

تحلیل عملکرد گروه‌های تکفیری در تضاد با هویت تمدنی مسلمانان

محسن محمدی*

چکیده

هویت تمدنی یکی از مهم‌ترین ابعاد هویتی است که با نگرشی عام و کلان همه افراد متعلق به یک دین را در بستری تاریخی و هویتی به یک‌دیگر متصل می‌کند. گروه‌های تکفیری افزون بر این که از جهت اعتقادی و امنیتی چالش‌های زیادی را برای جهان اسلام ایجاد نموده‌اند از جهت فرهنگی نیز در تضاد با هویت تمدنی قابل بررسی‌اند. این گروه‌ها از جهتی به تخریب مکان‌های مذهبی می‌پردازند و از جهت دیگر با ارائه قرائتی انحصارگرایانه از اسلام و طرد (تکفیر) دیگر گروه‌های اسلامی مانع از هم‌گرایی جهان اسلام می‌شوند، در حالیکه مکان‌های مذهبی تاریخی تاثیر زیادی در برقراری ارتباط همه مسلمانان در بستر هویتی دارند و همه آنها را در زمینه‌ای تاریخی به یک‌دیگر متصل می‌کنند. از سوی دیگر، لازمه برقراری تمدنی اصیل و پویا افزایش تعاملات و ارتباطات درونی است که گروه‌های تکفیری با اخلال در وحدت و هم‌گرایی جهان اسلام، مانع از تحقق آن می‌شوند.

کلید واژه‌ها

گروه‌های تکفیری، هویت تمدنی، مکان‌های تاریخی، هم‌گرایی جهان اسلام.

* پژوهش‌گر پژوهشگاه مطالعات منطقه‌ای پژوهشگاه بین‌المللی المصطفی - دانشجوی دکتری مطالعات انقلاب اسلامی (mohsen2941@yahoo.com)

مقدمه

امروزه گروه‌های تکفیری یکی از مهم‌ترین چالش‌های جهان اسلام‌اند که عملکرد آنها از جهات مختلف سیاسی، اعتقادی و امنیتی مسائل و چالش‌های گوناگونی را برای جهان اسلام به وجود آورده است. آنها از طرفی با قرائت جزم‌گرایانه و تعصب‌گونه از معارف اسلامی دیگر گروه‌های اسلامی را کافر می‌دانند و از جهتی با تبیین برداشتی انحرافی از برخی احکام دین مانند جهاد سبب ایجاد ناامنی در جهان اسلام شده‌اند و زمینه را برای حضور دشمنان اسلام در کشورهای اسلامی فراهم کرده‌اند. ضمن این‌که با ارائه چهره‌ی خشن و ناخوشایند از اسلام، پدیده‌ی شوم اسلام‌هراسی را تقویت نموده‌اند.

افزون بر این، گروه‌های تکفیری را با رویکرد فرهنگی نیز می‌توان بررسی کرد؛ چرا که عملکرد آنها در راستای هویت تمدنی جهان اسلام قابل تحلیل است. هویت تمدنی هویتی فراملی است که همه مسلمانان را در بستری تاریخی به هم متصل می‌کند و آنها را در قالب امت اسلامی منسجم می‌گرداند و در انتقال فرهنگ دینی و تعالیم اسلامی و پایبندی به آنها بسیار موثر است.

یکی از مظاهر هویت تمدنی، بناهای اسلامی‌اند که گروه‌های تکفیری بر اساس قرائت خشن و غیرانعطاف‌پذیر خود از تعالیم اسلامی آنها را از مظاهر شرک می‌دانند و آنها را تخریب می‌کنند. دست‌کم ۱۵۰ زیارتگاه در چهار کشور عراق، سوریه، تونس و لیبی که بیشترین تخریب‌ها در آنها رخ داده، مورد اهانت و تجاوز سلفی‌های تکفیری قرار گرفته‌اند (نک: خامه، ۱۳۹۳)؛ این موارد شامل تخریب مساجد، قبرستان‌ها، نشن قبر برخی از قبور مربوط به شخصیت‌های تاریخی صدر اسلام، تخریب مزار برخی از امام‌زادگان و شخصیت‌های علمی و دینی در این چهار کشور عربی و اسلامی می‌شود.

در سه کشور سوریه، تونس و لیبی، تخریب زیارتگاه‌ها پس از شورش‌های مردمی که به سقوط نظام‌های استبدادی دو کشور تونس و لیبی انجامید، آغاز شد. اما در کشور عراق، تخریب زیارتگاه‌ها از سال ۲۰۰۴ میلادی - یک سال پس از سقوط نظام بعثی این کشور توسط آمریکا - آغاز شد. استان‌های شمالی این کشور نیز در پی تصرف آن از سوی گروه تروریستی «داعش» در سال ۲۰۱۴، موج جدیدی از تخریب زیارتگاه‌ها و آثار اسلامی را شاهد بوده‌اند.

در این مقاله قصد داریم عملکرد گروه‌های تکفیری را با رویکردی فرهنگی و در راستای هویت تمدنی تحلیل کنیم، از این‌رو، پس از بیان چارچوب مفهومی، اهمیت مباحث هویتی را در جهان اسلام مرور می‌کنیم و سپس چالش‌های هویت تمدنی گروه‌های تکفیری را از دو جهت تخریب مکان‌ها و ایجاد واگرایی در جهان اسلام بررسی می‌کنیم.

هویت و انواع آن (چارچوب مفهومی)

برخی از روان‌شناسان برای «هویت» سطوح مختلفی را بیان می‌کنند که برای هر یک از آنها خاستگاهی معرفی می‌شود. این سطوح عبارتند از: هویت فردی، هویت خانوادگی، هویت اجتماعی، هویت ملی، هویت دینی و هویت تمدنی.

هویت فردی یا شخصی، همان احساس و تصور درونی این‌همانی فرد از خود است که به‌رغم تغییرات خارجی، ثابت می‌ماند.

هویت خانوادگی نیز تعیین نسبت میان فرد و خانواده اوست و این که چه پیوندهایی میان آنها برقرار است (شرفی، ۱۳۸۱: ۷۳). بنابراین، خاستگاه این هویت، خانواده و روابط خانوادگی است.

هویت ملی نیز درک و ویژگی‌ها و صفات متمایز یک ملت است که مشتمل بر ارزش‌ها، افتخارات و پشتوانه‌های فکری و فرهنگی آن جامعه است. از این‌رو، درک و آگاهی از هویت ملی، لازمه شناخت نقش‌ها و وظایفی است که فرد باید در قبال ملت خویش، ایفا نماید. این نوع از هویت نیز در محدوده جغرافیایی خاصی شکل می‌گیرد.

هویت دینی به معنای احساس تعلق و تعهد فرد به باورها، احکام و ارزش‌های دینی است. هویت دینی به عنوان هویت جمعی، متضمن آن سطح از دینداری است که با «ما»ی جمعی یا همان اجتماع دینی یا امت، مقارنه دارد (دوران، ۱۳۸۳: ۱۱۶). بنابراین، هویت دینی به رابطه انسان و دین می‌پردازد و به پرسش‌های بنیادین و عمیق او درباره هستی و خود، مثل من کیستم؟ و به کجا تعلق دارم پاسخ می‌دهد. افزون بر این که هویت دینی می‌تواند زمینه‌ساز هویت تمدنی باشد^۱، توانایی آن را دارد که فلسفه زندگی را برای بشر تنظیم، تدوین و ارائه کند (شرفی، ۱۳۸۱: ۸۲).

