهنگی خاص است، شرایطی که مصلحت را در حکم ضمانت می‌کند.

نتیجه آن که احکام قرآنی، ارزش مطلق و ذاتی ندارند؛ بلکه در صورتی ارزش دارند که همان شرایط تاریخی و فرهنگی موجود باشد. (اسدی نسب، ۱۳۸۶: ۲۲۷)

نقد و بررسی:

اولاً همان‌طور که گذشت، بدیهی است که فطرت، امر ثابتی است و نیازمند احکام دائمی است؛ البته اگر مصلحت یا مفسده حکمی تغییر کند، موضوع آن حکم نیز تغییر کرده و به تبع آن، حکم هم تغییر می‌کند.

ثانیاً احکام موجود در قرآن و اسلام تابع مصالح و مفاسدند و احکامی که به مصالح و مفاسد قید می‌خورند، اگر قید خود را از دست بدهند، حکم آنها نیز تغییر می‌کند و این مساله به معنای تغییر احکام قرآن نیست و در

واقع همه احکام خداوند ثابت هستند.

البته باید پذیرفت که تطبیق احکام بر موضوعات جدید، کار دشواری است و نیاز به دقت و بصیرت و مطالعه فراوان دارد که از عهده هر کس بر نمی‌آید و این فقیه است که باید به طور دقیق، حکم و موضوع حکم را به طور دقیق بشناسد و «الحمدلله فی زماننا هذا» ما از رهبری عالم و فرزانه و مراجع عظام تقلید بهره‌مند هستیم و باید از این نعمت استفاده کنیم. ما در این جا به ذکر همین شبهات واهی و سست اکتفا می‌کنیم؛ زیرا باعث اطاله کلام می‌شود و این دور از گنجایش این مختصر است.

منابع:

قرآن کریم.

اسدی‌نسب، محمدعلی (۱۳۸۶)، قرآن و سکولاریسم، دفتر نشر معارف، چاپ اول.

باربور، ایان علم و دین (۱۳۶۲)، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی

تهران، چاپ اول.

پالمر، مایکل (۱۳۸۸)، فروید، یونگ و دین، ترجمه محمد دهگانپور و دکتر غلامرضا

محمودی، انتشارات رشد تهران.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱)، نسبت دین و دنیا؛ بررسی و نقد نظریه سکولاریسم،

مرکز نشر اسراء، چاپ اول.

داعی‌نژاد، سیدمحمدعلی (۱۳۸۳)، تبیین و تحلیل سکولاریسم، قم: انتشارات مرکز

مدیریت حوزه علمیه، چاپ اول.

ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۱)، دین و دولت، علی مرکز نشر آثار پژوهشگاه فرهنگ

و اندیشه اسلامی، چاپ سوم.

ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۴)، ریشه‌ها و نشانه‌های سکولاریسم، علی ربانی

گلپایگانی، تهران: کانون اندیشه جوان.

علوی عاملی، میرسیداحمد (۱۳۷۳)، مصقل صفا در نقد کلام مسیحیت، انتشارات

امیر قم.

قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۷۹)، سکولاریزم در مسیحیت و اسلام، مرکز

انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.

شریعتمداری، حمیدرضا(۱۳۸۲)، سکولاریزم در جهان عرب، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

مطهری، مرتضی(۱۳۳۸)، مساله شناخت، انتشارات صدرا، چاپ چهارم.

همتی، همایون(۱۳۸۴)، اندیشه دینی و سکولاریسم، انتشارات کانون اندیشه جوان، چاپ اول.

