



فصلنامه علمی - پژوهشی

اسلام و مطالعات اجتماعی

سال سوم، شماره اول، تابستان ۱۳۹۴

۹

صاحب امتیاز:

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

www.isca.ac.ir

مدیر مسؤول: نجف لکزایی

سر دبیر: حمید پارسانیا

دبیر و کارشناس تحریریه: سیف‌اله قنبری نیک

کارشناس اجرایی: علی جامه‌داران

مترجم چکیده‌ها: نصیر شفیع‌پور مقدم

فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی به استناد مصوبه ۱۳۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه در جلسه مورخ ۱۳۹۴/۰۵/۰۳ حائز رتبه علمی - پژوهشی گردید.

اسلام و مطالعات اجتماعی در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)؛ سامانه نشریه: jiss.isca.ac.ir و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (www.daftarmags.ir) نمایه می‌شود. هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. • دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم آنهاست.

نشانی: قم، چهارراه شهدا، ابتدای خ معلم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

مرکز مطالعات فرهنگی - اجتماعی

صندوق پستی: ۳۶۸۸ / ۳۷۱۸۵ * تلفن: ۳۷۷۴۵۸۴۲ - ۰۲۵ سامانه نشریه: jiss.isca.ac.ir

اعضای هیأت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

حجة الاسلام والمسلمین دکتر نصرالله آقاجانی
استادیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم 7

حجة الاسلام والمسلمین دکتر محمود رجیبی
استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ;

دکتر سید عباس صالحی
استادیار و عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

دکتر حسن غفاری فر
استادیار مؤسسه آموزش عالی حوزوی امام رضا 7

دکتر حسین کجویان
دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

حجة الاسلام والمسلمین دکتر شمس الله مریجی
دانشیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم 7

دکتر نصرالله حسین زاده
رئیس اداره امور نشر و فصلنامه‌های اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم 7

داوران این شماره

حجة الاسلام والمسلمین نصرالله آقاجانی، حجة الاسلام والمسلمین دکتر اصغر اسلامی،
حجة الاسلام والمسلمین حمید پارسانیا، حجة الاسلام والمسلمین حسن غفاری فر، حجة الاسلام
والمسلمین دکتر سید محمد حسین هاشمیان، حجة الاسلام والمسلمین دکتر حسن یوسف زاده،
حجة الاسلام والمسلمین دکتر سید حمید میرخندان، دکتر عماد افروغ، دکتر ابراهیم فتحی، دکتر
نعمت الله کرم‌الهی.

فراخوان دعوت به همکاری

فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی بر اساس مصوبه هیئت امنای دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، با بهره‌مندی از ظرفیت‌های علمی و فکری مراکز حوزوی و دانشگاهی و با هدف تولید دانش و معرفت علمی، ترویج و انتشار یافته‌های پژوهشی و آثار اندیشمندان در حوزه مطالعات اجتماعی معطوف به دین و امور حوزوی، با صاحب امتیازی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی منتشر می‌شود.

فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی در عرصه مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی و اجتماعی و ناظر به اهداف ذیل منتشر می‌شود:

۱. توسعه تحقیقات در حوزه مطالعات فرهنگی و اجتماعی با رویکرد دینی؛
۲. تبیین مبانی معرفتی و فلسفی علم اجتماعی دینی؛
۳. تدوین و ترویج دانش اجتماعی اندیشمندان مسلمان؛
۴. گسترش و هدایت حوزه‌های دانش نظری و کاربردی در عرصه فرهنگی و اجتماعی متناسب با نیازهای جامعه هدف، در جهت تکوین علوم انسانی-اسلامی؛
۵. تولید ادبیات بومی-اسلامی در حوزه فرهنگ و اجتماع؛
۶. ایجاد انگیزه و بسترسازی پژوهش در حوزه مطالعات فرهنگی و اسلامی؛
۷. توسعه همکاری و تعامل علمی میان استادان و پژوهشگران حوزه و دانشگاه؛
۸. ارتقای سطح علمی استادان و دانش‌پژوهان حوزوی و دانشگاهی؛
۹. زمینه‌سازی نشر دستاوردهای علمی-پژوهشی اندیشمندان حوزوی و دانشگاهی؛
۱۰. تقویت پژوهش‌های معطوف به مسئله محوری، راهبردی‌پردازی و آینده پژوهی؛

اولویت‌های پژوهشی فصلنامه با رویکرد دینی، اعتقادی و تطبیقی

۱۱. بازخوانی و نقد نظریات حوزه علوم اجتماعی؛
۱۲. جریان‌شناسی حوزه مطالعات فرهنگی اجتماعی؛
۱۳. سیاست‌پژوهی ناظر به مسائل فرهنگی و اجتماعی جامعه؛
۱۴. روش‌شناسی حوزه علوم اجتماعی با تأکید بر نظریات فرهنگی.

رویکردهای اساسی

۱۵. تمرکز محتوایی بر مباحث فرهنگی و اجتماعی معطوف به حوزه دین با رویکرد تطبیقی، بین‌رشته‌ای
۱۶. رعایت معیارها و ضوابط علمی-پژوهشی به‌ویژه در ابعاد روشی و نظری؛
۱۷. پژوهش محوری با تأکید بر پژوهش‌های میدانی و پیمایشی؛
۱۸. مسئله‌محوری و راهبردی‌پردازی با تأکید بر مطالعات کاربردی.

از کلیه صاحب‌نظران، استادان و پژوهشگران علاقه‌مند دعوت می‌شود تا آثار خود را جهت بررسی و چاپ در فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی بر اساس ضوابط و شرایط مندرج در این فراخوان از طریق سامانه نشریه به آدرس jiss.isca.ac.ir ارسال نمایند.

راهنمای تنظیم مقاله

ویژگی‌های شکلی مقاله

۱۹. اصل مقاله تایپ شده (حداکثر ۲۵ صفحه) به آدرس سامانه فصلنامه ارسال شود؛
۲۰. مقاله در نرم‌افزار Microsoft Word 2007 (با قلم لوتوس نازک ۱۴) حروف چینی شده باشد؛
۲۱. ارجاعات داخل متن درج شود (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار، صفحه یا صفحات)؛
۲۲. کلمات غیرفارسی در داخل متن شماره‌گذاری و معادل لاتین آن در پایین صفحه درج شود؛
۲۳. فهرست منابع و مأخذ در پایان مقاله به ترتیب حروف الفبا ذکر شود؛
۲۴. فهرست منابع و مأخذ (کتاب‌نامه) به روش زیر تدوین و در پایان مقاله اضافه شود:
 - ❖ کتاب‌ها: نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، عنوان کتاب، مترجم، جلد، محل نشر: ناشر.
 - ❖ مقالات: نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره و شماره نشریه، مکان نشر، صفحاتی که مقاله به خود اختصاص داده است.
 - ❖ منابع الکترونیکی: نام خانوادگی، نام (تاریخ مراجعه به سایت یا وبلاگ)، «عنوان مقاله یا نوشته»، آدرس دقیق اینترنتی یا دسترسی (CD و ...).
 - ❖ پایان‌نامه‌ها: نام خانوادگی، نام (سال تحصیلی که از رساله دفاع شده است)، عنوان رساله، رشته تحصیلی، نام استاد راهنما و مشاوران، شهر محل استقرار دانشگاه یا دانشکده: نام دانشگاه.

ویژگی‌های محتوایی مقاله

۲۵. صفحه اول شامل: ۱. عنوان کامل مقاله، نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی دانشگاهی، محل کار یا تدریس و آدرس پست الکترونیکی نویسنده یا نویسندگان؛ ۲. چکیده فارسی حداکثر در ۱۵۰ کلمه؛ ۳. واژه‌های کلیدی بین ۳ تا ۵ کلمه.
- تذکر: در صورتی که مقاله برگرفته از پایان‌نامه باشد یا سازمان و نهادی هزینه مالی پروژه را پرداخت کرده باشد، مراتب در پاورقی صفحه اول درج شود.
۲۶. صفحات دوم تا آخر شامل: ۱. مقدمه و طرح مسئله؛ ۲. سؤال یا سوالات تحقیق؛ ۳. چارچوب نظری یا مفهومی (تعریف مفاهیم، فرضیه‌ها، تئوری‌های تبیین‌کننده موضوع، مدل نظری)؛ ۴. روش تحقیق جمعیت آماری و حجم نمونه (در مطالعات پیمایشی)، تکنیک گردآوری اطلاعات، قلمرو زمانی و مکانی تحقیق؛ ۵. یافته‌های تحقیق (به تفصیل و در عین حال پرهیز از اطناب)؛ ۶. تجزیه و تحلیل و آزمون‌های انجام گرفته؛ ۷. نتیجه‌گیری و جمع‌بندی تحقیق؛ ۸. یادداشت‌ها؛ ۹. فهرست منابع و مأخذ (کتاب‌نامه)

فهرست مقالات

- عقلانیت و داوری سایر فرهنگ‌ها از منظر علامه طباطبایی ۲
داود رحیمی سجاسی - زهرا فلسفین
- تحلیل انتقادی مبانی وجودی معرفتی نظریه ارتباطی جان لاک با رویکردی صدراایی ۳۴
سیدمحمدعلی غمامی
- بررسی تطبیقی وضعیت دین در ایران، ترکیه و مصر ۶۵
سید مهدی اعتمادی فرد
- رواج «معنویت»؛ روی گردانی از دین یا بازگشت به دین؟ ۹۵
احمد شاکرنژاد
- تبیین و بررسی مبانی معرفتی دیرینه‌شناسی میشل فوکو ۱۳۳
مهدی حسین‌زاده یزدی - سیدمحسن مایباشی - منیره زین‌العابدینی رنانی
- تلفن همراه؛ تهدیدها و تبعات زیستی آن در میان جوانان ۱۵۵
معصومه محمدی سیف - محمد عارف

عقلانیت و داوری سایر فرهنگ‌ها از منظر علامه طباطبایی

*
داود رحیمی سجاسی

**
زهرا فلسفین

چکیده

عقلانیت به‌عنوان دالی محوری در حکمت اسلامی جایگاه ویژه‌ای دارد. در نوشتار پیش‌رو، عقلانیت مد نظر علامه طباطبایی ناظر به شناخت سایر فرهنگ‌ها ردیابی شده است. روش مد نظر در این مقاله، تحلیلی - توصیفی و رجوع به منابع مستقیم و غیرمستقیم این حکیم مسلمان است. تاسیس اعتباریات توسط علامه و طرح منطقه‌الفراغی جهت تحلیل حوزه فرهنگ و ارزیابی آن به‌نحوی که دچار نسبیّت معرفتی نشود، الزامات خاصی را به دنبال دارد. این نظریه با تمایزی که میان ادراکات حقیقی و اعتباری قائل می‌شود، از یک‌سو علم را از خطاهای معرفت‌شناسی دور می‌کند و از سوی دیگر خلأ موجود میان حکمت اسلامی و فرهنگ‌شناسی را پر می‌کند. پیوند اعتباریات با حقایق از ویژگی‌های انحصاری این نظریه است و تبیین علامه، بستر مناسبی جهت تحول علوم انسانی بر مبنای حکمت اسلامی است. علامه معتقد است حقایقی در عالم وجود دارد که قابل ادراک هستند و می‌توان از ارزش‌ها و هنجارهای ثابت و به‌عبارت دیگر «غیرنسبی و فرافرنگی» صحبت کرد.

کلیدواژه‌ها

علامه طباطبایی، ادراکات اعتباری، اعتباریات، معرفت‌شناسی فرهنگ

* عضو هیات علمی جامعه المصطفی و مدیر گروه مطالعات اجتماعی موسسه آموزش عالی علوم انسانی قم
d.rahimisojasi@yahoo.com

** دانشجوی دکترای فلسفه دانشگاه قم و مدرس بنت الهدی (جامعه المصطفی)
z.Falsafin@yahoo.com

بیان مسئله

به نظر می‌رسد به رغم ادعای جهانی شدن و مفهوم دهکده جهانی که انسان‌ها را در سرتاسر جهان به یکدیگر شبیه‌تر و نزدیک‌تر می‌کند، اما باورها، ارزش‌ها، هنجارها و آداب و رسوم مختلف و به عبارتی فرهنگ‌های گوناگون نتوانسته‌اند به این نزدیکی و شباهت دست یابند؛ در نتیجه انسان‌ها به لحاظ احساس و عقیده، همچنان متفاوت از یکدیگر به سر می‌برند. این تفاوت‌های فرهنگی - که مجموعه‌ای از رویکردهای متفاوت به ارزش‌ها، نظام‌ها و موارث معنوی است - خود سبب ایجاد دیدگاه‌های مختلف درباره نگرش و نحوه تلقی از انسان و جهان شده است و همین امر سبب گشته است تا ضرورت یک بازنگری همه‌جانبه در مبانی و بنیان‌های فرهنگ و تمدن‌های گوناگون، برای جلوگیری از تضاد و تعارض روزافزون، بیشتر احساس شود.

بر این اساس فرهنگ‌ها وارد دورانی شده‌اند که نمی‌توانند با مطلق‌انگاری خویش و نفی دیگران به حیات خود ادامه دهند و چه بسا فهم فرهنگ خویش نیز منوط به داشتن رویکردی بین فرهنگی است؛ زیرا حقیقت، در همه فرهنگ‌ها منتشر است. میراث هیچ فرهنگی، مطلق نیست. هنر، علم، فلسفه و پدیده‌های هر فرهنگ، تنها در بستر همان فرهنگ قابل فهم است و آینده در انحصار هیچ فرهنگ خاصی نیست.

با شرایط ذکر شده، بستری مهیا شد، تا رویکردهای تفسیری، مباحث مهمی را در این حوزه مطرح کنند و عقل و عقلانیت را اسیر چارچوب‌های فرهنگی، قومی و ذهنی بدانند که گفتمان، پارادایم و ساختارهای اجتماعی آن را مهار کرده‌اند و به عبارتی عقلانیت، به افق تاریخ و فرهنگ تقلیل یافته است. دین مبین اسلام نیز که مدعی مبنایی بنیادی در حوزه‌های هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی است و رویکردی فراتاریخی و فراملی نسبت به جهان و انسان دارد، در این حوزه، قابل تأمل است. حکمت اسلامی به عنوان منبعی غنی با طرح عقلانیتی فرافرهنگی که از ابداع علامه طباطبایی تحت عنوان «اعتباریات» قابل استنتاج است، راهکاری بدیع در شناخت سایر فرهنگ‌ها ارائه کرده است که به نسبت منجر نشده و در عین سیالیت، استقلال خود را حفظ می‌کند. در مقاله حاضر سؤال اصلی این است که عقلانیت فرافرهنگی منتزع از اعتباریات علامه طباطبایی چه ویژگی‌هایی دارد و چه الزامات و ابداعاتی در شناخت سایر فرهنگ‌ها به همراه دارد؟

مقدمه

عقل‌گرایی در جهان اسلام، دارای ریشه‌های دینی و نظری و در غرب دارای مبانی عرفی و عملی است و همین اختلاف در مبانی، شکافی عمیق بین عقلانیت غربی و عقل‌گرایی اسلامی در سطوح نظری و عملی، پدید می‌آورد. ماهیت عقلانیت در شرایط فکری و فرهنگی جهان اسلام، مرتبط به امتداد جریان رکود و انحطاطی است که تمدن اسلامی آن را تجربه کرده است و در میانه این نزول تحمیلی متجددانه از تمدن غرب، گسستی عمیق بر آن وارد کرد که به ابعاد عملی منتهی نشد و تمدن غرب غالب گردید. اگر چه جریان احیای فکر دینی که در ذات خود با تجدد ناسازگار بود، در نقاط مختلف جهان ظهور یافت که پیدایش انقلاب اسلامی ایران را می‌توان تداوم این جریان ریشه‌دار برشمرد.

در منابع اسلامی، بحث پر دامنه حسن و قبح ذاتی که در علم کلام اسلامی طرح گردید، ثمره مباحثی همچون جبر، اختیار و عدالت بود که به مباحث عقل، منجر شد و در نهایت این سؤال مطرح شد که حدود صلاحیت عقل در شناخت حسن و قبح افعال و اشیاء تا کجاست؟ آیا عقل به تنهایی و بالاستقلال، توان ادراک حُسن و قبح را دارد یا بدون کمک و راهنمایی شریعت و نقل فاقد چنین صلاحیتی است؟ به تعبیر دیگر، حسن و قبح، یک مسئله شرعی است یا عقلی؟ ورود مباحث عقل در دانش‌های کلامی، فقهی و اصول فقه موجب گردید تا تعاریف، تقسیمات، حدود صلاحیت، ماهیت عقل و ادراکات عقلی مورد کنکاش در عرصه‌های علم کلام، فلسفه، فقه و اصول قرار گیرد. علامه طباطبایی به عنوان حکیم و فیلسوف، این مضمون را در فلسفه ردیابی کرده و موفق به تاسیس مقوله‌ای کلیدی شد که راه‌گشای مسائل علوم انسانی می‌باشد.

علامه طباطبایی و عقلانیت

در عصر حاضر بحث عقلانیت سرچشمه مباحث گوناگونی در عرصه‌های فقهی، حقوقی، معرفتی، اعتقادی و جامعه‌شناسی بوده است و در عین حال با ابهام و اختلاف دیدگاه‌های فراوانی همراه است. پرسش و ابهام‌های عمده، عبارتند از اینکه عقلانیت چیست؟ از چه ملاک‌هایی پیروی می‌کند؟ آیا عقلانیت علمی، قابلیت تسلط بر همه حوزه‌ها را دارد، یا هر

حوزه‌ای عقلانیت ویژه‌ای دارد و یا فراعقلانیتی قابل طرح است؟ عصر جدید را عصر عقلانیت جدید نیز نامیده‌اند؛ به گونه‌ای که بحث عقلانیت گویا به صورت معیار و محکی برای حقانیت همه فرهنگ‌ها، جوامع و علوم در آمده است. در تجزیه عقلانیت، به باور و کنش عقلانی و غیر عقلانی می‌رسیم، اما در حکمت اسلامی علاوه بر کنش و باور، صفت عقلانیت برای انسان نیز به کار می‌رود. اینکه آیا این کاربرد به واسطه همان باور و کنش، یا مستقل از آن‌ها است، قابل بحث است؛ زیرا اگر عقلانیت فرد به واسطه باورها و کنش‌هاست، برای احراز عقلانیت او نیز باید سراغ باور و کنش رفت که به دو روش کمی و کیفی قابل بررسی است. البته به نظر می‌رسد عقلانیت انسان، بیش از عقلانیت باورها و کنش‌های اوست و با نگرشی استراتژیک، کلیت زندگی باید معقول باشد. برای ترسیم یک زندگی معقول، نظامی جامع ضروری به نظر می‌رسد که علامه این نظام را از منظر حکمت اسلامی با ابداع اعتباریات و طرح منطقه‌الفراغی که متناسب با سیالیت فرهنگ است، طراحی نموده است که عقلانیتی جامع‌نگر از آن قابل استنتاج است. در ادامه مولفه‌های این منظومه عقلانیت توضیح داده می‌شوند.

علامه طباطبایی با طرح بحث اعتباریات در مقابل حقیقیات، تمایز میان علوم طبیعی و انسانی را، در نسخه‌ای دیگر با عنوان تمایز علوم حقیقی و علوم اعتباری طرح کرد. به اعتقاد ایشان؛ نظم و توالی موجود در حیطه حقیقیات به اعتبار کنشگران باز نمی‌گردد، مثل جاذبه زمین که ربطی به اعتبار کنشگران ندارد. اما در عرصه اعتباریات، آداب و رسوم، هنجارها، روش‌ها، قوانین، حقوق، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و... برعکس است (طباطبایی، ۱۳۸۰ الف: مقاله ششم). او در ادامه ریشه اعتباریات را در حقیقیات می‌داند و لذا نتایج واقعی نیز دارند.

دو سر فصل مهم مرتبط با بحث عقلانیت، انسان‌شناسی و مسئله ادراکات علامه است که زمینه پاسخ‌گویی به سوال‌های تحقیق را مهیا می‌کند. علاوه بر مباحث این اندیشمند، الزامات فرهنگی و جامعه‌شناختی این اقوال نیز مد نظر قرار می‌گیرد تا پیامدهای این رویکرد فلسفی و حکمت اسلامی را در حوزه فرهنگ ردیابی کنیم؛ اگر چه بیان استلزامات فرهنگی آرا فلسفی متناقض ناست، اما وینچ این مسیر ما را با اقتباس از ویتگنشتاین پیموده است و زمینه تصرفات ما را تسهیل نموده است.

(۱) انسان‌شناسی

انسان‌شناسی علامه که بر محور دستاوردهای تجربی تاملات فلسفی و دریافت‌های قرآنی شکل گرفته است، محور اصلی مباحث علامه است؛ به حیثی که مباحث ادراکات و اجتماعیات بر آن مبتنی است.

الف: انسان نوعی مستقل و دو بعدی

علامه با رد نظریه تبدیل انواع داروین که انسان‌شناسی ماتریالیستی را گسترش می‌داد، نظریه ثبات انواع را مطرح کرد. به نظر وی، انسان نوعی مستقل از سایر انواع است که از نوع دیگری جدا نشده و از روی قانون تحول و تکامل طبیعی به وجود نیامده است؛ بلکه خداوند آن را مستقیماً از خاک آفرید (طباطبایی، ۱۳۶۸، ج ۳: ۱۵۴). البته علامه منکر تبدلات تاریخی این نوع نبوده است، لکن حقیقت نوعی آن ثابت است و همه تبدلات در چارچوب نوعیت این نوع صورت گرفته است. بنابراین اگر نوع انسان را تبارشناسی کنیم، به یک جفت از نوع انسانی (آدم و حوا) می‌رسیم که خلقت آنها نیز به خاک باز می‌گردد (پیشین، ج ۴: ۲۴۴-۲۴۳). به عقیده علامه، تمامی تفاوت‌های زیستی و اجتماعی که در میان انسان‌ها در طول تاریخ وجود داشته و دارد نیز، مانع از آن نمی‌شود که آنها را از یک حقیقت واحد (حقیقت انسانی) بدانیم (پیشین، ج ۳: ۴۲۷).

علامه در کتاب انسان از آغاز تا انجام که انسان قبل از دنیا و در دنیا و بعد از دنیا را مورد مذاقه، قرار می‌دهد، پس از تفکیک عالم خلق از عالم امر معتقد است؛ انسان از هر دو عالم، حصه‌ای در خود دارد. ودیعه عالم خلق، بدن است که مشترک بین انسان و حیوان است و ودیعه عالم امر، روح است که مختص انسان است. خداوند متعال هنگام آفرینش، انسان را مرکب از دو جزء و دارای دو جوهر قرار داد؛ یکی جوهر جسمانی که ماده بدنی اوست و دیگر جوهر مجرد که روح و روان اوست که پیوسته در زندگانی دنیوی همراه و ملازم یکدیگرند و هنگام مرگ، روح زنده از بدن جدا شده و سپس انسان به پیشگاه پروردگار باز می‌گردد (پیشین، ج ۲: ۷۰). روح با وجود مغایرت با بدن، در این دنیا به نحوی متحد است که صدق هویت میان آن دو می‌شود. روح بعد از اتحاد با بدن و واجدیت

اعضاء و جوارح بدن، صاحب قوه سامعه و باصره و متفکره عاقله می‌گردد و این جهات در وی تمام می‌گردد. این امور، همگی از افعال جسمانی‌ای هستند که روح، بدون واجدیت اعضاء و جوارح بدنی قادر به انجام آنها نیست. خداوند جمیع تصرفات جسمانیه در عالم اختیار را برای انسان میسر ساخت و شب و روز و خورشید و ماه و آنچه در زمین و آسمان است [را] مسخر وی نمود و تسخیر و تدبیر متعلق به امر و نه خلق است و شان خلق که عالم اجسام است، عبارت از آلیت و اداتیت است (طباطبایی، ۱۳۶۹ ب: ۲۰). در نهایت این ابعاد حیوانی و روحانی، نیازهای حقیقی خاصی را همراه دارند که مبنای تمامی اعتباریات قرار می‌گیرد.

ب: انسان موجودی اعتبارساز و اجتماعی

انسان نه تنها فی‌الجمله توانایی ادراک امور حقیقی را داشته و بر این اساس علوم حقیقی را که مابه‌ازاء خارجی دارند، شکل می‌دهد؛ بلکه بر اساس خصیصه اعتبارسازی، توانسته دنیای پیچیده اعتباریات را شکل بخشد. انسان بر خلاف نباتات، پاره‌ای از نیازهایش به‌واسطه شعور، ادراک، میل و لذت مرتفع می‌شود و اعتباریات از همین منشأ بر می‌خیزند.

به عقیده علامه، اجتماعی‌بودن از فطریات هر فرد^۱ است. علاوه بر آنکه مستندات تجربی - تاریخی و آثار باستانی که از قرون و اعصار گذشته حکایت می‌کنند، چنین نشان می‌دهند که انسان همیشه در اجتماع و به صورت دسته‌جمعی زندگی می‌کرده است (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۴: ۱۵۷ و پیشین، ج ۱: ۴۷۳-۴۷۲). غیر از چنین شواهدی، تأمل در جدول وجودی انسان نشان می‌دهد که کمال نوعی انسان تمام نمی‌شود و سعادت آدمی و هدف متعالی‌اش جز با اجتماع و جمع شدن افرادی دور هم فراهم نمی‌شود و یک نفر نمی‌تواند همه امور را انجام دهد و به سعادت برسد (همان، ج ۱: ۲۴۵). علامه، اولین واحد اجتماعی را خانواده می‌داند که بر مبنای یک نیاز واقعی (تناسل) شکل گرفته است. بنابراین انسان و نیازمندی‌هایش، نظامی را ترسیم می‌کنند که بر مبنای آن سعادت رقم می‌خورد که برای

۱. به تعبیری مدنی بالاستخدام.

رسیدن به آن احکامی صادر می‌شود. به عقیده علامه، قرآن آنچه را که مخصوص سعادت روح است، مثل دانش و... از سعادت‌های انسان می‌داند و همچنین اموری را که سعادت جسم و روح را توأمان متضمن است، مثل اموال و اولاد که مشروط به عدم غفلت است و نیز نعمت‌هایی که در حوزه جسم و بدن ناملایمت بوده و لکن در ناحیه روح سعادت شمرده می‌شود، مانند شهادت یا انفاق (طباطبایی، ۱۳۶۸، ج ۳: ۱۷-۱۶).

(۲) ادراکات

علامه معتقد است؛ اصل وجود، واقعیت بدیهی است و مکاتبی که متعرض وجود شده‌اند را بر اساس نوع موضع‌گیری به فلسفه (رنالیسم) و سفسطه (ایده‌آلیسم) تقسیم می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۱: ۵۰). سوفسطائیان، واقعیت جهان هستی خارج از ما یا اصل واقعیت را باور ندارند و البته چون گزاره «واقعیتی نیست» با این مبنا در تضاد قرار دارد، عده‌ای این گزاره را تغییر دادند و مدعی‌اند علم به واقعیت در مقابل سفسطه است؛ فلسفه، اعتقاد به کاشفیت علم از دنیای خارج است. بر این اساس، این‌همانی سفسطه با ایده‌الیسم و فلسفه با رنالیسم مشخص می‌شود. به تعبیر شهید مطهری «ایده‌آلیست» کسی است که جهان خارج از ظرف ذهن را منکر است و رنالیست، فارغ از ذهنیت افراد، جهان را واقعیت می‌شمارد (مطهری، ۱۳۸۱: ۶۱-۶۰).

علامه اگر چه تمامی تلاش‌هایی که جهت اثبات عالم خارج صورت گرفته است را پیشاپیش مفروض به وجود واقعیت دانسته و لذا این تکاپو را تلاش‌هایی بی‌ثمر می‌داند، اما تصریح می‌کند: کسانی که واقعیت خارج را اثبات می‌کنند، نباید در صف ایده‌آلیست‌ها قرار داده و سفسطی نامید (طباطبایی، ۱۳۸۱: ۶۳). علامه، بارها متذکر می‌شود واقعیتی وجود دارد و این واقعیت قابل شناخت است و ادراک ما با واقعیت، مطابقت دارد و این ادعا با این واقعیت که بسیاری از تصورات ما، مابه‌ازاء خارجی نداشته و یا آنچه موجود می‌دانیم، وجود حقیقی ندارند و یا این واقعیت که بسیاری از شناخت‌های ما باطل هستند، مغایرتی ندارد و اصولاً فعالیت فلسفی به اعتقاد علامه پس از پذیرفتن اینکه واقعیتی فی‌الجمله وجود دارد، آن است که موجودات حقیقی و واقعی به اصطلاح فلسفی را از موجودات پنداری (اعتباریات و وهمیات) تمیز دهد (پیشین: ۳۸). علامه، افاده جزم و یقین را تنها از طریق

برهان ممکن می‌داند و معتقد است صرفاً اعتقاد یقینی، پرده از سیمای واقعیت برمی‌گیرد (پیشین: ۳۱-۳۲).

به نظر علامه؛ مسائل فلسفه کلی و درباره مطلق وجود از حیث کلی است (پیشین: ۳۲) و لذا براهین فلسفی، لمّی نیستند (سیر از علت به معلول) که به وسیله علت، معلول اثبات گردد؛ بلکه برهان ائی‌اند که بر دو قسم است: یک قسم که از معلول به علت سیر می‌شود و به وسیله معلول، وجود علت اثبات می‌گردد که اصطلاحاً، دلیل می‌گویند و اتفاقاً این قسم از برهان ائی مفید یقین نیست و قسم دوم، برهانی است که در آن بر ملازمات عامه تکیه می‌شود و از یک ملازم، وجود ملازم دیگر اثبات می‌شود که این قسم از برهان انی مفید یقین است و در فلسفه تنها همین قسم از برهان به کار می‌رود (پیشین: ۳۸-۳۹) در مقابل در رابطه با علوم دیگر، یک یا چند موجود را مفروض‌الوجود گرفته و سپس به جستجوی آثار آن پرداخته می‌شود. هیچ علمی غیر از فلسفه بیان نمی‌کند که فلان موضوع، موجود است یا وجودش چگونه وجودی است؛ بلکه خواص و احکام موضوع مفروض‌الوجودی را بیان کرده و وجود و چگونگی وجود آن را به حس یا برهان فلسفی، احاله می‌نمایند (طباطبایی، ۱۳۸۱ ب: ۴۱-۳۹). در حالی که فلسفه متکی به بدیهیات و بر اساس برهان به کار گرفته می‌شود و نتایجش ارزش یقینی دارند؛ علم تجربی بر تجربه^۱ و استقراء^۲ تکیه داشته و لذا دستاوردهایش ارزش یقینی ندارند و اساساً بر فرضیه استوار است (مطهری، ۱۳۸۱: ۱۵۰ و طباطبایی، ۱۳۸۱ ب: ۴۸).

علامه این مباحث را در کتب *بداية الحکمه و نهاية الحکمه* و *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، به ضمیمه پاورقی‌های شهید مطهری و تفسیر المیزان و رساله اعتباریات و رساله الولایه ذکر کرده است. این بحث به‌عنوان تحقیق حاضر، در چستی پدیده‌های اجتماعی، رابطه علم و ارزش، رابطه علوم طبیعی و اجتماعی، نسبت فرهنگی، عقلانیت و چگونگی بسط اجتماع جریان دارد که الزامات فرهنگی و اجتماعی از آن قابل انتزاع است. برای

۱. تجربه در نظر حکمای اسلامی، از اقسام بدیهیات است و با تجربه در فلسفه غرب، و علم جدید، متفاوت است.

۲. مراد، استقراء ناقص است.

دستیابی به فهمی جامع از اینکه مکانیزم تطابق ادراک ما با واقعیت چگونه است؛ گریزی از شناخت اعتباریات نداریم.

۳) چیستی اعتباریات

برای فهم چیستی اعتباریات، علامه به ادبیات^۱ متوسل شده است. در شعر، هدف از استعارات، تشبیهات و کنایات، تهییج احساسات درونی است و از این تمثیل‌های احساسی نتایج عملی اخذ می‌شود؛ در حالی که اگر اشعار را به دقت فلسفی به مطابقت یا عدم مطابقت مفاهیم و تشخیص صدق و کذب مترتب کنیم، احتمالاً غیرمطابق با واقع و یا کاذب تشخیص داده می‌شود. علامه بر آن است که شاعر با استعاره‌های تمثیلی یا تخیلی خود در صدد نتایج عملی است (پیشین: ۱۶۲). بنابراین دنیای شاعرانه، وضعی و قراردادی است و چه بسا اعتباری خاص یا خصوصی داشته باشد؛ همان نکته‌ای که «وینچ» منکر آن است. در این صورت تنها آشنایی با جهان شعر و ادبیات و اعتبارات عمومی کافی نیست؛ بلکه باید ذهنیت شاعر و اعتبارات خصوصی او را هم دریافت.

خلاصه آنکه، مفاهیم تصویری و احکام تصدیقی که مطابق خارجی ندارند و تنها در ظرف توهم، مطابق دارند، ادراکات اعتباری‌اند و مفاهیم تصویری و تصدیقی که کاشف از واقعیت هستند، ادراکات حقیقی‌اند که انکشاف و انعکاس‌های واقع و نفس‌الامر است^۲ و البته صدق و کذب بعد از کاشفیت طرح می‌شود و در حوزه عقلانیت نمی‌باشد. اما ادراکات اعتباری، فرض‌هایی هستند که ذهن به منظور رفع نیازهای حیاتی آنها را ساخته و جنبه قراردادی و اعتباری دارد و با واقع و نفس‌الامر ارتباطی ندارد.

با این توضیحات، ادراکات اعتباری، قسمت اعظم زندگی را شامل می‌شود. همانند: زبان نوشتاری، گفتاری، بدنی، نمادها، علائم، اخلاق (حسن و قبح) و ایدئولوژی (باید و نباید)، هنجارها، آداب و رسوم، عرف، حقوق و به تعبیری بخش عمده فرهنگ را شامل می‌شود که در ادامه مورد کنکاش قرار می‌گیرد.

۱. تمسک علامه به ادبیات (طباطبایی، ۱۳۸۰ الف: ۱۶۰).

۲. با این تفسیر، احتمالاً تعبیر عقلانی برای ادراکات حقیقی و تعبیر عقلایی برای ادراکات اعتباری مناسب‌تر باشد.

الف: پیدایش اعتباریات

ذات انسان پس از موجود شدن به واسطه لواحق و عوارضی تکامل می‌یابد. این جریان تکاملی که اقتضاء ذات است به نحوی است که انسان بین ملائم و غیرملائم، با علم و ادراک تمیز می‌دهد و سپس به سوی ملائم حرکت می‌کند و از منافر دوری می‌جوید (پیشین: ۴۴). به هر حال صور ادراکی خاصی در ذهن نقش می‌بندد که متصف به باید می‌شود و آن را «علم اعتباری» می‌گویند؛ به بیان دیگر، انسان و هر حیوانی به واسطه وضع خاص ساختمان بدنی و جهازات طبیعی که دارند پاره‌ای از نیازهای طبیعی خود را با میانجی شدن اندیشه، اراده، میل و لذت رفع می‌کنند؛ درحالی که نباتات، وضع ساختمان وجودی‌شان به گونه‌ای است که نیازمند به میانجی شدن این امور نیست (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۷۹). علامه جهت دریافت سرچشمه اعتباریات، رجوع به جوامع ابتدایی و یا افعال طفل را طرح می‌کند. طفل باید سیر شود، که به صورت گریه ابراز می‌شود و سایر باید‌ها، مثل باید غذا را بخورم و باید غذا را بلعم و...، که صفت وجوب و لزوم و ضرورت می‌دهد (پیشین: ۲۰۱). بنابراین پیرامون این قوای فعاله، دستگاهی از اعتباریات شکل گرفته است که در جامعه‌شناسی به آنها «نهاد» می‌گوییم.

ب: ویژگی‌های اعتباریات

۱) مفاهیم تصویری و گزاره‌های تصدیقی اعتباری در واقع و نفس‌الامر مطابق ندارند و تنها در ذهن مطابق دارند (پیشین: ۱۶۳). این تاکید بر بین‌الذهانی بودن واقعیت اجتماعی در پارادایم تفسیرگرایی و تعریف اجتماعی، قابل طرح است. به طوری که پارادایم واقعیت اجتماعی و ادعای عینیت پدیده‌های اجتماعی در تقابل با این رویکرد است. به نظر علامه؛ اعتباریات اجتماعی از این حیث که تأثیر واقعی دارند، به طور یقین توهمات اجتماعی نیستند؛ علاوه بر اینکه علامه وجود را به ماده تقلیل نمی‌دهد بلکه وجود موجودات مجرد را نیز اثبات می‌کند. بنابراین واقعیت که همان وجود است، مادیات و مجردات را توأمان در بر می‌گیرد و همچنان که ذکر شد، صور ادراکی از سنخ مجردات‌اند. بنابراین ادراکات اعتباری علی‌رغم اینکه مابازاء خارجی ندارند، وجود حقیقی داشته و از سنخ واقعیات هستند، اگر چه واقعیات ذهنی باشند. لذا اعتباریات اجتماعی و فرهنگی نیز واقعیت دارند.

فلسفه فرهنگ، اگر بر سیاق عالمان طبیعی به مطالعه اعتباریات اجتماعی یا پدیده‌های اجتماعی پردازد، تنها دستاوردش آن است که تشخیص دهد آنها مطابق خارجی ندارند؛ در حالی که اگر عزم فهم عمیق دنیای اجتماعی و فرهنگی را دارد، باید اعتباریات را بشناسد. با این رویکرد، انسان موجودی اعتبارساز است که جهت برآورده شدن نیازهایش، اعتباراتی را وضع کرده است و البته بعید نیست که انسان با نگرش طبیعی اعتباریات را عینی و حقیقی ملحوظ کند، اما در هر صورت اعتباریات، اعتباری‌اند، حتی اگر انسان اعتبارساز، آنها را حقیقی اعتبار کند.

علامه معتقد است؛ ما کم و بیش اعمال و رفتار یکدیگر را درک می‌کنیم؛ زیرا در یک جامعه به دنیا آمده و تحت تأثیر اعتباریات تقریباً یکسانی هستیم که آنها را درونی کرده‌ایم؛ البته علامه اشاره دارد که خرده فرهنگ‌ها، طبقات و حتی گروه‌های شغلی مختلف درون یک جامعه ممکن است، اعتباریات متفاوت از یکدیگر داشته باشند (طباطبایی، ۱۳۸۰ الف: ۲۱۵)، اما این نکته مانع از آن نمی‌شود که افراد معنای ذهنی کنش‌های یکدیگر را درک نکنند و حتی ملل و اقوام غریبه که اعتباریات متفاوتی از ما دارند نیز قابل فهم‌اند، هم‌چنان که ما کتاب‌های آنها را ترجمه می‌کنیم و برای خود قابل فهم می‌سازیم. لذا می‌توانیم به فهم سایر اعتباریات هم امیدوار باشیم.

۲) ادراکات اعتباری تا آنجایی که عوامل وجودی‌شان وجود دارند، وجود خواهند داشت و با تبدیل و حذف آنها دگرگون و مضمحل می‌شوند (پیشین: ۱۶۴). به‌عنوان نمونه، شاعری روزی بر اساس احساسات شاعرانه، معشوقه را سرو و روز دیگر با تبدل احساسات وی را ماه می‌نامد. یا مردم زمان گذشته بنا بر نیازهای خود، قواعد خاصی را برای ازدواج اعتبار می‌کردند که با دگرگونی آن شرایط، اعتبارات نیز دگرگون می‌شود. در مجموع اعتباریات شعری از اعتباریات اجتماعی و اخلاقی متغیرتر است؛ لذا برخی منتقدین سرمایه‌داری به زیبایی‌شناسی انتقادی و بالخصوص ادبیات و همچنین منتقدین فرهنگی به نقد ادبی متوسل شده‌اند. اگرچه اعتباریات اجتماعی و اخلاقی، متصلب‌تر هستند و گاهی حتی شرایط وجودی خود را بازتولید می‌کنند. بنابراین در حوزه فرهنگ‌شناسی و جامعه‌شناسی نه تنها می‌توانیم پیرامون عوامل موجد اعتباریات اجتماعی تحقیق کنیم؛ بلکه عوامل تغییردهنده و بازتولیدکننده آنها را نیز مشخص کنیم. اگر چه جریان غالب بر سر کشف

علل و بر سیاق علوم طبیعی و علت کاوانه است و معنا کاوی، تفسیر، دلیل یابی و تاویل، جایگاهی ندارد؛ زیرا بحث بر سر علت اعتبار و نه فهم معنای اعتبار است (سروش، ۱۳۷۶: ۳۸۱-۳۷۹). همچنان که مارکس بر همین اساس عوامل موجد مالکیت خصوصی و عوامل دگرگون کننده و بازتولید کننده آن را بررسی کرد و همین طور سایر جامعه شناسان که به بررسی و علل پیدایش اعتباریات گوناگون (پول، آداب و رسوم، ازدواج و...) پرداخته اند.

ادراکات حقیقی و اعتباری

مسئله نسبیّت در حوزه های علمی مختلف هویدا می گردد و به مسئله ای جدی تبدیل شده است. شهید مطهری در این رابطه بیان می دارد:

آزمایش های متوالی نشان می دهد که محیط زندگی انسان در افکار وی دخیل می باشد و اختلاف معلومات و افکار با اختلاف منطقه و محیط زندگی حتی در یک فرد انسان به حسب دو زمان و به موجب اختلاف شرایط، روشن و غیر قابل انکار است و همچنین می توانیم با تربیت های گوناگون در انسان، افکار گوناگونی ایجاد کنیم. بنابراین حقایق علمی مخلوق و تابع خودمان است و یک ثبوت غیر قابل تغییری ندارند (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۴۴).

علامه طباطبایی در پاسخ به این مسئله دو نوع ادراک حقیقی و اعتباری را از یکدیگر جدا می کند؛ ادراکات حقیقی که ادعای کاشفیت از واقع و نفس الامر را دارند و حال آنکه ادراکات اعتباری چنین نیستند و به طور کلی خارج از ظرف توهم، مصداق ندارند؛ حتی بهتر است که در دایره ادراکات حقیقی، میان علوم یقینی و برهانی، همچون فلسفه، ریاضی و علوم غیر یقینی و تجربی تمایز قائل شویم. نکاتی که از توضیحات علامه در مورد این ادراکات قابل برداشت است، عبارتند از:

۱) ادراکات اعتباری به مقتضای طبیعت انسانی، مابین قوای فعاله انسان و آثار طبیعی و تکوینی آنها حائل می شوند و انسان بدین طریق احتیاجات حیاتی خود را مرتفع می کند که طریقه برطرف کردن این احتیاجات به شرایط محیطی بستگی دارد؛ لذا ادراکات اعتباری بر اساس اصل انطباق با محیط یا اصل انطباق با احتیاجات دگرگون می شوند (پیشین: ۱۷۷)، اما ادراکات حقیقی چنین نیستند. علوم برهانی بر بدیهیات اولیه و قوانین منطقی استوارند که

هیچ کدام با تغییر شرایط محیطی یا نیازهای انسانی دگرگون نمی‌شوند. علوم تجربی نیز با آنکه یقینی نبوده و فرضی هستند به دلیل اینکه ادعای کاشفیت از نفس الامر دارند و روابط حاکم بر این عرصه روابط ضروری و نه امکانی است، اعتباری محسوب نمی‌شوند. علاوه بر اینکه هر چند ممکن است، مسائل این علوم بر اساس احتیاجات انسانی ظاهر شوند، اما محتوای آن بر خلاف علوم اعتباری بر اساس این احتیاجات سامان نمی‌گیرد.

در نهایت ادراکات حقیقی، تابع احتیاجات طبیعی موجود زنده و عوامل مخصوص محیط زندگانی وی نیست و با تغییر احتیاجات طبیعی و عوامل محیطی تغییر نمی‌کند، اما ادراکات اعتباری تابع احتیاجات حیاتی و عوامل مخصوص محیط است و با تغییر آنها، تغییر می‌کند (پیشین: ۱۴۴).

۲) هر یک از ادراکات اعتباری بر ادراکی حقیقی استوارند و هر حد و همی را که به مصداقی نسبت می‌دهیم، مصداق واقعی دیگری نیز دارد که از آن گرفته شده است. مثلاً اگر انسانی را شیر خطاب کردیم، یک شیر واقعی نیز وجود دارد (طباطبایی، ۱۳۸۰ الف: ۱۶۵-۱۶۶). شهید مطهری در حاشیه این ایده علامه می‌فرماید:

ممکن است بعضی چنین بپندارند که مفاهیم اعتباری مثل مفهوم مالکیت و مملوکیت، مفاهیمی فرضی و قراردادی‌اند و ما بازاء خارجی ندارند، پس صرفاً ابداعی و اختراعی هستند؛ در حالی که قوه مدر که چنین قدرتی ندارد که از پیش خود تصویری بسازد؛ اعم از آنکه آن تصویر، مصداق خارجی داشته باشد (حقایق) یا نداشته باشد (اعتباریات). مادامی که قوه مدر که با یک واقعی، اتصال وجودی پیدا نکند، نمی‌تواند تصویری از آن بسازد و فعالیتی که ذهن از خود نشان می‌دهد، عبارت است از انواع تصرفاتی که در آن تصویرات می‌نماید؛ از قبیل: حکم، تجرید، تعمیم، تجزیه، ترکیب و انتزاع. بنابراین هیچ‌یک از ادراکات اعتباری، عناصر جدید و مفهومات تازه در مقابل ادراکات حقیقی نیستند که عارض ذهن شده باشند؛ بلکه حقیقت این است که هر یک از مفاهیم اعتباریه را که در نظر بگیریم، خواهیم دید بر حقیقتی استوار است. یعنی یک مصداق واقعی و نفس‌الامری دارد و نسبت به آن مصداق، حقیقت است و عارض شدن آن مفهوم برای ذهن از راه همان مصداق واقعی است و فقط ما برای وصول به منظور و مقصودهای عملی در ظرف توهم خود چیز دیگری را مصداق آن مفهوم فرض کرده‌ایم (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۶۸).

چه بسا با همین تبیین درک شود که چرا در گذشته متفکرین جهت رفع نیازهای عملی جامعه را به بدن تشبیه می‌کردند و روابط اجتماعی اعتباری را بر اساس آن سامان می‌دادند و یا امروزه جامعه را به سیستم الکترونیکی که بر روابط سایبرنتیکی مبتنی است، تشبیه می‌کنند. (۳) به عقیده علامه؛ ما گریزی از وضع اعتباریات اجتماعی بر مبنای ادراکات حقیقی نداریم و نمی‌توان امیدوار بود که در عرصه اعتباریات اجتماعی واژگان یا گزاره‌هایی خلق شوند که به گونه‌ای به حقیقت احاله نشوند؛ هم‌چنان که شاعر نیز نمی‌تواند واژگانی مستقل از واژگانی که در عرصه واقع به کار می‌بریم، استخدام کند و نهایت انتزاع همان سیمرغ است که موجودی خیالی و مرکب از گاو، شتر و پلنگ است که وامداری‌اش به ادراکات حقیقی هویداست.

(۴) ادراکات اعتباری با آنکه غیر واقعی هستند، آثار واقعیه دارند و بی‌اثر نیستند که این نکته، ملاک مناسبی برای مجزا کردن دروغ و غلط از اعتباریات است (طباطبایی، ۱۳۸۰ الف: ۱۶۶-۱۶۷). به‌عنوان مثال: حجاب چادر، اعتباری است که متدینین وضع کرده‌اند؛ حال نتیجه این اعتبارات چیست؟ طبیعی‌ترین نتیجه و اثر این اعتبار، افزایش مصرف پارچه مشکی و کشت گیاهان خاصی برای تولید رنگ مشکی، واردات پارچه مشکی، شکل‌گیری طبقه بوژوازی تجاری و تأثیرات روانی حجاب بر روی افراد، تفاوت تعاملات اجتماعی، ایجاد اعتبارات و قواعد جدید و... را می‌توان ردیابی کرد. بدین ترتیب هر اعتباری را که در نظر بگیریم، آثار واقعی متعددی در سطوح مختلف فردی، اجتماعی، خانوادگی، و قومی، قبیله‌ای و جهانی و حوزه‌های گوناگون طبیعی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی بر آن مترتب است و آثار یا به تعبیر جامعه‌شناختی و با تسامح، کارکرد آشکار و پنهان، مثبت و منفی، نیت‌مندانه و غیرنیت‌مندانه قابل طرح است. طرح بحث اعتباریات بر مذاق علوم طبیعی نیز قابل تامل است؛ اینکه اعتباریات اجتماعی (علت)، چه آثار واقعی (معلول) دارند؟ هم‌چنان که مارکس، تأثیر پول را بر حیات اجتماعی و دورکیم، تأثیر همبستگی اجتماعی متفاوت را بر نرخ خودکشی و زیمیل، تأثیر اعتباریات اجتماعی مختلف را بر آزادی فردی بررسی کرده‌اند و ادبیات علوم اجتماعی، خصوصاً جامعه‌شناسی مشحون از تحقیقاتی است که به بررسی تأثیرات واقعی اعتباریات اجتماعی پرداخته‌اند (سروش، ۱۳۷۶: ۳۴۷-۳۴۸).

بنابر مباحث فوق، تحقیقات علت‌کاو، علوم طبیعی محور و تحقیقات معناکاو، قاعده‌محور هستند و به عبارتی بررسی خود اعتباریات و بررسی علل پیدایش اعتباریات و تأثیرات واقعی آنها قابل طرح است.

۵) از تمثیل علامه به اعتباریات ادبی و شاعرانه، چنین استنباط می‌شود که به‌منظور ترتیب آثاری که با عوامل احساسی ارتباط دارند، می‌توان با اعتبار عوامل احساسی را حد چیزی قرار داده و به چیز دیگری نسبت دهیم. این ادراکات و معانی، چون زائیده نیازها و احتیاجات انسانی‌اند، ارتباطی با ادراکات علوم حقیقی ندارند و در این صورت معانی حقیقه مانند بدیهی، ممکن و ممتنع در مورد این معانی وهمیه جاری نخواهد بود (طباطبایی، ۱۳۸۰ الف: ۱۶۹-۱۶۷)، زیرا کاشف از واقعیت نیست و اساس جنبش عقلانی ذهن، روابط واقعی و نفس‌الامری محتویات ذهنی است و چون مفاهیم حقیقی در ذات خود با یکدیگر مرتبط هستند، ذهن می‌تواند، قیاس و براهین منطقی را شکل دهد و از برخی حقایق، حقایق دیگری را معلوم سازد اما در اعتباریات، همواره روابط موضوعات و محمولات، وضعی، قراردادی، فرضی و اعتباری است و هیچ مفهوم اعتباری با یک مفهوم حقیقی و یا یک مفهوم اعتباری دیگر، رابطه واقعی و نفس‌الامر ندارد و لذا زمینه تحرک عقلانی ذهن در مورد اعتباریات فراهم نیست.

به عبارت دیگر ما نمی‌توانیم با دلیلی که اجزاء آن را حقایق تشکیل داده (برهان)، یک مدعای اعتباری را اثبات کنیم و نیز نمی‌توانیم با دلیلی که از مقدمات اعتباری تشکیل شده، حقیقتی از حقایق را اثبات کنیم و یا از مقدمات اعتباری، تشکیل برهان داده و یک امر اعتباری نتیجه بگیریم (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۷۲) و در واقع نتایج اعتباری که از مقومات اعتباری به دست می‌آید، قیاس جدلی یا خطابی و غیر برهانی است (سروش، ۱۳۷۶: ۳۷۹).

این ویژگی اعتباریات، پیامدهای بی‌شماری در حوزه اجتماعیات و شناخت فرهنگ‌ها دارد. علاوه بر تفاوت اعتباریات اجتماعی و قوانین طبیعی، هیچ‌یک از اوصاف ذاتیت، ضرورت، کلیت و ابدیت که قوانین طبیعی دارند و ادراکات حقیقی را بدان متصف می‌کنیم، درباره اعتباریات اجتماعی مصداق ندارند و اگرچه اعتباریات ثابت و متغیر قابل تمایز است. بنابر این، سخن‌راندن از قوانین اجتماعی صحیح نخواهد بود؛ زیرا مستلزم شیء‌وارگی حیات اجتماعی است و حتی ثابت‌ترین عناصر حیات اجتماعی نیز در طول

تاریخ اعتباری هستند. لذا بحث قوانین و قواعد اجتماعی اساساً دو رویکرد متمایز به حیات اجتماعی است و بر مقدماتی استوار است که تبعات متفاوتی دارد. نیوتن، قانون جاذبه را بر اساس نیازهای ما شکل نداد و این قانون بر این اساس نیز دگرگون نخواهد شد؛ بلکه قانونی، ابدی و ضروری است. اما آیا قوانین اجتماعی بر اساس نیازهای ما و یا طبق رویکرد انتقادی بر مبنای نیازهای قدرت شکل نگرفته‌اند؟ و آیا ضروری و نفس‌الامری هستند؟ بر طبق رویکرد قاعده‌مدار و یا اعتبارمحورانه به حیات اجتماعی، منتقدان سرمایه‌داری امیدوار به تغییر می‌شوند؛ زیرا آنها اعتباریات، بدیل را به مردم نشان می‌دهند که نتیجه آن تخریب طبیعت نیست و از خودبیگانگی را از بین می‌برد. هابرماس نیز نگاهی قاعده‌مدارانه به حیات اجتماعی دارد و آن را اعتباری می‌داند و امیدوار است در پرتو گسترش حوزه عمومی، اعتباریات به دور از هرگونه عنصر قدرت شکل بگیرند که البته فوکو آن را ناممکن می‌داند.

۶) نکته دیگر اینکه اعتباریات را نمی‌توان با تکیه بر ادراکات حقیقی، مستدل و مبرهن ساخت. بنابراین تلاش‌های کارکردگرایان با توجه به ویژگی‌های طبیعی افراد که نظام اعتباری قشربندی را توجیه می‌کنند، علاوه بر انتقادات وارده از منظر اخیر مردود است؛ زیرا بر مبنای طبیعت افراد، مدعی ضروری بودن نظام قشربندی‌اند و استدلال خود را برهانی می‌دانند و حال آنکه بر فرض صحت مواد قضایا و صورت منطقی آن، قیاسی جدلی است و چیزی را مبرهن نمی‌کند.

۷) با الهام از ادراکات، ممکن است معانی وهمیه‌ای را اصل قرار دهیم و معانی وهمیه دیگری از آنها بسازیم و به واسطه ترکیب و تحلیل کثرتی در آنها پیدا شود. هم‌چنان که عالمان اجتماعی، جامعه را مثل اندام انسانی اعتبار کرده‌اند و عده‌ای را سر و عده‌ای را قلب و عده‌ای را پا و عده‌ای را دست پنداشته‌اند و بر این مبنای حقوق، وظایف، کارکردها و... را اعتبار کرده‌اند و بدین ترتیب انبوهی از اعتباریات شکل گرفت و علاوه بر اینکه انسان‌ها علاوه بر اعتبارسازی، اعتبارزدایی، نیز می‌کنند.

۸) ویژگی دیگر اعتباریات، معیار عقلانی بودن (عقلانیت) اعتباریات است. شهید مطهری؛ یگانه مقیاس عقلانی که در اعتباریات کاربرد دارد را، لغویت و عدم لغویت اعتبار معرفی می‌کند (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۷۴).

بر مبنای این مقیاس، اگر شاعری قصد دارد هیبت کسی را نشان دهد و خوف ایجاد کند، عقلانی نیست که از استعاره موش استفاده کند؛ زیرا اعتبار، زمانی عقلانی است که اثر قصد شده را داشته باشد.

اگر به این تفسیر اکتفاء کنیم، عقلانیت ابزاری نیز به رسمیت شناخته می‌شود؛ در حالی که بعید است حکمت اسلامی به هدف بی‌توجه باشد و ارزیابی اهداف و ارزش‌ها مد نظر نباشد. به نظر می‌رسد کلید حل این معما در تمایز میان عقل نظری و عقل عملی و رابطه میان ادراکات نظری و ادراکات عملی است.

علامه طباطبایی و پیروی از ایشان، شهید مطهری، تمایز میان عقل نظری و عقل عملی را در تفاوت ماهوی متعلق ادراک آنها می‌دانند. ادراکات عقل نظری که همان ادراکات حقیقی است، حکایت از واقع و نفس‌الامر دارند؛ در حالی که ادراکات عقل عملی، جعلی و اعتباری هستند و حکایت‌گری ندارند. گزاره‌های نظری از جنس ادراکات حقیقی است (احساس گرسنگی، انسان نیازمند غذاست)، اما گزاره‌های انشائی (انسان باید غذا بخورد)، کلی یا جزئی که ما بازاء خارجی ندارند (ادراکات اعتباری)، توسط عقل عملی ادراک می‌شوند و البته باید متذکر شد که اعتبار محض نداریم و هر اعتباری حقیقی است و اعتباریات آن‌چنان که نسبی‌گرایان می‌پندارند، انشائی محض نیستند؛ بلکه مثلاً در گزاره "باید غذا بخورم" باید موجود در آن را از رابطه حقیقی و ضروری میان قوه‌غذیه و آثار واقعی آن (رابطه علی و معلولی) اعتبار کرده‌ایم^۱. بنابراین کسی که معتقد است؛ انسان باید غذا بخورد، پیشاپیش باور دارد که انسان، نیازمند غذا است. گزاره‌های اعتباری همواره در پس خویش، گزاره‌های حکایت‌گر حقیقی را به همراه دارند و لذا برای ارزیابی گزاره‌های اعتباری باید چنین گزاره‌های حقیقی را آشکار ساخت و ارزیابی کرد (عقل نظری) و سپس لغویت و عدم لغویت اعتبار را مورد ارزیابی قرار داد. به بیان دیگر عقلانی‌بودن اهداف، مقدم بر عقلانیت ابزار است و لذا مباحث هستی‌شناسی و انسان‌شناسی در حکمت اسلامی مورد تأکید است.

به عقیده علامه در ادراکات حقیقی، برای ارزیابی ارزش ادراکات علاوه بر ارزیابی

۱. رجوع شود به رساله اعتباریات و منامات علامه.

صحت صورت استدلال باید به ارزیابی محتوای مقدمات نیز پرداخت. بر این مبنای فلسفه از آنجا که بر بدیهیات استوار است و با روش قیاسی پیش می‌رود، ارزش یقینی دارد؛ در حالی که علوم تجربی به علت آنکه عموماً مقدماتش فرضی است و ارزش یقینی ندارد، حتی اگر روش قیاسی و نه استقرائی پیشه کند، نتایجش ارزش یقینی نخواهد داشت. بنابراین برای ارزیابی ادراکات اعتباری، به‌ناچار به ارزیابی ادراکات حقیقی کشیده می‌شویم و در نتیجه به دام نسبیت‌گرایی برخی از تفسیر‌گرایان، دچار نمی‌شویم.

با مباحث گذشته، می‌توانیم استنتاج کنیم که اولاً کنش قبیله خاص با رقص باران به وسیله معیارهای عام عقلانی قابل ارزیابی است. ثانیاً تنها لغویت و یا عدم لغویت اعتبار مطرح نیست؛ بلکه به صورتی بنیادی‌تر، باید ادراکات حقیقی را نشانه رویم. به‌طور مثال فردی که جهت اطفاء شهوت به غیر از طریق زناشویی اقدام می‌ورزد با عقل ابزاری، کنشی عقلانی انجام می‌دهد، به‌ویژه اگر توجیهی داشته باشد؛ اما اگر نظر وی را به طبیعت خویش و فطرت انسانی معطوف کنیم و ادراک حقیقی را هویدا سازیم، مذموم شمرده می‌شود. بر همین مبنای علامه معتقد است:

آزادی انسان که موهبتی طبیعی است، در حدود طبیعت می‌باشد و البته هدایت طبیعت، بسته به تجهیزاتی است که ساختمان نوعی، دارای آنها می‌باشد و از این رو، هدایت طبیعت (حکام فطری) به کارهایی که با اشکال و ترکیبات جهازات بدنی وفق می‌دهد، محدود خواهد بود. لذا هیچ‌گاه تمایل جنسی غیر از طریق زناشویی تجویز نخواهد شد و همچنین تربیت اشتراکی نوزادان و الغای نسب و وراثت و ابطال نژاد، مورد تحسین نخواهد بود؛ زیرا ساختمان مربوط به ازدواج و تربیت با این قضایا وفق نمی‌یابد و همین‌طور فرد بت‌پرست در اعتقادش و یا قربانی در پای بت حتی بر فرض رعایت صورت استدلال نیز بر خطاست و عقلانی نیست (طباطبایی، ۱۳۸۰ الف: ۲۰۹).

فارغ از مباحث گذشته، با توجه به اینکه اعتباریات به‌طور مرتب در حال دگرگونی‌اند، اعتباری عقلانی است که با صرف هزینه کمتر ما را به نتیجه مورد نظر برساند. بنابراین کسی که برای سفر علمی، علی‌رغم هیچ منع و هدفی پیاده مسافرت می‌کند، اعتبار عقلانی پیشه نکرده است و کنش وی غیرعقلانی است. بنابراین، ملاک تنها لغویت و عدم لغویت

نیست؛ زیرا این ملاک تنها به اصل اعتبار باز می‌گردد؛ بلکه از آن‌جا که انتخاب اخف و اسهل از اعتبارات لایتنیغیر قبل‌الاجتماع است، عقلانی بودن اعتبارات و کنش‌های کلامی و غیر کلامی وابسته به آن، به رعایت این اصل باز می‌گردد؛ لذا عقلانی بودن در این مرحله نسبی می‌گردد.

۴) تقسیم‌بندی اعتباریات

علامه؛ به یک اعتبار کلی، اعتباریات بالمعنی‌الاصح یا اعتباریات عملی را از اعتباریات بالمعنی‌الاعم جدا کرده است. آنچه در ادامه ذکر خواهد شد، تقسیم‌بندی اعتباریات عملی است.

الف: اعتباریات عملی: اعتباریات ثابت و متغیر

اعتبارات عملی، تابع احساسات و مناسب قوای فعاله هستند و از جهت ثبات، تغییر، بقا و زوال، تابع آن احساسات درونی‌اند و احساسات نیز دو گونه‌اند: احساسات عمومی که لازم نوعیت نوع و تابع ساختمان طبیعی هستند. مثل اراده و کراهت مطلق و مطلق حب و بغض و احساسات خصوصی قابل تغییر. بنابراین اعتبارات عملی نیز دو قسم است:

۱) اعتبارات عمومی ثابت غیرمتغیر (اعتبارات ثابته)، مثل اعتبار متابعت علم و اعتبار اجتماع.

۲) اعتباریات خصوصی قابل تغییر (اعتباریات متغیره)، مثل زشتی‌ها و زیبایی‌های خصوصی و اشکال گوناگون اجتماعات (مطهری، ۱۳۸۰: ۲۰۰).

ملاحظه می‌شود که، معیار تمایز اعتباریات ثابته و متغیره، به مبانی انسان‌شناختی علامه باز می‌گردد. وی به نوعیت انسان، قائل است؛ بدین معنا که انسان نوعی است مجزا از سایر انواع، با ویژگی‌های ذاتی خویش که علی‌رغم حرکت در خلال زمان و مکان و تغییرات متعدد و متنوع، هم‌چنان ویژگی نوعی خود را داراست. انسان اگر چه لوح سفید است، اما طبیعت، خطوطی را بر این لوح سفید نگاشته است که همان نوعیت آن است و البته صفحاتی را نیز سفید گذارده تا با دست مختار انسان رقم و ورق بخورد و طبیعت بشر تماماً در اجتماعات و قواعد و بازی‌های زبانی و قدرت شکل نمی‌گیرد. انسان در هر گفتمان،

ساختار، هر بازی زبانی و هر فرم‌اسیون اجتماعی و هر زمان و مکانی، یک‌سری حوائج ثابت دارد که گریزی جز رفع آنها ندارد (طباطبایی، ۱۳۶۹ الف: ۱۸۰ و المیزان، ج ۶: ۳۵۸).

ب: اعتباریات پیش از اجتماع و بعد از اجتماع

اعتباریات پیش از اجتماع (قبل الاجتماع): انسان در هر تماس که با فعل می‌گیرد، از اعتبار آن‌ها، گریزی نیست. علامه پنج نوع از این گونه اعتباریات را، توضیح می‌دهد:

یک. وجوب

نخستین ادراک اعتباری از اعتباریات عملی، که انسان می‌تواند بسازد، همان نسبت وجوب است. او معتقد است؛ اعتبار وجوب (باید)، اعتباری است عمومی، که هیچ فعلی از آن استغناء ندارد. پس هر فعلی که از فاعلی صادر شود، با اعتقاد وجوب (باید) صادر می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۲۰۲-۲۰۳-۲۱۳). علامه مدعی است؛ حیوان و به‌طور خاص انسان، ساختمان بدنی و جهازات طبیعی‌اش به گونه‌ای است که نیازمند است پاره‌ای از احتیاجات خود را با میانجی شدن اندیشه و اراده و میل و لذت رفع کند (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۷۹). درحالی‌که برخی دیگر احتیاجات انسان، بدون واسطه شدن چنین مقولاتی برطرف می‌شود. علامه ادامه می‌دهد؛ که در پس هر کنش که بابت نیاز با واسطه اندیشه و اراده و لذت رفع می‌شوند، اعتبار وجوب نهفته است و همچنین این ادعا درباره کنش‌هایی که از سر عادت، نادانی و عصبیت انجام می‌شود نیز، به اندازه کنش‌های آگاهانه صادق است (طباطبایی، ۱۳۸۰ الف: ۲۰۳). بنابراین چنین استنتاج می‌شود که در پس هر کنش ما، وجوبی (بایدی) نهفته است؛ وجوبی که البته اعتباری است و لذا چنین استنباط می‌شود که کنش‌ها، مشتق از اعتباریات‌اند و به تبع آن، کنش‌های اجتماعی، تجلی اعتباریات اجتماعی‌اند (طباطبایی، ۱۳۶۳ ج: ۴۷۲-۴۷۳). اگر اعتباریات دگرگون شوند، کنش‌ها دگرگون می‌شوند که نقطه مقابل تفکر عمل‌گرایان است و اگر اعتباریات ثابت بمانند، کنش‌ها ثابت می‌مانند و کنش‌ها تنها در پرتو اعتباریات معنا می‌یابند. علاوه بر اینکه همچنان که ما برای فهم معنای استعارات مورد نظر یک شاعر، مجبوریم اعتبارات عمومی و خصوصی وی را بشناسیم، برای فهم کنش نیز باید اعتباریات عرصه اجتماع و نیز اعتباریات خصوصی را شناخت. کنش‌ها را باید در متن

اجتماع فهمید و چون اعتباریات تمامی جوامع یکسان نیست، نمی‌توان آنها را بر اساس اعتباریات خود فهمید.

دو. نسبت هست و باید

این بحث، تحت عناوین مختلف: رابطه حکمت نظری و عملی و رابطه جهان‌بینی و ایدئولوژی و رابطه گزاره‌های خبری و انشایی و رابطه هست و باید و رابطه دانش و ارزش مطرح شده است.

از زمان‌های قدیم، اکثر دانشمندان معتقد بودند؛ اعتباریات از حقایق سرچشمه می‌گیرند (ضیایی، ۱۳۷۸: ۱۴۵). سرآغاز انتقاد به این رای و ادعای جدایی این دو معرفت به هیوم باز می‌گردد که توسط کانت پیگیری شد. آنها معتقد بودند؛ که به هیچ وجه گزاره‌های انشایی و دستوری را نمی‌توان از گزاره‌های خبری استنتاج کرد. اما علامه طباطبایی اگر چه قائل به نظریه اعتبار است و برهان را در اعتبارات جاری نمی‌داند و حتی رابطه منطقی و استنتاجی بین حقایق و اعتباریات را نمی‌پذیرد، اما وجود هر نوع رابطه‌ای میان آنها را رد نمی‌کند (معلمی، ۱۳۸۰: ۲۷۵). مثلاً انسان گرسنه را در نظر بگیرید، که بین غذا خوردن و سیر شدن یک رابطه حقیقی می‌یابد و سپس این رابطه حقیقی و ضروری بین قوه غاذیه و آثارش را که رابطه‌ای علی است، بین خود و فعل خوردن که رابطه‌ای امکانی است، به صورت وجوب و ضرورت اعتبار می‌کند. روشن است که این جعل اعتبار، بی‌ملاک نیست و مبنا و اساس دارد. بدین معنا که جعل و اعتبار بر اساس یک رابطه واقعی و حقیقی است. لذا برای سیر شدن نمی‌توان جعل باید، نسبت به دویدن داشت؛ بلکه جعل باید، نسبت به غذا خوردن منطقی است. پس باید و نبایدها، انشاء محض نیستند که هیچ رابطه‌ای با واقعیت نداشته باشند؛ بلکه مبتنی بر واقع هستند و به لحاظ همان واقعیت‌ها قابل تحقیق و بررسی هستند (پیشین: ۲۷۶). به بیان علامه، روابط وضعی اعتباری، باید نهایتاً به روابط حقیقی وجودی بازگشت کنند (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۲).