هویت تمدنی، معرفت و آگاهی عمیق آدمی به تمدنی است که منسوب به آن است. درک چنین هویتی، به فرد، این امکان را می‌دهد تا احساس کند در سرزمینی زندگی می‌کند که ریشه‌های فرهنگی آن تا اعماق تاریخ، کشیده شده است و این احساس، موجب تعلق ارتباط به آن تمدن و در نتیجه شکل‌گیری «هویت تمدنی» می‌شود. احساس تعلق به یک تمدن، به معنای وابستگی به تمامی مظاهر آن تمدن و از جمله مشاهیر، افتخارات، میراث‌ها و ارزش‌های آن است (شرفی، ۱۳۸۱: ۸۲).

«هویت تمدنی» به سان داربستی است که تکیه‌گاه معرفتی فرد به حساب می‌آید که با اتکا به آن، می‌تواند موضعی مطلوب در قبال تمدن‌های دیگر اتخاذ کند. بدیهی است فقدان «هویت

۱. تمام ادیان به افراد حس هویت می‌بخشند و راه زندگی را به ایشان می‌نمایانند. در این فرآیند مردم یا هویت تاریخی خود را دوباره باز می‌یابند یا آن را به وجود می‌آورند. انسان هر قدر هم که هدف‌های جهان‌نگرانه داشته باشد، دین است که با کشیدن خط میان مؤمنان و غیر مؤمنان و مرزبندی میان خودی‌های برتر و غریبه‌های کهنتر، به او هویت می‌دهد (هانتینگتون، ۱۳۷۸: ۱۹۹).

تمدنی» زمینه را برای تأثیرپذیری منفعلانه از تمدن‌های موجود فراهم می‌کند. پاره‌ای از محققین معتقدند که سطوح گسترده هویت تمدنی به معنای آگاهی عمیق‌تر نسبت به تفاوت‌های تمدنی و ضرورت حفظ چیزهایی است که «ما» را از «غیر ما» متمایز می‌کند (هانتینگتون، ۱۳۷۸: ۲۰۷).

سخن از «هویت تمدنی» نیز همچون «هویت فردی» ضرورت معرفتی انکار ناپذیر دارد. هرچند به جهت نو بودن و تازگی موضوع نتوان به تمام جوانب آن پرداخت. «هویت تمدنی» می‌تواند در امور زیر به فرد کمک کند: بدانند ریشه‌های تاریخی پیدایش تمدن او چیست، قدمت و پیشینه تاریخی آن تمدن را درک کند، ویژگی‌های بارز و برجسته تمدن خویش را بازشناسی کند، از تأثیر و نفوذ خود بر دیگر تمدن‌ها آگاه باشد، از جایگاه و منزلت تمدن خود در جهان معاصر تصویر روشنی داشته باشد، نسبت بین خود و تمدن خویش را بداند.

چنانچه فرد بر یک نظام معرفتی نسبت به خویش دست یافت، در نتیجه، احساس الفت و تعلق به تمدن خود کرده و این وابستگی به تمدن، زمینه‌ساز حفظ و تقویت آن خواهد بود و در نهایت، در قبال تهدیدهای پنهان و آشکاری که تمدن او را هدف قرار می‌دهد، به مقاومت، دفاع و جانبداری منطقی و مستدل دست می‌زند.

بر اساس رویکردی که تمدن را همان فرهنگ ولی در ابعاد بزرگ‌تر تلقی می‌کند، می‌توان «هویت تمدنی» را دارای مفهومی گسترده‌تر و عمیق‌تر از مفهوم «هویت فرهنگی» دانست؛ زیرا غالباً هویت فرهنگی به مرزهای یک کشور یا ملیت، محدود می‌شود، در حالی که «هویت تمدنی» عمدتاً از مرزهای کشور خاصی فراتر رفته و چندین ملیت را پوشش می‌دهد. نظیر تمدن اسلامی یا تمدن غربی و نظایر آنها که در مواردی نیز گسترده‌تر از یک قاره مطرح می‌شوند. هانتینگتون که «هویت تمدنی» را طرح کرده و آن را متمایز از «هویت فرهنگی» می‌داند، شکل‌گیری و رشد هر یک از آنها را برای انسان ضروری و لازم می‌داند (هانتینگتون، ۱۳۷۸: ۲۰۷). بنابراین، بازیابی هویت دینی را می‌توان یکی از آثار بعد شناختی مکان‌های دینی به حساب آورد.

به اعتقاد برنارد لوئیس، که در جهان اسلام - در موارد اضطرار - مسلمانان بارها این تمایل را نشان داده‌اند که در قالب یک وحدت دینی هویت بنیادین و ایمان خود را باز یابند. یعنی هویتی که نه با معیارهای قومی یا سرزمینی، بلکه به وسیله (دین) اسلام تعریف شده بود (نک: همان).

اهمیت مباحث هویتی در جهان اسلام

امروزه یکی از مهم‌ترین مباحث جهان اسلام که در قالب بیداری و جنبش‌های اسلامی از آن یاد می‌شود به احیای هویت اسلامی باز می‌گردد در حالی که عملکرد گروه‌های تکفیری در

تعارض و تقابل با هویت تمدنی است. به عبارت دیگر، در حالی که جهان اسلام در حال احیا و بازنگری هویت تمدنی خود بر اساس اصول اسلامی است، گروه‌های تکفیری در راستای تقابل با آن قابل تحلیل اند.

بر این اساس، بیداری اسلامی به دنبال احیای عزت و هویت اسلامی است و می‌خواهد به نوعی امت اسلامی را از حالت انفعال در مواجهه فرهنگی خارج کند و نقشی فعال در این عرصه به خود گیرد. از این جهت اوضاع نابسامان فرهنگی در کشورهای اسلامی که تا حد زیادی پیامد دوری از معیارها و فرهنگ دینی است، سبب ایجاد نوعی نهضت و جریان انتقادی شده است که قصد دارد ضعف‌های فرهنگی را به نقاط قوت تبدیل کند.

یکی از مهم‌ترین علل بیداری اسلامی در مباحث فرهنگی و اجتماعی با عنوان «بحران هویت» بیان شده است. هرایر دکمچیان در این باره می‌گوید:

از نتایج انحطاط و زوال اسلامی ایجاد بحران هویت فردی و جمعی در میان مسلمانان بود... عظمت بحران هویت، اسلام را در مقابل قدرت نظامی غرب و تاثیر و نفوذهای ایدئولوژیک به حالت تدافعی در آورد (دکمچیان، ۱۳۷۷: ۶۰).

بر این اساس، احساس سرخوردگی و تحقیر تاریخی از مهم‌ترین علل بیداری اسلامی است که قصد و انگیزه بالایی را برای بازگشت به هویت اسلامی فراهم کرده است. در هشتمین اجلاس خاورمیانه‌ای موسسه علمی تحقیقاتی کوربر که در ۱۲ آوریل ۲۰۱۱ در شهر برلین برگزار شد، نخستین علت حوادث فراگیر دنیای عرب را «تجمیع سرخوردگی‌ها و تحقیرها» تشخیص داده‌اند (سجادپور، ۱۳۹۰: ۱۷).

