



فصلنامه علمی - پژوهشی

اسلام و مطالعات اجتماعی

سال پنجم، شماره چهارم، بهار ۱۳۹۷

۲۰

صاحب امتیاز:

دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

www.isca.ac.ir

مدیر مسئول: نجف لک زایی

سر دبیر: حمید پارسائیا

دبیر و کارشناس تحریریه: سیفاله قنبری نیک

کارشناس اجرایی: علی جامه داران

مترجم چکیده‌ها: علی دهقان (انگلیسی)، محمدتقی کنانی (عربی)

۱. فصلنامه **اسلام و مطالعات اجتماعی** به استناد مصوبه ۱۳۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه در جلسه مورخ ۱۳۹۴/۰۵/۰۳ حائز رتبه علمی - پژوهشی گردید.
۲. به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی «مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی، تأسیس انجمن‌های علمی، قطب‌های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و مورد امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد».

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 (<http://journals.dte.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
صندوق پستی: ۳۶۸۸ / ۳۷۱۸۵ * تلفن: ۰۲۵ - ۳۷۱۱۶۰ (داخلی ۲۸۴۲) سامانه نشریه: jiss.isca.ac.ir

رایانامه Eslam.motaleat1394@gmail.com

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب قیمت: ۷۰۰۰ تومان

اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

نصرالله آفاجانی

استادیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

نصرالله حسین زاده

رئیس اداره امور نشر و فصلنامه‌های اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

محمود رجبی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

سیدعباس صالحی

استادیار پژوهشکده اسلام تمدنی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

حسن غفاری فر

استادیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

حسین کچویان

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

نعمت‌الله کرم‌الهی

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

شمس‌الله مریجی

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

داوران این شماره

نصرالله آفاجانی، سعید امیرکاوه، اصغر اسلامی تنها، محمدرضا بهمنی، محمدامین پاک‌زمان، محمدحسین پوریانی، فاضل حسامی، میرصالح حسینی جلی، کریم خان محمدی، داود رحیمی سجاسی، محمد علینی، حسن غفاری فر، سیدمحمدعلی غمامی، ربابه فتحی، ابراهیم فتحی، سیدحسین فخرزادع، نعمت‌الله کرم‌الهی، محمدکاظم کریمی، سیف‌الله قنبری نیک، فرج‌الله میرعرب.

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

۱. بازخوانی و نقد نظریات حوزه علوم اجتماعی؛
۲. جریان‌شناسی حوزه مطالعات فرهنگی اجتماعی؛
۳. سیاست‌پژوهی ناظر به مسائل فرهنگی و اجتماعی جامعه؛
۴. روش‌شناسی حوزه علوم اجتماعی با تأکید بر نظریات فرهنگی.

رویکردهای اساسی

۱. تمرکز محتوایی بر مباحث فرهنگی و اجتماعی معطوف به حوزه دین با رویکرد تطبیقی، بین‌رشته‌ای
۲. رعایت معیارها و ضوابط علمی-پژوهشی به‌ویژه در ابعاد روشی و نظری؛
۳. پژوهش محوری با تأکید بر پژوهش‌های میدانی و پیمایشی؛
۴. 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

ویژگی های شکلی مقاله

۱. اصل مقاله تایپ شده (حداکثر ۲۵ صفحه) به آدرس سامانه فصلنامه ارسال شود؛
۲. مقاله در نرم افزار Word2007 Microsoft (با قلم Noorzar نازک ۱۴) حروف چینی شده باشد؛
۳. ارجاعات داخل متن درج شود (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار: صفحه یا صفحات)؛
۴. کلمات غیرفارسی در داخل متن شماره گذاری و معادل لاتین آن در پایین صفحه درج شود؛
۵. فهرست منابع و مآخذ در پایان مقاله به ترتیب حروف الفبا ذکر شود؛
۶. فهرست منابع و مآخذ (کتاب نامه) به روش زیر تدوین و در پایان مقاله اضافه شود:
 - ❖ کتاب ها: 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.
 - ❖ منابع الکترونیکی: نام خانوادگی، نام (تاریخ مراجعه به سایت یا وبلاگ)، «عنوان مقاله یا نوشته»، آدرس دقیق اینترنتی یا دسترسی (CD و ...).
 - ❖ پایان نامه ها: نام خانوادگی، نام (سال تحصیلی که از رساله دفاع شده است)، عنوان رساله، رشته تحصیلی، شهر محل استقرار دانشگاه یا دانشکده: نام دانشگاه.

ویژگی های محتوایی مقاله

- الف) صفحه اول شامل: ۱. عنوان کامل مقاله، نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی دانشگاهی و آدرس پست الکترونیکی نویسنده یا نویسندگان؛ ۲. چکیده فارسی حداقل ۱۵۰ کلمه و حداکثر ۲۵۰ کلمه؛ ۳. واژه های کلیدی بین ۳ تا ۷ کلمه.

تذکر:

- ❖ در صورتی که مقاله برگرفته از پایان نامه باشد یا سازمان و نهادی هزینه مالی پروژه را پرداخت کرده باشد، مراتب در پاورقی صفحه اول درج شود.
- ❖ اعضای هیأت علمی، اساتید و محققان مراکز آموزشی و پژوهشی موظفند در مقاله خود آدرس الکترونیکی سازمانی خود را وارد کنند.
- ❖ در صورتی که مقاله مشترک باشد، عنوان (نویسنده مسئول) در پاورقی و در مقابل اسم او درج شود.

- ب) صفحات دوم تا آخر شامل: ۱. مقدمه و طرح مسئله؛ ۲. سؤال یا سوالات تحقیق؛ ۳. چارچوب نظری یا مفهومی (تعریف مفاهیم، فرضیه ها، تئوری های تبیین کننده موضوع، مدل نظری)؛ ۴. روش تحقیق جمعیت آماری و حجم نمونه (در مطالعات پیمایشی)، تکنیک گردآوری اطلاعات، قلمرو زمانی و مکانی تحقیق؛ ۵. یافته های تحقیق (به تفصیل و در عین حال پرهیز از اطناب)؛ ۶. تجزیه و تحلیل و آزمون های انجام گرفته؛ ۷. نتیجه گیری؛ ۸. فهرست منابع و مآخذ (کتاب نامه).

فهرست مقالات

- دیدگاه یوزف شاخت به فقه اسلامی به مثابه دانش اجتماعی..... ۶
حمید پارساتیا - فاطمه هلالی - سیدسعید موسوی اصل
- نقش سرمایه اجتماعی در پایداری نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران..... ۳۵
رضا عیسی‌نیا
- تبیین و بررسی معرفت‌شناسی فمینیستی..... ۶۴
محمدعلی حاجی ده‌آبادی - فهیمه زارع چاهوکی
- دگردیسی ارزش‌ها و چگونگی مواجهه با آن..... ۹۷
سیدمیر صالح حسینی جبلی
- عوامل ساختاری شکل‌گیری تظاهر در ایران..... ۱۱۸
محمد رضا انواری
- جایگاه گفت‌وگوهای علمی بین‌المللی از منظر دیوید بوهم: مطالعه موردی نشست‌های علمی برونو لاتور در قم... ۱۴۶
کریم خان محمدی - احمد اولیایی
- مطالعه انتقادی مؤلفه‌های سبک زندگی در بازی رایانه‌ای سیمز ۴ از منظر اسلام..... ۱۷۴
داود رحیمی سجاسی - جعفر محمدیان
- مخلفات..... ۲۰۳
- Abstracts..... 216

دیدگاه یوزف شاخت به فقه اسلامی به مثابه دانش اجتماعی

حمید پارسانیا*
فاطمه هلالی**
سیدسعید موسوی اصل***

چکیده

یوزف شاخت، شرق شناس آلمانی، مطالعات گسترده‌ای درباره فقه اسلامی انجام داده است. از نظر وی، حقوق اسلامی، جوهره اندیشه اسلامی است و علم فقه با وجود این که از دیگر نظام‌های حقوقی همچون رم باستان، حقوق تلمودی-یهودی و ایران عهد ساسانی تأثیر پذیرفته، به گونه‌ای مواد وارداتی را در فرهنگ خود ممزوج کرده که به پدیده‌ای بی‌همتا تبدیل شده است. این مقاله به دنبال پاسخ به این پرسش است که دیدگاه شاخت به فقه اسلامی در قالب گرایشی از دانش اجتماعی چگونه است؟ شاخت با کمک پیش فرض‌های تاریخی و روش شناختی گلدزیهر در مطالعه‌اش در مورد فقه اسلامی صدر اسلام، پیوند تاریخی میان حدیث و فقه را با استناد به پدیده «حلقه مشترک» برهم می‌زند. از نظر وی، احادیث پایه حقیقی نداشته و جعلی هستند. شاخت با این استدلال، بر وارداتی بودن این علم تأکید می‌کند. همچنین فقه را دانشی اجتماعی می‌داند که اداره کننده جامعه مسلمین بوده و هسته اصلی آن، عدالت اجتماعی است. احکام فقه، احکامی اجتماعی است که بر کنشگر اعمال می‌شود. از این رو، هسته اصلی نظام اندیشگی فقه، کنشگر و کنشگر محوری است. بنابراین، دانش فقه، ضمن آن که دانشی اجتماعی است، متشکل از نظریه‌های خردنگر است؛ این دانش، ادعای جهان شمول بودن نداشته و به سبب احکام و تقنین قرآنی - که البته در موارد خاصی از قرآن اتخاذ شده و در اصل ریشه غربی دارد - اختصاص به جامعه مسلمین دارد. مجموع این نظرات، وی را - علی‌رغم تمجیدهایش از فقه - در جایگاه دیدگاهی ناهمدلانه نسبت به دانش اجتماعی مسلمانان قرار می‌دهد.

کلیدواژه‌ها

یوزف شاخت، فقه، حقوق اسلامی، دانش اجتماعی، حلقه مشترک.

مقدمه

فقه اسلامی؛ هرچند در ساحت دانش و تفکر اجتماعی مسلمین نسبت به دیگر علوم از توجه کمتری برخوردار بوده است ولی شرق شناسان به این علم، به عنوان دانش اداره جامعه و حکومت توجه ویژه‌ای داشته‌اند. «دانش اصلی اسلامی البته که فقه می‌باشد. فقه به معنای دانش یا شناخت است که در زبان انگلیسی به (jurisprudence) ترجمه و عموماً در مفهوم حقوق اسلامی جذب می‌شود. اگرچه مفهوم حقوق ایده آل خداوندی در واژه شریعت نهفته است اما به رشته حقوقی فقه برمی‌گردد که نظام حقوقی را شکل داده و ذیل این حوزه از فقه است که جهان بزرگ‌ترین دستاوردهای ادبی و فکری اندیشه اسلامی را به شهادت می‌نشیند» (سیدیکی، ۲۰۱۲: ۳). این شاخه از علم، منبع و منشأ بسیاری از تحولات بوده؛ به طوری که موجب دو انقلاب مشروطه و انقلاب اسلامی بوده است. افزون بر آن، فقه در جهان اسلام، کارکرد قانون و نهادهای قانونی را داشته که البته اکنون نیز در برخی از کشورهای مسلمان همچون ایران، قانون و نهادهای قانونی مستقل از فقه نبوده و قوانین بر اساس اصول این علم پایه‌ریزی می‌شوند. از آنجا که فقها اندیشه‌های اجتماعی موجود در فقه را به صورت علم مستقل مطرح نمی‌کردند، ورود به بحث دانش فقه به مثابه دانش اجتماعی امری لازم و ضروری به نظر می‌رسد؛ البته این بدان معنا نیست که دانش فقه صرفاً دانشی اجتماعی است؛ زیرا احکامی در فقه وجود دارند که در خصوص رابطه انسان با خداست و برخی از آنها را باید در خفا انجام داد. این احکام، به طور غیرمستقیم در حوزه اجتماعی دخالت دارند. احکامی نیز وجود دارند که به طور مستقیم مربوط به زندگی اجتماعی انسان‌ها است. مجموع این احکام با عنوان «حکم شرعی» نامیده می‌شوند. «حکم شرعی، قانونی است که از جانب خداوند برای تنظیم و ساماندهی زندگی انسان صادر شده است» (قافی و شریعتی‌فرانی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۲۹). منظور از فقه به مثابه دانش اجتماعی، احکامی است که مربوط به زندگی اجتماعی انسان است. در تاریخ علوم اجتماعی، اندیشه‌های اجتماعی مسلمین به عنوان دانشی پیشامدرن محسوب شده و با عناوینی نظیر: «تفکر»، «اندیشه» و یا «مطالعات» در برابر واژه «علم» مطرح می‌شود. برخلاف نظر جامعه‌شناسی، شرق‌شناسی سنت آلمانی، دیدگاه متفاوتی نسبت به علم‌بودن این حوزه از

دانش مسلمین دارد. بر این اساس، رویکرد یوزف شاخت^۱ - شرق‌شناس آلمانی - به دانش فقه و حقوق به‌عنوان شاخه‌ای از دانش سنتی اجتماعی در بین مسلمین، هدف اصلی این نوشتار قرار گرفت. در میان سنت‌های شرق‌شناسی، سنت آلمانی به‌دلیل تعمقی که در کنکاش و کاوش علمی دارد، مورد توجه محققان اسلامی است. دلیل انتخاب شاخت نیز از میان تمامی پژوهشگران سنت مذکور، متفاوت بودن رویکرد وی نسبت به دیگر پژوهشگران است. دیگر شرق‌شناسان از منظر حقوقی به فقه اسلامی و مفاد و قوانین آن نگریسته‌اند؛ درحالی‌که شاخت با رویکرد جامعه‌شناسی حقوق فقه اسلامی را نگریسته است. بنابراین، دیدگاه وی در بحث پیش‌رو و نیز در کل اندیشه اجتماعی مسلمین دارای جایگاه است.

- مفروضات این رویکرد در چند پیش‌فرض خلاصه می‌شود:

- فقه اسلامی، دانشی مرتبط با زندگی روزمره و موازین اخلاقی و عبادی است؛
- فقه اسلامی، دانشی انسانی است؛ بدین معنا که عنصر انسانی در نگارش و تدوین آن دخیل بوده است؛
- فقه اسلامی، آمیزه‌ای از حقوق ملل مغلوب، سنت جاهلی عرب، عرف و برخی هنجارهای قرآنی است؛
- فقه اسلامی، توسط فقها اسلامیزه شده؛ به گونه‌ای که تشخیص عناصر بیگانه و وارداتی در آن تنها به مدد تحلیل تاریخی و به‌سختی ممکن است؛
- جامعه‌شناسی حقوق اسلامی با مرکزیت فقه، جنبه اجتماعی نداشته و بیشتر صبغه فردی دارد؛^۲

۱. Joseph Schacht (1902-1969)، شرق‌شناسی آلمانی که در حوزه فقه اسلامی پژوهش کرده است. استاد مهدی محقق، زندگی‌نامه شاخت را در مجله یغما چنین آورده است: وی رئیس شعبه فرهنگ و زبان‌های خاورمیانه در دانشگاه کلمبیای آمریکا بود. در ۲۱ سالگی مؤلف به‌احد درجه دکتری گردید و در ۲۵ سالگی استاد دانشگاه فریبرگ شد و... او سپس به انگلستان آمد و تبعه آن کشور گردید. از سال ۱۹۴۶-۱۹۵۳ به‌عنوان استاد مطالعات اسلامی در دانشگاه آکسفورد تدریس کرد و مدتی در الجزیره بود و عنوان دکترای افتخاری را تفویض کرد. شاخت یکی از سه تنی بود که بر چاپ جدید دائرةالمعارف اسلام نظارت داشتند و نیز مجله «مطالعات اسلامی» زیر نظر او و پرفسور برونشویک اداره می‌شد. شاخت در سال ۱۹۶۹ جهان را بدرود حیات گفت.

۲. این بحث در صفحات بعد با مثال‌هایی که شاخت در خصوص قانون ارث و دیگر قوانین می‌زند، بهتر مشخص می‌شود.

- روش این رویکرد، روش تاریخی است که به بررسی احادیث فقهی پرداخته و واضح روشی به نام «حلقه مشترک»^۱ است.

این مقاله، از نوع پژوهش‌های توصیفی - تاریخی و در زمره پژوهش اسنادی است و در پی پاسخ به این پرسش است که نظر یوزف شاخت - به‌عنوان نماینده سنت آلمانی شرق‌شناسی - نسبت به دانش اجتماعی مسلمین - حوزه فقه اسلامی - چیست؟ ذکر این نکته نیز حائز اهمیت است که شرق‌شناسان در بررسی دانش فقه، فقه اهل تسنن را پایه قرار داده‌اند. به نظر می‌رسد از نظر آنان، مذهب تسنن، مذهب ارتدوکس اسلام بوده و مذهب تشیع، به‌عنوان جریانی انتقادی در نظر گرفته می‌شود که البته در حالت انتقادی نیز، چه در بدو شکل‌گیری و چه در دوره‌های بعدی از منظر مذهب ارتدوکس - تسنن - و نیز به تبع آن شرق‌شناسی، آیین معترض در نظر گرفته شده است.

یافته‌های پژوهش

مراحل تکون دانش فقه

پیش از پرداختن به دانش فقه به‌عنوان دانشی اجتماعی، بررسی تاریخ آن، نحوه ظهور، رشد و بالندگی و تأثیر و تأثرات آن از دیگر دانش‌ها ضروری است. شاخت مراحل تکون این شعبه از دانش مسلمین را از زمان بعد از رحلت پیامبر ﷺ می‌داند و معتقد است فقه اسلامی در خلال قسمت اعظم قرن اول هجری به مفهوم غنی کلمه هنوز وجود خارجی نداشت. علت آن که حقوق اسلامی بعد از رحلت پیامبر ﷺ تکوین یافت این بود که «هدف نبوت حضرت رسول ﷺ آن نبوده که یک سیستم حقوقی جدید وضع نماید بلکه آن حضرت می‌خواست روش زندگی صحیح را به مردم تعلیم داده و بگوید چه اموری واجب و کدام مستحب و کدام حرام است تا با انجام امور مزبور، مسلمین به حیات اخروی نائل و به بهشت داخل شوند» (شاخت، ۱۳۴۲: ۱۱۱). البته در قرآن، دستورهای اخلاقی و احکام شرعی

۱. Common link، در کتاب دربردارنده احادیث غالباً برای حدیثی واحد چندین سند متفاوت یافته می‌شود. اگر سندهای این حدیث از منابع گردآوری و در کنار هم قرار داده شوند معمولاً الگوی حاصل می‌شود که در آن یک طریق منفرد پیامبر ﷺ را به روای ای در نسل سوم یا چهارم پس از وی متصل می‌کند و سپس طرق متعدد حدیث از آن روای منشعب می‌شوند. این روای مشترک را «حلقه مشترک» نامیده‌اند (آقایی، ۱۳۸۹: ۲۷).

بسیار است ولی پیامبر ﷺ به لحاظ عملی لازم می‌دیدند که اصول مذهبی و اخلاقی و احکام شرعی ثابتی وضع و اجرا کنند. از این‌رو، ملاحظه می‌کنیم که قرآن، اصول و قواعدی به صورت قانون و حکم شرعی دارد. بنابراین، دین از ابتدا آمده تا شریعت داشته باشد.

البته از آن جایی که ساخت از دیدگاه اهل تسنن به اسلام نگریسته، بر این نظر است که فقها، پایه‌گذار فقه هستند؛ درحالی که از دیدگاه شیعه «گفتار و رفتار امامان معصوم علیهم‌السلام نیز مانند سنت پیامبر ﷺ دارای اعتبار است و جزء منابع اصلی استنباط احکام به‌شمار می‌رود. به همین دلیل، شیعه پس از رحلت پیامبر ﷺ و در دوران حضور امامان مشکل زیادی برای دسترسی به احکام شرع نداشت... به همین جهت، تا زمانی که شیعیان به پیشوایان معصوم خود دسترسی داشتند، نیاز چندانی به اجتهاد احساس نمی‌شد...؛ البته این سخن به معنای فقدان اجتهاد در میان شیعه یا بی‌توجهی به آن نیست. چنان‌که از منابع تاریخی برمی‌آید در همان زمان نیز برخی شیعیان که به دلیل دوری راه یا محبوس و محصور بودن امامان یا به جهات دیگر به آن بزرگواران دسترسی نداشتند، ناگزیر بودند برای کشف وظیفه عملی خود به اجتهاد پردازند یا به مجتهدان مراجعه کنند. البته این اجتهاد به صورتی ساده و ابتدایی بود» (گرچی، ۱۳۸۸: ۱۱۳). شیعیان علاوه بر روایات به‌جامانده از پیامبر، بیش از دو قرن از مکتب امامان بهره بردند و گنجینه‌های ارزش‌مندی از احادیث معصومین را گرد آوردند. به عقیده شیعه، با وجود چنین منبع گسترده‌ای، نیازی به قیاس و استحسان و مانند آن نیست (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۴: ۸۶۴).

حقوق، بعد از پیامبر ﷺ نیز همانند زمان وی، به معنی اصطلاحی کلمه، علمی مستقل از مذهب بود^۱ و به مفهوم فنی کلمه هنوز وجود خارجی نداشت. «ساخت با کمک پیش فرض‌های تاریخی و روش‌شناختی گلدزیهر در مطالعه‌اش در مورد فقه اسلامی صدر اسلام، پیوند تاریخی میان حدیث و فقه را برهم می‌زند. وی برخلاف عناصر اساسی سنت هرمنوتیکی اسلامی^۲ این استدلال را مطرح نمود که ساختار فقه، ابتدا مستقل از ادبیات فقه

۱. بدین معنی که فقه اسلامی پس از زمان پیامبر ﷺ شکل گرفت.

۲. احتمالاً منظور کالدرا از «سنت هرمنوتیکی اسلامی» دانش تفسیر در بین مسلمین است.

بوده است و در طول زمان نیز تشدید می‌شود. ریشه‌های اصلی فقه از نظر وی، در سنت زندگی و حیات مراکز فکری محلی و در سازگاری حقوقی با هنجارهای اجتماعی عینی است که صرفاً به تدریج در قالب ساختار مفهوم هرمنوتیکی کلاسیک شکل نو به خود می‌گیرد» (کالدز، ۱۹۹۳: ۷). بنابراین، از نظر شاخت خاستگاه فقه، عرف و سنت اجتماعی است و هیچ پیوندی با حدیث ندارد. این مدعا در صفحات بعدی نقد خواهد شد.

شاخت در مقاله قانون (۱۳۴۲) مدعی می‌شود که اسلام از حقوق دیگر ممالک استفاده کرده و طوری آنها را در خود مستهلک کرده که به سهولت قابل شناسایی نیست. به عبارت بهتر، مسلمین حقوق دیگر ممالک را اسلامیزه کرده و در قالب فقه اسلامی صورت‌بندی کرده‌اند. بر این اساس، فقه و حقوق اسلامی از سه حوزه تأثیر پذیرفت:

الف. حقوق رم کلاسیک؛ حقوق یهودی - تلمودی؛ حقوق ایرانی - ساسانی.

شاخت در ارتباط با تأثیر حقوق اسلامی از حقوق رم کلاسیک، مفهوم «اپینیون پرودنیوم»^۱ را که به معنای «اتفاق نظر و اجماع علمای حقوق» است و به نوعی یک رویکرد روشی در علم فقه و حقوق است، مثال می‌زند (شاخت، ۱۳۸۸: ۳۷-۳۸).

شاخت، در جایی دیگر درباره شباهت اسناد حقوقی اسلامی و اسناد بابلیونی^۲ اشاره می‌کند: این شباهت به نحوه تنظیم سند مربوط می‌شود. شاخت، آشنایی خود را با اسناد تجاری بابلیون، مقاله آقای سان نیکولو می‌داند. «بر اساس نظریات وی، توسعه اشکال اسناد تجاری از زمان بابلیون تا دوره آخر، تابع سه مدل بود. اهمیت این سه مدل، نه تنها از منظر ظاهر، بلکه مطابقت آنها با برداشت حقوقی متغیر از عقود موردنظر قابل درک است. شاخت، پس از توضیح مراحل تکون حقوق بابلیون، تنها نظام حقوقی که شبیه مرحله دوم نظام حقوقی بابلیون است را حقوق اسلامی می‌داند. شباهت مزبور، مربوط به ایجاب و قبول به عنوان بیان توافق طرفین و عناصر اساسی تمام عقود است (شاخت، ۱۹۹۴: ۳۱).

در خصوص برخی شباهت‌های فقه و حقوق اسلامی با حقوق بابلیون و دیگر سرزمین‌ها باید گفت که آن قسمت از حقوق سرزمین‌های دیگر که در فقه و حقوق اسلامی پذیرفته

1. Opinion prudentium.

2. Babylonian.

شده است به این دلیل نیست که در عرف آن سرزمین‌ها، رایج بوده بلکه دو دلیل عمده در این باره وجود دارد: نخست، احکامی که به عقلانیت باز می‌گردند به سبب آن که عقل، یکی از منابع فقه شیعه است. دوم، احکامی که علت پذیرش آن امضاء نقل است. بنابراین، آن چنان نیست که عرف پیشینیان اولاً و بالذات در فقه اسلامی مرجعیت داشته باشد بلکه امضاء نقل مرجعیت را به وحی می‌دهد. مذاهب و مکاتبی که تنها به مرجعیت نقل، قائل هستند، مرجعیت عرف را تنها در صورت امضای نقل، دارای حجیت می‌دانند و مذاهب و مکاتبی که عقل را نیز جزو منابع فقه می‌دانند، علاوه بر نقل، حجیت عقل را نیز می‌پذیرند. در اینجا لازم است برای تشریح بهتر مسئله، سه مفهوم «عرف»، «سیره عقلایی» و «ارتکاز عقلانی» توضیح داده شوند. سیره عقلایی، آن شیوه عملی است که بالفعل در جامعه وجود دارد و به عقلانیت جامعه باز می‌گردد؛ ارتکاز عقلانی مثل سیره عقلانی، بالفعل نبوده و حالت ذهنی دارد و به عقلانیت حوزه فرهنگ باز می‌گردد؛ هرچند که فعلیت آشکاری پیدا نکرده باشد. از طرف دیگر، دفاع از سیره عقلانی به ارتکاز عقلانی بازمی‌گردد. به هر چیزی که در فرهنگ، فعلیت یافته نیز عرف گفته می‌شود. عرف، اعم از سیره عقلایی است. بخشی از عرف، ممکن است به جنبه‌های ارتکاز عقلانی برگردد که به آن عرف عقلایی می‌گویند. بخشی دیگر از عرف، ممکن است به جنبه دینی بازگردد که به آن عرف متشرع می‌گویند. هرچه در عرف هست، الزاماً به عقلانیت و شریعت بر نمی‌گردد. در شریعت، به‌ویژه بر اساس دیدگاه شیعی که عقل و ارتکاز عقلانی جزو منابع استنباط است، این موارد به شرع باز می‌گردد؛ یعنی اگر چیزی در عرف باشد و به عقلانیت عرف بازگردد، در حقوق اسلامی جایگاه دارد اما اگر بخشی در عرف باشد و به ارتکاز عقلانی باز نگردد و جزو سیره عقلایی نباشد، دیگر مستقلاً یک دلیل شرعی نیست و جایگاهی در فقه و حقوق اسلامی ندارد؛ ولی اگر نقل، آن را امضاء کرده باشد، در فقه و حقوق اسلامی پذیرفته می‌شود. بنابراین، معیار پذیرش عرف، در فقه و حقوق اسلامی، امضای شریعت است. البته ساخت در صفحات بعد، هنگامی که بحث جدی‌بودن تغییر قانون بر اساس تغییر عرف را در فقه اسلامی مطرح می‌کند، به امضاء و تأیید قرآن و سنت در استفاده از عرف اذعان کرده است لکن در اینجا، مسئله را معکوس کرده و استفاده از عرف را دلیل تقلیدی بودن اسلام دانسته است. لذا، دچار تناقض گویی شده است.

شاخت، تأثیر حقوق یهودی - تلمودی و حقوق ایرانی - ساسانی را از دیگر مصادیق اثرگذاری بر فقه اسلامی می‌داند ولی با این تفاوت که هر دو؛ حقوق یهودی و ایرانی، خود مأخوذ از حقوق رومی است. به عبارت بهتر، منشأ حقوق اسلامی، حقوق رومی است. چه، حقوق یهودی و تلمودی نیز از طریق بلاغت عامیانه یونانی وارد آن شد و این قضیه در مورد حقوق ایرانی - ساسانی نیز صادق است و دلیل آن این است که حقوق ایرانی - ساسانی در عراق در تماس با حقوق یهودی شکل گرفت. بنابراین، حتی زمانی که از تأثیر حقوق ملل غیراوپایی بر فقه اسلامی سخن می‌راند، تحلیلی اروپامحور ارایه می‌کند.

البته شاخت، سوی تأثیرات حقوق رم کلاسیک به دو عنصر درونی مؤثر دیگر در فقه اسلامی - که خلاف سه عنصر پیشین که بیرونی بودند - نیز اشاره می‌کند از جمله هنجارهای قرآنی و عرف. وی، ظهور فقه جدید را در قالب سه مکتب بیان می‌کند: مکتب کوفه و بصره در عراق، مکتب مکه و مدینه در حجاز و مکتب سوریه. از جنبه‌های مهم این مکاتب، جدی گرفتن هنجارهای قرآنی بود. برخلاف قرن نخست هجری، از مجموعه قواعد و امثله اخلاقی قرآنی، استنتاجات رسمی به عمل آمده و نه تنها به حقوق خانواده، ارث و البته عبادات و مناسک بلکه به زمینه‌هایی که به تفصیل مورد تقنین قرآنی واقع نشده بود، اعمال گردید. وی، صریحاً ابراز می‌کند که نقطه اوج پذیرش هنجارهای قرآنی، فقه اسلامی با پیدایش مکاتب فقهی قدیمی در آغاز قرن دوم هجری مقارن است. عنصر دیگر در شکل‌گیری فقه جدید، عرف بود. ایشان تصریح می‌کند که هر چند به‌عنوان یک واقعیت تاریخی، عرف به تکوین فقه اسلامی کمک فراوانی کرده ولی موضوع علم اصول - که پایه‌های بنیادی فقه است - و اجماع علما از شناسایی آگاهانه عرف خودداری کرد. شاخت، برای اثبات مدعای خود و در مقابله با نظر فقه اسلامی درباره تغییر قانون با توجه به تغییر عرف می‌گوید:

در فقه موضوعه اشارات پراکنده به این اصل انتزاعی که قانون با تغییر عرف یا تغییر شرایط عوض می‌شود یا این که قانون عرف را در نظر می‌گیرد نباید خیلی بها داده شود. این اشارات یا به ملاحظاتی که در یک متن مندرج شده ناظرند و یا به تأییدی که در قرآن یا سنت از عرف شده است (شاخت، ۱۳۸۸: ۸۹ پاورقی).

شاخت، درباره تغییر نکردن هنجارهای قرآنی - قانون - به واسطه تغییر عرف دقت نظر

خوبی داشته است؛ هرچند نگاه وی به این مسئله، نگاهی انتقادی است و بر این نظر است که شایسته است با تغییر عرف، قانون نیز تغییر کند ولی درنهایت به درستی تشخیص داده است که رابطه قانون و عرف در فقه اسلامی همانند رابطه قانون و عرف در حقوق مدرن نیست؛ زیرا «در اندیشه خداسالاری در تقنین و توحید در تشریح، گسست عرف و قانون از یکدیگر بیش از هر اندیشه دیگر روشن است؛ چراکه مطابق این خرد، عرف بیانگر اراده گروهی اجتماعی و نمودی از خواست انسان‌ها است؛ درحالی که قانون صورت مبین و داده‌ای نشأت گرفته از اراده الهی است؛ هرچند ممکن است نهادی که مأذون از این اراده است آن را تشریح کرده باشد» (علیدوست، ۱۳۸۸: ۱۲۷). اما از طرف دیگر ساخت، به خوبی دریافت است که معیار استفاده از عرف در فقه اسلامی، تأیید قرآن یا سنت است که البته ما نیز در مبحث تفاوت عرف، سیره عقلایی و ارتکاز عقلانی به آن اشاره کردیم. ولی درنهایت، نتیجه گرفته که نباید در فقه اسلامی به تغییر قانون با توجه به تغییر در عرف چندان بها داده شود لکن این تأکید لازم است که در فقه اسلامی عرف در صورتی که با دین مبین سازگاری داشته باشد در نظر گرفته می‌شود.

شاخ (۱۳۴۲) اختلاف مکاتب فقهی مذکور را به واسطه عوامل جغرافیایی، آداب و رسوم محلی و نیز وجود اختلاف طبقات مختلف اجتماعی می‌داند.

با تمامی این تفاسیر و اختلاف‌های موجود در مکاتب فقهی، ساخت روش اجماع را مایه وحدت فقه اسلامی معرفی می‌کند (ساخت، ۱۳۸۸: ۹۵).

ساخت، به طور تلویحی تعدد و تکثر مکاتب فقهی را معلول استنباط‌های فقها می‌داند. یکی از پژوهشگران غربی نسبت به نظر ساخت در این باره می‌گوید: «البته، فقه هرگز بیش از یک برآورد انسانی از ایده آل مقدس، محصولی که درنهایت حالت پرهیزکارانه دارد، نبود اما تلاش انسانی و البته ناقص بود. فقه، توسط حقوق دانانی که سبک نگارش آنها ترکیبی از نبوغ ادبی و فقهی بود، رشد نامحدودی را تجربه کرد» (سیدیکی، ۲۰۱۲: ۴). وی، درنهایت اختلاف میان مکتب مدینه و عراق را به فعالیت فقها و محققان نسبت می‌دهد و از آن نتیجه می‌گیرد که دانش فقه و اختلاف مکاتب آن پدیده‌ای اجتماعی است؛ بدین معنی که دانش فقه علاوه بر آن که شاخه‌ای از دانش اجتماعی مسلمین است در بستری اجتماعی تولد و تبلور یافت. بنابراین، این رویکرد از دانش اجتماعی مسلمانان کاملاً متأثر از شرایط

روز جامعه بوده و علی‌رغم روش استدلالی - اجتهادی آن در مواجهه با تعامل کنشگران با جامعه بالنده شده و خاصیتی هنجاری دارد. ذکر این نکته ضروری است که شکل‌گرفتن علم در بستر اجتماع امری نیست که تنها در فقه مصداق داشته باشد بلکه تمامی علوم - از جمله علوم دقیقه و علوم طبیعی - در بستر اجتماعی شکل می‌گیرند. فقه اسلامی برخلاف دانش اجتماعی مدرن غربی که فقط بر هست‌ها تأکید دارد، هست‌ها و نیست‌ها را مورد توجه قرار می‌دهد تا به بایدها و نبایدها برسد و نظر و عمل را توأمان در نظر می‌گیرد. فقه، به صورت دانشی نظری توسعه پیدا کرد که هدف آن اصلاح و هدایت اعمال کنشگران بود.

برخی دیگر از پژوهشگران (سیدیکی، ۲۰۱۲) مکاتب فقهی را نه بر اساس مکان جغرافیای بلکه بر اساس مبدعان آن در چهار مکتب دسته‌بندی کرده و بر این نظرند که براساس آنچه که در اسلام دوره میانه رواج یافت، این مکاتب پس از فوت بنیان‌گذارانش نام وی را به خود گرفتند: ابوحنیفه (وفات ۷۶۷)، شافعی (وفات ۸۲۲)، ابن‌حنبل (وفات ۸۵۵) و مالک ابن‌انس (وفات ۷۹۶). همچنین، بسیاری از مستشرقان غربی این استدلال را مطرح کردند که بنیان‌گذاران این مکاتب، مسئولیت مکاتبی را که نام آنها را پس از مرگ ایشان بر خود دیدند (مالکی، حنفی، شافعی و حنبلی) ندانسته بلکه این شاگردان ایشان بودند که عناصر اولیه مکتب مربوطه را بنیان گذاشتند.

در نقد و تکمیل نظر سیدیکی، می‌توان به نظرات محققان مسلمان معاصر اشاره کرد. در این خصوص، اسلامی (۱۳۸۵) ادوار فقه اهل سنت را چنین دسته‌بندی می‌کند:

دوره اول؛ عصر تشریح: از بعثت تا سال یازدهم هجری؛

دوره دوم؛ عصر تمهید: از سال یازده تا حدود سال پنجاهم هجری که صحابه بزرگ زنده بودند؛

دوره سوم؛ عصر استقلال فقه: از حدود نیمه قرن اول تا اوایل قرن دوم هنگام ظهور مذاهب فقهی؛

دوره چهارم؛ عصر کمال فقه: از اوایل قرن دوم تا نیمه قرن چهارم که زمینه انسداد باب اجتهاد فراهم شد (شکل‌گیری مذاهب اربعه)؛

دوره پنجم؛ عصر انسداد باب اجتهاد: از نیمه قرن چهارم تا نیمه قرن ششم یعنی آغاز حمله مغول؛

دوره ششم؛ عصر انحطاط علم فقه: از نیمه قرن هفتم تا اواخر قرن سیزدهم، همزمان با آغاز تقنین فقه؛

دوره هفتم؛ عصر تقنین فقه: از اواخر قرن سیزدهم تا کنون (اسلامی، ۱۳۸۵: ۲۴۱-۲۷۶).

بر این اساس و نظرات دیگر محققان مسلمان، مراحل و مکاتب فقه تسنن تنها محدود به مکاتب اربعه محدود نبوده و دارای مراحل هفت گانه می‌باشد. نکته دیگر آن که، برخلاف نظر سیدیکی، تنها تأثیر شاگردان چهار امام نبود که مکاتب اربعه را بنیان گذاشت بلکه این مکاتب ماحصل دوره‌های اول تا چهارم ادوار فقه اهل سنت است و پس از ایشان نیز فقه سیر و تحول خود را تا زمان معاصر ادامه داده است.

نکته قابل تأمل این است که پس از آن که دوره تکوینی فقه اسلامی پایان پذیرفت - عصر عباسیان - مسئله اجتهاد و این که چه کسی واجد شرایط اجتهاد است، بروز کرد. در این دوران نیز مکاتب خاصی به وجود آمد و فقه اسلامی به تفصیل تدوین شد. پذیرفته شدن اصل اجماع به صورت قاطع مختص این دوره است و در پی آن، فقهای مترقی توانستند بدان وسیله فرضیه‌های حقوقی را به صورت نهایی در آورند. نظریات دانش اجتماعی مسلمانان با رویکرد فقهی زمانی توسط دانشمندان به عرصه عمل رسید که دوره تکوین آن به انجام رسید و مسئله اجتهاد و واجدان آن، مسئله روز محافل فقهی شد (شاخت، ۱۳۴۲: ۱۲۳).

از میان صاحب‌نظران فقه اسلامی، شافعی، ناقد و مخالف اصل اجتهاد بود. در نتیجه، نفوذ این اندیشه عملاً در ب‌های اجتهاد به روی فقه اسلامی بسته شد و در تقلید به روی فقه تکوین شده گشوده شد. البته، شاخت متذکر می‌شود حتی در دوران تقلید نیز فقه اسلامی خالی از تفکر اصیل نبوده است «اما این تفکر اصیل نتوانسته جز در استنباطات روش‌مند انتزاعی که نه در آرای تثبیت شده هر مکتب و نه در علم اصول فقه اثری نمی‌گذارد، مجال بروز آزادانه بیابد» (همو، ۱۳۸۸: ۱۰۰).

روش فقه اسلامی

از منظر صاحب‌نظران دیدگاه فقهی - حقوقی، به ویژه شاخت، فقه اسلامی دارای تعداد تحسین برانگیزی از مفاهیم حقوقی است. لکن این مفاهیم کلی بوده و فاقد محتوای ملموس

هستند؛ چرا که این مفاهیم، نه از واقعیت‌های عینی زندگی بلکه از تفکر انتزاعی نشأت گرفته‌اند. این امر به این نتیجه می‌انجامد که:

اختلاف بین دو مفهوم عام غالباً از اختلافات بین چند مفهوم خاص از نوع واحد بیش‌تر یا مهم‌تر نیست. به‌جای تقابل بین دو مفهوم انتقال استدراجی از هسته اصلی یک مفهوم به هسته اصلی مفهوم دیگر وجود دارد، همراه با آثار حقوقی طبقه‌بندی شده مربوطه. این نحوه تفکر، مختص فقه اسلامی است. به‌عنوان مثال، یابنده شیء گمشده اگر فقیر باشد می‌تواند آن را مورد استفاده قرار دهد و اگر دارا باشد، نمی‌تواند. او فقط مجاز است که آن را صدقه دهد. مع‌الوصف، این یک صدقه کامل نیست؛ چرا که او مجاز است آن را به والدین یا فرزندان فقیر خود بدهد، که اگر بخواهد صدقه متعارف بدهد نمی‌تواند به آنان بدهد. این اصطلاح حتی در مفهومی وسیع‌تر از هدف وقف به کار می‌رود که می‌تواند هر چیزی را که با اصول اسلامی مخالف نباشد، دربرگیرد (همان: ۲۶۶).

منظور شاخت از کلی بودن، فاقد محتوای ملموس و انتزاعی بودن مفاهیم حقوقی این است که احکام فقهی، که احکام اعتباری هم هستند، به دو گونه می‌توانند وضع شوند: نوع اول آن است که یک حکم اعتباری^۱ در قبال یک موضوع قرار داده شود و مستقیماً از آن حکم انشاء شود و یا از انشاء حکم خبر داده شود. مثل این که گفته شود: نماز بخوانید، بیع جایز است و... در این موارد حکم در برابر موضوع قرار می‌گیرد و ابتدائاً وضع می‌شود. نوع دوم آن است که احکام فقهی به صورت قواعد کلی بیان می‌شوند و احکام فقهی موارد خاص از طریق آن احکام کلی شناخته می‌شوند. در بیان شاخت این دسته از احکام، که از طریق قواعد و احکام کلی قبلی انتزاع و دریافت می‌شوند، به‌عنوان احکام انتزاعی نامیده می‌شوند. در فقه اسلامی، بسیاری از احکام از این سنخ هستند و این گونه نیست که همه احکام فقهی از ابتدا به‌طور مستقیم ناظر به موضوعات خودشان معرفی شده باشند بلکه بسیاری از این احکام را فقیه از طریق احکام کلی قبلی فقهی شناسایی می‌کند. مانند این حکم کلی که می‌گوید: «أوفوا بالعقود». از نظر شاخت این ویژگی فقه می‌تواند به‌عنوان

۱. احکام اعتباری آن احکامی است که از طریق احکام قبلی شناخته می‌شوند.

یک نقطه قوت باشد؛ زیرا فقیهان می‌توانند از طریق شناخت قواعد کلی فقهی در طول تاریخ احکام و مسائل مستحدثه را نیز انتزاع و شناسایی کنند.

همچنین، مراد ساخت از «به جای تقابل بین دو مفهوم انتقال استدراجی از هسته اصلی یک مفهوم به هسته اصلی مفهوم دیگر وجود دارد». در پاراگراف بالا در دو نکته قابل بررسی است: یک نکته مربوط می‌شود به «تقابل» و دیگری «انتقال استدراجی از هسته اصلی یک مفهوم به هسته اصلی مفهوم دیگر». منظور از تقابل این است که در حکمی مانند «ربا، حرام است» مفهوم ربا در برابر مفهوم «ترک ربا» قرار داده شده است ولی در برخی از احکام مانند آنچه که در خصوص یابنده شیء گمشده و نحوه صدقه‌دادن آن نقل شده است، این تقابل بین دو مفهوم وجود نداشته و از هسته یک مفهوم - صدقه - به هسته دیگر همان مفهوم - صدقه به والدین یا فرزندان فقیر یابنده شیء - نوعی انتقال استدراجی صورت گرفته است.

از آن‌جا که ساخت می‌خواهد تحلیلی جامعه‌شناختی از فقه اسلامی ارائه دهد، می‌بایست معیار جامعه‌شناسی حقوقی را مشخص کرده و سپس فقه اسلامی را با آن معیارها مطابقت دهد. وی دو معیار را با ذکر توضیحات برمی‌شمرد:

۱. یک معیار مهم جامعه‌شناسی حقوقی عبارت از: حدّ و میزانی است که موضوعات حقوقی از یکدیگر متمایز شده و از هم تفاوت گذارده می‌شوند. چنین وجه تمایزی در فقه اسلامی وجود ندارد. به این خاطر است که قواعد آیین دادرسی مداوماً با قواعد قانون ماهوی درهم تنیده است و قواعد حقوق اساسی و حقوق اداری در گوناگون‌ترین بخش‌های رسالات عمده فقهی پراکنده است. اختیارات عمومی علی‌القاعده به حقوق یا تکالیف خصوصی تقلیل یافته است. به عنوان مثال، حق‌دادن امان، تکلیف پرداخت زکات یا حقوق و تکالیف شخصی که فردی را به عنوان امام یا خلیفه برمی‌گزینند و حقوق و تکالیف امام یا خلیفه.

۲. دومین تقسیم‌بندی بزرگ چیزی که باید حقوق کیفری خوانده شود به شاخه «جبران خسارات در شبه جرم‌ها»^۱ تعلق دارد؛ شاخه‌ای که هر دو عرصه حقوق مدنی و کیفری را

1. Redress of tort.

فراگرفته و فقه اسلامی آن را از عربستان جاهلی - که در آن جا پدیده‌ای کهن ولی نه منحصر به فرد بود - گرفته است. قبلاً حقوق عربستان جاهلی تأکید را بر جنبه مدنی قضیه گذارده بود و فقه اسلامی نیز همین کار را کرد (همان: ۲۶۷-۲۶۸).

شاخت، در ارتباط با روش فقه اسلامی در عرصه جامعه‌شناسی حقوق معتقد است که جامعه‌شناسی حقوق نشان می‌دهد عرصه حقوق به دو روش نظام‌مند می‌شود: روش تحلیلی و روش قیاسی. فقه اسلامی، روش قیاسی نظام‌مند ساختن را به نحوی بسیار ناب نشان می‌دهد. وجود مفاهیم به‌خوبی گسترش یافته حقوقی نمایان‌گر روش تحلیلی نبوده و همچنین وجود یک روش فتوامدارانه نمایانگر روش قیاسی نیست. «اما ماهیت مفاهیم فقه اسلامی و ماهیت روش فتوامدارانه آن، هر دو نشان می‌دهد که تفکر فقهی با بریده‌گویی و تداعی معانی جریان پیدامی‌کند. مهم‌تر از همه روش «قیاس»، یکی از چهار منبع یا چهار اصل فقه اسلامی، به‌طور ناب قیاسی است. همه این جنبه‌ها تجلیات خاصی از تفکر است که در تمامی فقه اسلامی رسوخ کرده است» (همان: ۲۷۰).

وی، نکته روشی دیگر در فقه اسلامی را نحوه اسلامیزه کردن فقه توسط فقها می‌داند. این اسلامیزه کردن با روش استدلال انجام شده است؛ یعنی ابتدا استدلال فقها بنا بر عقیده و قضاوت شخصی شروع شده و بدون هدف معینی پیش‌رفته ولی پیوسته با مرور زمان منظم‌تر و کامل‌تر شده است. شاخت وضع امروزین فقه و طبقه‌بندی آن را مرهون تحولات قهری مادی، مذهبی و اخلاقی در عالم حقوق نمی‌داند بلکه معتقد است:

این علم طبقه‌بندی و تشکیلات ساده و روانی پیدا کرد و توانست وظایف دینی و دنیوی مسلمین را معین کند. به‌علاوه علم فقه دارای جنبه کامل عقلانی است؛ یعنی عقاید و اصولی که در طی آن بیان شده همه دارای دلیل و برهان و استدلال منطقی است و این منطقی هم بر اساس ادله و براهین قرآنی است (همو، ۱۳۴۲: ۱۱۹).

از نظر شاخت، بررسی جامعه‌شناختی حقوق اسلامی با مرکزیت فقه به این نتیجه می‌رسد که این شکل از حقوق جنبه اجتماعی نداشته و بیشتر صبغه فردی دارد. او با این نتیجه‌گیری، برجستگی تلقی اجتماعی و غیرفردگرایانه در حقوق اسلامی را زیر سؤال می‌برد:

درباره خصیصه شکلی حقوق موضوعه، جامعه‌شناسی حقوقی دو نمونه بسیار بارز

را در مقابل هم قرار می‌دهد. یکی مربوط به حقوق واقعی^۱ یا فطرت‌گرا است که حقوق شخصی^۲ افراد را تضمین می‌کند. چنین حقوقی در تحلیل نهایی حاصل جمع امتیازات شخصی همه افراد است. نمونه متضاد، مربوط است به حقوقی که خود را تا حد اداره کردن تقلیل می‌دهد و حاصل جمع فرامین ویژه است. فقه اسلامی به نوع اول تعلق دارد و این با آنچه که بررسی ساختار حقوق «عمومی» اسلام نشان داده، سازگاری دارد... برنامه اصلاحات اجتماعی و اعتلای وضعیت فرودستان جامعه هر موقعیت برجسته‌ای در قرآن داشته باشد، فقه اسلامی در ساختار فنی خود عمیقاً فردگرایانه است. این امر خود را به‌عنوان مثال در ساختار قانون ارث (در تضاد با آثار اجتماعی آن) نشان می‌دهد که هر وارثی فوراً مالک سهم الارث خود می‌شود... در فقه اسلامی، همچون دیگر نظام‌های حقوقی، باید بین اهداف اجتماعی شارع و ماهیت جامعه‌شناختی قوانین وی فرق بگذاریم (شاخ، ۱۳۸۸: ۲۷۰-۲۷۱).

شاخ، از دیدگاهی پوزیتیویستی^۳ به علم فقه نظر می‌کند و بنابراین نتیجه می‌گیرد که از آنجا که فقه، ناظر به اعمال کنشگران (مکلفین) است لذا صبغه فردی داشته و فاقد جنبه اجتماعی است. این در حالی است که از موضعی غیرپوزیتیویستی و با رویکرد وبری و پیروان فکری می‌توان علمی اجتماعی با محوریت کنشگر داشت.

روش «شاخ» در بررسی دانش اجتماعی فقه

شاخ، در بررسی دانش اجتماعی فقه رویکردی تاریخی دارد. وی، با روش «حلقه مشترک» - که خود واضح آن است - و با مدد گرفتن از تکنیک‌های «تحلیل سندی»^۴ و

1. Objective law.

2. Subjective law.

۳. این سخن بدان معنا نیست که رویکرد پوزیتیویستی الزاماً با فردگرایی جمع نمی‌شود بلکه بدین معنی است که از آنجایی که پوزیتیویسم علمی غیرهنجاری است و به پدیده‌ها به‌مثابه شیء می‌نگرد لذا علم فقه که ناظر به اعمال کنشگران است علمی هنجاری و غیرتجربی بوده و در نتیجه قابلیت تعمیم ندارد بنابراین دارای صبغه‌ای فردی است.