D.ford(2001), Introduction to Modern Cristian Thology: The Modern Theologians, Edite. PPavia Fford, II vol.(Basil Blackwell, 19 .vol I, ppl_2

.Devereux, E(2007), Understanding media, sage publications

Gamson, W. modigliani, A(1989), Media Discourse and public opinion on nuclear power: A constructionist Approach, the American .journal of sociology

Goffman, E(1974), Frame anlysis: an essay on the organization of .experience, Cambridge, ma: Harvard university

Surrete, R(1998), Media, crime and criminal justice, wads worth .publications

Zhou, Yuqiong, patricia Moy(2007), parsing framing processes: the interplay between online public opinion and media coverage, .journal of communication

شیعه‌هراسی و ایران‌هراسی در جهان؛ علل و راهکارها

دکتر علی محمد حلمی^۱

چکیده

وقوع انقلاب اسلامی در ایران و فروپاشی نظام دوقطبی در جهان رویکرد غرب را به اسلام تغییر داد و اسلام در برابر غرب لیبرال قرار گرفت. اسلام‌هراسی از سوی غرب در بستر سیاست راهبردی اسلام‌ستیزی در خارج از جهان اسلام دامن زده شد. سپس برای ایجاد تفرقه در جهان اسلام گفتمان اسلام سنی را در مقابل گفتمان شیعه، که جمهوری اسلامی ایران نماینده آن بود، قرار دادند. غرب پس از پیروزی انقلاب اسلامی متوجه قدرت نرم شیعه شد و دریافت که استقلال‌طلبی، آزادی‌خواهی، ظلم‌ستیزی و عدالت‌خواهی مفاهیمی هستند که به زودی مرزهای ایران را درمی‌نوردند و زمینه دولت اسلامی را در سایر کشورهای اسلامی فراهم خواهند آورد. از این رو پروژه شیعه‌هراسی و ایران‌هراسی در برنامه کار کشورهای سلطه‌گر غربی قرار گرفت. مقاله حاضر نگاهی است به علل و اهداف شیعه‌هراسی و ایران‌هراسی و تلاشی برای یافتن راه‌های مقابله با این پروژه. به نظر می‌رسد راهکارهایی چون ارتقای آگاهی و هوشیاری سیاسی، حفظ وحدت و استفاده صحیح از ظرفیت‌های فرهنگی ایران اسلامی و استفاده از دستاوردهای ارزشمند فرهنگ و ارزش‌های دینی و ادبیات فارسی برای ارتقای آگاهی‌های فرهنگی مردم جهان می‌تواند در رویارویی

۱- رایزن فرهنگی جمهوری اسلامی ایران-آتن

با شیعه‌هراسی و ایران‌هراسی موثر افتد. کلمات کلیدی: شیعه‌هراسی، ایران‌هراسی، ایران، انقلاب اسلامی، غرب.

مقدمه

تشیع همواره به عنوان مذهبی عقلانی و متکی بر نظام اجتماعی عادلانه و همراه با تسامح مطرح بوده است. در تاریخ تمدن اسلامی نیز حاکمیت سلسله‌های شیعی چون آل بویه و صفویه با شکوفایی علمی و توسعه فرهنگی همراه بوده است. از طرفی بسیاری از شخصیت‌های برجسته در تمدن اسلامی که رویکردی عقلانی داشته‌اند، شیعه بوده یا گرایش‌های شیعی داشتند. بزرگانی چون فارابی، ابن‌سینا و ابوریحان بیرونی از آن جمله هستند. اما شیعیان در تاریخ پرفراز و نشیب مکتب خویش در تعامل و تقابل با قدرت‌های جهانی روش‌های مختلفی را برگزیدند: از مبارزات رودرو تا مدارا و تقیه و مصالحه و روشنگری و خنثی‌سازی تبلیغات دشمن. اما در دهه‌های اخیر و به ویژه پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران که بار دیگر تشیع را به عنوان مکتبی در تضاد با ظلم و بی‌عدالتی در جهان مطرح کرد، جهان اسلام با پدیده‌های مهم فرهنگی در سطح جهان روبه‌رو شده است که لازمه رویارویی با آنها شناخت صحیح آنها و یافتن راه‌های مقابله با آنهاست. یکی از مهم‌ترین پدیده‌هایی که از اواخر قرن بیستم، جهان اسلام را تهدید کرده است، اسلام‌هراسی و به دنبال آن شیعه‌هراسی و ایران‌هراسی بوده است.