در تحلیل این بعد از بیداری اسلامی نباید از این نکته مهم غفلت کرد که مسلمانان بازگشت به هویت اسلامی را در ابتدا چاره برون‌رفت از احساس سرخوردگی و تحقیر تاریخی خود انتخاب نکردند. آنها در مواجهه با دو عامل اساسی عقب‌ماندگی جوامع اسلامی (استبداد و فساد داخلی حکام و استعمار و استکبار خارجی) ابتدا دوراه نجات دیگر را برگزیدند: پیروی و تسلیم در برابر تمدن غرب (نک: موثقی، ۱۳۷۵، ج ۱، ۱۰۰ - ۲۹۰؛ پولادی، ۱۳۸۶: ۱۸۸) و توجه به داشته‌های ملی، میهنی و قومی (نک: نصر، ۱۳۸۳: ۱۹۷؛ مطهری، ۱۳۸۳: ۳۰؛ منسفلید، ۱۳۷۵: ۳۷۰؛ رجایی، ۱۳۸۱: ۴۵) پس از این‌که ناکارایی این دو مشخص شد، اسلام‌گرایی قوی‌ترین جانشینی بود که می‌توانست عزت هویتی مسلمانان را به آنان برگرداند (برای نمونه، نک: نجاتی آرنی، ۱۳۹۱: ۲۸۲ - ۲۷۶)؛ به‌ویژه آن‌که در جهان اسلام و در میان عمده مسلمانان جهان نخستین و عمده‌ترین تعریف از خود، نه از طریق کشور یا ملت و نه از طریق نژاد یا طبقه بلکه با مذهب صورت می‌گیرد (کیل، ۱۳۸۲: ۷). در این میان، آنچه بیش از همه مورد توجه و حساسیت هویت‌گرایانه مسلمانان است، به مباحث تمدن‌گرایانه

مربوط می‌شود. تمدن از مهم‌ترین مباحث در تحلیل‌های کلان اجتماعی و سیاسی جهان اسلام است که دیدی جامع را پدید می‌آورد. جهان اسلام پس از اوج و فرودهای تمدنی، هم‌اکنون در ایستگاه بیداری اسلامی در تکاپوی دستیابی به عزت و اقتدار تمدنی خود است. در مقابل جریان بیداری اسلامی، غرب داعیه انحصار تمدنی دارد و خود را به عنوان آخرین حد پیشرفت و الگویی تمام‌عیار و انحصاری برای کشورهای در حال توسعه و اسلامی معرفی می‌کند. طبیعی است بیداری اسلامی برای باقی ماندن در این میدان مبارزه و تحقق اهداف بیداری اسلامی باید چنین رویکردی داشته باشد و از همه ظرفیت‌های خود برای تحقق این مهم بهره‌برد و حتی در صورت ضعف اقتصادی و نظامی با بهره‌گیری از نقاط فرهنگی و هویتی بر اعتبار تمدنی خود بیفزاید (نک: نوروزی، ۱۳۹۱، ۶۰-۵۹).

نظام تمدنی غرب به نظریاتی مثل نظریه پایان تاریخ فوکویاما یا جنگ تمدن‌های هانتینگتون می‌انجامد که تمدن غرب را تمدن برتر و آخرین حد پیشرفت و کمال بشر معرفی می‌کند. در مقابل در اسلام «نظریه مهدویت»، این نظر را رد می‌کند و با ارائه پایان معنوی و آسمانی برای خلقت بر نظریه‌های مادی‌گرایان غرب خط بطلان می‌کشد (نک: نجفی، ۱۳۹۰: ۱۹۴-۱۹۸).

در حقیقت تمدن غربی به سخن بزرگان خود مانند اشپنگلر، هانتینگتون، فوکویاما و نیچه به پایان خود رسیده است. در این میان اسلام هویت جو، در صورت بازگشت به پارسایی و معنویت و گذر از چنبره‌های مادیت می‌تواند آماده‌ساز ظهور بقیه‌الله باشد و آینده تمدنی را از آن خود کند (نک: مددپور، ۱۳۸۱: ۵۱-۵۲). بیداری اسلامی در مرحله نهایی باید به تمدن اسلامی ختم شود، در غیر این صورت، چنانکه نهضت‌های اسلام‌گرا تنها به استقرار نظام سیاسی اسلام در اداره جامعه بینجامد، دوام نظام سیاسی زیاد نخواهد بود؛ زیرا نظام سیاسی باید توسط نظام تمدنی حمایت شود.

با توجه به مطالب این بخش مقاله مشخص شد که گروه‌های تکفیری در مقابل جریان عام و فراگیر بیداری اسلامی هستند؛ زیرا بیداری اسلامی به دنبال احیای هویت تمدنی است، ولی گروه‌های تکفیری در تقابل با این ایده قابل تحلیل‌اند. در ادامه، این ویژگی ضد‌هویتی گروه‌های تکفیری تبیین خواهد شد.

چالش‌های هویت تمدنی گروه‌های تکفیری در جهان اسلام

۱. تخریب مکان‌های مذهبی

یکی از عوامل موثر بر هویت تمدنی که سبب یادآوری، تحکیم و انتقال بین نسلی آن می‌شود، بناها و مکان‌های تاریخی‌اند که با هویت تمدنی گره خورده‌اند.

از آنجا که هویت تمدنی، فرازمانی و فراسرزمینی است و ملیت‌ها و فرهنگ‌های مختلف را

در خود جای می‌دهد، مکان‌های تاریخی ظرفیت عظیمی در تقویت این هویت دارند. افزون بر این، این مکان‌ها خاستگاه و بستر رویدادهای مهم تاریخی اند و هر فرد پس از حضور در آن خود را با این سابقه تاریخی همراه می‌بیند و از این جهت خود را به تمدنی اصیل، کهن و پویا متعلق می‌داند؛ تمدنی که او هم‌اکنون خود را در آن مشاهده می‌کند؛ او مکان‌ها و رویدادهایی را مشاهده می‌کند که ریشه هویت دینی امروز او را می‌سازند؛ ریشه و بنیانی که همه مسلمانان خود را در آن یکسان می‌دانند و به آن احساس تعلق می‌کنند. به‌ویژه آن‌گاه که این مکان‌ها یادآور الگوهای بزرگ دینداری همچون ائمه (ع) و یاران آنها باشند که بنیان عمیق و اصیل هویت دینی را در بستر تمدن بشری به رخ می‌کشند.

حضور در مکان‌های تاریخی اسلامی مانند سرزمین وحی و مشاهده مشاعر مقدسه، زمینه آشنایی حج‌گزار با ریشه‌های فرهنگی تمدن اسلامی را فراهم می‌کند. او می‌تواند ریشه‌های تاریخی پیدایش تمدن خود را بشناسد، به ویژگی‌های بارز و برجسته تمدن اسلامی آگاهی یابد، با شخصیت‌های تمدن‌ساز آشنا تر شود و شناخت دقیق‌تری از جایگاه تمدن خود در بین تمدن‌های دیگر، پیدا کند.

شواهد تجربی از تاثیرگذاری مراسم مذهبی در شکل‌گیری هویت حکایت دارد (بهزاد، ۱۳۸۳: ۱۱۷). چنانکه امام سجاد (ع) به شبلی می‌گوید:

فَجِئِنَ صَلَّيْتَ فِيهِ رَكَعَتَيْنِ نَوَيْتَ اِنْكَ صَلَّيْتَ بِصَلَاةِ اِبْرَاهِيمَ (ع)؛ آیا وقتی که پشت مقام ابراهیم دو رکعت نماز طواف را خواندی، قصد کردی ابراهیم‌گونه نماز بخوانی؟

می‌توان گفت که امام سجاد (ع) شبلی را به تمدن توحیدی رهنمون می‌کند. با یادآوری مقام ابراهیم و لزوم توجه به ارزش‌های خلق شده توسط ابراهیم (ع) که سرسلسله ادیان توحیدی است، گذشته تمدنی حج‌گزار را به او معرفی می‌کند و به این وسیله در شناخت هویت تمدنی و تقویت آن کمک می‌کند.

گروه‌های تکفیری با تخریب بناهای تاریخی اسلامی به نوعی به جدال با هویت تمدنی اسلامی^۱ می‌پردازند. آنها با این اقدام زمینه و بستر تاریخی ارتباط میان‌نسلی مسلمانان را از بین می‌برند؛ زمینه‌ای که بین همه مسلمانان مشترک است.