4. isnād analysis.

«تاریخ گذاری روایات»^۱ احادیث فقهی را مورد بررسی قرار می دهد. وی، در سیر مطالعاتی خود در سال ۱۹۵۰م هنگام تحلیل سندهای احادیث با پدیده‌ای جالب به نام «راویان مشترک در سندها» مواجه شد. او دریافت که احادیث به طور معمول با سلسله سندهای مختلفی روایت شده‌اند؛ به طوری که از پیامبر ﷺ به یک راوی مشترک در نسل سوم یا چهارم پس از پیامبر ﷺ می‌رسند و سپس راه‌های متعدد نقل در سندها از همین راوی مشترک آغاز شده و هر کدام به یکی از جامعان قرن دوم یا سوم ختم می‌شوند. شاخت، این راوی مشترک را «حلقه مشترک» نامید (شاخت، ۱۹۵۰: ۱۷۱-۱۷۲). از آن پس، وی براساس مبنای حلقه مشترک تاریخ پیدایش احادیث را بررسی کرد.

شاخت، سند را براساس حلقه مشترک به دو بخش جعلی و حقیقی تقسیم کرد. نقش حلقه مشترک در این تقسیم‌بندی، در حکم نقطه اتصال این دو بخش بود. بخش جعلی، همان راهی است که از حلقه مشترک به مرجعی متقدم، برای مثال یکی از صحابه یا پیامبر ﷺ می‌رسد و به طور غالب در سندهای مختلف یک حدیث یکسان است؛ یعنی نام راویان در این بخش از سندهای مختلف یک حدیث عیناً تکرار می‌شود. به نظر او، روش دیگر که در آن حلقه مشترک حذف یا دورزده شده است، به احتمال زیاد در دوره‌ای متأخر به موازات سلسله سند اصلی جعل شده‌اند اما بخش حقیقی شامل چندین راه است که حلقه مشترک را به مؤلفان جوامع حدیثی متصل می‌کند. در نهایت، شاخت نتیجه‌گیری می‌کند که: وجود حلقه مشترک در سندها به مثابه شاهدی قوی بر این مدعا است که آن، روایت در دوران زندگی وی وضع گردیده است. به نظر شاخت، «حلقه مشترک» نخستین کسی است که حدیث را رواج داده و در مواردی که رواج حدیث توسط حلقه مشترک ممکن نیست این کار به دست کسی که از نام او، حلقه مشترک بهره برده صورت گرفته است و در نتیجه، حلقه مشترک را می‌توان «حد زمانی آغازین» پیدایش روایت دانست (همان: ۱۷۵).

شاخت، معتقد است هیچ حلقه مشترکی در نسل صحابه وجود ندارد (همان). او حتی در مواردی که حلقه مشترک متعلق به طبقه تابعین است، تردید داشت. به نظر وی، سندهایی

1. Dating traditions.

که در ظاهر به یک تابعی می‌رسند توسط طبقه بعدی جعل شده و حدیث به دروغ به آن تابعی نسبت داده شده است (همان: ۱۷۶-۱۷۹). در نتیجه، به گمان او، احادیث در حدود نیمه نخست سده دوم هجری قمری پدید آمده‌اند (آقایی، ۱۳۸۹: ۲۹). علت ذکر حلقه راویان و رسیدن به راوی اولیه که شخص حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله است این است که نشان دهند منشأ حدیث وحی است نه برداشت شخصی راویان. آبشخور تفکر ساخت، اصولاً نفی وحی است نه وجود حلقه مشترک.

نظریه حلقه مشترک ساخت بر دو پیش‌فرض وی درباره سند روایات استوار شده است: «رشد وارونه سندها»^۱ و «تکثیر سندها»^۲. اولاً او بر این باور بود که سندها به مرور زمان کامل شده‌اند؛ بدین معنا که اگر حدیثی سندی دارد که در طبقه متأخرتری از راویان، برای مثال طبقه تابعین متوقف می‌شود و در عین حال سندی هم دارد که به مرجعی کهن‌تر می‌رسد، سند اخیر متأخر و ثانوی است. ساخت این موضوع را محصول فرآیند «رشد وارونه سندها» می‌دانست. بنابراین، از نظر ساخت، سند کامل‌تر متأخرتر محسوب می‌شد (ساخت، ۱۹۴۹: ۱۴۷ و همو، ۱۹۵۰: ۱۵۶-۱۶۵). به علاوه، ساخت بر این باور بود که به موازات رشد وارونه سندها «مراجع و راویان فزون‌تری» برای همان آراء یا روایات جعل شده است. وی این پدیده را «تکثیر سندها» نامید و معتقد بود که هدف از آن مواجهه با عدم مقبولیت روایات «آحاد» بوده تا بر این حقیقت که آن روایت تنها از یک طریق منفرد نقل شده، سرپوش گذاشته شود (همو، ۱۹۵۰: ۱۶۶). بدین ترتیب، ساخت با پیش‌فرض‌های ذکر شده نتیجه می‌گیرد که روایت پیش از حلقه مشترک وجود نداشته است.

هربرت برگ در مقابل نظر افراطی ساخت، نظر اندیشمندان دیگری را مطرح می‌کند مبنی بر این که اسناد قرون سوم و چهارم حاوی سوابق دقیقی از گذشته هستند. او بر این عقیده است که «در مورد صحت اعتبار اسناد اعم از تاریخی، تفسیری، قانونی از سوی علمایی چون گلدزیهر^۳، ساخت و واسنبورگ^۴ شباهت جدی وارد شده است و این

1. backwards growth of isnāds.

2. spread of isnāds.

3. Goldziher

4. Wansbrough

شبهه‌گرایی موجب شکل‌گیری تفسیر جدید و رادیکال از منابع اسلامی شده که به شدت از سوی اندیشمندان مسلمان و غیرمسلمان رد می‌شود... از گذشته، اندیشمندانی مانند آبت^۱، سزگین^۲ و ازامی^۳ این استدلال را مطرح می‌کنند که به‌رغم این حقیقت که تقریباً هیچ سند مکتوب از دو قرن اول اسلام در دسترس نیست، مجموعه‌های بعدی قرون سوم و چهارم در حمایت از این ادعا حاوی سوابق دقیقی از گذشته هستند... در سال‌های اخیر، استفاده از روش‌های بسیار پیچیده‌تر، اندیشمندانی همچون استوت^۴، موتسکی^۵ و شولر^۶... تمامی نسخ نسخ دقیق احادیث مربوطه را جمع‌آوری کرده و با بررسی هر دوی متون (با استفاده از روش‌های همچون تأویل‌گرایی انتقادی) و اسناد (با استفاده علم‌الرجال) نسخ اولیه متن‌ها را تا زمان پیدا کردن متن اصلی بازسازی کردند که اغلب معاصر حضرت محمد ﷺ یا انصار وی بودند. برای این کار معتقدند که آنها به‌صورت اقناع‌آوری نشان داده‌اند که احادیث تا حد زیادی معتبر هستند» (برگ، ۲۰۰۳: ۲۵۹-۲۶۰).

موتسکی (۲۰۰۳) نیز نظر هربرت برگ درباره جعلی بودن اسناد روایی از نظر شاخت را چنین بررسی کرده است: «مطالعه برگ، تحت عنوان: تحول امر تفسیر در دوره اولیه اسلام، مبنی بر درستی ادبیات اسلامی از دوره شکل‌گیری قانع‌کننده نمی‌باشد. برای رد این ادعاها که در حوزه تحقیقات تجربی پیرامون اسلام اولیه تنها دو موضع فکری وجود دارد. شک‌گرایان و غیرشک‌گرایان و نیز این ادعا که استدلال هر دو طرف دوری بوده و انتخاب تنها میان پیش‌مفروض دانستن و قابل اطمینان‌پذیری اسناد و پیش‌فرض دانستن نادرستی آن است، دلایلی قابل طرح خواهد بود و نیز این استدلال را مطرح می‌سازد که نتیجه‌گیری‌های نویسنده از مطالعه سنت‌های تفسیری در مورد حدیث و اسناد به‌طور کامل و تحول تفسیر در دوره اولیه ظهور اسلام به‌طور خاص، بیش از اندازه تعمیم داده شده و داده‌های مورد مطالعه با آن همخوانی ندارد».

-
1. Abbott
 2. Sezgin
 3. Azami
 4. Stauth.
 5. Motzki
 6. Schoeler

کالدِر^۱ (۱۹۹۳) نیز اعتبار نظریات ساخت را زیر سوال برده و می‌پرسد: از کجا فقه اسلامی از غیر قرآن و حدیث مشتق شده است؟ علاوه بر این، هنگامی که ساخت به سنت زندگی اشاره می‌کند، منظور دقیق وی چیست؟ استدلال بشری باید برای بسط حقوق اسلامی اعمال شده باشد. بهترین تلاش هر فقیه برای ارزیابی و تعیین حکم از متون در مورد هنجار قانونی در مفهوم اجتهاد و نظریه حقوقی، که اصول فقه خوانده می‌شود، ریشه دارد.

فقه اسلامی و حقوق ترمیمی

مسئله اصلی رویکرد فقهی - حقوقی برقراری نظم و رعایت حدود الهی است. در ابتدا باید دید انواع حقوق در فقه اسلامی چگونه است تا براساس آن به نحوه هنجارپذیری و چگونگی برقراری نظم که در برخی از متفکران اجتماعی و جامعه‌شناسانی همانند دورکیم و هم‌مکتبان او مسئله اصلی است، پی برد. نظر یوزف ساخت در دیباچه‌ای بر فقه اسلامی، دقیقاً یادآور دیدگاهی دورکیمی درباب جامعه‌شناسی حقوق است (دورکیم، ۱۳۹۴). بر این اساس، فقه اسلامی در تقسیم‌بندی حقوقی دورکیم از جوامع مکانیکی و ارگانیکی - که به دو حقوق تنبیهی و ترمیمی تقسیم می‌شود - بیشتر حقوقی ترمیمی است تا تنبیهی:

به سادگی می‌توان دید که قانون هنجارگذار قرآنی شامل مجازات‌هایی برخلاف کاری‌ها است ولی باید توجه داشت که این مجازات‌ها اساساً اخلاقی و فقط گاهی کیفری است. حرمت، عنصر اصلی است و مقررات راجع به مجازات عبارت است از: قاعده‌ای راجع به نحوه عمل کارگزاران دولت جدیدالتأسیس اسلامی در مسائل راجع به قصاص، نحوه عمل مجنی‌علیه و یا اولیای دم. حرمت دزدی بر همگان مفروض است فقط مجازات آن (در سوره مائده آیه ۳۸) مقرر شده. بالعکس، شرب خمر (سوره بقره آیه ۲۱۹؛ سوره نساء آیه ۴۳؛ سوره مائده آیه ۹۰) بازی زیان‌بار قمار و رباخواری حرام است بدون این که مجازاتی (جز آنچه در جهنم صورت خواهد گرفت) برای آن‌ها مقرر شده باشد. مقرراتی راجع به قصاص و دبه، دزدی،

1. N.Colder

منافیات عفت و قذف و تشریفات مربوط به این دو فقره اخیر و نیز راهزنی وجود

دارد (شاخت، ۱۳۸۸: ۲۸-۲۹).

این رویکرد با در نظر داشتن حقوق ترمیمی برای اداره جامعه، نشان از جامعه‌ای ارگانیکی و شهرنشین دارد. تمدن اسلامی، تمدنی مدنی بوده و از اجتماعی بادیه‌نشین، جامعه‌ای متمدن ساخته است. این تغییر از جامعه‌ای مکانیکی به جامعه‌ای ارگانیکی نه با تعبیر دورکیمی که بر تقسیم کار و تراکم اخلاقی و مادی استوار است صورت گرفته بلکه از طریق جامعه‌پذیری با هنجارگذاری برای تربیت مسلمان - که تسلیم شده در برابر فرامین حق است - صورت گرفت. در این رویکرد تقسیم کار تنها عامل نبوده و دیگر عوامل نیز نقش داشته ولی در نهایت هنجارگذاری و هنجارگذار است که نحوه اداره جامعه را تعیین می‌کند. همچنین ضمانت‌های اجرایی قانون - تشویق و تنبیه - در این رویکرد همان بهشت و دوزخ است که در قبال اعمال مکلفین از جانب خداوند در قالب هنجارهای فقهی برای آنان تعیین می‌شود.

در این رویکرد، برخی از مجازات‌ها اساساً اخلاقی بوده و فقط گاهی کیفری است لذا شاهد درهم تنیدگی فقه و اخلاق هستیم ولی با وجود این درهم تنیدگی، یوزف شاخت، حقوق اسلامی را جوهره اندیشه اسلامی دانسته و اخلاق را در سایه فقه می‌بیند. از نظر وی «عموماً این باور وجود دارد که اگرچه قانون و اخلاق دو رشته مجزا در اندیشه اسلامی محسوب می‌شود لیکن اخلاق در سایه رشد دومی قرار گرفت» (سیدیکی، ۲۰۲۱: ۳).

رویکرد فقهی - حقوقی، مرجع هنجارهای اجتماعی را در حدود الهی که در کتاب خدا - قرآن - آورده شده، ذکر می‌کند. از تفاوت‌های این رویکرد با رویکرد جامعه‌شناسی آکادمیک این است که عدول از احکام فقهی و حقوقی علاوه بر مجازات مقرر شده، مجازات آن دنیایی را نیز در پی خواهد داشت.

مفهوم کلیدی فقه اسلامی سنت است. بر اساس استنباط شاخت، رایج‌ترین مفهوم قدیمی عربی از سنت، که در عصر جاهلی عرب بر پایه تقلید استوار بود، در عصر اسلام یکی از مفاهیم کلیدی فقه اسلامی شد. بعد از غلبه اسلام بر گروهی از اعراب، محافظه‌کاری کهنه سنت جاهلی دوباره پدیدار می‌شد و همان هنجارهای عرفی عصر جاهلی بار دیگر نمایان می‌شد. شاخت، بر این نظر است که «سنت در گستره و زمینه

اسلامی خود بدو واجد نه یک معنی ضمنی فقهی بلکه واجد یک معنی ضمنی سیاسی بود و به خط‌مشی و مملکت‌داری خلیفه برمی‌گشت» (شاخت، ۱۳۸۸: ۳۴).

شاخت، سنت را در معنای جامعه‌شناختی آن یعنی عادات و آداب رسوب‌یافته تعریف می‌کند و از سنت به معنای اسلامی آن، که منشأی الهی داشته و توسط سان (سنت‌گذار) در جامعه اسلامی پیاده می‌شود، سخنی نمی‌راند. بنابراین، شاخت نیز سنت را گیدنزی می‌بیند. نگرش شاخت قادر به توضیح مکانیزم جذب عرف و سنت توسط فقه اسلامی نیست؛ چون ورودی به مباحث و پایه‌های معرفتی قدسی ندارد. آگاهی نداشتن از معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی اسلام، وی را در همدلی با فقه اسلامی ناموفق می‌کند.

یوزف شاخت، سنت را با رویکرد جامعه‌شناختی درک کرده و به فقه اسلامی نیز تعمیم داده است در حالی که در اندیشه اسلامی سنت به معنای دیگری است. «سنت گاه به معنای مستحب در مقابل واجب و گاه به معنای شریعت در مقابل بدعت است. این دو معنای اصطلاحی در فقه و کلام مقصود است. اما در اصول، سنت عبارت است از: «القول المعصوم و فعله و تقریره». در این تعریف، اشاره‌ای به اقسام سه‌گانه سنت است. سنت قولی؛ یعنی گفتار معصوم و سنت فعلی؛ یعنی آنچه معصوم به‌جا آورده است و سنت تقریری؛ یعنی تأیید و امضای معصوم که از سکوت او در مواجهه با اعمال دیگران فهمیده می‌شود» (اسلامی، ۱۳۸۵: ۵۹). بنابراین، نگاه شاخت به سنت کاملاً متضاد با نگاه اسلام به سنت است. متأسفانه رویکرد شاخت و دیگر شرق‌شناسان به اسلام، رویکردی بیرونی است نه درونی. بنابراین، تفسیر شاخت از سنت، کاملاً مغایر با تفسیر سنی و شیعی از سنت است. حتی در تفسیر اهل تسنن از سنت که سنت صحابه را به سنت نبوی ملحق کرده‌اند و داعیه‌ای در خصوص عصمت صحابه ندارند نیز سنت، رنگ کهنگی به خود نمی‌گیرد؛ زیرا فعل و تقریر نبی ﷺ همچنان در سنت اهل تسنن ساری و جاری است.

فقه اسلامی و نحوه اداره جامعه

از دیگر نقش‌های فقه در جامعه مسلمین کنترل اجتماعی و عدالت اجتماعی است. شاخت نوعی توازن، که خود را بین فقه نظری و فقه عملی در بیشتر کشورهای اسلامی تثبیت کرده، را به عنوان آتش‌بسی بین متخصصان فقه و مقامات سیاسی می‌داند؛ البته از نظر وی،

علما خود از این مطلب آگاه بودند و همواره عقیده خود را درباره فساد الزمان ابراز می کردند و «در غیاب یک مرجع اجرای عدالت، این قاعده را وضع کرده بودند که ضرورت‌ها مسلمین را از رعایت مَرِّ مقررات فقه اسلامی معاف می سازد. در حالی که دولت‌های سنتی اسلامی از تغییر مقررات فقهی به وسیله تقنین عاجز بودند، علما مقرراتی را که در واقع حکام وضع می کردند با تأکید بر وظیفه‌ای که در قرآن در خصوص اطاعت از حکام مورد ابرام واقع شده است (سوره نسا، آیات ۵۹، ۸۳ و جاهای دیگر) نصفه نیمه تأیید می کردند.^۱ مادام که فقه اسلامی به عنوان یک آرمان مذهبی رسماً مورد شناسایی واقع می شد، بر به کار بسته شدن تمام در عمل اصرار نمی ورزید» (شاخت، ۱۳۸۸: ۱۱۵).

وی در مقاله قانون (۱۳۴۲) مدعی می شود فقهای صدر اسلام، اطلاعات فنی و علمی زیادی در حیطه حقوق و قانون گذاری نداشتند و فقط روش صحیح زندگی مسلمانی را در تدوین فقه اسلامی مدنظر داشته‌اند. بدین وسیله، رسوم معموله و عرف اداری دوره بنی امیه جزو فقه اسلامی شد. ولی اصول مزبور همه جنبه فرضی داشت و اعمال آنها به صورت عملی خارج از قدرت فقها و در حدود صلاحیت خلفا و عمال آنان؛ یعنی قضات و غیره بود (همو، ۱۳۴۲: ۱۱۷).

شاخت در مورد ماهیت فقه اسلامی نیز معتقد است: فقه اسلامی مدعی اعتبار جهان شمول نیست و «برای مسلمانان در قلمرو دولت اسلامی به صورت کامل آن و در سرزمین دشمن اندکی کمتر^۲ لازم‌الاتباع است و نسبت به غیرمسلمانان صرفاً به میزانی محدود در سرزمین اسلامی لازم‌الاتباع است» (همو، ۱۳۸۸: ۲۵۹). عدم ادعای فقه اسلامی به عنوان دانشی جهان شمول پایه ریزی آن بر اساس آموزه‌های دینی است. لذا، طبیعی است که تنها معتقدان به آن دین، این علم را به عنوان علم در درجه اول و به عنوان علمی اجتماعی در درجه دوم بپذیرند. همچنین از آن جا که فقه و حقوق اسلامی دانشی هنجاری است، جایگاهی در علم پوزیتیویستی ندارد و تنها با ظهور نگاه پست مدرن (و البته نگاه

۱. این امر در فقه شیعه کاملاً عکس است. احکام در قرآن و احادیث آمده و حکومت باید توسط آن احکام اداره شود.

۲. به عنوان مثال، مطابق آرای مکتب حنفی، مسلمانان می توانند در قلمرو دشمن با غیرمسلمانان مبادرت به انعقاد قراردادهای متضمن ربا بنمایند.

متفکران مسلمان که نگاهی درونی به فقه و حقوق است) به ساحت علم است که فقه و حقوق اسلامی جایگاه خود را در علم اجتماعی بازمی‌یابد.

انواع کنش‌های اجتماعی

یوزف شاخت، کنش‌های اجتماعی مندرج در دانش فقه را در یک تقسیم‌بندی کلی به دو طبقه شامل پنج صورت، مطرح می‌نماید: طبقه نخست: کنش‌های واجب، مستحب و طبقه دوم: کنش‌های مباح، مکروه و حرام.

مطابق این دیدگاه، فقه اسلامی با ویژگی بنیادینی صورت‌بندی شده است که وحدت آن را در عین جنبه‌های متنوع آن تضمین کرده است؛ به طوری که ارزیابی همه اعمال و روابط انسانی، به‌ویژه آن‌هایی که شاخت آنها را حقوقی تلقی می‌کند، از دیدگاه مفاهیم «واجب/مستحب، مباح/مکروه/حرام» است. شاخت، معتقد است: حقوق و تکالیف مذهبی به هم آمیخته شده است و لذا برخی از مفاهیم فقهی را حقوقی می‌داند و معتقد است این مفاهیم بنیادین در عرصه موضوعات حقوقی نیز رسوخ پیدا کرده است. وی برای اثبات ادعای خود، مثالی از تلفیق حقوق و تکالیف مذهبی را در دو عرصه عبادات و قصاص می‌آورد. در عرصه عبادات، مثال مرگ ولی و وظیفه وراثت را در قبال دیون متوفی متذکر می‌شود؛ این که وراثت بدون آن که مکلف باشند دیون متوفی را بپردازند. لذا معتقد است در فقه و حقوق اسلامی، اعمال واجب و ضروری با اعمال مستحب همراه است. در مورد قصاص نیز این توصیه حقوق اسلامی را متذکر می‌شود که در مورد قتل عمد که ولی دم، حق درخواست قصاص دارد، توصیه شده در مقابل دریافت دیه از قصاص بگذرد. لذا شاخت نتیجه می‌گیرد که ممکن است این تصور پیش آید که اساساً صحبت از یک حقوق اسلامی درست نیست به طوری که گویی مفهوم حقوق^۱ در اسلام وجود ندارد. وی متذکر می‌شود که اصطلاح فقه اسلامی باید با این قید به کار رود که این فقه، جزئی از منظومه تکالیف مذهبی است که با عناصر غیرحقوقی مخلوط شده است ولی تبصره‌ای به حکم خود می‌زند که «اگرچه فقه اسلامی در منظومه‌ای از تکالیف مذهبی ادغام گردید موضوع

۱. منظور شاخت از حقوق، معنی مصطلح غربی غیردینی آن است.

حق و قانون بالمزّه مستحیل نشد. روابط حقوقی به طور کامل به صورت تکالیف مذهبی و اخلاقی تقلیل و تبیین پیدا نکرد. عرصه حقوق، خصلت فنی خود را نگاه داشت و استدلال حقوقی توانست در راستای خطوط خاص آن تحول یابد» (همان: ۲۶۱).

از منظر این دیدگاه، فقه اسلامی به مثابه یک حقوق قدسی تا اندازه محدودی واجد برخی جنبه‌های غیر عقلی و مقید و ناخودگردان است. ناخودگردان؛ بدین معنی که دو منبع از منابع مسلم آن؛ قرآن و سنت پیامبر ﷺ بیانگر فرامین خداوند هستند. فقه اسلامی با اصل اجماع جامعه اسلامی - که البته این اصل نیز تحت شمول اقتدار غیبی است - نمایان‌گر گذار به سوی یک نظم حقوقی خودگردان است. اجماع، تنها در حقوق تعیین‌کننده نیست بلکه تفسیر قرآن و احادیث را رقم زده و مقرر می‌دارد چه احادیثی باید اصیل شمرده شود. این تعیین‌کنندگی تا به حدی است که حتی بر تفاسیری از آیات قرآنی که با معانی بدیهی آن آیات متفاوت است، صحه می‌گذارد... شاخت، متذکر می‌شود که این عناصر غیر عقلی در فقه اسلامی در مواردی دارای منشأ مذهبی - اسلامی و در موارد دیگری دارای منشأ جادویی پیش از اسلام هستند. وی، برای مدعای خود کلیشه‌های تشریفات اسلامی لعان، قسامه کهن عربی و ماهیت و کارکرد ادله قانونی را مثال می‌زند. اما این نکته را نیز مسکوت نمی‌گذارد که «مسئله و موضوع فقهی هر منشأیی که داشت، واجد عناصر عقلی نیز بود و مهم‌تر از همه نه با یک فرایند مستمر غیر عقلی وحی، بلکه با روش تفسیر و به کار بستن که بنا به طبع خود می‌بایست تعقلی باشد، سازمان یافت، نظم و نسق گرفت و تکمیل شد» (همان: ۲۶۳). شاخت، از مجموع این استنباطات نتیجه می‌گیرد که فقه اسلامی نظام‌مند است؛ بدین معنی که مجموعه‌ای از آرا و عقاید هماهنگ را در بر می‌گیرد به طوری که نهادهای متعدد آن به خوبی در ارتباط با یکدیگر قرار گرفته‌اند.

نکته قابل طرح در خصوص انواع کنش شاخت، فقدان دستگاه اندیشگی منظم و سیستماتیک است. او قادر نیست در نظریه خود همچون ماکس وبر، انواع کنش‌های اجتماعی را با انواع عقل ارتباط دهد و لذا برقراری ارتباط بین مفاهیم نظریه وی اندکی دشوار به نظر می‌رسد. شاخت، هرچند از عناصر غیر عقلانی - وحی و جادو - در فقه اسلامی یاد می‌کند اما عناصر عقلانی فقه را نیز در سازمان یافتن آن دارای نقش مؤثری می‌داند اما به رغم این توجه، ذکر ساحت‌های عقلانیت در دستگاه اندیشگی وی مسکوت

مانند. در صورتی که یوزف شاخت، ابتدا تقسیم‌بندی عقل و کنش را مطرح می‌کرد و سپس رابطه هر یک از ساحت‌های عقلانیت را با کنش‌ها مورد بحث قرار می‌داد و با این مقدمه به بررسی حقوق اسلامی با محوریت فقه و نقش آن در اداره جامعه می‌پرداخت، شاید نظریه وی قدرت تبیین‌کنندگی بیشتری می‌یافت و می‌توانست کنش‌های کنشگران را تا حدودی پیش‌بینی نماید و یا شاید هم ورق به گونه‌ای دیگر برمی‌گشت و تناقض‌ها را نمایان‌تر می‌ساخت.

شاخت، در نتیجه‌گیری، ماحصل فقه اسلامی را پدیده‌ای بی‌همتا می‌داند که علم فقه و نه سیاست و دولت در نقش قانون‌گذار قدرت قانون دارد. وی این امر را وابسته به دو شرط عنوان می‌کند:

۱- علم فقه، ثبات و تداوم خود را تضمینی کرد و به جای دولت، این علم قدرت دیگری بود که خود را بر حکومت و حکومت‌شونده بقبولاند؛

۲- علم فقه مدعی بود که بر منبعی غیبی مبتنی است.

شرط نخست با آموزه اجماع تأمین شد که منجر به کاهش اختلاف آراء شد. اختلافاتی که قابل حذف نبود از طریق شناسایی متقابل حقانیت مساوی برای مکاتب فقهی چندگانه اثر خود را از دست داد و شرط دوم که با این واقعیت تأمین می‌شد که فقه اسلامی مدعی ابتناء بر منبعی غیبی است با کاهش فزاینده عنصر بشری عقیده شخصی (فقه‌ها) تقویت گردید تا آن‌که به مرور از روش فقهی روش مکانیکی استدلال قیاسی باقی ماند و حتی استفاده از این روش نیز از دسترس نسل‌های بعدی با «انسداد باب اجتهاد» خارج گردید؛ البته در پایان وی سنت‌گرایی فقه اسلامی را - که با احتیاط اساسی‌ترین وجه آن می‌داند - ویژگی یک «حقوق قدسی» معرفی می‌کند.

نتیجه‌گیری

تاریخ علم، حوزه‌ای مهم و راهگشا در ساحت معرفت است. کاوش در سرچشمه‌های دانش اجتماعی در میان مسلمین نیز از این قاعده مستثنی نیست. دانش اجتماعی مسلمانان، دارای شعب مختلفی است که فقه یکی از شعب آن است. نظر شرق‌شناس به حوزه فقه به‌عنوان «دیگری» از این جهت حائز اهمیت است که اتهام جانبداری و ایدئولوژیکی بودن

به وی وارد نیست. با تمامی این توصیفات، شاخت، رگه‌های علمی اجتماعی را در دانش فقه نشان می‌دهد دانشی که دارای پرسمان^۱ است، خردنگر بوده و داعیه جهان شمول بودن ندارد؛ زیرا در پی حل مسائل جامعه مسلمین است. هرچند شاخت ریشه‌های وحیانی این دانش را منکر شده و آن را تاریخی می‌بیند لکن بر بدیع بودن و کارایی آن صحنه گذاشته و قدرت تلفیق آن را می‌ستاید؛ تلفیقی که از آمیختن حقوق یهودی، رمی و ایران باستان حاصل شده است. مشکل شاخت این است که با معرفت وحیانی بیگانه است؛ زیرا اگر معتقد به این ساحت از معرفت بود به راحتی درمی‌یافت که تمامی آنچه که ما به نام ادیان می‌شناسیم، در واقع یک چیز است. به عبارت دیگر، تنها دین وجود دارد نه ادیان؛ زیرا شارع در تمامی ادیان توحیدی یکی است و بنابراین، تمامی ادیان و شرایع نیز یک دین و یک شریعت هستند و به سبب ظرفیت مخاطب در دوران‌های مختلف به صورت تدریجی در قالب آموزه‌های وحیانی یک پیامبر بر مردم آن زمان لازم‌الاطاعه شده است. بنابراین، عجیب نیست اگر برخی از اعتقادات، احکام و آموزه‌های انبیاء به یکدیگر شباهت داشته باشد. شاخت، این موضوع را درک نکرده و علت برخی از شباهت‌های احکام و آموزه‌های اسلام با یهودیت و مسیحیت را آموخته‌های کسب‌شده حضرت ختمی مرتبت از این ادیان می‌داند.

یوزف شاخت، به سبب بیگانه بودن با ساحت وحیانی، نسبت به ریشه‌های الهی فقه اسلامی ناآگاه است و فقه را دانشی می‌بیند که دانشمندان آن - فقها - نقش عمده‌ای در تکوین و تکون آن بر عهده داشته‌اند؛ در حالی که احکام کلی فقهی در آیات قرآنی قابل ردگیری است؛ هرچند در طول زمان به دلیل وقوع برخی مسائل مستحدثه، فقه آن پویایی لازم را پیدا کرد که توسط فقها احکامی خاص از احکام کلی انتزاع شود.

یوزف شاخت، دانش فقه را بر حسب قرائت مذهب تسنن مورد مذاقه قرار داده است. لذا، ظرفیت‌های فقه تشیع مسکوت مانده و نقاط قوت آن در نظر گرفته نشده است. در صورتی که دانش فقه به مثابه دانشی اجتماعی از زاویه تشیع نگریسته می‌شد، به طور قطع نتیجه مباحث به گونه‌ای دیگر نمود می‌یافت. هرچند بر شاخت - شرق شناس تیزبین - خرده

1. Problematic.

نمی‌توان گرفت؛ چراکه وی به‌صراحت عنوان کرده که فقه مدنظر او فقه تسنن بوده است. لکن مراد از ذکر این بحث تدقیق موضوع و توجه‌دادن به مخاطب برای نگرستن از زاویه‌ای دیگر است.

در مجموع، ویژگی‌های دانش اسلامی در گرایش فقهی آن از نظر ساخت به شرح ذیل قابل جمع‌بندی است:

- دانش فقه یکی از برجسته‌ترین و مهم‌ترین حوزه‌های دانش اجتماعی است؛
- خاستگاه این دانش، جهان غرب بوده ولی در موطن اسلامی به‌دلیل قدرت امتزاج بالای فرهنگ اسلامی و دانشمندان آن تبدیل به دانشی بدیع شده است؛
- فقه، دانش اجتماعی کنشگر محور بوده و گرایش خردنگر دارد؛
- این حوزه از دانش اجتماعی مسلمین، دانشی تجویزی بوده و ویژگی هنجاری دارد.

کتابنامه

* قرآن مجید.

۱. آقایی، سیدعلی (۱۳۸۹)، «پدیده حلقه مشترک در سندهای روایات: تبیین و تحلیل»، مجله مطالعات تاریخ اسلام، ش ۷.
۲. اسلامی، رضا (۱۳۸۵)، درآمدی بر فقه اسلامی: ادوار، منابع، مفاهیم، کتاب‌ها و رجال فقه مذاهب اسلامی، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۳. دورکیم، امیل (۱۳۹۴)، درباره تقسیم کار اجتماعی، ترجمه: باقر پرهام، تهران: نشر مرکز.
۴. شاخت، یوزف (۱۳۸۸)، دیباچه‌ای بر فقه اسلامی، ترجمه: اسد... نوری، تهران: هرمس.
۵. علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۸۸)، فقه و عرف، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۶. فن گرونباوم، گوستاوای (۱۳۴۲)، وحدت و تنوع در تمدن اسلامی، ترجمه: عباس آریان‌پور، مقاله «قانون» نوشته یوزف شاخت، تبریز: کتاب‌فروشی معرفت با همکاری مؤسسه انتشارات فرانکلین - تبریز - تهران - نیویورک.
۷. قافی، حسین و سعید شریعتی فرانی (۱۳۹۳)، اصول فقه کاربردی: مبحث الفاظ، ج ۱، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۸. گرجی، ابوالقاسم (۱۳۸۸)، تاریخ فقه و فقها، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی.
۹. مطهری، مرتضی (۱۳۸۰)، مجموعه آثار، ج ۴، تهران: انتشارات صدرا.
10. Schacht, Joseph(1994), *From Babylonian to Islamic Law*, Yearbook of Islamic and middleasternlaw, volume1, general editors, eugnecotran, chiblimallat.
11. Schacht, Joseph(1950), *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: Oxford Univresity Press.

12. Schacht, Joseph(1949), “A Revaluation of Islamic Tradition”, Journal of the Royal Asiatic Society.
13. Gorke, Andreas(2003), “Eschatology, History, and the Common Link: A Study in Methodology”, in Herbert Berg(ed), Method and Theory in the Study of Islamic Origins, Leiden: Brill.
14. Motzki, Harald(2003), “The Question of The Authenticity of Muslim Traditioned Reconsidered: A Review Article”, in Herbert Berg(ed), Method and Theory in the Study of Islamic Origins, Leiden: Brill.
15. Berg, Herbert(2003), “Competing Paradigms In The Study Of Islamic Origins: Quran 15:89-91 And The Value Of ISNADS”, in Herbert Berg(ed), Method and Theory in the Study of Islamic Origins, Leiden: Brill.
16. Siddiqui, Mona(2012), *The Good muslim: Reflections on Classical Islamic Law*, printed in the United States of Ameraca.
17. Calder, Norman(1993), *Studies in Early muslim Jurisprudence*, Oxford: Clarendon Press.

نقش سرمایه اجتماعی در پایداری نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران

رضا عیسی‌نیا*

چکیده

نویسنده تلاش کرده در قالب چارچوب نظری سرمایه اجتماعی پاتنام - یعنی رژیم‌های سیاسی عامل کاهش یا افزایش سرمایه اجتماعی قلمداد می‌شوند - و با استفاده از روش آینده‌پژوهی نقشه راه، به نقش و جایگاه مسأله اعتماد به عنوان یکی از عناصر مهم سرمایه اجتماعی در حفظ و تداوم پایداری نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران بپردازد و به این نتیجه رسیده است که در چهار دهه گذشته، با کاهش اعتماد در سطوح سه‌گانه؛ به‌ویژه سطح رجال و شخصیت‌ها و سطح نهادها، چالش‌هایی برای جمهوری اسلامی ایجاد شده است که اگر چاره‌اندیشی نشود با چالش‌های جدی‌تری در بخش بحران مشروعیت مواجه خواهیم شد.

کلیدواژه‌ها

سرمایه اجتماعی، اعتماد، جمهوری اسلامی ایران، پایداری، شخصیت‌ها.

مقدمه

سرمایه اجتماعی که بعد از سرمایه مادی یا فیزیکی، سرمایه مالی یا اقتصادی و سرمایه انسانی؛ به‌عنوان چهارمین مرحله از حلقه تکاملی سرمایه است (دادگر و نجفی، ۱۳۸۵: ۱۴)، امروزه از جایگاه خاصی در امر توسعه و پایداری نظام‌های سیاسی برخوردار شده است؛ بنابراین جامعه‌ای که به سرمایه اجتماعی توجه نداشته باشد. بقیه سرمایه‌ها، یعنی سرمایه فیزیکی، مالی و انسانی را نیز به هدر خواهد داد و آنها را ابتر خواهد گذاشت. با عنایت به چنین جایگاهی که سرمایه اجتماعی دارد، می‌توان این پرسش را مطرح کرد که سرمایه اجتماعی در تداوم پایداری نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران چه نقشی را ایفا می‌کند؟ اگر ما سرمایه اجتماعی را شامل، شبکه‌ها، هنجارها، پیوندها و اعتماد اجتماعی بدانیم (دادگر و نجفی، ۱۳۸۵: ۱۴) و اعتماد اجتماعی را یکی از عناصر مهم و تعیین‌کننده سرمایه اجتماعی محسوب کنیم، این سؤال مطرح می‌شود که در جمهوری اسلامی ایران، اعتماد مردم به اشخاص (رجال سیاسی)، نهادها و نظام سیاسی به چه میزانی است و این اعتماد چه اندازه در تداوم پایداری نظام سیاسی نقش آفرینی می‌کند؟

از آنجایی که چارچوب نظری متخذ این مقاله را نظریه سرمایه اجتماعی پاتنام پوشش می‌دهد؛ یعنی رژیم‌های سیاسی عامل کاهش یا افزایش سرمایه اجتماعی قلمداد می‌شوند. چون اگر میان شهروندان و نظام سیاسی اعتماد متقابل نباشد، شهروندان دولت را مقصر خواهند دانست و مشارکتی در حل امور و مشکلات نخواهند کرد و از طرف دیگر، دولت بر شهروندان از راه زور و اجبار حکومت خواهد کرد و از چهره‌های سه‌گانه دیگرش، یعنی چهره خیر و نیکوکاری یا تأمین اجتماعی، چهره ایدئولوژی یا توجیه‌گر و چهره خصوصی یا مکار (بشیریه، ۱۳۸۰: ۸۵) بهره‌ای نخواهد برد. از این‌رو، به دلیل سنگین شدن وظایف دولت و عدم مشارکت شهروندان در وظایف شهروندی‌شان، دولت نخواهد توانست از عهده انجام وظایفش به‌خوبی برآید و در نتیجه، به‌خاطر بی‌اعتمادی شهروندان؛ دولت مشروعیتش را از دست خواهد داد؛ چون شهروندان نسبت به کارهای دولت بدبین شده و او را از خود نخواهند دانست و کاهش اعتماد، سبب زوال نظام سیاسی خواهد گردید. نویسنده مقاله تلاش کرده چارچوب نظری فوق را با استفاده از روش آینده‌پژوهی نقشه راه، در محورهای سه‌گانه:

۱. روندها و پیشران‌های اعتماد و بی‌اعتمادی ۲. پویش منابع ۳. آینده مطلوب (قدیری،

بی تا: ۵ و ۱۴). و متصور از اعتماد در جمهوری اسلامی ایران دنبال کند. آینده پژوهی به ما کمک می کند تا برای تداوم پایداری نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران، خطرها، چالش ها و در نهایت؛ بحران ها را در حوزه فقدان یا تضعیف سرمایه اجتماعی شناسایی کرده و برای مقابله با بیم هایی که در رابطه با بی اعتمادی، فقدان انسجام و نبود مشارکت در آینده با آن مواجه خواهد شد، راه کارهایی را ارائه نماید.

بیان مسأله

اگر دولت ها، حکومت ها یا نظام های سیاسی بتوانند در الزام سیاسی یا « political Obligation» که در فارسی به تعهد و تکلیف سیاسی نیز ترجمه می گردد؛ موفق باشند، نتیجه اش ثبات، تداوم و پایداری نظام سیاسی خواهد بود؛ نتیجه ای که تمامی دولت و نظام های سیاسی به دنبال آن بوده و هستند؛ یعنی دولت ها چه کاری باید انجام دهند تا شهروندان به قوانین و دستورات دولت ها گردن نهند و اطاعت پذیری داشته باشند (جعفری، ۱۳۸۶: ۷۵). با عنایت به این نکته، باید اظهار داشت که پایداری و بقا دولت ها یا حکومت ها، پدیده دیرپایی است که دغدغه و مسأله همه مکاتب اعم از اسلامی و غیراسلامی بوده است. مثلاً حضرت علی علیه السلام نشانه زوال دولت ها را در چهار چیز؛ یعنی ضایع نمودن اصول، روی آوردن به فروع، مقدم داشتن فرومایگان و به حاشیه راندن متفکران (دانشنامه امام علی ۷، ۱۳۸۰: ۸۳) و یا کنفسوسیوس، بقای دولت را بر سه شرط: ۱- شرط غذا ۲- شرط تسلیحات ۳- شرط اعتماد استوار می داند (تنهایی ۱۳۷۲: ۷۳). خلاصه این که پایداری حکومت ها و نظام های سیاسی برای ما انسان ها همیشه مسأله بوده است که امروزه با شدت و قوت بیشتری دنبال می گردد.

ضرورت

نظام های سیاسی به مشروعیت - یعنی همسوبودن دو اراده - نیازمند هستند؛ چه این مشروعیت بر پایه نظریه قهر، قرارداد اجتماعی، مشروعیت الهی، وراثت و سنت، نظریه رضایت، اراده عمومی، عدالت و نظریه سعادت تفسیر و تحلیل شود و چه با نظریه سرمایه اجتماعی، ولی از آن جایی که امروزه سرمایه اجتماعی یکی از آن نظریه هایی است که

مدعی است که بقاء، پایداری و مشروعیت نظام‌های سیاسی متوقف بر تحقق عناصر سه‌گانه آن (اعتماد، انسجام و مشارکت) است. بنابراین، اگر شهروندان از حکومتی راضی بودند، اطاعت، وفاداری یا الزام سیاسی با صرف کمترین هزینه اتفاق خواهد افتاد. پس ضرورت دارد که با بررسی وضعیت مطلوب سرمایه اجتماعی در جمهوری اسلامی ایران و وضعیت موجود آن به فاصله بین آن دو دست پیدا کنیم تا بتوانیم از بحران مشروعیت یا بحران پایداری جلوگیری نماییم.

۱. روندها و پیشران‌ها

اگر ما سرمایه اجتماعی را یک بسته سه جزئی؛ یعنی اعتماد، مشارکت و انسجام بدانیم، آن وقت می‌توان بحث کرد که برخی از پیشران‌های مشارکت که عبارتند از: ۱. آزادی فعالیت مدنی ۲. بسته‌نبودن راه تشکل‌ها و نهادهای مستقل از قدرت ۳. حجیم‌نبودن دولت ۴. میزان مشارکت غیررسمی افراد در امور خیریه در جمهوری اسلامی ایران مانند: شرکت در امور خیریه‌ای همچون جشن عاطفه‌ها، جشن نیکوکاری و یا هیات‌های مذهبی یا بیشتر بوده و یا با شور و حرارت بیشتری نسبت به میزان مشارکت رسمی افراد در کارهایی مثل انتخابات در ایران است و یا برخی از پیشران‌های انسجام اجتماعی را صداقت، درست‌کاری، وفای به عهد و انصاف بدانیم. چون انسجام اجتماعی را توافق جمعی میان اعضاء یک جامعه که حاصل پذیرش و درونی کردن نظام ارزشی و هنجارهای است، می‌دانیم و یا پیشران‌های اعتماد را امنیت، آزادی و عدالت نام ببریم. بحث این است که چرا این پیشران‌ها مؤثر واقع نمی‌شوند؟ و چرا شهروندان جمهوری اسلامی ایران به درجه‌ای از بی‌اعتمادی رسیده‌اند؟

۲-۱. اعتماد اجتماعی به عنوان یکی از ابعاد سرمایه اجتماعی

قبل از پرداختن به زمینه‌ها و علل بی‌اعتمادی، بهتر است که به جایگاه اعتماد اشاره‌ای اجمالی داشته باشیم. مطالعات تجربی بیانگر این مطلب است که سرمایه اجتماعی^۱ بر رشد

1. social capital

اقتصادی، کاهش فساد اداری، بهبود کارکرد قوای سه گانه حکومتی و ارتقاء همکاری بین کارگزاران را موجب می‌شود. مفهوم اعتماد از اجزای اصلی سرمایه اجتماعی و یکی از عناصر و منابع سه گانه سرمایه اجتماعی به‌شمار می‌آید؛ چون سرمایه اجتماعی به جنبه‌هایی از زندگی اجتماعی از قبیل: شبکه‌های ارتباطات، سطوح بالای اعتماد و هنجارهای همکاری (پاتنام، ۱۳۹۲: ۲۸۷) و روابط متقابل اشاره دارد و به عبارت دیگر، سرمایه اجتماعی از مجموعه هنجارها و ارزش‌های موجود در سیستم فکری، علمی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جامعه منتج می‌شود؛ ارزش‌ها و هنجارهایی که حاصل تاثیر شخصیت‌ها و نهادهای گوناگون از جمله نهادهای اقتصادی و اجتماعی است. بنابراین، اگر سرمایه اجتماعی در جامعه حایز اهمیت باشد و وجود داشته باشد، در آن جامعه شاهد تعامل اجتماعی-همکاری و همیاری میان اعضای جامعه، اعتماد متقابل و مشارکت بالا یا احساس هویت جمعی و گروهی خواهیم بود ولی نبود سرمایه اجتماعی فاجعه‌هایی را در جامعه ایجاد خواهد کرد و به عبارتی، اگر اعتماد در جامعه متزلزل، رو به افول و کاهش باشد، آن وقت متأسفانه باید گفت که شاهد تبعیض، نابرابری و بی‌عدالتی، مهاجرت بی‌قواره، فقدان مشارکت، افزایش انحرافات و ناهنجاری‌ها، شکاف‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، قومیتی، جنسیتی، مذهبی و هزاران مشکل دیگر در ابعاد سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و امنیتی خواهیم شد که همه اینها موجب می‌گردد تا دولت از دسترسی به کارکرد چهارگانه‌اش؛ یعنی انطباق، نیل به هدف، همبستگی حقوقی و حل منازعه و همبستگی فرهنگی محروم شود؛ در عوض، همان‌طوری که گفته شد اعتماد موجب می‌گردد روابط میان افراد به اندازه کافی عمیق باشد تا سرمایه اجتماعی مطلوب ایجاد شود. نتیجه این که می‌توان گفت: اعتماد اجتماعی هم منبع سرمایه اجتماعی است و هم نتیجه سرمایه اجتماعی. چون اگر سرمایه اجتماعی در صورتی که به اندازه کافی وجود داشته باشد اعتماد میان افراد را تقویت می‌کند و به عبارتی، اعتماد همان سرمایه اجتماعی است؛ چون اعتماد، از دو منبع هنجارها و شبکه‌های مشارکت مدنی و شبکه‌های روابط، ناشی می‌شود (دادگر و نجفی، ۱۳۸۵: ۱۴).

مقوله اعتماد و بی‌اعتمادی در هر یک از ابعاد و سطوح سه گانه اقتصادی، سیاسی و قضایی برای شهروندان جمهوری اسلامی ایران می‌تواند حائز اهمیت دو چندان باشد؛ چون

بدون سرمایه اجتماعی، حفظ و تداوم پایداری برای جمهوری اسلامی برای دست‌یابی به توسعه و تکامل فرهنگی، سیاسی، اقتصادی ناهموار و دشوار خواهد بود و بدون سرمایه اجتماعی، جمهوری اسلامی ایران برای نیل به اهدافش باید هزینه‌های زیاد و گزافی را متحمل شود.

۲-۲. اعتماد و بی‌اعتمادی مردم نسبت به رجال و شخصیت‌های سیاسی، نهادهای

حکومتی و نظام سیاسی

از آن جایی که اعتماد یک عمل یک طرفه نیست (گیدنز، ۱۳۸۴: ۱۷۶ و درخشه، ۱۳۹۴: ۵۳-۷۲) بلکه یک عمل دوجانبه است و مشتمل دو جزء اعتمادکننده و اعتمادشونده می‌باشد، هر دو طرف باید در پذیرفتن یا شکستن اعتماد دست به انتخاب بزنند (کلمن، ۱۳۷۷: ۲۷۱). از این رو، اعتماد یا بی‌اعتمادی مردم و شهروندان جمهوری اسلامی ایران از شخصیت‌های سیاسی یک ذهنیت مثبتی بر توطئه نیست بلکه حتماً رجال سیاسی دست به اقدامی زده‌اند که منجر به اعتماد یا بی‌اعتمادی گشته است؛ چون همان‌گونه که اعتماد موجب کاهش شکاف بین حاکمان و شهروندان و افزایش وفاداری شهروندان در مقابل قوانین و توانمندتر شدن نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران خواهد شد، «بی‌اعتمادی نیز مردم را از مشارکت در انواع مناسب تجربه اجتماعی باز می‌دارد» (پاتنام، ۱۳۹۲: ۲۹۲) و در بعد سیاسی اعتماد یا بی‌اعتمادی، شاهد این خواهیم بود که پای‌بندی و وفاداری یا الزام سیاسی با هزینه بسیار زیادی تحقق یابد یا در بعد قضایی قانون‌مداری وضعیت خاصی پیدا کند.