اسلام‌هراسی و شیعه‌هراسی را می‌توان به عنوان ترس یا تنفر از اسلام (تشیع)، مسلمانان و فرهنگ اسلامی (شیعی) به ویژه زمانی که ترس از آن به عنوان یک نیروی سیاسی مطرح باشد، تعریف کرد. ۱. اسلام‌هراسی یک پدیده چندوجهی است که دارای ابعاد مختلف سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی است که خصوصاً در بعد فرهنگی به رفتار مسلمانان

و شیعیان از منظر دیگران می‌پردازد. اسلام‌هراسی و شیعه‌هراسی جوامع بشری را برای مسلمانان و غیرمسلمانان ناامن می‌کند و از این رو در بعد اجتماعی نیز اهمیت می‌یابد. از نظر سیاسی نیز باید گفت با فروپاشی نظام دوقطبی جهان و وقوع انقلاب اسلامی ایران، اسلام در مقابل غرب لیبرال دموکرات قرار گرفت و آتشی را که غرب رو به سوی شرق کمونیست گرفته بود، متوجه جوامع اسلامی کرد.^۱

با نزدیک شدن به پایان قرن بیستم امپراتوری‌های استعماری از هم پاشیده شد و تردیدهای جدی درباره امکان موفقیت هر شکل نظام سوسیالیستی در برابر سرمایه‌داری لیبرال برانگیخته شد. این مساله سبب ایجاد موج جدید ناسیونالیسم شد و از جانب دیگر مرزهای جغرافیایی، قومی و روانشناختی دچار فشار و تنش شد. این شرایط بستری مهیا برای هم‌مونیک شدن نوعی دیگر از امپریالیسم در عرصه جهانی شد. ۲ فوکویاما از طریق نظریه «پایان تلخ» تلاش کرد تفوق اندیشه‌های غربی لیبرالی دموکراسی را نشان دهد و هانتینگتون منازعه در جهان را دارای ماهیتی فرهنگی، تمدنی و هویتی دانست. بر اساس این نظریات غرب رهبری نظام جهانی را برعهده داشت.

در این میان ادوارد سعید با نگارش اثر مهمش «شرق‌شناسی» نسبت به رویکرد هم‌مونیک غرب واکنش نشان داد. سعید گفتمان شرق‌شناسی را نژادپرستانه، سلطه‌جویانه و با هدف کنترل شرق از سوی غرب دانست. به اعتقاد سعید در بازنمایی شرق‌شناسانه از دنیای عرب و مسلمان، آنان مردمی تنبل، فاقد شور زندگی و انگیزه تغییر و فاقد روح ابتکار عمل معرفی شده‌اند. آنها نمی‌توانند تغییری ایجاد کنند و برای هر نوع پیشرفتی نیازمند غرب هستند. وی در کتاب شرق‌شناسی، غرب را به تقسیم انسان‌ها به ما و آنها و بیگانه شمردن هر آنچه که غیر غربی است، متهم کرده و

۱- (هانتینگتون، ساموئل، برخورد تمدن‌ها و بازسازی نظامی جهانی ترجمه محمدعلی رفیعی، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ص ۸۵، ۱۳۷۸)

۲- (تاجیک، محمدرضا، امپریالیسم گفتمان مسلط با تاملی در استراتژی‌های نرم‌افزاری سلطه، رهیافت سیاسی و بین‌المللی، ش ۱۳۸۴، ص ۱۴۳)

تلاش می‌کند با گفتمان شرق‌شناسی که توانایی‌ها و قابلیت‌های شرق و مسلمانان را نادیده می‌گرفتند، مقابله کند. ۱۰ وی دولت‌های استبدادی در کشورهای اسلامی را عامل استعمار و مبارزه با دیکتاتوری را از وظایف روشنفکران جامعه می‌داند. در این مقاله با نگاهی به علل شیعه‌هراسی و ایران‌هراسی در جهان تلاش می‌شود تا راهکارهایی که می‌تواند با این پروژه استکباری مقابله کند، شناسایی شوند.