استفاده از بناها و مکان‌ها در تقویت هویت تمدنی در قرآن کریم نیز که گروه‌های تکفیری ادعای عمل به آن را دارند، مشاهده می‌شود. «کعبه» و «مقام اسماعیل» نمونه بارز و ماندگار این مدعایند. جالب است که بیشترین تخریب مکان‌های مقدس در همین سرزمین که کعبه در

۱. البته، بدیهی است که هویت تمدنی تنها در بناهای تاریخی خلاصه نمی‌شود، ولی از مهم‌ترین نمودهای آن است.

آن واقع شده است، روی داده است.

بر اساس پاسخ به چرایی تجلی پیام، مدل‌های گوناگون ارتباطی طراحی شده است. بر این اساس، برخی شرایط محیطی و اجتماعی را در ایجاد و بروز معانی و پیام‌ها در انسان مؤثر می‌دانند (نک: محسنیان راد، ۱۳۸۷: ۳۲۶-۳۲۷). سه جریان اصلی در جامعه‌شناسی شناخت مطرح است:^۱

۱. برخی معتقدند که قضاوت‌ها از تسلط ذهنیت بر عینیت سرچشمه می‌گیرند، مانند کنت، شلر و هگل؛
۲. در مقابل، گروهی بر این باورند قضاوت‌ها با حکومت عینیت بر ذهنیت شکل می‌گیرند مانند کارل مارکس و مانهایم؛
۳. افرادی مانند ماکس وبر و ژرژ گورویچ به تلفیق این دو باور دارند.

در واقع، گورویچ و طرفداران او معتقدند که در جامعه‌شناسی معارف انسانی نمی‌توان با آن چنان عناصر و جریان‌های محض و مجرد معنوی رو به روشد که از دسترس نفوذ عوامل اجتماعی دور باشند: زیرا هر نوع اشتغال معنوی ناچار در پیکر مناسبات اجتماعی انجام می‌پذیرد. در جامعه انسانی نیز پهنه‌ای یافت نمی‌شود که عاری از عناصر و جریان‌های شناختی (معرفتی) باشد؛ زیرا هر جریان اجتماعی و هر گونه جامعه‌پذیری طبعاً در یک فضای تمدنی خاص روی می‌دهد و بنابراین، هر رویه اجتماعی حاصل عناصر معنوی نیز هست (محسنیان راد، ۱۳۸۷: ۳۲۷). بر این اساس، جهت تحلیل تاثیر مکان‌های تاریخی بر هویت تمدنی، سه نوع تاثیر این مکان‌ها را بررسی می‌کنیم:

الف) تاثیرات دانشی (ادراکی)

محیط‌ها ویژگی‌های ادراکی دارند. بر این اساس، محیط فیزیکی اطراف ما به روش‌های گوناگونی ادراک می‌شود. ادراک محیط‌هایی که در آن تعامل می‌کنیم بر رفتارهای ارتباطی ما تأثیر می‌گذارد. محیط شش ویژگی ادراکی دارد که «رسمیت» یکی از آنهاست. برای مثال، ویژگی محیطی عبادت‌گاه‌ها این است که ادراکی از «رسمیت» و تعظیم می‌آفرینند که یادآور آداب، اسرار، مناسک، عظمت و رفعت‌اند (محسنیان راد، ۱۳۸۷: ۳۲۵-۳۳۱). با توجه به کارکردهای ادراکی محیط است که کارشناسان ارتباطی معتقدند پیام‌های تبلیغی در مجموعه‌ای جای می‌گیرد که محیط اجتماعی نام دارد. چنان‌چه پیام صادر شده با محیط پیرامون خود تجانس نداشته باشد، امکان دفع آن بیشتر خواهد بود (نک: ساروخانی، ۱۳۸۷: ۱۰۵-۱۰۸).

۱. برای مطالعه بیشتر درباره تاثیر شرایط اجتماعی بر شناخت و معرفت بشری، نک: موکلی، ۱۳۷۶ و علیزاده، ۱۳۸۳.

ب) تاثیرات گرایشی

روان‌شناسان دریافته‌اند که محیط اطراف ما بر حالت‌های عاطفی مان تأثیر می‌گذارد. محیط زندگی می‌تواند در ما انگیزه ایجاد کند و بسته به اینکه این انگیزه را چگونه تعبیر کنیم، می‌تواند در ما حس تحرک، هوشیاری، هیجان یا فعالیت به وجود آورد. ما به دلیل تأثیر محیط فیزیکی، خوشی یا ناخوشی را تجربه می‌کنیم. برخی محیط‌ها، حس شادابی، شادمانی و خشنودی را برمی‌انگیزند و برخی احساس ناراحتی، نگرانی و نارضایتی به وجود می‌آورند (نک: ریچموند و مک کروسکی، ۱۳۸۸: ۳۲۵). تحقیقات متعددی نشان می‌دهد افراد در محیط‌های جذاب و زیبا، ارزیابی‌ها و نگرش‌های مثبت‌تری از خود نشان می‌دهند و در مقابل در محیط‌های زشت و نازیبا فعالیت‌های گریزی و واکنش‌های منفی بروز می‌دهند. رنگ، نور، دما و بواز مهم‌ترین شاخص‌های جذابیت محیطی هستند.

به طور کلی عوامل محیطی در ارتباطات انسانی بسیار مهم‌اند و بر واکنش‌های ما نسبت به دیگران، حالت‌های عاطفی و ادراک‌های ما تأثیر می‌گذارند. اگر ما عوامل محیطی در یک موقعیت خاص را درک کنیم بهتر می‌توانیم ارتباطات حاصل شده در این شرایط را بفهمیم (همان: ۳۴۴-۳۵۸ و ۴۰۲-۴۰۵).

ج) تاثیرات کنشی

فضای روان‌شناختی مکان‌های مقدس و سازمان‌های مذهبی، بخشی از مطالعات مربوط به سنجش‌های مذهبی را به خود اختصاص داده‌اند. این پژوهش‌ها نشان داده‌اند که فضای روان‌شناختی این مکان‌های مقدس متفاوت با دیگر فضاهاست و این تفاوت‌ها، رفتار و بازخوردهای افراد را تحت تأثیر قرار می‌دهد (نک: جان‌بزرگی، ۱۳۷۸: ۶۷). به طور کلی ساختمان‌ها و مناظر از عوامل محیطی هستند که در رفتار و ارتباطات انسان تأثیر می‌گذارند. بر این اساس است که می‌گویند ساختمان‌ها به منظور ابراز احساسات و هیجان‌های کسانی که آنها را نظاره می‌کنند و نیز افرادی که وارد آنها می‌شوند، طراحی می‌شوند (نک: ریچموند و مک کروسکی، ۱۳۸۸: ۳۳۱-۳۳۵). بنابراین، شرایط زمانی و مکانی در ارتباط مؤثراند. یکی از مباحث مؤثر در فرایند ارتباط، زمینه ارتباطی^۱ است. زمینه ارتباطی که به نوعی برگرفته از مفهوم زمینه اجتماعی است در دو

۱. برخی واژه زمینه (context) را مترادف با زمینه اجتماعی (social context) می‌دانند و برای آن، دو مفهوم شبیه به هم بیان می‌کنند: ۱. شرایط خاص محیطی و اجتماعی که کنش‌های متقابل و فراگرد ارتباطی را دربر گرفته و با آن در حال داد و ستد (inter change) اند؛ ۲. وضعیت تاریخی و اوضاع سیاسی - اجتماعی که رویدادها و اعمال خاصی را معنا می‌بخشند. بر اساس این مفهوم نگاری است که مقوله زمینه ارتباط در ارتباطات میان‌فرهنگی خود را بیشتر نشان می‌دهد؛ زیرا در آن شرایط اثر فرهنگ حاکم بر فضای ارتباط بیشتر است (نک: محسنیان‌راد، ۱۳۸۷: ۱۲۸).

