مدیریت شهری
شماره ۴۹ زمستان ۱۳۹۶
No.49 Winter 2018
۲۹۷-۳۰۸
زمان دریافت مقاله: ۱۳۹۵/۸/۲۳ زمان پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۳/۱

نقش اجتماعی اماکن مذهبی در جامعه؛ مورد مطالعه: زیارتگاه های حرم عبدالعظیم و امامزاده صالح در شهر تهران

عبدالرضاادهمی- دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال، تهران، ایران.
افسانه ادریسی- دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال، تهران، ایران.
مهدی عامری- دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال، تهران، ایران.

چکیده
دیـن، مؤلفـه‌ای مهـم از فرهنـگ هرتمـدن و هر ملتی محسـوب می‌شـود. جامعـۀ دیـن‌دار همیشـه درپـی تقویت مؤلفه‌ای اسـت کـه بـه آن، شـکل و شـمایل مذهبی می‌دهـد. امامـزادگان زیادی در ایـران هسـتند؛ امـا برخـی از آنهـا حالـت و مرکـز خاصـی محسـوب می‌شـوند و می‌تـوان از وجـود آنهـا در شـکل‌گیری و تـداوم برخـی نظریه‌هـای جامعه‌شناسـی بهـره بـرد و بعضـی از آنهـا ـ ماننـد شـاه‌چراغ، شـاه عبدالعظیـم حسـنی و امامـزاده صالـح، نقـش بسـیار مؤثـری در زندگـی جمعی مـردم و هویت اجتماعـی آنـان داشـته اسـت. در این‌پژوهـش کیفیـت و نقـش دوامامـزادۀ شـاه‌عبدالعظیم شـهر ری و امامـزاده صالـح تجریـش بررسـی و تحلیل می‌شـود.
واژگان کلیدی: دین، جامعه، جامعه‌شناسـی، شـاه‌عبدالعظیم، امامزاده‌صالح.

The Social Role of Religious Places in the Society; Case Study: Shrine shrines and Emamzade Saleh in Tehran City

Abstract
Religion is an important component of the culture of civilization and any nation. The Dean of Danes society is always seeking to strengthen the component that is religious. There are many in Iran, but some of them are considered to be a specific state and centre, and they can be used in shaping and continuity of some theories of society and some of them such as the King of Light, King Abdel Azim Hosni Hosni and the Emamzade Saleh. In this study, the quality and role of the King Abd al - Azim Al - Faysal City of Rey and Emamzade Saleh are analyzed.
Key words: Religion, society, community, Shah Abdel - Azim, Emamzade Saleh

[Downloaded from ijurm.imo.org.ir on 2026-10-08]

مقدمه

دین نهاد بزرگی است که عناصر و مؤلفه‌های گوناگونی دارد. هریک از این مؤلفه‌ها می‌توانند تأثیر جداگانه‌ای بر جامعه داشته باشند. از میان تمام ایزارهای مرتبط با دین، نقش رهبران و مبلغان دینی به‌عنوان مراجع فکری بخش بزرگی از جامعه و امامزاده‌ها به‌عنوانِ مکانی برای ابراز و تبلیغ دین، جایگاه منحصربه فردی برای اِعمال تغییرات در جامعه دارند. از دیگر مباحثِ مهم در جامعه‌شناسی دین نقش باورهای دینی در تحولات اجتماعی بخصوص نقش آن در فرایند عقلانی‌شدن جامعه است؛ چراکه جامعه‌شناسی دین به عنوان یکی از رهیافت‌های دین‌پژوهی در پی شناخت ماهیت پدیده‌های دینی از نگاه جامعه‌شناسانه بوده و به نقش دین در جامعه می‌پردازد. جامعه‌شناسی دین که از قرن نوزدهم به این‌سو پیشرفت قابل توجهی داشته است، تحت تأثیر سه‌نظریه‌پرداز غربی یعنی کارل مارکس، امیل دورکیم و ماکس وبر بوده است. برخلاف مارکس و دورکیم، ماکس وبر (۱۸٦٤ـ۱۹۲۰) مطالعه وسیعی درباره ادیان جهان داشت. او به بررسی‌های مفصّلی درباره ادیان جهان، از جمله آیین‌های هندو، بودا، تائو، یهود، و مسیحیت پرداخت، نیز مطالعات ناقصی در مورد اسلام انجام داد که نتوانست آن را تکمیل کرده و به پایان برساند. با بررسی چندجانبهٔ جوامع مشاهده می‌شود که در بیشتر جوامع، حتی جوامع صنعتی، حضور مؤثر و فعّالی دارد. هرچند این‌حضور ممکن است با آنچه در گذشته بود، تفاوت داشته باشد و به شکل‌های جدید و گوناگون مطرح باشد؛ اما در هرحال نمی‌توان حضور آن را انکار کرد و نادیده گرفت. علیرغم پیش‌بینی‌های قاطعانهٔ برخی از بزرگ‌ترین‌نظریه‌پردازان و فیلسوفان اجتماعی اروپایی قرن نوزدهم، مذهب نمرده است. مذهب به دنبال عصر روشنگری و پیشرفت علوم، افول نکرده است. مدرنیته نوعی شک‌گرایی عمومی و گسترده را در دامان نپرورده است. به‌استثنای چندکشور در اروپای غربی که البته نمونه‌هایی قابلِ اعتنا و چشمگیرند، اکثر کشورهای جهان عملاً از شور و اشتیاق مذهبی در غلیان هستند.

۱. دین اسلام

اولاً هدف از تعریف دین، تعریفی است که بتوان آن را عملیاتی کرد ثانیاً متناسب با سنجش دین‌داری با رویکرد جامعه‌شناختی باشد. به این‌معنا که علاوه بر توصیف وضعیت موجود، وضعیت مطلوب را نیز ترسیم کند. ثالثاً انتقادهایی مانند دوری‌بودن تعریف دین منتفی باشد. البته گفته شد که ارائهٔ تعریفی جامع و عام از دین و دین‌داری که همهٔ ادیان را شامل گردد، ناممکن است. گرچه امکان ارائهٔ یک‌تعریف کلی و مجملِ عام وجود دارد؛ اما باید توجه داشت که این‌گونه تعاریف کاربرد چندانی نخواهد داشت. با وجود این، ابتدا تعریفی عام از این‌دواصطلاح ارائه و سپس به طور خاص تعریفی از دین اسلام و دین‌دارِ مسلمان بیان می‌شود.

دین اصطلاحاً به معنای اعتقاد به آفریننده‌ای برای جهان و انسان و گرایش‌ها و دستورهای عملی متناسب با این اعتقاد است. بنابراین افراد فاقد اعتقاد به آفریننده‌ای برای جهان و انسان که پیدایش پدیده‌های جهان را تصادفی و یا صرفاً معلول فعل و انفعالات مادی و طبیعی می‌دانند، «بی‌دین» نامیده می‌شوند؛ اما افراد دارای اعتقاد به آفریننده ای برای جهان، به‌رغم وجود انحراف یا خرافه در عقاید و مناسک دینی، «بادین» شمرده می‌شوند. بر این‌اساس ادیان موجود در میان انسان‌ها به دودستهٔ حق و باطل تقسیم می‌شوند. دین حق عبارت است از آیینی که دارای عقاید درست و مطابق با واقع بوده و رفتارهایی را مورد توصیه و تأکید قرار می‌دهد که از ضمانت کافی برای صحت و اعتبار برخوردار باشند (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۱۱).

دین در اصطلاح مجموعه‌ای از هدایت‌های عملی و علمی است که از طریق وحی و سنت برای فلاح و رستگاری آدمی در دنیا و آخرت آمده است (جعفری، ۱۳۵۷، ص ۱۷).