سه. حسن و قبح

سابقه حسن و قبح در یونان به آنجا باز می‌گردد که گروهی در زمینه امور اخلاقی

وارزشی، (فردی و اجتماعی) الفاظ و جملات اخلاقی را الفاظی بی‌معنا می‌دانستند (اسکندری، ۱۳۷۹: ۹). این مسئله در دوران اسلامی دو زحله فکری را به جریان انداخت:

الف) عدلیه (امامیه و معتزله) که معتقد به حسن و قبح عقلی هستند.

ب) اشاعره که منکر حسن و قبح عقلی هستند.

علامه طباطبایی معتقد به حسن و قبح عقلی است، اما کسانی مانند محقق اصفهانی معتقدند حسن و قبح، اعتباری و غیر حقیقی است. البته حقیقی و برهانی نبودن آن، به معنای این نیست که اعتبارات، تاما به اعتبار کننده وابسته است و بر هیچ مبنایی استوار نیست؛ بلکه روابط وضعی اعتباری، بالاخره بر روابط حقیقی وجودی بازگشت می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۴۴). علامه، حسن و قبح را مولود بلافصل اعتبار و جوب عام می‌داند که همانند اعتبار و جوب برای انسان قبل الاجتماع و بعد الاجتماع متصور است و زندگی نوع انسان بدون حسن و قبح ممکن نیست. آنچه موجب می‌شود فعلی را خوب یا بد بدانیم، ملایمت یا موافقت یا عدم آنها با قوه مدر که می‌باشد و چون هر فعلی اختیاری ما، با استعمال نسبت و جوب انجام می‌گیرد، پس هر فعلی را که انجام می‌دهیم با اعتقاد اینکه به مقتضای قوه فعاله است، انجام می‌دهیم؛ یعنی فعل خود را پیوسته ملایم و سازگار با قوه فعاله می‌دانیم و ترک را ناسازگار می‌دانیم (طباطبایی، ۱۳۸۰ الف: ۲۰۴). بنابراین، مطلق حسن و قبح و نوع اعتباریاتی که صورت می‌گیرد، بر مبنای انسان‌شناسی استوار است و بر این مبنا محک می‌خورد.^۱

چهار. نسبت اخلاقی

تأکید بر اعتباری بودن حسن و قبح، بر شائبه نسبت‌گرایی اخلاقی دامن می‌زند. در واقع نیز اگر کسی این بحث را فارغ از بحث‌های انسان‌شناسی و چگونگی پیدایش اعتباریات و رابطه ادراکات اعتباری و حقیقی در نظر بگیرد، چنین نتیجه‌ای منطقی خواهد بود؛ اگر حسن و قبح اعتباری است، بنابراین هر فرهنگ و جامعه‌ای، حسن و قبح بومی و خاص خود را خواهد داشت و علاوه بر اینکه میان چنین اعتباریاتی نمی‌شود قضاوت و ارزیابی

۱. شاید به همین جهت در حوزه فرهنگ نیز که مشحون از اعتبارات است، مردم‌شناسان ورود جدی‌تری دارند.

کرد و یا شناختی مشترک یافت و به ورطه نسبیّت گرایي اخلاقی که به نحوی تفسیر گرایان نیز گرفتار آن هستند، دچار می‌شویم اما علامه معتقد است؛ انسان بر خلاف نباتات، پاره‌ای از نیازهایش را به واسطه ادراکاتی اعتباری مرتفع می‌سازد. بنابراین در هر سطحی این ادراکات، در صدد برآوردن احتیاجاتی هستند و از سوی دیگر، انسان یک‌سری نیازها و احساسات ثابت دارد که لازمه نوعیت انسان است و هر فرد انسان برای وجود و بقاء خود، محتاج منافع و کمالاتی است که لازم است آنها را تحصیل کند (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۵۳۴). علامه بر این اساس معتقد است؛ که اصول چهارگانه ملکات فاضله یعنی عفت، شجاعت، حکمت و عدالت، مقتضای طبیعت فردی انسان است (پیشین: ۵۳۵).

علامه درباره اخلاق اجتماعی (اخلاق انسان بعد الاجتماع) نیز همین رویکرد را دارد و برخی از حسن و قبح‌ها را ثابت دانسته و برخی دیگر را در ازمنه و امکانه مختلف، متفاوت می‌داند. البته علامه، منکر این نکته نیست که در طول تاریخ، جوامعی حسن و قبح‌های ثابت را زیر پا گذاشته و می‌گذارند؛ اما معتقد است که هر قانون و سنت قومی، مادامی که در نفوس بشر، ضمانت اجرایی نداشته باشد، دوام پیدا نمی‌کند. قوانین در بقای خود از قوا و غرایز طبیعی انسان کمک می‌گیرند و بالعکس که غرایز از قوانین استمداد نمایند و قوانین بتوانند غرایز را به کلی باطل کنند و البته اگر غرایز باطل شود، نظام اجتماع باطل می‌شود (پیشین، ج ۱۳: ۱۵۲). به نظر علامه؛ اخلاق اجتماعی باید بر مبنای اصول کلی اخلاق فردی تنظیم شود؛ زیرا اجتماع همان انعکاس مقتضیات طبیعی و فطری افراد است (طباطبایی، ۱۳۶، ج ۱: ۵۳۸).

بنابراین وقتی که ثابت شد افراد انسان به مقتضای طبیعت نوعی خویش، ملکات فاضله (عفت، شجاعت، حکمت، عدالت) را پیگیری می‌کنند، معلوم می‌شود که افراد در ظرف اجتماع نیز واجد این صفات هستند؛ چه اینکه اجتماع هیچ‌گاه مقتضیات طبیعت فردی را از بین نمی‌برد. اجتماع چیزی جز وسیله برای تسهیل نیل به تکامل افراد از راه تعاون و همکاری نیست، جایی که افراد در حد ذات و در ظرف اجتماع، دارای این حالت باشند. البته نوع انسان هم در اجتماع، واجد چنین صفاتی خواهد بود. یعنی نوع هم باید به صورت معتدلی که موجب فساد اجتماع نگردد، از خود دفاع کند و دنبال منافع برود و به تحصیل علم پردازد، رعایت عدالت اجتماعی کند و هر کسی را به حق خود رسانده و از ستمگری

و ستم‌پذیری باز دارد. لذا باید گفت؛ این اصول چهارگانه به حکم اجتماع مطلق، همواره جزء فضائل اند و دارای حسن و نقطه مقابل آنها، زشت و ناپسند است (پیشین: ۵۳۵-۵۳۶).

علامه همچین بیان می‌دارد: برخی چیزها به‌طور ثابت و دائمی خوب است؛ زیرا همیشه با هدف و غرض اجتماع موافقت دارد. مانند: عدل و برعکس چیزهایی وجود دارد که به‌طور ثابت و دائمی بد است؛ زیرا هیچ‌گاه با غرض اجتماع موافق نیست. مثل ظلم؛ اما یک‌سری اموری نیز وجود دارد که بر حسب اختلاف احوال، اوقات، امکان و یا بر حسب اختلاف اجتماعات، در خوبی و بدی مختلف است. مثل: خنده و شوخی که در مجالس دوستان، خوب است اما در برابر بزرگان، خوب نیست و یا در محافل سرور و شادمانی، خوب است اما در ماتم و عزا، معابد و مساجد خوب نیست (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۵: ۱۳) و یا مصادیق شوخی و خنده که در فرهنگ‌ها متفاوت است.

بنابراین علامه بر اساس انسان‌شناسی خود معتقد است؛ که نه تنها انسان به صورت فردی (فارغ از اجتماع)، اموری از حسن و قبح ثابت دارد، بلکه اجتماع نیز چون بر مبنای طبیعت انسانی بنا شده است، یک‌سری تمایلات و اهداف و غایات مشخصی دارد که بر آن مبنای حسن و قبح‌های ثابتی را می‌آفریند. اعتباری بودن این حُسن و قبح‌ها، دلیل آن نمی‌شود، که ملاک عقلانی برای قضاوت درباره درستی یا نادرستی آنها وجود نداشته باشد؛ بلکه ملاک و معیار بررسی چنین اعتباریاتی، تامین کمالات و نیازهای طبیعی انسانی است. اگر چه مفهوم این کلام، مرتبط بودن ملاک حُسن و قبح اعمال با اغراض و اهداف است، اما هر هدف و تصویری از انسان، مورد پذیرش علامه نبوده و بلکه باید مطلوب جهان‌بینی باشد. در ادامه نمونه‌ای از نظر علامه را، در این مورد مرور می‌کنیم:

اینکه می‌گویند؛ اخلاق عبارت است از صفاتی که راه را برای وصول به هدف مرام اجتماعی باز می‌کند و بنابراین خوب و بد آن مربوط به طرز مرام اجتماعی و موافقت و عدم موافقت با آن است، مغالطه واضحی است. این عده در درک معنی اجتماع، اشتباه عجیبی کرده‌اند. اجتماع، عبارت است از هیئتی که از تأثیر مجموعه قوانین و نوامیس طبیعی که بر افراد حکومت می‌کنند، به وجود آمده و چیزی جز این نیست. بدیهی است چنین اجتماعی اگر دچار اختلال و بی‌نظمی شود، سعادت افراد را تامین نخواهد کرد؛ زیرا همان‌طور که دانستیم، این اجتماع، همان انعکاس

مقتضیات طبیعی و فطری افراد است و از نظر معنای مطلق، همواره ثابت است و تغییر و تبدل راه ندارد و احکام آثاری از قبیل حسن و قبح و فضیلت و غیر فضیلت دارد که لاینفک از آن است. اما مرام، عبارت است از مجموعه فرضیاتی که به‌منظور ایجاد یک نوع اجتماع جدید و تحمیل آن بر افراد اجتماع وضع شده است. بنابراین اجتماع و مرام اجتماع از نظر فعلیت وجود و قوه (تحقق و فرض تحقق)، با هم مغایرت دارد و حُسن و قبح و ردائلی که در اجتماع مطلق، بنا به اقتضای طبیعت انسان حکومت می‌کند، با مقتضیات مرام‌ها - که فرضیاتی بیش نیستند - یکی نخواهد بود و اگر کسی بگوید اجتماع طبیعی، خودبه‌خود حکم و مقرراتی دارد و این مرام‌های اجتماعی هستند که احکامی را به وجود می‌آورند، مخصوصاً مرامی که از فرضیاتی متناسب با سعادت افراد تشکیل یافته است؛ در پاسخ چنین کسی باید منشأ پیدایش حسن و قبح و فضائل و ردائل را بحث کنیم که تمامی اینها از مقتضیات طبیعی انسان است. از طرفی، اگر حسن و قبح و ردائل و فضائل و سایر مقررات اجتماعی را که اصولاً تمام احتیاجات و استدلالیات اجتماعی بر پایه آن استوار است، تابع مرام‌های اجتماعی بدانیم، هرج و مرج عجیبی از نظر استدلالیات اجتماعی پیدا می‌شود که نتیجه آن، عدم تفاهم در میان اجتماعات مختلفه خواهد بود؛ زیرا معمولاً مرام‌های متناض و متباین در جهان وجود دارد و فرض این است که هر یک اقتضائاتی دارد و حسن و قبح و ردائل و فضائل و نیکی و بدی جداگانه‌ای برای خود دارد. این اجتماعات حق هیچ‌گونه اعتراضی به یکدیگر ندارند و نمی‌توانند هیچ نوع استدلالی برای ترجیح مرام خود در مقابل دیگران اقامه کنند. به این ترتیب، تقدم‌جستن یک مرام و موفقیت آن فقط باید در سایه زور و قدرت باشد؛ یعنی به جای منطق عقلانی، منطق زور قضاوت می‌کند. آیا می‌توان باور کرد که طبیعت انسانی، افراد خود را به اجتماعاتی سوق داده که هیچ‌گونه تفاهم و حکم مشترکی میان آنها وجود ندارد جز حکم و منطقی که اثر آن نابودی و به هم‌ریختن اساس اجتماع است؟ آیا این مطلب جز تناقض زنده‌ای در حکم طبیعت و اقتضای وجودی آن است؟ (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۵۳۹-۵۳۸).

پنج. انتخاب اخف و اسهل

علامه معتقد است؛ قوای فعاله انسانی (قوه غاذیه، قوه جنسی و...)، کارهای خود را به واسطه ادراکات اعتباری به انجام می‌رساند. آنچه برای قوه فعاله، اصالت دارد، انجام فعل است. بنابراین هر قوه فعاله طبیعی، هرگاه با دو فعل مواجه شود که از جهت نوع، مشابه، اما از جهت صرف قوه و انرژی، مختلف است، یعنی یکی دشوار و پررنج و دیگری آسان و بی‌رنج بوده باشد، ناچار قوه فعاله به سوی کار بی‌رنج تمایل کرده و کار پررنج را ترک خواهد کرد (طباطبایی، ۱۳۸۰ الف: ۲۰۴).

البته انسان تنها یک قوه فعاله نداشته و کمال وی در یک بعد خلاصه نمی‌شود. لذا گاهی اعتباریات یکدیگر را مقید می‌کنند. به عنوان مثال اگر چه برای ما راحت‌تر است هر روز غذای ثابتی را که در دسترس است برای رفع گرسنگی بخوریم، اما در این صورت پس از مدتی آسیب جدی به اندام بدن می‌رسد و یا برخی قوا از کار می‌افتند و حتی در جامعه تنافر اعتباریات بیشتر می‌شود. مثلاً در جامعه‌ای که اعتبار مالکیت وجود دارد، نمی‌توان غذای شخص دیگری را که در دسترس است، استفاده کرد.

علامه، معتقد است با اصل انتخاب اسهل، ما شاهد تطور و تحول در همه اعتباریات هستیم و اعتباریات از میان تراحمات گوناگون، مسیر اخف و اسهل را انتخاب می‌کند (پیشین: ۲۰۵).

(۵) منشأ تغییر اعتباریات

علامه معتقد است؛ تغییر اعتباریات یکی از اعتبارات، عمومی است که در جریان این تغییر، اعتباریات عمومی همچنان باقی می‌مانند و تنها موارد و مصادیق آنها دگرگون می‌شود، اما سایر اعتبارات ممکن است، به صورت شالوده‌ای دگرگون شوند (طباطبایی، ۱۳۶۳ ج ۲: ۷۰۹). در هر حال علامه؛ چهار منشأ تغییر را مشخص می‌کند که تمامی تغییرات به آنها باز می‌گردد و یا ترکیبی از این منابع هستند که عبارتند از:

الف. تفاوت جغرافیایی (طبیعی)

به نظر علامه؛ منطقه‌های گوناگون جغرافیایی که از جهت گرما و سرما و دیگر خواص

و آثار طبیعی مختلف می‌باشند، تأثیرات مختلف و عمیقی در طبایع افراد انسان داشته و از این راه در کیفیت و کمیت احتیاجات، تأثیر به‌سزایی دارند و همچنین در احساسات درونی و افکار و اخلاق اجتماعی و پیرو آنها، ادراکات اعتباری آنها، از هم جدا خواهد بود (پیشین: ۲۱۴). جامعه‌شناسان نیز به تأثیر این عامل در تنوعات فرهنگی و در تکوین فرهنگ‌ها، ارزش‌ها و هنجارها اذعان داشته‌اند و البته امروزه جامعه‌شناسان توافق دارند که با پیشرفت و تسلط انسان بر طبیعت، از میزان اهمیت طبیعت کاسته شده است.

ب. محیط عمل

علامه معتقد است؛ محیط عمل در اختلاف افکار و ادراکات اعتباری دخیل است. لذا یک باغبان و یک بازرگان و یک کارگر و کارفرما از جهت فکری یکسان نیستند؛ زیرا احساساتی که گل و بهار و درخت و آب به وجود می‌آورند، غیر از احساساتی است که مال‌التجاره و داد و ستد لازم دارد، که این اختلاف احساسات، اختلاف ادراکات اعتباریه را مستلزم می‌باشد (پیشین: ۲۱۵).

ج. تفاوت زمان

با توجه به اینکه، زندگی گذشته با احتیاجات امروزی وفق ندارد، با شتاب گرفتن زمان و نگاه به گذشته، جایگزینی خوب و بد با یکدیگر را مشاهده می‌کنیم (پیشین: ۲۱۵).

د. کثرت افکار

به نظر علامه؛ توارث افکار، تلقین و تربیت در تثبیت و تغییر افکار اجتماعی و ادراکات اعتباری نقش مهمی بازی خواهد کرد (پیشین: ۲۱۵). البته علامه معتقد است؛ زبان خصوصی نیز وجود دارد که این نظرگاه، علامه را از ویتگنشتاین و وینچ دور ساخته و به وبر نزدیک می‌کند. اگر چه علامه، فهم کنش‌ها در اجتماعات و واژگان در ادبیات را منوط به شناخت اعتباریات حاکمه بر هر یک از این حوزه‌ها می‌داند، اما اعتباریات را تنها اعتباریات اجتماعی نمی‌داند و به اعتباریات خصوصی نیز معتقد است و چون اعتبار اجتماعی و خصوصی داریم، لذا معنای عمومی و خصوصی نمایان می‌شود. این نگرش،

ریشه در انسان‌شناسی علامه دارد که انسان تنها نیز انسان است و اعتباریاتی، نظیر انتخاب اخف و اسهل و اصل استخدام و... را رقم می‌زند و به کنش‌های وی معنا می‌دهد.

فهم کنش سایر فرهنگ‌ها از منظر علامه

علامه دو نوع ادراک و دو نوع رفتار در انسان را از هم تمیز می‌دهد. به نظر او سلسله‌ای از نیازهای انسان بدون وساطت ادراک و اندیشه اطفاء می‌شوند و دسته‌ای دیگر از نیازها تنها با وساطت ادراک و اندیشه اطفاء می‌شوند؛ در نتیجه رفتارهای نوع اول که از دریچه ذهن انسان نمی‌گذرد، معنای خود را از بیرون به صورت ادراک حقیقی توسط عالمان تجربی باز می‌یابند و رفتارهای نوع دوم که کنش‌اند، از درون معنا می‌یابند و معنای خود را از اعتباریات مورد اتکای خویش باز می‌یابند. به نظر علامه، هیچ کنشی بدون وساطت فکر و اندیشه صورت نمی‌گیرد.

علامه، به انسان فارغ‌الاجتماعی معتقد است که اعتباریات خاص خود را دارد و در نتیجه معنای ذهنی انفرادی و زبان خصوصی نیز داریم و لذا ایشان پدیده‌های انسانی را اعم از پدیده‌های اجتماعی می‌داند و هر دو معنا دارند و همچنین پدیده‌هایی که در ظرف اجتماعی رخ می‌نمایند، تنها موضوع ادراکات اعتباری نیستند؛ بلکه موضوع ادراکات حقیقی نیز واقع می‌شوند. اگر چه اجتماعیات اعتباری‌اند، اما همیشه ریشه در حقیقیات دارند و تحت شرایطی، حقیقی هستند و نیز تأثیراتی واقعی (طبیعی یا اجتماعی) به همراه دارند. لذا اگر چه اعتباریات از حیث اعتباری بودن، از پدیده‌های طبیعی جدا می‌شوند، اما از این جهت که معلول سلسله‌ای از شرایط حقیقی‌اند و از سویی دیگر علت تأثیرات مشخص‌اند به پدیده‌های طبیعی نزدیک می‌شوند. بنابراین تا آنجا که با اجتماعیات و پدیده‌های انسانی فارغ از علت موجد و تأثیرات آنها سروکار داریم، آنها از درون و فی‌نفسه بر مبنای اعتبارات مورد اتکا معنا دارند، اما زمانی که با علت موجد و تأثیرات آنها سروکار داریم، آنها از بیرون و بر مبنای قوانین مکشوفه معنا می‌یابند. علامه، اجتماعیات را از جنس اعتباریات می‌داند و معتقد است؛ رابطه ضروری موجود در ادراکات حقیقی، در اعتباریات جایی ندارد و رابطه‌ای ممکن و قراردادی است و علوم اجتماعی در این قالب، معنا کاو و اعتبار کاو است، اما از سویی دیگر، معتقد است که بین اعتباریات و اجتماعیات

و علت موجدشان و نیز آثار حقیقی‌شان، رابطه علی و ضروری وجود دارد که می‌تواند علوم اجتماعی علت‌کاو و تبیینی را نیز طرح کرد.

علامه، فهم معنای کنش دیگران را و عقلانیت منضم به آن را، موکول به فهم اعتبارات حاکم بر کنش‌های آنها می‌داند، البته، اعتبارات خصوصی را نیز به اعتبارات اجتماعی، ضمیمه می‌کند، هم‌چنان که معنای استعارات ادبی نیز تنها با ارجاع به قواعد ادبی و نه مبنای علمی قابل درک است و بر همین سیاق، معنای کنش‌های اعتباری دینی را، تنها با ارجاع به اعتبارات حاکم بر زندگی دینی، می‌توان درک کرد. بنابراین به نظر علامه، در صورتی می‌توان کنش‌های دیگران را درک کرد که با اعتبارات خصوصی و اجتماعی حاکم بر کنش‌های آنها آشنا شد.

وصف عقلانی و غیرعقلانی، زمانی مطرح می‌شود که با رفتار معنادار و نه رفتار بازتابی برخاسته از محرکات خارجی و بدون هیچ‌گونه معنای ذهنی مواجه شویم. وصف عقلانی و غیرعقلانی، وصف ادراکات مندرج در کنش‌هاست و سپس خود کنش‌ها را شامل می‌شود.

علامه، علی‌رغم اعتباری‌بودن کنش‌های انسانی معتقد است: اولاً بر مبنای معیارهای عقلانیت ابزاری، هر یک از اعتباریات باید بتوانند به اهداف مورد ادعای خود برسند و ثانیاً این اعتبارات با توجه به اهدافی که مد نظر دارند، قابل ارزیابی‌اند. وی به قیاس‌ناپذیری اهداف، اعتقادی ندارد و معتقد است؛ چنین اهدافی ریشه در طبیعت^۱ وجود انسان دارند و لذا می‌توان با ارجاع به طبیعت وجود آدمی آنها را ارزیابی کرد. این دو معیار، تنها معیارهای ارزیابی کنش‌های انسانی و به طور کلی اعتباریات هستند.

ایشان، تأکید دارد که انسان بالقوه، موجودی عقلانی است. به نظر وی چنین استعدادهایی در انسان تعبیه شده است که می‌تواند تمامی ادراکات و کنش‌هایش را بر محور معیارهای عقلانیت تنظیم کند. چنین تنظیمی در ادراکات اعتباری، ابتدا با ارزیابی اهداف و نیازهای مورد نظر و میزان حقیقی‌بودن آنها صورت می‌گیرد و در مرحله بعد با ارزیابی وسایل دسترسی به چنین اهدافی صورت می‌پذیرد. بدین ترتیب با عقلانی‌شدن

۱. احتمالاً طبیعت مورد نظر علامه، به بحث فطرت نیز قابل تعمیم باشد که در ادامه طرح خواهیم کرد.

اهداف و نیازها و عقلانی شدن ابزارهای دسترسی به چنین اهدافی، انسان می‌تواند تمامی کنش‌هایش را عقلانی کند، اگر چه این حالت آرمانی کنش‌هاست. علامه نیز معتقد است که انسان‌ها بالفعل کنش‌های غیر عقلانی نیز از خود بروز می‌دهند. انسان‌ها گهگاه هدف‌ها و نیازهای کاذبی برای خود می‌تراشند و نیز علی‌رغم وجود اهداف و نیازهای واقعی، وسایل نامناسبی جهت دستیابی به آنها تعبیه می‌کنند.

علامه که عقل‌گراست، معیارهای فرافرهنگی و فراتاریخی را می‌پذیرد. به نظر وی، در هر زمان و مکان باید ابتدا بررسی کرد که آیا اهداف مورد نظر در کنش (اعتباریات)، اهدافی حقیقی‌اند؟ ثانیاً آیا اعتبارات جعل شده، بهترین وسیله در جهت نیل به این اهداف هستند؟ البته به نظر علامه، تمامی فرهنگ‌ها در طول تاریخ، بر این مبنا که آیا اعتبارشان جهت دستیابی به اهداف عقلانی است یا خیر، ارزیابی می‌شوند، و این معیار فرافرهنگی مانع آن نمی‌شود که هر فرهنگی با توجه به شرایط اختصاصی خود نیز مورد ارزیابی قرار گیرد.

نتیجه‌گیری

علامه معتقد است؛ ادراکات و علوم به میزانی که توانایی انکشاف واقعیت را داشته باشند، معقول خواهند بود و حقیقت در این رویکرد ماب‌ازاء بیرونی دارد؛ حتی اعتباریات نیز به دو قسم «ذاتی» و «عرضی» تقسیم می‌شوند اما در امور اجتماعی، ادراکات از نوع اعتباری است و در ادراکات اعتباری ماب‌ازاء بیرونی وجود ندارد. البته برخی از ادراکات، ماب‌ازاء بیرونی دارد و حاکی از حقیقت است. این حقایق یا از طریق عقل، قابل ادراک است. همانند: «عدل» یا از طریق شرع بیان شده است. همانند: وجوب نماز و روزه که تخطی از آن‌ها جایز نمی‌باشد.

علامه طباطبایی، بر مبنای «عقلانیت و حیانی»، جامعه‌ای را مطلوب می‌پندارد که «خدا» محور عالم است و عالم معنی‌دار است؛ بدین معنی که خدا، خالق عالم است و این عالم برای رسیدن به هدفی خلق شده است. معنای عالم در باور به «ربوبیت» خدا، رسالت محمد ﷺ از سوی خدا، پذیرش قرآن، به‌عنوان «نص»، برپایی قیامت و رسیدگی به حساب و کتاب انسان‌ها، مندرج است. در اندیشه علامه، حقیقت، ماب‌ازاء بیرونی دارد.

بنابراین، رسالت انسان‌ها کشف حقایق است و ماهیت دین، عمل به حقایق است. بنابراین هر شخصی که به ادراک حقیقت رسید، موظف است رفتار خویش را با حقیقت منطبق نماید.

به عبارت دیگر؛ در واقع مبنای تئوریک علامه طباطبایی که به سرتاسر اندیشه تفسیری وی سایه افکنده، همان بحث ادراک است که وی آن را به دو گونه «حقیقی» و «اعتباری» تقسیم می‌کند. مفهوم ادراک حقیقی در عرصه اجتماعی، حاکی از وجود حقایق قابل ادراک برای انسان‌ها است. پس اگر اولاً حقایقی در عالم وجود داشته باشد و ثانیاً این حقایق، قابل ادراک باشد، می‌توان از ارزش‌ها و هنجارهای ثابت و به عبارت دیگر «غیرنسبی و فرافرهنگی» صحبت کرد؛ به عبارتی در اندیشه علامه، اعتباریات اجتماعی به دو قسم ذاتی و اعتباری تقسیم می‌شود. به عنوان نمونه؛ ازدواج زن و مرد به شکل ناهمجنس یک امر اعتباری از نوع حقیقی و مبتنی بر تکوین است. بنابراین، همجنس‌گرایی، ذاتاً ناهنجار است. رعایت مقررات رانندگی، همانند حرکت از سمت راست یک هنجار اعتباری بوده و ذاتی نیست؛ بلکه بستگی به مقررات وضعی و قراردادی دارد. اعضای جامعه می‌توانند بنابر مصلحت عامه، جهت برآورده ساختن بیشترین منفعت، این مقررات را تغییر بدهند. حتی در یک جامعه واحد، ممکن است در برخی جاده‌ها حرکت از سمت راست و در برخی دیگر حرکت از سمت چپ به عنوان هنجار وضع گردد.

کتابنامه

۱. اسکندری، مصطفی (۱۳۸۰)، گزاره‌های اخلاقی از سقراط تا علامه طباطبایی، تهران: مهراوندیش.
۲. سروش، عبدالکیم (۱۳۷۶)، درس‌هایی در فلسفه علم الاجتماع، تهران: نشر نی، چاپ اول.
۳. ضیائی، محمدرضا (۱۳۶۸)، بحث پیرامون سه مسئله عمده فلسفی در آرا علامه طباطبایی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
۴. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۰ الف)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، تهران: صدرا، چاپ دوازدهم.
۵. _____ (۱۳۸۰ الف)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج اول، تهران: صدرا، چاپ نهم.
۶. _____ (۱۳۶۹)، انسان از آغاز تا انجام، ترجمه و تعلیقات: صادق لاریجانی آملی، قم: الزهراء، چاپ اول.
۷. _____ (۱۳۶۳)، تفسیر المیزان، ترجمه: موسوی همدانی، ج ۲، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
۸. _____ (۱۳۶۳)، تفسیر المیزان، ترجمه: موسوی همدانی، ج ۳، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
۹. _____ (۱۳۸۱)، نه‌ایة الحکمه، ترجمه و شرح: علی شیروانی، ج ۳، قم: بوستان کتاب قم، چاپ پنجم.
۱۰. مطهری، مرتضی (حاشیه نویسنده) (۱۳۸۱)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، تهران: صدرا، چاپ نهم.
۱۱. _____ (۱۳۸۰)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، تهران: صدرا، چاپ دوازدهم.
۱۲. معلمی، حسن (۱۳۸۰)، مبانی اخلاق در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی، تهران: مرکز نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.

تحلیل انتقادی مبانی وجودی معرفتی نظریه ارتباطی جان لاک با رویکردی صدرایی

سیدمحمدعلی غمامی*

چکیده

«شکست در ارتباط»، خودمحموری و تخاصم از خصلت‌های ارتباط در زندگی روزمره سیاسی و اجتماعی مدرن به شمار می‌آید. جنگ و تهدید، گزینه اول انسان مدرن در مواجهه با دیگران است. جان لاک - فیلسوف انگلیسی - انگاره تجربه‌گرایانه ارتباطات را تئوریزه کرد و بر این اساس، شکست ارتباطات را کشف کرد. جان لاک در جستاری در باب فاهمه بشری با تغییر معنای ارتباط، آن را به امری فردی و شخصی تبدیل نمود. پرسش این تحقیق آن است که جان لاک چگونه مبادی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و روش‌شناختی ارتباطات را نظریه‌پردازی کرد که به شکست در ارتباط منجر می‌شود؟ در این مقاله پس از آنکه تعریف جان لاک از ارتباط (چیستی ارتباط) را تبیین کردیم و نشان دادیم برداشت انتقالی جان لاک از ارتباطات به یک برداشت مسلط تبدیل شده است، مبادی معرفتی نظریه ارتباطی و زبانی جان لاک را با کمک روش‌شناسی بنیادین آشکار نمودیم. پس از آنکه اجمالی از نظریه حکمی ارتباطات طرح شد، به نقد نظریه ارتباطی جان لاک از منظر حکمت متعالیه پرداختیم. صدرالمতالهین همواره این برداشت که در آن انسان موجودی منفعل و نانوشته (نفس ایستا) تلقی می‌شود را به سبب نفی خصلت «انسانی» و «خلاقانه» نفس، نقد می‌کند. انسان نقشی کاملاً فعال در ارتباط دارد. انسان و مدرکاتش در یک سیر درون‌فردی متحول می‌شود که این سیر درونی به

سمت دیگری و خلق جهت گیری دارد. خود در سیر ارتباطی اش نه جدا از دیگری است (مباین نیست) و نه آمیخته با دیگری است (ممزوج نیست).

کلیدواژه‌ها

ارتباطات، مبانی وجودی معرفتی، حکمت متعالیه، جان لاک، اتحاد عاقل و معقول.

مقدمه

تمدن مدرن در حالی بر طبل جنگ می کوبد که سده اخیر با ظهور ابزارهای جدید انتقال پیام، عصر «ارتباطات» نام گرفته است و همگام با آن شبکه‌های مجازی، خطوط انتقال اطلاعات، ماهواره‌ها، ابزارهای فوق پیشرفته پردازش داده‌ها، سریع‌ترین هواپیماها، قطارها و ماشین‌ها هر نقطه‌ای را به دیگر نقاط جهان مرتبط کرده است. صدها کاربر اینترنتی از موتورهای جستجو، شبکه‌های اجتماعی، پایگاه‌های علمی، دایرةالمعارف‌های آن‌لاین و وبلاگ‌های شخصی استفاده می‌کنند؛ پردازش‌گرهایی پا به عرصه ارتباطات گذاشته‌اند که قادرند صدها میلیون عملیات را در یک ثانیه انجام دهند، و جت‌هایی که می‌توانند با سرعتی چندین برابر صوت حرکت کنند. با وجود تمام این پیشرفت‌های حیرت‌انگیز، بیشتر مردمان جهان به محض آنکه از فرهنگ خود خارج می‌شوند، حتی قادر نیستند با همدیگر صحبت کنند و دیدگاه‌هایشان را برای همدیگر تشریح کنند؛ چه رسد به آنکه همدیگر را درک کنند و به یک تفاهم برسند. ایرانیان قادر نیستند به سادگی با تمدن هندی ارتباط برقرار کنند و اصولاً فهم مشترکی میان مردمان این دو تمدن بزرگ شکل نگرفته است. همچنین ساکنان روسیه، چین، آمریکای لاتین و آفریقا، ارتباط قابل ذکری با همدیگر ندارند. در دهکده جهانی، ارتباط معنا ندارد بلکه نظمی آمرانه و خشونت‌بار آن را هدایت می‌کند. جنگ علیه ویتنام، عراق، سوریه، یمن، بوسنی، افغانستان، اوکراین، ایران و فلسطین در سده اخیر با حضور مستقیم غرب یا کمک‌های سخاوتمندانه آنها برپا شده‌اند که جهان و به خصوص غرب آسیا را با بحران‌های بزرگ و متعدد انسانی روبرو کرده است. همزمان با پیشرفت‌ها در وسایل ارتباطی، بر تعداد جنگ‌ها و به تبع آن آوارگان و گرسنگان افزوده شده است. هنوز انگلستان، فرانسه و اسپانیا در جهان، مستعمره دارند و برای حفظ آن

لشگرکشی می‌کنند. بخش‌های مهمی از جهان زیر تحریم‌های آمریکا و ناتو قرار دارند. اولین گزینه غرب برای حفظ منافع خود، تحریم و تهدید و تبنانی علیه ملت‌هاست. ناتو و آمریکا در تمام جهان پایگاه نظامی دارند. این نظامی‌گری و خشونت در عمل بیانگر شکست پروژه ارتباطی مدرن را عیان می‌سازد.

شکست ارتباط، تنها به عمل محدود نمی‌شود؛ زیرا اندیشمندان اروپایی و آمریکایی در نظریه نیز ارتباط را شکست‌خورده اعلام می‌کنند. جان لاک در کتاب رساله‌ای در باب فاهمه بشری به صراحت از «شکست ارتباط» سخن می‌گوید و هانتینگتون «برخورد تمدن‌ها» را نظریه پردازی کرد و فوکویاما «پایان تاریخ» را اثبات کرد؛ همان نسخه قدیمی داروین برای «تنازع بقا». اندیشمندانی نیز که سخن از «تفاهم» یا «گفتگو» می‌زنند به ایده‌ال‌یسم متهم هستند و دیدگاه‌هایی که قائل به گفتگو می‌شوند، نقش به‌سزایی در تغییر اندیشه «شکست ارتباط»، «برخورد تمدن‌ها»، «پایان تاریخ» و «تنازع بقا» نداشته‌اند.

اگر ارتباط به معنای ساده آن یعنی «اشتراک» ممکن نیست،^۱ در معرفت غربی چگونه ساخته و پرداخته شده است؟ و چرا این برداشت جدید، در نظریه و عمل غیرممکن شده است؟ مبادی و مبانی این شکست را می‌توان به وضوح در نظریه ارتباطی جان لاک پیگیری نمود.

«هر نظریه مبتنی بر برخی اصول موضوعه و مبادی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و مانند آن است». برای استخراج این مبادی، نیاز به روشی در سطح فلسفی و بنیادین داریم که از آن به «روش‌شناسی بنیادین» تعبیر می‌شود. روش‌شناسی بنیادین در مقابل روش‌شناسی کاربردی قرار دارد. پارسانیا معتقد است متأسفانه بیشتر تحقیقات مبتنی بر روش کاربردی و تداوم ناآگاهانه تجربه‌انگاری است. روش‌شناسی بنیادین از ذیل نظریه‌ها خارج می‌شود و در حوزه فلسفه علوم اجتماعی قرار می‌گیرد. «روش بنیادین» چارچوبی است از اصول موضوعه هستی، معرفت و انسان‌شناختی که به وجود مکاتب و گرایش‌ها منجر می‌شود. در این مکاتب، نظریه‌ها و هم‌جهت با آنها «روش

۱. ارتباطات معادل اصطلاح communication از ریشه لاتین communicatio گرفته شده است و به معنای اشتراک و تسهیم است (Peters 2008, 689 & 660).

کاربردی» شکل می‌گیرد. «روش‌شناسی بنیادین» رابطه میان نظریه و روش با اصول موضوعه را تبیین می‌کند و «روش‌شناسی کاربردی» رابطه نظریه با حوزه عمل را مورد بررسی قرار می‌دهد.

جان لاک و نظریه ارتباطات مدرن

بیشتر پژوهشگران و دانشجویان ایرانی، اولین تعریفی که از ارتباطات یاد می‌گیرند، تعریفی است که محسنیان‌راد در کتاب ارتباط‌شناسی آورده است: «ارتباط عبارت است از فراآگرد انتقال پیام از سوی فرستنده برای گیرنده مشروط بر آنکه در گیرنده پیام مشابهت معنی با معنی مورد نظر فرستنده ایجاد شود» (محسنیان‌راد ۱۳۶۸: ۵۷). هنگامی که کلمه «ارتباط» را در موتورهای جستجو درج می‌کنید، اولین تعریفی که با آن مواجه می‌شوید همین تعریف است.^۱ محسنیان‌راد تعریف خود را به مدلی تبدیل نمود و آن را «مدل منبع معنی» نامید. وی در این مدل به پیروی از «دیوید برلو» نشان می‌دهد که آنچه منتقل می‌شود پیام‌هاست. پیام‌ها همچون یک محرک، معانی را درون ذهن ما برمی‌انگیزانند. معنی، درون ذهن ماست. از نظر وی مکانیسم و تشخیص این مشابهت بر عهده دانشمندان علوم سایبرنتیک است (همان: ۵۸). محسنیان‌راد در بحث اینکه چگونه معنی را یاد می‌گیریم، متنی را از برلو نقل می‌کند:

وقتی شما به دنیا آمدید، فاقد هر گونه معنی بودید. هیچ شیء، موضوع یا نشانه و نمادی در جهان برای شما معنی نداشت. همان‌طور که ویلیام جیمز می‌گوید: جهان برای شما یک ملقمه‌ای از اصوات بود... معنا را چگونه بدست می‌آوریم؟ اجازه دهید به یک شیوه عمومی از شیوه عمومی از یادگیری توجه کنیم؛ شرطی شدن.^۲

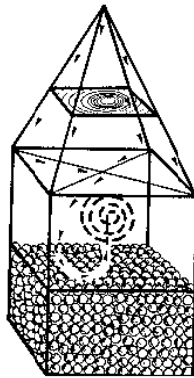
این توضیحی است که محسنیان‌راد در کتاب ارتباط‌شناسی، بحث خود را با آن شروع می‌کند و بر اساس آن مراحل یادگیری معنا را شرح می‌دهد (برلو به نقل از محسنیان‌راد،

۱. <https://fa.wikipedia.org/wiki/ارتباط>

(دسترسی در تاریخ ۱۳۹۴/۷/۱)

۲. محسنیان‌راد متن فوق را از کتاب فرآیند ارتباط برلو (۱۹۶۰) ترجمه کرده است.

ارتباط‌شناسی (۱۳۶۸: ۱۶۲) معانی، که همان سلول‌های پروتئینی در مغز ما هستند، با قوای حسی در مغز برانگیخته می‌شوند و در ارتباطات، اطلاعات بر روی آنها کدگذاری می‌شود و بدین ترتیب تجربه سبب ساخته‌شدن معانی در ذهن ما خواهد شد.



شکل ۱: بخشی از مدل منبع معنی

«مسیر عبور پیام رمزخوانی شده از سطح توانایی گیرنده و تجلی معنی در گیرنده» (محسین‌راد، ۱۳۶۸: ۳۴۷).

جالب آنکه، مولانا در مقدمه همین کتاب به دو اصل در تعریف ارتباط اشاره می‌کند؛ ۱. اشتراک ۲. اعتماد. «بدون این دو اصل، اعمال آنها [انسان‌ها] جنبه نقل و انتقال پیغام و کالاها را پیدا می‌کند که به انگلیسی شبیه جریان transportation می‌شود» (مولانا، ۱۳۶۷). این برداشت از ارتباطات و نقدی که مولانا بر آن دارد، تنها در باره اندیشمندان ایرانی نیست بلکه حاصل اندیشه‌های جان لاک است که بر علم امروز ارتباطات سایه سنگینی افکنده است. رادفورد، معتقد است برداشت امروز از ارتباطات - که رادفورد آن را برداشت مخابراتی از ارتباطات می‌نامد - یک برداشت کاملاً متأخر است. اکنون چیزی رخ داده است که پیوند ارتباطات را با community, communion و common منسوخ کرده است و حتی معنای لغوی اصطلاح «ارتباطات»^۱ نیز بر برداشت جدید دلالتی ندارد. وی علت این

1. Communication.

تغییر را بررسی کرده و به این نتیجه می‌رسد که معنای جدید این واژه، همانی است که در فرهنگ واژگان انگلیسی آکسفورد ذکر شده است. در فرهنگ آکسفورد «درباره معنای مخابراتی از ارتباطات نخستین و قدیمی‌ترین مرجعی که ارائه می‌شود، رساله‌ای در فاهمه بشری جان لاک است» (رادفورد، ۱۳۸۸: ۴۶ و ۴۸).

جایگاه جان لاک برای فلسفه مدرن شباهت زیادی به جایگاه ارسطو در فلسفه یونان دارد؛ زیرا همانند ارسطو شیوه‌ای تحلیلی و عملی دارد و قائل به آزادی است. در واقع جان لاک به شدت متأثر از دکارت است اما نسبت جان لاک به دکارت، شبیه ارسطو به افلاطون است. افلاطون را می‌توان فیلسوفی عقل‌گرا دانست که به وجود قبلی نفس و مستقل از تجربه و اهمیت ریاضی در فهم قائل بود در حالی که ارسطو بیشتر به فیلسوفی تجربه‌گرا می‌ماند که به نام‌گرایی و اهمیت تجربه حسی قائل است^۱ (جاناتانلو، ۱۳۸۶: ۲۸). دکارت، یک فیلسوف قاره‌ای است که بر تقدم فلسفه بر علم و وجود تصورات فطری تاکید می‌کند اما اندیشه لاک بر استقلال علم و انکار تصورات فطری بنیان گذاشته شده است. پیش از جان لاک، میان علم و فلسفه دیواری نبود اما لاک کسی بود که تمایز علم و فلسفه را پدید آورد (Leibniz, 1997: xvii و فراست، ۱۳۸۹). راسل، به درستی به این نکته اشاره می‌کند که «از زمان لاک دو نوع فلسفه در اروپا وجود داشته است»؛ فلسفهٔ تجربه‌گرای لاک و فلسفه عقل‌گرای دکارت. بعدها کانت نیز به اعتراف خودش ترکیبی از فلسفه دکارت و لاک است (راسل، ۱۳۹۰: ۸۳۳).

شکاکیت، نفی تصورات فطری، تجربه‌گرایی و آزادی محورهای اصلی اندیشهٔ جان لاک در باره جهان، انسان، معرفت و سیاست است. وی معتقد بود تمام شناخت ما از راه حس به دست می‌آید (تصورات بسیط) و هیچ تصور فطری نداریم (لوح نانوشته) اما ذهن قادر است از دریافت‌های حسی خود نظامی از افکار هماهنگ بسازد (تصورات مرکب). جهانی منطبق بر این تجربه وجود دارد اما همه آنها به جز خدا و خودمان محتمل هستیم.

۱. ارسطو جمله معروفی دارد که جان لاک را می‌توان تداوم آن دانست: «هیچ چیز در عقل نیست مگر اینکه قبلاً در حواس ما بوده باشد» (ملکیان، ۱۳۷۹: ۱۷).

لاک، اگرچه با انسان‌ها بزی مخالف است و معتقد است انسان در حالت طبیعی مساوات طلب و آزادی‌خواه است اما «در سنت اخلاقی‌ها بزی و دیگر کسانی قرار می‌گیرد که اخلاقیات را تا حد زیادی با خودشیفتگی آگاهانه مرتبط دانسته‌اند؛ یعنی انسان از آن رو خوب است که خوب بودن به لحاظ لذت فردی دارای بیشترین مزیت است» (فراست، ۱۳۸۹: ۱۲۲، ۱۵۰، ۲۴۰، ۲۹۰، ۳۰۸).

اگرچه جان لاک ایمان پروتستانی قوی داشت؛ با این حال اثر دیدگاه‌های وی بر گسترش الحاد کاملاً مشهود بود. نفی تصورات فطری مانند ایمان به خدا، اولین و مهمترین اثر دیدگاه‌های جان لاک در گسترش بی‌دینی است. البته مقصود لاک در نفی تصورات فطری، بیشتر به خاطر مقابله با نظام حاکم عصر وی بوده است. لاک معتقد بود که با ادعای فطری بودن حقیقت، هیچ عذری برای رد آنچه که نظام حاکم حقانیت می‌نامید، باقی نمی‌ماند و این به زعم وی موجب اقتدارگرایی می‌شود. به اعتقاد او، وحی تنها زمینه‌ای برای باور دینی فردی است و اجرای عمومی آن از جانب قدرت کلیسا یا دولت اشتباه است (جانانانلو، ۱۳۸۶: ۲۵-۲۸).

رساله وی در باب حکومت، اهمیت زیادی در شکل‌گیری لیبرالیسم و فردگرایی دارد؛ به نحوی که راسل او را «هم‌بانی لیبرالیسم فلسفی و هم مؤسس مذهب تجربی در نظریه معرفت» می‌داند. قانون اساسی انگلستان تا پنجاه سال گذشته مبتنی بر نظریات جان لاک بود. حتی در فرانسه نیز «مصلحان اعتدالی» از لاک پیروی می‌کردند (راسل، ۱۳۹۰: ۷۹۰). اندیشه‌های سیاسی جان لاک چنان نفوذی پیدا کرد که توماس جفرسون^۱ اعتراف می‌کند بخش عمده‌ای از متن «اعلامیه استقلال ایالات متحده آمریکا» را بر اساس دیدگاه‌های جان لاک نگاشته است. به بیان پامر «تجربه آمریکا را می‌توان یک تجربه لاک‌ی بزرگ شمرد». جان لاک را به همراه جان استوارت میل از پایه‌گذاران لیبرالیسم در مطبوعات نیز می‌دانند^۲ (پامر، ۱۳۸۸: ۲۴۳).

۱. سومین رییس جمهور آمریکا و از نگارندگان اعلامیه استقلال آمریکا.

۲. (Azurmendi: 2008).

نظریه ارتباطی جان لاک

فردگرایی و لیبرالیسم در اندیشه لاک به نظریه زبانی اش در جستاری در باب فاهمه بشری نیز کشیده می‌شود. رساله وی در باب قوای فاهمه بشری تأثیر شگرفی بر «معرفت‌شناسی» اروپایی بر جای گذاشته است به نحوی که بارها توسط اندیشمندان بزرگی همچون لایبنیتز و دیویی بازخوانی شد. جان لاک این اثر را اولین بار در سال ۱۶۸۹ به چاپ رساند. اگرچه وی بیشتر کتاب‌هایش را به لاتینی می‌نوشت اما جستار از همان ابتدا به زبان انگلیسی نگاشته شد. وی در زمان حیاتش آن را سه بار دیگر اصلاح و منتشر کرد. چاپ چهارم آن، نزدیک‌ترین نسخه به نسخه‌ای است که امروز مورد ارجاع قرار می‌گیرد.

محتوای کتاب در چارچوب آن چیزی است که امروز معرفت‌شناسی نامیده می‌شود و «موثرترین شرح بر نظریه معرفت تجربه‌گرایان» شناخته می‌شود و به عقیده نیدبیچ «جایگاهی یگانه به عنوان کامل‌ترین و موجه‌ترین صورت‌بندی از تجربه‌گرایی» دارد (رادفورد، ۱۳۸۸: ۴۹). از نظر لاک، فرد منشأ ادراک است. وی معتقد است تمام دانش ما از تصورات ما می‌آید که از حس و تامل^۱ نشأت می‌گیرند که همان تجربه بیرونی و درونی ماست. نیروی عقل بر روی این تجربه‌ها کار می‌کند تا معرفت واقعی^۲ بدست آید. وحی و شهود نیز از دیگر منابع باور هستند اما ما را به یقین^۳ نمی‌رسانند.

جان لاک تاملات خود را در باب فاهمه بشری در چهار کتاب با عناوین فطرت، تصورات، کلمات و معرفت تنظیم کرده است:

هیچ اصل یا تصور فطری وجود ندارد؛^۲ در مورد تصورات؛^۳ در مورد کلمات؛^۴ در مورد معرفت و احتمال.

کتاب دوم (کلمات) و ذیل عنوان «نقص واژه‌ها»^۴ به موضوع ارتباطات پرداخته می‌شود.^۵ موضع بحث وی رابطه میان کلمات و تصورات است. جان‌اتان‌لو تذکر می‌دهد که

1. both of sensation and of reflection.
2. 'real' knowledge.
3. Certainty.
4. Of the Imperfection of Words.
5. "communicating our thought to others".

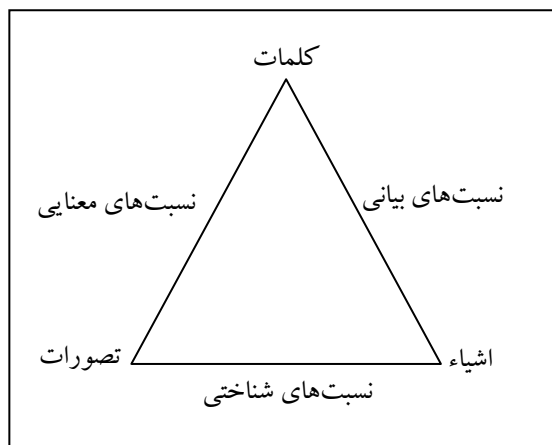
موضوع بحث و محل نزاع جان لاک، نسبت‌های معنایی یا شناختی نیست بلکه سؤالی فلسفی درباره نسبت‌های «بیانی» است. نقدهای زیادی به دیدگاه‌های لاک مطرح شده که از نظر جانان‌لو به هیچ‌وجه وارد نیست. جان لاک را حامی نظریه‌ای معناشناختی و بیش از حد ذهنی معرفی کرده‌اند. به زعم این منتقدان، جان لاک در نظریه معنایی‌اش به طریزی ساده‌لوحانه تصاویر ذهنی گسسته را معانی کلمات منفرد فرض می‌کند و ذهن را از اشیا و جهان جدا می‌کند. باید دقت کرد در مقابل اندیشمندانی همچون ویتگنشتاین که نظریه‌ای معناشناختی دارند، نظریه جان لاک به هیچ‌وجه معناشناختی نیست (جانان‌لو، ۱۳۸۶: ۲۲۷). جان لاک در آخرین مبحث کتابش به بحث طبقه‌بندی علوم می‌پردازد و اولین بار اصطلاح «نشانه‌شناسی» را به کار می‌برد و موضع خود را نشان می‌دهد.^۱

سومین شاخه علم را می‌توان نشانه‌شناسی یا دکترین نشانه نامید؛ جایی که کلمات در آنجا حضور دارند که می‌توان آن را منطق نامید آن‌جایی که سروکارش با ماهیت نشانه‌هاست. ذهن از آنها استفاده می‌کند تا اشیا را بشناسد یا دانش را به دیگری منتقل کند؛ زیرا از اشیا بی‌گانه که ذهن به آنها می‌اندیشد، هیچ‌کدام در فاهمه حاضر نیستند. پس ضروری است چیزی به عنوان نشانه یا نماینده شیء مورد نظر حاضر باشد و آن همان تصورات است و چون صحنه تصورات که تفکرات یک فرد را می‌سازد، بی‌واسطه در دسترس دیگری نیست و جایی جز حافظه ندارد - مخزنی که خیلی قابل اعتماد نیست - بنابراین برای انتقال افکارمان به دیگران و حفظ آنها برای استفاده خودمان، وجود نشانه‌هایی برای تصورات ضروری است و آنها عبارتند از: اصوات (لاک، ۱۸۲۳، کتاب ۴، فصل ۲۱: بند ۴).

۱. لاک علم را به سه شاخه تقسیم می‌کند: (کتاب چهارم، فصل ۹، بند ۱ تا ۴).

۱. علمی که به چیزها آنطور که هستند می‌پردازد (Physica)، علمی که به کنشهای انسانی آنطور که باید باشند می‌پردازد (Practica) و علمی که روش‌ها و وسیله‌هایی که دانش ما و دیگران حفظ می‌شود و با همدیگر ارتباط برقرار می‌کنند (Semeiotike).

the ways and means whereby the knowledge of both the one and the other of these is attained and communicated.



شکل ۲: مثلث نسبت‌های سه‌گانه میان کلمات، تصورات و اشیاء

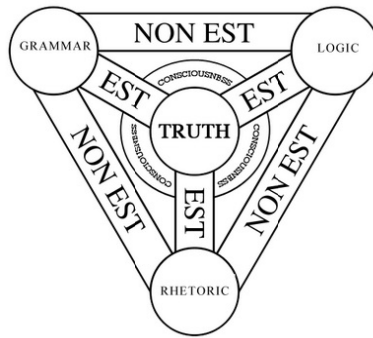
رویکرد لاک در تحلیل نسبت‌های بیانی است که سنت نشانه‌شناسی در ارتباطات را شکل داده است. برداشت سوسور از نشانه به میزان زیادی بر این برداشت لاک منطبق است. لاک، می‌خواست رابطه موثقی میان تصورات و کلمات بیابد که انسان کمترین نقش را در آن داشته باشد و شاید همان‌طور که راسل اشاره کرده است. این دیدگاه جان لاک با واسطه ولتر و هیوم - که مدتی در فرانسه می‌زیسته - وارد فرانسه شد و سبب فاصله گرفتن دیدگاه‌های فرانسوی از دکارت و نزدیک شدن به رویکردهای علمی جان لاک شد (راسل، ۱۳۹۰: ۸۳۴) و برداشت‌های ساختارگرایانه و تجربه‌گرایانه را در اندیشمندی همچون اگوست کنت، دورکیم و سوسور سبب شد. پیرس بعدها با تسری دادن برداشت‌های جان لاک به رابطه میان کلمات و اشیاء، به مباحث معناشناسی نیز پرداخت. پیرس نیز همانند جان لاک، منطق را در معنای گسترده، همان نشانه‌شناسی می‌دانست اما در معنای مضیق‌اش، بخشی از نشانه‌شناسی معرفی می‌کرد. پیرس سه شاخه برای نشانه‌شناسی در نظر گرفته بود:

۱. دستور زبان نظری؛ ۲. منطق انتقادی؛ ۳. سخنوری نظری.

البته این سه شاخه نشانه‌شناسی، همان تریویم^۱ جزو دانش‌های مقدماتی در دانشگاه‌های

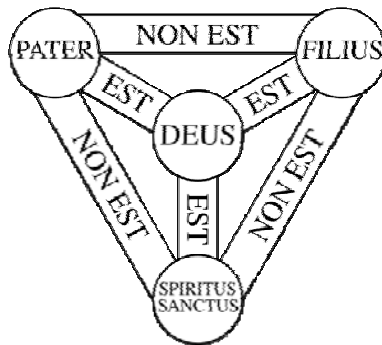
۱. Trivium؛ تریویم یعنی جایی که سه جاده به همدیگر می‌رسد.

دورهٔ میانه بود. این فنون سه گانه در کنار فنون چهار گانه (حساب، هندسه، موسیقی و هیئت)، فنون هفت گانهٔ آزاد را تشکیل می‌داد:



شکل ۳: علوم سه گانه در دورهٔ میانه؛ دستور زبان، منطق و سخنوری^۱

دستور زبان در ترویج، آشنایی با مسلمات، اطلاعات، اصطلاحات و مهارت‌های پایه‌ای است. منطق به بررسی چگونگی، چرایی و چستی ترکیب این مسلمات با همدیگر می‌پردازد و در نهایت رتوریک یا سخنوری، استفاده از این مسلمات است. این سه فن، روش‌های دستیابی به حقیقت تلقی می‌شد و به‌واقع بازآرایی اندیشه‌های یونانی در قالب تثلیث (اقانیم ثلاثه) بود:



شکل ۴: اقانیم ثلاثه: پدر، پسر و روح القدس^۲

۱. EST: «است»، NON EST: «نیست».

2. The Father ("PATER"), The Son ("FILIUS"), and The Holy Spirit ("SPIRITUS SANCTUS")
God ("DEUS")

(<https://en.wikipedia.org/wiki/File:Shield-Trinity-Scutum-Fidei-compact.svg>)

پیرس، نیز این سه گانه را بر اساس برداشت‌های پراگماتیستی باز تولید کرد. دستور زبان نظری به بحث از نشانه و انواع آن پرداخته است. وی در این بخش، مثلث معروف نشانه‌شناسی را ارائه می‌کند: عین، بازنما و تفسیرگر. «یک نشانه، که پیرس آن را بازنما می‌نامد، در ازاء عینی قرار دارد که این عین در شخص دیگری نشانه پیشرفته‌تری را برمی‌انگیزد که تفسیرگر نامیده می‌شود» (Copleston, 1993: 309). به عقیده پیرس «در ارتباط، یک نشانه، نشانه دیگری را - که تفسیرگر نامیده می‌شود - در مفسر برمی‌انگیزاند». اما وی مفهوم مفسر را در مدل خویش وارد نمی‌کند تا نشان دهد که رویکردی نشانه‌شناختی و نه روانشناختی دارد.

منطق انتقادی، به بررسی صدق و کذب داده‌ها از طریق برهان و قیاس می‌پردازد. استنتاج، استقرا و آزمایش سه نوع اصلی قیاس و برهان هستند. اما پراگماتیسم پیرس، در شاخه سوم نشانه‌شناسی جان لاک شکل گرفته است. به نظر پیرس، انسان «برای تعیین معنای یک مفهوم معقول، باید پیامدهای عملی در نظر آورد که بالضروره از صدق آن مفهوم ناشی خواهد شد؛ مجموع این پیامدها معنای آن مفهوم را می‌سازد.» (کاپلستون، ۱۳۸۶: ۳۴۰).

در نهایت ویلیام جیمز و جان دیویی با طرح رابطه تصورات با اشیاء، دامنه دیدگاه‌های لاک را به مباحث شناختی و واقعیت کشانند. بدین ترتیب «نظریه بیانی» جان لاک به حوزه نظریه معنا (پراگماتیسیسم) و سپس نظریه واقعیت (پراگماتیسم) تسری پیدا کرد (کاپلستون، ۱۳۸۶: ۳۴۰). به نظر جیمز وقتی می‌گوییم: «گزاره‌ای صادق است و حقیقت دارد»، بدان معنا نیست که این گزاره، المثالی برای آن حقیقت است بلکه میان مبدا تصوری و واقعیت عینی یک رابطه برقرار کردیم. این رابطه، یک عمل است و از نظر او بهترین راه برقراری این رابطه، عملی است که مبتنی بر روش تجربی باشد (کاپلستون، ۱۳۸۶: ۳۶۸). دیویی معتقد بود، تجربه و اندیشه وجود ندارد بلکه به نظر دیویی، اشیاء در روند پژوهش (تجربه و اندیشه) معلوم می‌شوند (کاپلستون، ۱۳۸۶: ۳۹۱).

جان لاک، به جای علم رتوریک (سخنوری) و علم دیالکتیک (گفتگو)، به لاجیک (منطق) توجه می‌کند زیرا او به دنبال معرفت موثق و معتبر است. تفاوت‌های مهمی میان

رتوریک و دیالکتیک با لاجیک وجود دارد: علم رتوریک و دیالکتیک با تولید مناظرات و استدلال‌ها سر و کار دارد اما لاجیک، مربوط به ارزیابی استدلال‌هاست؛ لاجیک، تنها بر اساس درستی و نادرستی بنا شده است ولی رتوریک و دیالکتیک نقش مخاطبان را در نظر می‌گیرند؛ رتوریک و دیالکتیک به مناظرات و استدلال‌ها به‌عنوان یک فرآیند توجه دارند اما لاجیک به آنها به‌عنوان محصول نگاه می‌کند؛ مهم‌تر از همه آنکه، دیالکتیک به دنبال تولید اندیشه است و رتوریک بدنبال راه کارهای عملی جدید است اما لاجیک، در پی ارزیابی این اندیشه‌ها و راه کارهاست (Hansen, 2008).

با این حال، چرخش جان لاک به سوی تجربه‌گرایی در معرفت‌شناسی سبب شد تا گرایشی تجربه‌گرایانه به منطق شکل بگیرد. منطق از نظر لاک، روابط کلمات و تصورات را بررسی می‌کند و موثوق‌ترین رابطه میان آنها مواردی است که مبتنی بر محسوسات باشد نه مشهورات و معقولات. بنابراین منطق جان لاک، منطقی مادی و غیرصوری^۱ است و رابطه کلمات و تصورات را بر اساس تجربه‌پذیری آنها ارزیابی می‌کند. البته باید توجه داشت که جان لاک معتقد است که هیچ علم یقینی (جز در اخلاق و ریاضیات که ساخته ذهن ماست) وجود ندارد و تمام شاخه‌های علوم حتی یافته‌های تجربی، ظنی هستند. به نظر وی «هیچ غرض و غایتی در زندگی مان سراغ ندارم که با همین ظنات رفع نشود» (ملکیان، ۱۳۷۹: ۳۳).

به عقیده جان لاک، ما با تصورات فکر می‌کنیم و آنها عناصر بی‌واسطه ذهن ما به حساب می‌آیند و «کلمات علانی برای تصورات ذهنی گوینده هستند» (Locke 1823: book III, chapter 9) کلمات دو کاربرد دارند:

۱. نگهداری تصورات؛ ۲. انتقال تصوراتمان به دیگران (همان: بند ۱).

کلمات، به‌طور ذاتی واجد دلالت نیستند بلکه آموزش داده می‌شوند اما در حالت اول هر کسی ممکن است کلماتی را برای ایده‌های ذهنی خود انتخاب کند. در این جا هیچ نقص و خطایی وجود نخواهد داشت اما از آنجا که این کلمات، قراردادی هستند در

۱. م. ک.

Fanick, Kevin Gregory, "The informal logic of John Locke." (1987), *Electronic Theses and Dissertations*.

کاربرد ارتباطی دچار نقص خواهیم شد: «هنگامی که کلمات در ذهن شنونده همان چیزی که در ذهن گوینده است بر نمی‌انگیزانند» (همان: بند ۴).

علل اصلی این نقص عبارتند از

۱. ترکیب پیچیده تصورات؛ ۲. مصنوعی بودن پیوند تصورات با کلمات؛ ۳. ارجاع دلالت کلمات بر مبنای استانداردهایی که به دشواری شناخته می‌شود؛ ۴. تفاوت جوهری دلالت کلمات با ماهیت کلمات (همان: بند ۵).

لاک، بیان می‌کند: «به‌منظور قابل استفاده کردن واژگان برای هدف ارتباطات، لازم است که آنها در ذهن شنونده دقیقاً همان تصوراتی را برانگیزانند که در ذهن گوینده نشانه آن تصورات هستند. در غیر این صورت، مردم سرهای یکدیگر را با اصوات و آواها پر می‌کنند اما در نتیجه آن، افکار خویش را منتقل نمی‌کنند و تصورات خود را پیش روی یکدیگر قرار نمی‌دهند؛ چیزی که هدف گفتار و زبان است» (همان: بند ۶).

رادفورد، معتقد است اصطلاح «ارتباطات» که جان لاک آن را به کار می‌برد، تغییری ظریف دارد اما «بی‌نهایت پراهمیت» است. در این رساله «مفهوم انتقال یک تصور، جایگزین معنای قدیمی‌تر به اشتراک گذاشتن یک تصور می‌گردد». واژه «برانگیختن»^۱ نیز بیشتر به استفاده‌ای مکانیکی اشاره دارد تا اجتماعی که شبیه عبور جریان الکتریکی بین دو نقطه و روشن شدن چراغ در مقصد است. این کاربرد واژه ارتباطات، باعث دگرگونی اساسی به‌سوی معنای مدرن واژه شد (رادفورد ۱۳۸۸: ۴۸).

به نظر لاک، دلالت کلمات امری کاملاً ذهنی است نه یک رونوشت منفعلانه از آنچه در ذهن فرستنده است و به هیچ‌وجه توسط خود اشیاء قابل برداشت نیست بلکه تصوراتی مرکب است و پیوندی ضروری با اعمال بیرونی و قابل مشاهده ندارد (لاک ۱۸۲۳، کتاب سوم، فصل ۹: بند ۷) قوای فاهمه انسان واسطه ذهن و اشیای بیرون است و داده‌های حسی را دریافت می‌کند و تغییر می‌دهد و تصویری از آن می‌سازد. مهم‌تر آنکه از نگاه وی کلمات «دلالت‌شان کاملاً دلخواهی است و نتیجه پیوندهای طبیعی نیست:

«هر کس چنان آزادی خدشه‌ناپذیری برای وضع کردن واژه‌ها در برابر تصورات -

1. Excite.

آن گونه که می‌پسندد - دارد که هیچ کس این قدرت را ندارد دیگران را وادارد تا همان تصویری را در ذهنشان داشته باشند که وی از همان کلمه دارد (لاک، ۱۸۲۳، کتاب ۳، بخش ۲: بند ۸).

اما اگر دلالت کلمات ربطی با اشیاء بیرونی ندارند و امری قراردادی است، پس چگونه می‌توانیم مطمئن باشیم که تصورات مشابهی میان شنونده و گوینده با به کارگیری یک نشانه برانگیخته می‌شود؟ محسنیان‌راد پیشنهاد می‌کند این کار را به دانشمندان سایبرنتیک واگذار کنیم اما جان لاک - با آنکه یک پزشک است - اطمینان یافتن از مشابهت را غیر ممکن می‌داند و حکم به «شکست ارتباط» می‌کند؛ زیرا کلمات دچار نقصی ذاتی هستند و همواره دلالت کلمات بر تصورات - به‌ویژه تصورات پیچیده - «مشکوک و غیرقطعی» است و برای تصورات یکسان در گیرنده و فرستنده وضع نشده‌اند (همان: بند ۸) از نظر لاک، ارتباط یک انتقال است اما نه یک انتقال مستقیم از گوینده به شنونده. تصورات باید تولید شوند، واژه‌ها اسناد داده شوند، پیام‌ها منتقل شوند و معانی استخراج شوند ... به خاطر رابطه دلخواهی میان واژه‌ها و تصورات، شکاف میان اندیشه، نشانه و تصور گیرنده پابرجا و در نهایت برطرف‌ناشدنی است (رادفورد ۱۳۸۸: ۵۸ و ۶۱).

از نظر لاک، هدف زبان، این امر محال نیست که تضمین کند شنونده المثنایی از ساخته ذهن گوینده را در ذهن خود ایجاد کند بلکه توفیق بدان معناست که کلمات من، وی را قادر سازند که تخیلی داشته باشد که با ادراکی که بعد تشخیص می‌دهد، متناسب باشد. بنابراین آنچه باید تضمین شود، شباهت میان تخیل گوینده و شنونده نیست بلکه شباهتی میان تخیل و ادراک در شنونده است. برای نمونه: هنگامی که فردی را در سفر برای رسیدن به مقصد راهنمایی می‌کنیم، شنونده بتواند پیچ و خم مسیری را که بعداً «ادراک» می‌کند، هم‌اکنون بتواند تخیل نماید (جاناتان‌لو، ۱۳۸۶: ۲۶۰). تخیل، از نظر جان لاک اهمیت زیادی دارد؛ زیرا فرآیند تفکر یک تخیل است. اما این تخیل ارتباط مستقیمی با حس دارد. «همان‌طور که در فرآیندهای ادراک حسی نه اشیا ذهنی درونی بلکه فقط حالات احساس کردن وجود دارد، در فرآیندهای تخیل نیز نه اشیا ذهنی درونی بلکه فقط آنچه می‌توانیم آن را حالات شبه احساس کردن بنامیم، وجود دارد» (جاناتان‌لو، ۱۳۸۶: ۲۲۸ و ۲۵۸).