بخش قابل تفکیک و بررسی است:

۱. سخت زمینه ارتباط^۱ که بیشتر به ابعاد فیزیکی و مکانی شکل‌گیری ارتباط توجه دارد، برای مثال، بر اساس نوع روابط مکان انتخاب شده برای آن متفاوت است یا بهتر است بگوییم مکان برقراری ارتباط در سمت و سو و کم و کیف ارتباط مؤثر است. بر این اساس است که مراجعین به مغازه کنار مسجد یا دفتر وکالت طبقه بالای مسجد، نوع و سطح ارتباطات و برخوردهای متفاوتی را نسبت به همان مغازه و دفتر وکالت در جای دیگر شهر مثل بازار انتظار دارند.

۲. نرم زمینه ارتباط^۲ که بیشتر به ویژگی‌های محیطی و ویژگی‌های زمانی که ارتباط در آن روی می‌دهد برمی‌گردد؛ مانند سکوت یا سر و صدای محیط، روز تعطیل یا غیرتعطیل، مناسبت ویژه ملی یا مذهبی (نک: محسنیان، ۱۳۸۷: ۱۲۷). گاهی اوقات یک ارتباط، دیدار یا گفت و گو در یک مکان ولی در دو زمان و فضای ارتباطی متفاوت، آثار و ویژگی‌های ارتباطی مختلفی دارد. از این جهت حضور در مکان‌های تاریخی اسلامی می‌تواند انتقال‌دهنده و یادآور بسیاری از نکات در راستای هویت تمدنی و پای‌بندی به آن باشد.

با توجه به این ویژگی‌های مکان‌های تاریخی - مذهبی، تاثیر آنها در تقویت هویت تمدنی مشخص می‌شود. مکان‌های مذهبی تاریخی اسلامی، زمینه‌ساز آشنایی مسلمانان با ریشه‌های فرهنگی تمدن اسلامی‌اند؛ آنها می‌توانند ریشه‌های تاریخی پیدایش تمدن خود را بشناسند، به ویژگی‌های بارز و برجسته تمدن اسلامی آگاهی یابند و با شخصیت‌های تمدن‌ساز بیشتر آشنا شوند. بنابراین، مکان‌های تاریخی مذهبی در راستای تقویت دینداری و هویت دینی مسلمانان است؛ زیرا فضای کالبدی آن سعی در ایجاد تجربه تاریخی یکسان در سپهر هویت تمدن اسلامی دارد تا هویت دینی مسلمانان را در سطح بین‌الملل اسلامی تقویت کند.

به این ترتیب، مکان‌های تاریخی اسلامی این ظرفیت و توان را دارند که هویت واحدی از مسلمانان ایجاد کنند که از مرزهای ملی فراتر می‌رود. به عبارت دیگر، این مکان‌ها در پی ایجاد وحدت فرهنگی - هویتی در بین مسلمانان‌اند تا به‌رغم اختلافات فقهی در عرصه سیاسی و اجتماعی، بر اساس اصول و هویت دینی موضعی مشترک اتخاذ کنند. به بیان دیگر، مکان‌های تاریخی - مذهبی با ایجاد پیوستگی در تاریخ اسلام و همچنین در معرض قرار دادن پیشینه تمدنی تاریخ اسلام، تلاش می‌کنند تا مسلمانان را در بستر تاریخ اسلام متوجه نقاط تشابه و اشتراک اساسی و بنیادین نموده و هویت تمدنی آنها را تقویت کنند (نک: احمدی، ۱۳۹۰).

نماد در گستره زندگی بشر حضور فعال و گسترده‌ای دارد به طوری که می‌توان این گسترده‌گی را در تجلیات روان آدمی در قلمروهای مختلف (هنر، علم، ادبیات و...) دید. این امر دلیلی بر

1. hard context

2. soft context

وجود تنوع و تعدد معانی هر یک از پدیده‌های نمادین است (باستانی، ۱۳۸۲: ۱۴). کارکردهای نماد در راستای تقویت هویت تمدنی را در دو بخش می‌توان برشمرد:

۱. کارکردهای ارتباطی

به درستی مشخص نیست که انسان اولین بار کی و کجا از نماد استفاده کرد، ولی پیش از آنکه نمادهای قراردادی به‌گونه‌ای سازمان یافته - برای مثال، در قالب خط یا زبان - مورد استفاده قرار گیرند، انسان‌ها از شکل‌ها و نمادهای اولیه بصری در ارتباطات اجتماعی خود استفاده می‌کردند (نک: اکرامی، ۱۳۸۳: ۱۵۳). در طول تاریخ، از نماد که نوعی علامت واجد هویت بصری است، به‌عنوان ابزاری برای ایجاد ارتباط استفاده شده است (نک: گشایش، ۱۳۸۰). به هر حال، نمادها و نشانه‌ها می‌توانند واکنش‌های حسی خاص را در انسان ایجاد کنند و از این‌رو، در ارتباطات جایگاه مهمی دارند.

از آنجا که نمادها سبب هویت‌بخشی و سازماندهی مفهومی ارتباطات اجتماعی می‌شوند، می‌توان گفت که مکان‌های تاریخی - مذهبی، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین نمادهای دینی، روابط اجتماعی را در راستای یک معنا و مفهوم یکسان، ریشه‌دار و عمیق در دل تاریخ در بستر یک هویت تمدنی شکل می‌دهند. از همین‌رو، همه ادیان مکان‌هایی را به‌عنوان زیارتگاه در نظر گرفته‌اند. این زیارتگاه‌ها می‌توانند قبور پیشوایان دینی، مکان نزول وحی، مکان عبادت یا حضور پیشوایان دینی یا مکان نگهداری نشانه‌ها و یادگاری‌هایی از رهبران و حوادث بزرگ دینی باشند. کارکرد این زیارتگاه‌ها آن است که مردم در برهه‌های زمانی خاص در آنجا گرد هم آمده و افزون بر عبادت، امکان ارتباط درون گروهی و میان‌فردی دینی پیدا کنند. نمادهای موجود در این زیارتگاه‌ها، خطابه‌های صورت گرفته و گفتارهای جمعی، همه و همه می‌توانند در فراهم نمودن شرایط مناسب یک ارتباط درونی دینی موفق و مؤثر نقش آفرین باشند (محمدی، ۱۳۸۲: ۸۱).

۲. کارکردهای فرهنگی

جنبه نمادین مکان‌های تاریخی - مذهبی نقش بسیار زیادی در انتقال و تقویت هویت تمدنی و افزایش احساس تعلق به آن دارد. به بیان دیگر، این مکان‌ها به‌صورت یک نماد در طول زمان هستند که مسلمانان مختلف را در بستر فرهنگی و تاریخی اسلام به هم متصل می‌کنند و آنها را به هویت و تاریخی یکسان پیوند می‌زنند. این کارکرد نماد در انتقال فرهنگی، به برخی ویژگی‌های مفهومی و ادراکی نماد بازمی‌گردد. مهم‌ترین ویژگی نماد که سبب ماندگاری آن در یک فرهنگ می‌شود به طوری که می‌تواند یک معنا، مفهوم یا هویت را از نسلی به نسل دیگر منتقل کند، سادگی و اختصار آن است که سبب رمزگونه شدن آن می‌شود، در حدی که گاهی معنانشناسی نماد به یک مفسر نیاز دارد (نک: کوهن، ۱۳۹۰: ۱۳۷-۱۳۸) این ویژگی نماد در ادیان به