در باب بی‌اعتمادی به رجال و شخصیت‌ها، می‌توان به عوامل زیادی اشاره داشت؛ یکی از آن عوامل، عملکرد شخصیت‌های کشوری و لشکری و معرفی آنها از جانب دولت و دولت‌مردان می‌باشد. مثلاً در این چهار دهه از جمهوری اسلامی به دفعات زیادی اتفاق افتاده که شخصیتی برای رسیدن به مناصب حکومتی، شخصیت دیگر را وطن‌فروش، غرب‌زده، انگلیسی یا امریکایی معرفی نموده یا اسلام او را اسلام امریکایی معرفی کرده و آن دیگری، این را متحجر و سنتی قلمداد کرده و در درگیری این دو؛ عده‌ای نیز واقعاً به تاراج وطن پرداخته‌اند با این که چهره‌ای مذهبی؛ البته فرمالیستی داشته‌اند و در پست‌های

حساس مملکتی اعم از معاون اول رئیس جمهوری مشغول به کار بودند ولی بعدها معلوم شد که میلیاردها اختلاس کرده است و یا آن فرد رئیس جمهور بوده و به خاطر اختلافی که با دیگری داشته، دست به افشاگری زده و دیگر شخصیت‌های قوای قضائیه یا مقننه را به مواردی متهم می‌کند و مردم هم شاهد این مجادلات‌اند؛ اگر چه در این میان عده‌ای نیز از آب گل‌آلود استفاده‌های خود را برده‌اند و به شدت اختلافات با شایعات خاص می‌افزایند. ولی نتیجه و پیامدهای این منازعات مسئولین به ضرر نظام خواهد بود؛ چرا که تا شهروندان بخواهند تشخیص دهند که چه چیزهای درست یا غلط است، نظام هزینه‌های زیادی را داده است؛ چون این مطالب از زبان صداهای بیگانه بیرون نیامده است بلکه خود مسئولین کشور چنین آتشی را برافروخته و آمارهایی از انواع فساد اقتصادی، قضایی، سیاسی و اداری را در زمان‌های مختلف به ویژه در هنگام انتخابات ارائه و در اذهان ملت جای داده‌اند و ملت نیز در تردید می‌ماند که چه کسی درست می‌گوید و چه کسی اشتباه و یا مغرضانه این حرف‌ها را می‌زند و یا آیا اصولاً چنین عمل ناشایستی از طرف دولت مردان اتفاق افتاده است؟ تنها نتیجه‌ای که از این حوادث، گزارشات، مسائل و مناقشات نصیب مردم می‌گردد، عدم اعتماد به شخصیت‌ها و نهادها خواهد بود که در ادامه نوشتار به نمونه‌هایی از سخنان مسئولین کشور اشاره می‌کنیم که این مباحث و مسائل در مناقشاتی که برای کسب کرسی قدرت در زمان انتخابات داشته‌اند، از شعارهای انتخاباتی برخی از کاندیداها بیرون آمده است و عدم تحقق آنها و یا عدم توانایی آنان در اجرایی کردن آن شعارها در کنار دیگر مشکلات دست به دست هم داده است تا تصویری از ناکارآمدی نهادها و مسئولین برای مردم ایجاد و منجر به بی‌اعتمادی آنان شود.

برخی از شعارهایی که کارگزاران و مسئولین نظام در باب حل مشکلات جمهوری اسلامی ایران اعلام داده‌اند عبارتند از این که: مشکل بیکاری یا مشکل پارتی‌بازی و رانت‌خواری را حل خواهیم کرد یا با پدیده بی‌عدالتی و قاچاق مبارزه خواهیم کرد و یا اقتصاد این مرز بوم را اسلامی خواهیم کرد و مواردی مانند آنها. ولی با تأسف باید گفت که نه تنها به این اظهارات عمل نشد بلکه برعکس آن عمل شد. از باب نمونه به مواردی از شعارهایی که کاندیداها در انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۳۸۴ برای حل مشکلات داده شده، اشاره می‌شود تا مشخص گردد؛ اولاً خود مسئولین به چه مشکلاتی واقف هستند؛ ثانیاً

چه اندازه توانسته‌اند آن مشکلات را حل کنند تا مردم امید به رجال، نهادها و نظام داشته باشند.

۲. علی لاریجانی و شعارهای انتخاباتی وی

۱. «انقلاب اسلامی آمد تا شرایط رقت‌بار گذشته را تغییر دهد نه این که قشر عظیمی از جامعه را با مشکلات جدید روبه‌رو سازد» (۸۴/۳/۱۱).
۲. معضل بیکاری؛ این مشکل در ایران قابل حل است البته با مدیرانی که پست‌ها و مسندها را طعمه برای خود قرار ندهند (۸۴/۳/۱۱). لاریجانی مبارزه با فقر، فساد و تبعیض را مهم‌ترین اولویت‌های کاری «دولت امید» عنوان کرد. او تصریح نمود که براساس آمارهای موجود، حدود ۴/۵ میلیون نفر در کشور بیکار هستند که این میزان نسبت به جمعیت کشور زیاد هستند. لذا برای حل این مشکل، سالانه نیاز به تولید ۸۰۰ هزار شغل دارد در حالی که رقم تولید کشور هم‌اکنون در این زمینه سالانه حدود ۴۵۰ هزار است (۸۴/۳/۲۴).
۳. وجود تبعیض در جامعه؛ داستان دانه‌درشت‌ها و آقازاده‌ها (۸۴/۳/۱۱) و همچنین عقد قرارداد موقت با کارگران می‌باشد و همچنین استفاده نکردن از نیروهای شایسته و خلاق بومی در مناطق مختلف کشور از دیگر تبعیض‌ها می‌باشد (۸۴/۳/۲۴).
۴. مدیران باید خدا ترس باشند و گرنه مدیرانی که خدا ترس نباشند، مطمئناً به مردم ظلم خواهند کرد (۸۴/۳/۲۱).
۵. مشکل تورم: مردم از تورم دل‌شان به درد آمده است و مشکل معیشتی دارند (۸۴/۳/۲۱).
۶. امروز در زمینه اجرای عدالت، مشکل داریم و مساله بی‌عدالتی، تبعیض و رشوه‌خواری در کشور ما وجود دارد و این‌هاست که چهره نظام ما را زشت نشان می‌دهد (۸۴/۳/۱۲).
۷. بزرگ‌ترین آفت جامعه حضور مدیران سیاسی در عرصه اقتصادی است که متأسفانه شماری از مدیران دستگاه‌های اجرایی برای رفع مشکلات مالی خود فعالیت اقتصادی می‌کنند (۸۴/۲/۱۵).

۸. قاچاق، بسیاری از مدیران ضوابط را وضع کرده‌اند که زمینه استفاده از رانت‌های اطلاعاتی و اقتصادی را برای خود فراهم کرده و در نتیجه، بسیاری از مراجعان به دستگاه دیوان‌سالاری سردرگم شده و در نتیجه آلوده به فساد، یعنی پرداخت رشوه می‌شوند؛ ما سالانه شاهد حداقل پنج میلیارد دلار از سرمایه‌های کشور در زمینه اقتصاد غیرمشروع و قاچاق که صرف می‌شود، هستیم (۸۴/۳/۱۶).

۹. علی لاریجانی همچنین اعلام کرد: «در برنامه‌ای که برای دولت مدرن در نظر گرفته‌ایم، معیشت مردم و قدرت خرید آنان دو برابر خواهد شد و با یک‌رقمی شدن تورم، وضعیت اقشار مختلف متحول می‌شود (سایت رجانیز با عنوان یادمان حماسه ۳ تیر ۸۴/بخش دوم؛ قالیباف، لاریجانی، هاشمی، کروی، معین و... چه می‌گفتند؟ <http://www.rajanews.com/news/77491>).

۳. احمدی نژاد و شعارهای انتخاباتی وی

۱. وجود بی‌عدالتی: ما نیازمند تحول بنیادی و همه‌جانبه در نگرش، منش و رفتار خود هستیم، و ریشه این بی‌عدالتی در سیستم بانکی موجود، تمرکز سخت‌افزاری و نرم‌افزاری امکانات و هزینه‌های سرسام‌آور دولت، ریشه‌های بی‌عدالتی است (۱۳۸۴/۳/۱۱). چرخش بیش از ۶۰ درصد از فعالیت اقتصادی کشور در شهر تهران از نشانه‌های روشن بی‌عدالتی است (۸۴/۳/۱۸).

۲. فاصله طبقاتی: امروز در کشور ما وضعیتی حاکم شده است که اجازه تحقق حکومت اسلامی را نمی‌دهد و یکی از نشانه‌های آن بی‌عدالتی و فاصله طبقاتی است که بین اقشار مختلف مردم به وجود آمده است (۸۴/۲/۲۱).

۳. مشکلات کشور، ریشه در مدیریت اجرایی دارد؛ ایشان گفتند: مشکلات فعلی کشور ربطی به ملت ندارد بلکه ریشه آن به بخشی از مدیریت اجرایی باز می‌گردد (۸۴/۳/۱۰).

۴. وجود فقر، فاصله طبقاتی، تبعیض، فساد اداری و محرومیت از جمله مشکلاتی است که آقای احمدی‌نژاد مطرح کردند (۸۴/۳/۱۰). وی سود بالای بانکی در کشور را از مهم‌ترین علل فقر و تبعیض دانست (۸۴/۳/۱۸).

۵. نبود سیستم اقتصادی اسلامی؛ «با اجرای دستورات اسلامی، دستورالعمل‌های بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول باید دور ریخته شوند» (۸۴/۳/۲۱).

۴. محسن رضایی و شعارهای انتخاباتی وی

۱. تحول همه‌جانبه: موانع پیشرفت کشور از فکر و اندیشه تا ساختار بورکراتیک دولت و مسائل فرهنگی آن قدر زیاد است که بدون تحول بزرگ نمی‌توان آنها را مرتفع کرد (۸۴/۳/۱۱). تحول باید در اقتصاد، مدیریت و فرهنگ روی دهد.
۲. فقدان جوان‌گرایی؛ یکی از علل ناکارآمدی بالابودن سن مدیران است و راهکار آن، گرایش و گام برداشتن به سوی جوان‌گرایی است (۸۴/۳/۲۱).
۳. بی‌عدالتی، فقر و فساد از جمله نابسامانی‌های کشور است که برابری، عدالت و یک‌سوبودن تمامی اقوام از جهت برابری و مساوات از ضروریات نظام و دولت آینده است (۸۴/۳/۱۸).

۵. قالیباف و شعارهای انتخاباتی وی

۱. توقعات مردم از این حکومت برآورده نشده است؛ البته باید گفت که جمهوری اسلامی ایران با همه کارشکنی‌های دشمنان؛ کارنامه قابل دفاعی دارد (۸۴/۳/۱۱).
۲. وجود ضرب و شتم و رشوه و پائین‌بودن کیفیت ماموریت‌ها در نیروی انتظامی (۸۴/۳/۱۱).
۳. بیش از ۲۰ میلیون نفر از افراد کشورمان زیر چرخ‌های سیاست تعدیل اقتصادی له شده‌اند (۸۴/۳/۱۱).
۴. مشکل قاچاق (۸۴/۳/۱۱)؛ سالانه ۶ میلیارد دلار قاچاق به ایران وارد می‌شود و افرادی که از طریق مجاری رسمی و زدوبند و جعل اسناد به این جریان کمک می‌کنند (۸۴/۳/۱۸).
۵. بیماری اقتصادی؛ سیستم اقتصادی و تصمیمات متخذه آن مفسده‌برانگیز است؛ چون نهاد دولت از قبل از انقلاب تاکنون خود یک رانت‌خوار بزرگ است و وقتی از سرمایه

نفی استفاده می‌کند، نیازی به مردم ندارد لذا تا زمانی که این وضع اصلاح نشود، نمی‌توان کاری کرد (۸۴/۳/۱۱).

۶. مشکل آفازاده‌ها و عده‌ای که از راه غیرقانونی به ثروت رسیده‌اند (۸۴/۳/۱۸).

۷. فاصله بین مردم و مدیران؛ فضای حاکم بر مدیریتی اول انقلاب باعث شده بود که مردم نسبت به مدیران و مجموعه کارگزاران اعتماد داشته باشند اما با گذشت زمان، ثروت و قدرت در کشور دلفریبی کرد تا کار به جایی رساند که فاصله بین مردم و مدیران در بخش‌های مختلف نسبت به گذشته افزایش یافت (۸۴/۳/۱۲).

۸. قالیباف: مردم از تبعیض، انحصار و رانت‌خواری رنج می‌برند (رجانیوز، یادمان حماسه ۳ تیر ۸۴/

بخش دوم؛ قالیباف، لاریجانی، هاشمی، کروبی، معین و... چه می‌گفتند؟ (http://www.rajanews.com/news/77491).

۶. هاشمی رفسنجانی و شعارهای انتخاباتی وی

۱. وجود تفکر و رفتار ملوک‌الطوایفی در احزاب، افراد و گروه‌ها در کسب قدرت

(۸۴/۲/۲۱).

۲. وجود تورم، بیکاری، رکود سرمایه‌های کشور، توسعه‌نیافتگی برخی از بخش‌های کشور، فقر در میان طبقاتی از جامعه همچنین تهدیدهای خارجی از مهم‌ترین مسائل کنونی کشور می‌باشد (۸۴/۳/۱۰).

۳. برای پاسخ‌گویی به مطالبات نسل جدید باید راه کارهای جدیدی داشت؛ هر چند برنامه‌های انقلاب که در عقیده و فطرت ریشه دارد، کهنه نمی‌شود اما باید بر این اساس راه کارهای جدیدی خلق کرد (۸۴/۳/۱۲).

۴. دنیا در حال تحول سریع است و این تحول در ایران نیز وجود دارد؛ بنابراین تحجر، عقب‌گرد کردن، دگم‌اندیشی، سم و آفت این دوره است و باید با روحیه آزاداندیشی، خردجمعی و افکار عمومی به استقبال تحولات جهانی رفت (۸۴/۳/۱۲).

۵. تورم، زندگی مردم را سخت کرده است. اشتغال به‌عنوان یک دغدغه ذهن جوانان و خانواده‌های آنان را مشغول کرده است (رجانیوز، یادمان حماسه ۳ تیر ۸۴/ بخش دوم قالیباف،

لاریجانی، هاشمی، کروبی، معین و... چه می‌گفتند؟ (http://www.rajanews.com/news/77491).

۷. مصطفی معین و شعارهای انتخاباتی وی

۱. بحران‌های موجود (اعم از سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی) در کشور ناشی از سوءمدیریت است (۸۴/۲/۲۱).
۲. تضییع حقوق اقلیت‌های قومی در ایران؛ اقوام کرد، ترک، لر، بلوچ، ترکمن، عرب و غیره هستند که به خاطر این که در اقلیت هستند، به حقوق اساسی آنها توجه نشده است (۸۴/۳/۱۷).
۳. یکی از مشکلات اجتماعی عبارتند از: دوقطبی شدن جامعه ایرانی (در بعد اقتصادی و بعد مدنی)؛ یعنی حقوق شهروندی مورد تعدی قرار می‌گیرد و آزادی بیان، قلم و عقیده مورد تهدید قرار گرفته است و فعالان سیاسی بدون محاکمه در دادگاه‌های غیرعلنی و بدون هیات منصفه محکوم می‌شوند و این از مظاهر بی‌عدالتی است (۸۴/۳/۲۴).

۸. ولایتی و شعارهای انتخاباتی وی

- ولایتی نیز مشکلات زیر را برای جمهوری اسلامی در زمان نهمین دوره ریاست جمهوری ایران مطرح می‌کند:
- وجود مناطق محروم و توسعه نامتوازن؛ تاکید بر توسعه متوازن گویای نگاه عادلانه به همه نقاط کشور است، ما نمی‌خواهیم در کشور شاهد وجود مناطق محروم باشیم؛ بنابراین، باید توازن در توسعه را سرلوحه برنامه خود قرار دهیم (۸۴/۲/۲۱).

۹. کربوبی و شعارهای انتخاباتی وی

- ۱- رانت‌خواری؛ ما باید با منشاء رانت‌خواری مبارزه کنیم، فلذا یکی از برنامه‌های من، جمع‌آوری ۱۵۰ اسکله غیرمجاز در کشور است (۸۴/۳/۲۵) تمامی مطالبی که از کاندیداها از شماره یک تا هشت ارائه گردید از روزنامه ایران، خرداد، ۱۳۸۴ بوده است.
- به‌طور کلی عوامل مشترکی که کاندیداها نهمین دوره ریاست جمهوری در سال ۱۳۸۴ به‌وجود آن اذعان و اقرار داشته و قول مبارزه جدی و عملی برای رفع آن‌ها داده بودند، عبارت از: وجود فقر و ریشه‌کنی آن، تبعیض، ضعف و سوءمدیریت، بی‌عدالتی (اعم از بی‌عدالتی قضایی، سیاسی و اقتصادی) رانت‌خواری، آفت تشدید دوقطبی شدن

جامعه، تورم، فاصله طبقاتی، فساد و قاچاق بود. این مسایل برخاسته از سخنان کسانی بود که برای جلب آرای ملت و دست‌یابی به کرسی قدرت، هر یک با شعارهای مذکور خود را معرفی می‌کردند؛ یکی با تشکیل وزارت حقوق بشر در ایران قصد داشت که مشکل حقوقی ایران را حل و فصل کند و دیگری با غنی‌سازی دموکراسی و تشکیل دولت مدرن و یکی نیز با وعده تحقق کار و سازندگی و آن دیگری درصدد بود با پرداخت ۵۰ هزار تومان برای هر ایرانی مشکل ایرانیان را با تحقق دولت مقتدر و کارآمد برای توسعه پایدار حل کند (باستانی، ۱۳۸۴: ۲۰۰-۲۸۵) و برخی نیز با تحقق دولت رفاه و یکی هم با شعار پیش به سوی دولت اسلامی (دارابی، ۱۳۸۸: ۳۱۸-۳۱۹) بود.

از شعارهای تبلیغاتی کاندیداهای نهمین دوره انتخابات ریاست جمهوری؛ که همه آنها مسئولیتی را نیز به عهده داشتند؛ به این مطلب می‌توان رسید که جامعه‌ای که در آن درستکاری، صداقت، وفای به عهد و انصاف بیشتر به خاطر یا مخاطره شبیه هست، چگونه می‌تواند پایدار باشد؟ و چگونه ملت می‌تواند به شخصیت‌های سیاسی و نهادها اعم از نهادهای رسمی و غیررسمی که وظایف‌شان تدوین، اجرا و نظارت احکام اسلامی یا قوانین اسلامی از جمله مبارزه با فقر و فقرزدایی و ریشه‌کن کردن فقر از جامعه است با این که رهبران جمهوری اسلامی به کزات این قضیه را گوشزد کرده‌اند و گفته‌اند که نباید در جامعه فقر و محرومیت باشد (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۸۱/۹/۱۵). ولی با این وجود، امروزه ۲۰ میلیون حاشیه‌نشین و ۳/۵ میلیون بیکار در جمهوری اسلامی را شاهد هستیم و یا با این که گفته می‌شود از مجادلات سیاسی پرهیز کنید (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۸۱/۱/۱۶)، ولی کشور پر است از مجادلات سیاسی غیرمنطقی تا جایی که مقام معظم رهبری این نوع مجادلات را به مجادلات دوران جاهلی تشبیه کرده و می‌گویند: «باز در بین همین مجموعه‌هایی که هم‌فکرند و هم‌جهت‌اند، انسان می‌بیند یک اختلافاتی هست که باز از قبیل همان اختلافات قبیله‌ای سابق است» (بیانات مقام معظم رهبری؛ سال ۱۳۸۵ در سایت فارسی‌خامنه‌ای) با همه این وضعیتی پیش آمده، ملت چگونه می‌تواند اعتمادشان را نسبت به شخصیت‌ها، نهادها و نظام داشته باشند؟! پاسخی که به‌عنوان یکی از راه‌های میانه به نظر می‌رسد این است که آنچه مسئولین به آن وعده می‌دهند، عمل کنند و به حرف درمانی بسنده نگردد.

پویش منابع

آیا منابع اسلامی و آموزه‌های دینی ما حامی و تقویت‌گر سرمایه اجتماعی است یا ضدش می‌باشد؟ اگر ما عناصر و منابع سرمایه اجتماعی را عبارت بدانیم از: ۱. شبکه‌های روابط و مشارکت مدنی (این شبکه‌ها خود به سه دسته: الف- مشارکت اجتماعی ب- ارتباط اجتماعی ج- مشارکت سیاسی تقسیم می‌گردند) ۲. اعتماد ۳. هنجارها؛ آن وقت دو سؤال مطرح می‌شود:

اول این که آیا ما در آموزه‌های اسلامی، گزاره‌هایی را داریم که برای ایجاد و تقویت این منابع و عناصر سرمایه اجتماعی به ما توصیه‌هایی کرده باشند و یا ما را تشویق به تحقق، حفظ و تداوم سرمایه اجتماعی نماید؟

سؤال دوم این که، چرا با داشتن این همه توصیه برای تحقق سرمایه اجتماعی ولی باز هم در این زمینه مشکل داشته و دچار چالش‌های اساسی‌ای در جمهوری اسلامی هستیم.

در ادامه ابتدا به پاسخ سؤال اول می‌پردازیم؛ این که آموزه‌های دینی چه توصیه‌هایی در عناصر سرمایه اجتماعی دارند و چه راه کارهایی را نیز برای مقابله با عدم تحقق آن ارائه می‌دهند:

شبکه‌های روابط و مشارکت مدنی

الف: مشارکت اجتماعی

مشارکت اجتماعی دربرگیرنده سه مفهوم؛ ۱. مسئولیت‌پذیری ۲. مشورت ۳. تعاون و همکاری می‌باشد (زارعی، ۱۳۹۵: ۵۵-۵۶). بنابراین، برخی از گزاره‌هایی که در آموزه‌های اسلامی و سخنان اندیشمندان مسلمان در باب اهمیت و التزام به این مفاهیم سه‌گانه ما را توجه داده‌اند، اشاره می‌شود.

۱. تعاون و همکاری

تعاون و همکاری، یکی از مولفه‌های مشارکت اجتماعی است که خداوند سبحان به آن سفارش نموده است (سوره مائده: ۲) و پیامبر ﷺ نیز در این باره می‌فرماید: «مسلمان، سی حق

بر گردن برادر مسلمانش دارد. ... باید او را یاری رسانده، اگر ظالم است، او را از ستم باز دارد و اگر مظلوم است، برگرفتن حقش کمک کند» (حرعاملی، ۱۳۸۸، ج ۸: ۵۵۰).

۲. مسؤلیت‌پذیری

در باب مسؤلیت و مسؤلیت‌پذیری هر فرد مسلمانی قبل از هر چیز مسؤل سلامت و پاکی خود بوده (سوره مائده: ۱۰۵). سپس باید به پاک‌زیستن خانواده و اهلش حساس باشد (سوره تحریم: ۶) و در نهایت، مسؤل پاک نگاه‌داشتن و پرداختن به جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند؛ باشد همان‌گونه که خداوند سبحان می‌فرماید: «كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِنُكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ» (بقره: ۱۴۳). بر اساس این بینش و این نوع رویکرد که همه در قبال دیگران مسؤل هستند؛ حدیث «کلکم راعٍ و کلکم مسؤلٌ عن رعیتہ» (رشاد، ۱۳۸۰، ج ۶: ۱۹۱). معنای خود را به منصفه ظهور می‌رساند. نکته‌ای که در این جا ذکر آن خالی از فایده نخواهد بود این است که برخی از صاحب‌نظران این روایت را فقط در سطح رفتار و مقام اجتماعی منحصر نکرده‌اند بلکه گفته‌اند که «این مسؤلیت به رتبه و مقام اجتماعی شخص وابسته نیست؛ همان‌گونه که مسؤلان بر رفتار زبردستان نظارت دارند، فرودستان نیز می‌باید بر رفتار و کردار و حتی گفتار مسؤلان توجه و نظارت کنند» (همان: ۱۹۲)؛ چرا که انسان به‌طور کلی با سه نوع مسؤلیت مواجه است: ۱- مسؤلیت در مقابل وجدان خودش ۲- مسؤلیت در مقابل اجتماع ۳- مسؤلیت در مقابل خدا.

در فرهنگ اسلامی، شهروندان قبل از هر نوع احساس مسؤلیتی در مقابل وجدان‌شان و در مقابل اجتماع، در برابر خداوند احساس مسؤلیت می‌کنند؛ چون مسؤلیت در مقابل خدا؛ یعنی این که معتقد شویم که همه چیز از او، مال او و به‌سوی او است. هیچ کس و از جمله انسان از خودش استقلال ندارد. نعمت‌هایی که در اختیار انسان قرار می‌گیرد، مال خودش نیست. نعمت‌هایی که در بدن یا روحش هست یا نعمت‌هایی که در خارج از وجود اوست، مانند: خانه، زندگی، زن و فرزند؛ مال او نیست، مال خدا است؛ همین‌طور همه قوای مادی او مال خدا است (مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۱۷۳). نتیجه این که؛ مسؤلیت‌پذیری شهروندان در جامعه اسلامی، رنگ و بوی دیگری می‌گیرد. بنابراین، این‌طور نیست که مسؤلیت منحصر

شود در عده‌ای خاص بلکه فرادست و فرودست؛ همه و همه مسئول خود و اجتماع خود هستند.

مسئولیت‌پذیری؛ یعنی مدیران حکومتی نسبت به خواسته‌های عمومی حساسیت داشته باشند و تلاش نمایند تا اجناس رذایل؛ یعنی فقر، بیکاری، دروغ، حسد و... از جامعه زدوده شود و در عوض، فضایل اخلاقی پایه همبستگی اجتماعی و سیاسی قرار گیرد. درباره مسئولیت انسان، در فرهنگ اسلامی توصیه‌های زیادی شده است؛ از جمله سفارش علی علیه السلام است که می‌فرماید: ای انسان! از خدا بترسید درباره بندگان خدا و شهرهای او؛ زیرا شما حتی نسبت به سرزمین‌ها و چارپایان مسئولید (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴، خطبه ۱۶۸، ج ۹: ۲۸۸). همان‌گونه که گفته شد انسان، به‌طور کلی با سه نوع مسئولیت مواجه است:

۱. مسئولیت در مقابل وجدان خودش؛ در این باره گفته شده، هر کس قدر خویشتن را شناخت، آن را به امور فانی شونده به پستی نمی‌کشانند (خوانساری، ۱۳۶۰، ج ۵: ۳۳۵) و اصولاً رستگاری انسان منوط به پاک نگه‌داشتن نفس ناطقه (سوره شمس: ۹ و ۱۰). از هر نوع پلشتی و بدکاری است.

۲. مسئولیت در مقابل اجتماع؛ در فرهنگ اسلامی در باب مسئولیت در مقابل اجتماع در پنج سطح سفارش شده است:

۲-۱. احساس مسئولیت کردن و احترام گذاشتن به مال، جان و ناموس یکدیگر؛ چون رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: احترام خون‌ها و اموالتان بر یکدیگر مانند احترامی است که امروزتان در این ماه و این سرزمین دارد تا روزی که خدا را ملاقات کنید و از اعمالتان پرس‌وجو کند (حرعاملی، ۱۳۸۸، ج ۱۷: ۸۸).

۲-۲. تعاون و همکاری، دومین سطح از سطوح مسئولیت در مقابل اجتماع می‌باشد که در سطور پیشین به آنها توجه داده شد.

۲-۳. شهروند مسلمان باید در رفع گرفتاری جامعه احساس مسئولیت کند (همان، ج ۸: ۱۳۱).

۲-۴. امر به معروف و نهی از منکر یکی دیگر از مسئولیت‌های اجتماعی است که خداوند در این باره می‌فرماید: مردان و زنان مؤمن همه یاور و دوستدار یکدیگرند، خلق را به کار نیکو وادار و از کار زشت منع می‌کنند (سوره توبه: ۷۱).

۵-۲. آخرین سطح از مسئولیت اجتماعی، سطح خدمات‌رسانی است که در این باره توصیه شده است: بندگان، عیال خدا هستند، پس بهترین مردم نزد خدا کسی است که بیشتر به عیال خدا سود برساند و خانواده‌ای را خوشحال کند (حرعاملی، ۱۳۸۸، ج ۸: ۱۶۴).

۳- مسئولیت در مقابل خدا.

۳. مشورت

خداوند سبحان در سوره آل عمران آیه ۱۵۹ درباره مشورت، آیه‌ای را نازل فرمود که بیانگر سه دستور برای دولت‌مردان می‌باشد:

۱. ملائمت و ملاحظت و دوری از هرگونه بدخویی و غلظت که پایه و اساس جذب نیروهای مردمی و مایه جلوگیری از یأس و طرد آنان می‌شود؛
۲. چشم‌پوشی از ناروایی‌هایی که احیاناً از برخی سر می‌زند و طلب آموزش برای آنان که این امر، مایه دل‌گرمی همگان می‌شود؛
۳. مشورت مستمر با مردم؛ که این امر فروزان‌ترین نور امید را بر دل‌ها می‌تاباند و همگان را به حضور در تمامی صحنه‌های سیاست وا می‌دارد و این حضور همیشگی مردمی، نیرومندترین پشتوانه استواری نظام حاکم است (رشاد، ۱۳۸۰: ۱۹۵). تا جایی که نائینی می‌گوید: «چه قدر از مدالیل کتاب و سنت و احکام شریعت و سیره پیامبر و امام خود بی‌خبریم! و به جای آن که شورای عمومی ملی را هذبه بضاعتنا ردّت الینا بگوییم با اسلامیت مخالفش می‌شماریم» (نائینی، ۱۳۶۱: ۸۵).

ب: ارتباط اجتماعی

وقتی بحث از ارتباط اجتماعی می‌کنیم، اعم از ارتباط درون‌گروهی و بیرون‌گروهی خواهد بود. مثلاً در باب رابطه با خانواده، قرآن به ما توصیه‌هایی کرده است که در روابط با خانواده و اقوام باید آن‌ها را مورد توجه قرار دهیم (سوره بقره: ۱۸۷ و ۲۲۳) و یا برخی از آیات چگونگی روابط همسر، فرزند و صله‌رحم با اقوام را سفارش می‌کند (سوره نساء: ۱) و در باب ارتباط اجتماعی بیرون‌گروهی نیز به سطوح مختلف سفارش کرده است: در آیه «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (حجرات: ۱۰)؛ به برادری در جامعه مومنین توصیه کرده و به رعایت

عدالت در میان غیرمؤمنان (سوره مائده: ۸) و اجتناب از اهانت به مقدسات دیگران حتی مشرکان (سوره انعام: ۱۰۸) اشاره و تاکید کرده است.

ج: مشارکت سیاسی

مشارکت؛ یعنی تمامی شهروندان بایستی مستقیماً از طریق نهادهایی در فرایند تصمیم‌گیری شرکت داشته باشند، اگر چه واژه مشارکت سیاسی به‌طور مشخص در متون فقهی وجود ندارد و در هیچ آیه و روایتی از آن استفاده نشده است (علیخانی، ۱۳۷۷: ۳۲) ولی برای بررسی مشارکت سیاسی براساس مبنای فقهی می‌توان از مفاهیم و واژه‌های دیگری که می‌توانند حکایت‌گر این مفهوم باشند استفاده ببریم.

در یک نگاه اجمالی به کتاب و سنت پیرامون اصل شورا می‌توان مواردی را برشمرد:

۱- آیاتی مانند: «وشاورهم فی الامر» (آل عمران: ۱۵۹)، «وامرهم شوری بینهم» (شوری: ۳۸)؛ و نیز کلام حضرت علی علیه السلام به فرزندش محمد حنفیه چنین توصیه می‌کند: «نظرات مردان صاحب‌نظر را جمع‌آوری کن و سپس نزدیک‌ترینش را به صواب و دورترین آنها را از شک و شبهه انتخاب نما» (صدوق، ۱۳۱۳ق، ج ۴: ۳۸۶) و همچنین سخنان عالمان دینی مانند سیدجمال‌الدین اسدآبادی که می‌گوید: «چگونه شخصی را خداوند سرپرست یک ملت می‌سازد و زمام امور را به وی می‌سپارد که مصالح کامل آن در تحت فرمان و اراده وی باشد و او بی‌نیاز از مشورت باشد. بی‌تردید این فرد به مشورت و استفاده از آرای عقلا از همه محتاج‌تر است. اندازه نیاز او به مشورت متناسب با گستره ساحت سلطه وی است. به همین جهت خداوند نبی خود را با آن که معصوم از خطاست، چنین تعلیم و ارشاد می‌نماید «وشاورهم فی الامر» (اسدآبادی، ۱۴۱۷ق: ۱۵۳، ۱۳۲۷).

۲- روایاتی که در آنها ترغیب و تشویق به مشورت شده و در ضمن آنها به ملاک مطلوبیت مشورت نیز - که همان رسیدن به واقع مصالح است - اشاره دارد (صرامی، ۱۳۸۰: ۲۲۸؛ صبحی صالح، ۱۴۲۵: ۵۰۲؛ خوانساری، ۱۳۶۰، ج ۵: ۳۳۷).

۳- همچنین دسته‌ای از روایات که به کثرت مشاورین ترغیب می‌کند مانند روایتی که می‌گوید «... آن‌گاه با ده نفر از مؤمنان مشورت کند، اگر نتوانست با پنج نفر، هر یک دوبار

و اگر نه با دو نفر، هریک پنج بار، در غیر این صورت با یک نفر ده بار مشورت کن (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۱: ۲۵۲).

۴- روایات که استبداد به رأی را نفی و منع می‌کند مانند روایتی که می‌فرماید: «تنها رأی خود را پسندیده ندان، کسی که چنین کند، نابود گردد (صبحی صالح، ۱۴۲۵: ۵۰۱؛ خوانساری، ۱۳۶۰، ج ۱: ۳۱۷). ۵- روایاتی که افراد و اعضای شورا را تعیین و صفات و خصوصیات آنها را این چنین ذکر می‌کند: «بهترین کسانی که مورد مشورت قرار می‌گیرند، باید صاحبان خرد و آگاهی و دارندگان تجربه و دوراندیشی باشند» (خوانساری، ۱۳۶۰، ج ۳: ۴۲۸). همچنین امام صادق علیه السلام توصیه می‌کنند: «با کسانی مشورت کنید که دارای پنج ویژگی عقل، آگاهی، خبرویت، خیرخواهی، و پرهیزکاری باشند. «شاور فی امورک مما یقتضی الدین من فیه خمس خصال: عقل و علم و تجربه و نصیح و تقوی» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵: ۱۰۳) بنابراین کسی که خیرخواه عاقل است، نباید از مشورت با او پرهیز و مخالفت کرد.

اعتماد (دومین عنصر از سرمایه اجتماعی)

اعتماد سیاسی ارتباط نزدیکی با کارآمدی حاکمان دارد و بیانگر درجه‌ای از انتظار شهروندان از توانایی و موفقیت حاکمان است که متناسب با انتظار مردم باشد (خرمشاد، ۱۳۸۵: ۲۷۹) اعتماد و جلب نظر مردم از اموری است که لازم است و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز دنبال این بود که مردم را جلب کند (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۷: ۲۵۱). سیاست‌ورزی در دنیای امروزی نیز به گونه‌ای است که بدون اعتماد نمی‌توان پای در قلمرو سیاست گذاشت. بنابراین، در باب ضرورت اعتماد می‌توان گفت که کارآمدی دولت‌ها و نهادهای حکومتی تا اندازه زیادی منوط به اعتماد شهروندان به آنها و در نتیجه، همکاری بهتر با آنها است؛ البته باید توجه داشت که اعتماد سیاسی معمولاً سه متعلق دارد یا متعلق اعتماد: ۱- نظام سیاسی است، یا، ۲- نهادهای سیاسی است و یا، ۳- کنشگران سیاسی هستند هر یک از این سه سطح اعتماد، ممکن است به صورت‌های مختلفی در جوامع بروز کند (سردارنیا، ۱۳۸۸: ۱۴۰ به نقل از شایگان، ۱۳۸۷: ۱۵۳ - ۱۷۹). نیوتن^۱ بر این باور است که اعتماد سیاسی به

1. Kennet Newton

را رعایت کنند؛ یعنی عمل به واجبات کنند، از حرام اجتناب و دوری کنند، مثلاً از وعده‌های دروغین به مردم اجتناب نمایند؛ چون این گُنش سبب کاهش سرمایه اجتماعی می‌شود. امر به معروف و نهی از منکر از ابزارهای نظارتی و کنترلی کننده جامعه است و براساس این ابزار است که امام خمینی علیه السلام می‌گوید: «اصل امر به معروف و نهی از منکر [برای] همین است که جامعه اصلاح شود... کلکم راع... یعنی همه‌تان راعی هستید... به هر فردی لازم کرده، به این که امر به معروف کند» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸ (ب)، ج ۱۰: ۱۱۰). اصل هشتم قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز به سومین عنصر سرمایه اجتماعی یعنی هنجار امر به معروف و نهی از منکر با صراحت اشاره می‌کند. در این اصل آمده است که دعوت به خیر، امر به معروف و نهی از منکر وظیفه‌ای است همگانی و متقابل بر عهده مردم نسبت به یکدیگر، دولت نسبت به مردم و مردم نسبت به دولت، شرائط و حدود و کیفیت آن را قانون معین می‌کند (قانون اساسی، اصل هشتم).

آینده مطلوب و متصور از اعتماد در جمهوری اسلامی ایران

برای ترسیم وضع مطلوب و رفع فاصله میان وضعیت موجود و مطلوب و افزایش سرمایه اجتماعی در نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران می‌توان از آموزه‌های دینی و دیدگاه اندیشمندان و رهبران نظام بهره برد. آن‌گاه با بهره‌گیری از نقشه راه، آینده‌ای مطمئن را با ارایه راه کارهای مناسب ترسیم و پیشنهاد داد. اما قبل از پرداختن به راه کار، لازم است که جریان شناسی‌ای از حساسیت مردم و کارگزاران نسبت به اعتماد یا بی‌اعتمادی داشته باشیم. به طور کلی در باب حساسیت نسبت به اعتماد یا بی‌اعتمادی در جمهوری اسلامی ایران با چهار دسته از گُنش گران زیر مواجه هستیم:

۱. اپوزیسیون برانداز به آن دسته از مخالفانی اطلاق می‌شود که در صدد براندازی نظام حکومتی جامعه یا به زیر کشیدن قدرت‌مندان نظام از اریکه قدرت هستند و به عبارت دیگر، کسانی هستند که خواهان افزایش بی‌اعتمادی مردم نسبت به نظام سیاسی در جمهوری اسلامی ایران هستند؛ هر چند خودشان هم در مصایب آن گرفتار آیند. چون این دسته مخالف اصل نظام بوده و خواهان شکست جمهوری اسلامی ایران هستند.

۲. کنش گرانی که به دنبال زندگی راحت هستند: جریان و دسته‌ای که منزوی بوده و اصولاً زندگی‌شان در همین انزوا و کناره‌گیری و گذران کردن زندگی عادی‌شان است؛ چون یک فرد عادی از هر جنسی، قومی که باشد، تنها می‌خواهد در شغل خود آدم موفق باشد و از یک سطح نسبتاً بالای یک زندگی توأم با فراغت و امکان مسافرت برخوردار گردد. وی در پی آن است که هنگام ناخوشی و سلامت از خانواده خود نگهداری کند و امکان تحصیلات خوبی را برای فرزندان خود فراهم سازد. آرزوهای این گروه در همین محدوده خلاصه می‌شود چون بر این باورند تا قدرت این ندارد که نظرات اصلاحی خود را بر دیگران اعمال و در جامعه جاری کند. هنر کارگزاران جمهوری اسلامی باید در این باشد که اعتماد این دسته را به دست آورد؛ چون در غیر این صورت این دسته از مردم به نظام دیگری گرایش پیدا خواهند کرد و جمهوری اسلامی را به زیر خواهند کشید.
۳. کنش گرانی که به اسلام فرهنگی باور دارند: دسته‌ای که در مسیر انقلاب به هر دلیلی به این نقطه رسیدند که اسلام سیاسی یا اسلام فقاهتی نمی‌تواند موفق بشود و برای نجات آن، اسلام اجتماعی و فرهنگی یا فردی را بدیل و جایگزینش معرفی کرده و به اسلامی سفارش می‌کنند که ویژگی‌هایی همچون: ۱- پذیرش اسلام به‌عنوان یک انتخاب فردی نه هنجار حکومتی ۲- اسلامی که سودای یکی کردن دین و دنیا، سنت و تجدد، تقلید و تحقیق ندارد را دنبال می‌کند (قوچانی، ۱۳۸۳: ۴). نتیجه این که، ترویج و شیوع بی‌اعتمادی و از دست دادن روابط اجتماعی و مشارکت مدنی و انسجام که پایانش فقدان مشروعیت نظام، است برای آنها می‌تواند مهم نباشد و با اهمیت قلمداد نگردد و قابل توجه باشد.
۴. جریان انقلابی نامیده آن دسته از شهروندان و کارگزارانی که ارزشی هستند و به گفتمان انقلاب اسلامی باور داشته و نسبت به مسائل و مشکلات جمهوری اسلامی ایران دغدغه دارند. اینان باید پاسخی برای مشکل بی‌اعتمادی در جمهوری اسلامی بیابند. این دسته از افراد اعم از کارگزاران و شهروندان برای به دست آوردن تعادل؛ یعنی وضعیتی که در آن هنجارها، نهادها و نقش‌های اجتماعی به طریقی با هم ارتباط پیدا کنند تا هر یک عامل تصحیح‌کننده‌ای برای تغییرات در دیگری محسوب

شوند، چه می‌توانند بکنند؟ این دسته اخیر در دو سطح می‌توانند به مقابله با کاهش سرمایه اجتماعی و به‌ویژه با بی‌اعتمادی پردازند ۱- سطح نظری اعتماد ۲- سطح عملی اعتماد. یعنی یا باید از اعتماد یا بی‌اعتمادی یک توجیه و تبیین عقلانی ارائه نمایند و اگر نتوانستند، باید عملکرد کارگزاران و مسئولین نظام را به تیغ نقادی و بازسازی بکشانند؛ چون جریان انقلابی؛ پایان زمانی برای انقلابی‌گری قائل نیست. از این رو، برای این که مردم نسبت به نظام سیاسی بی‌اعتماد نشوند، آنان باید با تبعیض، فقر، گرایش مسئولان به رفاه‌طلبی، مصرف‌گرایی، بی‌کفایتی هیئت حاکمه، تجمل‌پرستی و اسراف، فساد اداری در میان برخی از کارگزاران به مقابله برخاسته تا بتوانند اعتماد مردم نسبت به آنچه که برایش تلاش کرده و هزینه‌های مادی و معنوی بسیار داده‌اند را حفظ کنند.

اعتماد در نظر یا سطح نظری اعتماد^۱

چون اسلام و مذهب تشیع، استعداد زیادی را در اصول و نظر برای پی‌گیری سرمایه اجتماعی و عناصر آن از جمله اعتماد دارا می‌باشد، به همین دلیل در این چهار دهه جمهوری اسلامی ایران، هجمه‌های زیادی برای نشان‌دادن عدم کارآیی اسلام صورت گرفت که از باب نمونه می‌توان به فرق انحرافی اشاره داشت فرقه‌های انحرافی تمرکزشان را روی ماهیت اندیشه شیعه گذاشته و شبهاتی را در اطراف آن از طریق تشکیک در مبانی دینی مطرح کرده‌اند. چون یکی از عواملی که موجب واگرایی و عدم انسجام ملی و اعتقادات رایج در جمهوری اسلامی می‌شود، عامل فرقه‌گرایی است؛ آن‌هم در سه سطح: فرقه‌گرایی قومی، فرقه‌گرایی مذهبی و فرقه‌گرایی سیاسی. هریک از این سه سطح از فرقه‌ها می‌توانند چالش‌هایی را از حیث عقیدتی، فعالیت‌های حقوق بشری و امنیتی ایجاد کنند. همان‌طور که گفته شد یکی از راه‌ها و طرق مبارزه با انقلاب اسلامی، بهره‌مندی از مسلک‌ها و فرقه‌ها است که هریک از این فرقه‌های منحرف مانند: فرقه‌های تصوف، بهائیت و معنویت‌های کاذب و نوظهور حمله‌های همه‌جانبه‌ای علیه انقلاب اسلامی ترتیب داده‌اند

1. Trust IN principle

که امروزه چیزی در حدود ۲۵۰۰ فرقه نوظهور (زمانی، ۱۳۹۰، سایت خبرگزاری مهر) که هدفشان خشکاندن اعتقادات، باورها، ارزش‌ها و هنجارهای انقلاب اسلامی ایران بود را در ایران آمار می‌دهند؛ اگرچه نقش رقبا و مخالفین انقلاب اسلامی در ایجاد بی‌اعتمادی از طریق ترویج شبهات جای شک و تردیدی نیست و به ضرورت و اهمیت مبارزه با آنان نیز واقف هستیم و دستگاه فکری شیعه نیز در حوزه نظری قدرت پاسخ‌گویی به آن شبهات را دارد ولی از آن مهم‌تر، آنچه که جمهوری اسلامی ایران را بیش از شبهات نظری مطروحه، دچار مشکل می‌کند و باید راه کار در آن زمینه ارائه داد، مسأله اعتماد عمل است؛ یعنی چه کار کنیم که اعمال ما (اعم از شهروندان و کارگزاران) منجر به بی‌اعتمادی نشود؟ یا چرا با این که ما در حوزه نظری یعنی منابع، مبانی و فهم در رابطه با سرمایه اجتماعی مشکلی نداریم و باید شاهد حضور سرمایه اجتماعی آن‌هم در سطح بسیار عالی‌ای باشیم، ولی متأسفانه در عمل دچار مشکل هستیم و آنچه باعث شد تا در سرمایه اجتماعی در جمهوری اسلامی با چالش جدی مواجه شویم را باید در عمل و عملکردمان جست‌وجو کنیم.

اعتماد در عمل^۱

اگرچه اعتماد در «اصل - یا اعتماد براساس اسناد بالادستی -» آن‌هم بر پایه چارچوب نظری اسلام به‌مثابه ایدئولوژی قابل پیگیری است و به‌عبارتی دیگر، اگرچه ما دارای منابع، مبانی و فهم معرفتی قوی‌ای در حوزه مطالعاتی سرمایه اجتماعی هستیم که به زیبایی جایگاه سرمایه اجتماعی از جمله اعتماد را ترسیم می‌کند (اصول ۱۴، ۱۹ و ۲۳ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران). ولی در حوزه عمل در تحقق عناصر سه‌گانه سرمایه اجتماعی با مشکلات جدی‌ای مواجه هستیم که باید از مکانیسم‌هایی همچون: ۱. مکانیسم آموزشی مانند: جامعه‌پذیری ۲. مکانیسم کنترل اجتماعی و اقدام عملی کردن بهره‌بریم تا در جایی که هنجارهای اجتماعی رعایت نمی‌شود، بتوانیم از آن مکانیسم‌ها مانند مکانیسم کنترل اجتماعی بهره‌برده و سرمایه اجتماعی را احیا نماییم.

1. Trust In Practice

نتیجه‌گیری

امروزه در تاثیر گذار بودن و نقش داشتن سرمایه اجتماعی در ثبات و پایداری دولت‌ها و نظام‌های سیاسی از جمله جمهوری اسلامی ایران در میان صاحب‌نظران داخلی و خارجی جای شک و تردیدی نیست، اینان کاهش سرمایه اجتماعی در نظام سیاسی را مساوی با چالش‌های متعددی همچون: چالش معرفتی یا شناختی، چالش مهارتی و چالش انگیزشی قلمداد خواهند کرد. این هم مهم نیست که ابعاد سرمایه اجتماعی را دوتایی تصور کنیم یا سه‌تایی و یا چهارتایی فرض بگیریم. در هر حال، مؤلفه اعتماد یکی از مولفه‌ها و یکی از ابعاد اساسی سرمایه اجتماعی محسوب می‌گردد که باید به آن توجه جدی داشت؛ چون اعتماد، عنصر اساسی زندگی اجتماعی - سیاسی را تشکیل می‌دهد و با اعتماد است که در جامعه افراد احساس امنیت می‌کنند و نظم و ثبات سیاسی را در جامعه حاکم می‌کنند.

در این مقاله به این مهم توجه داده شد که اگرچه عناصر سرمایه اجتماعی در سطح نظری و در آموزه‌های اسلامی - چه در کتاب و سنت و چه در توصیه‌های اندیشمندان مسلمان و رهبران جمهوری اسلامی ایران - به وفور به آنها سفارش شده است که در ارتباط درون‌گروهی و بیرون‌گروهی مواظب باشند تا بتوانیم به سرمایه اجتماعی دست بیابیم ولی آنچه برای ثبات و پایداری و تداوم نظام جمهوری اسلامی ایران بیش از هر چیز دیگر مهم و اساسی تلقی می‌شود، پرداختن به بُعد عملی اعتماد یا سرمایه اجتماعی است؛ یعنی دقت و تأمل کنیم در سطح عمل چه کار کنیم که جمهوری اسلامی ایران همانند دهه‌های قبل به سوی تحقق سرمایه اجتماعی گام بردارد.

اگرچه امروزه تداوم نظام جمهوری اسلامی ایران به بُعد عملی اعتماد متکی است ولی باید اظهار داشت که کارگزاران با اعمال‌شان در این چند دهه کارهایی را انجام داده‌اند که موجب تقویت سرمایه اجتماعی و به تبع آن باعث ثبات و پایداری نظام نگردیده است لذا برای این که افراد منافع نفسانی خودشان را و منافع روزمره جناحی‌شان را فدای مصالح عمومی جامعه نکنند و موجب بی‌اعتمادی نشوند، باید مکانیسم‌هایی از جمله: مکانیسم آموزشی و مکانیسم کنترلی را توأمان به کار ببندیم تا در این راه موفق گردیم؛ چون این مهم؛ فقط با دستور، ابلاغ فرامین و منشور تحقق پیدا نخواهد کرد. بنابراین ناچاراً به آموزش و پرورش نیاز داریم و از خودمان باید شروع کنیم و منافع ملی خودمان را بر منافع شخصی

ترجیح دهیم. اگر این کار را کردیم، آن وقت جمهوری اسلامی پایداری را شاهد خواهیم بود. همان گونه که امام خمینی علیه السلام گفته‌اند: «تا زمانی که افراد منافع نفسانی خودشان و منافع روزمره جناحی‌شان را فدای مصالح عمومی جامعه کنند، آن وقت مسیر رشد آینده مشخص خواهد بود» (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۰: ۳۷۶) و پایداری و ثبات نظام سیاسی مسیر خودش را تداوم می‌دهد و شاهد آزادی‌های مدنی، کاهش فقر، حیات محیط‌زیست، شغل و رفاه پایدار و مانند آن خواهیم بود و همه اینها با تقویت سرمایه اجتماعی قابل جبران خواهد بود.