همان‌طور که دکارت بنیان شکاکیت در معرفت‌شناسی را گذاشت، جان لاک نیز آن

را تداوم داد و ارتباطات را نیز شکست خورده اعلام کرد (رادفورد، ۱۳۸۸: ۶۲). این برداشت جان لاک به طرز عجیبی با گفته گریگاس در رساله «پیرامون آنچه که نیست» شباهت دارد. جان لاک همانند گریگاس، امکان ارتباط را مورد شک و تردید جدی قرار می‌دهد. جان لاک در زمان خود، دو منتقد اصلی داشت: برکلی^۱ و لاینیتز^۲. به نظر برکلی، جستارهای جان لاک، استعداد زیادی برای ایجاد شکاکیت داشت. لاینیتز، نیز نقدهای بصیرانه‌ای از لاک به عمل آورده بود. لاینیتز در کتابی تحت عنوان جستاری نو در باب فاهمه بشری به جان لاک متذکر می‌شود که بیشتر معارف فطری در انسان، ناخودآگاه هستند. وی این توضیح را در پاسخ به شبهه‌ای که جان لاک درباره عدم آگاهی و تصدیق کودکان بر چنین تصوراتی دارند، ارائه کرده بود (جانانانلو، ۱۳۸۶).

به نظر لاک، تصورات حسی با واقعیت‌ها، مرتبط هستند و از الگوهای برای سازگاری با وجود واقعی، پیروی می‌کنند اما این الگوها، خودشان یا قابل شناخت نیستند یا نامطمئن و ناقصند (لاک ۱۸۲۳، کتاب سوم، فصل ۹: بند ۱۱). نمی‌توان توافقی درباره تصوراتی که غیرحسی هستند، مشاهده کرد؛ تصورات مرکب ذاتاً مبهم هستند به نحوی که تفسیرهای ما حول این تصورات بی‌پایان خواهد بود و تفسیرها، تفسیرهای جدید پدید می‌آورند (همان: بند ۹).

جان لاک در آخرین بند این بخش، متذکر می‌شود: «این تعجب‌آور نیست که اراده خدا هنگامی که لباس کلمات را می‌پوشد، ناگزیر مشمول ابهام و عدم اطمینان ارتباطات کلامی خواهد بود ... فرزند خداوند نیز هنگامی که لباس جسمانیت را پوشاند، مشمول تمام ضعف‌ها و معایب طبیعت انسان می‌شود به جز گناه (همان: بند ۲۳).

لاک، در بخش بعد (سوءاستفاده از کلمات)، توضیح می‌دهد که زبان همواره به نادرستی مورد استفاده قرار می‌گیرد و انسان‌ها به صورت عمدی یا غیرعمدی، تصورات واضحی از کلماتی که به کار می‌برند، ندارد. کتاب‌های رتوریک (سخنوری)، نمونه‌ای از سوءاستفاده از کلمات و فریب است. حتی بسیاری از مردم از فریب خوردن لذت می‌برند به

1. George Berkeley

2. Wilhelm Leibniz

نحوی که سوءاستفاده از کلمات برای سخنوران و شنوندگان امری مقبول و مطلوب است (Locke, 1823, book III: chapter 10) به عقیده وی حتی اگر چنین اشتباهاتی نباشد، زبان در تحقق اهدافش ناکام می‌ماند. از نظر جان لاک، زبان سه وظیفه اصلی دارد:

۱. انتقال تصورات و افکار یک انسان به دیگری؛ ۲. انتقال دادن آن با آسان‌ترین و سریع‌ترین روش ممکن؛ ۳- انتقال دانش در مورد چیزها (همان: بند ۲۳ و ۳۴).
 طرح این وظایف از سوی لاک، رویکرد انتقالی وی را برملا می‌سازد. وی این وظایف را برای زبان برمی‌شمارد اما نشان می‌دهد زبان در تمام این وظایف دچار نقص و ضعف است. در بیشتر اوقات، کلماتی که یک فرد استفاده می‌کند در ذهن مخاطبش با تصویری همراه نیست که بتوان آن را برانگیخت و تصور خود را به او تفهیم کرد. در سوی دیگر خیلی از تصورات هستند که کلمه‌ای برای آنها وجود ندارد؛ از این‌رو، در اغلب موارد انتقال آنها ساده نخواهد بود. بسیاری از این کلمات نیز با واقعیت تناسبی ندارد که بتوان آن را دانش قلمداد نمود (همان: بند ۲۳-۲۵).

بر اساس این دیدگاه، لاک، جنبه اجتماعی و بین‌الذهانی معرفت بشر را به حداقل می‌رسد و بر قدرت شخص برای معنادادن به جهان بر اساس داده‌های یکتایی که از طریق حواس به وی عرضه می‌شود، تاکید می‌کند (رادفورد، ۱۳۸۸: ۵۱) لاک، با نمونه‌هایی - مزه آناناس، رنگ قرمز و نرمی طلا - نشان می‌دهد که تجارب ما، اجتماعی نیستند و غیرقابل انتقال به دیگران هستند (Durham Peters, 1989).

هستی، معرفت، ارزش و روش ارتباط در تجربه‌گرایی لاک

هستی‌شناسی ارتباط؛ پدیدار صرف: لاک به این نتیجه می‌رسد که ارتباط، به‌طور اساسی ناقص است و به‌واقع پدیداری است که مصداق ندارد. «انتقال پیام» به جای «اشتراک در معنی»، چرخشی است که جان لاک برای معنای ارتباط پدید آورد و هستی ارتباط را از یک هنر - که دارای گوهری وجودی است - به یک ابزار - که خالی از معناست - تقلیل داد.

معرفت‌شناسی ارتباط؛ احتمال و شک به جای یقین و اقیانوس: کلمات ذاتا واجد دلالت نیستند. از این‌رو، همواره در کسب دانش با احتمالات روبرو هستیم. یقین، مبتنی بر

معقولات است. اقناع، بر پایه مشهورات بنا شده است و تجربه، بر محسوسات استوار است. از نظر لاک، معقولات و مشهورات باید به محک محسوسات در آیند و تا شواهد تجربی کافی برای آنها وجود نداشته باشد، ارتباط، موثق و معتبر نخواهند بود؛ اگرچه تجربه نیز چیزی را به حد یقین نمی‌رساند و آنچه به جای یقین و اقناع قرار می‌گیرد، شک است.

انسان‌شناسی؛ «هیچ تصور فطری‌ای وجود ندارد»: جان لاک، تمام تصورات را ناشی از تجربه بیرونی می‌داند؛ از این رو، انسان یک لوح نانوشته است که اطلاعات بر روی آن نگارش می‌شود و به همان صورت از روی آن پاک می‌شود. بدین ترتیب نفس انسانی، خالی و منفعل است که در مواجهه با محرک‌های بیرونی، پُر یا دوباره خالی می‌گردد. از نظر لاک، آزادی هدف نهایی انسان است. به واقع لاک به آزادی، اصالت داد و نیاز به عدالت را امری متبوع تعریف می‌کند. این آزادی به شیوه «فردگرایانه‌ای» با ارتباطات پیوند می‌خورد.

روش‌شناسی؛ سمیوتیک به جای رتوریک: لاک، اگرچه همانند سوفیست‌ها معتقد است که اگر واقعیتهای هم وجود داشته باشد، غیرقابل انتقال به دیگران است و تنها می‌توان رفتار دیگری را با خود هماهنگ کرد اما در شیوه این هماهنگی با سوفیست‌ها اختلاف نظر داشت. سوفیست‌ها به شیوه‌های اقناع خطابی و مشهورات متوسل می‌شدند اما جان لاک شیوه‌های اقناع تجربی و توسل به محسوسات را مبنا قرار می‌داد. در کنار حکمت عملی و نظری که وی آن را فیزیک و پراکتیک می‌نامد، از علمی با نام سمیوتیک (نشانه‌شناسی) نام می‌برد. نشانه، ابزار شناخت اشیا و انتقال این شناخت به دیگران است. نشانه‌شناسی از نظر لاک، همان لاجیک است که تأثیر کلمات بر قوای فاهمه انسانی را به شیوه تجربی محک می‌زند.

هستی‌شناسی ارتباط	معرفت‌شناسی ارتباط	انسان‌شناسی ارتباط	روش‌شناسی ارتباط	جان لاک
پدیدار صرف	شک	لوح نانوشته (فردگرایی)	نشانه‌شناسی	

نقد نظریه ارتباطی جان لاک

مبادی نظریه ارتباطات از رابطه میان عقل و کلام آغاز می‌شود. شکاف میان عقل و کلام سبب می‌شود که ارتباط، ناقص باشد اما اگر این دو با تبیین عقلی به وحدت برسند، ارتباط می‌تواند کامل شود. برای نقد نظریه جان لاک، لازم است تبیین مختار خود را از رابطه عقل و کلام توضیح دهیم؛ تبیینی که بر اندیشه صدرالمتألهین استوار است.

همان‌طور که جان لاک - به عنوان یک فیلسوف - نظریه‌ای معرفت‌شناختی از عقل و علم^۱ ارائه می‌کند و بر اساس آن نظریه ارتباطی ارائه می‌کند، صدرالمتألهین نیز نظریه‌ای وجودشناختی از عقل تحت عنوان: «اتحاد عاقل و معقول» عرضه می‌نماید و بر اساس آن نظریه‌ای در باب ارتباطات ذیل مباحث «کلام الهی» ارائه می‌نماید. جان لاک در نظریه ارتباطی، رابطه میان تصور (عقل) و کلمه را تبیین می‌کند و ملاصدرا همین بحث را ذیل مباحث کلام طرح می‌نماید. جان لاک، میان کلمه و تصور، فاصله‌ای قائل است که سبب ایجاد تردید و شک در ارتباط می‌شود. هنگامی که شما کلمه‌ای را می‌شنوید، تردید دارید که آیا به فهم مورد نظر متکلم نزدیک شده‌اید یا از آن فاصله گرفته‌اید؟

از نگاه ملاصدرا، «علم» از اقسام وجود (ضرب من الوجود) (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ج ۳: ۳۷۸) و حتی به بیانی، خود وجود است (العلم نفس الوجود بشرط عدم الاحتجاب عنه) (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ج ۳: ۴۴۸).^۲ و نباید آن را با فعلِ تعلیم یا تعلّم یا عالمیت اشتباه گرفت^۳ و نمی‌توان آن را همانند مفاهیم ماهوی - برای نمونه اضافه‌بودن^۴ - تعریف کرد بلکه امری وجودی است. رویکردی که ملاصدرا به علم دارد، آن را قدسی و توحیدی می‌کند (آن

۱. فهم، تصور و علم بیان‌های متفاوتی از عقل هستند.

۲. علم خود وجود است به شرط آنکه ذات وجود از آن در حجاب نباشد.

۳. «إطلاق العلم على الفعل و الانفعال و الإضافة، كالتعليم و التعلم و العالمية فعلى سبيل الاشتراك أو التجوز» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ج ۳: ۳۸۴).

۴. اضافه از مقولات و یکی از انواع اعراض است. از نظر فخر رازی، علم اضافه میان عالم و معلوم است. ملاصدرا در اسفار تلاش می‌کند علم را به عنوان امری اصیل تبیین کند. از این رو با این نگاه فخر رازی که به اعتباری بودن علم می‌انجامد، به شدت مخالفت می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ج ۳: ۳۴۴).

مبدأ العلوم، کلها من عالم القدس) (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ج ۳: ۳۸۴) و همین امر سبب خواهد شد تا بتوانیم برداشتی قدسی و توحیدی از ارتباطات را تبیین کنیم.

صدرالمتألهین در ابتدا ادراکات را چهار نوع برمی‌شمارد: احساس، تخیل، توهم و تعقل.^۱ از نگاه وی، تمام مراتب علم، مجردند و تفاوت در میزان تجرید از قیدهای سه‌گانهٔ آن‌هاست: حضور ماده نزد آلت ادراکی؛ همراه‌بودن با هیئاتی همچون وضع و این و متی و جزئی‌بودن مُدرک.

به جای فرآیند ارتباطات که جان لاک در نشانه‌شناسی خویش طرح می‌کند، ملاصدرا سیری از رابطهٔ کلمه و عقل را تبیین می‌کند که بی‌تردید بر نظریهٔ تشکیک، اشتداد و حرکت جوهری استوار است. انسان مسیر کلمه و عقل را در سه مرتبه سیر می‌کند:

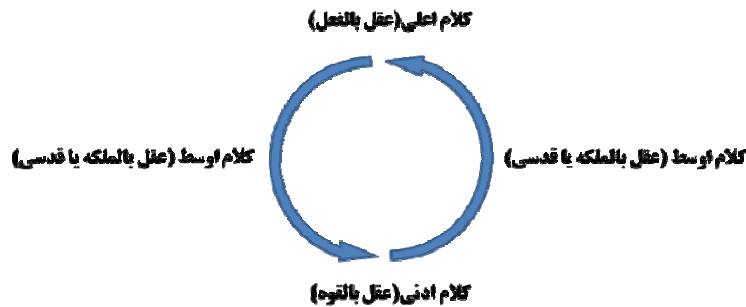
۱. کلام اعلی (کلام ابداعی): کلمه بدون فاصله و واسطه با عقل و فهم است (الكلام منه عين الفهم) (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ج ۷: ۸) و به عبارتی کلمه، عین عقل است و از آن تخلف نمی‌کند. مانند: کلمهٔ «کن». در این مرتبه نشانه، همان معناست.

۲. کلام اوسط (کلام تکوینی): کلمه، غیر عقل است اما متصل به آن است و با این حال، کلمه از عقل تخلف نمی‌کند. مانند کلماتی که خداوند به فرشتگان القا می‌کند. در این مرتبه، نشانه غیر از معنا اما متصل به آن است.

۳. کلام ادنی (کلام تشریحی): کلمه، غیر عقل است و از آن نیز فاصله دارد و به همین دلیل امکان تخلف و عصیان از آن وجود دارد. مانند کلماتی که خداوند بر انسان نازل کرده است؛ در مرتبه است که نشانه‌ها از معانی فاصله دارند و در ارجاع به معانی، از مسیر ارادهٔ انسان عبور می‌کنند و انسان می‌تواند با ارادهٔ خود این مسیر را تغییر دهد به نحوی که نشانه به سرانجام خود نرسد و به بیان جان لاک با شکست مواجه شود.

۱. ملاصدرا در انتها بر اساس عوالم وجود، سه نوع ادراک را بر می‌شمارد: «فقد علم أن أنحاء الوجودات متخالفة المراتب بعضها عقلية و بعضها نفسانية و بعضها ظلمانية غیر إدراكية» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ج ۳: ۳۶۳).

بنابراین؛ انسان سیری را از کلام ادنی به اعلی طی می‌کند تا کلامش عین عقل شود و سپس آن کلام اعلی را به کلام ادنی نازل می‌کند:



شکل ۵: کلام در انسان کامل (ارتباطات متعالیه)

ارتباطات «درون فردی» و «خودشناسی»، اساس نظریه ارتباطات متعالیه است که نشان می‌دهد کلام و علم، هر دو مجرد و متحد با متکلم و عالم هستند؛ زیرا انسان با خودش صحبت می‌کند که همان تفکر، معرفت نفس و سیر انفسی است. کلام در همه مراتبش، امری مجرد است و سبب می‌شود نوعی اتحاد میان کلام و علم پدید آید. شاهد صدرالمتألهین بر این امر، صحبت انسان با خودش است که مرتبه‌ای از فکر و تفکر است (الأصوات الذهنیه کحدیث النفس) (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ج ۳: ۲۸۲).

اما در خلال آن، دیگری از خود متمایز می‌شود و ارتباط با خود عین ارتباط با دیگری می‌شود. در این برداشت، اگرچه ارتباط، یک سلوک فردی است اما همزمان امری اجتماعی است که به سمت دیگری (الی الخلق، فی الخلق) جهت‌گیری شده است.

لاک، معتقد است که کلمات ذاتاً واجد دلالت نیستند بلکه در طی آموزش، معنا می‌یابند و تعریف معروفش از ارتباطات را بیان می‌کند که به منظور قابل استفاده کردن واژگان برای هدف ارتباطات، لازم است که آنها را در ذهن شنونده دقیقاً همان تصوراتی را برانگیزانند که در ذهن گوینده نشانه آن تصورات هستند (Locke 1823: bookIII, chapter 9). برانگیختن تصورات در انسان همانند سازوکار سیستم‌های مخابراتی و زیستی برای انتقال معانی است

که باعث دگرگونی معنای واژه ارتباطات شد؛ همان‌طور که معنای «علم» در دوره مدرن تغییر کرد. از نظر وی، کلمات سه وظیفه اصلی دارند: انتقال تصورات؛ انتقال سریع تصورات و انتقال دانش. لاک، به زودی درمی‌یابد که انتقال تصورات و دانش به دیگران ممکن نیست و این به سبب ضعف و نقص کلمات است. در اینجا است که جان لاک، حکم به «شکست ارتباطات» می‌کند و شکاکیت را در ارتباطات بنیان می‌گذارد. به همین سبب منظور خود را از شباهت تصورات شنونده و گیرنده، به گونه دیگری تبیین می‌کند. وی، از شباهت تخیل شنونده با احساس اش سخن می‌گوید که گوینده، موجب آن احساس شده است. از نظر جان لاک تخیل، نقش مهمی در ارتباط دارد که به‌طور مستقیم مبتنی بر احساس است.

لاک، در بند بیست و سوم از مباحث «کلمات»، چنین می‌گوید که «اراده خدا هنگامی که لباس کلمات را می‌پوشد، ناگزیر مشمول ابهام و عدم اطمینان ارتباطات کلامی خواهد بود».^۱

حکمت متعالیه، مرتبه علم حسی را نفی نمی‌کند و توضیح می‌دهد که کلام ادنی، در مرتبه محسوس به سبب فاصله گرفتن از معقول، امکان ابهام و عدم اطمینان است اما اراده الهی هنگامی که در کلمه «کن» متجلی می‌شود عین عقل است (کلام اعلی) و تا هنگامی که کلام ادنی به اعلی باز نگردد، ارتباط ناقص و شکست‌خورده باقی می‌ماند.

حکمت متعالیه، چهار نوع ادراک حس، تخیل، توهم و تعقل را برای علم برمی‌شمارد. بنابراین در حکمت متعالیه، جایگاه حس، نفی نمی‌شود اما برداشت متفاوتی از علم ارائه می‌شود. به بیان دیگر، حکمت متعالیه، برداشت جان لاک از علم را نقد می‌کند. ملاصدرا، معتقد است که علم، تخیل صورت مدرک در مدرک نیست؛ زیرا با این برداشت، قائل به ثنوتی و جدایی میان مدرک و مدرک هستیم که اگر در نهایت به وحدت نرسد در شکاکیت غرق خواهیم شد و همان‌طور که هیوم بر آن تاکید می‌کند «هر شناختی فقط شناختی احتمالی می‌شود و نه شناخت یقینی».

اگرچه جان لاک از مادی بودن علم به صراحت صحبت نکرده است اما از آنجا که

1. Locke, 1823, bookIII: chapter 10.

میان حاس و محسوس فاصله‌ای می‌بیند که به نظرش پر نمی‌شود، به خوبی می‌توان در آن بنیان ماتریالیستی برای علم را دید و این همان نقدی است که ملاصدرا به نظریهٔ مشائی از علم طرح می‌کند. اما در حکمت متعالیه، تمام مراتب علم مجردند و به همین سبب ملاصدرا قائل به اتحاد حاس و محسوس نیز هست. درحالی که شکاکیت جان لاک میان حاس و محسوس نیز فاصله‌ای پرنشدنی می‌بیند و آن را به طریق اولی به مراتب دیگر تسری می‌دهد. ملاصدرا نه تنها به اتحاد عاقل و معقول معتقد است که آن را در مراتب دیگر نیز صادق می‌داند.

جان لاک معتقد است که ما با تجربهٔ ماده از صورت حسی به صورت خیالی منتقل می‌شویم. این تخیل، همان تصویر ذهنی ماست و مشکل، فاصله میان این احساس و تخیل است. ملاصدرا، این برداشت از علم را نظریهٔ انطباق می‌نامد و آن را نقد می‌کند. از نگاه صدرالمتالهین امر مادی به امر غیرمادی منتقل نمی‌شود:

احساس آن گونه نیست که عموم حکما گمان می‌کنند که حس، صورت محسوس را به عینه از ماده‌اش مجرد می‌سازد و آن را با عوارض فراگرفته‌اش برخورد می‌دهد و خیال، آن را بیشتر مجرد می‌سازد، چون دانسته‌ای که انتقال منطبعات - با هویتشان - از ماده به غیرماده محال است (صدرالمتالهین، ۱۳۸۸: ۲۶۰).

فلاسفه معتقدند که حس و خیال ماده را به مجرد منتقل می‌کنند. صدرالمتالهین می‌پرسد که صورت‌های علمی در ذهن که توسط صورت‌های مادی برانگیخته می‌شوند، از کجا آمده‌اند تا به کمک آنها انتقال و ادراک صورت پذیرد؟ نظریه انطباق و همانند آن، نظریه انتقالی جان لاک، قادر به تبیین چنین مسئله‌ای نیستند؛ به‌ویژه آنکه جان لاک، تصورات فطری را نفی کرده است. لاک با این دیدگاه موافق بود که عقل خاستگاهی الهی دارد و اما سرچشمه شناخت را تجربه می‌دانست؛ در عین حال «این مفهوم را که عقل و اندیشه می‌تواند از برهم کنش ماده بی‌شعور پدید آید نیز برای او چندان آور است» (ادگار و سجویک، ۱۳۸۸: ۳۴۸) صدرالمتالهین توضیح می‌دهد که:

چگونه ذاتی خالی جاهل غیرتابناک به نور عقلی، صورت عقلی تابناک را که در ذات خود تابان و معقول ناب است، ادراک می‌نماید؟ اگر به ذات خودش ادراک می‌کند، در این صورت ذات خالی جاهل بی‌خبر نابینا، چگونه صورت علمی را

ادراک می کند و دیده نابینا چگونه می بیند و مشاهده می کند (مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ) (همان: ۲۶۱).

ملاصدرا قائل به این است که صور غیرمادی (حسی و خیالی و عقلی) به انسان داده می شود (فیض من الواهب صورة نوریه إدراکیه) و اما نه بر اساس قرائت افلاطونی. افلاطون - به تعبیر جان لاک - قائل به وجود تصورات فطری است. صور مادی سبب برانگیخته شدن و یادآوری تصورات فطری می شوند که خداوند به انسان بخشیده است. اما ملاصدرا توضیح متفاوتی برای این فیض الهی به انسان دارد که مبتنی بر قدم نفس نیست بلکه آن را بر اساس حدوث نفس تبیین می کند بدون آنکه فطرت و استعداد انسانی نفی شود. وی معتقد است انسان، صاحب عقل بالقوه و قدسی است که با فیض و جعل الهی، به مرتبه عقل بالفعل و عقل مستفاد نایل می شود.

شاید مهمترین نقد ملاصدرا به برداشت تجربه گرایانه این است که علم امری درون زاست (حدس) و از تجربه بیرونی نمی آید (حس)؛ زیرا این امر بیرونی تا زمانی که در مُدرک، درونی نشود، برای وی علمی حاصل نخواهد شد. جان لاک معتقد بود که کلمات، ذاتاً واجد دلالت نیستند بلکه لازم است آموزش داده شوند و از آنجا که کلمات قراردادی هستند، همواره در ارتباط دچار خلل هستیم (Locke 1823: book III, chapter 9, paragraph 4). چنین انتقالی همان طور که لاک نیز اعتراف می کند و صدرالمتهین اثبات می کند، ممکن نیست:

هر انتقالی از اولی ها به نظری ها یا این است که به واسطه تعلیم معلم بشری است یا اینکه نیست. اگر به سبب تعلیم معلم بشری باشد، ناگزیر در پایان باید منتهی به چیزی شود که آن، از این راه نباشد بلکه از راه ذاتش، بدان رسد و گرنه تعلیم و تعلم تا بی نهایت تسلسل پیدا خواهد کرد (همان: ۳۱۹).

ملاصدرا معتقد است باید چیزی از درون بجوشد که وی آن را قوه قدسی می نامد و گرنه با تسلسل مواجه خواهیم شد. ما در کسب علم و به همین ترتیب در ارتباط با دیگری، فهم و معنا را از بیرون نمی گیریم بلکه قوه قدسی، آن را درون خود دریافت می کند.

دیدگاه های جان لاک، انعکاس بنیان فلسفی رویکردهای سایبرنتیک و روان شناختی در

ارتباطات است. جان لاک می‌فهمد که صورت‌های ذهنی قابل انتقال نیستند اما به این نتیجه می‌رسد که تنها راهی که باقی می‌ماند این است که انتظار خود را پایین بیاوریم و به جای انتقال تصورات به فکر انتقال پیام‌ها و اطلاعات باشیم و با شکاف میان تصورات و کلمات کنار بیاییم. اطلاعات، همان تجربیاتی است که از بیرون جمع‌آوری می‌شود و بر روی لوح نانوشته یک دستگاه بیولوژیکی یا الکتریکی منتقل می‌گردد. یک لوح فشرده که اطلاعات روی آن قرار دارد، همان واسطه‌ای است که میان اشیاء بیرونی و سیستم بیولوژیکی و الکتریکی عمل می‌کند. جالب آنکه صدرالمتألهین همین برداشت سایبرنتیکی و روان‌شناختی را که به «ابزارگرایی» منجر می‌شود، نقد می‌کند: «اگر این صورت نخست، معقول نفس نباشد، امکان ندارد که بدان، غیرخودش را ادراک نماید و واسطه‌بودن این صورت در ادراک اشیاء، مانند واسطه‌بودن آلات صنعتی، در اعمال بدنی نمی‌باشد بلکه مثال آن، مثال نور محسوس است در ادراک دیدنی‌ها که نخست، نور دیده می‌شود و به واسطه آن، غیر آن» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸: ۲۶۲).

از نظر ملاصدرا، شنیدن به واسطه دستگاه‌ها و اطلاعات صورت نمی‌گیرد؛ زیرا این واسطه مادی نمی‌تواند به یک صورت علمی برای انسان تبدیل شود. در واقع دو چیز وجود ندارد (هما موجودان بوجود واحد) که قرار باشد چیزی از جایی به جای دیگر یا از صورتی به صورت دیگر منتقل شود بلکه دیدن یا شنیدن یک استکمال نفسانی است که در قوس صعود رخ می‌دهد که با انشاء و ایجاد انجام می‌شود: «حقیقت ابصار نزد ما عبارت است از انشاء و ایجاد از سوی نفس؛ [انشاء] صورت مثالی حاضر در نزد نفس در عالم تمثیل که مجرد از ماده طبیعی است و نسبت نفس به آن، نسبت فاعل ایجادی فعل است نه نسبت قابل کمالی که به قبول کمال، استکمال می‌یابد» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ج ۶: ۴۲۵).

برخلاف اندیشه جان لاک و اندیشه‌های سایبرنتیکی و روان‌شناختی که انسان را لوح نانوشته‌ای می‌دانند که اطلاعات بر روی آنها منتقل می‌شود و انسان، نقشی منفعل را ایفا می‌کند، از نظر ملاصدرا انسان، نقشی کاملاً فعال را در ارتباط ایفا می‌کند و در هنگام دیدن در حال خلق و ایجاد است نه دریافت و پذیرش. تمایز میان تخیل در نگاه جان لاک و تمثیل در دیدگاه ملاصدرا نیز بسیار مهم است. تخیل در نظر جان لاک، کاملاً قائم به نفس انسان است اما تمثیل، محاکات حقایقی فراسوی نفس است (پارسانیا، ۱۳۹۱: ۲۶۲).

در تبیین جان لاک، انسان با دریافت تصورات از بیرون تغییر نمی‌کند بلکه تصورات بر لوح وی نقش می‌بندند و همان‌طور که بر لوح وجود انسان نگاشته می‌شوند، می‌توانند پاک شوند. به همین سبب، انسان در تمام این نگاه‌ها، کاملاً منفعل است و تمام نظریه‌های تأثیر (چه تأثیرات محدود و چه تأثیرات بی‌قید و شرط) در ارتباطات بر همین فرض استوار هستند. با این برداشت، نه تنها انسان، که جهان نیز در برابر مداخلات بشر منفعل است. اما ملاصدرا معتقد است که انسان در خلال احساس، تمثیل یا تعقل صیورورت پیدا می‌کند بدون آنکه چیزی «غیر» از موجود سابق شود. نه انسان، ثابت می‌ماند و نه صور علمی به سوی انسان می‌آیند تا در انسان، حلول یا به او ملحق و یا اضافه شوند و نه حتی انسان در حال حرکت به سوی صورت‌های علمی ثابت است تا با آنها یکی شود بلکه برداشتی بسیار پویا در خصوص انسان و جهان ارائه می‌شود:

و نیز دانستی که معنی تجرید در تعقل و غیر تعقل از ادراک، آن‌گونه که مشهور است - یعنی حذف برخی زوائد - نمی‌باشد و آن‌گونه که نفس ساکن و واقف باشد و مُدرکات از موضوعات مادی خود، به حس و از حس به خیال و از خیال به عقل انتقال پیدا کنند، هم نیست؛ بلکه مُدرک و مُدرک، هر دو با هم تجرد پیدا می‌کنند و با هم از وجودی به وجودی دیگر درآمده و با هم از نشأه و عالمی به نشأه و عالم دیگری انتقال پیدا می‌کنند تا آنکه نفس، عقل و عاقل و معقول بالفعل گردد، پس از آنکه در کل، بالقوه بوده است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸: ۳۰۴).

از نظر ملاصدرا، انسان و جهان با همدیگر در حال حرکت هستند و با همدیگر مجرد می‌شوند و با همدیگر از یک مرتبه به مرتبه دیگر می‌روند. این تبیین جوهری ملاصدرا از تعلّم (تعقل، تخیل و احساس)، همانند خود نظریه حرکت جوهری از امتیازات حکمت متعالیه است. وی نظریه انطباق را به همین دلیل نقد می‌کند که انسان در تمام مراحل ادراک خود، همچنان بالقوه می‌ماند:

و شگفت از ابن‌سینا که با آن همه شأن و مقام علمی چگونه حکم کرده که نفس انسانی از آغاز بالقوه بودنش در هر ادراک - حتی احساس و تخیل تا نهایت کونش - در بیشتر معقولات و بلکه در تمام آنها عاقل بالفعل می‌باشد - چنان که شأن عقل بسیط است - و گونه‌ای نگردیده که ذاتش به ذات خود، چیزی از اشیائی را که در

اوایل فطرت و سرشت بر آن صدق نمی‌کرده، صدق کند، حتی نفوس انبیا : و نفوس دیوانگان و کودکان و بلکه جنین‌های در زهدان مادران، در یک درجه از تجوهر ذات انسانی و حقیقت آن قرار دارند و اختلاف، فقط در عوارض دور است که لاحق به وجودی که برای اوست می‌باشد (صدرالمتالهین، ۱۳۸۸: ۲۶۹).

نظریه جان لاک و به تبع؛ نظریه روان‌شناختی و سایبرنتیکی، انسان را در همان مرتبه بالقوه و هیولانی نگاه می‌دارند در حالی که ملاصدرا در پی بالفعل کردن مرتبه هیولانی انسان است.

بنابراین ملاصدرا با دو گانه انشاء - انطباع به تبیین فلسفی برای متمایز کردن دو مکتب مهم ارتباطات یعنی - تولید معنا و انتقال پیام - نایل شده است و نقدهای ملاصدرا به نظریه انطباع نقدهایی به نسخه پیشرفته‌تر نظریه انتقال است.

در نظریه ارتباطات متعالیه، کلام اعلی و کلام ادنی از جهت هستی‌شناختی یک چیز در دو مرتبه هستند که در قوس صعود محسوسات (تجربه) را به سمت مشهورات (اقناع) و سپس معقولات (یقین) بالا می‌برد و در قوس نزول، معقولات را قانع‌کننده و محسوس می‌سازد.^۱

بنیان ارزش‌شناختی صدرالمتالهین نیز به خوبی آشکار خواهد شد. در نظریه صدرایی آزادی، عدالت و محبت در مقابل همدیگر تعریف نمی‌شوند بلکه در امتداد یکدیگر هستند: بنابراین، محبت وقتی در عالم عقل پدید می‌آید، عین قضیه و حکم - مانند عالم قضای الهی - می‌باشد و چون در عالم نفس پدید می‌آید، عین شوق است و هنگامی که در عالم طبیعت پدید می‌آید، عین میل می‌باشد (صدرالمتالهین، ج ۳، ۱۳۸۸: ۲۹۰).

انسان در مراتب کمال از آزادی به سمت عدالت پیش می‌رود تا به منزل محبت و رحمت نایل شود و در قوس نزول نیز همراه رحمت الهی برای برقراری عدالت در عالم نفس و تقویت اراده انسانی در مرتبه طبیعت پایین می‌آید.

۱. مراتب کلام همان مراتب وجود است. کلام اعلی، همان مرتبه عقلی علم است که انسان در آن به یقین می‌رسد. کلام اوسط، مرتبه‌ای است که با تمثیل و تخیل، کلام قانع‌کننده می‌شود و مرتبه کلام ادنی، همان مرتبه حسی علم است.

نتیجه‌گیری

نظریه غربی ارتباط به شدت متأثر از رویکرد فلسفی جان لاک است؛ زیرا وی نه تنها در حوزه ارتباط به طور مستقیم وارد شده است که دوران خویش را به شیوه‌ای عمیق و معرفتی منعکس نموده است؛ دورانی که با بحران ارتباطی مواجه است و با وجود تمام پیشرفت‌های تکنیکی در این زمینه، ارتباط با شکست مواجه می‌شود و بزرگترین جنگ‌ها در آن رغم می‌خورد.

ارتباط از نظر جان لاک، مصداق ندارد و رابطه میان نشانه و معنا همواره مورد تردید است. همواره میان آنچه کلماتی که استفاده می‌کنیم و فهمی که از آنها داریم، فاصله وجود دارد و هیچ شیوه‌ای وجود ندارد که بتواند ادعا کند که این کلمه یقیناً این معنا را افاده می‌کند؛ از این رو، به فردگرایی در ارتباط مبتلا می‌شود و شکست ارتباط را اعلام می‌کند. با این حال از نظر جان لاک، بهترین شیوه تشخیص معنای یک کلمه استفاده از شیوه‌های تجربی است که وی آن را در دانش نشانه‌شناسی سامان داده است. نشانه‌شناسی بر اساس نتایج محسوس یک کلمه، معنای آن را تبیین می‌کند.

در نظریه انتقالی جان لاک، فطرت انسانی، نفی می‌شود تا لوح نانوشته‌ای باشد؛ همچون یک سیستم بیولوژیکی یا سیستم الکتریکی که اطلاعات و تصاویر بر روی آن منتقل می‌شود یا از روی آن پاک می‌گردد بدون آنکه تغییری در انسان حاصل شود و این همان چیزی است که ملاصدرا با بیان نفس ایستا و مُدرکات منتقل شونده نقد می‌کند (أن النفس واقفة و المدرکات منتقلة) (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، ج ۳: ۳۶۶). ملاصدرا معتقد است که انسان خالی، قادر به فهم چیزی نیست (فکیف یدرک شیئا آخر و من لم يجعل الله له نورا فما له من نور). در نظریه انتقالی، انسان موجودی منفعل است که اطلاعات بر آن عارض می‌شود (زعموا أن الجوهر المنفعل العقلي من الإنسان) (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، ج ۳: ۳۱۷) و در ارتباط انسان تعالی و رشد نمی‌یابد بلکه اعراضی زاید به آن اضافه می‌شود یا از نفس انسانی جدا می‌شود. از نظر صدرا، انسان یک قابل نیست بلکه فاعل است که صور مثالی را در نفس خود می‌آفریند و انشاء می‌کند؛ زیرا انسان بر مثال خداوند آفریده شده است: «حقیقت ابصار نزد ما عبارت است از: انشاء و ایجاد از سوی نفس؛ [انشاء] صورت مثالی حاضر در نزد نفس در عالم تمثیل که مجرد از ماده طبیعی است و نسبت نفس به آن، نسبت فاعل

ایجاد فعل است نه نسبت قابل کمالی که به قبول کمال، استکمال می‌یابد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ج ۶: ۴۲۵).

در نظریه ارتباطات متعالیه، باید میان تخیل و تمثل تمییز داد. تمثل، حکایت‌گری و ارزش‌شناختاری دارد اما تخیل در نظریه مدرن، کاملاً ذهنی است که با واقعیت بیرونی نسبتی ندارد (پارسانیا، ۱۳۹۱: ۲۶۲).

آگاهی انسان، ثابت نیست به نحوی که ادراکات همچون اعراضی در آن از صورتی به صورتی دیگر منتقل شود، حتی برعکس آن نیز صادق نیست که ادراکات و متعلق آگاهی در حال تغییر باشد. ملاصدرا با تاکید بر وجود فطرت (التصورات أو التصدیقات الحاصلة للنفس بحسب الفطرة) (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ج ۳: ۴۱۹)، حرکت توامان آگاهی نفس و متعلق آگاهی را نظریه‌پردازی می‌کند (بل المدرك و المدرك يتجردان معا) (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ج ۳: ۳۶۶).

کتابنامه

۱. ادگار، اندرو و پیتر سجویک (۱۳۸۸)، مفاهیم کلیدی در نظریه فرهنگی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۲. پارسایان، حمید (۱۳۹۲)، «نظریه و فرهنگ؛ روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های علمی»، در: مجله راهبرد فرهنگ، ۲۸۷.
۳. _____ (۱۳۹۱)، جهان‌های اجتماعی، قم: کتاب فردا.
۴. _____ (۱۳۹۰)، درس‌گفتارهای اتحاد عاقل و معقول در ریحیق مختوم، قم: اسراء، چاپ نشده.
۵. پامر، دونالد (۱۳۸۸)، نگاهی به فلسفه؛ سبک‌کردن باز سنگین فلسفه، ترجمه: عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.
۶. جاناتان‌لو، ای (۱۳۸۶)، راهنمای جستار در باب فاهمه بشری جان لاک، ترجمه: ابوالفضل حقیری، تهران: حکمت.
۷. رادفورد، گری. پ (۱۳۸۸)، جان لاک و مدل مخابراتی ارتباطات؛ غباری در برابر چشمان ما، زیبایی‌شناسی و فلسفه رسانه در، توسط سیدحسن حسینی، ۴۵ - ۶۶. تهران: مهر نیوشا.
۸. راسل، برتراند (۱۳۹۰)، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه: نجف دریابندی، تهران: کتاب پرواز.
۹. صدرالمآلهین (۱۳۶۰)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث.
۱۰. فراست، اس. ئی (۱۳۸۹)، آموزه‌های اساسی فیلسوفان بزرگ، ترجمه: غلامحسین توکلی، تهران: حکمت.
۱۱. کاپلستون، فردریک چالز (۱۳۸۶)، تاریخ فلسفه، ج هشتم، ترجمه: داریوش آشوری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۲. کری، جیمز (۱۳۷۶)، ارتباطات و فرهنگ، تهران: نقطه.
۱۳. محسنیان‌راد، مهدی (۱۳۶۸)، ارتباط‌شناسی؛ ارتباطات انسانی: میان فردی، گروهی و جمعی، تهران: سروش.

۱۴. ملکیان، مصطفی (۱۳۷۹)، تاریخ فلسفه غرب، ج ۳، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۱۵. مولانا، حمید (۱۳۶۷)، درباره واژه و مفهوم ارتباطات: ارتباط‌شناسی؛ ارتباطات انسانی: میان فردی، گروهی و جمعی، توسط مهدی محسنیان‌راد، تهران: سروش.
16. Azurmendi, Ana (2008), "Communication Law and Policy: Europe." In *The international encyclopedia of communication*, by Wolfgang Donsbach: 729-733. malden: Blackwell Publishing.
17. Copleston, Frederick Charles (1993), *A history of philosophy*. Vol. 8. New York: doubleday.
18. Durham Peters, John (1989), "John Locke, the individual, and the origin of communication." *Quarterly Journal of Speech*: 387-399.
19. Hansen, Hans V (2008), "Rhetoric and Logic." In *The international encyclopedia of communication*, by Wolfgang Donsbach, 4268. malden: Blackwell Publishing.
20. Leibniz, Gottfried Wilhelm Freiherr von (1997), *Leibniz: New Essays on Human Understanding*. Translated by Jonathan Bennett Peter Remnant. Cambridge: Cambridge university press.
21. Locke, John (1823), *An Essay Concerning Human Understanding*.

بررسی تطبیقی وضعیت دین در ایران، ترکیه و مصر

سید مهدی اعتمادی فرد*

چکیده

نقش دین به‌ویژه در کشورهای ایران، ترکیه و مصر به عنوان کشورهای در حال توسعه که مواجهه با فرایندهای مدرن داشته و سنت‌های مؤثر فرهنگی و دینی در این زمینه داشته‌اند، از جمله زمینه‌های شکل‌گیری یکی از پرسش‌های تحقیق در خصوص کیفیت وضعیت دین در این سه زمینه فرهنگی بوده است. پرسش دیگر، به تطابق الگوی نظری اینگلهارت با یافته‌های مربوط به پیمایش بین‌المللی او درباره وضعیت دین در سه کشور مذکور بازمی‌گردد. در این پژوهش، آخرین موج از این پیمایش‌ها، مبنا قرار گرفته و مقولات شش‌گانه مرتبط با حیات دینی که داده‌های آنها درباره سه کشور مذکور، موجود است و همچنین مقایسه‌پذیر می‌باشند، به بررسی این موضوع به‌صورت تطبیقی - مقایسه‌ای پرداخته شده است. متناسب با سطح سنجش متغیرها، آماره‌ها و میزان معناداری، تفاوت میانگین‌ها ارزیابی شده است. گرچه میزان اهمیت مذهب و خدا در زندگی و مذهبی بودن مصر نسبت به ایران و ترکیه و ایران نسبت به ترکیه بیشتر است، اما اهمیت سنت با اهمیت مذهب ضرورتاً وضعیت مشابهی ندارد. همچنین تفاوت معناداری میان میزان عبادت و تأمل در معنا و غایت زندگی در سه کشور مشاهده نشده است.

کلیدواژه‌ها

اهمیت سنت، اهمیت مذهب، توسعه‌یافتگی، حیات دینی، عبادت، مذهبی بودن، معنای زندگی.

مقدمه و بیان مسئله

وضعیت دین در جوامع معاصر، از مهم‌ترین دغدغه‌های متفکران و اندیشمندان اجتماعی به‌ویژه جامعه‌شناسان بوده است به‌گونه‌ای که علی‌رغم رویکردهای شخصی، مهم‌ترین چهره‌های کلاسیک جامعه‌شناسی، از جمله دورکیم، وبر و مارکس به این موضوع اندیشیده‌اند و متونی در این زمینه نگاشته‌اند که در تاریخ اندیشه جامعه‌شناسی، بر متفکران بعد از خود تأثیرگذار بوده است؛ چراکه دین در زمانه پیشامدرن، عاملی تعیین‌کننده در شکل‌گیری نظم اجتماعی بوده و درک منطق دین در حیات اجتماعی به فهم وضعیت کنونی نیز کمک می‌کرده است. نقش دین در زمینه اجتماعی از ابعاد مختلفی از جمله به‌عنوان یکی از مهم‌ترین منابع جامعه‌پذیری، اعمال اقتدار در سیاست، تنظیم‌کننده روابط اخلاقی و هنجارهای اجتماعی مد نظر قرار داشته است. پس از فترت چندین ساله بعد از جنگ جهانی دوم در برخی از کشورها، مجدداً حیات دینی و ابعاد آن در شرایط اجتماعی معاصر با توجه به تحولات جامعه‌شناسی عمومی در کانون مطالعات جامعه‌شناسان قرار گرفت (فورست و ریستاد، ۲۰۰۶: ۶۵).

از نیمه سده بیستم، در میان جامعه‌شناسان متعلق به کشورهای صنعتی پیشرفته‌ای که دین هم‌چنان جایگاه مهمی در زندگی روزمره اجتماعی داشت، جامعه‌شناسی دین رونق بیشتری گرفت تا بتوان روند دین در شرایط معاصر را پیش‌بینی کرد؛ روند متفاوتی که برخلاف بسیاری از دعاوی و انتظارات اولیه متفکران اجتماعی رخ داده بود. استارک در این زمینه چنین می‌گوید: «حداقل از عصر روشنگری، بسیاری از روشنفکران غربی مشتاقانه، مرگ دین را پیش‌بینی کرده‌اند؛ همچون یهودیان اسرائیل باستان که در کمین مسیح بودند. علمای اجتماعی به‌صورت مشخصی پیش‌بینی کردند به نحو قریب‌الوقوعی خرد بر خرافه‌پرستی به پیروزی می‌رسد. از چهره‌های سرشناس در جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی و روان‌کاوی، بالاتفاق با اطمینان اظهار کردند که فرزندان‌شان یا به طور قطع نوه‌های‌شان سپیده‌دم عصری را خواهند دید که به گفته فروید، توهمات کودکانه مذهبی از میان خواهد رفت... ما اذعان می‌کنیم که سکولارشدن روندی اساسی در زمانه مدرن است اما توضیح خواهیم داد که این ناشی از توسعه مدرن یا حاکی از اضمحلال دین نیست» (استارک، ۱۹۸۵: ۲-۱).

در مقاله حاضر به بررسی وضعیت حیات دینی در سه کشور ایران، ترکیه و مصر پرداخته می‌شود. اهم دلایل انتخاب این سه کشور جهت مقایسه وضعیت دین، فارغ از تعلقات و دغدغه مؤلف، عبارتند از:

۱. وضعیت مؤثری که آنها در شکل‌گیری رویکردها و جریان‌های سنتی و بازاندیشانه در حوزه دین بر سایر مناطق فرهنگی در جهان اسلام داشته‌اند. در این زمینه مشارکت‌هایی نیز میان اندیشمندان و علمای این کشورها موجب رواج شیوه‌هایی مشترک از فهم و عمل دینی شد (از جمله جنبش اخوان در مصر و تأثیرپذیری آن از علمای ایرانی تبار). در این زمینه کشورهای دیگری همچون پاکستان و عربستان نیز اهمیت دارند که با توجه به مؤلفه‌های بعدی از دامنه پژوهش حاضر کنار گذاشته شدند.

۲. تحولات و تجربیات به سوی مدرن‌شدن و بروز معضلات و تنش‌ها میان فضاهاى بدیع متأثر از شرایط مدرن و سنت‌های جاافتاده‌ای که دین در شکل‌گیری و تداوم آنها نقش به‌سزایی داشته است. کشورهای دیگری نیز از جمله لبنان و برخی کشورهای حاشیه خلیج فارس نیز از چنین خصالتی برخوردارند، اما به دلیل فقدان مؤلفه‌های دیگر مورد بررسی قرار نگرفتند.

۳. نقش سیاسی مؤثر بر شرایط منطقه در خاورمیانه و تعیین مرزهای سیاسی و فرهنگی که بر وجوه مختلف حیات اجتماعی مردم در منطقه تأثیرگذار است. جنبش‌ها و انقلاب‌های سیاسی که در این سه کشور با رنگ و بوی دینی نضج گرفته و تداوم یافته، منشأ تأثیرات زیادی بر مرزبندی سایر کشورها بوده است؛ تأثیراتی که انقلاب اسلامی ایران از جریان‌های دینی در مصر پذیرفته و سپس بر سایر کشورها به‌ویژه در شکل‌گیری جنبش‌های اسلام‌گرایانه در ترکیه داشته، از این جمله است. کشورهایی از جمله عراق و سوریه نیز در این ویژگی با این سه کشور مشترکند که به دلیل فقدان سایر مؤلفه‌ها به آن پرداخته نشده است.

با توجه به مؤلفه‌های فوق، پیش از تقریر پرسش اصلی پژوهش، به نحو مقدماتی به برخی از زمینه‌های عمومی در این سه کشور پرداخته می‌شود. در اواخر دهه ۷۰ در ایران، انقلابی دینی رخ داد و وضعیت سیاسی را نیز به شیوه اسلامی تغییر داد. جنبش‌های مذهبی در ایران معاصر به قبل از ۱۸۹۱ بازمی‌گردد. در این زمان به رهبری علمای مذهبی، اعتراض

گسترده‌ای به اعطای امتیاز توتون و تنباکو - در سفر سوم ناصرالدین شاه به فرنگک به وی - سازمان‌دهی شد تا جایی که شاه مجبور به لغو امتیاز گردید. سیر تحولات اجتماعی و سیاسی در ایران حاکی از اهمیت دین در حیات اجتماعی آن است؛ به گونه‌ای که بدون توجه به چنین زمینه‌ای به درستی نمی‌توان به فهم دقیق وضعیت اجتماعی در سایر ابعاد نیز پرداخت. مردم ایران در زمانه‌ای که محمدرضا پهلوی به دنبال توسعه و اصلاحات اساسی بود (از جمله در ۱۶ ژوئیه ۱۹۶۰ اولین مرحله از اصلاحات ارضی به عنوان نخستین اصل منشور انقلاب شاه و مردم آغاز شد و با رفراندوم عمومی در ۲۶ ژانویه ۱۹۶۳ به مرحله اجرا درآمد) انقلابی گسترده را با مداخله و نقش آفرینی طبقات و علمای مذهبی تدارک دیدند که زمینه برای برخی تحولات نظری در زمینه مطالعات سیاسی و دینی در ایران را رقم زد (علی‌خان، ۲۰۰۳: ۲۴۱).

در ترکیه و مصر نیز تلاش‌هایی توسط گروه‌های مذهبی به منظور مداخله در مدیریت کلان حکومت شکل گرفته است. ترکیه دارای دولت سکولار-دموکرات است که میراث انقلاب آتاتورک (۳۸-۱۹۲۳) است و علی‌رغم تلاش‌های او برای راندن دین به حوزه خصوصی، همچنان نقش پررنگی در حیات سیاسی ترکیه ایفا می‌کند (الیگور، ۲۰۱۰). از میان چهار حزب اسلام‌گرا در ترکیه، حزب عدالت و توسعه در حال حاضر مدیریت اجرایی را به عهده دارد. مؤسسين این حزب از طرفداران و شاگردان نجم‌الدین اربکان بودند. از ایشان در سال ۲۰۰۸ به دلیل تلاش برای برپایی حکومت اسلامی و تضعیف سکولاریسم توسط دادستان ترکیه به دادگاه عالی شکایت شد. شیوه عمل سیاسی این حزب و تأثیرگذاری آن بر سایر گروه‌های اسلامی در کشورها، نشان‌گر گونه‌ای خاص از حیات سیاسی این حزب اسلام‌گراست (سیزره، ۲۰۰۸: ۱۷۶).

مصر، مهد شکل‌گیری و بسط جریان‌های مختلف اسلامی است که اخوان المسلمین بزرگترین جنبش آن است که در سال ۱۹۲۸ توسط حسن البنا بنیان نهاده شد و به سایر کشورهای عربی و اسلامی نیز گسترش یافت. ابعاد عمل این جریان، نه تنها به حوزه‌های سیاسی بلکه مشتمل بر ابعاد نظامی، فرهنگی و اعتقادی نیز بود. گرچه انقلاب ۲۵ ژانویه مصر به دلیل مخالفت با نظام سیاسی اقتدارطلب بود و گروه‌های مختلف ضد مبارک در آن مشارکت داشتند، اما تلاش‌های اخوانی‌ها در این زمینه منجر به پیروزی حزب آزادی و

عدالت وابسته به اخوان المسلمین در ژوئن ۲۰۱۲ شد. حرکت‌های مذهبی در مصر مبتنی بر بسیج نیروهای جوان تحصیل کرده زیر سایه دولت اقتدارگرا شکل تازه‌ای به خود گرفت؛ به گونه‌ای که در حوزه‌های مختلف خیل تحصیل کردگان خارج از مصر مشغول سازمان‌دهی فعالیت‌های مذهبی در ابعاد مختلف سیاسی و فرهنگی شدند (روسفلسکی و یکهام، ۲۰۰۲).

تحولات معطوف به مدرن‌شدن در این سه کشور، زمینه برای بروز معضلات میان فضاها و سنتی و مدرن را فراهم کرده است. همچنین حضور سنت‌های پرننگ فکری و ایدئولوگ‌های دینی/غیردینی در این کشورها، امکان شکل گرفتن جنبش‌های اجتماعی و سیاسی را نیز به وجود آورده و از این جهت دغدغه اصلی مؤلف جهت بررسی وضعیت دین در شرایط معاصر در این کشورها را ضرورت بخشیده و برجسته کرده است. در کنار چنین زمینه‌ها و سابقه‌ای، تحولات منطقه‌ای مهمی که در حال حاضر فضای بین‌المللی را به خود معطوف کرده و زندگی روزمره مردم را نیز درگیر خود ساخته، بر ضرورت چنین بررسی‌ای می‌افزاید. در مقاله حاضر به دنبال پاسخ‌گویی به دو پرسش اصلی هستیم: اولاً وضعیت دین با توجه به یافته‌های پیمایش بین‌المللی اینگلهارت در سه کشور مذکور چگونه است؟ و ثانیاً الگوی نظری اینگلهارت با وضعیت دین در این سه کشور چقدر تطابق داشته و چه نقاط قوت و ضعفی دارد؟ از این‌رو، دو هدف عمده در این پژوهش دنبال می‌شود: بررسی تطبیقی وضعیت دین در مصر، ایران و ترکیه و ارزیابی الگوی نظری اینگلهارت مبتنی بر یافته‌های پیمایش بین‌المللی وی.

مقدمات نظری و فرضیه تحقیق

جایگاه و نقش دین در حیات اجتماعی خصوصاً در شرایط معاصر پروبلماتیک بسیاری از جامعه‌شناسان را شکل داده است؛ چرا که علاوه بر اهمیت دین در نظام‌بخشیدن به حیات اجتماعی به‌ویژه در دوره سنت، رویکردهای احیاگرانه‌ای نیز در حال حاضر شکل گرفته که مفروضات قدیمی جامعه‌شناسان را دستخوش تغییر کرده است. فرضیه مشترکی که میان جامعه‌شناسان کلاسیک رواج داشته، مبتنی بر افول تدریجی دین همراه با افزایش فرایندهای مدرن‌شدن، عقلانی‌شدن، تخصصی‌شدن و توسعه‌یافتگی است. مارکس،

دور کیم و وبر از جمله مهم‌ترین چهره‌های نظری هستند که هریک به انحای مختلف بر چنین فرضی تأکید می‌کنند (مارکس، ۱۳۸۲؛ وبر، ۱۹۹۸: ۱۴۹-۱۴۸؛ مرادی و سرینز، ۲۰۱۱: ۲۳-۲۲). با توجه به تحولات دهه‌های پایانی سده بیستم، به نظر نمی‌رسد فرضیات مذکور درباره جایگاه رو به افول دین همزمان با رواج فرایندهای توسعه‌یافتگی یا مدرن‌شدن واقعی باشند. در دهه‌های معاصر، جریانات اصلاحی مذهبی در نقاط متعددی از دنیا گسترش یافته، جنبش‌های نوظهوری رشد کرده و بنیادگرایی در قالب‌های گوناگون نضج گرفته است. در زمینه طرد فرضیات مارکس، وبر و دور کیم در این زمینه می‌توان به چهار تحول اساسی اشاره کرد که به زعم کازانووا موجب بازگشت دین به عرصه حیات عمومی شده است: وقوع انقلاب اسلامی در ایران؛ ظهور جنبش همبستگی در لهستان؛ نقش کاتولیسیسم در انقلاب سان‌دینیستی در نیکاراگوئه و سایر جنبش‌های سیاسی آمریکای لاتین و ظهور مجدد بنیادگرایی پروتستانی در صحنه سیاست آمریکا. به نظر وی، این چهار تحول که به نحوی مستقل و جدا از یکدیگر اتفاق افتاده، چهره جهان در دهه ۸۰ میلادی را تغییر داده و منجر به حیات مجدد دین و تأثیرگذاری عمیق و گسترده آن در ابعاد مختلف آن شد؛ چیزی که بنابر نظریه سکولارشدن کلاسیک باید به تدریج رو به کاهش گذارد (کازانووا، ۱۹۹۴ به نقل از کاظمی‌پور، ۱۳۸۲: ۴).

این دسته از فرضیات مبتنی بر استیلای خردابزاری و تخصص‌گرایی است که باعث تمایز حوزه‌های مختلف شده و کمیت‌گرایی و کالایی‌شدن فرایندهای تسلط‌یافته‌ای فرض می‌شوند که بر عموم حوزه‌های اجتماعی بسط می‌یابند. از این رو، با گونه‌ای رمززدایی و رازگشایی مواجه هستیم که حاصل غلبه انسان بر خود و طبیعت اطراف خویش است. هرچه سازوکارها و فرایندهای مدرن در میان جوامع معاصر رشد بیشتری یابد، لاجرم از میزان رازآلودگی و سلطه نهادهای دینی نیز کاهش می‌یابد. از این رو، باید چشم به روزی داشت که شاید دین حداقل جایگاه خود را در حیات اجتماعی به حداقل ممکن کاهش دهد (وبر، ۱۹۹۸: ۱۴۸).

با توجه به تحولات معاصر که در جوامع مختلف رخ داده، بسیاری از متفکران به صورت‌های گوناگون، تلاش کرده‌اند تا با ایجاد اصلاحاتی، میزان مطابقت‌پذیری آن با شرایط معاصر را افزایش دهند. از این دسته می‌توان به نظریه‌پردازانی مثال زد که حیات

ذهنی و دینی جوامع را در شرایط معاصر مبتنی بر میزان برخورداری از رفاه یا شرایط مادی تبیین می‌کنند. اینگلهارت هم به لحاظ تجربی در گردآوری داده‌های بین‌المللی تلاش فراوان کرده و هم به لحاظ نظری، اصلاحاتی را به منظور تطبیق‌پذیری بیشتر الگوهای نظری با وضعیت‌های عینی و تجربی اعمال کرده است. وی در الگوهای اصلاح‌شده اخیر خود گرچه بر اهمیت شرایط اقتصادی، رفاهی و مادی نسبت به نگرش‌ها و رفتارها خصوصاً وضعیت دین در جوامع تأکید دارد، اما استقلال نسبی برای این حوزه‌ها نیز قایل است. تمایزاتی که او میان ارزش‌های مادی و متعلقات آن با ارزش‌های فرامادی در تبیین خود فرض می‌کند، حاکی از بسط مفهومی توسعه انسانی نسبت به برداشت‌های قدیمی از توسعه‌های تک‌خطی است که موجب می‌شود ترجیحات انسانی به دلیل برآورده‌شدن نیازهای اساسی، به سمت نیازهای وجودی سوق یابد. به نظر وی، «توسعه اجتماعی - اقتصادی، رشد سطوح امنیت وجودی را که سهم بسیار اساسی در توسعه انسانی ایفا می‌کند، به همراه می‌آورد. این فرایند، افراد را از محدودیت‌های مادی بر انتخاب‌های زندگی رها می‌سازد. این فرایند به رشد ارزش‌های ابراز وجود کمک می‌کند، زیرا موجب تأکید افراد بر اهدافی غیر از هدف صرف بقا می‌گردد» (اینگلهارت و ولزل، ۱۳۸۹: ۷۸).

در فرضیه اصلاح‌شده اینگلهارت، توسعه بسط مفهومی پیدا کرده و فقط در حوزه‌های صنعتی محدود باقی نمی‌ماند. وی تحت تأثیر تقسیم‌بندی جوامع مختلف توسط دانیل بل، شرایط معاصر را در قلمرو «مابعدصنعتی» قلمداد می‌کند و از ساز و کار مفهومی «توسعه انسانی» به عنوان ایده‌ای اصلاح‌شده و منطبق با شرایط معاصر در تبیین وضعیت دین در جوامع کنونی استفاده می‌کند (ر.ک: بل، ۱۳۸۰: ۱۵۹-۱۶۴). فرضیه اصلی که او با اصلاح الگوهای کلاسیک در خصوص وضعیت دین بیان می‌کند، در جمع‌بندی او کاملاً هویداست: «توسعه اجتماعی - اقتصادی، شرایط وجودی بسیار مناسبی به همراه می‌آورد و محدودیت‌های وجودی بر انتخاب مستقلانه انسانی را کاهش می‌دهد. رشد امنیت وجودی به ظهور ارزش‌های ابراز وجود که برای آزادی فردی بر نظم جمعی، تنوع انسانی بر هم‌نوایی گروه و استقلال مدنی بر اقتدای دولتی اولویت قایل می‌شود، کمک می‌کند. ظهور این ارزش‌ها با رشد انتخاب مستقلانه انسانی، نوسازی را به فرایند توسعه انسانی - که

موضوع زیربنایی‌اش رشد نوع جدیدی از جوامع انسان‌گرایانه است - سوق می‌دهد» (اینگلهارت و ولزل، ۱۳۸۹: ۳۹۱).

بر اساس فرضیه اینگلهارت، دین، رو به افول نیست و به حیات خود همچنان ادامه می‌دهد اما به نظر می‌رسد هرچه جوامع توسعه‌یافتگی بیشتری را تجربه کرده باشند، وضعیت دین در آنها بیشتر به سمت ارزش‌های فرامادی و وجودگرایانه تحول می‌یابد. عکس نقیض این فرضیه نیز صادق است و هرچه کشورهای میزبان توسعه‌یافتگی کمتری داشته باشند، وضعیت دین در آنها به سمت ارزش‌های اساسی برای بقا تحول می‌یابد. در این تحقیق با بررسی وضعیت دین در سه کشور، اعتبار فرضیه اینگلهارت مورد بررسی قرار می‌گیرد. آنچه اینگلهارت را در مقایسه با سایر نظریه‌پردازان معاصر اولویت بیشتری می‌دهد، پیمایش‌های بین‌المللی است که او انجام داده تا بتواند وضعیت نگرشی و رفتاری جوامع را رصد کند و تحولات آنها را تبیین کند. داده‌هایی که در تحقیق حاضر به دنبال بررسی ثانوی آن هستیم نیز محصول تلاش‌های او و تیم تحقیقی‌اش است. بنابراین، در نهایت تلاش می‌شود تا با بررسی وضعیت دین در سه کشور نمونه، بتوانیم میزان اعتبار الگوی نظری او را نیز تا حد ممکن ارزیابی کنیم و برخی از نقاط قوت و ضعف آن را برجسته سازیم.

روش‌شناسی

روش مقایسه‌ای به منظور پاسخ‌گویی به پرسش اصلی تحقیق در خصوص برخی از ابعاد وضعیت حیات دینی در این سه کشور، بهترین شیوه برای نیل به اهداف پژوهشی است. گرچه صرفاً کشف نقاط تمایز و شباهت، هدف اصلی مقاله حاضر است اما همان‌طور که دورکیم نیز در فصل پایانی کتاب قواعد روش جامعه‌شناسی به آن اشاره کرده است، تنها روش حجیت‌آور در جامعه‌شناسی - چه در فهم چستی تفاوت‌ها و شباهت‌ها و هم چرایی آن - مقایسه مواردی است که خارج از اختیار جامعه‌شناس است (دورکیم، ۱۳۸۵: ۱۳۷).

مقایسه دقیق، نیازمند داده‌های تفصیلی است که از طریق پیمایش‌های معتبر فراملی به دست آمده است و امکان چنین بررسی تطبیقی را فراهم می‌سازد. از این‌رو، برای فهم تمایزات و تشابهات حیات دینی در این سه قلمرو اجتماعی، داده‌های مربوط به پیمایش

بین‌المللی اینگلهارت مد نظر قرار می‌گیرد که در امواج مختلف به صورت پانلی انجام شده است. گرچه داده‌های مذکور، بسیار محدود بوده اما منحصراً همین موارد است که می‌تواند اندکی ما را به پاسخ نزدیک سازد. فقر داده‌ای، عمده‌ترین مشکلی است که در چنین پژوهش‌هایی سر راه پاسخ‌گویی به مسائل وجود دارد و راه‌گزینی از آن نیست. بنابراین، مقولات و شاخص‌هایی که مبنای مقایسه قرار گرفته است، خارج از اختیار است و وابسته به داده‌های معتبر پیمایشی است که در این زمینه صورت گرفته است. از جمله مشکلات روش‌شناختی دیگر، امکان تأمین اعتبار^۱ داده‌های مقایسه‌ای از دل پیمایش‌های متفاوت با یکدیگر است که به دلیل فقدان همگنی، نمی‌توان نتایج به دست آمده از مقایسه میان آنها را بالضروره تعمیم داد (والیر، ۱۹۷۱: ۳۱۰-۳۰۹).

علاوه بر این، در صورت دسترسی به پیمایش‌هایی با کیفیت مزبور، شاخص‌های آنها کلی و در برخی موارد، فاقد روایی^۲ لازم به‌منظور سنجش ابعاد مورد نظر است. عمده پیمایش‌های نگرش‌سنجی یا رفتارسنجی به دلیل ضرورت پرداختن به ابعاد متعدد و کلان، در تحلیل‌های ثانویه در پژوهش‌های مختص به حوزه‌ای مشخص، دچار چنین مشکلی می‌شوند. از جمله موانع دیگر، زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی مربوط به هر کشوری است که مفاهیم در آن زمینه معنا و ابعاد خاصی می‌یابد. این سه کشور از جهاتی دارای اشتراکات فرهنگی هستند و از این جهت، چنین مقایسه‌ای تسهیل می‌شود؛ اما عدم توجه به اختصاصات فرهنگی هر یک از کشورها، می‌تواند موجب بدفهمی در مقایسه داده‌ها شود. از جمله دیگر موانع روش‌شناسانه چنین پژوهشی، برخی از گویه‌هاست که در داده‌های مربوط به یک کشور موجود است اما در زمینه فرهنگی دیگر، به دلایل مختلف (از جمله حساسیت پاسخ‌گویان نسبت به آن) پرسیده نشده است. این امر میزان مقولات مقایسه‌پذیر را کاهش می‌دهد.

به هر ترتیب، در این نوشتار تلاش شده است تا با استفاده از داده‌های مأخوذ از پیمایش‌های ارزش‌سنجی و نگرش‌سنجی بین‌المللی اینگلهارت در موج‌نهایی، به تحلیل

1. credibility.

2. Validity.

داده‌هایی پرداخته شود که امکان بررسی ابعاد مختلف حیات دینی در سه کشور ایران، ترکیه و مصر را فراهم کند. پیمایش‌های مذکور در قالب ۵ موج به انجام رسیده است. اولین موج مربوط به بازه زمانی ۸۳-۱۹۸۱ است. موج دوم تا پنجم به ترتیب به بازه‌های زمانی ۹۱-۱۹۸۹، ۹۷-۱۹۹۵، ۲۰۰۱-۱۹۹۰ و ۲۰۰۸-۲۰۰۵ مربوط است. داده‌های تحلیل شده از ایران و ترکیه متعلق به سال ۲۰۰۷ و داده‌های مصر مربوط به سال ۲۰۰۸ است. از میان مقولات متعدد موج پنجم، موارد زیر مورد تحلیل قرار گرفته است که از طریق آن می‌توان به تحلیل حیات دینی پرداخت: اهمیت مذهب، اهمیت سنت، تأمل در معنا و غایت زندگی، اهمیت خدا در زندگی، عبادت کردن و مذهبی بودن. برچسب هر یک از مقولات فوق در پیمایش ارزش‌سنجی به ترتیب عبارتست از: v9، v89، v184، v192، v193 و v187 می‌باشد. در میان مقولات فوق، اهمیت مذهب و اهمیت سنت به صورت جداگانه‌ای مورد بررسی قرار گرفته؛ چراکه به نظر می‌رسد با توجه به زمینه اجتماعی و فرهنگی سه کشور نمونه، «سنت» واجد معنای عامی نسبت به «مذهب» است و از این جهت، قابل درج ذیل یکدیگر نیستند. سایر متغیرها هر یک به نوعی سنجش نگرش‌ها، ارزش‌ها یا رفتار مذهبی را در هر یک از کشورهای منتخب نشان می‌دهند. همان‌طور که بیان شد، به دلیل روند ثانوی تحلیل داده‌هایی که از پیش گردآوری شده است، امکان شاخص‌سازی دقیقی متناسب با تعاریف از پیش تعیین شده وجود ندارد و صرفاً می‌توان متناسب‌ترین متغیرها و گویه‌های مرتبط با هر یک را تجزیه و تحلیل کرد.