علل رویارویی غرب با ایران و تشیع

پیروزی انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷ یکی از مهم‌ترین تحولات در رویارویی با استبداد داخلی و خارجی بود. انقلاب به رهبری یک مرجع تقلید شیعه رهبری شد و برای اولین بار توجه دنیا را به جانب مذهب تشیع و پتانسیل و تهدیدات آن جلب کرد. انقلاب اسلامی ایران علاوه بر سرنگون کردن حکومتی استبدادی و وابسته به غرب در داخل سبب تضعیف هژمونی آمریکا در منطقه شد و روحیه بسیاری از مسلمانان جهان را تغییر داد. غرب پس از انقلاب اسلامی متوجه قدرت نرم شیعه شد و دریافت که استقلال‌طلبی، آزادی‌خواهی، ظلم‌ستیزی و عدالت‌خواهی مفاهیمی هستند که به زودی مرزهای ایران را درمی‌نوردند و زمینه دولت اسلامی را در سایر کشورهای اسلامی فراهم خواهند آورد. از این رو پروژه شیعه‌هراسی و ایران‌هراسی در برنامه کار کشورهای سلطه‌گر غربی قرار گرفت. بدون شک یکی از اهداف غرب در مقابله با تشیع و ایران، حفظ منافع خویش در کشورهای اسلامی است. دسترسی نامحدود به منابع نفتی، سرچشمه‌های اقتصادی و منابع انسانی در کشورهای در حال توسعه اسلامی از منابع تامین بودجه کلان آمریکا و کشورهای توسعه‌یافته اروپایی بوده است. وقوع انقلابی از نوع انقلاب اسلامی ایران، دست غرب را از رسیدن به این مواهب کوتاه و با بحران‌های اقتصادی مواجه می‌کرد.

۱- (سعید، ادوارد، شرق‌شناسی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۳، ص ۷۰-۵۰)

اهداف آمریکا و کشورهای سلطه‌گر غربی در اشغال افغانستان و عراق و برنامه‌ریزی برای حمله به ایران در همین راستاست. شکست آمریکا و هم‌پیمانانش در منطقه که به دلیل مقاومت جمهوری اسلامی ایران و فعالیت‌های مستمر آن در حمایت از مستضعفان در منطقه خاورمیانه است، از دلایل بروز مشکلات اقتصادی در کشورهای غربی در سال‌های اخیر است. آنها روی منابع نفتی عراق، سوریه و ایران حساب باز کرده و اینک ایران با حکومتی شیعی تنها قدرتی است که مانع رسیدن کشورهای غربی به اهداف استعماریشان در منطقه شده است.

از طرف دیگر منطقه غرب آسیا برای آمریکا به عنوان حیطة امنیتی بزرگ‌ترین هم‌پیمانان نظامی و اقتصادی آمریکا یعنی رژیم اسرائیل محسوب می‌شود. اسرائیل حافظ منافع آمریکا در منطقه و بزرگ‌ترین مانع برای رشد روحیه استکبارستیزی مسلمانان است؛ پس آمریکا موظف به حمایت از امنیت این دولت جعلی است.

به دلیل ضدیت تشیع انقلابی جمهوری اسلامی با سیاست‌های ضد بشری رژیم صهیونیستی، این کشور همواره به عنوان یک دولت تهدیدکننده موجودیت اسرائیل بوده است. ۱

امام خمینی(ره) در مقام رهبر انقلاب اسلامی و بنیانگذار جمهوری اسلامی از همان آغاز سیاست ضد صهیونیستی انقلاب اسلامی را معین کرد. وی اسرائیل را غده سرطانی منطقه خواند که باید محدود و دور انداخته شود و برای همبستگی مسلمانان علیه اسرائیل جمعه پایانی ماه مبارک رمضان را روز جهانی قدس نامید. ۲ اهمیت حفظ اسرائیل در منطقه از سیاست‌های راهبردی آمریکا و قدرت‌های استکباری به حساب می‌آید که

۱- حکومت پهلوی در سال ۱۳۲۸ رژیم اسرائیل را به صورت دوفاکتو به رسمیت شناخت که البته در دوره حکومت ملی دکتر مصدق بازپس گرفته شد. دولت مصدق با کارشکنی‌های مداخله‌جویانه آمریکا و کوتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ انگلیس، سقوط کرد و روابط دو کشور در سال ۱۳۳۸ تا سقوط شاه در بهمن ۱۳۵۷ ادامه یافت...

parsi, Terita, Treacherous Allience the Secret Dealing of Israel, Iran ۲۰۰۷, and Us, Yale university Press, p.20