خوبی مشاهده می‌شود به طوری که میان نمادها در ادیان مختلف، تفاوت ماهوی وجود ندارد (نک: باستانی، ۱۳۸۲: ۱۷). تعاریف مختلف ارائه شده برای نماد یا بیان کننده یک معنای واحد هستند و یا اینکه به لوازم آن معنا اشاره دارند و آن معنای واحد، ظهور و یا ارائه یک حقیقت است (پارسانیا، ۱۳۷۳: ۱۲). در حالی که این حقیقت همیشه آشکار نیست. به اعتباری نماد را شامل «چیزی گنگ، ناشناخته یا پنهان» (یونگ، ۱۳۷۷: ۱۶) می‌دانند که تصور، اندیشه و یا حتی حالتی عاطفی را یادآوری می‌کند. سازوکار این یادآوری به شیوه‌های گوناگون از جمله مشابهت، مجاورت و یا تضاد است. در واقع، نماد ابزاری است که با روشی ایجازی و اختصاری، پدیده‌ها را توصیف و تبیین می‌کند؛ همچنین ابزاری معرفتی است تا مفاهیمی را که به صورت دیگری قابل بیان هستند، آشکار کند. بر این پایه نماد را می‌توان نقطه عزیمتی دانست برای سفر اکتشافی از اوج برون به ژرفای درون که «نزدیک‌ترین راه را می‌نمایاند و به درک رهنمون می‌شود» (کوپر، ۱۳۸۰: ۳). در این معنا نماد از نشانه‌ای ساده بسیار فراتر می‌رود «نماد دارای هم‌گونی دال و مدلول از پیش انگاشته با پویایی سازمان دهنده‌ای است. نماد، ساخته ذهن نیست و دارای قدرت اساسی و خودجوشی است که چرخشی در هستی ایجاد می‌کند و بشر را به قلمرو اندیشه بدون گفتار رهنمون می‌سازد (بهزادی، ۱۳۸۰: ۵۲).

نمادها به عنوان زبانی برای توسعه مفاهیم و گسترش ادراکات مشترک و نیز تعمیق معانی و مفاهیم در عرصه میان فرهنگی جایگاه ویژه‌ای دارند. گستردگی دنیای نمادها و جلوه‌های گوناگون آن در اشیاء، اعداد، حروف، رنگ‌ها، نام‌ها، شکل‌ها و... بستر مناسبی برای فضاسازی ایجاد کرده و ظرفیت‌های فرهنگی گسترده‌ای در تبیین و انتقال پیام ایجاد نموده است. از این روست که نماد در انتقال فرهنگی جایگاه ویژه‌ای دارد (نک: کاظمی، ۱۳۷۷: ۱۷۶؛ کریمی، ۱۳۷۶: ۲۸) بر این اساس، پیرسیس - پدر علم نمادشناسی مدرن - معتقد است نمادها به عنوان رسانه‌ای عمومی بین تفکر مردم و جهان عمل می‌کنند (نک: یحیایی ایله‌ای، ۱۳۸۹: ۱۶۶-۱۶۷) و ارنست کاسیرر استفاده از نماد را یکی از ویژگی‌های اختصاصی انسان به عنوان وجود فرهنگی می‌داند (نک: نلر، ۱۳۷۹: ۱۳۵). بر این اساس مکان‌های تاریخی مذهبی نمادهایی فرهنگی هستند که در بستر هویت تمدنی به انتقال فرهنگی می‌پردازند. البته، با زبانی نمادین و اشاره‌گونه. مکان‌های تاریخی - مذهبی مربوط به بخشی خاص از تاریخ نیستند، بلکه کلیت تمدن و فرهنگ اقوام و ملل را دربر می‌گیرند و از این رو، با هویت تمدنی گره می‌خورند.

از آنجا که نماد زبان اشاره است، می‌توان نمادپردازی را فرایندی روان‌شناختی دانست که همه فعالیت‌های عقلانی و بخش عظیمی از زندگی عاطفی از آن سرچشمه می‌گیرند (سناری، ۱۳۷۸: ۱۴). هر چند نمادها دارای ویژگی ذاتی انتخابی بودن، انتزاعی و دو پهلو (چند جانبه) بودن هستند، ولی در تعریف، ارزیابی و سازمان‌دهی ادراک‌ها مؤثرند. این ویژگی کارکردهای نماد را

در انتقال معانی آسان‌تر می‌کند (نک: وود، ۱۳۷۹: ۲۲۱-۲۵۰).

۲. ایجاد واگرایی اسلامی

تمدن‌سازی فرایندی است که در آن عوامل متعددی دخیل‌اند. از جمله این عوامل برقراری ارتباط فرد با جامعه و نظام تمدنی موجود است. به دیگر بیان، در نظام تمدنی نه تنها فرد و جامعه ستیزی با یکدیگر ندارند، بلکه با یکدیگر تعامل دارند (بابایی، ۱۳۸۸: ۷۵). این ارتباط از این جهت مهم است که هویت فرد، امری رابطه‌ای و یا همان برساخته‌ای اجتماعی است (نک: ونت، ۱۳۸۴: ۱۹ و ۴۷۰).

کارکرد هویت تمدنی در فضای داخلی جامعه ایجاد انسجام و همبستگی اجتماعی است و به منافع فرد و منافع جامعه شکل می‌دهد (نک: همان). بنابراین، جامعه‌ای می‌تواند وصف تمدن را به خود بگیرد که در آن بهم‌پیوستگی و همبستگی میان افراد با یکدیگر و میان افراد و نهادهای سیاسی وجود داشته باشد. در حقیقت دو گروهی که یکدیگر را دشمن آشتی‌ناپذیر می‌انگارند، نمی‌توانند پایه یک اجتماع سیاسی را فراهم سازند، مگر آنکه این برداشت‌شان از یکدیگر دگرگون شود، یعنی گروه‌های سازنده یک جامعه باید تا اندازه‌ای مصالح‌شان منطبق بر هم باشد (هانتینگتون، ۱۳۷۸: ۲۰). بنابراین، برای اینکه ارتباط موثر فرد با جامعه شکل گیرد، فرد بایستی هویتی مناسب با هویت جامعه داشته باشد و هر دو از منابع هویتی یکسان تغذیه شوند. شکل‌گیری این هویت سبب تعامل میان فرد و جامعه و همبستگی آنها می‌شود.

از سویی دیگر هویت تمدنی «دیگربود»^۱ خود را نیز تعریف و تعیین می‌کند که این «دیگربود» در اثر تعامل با محیط پیرامونی شکل می‌گیرد (نک: ونت، ۱۳۸۴). این امر هم در درون گستره تمدنی و هم در بیرون از آن و در تعامل با دیگر حوزه‌های تمدنی رخ می‌دهد و بر اساس آن دوست و دشمن مشخص می‌شوند. به بیانی دیگر هویت تمدنی بیان‌گر نوعی پیوستار فرهنگی تاریخی است که حاصل همگرایی ارزش‌ها و جهت‌گیری‌هاست. این ویژگی مهم بدون هم‌گرایی اجتماعی ایجاد نمی‌شود. به این ترتیب ارتباط هویت تمدنی و هم‌گرایی هم‌پیشینی است و هم‌پسینی؛ یعنی در ابتدا ایجاد و تقویت هویت تمدنی به نوعی هم‌گرایی اجتماعی نیاز دارد و پس از شکل‌گیری هویت تمدنی، این همگرایی تقویت می‌شود. به عبارت دیگر، هویت تمدنی پس از شکل‌گیری، عوامل ایجاد خود را بازتولید و تقویت می‌کند.

با توجه به مطالب پیش‌گفته درباره هویت تمدنی، عملکرد گروه‌های تکفیری در راستای واگرایی اسلامی و در جهت تخریب هویت تمدنی از دو جهت قابل بررسی است:

1. other

الف) گروه‌های تکفیری با قرائت جزم‌گرایانه و انحصارگرایانه از آموزه‌های اسلامی تنها یک برداشت از اسلام را درست می‌دانند و خود را تنها گروه بر حق دانسته و دیگر گروه‌ها را رد کرده و تکفیر می‌کنند، در حالی که برقراری و تداوم تمدن و هویت تمدنی برخاسته از آن به تعاملی درونی و سازنده نیازمند است.