متناسب با روند پیمایش‌های جهانی ارزش‌سنجی، نمونه‌گیری به صورت تصادفی انجام شده و امکان تعمیم به جمعیت آماری کشور نمونه را داراست. در این موج، ۲۵۶۰۰۰ نمونه از ۸۷ کشور به صورت تصادفی متناسب با حجم جمعیت آماری انتخاب شده است. تعداد نمونه‌های کشور مصر ۳۰۵۱ پاسخگو، ایران ۲۶۶۷ پاسخگو و ترکیه ۱۳۴۶ پاسخگو می‌باشد. ابزار گردآوری اطلاعات پرسشنامه، مبتنی بر گویه‌های از پیش تعیین شده است؛ البته متناسب با وضعیت فرهنگی هر یک از ۸۷ کشور که امکان مقایسه در زمان با توجه به تحولات تاریخی هر یک از جوامع را داشته و همچنین امکان مقایسه بر زمان با توجه به تمایزات و تشابهات مربوط به هر یک از جوامع مذکور را نیز دارا باشد. در مقاله حاضر به بعد دوم از داده‌های گردآوری شده تأکید و تمرکز شده است.

متناسب با مقولات شش گانه، به ترتیب وضعیت هریک از سه کشور به صورت مقایسه‌ای سنجیده می‌شود. مقایسه میانگین‌ها مبتنی بر نتایج واریانس یک طرفه محاسبه و صورت پذیرفته است. در تحلیل واریانس یک طرفه، «آزمون همگنی واریانس»^۱ محاسبه شده و پیش شرط استفاده از آزمون F متناسب با این شرط که واریانس گروه‌های وابسته به هریک از سه کشور، آیا در خصوص شش مقوله مورد بررسی، یکسان است یا نه؟ در صورت حصول چنین شرطی پس از آزمون F، به مقایسه چندجانبه تفاوت میانگین‌های مربوط به هریک از مقولات در سه کشور مصر، ایران و ترکیه پرداخته می‌شود. به این منظور از آزمون‌های شفه^۲ و ال.اس.دی^۳ استفاده شده و معناداری تفاوت سنجیده می‌شود. در صورت معنادار شدن، یعنی فرض H صفر (فرض فقدان تفاوت میانگین‌ها) رد شده و در این صورت تفاوت میان میانگین‌ها معنی‌دار خواهد بود.

مقایسه وضعیت دین در سه کشور مصر، ایران و ترکیه

۱. اهمیت مذهب

نتایج بررسی آمارهای بین دو متغیر مربوط به ملیت مصری، ایرانی و ترک با اهمیت مذهب، حاکی از آن است که وضعیت اهمیت مذهب، مطابق با داده‌های مندرج در جدول شماره ۱ به ترتیب در کشورهای مصر، ایران و ترکیه عبارتند از: ۱/۰۵، ۱/۲۸ و ۱/۳۶.

جدول ۱: توصیف آماری میزان اهمیت مذهب برحسب ملیت مصری، ایرانی و ترک

ملیت	تعداد معتبر	میانگین	انحراف معیار	خطای معیار
مصری	۳۰۵۰	۱/۰۵	۰/۲۵	۰/۰۰۵
ایرانی	۲۶۵۹	۱/۲۸	۰/۶۰	۰/۰۱۲
ترک	۱۳۴۴	۱/۳۶	۰/۷۱	۰/۰۲۰
جمع	۷۰۵۳	۱/۲۰	۰/۵۳	۰/۰۰۶

1. Homogeneity of Variance Test.

2. Scheffe.

3. L.S.D.

میانگین به دست آمده بر اساس کدهای ارزش گذاری مربوط به پاسخ‌ها قابل ارزیابی است. پاسخ‌ها بر اساس کد ۱ که حاوی بیشترین میزان اهمیت برای بسیار مهم، ۲ نسبتاً مهم، ۳ نه چندان مهم و ۴ بی‌اهمیت رتبه‌بندی شده است. بنابراین، به دلیل رتبه‌بندی معکوس در کد گذاری، با افزایش میزان میانگین از میزان اهمیت مذهب کاسته می‌شود. از این رو، اهمیت مذهب نزد مصری‌ها بیشتر از ایرانی‌ها و ترک‌ها و نزد ایرانی‌ها بیشتر از ترک‌هاست. میانگین کل سه کشور ۱/۲ است که نشانگر اهمیت بالای مذهب نزد هر سه ملیت است. تحلیل واریانس یک‌طرفه نیز به دلیل معنادار شدن «آزمون همگنی واریانس»ها با سطح معناداری (sig=۰/۰۰۰) قابل سنجش است. در جدول شماره ۲ وضعیت آزمون میانگین‌ها درج شده است:

جدول ۲: نتایج آزمون تحلیل واریانس یک‌طرفه در خصوص اهمیت مذهب در مصر، ایران و ترکیه

منبع تغییرات	مجموع مجدورات	درجه آزادی	میانگین مربعات	مقدار F	سطح معناداری
واریانس بین گروهی	۱۲۴/۷۱۱	۲	۶۲/۳۵۵	۲۳۶/۱۷۶	۰/۰۰۰
واریانس درون گروهی	۱۸۶۱/۳۴	۷۰۵۰	۰/۲۶		
واریانس کل	۱۹۸۶/۰۶	۷۰۵۲	-		

با توجه به داده‌های فوق، میزان f برابر با ۲۳۶/۱۷۶ و با سطح معناداری (sig=۰/۰۰۰) ارزیابی شده است. تفسیر این آزمون، حکایت از آن دارد که با اطمینان ۹۹ درصد می‌توان میان میانگین‌های مذکور در خصوص اهمیت مذهب، متعلق به سه حوزه مصر، ایران و ترکیه، تفاوت معناداری قایل شد. پس از تأیید فرض یکسان بودن واریانس‌ها، از آزمون‌های پسینی مربوطه استفاده می‌شود. نتایج آزمون شفه و ال. اس. دی در جدول شماره ۳ درج شده است. در جدول زیر، اعداد بالای قطر سطوح معناداری و اعداد پایین تفاوت میانگین‌ها را نشان می‌دهد.

جدول ۳: نتایج آزمون شفه و ال. اس. دی درباره میزان اهمیت مذهب در مصر، ایران و ترکیه

آزمون‌های پسین	حوزه مطالعه	مصر	ایران	ترکیه
آزمون Scheffe	مصر	-	sig=۰/۰۰۰	sig=۰/۰۰۰
	ایران	۰/۲۳۶	-	sig=۰/۰۰۰
	ترکیه	۰/۳۱۵	۰/۰۷۹	-
آزمون L. S. D	مصر	-	sig=۰/۰۰۰	sig=۰/۰۰۰
	ایران	۰/۲۳۶	-	sig=۰/۰۰۰
	ترکیه	۰/۳۱۵	۰/۰۷۹	-

آزمون‌های شفه و ال. اس. دی، نشانگر آن است که ترک‌ها به طور معناداری کمتر از ایرانی‌ها و مصری‌ها و مصری‌ها به طور معناداری در مقایسه با ترک‌ها و ایرانی‌ها برای مذهب اهمیت بالاتری قایل‌اند. چنین تفاوتی نیز با اطمینان ۹۹ درصد قابل تعمیم به کل جمعیت آماری می‌باشد.

۲. اهمیت سنت

همان‌طور که اشاره شد، میان «مذهب» و «سنت»، تطابق کاملی برقرار نیست و برخی از ابعاد مربوط به سنت هست که ضرورتاً مذهبی نیست. بررسی وضعیت اهمیت سنت، حاکی از آن است که مطابق با داده‌های مندرج در جدول شماره ۴ به ترتیب در کشورهای مصر، ایران و ترکیه عبارتند از: ۱/۲۸، ۲/۱۹ و ۱/۹۵.

جدول ۴: توصیف آماری میزان اهمیت سنت برحسب ملیت مصری، ایرانی و ترک

ملیت	تعداد معتبر	میانگین	انحراف معیار	خطای معیار
مصری	۳۰۴۹	۱/۲۸	۰/۷۳	۰/۰۱
ایرانی	۲۶۵۴	۲/۱۹	۱/۲۲	۰/۰۲
ترک	۱۳۲۲	۱/۹۵	۱/۰۸	۰/۰۳
جمع	۷۰۲۵	۱/۷۵	۱/۰۹	۰/۰۱

وضعیت میانگین‌ها بر اساس کدهای ارزش‌گذاری مربوط به پاسخ‌ها قابل ارزیابی است. پاسخ‌ها بر اساس کد ۱ به عنوان بیشترین میزان اهمیت سنت تا کد ۶ به عنوان پایین‌ترین سطح رتبه‌بندی شده است. از این‌رو، برای تحلیل وضعیت میانگین‌ها، لازم است به روند معکوس کدگذاری توجه شود. بنابراین، به دلیل شیوه کدگذاری، با افزایش میزان میانگین از میزان اهمیت سنت، کاسته می‌شود. از این‌رو، اهمیت سنت نزد مصری‌ها بیشتر از ترک‌ها و ایرانی‌ها و نزد ترک‌ها بیشتر از ایرانی‌هاست. میانگین کل سه کشور ۱/۷۵ است که نشانگر اهمیت نسبتاً بالای سنت نزد هر سه ملیت است. مقایسه وضعیت میانگین‌ها در خصوص مقوله اهمیت مذهب و سنت، حاکی از عدم تطبیق میان این دو است. بر اساس این داده‌ها، مذهب نزد ایرانی‌ها واجد اهمیت بالاتری نسبت به سنت است. تحلیل واریانس یک‌طرفه نیز به دلیل معنادار شدن «آزمون همگنی واریانس»‌ها با سطح معناداری (sig=۰/۰۰۰) قابل سنجش است. در جدول شماره ۵ وضعیت آزمون میانگین‌ها درج شده است:

جدول ۵: نتایج آزمون تحلیل واریانس یک‌طرفه در خصوص اهمیت سنت در مصر، ایران و ترکیه

منبع تغییرات	مجموع مجذورات	درجه آزادی	میانگین مربعات	مقدار F	سطح معناداری
واریانس بین گروهی	۱۲۴۳/۷۹	۲	۶۲۱/۸۹	۶۰۵/۴۰	۰/۰۰۰
واریانس درون گروهی	۷۲۱۳/۲۶	۷۰۲۲	۱/۰۲		
واریانس کل	۸۴۵۷/۰۵	۷۰۲۴	-		

با توجه به داده‌های فوق، میزان f برابر با ۶۰۵/۴۰ و با سطح معناداری (sig=۰/۰۰۰) ارزیابی شده است. تفسیر این آزمون، نشان‌گر آن است که با اطمینان ۹۹ درصد می‌توان میان میانگین‌های مذکور در خصوص اهمیت سنت، متعلق به سه حوزه مصر، ایران و ترکیه تفاوت معناداری قایل شد. پس از تأیید فرض یکسان‌بودن واریانس‌ها، از آزمون‌های پسینی مربوطه استفاده می‌شود. نتایج آزمون شفه و ال. اس. دی در جدول شماره ۶ درج شده است. همان‌طور که اشاره شد، اعداد بالای قطر سطوح معناداری و اعداد پایین تفاوت میانگین‌ها را نشان می‌دهد.

جدول ۶: نتایج آزمون شفه و ال. اس. دی درباره میزان اهمیت سنت در مصر، ایران و ترکیه

آزمون‌های پسین	حوزه مطالعه	مصر	ایران	ترکیه
آزمون Scheffe	مصر	-	sig=۰/۰۰۰	sig=۰/۰۰۰
	ایران	-۰/۹۱	-	sig=۰/۰۰۰
	ترکیه	-۰/۶۶	۰/۲۴	-
آزمون L. S. D	مصر	-	sig=۰/۰۰۰	sig=۰/۰۰۰
	ایران	-۰/۹۱	-	sig=۰/۰۰۰
	ترکیه	-۰/۶۶	۰/۲۴	-

آزمون‌های شفه و ال. اس. دی، نشانگر آن است که میزان اهمیت سنت نزد ترک‌ها و ایرانی‌ها در مقایسه با مصری‌ها منفی و معکوس است. نسبت میان ایرانی‌ها در مقایسه با ترک‌ها نیز مثبت است و حاکی از آن است که (متناسب با ارزش‌های کدگذاری) ترک‌ها میزان اهمیت بالاتری برای سنت در مقایسه با ایرانی‌ها قایل‌اند. چنین تفاوتی نیز با اطمینان ۹۹ درصد قابل تعمیم به کل جمعیت آماری می‌باشد.

۳. تأمل در معنا و غایت زندگی

ادیان به‌طور عمده واجد نوعی جهان‌بینی و معنای کلی است که می‌تواند زمینه شکل‌گیری نوعی هویت مشخص را برای پیروان خود فراهم کند. این نظام معنایی توجه‌کننده برخی از مهم‌ترین دغدغه‌های ذهنی بشر هستند. مسائلی از جمله منشأ حیات، جاودانگی، مرگ و... می‌شود. گرچه اندیشیدن افراد به معنا و غایت زندگی که از زمره چنین مواردی است، ضرورتاً ملازم با نوعی عمل دینی نیست و کلیه افراد می‌توانند در طول زندگی به‌ویژه در شرایط بحرانی به چنین مسائلی بیندیشند اما به عنوان بخشی از حیات دینی نیز قابل سنجش است (زکریا، ۲۰۱۰: ۲۴-۲۵). مطابق با داده‌های مندرج در جدول شماره ۷ به ترتیب در کشورهای مصر، ایران و ترکیه میانگین چنین مقوله‌ای عبارتند از: ۱/۶۴، ۱/۶۵ و ۱/۶۳.

جدول ۷: توصیف آماری میزان تأمل در معنا و غایت زندگی برحسب ملیت مصری، ایرانی و ترک

ملیت	تعداد معتبر	میانگین	انحراف معیار	خطای معیار
مصری	۳۰۴۳	۱/۶۴	۰/۸۴	۰/۰۱
ایرانی	۲۶۳۷	۱/۶۵	۰/۷۲	۰/۰۱
ترک	۱۳۳۷	۱/۶۳	۰/۷۱	۰/۰۲
جمع	۷۰۱۷	۱/۶۴	۰/۷۷	۰/۰۰

به منظور بررسی وضعیت میانگین‌ها لازم است شیوه کدگذاری گزینه‌ها ابتدائاً بررسی شود. پاسخ‌ها بر اساس ۴ گزینه غالباً (کد ۱)، بعضی اوقات (کد ۲)، به ندرت (کد ۳) و هیچ‌گاه (کد ۴) ارزش‌گذاری شده‌اند. بر این اساس، بیشترین میزان تأمل در معنای زندگی متعلق به ترک‌ها، سپس مصری‌ها و در نهایت ایرانی‌هاست. اما همان‌طور که ملاحظه می‌شود تفاوت میان هر یک از سه میانگین ۰/۰۱ است. عمده پاسخ‌گویان در حد نسبتاً بالایی نسبت به معنا و غایت زندگی تأمل می‌کنند. همان‌طور که ملاحظه می‌شود، مقایسه این متغیر با دو مقوله اهمیت مذهب و سنت، نشانگر آن است که ضرورتاً این سه با یکدیگر مطابق نیست. ترک‌ها که در این مقوله جایگاه بالاتری را به خود اختصاص داده‌اند در سایر مقولات نسبت به دو ملیت دیگر چنین نیستند. تحلیل واریانس یک‌طرفه نیز به دلیل معنادار شدن «آزمون همگنی واریانس»‌ها با سطح معناداری (sig=۰/۰۰۰) قابل سنجش است. در جدول شماره ۸ وضعیت آزمون میانگین‌ها درج شده است:

جدول ۸: نتایج آزمون تحلیل واریانس یک‌طرفه میزان تأمل در معنا

و غایت زندگی در مصر، ایران و ترکیه

منبع تغییرات	مجموع مجذورات	درجه آزادی	میانگین مربعات	مقدار F	سطح معناداری
واریانس بین گروهی	۰/۲۴۳	۲	۰/۱۲	۰/۲۰	۰/۸۱۸
واریانس درون گروهی	۴۲۴۹/۶۲	۷۰۱۴	۰/۶۰		
واریانس کل	۴۲۴۹/۸۶	۷۰۱۶	-		

با توجه به داده‌های فوق، میزان f برابر با $۰/۲۰$ و با سطح معناداری ($\text{sig}=۰/۸۱۸$) ارزیابی شده است. تفسیر این آزمون، نشان‌گر آن است که فرض معناداری تفاوت میانگین‌ها رد شده است و نمی‌توان فرض H_0 صفر (فرض عدم تفاوت میان میانگین‌ها) را رد کرد. از این جهت، تفاوت معناداری میان میزان تأمل در معنا و غایت زندگی در این سه کشور مشاهده نمی‌شود. بنابراین، آزمون‌های شفه و ال. اس. دی، نیز محلی از اعراب ندارند و معنادار نمی‌شوند. بنابراین نیازی به ذکر نتایج آن نیز در میان نیست.

۴. اهمیت خدا در زندگی

گرچه تمامی ادیان به موجودی ماوراء طبیعی با عنوان «خدا» اعتقاد ندارند و برخی همچون بودیسم، فارغ از چنین باور بنیادین ماورایی هستند (دورکیم، ۱۳۸۳: ۳۸-۴۲)، اما با توجه به زمینه مذهبی این سه کشور و سلطه ادیان ابراهیمی نسبت به سایر ادیان یا مذاهب، این گویه (سنجه)، می‌تواند جنبه‌ای از حیات دینی را مورد سنجش قرار دهد. بررسی وضعیت اهمیت خدا در زندگی، نشان‌گر آن است که مطابق با داده‌های مندرج در جدول شماره ۹ به ترتیب در کشورهای مصر، ایران و ترکیه میانگین میزان اهمیت به خدا عبارت است از: ۹/۹۱، ۹/۴۳ و ۹/۳۶.

جدول ۹: توصیف آماری میزان اهمیت خدا در زندگی برحسب ملیت مصری، ایرانی و ترک

ملیت	تعداد معتبر	میانگین	انحراف معیار	خطای معیار
مصری	۳۰۴۹	۹/۹۱	۰/۷۰	۰/۰۱
ایرانی	۲۶۵۵	۹/۴۳	۱/۵۴	۰/۰۳
ترک	۱۳۳۹	۹/۳۶	۱/۵۳	۰/۰۴
جمع	۷۰۴۳	۹/۶۲	۱/۲۷	۰/۰۱۵

وضعیت میانگین‌ها بر اساس کدهای ارزش‌گذاری مربوط به پاسخ‌ها قابل ارزیابی است. پاسخ‌ها در طیفی مندرج بر اساس رتبه‌های ۱ تا ۱۰ کدگذاری شده است. کد ۱

متعلق به کسانی است که اهمیتی برای خدا در زندگی قایل نیستند و کد ۱۰ مخصوص پاسخ‌گویانی است که اهمیت زیادی قایل‌اند. بنابراین، با افزایش میزان میانگین، بر میزان اهمیت نزد یک ملیت نیز افزوده می‌شود. با توجه به داده‌های مندرج در جدول فوق، به ترتیب مصری‌ها بیشتر از ایرانی‌ها و ایرانی‌ها بیشتر از ترک‌ها برای خدا در زندگی روزمره اهمیت قایل‌اند. ظاهراً می‌توان تناسبی میان این مقوله با اهمیت مذهب مشاهده کرد. به نظر می‌رسد، «خدا» به دلیل اینکه در کانون ادیان رسمی این سه کشور قرار دارد و فارغ از تفاسیر و اختلافاتی که میان ادیان ابراهیمی در این زمینه هست، اما آموزه‌ای اصلی است که محور سایر باورها و مناسک در ادیان محسوب می‌شود. از این رو، انتظار می‌رود که با افزایش سطح اهمیت مذهب، بر اهمیت خدا در زندگی نیز افزوده شود. تحلیل واریانس یک‌طرفه نیز به دلیل معنادار شدن «آزمون همگنی واریانس»ها با سطح معناداری (sig=۰/۰۰۰) قابل سنجش است. در جدول شماره ۱۰ وضعیت آزمون میانگین‌ها درج شده است:

جدول ۱۰: نتایج آزمون تحلیل واریانس یک‌طرفه در خصوص

اهمیت خدا در زندگی در مصر، ایران و ترکیه

منبع تغییرات	مجموع مجذورات	درجه آزادی	میانگین مربعات	مقدار F	سطح معناداری
واریانس بین گروهی	۴۴۲/۲۱	۲	۲۲۱/۱۰	۱۴۱/۵۷	۰/۰۰۰
واریانس درون گروهی	۱۰۹۹۴/۷	۷۰۴۰	۱/۵۶		
واریانس کل	۱۱۴۳۷	۷۰۴۲	-		

با توجه به داده‌های فوق، میزان f برابر با ۱۴۱/۵۷ و با سطح معناداری (sig=۰/۰۰۰) ارزیابی شده است. تفسیر این آزمون، نشان‌گر آن است که با اطمینان ۹۹ درصد می‌توان میان میانگین‌های مذکور در خصوص اهمیت خدا در زندگی روزمره، متعلق به سه حوزه مصر، ایران و ترکیه تفاوت معناداری قایل شد. پس از تأیید فرض یکسان بودن واریانس‌ها،

از آزمون‌های پسینی مربوطه استفاده می‌شود. نتایج آزمون شفه و ال. اس. دی، در جدول شماره ۱۱ درج شده است:

جدول ۱۱: نتایج آزمون شفه و ال. اس. دی درباره میزان اهمیت خدا در زندگی در مصر، ایران و ترکیه

آزمون‌های پسین	حوزه مطالعه	مصر	ایران	ترکیه
آزمون Scheffe	مصر	-	sig=۰/۰۰۰	sig=۰/۰۰۰
	ایران	۰/۴۸	-	sig=۰/۲۴
	ترکیه	۰/۵۵	-۰/۰۷	-
آزمون L. S. D	مصر	-	sig=۰/۰۰۰	sig=۰/۰۰۰
	ایران	۰/۴۸	-	sig=۰/۰۹
	ترکیه	۰/۵۵	-۰/۰۷	-

آزمون‌های شفه و ال. اس. دی، نشانگر آن است که میزان اهمیت خدا در زندگی نزد مصری‌ها در مقایسه با ایرانی‌ها و ترک‌ها به نحو معناداری متفاوت است. اما تفاوت میانگین‌های مربوط به این مقوله، میان ترک‌ها و ایرانی‌ها معنادار نیست. همان‌طور که مشاهده می‌شود، میزان معناداری در دو آزمون فوق متفاوت ارزیابی شده، اما میزان معناداری آزمون ال. اس. دی هم از ۰/۰۵ بیشتر است و نمی‌توان چنین تفاوتی را معنادار قلمداد کرد. آنچه می‌تواند چنین وضعیتی را توجیه کند، نسبت میان اهمیت مذهب با اهمیت خدا در زندگی است. هنگامی که سطح اهمیت مذهبی، افزایش قابل توجهی در مقایسه با سایر گروه‌ها پیدا می‌کند، می‌توان انتظار آن را داشت که اهمیت خدا در زندگی نیز به نحو معناداری تغییر یابد.

۵. اهتمام به عبادت

مناسک و عبادات از جمله مهم‌ترین ابعاد مربوط به حیات دینی محسوب می‌شوند که امکان قوام یافتن، نافذ شدن و شکل‌گیری اعمال همگون میان تعداد قابل توجهی از پیروان یک دین را فراهم می‌کند. شکل خاص این اعمال در کنار زمان‌مند و مکان‌مند بودن عمده

آنها، فرم تجارب منحصر به فرد افراد را نیز تعیین می‌بخشد و همین امر می‌تواند زمینه را برای بسط روحیات و تجربیات برآمده از تعالیم دینی خاص در بستر تاریخی را فراهم کند. به دلیل فقدان داده‌های مقایسه‌پذیر میان این سه کشور در خصوص وضعیت اهتمام به مناسک اجتماعی در کنار مناسک و عبادات فردی، نمی‌توان الگوی کاملی در این زمینه ارائه کرد. نقصانی که به دلیل فقر داده‌ای، امکان برطرف کردن آن در حال حاضر نیست. به هر ترتیب، بررسی میزان اهتمام کنشگران در سه کشور مصر، ایران و ترکیه به عبادت حاکی از آن است که مطابق با داده‌های مندرج در جدول ۱۲ به ترتیب این میزان عبارتست از: ۱/۰۶، ۱/۰۵ و ۱/۰۴.

جدول ۱۲: توصیف آماری میزان اهتمام به عبادت برحسب ملیت مصری، ایرانی و ترک

ملیت	تعداد معتبر	میانگین	انحراف معیار	خطای معیار
مصری	۲۹۰۰	۱/۰۶	۰/۲۳	۰/۰۰
ایرانی	۲۶۶۲	۱/۰۵	۰/۲۲	۰/۰۰
ترک	۱۳۲۷	۱/۰۴	۰/۱۹	۰/۰۰
جمع	۶۸۸۹	۱/۰۵	۰/۲۲	۰/۰۰

به منظور بررسی وضعیت میانگین‌ها، لازم است ابتدا شیوه کدگذاری بررسی شود. به پاسخ‌های مثبت کد ۱ و پاسخ‌های منفی کد ۲ اختصاص یافته و این به معنای روند معکوس ارزش‌گذاری کمی است. به عبارت دیگر، با افزایش میانگین‌ها از میزان اهتمام به عبادت کاسته می‌شود. بر این اساس، ترک‌ها بیشتر از ایرانی‌ها و مصری‌ها و ایرانی‌ها بیشتر از مصری‌ها به عبادت اهتمام دارند. از این رو، ضرورتاً تلازمی میان اهتمام پاسخ‌گویان به عبادت و میزان اهمیتی که برای دین یا خدا در زندگی قایل‌اند، مشاهده نمی‌شود. می‌توان از جمله دلایل چنین امری را افزایش گونه‌های عبادت در وضعیت معاصر دانست. عبادت ظاهراً انحصاری در مناسک سنتی و رسمی ندارد و گونه‌ها و فرم‌های متعددی یافته است. اما نکته قابل توجه، تفاوت بسیار اندک میان این سه گروه می‌باشد؛ به گونه‌ای که تفاوت میانگین‌ها در حد ۰/۰۱ است. تحلیل واریانس یک‌طرفه نیز به دلیل معنادار شدن «آزمون

همگنی واریانس»ها با سطح معناداری ($\text{sig}=0/000$) قابل سنجش است. در جدول شماره ۱۳ وضعیت آزمون میانگین‌ها درج شده است:

جدول ۱۳: نتایج آزمون تحلیل واریانس یک‌طرفه در خصوص میزان اهتمام به عبادت در مصر، ایران و ترکیه

منبع تغییرات	مجموع مجذورات	درجه آزادی	میانگین مربعات	مقدار F	سطح معناداری
واریانس بین‌گروهی	۰/۲۷۵	۲	۰/۱۳۸	۲/۸۲۶	۰/۰۵۹
واریانس درون‌گروهی	۳۳۵/۵۳	۶۸۸۶	۰/۰۴۹		
واریانس کل	۳۳۵/۸	۶۸۸۸	-		

با توجه به داده‌های فوق، میزان f برابر با ۲/۸۲۶ و با سطح معناداری ($\text{sig}=0/059$) ارزیابی شده است. تفسیر این آزمون، نشان‌گر آن است که تفاوت میان میانگین‌ها معنادار نیست. بر این اساس آزمون‌های پسینی که مبتنی بر معناداری واریانس یک‌طرفه است، معنایی نخواهد داشت. همان‌طور که پیش‌بینی می‌شد، تفاوت معناداری میان میزان اهتمام عبادت این سه کشور ملاحظه نمی‌شود؛ گرچه به لحاظ میزان اهمیتی که برای دین یا خدا در زندگی روزمره قایلند، تفاوت معنادار وجود دارد.

۶. مذهبی‌بودن پاسخ‌گویان

در کنار شاخص میزان اهتمام به عبادت، التزام ظاهری به مذهب و بروز و ظهور چنین امری نیز تعیین‌کننده است. از جمله اهداف اصلی ادیان، تأثیرگذاری بر شیوه رفتار انسان‌ها در زندگی روزمره مطابق با آموزه‌ها و تعالیم مطلوب آن دین است. به عبارت دیگر، لازم است مشخص شود که چه میزان افراد خود را نیز به صورت عملی و عینی درگیر با ابعاد مذهبی قلمداد می‌کنند. بررسی میزان مذهبی‌بودن پاسخ‌گویان حاکی از آن است که مطابق با داده‌های مندرج در جدول شماره ۱۴ میانگین مربوطه، به ترتیب در کشورهای مصر، ایران و ترکیه عبارتند از: ۱/۰۷، ۱/۱۶ و ۱/۱۹.

جدول ۱۴: توصیف آماری میزان مذهبی بودن پاسخ‌گویان برحسب ملیت مصری، ایرانی و ترک

ملیت	تعداد معتبر	میانگین	انحراف معیار	خطای معیار
مصری	۳۰۴۱	۱/۰۷	۰/۲۵۲	۰/۰۰۵
ایرانی	۲۵۷۷	۱/۱۶	۰/۳۷۴	۰/۰۰۷
ترک	۱۳۲۱	۱/۱۹	۰/۴۰۴	۰/۰۱۱
جمع	۶۹۳۹	۱/۱۳	۰/۳۳۷	۰/۰۰۴

به منظور بررسی وضعیت میانگین‌ها، لازم است شیوه کد گذاری مورد توجه قرار گیرد. با افزایش کدها، بر میزان غیرمذهبی بودن نیز افزوده می‌شود. کد ۱ متعلق به کسانی است که کاملاً مذهبی هستند. کد ۲ متعلق به کسانی است که مذهبی نیستند و کد ۳ متعلق به کسانی است که خود را کاملاً ملحد قلمداد می‌کنند. مطابق با چنین روند معکوسی باید ارزش میانگین‌ها را نیز چنین ارزیابی کرد. به ترتیب، میزان مذهبی بودن در میان سه کشور، متعلق به مصر، ایران و ترکیه است. تناسبی میان این میزان با وضعیت مقولات اهمیت دین و خدا در زندگی قابل مشاهده است. آنچه اهمیت دارد آن است که افرادی که برای دین یا خدا اهمیت قایل‌اند، طبعاً خود را نیز فردی دیندار می‌پندارند. اما ضرورتاً چنین امری به التزام عبادی و مناسکی کشیده نمی‌شود. تحلیل واریانس یک‌طرفه نیز به دلیل معنادار شدن «آزمون همگنی واریانس»ها با سطح معناداری (sig=۰/۰۰۰) قابل سنجش است. در جدول شماره ۱۵ وضعیت آزمون میانگین‌ها درج شده است:

جدول ۱۵: نتایج آزمون تحلیل واریانس یک‌طرفه در خصوص

میزان مذهبی بودن پاسخ‌گویان در مصر، ایران و ترکیه

منبع تغییرات	مجموع مجدورات	درجه آزادی	میانگین مربعات	مقدار F	سطح معناداری
واریانس بین گروهی	۱۸/۷۰	۲	۹/۳۵۱	۸۴/۳۷۵	۰/۰۰۰
واریانس درون گروهی	۷۶۸/۷۰	۶۹۳۹	۰/۱۱۱		
واریانس کل	۷۸۷/۴۱	۶۹۳۸	-		

با توجه به داده‌های فوق، میزان f برابر با $۸۴/۳۷۵$ و با سطح معناداری ($sig=۰/۰۰۰$) ارزیابی شده است. این میزان، حاکی از آن است که با اطمینان ۹۹ درصد می‌توان میان میانگین‌های مذکور در خصوص میزان مذهبی بودن پاسخ‌گویان در سه حوزه مصر، ایران و ترکیه تفاوت معناداری قایل شد. پس از تأیید فرض یکسان بودن واریانس‌ها، از آزمون‌های پسینی مربوطه استفاده می‌شود. نتایج آزمون شفه و ال. اس. دی، در جدول شماره ۱۶ درج شده است.

جدول ۱۶: نتایج آزمون شفه و ال. اس. دی درباره
میزان مذهبی بودن پاسخ‌گویان در مصر، ایران و ترکیه

ترکیه	ایران	مصر	حوزه مطالعه	آزمون‌های پسین
sig=۰/۰۰۰	sig=۰/۰۰۹	-	مصر	آزمون Scheffe
sig=۰/۱۷۸	-	۰/۰۹	ایران	
-	۰/۰۲	۰/۱۱	ترکیه	
sig=۰/۰۰۰	sig=۰/۰۰۹	-	مصر	آزمون L. S. D
sig=۰/۰۶۳	-	۰/۰۹	ایران	
-	۰/۰۲	۰/۱۱	ترکیه	

آزمون‌های شفه و ال. اس. دی، نشانگر آن است که میزان مذهبی بودن پاسخ‌گویان مصری به صورت معناداری بیشتر از ایرانی‌ها و ترک‌هاست اما تفاوت میان میزان مذهبی بودن ایرانی‌ها و ترک‌ها معنادار نیست. حتی بر اساس آزمون ال. اس. دی نیز تفاوت میان این دو گروه معنادار نیست.

ارزیابی الگوی اینگلهارت در تبیین وضعیت دین

الگوی نظری اینگلهارت، متناسب با شرایط معاصر ایده‌های نخست در باب افول دین در جامعه را اصلاح کرد. گرچه نوگرایی منجر به تقویت فرایند عرفی شدن در نقاطی از جهان شده، اما به طور همزمان جنبش‌های ضد مدرنی را هم برانگیخته و تحریک کرده است.

چنین جنبش‌هایی به‌ویژه در کشورهایمانند نمونه‌های تحقیق حاضر (ایران، ترکیه و مصر) که از سنت فکری و دینی در مواجهه با فرایندهای مدرن دارند، قابل توجه است. همچنین عرفی شدن در سطح اجتماعی ضرورتاً مرتبط با عرفی شدن در سطح خودآگاهی فردی نیست. علی‌رغم کاهش قدرت نهادهای مذهبی، با این وجود عقاید و کنش‌های مذهبی همچنان در زندگی افراد استمرار یافته است که گاهی حالت نهادی جدید را به خود می‌گیرد و گاهی به اشتیاق و التهابی انفجاری منجر می‌شود. در فرضیه اینگلهارت، تقلیل‌گرایی برخی الگوهای ابتدایی در نظریات نوسازی دیده نمی‌شود اما پیچیدگی روابط میان وضعیت دین در جوامع و فرایند نوگرایی دیده نشده است. رابطه میان آنها، رابطه بسیار پیچیده‌تری است. به صورت حداقلی، نهادهای دینی شناخته شده، حتی زمانی که عده کمی از مردم عقاید دینی دارند یا دینی عمل می‌کنند، می‌توانند نقش‌های اجتماعی و سیاسی بازی کنند. جنبش‌های دینی در تاریخ سه کشور نمونه، در حین رونق و گسترش روندهای نوگرایانه، حاکی از این امر است. از دو طریق عمده: طرد یا انطباق، تقابل میان فضای نوگرایانه مدرن و آرمان‌های مذهبی تحقق می‌یابد (ر.ک: برگر، ۱۹۹۹: ۳).

در مقایسه با الگوهای اولیه نقطه قوت الگوی اینگلهارت، توجه به جایگاه دین در شرایط معاصر و تلاش او برای تطبیق‌پذیری بیشتر نظریه نوسازی با چنین شرایطی است. حتی جوامع معاصر در حال توسعه که درگیری بیشتری با سازوکارهای نوسازی دارند، لزوماً بی‌دین‌تر از سایر جوامع نخواهند بود. نقطه ضعفی که این الگو در توجیه یافته‌های بین‌المللی با تأکید بر نمونه‌های پژوهش حاضر دارد، عدم توجه به تغییر شیوه‌های حیات دینی است. سنخ‌ها و صور مواجهه دینی در حال حاضر تنوع بیشتری یافته و همراه با جریان توسعه، فرم‌های متنوع‌تری پیدا کرده که ضرورتاً تمامی ابعاد آن در حوزه کردارهای عمومی قابل جست‌وجو نیست. تلاش اینگلهارت برای تقسیم‌بندی ارزش‌ها به دو بخش مادی/فرامادی و ابتناء آنها به وضعیت‌های توسعه‌یافتگی و برخورداری از رفاه ممکن است در سطحی کلان با برخی روندهای موجود در کشورهای صنعتی پیشرفته تطبیق بیشتری داشته باشد، اما به واسطه آن امکان تبیین نسبت به وضعیت دین در کشورهایمانند ترکیه، ایران و مصر کاهش می‌یابد. شاخص عدم تطابق فرضیه اینگلهارت با داده‌های مذکور،

عبارت است از اینکه «تولید ناخالص داخلی»^۱ کشورها به عنوان یکی از مهم‌ترین شاخص‌های توسعه‌یافتگی، تناسب معناداری با کاهش یا تغییر وضعیت دین ندارد. متناسب با گزارش صندوق بین‌المللی پول به ترتیب: ترکیه ۷۲۹۰۵۱ با میلیون دلار در رتبه ۱۷، ایران با ۳۳۷۹۰۱ میلیون دلار در رتبه ۲۹ و مصر با ۲۱۶۸۳۰ میلیون دلار در رتبه ۴۰ قرار دارد.^۲ بنا بر این فرضیه، نمی‌توان ترکیه را دارای کمترین میزان حیات دینی و مصر را دارای بالاترین حیات دینی دانست.

اینکلهارت، گرچه توسعه را در سطوح مختلف با عنوان «توسعه انسانی» دنبال می‌کند، اما همچنان منطق الگویی که برخی کلاسیک‌ها از جمله مارکس بر آن تأکید داشته‌اند را مد نظر قرار داده است. بر اساس چنین الگویی، عامل تعیین‌کننده که میانجی اصلی تبیین وضعیت دین و تحولات آن محسوب می‌شود، شیوه امرار معاش و زیست تاریخی انسان‌هاست. کیفیت برآوردن نیازهای اساسی انسانی، مواجهه دینی و برساخته‌های هنجاری آن را تعیین می‌کند. میزان برخورداری از رفاه، ملازم با تسلط بر منابع و کالاهاست. سلطه بر منابع عمدتاً در اختیار کارتل‌های صنعتی و فراتر از آن بنگاه‌های اطلاعاتی - ارتباطی است که به صورت فراملیتی و چندگانه عمل می‌کنند. نتیجه آن تولید انواع گوناگونی از کالاهاست که در اختیار مصرف‌کنندگان قرار می‌گیرد. بر اساس این فرض، منبع اصلی تبیین تمایزات در تولید و مصرف، به شیوه تولید و مصرف بازمی‌گردد. بر این اساس است که اینکلهارت، قادر می‌شود تا تمایز میان سنخ‌های مختلف نگرشی و ارزش‌شناختی را تبیین کند. به نظر می‌رسد، نقطه ضعف عمده‌ای که چنین تبیینی همچنان داراست، فقدان توجه به سویه‌های خاص و منحصر به فرد وضعیت دین در جوامعی است که در مواجهه با فرایندهای نوسازی، از استقلال بیشتری نسبت به گذشته نیز برخوردار شده است و صرفاً نمی‌توان آن را به صورت تبعی مورد تبیین قرار داد. یافته‌های پیمایش اینکلهارت، حاکی از آن است که در سه شاخص اهمیت دین، اهمیت خدا در زندگی و میزان مذهبی بودن مصر بالاتر از ایران و ترکیه و ایران بالاتر از ترکیه قرار دارد و تفاوت معناداری میان میانگین‌های

1. GDP.

۲. مراجعه شود به: www.imf.org (سایت رسمی صندوق بین‌المللی پول).

به دست آمده از سه کشور وجود دارد. اما اهمیت سنت ضرورتاً مطابق با اهمیت دین نیست به گونه‌ای که میزان اهمیت سنت در ترکیه بیشتر است. این امر حاکی از عدم تلازم ضروری میان مذهب و سنت در این سه کشور است؛ چراکه مذهب صرفاً یکی از مهم‌ترین ابعاد سنت محسوب می‌شود ولی در جنبه‌هایی از آن نیز استقلال یافته و به نحو منحصر به فردی به حیات خود ادامه می‌دهد؛ از این رو، هر نوع تقویت رویکردهای دینی ملازم با تقویت گرایش به سنت‌ها در یک جامعه نیست و می‌تواند ناشی از رویکردهایی باشد که اتفاقاً تحت تأثیر مواجهه با وضعیت‌های نوسازانه اتفاق افتاده است. بنابراین، مزیت تقلیل گرایانه الگوی اینگلهارت، امکان تبیین یافته‌های مربوط به کشورهای متعددی را فراهم می‌کند، اما به همین میزان نسبت به خاص‌بودگی وضعیت‌های اجتماعی نارساست و از این جهت کفایت لازم به منظور تبیین تحولاتی که در اثر اشاعه فرایندهای نوسازی در کشورهای در حال توسعه در وضعیت نگرشی و رفتاری از جمله در حوزه دین می‌افتد را ندارد.

تجارب دینی متناسب با ارزش‌های مادی گرایانه، قابل تقلیل به گرایش‌های مناسکی نیست. همچنین سویه نقیض آن نیز نمی‌تواند صحیح باشد که تجارب دینی متناسب با ارزش‌های فرامادی گرایانه، به افزایش معناگرایی دینی منجر می‌شود. یافته‌های پیمایش اینگلهارت، چنین تلازمی را تأیید نمی‌کند؛ چراکه در خصوص تأمل در معنا و غایت زندگی، تفاوت معناداری در سه کشور ارزیابی نشده است. تأمل در معنای زندگی هم ضرورتاً ملازم با حیات دینی نیست و افراد ممکن است در زندگی به این مسائل بارها اندیشیده باشند. همچنین درباره میزان عبادت تفاوت معناداری میان سه کشور ارزیابی نشد. این امر می‌تواند حاکی از آن باشد که عبادت، عنوان عامی است که علاوه بر صورت‌های رسمی و جاافتاده مناسکی. وضعیت‌های متنوع دیگری نیز به خود گرفته است. از آن جمله می‌توان به انواع تفکرهای عبادی در صورت‌های مدرن یا سایر انواع آن توجه کرد. شیوه‌هایی که از فرم‌های رسمی و جاافتاده تهی شده اما همچنان به دنبال نوعی توجه به معنا و غایت در زندگی است. این امر توجیه‌کننده این دو مقوله (تأمل در معنا و غایت زندگی و میزان اهتمام به عبادت) و عدم تفاوت معنادار آنها در میان سه کشور است. انسان‌ها در

شرایط معاصر هم‌چنان دیندارند و اینگلهارت نیز در فرضیه اصلاحی خود چنین امری را لحاظ کرده اما نتوانسته ترکیب‌بندی متفاوتی که در وضعیت دین در شرایط معاصر، به‌ویژه در کشورهای در حال توسعه ایجاد می‌شود را در الگوی خود لحاظ کند.

نتیجه‌گیری

وضعیت حیات دینی در شرایط معاصر، از جمله دغدغه‌های متفکران اجتماعی است که پس از فترتی در نیمه سده بیستم، مجدداً مورد توجه قرار گرفت. این امر ناشی از تحولات و تأثیرات زمینه‌های مذهبی در سایر حوزه‌ها بود؛ به‌گونه‌ای که بدون فهم شرایط دینی، نمی‌توان به صورت دقیق به تبیین سایر حوزه‌ها نیز مبادرت کرد. در این میان، در کشورهای در حال توسعه‌ای که دین در آنها نقش تعیین‌کننده‌ای در تحولات اجتماعی معاصر داشته و سنت‌های فکری تأثیرگذاری پس از بروز شرایط مدرن در ارتباط با معضلات مدرن و کیفیت مواجهه با دین در آنها رشد کرده، حایز اهمیت است. با توجه به چنین مؤلفه‌هایی ایران، ترکیه و مصر به عنوان نمونه تحلیل انتخاب شده‌اند. پرسش‌های تحقیق، معطوف به دو جنبه چستی وضعیت دین در میان سه کشور با توجه به یافته‌های پیمایش بین‌المللی اینگلهارت و همچنین کیفیت الگوی نظری وی در تبیین تحولات اجتماعی است. بر این اساس، علاوه بر بررسی تطبیقی وضعیت دین در سه نمونه مذکور، ارزیابی فرضیه اینگلهارت متناسب با یافته‌های پیمایش فراملی او از جمله مهم‌ترین اهداف پژوهش حاضر است.

مهم‌ترین منبع داده‌های مربوط به مقایسه وضعیت میان سه کشور منتخب در خصوص وضعیت دین، پیمایش جهانی ارزش‌ها و نگرش‌هاست که در طول ۵ موج به سنجش ارزش‌های ملیت‌های مختلف پرداخته است. بر اساس داده‌های مأخوذ از موج نهایی که در میان ۸۷ کشور انجام شده، ۶ مقوله اصلی مرتبط با وضعیت دین در مصر، ایران و ترکیه بررسی شده است. از جمله مشکلات چنین پژوهش‌هایی آن است که این شاخص‌ها ضرورتاً تمامی ابعاد موضوع مطالعه (وضعیت دین) را نمی‌سنجد. شاخص‌سازی در پیمایش‌هایی که بدو انجام می‌شود ممکن است اما در مطالعات ثانوی لازم است تا به حداقل‌ها اکتفا کرد. علی‌رغم تمامی محدودیت‌های روشی و داده‌ای، نتایج پژوهش، قابل

تعمیم به همان بخش‌هایی است که سنجیده شده نه کلیه موارد. همچنین در مقاله حاضر به دنبال تبیین عوامل و بررسی سهم هر یک در حیات دینی این سه کشور نیستیم و صرفاً به دنبال بررسی وجوه شباهت و تمایز در حیات دینی در سه کشور و ارزیابی الگوی اینگلهارت نسبت به آن می‌باشیم. به همین دلیل پیشنهاد می‌شود، با انجام آزمون‌های آماری چندمتغیره (متناسب با سطح سنجش متغیرهای پیمایش ارزش‌های جهانی) حیات دینی در الگوهای معتبر امکان تبیین‌های نظری بهتری را بیابد. تبیین مقولات در این سطح، نیازمند به فهم روابط چندمتغیره است که از حد مقاله حاضر فراتر می‌رود.

اینگلهارت، فرضیه مرسوم میان نظریه‌پردازان کلاسیک را که قایل به افول دینداری همزمان با شدت یافتن روندهای توسعه، عقلانی‌شدن و تخصص‌گرایی را اصلاح کرده و در فرضیه تازه‌ای تلاش می‌کند تا بتواند انطباق میان الگوی نظری و واقعیات اجتماعی معاصر را نیز لحاظ کند. از این‌رو، در مفهوم توسعه و نوسازی، بسطی معنایی ایجاد می‌کند و در سطح نگرش‌ها و رفتارهای اجتماعی نیز قایل به دوگانگی مادی‌گرایی/فرامادی‌گرایی می‌شود. یافته‌های پیمایش اینگلهارت، حاکی از اعتبار فرضیه او از این جهت است که نمی‌توان قایل به افول دین حتی در شرایط توسعه یافته داشت. اما این الگو همچنان جهت حفظ نقطه قوت تئوریک خود، دچار تقلیل‌گرایی می‌شود؛ از این‌رو، میان سطح برخورداری از رفاه و توسعه‌یافتگی با کیفیت نگرشی و رفتاری تطابقی فرض می‌کند که در نمونه‌های تحقیق حاضر تطابق ندارد. متناسب با سرانه تولید ناخالص داخلی کشورها، به عنوان یکی از مهم‌ترین شاخص‌های توسعه‌یافتگی، نمی‌توان انتظار داشت که حیات دینی در ترکیه (با سرانه بالاتر در رتبه ۱۷) کمتر از ایران (در رتبه ۲۹) و در ایران کمتر از مصر (با رتبه ۴۰) باشد. تمایزی که او میان‌گرایش‌های مادی‌گرایی/فرامادی‌گرایی قایل است، از نظم آماری معناداری در ارتباط با وضعیت دین در این سه کشور تبعیت نمی‌کند؛ چراکه یافته‌ها حاکی از عدم تلازم میان تأمل در معنای زندگی با حیات دینی است. همچنین در خصوص میزان عبادت، تفاوت معناداری میان سه کشور ارزیابی نشد. همچنین، از آنجا که با روندهای کلی در کشورهای توسعه‌یافته تطابق بیشتری دارد، کفایت لازم به منظور تبیین شرایط منحصر به فرد وضعیت دین در کشورهای در حال توسعه و تحولات آن را ندارد.

کتابنامه

۱. اینگلهارت، رونالد و کریستین ولزل (۱۳۸۹)، نوسازی، تغییر فرهنگی و دموکراسی، ترجمه: یعقوب احمدی، تهران: انتشارات کویر.
۲. بل، دانیل (۱۳۸۰)، دین و فرهنگ در جامعه پسا صنعتی، ترجمه: مهسا کرم‌پور، در: مجله ارغنون، شماره ۱۸.
۳. دورکیم، امیل (۱۳۸۳)، صور بنیانی حیات دینی، ترجمه: باقر پرهام، تهران: نشر مرکز.
۴. _____ (۱۳۸۵)، قواعد روش جامعه‌شناسی، ترجمه: علی محمد کاردان، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۵. کاظمی‌پور، عبدالمحمد (۱۳۸۲)، باورها و رفتارهای مذهبی در ایران ۱۳۷۹-۱۳۵۳، تهران: دفتر انتشارات طرح‌های ملی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۶. مارکس، کارل (۱۳۸۲)، ایدئولوژی آلمانی و تزه‌های فوئرباخ، ترجمه: اکبر معصومی‌گی، تهران: نشر اختران.
7. Ali Khan L. (2003), *A Theory of Universal Democracy: Beyond the End of History*, Boston: Martinus Nijhoff Publishers.
8. Berger, Peter (1999), *The desecularization of the World, Resurgent Religion and World Politics*, New York: Eerdmans Publishing.
9. Casanova, José (1994), *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press.
10. Cizre, Umit (2008), *Secular and Islamic Politics in Turkey: The Making of the Justice and Development Party*, London: Routledge.
11. Eligur, Banu (2010), *The Mobilization of Political Islam in Turkey*, Cambridge: Cambridge University Press.

12. Furseth, Inger & Repstad, Pal (2006), *An Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives*, London: Ashgate Publishing, Ltd.
13. Morady, Farhang & Siriner, Ismail (2011), *Globalisation, Religion & Development*, London: IJOPEC Publication.
14. Stark, Rodney (1985), *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Culture Formation*, California: University of California Press.
15. Weber, Max (1998), From Max Weber, translated, edited with an introduction by H. H. Gerth and C. Wright Mills, London: Routledge.
16. Wickham, Carrie Rosefsky (2002), *Mobilizing Islam: Religion, Activism, and Political Change in Egypt*, New York: Columbia University Press.
17. Zaccaria, Francesco (2010), *Participation and Beliefs in Popular Religiosity: An Empirical-Theological Exploration Among Italian Catholics*, Leiden: Brill.

رواج «معنویت»؛ روی گردانی از دین یا بازگشت به دین؟

احمد شاکرنژاد*

چکیده

عصر حاضر، آیا عصر بازگشت به دین است؟ آیا رواج سخن گفتن از معنویت، حکایت از چرخشی به سمت دینداری دارد؟ چرا امروزه معنویت که در جهان سنت در چارچوب دین فهمیده می‌شد، فارغ از دین هم قابل تصور است و حتی برای برخی، معنویت منهای دین، مترقیانه‌تر نیز جلوه می‌کند؟ مسئله‌ی محوری در مقاله حاضر این است که چه عوامل و زمینه‌هایی در عصر حاضر باعث شده است چرخشی از دین به سمت «معنویت» انجام گیرد و دینداری چه دلالت‌هایی دارد که فهم انسان جدید از آن دلالت‌ها گریخته و برای نامیدن دغدغه‌های تعالی‌جویانه خود به واژه معنویت روی آورده است؟ به عبارت دیگر سؤال اصلی مقاله این است که اولاً، چه زمینه‌هایی (به‌ویژه زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی) باعث شده است که برخی معنویت را بدون دین بخواهند و در صدد داشتن معنویتی فارغ از دین برآیند. ثانیاً، معنویت در این چرخش جدید دینداری، چه ویژگی‌هایی می‌یابد. این مقاله با کمک‌گیری از نظریه‌هایی در حوزه جامعه‌شناسی دین و فرهنگ از جمله نظریه انفسی‌گرایی، خوددبراز‌گرایی، پساماده‌گرایی و نظریه خودشیفتگی فرهنگی سعی خواهد کرد عمده عوامل و زمینه‌های پیدایش معنویت فارغ از دین را شناسایی کند و با تحلیل نظریه‌ها نشان دهد که چگونه با تأکید بسیار زیاد بر نفس انسان در فرآیند معنویت‌یابی، دین وارد مرحله‌ای جدید می‌شود و تحت نام معنویت، به جای دینداری نهادینه و وحی‌محور، نوعی دینداری شخصی و خودمحور مقبولیت می‌یابد.

کلیدواژه‌ها

معنویت پست مدرن، خودابراز گرایی، خودشیفتگی فرهنگی، انفسی گرایی.

مقدمه

«من معنوی هستم اما مذهبی نیستم»، «مذهبیون، جزم اندیش و ظاهر گرایند اما معنویت، اصیل، پویا و زنده است»، «آینده بشر رو به سوی معنویت گرایی دارد و دینداری برای کسانی است که توانایی اندیشیدن و تجربه کردن ندارند»، «تعبد غیر اخلاقی است و آفت معنویت گرایی به شمار می آید»، «معنویت گرایی باید خودانگیخته و خودآیین باشد». این عبارات یا عباراتی از این قبیل، حامل مفاهیمی است که امروزه برای برخی افراد مفاهیمی «عقلایی» است اما سالیانی پیش کاملاً مفاهیمی غیرعقلایی و بعضاً متناقض بودند. به عنوان مثال در جهان سنت این عبارت که «من معنوی هستم اما مذهبی نیستم» مانند آن بود که کسی بگوید: من یزیدی هستم اما ایرانی نیستم و یا به جای اینکه بگویند: تعبد غیر اخلاقی است، در جهان سنت می گفتند: خودبسندگی و خودآیینی امری غیر اخلاقی است.

با نگاهی دقیق تر به عبارات فوق، خواهیم دید که هرچند این عبارات، نوعی فراروی از حس مادی را تایید می کنند اما پرهیز دارند از اینکه فراروی مذکور را از جاده ادیان سنتی و نهادینه بگذرانند. این عبارات به دنبال راهی جدید می گردند که به جای اینکه معنویت در چارچوب دین تعریف شود، برخاسته از درون و ساخته خلاقیت فردی باشد. به این شیوه در این عبارات هسته مرکزی معنا، حول ایجاد تقابل بین معنویت و تدین شکل می گیرد. معنویت، امری خودانگیخته، پویا، اصیل و زنده دانسته می شود اما دین امری جزمی، تعبدی، غیرعقلانی، غیر کاربردی و تبعی به حساب می آید.

در مقاله حاضر، هدف آن است که بعد از معرفی این نوع نگاه به معنویت، به عواملی که بسترساز این نگاه و مشروعیت بخشی به آن است، نظری افکنده شود. از خلال این بررسی، خواهیم توانست به تحول عمیق دینداری در عصر پست مدرن نظر انداخته و در میان تعدد و تکثر این سبک دینداری، عنصر مشترک آن را باز یابیم که همان تکثراندیشی، خودآیینی و انسان محوری است.

این تکثراندیشی هرچند جلوه های معنویت گرایی را متعدد ساخته است اما در نگاهی از

فراز می توان اهم جریان های موجود معنوی را (البته نه به حصر تام) چنین دسته بندی کرد:

۱. معنویت ترقی خواه (دین داران لیبرال یا احساس گرا که متأثر از هنجارهای عصر حاضر قرائتی شخصی و مطابق با طبع و فهم خود از معنویت دینی را می پذیرند)؛
۲. معنویت درمان گرایانه (معنویت گرایانی که وجه همت آنها درمان رنج های روانی و جسمی انسان است و از هر سنت و مکتبی چه برخاسته از علوم روز مانند روان شناسی و طب مکمل و یا سنت های جادویی و شمنی بهره می گیرند)؛
۳. معنویت موفقیت (جریان هایی که با هدف کسب موفقیت های دنیوی و یافتن رضایت باطن در موفقیت شغلی به اندیشه ها و آموزه های معنوی توجه می کنند)؛
۴. معنویت ناستالجیک^۱ (کسانی که قبلاً به ویژه در دوران کودکی تجربه های خوشایند دینی البته در فضای سنتی داشته و اکنون رجوعی فانتزی و پست مدرن به تجارب گذشته خود دارند)؛
۵. معنویت تجملی (گرایش به معنویت تلفیقی به عنوان مُد روز و کالایی لوکس).

این بررسی بر مبنای تحلیل و بازخوانی آراء نظریه پردازان و پژوهش گران معنویت در غرب انجام می شود؛ نظریاتی که بر مبنای داده های تجربی استوار است و به عنوان نظریه های شناخته شده در حوزه معنویت پژوهی به حساب می آید. با کمک گیری از این نظریه ها مانند نظریه انفسی گرایی^۲، نظریه پساتخیل گرایی^۳، نظریه معنویت زندگی^۴، نظریه معنویت پساسرمایه داری^۵ و... سعی خواهیم کرد عوامل و بسترهای شکل گیری این چرخش در دینداری را بهتر بشناسیم. این تحقیق، ناگزیر به اتخاذ چنین رویکردی (ابتنای بحث بر تحقیقات غربی) در جمع آوری داده ها است؛ زیرا معنویت گرایی جدید، پدیده ای مربوط به کشورهای صنعتی است و پژوهش های تجربی بر روی آن نیز تنها در سال های اخیر (عمدتاً بعد از سال ۲۰۰۰ م.) و در همان کشورها انجام شده است. هم چنین از آنجا که این

1. Nostalgic

2. Subjectivism

3. Post-emotionalism

4. Spirituality of life

5. Post-capitalism

پدیده در کلیت خود، وارد ایران نشده و فارسی‌زبانان تنها با برخی از وجوه آن (از طریق ترجمه آثار روان‌شناسی کاربردی و عامیانه و کتاب‌های روان‌درمانی و موفقیت و نیز با گرت‌برداری‌های فرقه‌های جدید معنوی یا دین‌داران لیبرال از روی آثار معلمین فکری این جریان) آشنا هستند، نه با تمامیت این جریان یا فرهنگ، از این‌رو، محور بحث را تبیین معنویت پست‌مدرن در کشورهای غربی قرار داده‌ایم؛ زیرا تا این پدیده در خاستگاه خود و در کلیت اش فهم نشود، نمی‌تواند تجلیات فرعی آن در داخل را فهمید.

عصر پست‌مدرن و معنویت‌گرایی جدید

تعیین مرز دقیق دوران پست‌مدرن دشوار است (اسمارت، ۱۳۸۳: ۱۸۸)؛ زیرا دوران پست‌مدرن به‌عنوان یک چرخش فرهنگی گسست از گفتمان قبل خود، یعنی گفتمان مدرنیته است اما با این حال هنوز پیوست‌های زیادی با دوران مدرنیته دارد به نحوی که برخی (مثل یورگن هابرماس) مخالف این نام‌گذاری هستند و دوره مذکور را نیز امتداد گفتمان مدرنیته می‌دانند (گیدنز، ۱۳۸۸: ۹۷۷). فارغ از این چالش‌ها، آنچه مسلم است، دین‌داری از دهه ۶۰ م. در اروپا و امریکا تغییراتی به خود دیده است که بسیار متأثر از فضای فکری - فرهنگی و گسست گفتمانی جدید است. برای درک بهتر این تغییرات و به تبع آن داشتن فهمی بهتر از چرخش معنایی واژه معنویت در این دوره، بُرش تاریخی از دهه ۶۰ م. تا به امروز را عصر پست‌مدرن نامیده و ضمن بررسی ویژگی‌های این دوره، تحولات مفهومی معنویت را در آن بررسی می‌کنیم.

واژه پست‌مدرن که البته از دهه ۷۰ م. مطرح شد، در هسته مرکزی خود حاکی از نوعی احترام به تنوع در میان شیوع ابهام، پیچیدگی و تکثر روزافزون فرهنگی از دهه ۶۰ م. به بعد است (کینگ، ۱۳۹۲: ۵۹)؛ احترامی که از لحاظ معرفت‌شناختی مبتنی بر مبانی نسبیت‌اندیشانه است و شورشی علیه قطعیت و جزمیت علمی دوران مدرن و برناتافتن رُست مطلق‌گرایی و نخبه‌گری است.^۱ این آگاهی پست‌مدرن، زمینه‌ای جدید برای ایمان و معنویت‌گرایی

۱. البته این جریان فکری با فلسفه‌های لادری‌گرا در پایان دوران مدرن (هیوم و راسل) تفاوت دارد و به جای لادری‌گرایی معرفت‌شناختی، عدم قطعیت فضیلت معرفتی دانسته می‌شود و نسبت خود یک حقیقت معرفت‌شناختی به حساب می‌آید.

فراهم آورد که به جای قطعیت و ثبات، به تنوع، تکثیر و آزادی انتخاب و جستجوگری در دین‌داری اهمیت می‌داد.

فضای فکری - فرهنگی مذکور به سبکی از دین‌داری مشروعیت می‌بخشید که پایبند به یک سنت، شریعت و نهاد دینی نباشد و سرگشتگی و گریزپایی را ارج نهد. از آنجا که واژه دین با تسلیم و تعبد، گره خورده است، برای نامیدن این سبک جدید واژه معنویت بیش‌تر به کار آمد. محققان، معنویت در این عصر را با اسامی مختلفی خوانده‌اند: معنویت سکولار، معنویت زندگی، معنویت سیال، معنویت دنیوی، معنویت ماتریالیستی، معنویت نوپدید، معنویت فارغ از مذهب و... اما از آنجا که فرهنگ پست‌مدرن بسیار در به وجود آمدن این جریان نقش داشته (حمیدیه، ۱۳۹۱: ۶۰) و زمینه گسترش آن را فراهم کرده است، می‌توان بر همین اساس معنویت جدید را معنویت پست‌مدرن دانست. پژوهش‌گرانی چون دیوید لیون،^۱ پاول هیلاس،^۲ لیندا وودهد،^۳ دیوید ری گریفین،^۴ ولتر هنینگراف،^۵ شووان چندلر^۶ و بهزاد حمیدیه کسانی هستند که مفهوم جدید معنویت را در خلال تحلیل گفتمان فرهنگی پست‌مدرن تبیین کرده‌اند. به عنوان، مثال پاول هیلاس در مقاله «محدودیت‌های مصرف‌گرایی»^۷ (ص ۱۰۵)، هنینگراف در کتاب دین عصر جدید^۸ (ص ۲۴۹ - ۲۵۸) و بهزاد حمیدیه در کتاب معنویت در سبد مصرف (ص ۳۱۷)، مفهوم معنویت جدید را متأثر از فرهنگ مصرفی عصر پست‌مدرن می‌دانند و لیندا وودهد، در مقاله «معنویت‌های مابعد‌مسیحی»^۹ چندلر، در پایان‌نامه دکتری خود به نام اخلاق اجتماعی در معنویت فارغ از دین^{۱۰} و رابرت

1. David Lyon

2. Paul Heelas

3. Linda Woodhead

4. David Ray Griffin

5. Wouter Hanegraaff

6. Siobhan Chandler

7. limits of Consumption and the Post-Modern Religion of the New Age

8. New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought (Sunny Series, Western Esoteric Traditions)

9. Post Christian Spirituality

10. The Social Ethic of Religiously Unaffiliated Spirituality

واتنو^۱ در مقاله «معنویت و آزادی» در جای جای تحقیق، مفهوم جدید معنویت را متأثر از فضای کلی فرهنگ پست‌مدرن به خصوص آزادی‌های دینی و تعدد گزینه‌های دین‌داری دانسته‌اند.

البته این معنویت به دو معنا می‌تواند معنویت سکولار نیز خوانده شود: در معنای اول، به گفته اورسلا کینگ، تنها در جامعه‌ای باز و سکولار چنین پدیده‌ای امکان تحقق دارد. پس این معنویت سکولار است و در معنای دوم؛ با نظر به آبخخور سکولار و غیر وحیانی جریان‌هایی که در عصر پست‌مدرن نام معنویت می‌گیرند و هم‌چنین اتکا این جریان‌ها به فهم بشر تا وحی الهی، می‌توان نام معنویت سکولار^۲ را بر این پدیده نهاد. پس واژه معنویت در فضای پست‌مدرن به جای زمینه دینی و یا منبع دینی، در یک زمینه سکولار و با منابع بشری رونق می‌یابد (مثلاً در بحث‌های مربوط به آموزش در مدارس، در میان فمینیست‌ها، تلاش‌گران امر صلح، روان‌درمان‌گران، موفقیت تجاری و تحصیلی، آموزش و پرورش، ورزش، اوقات فراغت و ...) (کینگ، ۱۳۹۲: ۶۱).

در مجموعه کتاب‌های معنویت جهان^۳ یک جلد به معنویت‌های سکولار اختصاص یافته است. نام این مجلد «معنویت و جستجوی سکولار»^۴ است و در مقدمه آن، پتر وان نس^۵ چنین بیان می‌کند: «بعد معنوی زندگی فعالیت فشرده‌ای برای کشف خود برتر فرد در بافت حقیقت به مثابه یک تمامیت کیهانی است» (Wiseman, 2006: 5) این تمامیت کیهانی، یا عمق طبیعت، چیزی خارج از این جهان مادی نیست. بر همین اساس، معنویت‌های سکولار، معنویت را در همین دنیا و بدون نیاز به دین یا ماوراء تعریف می‌کند و به همین دلیل نام «معنویت طبیعت»^۶ نیز به آن‌ها اطلاق می‌شود.

هر چند یکی از جلوه‌های اصلی معنویت در عصر پست‌مدرن همین معنویت سکولار

1. Robert Wuthnow

۲. سکولار در اینجا صرفاً به معنای دنیوی شدن نیست بلکه مراد از سکولار و معنویت سکولار معنویتی است که مبتنی بر تجربه و درک بشر است نه وحی الهی.

3. World Spirituality.

4. Spirituality and Secular Quest.

5. Peter Van Ness.

6. Nature Spirituality.

است (Wiseman, 2006:5) اما برای پرهیز از ساده‌انگاری و حفظ توجه به جریان‌هایی که از واژه معنویت استفاده می‌کنند در زمینه دینی فعالیت دارند و یا این که به مرجعیت آسمانی ارجاع می‌دهند اما به نوعی از لحاظ جهان‌بینی، فرزند عصر پست‌مدرن هستند، در این مقاله به جای معنویت سکولار بیشتر از تعبیر معنویت پست‌مدرن استفاده می‌کنیم و برای تحلیل معنای آن به شرایط و وضع پست‌مدرن نظر می‌اندازیم.

مدلول واژه پست‌مدرن، یک وضع فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و اجتماعی خاص است که در اواخر قرن بیستم بروز یافت. تمایز دین پست‌مدرن با معنویت پست‌مدرن در این است که دین پست‌مدرن، دینی است با شرایط پست‌مدرن (مثل دین‌داری ترقی‌خواه یا سکولار) اما معنویت پست‌مدرن (چنان‌که محققان این حوزه از واژه مذکور استفاده کرده‌اند)، آن نوع فراروی از ماده است که در وضع پست‌مدرن ظهور یافته و شکل گرفته است؛ چه دینی باشد و چه غیر دینی (هرچند چنان‌که در بخش‌های بعد خواهیم دید دین پست‌مدرن پتانسیل بالایی دارد تا همان معنویت پست‌مدرن خوانده شود). این معنویت، محصول یک شکل جدیدی از معرفت است که لیونارد، فردریک جیمسون و دیوید هاروی آن را پست‌مدرن نامیده‌اند (Boaz Huss, 2007: p117)؛ و این منطق فکری جدید در حوزه معنویت می‌تواند هم افرادی که ادبیات معنوی سنتی را به کار می‌گیرند و هم افرادی که ادبیات معنوی مدرن دارند را متأثر کند.