۲- (امام خمینی(ره) ۱۳۷۸، صحیفه امام، تهران، تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، ۴۳۷)

رهبر معظم انقلاب اسلامی حضرت آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای مدظله‌العالی نیز به آن اشاره فرموده است: از اهداف اصلی ایجاد اختلاف میان مسلمانان و ترویج شیعه‌هراسی و ایران‌هراسی سرپوش گذاشتن جبهه استکبار بر مشکلات خود و حفاظت از رژیم غاصب صهیونیستی است.^۱

تمرکز جنگ تبلیغاتی بر مثلث ایران‌هراسی (با هدف انزوای جمهوری اسلامی در ساختار امنیتی، نظامی منطقه‌ای)، شیعه‌هراسی (با هدف جلوگیری از شکل‌گیری قطب نظامی، امنیتی و اقتصادی شدن شیعه در جهان اسلام) و اسلام‌هراسی (با هدف تنش‌زایی میان مسلمانان و اقلیت‌های سایر ادیان مانند ایجاد جنگ فرقه‌ای در لبنان) خلاصه اقداماتی است که آمریکا و غرب به منظور طرح‌ریزی خاورمیانه جدید خود در دستور کار دارند و در این راستا اقدامات متعددی انجام داده‌اند.^۲

ترس از اقتدار ایران در منطقه به ویژه خلیج فارس اهرم دیگری است که آمریکا از آن برای ترساندن دولت‌های عربی حاشیه خلیج فارس و در نتیجه تامین منافع آمریکا از طریق فروش اسلحه به آنان استفاده کرده است. با ایجاد اختلاف فرقه‌ای و دامن زدن به هراس از اتحاد شیعی، آمریکا بهانه خوبی برای تاسیس پایگاه‌های نظامی خود در منطقه نیز پیدا کرده است.

روش‌های مورد استفاده برای شیعه‌هراسی و ایران‌هراسی در

جهان

شیعه‌هراسی و ایران‌هراسی از سیاست‌های راهبردی قدرت‌های استکباری برای مهار قدرت جمهوری اسلامی ایران به‌عنوان قدرتمندترین کشور منطقه غرب آسیا و جلوگیری از نفوذ فرهنگی و سیاسی آن است. غرب برای نیل به هدف خود از تمامی امکانات خود اعم از قدرت رسانه‌ای،

۱- (بیانات معظم‌له ۱۳۹۳/۳/۶)

۲- (دارا، جلیل و محمود بابایی، شیعه‌هراسی و ایران‌هراسی: راهبرد آمریکا برای حفظ رژیم صهیونیستی، فصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات انقلاب اسلامی، سال سیزدهم، بهار ۹۵، شماره ۴۴، ص. ۱۹۵)

نظامی و سیاسی خود استفاده کرده است. تقریباً تمام رسانه‌های مهم جهان در اختیار غرب و یکصدا علیه ایران شیعی مشغول به کارند. در زمینه فرهنگی بازنمایی چهره‌های عقب‌مانده از ایران از طریق غول رسانه‌ای غرب، ناموجه خواندن عقیده شیعی از طریق تاسیس کانال‌های مختلف تلویزیونی و ایجاد تبلیغات منفی در مورد هر حادثه (چه مهم و چه کم‌اهمیت) در ایران و تعمیم آن به همه عقاید شیعی و تحقیر ایران در فرآیند اخذ ویزا و جنگ‌طلب خواندن دولت ایران در منطقه و... از روش‌هایی هستند که دول استکباری برای رسیدن به اهداف خود استفاده کرده‌اند.