از آنجا که دین رسمی کشور، اسلام است و با عنایت به تبیین مبانی الگوی بومی سنجش دین‌داری، مناسب‌ترین‌تعریف برای دین اسلام، تعریف آن براساس محتوای آن و به‌معنای مجموعه‌ای از باورها، اخلاقیات و دستورالعمل‌های متناسب با آنهاست که از طریق خداوند تبارک

مدیریت شهری
فصلنامه مدیریت شهری
Urban Management
شماره ۴۹ زمستان ۱۳۹۶
No.49 Winter 2018

[Downloaded from ijurm.imo.org.ir on 2026-10-08]

و تعالی، مستقیم یا غیر مستقیم به پیامبر اسلام وحی شده است. طرف دیگر نسبت دین‌داری، انسان است. بی‌شک انسان موجود پیچیده و دارای ساحات وجودی متعدد است و همین‌امر باعث گوناگونی در تعریف انسان شده است. مثلاً در منطق باتوجه به هدف بیانِ جنس و فصل، انسان را حیوان ناطق تعریف کرده‌اند و یا روانشناسان باتوجه به هدف خاص خود، انسان را موجودی دارای روان تعریف کرده‌اند و ... البته همهٔ این‌تعاریف باتوجه به اهداف خاص مترتب بر آنها، صحیح است. در پژوهش پیش روی ما، باعنایت به تمام تعاریف موجود، ابتدا باید «انسان متأله» تعریف شود. انسان متأله، انسانی است که با «الله» به‌عنوان خالق و پروردگار ارتباط برقرار کرده و این‌ارتباط دارای شدت و ضعف است.

بر این‌اساس می‌توان گفت: دین‌داری نحوه‌ای از رابطه است که انسان با یک‌دین یا آیین برقرار می‌کند (رک، جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۵) که اولاً برحسب ادیان مختلف تلوّن پیدا می‌کند و ثانیاً برحسب شدت یا ضعف، این‌رابطه تدرّج می‌یابد. در این‌نوشتار، منظور از دین‌داری شکلی از رابطه است که یک‌انسان با محتوای دین اسلام برقرار می‌کند و اهتمام و التزامی متناسب با شدت یا ضعف آن رابطه به دین اسلام دارد. هرچند در حوزهٔ دین و دین‌داری اصطلاحات متعددی نظیر اعتقاد، ایمان، احکام، و ... وجود دارد با این‌حال این‌گونه مفاهیم به‌علت تعریف روشن، نیازی به تبیین دقیق ندارد؛ اما اخلاق یکی از مهم‌ترین‌مفاهیمی است که در الگوی سنجش دین‌داری به کار برده شده و می‌توان منشاء بسیاری از خطاهای که در این‌الگوها ـ بخصوص الگوهای بومی ـ راه یافته، در این‌مفهوم جستجو کرد. بنابرایت لازم است این‌مفهوم را به دقت تبیین کنیم:

اخلاق در لغت، جمع خِلق به معنی صفت پایدار و راسخ، یعنی ملکه است. پس اخلاق به مجموعه‌ای از صفات پایدار در انسان گفته می‌شود. خواه این‌صفات مثبت باشد یا منفی؛ اما این‌مفهوم در اصطلاح، معانی متعدد دارد که می‌توان دوعامل زیر را منشاء این‌تعدد دانست:

الف. هرمکتب بشری و غیر بشری براساس مجموعه‌ای از اصول و مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی شکل گرفته است. به‌علت تفاوت در این‌اصول و مبانی، تعاریف این‌گونه مفاهیم در همهٔ مکاتب نیز متفاوت است.

ب. باتوجه به امکان تفاوت شیوهٔ نگاه به این‌گونه مفاهیم در یک‌مکتب، حتی این‌مفاهیم در یک‌مکتب نیز معانی معانی متعددی پیدا می‌کند.

بنابراین باتوجه به این‌دوعامل، می‌توان در مورد اخلاق به‌عنوان یک‌مؤلفهٔ بسیار مهم در دین اسلام گفت.[1] از آنجا که موضوع اخلاق، افعال اختیاری و ارادی انسان است (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۱۷)؛ و طرف فعل اختیاری انسان می‌تواند خالق، خود انسان، انسان‌های دیگر، موجودات دیگر و طبیعت باشد. (طباطبایی، ۱۳۸۹، ص ۱۹۸)؛ گسترهٔ اخلاق در دین اسلام نسبت به دیگر مکاتب بسیار وسیع‌تر است. بنابراین بادی دقت کرد که در این‌مفهوم بسیار مهم، در الگویی که مبتنی بر دین اسلام است، تقلیلی صورت نگیرد.[2] به‌عنوان مثال تعریف اخلاق در دین اسلام به سلوک جمعی انسان‌ها و یا حتی به سلوک جمعی و اخلاق در رابطه با طبیعت تعریف دقیقی نخواهد بود. افزون بر این، اخلاق در اسلام نسبت به مکاتب دیگر، از دوویژگی تقریباً منحصربه‌فرد برخوردار است که عبارتند از: حُسن فعلی مربوط به فعل و حُسن فاعلی مربوط به انگیزهٔ فاعل. با این‌توضیحات، اندیشمندان اسلامی برای اخلاق دوتعریف زیر را ارائه می‌کنند:

۱. تمامی صفات نفسانی که منشاء کارهای پسندیده یا ناپسندیده می‌شوند. چه آن‌صفت پایدار و راسخ باشد و چه ناپایدار و زودگذر.
۲. گاهی نیز واژهٔ اخلاق صرفاً در مورد صفات و افعال پسندیده به کار می‌رود که منظور از اخلاق در این‌نوشتار، همین‌معنی دوم است.

۱. تقریباً همهٔ متفکرین اسلامی، دین اسلام را دارای سه بخش مهم اعتقادات، احکام و اخلاق می‌دانند. (رک، مطهری، ۱۳۹۲، ج: ۲)

۲. عده‌ای در الگوی سنجش دین‌داری دین اسلام، گسترهٔ اخلاق را سامان‌دهی حیات دنیوی و سلوک جمعی انسان‌ها یا اخلاق را به سلوک جمعی انسان‌ها و در ارتباط با طبیعت دانسته‌اند. (رک، شجاعی‌زند، ۱۳۸٤، ص ۲٤)

[Downloaded from ijurm.imo.org.ir on 2026-10-08]

۲. دین مدنی

دیـن مدنـی اصطلاحی اسـت کـه اولین‌بـار ژان ژاک روسـو به سـال ۱۷٦٤ در کتاب «قرارداد اجتماعی» به کار بـرد. در این‌کتـاب او دیـن را در ارتبـاط با جامعه بررسـی می‌کنـد و فقـط بـه کـــارکرد اجتماعـی آن توجه دارد. روسـو قبل از بررسـی و شرح دین مدنی، بـه نقایـص و ضعف‌هـای مسـیحیت و ادیـان موجود می‌پـردازد و بـا بررسـی این‌نقص‌هـا، درنهایـت نـوع دیگـری از دیـن، یعنی دیـن مدنی را ارائـه می‌کند که از دیـد او، بهتریـن و سـودمندترین‌دین بـرای جامعـه اسـت و نقص‌هایـی را کـه ادیـان موجـود دارنـد، نـدارد. روسـو بـا اشـاره بـه ادیان قبـل از مسـیحیت، ازجملـه بت‌پرسـتی و یکی‌بـودن جنگ‌هـای سیاسـی و مذهبـی در آن‌دوره، علـت آن را عـدم جدایـی خدایان از تشـکیلات سیاسـی می‌داند. در دورهٔ تسلط مسـیحیت بـر جهان، بـر این‌اعتقاد اسـت کـه جدایی دسـتگاه سیاسـی از دسـتگاه مـــذهبی، دولـت را تقسـیم می‌کنـد و باعـث اختلافـات داخلی می‌شـود. وی روحانـی و اخروی‌بـودن مسـیحیت را نوعـی ضعـف و نقص بـرای آن می‌شـمارد کـه بی‌توجهی بـه امـور دنیـوی را در پـی دارد. درکل می‌تـوان گفـت کـه نظـر ناخوشـایند او بـه مسـیحیت دوعلت دارد: جدایـی مسـیحیت از دولـت و اخـروی و روحـــانی‌بودن آن. روسو سـه‌نوع مذهب را معرفی می‌کنـد: ۱. دیـن انسـان؛ ۲. دیـن شـهروند؛ ۳. دیـن کشیشـان. بسـیاری از جامعه‌شناسـان در حـوزهٔ دیـن و تئولـوژی در این‌خصـوص بحـث کرده‌انـد. افـراد برجستهٔ این‌مبحث عبارتنـد از: رابرت بـلا (Bellah)؛ الکسـی دو توکویـل؛ امیـل دورکیـم.