مدعای بحث حاضر این است که معنویت در منطق فکری جهان سنت، دیگر محور و تعبدگرا بود و در منطق فکری مدرن، فردمحور و متمرکز بر نیازهای فردی است (Griffin, 1988: 14) اما در منطق فکری پست‌مدرن و با تأثیرپذیری از عوامل و بسترهای فکری پست‌مدرن (انتقال فردگرایی به انفسی‌گرایی)، معنویت کاملاً مبتنی بر یافته‌ها و درک شخصی است؛ یعنی حقیقت انفسی و نسبی آن‌چنان‌که اکنون درک می‌شود.

برای تدقیق بهتر مدعا، باید بین دو نوع پست‌مدرن تفکیک قائل شد: پست‌مدرن به‌مثابه یک جریان فلسفی و پست‌مدرن به‌مثابه یک جریان فرهنگی؛ جریان اول یکی از جریان‌های فلسفی مربوط به دهه ۷۰م. و در بین متفکران فرانسوی و عمدتاً با رویکرد پساساختارگرایی است اما جریان دوم اشاره به مرحله اخیر فرهنگ غرب صنعتی دارد. بین پست‌مدرن فلسفی با معنویت جدید در کنار شباهت‌های اندک (مثل انفسی‌گرایی و

نسبی‌اندیشی) تفاوت‌های فاحشی وجود دارد که برخی از آن‌ها بدین قرار است:

۱- معنویت جدید معرفت‌شناسی تجربه بنیاد دارد البته تجربه بکر و شخصی از واقعیت (که لزوماً محدود به زبان نیست) اما مکتب فلسفی پست‌مدرن بر مبنای نظریه زبان‌شناختی (عمدتاً بحث بازی زبانی)، امکان حصول به تجربه بکر را کلاً مردود می‌شمارد؛

۲- معنویت جدید به حقیقت عمیق خود (خود واقعی) اعتنا دارد اما مکتب فلسفی پست‌مدرن به بی‌خودی و مرگ سوژه (نبود خود) در نظریه ادبی‌اش قائل است؛

۳- مکتب فلسفی پست‌مدرن نافی و منکر هر نوع فراروایت است و خود نیز فراروایتی را توصیه نمی‌کند اما معنویت جدید هر چند نافی و منکر روایت‌های نهادینه و دینی از امور معنوی است، خود یک شکل از فراروایت است (هر چند ممکن است این فراروایت بین گونه‌های معنویت جدید تفاوت‌هایی داشته باشد) (Woodhead, 1993: 177).

البته هستند برخی از جریان‌های معنویت معاصر که متأثر از پست‌مدرنیسم فلسفی هستند. به عنوان مثال در تفکرات دان کیویت^۱ معنویت پست‌مدرنیستی‌ای را شاهد هستیم که کاملاً از تفکر دینی فاصله معرفت‌شناختی گرفته است و با اتخاذ مبنا از مکتب پست‌مدرن فلسفی در معنویت‌گرایی از مادیامیکه بودیسم^۲ پیروی کرده و یک نوع معنویت توهم‌گرا را بسط می‌دهد. در این معنویت وجود خود، تجربه و غیرخود کاملاً انکار می‌شود و اذعان می‌شود که هر چه هست تنها تغییر و توهم است و معنویت نیز پذیرش و درک کامل این توهم یعنی مرحله شونیتا^۳ است (Woodhead, 1993: 176).

البته معنویت متأثر از پست‌مدرنیسم فلسفی تنها در یک سطح نخبگانی و به‌طور محدود رخ داده است؛ آنچه که به‌طور وسیع و در سطح عام تحقق یافته، معنویت متأثر از پست‌مدرنیته فرهنگی است. پست‌مدرنیته فرهنگی، اشاره به فرهنگ سرمایه‌داری متأخر یا فرهنگ پساماده‌گرایی دارد و در این فضای فرهنگی می‌توان شباهت‌هایی بین مفهوم پست‌مدرن و مفهوم معنویت جدید یافت.

1. Don Cupitt.

2. Madhyamika Buddhism.

3. Sunyata

معنویت جدید، روحیه گریزپایی و تفنن گرایی دارد که سازگار با بستر فرهنگی خود یعنی پست مدرنیته است. در این بستر فرهنگی، عدم جدیت و قطعیت و دمدمی گرایی، جستجوگری و مطالبه زندگی اصیل معنا می‌شود و تغییر و تحول بیش‌تر از ثبات و استقامت ارزش می‌یابد. در این فضای فکری است که واژه معنویت برای نوعی از جستجوی معنا و فراروی از ظاهر امور به کار می‌رود که البته (در حوزه فردی) التزامی به قواعد ثابت و اصول انشاء شده از بیرون ندارد و به دنبال ساختن راه معنوی خود با جستجو در گزینه‌های موجود و تغییر مدام آن‌ها با هدف پرهیز از مرارت و یافتن گزینه‌های بکر است.^۱ ماحصل این نوع معنویت گرایی، همان‌طور که بعداً تبیین خواهد شد، ساختن یک بیری کولاژ^۲ معنوی یا یک لحاف چهل‌تکه است^۳ که از راه سرهم‌بندی گزینه‌های دم‌دست با التقاط عقاید و آموزه‌های معنوی به وجود آمده است که مهم‌ترین توجیه توسل به آن، قطع امید از راهبری ادیان نهادینه در امور معنوی دانسته می‌شود (Wuthnow, 2010: 14).

از آنجا که این مفهوم جدید، یک پدیده فرهنگی و برخاسته از شرایط فرهنگی پست مدرن است، برای درک بهتر آن باید نگاهی به نحوه شکل‌گیری آن انداخت و عواملی که باعث گریز فرزندان این فرهنگ از دین نهادینه می‌شود را شناخت تا بتوان بعد از آن، مفهوم ایجابی معنویت یا به عبارت دیگر، چیستی معنویت از نگاه این نسل را درک کرد و عوامل و زمینه‌ها و همچنین مراحل تثبیت گفتمان آن را شناسایی کرد.

چرخش دینداری در عصر پست مدرن

اگر در قرن ۱۸م، هیوم، اصول شکاکیت در متافیزیک دین را پایه‌ریزی کرد و انقلاب صنعتی قرن ۱۹م. با ایجاد غرور علمی زمینه را برای بی‌نیازی از دین فراهم کرد و تحقیقات جامعه‌شناختی و روان‌شناختی در اوایل قرن بیستم میلادی، دین را امری ساخته بشر (اجتماعی یا روانی) جلوه داد اما در نیمه دوم قرن بیستم میلادی شک در دستاوردهای

1. Ibid, p 177.

2. Bricolage.

3. Patchwork.

انسانی مدرنیته (در نتیجه جنگ‌های جهانی) و تشکیک در مکانیکی بودن عالم و مشخص شدن آثار زیست محیطی و روانی علم سکولار، یک ثمره مشخص داشت و آن احساس نیاز دوباره بشر به فراروی از ماده و ظاهر بود. اما با مرور تحولات فرهنگی دهه شصت و هفتاد میلادی، خواهیم فهمید که چرا این احساس نیاز به شکل بازگشت دوباره به دین سنتی برآورده نشد.

در آغاز دهه شصت میلادی، شعار «خدا مرده است»^۱ در آمریکا و بخش‌هایی از اروپا فراوان شنیده می‌شد اما در پایان دهه شصت میلادی، این شعار جای خود را به این ایده داد که «راه‌های به سمت خداوند بیشمار است» (Wuthnow, 1998: 89-90). از یک طرف احساس نیاز به دین در اواخر دهه شصت و اوایل دهه هفتاد میلادی و از طرف دیگر تنوع گزینه‌های دینی به‌ویژه شیوع نهضت‌های دینی نوپدید (NRMS) با چاشنی آزادی‌های اجتماعی دهه ۶۰م، باعث ایجاد زمینه برای انتخاب گزینه متناسب با خود (یا در مراحل بعدی ساختن گزینه خود از گزینه‌های موجود) را فراهم کرد. به این شکل، پدیده جستجوگری معنوی از دل آشفتگی فرهنگی دهه شصت میلادی سر برآورد (Wuthnow, 1998: 92). نتیجه این جستجوی معنوی، کشف دوباره معنویت به شکل متناسب با خود یا برگزیدن طریقت معنوی جدید (البته جدید برای آمریکایی‌ها مانند ذن بودیسم، یوگا، تصوف و...) بود.

اما علت این گرایش جدید در دین‌داری چه بود؟ رابرت واتنو، در مقاله‌ای با نام «معنویت و آزادی» چنین استدلال می‌کند که مساوقت آزادی مدنی با فراوانی گزینه‌های دینی باعث شد که ارزش مندی آزادی از یک حق مدنی به یک حق معنوی تبدیل شود و لایه‌های عمیق‌تر آزادی در آزادی دینی پیگیری شود (Wuthnow, 1998: 95)؛ البته به قول واتنو، آنچه در نهایت باعث مطالبه آزادی در امور معنوی شد این بود که در دهه شصت میلادی، آزادی‌خواهی نه تنها آزادی مدنی و دینی را در پی داشت بلکه رسمیت یافتن آزادی در احساس و تجربه را نیز باعث شد. از این‌رو، در حوزه معنویت این ارزش فراگیر

۱. عنوان روی جلد مجله تایم در دهه ۶۰م. این بود که خدا مرده است. اما در سال ۱۹۸۰م. عنوان روی جلد آن این بود که «خدا بر می‌گردد» و در اصل مقاله توضیح داده بود که خدا در میان چه کسانی برگشته است.

شد که امور معنوی باید دلبخواهی و براساس اراده، احساس و تجربه فرد انجام شود و نه از روی تقلید، اجبار، اکراه یا عادت (Wuthnow, 1998: 94) و به این شکل، وفاداری به اعمال ثابت و مداومت بر گونه‌ای از دین‌داری، جای خود را به هنجار جدیدی به اسم «خودبودگی» و خودانگیختگی معنوی داد.

البته محققان عوامل دیگری را نیز در پیدایش مفهوم جدید معنویت از دهه شصت میلادی به بعد، بیان کرده‌اند که می‌تواند به عنوان تکمله‌ای بر نظریه واتنو، لحاظ شود. چندلر، دیگر عوامل بیان شده را به شکل زیر فهرست می‌کند:

- ۱- رشد سریع جمعیت بعد از جنگ جهانی دوم که نسل انفجار جمعیت را ایجاد کرد؛
- ۲- رشد اقتصادی بعد از جنگ جهانی که باعث گسترش طبقه متوسط جامعه شد؛
- ۳- گسترش استفاده از قرص‌های کنترل بارداری در بین نسل انفجار جمعیت که باعث گسترش روابط جنسی آزاد و به تبع آن به رسمیت شناختن تمایلات لذت طلبانه فردی شد؛
- ۴- تغییر در قوانین مهاجرت که باعث ایجاد یک فضای چندملیتی و چندمذهبی در امریکای شمالی شد؛
- ۵- جنبش‌های حقوق حیوانات، حقوق همجنس‌گرایان و حقوق زنان که شکل نهادینه‌ای برای به چالش کشیدن نژادها و هنجارهای ادیان سنتی را به جامعه معرفی کرد؛
- ۶- دولتی شدن مدارس و شیوع آموزش همگانی به صورت رایگان در امریکا که باعث افزایش شمار دانشجویان و گسترش مقطع تحصیلات تکمیلی شد؛
- ۷- تغییر در نظام تعلیم و تربیت و خروج آن از تحت سلطه ادیان و رسمیت یافتن کامل تعلیم و تربیت سکولار؛
- ۸- شیوع داروهای روان‌گردان و گسترش همگانی و امکان دسترسی عمومی به تجارب غیر معمول.^۱

موارد مذکور روی هم‌رفته باعث به وجود آمدن نسلی از مردم شد که در عین بدگمانی به دین‌های سنتی و داشتن دغدغه جستجوگری معنوی، گزینه‌های متعدد دینی و فرصت

1. Siobhan Chandler, *The Social Ethic of Religiously Unaffiliated Spirituality*, (Proquest Dissertations Publishing, 2011): p 66 – 67.

انتخاب آن گزینه‌های متعدد را داشته باشند. هم‌چنین مُد متفاوت بودن و داشتن زندگی خودساخته جرات دست‌زدن به این انتخاب و داشتن گزینه شخصی خود در دین‌داری را برای آن‌ها چند برابر می‌کرد (Wuthnow, 1998: 105).

از این دوره به بعد، طیف وسیع گزینه‌هایی که به عنوان بدیل ادیان نهادینه (اسلام، مسیحیت، یهودیت و ...) مطرح شد با لفظ کلی و مبهم معنویت خوانده شد. گرت‌برداری‌هایی از سنت‌های دینی شرق (مثل یوگا، ذن، تنتره و ...) برداشت‌های جدید از سنت‌های عرفانی ادیان نهادینه، فرقه‌های نوپدید دینی، دین عصر جدید، احیاء شرک باستان، سنت‌های رازورزانه و باطن‌گرایی (که سابقاً در تاریخ فرهنگ غرب گفتمان‌های فرعی دین‌داری به شمار می‌آمدند و تحت عنوان کفر یا شرک و الحاد طرد می‌شدند)، برداشت‌هایی عوامانه از روان‌شناسی انسان‌گرا و ورزش‌های فکری و ذهنی، درمان‌های گیاهی و طبیعی و ... همه و همه ملقب به معنویت شد (کارت و کینگ، ۱۳۹۱: ۱۲۲-۱۲۴). در این طیف وسیع اموری که معنویت نام گرفت، آن‌چه می‌تواند به عنوان وجه مشترک تلقی شود، تنها نوعی فراروی از سطح ظاهر زندگی است.

البته برخی از محققان برای ارائه تصویری بهتر از تحولات مفهومی واژه معنویت در گفتمان دین‌داری پست‌مدرن، دو دوره به هم پیوسته را ترسیم کرده‌اند که شناسایی این دو دوره برای داشتن درکی بهتر از مفهوم معنویت در قرن ۲۱ م. راه‌گشاست. لیندا وودهد، در سخنرانی اخیر خود در دانشگاه اوتاوا، دوره‌ای جدید در این گفتمان معرفی می‌کند که بعد از ۱۹۸۹ م. شروع می‌شود. وی ویژگی‌های فرهنگی این دوره را از این قرار می‌داند: ۱- جهانی‌سازی ۲- گسترش اینترنت ۳- نقش بیشتر اجتماعی طبقه متوسط ۴- کاهش قدرت دولت‌ها و ایدئولوژی‌ها و افزایش قدرت بازار و شرکت‌ها ۵- قدرت‌یافتن زنان (Woodhead, 7 Nov 2013).

الین بارکر، نیز در سخنرانی اخیر خود در مدرسه اقتصاد لندن بیان می‌دارد که جریان‌های معنوی نوظهور در گفتمان دین‌داری پست‌مدرن را می‌توان در دو دوره فهمید: یکی در دهه ۷۰ و ۸۰ م. که جریان‌های مذکور محلی، کوچک، کاریزماتیک، چهره به چهره و انحصارگرا بود و دیگری در دهه نود و بعد از آن که جریان‌های چند ملیتی، رسانه‌محور، نسبی و کیفیت‌گرا و از لحاظ معرفتی باز و تکثرگرا شکل گرفتند (Barker, 18 Nov 2014).

درک بهتر این تحول درون گفتمانی و یا به عبارت دیگر، نحوه استقرار گفتمان جدید معنویت (از اواخر دهه هشتاد میلادی به بعد) در گروی توجه به اصطلاح «عصر جدید» است. در دهه ۷۰ م. پدیده مورد بحث یعنی معنویت خارج از نهادهای رسمی دین با نام کلی معنویت عصر جدید یا نهضت عصر جدید نیز خوانده می شد. یعنی افرادی که به دنبال تجارب شخصی معنوی و دین داری جدید و انتخابی بودند با نام عصر جدید (نشانگر نیاز بشر به معنویت جدید برای عصری کاملاً متفاوت با ادوار پیشین بشری) خوانده شدند. ویژگی کلی معنویت در این جریان از قرار ذیل بود: ۱- اهمیت تکامل فردی (توسعه خود) ۲- خودانگیختگی و خودمختاری معنوی ۳- توجه به سنت‌های باطنی غربی ۴- بهره‌گیری از عرفان‌های شرقی ۵- تمرکز بر توانایی‌های ماوراء الطبیعی انسان.

البته این اصطلاح به خاطر دلالت‌های منفی آن و ابتنای آن بر یک کیهان‌شناسی و ستاره‌شناسی خرافی از اواخر دهه ۸۰ م. محبوبیت خود را از دست داد (Chandler, 2010: p70). از طرف دیگر جریان‌ها و نهضت‌های نوپدید دینی (NRMS) که بخشی از نیاز مردم به داشتن معنویت فارغ از نهادهای رسمی دینی را بر آورده می کردند، در دهه ۸۰ و ۹۰ م. فجایی بار آوردند که باعث بدبینی همگانی شدند. مثلاً خودکشی دسته‌جمعی گروه جیم جونز در گویان و بعد از آن در آتش سوختن پیروان فرقه دیویدیان در شهرک ویکو و یا بدگمانی‌ها به رفتار جنسی اوشو و مال‌اندوزی برخی از گوروهای هندی مانند ماهاریشی رهبر فرقه TM، باعث شد تا معنویت‌های بدیلی که کاریزماتیک و سازمان‌محور بودند نیز از چرخه بیرون روند؛ زیرا متهم به مغزشویی، تمامیت‌خواهی و جزم‌اندیشی شدند و نمی‌توانستند جایگزینی برای دین و مصداق کلمه معنویت آزاد باشند (Wuthnow, 1998: 105). به این شکل بعد از دهه ۸۰ م.، به‌مرور مصداق کلمه «معنویت» جریان‌هایی شد که به انتخاب و آزادی افراد در پذیرش و یا در ساخت معنویت بها می‌دادند و در عین تجربه‌محوری از افراد تبعیت و اطاعت طلب نمی‌کردند (Wuthnow, 1998: 105) و قابلیت آن را داشتند که به راحتی با سبک زندگی روزمره جمع شوند؛ زیرا به همراه خود سبک زندگی خاصی را الزام نمی‌کردند.

پس در این گفتمان؛ یعنی گفتمان دین‌داری پست‌مدرن، هرچه که سفت و سخت می‌شد، فرو می‌ریخت؛ حتی نسخه‌های بدیل معنویت (نهضت‌های نوپدید دینی و جریان

عصر جدید) نیز که در همین گفتمان (البته در دوره آشفتگی گفتمانی و نه در زمان استقرار گفتمان) شکل گرفته بودند تا جایی با اقبال عموم مواجه شدند که روحیه کلی فرهنگ پست‌مدرن یعنی عدم انقیاد و پرهیز از ثبات را رعایت می‌کردند اما با بروز نشانه‌هایی چون ساختار و نهاد رسمی و مطالبه سرسپردگی به هنجارهای بیرونی از رونق افتادند و یا با بدبینی نگریسته شدند.

چگونگی تحول در دین‌داری از نگاه جامعه‌شناسی معنویت

معنویت انفسی^۱ و ساختار‌گریز^۲ در جهان سنت و هم‌چنین در دوره مدرن به شکل محدود و در میان نخبگان جامعه رواج داشته است. در فرهنگ اسلامی افرادی چون خیام و ابوالعلاء معری را می‌توان از این دست دانست. اما چه شده که به گفته معنویت‌پژوهان، انفسی‌گرایی^۳، گریز از مرجعیت و فراروایت‌ها - در چند دهه اخیر - وجه غالب معنویت‌گرایی چه در سطح نخبگانی و چه در سطح همگانی شده است و چگونه مفهوم معنویت که در گذشته تنها در چارچوب دین معنا می‌داد، امروزه غالباً دین‌گريزانه یا دین‌ستیزانه معنا می‌شود. همان‌طور که گفته شد برای درک تحولات جدید مفهوم معنویت و علت اقبال وسیع به معنویت ساختار‌گريز، توجه به تحولات فرهنگی و اجتماعی چند دهه اخیر در غرب ضروری است؛ زیرا این تحولات فرهنگی، بستر ساز شیوع این نوع معنویت و مؤثر در مشروعیت‌بخشی به شکلی از معنویت شده‌اند که سابقاً غیرمقبول دانسته می‌شد. هم‌چنین با دانستن این تحولات فرهنگی بهتر می‌توانیم درک کنیم که چگونه ایده‌های معنویت‌گرایی همچون ایده خود مقدس و هستی الوهی و خدای حاضر در همه جا در عمل به جای تلاش برای محو خود در هستی یکپارچه، به خود مرکزی انجامیده است.

تحولات سریع و متفاوت فرهنگی و اجتماعی چند دهه اخیر (اواخر قرن ۲۰ و اوایل ۲۱م).

1. Subjective Spirituality

2. Unchurched Spirituality

۳. انفسی‌گرایی معادل مصطلحی برای واژه غربی Subjectivism است که البته می‌توان آن را به ذهن‌گرایی نیز ترجمه کرد. معنویت انفسی‌گرا نیز معنویتی است که بر اساس ذهنیت فردی و شخصی شکل می‌یابد و تعریف می‌شود.

و به طور دقیق تر تحولات فرهنگ و اجتماعی جوامع غربی از دهه شصت میلادی به بعد باعث شده است تا جامعه‌شناسان و محققان مطالعات فرهنگی تمایزی بین این دوره و قبل از آن احساس کنند و این گفتمان جدید را دیگر، مدرن ننامند. تعابیری چون جامعه پست مدرن (پساساختارگرایان فرانسوی به خصوص دریدا و لویتار)، جامعه پسا صنعتی (دنیل بل)، دوره سرمایه‌داری متأخر (جیمسون)، مدرنیته متأخر (هابرماس و گیدنز) حاکی از آن است که نظریه پردازان این حوزه، تفاوتی بین گفتمان فرهنگی بعد از جنگ جهانی دوم و قبل از آن احساس می‌کنند. البته برخی (مانند فوکو و لویتار) برای تبیین این تفاوت‌ها، بیش تر بر گسست‌های فرهنگی و اجتماعی ایجاد شده با دوره قبل تأکید می‌کنند و برخی (مانند هابرماس و گیدنز) بر پیوست‌های باقی مانده با دوره مدرن تکیه دارند و برخی نیز مانند پاکولسکی،^۱ تغییرات فرهنگی جدید را نه در ادبیات گسست و پیوست بلکه در ادبیات فرابسط، مطرح می‌کنند.

به عبارت دیگر، فوکو، بر پیدایش نظم جدید گفتمانی و روابط جدید دانش - قدرت بعد از جنگ جهانی دوم تکیه می‌کند و لویتار، بر شکست فرا روایت‌های در دوره جدید تمرکز دارد و هابرماس و گیدنز، به تفاوت در سبک مدرنیته بعد از جنگ جهانی دوم می‌پردازند اما از نظر پاکولسکی، در دوره اخیر - یعنی دوره بعد از مدرنیته - همان فرآیندهای اصلی مدرنیته بسط یافته است و بر سرعت، دامنه و شدت آن‌ها افزوده شده است. کالایی شدن به ابر کالایی شدن (فرهنگ مصرفی)، عقلانی سازی به ابرعقلانی سازی (انفسی گرایی) و فردی سازی به ابرفردی سازی (خودابراز گرایی و سطحی گرایی) تبدیل شده است (حمیدیه، ۱۳۹۱: ۱۶۹). به هر حال، آنچه مسلم است این است که فرهنگ حاضر دیگر آن فرهنگی نیست که از آن به مدرنیته تعبیر می‌شد و دیگر نمی‌توان تحولات مؤلفه‌ها و عناصر آن (از جمله معنویت گرایی) را تنها در ادبیات سکولاریسم، اومانیزم، فردگرایی و سرمایه‌داری تفسیر کرد.

با این حال همان‌طور که گفته شد، این نیز اشتباه است که دوران پست مدرن را کاملاً منفک از دوران مدرن بدانیم؛ زیرا در عصر حاضر نه می‌توان ادعا کرد که همه متعلق به

1. Jan Pakulski

عصر پست‌مدرن هستند و نه می‌توان ادعا کرد که عناصر فرهنگی مدرن در عصر بعد از خود - یعنی در عصر حاضر - موجود نیست اما این تمایزگذاری می‌تواند به درک تحولات ویژه عصر حاضر کمک کند و درک پدیده‌های فرهنگی حاضر مانند معنویت‌گرایی جدید را در بستر خود میسر سازد.

البته نظریه‌های موجود درباره این تحولات نیز هر یک بر بُعدی از ابعاد آن تکیه می‌کنند و وجهی از وجوه آن را برجسته می‌سازند. به‌طور مثال، دانیل بل، با نامیدن جامعه بعد از جنگ جهانی دوم به جامعه پسا صنعتی و بررسی خصلت کار، سرمایه و تکنولوژی و اقتصاد قبل و بعد از جنگ جهانی و تأکید بر تغییر ساختار و اهداف نظام سرمایه‌داری، نشان می‌دهد که چگونه جامعه صنعتی که هدفش کار و تولید سرمایه بیشتر بود، به سمت جامعه پسا صنعتی با هدف ایجاد لذت بیشتر تر و اهمیت یافتن بیش از پیش احساسات، ابراز عقیده و ارضای فردی پیش می‌رود. اما دریدا و لیوتار، با تعبیر جامعه پست‌مدرن بر جنبه معرفتی این تحولات تکیه می‌کنند و نسبی‌گرایی و فرار از فراروایت‌ها^۱ آن را برجسته می‌کنند. در این بین دریدا، به تحلیل نسبت این معرفت‌شناسی جدید با سبک زندگی مصرفی و سطحی‌گرایی نیز می‌پردازند. هم‌چنین پاکولسکی با توجه به پررنگ شدن فردیت مدرن در دوره جدید و ظهور پدیده ابرفردیت، بر این نکته تأکید می‌کند که در فرهنگ جدید فردیت یک گام از فردیت مدرن جلوتر رفته است و به جای تأکید بر خودمحوری بر خودتحقق‌دهی و خودبودگی تأکید دارد؛ یعنی هر کس باید خودبخشی به ارزش‌ها و ترجیحات فردی نظر کند و خویشتن را بر اساس تصورات و ایده‌های خود بسازد. کریستوفر لاش،^۲ نیز با استفاده از نظریه «نارسیسیسم» فرهنگی بُعد بیمارگونه فرهنگ ابرفردیت را نشان می‌دهد و از عمومی شدن فرهنگ خودشیفتگی سخن به میان می‌آورد.

به گفته بهزاد حمیدیه، بعد از بررسی نظریه‌های موجود، اساسی‌ترین تحول این دوره را می‌توان «پیدایش فرهنگ مبتنی بر سوژه خودابراز‌گرای افراطی و سطحی شده» دانست که جز «خودتحقق‌بخشی» دستورالعمل دیگری ندارد» (حمیدیه، ۱۳۹۱: ۱۷۲) و بر اساس این است

1. Metanarratives

2. Christopher Lasch

که حمیدیه، خودشیفتگی، ابر فردیت و احساس گرایبی سطحی را مهم‌ترین اجزاء این تحول به شمار آورد.

اما بررسی جامع این نظریه‌ها یعنی نظریه‌های جامعه‌شناسان که ناظر به تحلیل بستر شکل‌گیری معنویت جدید سخن گفته‌اند، هرچند نیاز است، اما خود نیازمند تحقیقی مستقل است. در این جا برای داشتن تصویری کلی از این نظریه‌ها تنها به ذکر نام و دسته‌بندی آن‌ها اکتفا کرده تا تصویری کلی از آن‌ها در ذهن داشته باشیم.

اساساً نظریه، قانون و چارچوبی تلقی می‌شود که مفاهیم و متغیرها (دو متغیر یا بیش‌تر در یک زمان معین) را با یک‌دیگر مرتبط می‌کند و چشم‌اندازی (دریافت کلی نسبت به پدیده خاص) متفاوت از چشم‌اندازها و دیدگاه‌های دیگر می‌سازد. نظریه صرفاً طرح‌های مفهومی یا مفروضات نیست بلکه مجموع عبارات منسجم در داخل یک علم هست که کلیت قابل‌فهمی را تشکیل می‌دهند و در تعیین و تبیین برخی از وجوه حیات جمعی مفید واقع می‌شود (حقیقت، ۱۳۹۱: ۴۴).

اما اگر تعریف فوق از نظریه علمی را بپذیریم، دیدگاه‌هایی که در این جا به عنوان نظریه به خدمت گرفته می‌شوند بیش‌تر از آن که یک نظریه منسجم و جامع باشند، روایتی و قرائتی از تحولات فرهنگی اخیر (ناظر به شکل‌گیری مفهوم جدید معنویت) هستند؛ زیرا اولاً درباره یک امر نامرئی و بدون ساختار (یعنی معنویت جدید) سخن می‌گویند، ثانیاً در مواجهه با این پدیده چندسطحی و متکثر، همه جهات آن را لحاظ نمی‌کنند و ثالثاً همه جهات و وجوه بستر این تحولات یعنی جامعه پست‌مدرن نیز در این نظریه‌ها انعکاس نیافته است. اما از همه مهم‌تر این که هر چند این نظریه‌ها مبتنی بر داده‌های تجربی هستند ولی آن‌چه که در نهایت، نظریه را ساخته است، تصورات نظریه‌پرداز است؛ یعنی یک داستان یا روایت در پس آن داده‌ها وجود دارد که هم در جمع‌آوری داده‌ها و هم در تحلیل آن‌ها دخالت کرده است (Spickard, 2006: p.14). علاوه بر این، شواهد و داده‌های تجربی که پشتوانه این نظریه‌ها قرار گرفته‌اند مختص به گستره‌های محدودی در امریکای شمالی و تاحدی بریتانیا است و نه مختص به کل گستره جهان صنعتی. پس هر چند ممکن است در ساخت نظریه شاهد انسجامی باشیم اما چون آزمون نظریه کامل نیست، نمی‌توان دیدگاه‌های ذیل آن را قابل‌تعمیم به کل وجوه پدیده و قابل‌تبیین برای تحولات فرهنگی

در کل جوامع صنعتی دانست؛ چه رسد به جوامع غیر صنعتی و غیر غربی. اما با این حال، استمداد از این نظریه‌ها ضروری است؛ زیرا نظر به جدیدبودن پدیده و نوپایی مطالعات معنویت برای یافتن زمینه‌های شکل‌گیری و عوامل مفهوم‌ساز معنویت جدید، چاره‌ای جز نگاه به آن از دریچه نظریه‌های موجود نیست. از آن‌جا که در این بررسی، نگاه انتقادی به نظریه‌ها و رویت مفروضات آن، از حوصله بحث بیرون است تنها سعی می‌شود نظریه‌ها دسته‌بندی شده و مواردی که مفروضات مشابه دارند، کنار هم طرح شوند و در خلال دسته‌بندی نگاهی اجمالی به مفروضات آن‌ها انداخته شود. البته همان‌طور که گفته شد؛ در این‌جا هدف از دسته‌بندی و نگاه کلی به نظریه‌ها، ارائه درکی اجمالی از آن‌ها است و نه معرفی کامل آن‌ها و یا ارائه یک فرانظریه درباره معنویت جدید که این امر خود نیازمند تحقیقی مستقل است.

نظریه‌هایی که درباره چیستی معنویت جدید طرح شده‌اند را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد: نظریه‌هایی که چیستی معنویت جدید را بر اساس بستر، زمینه و عوامل شکل‌دهی به آن تبیین می‌کنند (مانند نظریه انفسی‌گرایی، نظریه پساتخیل‌گرایی، نظریه خودابراز‌گرایی، نظریه خودشیفتگی فرهنگی، نظریه فرهنگ مصرفی) و نظریه‌هایی که با تحلیل ساختار درونی و الگوی دین‌داری در معنویت جدید به بررسی ماهیت آن می‌پردازند (مانند نظریه دین نامرئی، نهاد ثانویه، دین شبه‌رسمی، معنویت ترقی‌خواه، معنویت مارکتی، معنویت سرهم‌بند و...).

نظریه‌های دسته اول که بر اساس زمینه و بستر جدید دین‌داری به تحلیل معنویت پرداخته‌اند نیز در یک دسته‌بندی کلی به دو دسته قابل تقسیم‌اند: نظریه‌های تک‌بعدی و نظریه‌های چندبعدی. به عبارت دیگر، اگر تحلیل‌گران این حوزه، در هنگام تشریح بستر شکل‌گیری معنویت جدید، تأکید خود را بیش‌تر بر یکی از چهار وجه جامعه (اقتصاد، سیاست، فرهنگ و اجتماع) نهاده باشند، نظریه آن‌ها را می‌توان نظریه تک‌بعدی نامید و اگر به چند وجه از جامعه به‌عنوان بستر شکل‌دهی یا عامل تأثیرگذار توجه کرده باشند، نظریه آن‌ها می‌تواند چندبعدی نامیده شود. به عنوان مثال، نظریه چرخش انفسی، بیش‌تر به وجه فرهنگی (دانش‌ها، بینش‌ها، سمبل‌ها و ارزش‌ها) تحولات اخیر و تأثیرات آن پرداخته و نظریه فرد‌گرایی به جنبه اجتماعی تحولات اخیر و تأثیر آن در شکل‌گیری معنویت

پرداخته است. هر چند یکی از این نظریه‌ها را می‌توان فرهنگی و دیگری را اجتماعی نامید اما هر دوی آن‌ها تک‌بعدی هستند.

اما نظریه پساماده‌گرایی خودابرازگرا که توسط چندلر، ارائه شده است، در بررسی بستر فرهنگی و تحولات زمینه‌ساز در پیدایش مفهوم جدید معنویت، به چند عامل فرهنگی و روانی (خودابرازگری، نارسایی‌سم فرهنگی و پساماده‌گرایی) توجه کرده است و یا نظریه جرمی کارت و ریچارد کینگ یعنی نظریه معنویت کالایی، هم به عوامل اجتماعی (فردی‌سازی و خصوصی‌سازی) و هم عوامل فرهنگی (فرهنگ مصرفی و روان‌شناسی‌سازی) توجه داشته است. این دسته نظریه‌ها را می‌توان نظریه‌های چندبعدی نامید.

البته هر چند ممکن است نظریه‌های مذکور از دیدگاه معنویت‌گرایان فروکاهشی باشند^۱ اما قدسی‌سازی فرآیند پیدایش معنویت جدید نیز یک ادعاست و تنها بر اساس مفروضات و ایده‌های معنویت جدید، مقبول است. اما به هر حال نقدی که بر این نوع بررسی‌ها وارد است آن است که مطالعات اجتماعی، مطالعاتی گزینشی است و واقعیت را خرد و محدود می‌کند و از زاویه‌ای خاص به آن می‌نگرد تا قابل بررسی باشد، پس لاجرم ممکن است در هر نظریه برخی از وجوه پدیده برجسته و برخی دیگر از وجوه آن کم‌اهمیت جلوه کرده یا نادیده انگاشته شود.

به هر حال این نظریه‌ها با این که هر یک اسمی بر این تحولات می‌گذارند و تبیینی مختص خود از آن ارائه می‌دهند اما با نگاهی دقیق‌تر به آن‌ها می‌توان مجموعه‌ای از شرایط و رخدادهای اجتماعی مشترکی را دید که بستر این تحولات و دست‌مایه طرح این نظریه‌ها شده‌اند. رابرت واتنو، برخی از این رخدادهای اجتماعی که مورد تأکید نظریه‌های مذکور هستند و در تحلیل آن‌ها از معنویت جدید نقش ایفا کرده‌اند را بیان می‌کند. نگاهی به این رخدادهای می‌تواند زمینه را برای داشتن درکی بهتر از بستر فرهنگی معنویت جدید و تحلیل الگوی دین‌داری آن بر اساس نظریه‌های مذکور آماده سازد، رخدادهای و تحولاتی که

۱. زیرا این نظریه‌ها صرفاً پیدایش معنویت جدید را در نتیجه تحولات اجتماعی و فرهنگی جوامع و تأثیر آن بر سبک دین‌داری می‌دانند.

زمینه‌ساز پیدایش این نوع معنویت‌گرایی در عصر حاضر شده‌اند از این قرار است:

۱. تنهایی و انزوای عاطفی؛
۲. استرس شغلی و افسردگی ناشی از بی‌معنای زندگی؛
۳. ضعف نهاد خانواده و شکننده‌شدن روابط عاطفی؛
۴. تبدیل اخلاق به هنجارها و قوانین اجتماعی؛
۵. تعدد نظریه‌ها و آشفتگی فکری در نتیجه انفجار اطلاعات؛
۶. تنوع دینی و آزادی انتخاب عقیده با وجود گزینه‌های فراوان (Wuthnow, 1998: 89-90)؛
۷. ظهور جنبش‌های رادیکال و ضدفرهنگ معنوی در دهه شصت میلادی؛
۸. شیوع جنبش‌های آزادی‌مدنی و برابری حقوق (Ibid: 95)؛
۹. آزادی در انتخاب جنسی و هم‌چنین افزایش طلاق و فرزندان بی‌خانواده (Ibid: 104)؛
۱۰. فعالیت گسترده جریان‌های الهیاتی بی‌خدا و قرائت‌های روایت‌گریز و غیر کتاب مقدسی از الهیات مسیحی (الهیات پست‌مدرن)؛
۱۱. مُد متفاوت بودن و خاص‌گرایی (Ibid: 105)؛
۱۲. ایجاد بدینی نسبت به جریان‌های معنویت‌گرای فرقه‌ای و کاریزماتیک به‌ویژه بعد از دهه هشتاد میلادی (Ibid: 105)؛
۱۳. فعالیت‌های علمی ضعیف و نقدهای بی‌پایه جریان‌های مقاومت در برابر تغییر فرهنگی (Ibid: 105)؛
۱۴. فقدان آموزش مذهبی در مدارس
۱۵. تبدیل دین از یک هویت اجتماعی به یک انتخاب فردی و غیرهویت‌ی؛
۱۶. گسترش صنعت فرهنگ و رواج نمایشگاه‌ها و بازارچه‌های معنویت به اسم فستیوال‌های ذهن، بدن و روح؛
۱۷. گسترش فعالیت‌های فمینیستی و تأثیر الهیات زنانه‌نگر در نفی دین‌داری نهادینه؛
۱۸. تأثیر جریان آزادی‌خواهی اجتماعی در امریکا بر دین‌داری و تلاش‌های لوثر کینگ و توماس جفرسون (Ibid: 92)؛
۱۹. ممانعت اجتماعی از دخالت حکومت در امور دینی؛
۲۰. مُد فکر باز و فضیلت عدم التزام به یک نوع هویت یا سبک دینی؛

۲۱. درک فزاینده از شرور اجتماعی با همگانی و رسانه‌ها شدن گزارش جنگ‌ها و درگیری‌ها به خصوص درگیری‌های مذهبی (Ibid: 99-100)؛
۲۲. شک و سرخوردگی اجتماعی با مرگ و ترور آزادی‌خواهان و افرادی که سمبل انسان‌دوستی معرفی می‌شدند (مثل ترور جان اف کندی و مارتین لوتر کینگ) (Ibid: 100)؛
۲۳. علنی و رسانه‌ای شدن فساد کلیسا به ویژه مفاسد جنسی و اقتصادی؛
۲۴. بالا رفتن سطح تحصیلات و افزایش طبقه متوسط تحصیل کرده و آشنا با هنجارهای علمی (Ibid: 99)؛
۲۵. افزایش شمار دختران و زنان خارج از خانه (دانشجویان، شاغلین و خودسرپرست‌ها)؛
۲۶. شیوع استفاده از مواد مخدر و روان‌گردان‌ها (Ibid: 98)؛
۲۷. بالا رفتن سن ازدواج و عدم ازدواج دختران (Ibid: 98-99)؛
۲۸. افزایش اوقات فراغت با گسترش نسبی رفاه اجتماعی و کاهش جمعیت فقیر (Ibid: 99)؛
۲۹. افزایش کلاس‌های ادیان و استقبال از درس‌های آشنایی با ادیان شرقی در دانشگاه‌ها (Ibid: 99)؛
۳۰. رواج تکنیک‌های عرفانی شرق به عنوان ورزش برای سلامتی جسم و روان (مانند یوگا و تای چی) و انواع ماساژ و مدیتیشن؛
۳۱. افزایش میزان مسافرت و رونق توریسم مذهبی و معنوی (Ibid: 100).

تغییر در الگوی معنویت‌ورزی

نگرش معنویت‌گرایان به دین و معنویت و مؤلفه‌های اصلی آن و هم‌چنین الگو و سبک معنویت‌ورزی آن‌ها یعنی سرمشق و شیوه‌هایی که برای پیاده‌سازی ایده‌های خود به کار می‌گیرند و هم‌چنین نحوه ارتباطی که بین خدا، انسان و هستی / طبیعت برقرار می‌کنند، هم متأثر از مبانی نظری این جریان و هم متأثر از شرایط اجتماعی و فرهنگی عصر حاضر است. تصور معنویت‌گرایان از هستی و دیدگاه مونیستی آن‌ها نسبت به جهان بر روی خداشناسی، انسان‌شناسی و طبیعت‌شناسی آن‌ها تأثیر گذاشته است و خداوند نه خالق هستی بلکه عین

هستی است و انسان و طبیعت نیز به عنوان اجزاء هستی الوهیت می‌یابند و به مرتبه خدایی می‌رسند.

اما به گفته برخی محققان در معنویت همه‌خداانگاری و تقدیس طبیعت و انسان تحت تأثیر عوامل اجتماعی و فرهنگی، به شیوع معنویت تلفیقی و چهل‌تکه (رابرت واتنو) معنویت سوپرمارکتی (ود کلارک رُف^۱)، معنویت کالایی (جرمی کارت و ریچارد کینگ)، معنویت سیال (شووان چندلر) معنویت مصرفی (پاول هیلاس)، معنویت پاکورنی (بهزاد حمیدیه) و معنویت نارسیستی و خودمحور منجر شده است. نظریه پردازان حوزه جامعه‌شناسی، مطالعات فرهنگی و دین‌پژوهان در بررسی تأثیر شرایط فرهنگی و اجتماعی دوران پست‌مدرن (بعد از دهه شصت میلادی) و تبدیل مونیسم معنوی به نوعی معنویت ساختارگرای و مصرفی، نظریه‌های متعددی ارائه کرده‌اند که با توجه به هر یک، بُعدی از ابعاد پدیده و بخشی از الگوی دین‌داری معنویت‌گرایان مشخص می‌شود.

نظریه «معنویت انفسی» که پاول هیلاس و لیندا وودهد (البته بر اساس نظریه چرخش انفسی چارلز تیلور) ارائه کردند بر این بعد تکیه دارد که فردگرایی دوران مدرن به انفسی‌گرایی دوران پست‌مدرن تبدیل شده است و افراد نه تنها یافتن حقیقت را امری فردی می‌دانند بلکه حقایق را خود جعل کرده و بر اساس سلیقه شخصی می‌سازند. بر اساس این نظریه، عمده تحولی که بررسی‌های تجربی (به‌ویژه یافته‌های پروژه کندال) نشان می‌دهد این است که دین‌داری در جوامع صنعتی رو به انفسی‌گرایی (رجوع به درون برای کشف یا جعل حقیقت) است و همین دین‌داری انفسی است که معنویت‌گرایی خوانده می‌شود (Heelas, Woodhead, 2005: 1-11). رابرت واتنو، در تحلیلی مشابه با نگاه به شرایط اجتماعی چند دهه اخیر و فعالیت‌های آزادی‌خواهانه مدنی و اجتماعی نتیجه می‌گیرد که معنویت جدید در نتیجه تأثیر جنبش‌های آزادی‌خواهی پست‌مدرن شکل گرفته است. جنبش‌هایی که نه تنها به آزادی انتخاب فرد اهمیت می‌دانند بلکه فراتر از آزادی انتخاب به آزادی ضمیر و وجدان و امکان ساختن گزینه خود در کنار گزینه‌های موجود مجال داده‌اند. بر اساس این نظریه، معنویت نوعی از دین‌داری است که به فرد آزادی آن را می‌دهد که فراتر

1. Wade Clark Roof

از امکان انتخاب دین خود، امکان ساختن دین بر اساس فهم، تجربه و خوشایند خود را نیز داشته باشد (Wuthnow, 1998: 94).

اما چندلر، بر اساس تحلیل‌های جامعه‌شناسانه در زمینه تحولات فرهنگی اخیر و حرکت فرهنگ غرب به سمت دوره پساماده‌گرایی (البته با توجه به ادبیات ابراهام مازلو) بیان می‌دارد که بشر در چند دهه اخیر از نیازهای مادی و اولیه خود عبور کرده است و به نیازهای سطوح بالاتر یعنی خود تحقق‌بخشی و خودشکوفایی رسیده است. بر همین اساس در فرهنگ پساماده‌گرایی نوعی گرایش به معنا احساس می‌شود که هر چند متافیزیکی نیست اما فراروی از نیازهای مادی نیز در آن مشهود است. وی با کمک‌گیری از نظریه خودابرازگرایی و تلفیق آن با نظریه پساماده‌گرایی به نظریه «معنویت پساماده‌گرایی خودابرازگرا» می‌رسد؛ معنویتی جدید که مبانی فکری مونیستی دارد اما در عمل به خاطر بستر فرهنگی جدید پساماده‌گرایانه و خودابرازگرا شده است. یعنی الهی‌دانستن خود در این بستر فرهنگی و اجتماعی منجر به نفی خود و ماده (به عنوان مایا و توهم آن‌چنان که در آیین جینه یا بودا رخ داد) نشده بلکه در بستر پساماده‌گرایی منجر به تأیید خود و تقدیس تمایلات فردی شده است. در این فرهنگ، بزرگترین ارزش خودابرازگرایی و خودبودگی است که به گفته چندلر (البته بر اساس تحلیل‌های کریستوفر لاش و نظریه فرهنگ ناریسیسم) منجر به معنویت ناریسیستی و گسترش فرهنگ درمان‌گری معنوی می‌شود (Chandler, 2011: 279-283).

جرمی کارت و ریچارد کینگ اما از زاویه دیگری به پدیده نگرسته‌اند و معنویت جدید را محصول خصوصی‌سازی جدید و تبدیل سرمایه‌داری به فرهنگ مصرفی می‌دانند. به گفته جرمی کارت و ریچارد کینگ، روان‌شناسی و روان‌درمان‌گری به عنوان دو رژیم مشروعیت‌بخش باعث شدند که فردگرایی دوران مدرن، مشروعیت علمی بیابد و هم‌چنین با ورود موج سوم و چهارم روان‌شناسی به مباحث معنوی و البته با خدشه وارد شدن به مشروعیت و حجیت دین، روان‌شناسی توانست به عنوان مرجعی صلاحیت‌دار برای اظهار نظر درباره انسان و هم‌چنین نحو زندگی و شیوه معنایابی در هستی مطرح شود. این امر باعث خصوصی‌سازی و ذهنی‌سازی دین شد. نظام نئولیبرال نیز با تأکید بر جامعه آزاد و اقتصاد باز زمینه را برای تعدد گزینه‌های دینی و مشروعیت‌بخشی به تنوع‌طلبی حتی در

عرصه دین‌داری باز کرد. در چنین فضایی، سرمایه‌داری شرکتی که همه چیز را تبدیل به کالا می‌کند با کالاسازی دین، تحت برند «معنویت» وارد عرصه خرید و فروش دین شد؛ بازاری که رونق خود را مدیون فردی شدن، ذهنی شدن و غیر هویتی شدن دین‌داری بود (Carrette, King, 2005: 66-67). مسترویچ^۱ نیز نظریه پساتخیل‌گرایی خود را بر اساس همین مبانی البته با تأکید بر رویکرد احساس‌گرایانه و رومانتیستی فرهنگ کالایی، ساخته و به کمک این نظریه به تحلیل ابعاد معنویت مصرفی پرداخته است.

در کنار این تحلیل‌ها، محققان به عوامل فرهنگی و اجتماعی دیگری نیز اشاره کرده‌اند که بسترساز معنویت‌گرایی جدید شده است. برخی از این عوامل بدین‌قرار است: تأثیر جنبش‌های فمینیستی (لیندا وودهد)، تأثیر مبارزه‌های اشتباه با فرقه‌های جدید معنوی در دهه ۶۰ و ۷۰ م. و پدید آمدن معنویت بدون فرقه در دهه ۸۰ و ۹۰ م. در نتیجه آن اشتباهات و تندروی‌ها (واتنسو و بارکر)، سطحی شدن زندگی در دوران پسا صنعتی (جیسون)، فرهنگ جهانی و جهانی‌سازی دین (توموکو ماسوزاوا)، ابرفردیت (پاکولسکی) و احساس‌گرایی سطحی با چهار مصداق رفاه‌جویی، جستن آزادی انتخاب، مسرت‌جویی و بدن‌گرایی (بهزاد حمیدیه). با این حال برای فهم بستر این تحولات، باید تمام این نظریه‌ها و عوامل را در کنار هم در نظر آورد تا در ارزیابی پدیده، محقق دچار تک‌جانبه‌گرایی یا فروکاهش و تک‌عاملی‌نگری نشود.

البته باید افزود که درک معنویت‌گرایان جدید از خود دین و معنویت (یعنی الگوی ارتباطی آن‌ها با خود، دیگران و هستی اعم از خدا و طبیعت) جدای از جهان‌بینی رایج این جریان نیست. بر اساس دیدگاه مونیستی (که دیدگاه رایج هستی‌شناسانه در بین معنویت‌گرایان جدید است)، هستی (اعم از انسان، خدا و طبیعت) امری یکپارچه، بسیط و فراگیر است که نمی‌توان درباره آن سخن گفت، آن را توصیف یا تحدید کرد و به بیان در آورد. پس هر نوع بیانی درباره نحوه ارتباط با خود، با خدا و با طبیعت و هر الگوی دینی و معنوی، لاجرم ناقص و وابسته به فرهنگ، تاریخ و درک محدود افراد است و ادیان و نظام‌های معنوی تنها کوشش‌هایی برای تقرب به حضور الهی و درک رازهای آن هستند تا

1. Mestrovic

این که حقایقی مطلق و ثابت درباره ماهیت الوهیت باشند. پس هیچ سنتی نمی‌تواند مدعی ارائه راهی نهایی و داشتن قرائتی موثق (وحیانی) از الوهیت باشد و ادبیات و متون مقدس ادیان، تنها بیان‌های استعاره‌ای و محدود از الوهیت را نشان می‌دهند و از قطعیت برخوردار نیستند (Lynch, 2007: 60).

می‌توان از این سخن، نوعی پلورالیسم دینی و پذیرش تنوع راه‌ها (صراطی‌ها مستقیم) را درک کرد اما به گفته لینچ، پلورالیسم در این جا به معنای خوش آمدگویی به هر نوع معنویت و دین‌داری نیست. این طرز تفکر تا جایی سنت‌های دینی را محترم می‌شمارد که مفروضات اصلی آن درباره الوهیت، طبیعت و نفس انسان را به رسمیت بشناسند. پس معنویت جدید هر چند خود را تکثرگرا معرفی می‌کند اما با نگاه‌های تقریبی و حکمت‌جاویدانی^۱ نزدیکی بسیار دارد و با اشکال دین‌داری انحصارگرا، مخالفت می‌ورزد. البته لینچ، این امر را تناقض نمی‌داند و از آن جا که معنویت جدید یک ایدئولوژی و الهیات منسجم ندارد، نمی‌توان این نوع مخالفت با ادیان انحصارگرا را جزم‌اندیشی و انحصارگرایی سازمان‌یافته تلقی کرد (Ibid: 61). با این حال و علی‌رغم توجه لینچ، تأکید بر مونیسم به عنوان تنها قرائت مقبول، خود نوعی انحصارگرایی است و لذا در معنویت جدید، اساس پذیرش تنوع ادیان، نوعی پلورالیسم و به رسمیت‌شناختن حقانیت دیگر قرائت‌ها نخواهد بود بلکه در عمل پذیرش قرائت‌های مشابه با مونیسم یا مشابه‌سازی قرائت‌های متفاوت در جهت اثبات ادعای اصلی معنویت جدید یعنی یکپارچگی الوهیت است (و نه هنجاری پلورالیستی).

نتیجه این دیدگاه، آن است که طراحی الگو و سرمشق دین‌داری بر اساس وحی و کلام الهی (به عنوان کلام منزل بر پیامبران و انتقال یافته از طریق سنت دینی) انجام نمی‌شود؛ زیرا خداوند به عنوان وجودی ساری و جاری که به مثابه انرژی هستی یا اکسیژن در هوا و یا مانند زمان و حرکت است، دیگر قادر به تکلم به شکل وحی نیست و به جای وحی، هر کس باید با درون‌نگری و توسل به ندای درون با او ارتباط برقرار کند و آنچه به عنوان وحی یا کتاب مقدس وجود دارد تنها قرائت‌های تاریخ زده و متأثر از فرهنگ زمان و زیر

1. Perennialism.

سلطه و ویژگی‌های شخصیتی، ادراکات، هیجانات و تجارب نویسنده آنهاست و تنها می‌تواند قرائتی در بین انواع قرائت‌های ممکن به شمار آید.

بر همین اساس از دیدگاه معنویت‌گرایان جدید، نمی‌توان به سنت‌های دینی شکل‌یافته بر اساس متون «وحيانی» اتکا کرد. پس الگو و سرمشق معنویت‌ورزی اصیل برای هر کس، الگویی است که بر اساس درون‌نگری، تجارب فردی معنوی و کمک‌گیری از تجارب معنوی دیگران که در ادیان، فلسفه‌ها و حتی جریان‌های سرّی و چندخدایی و شرک‌آمیز باستان وجود داشته، حاصل می‌شود؛ البته به شرط آن که هیچ کدام از این مدل‌های موجود قطعی تلقی نشوند (Lynch, 2007: 62). به این شکل، الگوی معنویت‌گرایی اصیل، آن چیزی است که فرد بر اساس تجارب و سنخ روانی‌اش (ملکیان، ۱۳۹۰: ۲۳۹-۲۴۰) برای خود می‌سازد؛ الگویی که در یک فعالیت مداوم و در یک جستجوی پایدار در لابلای سنت‌های دینی و عدم تعلق به آن‌ها حاصل می‌شود.

نتیجه‌گیری

محوریت یافتن فهم شخصی در جهانی که هیچ فهم و دانشی بر دیگری برتری ندارد، زمینه را برای آزادی ضمیر فراهم می‌سازد. انفسی‌گرایی که نتیجه مشروعیت‌یابی آزادی ضمیر است، فهم، تجربه و خوشایند هر شخص را معیار حجیت معرفی می‌کند و وقتی این آزادی در فهم و ضمیر، همراه با آزادی‌های اجتماعی و فرهنگی می‌شود، همه سطوح فرهنگ را متأثر می‌سازد. در همین باره، دین نیز به‌عنوان بخش اساسی فرهنگ، متأثر از این دیدگاه شده و دینداری موجه، دینداری خواهد شد که به جای تبعیت از مراجع رسمی دین، مبتنی بر درک آزاد و تجربه شخصی باشد و به جای مفاهیم پیروی از وحی آسمانی، پیروی از پیامبر و تسلیم در برابر شرع، مفاهیمی چون آزادی دینی، زندگی اصیل و دینداری بر اساس فهم خود ارزشمند تلقی می‌شود و به جای آنکه کانون مفاهیم دینی، عبودیت باشد، دین‌داری خودانگیخته، تجربت‌اندیش و غیرتبعی اهمیت می‌یابد. به این شکل است که در فضای پست‌مدرن واژه «معنویت» جذاب‌تر از واژه «دین» جلوه می‌کند؛ زیرا بهتر می‌توان آن را با مفروضات سبک دینداری جدید سازگار ساخت و از دلالت‌های ضمنی واژه دین - که حاکی از نوعی سرسپردگی و تسلیم در برابر حقایق ثابت و حیانی است - رهایی یافت.

کتابنامه

۱. اسمارت، باری (۱۳۸۳)، شرایط مدرن مناقشه‌های پست‌مدرن، ترجمه: حسن چاوشیان، تهران: اختران.
۲. جریمی کارت، ریچارد کینگ (۱۳۹۱)، «تاریخ انتقادی معنویت»، ترجمه: طاهره شاکر نژاد، در: سیاحت غرب، ش ۱۰۵.
۳. حقیقت، صادق (۱۳۹۱)، روش‌شناسی علوم سیاسی، [ویراست ۳]، قم: دانشگاه علوم انسانی مفید.
۴. حمیدیه، بهزاد (۱۳۹۱)، معنویت در سبد مصرف، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵. کینگ، اورسلا (۱۳۹۲)، «معنویت‌گرایی در عصری پسامدرن/ایمان و عمل در بسترهایی جدید»، مترجم: وحید سهرابی فر، در: کتاب ماه دین ۸، ش ۱۷.
۶. گریفین، دیویدری (۱۳۸۸)، خدا و دین در جهان پسامدرن، مترجم: حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۷. گیدنز، آنتونی (۱۳۸۸)، با همکاری کارن بردسال، جامعه‌شناسی، مترجم: حسن چاوشیان، ویراست چهارم، تهران: نشر نی.
۸. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱)، راهی به راهی: جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت، (بینش معنوی ۱)، تهران: موسسه نگاه معاصر.
9. Barker, Eileen, *Here, There, and EveryWhere? who Cares and How*, 18 Nov. 2014, YouTube, London school of Economics.
10. Carrette, Jeremy R, and Richard King(2005) , *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*. Psychology Press.
11. Chandler, Siobhan(2010), Private Religion in the Public Sphere, in: *Religions of Modernity*, brill.

12. Chandler, Siobhan(2011), *The Social Ethic of Religiously Unaffiliated Spirituality*. ProQuest Dissertations Publishing.
13. Griffin, David Ray(1988), *Spirituality and Society: Postmodern Visions*. Sunny Press.
14. Heelas, Paul, Linda Woodhead, Benjamin Seel, Karin Tusting, and Bronislaw Szerszynski(2005), *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Blackwell.
15. Huss, Boaz. “The New Age of Kabbalah: Contemporary Kabbalah, the New Age and Postmodern Spirituality.” *Journal of Modern Jewish Studies* 6, no. 2 (2007), 107–25.
16. Lynch, Gordon(2007), *New Spirituality: An Introduction to Progressive Religion*, Touris.
17. Spickard, James V. “What Is Happening to Religion? Six Sociological Narratives.” *Nordic Journal of Religion and Society* 19, no. 1 (2006), 13–29.
18. Wiseman, James A(2006), *Spirituality and Mysticism: A Global View*. Orbis Books.
19. Woodhead, Linda(2013), *Four Reasons Why Religion Has Changed and Will Never Be the Same Again*, Critical thinker –port `1, YouTube, nov. university of Ottawa.
20. Woodhead, Linda(1993), “Post-Christian Spiritualities.” *Religion* 23, no. 2, 167–81.
21. Wuthnow, Robert(1998) , “The New Spiritual Freedom.” In: *Cults and New Religious Movements*, wiley – Blackwell.
22. Wuthnow, Robert(2010), *After the Baby Boomers: How Twenty-and Thirty-Somethings Are Shaping the Future of American Religion?*, Princeton University Press.

تبیین و بررسی مبانی معرفتی دیرینه‌شناسی میشل فوکو

* مهدی حسین‌زاده یزدی

** سید محسن ملاباشی

*** منیره زین‌العابدینی رزانی

چکیده

میشل فوکو، از اندیشمندان بسیار تأثیرگذار معاصر در جهان بود. او نقدهایی جدی به اندیشمندان پیش از خود مطرح کرد و از بسیاری از آن‌ها نیز تأثیر پذیرفت. این مقاله در پی بررسی مبانی معرفتی دیرینه‌شناسی او با کنکاش در کلیدواژه‌های اصلی و مرتبط اندیشه او با این موضوع است. برای دستیابی به این هدف، پس از ارائه‌ی نمای کلی از فوکوی ساختارگرا و بررسی مفاهیمی همچون دیرینه‌شناسی، اپیستمه و گفتمان به این پرسش‌ها پاسخ داده می‌شود: تعریف فوکو از حقیقت چه بود؟ برای دستیابی به حقیقت چه راهی را برگزید؟ آیا فوکو نسبی‌گرا بود؟ فوکو در چه ساحتی نسبی‌گرا بود و مبنای نسبی‌گرایی او چه بود؟ در پاسخ به این پرسش‌ها می‌توان گفت دیرینه‌شناسی فوکو، در باب صدق، انسجام‌گراست. نظریه‌ی انسجام، تعریف حقیقت را منوط به انسجام گزاره و دانش مدنظر با مجموعه‌ای از گزاره‌ها می‌داند. فوکو، معتقد است باید حقیقت‌های گوناگون و مدفون‌شده در تاریخ را با روشی دیرینه‌شناسانه شناسایی کرد. فوکو، از انواع نسبی‌گرایی، نسبی‌گرایی هستی‌شناسانه و شناخت‌شناسانه را برگزید. او در دیرینه‌شناسی با کلیدواژه‌هایی چون

Ma.hoseinzadeh@ut.ac.ir

mohsen.mollabashi@yahoo.com

m.zeinolabedini69@yahoo.com

* استادیار فلسفه علوم اجتماعی دانشگاه تهران

** دانشجوی کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)

*** دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه علوم اجتماعی دانشگاه تهران

ایستمه و گفتمان، قدم در نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی بی‌پایانی نهاد که در این نوشته به تفصیل نقدهایی که به آن وارد شده است ذکر خواهد شد.

کلیدواژه‌ها

میشل فوکو، دیرینه‌شناسی، مبانی معرفتی، نسبی‌گرایی و نظریهٔ انسجام.

مقدمه

تقریر آراء فوکو^۱ در مرحلهٔ دیرینه‌شناسی، به‌ویژه با محوریت بررسی مبانی معرفتی، مستلزم در نظر گرفتن مفاهیم اصلی اندیشهٔ او است که در شناخت مبانی معرفتی تفکر او نیز جایگاه ویژه‌ای دارند. برای مثال، در اندیشهٔ فوکو کلیدواژه‌های مختلفی در حوزه‌های گوناگون، همچون روان‌پزشکی و سیاست وجود دارد که در اینجا بحثی از آن به‌میان نمی‌آید؛ زیرا هدف این نوشته، تبیین مبانی معرفتی فوکو است، نه بازنمایی اندیشهٔ او در تمام مراحل فکری‌اش. لذا فقط به کلیدواژه‌های اندیشه او اشاره و تأثیر آن‌ها در مبانی معرفتی‌اش کاویده خواهد شد.

نکتهٔ مهم دیگر دربارهٔ این مرحلهٔ فکری فوکو این است که باید شاخصه‌های معرفتی او را از لابه‌لای بسیاری از کلیدواژه‌های اندیشهٔ او یافت. وقتی فوکو دربارهٔ هر یک از کلیدواژه‌های گفتمان، ایستمه^۲ و دیرینه‌شناسی بحث می‌کند، مبتنی بر پیش‌فرض‌ها و مؤلفه‌های معرفتی مشخصی است. باید توجه کرد که، مفسران فوکو کمتر دربارهٔ جایگاه حقیقت در این برههٔ فکری او عنوانی مجزا طرح کرده‌اند، در صورتی که مباحث نسبتاً گسترده‌ای دربارهٔ نگاه فوکو به حقیقت و دانش در دورهٔ تبارشناسی اندیشهٔ او از سوی مفسران بیان شده است؛ البته برخی آثار به‌طور عام و بدون در نظر گرفتن مراحل فکری، موضوع حقیقت را مطرح کرده‌اند اما این مطالب نیز بر اساس آثار دورهٔ تبارشناسی فوکو نوشته شده است.

نکتهٔ درخور توجه دیگر دربارهٔ این مقطع فکری فوکو، تأثیر او از آراء مکاتب و

1. Foucault

2. Epistemes

نظریه پردازان گوناگون است. بر همین اساس، به‌سختی می‌توان از سیطرهٔ مطلق فرد یا مکتب فکری خاصی بر اندیشهٔ او سخن گفت. اما با توجه به نظر بسیاری از مفسران، او در این مرحله، بیشتر متأثر از مکتب ساختارگرایی بوده است (میلز، ۱۳۸۹: ۵۰). فوکو، ضمن تأثیرپذیرفتن از این مکتب، منتقد آن نیز بود و در تحلیل‌های خود در این مقطع، پا را فراتر از صرف ساختارگرایی نهاد تا جایی که او را پسا ساختارگرا نیز نامیدند (میلز، ۱۳۸۹: ۵۳). هر چند او هرگز هیچ‌یک از برجسته‌های ساختارگرا یا پسا ساختارگرا را نپذیرفت و حتی در مقدمهٔ نظم اشیاء، کسانی که او را ساختارگرا خواندند، «مفسران کم‌عقل» نامید و تأکید کرد که هرگز از مفاهیم و اصطلاحات کلیدی ساختارگرایی استفاده نکرده است (فوکو (۱)، ۱۳۸۹: ۹).

بنابراین، این نوشته در پی بررسی مبانی معرفتی او به‌وسیلهٔ کنکاش در کلیدواژه‌های اصلی اندیشهٔ او با این موضوع بوده و برای دستیابی به این هدف، ابتدا نمایی کلی از فوکوی ساختارگرا ترسیم خواهیم شد و پس از آن، دیرینه‌شناسی او ارائه و در گام بعدی مفهوم ایستمه و پس از آن مفهوم گفتمان را شرح داده خواهد شد.

دیرینه‌شناسی

دیرینه‌شناسی، کلیدواژهٔ بنیادین اندیشهٔ فوکو در دورهٔ دوم است و می‌توان از وجوه گوناگون به آن نگریست. اولین پرسش‌هایی که دربارهٔ دیرینه‌شناسی فوکو به ذهن متبادر می‌شود، این است که چرا فوکو به دیرینه‌شناسی روی آورد و هدف او از تحلیل دیرینه‌شناسانه، چه بود و چه موضوعاتی را برای این تحلیل برگزید. در پایان نقدهایی هر چند مختصر به دیرینه‌شناسی او، البته از منظر مفسران بیان خواهیم کرد.

بیشتر مفسران بر این باورند که فوکو پس از نگارش تاریخ جنون، سعی کرد از روش تفسیری پدیدارشناسانه و هرمنوتیکی فاصله بگیرد. اریک متیوز، معتقد است فوکو به این نتیجه رسید که روش پدیدارشناسانه به‌ویژه در شکلی که هوسرل به کار می‌گرفت، روش روشنی‌بخشی در حوزه‌های معرفت‌شناسانه نیست؛ چراکه در نهایت، این روش‌ها، به سوژهٔ شناسایی و شناخت ما از خودمان باز می‌گردند. هر چند فوکو تصمیم نداشت علم را با حذف کامل دانشمندان آن بررسی کند؛ اما پدیدارشناسی را برای بررسی گفتمان علمی،

کافی نمی‌دانست. فوکو معتقد بود در شکل‌گیری یک علم، قواعد ناآگاهانه‌ای نهفته است که تعیین‌کننده این هستند که چه گزاره‌هایی را باید علمی و چه گزاره‌هایی را غیرعلمی تلقی کرد و به این شکل، گفتمانی علمی را پدید می‌آورند. شناخت این قواعد، امکاناتی می‌خواهد که در سایه پدیدارشناسی به دست نمی‌آیند. از نظر فوکو، دیرینه‌شناسی روشی است که امکان چنین شناختی را فراهم می‌کند (متیوز، ۱۳۹۱: ۲۱۹ و ۲۲۰). بر همین اساس، برخی مفسران، دیرینه‌شناسی فوکو را نوعی پاسخ به برخی مشکلات نظری دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ توصیف می‌کنند (Kendall, 2003: 28).