کتابنامه

* قرآن کریم

۱. ابن ابی الحدید (۱۴۰۴ق)، شرح نهج البلاغه، قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی مرعشی نجفی، چاپ دوم.
۲. اسدآبادی، سیدجمال‌الدین (۱۴۱۷ق-۱۳۲۷)، العروة الوثقی، تنظیم: سیدهادی خسروشاهی، تهران: وزارت الثقافة والارشاد الاسلامی، مؤسسة الطبع والنشر.
۳. باستانی، ربابه (۱۳۸۴)، سوم تیر؛ واکنش‌ها به نهمین دوره انتخابات ریاست جمهوری، تهران: اساتید قلم، چاپ اول.
۴. بشیریه، حسین (۱۳۸۰)، آموزش دانش سیاسی، تهران: مؤسسه نگاه معاصر.
۵. بیانات مقام معظم رهبری در خطبه‌های نماز جمعه، ۱۶/۱/۱۳۸۱.
۶. بیانات مقام معظم رهبری در خطبه‌های نماز عید فطر، ۱۵/۹/۱۳۸۱.
۷. بیانات مقام معظم رهبری (۱۳۸۵)، سایت فارسی خامنه‌ای، اختلاف سیاسی / جناح‌های سیاسی / اختلافات سیاسی / اختلاف بین جناح‌ها، زمان بازدید دوشنبه ۱۷ خرداد ۱۳۳۹۲؛ <http://farsi.khamenei.ir/newspart-index?tid=1725>
۸. پانام، رابرت (۱۳۹۲)، دموکراسی و سنت‌های مدنی: سرمایه اجتماعی و سنت‌های مدنی در ایتالیای مدرن، ترجمه: محمدتقی دلفروز، تهران: جامعه‌شناسان.
۹. تنهایی، ابوالحسن (۱۳۷۲)، «بررسی نظریات جامعه‌شناسی غرب و تاثیر آنها بر جامعه‌شناسی در ایران»، مجله دانشگاه انقلاب، ش ۹۷.
۱۰. جعفری، سیاوش (۱۳۸۶)، «رویکردهای مذهبی الزام سیاسی»، راهبرد یاس، ش ۱۱.
۱۱. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۸۸)، وسایل الشیعه، ج ۱۱، تهران: المکتبه الاسلامیه.
۱۲. خرمشاد، محمدباقر (۱۳۸۵)، مردم سالاری دینی، ج ۳، تهران: نشر معارف.
۱۳. خمینی، روح‌الله (۱۳۷۸)، صحیفه امام، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

۱۴. خوانساری، جمال‌الدین محمد (۱۳۶۰)، شرح غررالحکم و دررالکلم، با مقدمه و تصحیح: میرجلال‌الدین حسینی ارموی، ج ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۵. دادگر، یدالله و محمدباقر نجفی (۱۳۸۵)، «سرمایه اجتماعی و بازتولید آن در عصر پیامبر اسلام ﷺ»، مجله اقتصاد اسلامی، ش ۲۴.
۱۶. دارابی، علی (۱۳۸۸)، رفتار انتخاباتی در ایران الگوها و نظریه‌ها، تهران: سروش، چاپ اول.
۱۷. درخشه، جلال؛ افتخاری، اصغر و محسن ردادی (۱۳۹۴)، «تحلیل مضمونی اعتماد در اندیشه آیه الله خامنه‌ای»، جستارهای سیاسی معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال ششم، ش ۳.
۱۸. دشتی، محمد (۱۳۸۲)، ترجمه نهج البلاغه، قم: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین ﷺ.
۱۹. رشاد، علی‌اکبر (۱۳۸۰)، دانشنامه امام علی ﷺ مقاله محمدهادی معرفت، «حقوق متقابل مردم و حکومت»، تهران: مرکز نشر آثار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، جلد پنجم: حقوق.
۲۰. رشاد، علی‌اکبر (۱۳۸۰)، دانشنامه امام علی ﷺ، «سیاست» مقاله «آسیب‌شناسی حکومت»، سیدصادق حقیقت، به نقل از قزوینی عبدالکریم، بقا و زوال دولت (نظم الغرر و نضد الدرر).
۲۱. رفیع‌پور، فرامرز (۱۳۸۲)، آناتومی جامعه، چاپ سوم، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۲. روزنامه ایران (خرداد ۱۳۸۴)، مشکلات جمهوری اسلامی ایران از دید کاندیداهای نهمین دوره ریاست جمهوری.
۲۳. زارعی، مرضیه (۱۳۹۵)، ظرفیت‌های اندیشه سیاسی اسلام در تولید سرمایه اجتماعی در ایران معاصر، پایان‌نامه دکترای علوم سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم ﷺ.
۲۴. زمانی، ناهید (۱۳۹۰)، سایت خبرگزاری مهر، «وجود ۲۵۰۰ فرقه نوظهور انحرافی در کشور»، <http://mehrnews.com/newz/1356138>.
۲۵. سایت رجانوز با عنوان یادمان حماسه ۳ تیر ۸۴/بخش دوم؛ قالیباف، لاریجانی، هاشمی، کروی، معین و ... چه می‌گفتند؟ <http://www.rajaneews.com/news/77491>
۲۶. سردارنیا، خلیل‌الله، قدرتی، حسین و علیرضا اسلامی (۱۳۸۸)، «تأثیر حکمرانی خوب و سرمایه اجتماعی بر اعتماد سیاسی: مطالعه موردی؛ شهرهای مشهد و سبزوار»، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال پنجم، ش ۱.

۲۷. شایگان، فریبا (۱۳۸۷)، «بررسی عوامل تأثیرگذار بر اعتماد سیاسی»، دانش سیاسی، ش ۷.
۲۸. صبحی، صالح (۱۴۲۵ق)، نهج البلاغه، قم: مؤسسه دارالهجرة، چاپ سوم.
۲۹. صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۱۳ق)، من لایحضر الفقیه، ج ۴، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۳۰. صرامی، سیف‌الله (۱۳۸۰)، احکام حکومتی و مصلحت، تهران: نشر عبیر.
۳۱. علیخانی، علی‌اکبر (۱۳۷۷)، مقاله ابعاد فقهی مشارکت سیاسی، اثر: عمید زنجانی، تهران: نشر سفیر.
۳۲. فوکویاما، فرانسیس (۱۳۸۵)، پایان نظم سرمایه اجتماعی و حفظ آن، ترجمه: غلامعباس توسلی، تهران: حکایت قلم نوین.
۳۳. قدیری، روح‌الله (بی‌تا)، بررسی و شناخت روش‌های مطالعه آینده، تهران: مرکز آینده‌پژوهی علوم و فناوری دفاعی، موسسه آموزشی و تحقیقاتی صنایع دفاعی.
۳۴. قوچانی، محمد (۱۳۸۳)، سه اسلام، تهران: سرایی.
۳۵. کلمن، جیمز (۱۳۷۷)، بنیادهای نظریه اجتماعی، ترجمه: منوچهر صبوری، تهران: کویر.
۳۶. گیدنز، آنتونی (۱۳۸۴)، پیامدهای مدرنیت، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: نشر مرکز.
۳۷. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت: مؤسسه الوفاء، چاپ دوم.
۳۸. مشکلات جمهوری اسلامی ایران از دید کاندیدای نهمین دوره ریاست جمهوری ۱۳۸۴ (روزنامه ایران خرداد ۱۳۸۴).
۳۹. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۳)، دروس فلسفه اخلاق، تهران: انتشارات اطلاعات.
۴۰. نائینی، میرزا محمدحسین (۱۳۶۱)، تنبیه‌الامه و تنزیه‌الملله، پانوش: سید محمود طالقانی، چاپ هشتم، تهران: شرکت سهامی انتشار.

تبیین و بررسی معرفت‌شناسی فمینیستی

محمدعلی حاجی ده‌آبادی*

فهیمة زارع چاهوکی**

چکیده

جنبش فمینیسم، در دهه‌های ابتدایی خویش به‌عنوان یک جنبش اجتماعی و سیاسی مطرح بود اما در ادامه با ورود به مهم‌ترین عرصه‌های نظری به ارائه نظریه‌های فلسفی، نقد فرهنگی و نظریه‌های فرهنگی پرداخت. معرفت‌شناسی، یکی از حوزه‌های فلسفی است که اندیشمندان فمینیست به آن ورود پیدا کرده و نظریه ارائه داده‌اند. پرسش اصلی مقاله حاضر «بررسی و تبیین معرفت‌شناسی فمینیستی» است. این مقاله با روش تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، ابتدا به تبیین مبانی معرفت‌شناسی فمینیستی و سپس نقد آن می‌پردازد. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که مهم‌ترین مبانی معرفت‌شناسی فمینیستی عبارت است از: «نقش جنسیت در معرفت» «نقش عوامل اجتماعی - سیاسی در معرفت» و «نقد عینیت‌گرایی علم».

معرفت‌شناسان فمینیستی پس از وارد کردن انتقاداتی بر معرفت‌شناسی رسمی، به ارائه نظریه‌های بدیل روی می‌آورند. تجربه‌گرایی فمینیستی، نظریه چشم‌انداز و نظریه پُست‌مدرنیسم، سه نظریه مهم معرفت‌شناسی فمینیستی است. معرفت‌شناسی فمینیستی از سوی اندیشمندان مختلف با انتقادات فراوانی مواجه شده است. بررسی‌های این پژوهش بیانگر آن است که دیدگاه‌های معرفت‌شناسی فمینیستی هم از منظر دینی و هم با نگاه برون‌دینی، با چالش‌های جدی روبروست.

کلیدواژه‌ها

فمینیسم، معرفت، معرفت‌شناسی فمینیستی.

مقدمه

فمینیسم، به‌عنوان یک جنبش اجتماعی که برای احقاق حقوق زنان و تثبیت موقعیت و منزلت‌های اجتماعی زنان است در عرصه‌های گوناگون علمی اثرگذار بوده است. یکی از این عرصه‌ها، بحث معرفت‌شناسی است. طرفداران این جنبش، اصول معرفت‌شناسی خاصی را پذیرفته و بر پایه این اصول، دیدگاه‌های خاصی در باب مسائل اجتماعی، سیاسی و علوم تجربی اتخاذ کرده‌اند. از این نظر، بررسی معرفت‌شناسی فمینیستی برای فهم دیدگاه‌های طرفداران فمینیسم اهمیت بنیادی دارد و نگاهی به مبانی معرفت‌شناسی آنها مدخل خوبی برای آشنایی با موضوع‌گیری‌های فلسفی - اجتماعی‌شان می‌باشد.

معرفت‌شناسی یا نظریه معرفت، شاخه‌ای از فلسفه است که به بررسی سرشت معرفت، اقسام معرفت و منابع معرفت می‌پردازد. معرفت‌شناسان، از چستی معرفت و شرایط آن بحث کرده و آرای گوناگون در این باره مطرح کرده‌اند. این، جریان معرفت‌شناسی رسمی بوده است. معرفت‌شناسی فمینیستی، شورش علیه این جریان است و باید آن را در سیاق نقد و رد معرفت‌شناسی رسمی فهمید. به عبارت دیگر، طرفداران فمینیسم با معرفت‌شناسی رسمی سرستیز دارند و آرای‌شان در مقایسه با آن قابل فهم و ارزیابی است. نقطه آغاز معرفت‌شناسی فمینیستی، طرح مجدد پرسش از معرفت با اندکی تغییر است (قائم‌نیا، ۱۳۸۲: ۴۰). در واقع، معرفت‌شناسان فمینیست با ادعای عدم واقع‌نمایی معرفت‌شناسی رسمی درصدد اثبات وجود جهت‌گیری مردانه در معرفت‌شناسی رایج برآمده‌اند و در پی آن با تأکید بر تأثیر عوامل اجتماعی و جنسیت و نیز تأثیر ارتباط و همدلی بر معرفت و برتری دیدگاه زنانه، پایه‌های معرفت‌شناختی خویش را بنا کرده‌اند (نبویان، ۱۳۸۴: ۸۳).

فمینیست‌ها بر این باورند که سؤال‌ها، نظریه‌ها، مفاهیم، روش‌شناسی‌ها و دایه‌های معرفتی دانش متعارف که فرض می‌شود، فراغت ارزشی - جنسیتی دارند، در حقیقت درک مخدوش و ناعادلانه هم از طبیعت و هم از زندگی اجتماعی به‌دست داده‌اند. علاوه بر این، تجربه‌های مرتبط و مبتنی بر جهان اجتماعی زنان در دانش اثبات‌گرایی حذف یا در بهترین حالت دست‌کم گرفته شده‌اند. از منظر رویکرد فمینیستی، معرفت دارای خصلتی محلی، موقعیتی، بسترگرا و تاریخی است و نه موجودیتی جهان‌شمول و فرابستری (محمدپور، ۱۳۸۹: ۴۶۵).

معرفت‌شناسی و فلسفه علوم فمینیستی شیوه‌هایی را مطالعه می‌کند که در آن جنسیت بر فهم زنان از دانش، موضوع شناسا و رویه‌های پژوهش و استدلال تأثیر می‌گذارد. فلسفه علم فمینیستی استدلال می‌کند که رویه‌های دانش مسلط، زنان را به شیوه‌های متفاوت از زندگی اجتماعی محروم می‌کند. مانند طرد آنها از فرآیند پژوهش، انکار کردن آنها از اقتدار معرفت‌شناسانه، کوچک‌شمردن سبک‌ها و شیوه‌های شناخت فمینیستی دانش؛ تولید نظریاتی در مورد زنان که آنها را به مثابه موجودات پست، غیرطبیعی و نابهنجار نشان می‌دهند، تولید نظریاتی در مورد پدیده‌های اجتماعی که فعالیت و منافع زنان را کم‌رنگ جلوه می‌دهد؛ تولید دانشی که برای اقشار ضعیف سودمند نیست و یا صرفاً جنسیت و یا سایر سلسله‌مراتب اجتماعی را تقویت می‌کند (سمیعی اصفهانی، ۱۳۹۲: ۱۹۲).

به نظر می‌رسد، گام اول برای ایمن‌سازی جامعه اسلامی مان در برابر هجمه اندیشه‌های غربی از جمله فمینیسم، شناخت دقیق این مکاتب است که افزون بر این که از جمله مطالبات نظام اسلامی است، از رسالت‌های نهادهای تحقیقاتی، دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه نیز به‌شمار می‌آید؛ به‌ویژه این که معرفت‌شناسی، حوزه‌ای مهم در مبارزات فمینیستی محسوب می‌شود و شناخت آن، مقدمه تقابل گفتمانی اندیشه اسلامی و جریان فمینیستی است. در هر حال، این مقاله می‌کوشد با روش تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، دیدگاه‌های فمینیست‌ها درباره معرفت را توضیح داده و مورد نقد قرار دهد. از این‌رو، پس از تبیین دیدگاه‌های معرفت‌شناختی فمینیستی، به نقد آن می‌پردازیم.

مبحث اول: تبیین دیدگاه‌های فمینیستی درباره معرفت

هرگونه تبیینی از یک دیدگاه، وابسته به ایضاح مفاهیم کلیدی آن نظریه است. از این‌رو، ضرورت دارد تا در ابتدا مفاهیم اساسی بحث به اختصار اما به‌وضوح تبیین شود.

گفتار اول: مفهوم‌شناسی

بند اول. فمینیسم^۱

فمینیسم را گاه به جنبش‌های سازمان‌یافته برای احقاق حقوق زنان و گاه به نظریه‌ای که

1. Feminism

به برابری زن و مرد از جنبه‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و حقوقی معتقد است، معنا کرده‌اند. این واژه با اندکی تغییر در تلفظ، در زبان‌های انگلیسی، فرانسوی و آلمانی به یک معنا به کار می‌رود و از ریشه Feminine که معادل Feminin در فرانسوی و آلمانی می‌باشد، اخذ شده است. کلمه Feminin به معنای زن یا جنس مؤنث است که خود از ریشه لاتینی Femina گرفته شده است (زیبایی‌نژاد، ۱۳۸۲: ۱۳ و ۱۴).

واژه «فمینیست» نخستین بار در سال ۱۸۷۱ میلادی و در یک متن پزشکی به زبان فرانسه برای تشریح گونه‌ای وقفه در رشد اندام‌ها و خصایص جنسی بیماران مردی به کار رفته، که تصور می‌شده است بر این اساس، از «خصوصیات زنانه یافتن» بدن خود در رنج‌اند. اگرچه در فرهنگ پزشکی معنی فمینیسم، خصوصیات زنانه یافتن مردان بود، در اصطلاح سیاسی این واژه در توضیح خصوصیات مردانه یافتن زنان به کار رفت (فریدمن، ۱۳۸۱: ۶). استفاده از واژه «فمینیسم» تا دهه شصت و هفتاد میلادی برای اشاره به تشکلهای زنان مرسوم نبود و کاربردی محدود در ارتباط با مسائل خاص و گروه‌هایی خاص داشت. صرفاً در همین اواخر است که استفاده از این واژه، برای تمامی گروه‌های مرتبط با مسئله حقوق زنان، متداول و فراگیر شده است. در زبان فارسی، معادل‌هایی چون «زن‌گرایی»، «زن‌وری»، «زنانه‌گری» و «آزادی‌خواهی زنان» برای آن واژه پیشنهاد شده است که البته نمی‌توان نارسایی برخی واژه‌ها را در بیان حقیقت فمینیسم نادیده گرفت (زیبایی‌نژاد، ۱۳۸۲: ۱۴).

فمینیسم را می‌توان جنبشی سازمان‌یافته برای دستیابی به حقوق زنان و نیز ایدئولوژیی برای دگرگونی جامعه دانست که هدف آن صرفاً تحقق برابری اجتماعی زنان نیست بلکه رؤیای رفع انواع تبعیض و ستم‌نژادی و طبقاتی و غیره را در سر می‌پروراند. فمینیسم در یک بررسی تاریخی به سه موج تقسیم می‌شود: موج اول (۱۹۲۰-۱۸۴۸)، موج دوم (۱۹۸۰-۱۹۶۰) و موج سوم (۱۹۸۰ به بعد). موج اول فمینیسم که معروف به «جنبش حق رأی» است، بستر ارائه مباحث حقوقی زنان را در کشورهای غربی پس از انقلاب فرانسه فراهم کرد. جنبش زنان در این مرحله در پی کسب اصلاحات حقوقی و فرصت‌های برابر قانونی بود. از جمله دستاوردهای این موج، تثبیت مالکیت زنان، فرصت‌های کم‌ویش برابر برای آموزش زنان و تجربه کار تشکیلاتی است (مشیرزاده، ۱۳۸۱: ۱۲۴). موج دوم جنبش که از سال ۱۹۶۰ و پس از سپری شدن سال‌های فترت (۱۹۶۰-۱۹۲۰)

جنبش فمینیستی آغاز گردید، مرحله «آگاهی» و «هویت‌سازی» در جنبش است (همان: ۲۳۴). تأکید بر نقد فرهنگی و نظریه‌های فرهنگی از شاخص‌های موج دوم فمینیسم است. تحولاتی که از نیمه دهه ۱۹۷۰ به بعد در غرب زمینه ظهور موج سوم فمینیسم را فراهم کرد که از مهم‌ترین آنها تحولات نظام سرمایه‌داری و رخداد مطرح‌شدن نظریه پست‌مدرن است. تأکید بر تفاوت‌ها و نقد شاخه‌های مختلف علوم، از مشخصه‌های موج سوم است.

فمینیسم به لحاظ دیگر نیز قابل تقسیم‌بندی است و آن گرایش‌های غالب و مهم فمینیسم است که عبارت‌اند از: ۱. فمینیسم لیبرال ۲. فمینیسم رادیکال ۳. فمینیسم مارکسیسم ۴. فمینیسم سوسیالیسم ۵. فمینیسم پست‌مدرنیسم (زیبایی‌نژاد، جهان: ۱۸). همه گرایش‌هایی که زیر چتر گسترده این ایدئولوژی گرد آمده‌اند، بر این باور که زنان به واسطه جنس خود با بی‌عدالتی روبه‌رو می‌شوند، اتفاق نظر دارند، اما برای علل و عوامل ستم بر زنان تحلیل‌های مختلفی ارائه می‌دهند و بر همین پایه راهبردهای متفاوتی نیز برای رفع این ستم پیشنهاد می‌کنند. مثلاً لیبرال فمینیسم که نسبت به گرایش‌های دیگر سابقه طولانی‌تری دارد، نابرابری حقوق مدنی و فرصت‌های آموزشی را سرچشمه ستم بر زنان می‌داند و مبارزه برای کسب آزادی‌های فردی زنان در چارچوب جامعه موجود را هدف قرار داده است. رادیکال فمینیسم همه شکل‌های ستم و سلطه را ناشی از برتری‌جویی مردان می‌انگارد و هدف خود را جایگزینی جوامع مردسالار کنونی با جوامع زن‌محور معرفی می‌کند. فمینیست‌های مارکسیست، ریشه انقیاد زنان را در شیوه تولید سرمایه‌داری و جدایی کار از خانه می‌دانند که به تقسیم کار جنسی انجامید و دگرگونی بنیانی اقتصاد را تنها راه چاره رفع ستم‌دیدگی زنان پیشنهاد می‌کنند. به زعم فمینیست‌های سوسیالیست، ریشه ستم در نظام اقتصادی سرمایه‌داری است که برای دوام خود به استثمار کارگران و به‌ویژه زنان نیاز دارد. گرایش سوسیالیستی به خلاف گرایش رادیکال که ستم اقتصادی را فرع بر ستم جنسی می‌داند و به خلاف گرایش مارکسیستی که ستم طبقاتی را مقدم بر ستم جنسی معرفی می‌کند، بر این باور است که هم مالکیت ابزار تولید و هم شکل زندگی اجتماعی، نیازمند دگرگونی بنیادی است. افزون بر این گرایش‌ها، گروه‌های فمینیستی دیگری با اندیشه‌های متفاوت و راهبردهای گوناگون در جهت بهبود شرایط اجتماعی زنان و دفع ستم و تبعیض گام برمی‌دارند که بسته به خاستگاه تاریخی، جغرافیایی، ایدئولوژیک، اجتماعی یا فرهنگی

خود با عناوین دیگری چون پسامدرن و اگزستانسیالیست و صلح‌طلب و مسیحی و اسلامی و هوادار محیط‌زیست و غیره شناخته می‌شوند (ابوت و والاس، ۱۳۸۰: ۳۲۲).

بند دوم. معرفت‌شناسی

شناخت‌شناسی، حوزه‌ای از فلسفه است که در آن به پرسش‌های مربوط به حدود و شرایط شناخت آدمی پرداخته می‌شود؛ چه می‌توانیم بدانیم؟ چگونه می‌دانیم؟ و چه راهی برای تشخیص اعتبار و درستی داشته‌های ما وجود دارد؟ در سنت فلسفی، از این حوزه همواره در کنار حوزه «هستی‌شناسی» و متمایز با آن نام برده می‌شود. پس معرفت‌شناسی یعنی پژوهش در چگونگی و حدود شناخت (نورس، ۱۳۸۹: ۱۱ و ۱۲). به عبارت دیگر، معرفت‌شناسی نظریه دانش است و بیان می‌کند که چه چیزی به عنوان دانش مورد ملاحظه قرار می‌گیرد، چه چیزی شناخته می‌شود و چه معیارهایی باید موجود باشد که معرفت به عنوان دانش، مطرح شود. معرفت‌شناسی، اساساً در حوزه فلسفه و فلسفه علوم مطرح است و جهت‌دهی فرایندهای علمی را در کسب شناخت از واقعیت هدایت می‌کند. هاملین^۱ معتقد است معرفت‌شناسی مربوط به ماهیت دانش، امکان دانش، دامنه دانش و مبانی کلی می‌شود. «مینارد»^۲ معتقد است معرفت‌شناسی به ایجاد بستری فلسفی می‌پردازد که در قالب آن مشخص می‌شود چه انواعی از دانش، امکان حصول دارد و این که چگونه می‌توان مطمئن شد آنها مناسب و درست هستند. تعریف اصلی معرفت‌شناسی عبارت است از: نظریه یا علم روش یا بنیان‌های دانش (بلیکی، ۱۳۹۱: ۶۳).

فلاسفه پیش از سقراط، یعنی نخستین فلاسفه سنت فلسفه غرب، به این شاخه فلسفی توجه اساسی نکردند؛ چون توجه اصلی آنان به ماهیت و امکان تغییر معطوف بود. آنان امکان معرفت به طبیعت را مفروض می‌گرفتند، ولی برخی از آنان معتقد بودند که بعضی منابع اکتساب معرفت به ساختار واقعیت بهتر از منابع دیگر است. به همین دلیل، هراکلیتوس^۳ بر فایده حواس تأکید می‌کرد؛ درحالی که پارمیندس^۴ عملاً نقش عقل را

1. Hamlyn

2. Maynard

3. Heraclitivs

4. Parmendes

برجسته می‌کرد؛ اما، هیچ‌کدام در امکان علم به واقعیت شک نمی‌کردند. چنین شکی در قرن پنجم قبل از میلاد ظهور کرد و بانی اصلی آن سوفسطاییان بودند. سوفسطاییان می‌پرسیدند: چقدر از آنچه ما به زعم خود دربارهٔ طبیعت می‌دانیم، واقعاً عینی است و چقدر ساختهٔ ذهن ما است؟ اگر روایت افلاطون را باور کنیم، به نظر می‌رسد پروتاگوراس^۱ بر این قول بوده است که هر چیز همان است که بر انسان ظاهر می‌شود و اینکه ظواهر تنها واقعیت هستند. این معنا یا بخشی از معنای سخن معروفی است که به او منسوب است: «انسان، مقیاس همه چیز است». گرگیاس^۲ از این هم فراتر می‌رود و مدعی می‌شود که اصلاً چیزی به‌عنوان واقعیت وجود ندارد و اگر هم وجود می‌داشت، ما نمی‌توانستیم به آن علم پیدا کنیم، و اگر هم می‌توانستیم به آن علم پیدا کنیم نمی‌توانستیم علم خود را به دیگری منتقل کنیم. این شکاکیت عام، سرآغاز معرفت‌شناسی به تعبیر مرسوم آن، واقع شد؛ تعبیری که بنا بر آن در توجه این ادعا کوششی می‌شود که معرفت، امری ممکن است و سهم حواس و عقل در اکتساب آن قابل ارزیابی است. بانی واقعی معرفت‌شناسی، افلاطون است؛ چون او بود که به طرح پرسش‌های بنیادی و حل آنها پرداخت: معرفت چیست؟ معرفت به‌طور عام کجا یافت می‌شود و چقدر از آن چه ما به‌طور متعارف فکر می‌کنیم می‌دانیم، واقعاً معرفت است؟ آیا حواس و عقل، منبع معرفت هستند؟ نسبت میان معرفت و باور صادق چیست؟ (هاملین، ۱۳۷۴: ۱ و ۲).

بند سوم. معرفت‌شناسی فمینیستی^۳

نخستین اظهارنظرها دربارهٔ رویکردهای فمینیستی به معرفت‌شناسی به اوایل دههٔ ۱۹۸۰ باز می‌گردد و امروزه معرفت‌شناسان فمینیست، نمونه‌ای عالی از رویکردی اجتماعی به معرفت‌شناسی را عرضه می‌کنند؛ چراکه کار معرفت‌شناسی فمینیستی بررسی این نکته است که روابط اجتماعی فمینیست، چگونه بر دانش عملی ما تأثیر می‌گذارند و در عین حال

1. Protagoras

2. Gorgias

3. Feminist Epistemology

می‌کوشد الگوهای اجتماعی مناسبی را از دانستن ارائه دهد که امکان ایجاد تمایزاتی هنجار بنیاد بین اقدامات در زمینه کسب دانش بهتر و بدتر را فراهم کند. درک فمینیستی از این تمایزات هنجاربنیاد هم در چارچوب معرفتی (فراهم آوردن دانش اصیل) و هم در چارچوب عدالت (ایجاد شرایط عادلانه اجتماعی) قرار می‌گیرد. آثار فمینیستی در زمینه معرفت‌شناسی، مطالبی انتقادی درباره مفاهیم مهم معرفت‌شناختی از قبیل عقل، حجت‌آوری و عینیت را در برمی‌گیرد. در عین حال، مشتمل بر موضوع‌هایی هستند که قبلاً مورد اهمال قرار گرفته‌اند؛ نظیر دانش میان‌فردی، نقش عاطفه در دانستن و نقش اجتماعات در دانستن (هام و گمبل، ۱۳۸۲: ۱۴۰).

به لحاظ تاریخی، معرفت‌شناسی فمینیسم از ۱۹۸۱ با پرسش خانم لورین کد^۱ که «آیا جنسیت سوژه از جنبه معرفت‌شناختی در فرآیند شناخت اهمیت دارد؟ آغاز شد و پاسخ‌هایی که در ۱۹۸۳ به این پرسش دادند، نقشه جدیدی از ساحت معرفت‌شناسی ترسیم کرد. با تکیه معرفت‌شناسان فمینیست بر موقعیت سوژه و زمینه‌ای که وی در صدد کسب معرفت است، نگاه جدیدی به مقوله معرفت در جهان پر پیچ و تاب معرفت‌شناسی شکل گرفت» (امیری، ۱۳۸۶: ۸۶).

نگاه معرفت‌شناسان فمینیست را می‌توان نگاهی کثرت‌گرا به معیارهای صدق دانست که حاکی از زمینه‌گرایی است؛ زیرا به عقیده آنها، معیارهای صدق بسیارند و از جایی به جایی دیگر تغییر می‌کنند و چه‌بسا بتوان بیش از یک روایت معتبر درباره یک پدیده یا پدیده‌های گوناگون در میان آورد. امروزه معرفت‌شناسی فمینیستی به‌عنوان جریانی قاره‌ای در کشورهای انگلیسی‌زبان به یکی از حوزه‌های مهم و مؤثر تحلیل و اندیشه‌ورزی بدل گشته است.

معرفت‌شناسی‌های فمینیستی در سال‌های ۱۹۸۹ و اوایل ۱۹۹۰ به رشد خود ادامه دادند و به سرعت از یکدیگر بارور شدند و بر همین اساس، ساندر هاردینگ به یک طبقه‌بندی علمی شکل داد و از سه رویکرد پایه؛ یعنی معرفت‌شناسی تجربه‌گرا، پُست‌مدرنیسم فمینیستی و معرفت‌شناسی دیدگاهی، سخن به میان آورد (روایی، ۱۳۹۰: ۱۴-۱۸).

1. Lorraine code

گفتار دوم: مبانی معرفت‌شناسی فمینیستی

مدعای هستی‌شناسانه فمینیسم این است که جهان اجتماعی و طبیعی هر دو بر ساخته‌های اجتماعی هستند و این جهان‌ها از سوی انسان‌هایی که در موقعیت‌های اجتماعی متفاوت بوده و تجارب متفاوتی دارند (برای مثال مردان و زنان)، به گونه‌های متفاوتی ساخته می‌شوند. بنابراین، واقعیت‌های چندگانه‌ای امکان‌پذیر است. از دیدگاه فمینیسم، ضروری است که با تأکید بر ساخته‌های زنان در جهان، با این واقعیت که شکل‌های سلطه‌آمیز علم، این جهان‌ها را بر اساس یک دیدگاه مردانه ساخته است، مقابله کرد.

معرفت‌شناسی فمینیستی، تجارب زنان را جایگزین تجارب مردان به‌عنوان مبایی برای معرفت قرار می‌دهد. بر اساس این رهیافت؛ زنان به دلیل داشتن تجربه کار مراقبتی، فهم برتری از جهان اجتماعی دارند. تقابل‌های دوگانه سنتی، نظیر تقابل‌های ذهنی/عینی، عقل/احساس، واقعیت/ارزش، متخصص/غیرمتخصص و تفکیک بین فاعل شناسا و متعلق شناخت به‌عنوان بخشی از معرفت‌شناسی مردمحورانه، مردود است. پژوهشگر باید در همان موقعیت موضوع تحقیق قرار داشته باشد. پژوهشگران فمینیست ترغیب می‌شوند تا اندیشه‌ها را با احساسات، توانایی‌های منطقی را با احساسات درونی و امور عقلانی را با امور عاطفی درهم آمی‌زند. در پژوهش، ترجیح با طبیعتی است که به جای متغیرها، با محیط و ساختار طبیعی سروکار داشته باشد، همچنین استفاده از روش‌های کیفی بر روش‌های کمی ارجحیت دارند. آنان دیدگاه‌های سنتی در مورد عینیت و عقلانیت را رد کرده و به جای آن، ایده‌هایی در باب عینیت را جایگزین می‌کنند که برآمده از اشتراک‌گذاری احساسات و تجارب است که در یک بستر سیاسی و در فرآیندی محاوره‌ای واقع می‌شود (بلیکی: ۲۰۱).

بند اول: نقش جنسیت در معرفت

نقطه آغازین معرفت‌شناسی فمینیستی، طرح مجدد پرسش از معرفت با اندکی تغییر است. فمینیست‌ها معتقدند در «معرفت‌شناسی» مسأله فاعل شناسا و جنسیت این فاعل، بسیار تأثیرگذار است و باید معرفت‌شناسان از خود پرسند که در تحلیل مسأله معرفت، به معرفت مردان نظر دارند یا به معرفت زنان؟ زیرا به نظر بسیاری از فمینیست‌ها، جنسیت به‌صورت بسیار مؤثری در معرفت تأثیرگذار است (مستقیمی، ۱۳۸۸: ۴).

فمینیست‌ها مدعی هستند که جنسیت مردانه فلاسفه پیشین سبب شد [تا] علم و فلسفه‌ای مردانه رقم بخورد، به تعبیر دیگر، «کانت» بر این باور بود فاعل شناسا (سوژه) در معرفت تأثیر می‌گذارد و معرفت در قالب‌هایی چون «زمان» و «مکان» و... شکل می‌گیرد. بعدها دیگران سخن کانت را گسترش دادند و پیش‌فرض‌های دیگری را نیز اضافه کردند و قائل شدند: تربیت، آداب و رسوم و داده‌های قبلی در معرفت تأثیر می‌گذارد. حال اگر یکی از ابعاد وجودی هر فرد را جنسیت او تشکیل می‌دهد، پس می‌توان از «جنسیت» نیز به‌عنوان یکی از قالب‌های تأثیرگذار در معرفت یاد کرد. از نظر فمینیست‌ها، جنسیت می‌تواند در تعیین این که دانشمند چه مسأله‌ای را نیازمند به تحقیق ببیند، یا چه روشی را برای تحقیق برگزیند یا این که چگونه فرضیه خویش را تقدیر و فرمول‌بندی کند و حتی در این که چه فرضیه‌ای را تأیید کند، تأثیر بگذارد (رودگر، ۱۳۸۷: ۱۵۵).

از منظر برخی از پژوهشگران، مبتکرانه‌ترین سهم فمینیسم در نقد خرد به بررسی روابط بین خرد و نرینگی ارتباط دارد؛ به این معنا که زنان چون موجوداتی عاطفی تعریف شده‌اند که قدرت استدلال عقلانی ندارند (محمدپور، ۱۳۸۹: ۴۸۸).

فمینیست‌ها به دلیل اهمیت فلسفه در فرهنگ غربی که فلسفه را گفتمان برتر و گفتمان درباب گفتمان‌ها می‌دانند، بیشتر به سراغ آرای فیلسوفان غرب می‌روند و خصلت مردم‌محورانه نظریات آنان را نقد می‌کنند. ژنویو لوید^۱، لوس ایریگاری^۲ و میشل لدوف^۳، به بررسی مردم‌محوری فلسفه غرب پرداخته‌اند. ژنویو، در کتاب عقل مذکر سعی دارد سرشت مردانه فلسفه غرب را در آرای یکایک فیلسوفان - از باستان تا روشنگری - نشان دهد و ثابت کند عقلی که در فلسفه و سپس در علوم از آن سخن می‌رود، برخلاف ادعای فیلسوفان و دانشمندان، عقل فارغ از جنسیت نیست، بلکه عقل مذکر است. میشل لدوف، به ابعاد دیگری از جهت‌گیری مردانه فلسفه اشاره می‌کند و معتقد است در طول تاریخ، فلسفه علمی مردانه و زن، موجودی غیرفلسفی تلقی شده است. لوس ایریگاری، فیلسوف فمینیست معاصر، در پژوهش‌های خود تلاش می‌کند بنیان‌های پدرسالاری را در آثار

1. Liloyd, Genevieve

2. Irigaray, Loce

3. Ledoeuff, Michele

فلسفی نشان دهد، ایریگاری هم مانند لوید، معتقد است که عقل و خرد مدرن و به بیانی، ارزش‌های عصر روشنگری، با خمیرمایه زن‌ستیزی شکل گرفته است، لذا نمی‌توان زن را در جریانی که کاملاً بر ضد او شکل گرفته است، جای داد. ایریگاری، تأکید می‌کند که فرهنگ، فلسفه و اندیشه غرب برخلاف ادعای بی‌طرفی و فراگیری‌اش، تک‌جنسی و در حقیقت حاصل اندیشه مذکر است (رودگر، ۱۳۸۸: ۱۵۳۰-۱۵۵).

شمن^۱، در مقام بیان دلیل مردانه‌بودن فلسفه، عنوان می‌کند که این امر نه از بابت این است که مردان ویژگی‌های فیزیولوژیک خاصی دارند یا ترشحات هورمونی خاصی آنها را به سمت فلسفه‌پردازی سوق می‌دهد، بلکه مسأله یک امر فرهنگی است، مردان با آموختن مجموعه‌ای از «هنجارهای فکری، احساسی و رفتاری» به طریقی خاص می‌اندیشند و به همین دلیل «فلاسفه مرد، چیزهای خاصی را مشکل می‌دانند و روش‌هایی را مفید تلقی می‌کنند». در نتیجه، فلسفه «مذکر» می‌شود، مشکلات آن «مردانه» می‌شوند و روش‌های آن «شیوه‌های مردانه‌بودن در جهان را تجویز می‌کند» (مشیرزاده، ۱۳۸۱: ۴۶۰).

فمینیست‌ها، معتقدند: نتیجه چنین رویکردی آن است که هر آنچه مستقیماً به زندگی زنان مربوط می‌شود؛ یعنی خانواده، سپهر خانگی، حوزه خصوصی، عواطف، روابط بین‌الاشخاصی، جنسیت و... موضوعات ارزش‌مندی برای مطالعه قلمداد نمی‌شوند و در حاشیه باقی می‌مانند. آنا ییتمن^۲ می‌نویسد: «در فضای نظری که علوم اجتماعی بر می‌سازد، اقتصاد در مرکز قرار می‌گیرد و عشق، اگر اساساً جایگاهی داشته باشد، در حاشیه است» (همو، ۱۳۸۲: ۶۲۸).

بنابراین، معرفت‌شناسان فمینیست نتیجه می‌گیرند: معرفت‌شناسی رسمی به دلیل غفلت از مسأله مهم، «نقش فاعل معرفت در معرفت» به‌طور کلی زیر سؤال می‌رود.

بند دوم: نقش عوامل اجتماعی و سیاسی در معرفت

فمینیست‌ها، معتقدند که معرفت هر انسانی در درون اجتماع شکل می‌گیرد. انسان، موجودی اجتماعی است و معرفت انسانی امری نیست که در انزوا شکل بگیرد، بلکه در

1. scheman

2. Anna Yeatman

درون اجتماع و متأثر از شرایط اجتماعی و سیاسی حاکم بر انسان، ساخته می‌شود. معنای دیگری که فمینیست‌ها از این اصل - که معرفت سرشت اجتماعی دارد - دنبال می‌کنند، این است که جنسیت در معرفت تأثیر دارد. این که موجود انسان در جامعه چه جایگاهی دارد، جایگاه او جایگاه زنانه و یا مردانه است و چه موقعیتی دارد، معرفت او هم متفاوت می‌شود. معرفت، سرشت اجتماعی دارد؛ یعنی این که تمایز اجتماعی زن و مرد در معرفت آنها تأثیر دارد (قائم‌نیا، ۱۳۸۴: ۳۳).

فمینیست‌ها، همچنین معتقدند علاوه بر شرایط اجتماعی، احساسات و عواطف بشر هم در عقل و معرفت تأثیر دارد. برخی از معرفت‌شناسان معاصر نیز بر تأثیر زمینه و شرایط اجتماعی در معرفت و روش تحصیل معرفت تأکید دارند. به نظر آنها، روش‌هایی را که مردم برای صورت‌دادن به باورهای‌شان به کار می‌گیرند، از طریق اجتماع به دست می‌آورند و شرایط اجتماعی است که به آنها می‌آموزد کدام روش‌ها را به کار بگیرند. بنابراین، شرایط اجتماعی در باورهای افراد تأثیر می‌گذارند و در این امر، نقش تعیین‌کننده‌ای دارند (همو، ۱۳۸۲: ۴۱).

لین نلسون^۱ (۱۹۹۰) از نظریه‌پردازانی است که خود را با ساختارهای فمینیستی منطبق می‌کند و شناسانده‌ها را جوامع و نه افراد دانسته و معارف را درهم تنیده و تشکیل یافته در شبکه به هم پیوسته باورها و معارف می‌داند که همیشه با تجربه «جمعی» قابل سنجش است، از دیدگاه نلسون، چون معرفت و تجربه «فردی» فقط در جامعه ممکن است، لذا در واقع جوامع، شناسنده هستند. به نظر نلسون، از دیدگاه معرفت‌شناسی‌های فمینیستی، ارزش این تحقیقات به این بستگی دارد که «اجتماعی شوند» تا بر مسائلی راجع به این که شناخت چگونه به وجود می‌آید و در طبقات اجتماعی جنسیتی شده چگونه باید داوری شود، تأکید کنند (کد، ۱۳۸۲: ۲۰۶ و ۲۰۷).

عوامل سیاسی نیز بر معرفت انسانی تأثیر دارد و مهم‌ترین و قابل‌بحث‌ترین بیش معرفت‌شناختی فمینیسم در ارتباط با پیوندهایی است که بین دانش و قدرت ترسیم می‌کنند (محمدپور، ۱۳۸۹: ۴۸۰). ایریگاری، فیلسوف فمینیست موج سوم، این اهمیت را چنین ترسیم

1. Nelson, Lynn

می‌نماید که آنچه زنان را از فلسفه محروم می‌کند، و آنچه زنان را از سیاست محروم می‌کند، یک چیز واحد و همسان است و میان وضعیت زنان در اندیشه غربی و وضعیت زنان در جامعه غربی رابطه‌ای وجود دارد (رودگر، ۱۳۸۸: ۱۵۱).

رویکرد فمینیستی از نظر معرفتی و روشی همواره نیازمند داشتن نظریه قدرت است. از آن‌جا که قدرت، دانش مرجعی را تولید می‌کند در دسترس همگان قرار ندارد، لذا این سؤال مطرح می‌شود که چه کسی قدرت دانستن چه چیزی را دارد؟ (محمدپور، ۱۳۸۹: ۴۸۵).

فرای^۱، از نظریه پردازان فمینیست می‌نویسد: «صدای داستان جهانی مردان، صدای سخنگویی است که مجبور نیست کلماتش را با حقیقت منطبق سازد؛ زیرا حقیقت با کلمات او منطبق خواهد شد. کلمات، مؤید و پشتیبان اراده و قدرتی هستند که اشخاص و اشیا را چنان قالب‌بندی کرده که با کلمات بخوانند. روابط قدرت در درون گفتار فلسفی مرزهای مشروعیت و مقبولیت درون گفتاری را نیز تعیین می‌کنند و در نتیجه، با تأکید بر معیارهای «مردانه‌ای» چون وضوح، نظم منطقی، مستدل‌بودن و... آثاری را که «میهم، توصیفی، یا صرفاً اقناع‌کننده» باشند، فلسفی نمی‌دانند» (مشیرزاده، ۱۳۸۱: ۴۶۱).

بنابر آنچه بیان شد و بر طبق گفته هاردینگ، مهم‌ترین زمینه برای انتقاد به معرفت‌شناسی علوم معاصر، مرتبط‌ساختن فعالیت‌های علمی با علایق غیرشناختی و به بیان عام‌تر، مرتبط‌ساختن علم با سیاست است. از نظر هاردینگ، معرفت‌شناسی فمینیستی، ارتباط میان دانش و سیاست را در قانون تبیین خود قرار می‌دهد؛ به این معنا که می‌کوشد برای توضیح آثار مختلفی که سیاست در تولید دانش دارد، تبیین‌هایی علی‌فراهم آورد. به عبارت دیگر، مقصود آن است که فضای سیاسی و اجتماعی، علت تولید دانش است و مشابهت با هر فضای سیاسی و اجتماعی، گونه‌ای معین از دانش به وجود می‌آید. نتیجه این‌که برقراری رابطه علی میان سیاست و علم، زمینه مناسبی برای اتخاذ موضع فمینیستی در معرفت‌شناسی است؛ زیرا بر اساس آن، می‌توان فضای غالب بر علم معاصر را فضایی مردانه و به نفع اقتدار مردان دانست (باقری، ۱۳۸۲: ۱۰۹).

1. Frye

بند سوم: نقد عینیت‌گرایی علم

معرفت‌شناسی مدرن، مدعی است که «ابژکتیو» بوده و به‌لحاظ ارزشی بی‌طرف است، یعنی رویکردی غیرجانبدارانه به متعلق‌شناسایی دارد؛ تعلق‌ی که در منظر همگان و جدا از ویژگی‌های ناظران قرار دارد. بنابراین، تفکیک میان فاعل‌شناسایی و متعلق‌شناسایی و عینیت در معرفت، یعنی به‌لحاظ ارزشی بی‌طرف بودن و دخالت‌ندادن ویژگی‌های روانی و عاطفی فاعل‌شناسایی در حصول معرفت، از عناصر برجسته معرفت‌شناسی معاصر است (فضائلی، ۱۳۸۶: ۸۴).

فمینیست‌ها مدت‌هاست که با تصوره‌های روشنگری از خرد و عینیت که توسط کانت و دکارت ارائه و تشریح شده‌اند، دست به‌گریبان هستند. فمینیست‌ها با طرح موضوع «خرد» و «احساس» دربارهٔ پژوهشگر و امر مورد پژوهش داوری می‌کنند. آنان معتقدند که معمولاً مردان، عقلایی و زنان، احساسی فرض شده و بر همین اساس، زنان به علت احساسی بودن از فرآیند خردورزی کنار گذاشته شده‌اند. از این فرضیه‌ها چنین برداشت می‌شود که علم مبتنی بر خرد بود و خرد نیز بر حقیقت تکیه دارد. در این خصوص، فمینیست‌ها به‌سادگی، خرد و احساس را از یکدیگر جدا نمی‌پندارند. ایدهٔ جدایی پژوهشگر از امر مورد پژوهش، ناشی از تصور جدایی خرد و احساس از همدیگر است. فمینیست‌ها استدلال می‌کنند که پژوهش، یک فرآیند دوطرفه بوده و جدایی‌شناسا و شناخته در فرآیند پژوهش هدفی افسانه‌ای، موهوم و دست‌نیافتنی است. آنان معتقدند که دانش از طریق گوش‌دادن، گفت‌وگو و صحبت کردن ایجاد می‌شود؛ امور عقلانی و عاطفی به یکدیگر پیوند داشته و عواطف و احساسات جزء جدایی‌ناپذیر زندگی اجتماعی است. جدایی عاطفه و خرد یک سازهٔ تصنعی بوده و صرفاً برای حفظ نظم سنتی پدرسالارانه مفید است (محمدپور، ۱۳۸۹: ۴۸۷-۴۸۸).

به همین دلیل است که فمینیست‌ها اغلب معتقدند که در تحقیقات جامعه‌شناختی باید از روش‌های کیفی بهره‌گرفت تا زنان و مردان مورد پژوهش امکان «شنیده‌شدن» را بیابند و امکان نگرش و درک جهان از جایگاه افراد مورد پژوهش فراهم شود. از منظری دیگر، فمینیست‌ها با «عینی» بودن پژوهش فمینیستی مخالفند و معتقدند: پژوهش‌گر نمی‌تواند درگیر موضوع پژوهش نشود؛ چرا که وی، بخشی از موضوع پژوهش به‌شمار می‌آید. از

نظر آنها، درگیر شدن ضروری و اجتناب‌ناپذیر است. ضروری است؛ چراکه پژوهش‌گر باید با زنانی که مورد تحقیق‌اند، همسان‌پنداری کند که می‌کند و اجتناب‌ناپذیر است از آن‌رو که در واقع، بخشی از موضوع پژوهش است و درگیر است. بنابراین بازتابندگی از ضروریات است به این معنا که پژوهش‌گر باید مدام به خود هشدار دهد که نگرش‌ها، ارزش‌ها و دریافت‌های او بر روند تحقیق تأثیر می‌گذارند (ابوت، ۱۳۸۱: ۱۲۸).

معرفت‌شناسی معاصر، تقابلی آشکار با معرفت‌شناسی دوران ماقبل مدرن دارد. اگر در آن دوران، حس و ادراک حسی، قابل اعتماد بود، در معرفت‌شناسی جدید، جنبه درونی و ذهنی می‌یابد و بنابراین از حیث آن که آیا بازنمود درستی از جهان خارج است، مورد تردید و تأمل قرار می‌گیرد. به علاوه، اگر در دوران ماقبل مدرن، عواطف نقش مهمی در معرفت داشتند، در معرفت‌شناسی جدید، به تبع این که طبیعت، ماده بی‌جان تصور می‌شود، عواطف و هیجانات نسبت به آن مانع شناخت آن محسوب می‌شوند. در نتیجه، مفهوم خالص کردن یا پالایش در شناخت، جایگاه ویژه‌ای می‌یابد. به عبارت دیگر، کسب شناخت در گرو پالایش عقل از دخالت‌های حس و عاطفه است. با حصول این شناخته پالایش‌یافته، دانش از عینیت برخوردار می‌شود.

بوردو^۱ و کلر^۲، بر آنند که ویژگی‌هایی چون عینیت در علم، متناظر با خصیصه‌های مردانه‌اند. آنان برای توضیح این مسأله از نظریه‌ای روان‌شناختی استفاده کرده‌اند که از آن به‌عنوان «نظریه روابط با شیء» یاد شده است. این نظریه در واقع در مورد روابط کودکان با دیگران، به‌ویژه از منظر جنسیت است. بر اساس این نظریه، دختران در جریان کسب هویت جنسیتی، با پرستار خود که به‌طور معمول مادر یا دایه است و با وی همجنس است، همانندسازی می‌کنند. اما پسران، برای کسب هویت جنسیتی، ناگزیر باید خود را متفاوت با نگهدارنده خود در نظر بگیرند. این امر موجب می‌شود که دختران، بیشتر به ارتباط داشتن با دیگران و پیوند و صمیمیت با آنان روی آورند، در مقابل پسران، بیشتر برای استقلال، فاصله و جدایی، ارزش قائل می‌شوند. بوردو و کلر، با تکیه بر این نظریه، نتیجه می‌گیرند

1. Pierre Bourdieu

2. Claire Johnston

که معرفت‌شناسی علوم معاصر با توجه به تأکیدی که بر عینیت و جدایی و استقلال دارند، با ویژگی‌های مردانه، هماهنگ‌ترند. بر این اساس است که گفته می‌شود، علم معاصر و معرفت‌شناسی آن، سوگیری مردانه دارد (باقری، ۱۳۸۲: ۱۰۴-۱۰۸).