در دیـن مدنـی رابـرت بلا خـدا، محـور اصلی و مرکزی اسـت. البته این‌خـدا ویژگی‌های خاصی خود را دارد. خـدای دیـن مدنی، خدایی فعّـال و درگیر در تاریـخ ملـت، خدایـی اسـت کـه در هرآنچه بـه ملت و منافـع آن مربـوط می‌شـود حضوری گسـترده دارد. حضور او منفعل و سـمبولیک نیسـت؛ بلکه حضوری فعّـال اسـت و همین‌حضـور او باعـث تقدس‌بخشـی بـه ملـت و تاریـخ ملت می‌شـود. دیـن مدنـی امریکا در همـه عرصه‌هـای جامعـه حضـور دارد. هرچنـد این‌حضـور به‌صـورت سـازمان‌یافته نیسـت. کلمـن (coleman, 1981. p. 53)

در اعتقـاد توکویل آنچه اهمیـت دارد کارکرد دین بـرای جامعـه اسـت نـه ذات و حقیقـت دیـن. بـا در نظـر گرفتـن کارکرد آن بـرای جامعه، او معتقد اسـت کـه هرجامعـه‌ای محتـاج عقایـد و باورهای مشـترک و مشـابه اسـت کـه این‌وظیفـه بـر عهدهٔ دین اسـت.

امـــیل دورکیـم بـا «صـور بنیانی حیـات دینی» (۱۳۸۳). وی از اصطـلاح «دین مدنی» اسـتفاده نکرده اسـت؛ امـا جامعه‌شناسـان معاصـری کـه دربـارهٔ دین مدنـی بـه بحـث و نظـر پرداخته‌اند، متأثـر از نظریات او دربـارهٔ دیـن هسـتند. ازجملـه می‌تـوان از رابـرت بـلا، مهم‌ترین‌جامعه‌شـناس معاصـر، نـام بـرد. بـلا از دورکیـم به‌عنـوان کاهـن و حکیـم دیـن مدنـی در جمهوری سـوم فرانسـه نام می‌بـرد و در مقدمهٔ کتاب خـود «دورکیـم، اخـلاق و جامعـه» (Emile Durkheim on Morality and Society) (۱۹۷۳) بـه بررسـی دیـن مدنـی دورکیـم می‌پـردازد. از دیـد او هرچند روسـو اصطـلاح دیـن مدنـی را وضـع کـرد و با آن شـناخته شـد؛ اما تحلیـل دین مدنی در جامعه‌شناسـی، بیشـتر متأثـر از امیـل دورکیم اسـت.

دورکیم به شـور و هیجان‌های ناشـی از اجتماعات و اینکـه چگونـه تأثیـرات جمعی باعث و منشـأ حسّ تقـدس در جامعـه می‌شـود، بـا تأکیـد فـراوان اشـاره می‌کنـد. اینکـه در این‌اجتماعـات، افـراد بـه کارهـا و اعمالی ازجمله شـور و شـوق یا خشـونت بیش از حد دسـت می‌زننـد کـه فـرد در حالت عـادی بعید اسـت کـه چنیـن اعمالـی انجـام دهـد. فـرد در این‌حـالات احسـاس می‌کنـد کـه دیگـر خـود او نیسـت؛ بلکه به موجودی تازه تبدیل شـده اسـت و نیرویـی او را وادار می‌کنـد کـه غیـر از آنچـه در حالـت معمولـی اسـت رفتـار کنـد و بیندیشـد. چنین‌محیط‌هایـی در انسـان این‌احسـاس را بـه وجود مـی‌آورد که دوجهـان متمایز وجـود دارد: یکـی جهـان عـادی و روزمره بـا رفتارها و افـکار معمولـی، به‌عبارتـی جهـان ناسـوتی و دیگر، جهانـی اسـت کـه او را از خود بیخـود می‌کند و باعث می‌شـود کـه رفتارهـای غیر معمول داشـته باشـد و به کلـی متفـاوت از زندگـی معمولی اسـت، بـه عبارتی، جهـان لاهوتـی اسـت. او بـا این‌توضیحـات و شـرح محیط‌هـای پر از شـور و غلیـان، به این‌نتیجه می‌رسـد کـه «فکـرت دیـن از همین‌محیط‌هـای پـر از شـور و غلیـان و از خـودِ همین‌شـور و غلیـان اجتماعـی پدید آمـده باشـد» (دورکیـم، ۱۳۸۳، ص ۳۰۰).

از نظـر رابـرت بـلا، مهم‌ترین‌جامعه‌شـناس

فصلنامه مدیریت شهری
Urban Management
شماره ۴۹ زمستان ۱۳۹۶
No.49 Winter 2018

[Downloaded from ijurm.imo.org.ir on 2026-10-08]

معاصری است که در زمینهٔ دین مدنی نظریه‌پردازی کرده است، دورکیم وارث فکری روسو بود؛ اما یک‌شکاف بزرگ بین آن‌دو وجود دارد. اینکه دین مدنی از نظر روسو، یک‌چیز عملی است. برای تشویق و ترغیب؛ اما برای دورکیم یک‌ویژگی نوظهور برای زندگی اجتماعی است. رابرت بلا که متأثر از دورکیم است، تعریف مشخصی از دین مدنی می‌کند که علیرغم اندکی ابهام آن، با مشخص‌شدن عناصرش می‌توان گفت که این‌تعریف از دین مدنی، عینی‌تر و ملموس‌تر است و می‌توان بررسی تجربی کرد. از نظر بلا، نظام مشترک و دریافت‌های اخلاقی هرجامعهٔ کارآمدی بر دریافت‌های مذهبی قرار دارند، یعنی مذهب، زیربنای این‌دریافت‌های اخلاقی یا اخلاق جامعهٔ کارآمد است. در بررسی دین مدنی امریکا، استفاده از واژهٔ خدا را مهم‌ترین‌عنصر این‌دین می‌داند؛ اما خدایی است حافظ منافع ملت و درگیر در تاریخ ملت. همچنین خدای دین مدنی از طریق روندهای دموکراتیک شناخته می‌شود و حقوق مردم نه از دولت؛ بلکه از خدا نشأت می‌گیرد.

این‌دین، جدا از همهٔ فرقه‌های دینی حتی مسیحیت است. در این‌دین، جدایی کلیسا از دولت، ویژگی بسیار مهمی است و باعث آزادی عقاید و مذاهب و تساهل می‌شود. از دیدگاه او، دین در همهٔ عرصه‌ها ازجمله سیاست حضور دارد؛ اما این‌حضور سازمان‌یافته نیست؛ بلکه وجهی استعلایی و فراتجربی نسبت به همهٔ این‌حوزه‌ها دارد.

البته باید افزود که ریچی و جونز (Richey and Jones) در کتاب «دین مدنی در امریکا» (۱۹۷٤)، پنج‌مفهوم از دین مدنی را که در نزد جامعه‌شناسان، تاریخ‌دانان، متألهان و فیلسوفان وجود دارد، بیان می‌کند. این‌معانی عبارتند از: ۱. دین عامه (folk religion)؛ ۲. دین عام استعلایی. (transcendent universal religion)؛ ۳. ملی‌گرایی دینی (religious nationalism)؛ ٤. ایمان دموکراتیک (Democratic faith)؛ ۵. تقوای مدنی پروتستانی (Protestant civic piety).