جریان‌های تکفیری بر اساس نوعی برداشت نادرست و انحرافی از آموزه‌های اسلامی برخورداردی خشن غیرانعطاف‌پذیر و حذف‌گرایانه دارند. این قرائت از اسلام سبب ایجاد تعارض‌های داخلی در جهان اسلامی شده و چشم طمع دشمنان را برای نفوذ استثمارگرانه در جهان اسلام گشوده است.

ویژگی اصلی و نمود عینی و عملی تکفیر در طرد دیگر مسلمانان است که در برخی دیدگاه‌ها با گروه‌های تکفیری همراه نیستند. این برون‌داد حاصل قرائتی خاص، تنگ‌نظرانه و حداقلی از اسلام است که دایره شمول اسلام را بسیار محدود می‌کند. در این فضا بسیاری از مسلمانان با عنوان کفر از دایره اسلام خارج می‌شوند. این قرائت فضای جهان اسلام را از هرگونه همدلی و تفاهم تهی می‌کند. بر این اساس، می‌توان گروه‌های تکفیری را از موانع هم‌گرایی در جهان اسلام دانست (نک: فرمانیان، ۱۳۸۹: ۱۵۰-۱۳۱). این ویژگی و روش گروه‌های تکفیری سبب شده تا دشمن و «دیگری» در جهان اسلام به جای این‌که غرب و استعمارگران باشند، خود مسلمانان باشند.

گروه‌های تکفیری سبب هدر رفتن انرژی جهان اسلام و حتی صرف آن در راستای براندازی خود اسلام می‌شوند، این گروه‌ها به جای این‌که اهدافی در راستای وحدت و هم‌افزایی جهان اسلام و تقابل با دشمن بیرونی (غرب) داشته باشند، به نوعی جهان اسلام را درگیر جنگ داخلی می‌کنند و مسلمانان را رودرروی یک‌دیگر قرار می‌دهند. به این ترتیب نزاع از حالت برون‌مواجهه‌ای (اسلام و غرب) به درون مواجهه‌ای (اسلام با اسلام) بدل می‌شود و به جای این‌که همت و تلاش مسلمانان صرف مبارزه با دشمن بیرونی شود، حذف و غلبه بر دیگر مسلمانان به دغدغه اصلی تبدیل می‌شود.

به این ترتیب گروه‌های تکفیری ضمن اینکه غرب را از یک خطر تمدنی^۱ می‌رهانند، رقیب قدرتمند و با انگیزه آن (جهان اسلام) را درگیر برخی مسائل داخلی می‌کنند تا از دشمن بیرونی غافل شود. بنابراین، انگیزه و تلاش گروه‌های تکفیری در راستای تقویت دشمن و تضعیف

۱. مواجهه اسلام و غرب در جریان بیداری اسلامی از ابعاد تمدنی برخوردار است. به بیان دیگر، بیداری اسلام خاستگاه تمدنی غرب را نشانه گرفته است که این چنین غرب را برآشفته کرده است. این فهم و ادبیات را در دیدگاه‌های نظریه‌پردازان غرب مانند فوکویاما و هانتینگتون می‌توان آشکارا، مشاهده کرد.

اسلام قابل تحلیل و بررسی است.

ب) در مکان‌های تاریخی اسلامی هر دو بعد سلبی و ایجابی هویت تمدنی وجود دارد که در راستای تقویت هم‌گرایی جهان اسلام قابل تحلیل اند، ولی گروه‌های تکفیری در تخریب آن می‌کوشند:

۱. بعد ایجابی: این مکان‌ها بروزی از اشتراک پیشینه تاریخی و هویتی مسلمانانند که همه مسلمانان می‌توانند در آن حضور یابند. هر قدر ارتباط و حضور مسلمانان در آن مکان‌ها بیشتر باشد، اهمیت و تاثیر آن نیز از این جهت بیشتر خواهد بود. به این ترتیب مکان‌های تاریخی اسلامی نظام ارتباطات مسلمانان را در بستر اشتراک هویتی سامان می‌دهند و با استفاده از خاطرات و حافظه تاریخی یکسان، همه مسلمانان را به هویت تمدنی یکسان فرا می‌خوانند.

۲. بعد سلبی: در مکان‌های تاریخی اسلامی شخصیت‌های منفی نیز همواره در کنار شخصیت‌های مثبت وجود دارند. تاریخ اسلامی از رویدادهای منفی و شکست‌ها نیز حکایت دارد و انسان را به الگوگیری منفی (مانند بدان نبودن) نیز سوق می‌دهد به‌ویژه که هم‌اکنون با گذشت زمان، انسان به‌خوبی می‌تواند قضاوت کند و سرانجام سرنوشت بد آنها را نیز مشاهده کرد.

به این ترتیب این مکان‌ها از بهترین بروزهای غیریت‌ساز اسلام‌اند که ضمن بروز وحدت هویتی مسلمانان بر محور پای‌بندی به آموزه‌های اسلامی، هویت مغایر با ارزش‌های اسلامی را نیز بیان می‌کنند. به عبارت دیگر، در مکان‌های تاریخی اسلامی مرتبط به افراد منحرف و رویدادهای شکست‌آلود، توجه به تفاوت‌های هویتی نیز در راستای ایجاد انسجام و هم‌گرایی هویتی تعریف می‌شود.

نتیجه‌گیری

گروه‌های تکفیری هرچند به عنوان گروهی اسلامی بنیادگرا و پای‌بند به اصول اسلامی خود را مطرح می‌کنند و دیگر گروه‌های اسلامی را غیراسلامی می‌دانند، ولی عملکرد آن در راستای تخریب هویتی تمدن اسلامی قابل تحلیل است. آنها بر اساس مبانی فقهی خود که به‌شدت بر آن پای می‌فشارند و آن را به توحید و شرک که از مهم‌ترین مبانی فکری و اعتقادی اسلامی است گره می‌زنند، مکان‌های تاریخی اسلامی را نماد شرک می‌دانند و به تخریب آن اقدام می‌کنند. با رویکرد فرهنگ‌گرایانه، این مکان‌ها نمادی از هویت تمدنی و در راستای توحیداند. البته، با توجه به عملکرد گروه‌های تکفیری که در راستای منافع غرب و بر علیه امنیت جهان اسلام قابل

تحلیل است، عملاً این گروه‌های تکفیری هستند که در دامان طاغوت قرار گرفته‌اند و با نوعی سطحی‌نگری دینی به حذف مظاهر دینی می‌پردازند. به عبارت دیگر، گروه‌های تکفیری با مبانی نادرست معرفت‌شناختی و دینی نظام اولویت‌بندی آنها دچار انحراف جدی شده است و به جای توجه به لایه‌های عمیق دینی و مبانی معرفتی با نوعی قشری‌گرایی دینی، مناسک دینی را - بدون توجه به ابعاد اجتماعی و سیاسی آن - در ابعاد فردی و اخروی منحصر کرده‌اند.

تقابل گروه‌های تکفیری با هویت تمدنی بار دیگر این نظر را که گروه‌های تکفیری تهدیدی برای همه جهان اسلام (چه شیعه و چه سنی) هستند، تقویت می‌کند و اینکه شعارهای دینی آنها بر اجرای اسلام اصیل (اقتدا به سلف صالح) شعار فریبنده‌ای بیش نیست.