بنابر آنچه گذشت، نقد عینیت‌گرایی در علم، یکی از مبانی مهم معرفت‌شناسی فمینیسم است که از چالش‌های مهم فمینیست‌ها با جریان اصلی علم است؛ چنان‌که سوزان بوردو بیان می‌کند: «هیچ صدای فکری حرفه‌ای نبود که در نهایت، مسئولیت آشکارسازی ادعاها و توهمات مربوط به آرمان‌های داوری بی‌طرفانه و عینیت‌شناختی را بر عهده گیرد. این آشکارسازی، ابتدا در عمل سیاسی اتفاق افتاد؛ و عاملان آن، جنبش‌های آزادی‌خواهانه دهه شصت و هفتاد بودند که نه تنها مطالبات مربوط به مشروعیت فرهنگ‌های به حاشیه رانده شده، صداهاى نشنیده گرفته شده و روایت‌های سرکوب‌شده را مطرح ساختند، بلکه همچنین دیدگاه محوری و جانبدارانه بودن توضیح‌های رسمی را برملا کردند (رتیزر و گودمن، ۱۳۹۰: ۵۰۸).

گفتار سوم: نظریه‌های معرفت‌شناسی فمینیستی

با توجه به انتقادهایی که فمینیست‌ها بر معرفت‌شناسی علوم معاصر وارد دانسته‌اند، در مقام پیشنهاد، راه‌حلی را برای بهبود وضع معرفت‌شناسی علمی و به تبع آن، روش‌شناسی علمی مطرح کرده‌اند. انتقاد اساسی این است که معرفت‌شناسی علمی، سوگیری مردانه داشته است. بنابراین، پیشنهاد اساسی نیز آن است که باید این سوگیری مهار و زمینه‌ای فراهم شود که از مواضع فمینیستی، به معرفت‌شناسی و روش‌شناسی علمی بیندیشیم. اما فمینیست‌ها در مقام صورت‌بندی چارچوب معرفت‌شناسی مورد نظر خود، یعنی معرفت‌شناسی جنسیتی، اتفاق نظر کامل ندارند، و پیشنهادهای متفاوتی را مطرح کرده‌اند (باقری، ۱۳۷۸: ۱۱۲).

ساندار هاردینگ^۱ در کتاب «مسأله علم در فمینیسم» (۱۹۸۶)، به یک طبقه‌بندی علمی مشتمل بر سه رویکرد می‌رسد: تجربه‌گرایی فمینیستی، نظریه دیدگاه فمینیستی، و

1. Harding, Sandra

پسامدرنیسم فمینیستی، که هر یک به ترتیب در تعهدات معرفت‌شناختی خود از رویکرد قبلی رادیکال‌تر است (مبلغ، ۱۳۹۱: ۹۴).

در حالی که تجربه‌گرایان فمینیست، اصول پوزیتیویستی پژوهش بی‌طرف در ارزش‌گذاری را پذیرفتند و کار علمی موجود را به سبب ناتوانی در تطبیق با این ایده‌آل‌ها به نقد کشیدند، نظریه‌پردازان فمینیست بر این باورند که دانش، الزاماً باید به‌طور اجتماعی استقرار یافته و چشم‌اندازپذیر باشد؛ زیرا برخی چشم‌اندازها، از جمله چشم‌اندازی فمینیستی، از لحاظ معرفت‌شناسی ارجحیت دارند. اما، پسامدرنیست‌ها این سؤال را مطرح کرده‌اند که آیا می‌توان گفت: یک چشم‌انداز نسبت به دیگری ارجحیت دارد؟ و این امر آن‌ها را به جاده‌نسبی‌گرایی هدایت کرد (هام، ۱۳۸۲: ۱۶۲) توضیح هر یک از این سه رویکرد مفید می‌نماید.

الف: تجربه‌گرایی فمینیستی

فمینیست‌های تجربه‌گرا به این مسأله می‌پردازند که چگونه ارزش‌های فمینیستی می‌تواند پژوهش‌های تجربی را تحت تأثیر قرار دهد و چگونه روش‌های علمی را می‌توان از منظر استدلال‌ات فمینیستی، از جنبه‌ی جانب‌داری جنسی رویه‌های پوزیتیویستی سنتی علم رهایی بخشید. معرفت‌شناسی فمینیسم تجربه‌گرا عنوان می‌کند؛ نقص‌های موجود در شکل مسلط علم سوگیری شده مردانه در مراحل طرح مسأله، مفاهیم، نظریه‌ها، روش مطالعه و تفسیر نتایج، ناشی از ناکامی در به کارگیری این نوع از روش علمی است (سمیعی اصفهانی، ۱۳۹۲: ۱۹۳-۱۹۴).

فمینیست‌های تجربه‌گرا، ویژگی‌های تجربه‌گرایی سنتی را از سه جهت به چالش می‌کشند:

اول، این پیش‌فرض که هویت اجتماعی مشاهده‌کننده ربطی به خوب بودن نتایج تحقیق ندارد، جای تأمل دارد؛ آنها بر این نکته اصرار دارند که مردمحوری علم، به شدت آشکار و مخرب است. در این دیدگاه، چون زنان به‌عنوان یک گروه اجتماعی تجربه انسانی را تحریف نمی‌کنند، نسبت به مردان به‌عنوان یک گروه اجتماعی صلاحیت بیشتری در انتخاب مسائل تحقیقاتی دارند.

دوم: آنها همچنین توان هنجارهای روش‌شناسانه و جامعه‌شناسانه علم را برای حذف سوگیری‌های مردمحورانه زیر سؤال می‌برند؛ این هنجارها، خودشان به حدی دارای سوگیری هستند که قادر به تشخیص مردمحوری نمی‌باشند.

سوم: تجربه‌گرایان فمینیست این باور را که باید از علم در برابر سیاست حفاظت کرد، به چالش می‌کشند و معتقدند که برخی سیاست‌ها همچون سیاست‌های جنبش‌ها برای تغییرات اجتماعی رهایی‌بخش، می‌توانند بر عینیت علم بیفزایند (بلیکی، ۱۳۹۱: ۱۷۰-۱۷۱).

در واقع، هدف تجربه‌گرایان فمینیست، ایجاد شناختی است که مردانه و دارای گرایش جنسی، نژادی، طبقه‌ای و دیگر گرایش‌ها نباشد. آن‌ها معتقدند که یک تجربه‌گرایی واقعاً باارزش و در عین حال دقیق، از روش‌هایی که متخصصان آنها از ویژگی و همدستی آن روش‌ها در نظام جنس - جنسیت غافلند، شناخت مناسب‌تری تولید می‌کند. از دیدگاه تجربه‌گرایان فمینیست، محققان نمی‌توانند همچون ناظران مستقل، عمل کنند و اطلاعات تفصیلی دربارهٔ موقعیت معرفت‌شناختی محقق و علایق او نیز باید در معرض مذاقهٔ تجربی قرار گیرد (کد، ۱۳۸۲: ۲۰۶).

ماگريت آیچلر (۱۹۸۸) خطوط راهنمای پژوهش فمینیستی را این‌گونه عنوان می‌کند:

۱. پرهیز از جنس‌پرستی در عنوان‌ها (در عنوان‌ها باید آشکارا جنس پژوهش‌شونده قید شود)؛
۲. پرهیز از جنس‌پرستی در زبان تحقیق؛
۳. حذف مفاهیم جنس‌پرستانه (مانند تعیین طبقهٔ اجتماعی بر مبنای شغل سرپرست خانوار)؛
۴. غلبه بر جنس‌پرستی در طراحی تحقیقات، تا در موارد لزوم مرد و زن هر دو در تحقیق منظور شوند؛
۵. حذف جنس‌پرستی از روش‌ها؛
۶. حذف جنس‌پرستی از تعبیر و تفسیر اطلاعات؛
۷. حذف جنس‌پرستی از ارزیابی سیاست‌ها، تا از سیاست‌هایی پشتیبانی شود که در خدمت هر دو گروه زنان و مردان باشند (ابوت، ۱۳۸۱: ۲۸۲).

باید یادآور شد که فمینیست‌های تجربه‌گرا، اصول بنیادی علم و پژوهش علمی به معنای مدرن آن از جمله واقع‌گرایی فلسفی (فرض وجود عالم مستقل از انسان شناسا) را پذیرفته‌اند، لزوم و امکان‌پذیری «عینیت» در پژوهش و تولید دانش را مورد تأکید قرار می‌دهند و برآنند که پژوهش علمی می‌تواند واقعیت را چنان‌که هست، توصیف کند و از این طریق، راه تغییر آن را نیز مشخص سازد و در عین حال، آنها برآنند که فرض تفوق

مردان یا به اصطلاح «سکسیسم» یکی از موانع نیل به شناخت عینی علمی است (مشیرزاده، ۱۳۸۲: ۶۳۶).

ب: نظریه چشم‌انداز (دیدگاه)

نظریه دیدگاه یا فمینیسم دیدگاهی، مبتنی بر این اندیشه است که اعضای فرودست یا کم‌قدرت‌تر جامعه نسبت به گروه‌های مسلط دیدگاه کامل‌تری از جهان دارد. به این دلیل که آنها مجبورند هم چشم‌اندازهای فرودستی خود را ببینند و هم چشم‌اندازهای گروه مسلط را. نظریه پردازان فمینیست دیدگاه، استدلال می‌کنند که تجربه زنان از حاشیه‌ای بودن در تلفیق با فعالیت‌های مادری تولید مثل، زایمان و امتناع از ثنویت‌هایی مانند: فرهنگ/ طبیعت، ذهن/ من، به آنان در کی از زندگی اجتماعی می‌بخشد که متمایز و شاید برتر از درک مردان است (هام، ۱۳۸۲: ۴۲۸).

فمینیسم دیدگاهی، به‌طور خاص مبتنی بر دیدگاه‌های هگل، مارکس و فروید است و توجه خود را بر نتایج تجارب زنان در تقسیم کار اجتماعی در تولید و بازتولید و تجارب متفاوت دختران و پسران در ارتباط با مادرشان در تقسیم کار جنسی در تربیت فرزندان معطوف ساخته است. اعتقاد به این است که جایگاه مسلط مردان در زندگی اجتماعی به فهم جانبدارانه و خطا می‌انجامد، در حالی که موقعیت تحت‌انقیاد زنان، امکان فهم کامل‌تر و با خطای کمتری را فراهم آورد. همان‌گونه که مارکس می‌گوید: پرولتاریا، در نتیجه تجارب تحت سلطه‌بودنش به‌طور بالقوه از ظرفیتی برتر برای شناخت جهان برخوردار است، فمینیست‌ها نیز این بحث را مطرح کرده‌اند که یک دیدگاه زنانه در مورد جهان وجود دارد که به لحاظ اخلاقی و عملی مبنای قابل قبول‌تری برای تفسیرها و تبیین‌های ما در مورد طبیعت و زندگی اجتماعی در اختیار قرار می‌دهد (بلیکی، ۱۳۹۱: ۱۷۳).

در واقع، معرفت‌شناسی ناظر به دیدگاه سه مؤلفه اصلی دارد: (۱) معرفت، محصول منظر و زاویه‌ای خاص است؛ (۲) منظر زنان نسبت به منظر مردان، متفاوت است؛ (۳) منظر زنان از لحاظ معرفت‌شناختی نسبت به منظر مردان، تفوق و امتیاز دارد (قائم‌نیا، ۱۳۸۴: ۴۱).

نانسی هارتسوک^۱ از جمله فمینیست‌هایی است که از مدل معرفت‌شناسی مارکس نسبت به زنان استفاده کرد. وی از سنت انسان‌گرایانه مارکسیستی تعبیر ماتریالیستی رابطه میان اشکال شناخت را، از یک طرف و روابط و کردارهای اجتماعی را، از طرف دیگر، می‌گیرد. در آن سنت مارکسی که او از آن کمک می‌گیرد، تقسیمات اجتماعی مبنای هستی‌شناسی‌ها و شناخت‌شناسی‌های متفاوت و متضاداند. زون-رتل گفته بود که تقسیم میان کار فکری و یدی، که در سرمایه‌داری مدرن تشدید شده، مبنای تفکر انتزاعی علم مدرن و نیز انتزاعی شدن ایدئولوژی‌های سلطه‌گر اجتماعی و سیاسی سرمایه‌داری بوده است. تجربه کارگران مزدبگیر مرد در لوای سرمایه‌داری، مبنایی برای فهمی متفاوت از واقعیت به دست می‌دهد. این امر ناشی از شرکت بی‌واسطه کارگران در سطح بنیادی‌تر فعالیت اجتماعی - تولید کالاهایی که در بازار مبادله می‌شود - است. این فعالیت تولیدی از جداسازی کار فکری جلوگیری کرده، جنبه‌های فکری و یدی کردار را جمع کرده با جهان طبیعی درگیر شده و نسبت به تفاوت‌های کیفی آگاهی ایجاد می‌کند. ولی از دیدگاه هارتسوک، شناخت متفاوت کارگران به دلیل دیگری محدود و ناقص بود؛ سنت مارکسی دریافت‌اش را از رابطه میان تقسیمات اجتماعی و شناخت تا نتیجه منطقی‌اش نمی‌کشاند. تقسیم میان سرمایه و کار، میان کار یدی و فکری در وهله اول تقسیمات کار مردانه است. در مقولات این سنت که از جنسیت غفلت می‌ورزد، سهم زنان، واقعاً جایگاه متمایزی را در تقسیم همه جنبه کار در جامعه اشغال می‌کنند. دوم باید نشان داد که چرا و چگونه این جایگاه متمایز می‌تواند مبنایی را برای شیوه مشخصاً زنانه یا فمینیستی، شناختن و تجربه کردن جهان بسازد. سوم باید نشان داد که این شناخت چیزی بیش از شناخت صرفاً متفاوت بلکه شناختی برتر، با زمینه بهتر، یا معتبرتر است. تنها اگر این ادعای سوم موفق شود، این رویکرد می‌تواند شناخت‌شناسی (اپیستمولوژی) محسوب شود. در باب تقسیم کار جنسی، هارتسوک، حضور دوجانبه زنان را هم در کار دستمزدی و هم در کار خانگی خاطر نشان می‌کند. زنان در مقام کارگران دستمزدی در تجارب کارگران مرد در فرآیندهای کار تولیدی سهیم‌اند، ولی در عین حال، در خانه بیرون از سیستم کار

1. Nancy Hartsook

دستمزدی، تحت سلطه مردانه نیز کار می‌کنند. در این جا آنان به کاری مشغولند که مربوط به ضروریات حیات، توانبخشی جسمی و روانی و فعالیت‌های تولیدی مثلی مربوط به بارداری و پرورش کودکان است.

این مطلب پیشاپیش ما را به مرحله دوم بحث می‌کشاند، «شیوه شناخت» متفاوتی که مربوط به جایگاه زنان در تقسیم کار اجتماعی است. این درهم‌بافتگی جنبه‌های اجتماعی و جسمی، نقطه ضعف هرگونه دوگانگی محض زیست‌شناسی و جامعه را نشان می‌دهد و بنابراین حاکی از شکلی منسجم‌تر و کل‌گرایانه‌تر از شناخت است. کار زنان در محیط خانه شامل پرورش مهارت‌هایی است که انضمامی بودن، تفاوت کیفی، امور مادی بنیادی و ضروریات زندگی را که غالباً در نظام ارزشی فرهنگی وسیع‌تر خوار شمرده می‌شود و مردان از آن‌ها اجتناب می‌ورند، تأیید می‌کند. تجارب جنسی زنان - قاعدگی، شیردادن، هم‌خوابگی، زایمان - احساس ضعیف‌تری از حدود جسمی‌شان نسبت به آنچه در مورد مردان است به آن‌ها می‌دهد و به این ترتیب، احساس پیوستگی بیشتری با جهان اطراف‌شان را میسر می‌سازد. سرانجام، در بارداری و پرورش کودک فعالیت تولید مثل زنان با اشتغال مردان به تولید مادی کاملاً متفاوت است. تولید مثل متضمن انتقال از جنین، که به منزله تکه‌ای از بدن خود شخص تجربه می‌شود، به شکل‌گیری موجودی مستقل است. این فرآیندی است که لایه‌های بسیار متفاوت و یگانه‌ای از تجربه و ارتباط را به خدمت می‌گیرد (بتون و کرایب، ۱۳۸۴: ۲۷۲-۲۷۶)

سندرا هاردینگ^۱، دیگر نظریه‌پرداز است که به بحث در مورد توسعه شناخت‌شناسی فمینیستی و تلاش آن در کشف این نکته می‌پردازد که ایده‌آل‌های مدرن دانش تا چه حد آرمان‌های به‌طور اخص مردانه را مجسم کرده و شکل‌های ممکن دانش را - که به‌طور سنتی زنانه توصیف شده است - طرد کرده‌اند.

بنابراین، فمینیست‌ها با طرح لزوم «زن‌محوری» در مقابل «مردمحوری» و برای مقابله با آن «چشم‌انداز» زنانه را مطرح می‌کنند. این چشم‌انداز به معنای گسترش شناخت انسانی است و از نظر فمینیست‌ها از آن‌جا که شناخت زنان کمتر از مردان متکی بر پیش‌فرض

1. Harding, Sandra

است، پس «عینی‌تر» نیز خواهد بود و از آن‌جا که متکی بر تجربه گروهی است که به حاشیه کشیده شده بود، عمیقاً «بازاندیشانه» است. پس «تجربه‌های زنان» بنیان این چشم‌انداز زنانه را تشکیل می‌دهد (مشیرزاده، همان: ۶۳۷).

ج: نظریه پُست‌مدرنیسم

پُست‌مدرنیسم این اصل اساسی معرفت‌شناسی مدرنیستی را رد می‌کند که انسان‌ها می‌توانند با توسل به خرد محض به یک دانش کامل و عینی درباره جهان دست یابند؛ دانشی که باز نمود واقعیت و یا آینه‌ای از طبیعت است. پُست‌مدرنیست‌ها عملکردهای معرفت‌شناختی جایگزینی را ارائه می‌کنند، مانند: مرکز‌زدایی که برداشت‌های گروه‌های بی‌امتیاز را به مرکز گفتمان و دانش انتقال می‌دهد؛ ساختار شکنی که نشان می‌دهد چگونه مفاهیمی که خود را به جای باز نمودهای دقیق جهان جا زده‌اند؛ در متن تاریخ ساخت یافته‌اند و دارای تناقضاتی هستند و توجه به تفاوت که برابر با آن پُست‌مدرنیست‌ها ساخت‌بندی دانش را نه تنها بر اساس اظهارات خود آن دانش، بلکه بر اساس گفته‌های فراموش‌شدگان و در حاشیه‌مانده‌ها، به‌ویژه از طریق منطق دوتایی مدرنیست «یا این / یا آن» نیز بررسی می‌کنند (رتیزر و گودمن، ۱۳۹۰: ۵۰۹).

اگرچه فمینیسم در عرصه دانشگاهی با عقاید و اصطلاحات پست‌مدرنیستی در دهه ۱۹۹۰ بسیار تلاقی داشته است، اما فمینیست‌ها از پست‌مدرنیسم نه به‌عنوان یک نظریه درباره جامعه، بلکه بیشتر به‌عنوان یک رویکرد معرفت‌شناختی سود برده‌اند. پست‌مدرنیسم برای نظریه فمینیستی عمدتاً به‌عنوان «نوعی معرفت‌شناسی تقابلی» اهمیت دارد، یعنی یک نوع راهبرد برای به پرسش کشیدن ادعاهای مربوط به حقیقت یا دانشی مطرح‌شده از سوی یک نظریه معین (همان: ۵۰۷).

فمینیسم، تحت تأثیر مبانی معرفت‌شناسی پسامدرنیسم و با تأثیرپذیری از مکتب پسااختارگرایی فرانسوی، مرگ و افول سوژه روشن‌گری را اعلام کرد. این جنبش با حفظ درون‌مایه‌های اصلی خود در مورد دفاع از حقوق زنان تحت تأثیر جریان پسامدرنیسم از حیث بینش معرفتی تغییر جهت داد (قانع‌راد و دیگران، ۱۳۸۸: ۱۱۶).

برخلاف نظریه‌های تجربه‌گرایی فمینیستی و دیدگاه، رهیافت معرفتی فمینیسم

پست‌مدرن فرض می‌دارد که هیچ حقیقت غایی وجود ندارد. آن‌ها هیچ استاندارد غایی و معینی در ذهن ندارند که درست را از اشتباه و عقلانیت را از غیرعقلانیت تمیز دهند. این نحله، تضاد بین دانش مطلق و دانش نسبی را رد کرده و بر این باور است که کل دانش، بسترمند و تاریخی است (محمدپور، ۱۳۸۹: ۴۸۳).

فمینیست‌ها همانند پساتجددگرایان مفهوم «خردمدرن» و داعیه «متعالی» و «جهان‌شمول» بودن آن را به چالش می‌کشند و اندیشه‌ها و مفاهیم تمامیت‌بخش را نفی می‌کنند. آن‌ها خواهان مفهوم‌بندی مجدد عقلانیت هستند و مفهوم تمامیت‌بخش عقل را به عنوان امری از نظر جوهری مردانه رد می‌کنند. مایلز^۱، معتقد است که فمینیسم ارائه‌کننده عقلانیتی متضاد با عقلانیت مسلط جامعه پدرسالارانه است. او می‌پذیرد که عقلانیتی «یگانه» یا جهان‌شمول وجود ندارد و عقلانیت فمینیستی ریشه در ارزش‌ها و ملاحظات مربوط به قدرت باروری زنان دارد؛ همان‌گونه که فوکو، لیوتار یا ریچارد رورتای بی‌طرفی «خرد» را انکار می‌کنند و آن را «جانبدارانه» می‌دانند و حتی رابطه تساوی میان قدرت و خرد برقرار می‌کنند (مشیرزاده، ۱۳۸۱: ۴۶۲).

فمینیست‌های پست‌مدرن در امکان‌پذیری تأسیسی هر نوع علمی که بتواند از تکرار شکل‌های نامطلوب حیات انسانی اجتناب کند، شک دارند. این شاخه از فمینیست‌ها با پیدایش برخی جنبش‌های روشنفکرانه مانند: مکتب نشانه‌شناسی، ساختارشکنی، روان‌کاوی و ساختارگرایی، پیش‌فرض‌های مشترک هر دو نوع استراتژی‌های معرفت‌شناختی فمینیستی را به چالش می‌کشند؛ یعنی این که از طریق عقل، مشاهده و سیاست‌های پیشرفته، بتوان به یک «خود» اصیلی که حاصل چالش فمینیست‌ها است، رسید که بتواند یک داستان حقیقی در مورد «جهان» بیان کند. اعتقاد بر این است که ممکن است واقعیت، تحت سلطه مجموعه‌ای از قواعد باشد یا از سوی مجموعه خاصی از روابط اجتماعی ایجاد شده باشد، اگر تنها تحت استیلاء یک فرد یا گروه باشد. بنابراین، پذیرش این موضوع ضروری است که همیشه ساختارهای زیادی از واقعیت وجود دارند که ممکن است با هم تضاد داشته باشند و فقط یک واقعیت زنانه نمی‌تواند وجود داشته باشد (بلیکی، ۱۳۹۱: ۲۳۵).

1. Miles

از نظر هکمن (۱۹۹۷) یکی از نظریه‌پردازان فمینیست، رهیافت فمینیستی نباید در تلاش برای فرمول‌بندی معرفت‌شناسی به مفهوم جایگزینی مفاهیم روشن‌گری باشد، بلکه باید به دنبال تبیینی از فرآیند گفتمان باشد که بدان وسیله انسان‌ها به درکی از جهان مشترک خود دست می‌یابند. فمینیست‌ها بر این باورند که محققان و پاسخ‌گویان دارای «رابطه‌ای برابر و متفاوت با دانش هستند». با وجود این، آن‌ها تأکید دارند که رابطه بین محقق و مورد تحقیق، می‌تواند با ایجاد روابط «دوستانه» و غیرسلسله‌مراتبی با پاسخ‌گو به حداقل خود برسد (محمدپور و دیگران: ۱۹۸).

نتیجه این که، همان‌گونه که در پست‌مدرنیسم، بی‌ارزش و بی‌اعتباری علم عمومیت یافت و کاشفیت هرگونه معرفتی زیر سؤال رفت، فمینیست‌های پست‌مدرن نیز با استخدام مفاهیمی چون ساختگی‌بودن علم و حقیقت، چنین مشی معرفت‌شناسانه‌ای را در پیش گرفتند (رودگر، ۱۳۸۷: ۱۷۱).

مبحث دوم: نقد معرفت‌شناسی فمینیستی

فمینیسم از منظر فلسفه علم، با اتخاذ رویکردی انتقادی و با وارد کردن «جنسیت» به مباحث موضوع و همچنین ابزار تحلیل، شکل‌گیری «امپریالیسم» معرفت‌شناسی و روش‌شناسی علمی رایج را متأثر از ویژگی‌های معرفتی «مردانه» می‌داند و از جنبه ایجابی و پیشنهادی، با اعتقاد به نوعی «پلورالیسم» روش‌شناختی بر آن است که ضمن بهره‌گیری از تمامی رهیافت‌ها و روش‌های موجود باید ویژگی‌های «زنانه» در معرفت را وارد علم و روش‌شناسی علمی کرد و به این ترتیب، بنیان هژمونی مردسالارانه این رویکرد را واسازی و اصلاح نمود (سمعی اصفهانی، ۱۳۹۲: ۱۸۴).

اما در بین نظریه‌پردازان، این مسأله که آیا فمینیست‌ها به معرفت‌شناسی‌های خاص خود نیاز دارند، به شکلی انتقادی مورد بررسی قرار گرفته است. متغیرهای زیادی در مورد این پرسش وجود دارد؛ آیا یک معرفت‌شناسی فمینیستی به‌سادگی می‌تواند معرفت‌شناسی مذکرمحور را به معرفت‌شناسی مؤنث‌محور تبدیل کند؟ آیا دانش فمینیستی یا علم فمینیستی یک تناقض در واژه‌ها است؟ فمینیسم، چه نیازی به یک معرفت‌شناسی دارد؟ لوئیس آنتونی، هنگامی که می‌پرسد آیا ما به‌منظور سازواری و انطباق این سؤالات،

بینش‌ها و پروژه‌ها، به جای چارچوب‌های معرفتی‌شناسی موجود به یک آلترناتیو فمینیستی نیازمندیم؟ به سؤالات بالا پاسخ می‌دهد و پاسخ وی آشکارا یک «نه» خیره‌کننده است (همان: ۱۹۸).

گفتار اول: نقد درون دینی

بر مبنای فلسفه اسلامی مسیری را که فمینیسم معاصر با محور قراردادن عنصر جنسیت طی می‌کند؛ یعنی بر اساس غفلت از هویت عقلانی آدمی و غفلت از استقلال قلمرو معرفت عقلی از ابعاد مادی وجود انسان قابل استمرار است. در فلسفه اسلامی، عقل نظری به‌ویژه در ابعاد متافیزیکی و متعالی خود و همچنین عقل عملی در لایه‌ها و ابعاد عمیق خود فارغ از همه تعلقات مادی و دنیوی بوده و عنصر جنسیت در دریافت‌ها و رفتار مربوط به آن‌ها فرصت تأثیرگذاری ندارد.

در نگاه مطلوب فلسفه اسلامی، عقل در مراتب عالی خود فارغ از ابعاد جسمانی و جنسی بوده و زن و مرد برای سعادت خود به‌گونه‌ای یکسان به هدایت و استفاده از آن نیاز دارند و مناسبات و روابط اجتماعی که در چارچوب فرهنگ انسانی شکل می‌گیرند، نیز باید زمینه‌های فعلیت‌یافتن آن را برای همگان به‌گونه‌ای یکسان فراهم آورند و اما عقل جزئی و ابزاری هم به‌لحاظ وجودی، از ابعاد مادی وجود انسان بیشتر اثرپذیر است و هم از جهت نیاز و کاربرد، فایده‌ای یکسان برای همگان ندارد و بلکه در فرآیند تقسیم کار، توزیع متفاوت و در عین حال متعادل آن در بین بخش‌های مختلف اجتماعی ضروری و لازم است و در مراتب این تصمیم برای عنصر جنس و جنسیت نیز سهمی عادلانه می‌تواند و باید در نظر گرفته شود (پارسانیا، ۱۳۸۴: ۲۵).

از منظر رئالیسم حکمت صدرایی، یکی از کاستی‌های معرفت‌شناسی فمینیستی این است که توجه ندارد که خرد و عقلانیت، شاخصه‌ای انسانی است و جنسیت فاعل شناسا دخالتی در معرفت بشری ندارد. غفلت فمینیست‌ها از هویت عقلانی انسان موجب شده است که معرفت را جنسیت‌بردار تصور کنند و در دام نسبی‌گرایی گرفتار آیند که سر از شکاکیت درمی‌آورد (چراغی کوتیانی، ۱۳۹۰: ۳۴).

نسبی‌گرایی و شکاکیت، لازمه تفسیر مادی از حقیقت شناخت است. حقیقت این

است که علم، گوهری مجرد و مبرا از اوصاف مادی و فراتر از مقدمات مادی شناخت است. در فلسفه اسلامی، علم، حقیقتی است مجرد که نزد روح مجرد انسانی حاضر می‌شود و با آن متحد می‌گردد؛ بنابراین علم، حضور امری مجرد برای موجودی مجرد است (طباطبایی، ج ۱: ۹۷). با این تعریف از علم، بساط نسبیته گرایي از بیخ‌وبن برچیده می‌شود؛ چراکه امر مجرد فعلیت محض و خالی از هر گونه قوه و استعداد است. برخلاف اوصاف ماده (نسبیت، تغییر، جزئیت) که مطلق، ثابت و کلی است.

بنابراین، وقتی نسبیته گرایي بنا بر اصل وجود بدیهیات و اصل مجرد بودن علم، محکوم می‌شود و وقتی حقیقت، امری ثابت و قابل شناخت و علم، عین کاشفیت دانسته شود، دعای ای مانند: ساختگی بودن علم، تقسیم‌بندی علوم به مردانه و زنانه و این ادعا که چون تاکنون اغلب دانشمندان مرد بوده‌اند، علوم مردانه‌اند، قول بی‌پایه‌ای می‌باشد (رودگر، ۱۳۸۷: ۱۷۹)

گفتار دوم: نقد برون دینی

سوال اساسی این است که آیا این امکان وجود دارد که علم معرفت‌شناسی را از گذشته تا به امروز تحت تأثیر سوگیری‌های مردانه بدانیم؟ البته این موضوع غیر قابل انکار است که تحلیل‌های فمینیستی بر اساس حساسیتی که نسبت به جنبه‌های مردانه و زنانه داشته‌اند، منجر به روشن ساختن پاره‌ای از سوگیری‌های جنسیتی کم‌ویش پنهان شده است (باقری، ۱۳۸۲: ۱۲۱)، اما ادعای کلی فمینیست‌ها را نمی‌توان قبول کرد و انتقاداتی بر آن وارد است.

یکی از ادعاهای فمینیست‌ها این است که در جامعه، مذکر و مؤنث بودن به‌عنوان دو قطب مقابل تلقی می‌شود و پسران از لحاظ فرهنگی تحت فشار قرار می‌گیرند، تا هم ذکوریت خود را به گونه‌ای رشد دهند و هم هر گونه نشانه‌ای از جنس مؤنث در آن‌ها پاک و محو شود. از سوی دیگر، پسران، احساس استقلال شدیدی را در خود می‌پروراند و رشد معرفتی‌شان با رشد استقلال شخصی آن‌ها مرتبط است. آن‌ها با جدا کردن خود از محیط و جنس مقابل، واقعیت را امری خارج از خود می‌یابند. به هر صورت، معرفت مردانه، معرفتی است که در آن استقلال، حاکم است و چنین گمان می‌رود که جنسیت در آن تأثیر ندارد و فردگرایی نتیجه آن می‌باشد. حال آن‌که این، محصول استقلال از جنس مؤنث است که

در اثر تربیت در آن‌ها ایجاد شده است؛ البته این ادعا از جهت دیگری نیز قابل نقد است که حتی اگر بپذیریم جامعه، کودکان پسر را چنین تربیت می‌کند که خود را مستقل ببیند، باز این دلیل نمی‌شود که آن‌ها جهان خارج را مستقل از خود بدانند و این تأثیر جنسیت در معرفت باشد. میان این دو امر، یعنی استقلال از زنان و استقلال واقعیت از فاعل شناسایی، ارتباطی منطقی در کار نیست و نمی‌توان نتیجه گرفت که مفهوم استقلال واقعیت هم در اثر جنسیت شکل گرفته است (قائم‌نیا، ۱۳۸۲: ۴۴).

ادعای دیگر معرفت‌شناسان فمینیستی این است که عوامل خارج از وجود فرد فاعل شناسا بر معرفت تأثیر می‌گذارد و مهم‌ترین آن، عوامل اجتماعی است و چه‌بسا محکم‌ترین تقریری که این معرفت‌شناسان برای ادعای خود بیان نمایند این گونه باشد:

- صغری: جنسیت از عوامل اجتماعی است؛ - کبری: همه عوامل اجتماعی بر معرفت تأثیر گذارند؛ - نتیجه: جنسیت بر معرفت تأثیر گذار است.

اولاً، کلیت کبری مخدوش است و برخی از شرایط اجتماعی نظیر: فقر، ثروت، عزت و ذلت در برخی از موارد تأثیری در معرفت نداشته است و همیشه متفکرانی بوده‌اند که فارغ از علقه‌ها و علاقه‌ها و شرایط فردی و اجتماعی، از راه‌های اندیشه و معرفت گذر نمایند؛ لذا امکان دارد زن یا مردی هم بتواند فارغ از شرایط اجتماعی‌ای که جنسیت بر آنها تحمیل می‌نماید، به معرفت دست یازد.

ثانیاً: مفهوم تأثیر در این برهان واضح و متمایز نیست و ابهام فراوانی که در این ناحیه و در ناحیه چگونگی تأثیر و فرآیند معرفت‌شناسی وجود دارد، بسیار پیچیده‌تر از آن است که بتواند به راحتی ثابت شود (مستقیمی، ۱۳۸۸: ۵).

نقد دیگر این که، به نظر می‌رسد فمینیست‌ها در تأکید بر نقش دیدگاه و منظر در معرفت بیش از حد مبالغه می‌کنند. ضمن آن که میان دو ادعای آن‌ها تناقض وجود دارد؛ آن‌ها از سویی ادعا می‌کنند که هر معرفتی از منظری خاص به دست می‌آید؛ از طرف دیگر، مدعی‌اند که چشم‌انداز زنانه، بر منظر مردانه برتری دارد. حال سؤال این است که از کجا می‌توان پی برد که چشم‌انداز زنانه بر مردانه تفوق دارد؟ اگر هر معرفتی از منظری خاص صورت گیرد، همین معرفت هم که «منظر زنانه بر منظر مردانه تفوق دارد» از منظری خاص؛ یعنی زنانه به دست آمده است و اعتبار آن هم به همین منظور، محدود می‌شود.

بنابراین، اگر هر معرفتی از منظری خاص حاصل می‌آید، نمی‌توانیم بگوییم که منظر زنانه بر منظر مردانه ترجیح دارد. علاوه بر این، استدلال‌های فمینیست‌ها با مشکلات دیگری نیز مواجه است و به اصل ادعای آن‌ها هم که زنان منظری متفاوت و ممتاز نسبت به منظر مردان دارند انتقاداتی وارد شده است:

(۱) ذاتی‌گری و تعمیم نادرست: برخی می‌گویند که ادعای یادشده بر این پیش‌فرض نادرست مبتنی است که تمام زنان، ویژگی‌های ذاتی مشترکی دارند و حال آن‌که میان زنان هم تفاوت‌های چشم‌گیر بسیاری وجود دارد و این تفاوت‌ها تا حدی است که نمی‌توان برای آنها ویژگی ذاتی مشترکی قائل شد.

(۲) در حاشیه‌بودن: برخی از فمینیست‌ها بر این نکته تأکید دارند که زنان بدین جهت که در حاشیه اجتماع و نیز در حاشیه نظام تقسیم کار قرار دارند، منظر آن‌ها به واقعیات کاملاً متفاوت است. این ادعا، با دو مشکل روبرو است: اولاً: باید اثبات کند که هر گروهی که در حاشیه قرار دارد، از منظری متفاوت به واقعیات می‌نگرند، ثانیاً: باید اثبات کند که منظر گروهی که در حاشیه قرار دارند، منظری ممتاز و ویژه است. به هر دو انتقاد شده است؛ زیرا کسانی که در حاشیه واقع می‌شوند با مشکلات و شرایط اجتماعی خود بیشتر آشنا هستند و کسانی که در حاشیه قرار ندارند، معمولاً به آن مشکلات توجه ندارند و یا اصلاً از آن آگاه نیستند؛ اما چگونه می‌توان اثبات کرد؛ کسانی که در حاشیه قرار دارند، منظری متفاوت نسبت به واقعیات اجتماعی دارند؟ علاوه بر این، اگر هم بپذیریم منظر آنها متفاوت است، چگونه می‌توان اثبات کرد که این منظر نسبت به منظر کسانی که در حاشیه قرار نگرفته‌اند، امتیاز دارد (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲: ۲۱۸-۲۱۷).

(۳) و نقد آخر این که سوژه در فرآیند تولید معرفت، تمام علت نیست. توضیح آن‌که در جریان شناخت، ما به دنبال شناخت واقع هستیم. در این صورت، اگر نتوانیم ملاکی برای عینی‌بودن آن ارائه دهیم، نمی‌توانیم ادعای شناختی مطابق واقع داشته باشیم. به عبارت دیگر، ما به دنبال شناخت برای خود شناخت نیستیم، بلکه شناخت را برای رسیدن به امر واقع و نفس‌الامر می‌خواهیم؛ آنچه برای ما ضروری است، رسیدن به واقع عینی است. این رسیدن به واقع، که با نظریه «مطابقت» در معرفت‌شناسی همراه است دارای چند پیش‌فرض است: الف) بیرون از ذهن ما، واقعیتی وجود دارد. ب) می‌توان واقعیت را شناخت و بدان معرفت پیدا

کرد. ج) معرفت ما به واقعیت، معرفت به واقعیت فی نفسه است، نه معرفت پدیداری؛ بدین معنا که ما واقعیت را چنان که هست، می‌شناسیم، نه چنان که برای ما پدیدار می‌شود. این که می‌توان واقع را شناخت و بدان دست پیدا کرد، بسیاری از پیش فرض‌های دیگر را کنار می‌گذارد. مانند این که موقعیت سوژه، پیش فرض‌ها و پیش‌زمینه‌های سوژه در امر شناخت اثر می‌کند و در واقع، شناخت برآیند تأثیرگذاری پیش فرض‌ها و موقعیت‌هایی که سوژه در آن قرار دارد، به خارج است. از این رو، به هیچ وجه نمی‌توان شناختی مطابق واقع به دست آورد. از این امر هم به تاریخی بودن شناخت تعبیر می‌کنند. فمینیست‌ها با پذیرفتن این که جنسیت به عنوان یک امر اجتماعی می‌تواند در شناخت از جهان تأثیر بگذارد و شناختی متفاوت و متمایز برای سوژه فراهم آورد؛ عملاً به نوعی پذیرفتن پدیداری بودن امر شناخت تن داده‌اند. به عبارت دیگر، شناخت؛ یعنی آن‌طور که شیء برای من ظاهر می‌شود و نه آن‌طور که وجود دارد. در نتیجه، برای آن‌ها بحث از مطابقت و عدم مطابقت مطرح نمی‌شود؛ زیرا انسان با محور قراردادن سوژه، ذهنیت و شناخت او را محور قرار می‌دهند و نیازی ندارند که به واقع دست پیدا کنند و همین امر مشکل جدی این نوع معرفت‌شناسی است؛ البته از نگاه کسانی که در معرفت‌شناسی شان صدق را مطابق با واقع می‌دانند (امیری، ۱۳۸۶: ۹۴).

نتیجه‌گیری

فعالیت‌های نظری فمینیست‌ها را در عرصه معرفت‌شناسی، می‌توان در سه مرحله طبقه‌بندی کرد، مرحله اول، به نقد علوم توسط فمینیست‌ها اختصاص دارد که هسته مرکزی این انتقادات، مردانه بودن علوم و دانش‌ها در ابعاد مختلف است. در مرحله دوم، فمینیست‌ها با مطالعه و بازبینی علوم در تاریخ اندیشه غربی، سعی می‌کنند جهت‌گیری‌های جنسیتی را که در عمق اندیشه غربی ریشه دوانده است، نشان دهند و از مردانگی علم پرده بردارند. پس از اثبات این جهت‌گیری و رد اعتبار علوم مردانه، مسأله طرح علومی معتبر برای جایگزینی با علوم مردانه مطرح می‌شود؛ اما از آن‌جا که ریشه مشکلات علوم، جهت‌گیری‌های نادرست معرفت‌شناختی تشخیص داده می‌شود، فمینیست‌ها در مرحله سوم، به بازبینی و نقد نظریات معرفت‌شناختی موجود می‌پردازند و نظریاتی را تحت عنوان «معرفت‌شناسی فمینیستی» مطرح می‌کنند. با استفاده از اصول معرفت‌شناختی اتخاذ شده، فمینیست‌ها می‌کوشند، علمی جایگزین با رعایت اصول معرفت‌شناختی فمینیستی و به دور از اشتباهات موجود در

علوم مردانه ارائه دهند (رودگر، ۱۳۸۷: ۱۵۲).

تمام تلاش فمینیست‌ها معطوف به این است که اولاً، معرفت زنانه با معرفت مردانه متفاوت است؛ ثانیاً، معرفت زنانه امتیاز و ویژگی خاصی به معرفت مردانه دارد. بنابراین، ادعای اول آن‌ها در باب معرفت‌شناسی این است که معرفت با جنسیت متفاوت است. این طور نیست که معرفت در زن و مرد یکی باشد؛ زن و مرد از این لحاظ که موقعیت اجتماعی متفاوتی دارند، معرفت متفاوتی هم دارند و معرفت زن بر معرفت مرد امتیاز و ویژگی دارد. این خلاصه معرفت‌شناسی فمینیستی است (قائمی‌نیا، ۱۳۸۴: ۳۳).

در مورد فمینیسم نکته‌ای قابل ذکر این که، فمینیسم به‌عنوان یک پروژه سیاسی به‌دنبال اهداف خاصی است و به هیچ عنوان داعیه بی‌طرفی ندارد. فمینیست‌ها برخلاف جریان اصلی در علوم و فلسفه در نقد خود از اندیشه‌ها و نظریه‌ها، صراحتاً بر پیامدهای آن برای عمل سیاسی فمینیستی تأکید دارند و داعیه آن را ندارند که از منظری صرفاً «فلسفی» یا «علمی» به نقد سایر گفتارها می‌پردازند. به بیان دیگر، فمینیست‌ها در نفی دعوی «صدق» و «حقیقت» با پسااختارگرایان هم عقیده‌اند و مدعی «حقیقت‌یابی» در نقد نیستند، بلکه می‌خواهند با شالوده‌شکنی گفتارهای مردم‌دار، روابط قدرت و سلسله‌مراتبی موجود در این گفتارها یا متون را نشان دهند (مشیرزاده، ۱۳۸۱: ۴۵۹).

در پایان این که، دسته‌بندی سه‌گانه معرفت‌شناسانه در پایان سده بیستم کم‌رنگ شده و مباحث تازه‌تر معرفت‌شناسی فمینیستی به چگونگی توصیف در هر کدام از این معرفت‌شناسی‌ها تمرکز کرده است. به عبارت دیگر، بر مسائلی مانند این که آیا نحله‌ها به خوبی به مثابه نظریات روش‌شناسی و معرفت‌شناسی‌ها نام‌گذاری شده‌اند یا نه. طی دهه ۱۹۹۰ تفکر در فرآیندهای «شناخت، شناسنده و شناخته‌شده» تا حدودی جایگزین تأکید بر این معرفت‌شناسی‌های سه‌گانه شده است. سؤالات خاص مربوط به ذهنیت و موضوعات بازنمایی و مشروعیت در مرکز مباحث معرفت‌شناسانه فمینیستی قرار گرفته‌اند. این سؤالات عبارتند از: چه کسی می‌تواند شناخت حاصل کند؟ چه چیزی را می‌توان شناخت؟ و چگونه چیزی را که می‌دانیم، می‌شناسیم؟ علاوه بر این، هرگونه ارجاع به معرفت‌شناسی فمینیستی به دلیل تأثیر رو به رشد تفکر پست‌مدرن، پسااختارگرا و پسااستعماری که این ایده که یک شیوه یا چندین شیوه شناخت فمینیستی می‌تواند وجود داشته باشد را رد کند، تضعیف شده است (سمعی اصفهانی، ۱۳۹۲: ۱۹۷).

کتاب‌نامه

۱. ابوت، پاملا و کلر والاس (۱۳۸۱)، جامعه‌شناسی زنان، ترجمه: منیژه نجم عراقی، تهران: نشر نی.
۲. امیری، عباسعلی (۱۳۸۶)، «نگاهی انتقادی به مبانی معرفت‌شناسی فمینیسم»، مجله معرفت، ش ۱۲۱.
۳. باقری، خسرو (۱۳۸۲) مبانی فلسفی فمینیسم، ویراسته: ناصرالدین علی تقویان، تهران: سحاب.
۴. بلیکی، نورمن (۱۳۹۱)، پارادایم‌های تحقیق در علوم انسانی، ترجمه: حمیدرضا حسنی و محمدتقی ایمان و مسعود ماجدی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۵. بنتون، تد و یان کرایت (۱۳۸۴)، فلسفه علوم اجتماعی: بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی، ترجمه: شهناز مسمی‌پرست و محمد متحد، تهران: آگه.
۶. پارسانیا، حمید (۱۳۸۴)، «رویکرد انتقادی فلسفه اسلامی به رابطه عقل و جنسیت»، نشریه حورا، ش ۱۴ و ۱۵.
۷. چراغی کوتیانی، اسماعیل (۱۳۹۰)، «بررسی انتقادی روش‌شناسی فمینیستی از منظر رئالیسم صدرایی»، مجله معرفت فرهنگی اجتماعی، ش ۳.
۸. رودگر، نرجس (۱۳۸۳)، نقدی بر مبانی فمینیسم، پایان‌نامه کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (ع) قم.
۹. رودگر، نرجس (۱۳۸۸)، فمینیسم: تاریخچه، نظریات، گرایش‌ها، نقد، قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.
۱۰. ریتزر، جورج و داگلاس گودمن (۱۳۹۰)، نظریه جامعه‌شناسی مدرن، ترجمه: خلیل میرزایی و عباس لطفی‌زاده، تهران: جامعه‌شناسان.
۱۱. زیبایی‌نژاد، محمدرضا (۱۳۸۲)، فمینیسم و دانش‌های فمینیستی، قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.

۱۲. سمیعی اصفهانی، علیرضا (۱۳۹۲)، «روش و نظریه فمینیستی در علم سیاست»، پژوهش‌نامه علوم سیاسی، ش ۴.
۱۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۳۳)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، ۲ و ۳، تهران: شرکت افست «سهامی عام».
۱۴. فریدمن، جین (۱۳۸۱)، فمینیسم، ترجمه: فیروزه مهاجر، تهران: آشیان.
۱۵. فضائلی، محمدحسین (۱۳۸۶)، «حقوق خانواده در پرتو معرفت‌شناسی فمینیستی»، فصل‌نامه دیدگاه‌های حقوقی، ش ۴۲ و ۴۳.
۱۶. قانعی‌راد، محمدمین؛ محمدی، نعیمه و جواد ابراهیمی خیرآبادی (۱۳۸۸)، «اندیشه‌های پسافمینیستی و مسأله کلیت انسانی»، پژوهش زنان، ش ۴.
۱۷. قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۸۲)، معرفت‌شناسی فمینیستی، فمینیسم و دانش‌های فمینیستی، قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.
۱۸. _____ (۱۳۸۴)، معرفت و فمینیسم، نشریه حورا، ش ۱۴ و ۱۵.
۱۹. کد، لورین (۱۳۸۲)، معرفت‌شناسی و فمینیسم، ترجمه: فاطمه مینایی، ماهنامه تخصصی ناقد، ش ۱.
۲۰. کهون، لارنس (۱۳۸۱)، متن‌هایی برگزیده از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم، ترجمه: عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
۲۱. مبلّغ، زهرا (۱۳۹۱)، ایمان به‌مثابه عقل؛ رهیافتی معرفت‌شناسانه به الهیات فمینیستی، تهران: علم.
۲۲. محمدپور، احمد و دیگران (۱۳۸۸)، «تحقیق فمینیستی: مبانی پارادایمی و مجادله‌های انتقادی»، پژوهش زنان، ش ۲۱.
۲۳. محمدپور، احمد (۱۳۸۹)، روش در روش: درباره‌ی ساخت معرفت در علوم انسانی، تهران: جامعه‌شناسان.
۲۴. مستقیمی، مهدیه‌سادات (۱۳۸۸)، «نقد نابرابر انگاری افراطی جنسیتی در معرفت‌شناسی فمینیستی»، مطالعات راهبردی زنان، ش ۴۶.
۲۵. مشیرزاده، حمیرا (۱۳۸۱)، از جنبش تا نظریه اجتماعی: تاریخ دو قرن فمینیسم، تهران: شیرازه.

۲۶. _____ (۱۳۸۲)، شناخت از منظر زنانه: محدودیت‌ها و امکانات آرمانی فمینیستی، تهران: فصلنامه پژوهش‌های علمی زن و فرهنگ.
۲۷. نبویان، سید محمود (۱۳۸۴)، «معرفت‌شناسی فمینیسم»، کتاب زنان، ش ۲۸.
۲۸. نوریس، کریستوفر (۱۳۸۹)، شناخت‌شناسی: مفاهیم کلیدی در فلسفه، ترجمه: ناصرالدین علی تقویان، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۲۹. هام، مگی و سارا گمبل (۱۳۸۲)، فرهنگ نظریه‌های فمینیستی، ترجمه: فیروزه مهاجر و فرخ قره‌داغی و نوشین احمدی خراسانی، تهران: توسعه.
۳۰. هاملین، دیوید (۱۳۷۴)، تاریخ معرفت‌شناسی، ترجمه: شاپور اعتماد، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

دگردیسی ارزش‌ها و چگونگی مواجهه با آن

سیدمیر صالح حسینی جبلی *

چکیده

دگردیسی ارزش‌ها، به تغییرات سریع در ارزش‌های اجتماعی اطلاق می‌شود. این تغییر در ارزش‌های اجتماعی ایران در حال رخ دادن است. تغییرات سریعی که حکایت از کندی تثبیت ارزش‌های به دست آمده در جامعه است. این نوع از دگردیسی، سبب عقب‌ماندگی جوامعی خواهد شد که در معرض آن قرار می‌گیرند. البته تمامی دگردیسی‌ها مذموم نیست بلکه ملاک مدح و ذم آن از منظر اسلام، رنگ الهی داشتن است. این پژوهش با روش تحلیل تفسیری، به دنبال پاسخ به این سوال است که ارزش‌ها چیست و چگونه می‌توان با دگردیسی ارزش‌ها مقابله کرد؟ نتایج نشان می‌دهد که در اسلام، ارزش‌های ثابتی وجود دارد که در شرایط گوناگون قابل تغییر نیستند و راه مقابله با آن، آگاهی‌بخشی به توده‌های اجتماعی، عملکردهای جمعی، جلوگیری از ستیز نسلی و برخورد قاطعانه در نظر گرفته شده است. توجه به آموزه‌های دینی و استخراج راه کارهای مواجهه با دگردیسی ارزش‌ها، از یافته‌های جدید این پژوهش محسوب می‌شود.