ارتباطات سنتی

دین نهاد بزرگی است که عناصر و مؤلفه‌های گوناگونی دارد. هریک از این‌مؤلفه‌ها می‌توانند تأثیر جداگانه‌ای بر جامعه داشته باشند. از میان تمام ایزارهای مرتبط با دین، نقش رهبران و مبلغان دینی به‌عنوان مراجع فکری بخش بزرگی از جامعه و امامزاده‌ها به‌عنوان مکانی برای ابراز و تبلیغ دین، جایگاه منحصربه فردی برای اعمال تغییرات در جامعه دارند. اهمیت مراجع فکری در کشورهای اسلامی ریشه در دین دارد و بازگوکنندهٔ آن است که مذهب، سیاست و اخلاق ازهم جدا نیستند. مراجع فکری سنتی و مذهبی در جوامع اسلامی در شکل‌گیری آراء و عقاید عمومی نقش تعیین‌کننده‌ای دارند (روان، ۱۳۷۸، ص ۷۵). آنشل و اسمیت معتقدند رهبران دینی تأثیر بسیارنیرومندی بر رفتار اعضای دینی خود و به طور کلی بر اعضای اجتماع دارند. گرایش رهبران دینی به موعظه دربارهٔ فضایل سبک زندگی سالم به‌ویژه اگر در متون مقدس ریشه داشته باشند، می‌تواند عاملی برای ارتقای عادات سالم و کاهش هزینه‌های مراقب بهداشتی باشد. (Anshel and Smith, 2013, p. 14)

ارتباطات سنتی

ارتباطات سنتی، گونه‌ای از ارتباطات است که برپایهٔ باورها، تاریخ، فرهنگ و عقاید عمومی جامعه شکل گرفته و در عینت حال آنها را ترویج و ترغیب می‌کند. غالباً میان‌فردی و چهره‌به‌چهره است. وقوع انقلاب مردمی در ایران قرن بیستم، ذهن بسیاری از متفکران و صاحب‌نظران ارتباطی را در سراسر جهان به این‌واقعیت معطوف ساخت که هنوز هم ارتباطات سنتی در بسیج عمومی، هوشیاری‌سازی اجتماعی و آگاهی‌بخشی از قدرتی خارق‌العاده برخوردار است. به‌ویژه بخش مذهبی آن در مقاطع مختلفی از تاریخ درقرن اخیر ایران، نقش و کارایی خود را به ظهور رسانده است. تجربهٔ نهضت تنباکو، انقلاب مشروطه و قیام ۱۵ خرداد از دیگرنمونه‌های تأثیر ژرف ارتباطات سنتی هستند (فرقانی، ۱۳۸۲، صص ۳۸ و ٤۷).

اورت او. راجز (Everett M. Rogers)، استاد و صاحب‌نظر امریکایی ارتباطات در این‌زمینه دیدگاه‌های مهم و قابل مطالعه‌ای عرضه کرده است. او معتقد است درسی که کشورهای جهان سوم باید از انقلاب ایران بگیرند این است که اهمیت بیشتری به کانال‌های بین فردی و

[Downloaded from ijurm.imo.org.ir on 2026-10-08]

به‌رسانه‌های کوچک بدهند. معتمدنژاد، استاد و محقق علوم ارتباطات در این‌زمینه نوشته است: «تجربه انقلاب اسلامی نشان می‌دهد که امکانات ارتباطات سنتی، بالقوه توانایی آن را دارد که به هدف‌های ما کمک کند.» وی همچنین معتقد است که ارتباطات سنتی بهترین‌شیوه‌ای است که می‌توان از آن برای اهداف توسعه استفاده کرد و از طریق آن می‌توان شرایط بسیج عمومی را فراهم کرد. او باور دارد وسایل ارتباط الکترونیک باتوجه به مخاطبان مورد پوشش، به جای آنکه جانشین وسایل ارتباط سنتی شوند، باید مکمل آنها گردند (همان، صص ۳۹- ٤٠).

رسانه‌های سنتی در کشورهایی روبه‌توسعه هنوز هم دارای قدرت هستند و جمهوری اسلامی ایران از سال ۱۹۷۹ به‌طرز موفقیت‌آمیزی از آنها در پروژه‌های توسعهٔ ملی، به‌ویژه در بسیج اجتماعی بهره برده است (مولانا، ۱۳۷۱، ص ۲۰۰).

در کشورهای اسلامی وسایل ارتباط جمعی به دوشکل بروز می‌یابند. از سویی کاربرد وسایل ارتباط جمعی مدرن منطبق با الگوی غربی آن در میان بعضی از طبقات جامعه مشاهده می‌شود و از سوی دیگر در بعضی از مناطق مشخص استفاده از شکل سنتی ارتباطات که از آن به‌عنوان «سینه‌به‌سینه» و منطبق با معیارهای زندگی اجتماعی یاد می‌شود، وجود دارد. باید گفت که عدهٔ کثیری از جمعیت دنیا از کانال-های ارتباطی سنتی جهت دریافت و اشاعهٔ پیام سود می‌جویند و مهم‌تر آنکه، این‌پیام‌ها را می‌پذیرند. بالاخص روستاییان کشورهای در حال توسعه که ٦٠ تا ۷۰ درصد جمعیت را به خود اختصاص داده‌اند (روان، ۱۳۷۸، صص ۱۳ و ۷۵).

از دیگرمزایای ارتباطات سنتی این است که به‌طور عمده میان‌فردی، چهره‌به‌چهره و گروهی است. به این‌سبب همواره با دریافت سریع عکس‌العمل و پس‌فرست (Feed Back) مخاطب، مؤثرترین-تاکتیتک را برای نفوذ و اقناع انتخاب می‌کند و انعطاف لازم را برای تغییر بافت و محتوای پیام و تشدید تأثیر بر مخاطب از خود نشان می‌دهد. شاید از همین‌روست که در هرخیزش و جنبش اجتماعی، در طول تاریخ و حتی در عصر ارتباطات الکترونیک، حضور مستقیم و مؤثر شبکهٔ پرتنوع و گستردهٔ ارتباطات سنتی را اشکارا می‌توان دید. نیز می‌توان نقش و تأثیر آن را با همهٔ دشواری‌هایی که به‌خاطر شفاهی و کلامی‌بودنش برای بررسی وجود دارد، مورد مطالعه قرار داد (فرقانی، ۱۳۸۲، ص ٤٥).

شبکهٔ ارتباطات سنتی در کشور ما و در طول تاریخ به قوی‌ترین‌شکل عمل کرده است. در این‌شبکهٔ به‌ظاهر ساده، همهٔ زوایای جامعه به سریع‌ترین‌صورت ممکن به هم مرتبط می‌شدند و بسیاری از نهادها یا مراکز ارتباطات سنتی، خاستگاه یا افکار، اندیشه‌ها و تصمیمات و برنامه‌ریزی‌های مهم سیاسی ـ اجتماعی و حتی اقتصادی بوده‌اند. به سخن دیگر، مجموعه‌مراکز ارتباطات سنتی که پرتعداد و متنوع بوده‌اند، ساختار افکار عمومی جامعه را شکل می‌داده‌اند. فرقانی معتقد است ارتباط‌گران سنتی را به طور کلی می‌توان در گروه «رهبران افکار» در جامعه قرار داد. او در توضیح ارتباط‌گران سنتی، آنان را طیفی از روحانیون، علما، وعاظ، خطیبان، سخنوران، نوحه‌خوانان، تعزیه‌گردانان، بازاریان، نقالان، پرده-خوانان، معرکه‌گیران، بازیگران تئاترهای سنتی و ... می‌داند؛ اما می‌گوید که گذر زمان نقش برخی از آنها را مانند نقالان، پرده‌خوانان و تعزیه‌گردانان منسوخ یا کم‌رنگ کرده، جایگاه پاره‌ای دیگر نظیر روحانیون، علما و وعاظ را تقویت کرده است. بنابراین منظور از ارتباط‌گران سنتی در زمانهٔ فعلی، روحانیون، مبلّغان و خطیبان دینی است.

امامزاده، مسجد و منبر و حسینیه، مجالس روضه‌خوانی و وعاظ و خطابه، بازار، عتبات، حرم‌ها و مراکز متبرکه از عمده‌ترین‌مراکز ارتباطات سنتی بوده‌اند که در گردآوری مردم، ایجاد ارتباط، هم‌دلی و هم-فکری در بیان آنها، شکل‌دادن و تفهیم منافع مشترک جمعی، آگاه‌کردن تودهٔ مردم از خوب و بد آنچه در اطرافشان می‌گذرد، حتی تا امروز جایگاه مهم خود را حفظ کرده‌اند (رک، فرقانی، ۱۳۸۲، صص ٤٢ و ٥٠).

بقاع متبرکه ـ حرم امامزاده ـ به‌عنوان تعیّن اجتماعی و نماد

مکان‌های مقدس دینی مانند حرم امامان، مساجد و امامزادگان، می‌توانند تعیّن اجتماعی معرفت باشد و از سوی دیگر، به‌عنوان «نماد» و

[Downloaded from ijurm.imo.org.ir on 2026-10-08]

«عینیت»، مذهب و آموزه‌های مذهبی تلقی شود.