تلاش فوکو برای فاصله گرفتن از هرمنوتیک و یافتن حقیقت ژرف و رای تجربه با گسترش تفکر ساختارگرایانه در فرانسه هم‌زمان شد. او با توجه به ساختارگرایی، تلاش کرد تا تحلیل ساختاری را جایگزین تفسیر کند و به این منظور در پی دستیابی به روشی بود که در ضمن کشف معنای عمیق و حقیقت گفتمان‌ها، خود به گفتمانی جدید تبدیل نشود. او برای دست‌یافتن به این هدف، روش دیرینه‌شناسی را برگزید. دیرینه‌شناسی برای فوکو روش متفاوتی در تفحص تاریخ بود و در سطح متفاوتی انجام می‌شد. با توجه به اینکه فوکو از در نظر گرفتن گفتمان به عنوان مجموعه نشانه‌ها به تعریفی از گفتمان رسیده بود که گفتمان را به مثابه کردار در نظر می‌گرفت، برای تبیین چنین مفهومی از گفتمان، دیرینه‌شناسی برای او روشی بود که می‌توانست گفتمان را از سیطره نشانه‌ها آزاد سازد و به کردارهای گفتمانی بپردازد. همچنین، او با به کارگیری دیرینه‌شناسی می‌توانست از روش‌های تفسیری پدیدارشناسی هوسرلی و هرمنوتیک هایدگری فاصله گیرد؛ چرا که دیرینه‌شناسی مدعی است با مجزا کردن مجموعه‌ای از احکام، آن‌ها را از بیرون نگاه می‌کند. روش هوسرل مستلزم در نظر گرفتن پیش‌زمینه‌های مشترک پدید آمدن کردارهاست و هایدگر نیز به لزوم این پیش‌زمینه در مفهوم عرصه افتتاح، پرداخته است. فوکو با قراردادن نگاه از بیرون دیرینه‌شناسی در برابر آن‌ها، خود را از روش‌های گفته‌شده، متمایز کرد (دریفوس و رایینو، ۱۳۸۷: ۱۳۷ و ۱۴۳). بر این اساس، روشن است که فوکو زمانی دیرینه‌شناسی را به کار گرفت که از تفکر تفسیری فاصله گرفته بود یا قصد این کار را داشت و تعریفی از گفتمان در نظر داشت که با تعریف او در زمان نگارش تاریخ جنون متفاوت بود.

موضوع دیرینه‌شناسی فوکو

نکته دیگری که درخور توجه و تأمل است، موضوع تحلیل دیرینه‌شناسانه فوکو است و اینکه او به چه دلیل چنین موضوع یا موضوعاتی را برای تحلیل دیرینه‌شناسانه برگزید و از بررسی آن‌ها در پی دست‌یافتن به چه هدفی بود. او در مقدمه چاپ انگلیسی کتاب نظم‌اشیاء، توضیح می‌دهد که دیرینه‌شناسی در پی توصیف نظام‌های معرفت‌غیررسمی است؛ چراکه عملکرد تاریخ علم همواره به گونه‌ای بوده که بالاترین شأن به ریاضیات، جهان‌شناسی و فیزیک تعلق داشته است. بر این اساس، این علوم، علوم ناب نامیده شده‌اند که در تاریخ آن، همواره امکان مشاهده مستمر حقیقت و خرد ناب وجود دارد. در برابر این علوم، علمی قرار می‌گیرند که با موجودات زنده، زبان و واقعیت‌های اقتصادی سروکار دارند. تاریخ این علوم، همواره دست‌خوش موانع و محدودیت‌ها بوده است و در روایت آن، چیزی جز بی‌قاعدگی به چشم نمی‌خورد. فوکو تلاش کرد تا قواعد این بی‌نظمی‌ها را که هرگز به صورت مستقل صورت‌بندی نشده‌اند، دریابد. او این تلاش خود را دیرینه‌شناسی نامید (فوکو (۱)، ۱۳۸۹: ۷).

براین اساس، مرکز بررسی‌های دیرینه‌شناسانه او ابعادی از زندگی انسان را در بر می‌گرفت که آن را به‌عنوان موجودی زنده، تولیدکننده و سخنگو بررسی می‌کند. به عبارت دیگر، هدف فوکو از بکارگیری دیرینه‌شناسی، فراهم کردن موقعیتی بود که به تاریخ اندیشه انسانی، نگاهی فراسوی نگاه به تنوع پدیده‌ها افکنده شود. او می‌خواست امکان دیدن تاریخ متفاوتی را از دریچه نگاهی گوناگون برای ما فراهم سازد. او تلاش کرد نگاهی را در اختیار ما قرار دهد که بتوانیم متفاوت بنگریم و اشکال دیگر شکل‌گیری پدیده‌ها را نیز مشاهده کنیم (هارلند، ۱۳۸۸: ۱۵۶). اهمیت این موضوع برای فوکو، انکارناپذیر است. برای تصدیق این مطلب می‌توان به مقدمه کتاب پیدایش کلینیک اشاره کرد:

این کتاب درباره فضا، زبان، مرگ و نگاه یا عمل دیدن است... پزشکان در آغاز قرن نوزدهم، اموری را توصیف کردند که برای قرن‌ها پایین‌تر از آستانه امور دیدنی و بیان‌شدنی قرار داشت؛ اما این به معنای آن نیست که آن‌ها بعد از تفکر زیاد، شروع به فهم دوباره امور کردند یا به خرد، بیش از تخیل توجه کردند، بلکه به معنای آن است که رابطه امور دیدنی و نادیدنی که برای تمام شکل‌های دانش

انضمامی ضروری است، ساختارش را تغییر داد. [به این ترتیب] آنچه را قبلاً پایین تر و فراتر از حوزه نگاه و زبان قرار داشت، از طریق زبان و نگاه آشکار می کند (فوکو (۱)، ۱۳۸۸: ۹ و ۱۳).

او در این کتاب نشان می دهد که چگونه بینش پزشکی که خود با قراردادهایی نشانه‌شناسانه شکل می گیرد، در میان انواع بینش‌های موجود، تبدیل به بینش درست و کاربردی می شود. احمدی معتقد است، فوکو رواج یافتن هر بینشی را با ایده‌ای که به گفته خودش متکی بر جدول کلمات است، توضیح می دهد. به عبارت دیگر، او روش دیرینه‌شناسانه خود را بر اساس قواعد حل جدول توضیح می دهد. این قاعده، عبارت است از انتخاب کلمه‌ای از میان انواع کلمه‌ها برای یک مفهوم، به گونه‌ای که با کلمه‌های سایر ستون‌ها همخوانی داشته باشد. بر همین اساس، فوکو توضیح می دهد که از میان انواع نگرش‌ها به بیماری یا جنون، بینشی غلبه می یابد که با قواعد جامعه در تناقض نباشد (احمدی، ۱۳۹۱: ۲۲۲). همچنین، در کتاب نظم اشیاء، تلاش می کند تا انسان را به عنوان موجود زنده‌ای توصیف کند که تولید می کند و سخن می گوید. به عبارت دیگر، انسان را در ابعاد زیست‌شناختی، اقتصادی و زبان‌شناسی بررسی می کند. این گونه نگرستن، نیاز به ابزاری داشت تا در سایه آن امکان نگاه فراهم شود و فوکو در این مرحله ابزاری بهتر از دیرینه‌شناسی نیافت. دیرینه‌شناسی در سایه تفکر ساختارگرایانه و تمایل فوکو به بررسی گفتمان و شرایط شکل‌گیری و نحوه تأثیر آن، امکان تحلیلی را فراهم می کرد که در پی آن بود.

تاریخ و دیرینه‌شناسی

باتوجه به معنای لغوی دیرینه‌شناسی - به عنوان روشی در مطالعه تاریخ که متضمن حفاری و بیرون کشیدن مصنوعات از زیر خاک است - به کارگیری این روش از سوی فوکو که در پی کشف موضوعاتی بود که در گذر تاریخ مدفون شده‌اند، طبیعی به نظر می رسد. با این حال، هدف او مطالعه خود تاریخ نبود، بلکه با استفاده از آن، هدف دیگری را دنبال می کرد. فوکو با استفاده از این روش و بیرون کشیدن واقعیت‌های تاریخی و نگاه مجدد به آن‌ها، بیش از هر چیز، در پی یافتن گزاره‌هایی است که علوم انسانی خاص را شکل

می‌دهند. تلاش دیرینه‌شناس آن است که نسبت این گزاره‌ها و نحوه عملکرد آن‌ها را در سایه روایت‌های تاریخی آشکار سازد. به‌وضوح نمایان است که در اینجا، معانی گزاره‌ها اهمیت چندانی ندارند، بلکه موضوع بسیار مهم، چگونگی درآمیختن گزاره‌ها و وحدت میان آن‌هاست (تایشمن و وایت، ۱۳۸۶: ۳۲۶).

بر این اساس، دیرینه‌شناسی برای فوکو، اهمیت شایان توجهی داشت؛ زیرا ضمن مطالعه تاریخ با روایت خاص خود، می‌توانست صرف‌نظر از معانی و تفاسیر، گزاره‌های مدنظرش را بررسی کند. می‌توان دیرینه‌شناسی را نیز نوعی تاریخ دانست؛ اما نه تاریخ اشیاء و پدیده‌ها و انسان‌ها، بلکه تاریخ موقعیتی که امکان وقوع اشیاء، پدیده‌ها و انسان‌ها را مشخص می‌کند. چنین روایتی، غیرشخصی است و هرگز به دنبال روایت اشخاص خاص نیست، بلکه مجموعه‌ای از پدیده‌ها را در لحظه تاریخی مشخصی روایت می‌کند و تلاش می‌کند تا «آن را به صورت نقشه‌ای به‌ظاهر ایستا از معرفت‌شناسی درآورد» (Downing, 2008: 10).

فوکو در کتاب دیرینه‌شناسی دانش، تشخیص دانشی با عنوان تاریخ اندیشه را دشوار می‌داند؛ چراکه معتقد است این دانش، روش‌ها و بنیادهای متفاوتی دارد و موضوع و مرزهای دقیقی هم ندارد. با این حال، منکر نقاط اشتراک احتمالی این دانش با دیرینه‌شناسی نیست؛ اما تلاش می‌کند تا با بیان تفاوت‌ها و مشخص‌تر کردن مرزهای دیرینه‌شناسی، ویژگی‌های تحلیل دیرینه‌شناسانه را آشکار سازد:

دیرینه‌شناسی در پی مشخص کردن همسانی‌ها و اشکال و آموزه‌های محوری و موضوعات بنیادینی نیست که در گفتمان‌ها پدیدار می‌شوند و نهفته می‌شوند. دیرینه‌شناسی بر خود این گفتمان‌ها انگشت نهاده... و به گفتمان به‌مثابه نشانه‌ای نمی‌انگارد که ما را به چیز دیگر حواله می‌کند... دیرینه‌شناسی نه در پی شناخت و کشف آن لحظه‌ای است که گفتمان‌ها در آن شکل گرفته یا به آن صورتی درآمده است که هم‌اینک هستند و نه حتی در پی انگشت‌نهادن بر آن لحظه‌ای است که گفتمان در آن استحکام خویش را از دست داده است. مسئله اصلی دیرینه‌شناسی، انگشت‌نهادن بر خود گفتمان‌ها و مشخص کردن ویژگی‌های آنها است و بیان اینکه قواعدی که این گفتمان‌ها از آن پیروی می‌کنند را نمی‌شود به

هیچ چیز دیگر ارجاع داد... دیرینه‌شناسی، در پی جایگاه دوردستی نیست که در آن، اثر و مؤلف، همسان و منطبق بر هم بوده‌اند و اندیشه بیش از هر جای دیگری به اندیشه‌گری نزدیک است... به عبارت دیگر، دیرینه‌شناسی نمی‌خواهد آنچه پیش از این گفته شده است را با تعمق در چیستی و چگونگی آن دوباره تکرار کند... بلکه در پی توصیف سامان‌مند یک گفتمان است (فوکو، ۱۳۸۸: ۲۰۳ تا ۲۰۵).

با در نظر گرفتن تفاوت‌های گفته‌شده، می‌توان گفت دیرینه‌شناسی در پی تشریح وضعیتی است که در آن امکان وجود یک گفتمان و کاربرد و انتشار آن فراهم می‌شود. این فرایند را می‌توان رویه‌های گفتمانی نامید که بنیاد بدنه‌ای از معرفت را تشکیل می‌دهند؛ البته ممکن است این معرفت، معرفتی علمی باشد که نشان‌دهنده وجود معارف مستقلی از علم است که با این همه، آن‌ها هم خارج از رویه‌های گفتمانی پدید نمی‌آیند. برای مشخص تر شدن رابطه علم و دیرینه‌شناسی باید این نکته را در نظر گرفت که ممکن است علم، موضوع تحلیل و شکل بیان و مفاهیم خاص خود را داشته باشد؛ اما در حال درون یک صورت‌بندی گفتمانی و یک حوزه معرفتی قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، علم در برخی شاخص‌ها می‌تواند مستقل باشد؛ اما در نهایت، هیچ معرفتی نیست که خارج از رویه گفتمانی پدید آید و در این صورت، علم فقط یکی از نواحی قلمروی دیرینه‌شناسی است. در اینجا می‌توان پرسید، پس چه چیزی علم را از سایر صورت‌های معرفت متمایز می‌سازد؟ با توجه به آنچه بیان شد، روشن است که ظهور گفتمان علمی فقط یکی از شکل‌هایی است که هر گفتمان می‌تواند در قالب آن خود را نمایان سازد. بشیریه، به چهار لایه در صورت‌بندی هر گفتمان اشاره می‌کند. این لایه‌ها، به نوعی، مراحل است که هر گفتمان می‌تواند از آن‌ها عبور کند؛ لایه اول، قطعیت‌یافتگی: زمانی که یک رویه‌ای گفتمانی به موجب کاربست نظام واحدی برای انتظام گزاره‌ها شکل می‌گیرد؛ لایه دوم، معرفت‌شناختی‌شدن: زمانی که برای گزاره‌ها، معیارهایی برای اعتبار، تأیید و اثبات در نظر گرفته می‌شود؛ لایه سوم، علمی‌شدن: زمانی که پیکره معرفت‌شناسانه ساخته شده با قوانین صوری حاکم بر گزاره‌ها انطباق می‌یابد و لایه چهارم، صوری‌شدن: زمانی که گفتمان علمی، اصول موضوعه و عناصر و قواعد تبدیل خودش را تعریف می‌کند. این مراحل به هیچ وجه تکاملی و تراکمی نیستند (بشیریه، ۱۳۸۷: ۲۱). به عبارت دیگر، ممکن است نتوان

پیدایش یک علم را نتیجه یا معلول انباشت خطی حقایق دانست. بنابراین، مشخص شد که فوکو، علمی بودن هر گفتمان را یکی از لایه‌های پدیدآمدن گفتمان در نظر می‌گیرد. البته، تحلیل این لایه‌ها نیازمند سطوح گوناگون است.

بر اساس آنچه بیان شد، مشخص است که تلاش اصلی فوکو بر کشف قواعد حاکم بر گفتمان‌ها معطوف بود و روش دیرینه‌شناسی، امکان این کشف را برای او فراهم کرد؛ اما منتقدان روش فوکو، ابهام‌هایی را در قواعد و روش او برشمرده‌اند. تایشمن و وایت، معتقدند قواعدی که فوکو از آن سخن می‌گوید، عجیب است و این عجیب بودن از آنجا ناشی می‌شود که او مصمم است فقط عادت‌های گفتاری را بررسی کند و سایر عادت‌های غیرگفتاری را به گونه‌ای ترسیم کند که گویی تمام کارهای مردم با چیزهایی که می‌گویند، متفاوت است. هرچند باید این نکته را در نظر داشت که فوکو کردارهای غیرگفتمانی را رد نمی‌کند؛ اما در تحلیل و تبیین نهایی خود برای آن‌ها کمترین تأثیر را در نظر گرفته است (تایشمن و وایت، ۱۳۸۶: ۳۲۹).

علاوه بر این، می‌توان دو نکته دیگر را در روش دیرینه‌شناسانه او در کانون توجه قرار داد: اول اینکه فوکو، تلاش کرد روش دیرینه‌شناسانه خود را توصیفی ناب جلوه دهد و این تلاش به شکل‌گیری اعتقاد به وجود کردارهای گفتمانی مستقل منجر شد، درحالی که بسیاری از ارجاع‌های او به نظام قواعد علی است. او در کتاب دیرینه‌شناسی دانش، تلاش می‌کند تا مسئله نپرداختنش به مفهوم علیت را با مفهوم «خودمختاری گفتمانی» حل کند که به نوعی ملازم نادیده‌انگاشتن کردارهای غیرگفتمانی، اجتماعی، سیاسی، نهادی و نقش آن در تشکیل گفتمان است. دریفوس و رابینو، موضع فوکو در قبال این موضوع را «توهم گفتمان مستقل» نامیده‌اند. دوم اینکه فوکو در تحلیل دیرینه‌شناختی خود به نوعی مفهوم حقیقت و معنا را تعلیق می‌کند؛ اما آیا در عمل هم به همین نحو عمل کرده است؟ دریفوس و رابینو معتقدند، فوکو نه تنها نتوانسته است به این ادعا پایبند باشد، بلکه فراتر از توصیف به تجویز نیز پرداخته است. او همواره ادعا می‌کند وظیفه دیرینه‌شناس، توصیف وضعیت شکل‌گیری گفتمان است؛ اما به تدریج این توصیف وضعیت، تبدیل می‌شود به اینکه دیرینه‌شناس «عملکرد قواعدی که ظهور و زوال گفتمان‌ها در یک فرهنگ را تعیین می‌کنند» را کشف کند. به نوعی او خود را به فراتر رفتن از توصیف ناچار می‌بیند. به فرض

اینکه او موفق به انجام دادن چنین توصیفی شده باشد و حقیقت و معنا را حذف و تعلیق کند که خودش این تلاش را این‌گونه توصیف می‌کند: «کوشیده‌ام تا این فضای خالی را که از درون آن سخن می‌گویم و به تدریج در گفتمانی شکل می‌گیرد که هنوز احساس می‌کنم لرزان و نامطمئن است، تعریف کنم.» حال مسئله این است که اگر دیرینه‌شناسی، بیرون از هر گونه معنا و افق فهم‌پذیری سخن می‌گوید، پس چگونه می‌توان از آن معنایی فهمید (دریفوس و رابینو، ۱۳۸۷: ۱۷۵ تا ۱۷۷).

در پایان، می‌توان از نقد کچویان یاد کرد که ناظر بر چشم‌پوشی فوکو در بیان چگونگی دگرگونی گفتمان است. با در نظر داشتن گسستی که فوکو در روایت تاریخ به کار گرفت، می‌توان گفت دیرینه‌شناسی در بیان حوادث تاریخی تنها دو نقطه را در نظر داشت: لحظه‌ای که رویداد به وقوع می‌پیوندد و لحظه‌ای که ناپدید می‌شود. بر این اساس، نقد مهمی بر دیرینه‌شناسی وارد است و آن اینکه نمی‌تواند انتقال و تغییر عناصر گوناگون گفتمان را از یک دوره به دوره دیگر ببیند؛ چرا که بر اساس منطق، گسست محدوده‌ای برای هر گفتمان وجود دارد و نمی‌تواند فراتر از آن دوره محدود، استمرار یابد. ضمن توجه به این نکته، به روشنی می‌توان مشاهده کرد که فوکو در کتاب دیرینه‌شناسی دانش، برخلاف بحث درباره قواعد ظهور گفتمان‌ها، درباره قواعد دگرگونی گفتمان‌ها سخنی به میان نیاورده است. فوکو این نقد را بی‌پاسخ نگذاشته است و ادعا می‌کند که کوشیده است تا با تعلیق این موضوع در کتاب خود از شکل معمول تعاقب خطی دوری کند (کچویان، ۱۳۸۲: ۷۷).

باتوجه به آنچه درباره مفهوم دیرینه‌شناسی و کاربرت آن توسط فوکو بیان شد، روشن است که نگاه خاص تاریخی فوکو به تاریخ، او را نیازمند به ابزارهای مفهومی خاصی کرد تا در قالب آن بتواند به هدف خود دست یابد. به این ترتیب، وقتی فوکو از تاریخی سخن می‌گوید که هیچ بنیاد قطعی و مطلق ندارد، نیازمند ابزاری است که به وسیله آن بتواند این قطعیت‌نداشتن را آشکار سازد. مفهوم ایستمه، ابزاری است که فوکو برای دست‌یافتن به این هدف به کار گرفت (هارلند، ۱۳۸۸: ۱۵۶). در تعریفی ابتدایی می‌توان ویژگی قطعیت‌نداشتن را در ایستمه مشاهده کرد. در این تعریف، ایستمه عبارت است از «همه آن مناسباتی که میان بخش‌های گوناگون علم، در طول یک دوره مفروض وجود دارد» (پین،

۱۳۸۸: ۸۱). بر این اساس، لزومی به وجود استمرار و قطعیت در این مفهوم نیست، بلکه ویژگی‌های معرفتی در هر زمان بر اساس لوازم معرفتی همان زمان شکل می‌گیرند و ایستمه با مشخص کردن مرزهای هر قلمروی معرفتی، ویژگی‌های معرفتی دوره زمانی خاصی را نشان می‌دهد که ممکن است در نظر ما بسیار عجیب بنمایند. فوکو در تحلیل دیرینه‌شناسانه خود ایستمه‌های گوناگون را چون یک شیء باستانی از زیر خاک بیرون می‌آورد تا آن را واکاوی کند (مرکیور، ۱۳۸۹: ۵۲). در این واکاوی‌ها نقش دیرینه‌شناسی آن است که ابتدا اصول متفاوت حاکم بر هر ایستمه را نشان دهد و سپس این امکان را فراهم آورد تا با شناخت چنین اصول متفاوتی، از دریچه چشمانی متفاوت به دنیایی متفاوت بنگریم و از پس این نگاه دریابیم که چنین دنیایی تا چه اندازه می‌تواند در نظر ما بدیهی به نظر بیاید (هارلند، ۱۳۸۸: ۱۵۶).

ایستمه

باتوجه به آنچه درباره نگاه فوکو به تاریخ و تأکید او بر منقطع و ناپیوسته بودن آن بیان شد، ممکن است این پرسش مطرح شود که با وجود این انقطاع، چه عناصری زمینه پیوند در هر گفتمان را فراهم می‌آورد. در اینجا فوکو از ایستمه یاد می‌کند و به تعبیر مرکیور، ایستمه، زیرزمین تفکر است و زیربنای ذهنی‌ای که تمام شعبه‌های معرفت درباره انسان را در عصری معین در بر می‌گیرد. بنابر اصطلاحی که فوکو از لوی اشتراوس وام گرفته است، ایستمه، جدول رمزگشای مفهومی است که با نوعی پیش از تجربه تاریخی برابر است (مرکیور، ۱۳۸۹: ۵۶). فوکو ایستمه را چنین تعریف می‌کند:

[ایستمه] مجموعه روابطی [است] که در هر دوره معینی به کردوکارهای گفتمانی وحدت می‌بخشد. این کردوکارها ممکن است موجب پیدایش صورت‌های معرفت‌شناختی، علوم و نظام‌های صورتی شوند... ایستمه، نه شکلی از معرفت است و نه نوعی عقلانیت که با درنوردیدن مرزهای علوم گوناگون، وحدت یک سوژه یا روح یک دوره را آشکار سازد، بلکه کلیت روابطی است که می‌تواند در هر دوره معینی بین علوم آن دوره کشف کرد؛ به شرطی که این علوم در سطح الگوهای منظم گفتمانی تحلیل شوند (به نقل از: اسمارت، ۱۳۸۵: ۴۳).

با توجه به توضیح فوکو دربارهٔ اپیستمه، روشن است که اپیستمه نوعی وجود پیشین اجتماعی است که بر هر کشف بدیعی تقدم دارد. معنای این گفته این است که نمی‌توان گفت کشفی بدیع، مرحلهٔ جدیدی را در تاریخ رقم می‌زند. هر کشف بدیعی در زمینه‌ای پدید می‌آید که پیش از آن، وجود پیشینی، لوازم حقیقت یا کذب آن را فراهم کرده است. فوکو، تفاوت نظریه‌های موجود در یک اپیستمه به لحاظ حقیقی بودن و بدیع بودن را درون هر اپیستمه انکار نمی‌کند؛ اما معتقد است حدی از کشمکش و تعارض درون هر اپیستمه وجود دارد و البته طبیعی است. نکتهٔ اصلی وجود تعارض عمیق بین اپیستمه‌هاست که به هیچ وجه امکان ارتباط و پیوستگی نخواهند داشت و در وضعیتی فراتر از تعارض به سر می‌برند. این حد از تعارض در میان اپیستمه‌ها با پیش فرض اصلی دیرینه‌شناسی مبنی بر ناپیوستگی تاریخ همخوانی دارد. او در بررسی‌های خود این تعارض‌های میان‌اپیستمه‌ای را روشن کرده است. اما پیوستگی درونی اپیستمه‌ها، ویژگی‌های مشابهی برای آن اپیستمه به وجود می‌آورند که در تمام ابعاد آن امکان بازیابی دارد و خود را نشان می‌دهد (هارلند، ۱۳۸۸: ۱۵۵). مشابهت‌های درونی و تعارض‌های بیرونی که فوکو برای اپیستمه بیان می‌کند، برای این مفهوم جایگاه ویژه‌ای در روش دیرینه‌شناسی رقم می‌زند. بر این اساس، ممکن نیست اپیستمه‌ای در طول تاریخ به مرور دستخوش تغییر و به اپیستمه‌ای دیگر تبدیل شود. از نظر فوکو، نوعی ناپیوستگی میان اپیستمه‌ها وجود دارد که نشان می‌دهد پیشرفت و تکاملی در کار نخواهد بود. آنچه اپیستمه‌های گوناگون را شکل می‌دهد، گسست و تمایز میان آن‌هاست. بنابراین، از نظر او برای بررسی اپیستمه هر دوره، نخست باید داده‌های تاریخی آن را بررسی کرد. بررسی اپیستمه‌ها در تاریخ مبنی بر پیش فرض انقطاع تاریخی، شبیه نظام همنشینی در بررسی‌های زبان‌شناسانه است. چنین بررسی، بررسی داده‌های «هم‌زمان» است، نه بررسی داده‌های «در زمان»؛ یعنی بررسی مجموعه قواعد و احکام در یک نظام واحد و فارغ از هر گونه ارتباط با دیگر نظام‌هاست (احمدی، ۱۳۹۱: ۲۳۳). باید توجه کرد که فوکو، اپیستمه‌ها را چگونه توصیف می‌کند و اپیستمه‌هایی که توصیف می‌کند، چه ویژگی‌هایی دارند.

من به توصیف پیشرفت دانش به سوی نوعی عینیت که در آن، علم امروز، در نهایت می‌تواند به رسمت شناخته شود، علاقه‌مند نیستم. آنچه تلاش می‌کنم تا روشن کنم

حوزه معرفت‌شناختی است که در آن، دانش، جدای از تمام معیارهایی که به ارزش عقلانی‌اش یا شکل‌های عینی‌اش ارجاع دارند، تجسم شده است و تحقق خود را بر آن متکی می‌کند و در نتیجه، تاریخی را آشکار می‌سازد که تاریخ کمال رشدیابنده نیست، بلکه تاریخ شرایط امکان‌ش است. در این روایت آنچه باید ظاهر شود، پیکربندی‌هایی در فضای دانش است که به آشکال‌گوناگون دانش تجربی، مجال بروز داده‌اند. چنین اقدام تهورآمیزی به آن اندازه که نوعی «دیرینه‌شناسی» است، تاریخ، به معنای سنتی کلمه نیست. این بررسی دیرینه‌شناختی دو گسست بزرگ در اپیستمه فرهنگ غربی را آشکار کرده است: اولین گسست سرآغاز عصر کلاسیک است و دومی، در ابتدای قرن نوزدهم که آغاز عصر مدرن را متعین می‌سازد. نظمی که ما امروزه بر مبنای آن می‌اندیشیم با نظمی که متفکران کلاسیک بر مبنای آن می‌اندیشند به لحاظ وجودی یکسان نیست (فوکو (۱)، ۱۳۸۹: ۲۳).

چیستی گفتمان

گفتمان، مفهومی بنیادین در اندیشه فوکو در دوره دوم به‌شمار می‌رود و نقش به‌سزایی در فهم مبانی معرفتی او ایفا می‌کند و می‌توان شباهت‌هایی بین گفتمان فوکو با کلیدواژه‌های معرفتی دیگر اندیشمندان یافت که در فهم این مفهوم راهگشاست و در ادامه به‌اختصار به آن اشاره می‌شود. همچنین، گفتمان جایگاهی محوری در اندیشه فوکو دارد و بسیاری از کلیدواژه‌های فکری فوکو، ذیل این مفهوم باهم مرتبط می‌شوند. نکته مهم در فهم گفتمان، این است که بیشتر مفسران به‌واسطه پیروی از شیوه بیان فوکو در تعریف این مفهوم، بیش از اینکه از راه اثباتی در صدد تدقیق معنای این مفهوم در اندیشه او باشند، بیشتر از راه سلبی این کار را کرده‌اند؛ به این معنا که بخش درخور توجهی از تعریف خود را صرف بیان مفاهیم و تعاریفی کرده‌اند که گفتمان نیست.

میلز، واژه گفتمان را از واژه‌های پربسامد و درعین حال، تناقض‌آمیز اندیشه فوکو می‌داند و معتقد است فوکو در آثار مختلف خود تعاریف گوناگونی از این مفهوم بیان کرده است که گاه باهم متناقض‌اند. او به این تعریف فوکو اشاره می‌کند که گفتمان،

«قلمروی عمومی همه گزاره‌ها، گاهی به‌عنوان گروه فردیت‌پذیری از گزاره‌ها و گاهی هم به‌عنوان روالی منظم و قانون‌مند که تبیین‌کننده شماری از گزاره‌هاست».

میلز، از این تعریف فوکو سه بخش اصلی را متمایز می‌کند: ۱. قلمروی عمومی تمام گزاره‌ها؛ ۲. گروه فردیت‌پذیری از گزاره‌ها؛ ۳. روال منظم حاکم بر گزاره‌ها. بخش اول، ویژگی را برای گزاره‌هایی در نظر می‌گیرد که بیان‌کننده نوعی ویژگی عمومی برای گزاره‌هاست؛ به این معنا که در پس تمامی آن‌ها نتیجه یا قصدی نهفته است. بخش دوم، گزاره‌هایی را برای گروه‌های خاصی، اختصاصی می‌کند. این ویژگی‌ها گفتمان‌هایی چون گفتمان زنانگی یا گفتمان نژادپرستی را شکل می‌دهند. بخش سوم، بیانگر قانون‌های نانوشته‌ای است که ممکن است بر هر کلام و گزاره‌ای اعمال شود. این سه بخش ضرورتاً با یکدیگر سازگار نیستند؛ هرچند تعریف گفته‌شده از گزاره را بیشتر مفسران می‌پذیرند و شباهت‌های فراوانی در تعریف گفتمان در بیان مفسران وجود دارد؛ اما طرح مفهوم گفتمان از نظر دیگر مفسران نیز ضروری به نظر می‌رسد.

«گفتمان چیزی نیست جز خشونت‌ی که ما به چیزها^۱ روا می‌داریم.» ضمیران، با تمرکز بر جمله‌ای که بیان شد، گفتمان را تعبیر ما از جهان توصیف می‌کند. به عبارت دیگر، جهان، به‌خودی‌خود هیچ‌گویی خاصی ندارد، بلکه به زبان ما تعبیر می‌شود. به این ترتیب، نظام گفتمانی، مجموعه‌ای از دلالت‌ها و کردارهاست. این تعریف به نقطه اشتراکی بین فوکو و کوهن منجر می‌شود؛ چرا که هر دو شبکه پیچیده‌ای از شباهت‌ها و همسانی‌ها را ترسیم می‌کنند که وحدت و استمرار ویژه‌ای را به وجود می‌آورد. کوهن با این ویژگی، پارادایم‌ها را از یکدیگر متمایز می‌کند؛ چرا که شباهت درونی پارادایم‌ها، آن‌ها را استحکام می‌بخشد و از دیگر پارادایم‌ها جدا می‌سازد. فوکو از همین ویژگی برای تمایز گفتمان‌ها استفاده کرده و از هرگونه تفسیر مبتنی بر اصالت ماهیت ثابت دوری می‌کند (ضمیران، ۱۳۸۹: ۵۱ و ۵۲). همچنین، تعبیر مذکور از ضمیران درباره گفتمان و کارکرد آن در مواجهه انسان با جهان، شباهت‌هایی به مقولات پیشینی کانت دارد. پرسش اصلی کانت در کتاب نقد عقل محض، شرایط معرفت بود و به‌طور مشخص اینکه شرایط معرفت ما چیستند و این معرفت

1. Things

تا کجا می‌تواند گسترش یابد. او این پرسش را پیش کشید که ادراک‌های حسی درهم‌وبرهم ما چگونه به معرفتی نظام‌مند تبدیل می‌شوند. او به این نتیجه رسید که قوه ادراک ما، نه خود واقعیت، بلکه شیوه تجلی واقعیت را برای ما خلق می‌کند. او معتقد بود، اشیاء توسط ما شکل می‌گیرند و ما آن‌ها را فقط از طریق مقوله‌های پیشینی می‌توانیم بشناسیم (کانرتون، ۱۳۹۳: ۱۶). با توجه به تأثیرهایی که کانت بر فوکو گذاشته است و به اشکال گوناگون در دوره‌های مختلف فکری‌اش نمود پیدا کرده است، این تعریف ضیمران از گفتمان چندان دور از واقعیت به نظر نمی‌رسد.

اسمارت، برای تعریف گفتمان تلاش می‌کند آن را از «سخن» متمایز سازد. به این منظور، ابتدا سخن را با این خصوصیت تعریف می‌کند که سخن، نوعی ساختار نیست و از گزاره‌های ساختارمند تشکیل نشده است، بلکه تابعی از نشانه‌هاست و سعی می‌کند تا ویژگی‌های زمانی و مکانی نشانه‌ها را آشکار سازد. گفتمان، دسته‌ای از سخن‌هاست که وحدت و ساختار خاصی در میان آن‌ها شکل گرفته است و به شکل‌بندی گفتمانی خاصی تعلق دارد. این وحدت گروهی گفتمان مثلاً در هنگام نگارش به چیزی فراتر از متن و مؤلف تبدیل می‌شود که همواره در سطحی واحد و به موضوعات واحد اشاره می‌کند و در پی دریافت آن است (اسمارت، ۱۳۸۵: ۵۱). پس گفتمان از همان مجموعه سخن‌ها تشکیل شده است؛ اما ساختار و وحدتی درونی دارد که آن را از مجموعه سخن‌ها متمایز می‌سازد.

وحدت مدنظر فوکو نیازمند وجود چهار پایه در میان گزاره‌ها برای همبستگی است. این چهار پایه عبارت‌اند از: موضوع، شیوه بیان، نظام مفاهیم و بیان‌های نظری که در صورت وجود وحدت در این چهار پایه، گزاره‌ها با یکدیگر همبستگی خواهند داشت. گزاره‌هایی که چنین نظم و همبستگی داشته باشند، می‌توانند نوعی صورت‌بندی گفتمانی پدید آورند؛ اما اینکه چرا نوعی صورت‌بندی گفتمانی خاص در میان سایر صورت‌بندی‌های گفتمانی تحقق می‌یابد، برای فوکو موضوع مهمی است و این موضوع مفهوم آرشیو را در آثار او پدید آورد. او معتقد بود در هر گفتمان به لحاظ موضوع، حوزه مفهومی و سطح، وحدت وجود دارد و همین وحدت، گزاره‌ها را به هم متصل می‌کند و امکان ظهور یک گفتمان در میان سایر گفتمان‌ها را فراهم می‌سازد. این نقطه اتصال مفهوم

گفتمان با مفهوم آرشیو (بایگانی) است که فوکو با طرح آن، قواعد حاکم بر گفتمان را بیان می‌کند (بشیریه، ۱۳۸۷: ۲۰). پیش از این بیان شد که در شکل‌گیری هر گفتمان و گسترش آن، قواعد و محدودیت‌هایی حاکم است. آرشیو، دقیقاً همان مجموعه قوانین است که در هر دوره محدودیت‌ها و قالب‌های آنچه را امکان گفتن دارد، تعیین می‌کند. البته برای فوکو بیشتر قواعد نانوشته و پنهانی که موقعیت شکل‌گیری صورت‌بندی گفتمانی را فراهم می‌کند، اهمیت دارد. اصطلاح «صورت‌بندی گفتمانی» نیز به نحوه پیوستگی و دسته‌بندی گزاره‌ها اشاره می‌کند (میلز، ۱۳۸۹: ۱۰۸). متیوز، هم در برشمردن ویژگی‌های گفتمان به ناشناس بودن قواعد آن اشاره می‌کند و منظور از ناشناس بودن را نیز این‌گونه بیان می‌کند که گوینده خاصی از وجود این قواعد اطلاع ندارد، بلکه در شکل‌گیری آن، تمامی اعضای جامعه به یک اندازه سهیم هستند (متیوز، ۱۳۹۱: ۲۱۷). فوکو در کتاب دیرینه‌شناسی دانش، منظورش از آرشیو را این‌چنین بیان می‌کند:

منظور من از آرشیو گزاره، مجموعه متون نگاشته‌شده از سوی یک فرهنگ و اسنادی که دال بر گذشته آن فرهنگ یا شاهدی بر هویت اصیل و مصون از تغییر آن به‌شمار می‌روند یا مؤسسات و نهادهایی نیست که در یک جامعه در راه حفظ و گردآوری گفتمان‌های آن جامعه با هدف رجوع به آن در هنگام نیاز و ضرورت می‌کوشند. منظور من آن چیزی است که آنچه آدمی طی هزار سال گفته است را ساخته و تنها بر پایه قوانین اندیشگی در نتیجه شرایطی مشخص و اشاره محض در سطح کنش‌های لفظی از آنچه در نظم اندیشگی یا نظم چیزها روی داده است. ... [آرشیو گزاره]، آن چیزی است که سبب می‌شود هر آنچه گفته می‌شود به تلی بی‌شکل و پیوستگی خطی و بی‌گسست بدل نگشته، به محض رخ دادن تصادفی بیرونی، حذف نشود و برخلاف، باعث می‌شود که [آنچه گفته شده است] در شکل‌هایی ممتاز گرد آمده و براساس روابطی مختلف به هم پیوند خورده و برپایه سامان‌مندی‌های ویژه‌ای باقی بماند یا از بین رود (فوکو، ۱۳۸۸: ۱۹۱).

مرکیور، به تمایزی در تعریف متفاوت فوکو از گفتمان در دو کتاب نظم اشیاء و دیرینه‌شناسی دانش، اشاره می‌کند. او معتقد است فوکو در کتاب دیرینه‌شناسی دانش، سعی کرده گفتمان را به‌مثابه گونه‌ای کردار تعریف کند، نه فقط مجموعه‌ای از نشانه‌ها که به

بازنمایی منجر می‌شود. همچنین، تأکید می‌کند که گفتمان، بسیار فراتر از به کارگیری نشانه‌ها برای دلالت بر چیزهاست. براساس این تعریف، مفهوم کردارهای گفتمانی در آراء او شکل می‌گیرد. کردارهای گفتمان از گزاره‌ها تشکیل شده‌اند و ویژگی‌های خاص خود را دارند. این ویژگی‌ها عبارت‌اند از: مجموعه‌ای از قواعد گمنام تاریخی که زمان و مکان خاصی دارند و در دوره‌ای معین و در منطقه‌ای مشخص از نظر اجتماعی، اقتصادی، جغرافیایی و زبان‌شناختی شکل گرفته‌اند و کارکردهای گزاره‌ها را تعیین می‌کنند. در این تعریف به وجود نوعی قواعد تاریخی اشاره می‌شود که فوکو آن را در قالب مفهوم آرشیو به خوبی بیان می‌کند. در توصیف مفهوم آرشیو، فوکو ابتدا تذکر می‌دهد که نباید آن را مفهومی زبان‌شناسانه تلقی کرد یا اینکه حاصل سیطره گفتمان در هر تمدنی دانست، بلکه آن را «نخستین قانون هر آنچه گفتنی است» می‌داند و این قوانین را ناظر بر به وجود آمدن و از بین رفتن گزاره‌ها در هر فرهنگ تلقی می‌کند. این مفهوم، می‌تواند گفتمان فوکو را از سیطره زبان‌شناسی خارج سازد؛ چراکه با مفاهیم اجتماعی در آمیخته است (مرکیور، ۱۳۸۹: ۱۰۹ و ۱۱۶). البته با تثبیت مفهوم آرشیو در مفهوم گفتمان، چگونگی اتصال این مفاهیم به روش دیرینه‌شناسی به عنوان روش اصلی فوکو در این مرحله فکری نیز روشن تر می‌شود تا جایی که داویننگ معتقد است فوکو دیرینه‌شناسی را به کار گرفت تا امکان تحلیل آرشیو به عنوان قواعد غیرشفافی که در هر سیستم فکری وجود دارد، برای او فراهم آید (Downing, 2008: 9).

دریفوس و رابینو، هم معتقدند فوکو در کتاب دیرینه‌شناسی دانش، گفتمان را با مفهوم کردارهای گفتمانی تعریف می‌کند و به این ترتیب تعریف او، به تعریف هایدگر و ویتگنشتاین از کردارهای گفتمانی نزدیک است. اشتراک نظر این سه نفر در این است که هر سه معتقدند کردارهای گفتمانی، فضایی برای سخن گفتن فراهم می‌آورند؛ یعنی به افرادی که در آن فضا هستند، امکانات و موضوعات مجزایی می‌دهد که در حیطه آن، امکان بیان داشته باشند و در همین فضا هم درباره واقعیت آنچه بیان شده است، می‌توان قضاوت کرد (دریفوس و رابینو، ۱۳۸۷: ۱۴۳). در اینجا می‌توان به تعریفی از گفتمان از سوی فوکو اشاره کرد که همین کردارهای گفتمانی را شامل می‌شود:

گفتمان را نباید مجموعه چیزهای گفته‌شده یا شیوه گفتن آن‌ها فهمید، بلکه به

همان اندازه، گفتمان در آنچه گفته نمی‌شود یا آن چیزی است که با ژست‌ها، منش‌ها، شیوه‌های بودن، شاکله‌های رفتار و آمایش‌های مکانی مشخص می‌شود. گفتمان مجموعه‌ای است از دلالت‌های مقید و مقیدکننده از مناسبات اجتماعی که می‌گذرند (فوکو، ۱۳۸۹: ۲۰۳).

باتوجه به تعریفی که از کردار گفتمانی بیان شد، ویژگی را در کردار گفتمانی توصیف می‌کند که آن را به «شرط کارکرد ارتباط کلامی» تبدیل می‌سازد. این ویژگی، نشان‌دهنده قواعدی است که می‌توانیم به کمک آن گزاره‌هایی را بسازیم که ممکن است صادق یا کاذب باشد؛ اما امکان بیان دانش و اطلاعات ما را فراهم می‌کند. اما این ویژگی به همراه ویژگی تاریخی که در کردار گفتمانی^۱ وجود دارد، باعث می‌شود معیار صدق و کذب گزاره‌ها به زمان‌های خاصی از دگرگونی‌های تاریخی و اجتماعی محدود شود. هیچ معیاری برای صدق و کذب بیرون از عمل گفتمانی وجود ندارد و به عبارت دیگر، هیچ قاعده جهان‌شمولی، وجود نخواهد داشت. متیوز، این نگاه را شبیه به نگاه ویتگنشتاین واپسین می‌داند؛ آن‌جا که ویتگنشتاین معتقد است «تنها یک زمینه بازی خاص که جزئی از یک شکل زندگی خاص را تشکیل می‌دهد، می‌تواند به واژه‌هایی چون صدق، معنا بخشد.» با این تعریف، حقیقت مشروط به کردارهای گفتمانی است و هیچ حقیقت مطلق ایزدگتیوی وجود ندارد. این نگاه فوکو به حقیقت و چگونگی پرده برداشتن از آن، به روش دیرینه‌شناسانه او باز می‌گردد. او این روش را برای دریافت حقیقت و پاسخ به پرسش‌های معرفت‌شناسانه خود در برابر روش پدیدارشناسانه رایج برگزید (متیوز، ۱۳۹۱: ۲۱۸). در بحث متعلق به روش دیرینه‌شناسی فوکو در این باره نیز سخن گفته خواهد شد. اما در بحث تعیین حقیقت در درون گفتمان، فوکو به متغیری بسیار مهم، یعنی قدرت، در تعیین کنندگی حقیقت نیز اشاره می‌کند:

اگر گفتمان‌ها در تقابل با یکدیگرند، از آن رو نیست که ما به شیوه‌هایی متفاوت می‌اندیشیم یا از نظرات ناقص یکدیگر دفاع می‌کنیم. اینکه گفتمان، موضوع مبارزه‌ای بنیادین است، پیش از هر چیز، از آن روست که گفتمان، یک سلاح

۱. در ترجمه فارسی کتاب فلسفه فرانسه در قرن بیستم از واژه عمل گفتمانی استفاده شده است.

قدرت، کنترل، سوژه‌منقاده‌سازی، صلاحیت‌دهی و سلب صلاحیت است... .
گفتمان برای نسبت نیروها، نه تنها یک سطح ثبت، بلکه یک کارگزار است (فوکو،
۱۳۸۹: ۲۰۴).

مبانی معرفتی دیرینه‌شناسی

نظریه‌های معرفت

برای تبیین و بررسی مبانی معرفتی دیرینه‌شناسی، ابتدا باید دانست دیرینه‌شناسی فوکو ذیل کدام یک از نظریه‌های معرفت جای می‌گیرد. در ادامه نیز نسیت و مبانی نسیت در دیرینه‌شناسی بررسی خواهد شد.

سه رویکرد اصلی در نظریه‌های معرفت وجود دارد: دسته‌ای، معتقدند در صورتی می‌توان گزاره یا دانشی را صادق و حقیقی دانست که مطابق با واقع باشد؛ دسته دیگری، معیار صدق را بر میزان سودمندی آن علم یا گزاره در عمل می‌دانند، به این معنا که هر گزاره‌ای که در عمل سودمندی بیشتری دارد، صادق است. در اوایل قرن بیستم و پس از ناامیدی از دست یافتن به معرفت فی‌نفسه از اشیاء، دسته سومی ظاهر شدند که شرط حقیقی بودن هر علم و گزاره‌ای را در انسجام گزاره یا علم با دیگر گزاره‌های مجموعه‌ای منسجم می‌دانستند (حسین‌زاده، ۱۳۹۰: ۱۲۰ تا ۹۶).

بر اساس نظریه انسجام، هر گزاره به شرطی صادق است که عضو مجموعه‌ای منسجم از گزاره‌ها باشد. در نظریه انسجام دو نکته بسیار مهم و درخور توجه وجود دارد: یکی معنای انسجام و دومی مجموعه گزاره‌های منسجم. برای هر کدام از این دو، احتمال‌هایی بیان شده است. در اینجا دو احتمال برای معنای انسجام و سه احتمال برای مجموعه گزاره‌ها مطرح است. احتمال‌های مربوط به انسجام عبارت‌اند از: ۱. سازگاری، به معنای متناقض نبودن گزاره‌ها؛ به عنوان مثال: احمد فیلسوف است و احمد فیلسوف نیست، باهم متناقض هستند؛ اما احمد فیلسوف است و احمد ریاضی‌دان است، تناقضی باهم ندارند؛ ۲. استلزام منطقی؛ یعنی، باید تمام گزاره‌های مجموعه، نسبتی منطقی باهم داشته باشند؛ به عبارتی، گزاره‌ای از گزاره دیگر نتیجه شود یا گزاره‌ای، گزاره دیگری را نتیجه دهد. در این معنا از انسجام، باید استلزام‌های منطقی گزاره‌ها هم تناقضی باهم نداشته باشند. احتمال‌های مربوط به

مجموعه گزاره‌ها عبارت‌اند از: ۱. منظور از مجموعه گزاره‌ها، تمام باورهای شخصی یک فرد باشد. به این معنا که هر گزاره در صورتی صادق است که با دیگر گزاره‌ها در مجموعه باورهای شخص مدنظر سازگار باشد؛ ۲. منظور تمام باورهایی باشد که فرهنگ، جامعه یا گروهی خاص به آن اعتقاد دارند؛ بنابراین، هر شخص از اهالی آن فرهنگ یا جامعه فقط گزاره‌ای را می‌تواند صادق بداند که با دیگر گزاره‌های مجموعه باورهای آن فرهنگ یا جامعه سازگار باشد؛ ۳. مقصود از مجموعه باورها، تمام باورهای صادق در زمانی معین باشد؛ پس گزاره‌ای صادق است که در انسجام با مجموعه‌ای بسامان از گزاره‌های صادق در آن زمان باشد (شمس، ۱۳۹۲: ۱۱۳ تا ۱۱۷).

پس از بیان نظریه‌های گوناگون مربوط به ماهیت صدق، لازم است به این موضوع پردازیم که براساس مباحثی که درباره دیرینه‌شناسی فوکو بیان شد و سه کلیدواژه اصلی این مقطع فکری، یعنی دیرینه‌شناسی، اپیستمه و گفتمان، باید فوکو را پیرو کدام یک از این رویکردهای معرفتی دانست. براساس آنچه در ابتدای نوشتار بیان شد، نمی‌توان فوکو را در رویکردهای مطابقت و عمل‌گرایی جای داد. از این‌رو، او در زمره انسجام‌گرایان قرار می‌گیرد و شاهد مثال‌های فراوانی می‌توان از توضیح‌های او درباره دیرینه‌شناسی، اپیستمه و گفتمان برای اثبات این ادعا بیان کرد که در اینجا به یک شاهد مثال اشاره می‌شود؛

فوکو در کتاب پیدایش کلینیک، قصد داشت نشان دهد چگونه بینش پزشکی که خود با قراردادهایی نشانه‌شناسانه شکل می‌گیرد، در میان انواع بینش‌های موجود تبدیل به بینش درست و کاربردی می‌شود. اولین نکته در اینجا تأکید بر بینش درست است. یعنی فوکو در پی بررسی این نکته بود که چگونه یک بینش در عرصه پزشکی درست قلمداد می‌شود. فوکو رواج یافتن هر بینشی را با ایده‌ای که به گفته خودش متکی بر جدول کلمات است، توضیح می‌داد و روش دیرینه‌شناسانه را پاسخ به این پرسش‌ها براساس قواعد حل جدول می‌دانست. این قاعده عبارت بود از انتخاب کلمه‌ای از میان انواع کلمه‌ها برای یک مفهوم، به گونه‌ای که با کلمه‌های سایر ستون‌ها همخوانی داشته باشد. بر همین اساس، فوکو توضیح می‌دهد که از میان انواع نگرش‌ها به بیماری یا جنون، بینشی غلبه می‌یابد که با قواعد جامعه در تناقض نباشد (احمدی، ۱۳۹۱: ۲۲۲).

به وضوح می‌توان ویژگی‌های نظریهٔ انسجام را در تحلیل فوکو مشاهده کرد. در رویکرد انسجام‌گرا، گزاره‌ای درست قلمداد می‌شود که با دیگر گزاره‌های مجموعه منسجم باشد. در اینجا فوکو بر این نکته صحنه می‌گذارد که نگرشی از بیماری درست قلمداد می‌شود که با دیگر گزاره‌های موجود در جامعه در تناقض نباشد. نکتهٔ اصلی اینجاست که دانشی در اپیستمه‌ای و در نظام معنای مخصوص آن، حقیقی و درست قلمداد می‌شود و در اپیستمه‌ای و نظام معنایی دیگری غیر حقیقی و نادرست توصیف می‌شود و این دقیقاً منطبق بر رویکرد انسجام‌گرایان است.

فوکو و نسبی‌گرایی

برخی فیلسوفان تحلیلی، بین انواع نسبی‌گرایی تفاوت قائل شده‌اند و آن را به سه دستهٔ نسبی‌گرایی معناشناسانه، نسبی‌گرایی هستی‌شناسانه و نسبی‌گرایی شناخت‌شناسانه تفکیک کرده‌اند.

در نسبی‌گرایی معناشناسانه بر این نکته تأکید می‌شود که معنای گزاره‌ها، سخن و اعتبارها برای گروه‌ها و افرادی غیر از گروه‌ها و افرادی که آن را ساخته‌اند، درک‌شدنی نیست؛ زیرا بین افراد و گروه‌های گوناگون تفاوت‌های زبانی، طبقاتی، چارچوب‌های شناختی، مفهومی، نظری و... وجود دارد. نسبی‌گرایی هستی‌شناسانه معتقد است که معیار حقیقت برای انسان، فقط خود اوست. این گفته جملهٔ معروف پروتاگوراس را به یاد می‌آورد. براساس نسبی‌گرایی شناخت‌شناسانه، روش‌های پژوهش براساس فرهنگ‌ها، چارچوب‌های مفهومی شناختی و سرمشق‌های مسلط متفاوت هستند؛ یعنی یک قاعدهٔ شناخت‌شناسانهٔ کلی و جهان‌شمول برای تمام افراد، مکان‌ها و زمان‌ها وجود ندارد. یکی از مبادی نسبی‌گرایی شناخت‌شناسانه، نسبی‌گرایی فرهنگی است که رأی به تفاوت بنیادین فرهنگ‌های گوناگون می‌دهد و معتقد است نمی‌توان بین ارزش‌ها و هنجارهای فرهنگ‌های گوناگون بر اساس معیاری واحد قضاوت کرد (احمدی (۱)، ۱۳۹۱: ۹).

آنچه در اینجا مدنظر است، نسبی‌گرایی معرفت‌شناسانه است. نسبی‌گرایی معرفت‌شناسانه هم مبادی گوناگونی دارد؛ یعنی مقدمات مختلفی ممکن است به نسبت در معرفت منجر

شود. می‌توان مبادی مختلفی را که به نسبت در شناخت منجر می‌شود، در چهار دسته زیر خلاصه کرد:

۱. انسان موجودی مادی است و اندیشه او نیز به تبع آن، نوعی واقعیت مادی به‌شمار می‌رود و بر همین اساس، فقط از طریق ابزارهایی مادی می‌تواند با جهان بیرون ارتباط برقرار کند و آن را بشناسد. پس دانش انسان از حقیقت‌ها و واقعیت‌ها نیز نسبی است؛ زیرا دانش انسان نتیجه کنش‌های مادی مغز با پدیده‌های خارجی است و هر پدیده هم در مسیر ورود به مغز دچار دگرگونی‌های گوناگونی می‌شود.

۲. آنچه اندیشه بشر را محدود ساخته، فرضیه‌های گذشته است، به این معنا که پیش‌فرض‌های گذشته، دانش کنونی و بعدی انسان را متأثر می‌سازد؛ پس انسان هرگز نمی‌تواند واقعیت خارجی را آن‌چنان که هست، بشناسد؛ زیرا پیش‌فرض‌های ذهنی انسان این اجازه را به او نمی‌دهد.

۳. علوم گذشتگان همواره با دریافت دانش‌های نو، دگرگون می‌شود و بر همین اساس، شناخت هر کس، متناسب با مجهولاتی است که در ذهن دارد؛ زیرا کشف هر مجهول، دانش‌های پیشین را دگرگون می‌سازد. پس فهم هر واقعیت خارجی، فقط زمانی ممکن است که تمام اسرار جهان آشکار شده باشد؛ بنابراین، هیچ دانشی تا زمان حل شدن تمام مجهولات قطعی نیست.

۴. معرفت، هویتی فردی ندارد، بلکه دارای هویتی جمعی است؛ به این معنا که مفاهیم، در نوعی ارتباط جمعی با مفاهیم دیگر معنا می‌یابند. به دلیل همین ارتباط، هر تغییری که در مجموعه معرفت ایجاد شود، به دیگر عناصر نیز منتقل خواهد شد. در اینجا ساخت و سازمان معرفت بسیار مهم و درخور توجه است؛ زیرا با تغییر ساخت این مجموعه، نقش مفاهیم سازنده آن و مدار عناصر موجود در آن هم دگرگون می‌شود و به تبع این دگرگونی، مفاهیم، معانی جدیدی می‌یابند. بنابراین، دریافت ساده حقیقت و واقعیت خارجی، آرزویی دست‌نیافتنی است (جوادی‌آملی، ۱۳۹۲: ۲۷۱ تا ۲۷۴).

همان‌طور که دانستیم، فوکو در نظریه معرفت، انسجام‌گرا است و یکی از پیامدهای رویکرد انسجام در نظریه معرفت، نسبی‌گرایی در معرفت است؛ زیرا براساس تعریف نظریه انسجام، گزاره‌ای صادق است که با دیگر گزاره‌های مجموعه مدنظر سازگار باشد. براساس

آنچه بیان شد، فوکو برای اینکه هر گزاره و علمی درست باشد، معتقد بود باید قواعد جامعه را نقض نکند. براساس این برداشت از حقیقت، باید گفت، فوکو در این باره، نسبی‌گرا است؛ زیرا قواعد جامعه در دوره‌های گوناگون متفاوت خواهد بود؛ دانشی که در دوره‌ای صادق بوده است، در دوره‌ای دیگر و به دلیل تغییر قواعد جامعه، نادرست و غیرحقیقی می‌شود.

اما براساس مطالب بیان‌شده، فوکو در نگاه به حقیقت نیز نسبی‌گرا بود. ممکن است فردی قائل به نسبییت در شناخت باشد؛ اما منکر حقیقت ثابت نشود، بلکه توانایی انسان را در فهم مطلق از حقیقت، ناکافی بداند و به همین دلیل رای به نسبییت در شناخت دهد. اما فوکو علاوه بر اینکه رأی به نسبییت در شناخت داده است، قائل به نسبییت در خود حقیقت هم بوده، به این معنا که حقیقتی مطلق وجود ندارد که بتوان معرفتی یقینی به آن یافت. این نکته طبیعی است که اگر شخصی به حقیقتی نسبی اعتقاد داشته باشد، به طور طبیعی اعتقاد به معرفتی یقینی و غیرنسبی ناممکن است؛ زیرا معرفتی یقینی به پدیده‌ای نسبی از نظر عقلی ناممکن است. وقتی در موضوع شناخت، ثباتی نیست، چگونه ممکن است در شناخت آن، ثبات باشد.

اما مبانی و تعریف‌های چهارگانه‌ای که در اینجا برای نسبییت بیان شد، مربوط به نسبییت در شناخت است، نه نسبییت در حقیقت. واضح است که از بین مبانی چهارگانه مذکور، فوکو در دسته چهارم قرار می‌گیرد. شاید بهترین شاهد مثال برای این ادعا، طرح کلیدواژه‌های اپیستمه و گفتمان از سوی او باشد. از اپیستمه آغاز می‌کنیم. فوکو اپیستمه را این‌گونه تعریف می‌کند:

[اپیستمه] مجموعه روابطی [است] که در هر دوره معینی به کارکردهای گفتمانی وحدت می‌بخشد. این کارکردها ممکن است موجب پیدایش صورت‌های معرفت‌شناختی، علوم و نظام‌های صوری شوند... اپیستمه نه شکلی از معرفت است و نه نوعی عقلانیت که با درنوردیدن مرزهای علوم گوناگون، وحدت یک سوژه یا روح یک دوره را آشکار سازد، بلکه کلیت روابطی است که می‌توان در هر دوره معینی بین علوم آن دوره کشف کرد (به نقل از: اسمارت، ۱۳۸۵: ۴۳).

فوکو، ایجاد دانش و معرفت در هر برهه از تاریخ را متأثر از اپیستمه می‌داند. به تعبیر

مرکیور، اپیستمه، زیرزمین تفکر و زیربنایی ذهنی است که تمام شعبه‌های معرفت درباره انسان را در عصری معین شامل می‌شود (مرکیور، ۱۳۸۹: ۵۶). بنابراین، این اپیستمه است که حدود دانش و معرفت را تعیین می‌کند. طرح مفهوم اپیستمه از سوی فوکو کاملاً همسو با رویکردهای نسبی‌گرایانه است. براساس مفهوم اپیستمه، معرفت در دوره‌های گوناگون و به دلیل صورت‌بندی‌های دانایی یا فضای معرفتی متفاوت، دگرگون می‌شود. این نسبی‌گرایی در معرفت، حتی پس از کنار گذاشتن اپیستمه و به‌خدمت گرفتن مفهوم گفتمان نیز ادامه یافت و حتی شدیدتر شد.

فوکو در طرح مفهوم گفتمان، به کردارهای گفتمانی اشاره می‌کند. کردارهای گفتمانی، فضایی برای سخن گفتن فراهم می‌آورد و به افرادی که در آن فضا هستند، امکانات و موضوعات مجزایی می‌دهد تا در حیطه آن، امکان بیان داشته باشند و در همین فضا هم درباره واقعیت آنچه بیان شده است، قضاوت کنند (دریفوس و رایینو، ۱۳۸۷: ۱۴۳). کردارهای گفتمانی، نشان‌دهنده قواعدی است که ما می‌توانیم به کمک آن، گزاره‌هایی بسازیم که ممکن است صادق یا کاذب باشند؛ اما امکان بیان دانش و اطلاعات را نیز برای ما فراهم می‌کنند. این ویژگی به همراه ویژگی تاریخی که در کردار گفتمانی وجود دارد، باعث می‌شود معیار صدق و کذب گزاره‌ها به زمان‌های خاصی از دگرگونی‌های تاریخی و اجتماعی محدود شود. هیچ معیاری برای صدق و کذب بیرون از عمل گفتمانی وجود ندارد و به‌عبارت‌دیگر، هیچ قاعده جهان‌شمولی وجود نخواهد داشت. با طرح مفهوم گفتمان و در پی آن، کردارهای گفتمانی، طبعاً معیار صدق و کذب نیز نسبی خواهد.

قیاس‌ناپذیری

یکی از پیامدهای گریزناپذیر این رویکرد، قیاس‌ناپذیری گفتمان‌های مختلف در دوره‌های گوناگون تاریخی است. مفهوم قیاس‌ناپذیری از کلیدواژه‌های بنیادین و به‌عبارت‌دیگر، یکی از پیامدها و دستاوردهای مهم اندیشه کوهن است. قیاس‌ناپذیری واژه‌ای در ریاضیات است به معنای «فقدان سنجه مشترک». کوهن و فیلسوف علم دیگری به نام پاول فایرماند، این واژه را در فلسفه علم به کار گرفتند. ایشان معتقد بودند بیشتر نظریه‌های علمی متعاقب، با یکدیگر قیاس‌ناپذیر هستند؛ به این معنا که هیچ شیوه بی‌طرفانه‌ای وجود ندارد که بتوان

برای مقایسه محاسن و معایب این نظریه‌ها به کار گرفت. کوهن، معتقد بود آنچه در حوزه‌ای مفروض شاهد به حساب می‌آید، وابسته به پارادایم پس‌زمینه آن است. بر این اساس، هیچ معیاری برای مقایسه نظریه‌های گوناگون وجود ندارد؛ مگر تأیید جامعه مربوط به آن. بنابراین، پیشرفت علمی مبتنی بر شواهد نیست و تنها از روان‌شناسی عامه نشئت می‌گیرد و تأیید تجربی فرضیه‌ها، نوعی فریب لفظی است. این گفته کوهن، آغاز راهی بود در فلسفه علم که در آن، صدق نظریه‌های علمی، به کلی یا تا حدی، برحسب نیروهای اجتماعی و روان‌شناختی تعیین می‌شود. کوهن، تغییر پارادایم را به جابه‌جایی «گشتالتی تجربه» تشبیه می‌کرد که تصویر مذکور را ابتدا اردک و سپس خرگوش می‌بیند. شباهت این دو در این است که این دگرگونی‌ها کل‌نگر هستند. تفاوت‌های میان پارادایم‌ها در سطح مفاهیم، هستی‌شناسی و مانند آن‌ها جهان‌شمول است. نظریه‌ها در پارادایم‌های گوناگون قیاس‌ناپذیرند، به این معنا که واژه‌ها و مفاهیم نظریه‌های علمی در پارادایم‌های گوناگون را نمی‌توان به یکدیگر ترجمه کرد. به این وضعیت، قیاس‌ناپذیری معنایی گفته می‌شود (لیدمن، ۱۳۹۳: ۱۴۹ تا ۱۵۲).

اما آنچه در اینجا برای بررسی مبانی معرفتی فوکو مهم به نظر می‌رسد، این نکته است که فوکو با برگزیدن کلیدواژه‌های اپیستمه و سپس گفتمان، گریزی از این قیاس‌ناپذیری ندارد. البته فوکو به صراحت به موضوع تفاوت معنایی واژگان در اپیستمه‌ها و گفتمان‌های گوناگون اشاره کرده است. نکته اصلی وجود تعارض عمیق بین اپیستمه‌هاست که به هیچ‌وجه امکان ارتباط و پیوستگی نخواهند داشت و در وضعیتی فراتر از تعارض به سر می‌برند. این حد از تعارض در میان اپیستمه‌ها با پیش‌فرض اصلی دیرینه‌شناسی مبنی بر ناپیوستگی تاریخ، همخوانی دارد. او در بررسی‌های خود این تعارض‌های میان‌اپیستمه‌ای را روشن کرده است. اما پیوستگی درونی اپیستمه‌ها، ویژگی‌های مشابهی برای آن اپیستمه به وجود می‌آورند که در تمام ابعاد آن، امکان بازیابی دارد و خود را نشان می‌دهد (هارلند، ۱۳۸۸: ۱۵۵).

فوکو با بیان تعارضی حل‌نشده بین اپیستمه‌ها و تفاوت معیار صدق و کذب بین اپیستمه‌ها، در عمل به قیاس‌ناپذیری کوهن، تن داده است. به عبارت دیگر، با بیان مفاهیم اپیستمه و گفتمان و طرح انقطاع بین آن‌ها، او گریزی از این موضوع نداشت. همچنین، او

در بررسی‌های تاریخی که انجام داده، این قیاس‌ناپذیری را نشان داده است. به طور مثال، وقتی تعریف سلامتی و بیماری را در اپیستمه‌های گوناگون بررسی کرده، به این نکته پرداخته است که تعریف سلامتی و بیماری در دوره‌های مختلف و به تبع بسترهای معرفتی گوناگون، کاملاً متفاوت بوده است و هیچ کدام را هم نمی‌توان بر دیگری برتری داد. بی‌شک، قیاس‌ناپذیری، اوج نگاه نسبی‌گرایانه به حقیقت به‌شمار می‌رود و امکان هر گونه تشخیص و قضاوت را از فرد می‌گیرد و اندیشه را در دریایی از نسیت غرق می‌کند. البته لازم به ذکر است که فوکو هیچ‌گاه خود از واژه قیاس‌ناپذیری برای بیان نسبت اپیستمه‌ها استفاده نکرده است.

نقد نسبی‌گرایی

در اینجا در پی بیان نقدهایی به مبانی معرفتی فوکو هستیم. اصلی‌ترین موضوعی که باید در مبانی معرفتی او به نقد کشیده شود، نسیت است؛ زیرا نتیجه تمام نکاتی که در این زمینه بیان شد، نسیت در شناخت است. به همین دلیل، به اختصار نقدهایی که در زمینه نسیت مطرح است و در اینجا نیز می‌توان بیان کرد، طرح خواهد شد.

۱. باید دانست نتیجه‌گریزناپذیر اعتقاد به نسیت در فهم، شکاکیت است و بطلان شکاکیت نیز واضح و آشکار. هر کس به نسبی بودن فهم بشر اعتقاد داشته باشد، هرگز نمی‌تواند به هیچ گزارشگری از واقعیت‌ها اعتماد کند؛ بنابراین، رمزی از اسرار طبیعت کشف نخواهد شد، هیچ معلمی موفق به انتقال محتواها به مخاطبان نمی‌شود، هیچ شنونده‌ای مقصود گوینده را در نمی‌یابد و در نهایت، مجالی برای فهم و کسب دانش باقی نمی‌ماند.

۲. نکته در خورتوجه دیگر این است که جزء ذاتی و جدایی‌ناپذیر علم، حکایت و بازنمود واقعیت است و علمی که این خصلت ذاتی را نداشته باشد، علم نیست، بلکه جهل است؛ زیرا از خصلت ذاتی علم تهی شده است. پس علم، هرگز زمان‌بردار و نسیت‌بردار نیست؛ یعنی نمی‌توان گفت علم در یک زمان و موقعیت، به یک گونه است و در زمان و موقعیت دیگر، به گونه‌ای دیگر؛ مگر اینکه واقعیت مدنظر مراتبی داشته باشد و دانش جدید ناظر به بُعد و مرتبه‌ای جدید از آن موضوع باشد نه تجدیدنظری در علم سابق.

برهمن اساس، با کاوش در حقیقت فهم، بطلان نسبیّت آن آشکار می‌شود.