کلیدواژه‌ها

ارزش‌ها، دگردیسی ارزش‌ها، راه کار تغییر ارزش‌ها.

مقدمه

آشفته‌گی در پارادیم‌های ارزش‌های اجتماعی و نیز چگونگی مناسبت‌های آن با ارزش‌های اسلامی موضوعی است که از دیرباز مورد توجه محققین مسلمان علوم اجتماعی قرار گرفته است. تلقی جامعه‌شناسان از ارزش‌های اجتماعی به گونه‌ای است که آن را نسبی و قابل تغییر می‌دانند (صدر، ۱۳۹۹ق: ۱۴۳) و هیچ‌گاه ارزشی را به صورت مطلق و ثابت در نظر نخواهند گرفت. در مقابل، دین‌داران مسلمان به ارزش‌های ثابت و غیرقابل تغییر که سعادت بشری را به دنبال خواهد داشت، می‌اندیشند (مصباح یزدی، ۱۳۸۱: ۷۹). تلقی دین‌داران بر این است که ثابت در نظر گرفتن ارزش‌های الهی، آن را از اجتماعی بودن ساقط نمی‌کند. از این روی، می‌توان ارزش‌هایی را در جامعه پیدا کرد که علاوه بر اجتماعی بودن، ثابت نیز هستند.

روی آوردن جامعه به ارزش‌های جدید تغییر یافته، رویکردها و نگرش‌های کنش‌گران اجتماعی را دگرگون خواهد کرد و مردم نیز تحت تأثیر ارزش‌های جدید به سنت‌های گذشته پشت پا خواهند زد. از این روی، در ایران اسلامی، اهمیت تثبیت ارزش‌های خلق شده پس از انقلاب اسلامی بسیار ضروری است.

پس از انقلاب، ایران اسلامی تغییرات ارزشی زیادی را تجربه نمود و هر روز توسط رسانه‌های غرب‌گرا، بر خلق ارزش‌های جدید و از بین بردن ارزش‌های به وجود آمده از اسلام تبلیغ می‌شود (رفیعی‌پور، ۱۳۸۷: ۱۳۴). ارزش‌های اسلامی، از سوی خداوند سبحان برای هدایت بشر تنظیم شده است و یک نوع ارزش فراطبیعی است که تضمین‌کننده خوش‌بختی بشر خواهد بود. بنابراین، لازم است از نسلی به نسل دیگر انتقال یابد و مسلمانان با تمسک به آن ارزش‌ها، به یک هویت مستقل فرهنگی دست یابند.

چگونگی مواجهه با دگردیسی ارزش‌ها در جامعه، از موضوعاتی است که مقاله مذکور درصدد بررسی آن است. در این پژوهش - از روش تحلیل تفسیری - که به گونه‌ایی به شرح و تفسیر موضوع می‌پردازد، برای پاسخ به سوالات استفاده شده است، هدف ما در این نوشتار، دست‌یابی به راه‌های کنترل دگردیسی ارزش‌ها با توجه به دیدگاه اسلامی از قرآن و حدیث است.

چارچوب مفهومی

کلمه ارزش به لحاظ لغوی به معنی شایستگی و قابلیت آمده است (دهخدا، ۱۳۳۷، ج ۱: واژه ارزش) و در حوزه‌های مختلف علوم اسلامی و انسانی دارای کاربرد است. در ذیل، ابتدا به خاستگاه تولید ارزش‌های اسلامی اشاره کرده و سپس به مفهوم ارزش‌ها و چارچوب مفهومی پژوهش خواهیم پرداخت.

فرهنگ در هر جامعه‌ای، ارزش‌های مورد قبول آن جامعه را تولید می‌کند که از نسلی به نسل دیگر منتقل خواهد شد. از این‌روی، این ارزش‌ها از تولیدات هنری گرفته تا علم، ادبیات، فناوری، عقاید، احکام و شیوه زندگی را شامل می‌شود. در جامعه اسلامی، ارزش‌های فرهنگی از دین گرفته می‌شود؛ زیرا انسان با محدودیت‌های فراروی خود، نمی‌تواند تمام ارزش‌های مطلوب را که موجب خوشبختی اوست، بشناسد و هدف‌گذاری نماید. خدای سبحان در قرآن کریم به تمام ارزش‌های مطلوب اسلام اشاره کرده و در قالب خیر و شر بیان فرموده است: «و قسم به جان آدمی و آن کس که آن را (آفریده و) منظم ساخته، سپس فجور و تقوا (شرّ و خیرش) را به او الهام کرده است، که هر کس نفس خود را پاک و تزکیه کرده، رستگار شده؛ و آن کس که نفس خویش را با معصیت و گناه آلوده ساخته، نومید و محروم گشته است!» (سوره شمس: ۷، ۸، ۹ و ۱۰) و نیز در سوره انسان می‌فرماید: «ما راه را به او نشان دادیم، خواه شاکر باشد (و پذیرا گردد) یا ناسپاس!» (سوره دهر: ۳). آیات دیگری نیز وجود دارد که نشان‌دهنده تثبیت، ماندگاری و قوام ارزش‌های الهی دارد: «و در آن نوشته‌های صحیح و پرارزشی باشد» (سوره بینه: ۳) و نیز: «این کتاب، هدایت‌گر انسان است» (سوره بقره: ۲)؛ بدین معنی که در این کتاب آسمانی آنچه که مورد نیاز جامعه بشری بوده، مطرح شده است. فرهنگ قرآنی، جامعه‌ای را ترسیم می‌کند که اگر ارزش‌های آن فراگیر شود و مردم به ارزش‌های آن اهتمام ورزیده و عمل نمایند، می‌توانند به پیشرفت و توسعه اسلامی دست یابند. قرآن کریم می‌فرماید: «خداوند نسبت به جهانیان، لطف و احسان دارد» (سوره بقره: ۲۵۱).

و نیز «اگر اهل یک شهر و یا منطقه‌ای ایمان آوردند و کارهای ارزش‌مندی (تقوا) انجام دادند، پیشرفت‌های مادی و معنوی (برکات) از آسمان و زمین بر آنان نازل می‌شود» (سوره اعراف: ۹۶). آیات مذکور نشان می‌دهد که ارزش‌ها، ریشه در وحی داشته و می‌تواند

به صورت فراگیر در جامعه منتشر شود، هر چند که عده‌ای از مردم به آن عمل نکنند. جامعه‌شناسان نیز در باب فرهنگ و روان‌شناسان در موضوع شخصیت، از ارزش‌های اجتماعی سخن گفته‌اند. والتر وایس کفر^۱، معتقد است: ارزش‌ها نیز از سنخ امور واقعی‌اند و می‌توان به آن‌ها معرفت پیدا کرد، مشروط بر این که برای شناخت انسان از روش‌های علوم طبیعی استفاده نکنیم، بلکه از کل تجارب بشری، همانند تجارب باطنی و نتایج حاصل از اعمال نیروی خیال، تخیلات و افکار را نیز در نظر بگیریم. ما می‌توانیم با این کار، شناختی از وضع و حال انسانی، به دست آوریم که طبیعت‌گرایان از آن محرومند. از این‌روی، نه فقط منطق و مشاهدات ناظر به واقعیات محسوس، بلکه همدلی و شهود نیز ضرورت دارد (والتر، ۱۳۸۲: ۳۱۹).

از نگاه آگ برن^۲، ارزش‌های اجتماعی همان واقعه یا چیزی است که مورد اعتنای جامعه قرار می‌گیرد؛ گرایش‌ها و تمایلات کلی فرد که ادراکات، عواطف و افعال او را در جهات معینی به حرکت و فعالیت وادار می‌کند (آگبرن و نیم کف، ۱۳۸۰: ۱۸۸).

به نظر کوئن^۳ ارزش‌ها، عقاید و احساسات عمیقی هستند که گروه اجتماعی هنگام سوال درباره خوبی‌ها، برتری‌ها و کمال مطلوب به آن رجوع می‌کند (کوئنبروس، ۱۳۷۹: ۶۱ - ۷۳). گوی روشه^۴ نیز معتقد است: ارزش‌ها، شیوه‌هایی از بودن یا عمل هستند که شخص یا گروهی آن را به مثابه آرمان می‌شناسند و افراد یا رفتارهایی که به آن نسبت داده می‌شود را مطلوب و مشخص می‌کند (روشه، ۱۳۷۴: ۷۶). ارزش‌های اجتماعی، ریشه در فرهنگ جامعه دارد و از عقاید (کازنو، ۱۳۴۹: ۱۴۲) و احساسات گرفته تا آگاهی‌ها، فنون و تکنولوژی را شامل می‌شود (کولمن، ۱۳۷۲: ۵).

تغییر ارزش‌ها نیز به دگرگونی در ساختار و یا سازمان‌های اجتماعی گفته شده که ممکن است از طریق سبک زندگی و یا قوانین اجتماعی جدید و یا نفوذ فرهنگی بیگانگان در یک جامعه رخ دهد و سبب تأخر فرهنگی و یا نابسامانی در ساختارهای اجتماعی

1. Walter Weiss Kufir

2. ogburn

3. Bruce Cohen

4. Gay Roche

گردد؛ البته نظریه‌پردازانی همانند کانت، تمامی علوم، ارزش‌های تجربی و متافیزیک را نسبی و قابل تغییر می‌دانند که در نقد آن فیلسوفان اسلامی به تبیین و نقد فلسفی آن از نظر اسلام پرداختند.

اشکالی که بر نسبی‌دانستن معرفت از دین که در نظریه قبض و بسط شریعت مطرح شد و معتقد است که شناخت ما از دین نسبی است و توسط افراد انسانی در حال تغییر است و از این‌روی، هیچ معرفت دینی ثابتی نداریم (سروش، ۱۳۹۲: ۱۸۱) توسط اندیشمندان اسلامی نیز به نقد کشیده شده است با این تعلیل که این که گزاره «دین ثابت است»، یک نوع حکم دین‌شناسی است که بشر آن را تحصیل نموده است. اگر معرفت دینی به سبب بشری بودن، متغیر و متحول باشد و این متغیر به صورت موجه کلیه مورد پذیرش قرار گیرد، لا جرم گزاره فوق نیز مشمول حکم تغییر می‌گردد؛ «زیرا... مسائلی که درباره قرآن ارایه می‌شود، دو قسم است: «قسم اول: علوم قرآنی و قسم دوم: مفاهیم قرآنی؛ علوم قرآنی در اصطلاح، به دانش‌های قرآن‌شناسی مربوط است؛ مانند: معرفت اصل وحی و کیفیت نزول قرآن و معرفت اعجاز و تمیز آن از فنون غریبه و رابطه معجزه با صدق مدعی نبوت و نظایر آن که براهین عقلی، عهده‌دار بسیاری از آن‌هاست و شواهد نقلی به‌عنوان تأیید...، درباره آن‌ها مطرح می‌گردد. مفاهیم قرآنی در اصطلاح: به دانش‌های مضمون‌شناسی بر می‌گردد؛ مانند: استنباط احکام دینی از قرآن که ظواهر قرآنی عهده‌دار آن‌ها بوده و شواهد عقلی به‌عنوان تأیید و گاهی نیز به‌عنوان تعطیل آن‌ها به کار می‌رود. در این‌جا «فهم درباره شریعت» به منزله قسم اول بوده و «فهم از شریعت» به‌مثابه قسم دوم می‌باشد. فهم در باره شریعت، همانند ادراک اصل لزوم دین و نزول آن از جانب خداوند سبحان، علم به حق بودن دین نازل، ادراک به خالص و کامل بودن دین حق؛ و فهم به ثابت و مقدس بودن دین خالص و کامل و...، همه از شمار فهم بشری است که جهت شناخت شریعت ارایه می‌شود... نکته این‌جاست که اگر گفته شود، اصل شریعت حق، خالص، کامل و ثابت است؛ ولی فهم از شریعت، فاقد اوصاف مزبور است، شامل هر دو قسم فهم بشر خواهد شد؛ یعنی... فهم حق بودن اصل دین و خالص، کامل و ثابت بودن آن نیز بدون سیلان یا معرضیت زوال نخواهد بود» (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۴۹ - ۵۰).

بنابراین، از ترکیب دیدگاه‌های فوق، می‌توان به چارچوب مفهومی ویژه‌ای متناسب با

این تحقیق دست یافت که ارزش‌ها از امور واقعی هستند که می‌تواند قابل مشاهده تجربی و یا مشاهده غیرتجربی و شهودی باشند و در آن آرمان‌ها، عقاید، ادراکات، عواطف، احساسات، گرایش‌ها و شیوه‌های عمل کنش‌گران اجتماعی و قوانین و احکام وجود دارد و می‌تواند از نگرش‌های دینی و یا از فرهنگ خاصی نشأت گرفته باشد و همیشه نسبی نیستند. ارزش‌ها در یک تقسیم‌بندی به قدرت، دانش، ثروت، احترام، سلامت، مهارت، محبت و پرهیزکاری طبقه‌بندی می‌شود (کاظمی، ۱۳۸۲: ۱۳۱). اما در اسلام ارزش‌هایی وجود دارد که قابل تغییر نیست و در تمامی فرهنگ‌های مختلف دارای ثبات است. ارزش‌ها می‌تواند در هر جامعه‌ای، نشان از واقعیت‌های فرهنگ آن جامعه باشد که نوسانات و تغییرات زیادی در آن رخ دهد. این دیدگاه در تعامل با آموزه‌های اسلامی بدین صورت نمایان می‌شود که ارزش‌های برگرفته از اسلام دارای نوسان و تغییرات نخواهد بود و می‌تواند دارای ثبات باشد و ارزش اخلاقی تلقی می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۸۱: ۴۵) و از دگرذیسی و نسیت و هرج و مرج ارزشی دور باشد و با گذر زمان از حالت مثبت خود خارج نشود؛ البته ممکن است، توسط عمل توده‌های اجتماعی، دچار شدت و ضعف گردد و یا تغییر کند. بنابراین، آنچه از مباحث آینده از آن به‌عنوان ارزش‌ها نام می‌بریم، در حقیقت، همین معنی مورد نظر است. این ارزش‌ها می‌تواند سنتی^۱، مدرن و یا مذهبی باشند.

ارزش‌های ثابت و چگونگی تثبیت آن در جامعه

ارزش‌های انسانی از یک سو ریشه در جامعه و محیط اجتماعی دارند و از سوی دیگر با فراطبیعت و خالق هستی گره خورده است. گرچه ما در جهانی زندگی می‌کنیم که انسان‌ها نتوانستند با نگاه عقلانی، به ارزش‌های اجتماعی مورد قبول همگان دست یابند و بر روی ارزش‌ها به توافق برسند و در این باره به چندگانگی ارزش‌های اجتماعی رسیده‌اند و یک معیار واحد ارزشی برای جهان مطرح نشده است، خصوصاً با امپریالیسم خبری و رسانه‌ایی که درصدد حذف ارزش‌های بومی و اسلامی است. اما در آموزه‌های دینی، به ارزش‌های

۱. ارزش‌های سنتی الزاماً دینی نیست بلکه می‌تواند ارزش‌هایی باشد که در جوامع ساده و غیرصنعتی وجود داشته باشد، از این‌روی، با ارزش‌های مذهبی متفاوت است.

مطلق و ثابتی اشاره شده است که برای تمام بشریت یکسان است مگر این که انسان‌ها از فطرت خود فاصله بگیرند و یا مبتلا به نسیت گردند.

اگر تمامی ارزش‌های جامعه را غیر ثابت تلقی کنیم، جامعه را به سمت شکاکیت و نسبی‌گرایی سوق داده‌ایم؛ زیرا در این فرض هر رفتار فردی و اجتماعی در معرض قضاوت دیگران قرار گرفته و متناسب با سلیقه افراد، ارزش‌مند یا ضدارزش تلقی می‌شود و برای رسیدن به این که کدام یک، ارزش واقعی و درست تلقی شود، باید یکی از آنها را ارزش‌مند دانست و انتخاب کرد و دیگری را ارزش تلقی نکرد و در این صورت ما خود اقرار کردیم که همان که ارزش تلقی می‌کنیم، ارزش واقعی است، پس ما خود نیز ناخودگاه یک ارزش ثابت در نظر گرفته‌ایم (رهنمایی، ۱۳۸۵: ۹۴). به عبارت دیگر نسبی‌گرایی با این مشکل مواجه است که آیا این گزاره که هیچ چیزی به عنوان حقیقت وجود ندارد و ارزش‌ها نیز نسبت به افراد متفاوت است، خودش نیز نسبی است یا یک حقیقت مطلق است. اگر بگویید: حقیقت دارد، پس خودش اعتراف به یک امر مطلق نمود که نسبییت در آن وجود ندارد و اگر بگویید: این گزاره هم نسبی است، باید گفت چگونه می‌تواند یک امر نسبی و مشکوک برهانی بر علیه برهینی باشد که مدعی دسترسی به حقیقت هستند (تریگ، ۱۳۸۴: ۴۱).

در اسلام، ارزش‌های اجتماعی وجود دارد که قابل تغییر نیست و در تمامی فرهنگ‌های مختلف جامعه انسانی وجود دارد. تأکید اسلام نسبت به احترام و نیکی در حق والدین، از جمله ارزش‌هایی است که در بین تمامی انسان‌ها وجود دارد. به عنوان نمونه، قرآن کریم درباره اهمیت احترام به پدر و مادر می‌فرماید: «و پروردگار تو مقرر کرد که جز او را پرستید و به پدر و مادر [خود] احسان کنید. اگر یکی از آن دو یا هر دو، در کنار تو به سال خوردگی رسیدند، به آن‌ها [حتی] «اف» مگو و به آنان پر خاش مکن و با آن‌ها سخنی شایسته بگوی» (سوره اسرا: ۲۳).

این که می‌گوییم؛ یک سری اصول و مبانی ارزشی وجود دارد که مطلق و همیشگی است بدان معنی نیست که احکام در هیچ زمان و مکانی تغییر نمی‌کند بلکه احکام در اسلام جزئی و متغیرند (مصباح یزدی، ۱۳۸۱: ۱۰۴). فیلسوفان غربی به خوبی به ارزش‌های ثابت و مطلق اذعان دارند و حیات انسانی بدون آن را نوعی وضعیت آنومی و بی‌هنجاری تلقی

می‌کنند (دورکیم، ۱۳۸۳: ۲۵)؛ زیرا در چنین شرایطی، همه انسان‌ها تلاش می‌کنند که ارزش‌های خود را بر جامعه تحمیل نمایند و در این صورت تمام ارزش‌ها از بین خواهد رفت.

یکی از راه‌کارهای به‌دست‌آمده از آموزه‌های دینی درباره چگونگی تثبیت ارزش‌ها فراگیر کردن تفکر و اندیشیدن نسبت به طبیعت و نیز نفس انسانی است. از مسائل مهمی که در اسلام بر آن تأکید شده، تفکر در آفاق و انفس برای شناخت حق است. قرآن کریم می‌فرماید: «به زودی نشانه‌های خود را در افقها [ی گوناگون] و در دل‌های‌شان بدی‌شان خواهیم نمود، تا برای‌شان روشن گردد که او خود حق است. آیا کافی نیست که پروردگارت، خود شاهد هر چیزی است؟» (سوره فصلت: ۵۳). تفکر و نیروی نهفته در آن می‌تواند انسان‌ها را به ارزش‌های مطلق و ثابت - اعم از ارزش‌های مادی و نیز فرامادی - هدایت کند. مثلاً سلامت بدن و نفس، یک ارزش مطلق مادی است که در تمام فرهنگ‌ها وجود دارد و هیچ انسان عاقلی از سلامت بدن خود روی گردان نیست. تفکر در آن موجب می‌شود که توجه به سلامت در انسان تثبیت گردد.

تفکر در ارزش‌های زیستی و مادی جهان هستی، موجب رشد کمالات معنوی انسان است و به قدرت و عظمت خالق خویش پی می‌برد؛ هرچند که ارزش‌های مادی ممکن است انسان را به سمت دنیوی دیدن امور سوق دهد و نیز علاقه‌مندی به آن موجب غفلت او گردد ولی تفکر در خلقت پدیده‌های طبیعی و موجودات عالم بدون دلبستگی به آن، برای انسان سازنده خواهد بود.

قرآن کریم می‌فرماید: «پس آیا به شتر نمی‌نگرند که چگونه آفریده شده؟» (سوره غاشیه: ۱۷) با فکر کردن درباره پدیده‌های طبیعی و این جهانی، بهتر می‌توان به ارزش‌های مادی پی برد و این امور مادی از نشانه‌های جهان فرامادی است و موجب می‌شود که فرد برای رسیدن به ارزش‌های برتر غیرمادی تلاش نماید و بین دنیا و آخرت ارتباط برقرار کند.

یکی دیگر از فرایندهای تثبیت ارزش‌ها، اجتماعی شدن افراد نسبت به ارزش‌های جامعه است که در اسلام از طریق مکانیزم‌های امر به معروف و نهی از منکر انجام می‌شود. اجتماعی شدن، اصطلاحی است که دورکیم و فرید، به نوعی در مورد مشکلاتی که در

جامعه وجود داشت و این که چگونه ارزش‌ها و هنجارها را می‌توان در جامعه تثبیت کرد، به کار برده‌اند (danzige, 1971: 13). اجتماعی شدن و جملات مدرن آن در سال‌های (۱۹۳۰م.) توسط دو دانشمند به نام پارک^۱ و دولارد^۲ در مجله‌ای بنام ژرنال جامعه‌شناسی آمریکایی^۳ به کار گرفته شد و در سال (۱۹۴۰م.) تحت تأثیر کتاب‌های جامعه‌شناسی به وسیله آگن پرن^۴ و نیم کف^۵ توسعه پیدا کرد. اجتماعی شدن، نوعی فرایند کنش متقابل اجتماعی است (رابرتسون، یان، ۱۳۸۵: ۱۱۲). در این فرایند، فرد عناصر فرهنگی و اجتماعی محیط خود را یاد می‌گیرد و آن را در ذهن خود ملکه می‌سازد (کوئن، ۱۳۷۹: ۲۰۰). فرد در این پروسه با ارزش‌ها و هنجارهایی که در جامعه و یا گروه وی وجود دارد، آشنا شده و خود را با آنها هم‌ساز می‌کند و نقش‌های متناسب با آن را در جامعه ایفا می‌کند. فرهنگ مسلط جامعه را می‌پذیرد و با آن سازگار می‌شود و از این طریق، مهارت‌های زندگی خود را افزایش می‌دهد و رفتار مناسب را در ارتباطات درون‌گروهی و یا برون‌گروهی تشخیص داده و عکس‌العمل شایسته‌ای را در ارتباط با محیط انجام می‌دهد.

از این‌روی، دانشمندان علوم اجتماعی، فرایند اجتماعی شدن را «نقطه‌های اتصالی ضروری بین فرد و جامعه» به حساب می‌آورند (سلیمی و دیگران، ۱۳۸۰: ۴۳) و یکی از ابزارهایی تلقی می‌کنند که در ایجاد نظام اجتماعی و در انتقال فرهنگ از نسلی به نسل دیگر دارای اهمیت است. این فرایند در شکل‌گیری شخصیت فرد بسیار مؤثر است (روشه، ۱۳۷۴: ۱۸۲) اجتماعی شدن در گروه‌ها، یک عمل مکانیکی (ماشین‌وار و خودکار) است که اعضای جدید، ارزش‌ها، هنجارها، معرفت، اعتقادات، شخصیت و دیگر مهارت‌ها را یاد می‌گیرند که نقش‌های اجرایی، اهداف و مقاصد گروهی آینده‌شان را تسهیل کنند و پیشرفت دهند. از دیدگاه شخصیتی، اجتماعی شدن، فرایند پیچیده‌ای است که افراد یاد می‌گیرند که شخصیت‌شان را توسعه دهند و معرفت، مهارت و انگیزش‌های مورد نیاز در

1. park

2. Dollard

3. American Journal of Sociology

4. Agburn

5. nimkaff

زندگی اجتماعی را به دست آورند (Stebbins, 2001: 58). بنابراین، از طریق اجتماعی شدن، می‌توان بسیاری از ارزش‌های اسلامی را نهادینه و در جامعه تثبیت نمود.

دگردیسی و تغییر اجتماعی ارزش‌ها

هرگونه دگرگونی در ساختار و یا سازمان‌های اجتماعی را تغییر اجتماعی می‌نامند. این تغییرات ممکن است از طریق رواج یافتن یک سبک زندگی جدید و یا از یک فرهنگ خاص بیگانه، اخذ شده باشد. اگر این تغییرات با سرعت اتفاق بیفتد، تأثیرات منفی نامناسبی را برای جامعه به وجود می‌آورد، و اگر با تأخر فرهنگی جامعه مواجه شود، سبب می‌شود که کل جامعه در معرض گسیختگی قرار گیرد (کوئن، ۱۳۸۸: ۴۸۱).

در این پژوهش تغییرات سریع، به دگردیسی تعبیر شده است که در حوزه ارزش‌ها در حال رخ دادن است. از این‌روی، برخی از دانشمندان برای نشان دادن تغییرات گسترده فرهنگی، توجه خود را به تغییرات ارزشی معطوف داشته و در نگارش‌های خود به تغییرات ارزشی مادی جهان به ارزش‌های دیگر اشاره کرده‌اند؛ البته آنان این پیامد را ناشی از جهانی شدن می‌دانند و معتقدند که هر کشوری که از شرایط ناامنی اقتصادی برخوردار باشد و بخواهد به سمت یک نوع امنیت نسبی حرکت کند، مبتلا به فرایند جهانی شدن خواهد شد. از طرف دیگر، کشورهایی که دارای ثبات اقتصادی و نظم اجتماعی و سیاسی باشند و با سرعت به این وضعیت رسیده باشند، به تدریج افراد به سمت مشارکت اجتماعی، آزادی بیان، زیباسازی شهری و به وجود آوردن یک جامعه انسانی و عقلانی گرایش خواهند داشت و پس از مدتی، بسیاری از ارزش‌های سنتی آنان تغییر پیدا می‌کند (اینگلهارت، ۱۳۷۸: ۶۹).

تغییر در ارزش‌ها، علت بسیاری از بحران‌های رفتاری افراد و تغییر ساختار اجتماعی و هویت فرهنگی جوامع است. ارزش‌ها، نقش زیادی در انگیزه ارتکاب جرائم و یا کنترل انحرافات در رفتارهای کنش‌گران اجتماعی خواهد داشت. با فراگیر شدن ضد ارزش‌ها و یا تغییر ارزش‌های اسلامی، جامعه دچار بحران می‌شود. در روایت پیامبر اکرم ﷺ درباره

۱. «قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرَّضَاعِ يَقُولُ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص يَقُولُ إِذَا أُتِنِي تَوَاكَلَتِ الْأُمَمُ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ فَلْيَأْذَنُوا بِوَقَاعِ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى».

ترک امر به معروف و نهی از منکر هشدار داده است؛ به این مضمون که اگر جامعه، ارزش‌های خوب را رها کند و به سمت انحرافات حرکت نماید و کسی نیز آن را کنترل نکند، باید منتظر عذاب و بحران‌های اجتماعی باشد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۷، ۹۲ و هلالی، ۱۳۸۷، ج ۲ و فیض کاشانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۵: ۱۷۵)؛ البته از نگاه اسلامی این بحران‌ها به صورت سنت‌های الهی به وجود می‌آید، همانند سنت املاء^۱، امهال، ابتلاء، استیصال و... که موجب زوال جامعه و نیز سنت هدایت، آزمایش و... که از سنت‌های تعالی بخش محسوب می‌شود (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۰: ۴۲۷-۴۵۴). امام علی علیه السلام درباره تغییرات ارزشی که در اثر مال‌دوستی و دنیاگرایی و هواهای نفسانی و ضعف تبلیغات دینی در جامعه به وجود می‌آید، می‌فرماید: «زمانی می‌آید که در جامعه به کسی جز افراد متمول و ثروتمند، نزدیک نمی‌شوند و به غیر از آدم‌های فاجر و بدکار کسی را نمی‌پسندند و غیر از آدم منصف کسی را دور و منافی تلقی نمی‌کنند و صدقه به مستمندان را یک نوع خسارت می‌شمارند و صلح و صلوات و روابط خویشاوندی را وسیله منت نهادن بر مردم تلقی می‌کنند و عبادت خدا را وسیله زورگویی و تسلط بر مردم می‌شمارند و به پیروی از هواهای نفسانی و امور شیطانی تظاهر می‌کنند و تبلیغ به ارزش‌های اسلامی در بین آنان رو به سمت خاموشی می‌گراید» (تمیمی آمدی، ۱۳۷۹: ۳۴۸). تغییر ارزش‌ها که در اثر ظلم و بی‌عدالتی در ابعاد مختلف اجتماعی جریان می‌یابد، ممکن است ارزش‌های اسلامی را به ضد ارزش تبدیل کند.

در نگاه اسلامی، افرادی که در طبقات اجتماعی پایین (فقیر) قرار دارند: «احب کرامتند و باید در جامعه محترم شمرده شوند» (نهج‌البلاغه، خطبه ۲۳)، نه این که ثروت، ارزش اجتماعی پیدا کند. انسان‌های پاک، صالح و باتقوا دارای ارزش خواهند بود، نه آدم‌های

۱. املاء؛ یعنی خدای سبحان بر نعمت‌های مادی و دنیوی اهل باطل می‌افزاید تا فریفته و مغرور گردند و بر کفر و ظلم خود بیافزایند تا استحقاق عذاب بزرگتری گردند. سنت امهال؛ یعنی خدای سبحان برای رعایت مصالحی که خود می‌داند، تعجیل در عقوبت اهل باطل نمی‌کند و به آنان فرصت می‌دهد تا شاید پشیمان شوند و توبه کنند. سنت ابتلاء؛ یعنی خدای سبحان اهل باطل را به مصائب و مشکلاتی دچار می‌سازد تا آنان را تنبیه نماید. سنت استیصال؛ یعنی اگر اهل باطل، در کفر و فسق فرو رفتند که دیگر قابل گذشت نیستند، خدای سبحان دیگر مهلت نداده و به ریشه‌کنی آنان می‌پردازد. سنت هدایت؛ یعنی خدای سبحان همه موجودات را هدایت فرموده. سنت آزمایش؛ یعنی تمام افراد و جوامع با وسایلی آزموده می‌شوند تا مومنان از مدعیان دروغین ایمان متمایز گردند (مصباح‌یزدی، جامعه و تاریخ: ۴۲۷-۴۵۴).

فاجر. در امور اقتصادی، انصاف و صداقت ارزش‌مند است نه غش در معامله و دو رویی و فریب مشتری. در نیکوکاری، احسان به فقرا بدون منت ارزش‌مند است، نه ریا و تظاهر به خیرخواهی و نیز در برقراری ارتباط با خویشاوندان، افزایش امید به زندگی و آرامش روحی خود فرد ارزش‌مند است، نه مزاحمت بر آنان. علاوه بر این، گاهی در جامعه، افرادی با تظاهر به دینداری و سوءاستفاده از دین به خدمات اجتماعی دسترسی پیدا می‌کنند و ممکن است دارای پایگاه اجتماعی شوند که در حقیقت این امور ضدارزش تلقی می‌شود.

در تاریخ اسلام، نمونه‌های زیادی وجود دارد که عده‌ایی با استفاده ابزاری از دین به فریب مردم پرداخته و ارزش‌های اسلامی را معکوس جلوه دادند. با شعار دین به جنگ با اولیاء الهی رفتند و با عبادت و ظاهر فریبی ستم‌های نابخشودنی مرتکب شدند که همه آن ریشه در تغییر ارزش‌ها دارد.

امام علی علیه السلام می‌فرماید: «به خدا سوگند بنی‌امیه در فرمان‌روایی‌شان به اندازه‌ای پایدار بمانند که برای خدا حرامی را باقی نگذارند مگر آن که حلال کرده‌اند» (نهج البلاغه، خطبه ۹۸). به هر حال، اگر بخواهیم برای ارزش‌ها الگویی طراحی کنیم، لازم است شناخت عوامل و راه‌کارهای تثبیت ارزش‌های اسلامی را مورد کاوش قرار دهیم.

چگونگی مواجهه با دگردیسی ارزش‌ها

تاکنون درباره ارزش‌ها و تغییرات آن و مکانیزم‌هایی که موجب تثبیت ارزش‌ها در جامعه می‌گردید، کنکاش شد، اما از منظر اسلامی چگونه می‌توان، مانع از تغییر ارزش‌های اسلامی گردید؟ این سؤالی است که برای پاسخ به آن، به برخی از مکانیزم‌های دینی در مواجهه با تغییر ارزش‌ها خواهیم پرداخت.

آگاهی‌بخشی به افکار عمومی

یکی از روش‌های انبیاء علیهم السلام و نیز سیره معصومین علیهم السلام در مقابله با تغییرات ارزشی در جامعه، دانش‌افزایی و آگاهی‌بخشی به مردم در مواجهه با رفتارهای ضدارزشی در ابعاد مختلف اجتماعی بوده است.

از بررسی گفتار امام علی علیه السلام در (نهج البلاغه: خطبه ۹۳)، چنین به دست می‌آید که آن حضرت ابتدا با مشاهده تغییرات ارزشی به آگاهی بخشی و بصیرت در جامعه می‌پردازد و با مدارا و موعظه تلاش می‌کند که فتنه تغییرات ارزشی را ریشه کن کند و از نابودی دستاوردهای ارزش‌های جامعه نبوی جلوگیری نماید و می‌فرماید: «شما را از زشت کاری و پلیدخویی زمامداران و دعوت کنندگانی آگاه می‌سازم که بسان ساربانان که اشتران را به دنبال خویش کشند، شما را به هر جا که دل خواهشان باشد در پی خود می‌برند» (همان). در این خطبه، حضرت پس از آگاهی بخشی به مردم درباره مسایل مختلفی که در جهان اسلام آن عصر وجود داشت و فتنه‌هایی که جریان‌های انحرافی، در صدد برپایی آن بودند، به افشای پرداخت، اما زمانی که این تغییرات ارزشی توسط مخالفان جامعه علوی فراگیر شد و می‌رفت که کل جامعه را در بر گیرد، امام علیه السلام به سمت مبارزه علنی در قبال این تغییرات ارزشی حرکت کرد و حتی با استفاده از نیروی قهری به کنترل آن دست زد و از فراگیر شدن ضدارزش‌ها جلوگیری کرد. این تدابیر توسط دیگر امامان شیعه علیهم السلام نیز به کار گرفته شد، به عنوان مثال، امام سجاد علیه السلام نیز به آگاهی بخشی طبقات مختلف اجتماعی در عصر خود همت گذاشت و مجالس درسی تشکیل داد. امام سجاد علیه السلام جهت آگاهی بخشی به مردم مسجد پیامبر صلی الله علیه و آله را محل نشر آگاهی و تبلیغ اسلام قرار داد و به مباحث علمی مختلفی در موضوعات فقه، تفسیر، حدیث، فلسفه، کلام، عرفان و اخلاق پرداخت و با مزدوران حاکم به مبارزه برخاست و ترفندهای آنان را خنثی می‌نمود (حیدری آقایی، ۱۳۸۶: ۱۸۶) تا ارزش‌های به دست آمده از حکومت علوی پابرجا بماند و این ارزش‌ها در نسل‌های بعدی تثبیت شده و تغییر نیابد.

برخورد قاطعانه

از دیگر مکانیزم‌های دینی در مواجهه با تغییر ارزش‌ها در اسلام، برخوردهای قاطع با ضدارزش‌ها است. با مراجعه به تاریخ اسلام، به مواردی از سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برخورد می‌کنیم که آن حضرت در مواجهه با برخی از موضوعاتی که دارای اهمیت فوق‌العاده‌ای بود، عکس‌العمل قاطع نشان می‌داد؛ زیرا در صورتی که این مواجهه صورت نمی‌گرفت، تغییرات ارزشی و فرهنگی زیادی در جامعه رخ می‌داد، به عنوان مثال برخورد پیامبر صلی الله علیه و آله در

فتح مکه با کفاری که در برابر مسلمین مقاومت می‌کردند و به کشتار مسلمانان ادامه می‌دادند، به گونه‌ای بود تا کفار و مشرکین مجدداً به نافرمانی و هنجارشکنی روی نیاورند. اما از خطای برخی از آنان هم به خاطر کوچک‌بودن آن می‌گذشت. دلیل این رفتارهای سخت و در عین حال، رأفت آن حضرت ﷺ به پیامدهای اجتماعی ضد ارزش‌ها و تأثیرات عمل منحرفین در جامعه بود؛ زیرا در آن‌جا که سهل‌انگاری در یک موضوعی، موجب از بین رفتن کل ارزش‌های اسلام می‌شد، جای برخورد سخت بود و در آن‌جا که چنین خطری نداشت، جامعه از رحمت پیامبر ﷺ برخوردار می‌شد.

این رفتارهای رئوفانه پیامبر ﷺ در بین کفار چنین تلقی شد که آنان به راحتی می‌توانند خود را به‌عنوان مسلمان جا بزنند و پس از آن که ضربه خود را به اسلام و ارزش‌های اسلامی زدند، مجدداً به آیین خود برگردند. پیامبر خدا ﷺ برای جلوگیری از تغییرات ارزشی جامعه و جهت اعتلای اسلام و ارزش‌های آن، حکم قتل چنین افرادی را بیان کرد. قرآن کریم می‌فرماید: «و جمعی از اهل کتاب (از یهود) گفتند: «(بروید در ظاهر) به آنچه بر مؤمنان نازل شده، در آغاز روز ایمان بیاورید؛ و در پایان روز، کافر شوید (و باز گردید)!» شاید آن‌ها (از آیین خود) بازگردند! (زیرا شما را، اهل کتاب و آگاه از بشارات آسمانی پیشین می‌دانند و این توطئه کافی است که آنها را متزلزل سازد)» (سوره آل‌عمران: ۷۲). بنابراین، لازم است به شناخت کامل ترفندهای دشمنان برای از بین بردن ارزش‌های به‌دست آمده از اسلام، همت گماشت و در مواجهه با تغییرات ارزشی قاطعانه عمل نمود تا بنیان‌های اساسی ارزش‌های اسلامی در معرض آسیب قرار نگیرد.

عملکردهای جمعی

از جمله مکانیزم‌های مهم برای حفظ ارزش‌ها و فراگیر نمودن آن‌ها و کنترل دگرذیسی ارزشی، فراگیر نمودن ارزش‌های اسلامی با عملکردهای جمعی و با مشارکت حداکثری است. علاوه بر این، یکی از فعالیت‌هایی که در اسلام در قالب «جماعت مسلمین» بر آن تأکید شده است و موجب پیشرفت جوامع اسلامی خواهد شد، عملکردهای جمعی است. هر کاری که به‌صورت جمعی انجام می‌شود، دارای بُرد اجتماعی بیشتری است و به راحتی از بین نمی‌رود. در باب ارزش‌ها، می‌توان به گونه‌ایی عمل کرد که اکثریت افراد در آن

مشارکت داشته باشند و زمانی که ارزش‌ها برای افراد به صورت مشترک، دارای اهمیت باشد، در ماندگاری آن تلاش می‌کنند. قرآن کریم می‌فرماید: «کسانی که [ندای] پروردگارشان را پاسخ [مثبت] داده و نماز برپا کرده‌اند و کارشان در میان‌شان مشورت است و از آنچه روزی‌شان داده‌ایم، انفاق می‌کنند» (سوره شوری: ۳۸) و نیز می‌فرماید: «آنها کسانی هستند که ایمان آورده و به خدا توکل کرده و این امور برای آنان بهتر و پایدارتر است» (همان: ۳۶).

در اسلام تأکید زیادی به مشورت و حضور در جماعت مسلمین، جهاد، حج، نماز جمعه و... شده است (محمدی آشتیانی، ۱۳۹۲: ۱۵۷-۲۵۸). این امور نشان‌دهنده اهمیت کارهای جمعی است که سبب حفظ ارزش‌های اسلامی خواهد شد. کار جمعی مؤمنانه، فرد را به راهبرد عقلانی جامع‌تر نزدیک می‌کند. از سلطه‌گری فکری جباران جلوگیری می‌نماید و کمک به دیگران و یاری‌گری به انسان‌های دیگر را در میان افراد توسعه می‌بخشد. در حالی که، در فعالیت‌های فردی، چنین نیست. تفکر جمعی، عمل جمعی، زندگی جمعی، تشکیل جامعه و امت اسلامی، باعث می‌شود که انسان‌ها به هویت ملی و دینی خود نزدیک‌تر شده و آنان را در روزگار شادی و غم شریک هم نماید؛ البته با کار فردی شاید بتوان مثل نظام سلطنتی به یک نظام سیاسی مبتنی بر خودکامگی دست یافت، اما نمی‌توان یک نوع جامعه اسلامی که در آن همه مسلمین دارای مشارکت سیاسی و اجتماعی باشند، ایجاد کرد. به‌رحال، تشکیل جامعه و نظام ولایی مبتنی بر کار دسته‌جمعی و افزایش همبستگی اجتماعی در بین گروه‌های مسلمان، موجب جلوگیری از تغییرات ارزشی خواهد شد؛ حتی در سازمان‌هایی که با کار فردی به یک نظم و پیشرفت خاصی رسیدند، معمولاً با رفتن آن فرد، از بین خواهد رفت، مگر در صورتی که مجموعه کارهای جمعی به صورت هر می‌شکل به نتیجه واحد برسد و توسط یک شخصیت فرهمند هدایت شود. از این‌روی، در یک سازمان اسلامی باید تلاش کرد تا روحیه کار جمعی تقویت شود و روحیه هم‌یاری و هم‌کاری جمعی و پیشرفت افزایش یابد. قرآن کریم می‌فرماید: «مردان و زنان باایمان، ولی (و یار و یاور) یکدیگرند» (سوره توبه: ۷۱).

در این زمینه اشاره‌ای به عملکردهای جمعی مسلمانان در ادوار گذشته می‌تواند شاهد مناسبی برای تقویت کار جمعی باشد؛ دوره صفویه، اوج همکاری و همیاری دسته‌جمعی

در بین جامعه اسلامی ایران است (جعفریان، ۱۳۷۰: ۳۴-۳۶). در این عصر، مسلمانان ایرانی با تمسک به آموزه‌های اسلامی و دینی و اهمیت دادن به کارهای دسته‌جمعی در عرصه‌های مختلف علمی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی توانستند تمدن جدیدی را پایه‌ریزی کنند. دانشمندان بزرگی همانند شیخ بهایی، علامه مجلسی، مقدس اردبیلی، شیخ مفید و دیگران در این عصر، خدمات زیادی در رشد و پیشرفت علمی، تمدنی در ایران انجام داده‌اند (ولایتی، ۱۳۸۸، ج ۴: ۹۴). بنابراین، ادله قرآنی و شواهد تاریخی نشان می‌دهد که برای حفظ ارزش‌ها و جلوگیری از تغییر آن‌ها، لازم است به صورت جمعی ارزش‌ها را در جامعه فراگیر نمود و برای حفظ آن از مشارکت جمعی استفاده کرد.

جلوگیری از ستیز نسلی

برای کنترل دگردیسی و حفظ ارزش‌های اسلامی، توجه به ارزش‌های نوین تولیدشده نسل جدید، ضروری است. این گونه ارزش‌ها در جامعه، نیازمند هدایت است. در صورت بی‌توجهی به آن‌ها، ارزش‌های بنیادین گذشته که میراث اسلام است، به تدریج تضعیف شده و دوگانگی بین میراث گذشتگان و ارزش‌های نسل جدید به وجود می‌آید. ارزش‌ها همیشه در میان نسل‌های قدیم و جدید، تضادهایی را در رفتارهای اجتماعی آنان به وجود می‌آورد. نسل گذشته بیشتر بر ارزش‌های سنتی خود پافشاری کرده و نسل جدید نیز به دنبال ارزش‌های جدید خلق شده در جهان معاصر است. امام علی علیه السلام می‌فرماید: «مردم، فرزندان جهان‌اند و مردمان را از مهرورزیدن به مادرش نمی‌توان سرزنش کرد» (نهج البلاغه، کلمات قصار: ۳۰۳ و ۴۲۰). آموزه‌های اسلامی به گونه‌ای است که اگر ارزش‌های جدید تعارضی با ارزش‌های اسلامی نداشته باشد، آن را می‌پذیرند و مناسب با شرایط زمانی، آن را تأیید نموده و جهت می‌دهد.

پویایی اجتهاد در اسلام، ناشی از همین امر است که در جهان اسلام برای تمامی نسل‌های بشری احکامی تعیین شده است که قابل تبیین برای تمامی اعصار است. در فقه امامیه، یک نوع نگاه عقلانی متکی به وحی در نظر گرفته شده و است. جدیدترین نگاه دینی نسبت به موضوعات و احکام مطرح می‌شود و هیچ موضوع جدیدی نیست که در اندیشه فقه شیعی، بی‌جواب بماند و حکم الهی را نتواند استخراج کرد. اجتهاد در این

دیدگاه، فعال و متکی بر نوآوری است. در فقه امامیه تقلید از مجتهدی جایز است که در شرایط حال زندگی کند و از دنیا نرفته باشد و مربوط به نسل زنده حاضر باشد، برخلاف سایر مذاهب اسلامی که به سنت گذشته‌گان توجه دارند و از نوآوری‌ها به بدعت تعبیر می‌کنند. قرآن کریم توجه به گذشته‌گان را برای پندگیری و رفع بحران‌ها و انحرافات جدید می‌ستاید، اما نه این که مسلمانان به گذشته برگردند و می‌فرماید: «ما این کیفر را درس عبرتی برای مردم آن زمان و نسل‌های بعد از آنان و پند و اندرز برای پرهیزکاران قرار دادیم» (سوره بقره: ۶۶). بنابراین، برای حفظ ارزش‌ها باید ارزش‌های منفی جوامع گذشته را طبق بیان قرآنی شناخت و از آن‌ها درس گرفت و ارزش‌های جدید را متناسب با ارزش‌های دینی پذیرفت و نسل جدید را با ارزش‌های اسلامی آشنا کرد. نباید به بهانه تبعد به ارزش‌های گذشتگان، به ستیز با ارزش‌های جدیدی که تعارضی با اسلام ندارد، دامن زد و به مقابله با نسل جدید پرداخت.

نتیجه‌گیری

آنچه که تاکنون در این نوشتار، درباره تثبیت ارزش‌ها، از نگاه اسلامی، به آن دست یافتیم، آن است که: از طریق فراگیر کردن آگاهی‌های اسلامی و تفکر در خودشناسی و محیط‌زیست (آفاق و انفس)، می‌توان به گسترش ارزش‌های اسلامی پرداخت و از طریق فرآیند اجتماعی شدن که توسط کارگزاران آموزشی، اقتصادی، سیاسی، مذهبی و خانوادگی انجام می‌شود به ارزش‌های اسلامی اهمیت داد و برای جلوگیری از دگردیسی و تغییرات ارزشی با مکانیزم‌هایی همچون: کار جمعی و جلوگیری از ستیز نسلی و نیز ظلم ستیزی، با قاطعیت عمل کرد. این میراث ارزشی، می‌تواند از طریق فرایند جامعه‌پذیری انجام شود؛ فرایندی که از بدو تولد در انسان شروع می‌شود و تا بزرگسالی ادامه دارد و سبب می‌شود که رفتارهای فردی منطبق با ارزش‌های اجتماعی مورد قبول جامعه انجام شود و بدین شیوه، به حفظ ارزش‌های گران‌قدر اسلام و انقلاب اسلامی پرداخت.

ارزش‌ها، می‌تواند جامعه را به سمت پیشرفت سوق دهد و خدامحوری، حق‌گرایی و عدالت را، به‌عنوان ارزش‌های ثابت در جامعه فراگیر نماید. ارزش‌های اسلامی، در تنظیم ساختارها و قوانین عدالت‌طلبانه، به جامعه کمک می‌نماید و می‌تواند در یک جامعه

اسلامی، سازمان‌ها و نهادهای اجتماعی را به سمت ارزش‌های الهی سوق دهد؛ به گونه‌ایی که کسی نتواند، به دیگر انسان‌ها، ظلم نماید. در فلسفه نهضت سیدالشهدا علیه السلام می‌توان به خوبی به اهمیت اصلاح ساختارها و قوانین برای حفظ ارزش‌های حقّ مدارانه، پی برد. در تاریخ اسلام، مبارزات و نهضت‌های زیادی با دگرگونی ارزش‌ها برای اصلاح جامعه صورت گرفته است. امام حسین علیه السلام فرمود: «آیا نمی‌بینید که حق از بین رفته و از باطل جلوگیری نمی‌شود، سزاوار است که انسان مومن بمیرد و من مرگ را جز خوش‌بختی و زندگی با ظالمان را جز بدبختی نمی‌دانم» (طبری، ۱۳۸۰، ج ۴: ۳۰۴).

بدیهی است که هرگونه تغییری در ارزش‌ها، ابتدا در ساختارهای جامعه نمودار می‌شود و از این‌روی، در جوامعی که انقلاب رخ می‌دهد - مثل انقلاب اسلامی ایران - در گام اول، به تغییر ساختار حکومتی از نظام سلطنتی به نظام ولایی بر مبنای ولایت فقیه پرداخته و سپس به تنظیم قوانین اسلامی به‌عنوان قانون اساسی می‌پردازند. می‌توان بسیاری از ارزش‌های اسلامی را در جامعه به‌صورت قانون در آورد و مردم را جامعه‌پذیر کرد. توجه به قوانین برای تثبیت ارزش‌های اسلامی با نگاه همه‌جانبه از منظر اسلام بسیار قابل اهمیت است. ملاک برای خوب یا بد بودن ارزش‌ها و این که چه ارزش‌هایی در جامعه تثبیت شود و چه ارزشی تغییر پیدا کند، طبق آیات قرآنی، «صبغه الهی داشتن» است؛ «صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً»^۱ (بقره: ۱۳۸)؛ بنابراین، در ارزش‌هایی که از سوی خداوند در کتب مقدس و توسط پیامبرانش به‌درستی بیان شده، می‌توان رنگ خدایی داشتن را احساس کرد و آن را جزو ارزش‌های اجتماعی جامعه مسلمانان در نظر گرفت.