«تعیّن اجتماعی معرفت» یکی از مباحث مهم جامعه شناسی است که به بررسی چگونگی عینیت‌یافتن مفاهیک و معارف از حیث اجتماعی می‌پردازد. تعیّن اجتماعی معرفت دینی، ره‌آورد مطالعات امیل دورکیم فرانسوی است.مطابق آراء او، معرفت مجموعهٔ وسیعی از آگاهی‌ها و باورهای گوناگون بشر بوده که می‌تواند سیاسی، دینی، اخلاقی، ایدئولوژیکی و مخصوصاً علمی (علم پوزیتویستی) باشد. البته دورکیم جایگاه بسیاربرجسته‌ای برای علم پوزیتویستی در میان معارف بشری قایل بود؛ ولی معتقد بود که دیگر معراف بشری، ازجمله باورهای دینی، به‌نوعی تصویری از عالَم را برای شخص عالِم پدید می‌آورند و راهنمای رفتار او در جهان هستی می‌گردند. (Durkheim, 1976, p. 141)؛ به باور دورکیم، تنهاتفاوت علم پوزیتویستی و دیگر معارف بشری آن است که این‌نوع از علم با روشی خاص به مطالعهٔ موضوعی عینی پرداخته، به معرفتی عینی و فارغ از سلیقه‌ها و خواسته‌های فردی یا گروهی می‌رسد. (دورکیم، ۱۳۶۰، ص ۱۱۱).

برای فهم واژهٔ تعیّن می‌توان از مفهوم آشنای دیگری مانند رابطهٔ علّی و معلولی استفاده کرد که «در آن به خصوصیت یک‌نظم و نسق موجود در پدیده‌ها و رویدادها اشاره می‌شود و نشان می‌دهد که در این-رابطه و در این‌نظم خاص، هرعنصر به بعضی عناصر دیگر وابسته است. به‌طوری که از طریق این‌رابطه، می‌توان پدیده‌ای را پیش‌بینی کرد یا آن را ایجاد نمود یا مانع پدیدآمدن آن شد. در این‌دیدگاه، تمامی حوادث طبیعی، انسانی و اجتماعی به‌گونه‌ای به هم وابسته و مرتبط هستند که هروضعی تنها با یک‌وضع پیشین و یک‌وضع پسین در ارتباط قرار دارد و تصور هرگونه وضع دیگری منتهی به یک-ناسازگاری می‌شود.» (لالاند، ۱۳۷۷، صص ۱۸۰- ۱۸۲).

توجه و عنایت خاص دورکیم به اصل علیّت موجب گردید که وی در تحلیل پدیده‌های اجتماعی و در کنار تبیین کارکردی، به ضرورت تبیین علّی آن پدیده‌ها نیز اشاره کند (دورکیم، ۱۳۷۳، ص ۱۰۶). از سوی دیگر، رویکرد کل‌گرایانهٔ دورکیم به پدیده‌های جمعی، موجب گردید که وی این‌قاعدهٔ روش-شناسی را هم بیان دارد که «برای تبیین وقایع اجتماعی باید به دنبال علل اجتماعی آنها بود» (همان، ص ۱۱۰).

مروری بر عقاید و آثار دورکیم نشان می‌دهد که معارف دینی را واقعیتی اجتماعی معرفی می‌کند. وی پس از طرح ایدهٔ «وقایع اجتماعی به‌منزلهٔ شیء» در کتاب «قواعد و روش جامعه‌شناسی»، به بیان ویژگی‌های «شیء» می‌پردازد. براساس نظریات او، «شیء متفاوت از تصورات ذهنی است و امری نیست که با شیوهٔ سادهٔ زیستن و تحلیل عقلی بتوان تصور دقیق و درستی از چیستی و ماهیت آن به دست آورد؛ بلکه برای فهم آن باید به خارج مراجعه کرد و از مشاهده و آزمون تجربی بهره گرفت» (همان، صص ۱۱- ۱۲).

این‌ویژگی‌ها به طور تمام و کمال در مورد عقاید و معارف دینی صدق می‌کند چراکه مفاهیم و معارف دینی، ساختهٔ تصورات ذهنی افراد نبوده و برای شناخت و آگاهی نسبت به آنها باید به عالم خارج از خود، یعنی جامعه، مراجعه کرد. از سوی دیگر، عقاید و معارف دینی با خواست و ارادهٔ شخصی نیز تغییر نمی‌کنند و درنهایت، این‌آگاهی‌ها و معارف می‌توانند شعورهای فردی ما انسان‌ها را از بیرون تحت فشار قرار دهند. با این‌اوصاف، مفاهیم و معرف دینی از دیدگاه دورکیم، جزء وقایع اجتماعی خواهند بود و مطابق قواعد روش جامعه‌شناسی او، این‌وقایع اجتماعی علل موجبهٔ اجتماعی داشته، تنها تحت تأثیر شرایط اجتماعی شکل می‌گیرند و تغییر می‌یابند. به همین‌دلیل شکل خاص آنها در هرزمان و مکان و در هرجامعه‌ای بازگوکنندهٔ وضعیت اجتماعی آن‌جامعهٔ خاص خواهد بود.

به‌نظر دورکیم، عقاید و مناسک دینی به‌عنوان دوجنبه از تجلیات اجتماعی در خدمت نیازهای جامعه هستند. با نگاهی دوباره به تعریف دورکیم از دین درمی‌یابیم که وجه کارکردی دین مورد توجه جدی او قرار داشته است. به‌عقیدهٔ او نقش، وظیفه و کارکرد اساسی دین، ایجاد، حفظ و تقویت همبستگی اجتماعی و تنظیم روابط زندگی اجتماعی است (همان، ۱۳۵۹، ص ۷۸). البته دورکیم متوجه این‌نکته هم بوده است که این‌کارکرد (تنظیم روابط اجتماعی) می‌تواند درنهایت به

[Downloaded from ijurm.imo.org.ir on 2026-10-08]

کارکـرد روانـی و فـردی نیـز منتهی شـود. اگر تحت هـر شـرایطی، دیـن، عقایـد و مناسـک دینـی، نتواند کارکـرد اجتماعـی و فـردی مـورد انتظار را بـه دنبال داشـته باشـد، زمـان تغییـر و تحـول آن فرامی‌رسـد. اینجاسـت کـه مـا بایـد بـه ایـن‌نکتـه بپردازیـم کـه چـه وضعیتـی موجـب می‌شـود کـه یک‌نظـام دینـی نتوانـد پاسـخگوی نیازهـای فـردی و جمعی باشـد؟ بـه عبـارت دیگـر، علـت اصلـی تحـول معرفـت دینـی به‌عنـوان بخـش اصلـی نظـام دینـی چیسـت و کدام‌یـک از عوامـل اجتماعـی در تحـول معرفـت دینـی نقـش اساسـی دارند.

از آنجـا کـه دورکیـم بـه نقـش مسـتقل افـراد در تحول‌هـای اجتماعی، ازجـــمله تحـول معرفت دینی به‌عنـوان عنصر اساسـی حفظ وحـــدت و انسـجام اجتماعـی، اعتقـاد چندانـی نداشـت و حاضـر نبـود پیچیده‌تریـن وقایـع اجتماعـی را بـه مـدد فعـل و انفعـالات روانـی تبییـن کنـد (همـان، ۱۳۷۸، صـص ۲۹۰– ۲۹۵)؛ وقـوع هرنـوع تحـول در بخشـی از اجتمـاع، بـه پنداشـت او، بایـد خاسـتگاه و ریشـه‌ای در بخـش یـا بخش‌هایـی دیگـر جامعه داشـته باشـد. این‌موضـع، بیـان دیگـری از این‌قاعـدهٔ روش‌شناسـی اسـت کـه «هرپدیـدهٔ اجتماعـی ناگزیـر بایـد علتـی اجتماعـی و نـه فـردی و روانـی داشـته باشـد.» (همـان، ۱۳۵۹، صـص ۱۷– ۱۸)؛ پـس اگر تحولی در یک‌بخـش از اجتمـاع (نهـاد دیـن و بخـش اصلی آن عقایـد دینـی) به وقـوع بپیونـدد، باید به‌دنبـال تحول در بخـش دیگـری از اجتمـاع گشـت. این‌موضـوع ما را مجبـور می‌سـازد کـه قـدری دربـاب روابـط میـان بخش‌هـای گوناگـون جامعـه و بـه تعبیـر دیگـر، ارتبـاط میان نهادهـای اجتماعی سـخن بگوییم (رک، موحـد ابطحـی، ۱۳۸٤، ص ۱٦۱– ۱٦۳).