کتاب‌نامه

۱. احمدی، محمدرضا (۱۳۹۰)، حج در آینه روان‌شناسی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲. اکرامی، محمود (۱۳۸۳)، مردم‌شناسی تبلیغات، مشهد: ایوار.
۳. بابایی، حبیب‌الله (۱۳۸۸)، جستاری نظری در باب تمدن، قم: پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی.
۴. باستانی، لعلیا (۱۳۸۲)، بررسی مفاهیم نمادین شکل‌ها، تهران: اداره کل پژوهش‌های سیما (صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران).
۵. بهزادی، رقیه (۱۳۸۰)، «نماد در اساطیر»، کتاب ماه، ش ۳۵ و ۳۶ مرداد و شهریور.
۶. پارسا، حمید (۱۳۷۳)، نماد و اسطوره در عرصه توحید و شرک، قم: اسراء.
۷. پولادی، کمال (۱۳۸۶)، تاریخ اندیشه سیاسی در ایران و اسلام، تهران: نشر مرکز.
۸. جان‌بزرگی، مسعود (۱۳۷۸)، «بررسی اثربخشی روان‌درمان‌گری کوتاه مدت آموزش خود درمان‌گری با و بدون جهت‌گیری مذهبی اسلامی بر مهار اضطراب و تنیدگی»، رساله دکتر، تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
۹. خامه، احمد (۱۳۹۳)، تخریب زیارتگاه‌های اسلامی در کشورهای عربی، قم: دارالاعلام.
۱۰. دکم‌جیان، هراید (۱۳۷۷)، اسلام در انقلاب، جنبش‌های اسلامی معاصر در جهان عرب (بررسی پدیده بنیادگرایی اسلامی)، ترجمه حمید احمدی، تهران: کیهان.
۱۱. دورانی، بهزاد (۱۳۸۳)، آموزش و پرورش و گفتمان نوین، تهران: پژوهشکده تعلیم و تربیت.
۱۲. دهقان‌پور، هاشم (۱۳۸۷)، مدیریت ارتباطات میان‌فردی، مشهد: راهیان سبز.
۱۳. رجایی، فرهنگ (۱۳۸۱)، اندیشه سیاسی معاصر، تهران: مرکز مطالعات و پژوهش‌های خاورمیانه.
۱۴. ریچموند، ویرجینیا پی. و مک کروسکی (۱۳۸۸)، رفتار غیرکلامی در روابط میان فردی: درسنامه ارتباطات غیرکلامی، ترجمه فاطمه سادات موسوی و ژیلا عبدالله پور، تهران: دانژه.
۱۵. ساروخانی، باقر (۱۳۸۷)، جامعه‌شناسی ارتباطات، تهران: اطلاعات.
۱۶. ستاری، جلال (۱۳۷۸)، اسطوره و رمز، تهران: سروش، چاپ دوم.
۱۷. سجادی‌پور، محمدکاظم (۱۳۹۰)، «گزارش هشتمین اجلاس خاورمیانه موسسه کوربر»، ماهنامه رویدادها و تحلیل‌ها، سال ۲۵، ش ۲۵۵.
۱۸. شرفی، محمد رضا (۱۳۸۱)، جوان و بحران هویت، تهران: سروش.
۱۹. علیزاده، عبدالله (۱۳۸۳)، جامعه‌شناسی معرفت: جستاری در تبیین رابطه ساخت و کنش اجتماعی و معرفت‌های بشری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۲۰. فرمانیان، مهدی (۱۳۸۹)، «سلفیه و تقریب»، هفت آسمان، ش ۴۷، پاییز ۱۳۸۹.
۲۱. قوام، عبدالعلی (۱۳۸۴)، روابط بین الملل؛ نظریه‌ها و رویکردها، تهران: سمت.
۲۲. کاظمی، علی اصغر (۱۳۷۷)، بحران جامعه مدرن: زوال فرهنگ و اخلاق در فرایند نوگرایی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۳. کریمی، عبدالعظیم (۱۳۷۶)، الگوهای نمادین و غیرکلامی در تعلیم و تربیت نامرئی، تهران: انتشارات تربیت.
۲۴. کوپر، جی. سی. (۱۳۸۰)، فرهنگ مصور نمادهای سنتی، ترجمه ملیحه کرباسیان، تهران: فرشاد.
۲۵. کوهن، آنتونی، پل (۱۳۹۰)، سرشت نمادین اجتماع، ترجمه عبدالله گیویان، تهران: دانشکده صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران.
۲۶. کیل، ژیل (۱۳۸۲)، پیامبر و فرعون، ترجمه حمید احمدی، تهران: کیهان، چاپ سوم.
۲۷. گشایش، فرهاد (۱۳۸۰)، طراحی نشانه، تهران: انتشارات لوتس.
۲۸. محسنیان راد، مهدی (۱۳۸۷)، ریشه‌های فرهنگی ارتباط در ایران، پژوهشگاه اطلاعات و مدارک علمی ایران (وزارت علوم، تحقیقات و فناوری)، تهران: نشر چاپار.
۲۹. محسنیان راد، مهدی (۱۳۹۰)، ارتباط شناسی، تهران: سروش.
۳۰. محمدی، مجید (۱۳۸۲)، دین و ارتباطات، تهران: کویر.
۳۱. مددپور، محمد (۱۳۸۱)، انقلاب اسلامی و نظریه پایان تاریخ، قم: انجمن معارف اسلامی.
۳۲. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، نهضت‌های صدساله اخیر، تهران: صدرا.
۳۳. _____ (۱۳۸۳)، بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صد سال اخیر، قم: صدرا، چاپ بیست و هفتم.
۳۴. منسفلید، پیتز (۱۳۷۵)، تاریخ خاورمیانه، ترجمه عبدالعلی اسپهبدی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۵. موقتی، سید احمد (۱۳۷۵)، استراتژی وحدت در اندیشه سیاسی اسلام، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چاپ دوم.
۳۶. مولکی، مایکل (۱۳۷۶)، علم و جامعه شناسی معرفت، ترجمه حسین کچوئیان، تهران: نشر نی.
۳۷. نجاتی آرانی، حمزه (۱۳۹۱)، «بیداری اسلامی یا جنبش‌های اجتماعی؟ رویکردی آینده‌شناسانه»، در بیداری اسلامی در نظر و عمل، به کوشش اصغر افتخاری، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۳۸. نجفی، موسی (۱۳۹۰)، تمدن برتر: نظریه تمدنی بیداری اسلامی و طرح عالم دینی، اصفهان: آرما.

۳۹. نصر، سیدحسین (۱۳۸۳)، اسلام و تنگناهای انسان متجدد، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۴۰. نلر، جورج فردریک (۱۳۷۹)، انسان‌شناسی تربیتی، ترجمه محمدرضا آهنجیان و یحیی قانندی، تهران: آبیژ.
۴۱. نوروزی، رسول (۱۳۹۱)، «نقش انقلاب اسلامی و الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت در ایجاد تمدن اسلامی - ایرانی»، فصلنامه علمی - پژوهشی علوم سیاسی، دانشگاه باقر العلوم (ع)، سال پانزدهم، ش ۶۰، زمستان ۱۳۹۱.
۴۲. ونت، الکساندر (۱۳۸۴)، نظریه اجتماعی سیاست بین الملل، ترجمه حمیرا مشیرزاده، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین الملل.
۴۳. وود، جولیا (۱۳۸۲)، ارتباطات میان فردی (روان‌شناسی تعامل اجتماعی)، ترجمه مهرداد فیروزبخت، تهران: ۱۳۷۹.
۴۴. هانتینگتون، ساموئل پی. (۱۳۸۶)، گذار به دموکراسی؛ ملاحظات نظری و مفهومی، ترجمه محمدعلی کدیور.
۴۵. _____ (۱۳۷۸)، برخورد تمدن‌ها و بازسازی نظم جهانی، ترجمه محمدعلی حمید رفیعی، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۴۶. یحیایی ایله‌ای، احمد (۱۳۸۹)، جامعه‌شناسی تبلیغات، تهران: انتشارات جاجری.
۴۷. یونگ، کارل گوستاو (۱۳۷۷)، انسان و سمبل‌هایش، ترجمه محمود سلطانیه، تهران: دیبا.