۱. «رنگ خدایی (بپذیرید! رنگ ایمان و توحید و اسلام) و چه رنگی از رنگ خدایی بهتر است؟!».

کتاب‌نامه

- * قرآن کریم، ترجمه: مکارم شیرازی
- * نهج البلاغه، ترجمه: محمد بهشتی
۱. اینگلهارت، رونالد و پل آر آبرامسون (۱۳۷۸)، امنیت اقتصادی و دگرگونی ارزشی، ترجمه: شهناز شفیع‌خانی، نامه پژوهش، ش ۱۴-۱۵.
 ۲. آگ برن، ویلیام فیلدینگ و مایر فرانسیس و نیم کف (۱۳۸۰)، زمینه جامعه‌شناسی، اقتباس: امیرحسین آریان‌پور، تهران: نشر گسترده.
 ۳. تریک، راجر (۱۳۸۴)، فهم علم اجتماعی، ترجمه: شهناز مسمی‌پرست، تهران: نشر نی.
 ۴. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۷۹)، تصنیف غررالحکم و دررالکلم، جلدی، ترجمه: شیخ الاسلامی تویسرکانی، قم: مؤسسه انصاریان.
 ۵. جعفریان، رسول (۱۳۷۰)، دین و سیاست در عهد صفوی، قم: نشر انصاریان.
 ۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲)، شریعت در آئینه معرفت، چاپ اول، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
 ۷. حیدری آقایی، محمود و دیگران (۱۳۸۶)، تاریخ تشیع (۱)، تهران: سمت.
 ۸. دورکیم، امیل (۱۳۸۳)، قواعد روش جامعه‌شناسی، ترجمه: علی محمد کاردان، تهران: نشر دانشگاه.
 ۹. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۳۷)، لغت‌نامه: ج ۱، زیر نظر: محمد معین، تهران: نشر دانشگاه.
 ۱۰. رفیع‌پور، فرامرز (۱۳۸۷)، توسعه، کوششی در جهت تحلیل انقلاب اسلامی و مسائل اجتماعی ایران، تهران: شرکت سهامی انتشار.
 ۱۱. روشه، گی (۱۳۷۴)، کنش اجتماعی، ترجمه: هما زنجانی‌زاده، مشهد: نشر دانشگاه فردوسی.
 ۱۲. رهنمایی، سیداحمد (۱۳۸۵)، درآمدی بر مبانی ارزش‌ها، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

۱۳. سروش، عبدالکریم (۱۳۹۲)، قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران: انتشارات صراط.
۱۴. سلیمی، علی و محمد داوری (۱۳۸۰)، جامعه‌شناسی کج‌روی، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۱۵. صدر، سیدمحمدباقر (۱۳۹۹ق)، فلسفتنا، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۱۶. طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۰)، تاریخ طبری، ج ۴، مصحح: ابوالقاسم پاینده، تهران: نشر: اساطیر.
۱۷. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۰۴ق)، الوافی، ج ۱۵، مکتبه آیه‌الله العظمی مرعشی النجفی.
۱۸. کازنو، ژان (۱۳۴۹)، مردم‌شناسی، ترجمه: ثریا شبیانی، تهران: نشر مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه.
۱۹. کاظمی، علی‌اصغر (۱۳۸۲)، مدیریت سیاسی و خط مشی دولتی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۰. کولمن، سایمن (۱۳۷۲)، درآمدی به انسان‌شناسی، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: نشر سیمرغ.
۲۱. کوئن، بروس (۱۳۷۹)، مبانی جامعه‌شناسی، ترجمه و اقتباس: غلامعباس توسلی و رضا فاضل، تهران: سمت.
۲۲. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحارالانوار، ج ۹۷ و ۱۰۳، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۲۳. محمدی آشتیانی، علی (۱۳۹۲)، جامعه آرمانی قرآن کریم، قم: موسسه بوستان کتاب.
۲۴. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰)، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
۲۵. _____ (۱۳۸۱)، تهاجم فرهنگی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۶. _____ (۱۳۸۱)، فلسفه اخلاق، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۷. والتر، وایس کفر (۱۳۸۲)، «وجود ارزش‌ها»، ترجمه: علیرضا آل‌بویه، فصلنامه نقد و نظر، ش ۳۱.
۲۸. ولایتی، علی‌اکبر (۱۳۸۸)، پویایی فرهنگ و تمدن اسلام و ایران، ج ۴، تهران: نشر وزارت امور خارجه.

۲۹. هلالی، سلیم بن قیس (۱۳۸۷)، اسرار آل محمد علیهم‌السلام؛ ترجمه کتاب سلیم بن قیس هلالی، مترجم: اسماعیل زنجانی خوئینی، قم: نشر دلیل‌ما.
۳۰. یان، رابرتسون (۱۳۸۵)، درآمدی بر جامعه، ترجمه: حسین بهروان، مشهد: نشر آستان قدس رضوی.

31. Danziger Kurt (1970), *Socialization*, Oxford New York pergamon press.
32. Stebbins Robert. a (2001), *Exploratory Research in the Social Sciences*, copyright by sage publication, Inc.

عوامل ساختاری شکل‌گیری تظاهر در ایران

محمد رضا انواری *

چکیده

مناقضی، یکی از سنخ‌های اجتماعی است که از رهگذر ارتباط با دیگران پدید آمده و محصول کنش و توقعات دیگران از چنین فردی است. انسان متظاهر، دوچهره کاملاً متضاد دارد، در حالی که انسان سالم، ظاهر و باطن‌اش هماهنگ است. وجدان جمعی ایرانیان در ظاهر و زبانی، تظاهر را نهی می‌کند اما، برخی تحقیقات نشان می‌دهد تظاهر، به‌عنوان یک مهارت اجتماعی و راه‌کاری برای رسیدن به اهداف، تلقی می‌شود. مقاله درصدد یافتن پاسخ به این پرسش است که عوامل ساختاری تظاهر در ایران کدامند؟ برای دستیابی به این مهم، با استفاده از روش‌شناسی انتقادی و تمرکز بر مدل‌های تئوریک و مفهومی سعی شده ساختارهای پنهان جامعه و آکاوی شود. مقاله، ابتدا با مفهوم‌شناسی «نفاق» و «ریا» و مشخص کردن مراد از تظاهر آغاز می‌شود؛ سپس با الهام از نظریه ماکیاوولی و همچنین «جامعه رسمی و غیررسمی» و تأمل در ساختارهای موجود، عوامل تظاهر را برشمرده است. یافته‌های پژوهش در سه سطح کلان؛ میانی و خرد مشخص شده‌اند. با رویکرد تضاد، می‌توان «تعارض میان ارزش‌های رسمی و غیررسمی» در ایران را به‌عنوان لایه زیرین و پنهانی دانست که عوامل متعددی (عوامل میانی) از آن ناشی می‌شود. کسب منفعت و منزلت نیز در سطح خرد معرفی شده است.

کلیدواژه‌ها

نفاق، تظاهر، دوگانگی ارزشی و هنجاری، جامعه رسمی و غیررسمی.

مقدمه

نفاق یا تظاهر از پدیده‌های بسیار پیچیده در میان انسان‌هاست. انسان‌ها برحسب انسان‌بودن، دارای دو رو هستند؛ یک‌رو، ظاهر افراد و روی دیگر باطن انسان‌هاست. علت این که در کتب آسمانی پیشین کمتر پدیده نفاق مطرح شده، اما قرآن بیشتر به این مسئله پرداخته است، پیچیده‌شدن انسان نسبت به گذشته است (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۵: ۲۰۴).

دشواری‌بودن فهم ریاکاری در انسان تا جایی است که گاهی فرشتگان هم قدرت تشخیص عمل خالص را از عمل ریاکارانه ندارند! پیامبر ﷺ می‌فرماید: «فرشته، عمل بنده‌ای را با شادی به آسمان می‌برد هنگامی که حسنات او را به بالا می‌برد؛ خداوند می‌فرماید: آن را در جهنم قرار دهید، او عمل خود را به نیت من انجام نداده است» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۲۹۵). از برخی روایات استفاده می‌شود ریاکاری در آخرالزمان شدت بیشتری پیدا می‌کند. امام صادق علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل می‌کند: «زمانی بر مردم فرا می‌رسد که باطن آن‌ها آلوده و ظاهرشان زیبا است و این به خاطر طمع در دنیا می‌باشد. هرگز آنچه را نزد پروردگارشان است اراده نمی‌کنند، دین آن‌ها ریا است و خوف خدا در قلب‌شان نیست، خداوند مجازاتی فراگیر بر آنها می‌فرستد و آن‌ها همچون فرد غریق او را می‌خوانند ولی دعای آنان را اجابت نمی‌کند» (همان: ۲۹۶).

در نگاه اول به نظر می‌رسد تظاهر، مخصوص جوامع دینی است؛ اما با تأمل بیشتر متوجه می‌شویم این تصور اشتباه است و تظاهر در تمامی جوامع دیده می‌شود. به دلیل عدم شناخت از فرهنگ کشورهای دیگر، ممکن است تصور شود ریاکاری در ایران بیشتر رواج دارد؛ حال آن که ممکن است در کشورهای دیگر، ریاکاری در حوزه‌هایی مانند: اقتصاد، سیاست و... اتفاق بیفتد. چامسکی، ریاکاری را یکی از مصائب عمده جوامع بشری می‌داند که منشأ بی‌عدالتی، نابرابری اجتماعی و جنگ می‌شود. رفتارهای دوگانه‌ای که در سطح بین‌المللی از سوی کشورهای غربی و استعمارگر و در رأس آن‌ها آمریکا، در موضوعاتی همچون: مبارزه با تروریسم، حقوق بشر، آزادی و... دیده می‌شود، شاهد خوبی بر وجود این خصلت در تمامی جوامع به‌ویژه میان دولت‌مردان است.

از سوی دیگر تظاهر، منجر به بی‌اعتمادی اجتماعی می‌شود. مساله اعتماد و بی‌اعتمادی، منشأ بسیاری از مسائل و انحرافات در یک جامعه است. بی‌اعتمادی، گاهی در روابط افراد

با یکدیگر است و گاهی نسبت به ساختار سیاسی و اجتماعی جامعه وجود دارد. اعتماد، مهم‌ترین بعد سرمایه اجتماعی است و علاوه بر این که یکی از جنبه‌های مهم روابط انسانی است، زمینه‌ساز مشارکت و همکاری میان اعضای جامعه می‌باشد. بنابراین، اعتماد اجتماعی به‌عنوان سرمایه اجتماعی بوده و پایه تعاملات اجتماعی را شکل می‌دهد؛ این در حالی است که نتایج بسیاری از مطالعات اخیر در سطح کشور حاکی از کاهش سطح نسبی این متغیر در نزد اقشار مختلف اجتماعی است (ارمکی، ۱۳۸۳: ۱۰۰).

در ایران، بررسی رفتارهای فردی و جمعی - از سطوح خرد گرفته تا سطوح کلان‌تر - نشان می‌دهد که از دیرباز به دلایل متعدد فرهنگی، سیاسی، تاریخی، طیفی از رفتارهای ریاکارانه در لایه‌های مختلف جامعه نهادینه شده و بر این اساس، بسیاری از روابط میان فردی شکل گرفته است. مصادیق این آسیب مهم فرهنگی، آن قدر در رفتارهای روزمره مشهود است که انکار آن اگر هم غیرممکن نباشد، قطعاً بیهوده به‌نظر می‌رسد. نظراتی که اشخاص برخلاف اعتقاد واقعی خود در نظرسنجی‌ها، مصاحبه‌ها، مباحث گروهی و... ابراز می‌کنند، بیانگر وجود تظاهر و ریاء در میان افراد جامعه است. در چنین جامعه‌ای، تحلیل کنش‌های جمعی، سخت و پیش‌بینی نتایج این کنش‌ها تقریباً غیرممکن می‌شود؛ نتایجی که در بسیاری از مواقع -از جمله در انتخابات- حیرت ناظران را برمی‌انگیزد و معادلات را برهم می‌زند. یکی از مستشاران خارجی معتقد است: در ایران پیشرفت کارهای دسته‌جمعی بدین جهت مشکل است که نمی‌توان فهمید افراد در چه موضوعات و به چه هنگامی با شما مخالف‌اند یا موافق. آنان در کمیسیون‌ها، به‌ظاهر سرهای خود را به‌علامت توافق تکان می‌دهند ولی بعداً هر یک راه خود را می‌پیماید! (شاملو، ۱۳۴۴: ۱۸۰). اظهار نظر این مستشار خارجی حدود نیم قرن قبل در مورد این پدیده نشان می‌دهد، تظاهر و ریاکاری در ایران مربوط به سال‌های اخیر نبوده بلکه از گذشته در روابط میان فردی وجود داشته است.

برخی تحقیقات در بازه زمانی دورتر، درباره اوضاع سیاسی، فرهنگی و اجتماعی ایران نشان می‌دهد، تظاهر و چاپلوسی حتی در سده‌های هفتم و هشتم (ه.ق) به‌عنوان یک آسیب اجتماعی مطرح بوده و در رفتار و گفتار شاعران و مورخان و همچنین متون ادبی و تاریخی آن دوره نیز به چشم می‌خورده است (ر.ک: نعمتی، ۱۳۹۲). بنابراین، ممکن است پیدایش

تظاهر در ایران، منشأ تاریخی داشته باشد.

هر چند درباره مسائل اجتماعی نمی‌توان آمار دقیقی ارائه داد و دسترسی به آمارهای دقیق - به فرض این که وجود داشته باشد - سخت است، اما نظرسنجی‌ها و پژوهش‌های انجام‌شده، نشان می‌دهد میزان زیادی از ریاکاری در ایران وجود دارد و با استناد به آن‌ها می‌توان نتیجه گرفت که هر چند وجدان جمعی ایرانیان در ظاهر و زبانی، تظاهر را نهی می‌کند اما، در عمل آن را به عنوان راه کاری برای رسیدن به اهداف، مفید می‌داند. توجه به این نکته که ریاکاری، جامعه را بی‌محتوا می‌سازد و جامعه ریاکار، از درون می‌پوسد و فرو می‌ریزد، ضرورت نگارش این مقاله اثبات می‌شود. سوال اصلی مقاله این است که: با توجه به نظام اسلامی حاکم بر ایران، چرا شاهد پدیده‌ای به نام تظاهر و ریاکاری میان مردم هستیم و چه عواملی باعث شیوع این پدیده در ایران شده است؟

مفهوم‌شناسی

الف) نفاق

از میان واژگان نفاق، تظاهر، ریاء، دو رویی، توریه و تقیه - علی‌رغم اختلاف معانی تا حدودی با یکدیگر مترادف هستند - شهرت و کاربرد «نفاق» از بقیه بیشتر است و به نوعی ریشه معانی واژگان دیگر است. لذا ابتدا معنای نفاق را توضیح می‌دهیم و در ادامه مراد خود از تظاهر در این مقاله را مشخص خواهیم کرد.^۱

کتاب‌های لغت مورد پژوهش دو معنای نزدیک به هم را از اصل و ریشه این واژه آورده‌اند. ابن فارس می‌گوید: ماده «نفق» دو ریشه معنایی دارد: اول، بریده شدن و از میان رفتن چیزی و دوم، پنهان نگاه داشتن شیئی و پرده‌پوشی بر چیزی. سپس می‌گوید: نفق و نافقاء هر دو از معنای دوم هستند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵: ۴۵۵).

۱. معنای توریه و تقیه در این مقاله مدنظر نیست. «توریه» بیان سخنی است که معنای آن به ظاهر درست است، اما آنچه مخاطب از آن درک می‌کند، نادرست است؛ یعنی جمله‌ای به ظاهر صادقانه بیان می‌شود که مخاطب از آن جمله، مفهوم دیگری را برداشت می‌کند. «تقیه» نیز به آن معنی است که یک فرد مسلمان برای نجات جان، از انجام برخی اعمال پرهیز کند؛ به عنوان نمونه اگر مسلمانی در برابر کفار محارب قرار گیرد و خطر جانی او را تهدید کند، می‌تواند مسلمان بودن خود را پنهان کند.

ابن منظور می‌گوید: نفق، سوراخی در زیر زمین است که به جای دیگری راه دارد. نفاق به معنای «گریزگاه لانه موش صحرائی است که قسمتی از دیواره لانه‌اش را در سطح زمین نازک نموده، هنگام خطر با یک ضربه سر، آن لایه نازک را تخریب می‌کند و از آن خارج می‌شود». «نفاق» در لغت راه زیرزمینی و پنهانی است. منافق از آن جهت که به نام اسلام وارد امت اسلامی می‌شود و با فریب کاری، لانه‌ای چون موش ساخته و در مواقع لزوم از اسلام خارج می‌شود، به این نام نامیده شده است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۰: ۳۵۷). اما واژه نفاق، با نزول قرآن، مفهومی نو و البته متناسب با معنای لغوی خود پیدا کرد. ابن‌منظور درباره تغییر یافتن معنای این واژه در قرآن می‌گوید: «نفاق، اصطلاحی است که عرب با معنای مخصوص آن؛ یعنی پنهان نمودن کفر و اظهار ایمان آشنا نبود، استعمال نفاق به این معنا اولین بار در قرآن آمده است؛ گرچه اصل این واژه در لغت معروف بوده است» (همان: ۳۵۹). راغب نیز کاربرد قرآنی نفاق را چنین تبیین می‌کند: «نفاق، وارد شدن در دین از یک سو و خارج شدن از آن، از طرف دیگر است» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۸۱۹). معنای عام نفاق، دو رویی است. ولی مشخص نیست این دو چهره‌گی در چه زمینه و موضوعی است. بنابراین، براساس تعیین قلمرو و موضوع آن، اصطلاحات متعددی پدید آمده است (اعرافی، ۱۳۹۳: ۱۷-۲۱).

اصطلاح اول

اولین اصطلاح از نظر تاریخی، «اصطلاح قرآنی» است؛ زیرا ماده نفاق در زبان عربی برای انسان کاربرد نداشته است. این اصطلاح قرآنی در مقابل ایمان و کفر مطرح شده است که عبارت است از: «پنهان کردن کفر در باطن و نمایاندن اسلام در ظاهر» در اینجا، نفاق به معنای دو رویی در اصل دین و اسلام آمده است.

اصطلاح دوم

دومین اصطلاح، اصطلاح حدیثی است. در این اصطلاح، دو رویی در اصل ایمان و اعتقاد به اصول دین، آن گونه نیست که در اصطلاح اول بود بلکه در مراتب، ضعف و قوت، سستی و استواری ایمان است. گاهی شخص متظاهر به ایمان، آن گونه نیست که در

باطن، هیچ باوری به حق نداشته باشد، اما ایمانش با درجه‌ای از شک، سستی، کاستی و هوا و هوس آمیخته است؛ درحالی که خود را مومن تمام عیار می‌نمایاند. در فرض اول که کفر، باطن را فرا گرفته، نفاق در اصطلاح قرآنی است. فرض دوم که باطن را هوس‌ها فرا گرفته و ایمان فرد دچار تردید است، نفاق در اصطلاح حدیثی است.

نفاق در اصطلاح اول، درجاتی ندارد؛ زیرا در باطن، کفر است. اما در اصطلاح دوم، مراتب متعددی دارد؛ زیرا خلل در ایمان، درجه دارد. شاید به‌توان گفت که فقط در برترین مرتبه ایمان - که مخّص: دین و مطهر است - به هیچ وجه دو رویی تصور نمی‌شود. به بیان دیگر نفاق، در اصطلاح اول، کفر باطنی و در اصطلاح دوم، شرک است که مراتبی دارد.

اصطلاح سوم

نفاق در اصطلاح سوم، معنای گسترده‌ای دارد. قلمرو این اصطلاح به اندازه‌ای گسترده است که در روایت آمده است: «كثرة الوفاق، نفاق» کسی که زیاد با حرف دیگران موافقت می‌کند - و در هیچ مورد اظهار نظر و نقدی نمی‌آورد - منافق است (آمدی، ۱۳۶۶: ۴۵۹). منافق در این اصطلاح، حتی شامل کسی می‌شود که امر به معروف و نهی از منکر می‌کند و خود به آن عمل نمی‌کند. حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «شدیدترین مردم از لحاظ نفاق، کسی است که به اطاعت خدا امر کند و خود به آن عمل نکند و مردم را از معصیت‌ها بر حذر دارد و خود مرتکب شود» (همان: ۴۵۹). همچنین نفاق در این اصطلاح، شامل تعارف‌های غیر واقعی می‌شود که امروزه رایج است. منظور از منافق در این اصطلاح، کسی است که به همه تبعات و لوازم ایمان و اسلام مقید نیست. در مقابل این نفاق، ایمان است که به معنای پای‌بندی به همه لوازم، اصول و احکام ناشی از ایمان است. حدیث منقول امام صادق علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله اشاره به این نوع نفاق است: «هراندازه خشوع ظاهری بر خشوع قلبی افزون باشد، پس آن نزد ما نفاق محسوب می‌شود» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ۱۶۳) در نتیجه نفاق در این اصطلاح، به معنای اظهار اسلام و ایمان و رعایت نکردن صداقت و آداب اسلامی و یا احکام اسلام است.

نسبت کاربرد «نفاق» در آیات و روایات، عموم و خصوص مطلق است؛ به این معنا که

در قرآن، معنای آن محدود به «پنهان نمودن کفر و آشکار ساختن دروغین ایمان است»، اما این واژه در روایات، توسعه معنایی پیدا کرده و در مصداق‌هایی مانند ریاکاری و دروغ‌گویی نیز به کار رفته است.

در نتیجه معنای نفاق؛ یعنی کوشش همه‌جانبه برای مخفی کردن یک واقعیت در باطن و ارائه ظاهری برخلاف آن. این پنهان‌کاری با زیرکی، فریب‌کاری، ظاهرسازی و دو رویی، آمیخته و در جهت تخریب و فرار است (اعرافی، ۱۳۹۳: ۱۶). براین اساس نفاق، رفتاری فریب‌کارانه است که اولاً بر نگرشی ناهمگون با نگرش واقعی فرد دلالت دارد، دوم این که هدف از انجام‌دادن آن، جلب نظر مثبت و نفوذ در مخاطب است.

در معنای نفاق، دو عنصر قطعاً وجود دارد: عنصر دو رویی و عنصر مخفی‌کاری. از این‌رو، در ترجمه فارسی باید در کنار دو رویی، پنهان‌کاری را نیز اضافه کرد. منافق، کسی است که دورو بوده و این صفت خویش را پنهان می‌کند (خاتمی، ۱۳۷۹: ۲۷).

در این تحقیق مراد ما از تظاهر، بیشتر معنای سوم از معانی اصطلاحی نفاق است؛ یعنی منظور کفر و عدم ایمان به خدا نیست؛ بلکه قصد داریم علت رفتارهای متظاهرانه افرادی را بررسی کنیم که مسلمان بوده و ایمان به خدا دارند اما در حوزه عمومی زندگی رفتارهای متظاهرانه از آنها سر می‌زند.

ب) ریا

ریاکاری از واژه‌ای یونانی به معنی ادا، تظاهر و تزویر گرفته شده^۱. «ریا» از ماده «رای» به معنی این است که شخص کاری را به انگیزه جلب توجه مردم انجام دهد (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲: ۴۷۳) و در اصطلاح؛ یعنی انسان کار خوبی انجام دهد و قصدش تظاهر و نشان‌دادن به مردم باشد نه برای خدا.

واژه ریا در زبان عربی، از ماده «روی» یا «رای» به معنای تظاهر و ظاهرسازی به نیکی، دورویی و نفاق است (معین، ۱۳۸۴، ج ۲: ۱۷۰۰) همچنین به معنی انجام کار برای نشان‌دادن به دیگری آمده است (سیاح، ۱۳۷۸، ج ۱: ۶۳۱).

۱. معادل انگلیسی آن hypocrisy است.

البته هر تظاهر و نشان‌دادنی، ریا نیست؛ زیرا خداوند واجب دانسته تا برخی از اعمال با تظاهر و آشکار انجام گیرد. مانند: عبادت‌هایی که به صورت جمعی انجام می‌شود مثل: نماز جماعت و جمعه، حج، نماز عیدین و... که به منظور ترویج عمل خیر میان مردم است. همچنین در برخی موارد به تظاهر سفارش شده است مانند: تظاهر به حزن و اندوه در عزای ائمه (تباکی). تفاوت این دو در این است که تظاهر مدنظر ما در این مقاله، به قصد فریب و سوءاستفاده دیگران انجام می‌شود.

تظاهر فردی و اجتماعی

تظاهر اجتماعی به آن دسته از ریاکاری گفته می‌شود که در جامعه به صورت جمعی و الگویافته صورت می‌گیرد. به عنوان مثال، بسیاری از افراد ممکن است خود را به ظواهر دینی بیاریند تا بتوانند از حقوق شهروندی و مزایای اجتماعی و اقتصادی که ممکن است در نتیجه این آراستگی به ظواهر دینی نصیب آن‌ها شود برخوردار شوند، این وضعیت (تظاهر به دینداری) اگر به صورت جمعی و الگویافته تعریف شود؛ یعنی عده زیادی به طور مشابه یک نوع عمل ریاکارانه را انجام دهند و جامعه نیز در مواجهه با این ریاکاری، با نوعی تسامح و مدارا رفتار کند، تظاهر اجتماعی است؛ به عبارتی جامعه به نوعی این ریاکاری را پذیرفته، معنای آن را می‌فهمد و در عین حال به عنوان ضرورت اجتماعی یا توجهی دیگر آن را پذیرفته است. این که گاهی در محیط کار، کسی رفتار ریاکارانه انجام می‌دهد، اما دیگران به نوعی رفتار او را تایید می‌کنند، بدین سبب است که خودشان هم در موقعیتی دیگر همان کار را انجام می‌دهند. پس گویا همه باهم رفتار ریاکارانه را به عنوان یک استراتژی تعامل، قبول دارند و به آن مشروعیت اجتماعی داده‌اند. این نوع ریاکاری کاملاً با ریاکاری‌های سطح خُرد، یعنی ریاکاری‌هایی که افراد در موقعیت‌هایی همچون مناسبت‌های خانوادگی یا مناسبت بین فردی انجام می‌دهند، متفاوت است. چون فقط در مناسبت میان من و یک عضو از خانواده چنین تظاهری معنا دارد. علت ریاکاری فردی، تاریخی و تمدنی است و به نوع بشر هم بستگی دارد؛ اما ریاکاری اجتماعی از جامعه‌ای به جامعه‌ای دیگر فرق می‌کند و تابع فرهنگ جامعه است.

پیشینه

بررسی پیشینه، ما را با چند دسته مقالات آشنا می‌سازد: دسته اول، مقالاتی است که اصل پیدایش نفاق، معناشناسی، سنخ‌شناسی، ویژگی‌ها، مفهوم‌شناسی و مراتب آن را بررسی می‌کند، مانند: مقالات غفاری (۱۳۸۴)؛ نوری (۱۳۸۵)؛ میرزایی (۱۳۸۳ و ۱۳۹۰) و آخوندی (۱۳۹۳). رویکرد کلی این مقالات، قرآنی است و به بازه صدر اسلام می‌پردازد. دسته دوم، مقالاتی است که به جریان‌شناسی نفاق و بررسی انگیزه‌های شکل‌گیری آن در صدر اسلام پرداخته است؛ بنابراین رویکرد کلی آن‌ها، وحیانی است؛ مانند: مقاله قاضی‌زاده و طبسی (۱۳۸۷) و مقاله بستانی و باجی (۱۳۹۳). دسته سوم، مقالاتی است که با رویکرد علوم انسانی نوشته شده است؛ مانند: ظهیری (۱۳۹۰) که نفاق در علم انسانی و راه‌کارهای مقابله با آن را بررسی کرده و هادوی‌نژاد و امیرخانلو (۱۳۹۵) که با رویکرد مدیریتی، پدیده نفاق در سازمان را بررسی کرده‌اند. آخرین دسته، مقالاتی است که با رویکرد اجتماعی و تاریخی به تبیین پدیده نفاق و علل شکل‌گیری آن پرداخته است. مقاله محسنی تبریزی و دیگران (۱۳۹۱) سعی کرده با الهام از آیات قرآن به تبیین اجتماعی شکل‌گیری نفاق بپردازد. همچنین نعمتی (۱۳۹۲) علل و پیامدهای تظاهر و چاپلوسی در سده‌های هفتم و هشتم در ایران را بررسی کرده است. دو پژوهش دیگر که در ادامه بیان می‌شود نیز تاییدی بر وجود تظاهر در ایران است. در پژوهشی که توسط وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی انجام شده، در یک جامعه آماری ۱۷۰۰۰ نفری در ایران، ۶۵٪ اعلام کردند که دورویی، تظاهر و چاپلوسی در بین مردم خیلی زیاد است و تنها ۱۸٪ رواج تملق و چاپلوسی را کم دانسته‌اند (ارزش‌ها و نگرش ایرانیان، ۱۳۸۱).

پیمایش دیگری که توسط سازمان تبلیغات اسلامی در مناطق شهری و روستایی ۳۰ استان کشور، طی سال‌های ۱۳۸۹-۱۳۹۰ انجام شده، نشان می‌دهد در مجموع حدود ۷۸٪ پاسخ‌گویان در پاسخ به پرسش: «این روزها مردم واقعاً نمی‌دانند دیندار واقعی کیست و آدم متظاهر و ریاکار کیست؟» کاملاً موافق یا موافق‌اند (یافته‌های پژوهش ملی دینداری ایرانیان گزارش کل)، ۱۳۹۰: ۲۲ و ۱۳۲).

سنجه‌ها	کاملاً موافق	موافق	مردد	مخالف	کاملاً مخالف	تعداد پاسخ‌گویان
درصد	۳۷	۳/۴۱	۸/۱۰	۳/۸	۶/۲	۱۸۰۴۵

نتایج پاسخ به پرسش: این روزها مردم واقعاً نمی‌دانند دیندار واقعی کیست و آدم متظاهر و ریاکار کیست؟

پژوهش دیگر مربوط به نظرسنجی تلفنی است که در سال ۱۳۹۳ در تهران انجام شده است. گزارش این نظرسنجی درباره: «میزان شیوع تملق و دو رویی در جامعه»، در سایت پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات قابل دسترسی است (ر.ک: ricac.ac.ir/news.php?item.1074.1). یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد، علل کسانی که تملق را جایز می‌دانند عبارتند از: «راهگشایان تملق در جامعه»، «تملق به‌مثابه داشتن عرضه و مهارت اجتماعی»، «توجه به تملق برای کسب محبوبیت (پذیرش اجتماعی)»، «باور به تملق برای ایجاد دوستی و روابط»، «پذیرش تملق در شرایط اجتماعی سخت»، «اعتقاد به طی کوتاه‌ترین راه برای کسب موفقیت»، و «اثر نداشتن تملق بر احساس مسئولیت و تعهد».

در جمع‌بندی پیشینه می‌توان گفت، نقصان این مقالات، فقدان یا کمرنگ‌بودن بررسی علل شکل‌گیری نفاق در جامعه کنونی ایران است. عمده مقالات مذکور با رویکرد قرآنی و ناظر به نفاق در جامعه اسلامی صدر اسلام است و هرچند کوشش شایسته‌ای است اما نفاق در شرایط کنونی ایران را مورد توجه قرار نداده‌اند که این مقاله سعی می‌کند این خلأ را پوشش دهد.

چارچوب مفهومی

با الهام از دو نظریه، چارچوب مفهومی این مقاله شکل می‌گیرد.

۱- ماکیاولی و توجیه وسیله به‌خاطر مقدس‌بودن هدف

محور نظریه نیکلا ماکیاولی^۱ درباره روش و هدف سیاست است و در کتاب شه‌ریار خود، هدف عمل سیاسی را دستیابی به قدرت می‌داند و آن‌را به هیچ حکم اخلاقی محدود نمی‌کند و در نتیجه، به‌کاربردن هر وسیله‌ای را در سیاست برای پیشبرد اهداف، مجاز می‌شمارد و بدین‌گونه سیاست را به کلی از اخلاق جدا می‌داند. به‌اعتقاد ماکیاولی،

1. Niccolò Machiavelli

زامدار اگر بخواهد باقی بماند و موفق باشد، نباید از شرارت و اعمال خشونت‌آمیز بترسد؛ زیرا بدون شرارت، حفظ دولت ممکن نیست. ماکیاولی معتقد است داشتن صفات خوب چندان مهم نیست؛ مهم این است که پادشاه فن تظاهر به داشتن این صفات را خوب بلد باشد. حتی از این هم فراتر می‌رود و می‌گوید: اگر او حقیقتاً دارای صفات نیک باشد و به آنها عمل کند، به ضررش تمام خواهد شد؛ در حالی که تظاهر به داشتن این گونه صفات نیک برایش سودآور است (ماکیاولی، ۱۳۸۰: ۱۰۱-۱۰۵).

ماکیاولیسم، به نحوه مدیریت غیراخلاقی نظام سیاسی اطلاق می‌شود که برای دستیابی به قدرت و حفظ آن هر نوع وسیله‌ای مورد استفاده قرار می‌گیرد. ماکیاولیسم بر تلفیق اخلاق از سیاست متکی است. به نظر ماکیاولی راه اصلی دستیابی شهریان به اهدافشان، گشاده‌دستی، گذشت و راست‌گویی نیست، بلکه او مدعی است شهریان خردمند برای حفظ مقام و موقعیت خویش باید دارای این قوه باشد که از نیکویی پرهیز کرده و بر اساس موقعیت و زمان برای حفظ حکومت خویش نیکویی یا بدی کند. از نظر او برای حفظ حکومت، تغییر شیوه‌ها و کردار و سازگاری با شرایط و زمان برای شهریان مهم است و این نشان از خردمندی اوست. از نظر او شهریان باید ترکیبی از صفات شیران (زور) و روباهان (حیله‌گری) را بر حسب موقعیت داشته باشند. او ریاکاری را امری واجب برای شهریان می‌داند. ماکیاولی معتقد است شهریان نباید از این که او را خسیس، سنگدل، گناه‌کار و شهوت‌ران بدانند، هراسی داشته باشد. در صورتی که هر یک از رذیلت‌ها او را به دست‌یابی قدرت توانا می‌سازد، نباید از عمل به آنها اجتناب کند (آزاد ارمکی، ۱۳۹۰: ۱۴۴ و ۱۴۶).

از این منظر، حفظ حکومت هدف است؛ نه صرفاً وسیله‌ای برای رسیدن به ارزش‌های متعالی. به این ترتیب آن ارزش‌های متعالی اولاً زمینی شده و ثانیاً وسیله‌ای برای تحکیم قدرت می‌شوند.

با بسط تئوریک نظریه ماکیاولی و در تحلیل شرایط ایران، می‌توان از «ماکیاولیسم مذهبی» نام برد. افروغ معتقد است: «در جهان امروز نوعی ماکیاولیسم سکولار وجود دارد که از هر وسیله‌ای برای تحکیم قدرت استفاده می‌کند. می‌توان این ماکیاولیسم سکولار را در قالب‌های دیگری هم نشان داد؛ مثل ماکیاولیسم مذهبی. در این نوع گرایش، از همه

ابزارها - ولو دین - برای پیشبرد حکومت و قدرت می‌توان استفاده کرد» (افروغ، ۱۳۸۶: ۲۹). ماکیاولیسم مذهبی به این معناست که روش‌ها و نگرش‌های ماکیاولیستی را در بستر مذهبی به کار بگیریم و عملاً این نگرش را رواج بدهیم که قدرت هدف است و ارزش‌ها وسیله‌اند و ما مجازیم که برای حفظ قدرت خودمان یا حتی برای حفظ حکومت اسلامی، دست به هر کاری بزنیم و هر کاری را مباح بدانیم؛ این یعنی ماکیاولیسم مذهبی؛ یعنی استفاده ابزاری از اخلاق و دین و بازگشت ابزارگرایی و عمل‌گرایی اقتصادی در قالب جدید و با پشتوانه دینی (همو، ۱۳۸۷: ۲۸۲). به عبارت دیگر، ارزش‌های دینی ما به جای این که هدف باشند، وسیله شوند و ما بتوانیم با نادیده‌انگاشتن اصل طلایی اخلاق - که می‌گوید آن چه برای دیگری نمی‌پسندی، برای خودت هم می‌پسند - حکومت را حفظ کنیم. در این شیوه، سیاست در حکومت مذهبی می‌شود و اخلاق و دین حول مدار منافع سیاسی می‌چرخد. از این منظر، تظاهر در رفتار مسئولین و مردم قابل فهم است.

۲- فرامرز رفیع‌پور و جامعه رسمی و غیررسمی

رفیع‌پور در کتاب دریغ است ایران که ویران شود برای تحلیل تحولات ایران و نقش استعمار در آن، جامعه ایران را در دو بخش جامعه رسمی و غیررسمی به تصویر می‌کشد و نقش جامعه غیررسمی را در جنبش تحریم تنباکو و همچنین شکست دکتر مصدق تبیین می‌کند (رفیع‌پور، ۱۳۹۳: ۱۲۳-۱۳۳).

در تئوری جامعه غیررسمی، جامعه ایران به دو بخش اساسی تفکیک می‌شود: یکی، بخش رسمی که توسط حکومت و نیروهای آن اداره می‌شود و دیگری، بخش غیررسمی که تأثیرگذاران آن عموماً خارج از سیستم حکومتی هستند. منظور از بخش غیررسمی، «ملت» نیستند؛ زیرا منظور از ملت، بیشتر «توده مردم» است که اغلب بدون سازماندهی هستند. اما بخش غیررسمی دارای یک ساختار و یک سازماندهی غیررسمی است. وی روحانیون (مذهب) و بازرگانان را (به‌ویژه در این دو برهه تاریخی) دو متغیر اصلی جامعه غیررسمی برمی‌شمارد (همان: ۱۲۳).

برای تبیین شکل‌گیری تظاهر در ایران با استفاده از تئوری جامعه غیررسمی می‌توان گفت: جامعه غیررسمی در طول سالیان بعد از انقلاب، به‌ویژه بعد از پایان جنگ، علاوه بر

طبقه روحانیون و بازاریان، با پیدایش طبقات جدید، فربه‌تر از گذشته شد. طبقه تحصیل کرده، روشنفکران، گروه‌های مردم نهاد (NGOها) مانند: گروه‌های ورزشی، موسیقی، زنان تحول‌خواه، بازیگران سینما و مانند آن برخی از آن‌ها هستند. گسترش این خرده‌فرهنگ‌ها به تدریج باعث تغییر نمادها، الگوهای رفتاری و ارزش‌ها شدند. این تغییرات ارزشی کم‌کم به بطن جامعه و توده مردم سرایت کرده و دوگانه «فرهنگ رسمی و غیررسمی» را تولید کرد و منجر به ایجاد تضاد میان ارزش‌های بخش غیررسمی جامعه با ارزش‌های بخش رسمی جامعه می‌گردد. این دوگانگی در ارزش‌ها، از عوامل جدی تظاهر در رفتار بخشی از مردم در تعامل با ارزش‌های رسمی می‌گردد.

روش تحقیق

به نظر می‌رسد روش‌شناسی انتقادی، روش مناسبی برای تبیین نظری علل وقوع تظاهر در ایران است؛ برای فهم علل شکل‌گیری تظاهر، باید ذهن و کنش‌ها را تحلیل کنیم. انتخاب روش اثبات‌گرایی این نقصان را دارد که نمی‌تواند معانی موجود در ذهن مردم و همچنین ظرفیت‌های احساسی و ادراکی آنان را درست تبیین کند (ایمان، ۱۳۸۸: ۶۹). همچنین اشکال مهمی که بر روش تفسیری وارد است این است که این مکتب، تمامی دیدگاه‌های مردم را برابر و یکسان می‌داند؛ درحالی‌که دیدگاه‌های مردم نسبی است؛ بدین معنا که دیدگاه برخی طبقات مردم که در جهت تغییر و تحولات اجتماعی قرار دارند، مهم‌تر است. اما امتیاز روش‌شناسی انتقادی این است که به دنبال طرح و گسترش فهم و آگاهی است که از سطح ظاهر به عمق واقعیت وارد می‌شود. روش‌شناسی انتقادی، روشی را پیشنهاد می‌کند که بر توسعه معرفت‌نظری درباره چگونگی ساخت‌وسازهای اجتماعی تأکید دارد و معتقد است: باید از روش‌هایی استفاده شود که ساخت‌های ظاهر و پنهان را نشان دهند. روش‌هایی را که این روش‌شناسی پیشنهاد می‌کند عبارتند از: الف) مشاهده؛ اعم از مشارکتی و غیرمشارکتی؛ ب) مصاحبه متمرکز و عمیق؛ ج) توسعه مدل‌های تئوریک و مفهومی از ساخت‌های پنهان و فرآیندها در جامعه (همان: ۵۵-۵۶).

اساس روش‌شناسی انتقادی را این معنا تشکیل می‌دهد که دنیا بر اساس نابرابری‌ای که منافع متعارض در آن وجود دارد، ساخته شده است. به عبارت دیگر، واقعیت اجتماعی

عبارت است از: «تضاد بسط‌یافته و هدایت‌شده توسط ساختارهای بنیادین پنهان» (بستان، ۱۳۸۸: ۱۰). فرض اصلی این روش‌شناسی آن است که در جامعه امروز، یک نوع تعارض و کشمکش و نابرابری میان طبقه حاکم و محکوم وجود دارد و مکتب انتقادی در تلاش است این شرایط را به نفع طبقه محکوم، تغییر دهد. بر اساس روش‌شناسی انتقادی، واقعیتی که به واسطه ساخت‌های غیرقابل مشاهده خلق می‌شود، سیال و پویاست و تفسیر آن از طریق تضاد و تعارض در سازمان روابط اجتماعی و نهادها انجام می‌پذیرد؛ روابط مملو از تضاد که در آن تغییر واقعیت، دنبال و در قالب دیالکتیک توضیح داده می‌شود. روش‌شناسی انتقادی به لایه‌های متعددی در واقعیت تأکید می‌کند که پشت لایه ظاهری، ساخت‌های عمیق یا مکانیسم‌های غیرقابل مشاهده وجود دارد. کشف این ساخت‌ها یا مکانیسم‌ها با توجه به پرسش‌های عمیق و مستقیم، نظریه‌های معتبر درباره نظام حاکم بر امور جهان و رویکرد تاریخی امکان‌پذیر است. در مسیر کشف واقعیت، معنای ذهنی کنش‌گران و روابط عینی (مادی) که اساس روابط اجتماعی را تشکیل می‌دهند و به ترتیب در روش‌شناسی‌های تفسیری و اثباتی محوریت دارند، بنیان‌شناسایی و تحلیل رویدادها را در رویکرد انتقادی تشکیل می‌دهند (همان: ۵۷). روش‌شناسی انتقادی در نگاه به انسان، هم به ذهنیات افراد در خلق معنا و آگاهی و هم به شرایط و عوامل خارجی اجتماعی در شناخت رفتارهای انسانی و شکل‌گیری جهان اجتماعی توجه دارد و هیچ‌کدام را به تنهایی کافی نمی‌داند.

آنچه از روش‌شناسی انتقادی در این مقاله استفاده می‌شود این است که، تظاهر در اثر تضاد و تعارض میان منافع و ارزش‌های افراد با ایدئولوژی حاکم شکل می‌گیرد. یافتن این تضاد، تنها با توجه به ساختارهای آشکار موجود در ایران قابل شناسایی نیست بلکه علاوه بر تحلیل معانی ذهنی مردم از کنش‌های‌شان، باید ساختارهای پنهان موجود را نیز جست‌وجو کرد و با عبور از سطح ظاهر و رسیدن به عمق واقعیت، مکانیسم‌هایی که منجر به شکل‌گیری تظاهر می‌گردد را شناسایی کرد. برای رسیدن به این هدف از مشاهده اعم از مشارکتی و غیرمشارکتی و توسعه مدل‌های تئوریک و مفهومی از ساخت‌های پنهان و فرآیندها در جامعه استفاده خواهیم کرد.

عوامل ساختاری شکل‌گیری تظاهر در ایران

با تکیه بر دو نظریه‌ای که در چارچوب نظری بیان شد، عوامل تظاهر در ایران را می‌توان در سه سطح کلان، میانی و خرد تحلیل کرد. نظریه ماکیاولی بیشتر ناظر به مصادیقی از تظاهر است که در کنش‌های کارگزارانی که در بخش‌های مختلف حکومت هستند، نمود پیدا می‌کند. نظریه جامعه رسمی و غیررسمی، عواملی را تبیین می‌کند که از تضاد میان فرهنگ رسمی و غیررسمی ناشی می‌شود؛ این تضاد حتی ممکن است در رفتار کارگزار یکی از نهادهای حکومتی دیده شود؛ به این معنی که فرد با این که عضو سازمان حکومتی است و باید به ارزش‌های رسمی پایبند باشد اما ارزش‌هایی که واقعاً به آن‌ها معتقد است در تعارض با ارزش‌های رسمی است.

الف) سطح کلان

۱. ترس و احساس ناامنی از حکومت‌های استبدادی در طول تاریخ

اگر بخواهیم با رویکرد جامعه‌شناختی، تظاهر در فرهنگ ایرانیان را مورد بررسی قرار دهیم، دلایل تاریخی یکی از مهم‌ترین آن‌هاست. ناامنی، به سبب هجوم اقوام غارت‌گر در طول تاریخ و ترس از حاکمان استبدادی، سبب شده تا ایرانیان، تظاهر را به‌عنوان ابزار دفاعی به کار گیرند. سده‌های هفتم و هشتم (ه ق) یعنی دوران پراشتهاب تهاجم مغول و ناپایداری‌های پس از آن، از ادواری شناخته می‌شود که تظاهر در جامعه ایرانی گسترش یافت. متون ادبی و تاریخی این دوره نیز؛ این شرایط را به روشنی آشکار می‌نماید. در این متون، هم می‌توان تظاهر و چاپلوسی را به‌عنوان آسیبی اجتماعی شناسایی کرد و هم می‌توان چنین پدیده‌ای را در رفتار و گفتار شاعران و نویسندگانی مشاهده کرد که برای حفظ مقام و موقعیت و دست‌یابی به امتیازات مختلف به چنین روشی متوسل می‌شدند. مردم نیز با تأسی به نخبگان جامعه به این پدیده گرایش پیدا کرده و به خود اجازه مخالفت با حاکمان مغول را نمی‌دادند (نعمتی، ۱۳۹۲).

حاکمیت درازمدت حکومت‌های استبدادی و سلطه بی‌چون و چرای آن‌ها بر جان و مال مردم، از آن‌جا که فقدان امنیت فردی و اجتماعی را با خود به همراه داشته است،

تأثیرات عمیق و زیان‌باری را بر شخصیت و منش فرد ایرانی برجای گذاشته که برخی از آن‌ها در طول سده‌های پی‌درپی به صورت لایه ضخیمی از عادت‌های رفتاری و گفتاری و نیز گونه خاصی از ساخت‌یابی اجتماعی، ته‌نشین شده‌اند. انفکاک میان باور و کنش، یکی از طبیعی‌ترین آثار و نتایج این امر است که به صورت یک سازو کار دفاعی در مقابل استبداد و بی‌قانونی حاکم، ظاهر گردیده است. نمودهایی از این رسوبات را در ساخت‌یابی اجتماعی و فرهنگ گفتاری جامعه ما می‌توان ردیابی کرد (برای نمونه ر.ک: مشیرزاده، ۱۳۷۴: ۲۹).

این ناامنی در دوره‌هایی، سبب از بین رفتن اعتماد بین اقشار مختلف اجتماعی شده است. از دیدگاه کارکردگرایان، ریا در فرهنگ ایرانی به این دلیل به بقای خود ادامه داده که دارای اثربخشی بوده است. تا زمانی که این کارکرد و اثربخشی ادامه دارد، ریا نیز جزئی جدانشدنی از اخلاق و روحیات ایرانیان خواهد بود.

هر کس به دنبال منافع خودش است و می‌خواهد «گلیم خود را از آب بیرون بکشد»، چنین وضعیتی در تاریخ ما شواهد بسیار دارد؛ به گونه‌ای که در عمیق‌ترین لایه‌های فرهنگ و زبان و ادبیاتمان رسوخ کرده است. وجود ضرب‌المثل‌های بی‌شماری که بر «چسبیدن کلاه خود»، «آسته رفتن و آسته آمدن» و «زبان سرخ را در کنترل داشتن»، تأکید می‌کند، حکایت از ریشه‌های تاریخی بی‌اعتمادی اجتماعی در جامعه ما دارد. شرایط تاریخی و ساخت قدرت عمودی و آمرانه ناشی از تداوم حکومت استبدادی در ایران شرایطی را به وجود آورده است که می‌توان آن را فرهنگ سیاسی تابعیت قلمداد نمود. تظاهر به رفتارهایی که مورد قبول حکومت است، پیامد مهم این فرهنگ است (ارمکی، ۱۳۸۳: ۱۰۵).

۲- دوگانگی ارزشی / هنجاری

دوگانگی ارزشی / هنجاری، محصول پیدایش فرهنگ رسمی و غیررسمی است که بیانگر تعدد و واگرایی نظام‌های اعتقادی، ارزشی و هنجاری، مراجع اقتدار و منابع حمایت اجتماعی در جامعه است که به‌ویژه در انقلاب‌ها یا تغییرات سریع و عمیق سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی پدید می‌آیند. فرد، در فرآیند دوگانگی ارزشی، دچار ناهماهنگی شناختی می‌شود که بیانگر تعارض دو یا چند مؤلفه شناختی (باور، نگرش، عاطفه) و حتی حس تهدید یکپارچگی خود در پی رویارویی با بدیل‌های هم‌ارز است. در

چنین حالتی فرد در سردرگمی گزینش بین آن‌ها قرار می‌گیرد که زمینه‌ساز امور زیر است: تغییر در نگرش و کنش، کاهش پای‌بندی به آنچه ارزشمند می‌دانیم، پی‌جویی حمایت اجتماعی برای آن‌ها که جامعه تأییدشان نمی‌کند (محسنی تبریزی و دیگران، ۱۳۹۱: ۹۷ و ۱۰۰). رفیع‌پور در مطالعات خود در ایران نشان داده است که بعد از انقلاب با شروع برنامه‌های توسعه، نظام اجتماعی جامعه و به تبع آن، نظام ارزشی جامعه دستخوش تغییر شده است و در این فرایند تغییر ارزشی، چرخشی به سوی تقویت ارزش‌های مادی و تضعیف ارزش‌های مذهبی صورت گرفته است (رفیع‌پور، ۱۳۷۸: ۲۷).