یک‌نهـاد اجتماعـی، نظامـی به‌نسـبت پایـدار و سـازمان‌یافته از الگوهـای اجتماعـی اسـت کـه برخی رفتارهای نظارت‌شـده و یکسـان را با هدف برآوردن نیازهـای اساسـی جامعه بر عهـده دارد. هرف هرنهاد، ارضـای نیازهـای اجتماعـی معیـن اسـت و بـرای رسـیدن بـه اهـداف مـورد نظـر، بایـد چندین‌کارکرد داشـته باشـد. از سـوی دیگر، بنیان‌هـای اجتماعی آن نهادهـا آنچنان عام و گسـترده اسـت کـه فعالیت‌های عمـده‌ای را در پهنـهٔ جامعـه بـه خـود اختصـاص می‌دهـد. به‌گونـه‌ای کـه هرتغییـری در یک‌نهـاد، بـه احتمـال قـوی، موجـب تغییـر در نهادها هـم خواهد شـد (کوئـن، ۱۳۷۲، صـص ۱۵۱– ۱٥٤).

مسـجد و یـا حـرم امامـان معصـوم و حـرم امامزاده‌هـا، یک‌تعیّـن اجتماعـی و یک‌نهـاد معرفت دینـی محسـوب می‌شـوند. مسـجد از آغـاز ظهـور اسـلام به‌عنـوان نماد این‌شـریعت مـــــطرح شـده اسـت. علـت نام‌گـذاری آن بدین‌جعـت بـود کـه «در فرهنـگ دینـی نـام مسـجد یـادآور بندگـی و کرنـش در پیشـگاه خداونـد متعـال اسـت. مسـجد یعنـی جایـگاه سـجده و سـجده اوج عبـادت و بندگـی انسـان بـرای خداسـت. درحقیقـت برترین و اصیل‌ترین‌محـل بـرای عبـادت و تقرب‌جسـتن بـه خداونـد متعال مسـجد اسـت» (ضرابـی، ۱۳۸٤، ص ۲۷۰).

این‌نهـاد فرهنگی و ارتباطـی از فعال‌ترین‌نهادهای دینـی در اسـلام محسـوب می‌شـود کـه «به‌عنـوان مهم‌ترین–کانـال ارتباطات اجتماعـی، همواره به‌عنوان منبـع حرکت‌هـای فـــرهنگی و معنوی عمـل کرده و نه‌تنهـا در بُعـد تزکیـهٔ معنـوی؛ بلکـه به‌عنـوان منبع دانـش و اطلاعـات مربـوط بـه جامعه، آحاد مـردم را تغذیـه می‌کـرده اسـت.» (Mowlana, 1996, p. 148)؛ نقـش کلیـدی و بنیادیـن این‌نهـاد دینـی در جامعـهٔ اسـلامی با هجرت پیامبر به مدینه و تأسـیس مسـجد قبـا صـورت گرفـت. به‌گونـه‌ای کـه بعـد از گذشـت قرن‌هـا از سـاخت اولین–مسـجد، این‌مـکان مقـدس هنـوز اصلی‌تریـن پایـگاه و نهـاد اسـلامی بـه شـمار می‌شود.

یکـی از واثعیت‌هایـی کـه فرهنـگ و نهادهـای فرهنگـی مانند مسـجد و مخصوصـاً حـرم امامزاده‌ها را به‌شـدت تحـت تأثیـر قـرار می‌دهـد، قـدرت سیاسـی یـا حکومـت اسـت. هرچنـد عوامـل چندی ماننـد رفاه مـادی، عدالـت اجتماعی، دیـن و مذهب، وضعیـت و اوضـاع اجتماعـی و ماننـد اینها در رشـد و تعالـی هرجامعـه یـا رکـود و واپس‌ماندگـی آن نقـش دارد. بـه سـخن دیگـر، «امـروزه گذشـته از حرکـت طبیعـی موجـود در حیـات فرهنگـی، بخش وسـیعی از تلاش‌هـا و فعالیت‌های فرهنگی براسـاس برنامه‌ریزی‌هـا و سیاسـت‌گذاری‌های حکومـت و بـازوی اجرایـی آن، دولـت، صـورت می‌گیـرد» (وحیـد، ۱۳۸۲، ص ۱۵۲).

«دولت‌هـا هـم به‌تبع تبلیـغ آرمان‌هـا و هدف‌های

[Downloaded from ijurm.imo.org.ir on 2026-10-08]

ایدئولوژی رسمی و هم به لحاظ ضرورت دست‌یافتن به هدف‌ها و مقاصد سیاسی خویش و هم بنا به کارکردهای جدیدی که پیدا کرده‌اند و انتظاراتی که در دوران حاضر به وجود آورده‌اند، برنامه‌ریزی، اجرا، کنترل و نظارت بر فعالیت‌های فرهنگی بر عهده می‌گیرند و در این‌جهت نقش و مسئولیتی آگاهانه می‌پذیرند و درمجموع تأثیر چشمگیر ایجاد می‌کنند» (همایون و فروزان، ۱۳۸۸، ص ٦٤).

پس می‌توان نتیجه گرفت که دولت و برنامه‌های منظم حکومتی می‌تواند از این‌نوع تعیّن‌های اجتماعی بهره گیرد و با سازوکار منظم اجتماعی، نقش تعیین‌کننده‌ای به آنها بدهد. از آنجا که هیچ‌وفاقی دربارهٔ مفهوم بی حد و حصر «فرهنگ» و «فرهنگ دینی» وجود ندارد، تعریف دقیق سیاست‌گذاری فرهنگی نمی‌تواند با تعریف فرهنگ و شناسایی حدود و ثغور آن شکل گیرد. به طوری که با تعریف فرهنگ، دامنه و گستردگی سیاست‌ها مشخص می‌شود. در این‌زمینه معتقد هستند: «تعریف ما از فرهنگ ـ هرچه باشد ـ تأثیری در فرایند سیاست‌گذاری ندارد؛ اما آنجا که باید دامنه سیاست‌ها و حوزهٔ عمل دولت و نهادهای عمومی (سازمان فرهنگی ـ هنری شهرداری تهران) مشخص شود، قطعاً مشخص‌شدن تعریف سیاست‌گذاران از فرهنگ ضرورت می‌یابد. این‌تعریف از سویی اهداف و مقاصد فرهنگی و از سوی دیگر حوزهٔ عمل، ویژگی‌های مدیران و مدیریت فرهنگی و حتی برنامه‌ریزی‌ها را جهت می‌دهد.» (اشتریان، ۱۳۹۱، ص ۲۹۰ ۳۰).

درمجموع می‌توان گفت سیاست‌گذاری رهنگی شامل اصول و راهبردهای کلی و عملیاتی‌شده‌ای است که بر نوع عملکرد فرهنگی یک‌نهاد اجتماعی و نهاد دینی استیلا دارد. به این‌اعتبار، منظومه‌ای سامان‌یافته از اهداف نهایی درازمدت و میان‌مدت قابل سنجش، نیز ابزارهای وصول به آن، اهداف را دربرمی‌گیرد. به سخن دیگر، سیاست‌گذاری فرهنگی، نوعی توافق رسمی و اتفاق نظر مسئولان و متصدیان و متولیان امور در تشخیص، تعیین و تدوین مهم‌ترین‌اصول برای مدیران فرهنگی خواهد بود (وحید، ۱۳۸۲، ص ۵۵).