راهکارهای مقابله با پروژه شیعه‌هراسی و ایران‌هراسی

اگرچه هجمه تبلیغاتی غرب سنگین و مقابله با آن دشوار به نظر می‌رسد، اما راهکارهایی برای مقابله با شیعه‌هراسی و ایران‌هراسی پیشنهاد می‌شود که با برنامه‌ریزی‌های کوتاه‌مدت و بلندمدت می‌شود حتی‌الامکان به مقابله با پروژه شیعه‌هراسی و ایران‌هراسی رفت. آگاهی و اقتدار در عرصه سیاسی: لازمه مقابله با پروژه شیعه‌هراسی کسب آگاهی از سیاست‌های داخلی، منطقه‌ای و بین‌المللی است. در این مسیر آموزش سیاسی به منظور ارتقای رشد سیاسی و عقلانیت در رفتار به جای رفتار متعصبانه و کنش احساسی است. ۱. آگاهی‌های سیاسی تنها محدود به سیاستمداران جمهوری اسلامی نیست که تنها در برخی وزارتخانه‌ها آموزش می‌بینند. بلکه به عموم جامعه اسلامی نیز ارتباط دارد. آموزش صحیح دولتمردان، استفاده مناسب از مهارت‌ها و تجارب آنان در پست‌های سیاسی و مشورت کردن با نیروهای مجرب در سایر سازمان‌هایی که با مسائل سیاسی و جهانی ارتباط دارند و جامع‌نگری در اتخاذ سیاست‌ها و گفتار و رفتار سیاسی سنجیده و خردمندانه می‌تواند نقش مهمی در پیشبرد سیاست‌های قاطع و مفید برای جمهوری اسلامی داشته

۱- عصمتی، غلامحسین، ستوده، محمد، «بیداری اسلامی و توهم شیعه‌هراسی»، مطالعات انقلاب اسلامی، تابستان ۱۳۹۲، شماره ۳۳، ص. ۲۵۹

باشد. آگاهی‌های سیاسی و ارتقای فرهنگی جامعه نیز از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. صدا و سیما، جمهوری اسلامی، نهادها و دستگاه‌های فرهنگی و تبلیغاتی، رسانه‌ها، نماز جمعه‌ها و تشکل‌های مردم‌نهاد علاوه بر تأکید بر ارزش‌های اسلامی و انقلابی باید در مسیر آگاهی‌بخشی و مسوولیت‌پذیری جامعه قرار گیرند و توسعه فرهنگی جامعه ایران را هدف خویش قرار دهند. در جامعه توسعه‌یافته فرهنگی مردم از موهبت نقد صحیح عملکردها که سبب بهبود وضع سیاسی می‌شود، برخوردارند و از واکنش‌های عجولانه و مبتنی بر احساس دوری می‌کنند. برخی رویدادهای سیاسی در داخل کشور به هدف استعمارگران جهانی در هراس از ایران و تشیع کمک کرده است و در واقع کسانی در داخل کشور با نشان دادن بعضی از عکس‌العمل‌های نسنجیده در مقابل سلطه‌طلبی‌های ناعادلانه غرب، ناخواسته به غرب خدمت کرده‌اند. خردگرایی در سیاست با حفظ ارزش‌های انقلابی و فرهنگی و سعه صدر و تحمل‌پذیری باید به تدریج در جامعه نهادینه شود تا از بروز مشکلات و مضراتی که بعد از برخی از حوادث داخلی ایجاد می‌شود، پرهیز کرد.

انسجام و وحدت ملت ایران در داخل و امت اسلامی در خارج می‌تواند موانع موثری در برابر پروژه شیعه‌هراسی و اسلام‌هراسی در جهان قرار دهد. از آنجا که پروژه شیعه‌هراسی در پی ایجاد اختلاف بین فرقه‌ها و مذاهب مختلف اسلامی است، از این رو برای مقابله با آن باید در جهت اتحاد و انسجام اسلامی کوشید. بی‌تردید اگر توهم شیعه‌هراسی با تعصبات کور گروه‌های افراطی و سلفی گره بخورد، موجب مرزبندی سخت‌افزارانه نیروهای انسانی مسلمانان خواهد شد^۱ و انسجام و همبستگی مذهبی آسیب جدی خواهد دید. تکثر فرهنگی و پذیرفتن اختلاف آرا و عقاید سایر مذاهب اسلامی از مهم‌ترین راهکارهای مقابله با شیعه‌هراسی است. هدف پروژه شیعه‌هراسی جلوه دادن تشیع به عنوان مذهبی خارج از جریان اصیل اسلامی و مخالف سایر مذاهب اسلامی است. تعامل با پیروان و رهبران

۱- (مقیمی، ستوده، ص ۲۶۰)

مذاهب اسلامی در جهان و توجه به مشکلات اقلیت‌های دینی و هموطنان اهل سنت در داخل ایران می‌تواند در مقابله با پروژه شیعه‌هراسی موثر افتد. سیاست رهبر معظم انقلاب اسلامی ایران نیز حفظ وحدت و انسجام در داخل و حمایت از مسلمانان مظلوم جهان در خارج بوده و هست که از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است.