۳. مبنای نسبی بودن شناخت در برخی از بیان‌های نسبیّت شناخت، دگرگونی در علوم جزئی و در برخی دیگر انگیزه‌های اجتماعی و روانی‌ای است که زمینه‌ساز پیدایش علوم متناسب با خود یا مانع برای فهم سایر علوم هستند؛ اما نتیجه فلسفی که می‌توان از این دگرگونی‌ها در علوم جزئی و موقعیت‌های اجتماعی - روانی جوامع و افراد گرفت، این است که این رخدادها اگرچه مشهود و عینی هستند؛ اما فقط شرایط قابلی برای حصول اندیشه و فهم به‌شمار می‌روند و خود اندیشه و فهم که ثبات و تجرد آن به برهان ثابت می‌شود، هیچ‌یک از آن‌ها نیست. انسان برای به‌دست آوردن هر علمی، ناگزیر است حرکتی متناسب با آن علم انجام دهد. مثلاً برای کسب علم دربارهٔ ویژگی‌های دیداری یک شیء، باید قوهٔ بینایی خود را به‌کار گیرد. همچنین، نیازهای گوناگون فردی و اجتماعی و انگیزه‌های متناسب با آن نیازها نیز از شرایط مختلف برای تحصیل علوم گوناگون به‌شمار می‌رود؛ زیرا این نیازها برانگیزانندهٔ تلاش‌هایی برای کسب دانش و معرفت در موضوعات مختلف است یا مانع کسب معرفت دربارهٔ موضوعات دیگر. بنابراین، آنچه در طول زمان انجام می‌شود تاریخی است و آنچه متناسب با موقعیت‌های گوناگون دگرگون می‌شود، حرکت‌ها و تلاش‌های عالم است. اما وقتی عالم با دست یافتن به هدفش، حقیقت ثابتی را درمی‌یابد، از زمان، گذر می‌کند. در این نکته شکی نیست که بین حرکتی که برای کسب علمی، انجام می‌شود با علمی که در پی آن به‌دست می‌آید، تناسب و قرابتی وجود دارد؛ اما این نکته دال بر این نیست که فهم انسان نسبی است. نسبیّت در فهم به این معناست که یک واقعیت از یک جهت، متناسب با شرایط گوناگون، به صورت‌های مختلفی مفهوم شود و تمام این صورت‌ها برخلاف اختلاف‌هایی که باهم دارند، در بیان آن واقعیت علمی از ارزش علمی برخوردار باشند. اما آنچه در اینجا بیان شد، این است که مفهوم، واحد و ثابت است و با حرکت متناسب با خود، در دسترس عالم قرار می‌گیرد و این مفهوم در حکایتش از واقع، تحول و تغییری نمی‌پذیرد. بنابراین، تجرد و ثبات علم، دال بر این است که علم، همواره ثابت است و دچار دگرگونی نمی‌شود. آنچه متحول می‌شود، عالم است نه علم. عالم در حرکت علمی خود به بخشی از علم دست می‌یابد و با ادامهٔ حرکتش بر ابعاد و مراتب آن می‌افزاید. باید دانست ثبات و نسبی نبودن علم را برهان‌های فلسفی که بر

تجرد علم اقامه می‌شوند، ثابت می‌کنند و حرکت‌های فیزیکی یا اجتماعی که به علوم گوناگون منجر شده، در دیگر علوم مطالعه می‌شود. به‌طورمثال، اقدام جمعی که برای پژوهش دربارهٔ ویژگی‌های آب‌وهوایی و طبیعی منطقه‌ای راهی سفری می‌شوند، ابعاد گوناگونی دارد؛ همچون برنامه‌ریزی اقتصادی، اهداف اجتماعی و سیاسی یا انگیزه‌های گوناگون روانی اعضای این تیم پژوهشی. هر کدام از علوم، اعم از اقتصاد، جامعه‌شناسی یا روان‌شناسی، مطالعهٔ این ابعاد گوناگون را برعهده دارند. تمام ابعاد ذکرشده، هیچ‌کدام حرکت در علم نیستند، بلکه حرکت در عالم هستند؛ یعنی همه، حرکتی است که یا در نفس عالم رخ داده است یا در ارتباط او با محیط پیرامونش. پس این عالم است که با حرکت‌های گوناگون خود در پی دست‌یافتن به علم است. بنابراین، نسبی بودن وجود علم با استناد به برخی قواعد علمی که مربوط به حرکت‌های عالم است، پذیرفتنی نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۱۷۵ تا ۳۲۰).

۴. نسبی‌گرایی خود تبدیل به نوعی آیین شده است، درحالی‌که وجود، هرگونه آیین را رد می‌کند. نسبی‌گرایان سرسختانه منکر وجود هرگونه قاعدهٔ بنیادین هستند؛ اما خود نسبی‌گرایی بر قاعده‌ای بنیادین استوار است.

۵. نسبی‌باورها، هیچ آزمون شناخت‌شناسانه‌ای را درست نمی‌دانند؛ اما خود، حکمی شناخت‌شناسانه می‌دهند. اگر بنا به نظر این افراد، هیچ ملاک قطعی برای تمیز خطا از درست وجود ندارد، چگونه درستی ادعای خود آن‌ها ثابت می‌شود.

۶. نسبی‌گرایان، دشمن هرگونه حکم کلی هستند؛ اما خود، حکم کلی می‌دهند که هیچ حکم کلی وجود ندارد؛ پس چرا می‌گویند: نمی‌شود و نباید حکم کلی داد؟ نسبی‌گراها، باید این نکته را بپذیرند که دست‌کم یک حکم در این دنیا وجود دارد که هم کلی و هم قطعی است و آن ادعای خود نسبی‌گرایی است که هیچ ادعای کلی وجود ندارد. پذیرش این ادعای کلی قطعی برابر با رد خود این ادعاست. اگر حکم به نسبی بودن تمام قضایای علمی بدهیم، احکام‌های علمی معتقدان به نسبییت در شناخت نیز مشمول همین قاعده می‌شود یا به‌عبارت‌دیگر، بنیان‌های همین نسبی‌گرایان نیز متزلزل و نسبی خواهد شد.

۷. اگر نسبی‌گرایی درست باشد، آن‌گاه مفهوم درستی همچون مفهوم مطلق وجود

خواهد داشت و این با اصل ادعای نسبی‌گرایان در تناقض است؛ زیرا هیچ مفهوم درست قطعی وجود ندارد.

۸. مفهوم حقیقت نسبی نیز از تیغ این انتقاد جان سالم به در نمی‌برد. همین حکم که حقیقت برای افراد و گروه‌های گوناگون فرهنگی متفاوت است، حکمی کلی است و از آنجا که اصلی کلی است که اصل کلیت را به طور مطلق رد می‌کند، بی‌اعتبار است.

۹. حتی باور به نسبی‌گرایی نیز گویای نوعی تناقض است؛ زیرا افرادی که از نسبی‌گرایی پیروی می‌کنند و معتقدند راه و روشی درست در پیش گرفته‌اند، پس شکلی از داوری، قیاس، وجود ملاک و سرانجام قضاوت منطقی و خردباورانه را که فرافرهنگی است، پذیرفته‌اند (احمدی، ۱۳۹۱: ۱۷ تا ۱۰).

نتیجه‌گیری

در جمع‌بندی نتایج این پژوهش می‌توان دیرینه‌شناسی فوکو را در باب صدق، انسجام‌گرا دانست. نظریهٔ انسجام، تعریف حقیقت را منوط به انسجام گزاره و دانش مدنظر با مجموعه‌ای از گزاره‌ها می‌داند. او معتقد است باید حقیقت‌های گوناگون و مدفون‌شده در تاریخ را با روشی دیرینه‌شناسانه، شناسایی کرد.

فوکو در مرحلهٔ دیرینه‌شناسی با طرح کلیدواژه‌هایی چون اپیستمه و گفتمان بر این نکته تأکید می‌کند که صدق و کذب گزاره‌ها در چارچوبی از گزاره‌ها و نظریه‌ها تعیین می‌شود و نمی‌توان معیارهای صدق و کذب همیشگی و جهان‌شمول برای گزاره‌ها و دانش‌ها یافت. این دقیقاً نشانگر رویکرد انسجام در نظریهٔ معرفت است و از پیامدهای رویکرد انسجام در معرفت، نسبی‌گرایی در معرفت است. نکته‌ای که فوکو بسیار بر آن تأکید می‌کند، وحدت درون‌اپیستمه‌ای و گسست میان‌اپیستمه‌ای است. او معتقد است دانش‌ها و گزاره‌های موجود در یک اپیستمه به هم نزدیک هستند و انسجامی معنایی میان گزاره‌های آن‌ها برقرار است. همچنین، بین اپیستمه‌های گوناگون، شکافی پرنشدنی وجود دارد که به هیچ وجه نمی‌توان آن‌ها را به هم مرتبط ساخت.

نتیجهٔ گریزناپذیر پیروی فوکو از نظریهٔ انسجام و اعتقاد به وحدت درون‌اپیستمه‌ای و گسست میان‌اپیستمه‌ای، قیاس‌ناپذیری گزاره‌ها در اپیستمه‌ها و گفتمان‌های گوناگون است؛

به این معنا که گزاره‌ها در اپیستمه‌ها و گفتمان‌های گوناگون معانی گوناگونی دارند و نمی‌توان آن‌ها را باهم مقایسه کرد؛ یعنی هیچ معیار فراگیری وجود ندارد که بتوان تشخیص داد کدام‌یک از گزاره‌ها و دانش‌های موجود در اپیستمه‌ها و دانش‌ها گوناگون صادق هستند. به عبارت دیگر، باید صدق و کذب هر کدام از این گزاره‌ها را فقط و فقط در بستر اپیستمه و گفتمانی که از آن برخاسته است، تشخیص داد. البته لازم به ذکر است که فوکو به صراحت از کلیدواژه قیاس‌ناپذیری یاد نکرده است؛ اما آراء او درباره اپیستمه و گفتمان به روشنی نشان از قیاس‌ناپذیری است.

کتابنامه

۱. احمدی، بابک (۱) (۱۳۹۱)، کتاب تردید، چ ۹، تهران: مرکز.
۲. _____ (۱۳۹۱)، مدرنیته و اندیشه انتقادی، چ ۹، تهران: مرکز.
۳. اسمارت، بَری (۱۳۸۵)، میشل فوکو، ترجمه: لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، چ ۲، تهران: کتاب آمه.
۴. بشیریه، حسین (۱۳۸۷)، مقدمه کتاب میشل فوکو فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک، چ ۶، تهران: نی.
۵. بین، مایکل (۱۳۸۸)، بارت، فوکو، آلتوسر، ترجمه: پیام یزدان‌جو، چ ۳، تهران: مرکز.
۶. تایشمن، جنی و گراهام وایت (۱۳۸۶)، فلسفه اروپایی در عصر نو، ترجمه: محمدسعید حنایی کاشانی، چ ۲، تهران: مرکز.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۲)، شریعت در آینه معرفت؛ بررسی و نقد نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت، چ ۷، قم: مرکز نشر اسراء.
۸. حسین‌زاده، محمد (۱۳۹۰)، پژوهش‌های تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر، قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۹. دباغ، سروش (۱۳۹۲)، امر اخلاقی، امر متعالی، تهران: کتاب پارسه.
۱۰. دریفوس، هربت و پل رابینو (۱۳۸۷)، میشل فوکو فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک، ترجمه: حسین بشیریه، چ ۶، تهران: نی.
۱۱. شمس، منصور (۱۳۹۲)، آشنایی با معرفت‌شناسی، تهران: طرح‌نو.
۱۲. ضیمران، محمد (۱۳۸۹)، میشل فوکو؛ دانش و قدرت، چ ۵، تهران: هرمس.
۱۳. فوکو، میشل (۱) (۱۳۸۸)، پیدایش کلینیک؛ دیرینه‌شناسی ادراک پزشکی، ترجمه: یحیی امامی، تهران: نقش‌ونگار.
۱۴. _____ (۱۳۸۸)، دیرینه‌شناسی دانش، ترجمه: عبدالقادر سواری، تهران: گام‌نو.

۱۵. _____ (۱۳۸۹)، تئاتر فلسفه، ترجمه: نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نی.
۱۶. _____ (۱) (۱۳۸۹)، نظم اشیاء؛ دیرینه‌شناسی علوم انسانی، ترجمه: یحیی امامی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۱۷. کچویان، حسین (۱۳۸۲)، فوکو و دیرینه‌شناسی دانش؛ روایت تاریخ علوم انسانی از نوزایی تا مابعدالتجد، تهران: دانشگاه تهران.
۱۸. لیدمن، جیمز (۱۳۹۳)، فلسفه علم، ترجمه: حسین کرمی، چ ۳، تهران: حکمت.
۱۹. متیوز، اریک (۱۳۹۱)، فلسفه فرانسه در قرن بیستم، ترجمه: محسن حکیمی، چ ۲، تهران: ققنوس.
۲۰. مرکیور، ژوزه (۱۳۸۹)، میشل فوکو، ترجمه: نازی عظیمیا، تهران: کارنامه.
۲۱. میلز، سارا (۱۳۸۹)، میشل فوکو، ترجمه داریوش آشوری، تهران: نی.
۲۲. هارلند، ریچارد (۱۳۸۸)، ابرساختارگرایی؛ فلسفه ساختارگرایی و پساساختارگرایی، ترجمه فرزانه سجودی، تهران: حوزه هنری.
23. Downing, Lisa (2008), *The Cambridge Introduction to Michel Foucault*, Cambridge University Press.
24. Kendall, Gavin and Gary Wickham (2003), *Using Foucault's METHODS*, London: SAGA Publications.

تلفن همراه؛ تهدیدها و تبعات زیستی آن در میان جوانان

* معصومه محمدی سیف

** محمد عارف

چکیده

هدف از نگارش مقاله حاضر، بررسی پدیده اعتیاد به تلفن همراه و پیامدهای آن بر کاربران می‌باشد. روش مطالعه، اسنادی و تکنیک جمع‌آوری داده‌ها، فیش‌برداری می‌باشد. با توجه به یافته‌های پژوهش، مسأله اساسی پژوهش حاضر، آسیب‌شناسی تلفن همراه به عنوان پدیده رسانه‌ای نوین بوده و پیامدهای نامناسب اجتماعی و راهکارهای اصلاح و بازنگری آن مطرح می‌باشد. در این نوشتار، ضمن بررسی منابع گوناگون، ابتدا ویژگی‌های رسانه‌ای تلفن همراه - به عنوان رسانه‌ای جدید - بررسی و سپس ضمن تبیین دقیق پیامدهای نامناسب اجتماعی، راهکارهای اصلی به بحث گذاشته شده است. یافته‌ها حاکی از آن بوده که استفاده مفرط از تلفن همراه، تهدیدات جدی برای کاربران وابسته به تلفن همراه در پی داشته و علاوه بر عوارض جسمانی، آسیب‌های اجتماعی فراوانی برجای می‌گذارد که باعث کاهش معاشرت و در نتیجه از دست دادن دوستان؛ غفلت از خانواده و انزوای عاطفی و... در میان جوانان می‌شود.

کلیدواژه‌ها

تلفن همراه، آسیب‌ها، کاربران جوان، تبعات زیستی.

* پژوهشگر و کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی، دانشگاه آزاد اراک، (نویسنده مسئول)

Iranian_researcher1@yahoo.com

tangechogan@yahoo.com

** عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اراک

مقدمه و طرح مسئله

امروزه تلفن همراه به‌عنوان یک وسیله ارتباطی مهم در دسترس همه قرار دارد و نقش آن در زندگی انسان‌ها بسیار قابل توجه است. قبل از این که موبایل پا به عرصه وجود گذارد، تلفن‌های ثابت پیروز میدان بودند و از آن زمان تاکنون نیز دستخوش تغییرات زیادی شده‌اند. با ورود موبایل نیز در مدل‌های گوناگون، نه تنها از اهمیت این وسیله کمتر نشد، بلکه روزبه‌روز نیز کارایی‌های گسترده‌تری را به خدمت گرفته است، اما این وسیله مفید و کارآمد تأثیرات منفی بسیار زیادی بر سلامت انسان‌ها دارد (حسین‌زاده، ۱۳۹۱: ۱۲۸). تلفن همراه در چند دهه اخیر به‌عنوان یک وسیله ارتباط جمعی، جایگاه ویژه‌ای در میان مردم به‌ویژه جوانان پیدا کرده است که پیامدهای استفاده نادرست آن و هم‌چنین معضلات اجتماعی ناشی از آن در این مقاله مورد بررسی قرار می‌گیرد (سبحانی نژاد و همکاران، ۱۳۸۸: ۱۸). در ابتدا ارائه توصیفی اجمالی از چگونگی ورود تلفن همراه، به بررسی آسیب‌ها و تبعات زیستی و اجتماعی آن بر روی کاربران در دو بخش پرداخته شده و در پایان نیز به ارائه راه‌کارهایی در جهت حل این آسیب اجتماعی پرداخته خواهد شد. اهمیت این موضوع از آن‌رو است که تلفن همراه در کنار اینترنت، از اصلی‌ترین نشانه‌های این عصر جدید می‌باشد. گرچه غالب پژوهش‌های اجتماعی، تلفن همراه را نادیده گرفته یا کمتر به آن پرداخته‌اند، اما به تازگی شاهد افزایش مطالعات جامعه‌شناختی در این حوزه هستیم (محمدیان و یاسمی‌نژاد، ۱۳۹۰: ۳۹)؛ چراکه مقوله پناه‌بردن به فضای مجازی، حکایت از رفتار جوانانی دارد که به دلیل دشواری یافتن تنفس در فضای جامعه، با پناه‌بردن به فضاهای مجازی مانند چت کردن و... می‌کوشند دمی فارغ از تلخ‌کامی‌هایی که در محیط با آن‌ها روبه‌رو هستند، بیاسایند (منطقی، ۱۳۸۷: ۲۸). در واقع، همان‌طور که به سن جوانان افزوده می‌شود، الگوهای ارتباطاتی شروع به تغییر می‌کند و فرایند مستقل شدن، تغییراتی در ارتباطات ایجاد می‌کند. براین اساس، تلفن همراه نه تنها خود فرهنگی را به وجود آورده است، چنان‌که برخی از نویسندگان^۱ آن را «فرهنگ تلفن همراه» نامیده‌اند، بلکه در فرهنگ جوانان نیز تأثیر گذاشته است (کوثری و دیگران، ۱۳۹۱: ۲). فناوری اطلاعاتی و ارتباطی به‌طور کلی و

1. Kim and Mitommo, 2006.

تلفن همراه به طور خاص، از زمان رشد سریع آن (اواخر دهه ۱۹۹۰)، در زندگی فردی و اجتماعی بشر، جایگاهی قدرتمند پیدا کرده و به فناوری جوانان تبدیل شده است. جوانان، مصرف کنندگان عمده فناوری تلفن همراه هستند و اغلب به عنوان پیشگامان اقتباس و تکامل آن محسوب می شوند. تلفن همراه از نظر جوانان، مهم ترین وسیله ارتباطی در زندگی روزمره محسوب شده و امروزه به وسیله ارتباطی خصوصی تبدیل شده است. جوانان از طریق تلفن همراه می توانند امور خود را مدیریت کرده و به حلقه بلافاصله خانواده و دوستان متصل شوند. تلفن همراه، بخش عظیمی از عناصر هویتی جوانان را تشکیل می دهد به طوری که می توان از طریق رنگ گوشی، تصاویر، موسیقی و یا فایل هایی که در گوشی تلفن همراه خود دارند، به شخصیت و هویت آنها پی برد (عطادخت و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۲۳). اما با تمام ویژگی های مثبت، موبایل در طی یک دهه ای که از عمرش می گذرد، چنان آثار فرهنگی و اجتماعی گسترده و عمیق در جوامع بشری به جا گذاشته است که این امر خود موجب پیدایش تحولات شگرف در رفتار بشر شده است (رحیمیان، ۱۳۹۱: ۳۲).

در واقع، رسانه ها، هم می توانند از نظر حرفه ای ماهیت انحرافی داشته باشند و هم عاملی در زمینه توسعه انحرافات اجتماعی باشند (محسنی، ۱۳۹۰: ۲۸۶). بدین ترتیب، رواج تلفن همراه در جامعه بر هنجارهای اجتماعی تأثیر می گذارد. چگونگی این تأثیرات، از دغدغه های مهم کارشناسان مسائل اجتماعی است. در زمان گسترش تلفن های ثابت نیز این دغدغه ها وجود داشته اند. در سال ۱۹۲۶، یک کمیته تخصصی که به تأثیر اختراعات جدید بر زندگی مردم می پرداخت، تلفن را موضوع کار خود قرار داد. این کمیته، سؤالاتی را مطرح کرد و کوشید به آن ها پردازد؛ از جمله این که: آیا تلفن، انسان ها را تنبل تر می کند یا فعال تر؟ آیا تلفن، به زندگی خانوادگی و دید و بازدیدهای دوستانه لطمه خواهد زد؟ همین دغدغه ها و یا نظایر آن، امروزه در مورد تلفن همراه مطرح است (ذکایی، ولی زاده، ۱۳۸۶: ۲۶) بدین منظور اهمیت آثار نامطلوب استفاده از تلفن همراه و ضرورت توجه به این مسئله به جهت اهمیت روزافزون استفاده از تلفن همراه و دسترسی به آن برای انجام امور زندگی در دنیای مدرن سبب گردید تا در این نوشتار از میان آثار نامطلوب استفاده نامناسب از تلفن همراه، اعتیاد به تلفن همراه و آسیب های زیستی و اجتماعی آن بر کاربران جوان مورد

بررسی قرار گیرد تا تبعات تلفن همراه را بهتر شناخته و در پی کنترل آن برآمد و یا از شکل‌گیری آن پیشگیری کرد؟

۲) چارچوب نظری پژوهش

در تبیین تأثیرگذاری پدیده اینترنت در مورد این که علل گرایش به اینترنت چیست و چرا برخی از افراد بهره‌مند از آن، دچار مشکل می‌شوند و در معرض خطر از هم‌گسیختگی روابط اجتماعی، اضطراب، افسردگی و... قرار می‌گیرند، دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده که در این نوشتار به برخی از آن‌ها مانند: گافمن^۱، گیدنز^۲ و گسر^۳ اشاره می‌شود. گافمن، یکی از نظریه‌پردازان اجتماعی نیمه دوم قرن بیستم و از دانشمندان مشهور و به نام مکتب شیکاگوست. او با نوآوری و پژوهش در نظریه کنش متقابل نمادین، این نظریه را برای سال‌ها به نظریه مسلط در جامعه‌شناسی آمریکا تبدیل کرد. «گافمن، عبارتی به نام «استیگما»^۴ و یا «داغ» دارد که این اصطلاح را از یونانی‌ها برگرفته است و اولین بار توسط آنها، داغ ننگ به علائم بدنی‌ای اشاره داشت که برای اشاره به نکته‌ای غیرعادی و ناپسند در خصوص وضعیت اخلاقی فرد مطرح می‌شد (گافمن، ۱۳۸۶: ۲۹). توصیف مجازی که کاربران از ویژگی‌های رفتاری و شخصیتی خود در فضای «چت روم» به عمل می‌آورند را می‌توان با توجه به این گزاره‌ها تبیین کرد. تلاش برای پیش‌دستی در گرفتن اطلاعات، شناسایی اولیه از مخاطب گفتگو، توصیف انتخابی و گاه مبالغه‌آمیز و یا نادرست از برخی ویژگی‌های رفتاری و شخصیتی و نشان دادن همدردی و هم‌سوئی برای جلب پشتیبانی و حمایت عاطفی مخاطب از جمله زمینه‌های نشان‌دهنده تدارکات و آمادگی‌های «پشت‌صحنه‌ای» افراد، برای نمایش «روی‌صحنه» خود هستند. ماهیت غیر رو در روی ارتباطات الکترونیکی اینترنتی، هم‌چنین می‌تواند انگیزه بیشتری را برای کاربران آن در بازی هویت، رفتارهای آزمایشی و ارایه تصویری غیرواقعی فراهم سازد که ریسک

1. Erving Goffman (۱۹۸۲ نوامبر ۱۹ مرگ ۱۹۲۲-ژوئن ۱۱).

2. Anthony Giddens.

3. Hans Geser.

4. Stigma.

«شرمندگی» در آن کمتر است» (ذکایی، ۱۳۸۶: ۲۷-۲۶). موضوع جامعه‌شناسی نمایشنامه‌ای گافمن، خلق، نگهداری و ابداع معانی‌ای است که فهم مشترک از واقعیتی به ما می‌دهد که به وسیله مردم (چه فردی و چه جمعی) برای ارایه تصویری مشترک و واحد از واقعیت ایجاد شده است (کیوستو، ۲۰۰۸). در بازی، بازیگران سعی دارند تا نقش خاصی را از جهان اطراف به تماشاگران منتقل کنند. لذا، در تمام مدت بازی از گفتگو، اشارات و حرکات، نگاه‌داشتن و مناسک دیگر استفاده می‌کنند تا واقعیت جدیدی را برای حضار ترتیب دهند که مورد توجه آنها باشد (ایمان و مرادی، ۱۳۹۰: ۶۱-۶۲). در واقع، کنش متقابل نزد گافمن، تحت فرمان معنایی است که افراد به کنش‌ها و واکنش‌های یکدیگر نسبت می‌دهند و این معناها، همان نمادها یعنی ژست‌ها، تعریف‌ها و تفسیرها و انگ‌هایی است که مردم به یک کنش نسبت می‌دهند و این انگ‌ها (معناها) از خود کنش به مراتب مهم‌تر هستند (صدیق سروستانی، ۱۳۸۷: ۵۷). نقش، تصویری ویژه است که یک بازیگر می‌خواهد از خود نشان دهد (کیوستو، ۲۰۰۸). گافمن، بر این باور است که انسان‌ها، کنشگرانی هستند که نوعی اجرا به خود می‌گیرند که برخی مواقع برای آنها فریب‌کارانه است. چون هر کسی به دنبال دستکاری نقش، زمینه، اجرای خود برای رسیدن به اهدافش می‌باشد. وی باور دارد که در نمایشنامه تأکید بر این است که چگونه افراد به مدیریت احساس و ایفای نقش خود می‌پردازند (ترنر، ۲۰۰۳ به نقل از ایمان و مرادی، ۱۳۹۰: ۶۶). هم‌چنین گیدنز نیز در این باره نظر مشابهی دارد؛ او معتقد است که رسانه‌های جدید مانند ماهواره، تلویزیون و اینترنت در جوامع پیشرفته، نقش بسیار مهمی در فرآیند اجتماعی کردن افراد دارند و افراد وقت بسیار زیادی را برای این رسانه‌ها اختصاص می‌دهند. رسانه‌ها با القای این احساس که آنچه انتقال می‌دهند، همان بازتاب راستین جامعه است؛ هم می‌توانند هنجارهای اجتماعی را تقویت کنند و هم می‌توانند آنها را مخدوش سازند. در واقع، رسانه‌ها یکی از سرچشمه‌های گوناگون تعیین هنجارهای اجتماعی برای افراد به شمار می‌آیند (معدفر، صبوری خسروشاهی، ۱۳۹۰: ۷۵).

گیدنز معتقد است انواع جدیدی از بحران به‌عنوان شرایط ناشناخته و پیامدهای ناهدفمند در فرایند ارتباطات محلی و جهانی از سوی ابزارهای فناورانه جدید ارتباطی بروز کرده است (اسلوین، ۱۳۸۰: ۱۴) که تا پیش از این وجود نداشت. رسانه‌هایی همچون

تلویزیون، سینما، ماهواره و اینترنت، انسان را درگیر یک تجربه باواسطه می‌کنند. به اعتقاد گیدنز، این مسئله با دگرگونی در مفاهیم زمان و مکان، با تغییر در اشکال جدید ارتباطی و با ایجاد مراجع جدید هویت، موجب پیدایش ذهنیت‌های ناپایدار و هویت‌های جدید شده است. بر این اساس، گروه‌های اجتماعی و سیاسی متفاوتی در عرصه اینترنت ظهور یافته‌اند که با زبان خاص خود، تعلقات اجتماعی، اعتقادات فرهنگی هویت‌های فردی و روابط قدرتی را ایجاد می‌کنند (Lam, 2004: 4). گیدنز در بحث هویت شخصی بر نقش رسانه‌ها تاکید می‌ورزد. رسانه‌ها نقش مهمی در تبلیغ سبک‌های زندگی گوناگون را دارند. طیف سبک‌های زندگی یا گونه‌ای آرمانی سبک‌های زندگی که در رسانه‌ها طرح می‌شوند، شاید محدود باشند ولی باز هم گسترده‌تر از سبک‌های زندگی‌ای هستند که افراد قاعدتاً در زندگی روزمره خود، در قالب آن‌ها می‌افتند. رسانه‌ها، درک فرد از روابطش را تغییر می‌دهند. اطلاعات و افکاری که رسانه‌ها در جامعه منتشر می‌کنند فقط بازتابی از جهان اجتماعی نیست، بلکه یکی از عوامل و نیروهای موثر در شکل‌دادن جهان اجتماعی است. این رسانه‌ها در بازاندیشی مدرن، نقشی محوری دارند و گزینه‌های انتخاب ما را مشخص کرده و سبک‌های زندگی را به ما معرفی می‌کنند (گیدنز، ۱۳۸۴: ۲۵ به نقل از معیدفر، صبوری خسروشاهی، ۱۳۹۰: ۷۵-۷۶).

درواقع، اینترنت سبب می‌شود تا میزان روابط اجتماعی فرد با دیگران خاص و عام کمتر گردد و چارچوب زندگی اجتماعی را سست کرده، باعث ایجاد فردگرایی مفرط و انزوای اجتماعی می‌شود که این مسئله در صورت تداوم، نوعی ناامنی را نیز شکل می‌دهد (گیدنز، ۱۳۸۶: ۶۸۲). گروهی از جامعه‌شناسان مانند «گسر» نیز چندان به پیامدهای تلفن همراه بر زندگی جوانان خوشبین نیستند. نگرانی عمده گسر و هم‌فکرانش آن است که ورود آن به زندگی جوانان باعث تضعیف روابط آن‌ها در خانواده، هم به لحاظ هنجاری و هم به لحاظ شناختی، ادراکی شده است. بدین صورت که تلفن همراه در بین جوانان وضعیتی به وجود می‌آورد که در آن تفاهم متقابل، درک متقابل، و رسیدن به یک «زبان مشترک» میان اعضای خانواده دشوارتر خواهد شد؛ زیرا هر عضو خانواده، الگوهای خاص خود را به دور از چشم و مشاهده دیگران به وجود آورده و پرورش می‌دهد. تلفن همراه به هر کاربری این امکان را می‌دهد که ارتباطات خاص خود را داشته باشد، ایده‌ها و

برداشت‌هایش را تنها با دوستان و شبکه ارتباطی خود در میان بگذارد، الگوهای رفتاری را از شبکه ارتباطاتش اخذ کند و....

بنابراین قدرت والدین در جامعه‌پذیری فرزندان و ارائه تجارب و هنجارهای مناسب بدان‌ها بیش از گذشته مختل می‌شود. در مجموع، گسر، پیامدهای منفی تلفن همراه بر زندگی کاربران را چنین برمی‌شمرد: کاهش اطلاع والدین از شبکه‌های ارتباطی بیرونی هر یک از اعضای خانواده خود، کاهش روابط جمعی و تبادل اطلاعات و تجربیات میان جوانان، شخصی و دو نفره شدن روابط اعضای خانواده در ارتباط با موضوعات خاصی که پیش می‌آید، کاهش تصمیم‌گیری‌های جمعی و... (گسر، ۲۰۰۴: ۱۹). گسر معتقد است که با پیدایش تلفن همراه، حجم کلی ارتباطات بشری افزایش یافته، ولی کیفیت این ارتباطات چندان افزایش نیافته است. به عنوان مثال، نوشتن یک پیامک ممکن است در ظاهر بیانگر وجود ارتباطات قوی میان افراد جامعه باشد، اما باید توجه داشت که این نوع ارتباطات، فاقد برخی از مؤلفه‌های اصلی کنش متقابل انسانی است؛ فاقد صدا و مکالمه صوتی است، فاقد زبان بدن و زبان چهره و زبان حرکتی است، فاقد تماس مستقیم و نمایش عواطف و احساسات است. در این زمینه، جامعه‌شناسانی چون «ولمن» و «گسر» تأکید می‌کنند که رواج نگارش پیامک کوتاه در نوجوانان و جوانان به تدریج توانایی آنها را در کنش متقابل و حضوری و نیز در ارتباطات کلامی و شفاهی کاهش می‌دهد. به عبارتی با پیامک، مهارت ارتباطات مستقیم و کلامی، نسل آینده در معرض خطر قرار می‌گیرد (گسر، ۲۰۰۲: ۵۴).

۳) چگونگی ورود تلفن همراه

ارتباطات از راه دور، از زمان اختراع تلفن توسط «گراهام بل» در سال ۱۸۷۶ وجود داشته است. با وجود تلفن، ارتباط زنده و مستقیم میان مردم از مکان‌های متفاوت و فاصله‌های دور، امکان‌پذیر شد. تلفن همراه، دومین گام در تغییر بنیادین شیوه ارتباط انسانها با یکدیگر است. تلفن همراه، جهشی کیفی و گامی مجزاست (هاو کینک، ۱۹۸۸: ۳۵۷-۶۰، به نقل از محمدیان، یاسمی‌نژاد، ۱۳۹۰: ۳۹). اگر بپذیریم که هر نسلی از رسانه‌ها، یک نقطه اوج دارد، تلفن همراه را می‌توان نقطه اوج نسل سوم پیام‌رسانی دانست. تلفن همراه در ابتدا وسیله

ساده‌ای بود که در ارتش به کار گرفته شد؛ ابزار ساده‌ی ارتباطی برای ماجراجویی‌های کوچک بین سربازان. اولین تلفن در ایالات متحده آمریکا در سال ۱۹۴۶ توسط «آزمایشگاه‌های بل» عرضه و اولین نسل از خدمات تجاری آن در سال ۱۹۸۱ در اسکاندایناوی ارائه شد و سپس به سرعت در تمام دنیا گسترش یافت. به مرور برای آن، خدماتی هم‌چون پیام‌رسانی متنی و پیام صوتی طراحی شد (دارنلی و فدر، ۱۳۸۴ به نقل از سبحانی نژاد و همکاران، ۱۳۸۸: ۱۹). در حال حاضر، در جهان حدود ۲ میلیارد نفر از تلفن همراه استفاده می‌کنند. این آمار در آمریکا بسیار بیشتر از جاهای دیگر دنیاست. تصورش را بکنید ما در چه دنیایی از امواج زندگی می‌کنیم (حسین زاده، ۱۳۹۱: ۱۳۵). این پژوهش‌ها این واقعیت را نادیده می‌گیرند که در مقایسه با کامپیوترهای شخصی و شبکه‌ای اینترنت، انسان‌های بیش‌تری در زندگی روزمره خود با تلفن همراه مرتبط‌اند و از آن بهره می‌گیرند؛ به طوری که برای مثال در برخی از کشورها تعداد خطوط تلفن‌های همراه از جمعیت کشور پیشی گرفته است و یا حتی برای نخستین بار در سال ۲۰۰۱، تعداد تلفن‌های همراه در دنیا از تعداد تلویزیون‌ها بیش‌تر شد. هم‌چنین می‌توان مشاهده کرد که هزینه‌ای که افراد ماهانه برای تلفن همراه پرداخت می‌کنند، از هزینه‌ای که برای مثال به منظور استفاده از اینترنت پرداخت می‌کنند، بسیار بالاتر است و این امر بی‌شک جایگاه قابل توجه ارتباطات از طریق تلفن همراه را نشان می‌دهد (کوثری و دیگران، ۱۳۹۱: ۶).

در سال ۱۹۸۵ که «ارنی وایز»^۱ اولین مکالمه را با تلفن همراه در بریتانیا انجام داد، کسی فکر نمی‌کند که این پدیده چه قدر بر زندگی و سبک رفتار ما بعد از دو دهه تأثیر بگذارد. در حال حاضر، در دنیا از هر شش نفر یک نفر تلفن همراه دارد (سبحانی نژاد و همکاران، ۱۳۸۸: ۱۹). در ایران، اولین شبکه تلفن همراه در مرداد ۱۳۷۳ در شهر تهران با استفاده از ۱۷۶ فرستنده و گیرنده در ۲۴ ایستگاه رادیویی مورد بهره‌برداری قرار گرفت. در حال حاضر در ایران تقریباً روزانه ۲۵ میلیارد ریال برای استفاده از تلفن همراه پرداخت می‌شود که سالیانه بالغ بر ۹۰۰۰ میلیارد ریال می‌شود و سرمایه‌گذاری کلانی در این رابطه انجام شده است (ذکایی، والی زاده، ۱۳۸۸: ۱۲۰).

1. Ernie Wise (27 November 1925 – 21 March 1999).

۴) اثرات تلفن همراه بر کاربران

تلفن همراه با وجود تمام قابلیت‌های ارزشمندی که دارد در نوع خود، مضرات فراوانی نیز دارد که استفاده افراطی از آن برای کاربر و اطرافیانش مشکلاتی را به وجود می‌آورد. از این رو، همواره دانشمندان دربارهٔ خطرات ناشی از امواج تلفن همراه و شبکه‌های بی‌سیم هشدار می‌دهند و روزنامه بلژیکی «لوسوار» می‌نویسد: دانشمندان در اظهارنظری اعلام کردند؛ امواج تلفن همراه و شبکه‌های بی‌سیم خطراتی هم‌چون سرطان‌های مغزی، آلزایمر، اختلالات شنوایی، عصبی، آشفتگی و پریشانی در خواب را در پی دارند. این روزنامه بلژیکی، به نتایج صدها تحقیق متخصصان پزشکی آمریکا و اروپا در این زمینه استناد کرده است (حسین‌زاده، ۱۳۹۱: ۱۰۶).

مهم‌ترین آسیب‌های این فناوری پرخطر، در دو بخش مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ در بخش اول به آسیب‌ها و تهدیدهای جسمانی وابستگی به تلفن همراه و در بخش دوم، آسیب‌ها و تهدیدهای اجتماعی - خانوادگی تلفن همراه در بین کاربران جوان ارائه خواهد شد.

۴-۱) پیامدها و آسیب‌های جسمانی وابستگی به تلفن همراه

۴-۱-۱) اثرات منفی بر مردمک چشم

به دلیل استفاده از گوشی تلفن همراه، بیش از ۹۷٪ اشعه‌های ساطع از این وسیله، بیشتر بر روی نواحی مرتبط با حافظهٔ طولانی‌مدت و تحلیل گفتاری و شنوایی مغز تأثیر می‌گذارد، به همین دلیل نمی‌توان به‌سادگی از آن گذشت. حتی اگر گوشی تلفن همراه را در دست بگیرید و با همدست صحبت کنید، تشعشعات تلفن همراه روی لایهٔ نازک عضلانی و اعصاب مچ دست، اثر می‌گذارد. فرکانس‌های رادیویی پس از جذب در بدن، موجب جنبش بیشتر مولکولی در سلول‌های نواحی خاص می‌گردد که کمترین اثر این جنبش، بالا رفتن حرارت آن ناحیهٔ خاص است که در طولانی‌مدت شاید موجب اختلال در کارکرد سلول‌ها به‌ویژه در اعضای حساسی مانند قرنیه چشم می‌شود (حسین‌زاده، ۱۳۹۱: ۱۱۳-۱۱۴). در واقع، نور تلفن همراه و سایر وسایل الکترونیکی مثل کامپیوتر، تبلت و موبایل

تخت، می تواند به آسیب درازمدت چشم منجر شود. وقتی به صفحه تلفن نگاه می شود، نوری که به چشم می تابد، آبی بنفش است. نور آبی بنفش به طور بالقوه خطرناک و برای پشت چشم به اصطلاح سمی است. بنابراین در طول یک دوره طولانی به طور بالقوه می تواند به چشم آسیب بزند. آزمایش ها نشان داده که قرار گرفتن در معرض این نوع نور - اگر زیاد باشد - خطر «دژنراسیون ماکولا»،^۱ از عوامل اصلی نابینایی را بالا می برد. هر چند نور آبی «خوب» (آبی فیروزه‌ای)، برای تنظیم ساعت بیولوژیکی بدن لازم است، اما تصور می شود که آبی بنفش می تواند نظم خواب را به هم بزند و بر حال روحی اثر بگذارد. اگر چه نمی توان گفت که آیا رابطه‌ای مستقیم بین این نوع نور با مشکلات چشم وجود دارد یا خیر، اما شواهد قوی آزمایشگاهی نشان می دهد به طور بالقوه چنین رابطه‌ای وجود دارد. در واقع، ترکیبی از پلک نزدن و نزدیک نگه داشتن تلفن به چشم است که به بینایی فشار می آورد. در واقع، نتایج تحقیقات پزشکی که به تناوب درباره تأثیرات جسمی تلفن همراه صورت می گیرد به نفع این وسیله ارتباطی نیست (محمدیان و یاسمی‌نژاد، ۱۳۹۰: ۳۸). خیره شدن به صفحه گوشی، دید انسان را در آینده با مشکل مواجه می کند. اندازه کوچک فونت‌ها، نور صفحه و عدم تناسب نور صفحه گوشی با نور محیط اطراف، باعث می شود کاربران موقع استفاده با دقت بیشتری به صفحه گوشی نگاه کنند یا آن را بیش از حد به چشم نزدیک کنند. سرخی، خشکی و تاری دید چشم از عواقب استفاده زیاد از گوشی‌های همراه است. استفاده آسیب‌زا از تلفن همراه، وضعیتی است که با استفاده فراوان

۱. دژنراسیون ماکولا (به انگلیسی: AMD or ARMD) (Macular degeneration)، یا تباهی لکه زرد، شایعترین علت کوری در افراد مسن است. در این بیماری ماکولا یا لکه زرد تخریب می شود. ماکولا قسمت حساس به نور شبکیه و مسئول دید مستقیم و واضح است که برای کارهای دقیق مثل خواندن و رانندگی لازم است. دژنراسیون ماکولا بر دو نوع است: خشک (Dry) و تر (Wet). نوع خشک شایعتر بوده و حدود ۹۰٪ بیماران به این نوع مبتلا می شوند. نوع تر معمولاً با کاهش دید شدیدتر و جدی تری همراه است. دژنراسیون ماکولا در افراد بالای ۶۵ سال شایعتر بوده و زنان بیشتر به این بیماری مبتلا می شوند. اکثر موارد این بیماری با افزایش سن بوجود می آیند. علت دقیق این بیماری هنوز شناخته نشده است. نوع خشک ممکن است بر اثر پیر و نازک شدن بافت ماکولا، رسوب رنگدانه‌ها در ماکولا، و یا ترکیبی از این دو ایجاد شود. در نوع تر عروق خونی جدید در زیر شبکیه رشد کرده و خون و مایع از آنها نشت می کند. این نشت سبب مرگ سلول‌های شبکیه شده و باعث ایجاد نقاط کور در دید مرکزی می شود (سایت بیمارستان چشم پزشکی نور، بازبینی شده در ۱۰ سپتامبر ۲۰۱۳).

و اشتغال ذهنی از تلفن همراه مشخص می‌شود. به این ترتیب، آسیب‌زدن به غدد مترشحه ملتحمه چشم نیز می‌تواند باعث خشکی چشم و احساس وجود جسم خارجی در چشم شود. اگر آسیب به ملتحمه آن‌قدر باشد که آسیب دائمی به غدد مرطوب‌کننده چشم واقع در ملتحمه بزند، می‌تواند باعث کوری در اثر خشکی بیش از حد چشم شود. آب‌مروارید از دیگر آسیب‌های چشمی ناشی از امواج رادیویی و میکروویو است. حرارت ناشی از جذب آن‌ها در عدسی چشم می‌تواند باعث کدورت عدسی و ایجاد آب‌مروارید شود. بنابراین بهتر است گوشی در فاصله مناسبی از چشم قرار گرفته، نور اطراف را تنظیم و اندازه فونت را افزایش داد. در ضمن اگر زمان زیادی را در روز با رایانه و گوشی می‌گذرانید، قانون ۲۰-۲۰-۲۰ را رعایت کنید. به ازای هر ۲۰ دقیقه کار، ۲۰ ثانیه به چشم استراحت داده شود. سپس به چیزهایی که در فاصله ۲۰ فوتی (حدود ۶ متری) شما قرار دارند، نگاه کنید.

۴-۱-۲) تأثیر نامطلوب امواج الکترومغناطیسی بر غشاء سلول‌ها و بروز سرطان

همان‌طور که تولید گازهای گلخانه‌ای و نازک‌شدن لایه اُزون و تابش امواج فرابنفش، آثار سوء و زیان‌باری بر جسم انسان می‌گذارد، تابش تشعشعات تلفن‌های همراه نیز از سوی دیگر، بستر مناسبی برای ابتلای بسیاری از افراد، به انواع سرطان‌ها ایجاد کرده است. احتمال ارتباط بین سرطان و تلفن‌های همراه، موضوع بحث برانگیزی است. از سوی دیگر، بررسی‌هایی هم در مراکز معتبری مانند آژانس بین‌المللی سرطان انجام شده که نشان داده‌اند شواهد محکمی مبنی بر سرطان‌زایی تلفن‌های همراه وجود دارد. «نور مرئی از امواج الکترومغناطیسی با طول موج بین ۴/۰ تا ۸/۰ میکرومتر تشکیل شده است. دستگاه‌های تلفن همراه در محدوده‌های فرکانسی خاصی از امواج رادیویی فعالیت می‌کنند که عبارتند از ۸۷۲ تا ۹۶۰، ۱۷۱۰ تا ۱۸۷۵ و ۱۹۲۰ تا ۲۱۷۰ مگاهرتز. امواج الکترومغناطیسی به دو دسته یونیزان^۱ و نایونیزان تقسیم می‌شوند. در واقع خطر موجود در

۱. امواج یونیزان عبارتند از پرتوهای فوق بنفش، ایکس و گاما و به دلیل انرژی زیادی که دارند می‌توانند اتم‌های موجود در مسیر را یونیزه کنند. سایر امواج از جمله امواج رادیویی چنین خاصیتی را ندارند. به همین دلیل تا مدت‌ها تصور می‌شد امواج رادیویی بی‌خطر هستند.

امواج یونیزان به دلیل اثرات بیولوژیکی است که ایجاد می‌کنند. این آسیب، در اثر برهم کنش پرتو یونیزان با DNA سلول‌ها رخ می‌دهد و در نتیجه سلول‌ها از نظر ژنتیکی آسیب می‌بینند که ممکن است آنها را از بین ببرد یا در بدترین حالت به سلول‌های سرطانی تبدیل کند و این آثار یک قرن است که شناخته شده‌اند (منطقی، ۱۳۸۷ الف: ۵۱-۵۲). مطالعات نسبتاً قابل توجهی در مورد اثرات سرطان‌زایی این دسته امواج صورت گرفته است. این مطالعات شامل مطالعات اپیدمیولوژیک در مورد رابطه استفاده تلفن‌های موبایل، اجاق‌های میکروویو خانگی و غیره با انواع سرطان‌ها و نیز بررسی شیوع انواع سرطان‌ها (به خصوص تومور مغزی و سرطان خون)، در پرسنل نظامی در معرض اشعه MW و رادیویی یا پرسنل مراکز مخابراتی و اپراتورهای رادارها و فرستنده‌های رادیویی و تلویزیونی بوده است. به علاوه، مطالعات متعددی در سطح سلولی و حیوانی نیز در این رابطه انجام شده است. تنها چند دهه است که آثار مخرب پرتوهای نایونیزان نیز شناسایی شده است. مهم‌ترین تأثیری که این نوع امواج دارند، ایجاد گرما است. اجاق‌های مایکروویو که در زندگی خانگی بسیاری از انسان‌ها وارد شده‌اند، از امواج مایکروویو که از نظر طول موج بین امواج رادیویی و فرو سرخ قرار دارند، برای گرم کردن غذا به همین شیوه استفاده می‌کنند. امواج رادیویی که از تلفن همراه منتشر می‌شوند نیز طول موج نزدیک به مایکروویو داشته و قابلیت ایجاد حرارت در محیط اطراف خود را دارند. این موضوع باعث می‌شود وقتی از این تلفن‌ها استفاده شود، درجه حرارت بخشی از مغز که در مجاورت آنها قرار دارد، اندکی بالا رود. این امواج آثاری از نوع مغناطیسی نیز دارند. وقتی سلول‌های بدن انسان در معرض امواج الکترومغناطیسی قرار بگیرند، در غشاء آنها تغییراتی رخ می‌دهد (روزنامه ابرار اقتصادی به نقل از مجله الکترونیکی ویستا، ۱۳۹۴). که برای بدن بسیار مضر است. در واقع امروزه نیز برخی از پژوهش‌های انجام شده، تأثیر منفی امواج الکترومغناطیسی بر بدن را مورد بررسی قرار داده‌اند و با تأکید بر احتمال آسیب‌زایی پرتوهای یونیزان در سطح سلول‌های بدن، فرضیه رشد بی‌قاعده سلول‌های آسیب‌خورده و به تعبیر دیگر سرطانی شدن آنها را مطرح کرده‌اند. آثار پرتوهای نایونیزان امواج الکترومغناطیسی نیز به تازگی مورد توجه قرار گرفته‌اند. با عنایت به این که پرتوهای نایونیزان، توان افزایش حرکت را دارند، برخی از پژوهشگران، فرضیه آسیب‌خوردن سلول‌های مغزی در اثر حرارتی که در اثر استفاده از

تلفن همراه در مغز پدید می‌آید را مطرح کرده‌اند. البته گرچه آزمایش‌های اخیر، تأثیر منفی پرتوهای نایونیزان را بر روی موجودات آزمایشگاهی (مانند کرم‌ها) تأیید کرده‌اند، اما تأثیر منفی قطعی امواج تلفن همراه روی مغز انسان، تاکنون مورد تأیید قرار نگرفته‌اند (منطقی، ۱۳۸۷ الف: ۵۱).

۴-۱-۳) اثرات منفی امواج الکترومغناطیسی بر ناباروری

کیزیلی^۱ و همکاران (۲۰۰۳) عنوان نمودند که گوش استفاده‌کنندگان در ضمن صحبت با تلفن همراه در نزدیکی منبع میدان الکترومغناطیسی قرار دارد و مقدار فاصله آنتن تا گوش داخلی فقط چند سانتی متر است. از طرف دیگر می‌توان به القاء پروتئین‌های استرس، تحت امواج تلفن همراه (فريتز، ویسنر و کاستر^۲ و همکاران، ۱۹۹۷) و نیز اثر این امواج روی فعالیت‌های مغز (هامبلین و وود^۳، ۲۰۰۲) اشاره کرد (محمدیان و یاسمی‌نژاد، ۱۳۹۰: ۴۲). از این‌رو، یکی از بزرگ‌ترین مضرات استفاده از تلفن همراه، آسیب‌هایی است که بر اثر امواج با طول موج کوتاه به وجود می‌آید. همان‌طور که می‌دانید تلفن همراه، امواج با طول موج کوتاه تولید می‌کند. در بسیاری از موارد، امواج ساطع شده از تلفن همراه مانند امواجی است که از ماکروویو برای پخت و گرم کردن غذا ایجاد می‌شود. لذا اگر همین امواج موبایل، غلظت کافی داشته باشد و قدرت آن بسیار بیشتر باشد، می‌تواند بافت بدن انسان را همانند غذای داخل ماکروویو طبخ کند! دانشمندان می‌گویند که تشعشعات حاصل از تلفن همراه بر زنان باردار اثر کرده و ممکن است منجر به سقط جنین و یا نواقص جنینی در آنها شود. به عبارت دیگر، استفاده از تلفن همراه چون اضطراب و استرس را زیاد می‌کند و فکر را مشغول می‌سازد، به‌طور غیرمستقیم روی تخمک‌گذاری اثر می‌گذارد. درواقع، کسانی که برنامه کاری فشرده دارند و مدام با تلفن همراه حرف می‌زنند به‌دلیل اینکه عصبی می‌شوند، محور مغزی و هورمونی‌شان تحت تأثیر قرار می‌گیرد. هم‌چنین در مورد کاربران آقایی که تلفن همراه خود را روی کمر بندشان که در نزدیکی سیستم تولید

1. Kizilay.

2. Fritze, Wiessner & Kuster.

3. Wood & Hamblin.

مثل آنها می‌باشد قرار می‌دهند، باید از این کار خودداری کنند، زیرا اثرات سوء تلفن همراه بر اسپرم‌ها مشخص شده است. تلفن همراه می‌تواند تأثیرهای منفی روی افراد بگذارد که باعث نازایی شود؛ به‌ویژه اگر داخل جیب گذاشته شود. تلفن همراه، روی تخمدان نیز اثرهای بدی دارد. یکی از اعضای حساس به حرارت، بیضه‌ها هستند. سلول‌های ژرمینال تولیدکننده اسپرم در درجه حرارت خاصی که معمولاً کمتر از درجه حرارت معمولی بدن است، می‌توانند کار کنند و در درجه حرارت‌های بالاتر صدمه خواهند دید. جذب انرژی ناشی از امواج میکروویو یا رادیویی در بیضه‌ها، می‌تواند باعث عقیمی موقت شود که اگر جذب انرژی کافی باشد، می‌تواند عقیمی دائم را ایجاد کند. محققان ایرانی طی پژوهشی به بررسی پاسخ شدید سلول‌های زنده به میدان الکتریکی پرداختند که نتایج حاکی از تأثیرات مخرب الکترومغناطیس بر غشاء نانومتری سلول‌های زنده است. دانشمندان می‌گویند: گذاشتن لپ تاپ روی پاها و گذاشتن موبایل در جیب جلو شلوار، عامل ضعف اسپرم‌های^۱ مردان، تورم بیضه‌ها و ضعف قوای جنسی و ایجاد روماتیسم در پاها می‌گردد. برای اثبات این موضوع یک دانه تخم‌مرغ خام را بین دو گوشی موبایل که در فاصله ۳۰ سانتی‌متری هم قرار دارند، بگذارید و از یکی از موبایل‌ها با موبایل دیگر تماس بگیرید و اجازه دهید ۲۰ دقیقه این تماس برقرار باشد و تخم‌مرغ هم بین این دو بماند بعد از ۲۰ دقیقه تخم‌مرغ شما کاملاً پخته می‌شود (حسین‌زاده، ۱۳۹۱: ۱۰۸).

در مجموع، برخی از پژوهش‌ها احتمال ایجاد تومورهای خوش خیم در اعصاب شنوایی، اختلال در گردش خون، فعالیت‌های گوارشی، ناباروری، خواب و آرامش روانی افراد را از تبعات احتمالی تلفن‌های همراه برشمرده‌اند. برخی از محققان، با قراردادن موش‌ها در معرض امواج الکترومغناطیسی، نتیجه گرفتند که تنها یک سوم این موش‌ها،

۱. تشعشعات ساطع شده از امواج رادیو فرکانس حاصل از تلفن همراه بر روی بدن انسان موجب تأثیر بر باروری مردان می‌گردد. یکی از متخصصان ایرانی (دکتر محمد مهدی مظهري، متخصص طب کار و بیماری‌های شغل) می‌گوید: اثرات امواج گرمایی حاصل از تلفن همراه بر روی انسان مستقیماً بر دستگاه تناسلی مردان اثر گذاشته و موجب اختلال در وضعیت فیزیولوژیکی آنان می‌گردد. البته ادامه می‌دهد عقیمی مردان بر اثر امواج تلفن همراه دائمی نبوده و با فاصله گرفتن از امواج رادیویی این مشکل رفع شدنی است (حسین‌زاده، ۱۳۹۱: ۱۲۳-۱۲۲).

قدرت باروری خود را حفظ کرده‌اند. بر مبنای پژوهش‌های اخیر، برخی از پژوهشگران احتمال ناباروری کاربران تلفن همراه را مطرح کرده‌اند. نتایج یک پژوهش انجام گرفته در سنگاپور نیز نشان داده است احتمال ناباروری افرادی که در معرض امواج قرار دارند، بیشتر از افراد مشابه آن‌هاست که در معرض امواج قرار ندارند (منطقی، ۱۳۸۷ الف: ۵۳).

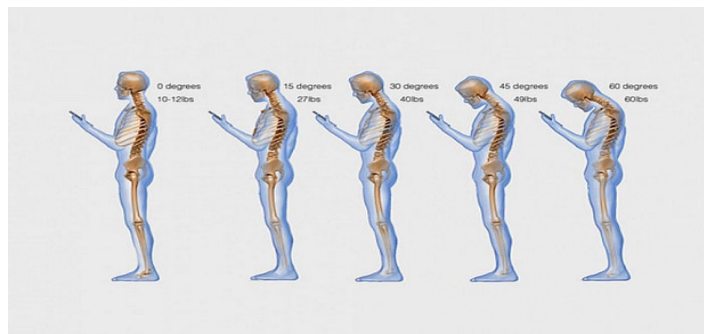
۴-۱-۴) مشکلات عضلانی

مشکل عضلانی، یکی دیگر از آسیب‌های استفاده زیاد از تلفن همراه می‌باشد. یکی از این مشکلات عضلانی، بروز پدیده «گردن پیامکی»^۱ می‌باشد که امروزه بسیار بین جوانان متداول گشته است.

با توجه به این که سر انسان حدود ۵/۵ کیلوگرم وزن دارد، اما هنگامی که گردن به سمت جلو و پایین خم می‌شود، وزن وارده بر مهره‌های گردن افزایش می‌یابد. در زاویه ۱۵ درجه، این وزن حدود ۱۲ کیلوگرم، در ۳۰ درجه ۱۸ کیلوگرم، در ۴۵ درجه ۲۲ کیلوگرم، و در ۶۰ درجه ۲۷ کیلوگرم است. این باری است که با خیره شدن به گوشی هوشمند که امروزه اکثر جوانان در هر روز، ساعت‌ها این کار را انجام می‌دهند، وارد می‌شود و در طول زمان محققان گفته‌اند: این وضعیت نامناسب در مراحل اولیه، می‌تواند منجر به سایش و پارگی ستون فقرات، انحطاط و حتی عمل جراحی شود. در این باره، کارشناسان پزشکی هشدار می‌دهند هر اینچی که سر به جلو خم شود، فشار بر ستون مهره‌ها دو برابر می‌شود. در واقع، اثر این عارضه، مثل این است که انسان انگشتان خود را به طور کامل به پشت خم کند و آن را برای یک ساعت نگه دارد. وقتی بافت، زمان زیادی تحت کشش قرار بگیرد، دچار درد و التهاب می‌شود. این امر حتی می‌تواند باعث کشش ماهیچه، فشار شدید بر اعصاب، فتق دیسک، به مرور زمان حتی باعث حذف انحنای طبیعی گردن شود. این خطر برای ۵۸ درصد از بزرگسالان که گوشی هوشمند دارند. وجود دارد (مظفری، ۱۳۹۳). افزایش مشکلات عصبی و بعضاً رفتاری و نیز اختلال در سیستم شنوایی از دیگر مضرات استفاده از تلفن همراه و تأثیرات سوء امواج فرکانس بر بدن است (حسین‌زاده، ۱۳۹۱: ۱۲۳).

1. Text nacke.

کمردرد هم یکی از دردهای شایع کاربرانی است که طولانی مدت گوشی را بین گردن و شانه خود نگه می‌دارند تا همزمان به جز گفت‌وگو کار دیگری هم انجام دهند. در مجموع، حرف زدن با تلفن همراه و همزمان راه رفتن، نیز دردهای کمتری را به دنبال دارد. در این حالت بهتر است با چشم به تلفن نگاه شود، نیازی به خم کردن گردن نیست. دیگر این که سر چندین بار به سمت چپ و راست حرکت داده شود. از دست برای ایجاد مقاومت استفاده شود و سر در خلاف جهت آن فشار داده شود؛ اول رو به جلو و سپس رو به عقب. بهتر است برای تقویت وضعیت مناسب عضلات در داخل چهارچوب دریا یک راهرو ایستاده و دستان باز شود و سینه به طرف جلو بیاید و از خم کردن گردن جلوگیری شود (مطابق تصویر زیر).



۴-۱-۵) آلتایمر

یافته‌های علمی نشان می‌دهد که تلفن همراه در کوتاه مدت بر عملکرد مغز، اثر می‌گذارد. نتایج اخیر در ارتباط با بی‌خطر بودن تلفن‌های همراه در طولانی مدت، نشان می‌دهد که استفاده از موبایل، باعث افت حافظه، تغییرات در حواس و نوسان فشار خون می‌شود. به‌ویژه نواحی از مغز که به گوش نزدیک‌ترند بیشتر تحت تشعشع قرار می‌گیرند. تلفن همراه می‌تواند به طور بالقوه بر سلامت مغز و بدن تأثیر بگذارد، اما نکته مهم، مدت زمان صحبت کردن است؛ هرچه این زمان طولانی‌تر باشد، عوارض آن نیز بیشتر خواهد بود. از آن جا که گوش کاربران موقع صحبت کردن با تلفن همراه در نزدیکی منبع میدان الکترومغناطیسی قرار دارد و فاصله آنتن تا گوش داخلی، فقط چند سانتی‌متر است، این

فاصله می‌تواند بسیار خطرناک باشد. از طرف دیگر، القاء پروتئین‌های استرس تحت امواج تلفن همراه (فريتز، وایسنر، کوستر، سومر، گاس، هرمن^۱ و همکاران، ۱۹۹۹) و نیز اثر این امواج روی فعالیت‌های مغز از دیگر مضرات جسمانی تلفن همراه گزارش شده است. نتایج حاصل از برخی مطالعات نشان می‌دهد که امواج تلفن همراه می‌تواند باعث بروز علائمی مانند خستگی، سردرد، ضعف حافظه و احساس گرما در گوش گردد (عطادخت و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۲۵). پرتوهای الکترومغناطیس به تدریج باعث از میان رفتن نوعی از پروتئین موسوم به «بتا امیلوید»^۲ در مغز انسان می‌شوند که پیدایش آن در مغز، عامل اصلی بروز بیماری آلزایمر شناخته شده است. پژوهشگران می‌گویند تابش پرتوها از تراکم این پروتئین بدخیم جلوگیری می‌کند. این دستاورد از آن جهت جذابیت دارد که به گمان ما گشایش حوزه کاملاً تازه‌ای در زمینه دانش عصب‌شناسی محسوب می‌گردد؛ یعنی، شناسایی تأثیرات درازمدت حوزه‌های الکترومغناطیسی روی حافظه انسان (حسین‌زاده، ۱۳۹۱: ۱۱۰). از این‌رو، بهتر است زمانی که از تلفن همراه استفاده نمی‌شود، آن را از خود دور کرده، در جیب خود قرار ندهید و به دور گردن‌تان نیندازید. عوارض تلفن همراه در حالت خاموش کمتر است و اگر باتری آن در آورده شود، تقریباً بی‌عارضه می‌شود.

۴-۱-۶) مشکلات عصب گوش

محققان در یکی از تحقیقاتی که اثر مستقیم ارتباط با امواج رادیویی و الکترومغناطیسی بر سیستم عصبی را نشان می‌دهد، به این نتیجه رسیده‌اند؛ افرادی که بیش از اندازه از گوشی تلفن همراه استفاده می‌کنند، در معرض ابتلا به تومور عصب گوش هستند^۳ (حقی آشتیانی، ۱۳۹۴: ۸). در هنگام صحبت کردن با تلفن همراه، گوش انسان بیشترین تماس را با امواج ساطع شده دارد که در درازمدت می‌تواند آسیب‌های جدی را به وجود آورد و باعث انبساط بافت‌های مغز شود که ناشی از تغییرات حرارت کوچک اما سریع بافت‌ها است. این امر باعث ایجاد امواج فشاری می‌شود که از طریق جمجمه به گوش درونی

1. Fritze, Wiessner, Kuster, Sommer, Gass & Hermann.

2. Amyloid-B.

۳. دکتر بهرام حقی آشتیانی، متخصص مغز و اعصاب و عضو هیئت علمی دانشگاه علوم پزشکی تهران.

فرستاده می‌شود؛ جایی که گیرنده‌های حساس صوتی در آنجا قرار دارند. بر اساس تحقیقات انجام شده، در صورت استفاده از گوش چپ در هنگام صحبت با تلفن همراه، آسیب کمتری به دستگاه شنوایی وارد می‌آید. افرادی که به صورت مکرر از تلفن همراه استفاده می‌کنند، بهتر است به صورت متناوب از هر دو گوش خود استفاده کنند و سهم گوش چپ نیز در این تناوب بیشتر باشد (صفران، ۱۳۹۴).

با اشاره به اثرات سوء گوشی‌های تلفن همراه می‌توان گفت، به طور کلی استفاده‌کنندگان از تلفن همراه تحت تأثیر دو نوع امواج هستند؛ یکی در زمانی است که مخابره‌ای انجام نمی‌شود. در این حالت، یک حوزه موجی با نفوذ محدود ایجاد می‌شود که چنانچه در نزدیکی نقاطی از بدن مانند سیستم عصب گوش قرار گیرند، آثار سوء خود را بر جای می‌گذارند. در حالت دوم، زمانی که مخابره انجام می‌شود، میدان وسیع‌تر و فعال‌تری ایجاد می‌شود که در این صورت نقاطی از بدن که در معرض عبور امواج هستند، آسیب‌های شدیدتری می‌بینند. تمام این تشعشعات اگر در فاصله نزدیک بدن قرار گیرند، قلب یا سیستم اعصاب مرکزی یا گوش و چشم را تحت تأثیر قرار می‌دهند و باعث ایجاد اختلالاتی در این اعضا یا بروز بیماری‌هایی می‌شوند. البته باید این موضوع را مورد توجه قرار داد که در دوره جنینی و هم‌چنین دو سال نخست زندگی، حداکثر رشد و تکثیر مغز انجام می‌شود و تا دو سالگی ۹۰ درصد مغز به حداکثر رشد خود می‌رسد. عوامل محیطی مانند امواج الکترومغناطیس بر سیستم عصبی در این دوره، بیشترین اثرگذاری را دارد. عوامل محیطی می‌تواند ژن‌ها را تحت تأثیر خود قرار دهد یا با تغییراتی در سطح سلولی همراه باشد. بیشترین تغییر و تکثیر سلولی و تکامل در دو سال نخست زندگی اتفاق می‌افتد؛ بنابراین تردیدی نیست، امواج الکترومغناطیس یا به‌طور کلی عوامل محیطی در این دوره، بیشترین عوارض احتمالی را به همراه داشته باشد (حقی آشتیانی، ۱۳۹۴: ۸).

۴-۲) آسیب‌ها و تهدیدهای اخلاقی وابستگی به تلفن همراه

بی‌تردید تکنولوژی و رشد صنعت بر ابعاد سلامت انسان مؤثر است. امروزه رشد چشم‌گیری در استفاده مفرط از تلفن همراه وجود دارد و این رشد گسترده، توجه

پژوهش گران را بیشتر به آثار زیستی ناشی از تلفن‌های همراه معطوف داشته است و به اثرات جامعه‌شناختی و اجتماعی استفاده طولانی مدت از این وسیله ارتباطی توجه کافی نشده است. درباره استفاده غیرانطباقی از اینترنت نشان داده شده است که اینترنت رابطه مثبت و معناداری با مشکلات خانوادگی متعدد دارد.

«دگرگونی‌های عمده‌ای که فناوری‌های نوین و از آن جمله تلفن همراه در زیست اجتماعی انسان‌ها بر جای می‌گذارند، امری پذیرفته شده است. رواج چنین فناوری‌هایی، بسیاری از نظریه پردازان را واداشته است تا سخن از عصری جدید در حیات بشری به میان آورند؛ عصر اطلاعات و ارتباطات. تلفن همراه در کنار اینترنت، شاید از اصلی‌ترین نشانه‌های این عصر جدید باشد؛ گرچه اغلب، پژوهش‌های اجتماعی تلفن همراه را نادیده گرفته و کمتر به آن پرداخته‌اند، اما در سال‌های اخیر شاهد افزایش مطالعات جامعه‌شناختی در این حوزه بوده‌ایم» (ذکایی، ولی‌زاده، ۱۳۸۶: ۲۴). چنان‌که منطقی (۱۳۸۹: ۱۰۲) نیز در پژوهشی اشاره می‌کند، اکثر پژوهش گران در بررسی آسیب‌های احتمالی تلفن همراه، در درجه اول اهمیت، به تبعات روانی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، و عقیدتی آن توجه نشان داده‌اند. در این بخش، به برخی از این تهدیدها اشاره و در ادامه به ارائه راهکارهایی در این زمینه پرداخته خواهد شد.