نمادگرایی و کنش اجتماعی

نگرشی که بر روابط بین مدل‌ها و ارزش‌ها و کارکردهای اجتماعی ارزش‌ها داریم این‌امکان را می‌دهد تا به مسئلهٔ نمادگرایی در کنش اجتماعی بپردازیم. درواقع می‌توانیم بگوییِ ارزش‌ها به‌عنوان آرمان به‌طور مداوم نیاز به تأیید به‌وسیلهٔ چیزی دیگری را دارند و پیوستگی یک‌شخص یا یک‌جمع به ارزش‌ها می‌بایست از وراء رفتارهای قابل مشاهده تجلی یابد. بنابراین مدل‌ها بیان نمادی (رمزی) ارزش‌ها می‌شوند و شاید بتوان به‌طور دقیق گفت که تطابق و هم‌نوایی بیرونی رفتار با مدل‌ها پیوستگی درونی فرد با نوعی نظم ارزشی را نشان می‌دهد و پیوستگی با ارزش‌ها نیز، تعلق به یک‌جامعه یا جمع معین را نشان می‌دهد. درنتیجه جهان مدل‌ها و ارزش‌ها، در نظر ما چون جهانی وسیع و پررمز و راز است که عمل‌کنندگان اجتماعی، گروه‌ها، جماعت و تمدن‌ها در آن به حرکت درمی‌آیند. اغراق نخواهد بود اگر بگوییم که کنش اجتماعی کاملاً و دایماً در نمادگرایی یا سمبولیسم غوطه‌ور است و به شکل‌های متفاوت با نمادها برخورد دارد. با انواع مختلف نمادها توجیه می‌شود و رشد می‌یابد. می‌توان گفت که کنش انسانی، اجتماعی است. زیرا شکل یا حالت نمادی دارد. نمادگرایی یکی از عوامل اساسی کنش اجتماعی به شمار می‌رود.

ساده‌ترین‌تعریفی که می‌توان از نماد کرد این است که «جایگزین‌شدن چیزی به جای چیز دیگر». یا به عبارت دیگر، «چیزی که جای چیز دیگری را می‌گیرد و بر آن دلالت دارد.» یک‌مجسمه به‌طور نمادی، یادآور یک‌شخصیت، یک‌حادثه، یا یک‌فکر است و بدین‌سان برای آنان حضور و کنش مداومی را تضمین می‌کند. یک‌کلمه به‌طور نمادین جایگزین چیزی می‌شود و همان‌اثر را داراست بی‌آنکه حضور جسمی آن‌چیز لازم باشد. با مثال‌هایی که عنوان کریدم به نظر می‌رسد که نماد سه‌عنصر را در بردارد:

۱. دال بر چیزی است که جانشین چیز دیگری می‌شود، یعنی خود نماد به مفهوم و محسوس کلمه؛
۲. مدلول که دالّ، جای آن را می‌گیرد؛
۳. دلالت که رابطهٔ بین دال و مدلول است.

[Downloaded from ijurm.imo.org.ir on 2026-10-08]

رابطه‌ای که باید لااقل به‌وسیلهٔ شخص یا اشخاصی که نماد به آنان خطاب می‌شود، درک و تفسیر می‌شود.

اتفاق می‌افتد که دالّ با مدلول رابطه‌ای طبیعی داشته باشد. دود، نشانهٔ وجود آتش است. خاکِ مرطوب که امکان می‌دهد بگوییم باران باریده است؛ اما اینها درواقع علامت یا علایم ابتدایی هستند بیش از آنکه نماد واقعی باشند. تقریباً تمامی نمادهای اجتماعی رابطه‌ای جز رابطهٔ قراردادی با مدلول خود ندارند و این‌امر وجود یک‌عنصر چهارم در نمادگرایی را ایجاب می‌کند، یعنی وجود یک‌کد یا رمز مه رابطهٔ بین دالّ و مدلول را مشخص می‌کند. این‌کدها باید به‌وسیلهٔ افرادی که نمادها آنها را مخاطب قرار می‌دهند شناخته شده و فراگرفته شده باشند تا این‌نمادها بتوانند دارای معنا باشند.

پس از این‌تعریف ساده از نماد و نمادهای موجود، به اندیشهٔ یکی از جامعه‌شناسان می رسیم که درخصوص نمادگرایی و سمبولیسم جامعه‌شناسی بحث‌های دقیق و کافی کرده است. جامعه‌شناس مورد نظر، «ارنست کاسیرر» است. مهم‌ترین‌اثر او کتاب «فلسفهٔ صور سمبلیک» در چهارجلد است. ریشه‌های اندیشه و درک کاسیرر از یک‌سو برخاسته از میراث عمیق فلسفی متفکران آلمانی و از سوی دیگر، متأثر از تجربهٔ جهانی در دسترس وی، اعمّ از عالمان و زبانشناسان و مورخان در غرب و شرق تاریخی است. سیر در آثار موجود کاسیرر نشان‌دهندهٔ آن است که وی اصول نظریه‌های معتبر عالمان رشته‌های گوناگون را در طی اعصار و به‌ویژه از میان متأخرین، با حوصله و دقت بررسی کرده است.

عظمت و ارزش روش‌شناسی معرفتی کاسیرر، در تأملات او در حوزهٔ انسان‌شناسی معرفتی و توقف بر گرد توانایی نمادسازی قرار دارد. به نظر کاسیرر، زبان، هنر، دین و علم، هریک به‌گونه‌ای وسیع وامدار استعداد بی‌نظیر بشری، یعنی قابلیت نمادسازی انسان هستند. نگاه فلسفی کاسیرر به پدیدهٔ هنر، دین و علم در نوع خود کاملاً بی‌بدیل است. زیرا او با آوردن مثال‌ها و موردهای متعدد، تعلق درونی جهان انسانی را به قلمروهای سه‌گانهٔ فوق، امری قطعی و استثنایی می‌داند. برای وی درک و شناخت حوزه‌های قرین به هم هنر، دین و علم به مدد نمادهای موجود در آنهاَ، مهم‌ترین و بلکه تنها راه رسیدن به معرفت واقعی و ابزار نظام‌سازی فلسفی و فرهنگی برای اوست.

کاسیرر با بیان سمبولیسم و انسان‌شناسی فرهنگی خود تلاش دارد تا صور سمبلیک حیات فرهنگی انسان و نمادهای فرهنگی را که شامل وجوه علمی، دینی، هنری، زبانی و اسطوره است به‌مثابه تجلیات عینی و خروج تدریجی انرژی روح انسان مطرح نماید. در این‌راه کوشیده است تا نشان دهد چگونه انسان-شناسی سمبولیک، پرده از رازهای پنهان معرفت‌شناسی انسانی برداشته و رویکرد عقلانی و تحلیلی کامل‌تری را برای اهل خرد و فلسفه فراهم می‌آورد.

نماد صورت یا مظهر امر غیر مادی است و با جریان اندیشه یا واقعیت اخلاقی، ازلحاظ شکل یا معنای اجتماعی همبستگی دارد. از نظر کاسیرر «شناخت نماد، یک‌راه دخول به طبیعت انسان است.» (کاسیرر، ۱۳۷۸، ص ۳۶)؛ ازمنظر جامعه‌شناسی، نمادها به لحاظ بار معنایی خود، رسمیت داشته و مورد توافق جامعه قرار دارند. ارزش آنها به میزان مقبولیت اجتماعی آنهاست و اصطلاح نماد جمعی، ترجمان مظاهر یک‌جمع خاص و بیان ابعاد تاریخی و ارزش‌ها و باورهای یک‌گروه به شمار می‌رود.

به نظر کاسیرر، جهان سمبلیک یا نمادین عبارت است از مجموعه‌ای یک‌پارچه از علامت‌ها، مفاهیم و نشانه‌هایی که مبیّن حقیقت اشیاء و مسایل دیگر هستند. نمادها موضوعاتی هشتند که عمومیت دارند و با خود علایق، هیجانات، اطلاعات یا احساسات مشترک را القا می‌نمایند. مجموعه نمادها شامل تمامی فرهنگ انسانی است. چراکه فرهنگ مقوله‌ای بشری است. همان‌گونه که نمادسازی نیز صنعتی انسانی است. «بین شبکه گیرنده» و «شبکه کننده» که خاص تمام انواع حیوانی است، سیستم سومی وجود دارد که مشخص انسان است و می‌توان آن را منظومهٔ سمبولیک خواند» (همان، ص ۳۸).