از دیگر راهکارهای مهم برای مقابله با پروژه شیعه‌هراسی استفاده صحیح از ظرفیت‌های فرهنگی ایران اسلامی است. فرهنگ و ادبیات ایران همواره توانایی جذب افکار و قلب‌ها را در سراسر جهان داشته است. ادبیات فارسی می‌تواند بازتاب روشن و موثری از فرهنگ ایران اسلامی باشد. برگزاری برنامه‌های فرهنگی با محوریت بعضی از آثار فاخر ادبیات پارسی و استفاده از پتانسیل عظیم شخصیت‌های برجسته دانشگاهی ایران چهره‌ای دلربا از فرهنگ ایرانی ترسیم می‌کند. به ویژه که بسیاری از این آثار آمیخته با معارف شیعی نیز هستند. تقویت کرسی‌های ایران‌شناسی و شیعه‌شناسی و حمایت از دانشجویان این رشته‌ها در دانشگاه‌های بزرگ جهان نیز می‌تواند به معرفی بهتر ایران و تشیع بینجامد. زبان فارسی محمل ارزشمندی برای انتقال معارف شیعی بوده و هست که با حمایت و راه‌اندازی کرسی‌های زبان فارسی و همراه کردن آن با برنامه‌های فرهنگی موثر تصویر کاذبی که از ایران در رسانه‌های جهانی منعکس می‌شود، تصحیح خواهد شد. قطعاً در این مسیر نقش رایزن‌های فرهنگی جمهوری اسلامی ایران بسیار موثر است. برنامه‌های منظم، منسجم و مبتنی بر شرایط فرهنگی هر کشور می‌تواند نقش مهمی در معرفی جلوه رحمانی اسلام و تشیع داشته باشد. استفاده از دستاوردهای ارزشمند فرهنگ و ادبیات ایران برای ارتقای فرهنگی مردم در داخل نیز مفید بلکه ضروری است. اگر چه دانشگاه‌ها و مراکز فرهنگی در جمهوری اسلامی در این مسیر تلاش‌های قابل توجهی داشته‌اند، اما همچنان توجه به معارف شیعی در قالب‌های ادبی، هنری و... ضروری به نظر می‌رسد. در واقع آشنایی جوانان با فرهنگ و ادبیات فارسی سبب تقویت هویت ملی شده و خود در ایجاد

وحدت و انسجام ملی راهگشاست و سبب اصلاح رفتارهای اجتماعی در داخل و انعکاس چهره مناسبی از ایران و ایرانی در خارج می‌شود.

نتیجه

اسلام‌هراسی از سوی غرب در بستر سیاست راهبردی اسلام‌ستیزی در خارج از جهان اسلام دامن زده شد. سپس برای ایجاد تفرقه در جهان اسلام گفتمان اسلام سنی را در مقابل گفتمان شیعه که ایران انقلابی نماینده آن بود، قرار دادند؛ نهایتاً اسلام سلفی افراطی و تکفیری در درون جهان اسلام زاده شد و با ایجاد رعب و وحشت در جهان پروسه اسلام‌ستیزی غرب را تکمیل کرد. برای مقابله با این سیاست‌ها بهترین راهکارها عبارتند از: آگاهی‌های سیاسی، حفظ وحدت و استفاده صحیح از ظرفیت‌های فرهنگی ایران اسلامی در داخل و خارج، بالا بردن روحیه تحمل‌پذیری و تعامل بیشتر میان سلیقه‌ها و سیاست‌ها بر محور منافع ملی و عقل‌گرایی و پرهیز از خودکم‌بینی و خودبزرگ‌بینی در میان اقشار مختلف مردم و مسوولان.