۴-۲-۱) حیازدایی در جوانان

صحبت با تلفن همراه در مکان عمومی، حاوی تضادی در فضای اجتماعی است که فرض می‌شود، مردم در آن چهره‌ای متفاوت دارند» (پالنت و دیگران، ۲۰۰۱). همچون چت کردن، تصاویر برهنه و مستهجن، تهیه و ارسال و ویروس‌های رایانه‌ای برای دیگران، ارسال پیام‌های کوتاه طنزآمیز، سیاسی و خلاف عرف، در صدر استفاده جوانان از امکانات پیشرفته ارتباطی قرار دارند (منطقی، ۱۳۸۷ الف: ۹۲). مهم‌ترین موضوع در ارتباطات تلفن همراه برای جوانان، ایجاد و حفظ شبکه‌های اجتماعی‌شان است. جوانان برای دستیابی به این هدف، از طیف گسترده‌ای از ارتباطات مؤثر (از جمله تلفن همراه و پیام کوتاه) استفاده می‌کنند. کیم و میتومو، بر این نظرند که جوانان، به‌ویژه هنگام شکل‌گیری اولین روابطشان با جنس مخالف، پیام کوتاه را به‌منزله رسانی عالی برای ارتباطات می‌دانند (کوثری و

دیگران، ۱۳۹۱: ۸). از این رو، همان طور که شاهدیم در بررسی های نظری و تجربی دیده می شود که یکی از تبعات روان شناختی تلفن همراه و امکانات جانبی آن، کاهش تدریجی شرم و حیا، در کاربران این فن آوری ارتباطی، می باشد. جوینسون (۲۰۰۳)، درباره استفاده هرزنه نگاران از فن آوری های ارتباطی، در جهت اهداف و مقاصد خودشان، خاطر نشان می سازد که هرزنه نگاران، در استفاده از فن آوری های جدید، همواره به سرعت عمل کرده اند. به این معنا که دیرزمانی از اختراع عکاسی، تلفن، سینما، فیلم های ۸ میلیمتری و وی، اچ، اس^۱ نگذشته بود که این فن آوری ها، برای تولید و مصرف فراورده های هرزنه نگارانه، مورد استفاده قرار گرفتند. علاوه بر این، با ظهور فن آوری های جدیدتر، مصرف هرزنه نگاری به طور فزاینده ای به یک رفتار خصوصی تبدیل شده است؛ به این معنا که هزینه تولید و توزیع فیلم های سینمایی سبب شده بود تا قبل از ظهور ویدئو، مردم بیشتر به صورت دسته جمعی به تماشای هرزنه نگاری پردازند (منطقی، ۱۳۸۷: ۱۵۰). این ارائه می تواند در قالب برنامه ورزشی، نمایشی، فرهنگی، فیلم ها و... باشد. به طور مثال در برنامه های ورزشی، بیش از ورزش، تکیه بر جنبه های نمایشی است و به تدریج الگوهای لباس، وسایل ورزشی و رقص و آواز تبلیغ می شود، زنان ورزشکار به طور برهنه در صحنه آشکار می شوند یا در فیلم ها، برهنگی زنان و شهوت گرایی مردان محور قرار داده شده، روابط زن و شوهر به مسئله لذت جنسی خلاصه می شود، به تدریج فحشا و منکرات و زشت ترین نوع آن در قالب داستان های جذاب و با کمک توجه هایی روان شناسانه پرداخته می شود (صابری، ۱۳۸۴: ۱۱۵). از این رو، رقابت دختران ایرانی در به روز کردن آلبوم های شخصی خود از عکس های متنوع برهنه و نیمه برهنه شبکه های اجتماعی به ویژه فیس بوک را به محلی برای تبلیغ مدهای خیابانی و آرایش های جدید در میان ایرانیان تبدیل کرده است که با توجه به عادی شدن این امر در میان زنان و دختران، دیگر بحثی از حیا در میان این کاربران به میان نمی آید و دردآورتر از همه این است که کاربران با کمال افتخار از تیپ و وضعیت ظاهری خود حرف می زنند و عکس های نیمه عریان خود را با دیگر کاربران به اشتراک می گذارند! به این ترتیب، دختران و پسران، در سطح کلی تر، زنان و مردان تمایل به این

1. VHS.

دارند که خود را به صورت تصاویری که در شبکه‌های مجازی از دیگران می‌بینند، به نمایش گذارند و جذابیت‌های ظاهری خود را به رخ دیگران بکشند.

۴-۲-۲) تنزل ارزش‌ها

تغییرات تکنولوژی، ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی را تحت تأثیر خود قرار داده و یکی از چالش‌های فراروی فرهنگ‌ها برخورد با این پدیده است. چرا که ورود اینترنت همراه با ارزش‌های غربی، چالش‌های جدیدی را در کشورهای دیگر به وجود آورده است. از آنجایی که برخی از عناصر ارزشی موجود در این پدیده مغایر با فرهنگ خودی (ارزش‌های اسلامی - ایرانی) است، پس می‌توان گفت اینترنت می‌تواند آسیب‌های زیادی را به همراه داشته باشد. مثلاً ورود اینترنت در حوزه خانواده، موجب تغییر نظام ارزشی در آن می‌شود. فردگرایی، در مقابل جمع‌گرایی، اهمیت قائل شدن به نظرات والدین، ارزش‌های دوست‌یابی، همسرگزینی، صرف اوقات فراغت همراه با خانواده از جمله اثرات این پدیده است. مثلاً در یک مطالعه به روش تجربی نشان داده شده که استفاده جوانان از اینترنت موجب کاهش ارزش‌های خانواده شده است^۱ (اکبری و اکبری، ۱۳۹۰: ۱۶۱-۱۶۲). و تغییر ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی به نوبه خود بنیان‌های خانوادگی را در معرض تهدید قرار داده است (همان: ۱۶۲). در واقع تفاوت بین آنچه از طریق رسانه‌ها دریافت می‌شود و آنچه در زندگی واقعی وجود دارد، خانواده را دچار تضاد می‌کند. ارزش‌های خانواده مخدوش می‌شود و در نتیجه تمایلات متعارض شکل می‌گیرد. تا جایی که لنسکی معتقد است که نفوذ رسانه‌های جمعی بر نوجوانان تأثیر خانواده را تحت الشعاع قرار داده است و بسیاری از کشمکش‌های خانوادگی از همین امر برمی‌خیزد (لنسکی^۲ و نولان: ۱۳۸۳: ۴۵۶ به نقل از معیدفر و همکاران، ۱۳۹۰: ۷۶). از این رو، شاید همین عدم شفافیت است که باعث شده هیچ ایده منسجم و یکنواختی درباره تلفن همراه وجود نداشته باشد؛ ولی با این حال، اندیشمندان، علی‌رغم تأثیرات مثبت، معضلات و مشکلات زیادی برای جامعه انسانی ایجاد

۱. ر.ک: زنجانی‌زاده، ه؛ محمد جوادی، ع؛ «بررسی تأثیر اینترنت بر ارزش‌های خانواده در بین دانش‌آموزان»، در: مجله انجمن جامعه‌شناسی ایران، دوره ششم، سال ۱۳۸۴، ش ۲.

2. Lenski.

کرده‌اند. در اثر ارتباط‌های بی‌مورد، پیام‌های غیراخلاقی مکرر، نظام اخلاقی و نظام اندیشه جامعه منحرف شده و ارزش‌های انسانی و باورهای مذهبی و ملی رنگ باخته است و پیام‌های کوتاه در حال حاضر نیز جایگزین فرهنگ مخفی یا شوخی و مزاح شده است» (سبحانی نژاد و همکاران، ۱۳۸۸: ۲۶). در واقع، با اختراع و پدیدآیی تلفن، بعضی از منتقدان، از این وسیله به عنوان ابزاری مزاحم و خطرناک یاد کردند که تنها به کار اموری مانند برقراری روابط عاشقانه و نامزدبازی، می‌آید» (منطقی، ۱۳۸۷ الف: ۸). برای مثال زنان جوانی که در بانکوک زندگی می‌کنند، به شدت مجذوب زنان شیک‌پوش، جوان، مستقل و زیبا می‌شوند و این نوع زندگی که در رسانه‌های جمعی به تصویر کشیده می‌شود، معیاری برای زندگی آنان محسوب می‌گردد. پوشیدن لباس‌های مد روز و استفاده از لوازم آرایش و پول خرج کردن برای تفریح و خوشگذرانی به بخشی از زندگی جدید آنان بدل شده که با ارزش‌های والدین‌شان متفاوت است. سبک جدید زندگی آنان در تقابل با ارزش‌های سنتی زندگی خانواده‌محور است. در واقع کالاشدن زنان که با زندگی در بانکوک شکل گرفته، به شدت در تقابل با معیارهای زنانه خانواده‌محور قرار دارد (چیل، ۱۳۸۸: ۱۰۷). پستمن^۱ نیز معتقد است که رسانه در شکل کنونی، ممکن است به حل بعضی از مسائل شخصی کمک کند، ولی ارزش‌های اخلاقی - اجتماعی را سست کرده و به حاشیه براند (عطاران، ۱۳۸۳).

۴-۲-۳) تلفن همراه وسیله‌ای برای مزاحمت

در حال حاضر استفاده از تلفن همراه، امری فردی است که به شدت تحت تأثیر عوامل و فرایندهای اجتماعی قرار دارند. بررسی‌ها نشان‌دهنده رویه رو به رشدی در نهادینه شدن تلفن همراه، به عنوان عاملی مؤثر در فرایندهای اجتماعی شدن افراد است و آنها را در حضور دائمی و مزاحمت‌ها و دردسرها قرار می‌دهد (عاملی، ۱۳۸۵: ۵). طبق تحقیقات انجام شده، لذت‌گرایی، خصیصه اصلی نسل جوان در تعامل با تلفن همراه است. از دیگر مواردی که باید به آن پرداخت، بحث حریم خصوصی و از جمله حقوقی است که انسان‌ها به دلیل نیازهای شخصی به آن وابسته‌اند (رحیمیان، ۱۳۹۱: ۳۶). حریم خصوصی،

1. Postman.

قلمرویی از زندگی اشخاص است که متعارف با درک نیازهای جامعه، در هیچ وضعیتی، تجاوز به آن مجاز شناخته نمی‌شود. به عبارت دیگر، این که چه موقع، چگونه و چه اندازه اطلاعات در مورد افراد، گروه‌ها و یا مؤسسات به دیگران منتقل شود، حق حریم خصوصی نام دارد. مالکیت افراد بر شرافت و حیثیت خود، مهم‌ترین معرف حریم خصوصی محسوب می‌شود (اکبری و اکبری، ۱۳۹۰: ۱۶۳). با ظهور تلفن‌های همراه، امکاناتی به وجود آمده است که علیرغم ایجاد تحولات بسیار در ارتباطات میان افراد، در بسیاری از موارد نیز اسباب نقض حقوق افراد را در گستره‌ای بسیار وسیع فراهم کرده است. در فضای رسانه، امکان تفکیک حوزه خصوصی و حوزه عمومی وجود ندارد و با توجه به جهانی شدن باید انتظار داشت که در زندگی مجازی با عمومی شدن حریم خصوصی مواجه شد! استفاده مفرط از تلفن همراه در حوزه اجتماعی نیز مشکلاتی به وجود آمده است. این مشکلات از آزار و اذیت صوتی اطرافیان در برخی اماکن رسمی و غیررسمی، تا ارتباط بین بزهکاری و استفاده از تلفن همراه و حتی افزایش احتمال قربانی جرایم شدن دامنه دارد (عطادخت و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۲۵). در جامعه‌ای نظیر ایران که هنوز بخش قابل توجهی از جوانان از الگوهای نسبتاً سنتی تر ارتباط، استفاده می‌کنند، این مطالعه، امری ضروری است. بدیهی است، تلفن همراه و پیام کوتاه، الگوهای ارتباطی را تغییر داده است. این که در آینده تب‌وتاب استفاده از تلفن همراه یا پیام‌های کوتاه فرو خواهد نشست یا نه، موضوعی است که باید آن را به آینده واگذار کرد، اما در حال حاضر می‌توان تغییرات در الگوهای ارتباطی جوانان براساس استفاده از تلفن همراه را با مطالعه نقش این وسیله دید (کوثری و دیگران، ۱۳۹۱: ۵). همان طور که تلفن همراه، از طریق تبادل پیام متنی، تصاویر، کلیپ‌ها و... می‌تواند نقش مهمی در نگهداری و مدیریت دوستی در بین جوانان داشته باشد، از طرفی می‌تواند ابزار قدرتمند منفی برای قلدری و اذیت دیگران توسط جوانان نیز شود (بوند، ۲۰۱۰: ۴۳). علاوه بر این‌ها، تماس مکتوب غیرصریح نیز، هیجان خاصی ایجاد می‌کند. از این رو، برخی کاربران به‌ویژه خانم‌ها، گزارش کرده‌اند که آن‌ها در برخورد با پیام‌ها و تصاویر «ضد‌دین»، «خارج از عرف و نامناسب»، «رکیک»، «موهن» و «مستهجن» که بعضاً برای آن‌ها از سوی افراد آشنا و ناآشنا ارسال می‌گردد، دچار ناراحتی، عصبی شدن و شوکه شدن گردیده‌اند (منطقی، ۱۳۸۷: ۹۸).

۴-۲-۴) زوال امنیت شخصی و اجتماعی

او کسامان و روتین^۱ نیز بنابر تحقیقی که با عنوان «من تمام زندگی‌ام را در دست‌انم گرفته‌ام»^۲ انجام داده‌اند بر این نظرند که برای بسیاری از کاربران، تلفن همراه به بخشی ثابت و دائمی از زندگی روزمره، مدیریت زندگی، و حفظ ارتباطات اجتماعی آن‌ها تبدیل شده است. در طی چند سال گذشته، سواد عمومی کاربرد تلفن همراه در میان جوانان گسترش پیدا کرده است (کوثری و دیگران، ۱۳۹۱: ۲۵). در موارد متعددی از گزارش‌های نیروهای انتظامی، استفاده از تلفن همراه جهت هماهنگی سرقت‌ها و بزه‌کاری‌های پیچیده‌ای که در سطح جامعه رخ داده است، اشاره شده است (منطقی، ۱۳۸۷ الف: ۱۷۷). کاربران متعددی، با اشاره به امکانات ضبط، عکس‌برداری و فیلم‌برداری تلفن همراه، یادآور شده‌اند، امکانات مزبور می‌تواند به ضبط صدای افراد، بدون اجازه آن‌ها یا عکس‌برداری و فیلم‌برداری در محیط‌های ممنوعه یا از افراد، بدون رضایت آن‌ها، بیانجامد و همین مسئله به سهم خود، اسباب سوءاستفاده و باج‌خواهی بعدی از افراد مورد نظر را فراهم آورد. در واقع، امکانات عکس‌برداری و فیلم‌برداری تلفن همراه، سبب شده است که حریم خصوصی افراد به خطر بیفتد و شکارچیان لحظه‌ها و کسانی که مترصد گرفتن عکس و فیلم از بانوان هستند، با سوژه قرارداد آن‌ها، در شرایطی که آن‌ها راضی به تهیه عکس یا فیلمشان نیستند، عکس و فیلم آن‌ها را تهیه کرده، مورد سوءاستفاده قرار دهند (همان، ۱۷۸).^۳ هم‌چنین سرقت اطلاعات شخصی و محرمانه و اخذ تصاویر بدون اطلاع افراد در حوزه‌های عمومی و یا تهدید به انتشار این تصاویر و باج‌گیری از طریق آن، انتشار

1. Oksman and Rautiainen, 2003.

2. I've Got My Whole Life in My Hand.

۳. نمونه‌هایی از اظهارات تنی چند از کاربران در این زمینه بدین شرح است: «با موبال می‌توان صدای افراد را بدون آن که متوجه شوند، ضبط کرد، در حالی که آن‌ها رضایتی به این کار ندارند»، «بعضی از افراد با موبایل، از پارتی‌ها، مهمانی‌ها یا استخرهای زنان، فیلم می‌گیرند و بعد آن را در اختیار دیگران قرار داده، یا در جامعه پخش می‌کنند»، «با توجه به این که افراد، اطلاعات زیادی وارد حافظه تلفن همراهشان می‌کنند، در صورت دستبردزدن به تلفن همراه آدم، تمامی اطلاعات ما در اختیار افراد ناباب قرار می‌گیرد و همین مسئله ممکن است بهانه‌ای برای رشوه گرفتن و باج‌خواستن از ما شود؛ یکی از اضطراب‌های من، دلهره گم کردن یا سرقت موبایلم است».

تصاویر مربوط به روابط جنسی نامتعارف و مواردی از این قبیل نمونه‌هایی از این معضل یاد شده هستند. و یا این که همگی شنیده‌ایم که وقتی پلیس، کسی را که مدت‌ها تحت تعقیب بود، دستگیر می‌کرد، وی سیم کارت تلفن موبایلش را بین دندان‌هایش گذاشت و جوید تا اطلاعات آن را از بین برود (سبحانی‌نژاد و همکاران، ۱۳۸۸: ۲۴).

۴-۲-۵) مشکلات روانی متعدد

نگرانی دیگر در مورد استفاده از تلفن، آثار روانی آن است. تلفن با خود اضطراب و تشویش به همراه آورد؛ زیرا ممکن بود هر لحظه، حامل خبری ناخوشایند یا وحشتناک باشد. در واقع، حضور تلفن با فشار روانی همراه بود. از سوی دیگر، تلفن انسان‌ها را از مکان‌های عمومی جدا و خانه‌نشین می‌کرد. روابطی که در حوزه عمومی شکل می‌گرفت و شخص را در پیوند با جمع نگاه می‌داشت، اکنون به واسطه تلفن، دگرگون شده بود و شخص را در انزوای از جامعه قرار می‌داد. چنین نگرانی‌هایی امروزه درباره استفاده‌کنندگان از تلفن همراه وجود دارد. شخص در هر مکانی اضطراب دارد؛ با این تفاوت که تلفن همراه مانعی برای حضور در مکان‌های عمومی نیست (ذکایی، والی‌زاده، ۱۳۸۸: ۱۲۴). موبایل، ارتباط بسیار نزدیکی با هویت پیدا کرده است و بسیاری از افرادی که تلفن همراه دارند، تا اندازه‌ای به آن وابسته شده‌اند که آن را بخش ضروری از خود تلقی می‌کنند و معتقدند موبایل بخشی از من است؛ هیچ وسیله دیگری تا این میزان وسیع و سریع، مانند موبایل، به جامعه نفوذ نکرده است که بتواند به اندازه موبایل سبک‌های زندگی را تغییر دهد و هیچ وسیله دیگری، به جز موبایل، را نمی‌توان دائماً استفاده کرد. اما همین وابستگی به موبایل، نوعی اعتیاد است که کاربران بدون این که خود بخواهند و یا بدانند، وابسته آن می‌شوند. اگر به ما گفته شود که درست فردا صبح، ما تلفن همراه شما را از شما می‌گیریم، ممکن است احساس کنیم که دست راست خود را از دست می‌دهیم. گم کردن هیچ وسیله شخصی دیگری مانند موبایل، سراسیمگی ایجاد نمی‌کند؛ گم شدن موبایل، مردم را به تعبیری عزادار می‌کند. از این نظر، از دست دادن موبایل، مشابه متلاشی شدن فیزیکی است. آیا امکان دارد همین اظهار نظر در مورد کامپیوتر نیز بیان شود؟ گویی که تلفن موبایل، نیازی بیولوژیک را برطرف می‌کند، موبایل، در حال تبدیل شدن به بخشی از

بدن ماست و بنابراین از خود ما می شود (هولم و پیترز، ۲۰۰۱: ۱ نقل از جوادی یگانه و همکاران، ۱۳۹۱: ۳۳). خاموش کردن آن نیز می تواند به خستگی، انتظار و یا تنش های روحی طالب تماس بیانجامد و به نوعی موجب تضعیف کارآمدی فرد شود (عاملی، ۱۳۸۵: ۵).

برخی از کاربران، برای رد و بدل کردن پیام کوتاه به تعداد دلخواه، خود را مجبور می بینند که از خوابشان نیز بزنند تا به این ترتیب به احساس ترضیه خاطر روانی لازم، دست یابند^۱ (منطقی، ۱۳۸۷ الف: ۱۱۵). در واقع، استفاده مفراط از تلفن همراه، وابستگی روانی در پی داشته و حتی تلاش برای کاهش استفاده از آن نیز ناراحتی های روانی متعددی در پی دارد؛ چراکه افراد قابل تأملی از کاربران مصاحبه شده، در جریان مصاحبه خویش، یادآور می شدند که تصمیم به کاهش ارسال پیام کوتاه هایشان گرفته اند، اما در پی عملی کردن این تصمیم، با مواردی مانند: احساس خستگی، بی حوصلگی، ناآرامی، احساس سردرگمی، کلافگی، ناآرامی، بدخلقی، زودرنجی، عصبی شدن و پرخاشگری مواجه شده اند^۲ (همان، ۱۱۷). لازم به یادآوری است در مواردی که پیام های کوتاه ارسالی بین جنس های مخالف رد و بدل شده، رنگی عاطفی هم به خود گرفته، کم کردن از میزان پیام ها، ناراحتی روانی مضاعفی را بر طرفین تحمیل می سازد. هم چنین بازی های الکتریکی، مانند هر پدیده اجتماعی دیگر، برخی از تبعات روانی اجتماعی را در پی دارد. القای خشونت و پرخاشگری، القای برخی از ارزش های فرهنگی، سیاسی و عقیدتی و به همین ترتیب اعتیادی که به بازی پدید می آید، با استناد به تعدادی از پژوهش های انجام

۱. نمونه هایی از اظهارات افراد مصاحبه شده در این زمینه بدین شرح است: «گاهی من از ۱۱-۱۲ شب تا موقع زدن آفتاب صبح مشغول اس. ام. اس زدن هستم». «خود من مدتی از ۱۱ شب تا ۲-۳ صبح بیدار می ماندم و برای این و آن پیام کوتاه ارسال می کردم».

۲. نمونه هایی از بیانات کاربران اخیر بدین شرح می باشد: «اگر روزی آدم نتواند به تعداد هر روزه، پیام بفرستد، یا کمتر از آن میزان، پیام بفرستد، کلافه و سردرگم می شود، مثل این که چیزی را گم کرده و یا مانند خماری است که مواد به او نرسیده است»، «وقتی من تلاش می کنم پیام کوتاه روزانه ام را کم کنم، آشکارا ناآرامی، بدخلقی و زودرنجی را در خودم احساس می کنم»، «من وقتی سعی در کاهش پیام کوتاه هایم کردم، احساس خستگی زیادی به سراغم آمد و دوست داشتم زودتر گوشی خود را بردارم و برای دوستانم، پیام بفرستم». «من وقتی نت ندارم، کلافه ام و همه اش می خواهم در گروه پست های جدید بگذارم و چون نمی توانم اعصابم خرد می شود». «وقتی نت ندارم، می خواهم اصلاً گوشی را ببندازم دور، چون همه اش حس می کنم خبرهایی الان هست (اتفاقات مهمی رخ داده) که من ازش بی اطلاعم» (بروز احساس وابستگی، کلافگی و سردرگمی).

گرفته، عادی شدن پرخاشگری در اذهان نوجوانان و جوانان، الگوگیری افراد از بازیگران پرخاشگر، افزایش جرم و بزهکاری و در نهایت شخصیت کینه‌جو یادشده است (منطقی، ۱۳۸۰: ۱۱۱). که همگی از عواقب وابستگی به تلفن همراه می‌باشد.

۴-۲-۶) کاهش تعامل رودر رو بین افراد

وجوه فرهنگ جوانان گسترده است و بررسی تأثیر تلفن همراه در کل این وجوه، کاری دشوار است، اما یکی از وجوهی که کمتر تردیدی درباره آن وجود دارد، تأثیر تلفن همراه در ارتباطات میان فردی جوانان است. تبادل پیام‌های صوتی (تماسی تلفنی) و متنی (سرویس پیام کوتاه)، درک جوانان از ارتباطات میان فردی را دگرگون کرده است. به علاوه، چنان‌که کیم و میتومو و تاناکا^۱ مطرح می‌کنند، استفاده از تلفن‌های همراه به طرز ساختاری، مناسبات انسانی و شیوه‌های ارتباط را دگرگون کرده (Kim and Mitommo, 2006) و با پیام‌های متنی، پیام‌های تصویری و سایر فناوری‌های مرتبط، سطح و فراوانی تعاملات شخصی شده را تغییر داده است (کوثری و دیگران، ۱۳۹۱: ۲-۳). علاوه بر این، تحقیقات نشان می‌دهد که تلفن همراه در روابط اجتماعی با اعضای خانواده نیز بسیار مهم است (هجورتو، ۲۰۰۸: ۱۲۸). در واقع، تلفن همراه از میزان دید و بازدید خانوادگی کاسته و آن را در حد یک مکالمه تلفنی کاهش داده است؛ بدین ترتیب، دوستی‌ها رنگ کمتری گرفته و ارتباط انسان‌ها با یکدیگر و دادوستدهای عاطفی و اجتماعی رو به کاهش گذاشته است (سبحانی‌نژاد و همکاران، ۱۳۸۸: ۲۶).^۲ همان‌طور که پیش‌تر در اهمیت مطالعه استفاده از تلفن همراه در بین جوانان گفته شد، جوانان از این فناوری به منزله ابزاری برای فرار از روابط خاص خانوادگی استفاده می‌کنند و بازتعریفی از معنای فضا و جایگاه غریبه‌ها در فضای خانوادگی عرضه می‌کنند (کوثری و دیگران، ۱۳۹۱: ۷). این

1. Tanaka, 2002.

۲. یکی از کاربران با تأکید بر این که وی و برادرش، از یک تلفن همراه مشترک استفاده می‌کنند، خاطرنشان می‌ساخت، گاهی وی از برادرش می‌خواهد تا ضمن ارسال پیام کوتاه برای دوست دختر خودش، برای دوست دختر او نیز «عشقولانه‌ای در و کند» تجربه اخیر، نمود بارز و گویایی از سطحی شدن ابعاد هیجانی، در (برخی از) روابط غیر رودر رو از طریق فن‌آوری‌های ارتباطی است (منطقی، ۱۳۸۷: ۱۷۳).

وسیله ارتباطی می‌تواند این‌گونه پیوندهای ناپایدار و سست را در جامعه هم تسهیل و هم تقویت کند. تلفن همراه حتی در مواردی می‌تواند در جهت تخریب روابط اجتماعی به کار رود. در این زمینه، تحقیقات «کیت فاکس» در سال ۲۰۰۱ نشان داد که تلفن همراه به‌ویژه از طریق پیامک‌ها وسیله مناسبی برای تولید و پخش شایعه است و می‌تواند روابط میان افراد را به شدت تحت تأثیر قرار دهد (گسر، ۲۰۰۴: ۱۸). برخی از کاربران، در جریان مصاحبه‌هایشان، در ارتباط با مسئله اثرات اجتماعی تلفن همراه، از کاهش تعامل‌های اجتماعی، کاهش سطح اجتماعی بودن افراد، کاهش تعامل کاربران برای برقراری ارتباط با دیگران، خارج ساختن انسان‌ها از تعامل‌های انسانی رو در رو، کاهش روابط احساسی و رو در رو و مانند آن‌ها یاد کرده‌اند (منطقی، ۱۳۸۷: ۱۷۳). در واقع تلفن همراه، مفهوم «مکان» را به مفهوم «شخصی» و «در یک زمان» تغییر داده است و تمام تصویر جغرافیای ثابت را شکسته است؛ در نتیجه، ابزار ارتباط «مکان به مکان» به «فرد به فرد» تبدیل شده است. به‌علاوه، رابطه میان فردی جدیدی را پرورش داده است (کوثری، ۱۳۸۵: ۲۰۹).

۴-۲-۷) سوءاستفاده جنسی، هرزه‌بینی و هرزه‌خوانی

وابستگی به تلفن همراه و اعتیاد به محصولات برهنه (پورنو) که از طریق سرویس‌های جانبی تلفن همراه در اختیار کاربران قرار می‌گیرد، از جمله این تهدیدها است. وابستگی به محصولات هرزه‌نگارانه - در مجموع - موجب شکل‌گیری و پدیدآیی خرده‌فرهنگی جدید و ابعاد هویتی متفاوتی در سطح جامعه و شهروندان آن است. سوق‌یافتن کاربران تلفن همراه به سمت ادبیات و تصاویر و فیلم‌های هرزه‌نگارانه، مسئله مهمی است که در ارتباط با تلفن همراه رخ داده است و کاربرانی که به کاربری از موارد مزبور ادامه دهند، در خطر اعتیاد به محصولات هرزه‌نگارانه قرار می‌گیرند. برخی از مطالعات، بیان می‌کنند که ۷۰ درصد از پیامک‌ها، شامل مطالب هیجانی و مضامین عشقی و شهوانی‌اند. «پرتیرا» در گزارش خویش خاطر نشان می‌سازد که ارسال جوک‌های جنسی در سطح جوانان فیلیپینی، به صورت امری شایع درآمده است و «باک» یادآور می‌شود که برقراری روابط عاشقانه از طریق پیامک، امر رایجی شده است که فرصت مناسبی برای توسعه «زمینه تجارت اروتیک» فراهم می‌آورد. تهیه تصاویر نیمه‌برهنه و برهنه و تهیه فیلم‌های کوتاه (کلیپ)، که غالباً از طریق

سایت‌های هرزه‌نگار اینترنتی تأمین می‌شود، و رد و بدل کردن آن‌ها از طریق بلوتوث در میان کاربران تلفن همراه، فصل بارز و مشخص دیگری است که چهره‌ای تخدیرکننده به این نوع از کاربران تلفن همراه بخشیده است (کوثری و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۱). در واقع، هرزه‌بینی و هرزه‌خوانی از دیگر بخش‌های بسیار رایج و پرجاذبه اینترنت برای کاربران جوان است. فراوانی سایت‌های نامناسب با عضویت رایگان مشاهده و ایجاد ارتباط رایانه‌ای در هر زمان و مکان، این موقعیت را به وجود آورده است تا جوانان بتوانند به مسائلی دسترسی داشته باشند که در محیط خانوادگی و اجتماع تقریباً امری غیرممکن و ناپسند است. این موضوع برخلاف ظاهر آن - که تصور می‌شود تنها یک کنجکاوی مطلق است و در هر زمان که کاربران بخواهند می‌توانند از آن دست بکشند - با واقعیت مطابقت ندارد؛ بلکه روز به روز کاربر را به سمت خود می‌کشاند. مشاهده فیلم‌ها و عکس‌های مستهجن و مطالعه مطالب هرزه و تداوم آن، جوانان را به تماشای بیشتر آن سوق می‌دهد به طوری که ساعت‌های متمادی بدون وقفه و استراحت، تمام وقت خود را با تماشای تصاویر هرزه پر کنند و بدون اختیار - از نظر رفتاری - کم‌کم حالت سلطه‌جو و پرخاشگری از خود بروز دهند. به اعتقاد جامعه‌شناسان، بسیاری از افرادی که به طرف هرزه‌بینی و هرزه‌خوانی می‌روند، به مرور زمان به آن وابسته می‌شوند؛ به طوری که این مسئله به‌عنوان یک محرک قدرتمند جنسی در زندگی این افراد نقش بازی می‌کند. در این زمان برای این افراد نسبت به هرزه‌بینی و هرزه‌خوانی، مشغولیت ذهنی زیادی ایجاد می‌شود؛ دائماً در پی تصاویر و مطالب جدیدتر می‌گردند؛ تعداد دفعاتی که از موارد هرزه‌بینی و هرزه‌خوانی استفاده می‌کنند بیشتر می‌شود؛ نمی‌توانند این نوع رفتار را ترک کنند و در ساعاتی که امکان استفاده از اینترنت را ندارند، دچار دلهره و اضطراب می‌شوند (طالبی، ۱۳۹۲: ۶۰-۶۲). این نوع وابستگی به تدریج سبب انزوا و دوری از اجتماع و کاهش روابط اجتماعی فرد می‌شود و دیگر نیاز و تمایلی برای برقراری ارتباطات اجتماعی در خود نمی‌بیند.

۴-۲-۸) بی‌هویت‌سازی یا ایجاد هویتی جدید

فناوری‌های نوین ارتباطی - اطلاعاتی با فراهم آوردن امکان پیدایی جامعه، شبکه‌ای از افراد و جوامع را در قالب‌های تازه، هویت‌های تازه‌ای بخشیده است (کاستلز، ۱۳۸۰: ۲۰). «لورنت»

معتقد است که موبایل، در درون خانه که فضایی عمومی است، یک تنهایی جدیدی به وجود آورده است؛ در نتیجه در آن، کمتر کسی راه دارد. ایجاد این فضای شخصی و خصوصی در جمع، نقش مهمی در هویت فردی جوان ایفا می‌کند. برای مثال به آنها اجازه می‌دهد تا بدون آگاهی دیگران، پیامی را رد و بدل کنند یا قرار ملاقاتی را تنظیم کنند (نوابخش، ۱۳۸۹: ۱۶۱-۱۶۰). تلفن همراه و اینترنت، فرهنگ ارتباطاتی خاص خود را دارد؛ یعنی منش و گفتار منحصر به فردی را برای خود برگزیده است. البته می‌توان گروه‌هایی را یافت که فرهنگ ارتباطی تقلیدی برای خود برگزیده‌اند. فرد با عضویت در هر گروه اجتماعی، درگیر نوع خاصی از فرهنگ ارتباطی می‌شود که شامل برخورد، تکیه کلام، اصطلاحات خاص، رفتار، تیپ شخصیتی و ظاهری می‌باشد. بدون تردید، میزان تأثیرپذیری فرد از این محیط، صفر مطلق نخواهد بود. پس هر گروه اجتماعی، هویت مطلوب خود را ترویج می‌کند؛ چراکه با امکانات و گزینه‌های فراوانی که اینترنت در اختیار جوانان می‌گذارد، آنان به‌طور دائم با محرک‌های جدید و انواع رفتارها آشنا می‌شوند. این فضا، هویت نامشخص و اغلب متحولی را می‌آفریند. یعنی اینترنت، یک صحنه اجتماعی است که فرد خود را در موقعیت‌های متنوع نقش‌ها و سبک‌های زندگی قرار می‌دهد و از آن تأثیر می‌پذیرد (اکبری و اکبری، ۱۳۹۰: ۱۶۲). هنگامی که کاربر در فضای سایبر قرار می‌گیرد، ترجیحاً شخصیتی مجازی را برای خود برمی‌گزیند. این همسان‌گزینی گاه شبیه به شخصیت و هویت واقعی وی و گاه کاملاً متضاد با آن می‌باشد. می‌توان گفت با توجه به کاربرد وسیع این رسانه در بین جوانان، برخی هویت خود را در گرو این دستگاه می‌دانند. به عبارتی خود را با آن تعریف می‌کنند. جوانان می‌توانند قاب گوشی خود را تعویض کنند، تصویر صفحه را شخصی‌سازی کرده، زنگ موبایل دلخواه خود را انتخاب کنند؛ در نتیجه با دیدن تلفن همراه اشخاص، وضعیت اجتماعی و هویت آنان نیز به نمایش در می‌آید که اکثراً برگرفته از فرهنگ غربی است (سبحانی‌نژاد و همکاران، ۱۳۸۸: ۲۶). درنهایت برخی از سودجویان، به کمک این رسانه و از طریق القائات فرهنگی، زمینه را برای گریز فرهنگی جوانان فراهم می‌کنند و موجب از خودبیگانگی و از دست دادن هویت فرهنگی جوانان می‌شوند. چنان‌که گیدنز تأکید می‌کند «وسایل جدید ارتباطی، با ایجاد مراجع جدید هویت، موجب پیدایش ذهنیت‌های ناپایدار و هویت‌های جدید شده، براین اساس،

گروه‌های اجتماعی، تعلقات اجتماعی و اعتقادات فرهنگی خود را فراموش کرده و هویتی مغایر با فرهنگ خویش می‌یابند» (گیدنز، ۱۳۸۶: ۶۸۰-۶۸۴).

نتیجه‌گیری

تلفن همراه تا چند سال پیش وسیله‌ای لوکس و تجملی بود و تنها تعداد کمی از آن در دست افراد ثروتمند یافت می‌شد، اما امروزه استفاده از موبایل، نه تنها ثروتمند و فقیر نمی‌شناسد، بلکه محدوده سنی استفاده از آن نیز از کنترل خارج شده و به وفور در اختیار همه نوع قشری، حتی کودکان قرار دارد. از این رو، نمی‌توان از این وسیله ارتباطی استفاده نکرد. پس با تمام معایب گفته شده، تلفن همراه جزء لاینفک زندگی جامعه بشری شده است. و یا حتی می‌توان گفت که با توجه به وابستگی بسیار زیادی که انسان‌ها بدان پیدا کرده‌اند، زندگی بدون آن غیرممکن است (احمدی، ۱۳۸۸: ۴۵). آسیب‌هایی که برشمرده شد، همگی از آسیب‌های زیستی و اجتماعی تلفن همراه می‌باشد. چه بسا که آسیب‌های اجتماعی بسیار مهم‌تر از آسیب‌های جسمانی بوده و مشکلات فراوانی را در خانواده ایجاد خواهد کرد. چنان‌که می‌توان به آسیب بسیار مهم کاهش ارتباط کلامی و ارتباط عاطفی در بستر خانواده اشاره نمود که به راحتی مورد هجوم تلفن همراه قرار گرفته و جوانان بدون توجه به روابط دوستانه و عاطفی با اعضای خانواده خود، تمام وقت خود را در کنار تلفن همراه و دوستان مجازی خود سپری می‌کنند به نحوی که کاربران به شکل افراطی از پیام کوتاه سود می‌برند، همزمان با بازماندن از وظایف روزمره‌ای که بر عهده آن‌هاست، مجبور به کاهش نسبی تعامل‌های اجتماعی خویش می‌گردند (منطقی، ۱۳۸۷ الف: ۱۲۱) و این امر پیامدهای فراوانی را در پی دارد که نباید از آن غافل بود. تلفن همراه، همان‌طور که روابط جوانان در فضای مجازی را افزایش می‌دهد، دامنه روابط آنان در جهان واقعی را کاهش می‌دهد. جوانان با هدف گسترش روابط اجتماعی خویش، از پیام کوتاه سود می‌برند. این افراد که بعضاً در برقرار کردن روابط اجتماعی گسترده، ناتوان می‌نمایند، با گسترش روابط خویش در فضای مجازی، سعی در یافتن دوستان الکترونیکی، برای جایگزین کردن آن‌ها به جای دوستانی که در جهان خارج نداشته یا کم دارند، می‌کنند (همان: ۱۲۰). در این جا با ارائه برخی راهکارهای عملی، می‌توان از میزان

تهدیدهای فن آوری‌های پیش‌گفته، برای جوانان کاسته و بر میزان فرصت‌های مفید در آن‌ها افزوده شود. علاوه بر این، گستره و حجم بینش جامعه‌شناختی نسبت به تلفن همراه، چنان وسیع و فراتر از ظرف این مقاله بوده که موجب شده تا نگارنده در حد اجمال تنها به بخشی از آن پردازد.

ارائه راهکار و پیشنهاد به مسئولین

پیشنهادهایی به کاربران، به منظور کاهش مضرات امواج تلفن همراه

اگرچه عوامل گوناگونی از جمله فاصله تلفن همراه از گوش و میزان فرکانس در جذب امواج موثرند، اما اثر زیان‌بار صحبت بی‌وقفه با تلفن‌های همراه آشکار و بدیهی می‌باشد. با این وجود، چون نمی‌توان استفاده از تلفن همراه را کنار گذاشت، باید در پی چگونگی کاهش آثار زیان‌بار آن، ضمن استفاده از این رسانه بود. بدین منظور به کاربران توصیه می‌شود:

- مدت زمان مکالمه خود را کاهش دهند.
- بهتر است کاربران، تلفن همراه را در جیب شلوار خود قرار ندهند، چون بافت‌های بخش پایینی بدن بیشتر از بافت‌های سر و صورت، اشعه‌های مضر تلفن همراه را جذب کرده و آسیب می‌بینند. نتایج یک مطالعه نشان می‌دهد مردانی که تلفن همراه را در جیب شلوار خود قرار می‌دهند، تعداد اسپرم‌هایشان ۳۰ درصد کاهش پیدا می‌کند.
- امواج بالای تلفن همراه، آسیب جدی به سلول‌های در حال شکل‌گیری و دی‌ان‌ای، وارد می‌کند. بهتر است خانم‌های باردار در طول ایام بارداری، تلفن همراه را از خود دور نگه داشته، خصوصاً در هنگام زنگ خوردن یا برقراردادن تماس که تلفن همراه، بیشترین میزان موج را دارا می‌باشد، تلفن همراه در نزدیکی بدن آنها نباشد و در ایام بارداری در مناطق کم‌موج شهری بوده و یا از لباس‌های محافظ ضد امواج برای خانم‌های باردار استفاده شود.
- حتی‌المقدور از ارسال پیامک به جای صحبت کردن با گوشی تلفن همراه استفاده شود، زیرا اشعه‌های کمتری تولید کرده و کمتر آسیب می‌رساند.
- از هدست یا هندزفری استفاده شود؛ برای این که امواج تلفن همراه هنگامی که روی

گوش کاربر قرار می‌گیرد، مغز او را نشانه نرود. بهترین کار این است که به جای قرارداد دادن تلفن همراه روی گوش، از یک رابط استفاده شود. این کار موجب می‌شود امواج تلفن همراه به سمت مغز شما نیاید و فقط بتوان با هندزفری مکالمه را انجام داد.

- پیشنهاد می‌شود تلفن همراه را داخل پوشش‌های فلزی و محفظه‌های دربسته فلزی قرار ندهند؛ این محفظه‌های فلزی مانند یک گیرنده عمل کرده و اثر امواج تلفن همراه را که به سمت بدن کاربر می‌آیند، تشدید می‌کنند.

- بهتر است کاربران، تلفن همراه با میزان ای.ای.آر پایین‌تر خریداری شود. یعنی تلفن همراهی با جذب کمتر اشعه برای بدن خریداری شود. از این‌رو، هنگام خرید تلفن همراه به میزان ای.ای.آر آن توجه شود. این عدد به طور معمول به وسیله شرکت سازنده تلفن همراه روی گوشی و یا راهنمای آن درج می‌شود و نشان می‌دهد که هنگام استفاده از تلفن همراه چه مقدار از امواج جذب بدن کاربر می‌شود. هرچه این عدد در یک گوشی تلفن همراه پایین‌تر باشد، آن گوشی ایمن‌تر است و کاربران را از آثار مخرب اشعه‌های تلفن همراه بیشتر مصون نگه می‌دارد.

- از پخش صدا استفاده شود؛ یک راه آسان دیگر برای کاهش تماس با امواج مضر تلفن همراه این می‌باشد که هنگام صحبت کردن با آن، بهتر است از پخش صدا استفاده شود. در این شرایط تلاش شود تلفن همراه را دورتر از بدن قرار داد. با بیشتر شدن فاصله، میزان امواج الکترومغناطیس به میزان زیادی کاهش می‌یابد.

پیشنهاد برای رسانه‌ها

- توصیه می‌شود محیط‌های اینترنت هر یک به‌طور جداگانه بر رفتار و نگرش دانشجویان مورد بررسی قرار گیرد.

- گسترش استفاده از تلفن همراه در بین نوجوانان، نگرانی‌های زیادی را برای والدین و کارشناسان اجتماعی و روان‌شناسی به وجود آورده است، از این‌رو، ارائه اطلاعات دقیق و مفید به والدین در زمینه ویژگی‌ها و کاربردهای تلفن همراه و آموزش شیوه‌های نظارت بر فرزندان از طریق رسانه‌های مختلف به‌خصوص رسانه ملی ضرورت می‌یابد.

- جامعه‌شناسان عقیده دارند، به جای اقدامات قهری، باید برنامه‌ای برای ارتقاء فرهنگی

داشت. آموزش‌های لازم به نوجوانان از طریق رسانه‌ها، خانواده و نهادهای آموزشی، نقش سازنده‌ای در افزایش مهارت جوانان و کاهش آسیب‌های ناشی از این فن‌آوری‌های ارتباطی را دربر خواهد داشت.

- با توجه به یافته‌های آزمایشی که تأثیر یادگیری مشاهده‌ای را مورد تأکید قرار می‌دهند، رسانه‌ها می‌توانند با آموزش استفاده مثبت و بهینه از تلفن همراه در برنامه‌های آموزشی و سریال‌ها

(مانند استفاده از تلفن همراه به عنوان یک رایانه در دسترس، استفاده به عنوان یک منبع ذخیره اطلاعات، منبع آموزشی، ابزار تحقیقاتی و نظایر آن) در عمل، الگوی مناسبی را فراروی مخاطبان، ترسیم نمایند.

- انجام تحقیقات و پژوهش‌هایی درباره استفاده صحیح تلفن همراه و آگاهی بیشتر در این زمینه به کاربران تلفن همراه، توسط نویسندگان، پژوهش‌گران رسانه و کارشناسان اجتماعی در این حوزه به منظور ارتقاء سطح سواد رسانه‌ای کاربران.

- ساختن مدل‌ها و الگوهای متناسب با فرهنگ ملی و دینی، در جهت مقابله با مدل‌هایی که توسط رسانه‌ها و ماهواره‌های غربی عرضه می‌کنند.

- ساختن مدل‌ها و الگوهای متناسب با فرهنگ ملی و دینی در سریال‌ها و برنامه‌های تلویزیونی از طریق رسانه ملی برای مقابله با مدل‌های ارائه شده توسط رسانه‌های غربی.
- ساخت و تولید برنامه‌های متنوع و جذاب و انواع مسابقات و سرگرمی مطلوب و ایده‌آل.

پیشنهادهایی به والدین

اگرچه ضررهای تلفن همراه به عموم مردم گوشزد می‌شود، اما واقعاً نمی‌توان از آن استفاده نکرد. بنابراین می‌توان با رعایت نکات زیر ضررهای آن را به حداقل برسانید:

- بهترین راهکار این است که مدت زمان تماس و مکالمه با تلفن همراه‌تان را کاهش دهید. مطالعات نشان می‌دهد که اگر شما بیش از دو دقیقه با تلفن همراه صحبت کنید، امواج مغزی شما، تحت تأثیر امواج تلفن همراه قرار می‌گیرد.

- این به هیچ وجه درست نیست که کودکان یک تلفن همراه مخصوص به خودشان

داشته باشند؛ چون مغز کودکان در حال رشد بوده و اثر امواج تلفن همراه تأثیر فراوانی بر آن خواهد گذاشت. بهتر است کودکان جز در موارد ضروری با تلفن همراه صحبت نکنند. - ایجاد شرایط لازم برای توسعه مهارت‌ها و تخصص‌ها بین جوانان و رشد خودباوری در آنان.

- ایجاد زمینه برای ارضاء صحیح غرایز و گسترش فرهنگ ازدواج، در جهت پیشگیری از یأس جوانان در تشکیل خانواده و گرایش آنان به دوست‌یابی و تماشای صحنه‌های مستهجن در فضاهای مجازی.

- برنامه‌ریزی برای اشتغال و جلوگیری از معضل بیکاری توسط خود والدین؛ چون فرد بیکار، بهترین طعمه برای اعتیاد به فضاهای مجازی است و در صورت بیکاری، تمام وقت خود را در این فضا سپری خواهد کرد.

- گسترش ارزش‌های اخلاقی به شیوه‌های مطلوب.

- تعمیق باورهای دینی و توجه اساسی به کیفیت‌ها.

کتابنامه

۱. احمدی، لیلا (۱۳۸۸)، «تلفن همراه در زندگی امروز»، در: ماهنامه مدت، تهران: دانشگاه تهران، ش ۷۰.
۲. اسلوین، جیمز (۱۳۸۰)، اینترنت و جامعه، ترجمه: عباس گیلوری و علی رادباوه، تهران: نشر کتابدار.
۳. اکبری، ابوالقاسم و مینا اکبری (۱۳۹۰)، آسیب‌شناسی اجتماعی، تهران: انتشارات رشد و توسعه، انتشارات ساوالان.
۴. ایمان، محمدتقی و گلمراد مرادی (۱۳۹۰)، «روش‌شناسی نظریه اجتماعی گافمن»، در: فصلنامه علمی، پژوهشی جامعه‌شناسی زنان، سال دوم، ش ۲.
۵. جوادی یگانه، حمدرضا و مسعود کوثری و طاهره خیرخواه (۱۳۹۱)، «تلفن همراه و کارکردهای آن برای کاربران ایرانی با تأکید بر تفاوت‌های جنسیتی»، فصلنامه مطالعات و تحقیقات اجتماعی، دوره اول ش ۲.
۶. چیل، دیوید (۱۳۸۸)، خانواده‌ها در دنیای امروز، مترجم: محمد مهدی لیبی، تهران: نشر افکار.
۷. حسین‌زاده، علی (۱۳۹۱)، موبایل و مضرات: همه چیز در مورد موبایل و مضرات زیان‌بار تلفن همراه قابل توجه تمامی کاربران تلفن همراه، تهران: انتشارت مؤلف (رها ایمن پژوه) با همکاری نشر کوهسار.
۸. حقی آشتیانی، بهرام (۱۳۹۴)، «نگران امواج وای فای نباشید»، در: روزنامه جام جم، یک‌شنبه ۳ آبان، ص ۸.
۹. ذکایی، محمدسعید و وحید ولی‌زاده (۱۳۸۶)، «تأملی در دلایل، کارکردها و مبانی فردی و اجتماعی کاربرد تلفن همراه»، در: رشد علوم اجتماعی، دوره یازدهم، ش ۱.
۱۰. _____ (۱۳۸۸)، «فرهنگ جوانان و تلفن همراه»، در: فصلنامه تحقیقات فرهنگی، دوره دوم، ش ۷.

۱۱. رحیمیان، مریم (۱۳۹۱)، «بررسی آثار موبایل در رفتار دختران ۱۶-۳۰ سال استان سمنان»، در: فصلنامه دانش انتظامی سمنان، سال دوم، ش ۶.
۱۲. سبحانی‌نژاد، مهدی و سیاوش پورطهماسبی و آذر تاجور (۱۳۸۸)، «چالش‌ها و کارکردهای فرهنگی و اجتماعی تلفن همراه و راهکارهای اصلاح آن»، در: ماهنامه مهندسی فرهنگی، سال سوم، ش ۳۱-۳۲.
۱۳. صابری، الهام (۱۳۸۴)، «نقش رسانه‌های جمعی در به انحراف کشاندن جوانان (ماهواره)»، در: گنجینه، ش ۵۴.
۱۴. صدیق سروستانی، رحمت الله (۱۳۸۷)، آسیب‌شناسی اجتماعی، تهران: سمت.
۱۵. طالبی، فاطمه (۱۳۹۲)، «پیامدهای هرزه‌نگاری در بزرگسالان»، در: ماهنامه روان‌شناسی سپیده دانایی (بررسی روان‌شناختی علل‌گرایش به سایت‌ها و فیلم‌های هرزه‌نگاری)، شماره ۶۹، سال ششم، ۶۰-۶۲.
۱۶. عاملی، سعید رضا (۱۳۸۵)، «فردگرایی جدید و تلفن همراه، تکنولوژی فردگرایی و هویت»، در: مجله رسانه‌های جهانی دانشگاه تهران، ش ۱.
۱۷. عطادخت، اکبر و ویدا حمیدی فر عیسی محمدی (۱۳۹۳)، «استفاده آسیب‌زا و نوع کاربری تلفن همراه در دانش‌آموزان دبیرستانی و رابطه آن با عملکرد تحصیلی و انگیزش پیشرفت»، در: مجله روان‌شناسی مدرسه، تابستان، دوره ۳، ش ۲.
۱۸. عطاران، محمد (۱۳۸۳)، جهانی شدن فناوری اطلاعات و تعلیم و تربیت، تهران: انتشارات مؤسسه توسعه فن‌آوری آموزشی مدارس هوشمند.
۱۹. کاستلز، مانوئل (۱۳۸۰)، عصر اطلاعات: اقتصاد، جامعه و فرهنگ، مترجم: احد علیقلیان، افشین خاکباز، تهران: طرح نو.
۲۰. کوثری، مسعود و دیگران (۱۳۸۵)، «کاربرد تلفن همراه برای کاربران ایرانی؛ با تأکید بر نظریه استفاده و خشنودی»، در: مطالعات فرهنگی و ارتباطات، سال دوم، شماره ۷.
۲۱. _____ (۱۳۹۱)، «تلفن همراه و تأثیر آن در ارتباطات میان فردی جوانان دانشجوی (مطالعه دانشجویان دانشگاه‌های تهران)»، در: مطالعات میان‌رشته‌ای در رسانه و فرهنگ، سال دوم، ش ۱.

۲۲. گافمن، اروینگ (۱۳۸۶)، داغ ننگ، مترجم: مسعود کیانپور، تهران: نشر مرکز.
۲۳. گل محمدیان، محسن و پریسا یاسمی نژاد (۱۳۹۰)، «هنجاریابی، روایی و پایایی مقیاس استفاده آسیب زا از تلفن همراه COS در دانشجویان»، در: فصلنامه یافته‌های نو در روان‌شناسی، سال ششم، ش ۱۹.
۲۴. گیدنز، آنتونی (۱۳۸۶)، جامعه‌شناسی، ترجمه: حسن چاوشیان، تهران: نشر نی.
۲۵. محسنی، منوچهر (۱۳۹۰)، جامعه‌شناسی انحرافات اجتماعی، تهران: طهوری، چاپ دوم.
۲۶. معیدفر، سعید و حبیب صبوری خسروشاهی (۱۳۹۰)، «تعارض فرزندان با والدین در سبک زندگی»، در: فصلنامه برنامه‌ریزی رفاه و توسعه اجتماعی، ش ۷.
۲۷. منطقی، مرتضی (۱۳۸۰)، بررسی پیامدهای ویدئویی و رایانه‌ای، تهران: نشر فرهنگ.
۲۸. _____ (۱۳۸۷الف)، تلفن همراه؛ راهنمای والدین در استفاده فرزندان از فن‌آوری‌های ارتباطی جدید، تهران: نشر عابد، چاپ دوم.
۲۹. _____ (۱۳۸۷ب)، «نسل سوم و چهارم، فرصت‌ها و تهدیدها»، برگرفته از مجموعه مقالات امروز و فردای جوان ایرانی، تهران: انتشارات مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، صص ۲۷-۵۸.
۳۰. _____ (۱۳۸۹)، «بررسی چگونگی کاربری دختران و پسران دانشجو از امکانات جانبی تلفن همراه»، در: فصلنامه فن‌آوری اطلاعات و ارتباطات در علوم تربیتی، سال اول، ش ۲.
۳۱. نوابخش، مهرداد؛ فاطمه هاشم‌نژاد و وحید زادشم‌پور (۱۳۸۹)، «بررسی آثار اینترنت و موبایل در تغییر هویت جوانان ۱۵-۲۹ سال استان مازندران»، در: فصلنامه تخصصی جامعه‌شناسی، سال اول، پیش شماره اول.
32. Lam, W.S.E (2004), 'Second language socialization in Bilingual Catrooms: Global and local considerations'. *Language learning and technology*, 8(3), pp. 44-65.
33. Geser, Hans (2004), Towards a Sociological Theory of the Mobile Phone. *Sociology of the Mobile Phone*. [http:// socio.ch/mobile/ t-geser1.htm](http://socio.ch/mobile/t-geser1.htm).

34. Bond A (2010), Managing Mobile Relationships: Children's Perceptions of the Impact online Version of this Article Can be Found at: <http://chd.sagepub.com/content/17/4/514>
35. -Kivisto, P (2008), Classical Contemporary Theory, Sage Publication, United Kingdom.
36. Kim, Ae-Ree and Hitoshi Mitommo (2006), 'Influences of Mobile Phone Text Messaging, on Communications among the Young Generation in Japan, Korea and Taiwan: A Comparative Analysis. Global Information and Telecommunication Studies Waseda University', 1-3-10, Nishi Waseda, Tokyo: Shinjuku-ku.
37. Fritze, K., Wiessner, C., Kuster, N., Sommer, C., Gass, P., Hermann, D. M., & et al. (1999), Effect of global system for mobile communication microwave exposure on the genomic response of the rat brain. *Neuroscience*, 81(3), 627-639.
38. Hjorthol, R (2008), The Mobile Phone as a Tool in Family Life: Impact on Planning of Everyday Activities and Car Use, *Transport Reviews*, Vol. 28, No. 3, 303-320, May 2008 <http://dxdoi.org/10.1504/14IEM>, 2006.
39. Palen, Leysia/Salzman, Marilyn/Youngs, Ed (2001), Going Wireless: Behavior & Practice of New Mobile Phone Users Boulder CO. http://www.cs.colorado.edu/%7Epalen/Papers/csw_Palen.pdf.
۴۰. مظفری، میلاد (۱۳۹۳)، «بلایی که تلفن همراه بر سر گردن شما می آورد»، برگرفته از سایت خوارزمی، نشریه اینترنتی برترین‌های آی تی، بازیابی در تاریخ ۱۳۹۳/۹/۲۵. (<http://kharazmi.org/read/cagh>)
۴۱. روزنامه ابرار اقتصادی، «آیا تلفن همراه واقعاً مضر است؟»، به نقل از مجله الکترونیکی ویستا، بازیابی در تاریخ یکشنبه ۱۲ مهر ۱۳۹۴

(<http://vista.ir/article/259216>، Sunday, 4 October: 2015)

۴۲. صفدران، محمد (۱۳۹۴)، «تأثیر امواج موبایل بر سلامت انسان»، برگرفته از سایت <http://safdaran.blogfa.com/post-1143.aspx> در تاریخ ۹۴/۸/۲۷.

Cell Phone: its Biological threats and Consequences among Teenagers

Masoumeh Mohammadi Seif¹
Mohammad Aref²

Abstract

This paper aims at studying addiction to cell phone and its disadvantages. The method of study is documentary and our data collection method is note taking. According to research findings, the main problem of the research is to do a pathology of cell phone as a modern medium and review its inappropriate social consequences in order to suggest some solutions. Here first we review different sources, then we study cell phone's media features as a new media, and finally explain its unfair social consequences to suggest the main solutions. Results show that the excessive use of cell phone has severe threats to its dependent users; besides its physical complications, it has many social harms, including decrease in sociability, the loss of friends, negligence of family, emotional isolation, etc. among the youth.

Keywords:

cell phone, harms, young users, biological consequences

1. Researcher and MA student of Sociology, Islamic Azad University, Arak Branch (responsible author):
iranian_researcher1@yahoo.com

2. Faculty, Islamic Azad University, Arak Branch: tangechogan@yahoo.com

The study of Epistemological Foundations of Michel Foucault's Paleontology

Mehdi Hosseinzadeh Yazdi¹
Seyyed Mohsen Mullabashi²
Monireh Zeinolabedini Renani

Abstract

Michel Foucault has been an influential contemporary thinker. He made some serious criticisms on his predecessors and was influenced by some others too. Here we intend to study epistemological foundations of his paleontology in terms of a survey of his major key words related to this subject. Therefore, after we present a general scheme of structuralist Foucault and examine concepts such as paleontology, episteme, and discourse, we answer the following questions: how did Foucault define reality? How should one achieve it? Was Foucault a relativist? If yes, in what respect was he a relativist? What was the basis of his relativism? As an answer to these questions, one could say his paleontology was cohesive in the field of truth. The Theory of Truth Coherence bounds reality to the coherence of proposition and the given knowledge with a set of propositions. Foucault believes various realities buried across history must be discovered by a paleontological approach. Of different types of relativism, he chose ontological and epistemological ones. Through paleontological key words such as episteme and discourse, he started an endless path of epistemological relativism, whose criticisms would be discussed here in detail.

Keywords:

Michel Foucault, paleontology, epistemological premises, relativism, theory of cohesive truth

1. Assistant professor, Department of Philosophy of Social Sciences, University of Tehran:
ma.hosseinzadeh@ut.ac.ir

2. MA student of Sociology, University of Isfahan (responsible author): Mohsen.mollabashi@yahoo.com

Popularity of ‘Spirituality’: Ditching Religion or Turning to it?

Ahmad Shakernezhad¹

Abstract

Do we live the age of turning to religion? Is the popularity of spirituality means a turn to religiosity? While spirituality has been traditionally defined as part of religion, it is currently imagined apart from religion so that spirituality minus religion is thought to be more fashionable. The main problem of this study is what factors in our age has led to a kind of turn from religion to spirituality? What are the meanings of religiosity from which modern human is fleeing in a way that he names all his elevating concerns as spirituality? In other words, the main question of this paper is what grounds (esp. sociocultural) has made some seek spirituality without religion? Secondly, what are the characteristics of spirituality in the current turn of religion? We use some theories of sociology of religion and culture- including subjectivism, self-assertivism, post-materialism, and the theory of cultural narcissism- to figure out some major reasons of the emergence of non-religious spirituality; Through the analysis of the theories, we try to know how much emphasis on human soul in the process of spirituality-seeking makes religion enter a new phase in which under the name of spirituality, a kind of individual and selfish religiosity becomes popular, instead of the known revelation-oriented religiosity.

Keywords:

post-modern spirituality, self-assertivism, cultural narcissism, subjectivism

1. Faculty, Islamic Sciences and Culture Academy: shakerfr@yahoo.com

A Comparative Study of the State of Religion in Iran, Turkey, and Egypt

Seyyed Mehdi Etemadi Fard¹

Abstract

What made me question the state of religion in the cultures of Iran, Turkey, and Egypt has been the function of religion in these three developing countries when they confront modern trends and effective cultural and religious traditions. As another question, we compare the theory of Englehart with the findings of his international survey about the state of religion in those countries. In our study, we take the last phase of such surveys as well as six categories of religious life whose data is available and comparable in order to do a comparative study of the subject. According to the level of evaluation of variables and statistics, and significance level, the difference of means are examined. Although the significance of religion and God and the religiosity in Egypt is more than Iran and Turkey and in Iran more than Turkey, the case of tradition is not necessarily the same. In fact, no major difference has been attested between worshipping and pondering upon the meaning and fate of life in these three countries.

Keywords:

importance of tradition, importance of religion, development, religious life, worship, religiosity, meaning of life

1. Faculty, Department of Sociology, University of Tehran: etemady@ut.ac.ir

Keywords:

communications, existential-epistemological premises, transcendental philosophy, John Locke, the unity of perceptive and the perceived

**Critical Analysis of Existential-Epistemological Premises
of John Locke's Theory of Communication:
A Transcendental Approach**

Seyyed Muhammad Ali Ghamami¹

Abstract

'Failure in communication', selfishness, and conflict are three properties of communication in our modern sociopolitical everyday life. War and threat are the first options of modern human for confronting others. The British philosopher, John Locke, theorized the empirical model of communications, according to which he discovered failure in communication. In his work *An Essay Concerning Humane Understanding*, he changed the meaning of communication to something personal and individual. The question of this study is how Locke defined the ontological, epistemological, anthropological, and methodological foundations of communications so that it would lead to failure in communications. Here after we elaborated on his definition of communication and demonstrated how his transitive impression has converted to a dominant impression, we uncovered epistemological premises of Locke's communicative linguistic theory through a fundamental methodology. Upon a short introduction of the philosophical theory of communications, we criticized Locke's communicative theory from the viewpoint of transcendental philosophy. MullaSadra criticizes the idea of man being passive and blank (static soul) because it negates the 'creative' and 'executive' characteristic of soul; human has an absolutely active function in communication. Man and his perceptions evolve in an internal move in which he moves towards others and creation. In his move, neither is he apart from others (*mubāyin*) nor he is blended into them (*mamzūj*).

1. PhD candidate of Culture and Communication, Baqir Al-Olum University: s.ghamami@gmail.com

Abstracts

Rationale as a Means of Judgement about Other Cultures to AllamehTabatabaei

Davud Rahimi Sojasi¹
Zahra Falsafin²

Abstract

Rationale enjoys a great status in Islamic Philosophy as a central signifier. We explore the kind of rationale to AllamehTabatabaei that is a means of understanding other cultures. As our methodology, we take analytical-descriptive approach and refer to primary and secondary sources belonging to him. His development of virtuals, proposal of void area (*mantiqat-ulfirāq*) for the analysis of cultural issues, and its examination in order not to be subject to epistemological relativism all have some certain entailments. His theory prevents knowledge from epistemological errors by distinguishing real perception from virtual one; it also fills the gaps between Islamic philosophy and culture studies. The tie between virtuals and realities is the unique property of this theory, and Allameh's explanation provides a fertile ground for the evolution of humanities based on Islamic Philosophy. Allameh believes there are certain perceptible realities in the creation, and we can believe in constant values and norms, which are so-called 'nonrelative and cross-cultural'.

Keywords:

AllamehTabatabaei, virtual perception, virtuals, epistemology of culture

1. Faculty, Al-Mustafa International University; Chair of Department of Social Studies, College of Islamic Humanities: d.rahimisojasi@yahoo.com

2. PhD Candidate of Philosophy, University of Qom; Lecturer, Bentolhoda College: z.falsafin@yahoo.com

Content

The Quarterly Journal of

Islam
and Social Studies

Vol. 3, No. 1, Summer, 2015

- **Rationale as a Means of Judgement about Other Cultures to AllamehTabatabaei**
Davud Rahimi Sojasi & Zahra Falsafin
- **Critical Analysis of Existential-Epistemological Premises of John Locke's Theory of Communication: A Transcendental Approach**
Seyyed Muhammad Ali Ghamami
- **A Comparative Study of the State of Religion in Iran, Turkey, and Egypt**
Seyyed Mehdi Etemadi Fard
- **Popularity of 'Spirituality': Ditching Religion or Turning to it?**
Ahmad Shakernezhad
- **The study of Epistemological Foundations of Michel Foucault's Paleontology**
Mehdi Hosseinzadeh Yazdi & Seyyed Mohsen Mullabashi & Monireh Zeinolabedini Renani
- **Cell Phone: its Biological threats and Consequences among Teenagers**
Masoumeh Mohammadi Seif & Mohammad Aref

Editorial Board
(Persian Alphabetical Order)

Hujjat-ulIslam Dr. NasrullahAqajani

Assistant Professor, Department of Social Science, Baqer-ulUlum University

Hujjat-ulIslam Dr. Mahmud Rajabi

Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute

Dr. Sayyed Abbas Salehi

Assistant Professor, Research Center for Islamic Science and Culture

Dr. Hassan Ghaffari-far

Assistant Professor, Imam Reza Higher Education Seminary

Dr. Hussein Kachuyan

Associate Professor, School of Social Science, Tehran University

Hujjat-ulIslam Dr. Shamsullah Mariji

Associate Professor, Department of Social Science, Baqer-ulUlum University

Dr. Nasrullah Hussein-zadeh

Chief of Baqer-ulUlum Publications and Quarterlies

Reviewers of this Volume

Hujjat-ulIslam Nasrollahe Aghajani, Hujjat-ulIslam Dr. Asghar Eslami, Hujjat-ulIslam Dr. Hamid Parsa-nia, Hujjat-ulIslam Hassan Ghafarefar, Hujjat-ulIslam Dr. Seyyed Muhammad-Hussein Hashemeean, Hujjat-ulIslam Dr. Hassan Yousefzadeh, Hujjat-ulIslam Dr. Seyyed Hamid Mirkhandan, Dr. Emad Afroogh, Dr. Ebrahim Fathi, Dr. Nematullah Karamullahi.



The Quarterly Journal of
Islam
and Social Studies

Vol. 3, No. 1, Summer, 2015

Academy of Islamic Sciences and Culture

www.isca.ac.ir

Manager in Charge:

Najaf Lakza'ee

Editor in Chief:

Hmaid Parsania

Manager:

Seifollah Qanbari Nik

Executive expert:

ali jamedaran

Translator of Abstracts: Nasir Shafipour Moqadam

Tel.:+ 98 25 37745842 • P.O. Box.: 37185/3688
Jiss.isca.ac.ir

راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

فرم اشتراک

مجلات تخصصی دفتر تبلیغات	آینه پژوهش	آیین حکمت	فقه	حوزه
اسلامی حوزه علمیه قم	یک سال اشتراک ۲۴۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱۰۰,۰۰۰ ریال
نقد و نظر	تاریخ اسلام	علوم سیاسی	اسلام و مطالعات اجتماعی	پژوهشهای قرآنی
یک سال اشتراک ۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱۰۰,۰۰۰ ریال

نام و نام خانوادگی:	نام پدر:	نام نهاد: شرکت:
تاریخ تولد:	میزان تحصیلات:	

نشانی:	استان:	کد پستی:	کدا اشتراک قبل:
	شهرستان:	صندوق پستی:	پیش شماره:
	خیابان:	رایانامه:	تلفن ثابت:
کوچه:			تلفن همراه:
پلاک:			

هزینه های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، خیابان شهدا، کوچه ۲۲، پلاک ۴۲، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
 کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹ فاکس: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷
 شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰ رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۵ مرکز توزیع مجلات تخصصی