فصلنامه مدیریت شهری
Urban Management
شماره ۴۹ زمستان ۱۳۹۶
No.49 Winter 2018

[Downloaded from ijurm.imo.org.ir on 2026-10-08]

نتیجه گیری و جمعبندی

آفرینش نماد در میان انسان‌ها خود به خلق فرهنگ و دگرگونی آن می‌انجامد. رهیافت به نماد از نظر کاسیرر، رهیافتی معرفتی است. چراکه امر فوق در جهان اندیشه و یا تصورات و تخیلات انسان ریشه دارد. ذهن و نبوغ بشری توانایی آن را دارد تا درسایهٔ خرد و با دستمایهٔ فرهنگی به کار بازتولید آفرینش‌های فرهنگی ادامه دهد. نمادهای مذهبی از دیگر نمادها متفاوتند. نخست از آن‌جهت که هدف آنها پیوستن به نظمی فراطبیعی است؛ اما نمی‌توان بر این‌امر اصرار کرد که نمادگرایی مذهبی، عمق اجتماعی کمتری دارد. در مطالعات کاسیرر، به این‌نکته نیز توجه زیادی شده است. می‌توان گفت روابط بین انسان و جهان فوق طبیعی تا حدود زیادی روابط شخصی متقابل هستند که با روابط اجتماعی وجه مشترک بسیار دارند. بدیهی است که نمادگرایی مذهبی از زمینهٔ اجتماعی تغذیه می‌کند و بیانگر واقعیات اجتماعی است. به‌وسیلهٔ نمادگرایی مذهبی است که مؤمنین از غیر مؤمنین، کشیش از غیر کشیش و مکان‌های مقدس از غیر مکان‌های مقدس تمیز داده شوند. بدین‌سان حتی بافت جامعه را تقسیم می‌کنند و گروه‌بندی جدیدی را ایجاد می‌کنند. مرزها را مشخص و سلسله‌مراتب را تعیین می‌کنند. مذهب چه به‌وسیلهٔ لباس و یا مناسک، آیین‌های مذهبی و چه به‌وسیلهٔ مکان‌هایی مانند کلیسا، مسجد، حرم و امامزاده، علایم نامرئی از نمادهایی تفکیک‌کننده هستند تا بهتر وحدت ببخشند. علاوه بر اینها زندگی مذهبی به‌خودی خود در تمام مراتب، فعالیت اجتماعی است. این‌نوع فعالیت‌ها، همبستگی اجتماعی را تولید می‌کنند. حرم‌های امامزاده‌ها هم به‌سبب معماری و ساختمان‌های بزرگ که گاه ازنظر ساخت و ساز، خیره‌کننده و جذاب هستند؛ هم به‌لحاظ بافت جمعیتی که افراد و متعلقان به یک‌آیین و یک‌نوع طرز تفکر را دور خود جمع می‌کند و به‌لحاظ مقدس و آیینی‌بودن، نماد بسیار خوبی برای مذهب به شمار می‌رود. در بخش‌های مختلف پژوهش حاضر، به کارکردهای مختلف، موقعیت‌های مذهبی ـ اجتماعی ـ سیاسی ـ فرهنگی و اقتصادی و دیگر ویژگی‌های حرم‌ها ـ مخصوصاً حرم عبدالعظیم و امامزاده صالح ـ اشاره کرده‌ایم. با جمع‌بندی این‌ویژگی‌ها و سیاست‌های دولت، این‌نوع مکان‌های جذابِ آیینی، نماد زندگی جمعی و یا نمادِ جمعی برایَ زندگی است.

منابع و ماخذ

۱. اشتریان، کیومرث. (۱۳۹۱). مقدمه‌ای بر روش سیاست‌گذاری فرهنگی، تهران، جامعه شناسان.
۲. جعفری، محمدتقی. (۱۳۵۷). فلسفهٔ دین، دفتر نخست، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۱). دین‌شناسی، قم، اسراء.
٤. دورکیم، امیل. (۱۳۸۳). صور بنیانی حیات دینی، ترجمهٔ باقر پرهام، تهران، مرکز.
۵. ـــــــــ . (۱۳٦۰). فلسفه و جامعه‌شناسی، ترجمهٔ فرحناز خمسه‌ای، [بی‌جا]، مرکز ایرانی مطالعهٔ فرهنگ‌ها.
٦. ـــــــــ . (۱۳۷۳). قواعد و روش جامعه‌شناسی، ترجمهٔ علی‌محمد کاردان، تهران، دانشگاه تهران.
۷. روان، شیرمحمد. (۱۳۷۸). «روش‌های سنتی ارتباطات و رسانه‌های گروهی مدرن»، ترجمه ماریا ناصر، رسانه، شماره ٤۰، ۷۱- ۸۰.
۸. شجاعی‌زند، علیرضا. (۱۳۸٤). مدلی برای سنجش دین‌داری در ایران، مجلهٔ جامعه شناسی ایران، سال ششم، شمارهٔ یک.
۹. ضرابی، عبدالرضا. (۱۳۸٤). نقش و عملکرد مسجد در تربیت، کارکرد مسجد به‌کوشش دبیرخانهٔ ستاد عالی هماهنگی و نظارت بر کانون‌های فرهنگی، هنری مساجد، تهران، رسانش.
۱۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۹). تعالیم اسلام، قم، بوستان کتاب.
۱۱. فرقانی، محمدمهدی. (۱۳۸۲). درآمدی بر ارتباطات سنتی در ایران، تهران، مرکز تحقیقات و مطالعهٔ رسانه‌ها.
۱۲. کاسیرر، ارنست. (۱۳۷۸). فلسفهٔ صورت‌های سمبلیک، ترجمهٔ یدالله موقن، تهران، هرمس.

[Downloaded from ijurm.imo.org.ir on 2026-10-08]

۱۳. کوئـن، بـروس. (۱۳۷۲). مبانـی جامعه‌شناسـی، ترجمـهٔ غلام‌عبـاس توسـلی، تهران، سـمت.
۱٤. لالانـد، آنـدره. (۱۳۷۷). فرهنـگ علمـی و انتقادی فلسـفه، ترجمـهٔ غلامرضا وثیـق، تهران، فردوسـی.
۱۵. مصبـاح یـزدی، محمدتقـی. (۱۳۷۹). آمـوزش عقایـد، تهـران، شـرکت چـاپ و نشـر بین‌الملـل.
۱٦. مطهـری، مرتضـی. (۱۳۹۲). انسـان و ایمـان، تهـران، صـدرا.
۱۷. مولانـا، حمیـد. (۱۳۷۱). گـذر از نوگرایـی، ترجمـه یونـس شـکرخواه، تهـران، مرکـز تحقیقـات و مطالعـات رسـانه‌ها.
۱۸. موحـد ابطحـی، سـیدمحمدتقی. (۱۳۸٤). «تعیّن اجتماعـی معرفـت دینـی از منظـر دورکیـم»، معرفـت و جامعه، به کوشـش حفیظ‌الله فولادی، تهـران، پژوهشـگاه حوزه و دانشـگاه.
۱۹. وحیـد، مجیـد. (۱۳۸۲). سیاسـت‌گذاری و فرهنـگ در ایران امروز، تهران، مرکز بازشناسـی اسـلام و ایـران، بـاز.
۲۰. همایـون، محمدهادی ـ حامد فـروزان. (۱۳۸۸). «تبییـن رابطـهٔ مطلـوب حکومـت و فرهنـگ در جمهـوری اسـلامی ایـران»، دوفصلنامـهٔ دیـن و ارتباطـات، شـمارهٔ ۳۵- ۳۵، پاییـز و زمسـتان، ٦۳- ۹۲.

21. Anshel, Mark H and Mitchell Smith,(2013). “The Role of Religious Leaders in Promoting Healthy Habits in Religious Institutions”, Journal of Religion and Health, Vol. 52, No. 1.
22. Coleman, John A. (1970).” Civil religion”, Socioligical Analysis, 31: 66- 67.
23. Durkheim, Emile. (1976). The elementary forms religious life, London, George Allen & unwin Press Second edition.
24. Mowlana, Hamid. (1996). Global Communication in Transition: The End of Diversity, Thousand Oaks: Sage Publication.

[Downloaded from ijurm.imo.org.ir on 2026-10-08]