از زمینه‌های پیدایش و رشد دوگانگی میان نظر و عمل در ایران، وجود نوعی دوآلیسم فکری فرهنگی است که ریشه در اعماق فرهنگ باستانی دارد؛ به عبارت دیگر، فرد ایرانی خود را میان دو عنصر بعضاً متضاد، یعنی آرمان‌های عرشی و زندگی فرشی سرگردان و متحیر یافته است. از سویی، ویژگی آرمان‌گرایی و عشق به کمال، او را به سوی باورداشتن به کمالات و ارزش‌ها سوق داده و از سوی دیگر، زندگی و معیشت مادی با همه الزامات آن، او را به کنش و رفتار فرشی سمت‌وسو می‌دهد. عرصه فرهنگ عمومی و به خصوص فرهنگ دینی، عرصه جدال پنهان دو شیوه زیست اجتماعی است که برگرفته از فرهنگ رسمی و غیررسمی است. این دو گانه‌گرایی، به تدریج به سمت چیرگی فرهنگ غیررسمی بر فرهنگ رسمی پیش می‌رود. از سویی، مردم در روابط اجتماعی خود ناگزیر به رعایت هنجارهای مورد حمایت قدرت سیاسی هستند و از سوی دیگر، به دلیل تغییر مراجع فرهنگی و ارزشی و پیدایش مراجع جدید، به سمت ارزش‌ها و هنجارهای جدید گرایش پیدا کرده‌اند. نتیجه این سردرگمی میان فرهنگ رسمی و فرهنگ واقعی، بروز روحیاتی نظیر: پنهان‌کاری، ترس دائم از افشاشدن، خودسانسوری، ترویج دوگانگی در شخصیت و رفتار، دروغ‌گویی و ریاکاری، است (ابوالقاسمی، ۱۳۸۴: ۴۱-۴۲). از مصادیق این دوگانگی ارزشی و هنجاری، وجود رفتارهای دوگانه افراد بین خانه و محیط کار است.

ب) سطح میانی

۱. مراجع متعدد و متعارض ارزش‌گذاری در زیست جهان مدرن و پیدایش هویت‌های چندتکه از دیگر عوامل فرهنگی که باعث به وجود آمدن پیامدهای بسیاری همچون ریاکاری در

رفتارها گردیده، ورود تدریجی، عنصری جدید به نام فرهنگ غربی به ساحت فرهنگی جامعه است. تا یکی دو سده قبل، دو لایه فرهنگی موجود در کشور ما، یعنی فرهنگ ملی باستانی و فرهنگ اسلامی شیعی، با تأثیر و تأثر متقابل و حسن هم‌جواری، به رابطه مسالمت‌آمیزی با یکدیگر رسیده بودند و کمتر میان آرمان‌ها و ایده‌آل‌های ترسیم‌شده از سوی منابع فرهنگی با زندگی روزمره و اقتضانات گوناگون آن، دوگانگی و ناسازگاری پیش می‌آمد؛ در نتیجه فرد، میان باورهای ذهنی و شیوه‌های رسیدن به نیازهای خود تعارضی احساس نمی‌کرد.

اما ورود مظاهر مدرنیته و نمودهای فرهنگ غربی، بسیاری از مفروضات حاکم بر ذهن ایرانی را بر هم زد و انگاره‌های جدیدی در مقابل او پدید آورد؛ انگاره‌هایی که با پشتوانه‌ای از موفقیت‌ها و پیروزی‌ها، به‌عنوان دلایل حقانیت و حقیقت، خود را بی‌نیاز از هرگونه استدلال و برهانی جلوه‌گر می‌ساخت.^۱ تحیر و اعجاب حاصل از مشاهده پیشرفت‌های علمی و فناوری غرب با ایجاد تصور تقابل اخلاق با علم و حفظ ارزش با موفقیت در عمل، به نابودی و ویرانی مستمر پشتوانه‌های اخلاق در جامعه منجر شد و نوعی پراگماتیسم افراطی را بر اذهان برخی گروه‌های فکری و فرهنگی حاکم ساخت؛ به گونه‌ای که گویی تنها معیار اصالت و حقانیت هر بینش و ارزشی، همانا موفقیت عملی آن است. در آمیختن فرهنگ غربی با فرهنگ ایرانی-اسلامی، تنها در سطح نمادهای غیردینی نمود نداشت بلکه اثر تخریبی آن در الگوهای رفتاری و ارزش‌های مورد قبول جامعه نیز دیده شد. در نتیجه، پیچیدگی روزافزون ساخت‌های اجتماعی و تنوع‌یابی گسترده منابع فرهنگ‌ساز از طرفی، باعث شده جوان امروز اسیر پارادوکس‌های بسیاری شود و خود را اسیر هویت‌های چندگانه بیابد (افروغ، ۱۳۸۷: ۹۶) و از طرف دیگر نقش بی‌بدیل نهادهای مذهبی به‌عنوان تنها منبع فرهنگ‌ساز مورد توجه جامعه سنتی ایران را تغییر داده به گونه‌ای که دین به‌عنوان یگانه منبع الهام بخش مردم، با ورود مدرنیته خود را با رقبای قدرت‌مندی مواجه دید. نهادهای مذهبی، مانند: مساجد، حسینیه‌ها و هیئت‌های مذهبی، که به‌عنوان منبع قدرت‌مند فرهنگ‌ساز، الهام‌بخش کنش‌های جامعه بودند، به منابع متکثر برآمده از مدرنیته

۱. برای آشنایی بیشتر با این تأثیرات ر.ک: حائری، ۱۳۷۶: ۴۲۱ و ۴۳۶.

تبدیل شدند و انسان‌هایی با هویت‌های چندتیکه شکل گرفتند. این منابع متکثر، ارزش‌هایی را با خود در جامعه گسترش دادند که با نظام ارزشی حاکم بر ایران واگرایی داشت. وجود چنین مراجع متعارض ارزش‌گذاری که منجر به دوگانگی ارزشی / هنجاری شده است، زمینه به وجود آمدن باورها و رفتارهای متضاد را ایجاد کرده است. ماهواره به مثابه منبع تولید نظام هنجاری واگرا در قالب‌های مختلفی مانند: فیلم، سریال، مباحث معرفتی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی و... یکی از این مراجع متعارض ارزش‌گذاری است. ناسازگاری و تعارض الگوهای رفتاری جدید با الگوهای سنتی، نوعی سردرگمی و حیرت در جنبه‌های گوناگون زندگی مردم به وجود آورده است که در بروز شکاف میان باور و عمل بی‌تأثیر نیست. گرایش به تظاهر در راستای همین شکاف میان ارزش‌های قدیم و جدید قابل تحلیل است. بنابراین، تراکم و انباشت نظام‌های فکری و ارزشی، عدم همسویی و هم‌جهت بودن آن‌ها، موجب قرار گرفتن سوژه انسانی در معرض فشارهای سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی مختلف می‌شود؛ به این معنا که سیاست فرهنگی حاکم، خواهان سبک زندگی خاصی است؛ اما مجموعه نیروهای اجتماعی، سیاسی و اقتصادی که تجربه‌های «من» را شکل می‌دهند، فاقد ویژگی یک‌سویی و یک‌پارچگی هستند. ناتوانی در مدیریت و یک‌پارچه‌سازی میان نیروهایی که تجربه‌های «من» را شکل می‌دهند و نیروهایی که می‌خواهند بر این تجربه‌ها، مدیریت، نظارت و کنترل کنند باعث قرار گرفتن سوژه، در کانون موقعیت بسیار پیچیده می‌شود که پذیرش چندگانگی در شخصیت و هویت سوژه و استفاده از راهبرد تظاهر هنگام گفتار و رفتار پیامد طبیعی آن است. در چنین حالت نامتعادلی، فرد دارای دو نوع خود است: خود حقیقی؛ که خصوصی بوده و آن را در جمع خانواده، دوستان و همفکران بروز می‌دهد. خود دروغین؛ نوعی بازیگری نقش است که بخش عمومی و اجتماعی شخصیت و وجود فرد را شامل شده و در اجتماع به نمایش در می‌آید. در نتیجه، پدیده‌های دروغ‌گویی، تظاهر یا ریاکاری به امری عمومی تبدیل می‌شود.

۲. منابع واگرایی حمایت اجتماعی

افراد متظاهر، به تدریج گروه‌هایی را تشکیل می‌دهند که همگی در ویژگی تظاهر

مشترک‌اند. این گروه‌ها متناسب با اهداف و منافع خود به مراکز قدرت رسمی و غیررسمی مرتبط می‌شوند. این مراکز قدرت در حوادث گوناگون که کنش‌های متظاهرانه از افراد واقع می‌شود، به‌منابه منابع حمایتی عمل می‌کنند و ضمن حمایت از رفتارهای متظاهرانه، به‌نوعی، ریاکاری را در جامعه بسط و نهادینه می‌کنند. به‌عنوان مثال، فرد یا افرادی که در یک حزب سیاسی فعالیت می‌کنند و در باورها، ارزش‌ها و منافع با حکومت تعارض دارند را در نظر بگیرید؛ از آن‌جا که این افراد، باورها و ارزش‌های رسمی را قبول ندارند، سعی می‌کنند برای مخفی نگه‌داشتن هویت منافقانه خود، ضمن پیوند با دیگر مراکز قدرت رسمی و غیررسمی، گروه‌هایی را که در اعتقاد و کنش‌های اجتماعی با آن‌ها وجوه اشتراک دارند، به خود نزدیک کنند و به‌تدریج منافع مشترک بیشتری را میان خود تعریف کنند. وجود این منافع مشترک موجب می‌شود در مواقعی که جرایمی از سوی فرد یا گروه‌های منافق رخ می‌دهد که امکان پیگیری‌های قضایی و آشکارشدن ماهیت نفاق آنان وجود دارد، این گروه‌های حامی با استفاده از روش‌های مختلف سیاسی و تبلیغاتی، ضمن بالابردن هزینه برخورد حکومت با گروه‌ها و افراد منافق، از برملاشدن هویت منافقانه آنها جلوگیری می‌کنند و در عین حال، باعث قدرت‌مندترشدن و بسط روحیه ریاکارانه در جامعه می‌شوند. ایجاد جنجال، هیاهو و التهاب در جامعه که در قالب سخنرانی‌ها، بیانیه‌های آتشین و همچنین مقالات تحریک‌آمیز و تند با هدف حمایت از گروه‌های منافق و علیه دستگاه‌های قضایی انجام می‌شود و در رسانه‌های جمعی بروز و ظهور پیدا می‌کند، از مصادیق این گونه حمایت‌هاست.

۳- تضاد میان ارزش‌های منبع نظارتی و نظارت‌شونده

جامعه سیستم کنترل خاصی دارد که بر اساس آن، افراد برای تصدی یک منصب، مورد ارزیابی قرار می‌گیرند و نتیجه این ارزیابی‌ها می‌تواند در زندگی آنان مؤثر واقع شود و برای آنها منفعتی به‌همراه آورد. در صورت تعارض میان ارزش‌های منبع نظارتی و فردی که مورد نظارت قرار می‌گیرد، زمینه وقوع تظاهر فراهم می‌شود. فرد برای دستیابی به منصب خاص، سعی می‌کند به ارزش‌ها و هنجارهای مورد قبول مراکز نظارتی تظاهر کند. درواقع، افراد احساس می‌کنند صادق بودن، مانع پیشرفت آن‌ها می‌شود؛ در نتیجه، با

خودسانسوری و نمایش رفتار متظاهرانه، سعی می‌کنند به جای نمایش خود فاعلی، خود مفعولی را بروز دهند تا موقعیت و پایگاه اجتماعی خود را از دست ندهند. گافمن، این حالت را «مغایرت اساسی بین خودهای کاملاً انسانی و خودهای اجتماعی شده» می‌نامد (گافمن، ۱۹۵۹: ۵۶).

اصالت دادن مدیران جامعه به ظواهر و کلیشه‌ها باعث می‌شود؛ وقتی متقاضیان کار و ارباب رجوع متوجه اهمیت ظواهر برای مدیران می‌شوند - با زیرکی - ظاهر خود را با خواسته آنان ولو به صورت گذرا مطابقت داده و با دو شخصیت پنهان و آشکار از سد نظارت مدیران می‌گذرند (زرهانی، ۱۳۸۴: ۲۱۳).

بنابراین، وجود قوانین نظارتی که در برخی موارد به صورت سلیقه‌ای اعمال می‌شود، باعث ایجاد شکاف هرچه بیشتر میان فرهنگ رسمی و غیررسمی می‌گردد که تظاهر یکی از پیامدهای این وضعیت خواهد بود.

۴- نقش رسانه‌ها و نخبگان سیاسی در شیوع تظاهر

یادگیری، اساس رفتار آدمی است. انسان از طریق یادگیری بر محیط خود تأثیر می‌گذارد و از آن تأثیر می‌پذیرد (قلی‌پور، ۱۳۷۶، ج ۲: ۶۹). یادگیری اجتماعی، فرآیندی است که طی آن، رفتارهای خوب و بد آموخته می‌شود. بر طبق نظریه یادگیری اجتماعی - شناختی که آلبرت بندورا^۱ - روان‌شناس کانادایی در حوزه روان‌شناسی اجتماعی - مطرح کرد، غالب رفتارهای انسان از طریق مشاهده و در طول فرآیند الگوسازی آموخته می‌شود (سلیمی و داوری، ۱۳۸۷: ۴۰۵). یادگیری از راه مشاهده^۲، تقلید^۳ و الگوبرداری^۴ انجام می‌شود. رسانه‌ها و به‌ویژه تلویزیون، مجموعه‌ای از عوامل قدرت‌مند در یادگیری اجتماعی هستند (ارونسون، ۱۳۸۹: ۳۰۰).

مردم به‌طور مستقیم و غیرمستقیم از رفتارهای دوگانه‌ای که از احزاب و شخصیت‌های

-
1. Albert Bandura
 2. Observation
 3. Imitation
 4. Modeling

سیاسی مشاهده می‌کنند و همچنین الگوهای رفتاری ریاکارانه‌ای که در فیلم‌ها و سریال‌ها در رسانه‌ها بازتولید می‌شود، ناخودآگاه تظاهر در رفتار را در موقعیت‌ها و کنش‌های گوناگون اجتماعی فرا می‌گیرند. این که یک شخصیت سیاسی یا یک روزنامه یا رسانه تصویری، در یک دولت نسبت به یک معضل اجتماعی رویکرد انتقادی دارد اما با تغییر دولت نسبت به همان موضوع سکوت اختیار می‌کند، ناخودآگاه الگوهای رفتاری ناشی از ریا و تظاهر را در جامعه آموزش و نشر می‌دهد. بنابراین، یکی از عوامل اجتماعی شکل‌گیری و گسترش تظاهر در جامعه، ناشی از چرخش موضع ایدئولوژیک اصحاب رسانه هست که به تدریج به بدنه جامعه منتقل می‌شود (افروغ، ۱۳۸۷: ۲۴۷).

از سوی دیگر، رفتارهای متظاهرانه‌ای که توسط نخبگان حکومتی مانند نمایندگان مجلس، مجموعه دولت و... انجام می‌شود و از طریق رسانه‌ها بازنمایی می‌شود، موجب یادگیری و گسترش تظاهر در جامعه می‌گردد.

۵- اصالت‌یافتن فرم‌گرایی

تأکید بر قالب‌ها و دوری از محتوا و معناگرایی از ریشه‌های فرهنگی پیدایش تظاهر در جامعه است. هر چه از تفکر و تأمل فاصله بگیریم، آسیب‌هایی از قبیل: شکل‌گرایی، گرت‌برداری، تقلید کورکورانه، عوام‌زدگی، قشری‌گری و تظاهر در جامعه رواج پیدا خواهد کرد (همان: ۲۴۹).

افراد به علت حاکم شدن فرم‌گرایی، ظاهر را مطلوب جلوه می‌دهند، اما اعتقادات باطنی آنها در تعارض با ظاهرشان است؛ درحالی که باید محتوا و جوهر را واحد دانسته و قالب را متعدد در نظر بگیریم. نباید به این دلیل که محتوا واحد است، به دنبال قالب واحد هم بود. در طول دوران پس از انقلاب به فرم توجه شد و محتوا فراموش گردید؛ در صورتی که در هر عصری، باید قالب خاص آن را تعریف و «بازتولید» نمود. اگر یک قالب خاص را تعیین کنیم، چنانچه فرد آن قالب را نپسندد، واکنش نشان خواهد داد و ممکن است به تظاهر روی آورد. از این رو، فشار برای ایجاد یک‌دستی اجتماعی و افراط در حفظ قالب خاص در زندگی اجتماعی، موجب ظهور و تقویت ریاکاری و دروغ‌گویی می‌شود. در این حالت افراد، صورتک‌هایی اجتماعی برای خود می‌سازند که صبح‌گاهان که از منزل

خارج می‌شوند بر صورت‌شان می‌کشند تا چهره واقعی‌شان پنهان شود. صورتک‌های اجتماعی، به معنی تغییر رفتارهایی است که فرد هنگام ورود به محافل عمومی مانند محل کار از خود بروز می‌دهد تا برخلاف اخلاقیات و اعتقادات واقعی خود از رفتارهایی که مورد قبول و حمایت نظام سیاسی حاکم است، پیروی کرده باشند. پنهان‌شدن فرد پشت این صورتک‌ها، انکار خودِ واقعی و پذیرش نوعی شیوه زندگی دروغین و غیرحقیقی است. چنین فرآیندی در عمل سبب خواهد شد که افراد جامعه با این که بر اساس اصول خاصی با هم تعامل دارند ولی همه نسبت به هم بی‌اعتماد باشند. این بی‌اعتمادی اجتماعی، پدیده صورتک‌های اجتماعی را تشدید خواهد کرد. بر این اساس، این روند هم محصول عدم اعتماد اجتماعی و هم علت آن است. تفاوت پوشش برخی زنان در محیط منسوب به حکومت که ارزش‌های رسمی حکم فرماست با محیطی که چنین ارزش‌هایی حاکم نیست، گاهی ناشی از تأکید بیش از حد بر قالب یکسان است.

ج) سطح خرد

کسب منفعت و منزلت

بسته به سن فرد، دلیل ریاکاری می‌تواند متفاوت باشد. در سنین نوجوانی، معمولاً ترس از مجازات، نوجوان را به دروغ‌گویی و تظاهر وادار می‌دارد اما در سنین بالاتر، منفعت‌جویی و کسب منزلت، فرد را به این سمت سوق می‌دهد. برخی افراد برای رسیدن به منفعت یا منزلت، به تعبیر گافمن، در هنگام کنش متقابل سعی دارند چهره‌ای از «خود» را به نمایش بگذارند که مورد پذیرش دیگران باشد. در واقع، تلاش دارند مخاطب را متقاعد سازند که این همان خودی است که کنشگر قصد نمایش آن را دارد. گافمن، این موضوع را به «مدیریت اثرگذاری»^۱ تعبیر می‌کند (ریتزر و گودمن، ۱۳۹۳: ۳۲۷-۳۲۸). «خودی» که گافمن به آن اشاره دارد، هرگز دارای خویشتن حقیقی نیست، بلکه مجموعه‌ای از خودهای متغیر است که سعی دارد خود را با موقعیت‌های مختلف سازگار کند و هر لحظه در کنش اجتماعی در شرایط خاص و معین شکل می‌گیرد و ابراز می‌شود و در واقع، محصول

1. Impression Management

شرایطی است که کنش در آن رخ می‌دهد (گافمن، ۱۹۵۹: ۲۵۲). گاهی به طمع دست‌یابی به منفعت و مواهب حکومت و یا گروه‌های سیاسی، افراد با ابراز خود غیرواقعی، به باورها و ارزش‌های مورد نظر حکومت یا گروه خاصی تظاهر می‌کنند. تغییر دیدگاه‌ها و رفتارهای سیاسیون در زمان‌های انتخابات یکی از این مصادیق است. وقتی مشاهده می‌شود یک نفر با قلب واقعیت، پاداشی دریافت می‌کند، دیگران تشویق می‌شوند همان مسیر را طی کنند. در نتیجه، فرهنگ ریاکاری تقویت می‌شود. این روند از افراد شروع شده و تبدیل به یک حرکت اجتماعی می‌شود. بنابراین، اگر در سطوح فردی با آن مقابله نشود، به کل جامعه گسترش پیدا می‌کند. گاهی تظاهر به انگیزه کسب منزلت صورت می‌گیرد؛ یک استاد در مواجهه با پرسش دانشجوی خود به جای گفتن «بلد نیستم»، جواب مبهمی می‌دهد و یا با استفاده از عبارات پیچیده و بی‌ارتباط، برای حفظ منزلت استادی، به پاسخ عالمانه تظاهر می‌کند تا دانشجو متوجه نشود و جرأت بیان نداشته باشد. درحالی‌که پاسخ استاد هیچ ارتباطی با پرسش نداشته است. بنابراین، کسب منفعت و منزلت را می‌توان از ریشه‌ای‌ترین عوامل شکل‌گیری تظاهر دانست.

نتیجه‌گیری

این مقاله با هدف بررسی عوامل پیدایش تظاهر در ایران نگاشته شد. بدین منظور، ابتدا با اتکا به پژوهش‌های انجام‌شده، شواهد وجود تظاهر در رفتارهای ایرانیان بیان گردید. سپس با مفهوم‌شناسی نفاق و ریا، مراد از تظاهر در این مقاله توضیح داده شد. اتکای نظری به‌طور ویژه بر صورت‌بندی جامعه ایران به جامعه رسمی و غیررسمی استوار بود. تعارض میان این دو بخش و حرکت دیالکتیک میان ارزش‌های فرهنگ رسمی و غیررسمی، ما را به عواملی رساند که به شکل‌گیری تظاهر در ایران منجر می‌شود. عوامل در سه سطح: کلان، میانی و خرد تقسیم‌بندی شده‌اند. «تعارض و تضاد میان ارزش‌های جامعه غیررسمی با ارزش‌ها و ایدئولوژی رسمی» به‌عنوان عامل سطح کلان است که تحت عنوان دوگانگی ارزشی و هنجاری از آن نام برده شد. در سطح میانی، به عوامل مراجع متعدد و متعارض ارزش‌گذاری، منابع واگرایی حمایت اجتماعی و وجود قوانین نظارتی غیرهمسان با ارزش‌های جامعه غیررسمی، اصالت فرم‌گرایی و نقش رسانه‌ها و نخبگان سیاسی در

باز تولید تظاهر در جامعه اشاره شده است. کسب منفعت و منزلت نیز به عنوان عامل خُرد مورد توجه واقع شده است. راه برون رفت از آسیب تظاهر، اصالت دادن به راستی و درستی و نهادینه شدن صداقت در گفتار و رفتار در مناسبات ساختاری است؛ به گونه‌ای که جامعه غیررسمی نه در زبان بلکه در عمل تظاهر و نفاق را نفی کند و الا به فرموده امام علی علیه السلام، نفاق، دردی است که درمان ندارد: «توصیف‌شان، درمان و سخنان‌شان شفا بخش است؛ ولی عمل‌شان، درد بی درمان است»^۱ (شریف‌رضی، ۱۴۱۴ق، خ ۱۹۴: ۳۰۷).

۱. «وَضَفُّهُمْ دَوَاءٌ وَقَوْلُهُمْ شِفَاءٌ وَفِعْلُهُمُ الدَّاءُ الْعِنَاءُ».

کتاب‌نامه

* قرآن کریم

۱. آزادارمکی، تقی و افسانه کمالی (۱۳۸۳)، «اعتماد، اجتماع و جنسیت (بررسی تطبیقی اعتماد متقابل در بین دو جنس)»، مجله جامعه‌شناسی، دوره پنجم، ش ۲، ناشر: انجمن جامعه‌شناسی ایران.
۲. آزادارمکی، تقی (۱۳۹۰)، تاریخ تکون جامعه‌شناسی (نظریه‌های جامعه‌شناسی)، ج ۱، تهران: سمت.
۳. تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد (۱۳۶۶)، تصنیف غررالاحکم و دررالکلم، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۴. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، ج ۲، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
۶. ابوالقاسمی، محمدجواد (۱۳۸۴)، به‌سوی توسعه فرهنگ دینی در جامعه ایران (آسیب‌ها، چالش‌ها و راهبردها)، تهران: عرش‌پژوه.
۷. ارزش‌ها و نگرش ایرانیان (۱۳۸۱)، دفتر طرح‌های ملی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۸. ارونسون، الیوت (۱۳۸۹)، روان‌شناسی اجتماعی، ترجمه: حسین شکرکن، تهران: رشد.
۹. اعرافی، علیرضا (۱۳۹۳)، نفاق‌شناسی، قم: موسسه فرهنگی هنری اشراق و عرفان.
۱۰. افروغ، عماد (۱۳۸۶)، «واکاوی خلط انقلاب و جمهوری اسلامی»، سوره اندیشه، ش ۳۳.
۱۱. _____ (۱۳۸۷)، هویت ایرانی و حقوق فرهنگی، تهران: انتشارات سوره مهر.
۱۲. ایمان، محمدتقی (۱۳۸۸)، مبانی پارادایمی روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۳. آخوندی، محمدباقر (۱۳۹۳)، سنخ‌شناسی نفاق در قرآن مجید (بررسی جامعه‌شناختی پدیده نفاق)، آموزه‌های قرآنی، ش ۲۰.

۱۴. بستان، حسین (۱۳۸۸)، «جامعه‌شناسی اسلامی؛ به سوی یک پارادایم»، روش‌شناسی علوم انسانی، ش ۶۱.
۱۵. بستانی، قاسم و نصره باجی (۱۳۹۳)، «علل شکل‌گیری نفاق در جامعه دینی و پیامدهای آن در بیان حضرت زهرا علیها السلام»، سفینه، سال ۱۱، ش ۴۳.
۱۶. حائری، عبدالهادی (۱۳۶۷)، نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، تهران: امیرکبیر.
۱۷. خانمی، احمد (۱۳۷۹)، سیمای نفاق در قرآن، قم: شفق.
۱۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، دمشق - بیروت: دارالعلم الدار الشامیه.
۱۹. رفیع‌پور، فرامرز (۱۳۷۸)، توسعه و تضاد: کوششی در جهت تحلیل علل پیدایش انقلاب اسلامی و مسائل اجتماعی ایران، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۰. _____ (۱۳۹۳)، دریغ است ایران که ویران شود: جنگ فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی یک مدل تحلیلی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۱. ریتزر، جورج و گودمن داگلاس جی. (۱۳۹۳)، نظریه جامعه‌شناسی مدرن، ترجمه: خلیل میرزایی و عباس لطفی‌زاده، تهران: جامعه‌شناسان.
۲۲. زرهانی، سیداحمد (۱۳۸۴)، چالش‌های امروز جامعه ما، سیری در آفات انقلاب اسلامی ایران، تهران: دانش و اندیشه معاصر.
۲۳. سایت پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات: ricac.ac.ir/news.php?item.1074.1
۲۴. سلیمی، علی و محمد داوری (۱۳۸۷)، جامعه‌شناسی کجروی، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۵. سیاح، احمد (۱۳۷۸)، فرهنگ بزرگ جامع نوین، ج ۱، قم: انتشارات اسلامی.
۲۶. شاملو، سعید (۱۳۴۴)، «روان‌شناسی تظاهر»، مسائل ایران، ش ۳۰ و ۳۱.
۲۷. شریف‌الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق)، نهج‌البلاغه (للصباحی صالح)، مصحح: فیض‌الاسلام، قم: هجرت.
۲۸. ظهیری، محمد (۱۳۹۰)، «نفاق در ساحت علم انسانی و راه‌کارهای مقابله با آن»، پژوهش‌های اجتماعی - اسلامی، ش ۹۲.

۲۹. غفاری، مهدی (۱۳۸۴)، «مطالعه معناشناختی نفاق در قرآن کریم»، مجله پیام جاویدان، ش ۸.
۳۰. قاضی‌زاده، کاظم و محمدعلی طبسی (۱۳۸۷)، «جریان‌شناسی نفاق و بررسی انگیزه‌های آن در انقلاب نبوی از دیدگاه قرآن کریم»، نشریه مطالعات انقلاب اسلامی، ش ۱۵.
۳۱. قلی‌پور، فرض‌الله (۱۳۷۶)، کلیات روان‌شناسی، ج ۲، تهران: برگزیده.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۳. ماکیاولی، نیکولو (۱۳۸۰)، شهریار، ترجمه: محمود محمود، تهران: عطار.
۳۴. محسنی تبریزی، علیرضا؛ محمود رجبی و علی سلیمی (۱۳۹۱)، «تبیین اجتماعی نفاق: الگویی تلفیقی بر اساس آموزه‌های قرآنی»، دوفصلنامه نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ش ۲.
۳۵. مشیرزاده، حمیرا (۱۳۷۴)، «ساختار استبدادی حکومت پادشاهی و عدم رشد بورژوازی در ایران»، مجله راهبرد، ش ۶.
۳۶. مطهری، مرتضی (۱۳۹۰)، مجموعه آثار، ج ۲۵، تهران: صدرا، چاپ پنجم.
۳۷. معین، محمد (۱۳۸۴)، فرهنگ فارسی، ج ۲، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۳۸. میرزایی، محمد (۱۳۸۳)، «پیدایش پدیده نفاق در اسلام از منظر قرآن»، مجله الهیات و حقوق، ش ۱۴.
۳۹. _____ (۱۳۹۰)، «مفهوم‌شناسی نفاق، انواع و مراتب آن از نظر قرآن، آموزه‌های قرآنی»، ش ۱۴.
۴۰. نعمتی، سحر (۱۳۹۲)، علل و پیامدهای تظاهر و چاپلوسی در سده‌های هفتم و هشتم (هق)، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد، دانشگاه اصفهان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
۴۱. نوری، محمدموسی (۱۳۸۵)، «ویژگی‌های جریان نفاق در عصر نبوی»، نشریه معرفت، ش ۱۰۸.
۴۲. هادوی‌نژاد، مصطفی و مریم امیرخانلو (۱۳۹۵)، «برده‌برداری از نفاق در سازمان با به‌کارگیری پدیدارنگاری: فهمی از دریافت‌های متکثر»، نشریه مدیریت فرهنگ سازمانی، دوره چهاردهم، ش ۱.
۴۳. یافته‌های پژوهش ملی دینداری ایرانیان (گزارش کل) (۱۳۹۰)، دفتر برنامه‌ریزی پژوهش‌های کاربردی معاونت پژوهشی و آموزشی سازمان تبلیغات اسلامی.
44. Goffman, E (1959), *Presentation of Self in Everyday Life*, Garden City, Anchor Books.

جایگاه گفت‌وگوهای علمی بین‌المللی از منظر دیوید بوهم: مطالعه موردی نشست‌های علمی برونو لاتور در قم

کریم خان محمدی*
احمد اولیایی**

چکیده

در جوامع کنونی، ارتباطات سیاسی، در قالب روابط بین‌الملل بیشتر شکل می‌گیرد می‌دهد اما این ارتباطات، به دلیل ماهیت سوداگرایانه روابط سیاسی، کمتر زمینه وفاق بین‌فرهنگی را فراهم می‌کند؛ بنابراین، نیاز جامعه جهانی به گسترش سایر عرصه‌های ارتباطی، به‌ویژه، ارتباطات علمی، به شدت احساس می‌شود. ارتباطات علمی، زمینه‌ساز ارتباطات فرهنگی، به شیوه‌های مختلف است که مهم‌ترین آن، به لحاظ ایجاد وفاق، گفت‌وگو میان اندیشمندان است که با توجه به ویژگی‌های خاص خود، می‌تواند یکی از پرفایده‌ترین راه‌های انتقال معلومات و یافته‌ها باشد.

بر اساس نظریه گفت‌وگوی «دیوید بوهم» که بر محور «ارتباط»، «خلاقیت» و «تحمل» مبتنی است، اندیشمندان علمی و گفت‌وگوکنندگان در درجه اول، بشوند، سپس بر پایه پارادایم‌های فکری-فرهنگی خویش همدیگر را ادراک نمایند. در این مقاله، با الهام از چارچوب مفهومی فوق، گفت‌وگوهای علمی پروفیسور «برونو لاتور»، با نمایندگان حوزوی، در شهر قم، به روش تطبیقی مورد بررسی انتقادی قرار گرفته است. نتایج نشان می‌دهد، با وجود این که اصل برگراری چنین نشست‌هایی قابل ستایش و دارای آثار و موفقیت‌های خوبی بوده است، اما به دلیل عدم توفیق در اشتراک مبانی، فاقد «تفاهم علمی» و با حداقل کارکرد ارزیابی می‌شود. مقاله به‌طور ضمنی ایده تقویت ارتباطات علمی با ارتباطات پیشینی و پسینی را توصیه می‌کند.

کلیدواژه‌ها

ارتباطات علمی، گفت‌وگوی علمی، دیوید بوهم، برونو لاتور.

مقدمه و بیان مسئله

از ویژگی‌های عصر حاضر، محوریت علم در زندگی انسان است. این موضوع سبب شده است تا فعالیت علمی در مراکزی مانند: دانشگاه‌ها، مراکز پژوهشی، آزمایشگاه‌ها، انجمن‌های علمی و اتاق‌های فکر به یکی از فعالیت‌های اصلی انسان معاصر تبدیل شود. علم از آن جهت که دائم دستخوش تحولات، اکتشافات و تغییرات جدید توسط اندیشمندان و عالمان جهان است و به‌نوعی ذیل نظریه انباشتی بودن علم، سیر تکاملی خود را در نگاه به آثار و نظریات اندیشمندان طی می‌کند. این نگاه، اصولاً با مطالعه آثار دانشمندان و گاه با گفت‌وگو و ارتباطات علمی صورت می‌گیرد؛ اما گفت‌وگوهای علمی گاهی به نتیجه نمی‌رسد و به عبارت دیگر، اهداف مورد نظر آن‌ها محقق نمی‌شود. به نظر می‌رسد بررسی چپستی، کارکرد و ناکارآمدی گفت‌وگوهای علمی در فضای بین‌الملل، از منظرهای مختلف سیاسی - اجتماعی مسئله‌ای مهم و قابل بررسی است. در این باب، نظریات مهمی ارائه شده است؛ از گفت‌وگوی سقراطی و انتقادی تا نظریه گفت‌وگوی مراقبتی مارتین بوهر^۱ و نظریه گفت‌وگوی اندیشمندان ویلیام اسحاق، همه نظریاتی است که می‌تواند در فهم صحیح گفت‌وگو مفید واقع شود؛ اما به نظر می‌رسد دیدگاه گفت‌وگوی «دیوید بوهم»، نظریه‌ای جامع است که بررسی ابعاد و مبانی آن می‌تواند زوایا و شاخص‌های یک گفت‌وگوی نسبتاً معیار را ایجاد کند. گفت‌وگوهای علمی زیادی در فضای بین‌الملل انجام می‌شود که بررسی و تحلیل آن‌ها نه تنها دست‌مایه رشد علمی است بلکه می‌تواند سازوکاری برای برون‌رفت از عدم موفقیت در گفت‌وگوهای سیاسی فراهم کند. از طریق تحلیل شکست گفت‌وگو در عرصه‌های علمی و دارای حساسیت کمتر، بهتر می‌توان دلایل ناکامی گفت‌وگوهای سیاسی را درک کرد؛ بنا بر این تحلیل، گفت‌وگوهای بین‌المللی - از هر نوع که باشد - در جامعه ایرانی که از مسئله تفاهم بین‌المللی رنج می‌برد، اهمیت دارد. در این مقاله، با بهره‌گیری از چارچوب مفهومی «بوهم» با تحلیل نشست‌ها و گفت‌وگوهای برونو لاتور^۲ - فیلسوف و جامعه‌شناس

1. Martin Buber

2. Bruno Latour

فرانسوی - که فروردین سال ۱۳۹۶ در ایران انجام شد، در صدد ارائه الگویی برای ناکامی گفت‌وگو در عرصه‌های سیاسی - اجتماعی خواهیم بود. برنامه‌های علمی برونو لاتور در شهرهای شیراز، تهران و قم اجرا شد. از آن جهت که در شیراز و تهران قالب برنامه‌های وی، سخنرانی و در قم در قالب گفت‌وگوی علمی بود، نگارنده در گفت‌وگوهای علمی ایشان در قم حضور یافته و دو گفت‌وگوی علمی وی با حجت‌الاسلام حمید پارسانیا در سی‌ام فروردین و دکتر حسین سوزنچی و دکتر مهدی حسین‌زاده در سی‌ویکم فروردین برای بررسی انتخاب گردید. سؤال مقاله این است که بر مبنای نظریه گفت‌وگوی دیوید بوهم، شاخصه‌های گفت‌وگوی علمی بین‌المللی ایده‌آل چیست؟ و چرا دیدارهای علمی همچون نشست‌های لاتور در شهر قم، به نتیجه مطلوب نائل نمی‌شود؟

۱. پیشینه تحقیق

کلیدواژه‌هایی که برای استخراج پیشینه عنوان این تحقیق می‌توان جست‌وجو کرد، ارتباطات علمی و گفت‌وگو است. کتاب‌های معدودی با موضوع ارتباطات علمی نگاشته شده که می‌توان به کتاب تعاملات و ارتباطات در جامعه علمی نوشته: محمدامین قانع‌راد، ارتباط علمی: نیاز اطلاعاتی و رفتار اطلاع‌یابی، اثر: محمدرضا داورپناه و مدیریت ارتباطات علمی نوشته: بهزاد دوران و همکاران اشاره کرد. در باب گفت‌وگو، کتاب‌های بیشتری تولید شده است که به‌طور عمده در حوزه علوم سیاسی و روابط بین‌الملل و روان‌شناسی است. شاید بتوان گفت: تاکنون در موضوع گفت‌وگوی علمی به‌طور ویژه کتابی به رشته تحریر در نیامده است. مقالات علمی از نظر کمی بر کتب با موضوع ارتباطات علمی و گفت‌وگوی علمی پیشی گرفته‌اند که موارد زیر مصادیقی از این مقالات هستند:

۱. «تأثیر ارتباطات علمی بر تولید دانش»، اکرم محمدی؛ نویسنده، در این مقاله اولاً صرفاً به ارتباطات علمی میان اعضای هیأت علمی داخلی می‌پردازد و ثانیاً، تنها از طریق پرسش‌نامه اثبات می‌کند که تولید دانش با افزایش ارتباطات علمی افزایش می‌یابد.

۲. «بررسی رابطه ارتباطات علمی و رسانه‌ها با تأکید بر رسانه‌های اجتماعی»، مهناز شمسی و مریم سلیمانی؛ این مقاله به نقش رسانه‌های اجتماعی مانند ویکی‌ها و

فروم‌ها در تسهیل ارتباطات علمی پرداخته است.

۳. «تعاملات و ارتباطات علمی ایران و کشورهای جی. هشت (G8)»، محمدامین قانع‌راد و عارف ریاحی؛ در این مقاله آمار کمی در مورد جایگاه ایران در تولید علم مانند: تولید مقاله و... ارائه شده است.

۴. «آموزش و پژوهش: جایگاه ارتباطات علمی در دنیای امروز»، سعید محمدجعفری؛ موضوع اصلی این مقاله روزنامه‌نگاری علمی نویسی می‌باشد.

۵. «ارتباطات بین دانشگاهی و نقش آن در گسترش همکاری‌های فرامرزی»، محمدجواد لیاقت‌دار و علی خرسندی؛ این مقاله در مورد راه‌های تقویت همکاری دانشگاه‌های داخل با خارج از کشور صحبت می‌کند و راه‌کارهایی به دست آمده از نظرات اعضای هیأت علمی دانشکده‌های علوم انسانی کشور را ارائه می‌دهد.

در تمام موارد فوق به هیچ نظریه‌ای در مورد ارتباطات علمی اشاره نشده است؛ در حالی که در مقاله حاضر نظریه دیوید بوهم درباره گفت‌وگو تبیین شده است. بررسی یک گفت‌وگوی عالمانه با حضور جمعی از نخبگان در حوزه علوم انسانی کشور به‌عنوان یک مصداق از ارتباطات بین‌المللی مزیت دیگر پژوهش حاضر است.

۲. ارتباطات علمی

در تعریف ارتباطات علمی^۱ به‌منابه تعاریف دیگر، مبانی متفاوتی وجود دارد:

۲-۱. بر مبنای ارتباطات

ارتباط علمی، به انواع روابط متقابل میان اعضای جامعه علمی گفته می‌شود که به تبادل دیدگاه‌ها، نظرات و اطلاعات علمی و ایجاد توافق و اجماع پیرامون مسائل مشترک منجر می‌گردد (محمدی، ۱۳۸۶: ۶۲). تعریف فوق ماهیت ارتباطات علمی را روابط قرار داده است.

۲-۲. بر مبنای انتشار علم

ارتباطات علمی به فرایندهای مرتبط با انتشار علمی اطلاق می‌شود؛ چراکه انتشار در

1. scholarly/scientific communication

شکل‌های مختلف آن، روش اصلی انتشار نتایج پژوهش‌هاست. ارتباط علمی، زیرمجموعه‌ای از ارتباط اجتماعی است. علم، هویتی جمعی دارد و نزد همه [وجود دارد]. فعالیت علمی هر دانشمند، زمانی هویت و اهمیت می‌یابد که به جامعه علمی عرضه و در آثار و مطالعات دیگران متجلی شود و با تحلیل‌های فردی دیگران در آمیزد تا سرانجام بر ذخیره‌های دانش افزوده گردد؛ بنابراین ارتباط، اساس و ماهیت علم است (داوریناه، ۱۳۸۶: ۱۲).

رابطه ارتباطات و علم، گاهی نیز با عناوین دیگری مانند سازمان علمی و اجتماع علمی معرفی می‌شود: ارتباطات و تعاملات بین کارگزاران، استادان و دانشجویان رشته‌های علمی را می‌توان با دو مفهوم سازمان علمی و اجتماع علمی مورد بررسی قرار داد. انجام بهینه کارکردها و تحقق اهداف علم، وابسته به وجود ارتباطات و تعاملات کارگزاران دانش در قالب سازمان و اجتماع علمی است (قانع‌راد، ۱۳۸۵: ۲۷).

۲-۳. بر مبنای هدف

در این مبنای ارتباطات علمی، به فرایندهای رسمی و غیررسمی اطلاق می‌شود که از طریق آن، فعالیت‌های تحقیقاتی پژوهشگران خلق، ارزیابی، سازمان‌دهی، توزیع، دست‌یافتنی و آرشیو می‌شوند (قانع، ۱۳۸۸: ۷۲).

انجمن کتاب‌داران امریکا نیز ارتباطات علمی را سیستمی معرفی می‌کند که در آن پژوهش‌ها و دیگر نوشته‌های علمی تولید می‌شود؛ کیفیت آن‌ها، ارزیابی می‌شود؛ به دست اجتماع علمی می‌رسد و از آن برای کاربردهای آینده نگهداری می‌شود (شمسی، ۱۳۹۴: ۶۸).

ارتباطات علمی به‌طور کلی، مشتمل است بر انتقال اطلاعات و نتایج فعالیت‌های علمی از طریق شبکه متخصصان و از سوی دیگر نظام بازبینی و ارزیابی این یافته‌ها و فعالیت‌های پژوهشی پژوهشگران از سوی همکاران علمی (ابراهیمی، ۱۳۷۲: ۳۰).

۳. اهمیت ارتباطات علمی

در عصر ارتباطات و گسترش فناوری‌های ارتباطی سخن از اهمیت ارتباطات علمی، توضیح واضح‌تر است اما پرداختن به اهمیت ارتباطات علمی به‌ویژه در عرصه بین‌الملل و

میان اندیشمندان فرهنگ‌های مختلف و پارادایم‌های متفاوت، امری ضروری است. فعالیت علمی در پرتوی ارتباطات است که بروز پیدا می‌کند. ارتباطات علمی به‌طور گسترده مصادیق متعددی را ذیل خود جمع می‌کند که از انتشار یک‌طرفه تا ارتباطات متقابل طرفینی را شامل می‌شود. علم اگر بخواهد نهادینه و منتشر شود، ناگزیر از استفاده بهینه ارتباطات خواهد بود. گاروی^۱، ارتباط را پایه نظر و عمل در فعالیت علمی می‌داند (داورپناه، ۱۳۸۶: ۳۲). توسعه علم نیز منوط به گسترش ارتباط علمی است. «ارتباط علمی یکی از زمینه‌ها و شرایط توسعه علمی است، چراکه بدون وجود ارتباط علمی، امکان انتقال میسر نخواهد شد و سرانجامی جز رکود و سکون علمی دانسته‌ها و دستاوردهای علمی نخواهد داشت» (همان: ۳۶).

«هانسون»^۲، نیاز به ارتباط‌های سازمان‌یافته علمی و گسترش پیچیدگی سیستم‌های ارتباطی را نتیجه عوامل زیر می‌داند:

۱. افزایش تعداد دانشمندان و فناوران و در نتیجه، افزایش برون‌داد دانش؛
۲. گسترش علم، فناوری و صنعت در بخش‌های توسعه‌نیافته جهان مانند: آسیا، آفریقا و آمریکای جنوبی؛
۳. افزایش تخصص‌های علمی و هم‌زمان ارتباط و هم‌پوشانی بسیاری از شاخه‌های علوم؛
۴. تبدیل علم، فناوری و صنعت به فعالیت‌هایی گروهی که دربرگیرنده افرادی است که پیش‌تر نه با هم همکاری داشتند و نه یکدیگر را می‌شناختند؛
۵. افزایش سرعت تبدیل حال به گذشته و در نتیجه، افزایش ذخیره دانش که همان «گذشته» است (علیدوستی، ۱۳۸۸: ۳).

هانسون با ذکر عواملی که احساس نیاز به ارتباطات علمی را تقویت می‌کند و جامعه علمی جهانی را به سوی توسعه این ارتباطات سوق می‌دهد، به اهمیت ارتباطات علمی می‌پردازد. از نظر «هانسون» افزون‌براین که ارتباط علمی، عامل اصلی گسترش دانش و تسریع استفاده از علم

1. Garvey

2. Hanson

است، فعالیت روزانه دانشمندان و فناوران نیز نیازمند ارتباطاتی مؤثر است تا بتوانند:

۱. اندیشه و عمل را از طریق تزریق اندیشه‌ها، تجربه‌ها، دانش و پیشرفت‌های دیگر افراد و برهم کنش با آن‌ها برانگیزاند.
۲. آگاهی از کارهای دیگران را به‌طور مداوم افزایش دهد؛ به گونه‌ای که فرد یا گروه از توسعه‌های زمینه موضوعی خویش، ابعاد گسترده‌تر رشته، فناوری و علایق پژوهشی و به‌طور کلی گسترش علوم و فناوری آگاه شوند.
۳. احتمال دوباره کاری فعالیت‌ها را کاهش دهد و از اتلاف وقت و تلاش افراد پیشگیری کند.
۴. اطلاعات مقدماتی و پیشینه‌های لازم را برای فعالیت در زمینه‌های جدید یا ناشناخته فراهم سازد (علیدوستی، ۱۳۸۸: ۶).

۴. کارکردهای ارتباطات علمی

کارکرد ارتباطات علمی و گفت‌وگو از آن‌چه پیرامون اهمیت ارتباطات علمی بیان شد، قابل استخراج است اما اگر بتوانیم فهرستی از کارکردهای ارتباطات علمی بیان کنیم، موارد زیر کفایت می‌کند:

۱. تهیه پاسخ برای سؤال‌های معین؛ ۲. کمک به دانشمند برای همگام شدن با پیشرفت‌های جدید در رشته‌اش؛ ۳. کمک به دانشمند برای شناخت و فهم یک رشته جدید؛ ۴. شناخت از جریان‌های اصلی در رشته‌اش، اهمیت نسبی کار خودش را به دانشمند می‌دهد؛ ۵. بررسی اعتبار اطلاعات با کمک شواهد مکمل؛ ۶. راهنمایی دوباره یا وسعت بخشیدن به دامنه علاقه و توجه دانشمند؛ ۷. دانشمند، پاسخ انتقادی به کار خویش را دریافت می‌کند (ابراهیمی، ۱۳۷۲: ۳۵).

۵. انواع ارتباطات علمی

۵-۱. داخلی و خارجی

در تقسیم‌بندی ارتباطات علمی، اگر مناط نوع‌بندی را جغرافیا و ملیت قرار دهیم، می‌توان ارتباطات بین‌المللی را به: ارتباطات داخلی؛ به معنای ارتباطات علمی داخل کشور و

ارتباطات بین‌المللی؛ به معنای ارتباطات علمی فراتر از داخل کشور تقسیم کرد. به عنوان مثال، یک نشست علمی میان دو دانشمند ایرانی یک ارتباط علمی داخلی و مناظره علمی میان اندیشمندانی از ایران و کشور دیگر، یک ارتباط بین‌المللی نامیده می‌شود.

۲-۵. رسمی و غیررسمی

ارتباطات رسمی در این تقسیم‌بندی، ارتباطاتی است که غالباً به شکلی برنامه‌ریزی شده، به صورت جمعی و با استفاده از کانال‌های غیرشخصی تر برقرار می‌شود. در حالی که ارتباطات غیررسمی، به ارتباطاتی اشاره دارد که معمولاً از پیش برنامه‌ریزی نشده، به صورت میان‌فردی و با استفاده از کانال‌های شخصی تر برقرار می‌شود... ارتباطات علمی رسمی، ارتباطاتی است که اطلاعات علمی با واسطه مبادله می‌شود و از این رو، غیرمستقیم نیز خوانده شده است... این در حالی است که ارتباطات علمی غیررسمی، ارتباطاتی است که ضمن آن، اطلاعات بدون واسطه و مستقیم مبادله می‌شود. گفت‌وگوهای رودرروی میان‌فردی از این دست است (علیدوستی، ۱۳۸۸: ۲۲ و ۲۳).

۳-۵. شفاهی، کتبی و دیجیتال

اگر معیار تقسیم‌بندی ارتباطات علمی، کانال‌های ارتباطی قرار گیرد، با سه نوع ارتباطات علمی مواجه خواهیم بود:

۱. ارتباطات علمی شفاهی؛ کنفرانس‌ها، سمینارها، سخنرانی‌ها، مصاحبه‌های فردی، نشست‌ها.
۲. ارتباطات علمی کتبی (چاپی و غیرچاپی)؛ گزارش‌ها، مقالات ژورنال‌ها، گزارش کنفرانس‌ها، کتاب‌ها، رساله‌ها و مانند آن.
۳. ارتباطات علمی دیجیتال؛ اتاق‌های عمومی یا خصوصی چت، پست الکترونیک و کتب الکترونیک.

۴-۵. شفاهی؛ گفت‌وگو

از اصلی‌ترین اشکال ارتباطات علمی، گفت‌وگوهای علمی است. این نوع ارتباطات، از

طریق مجراهای شفاهی مانند: تماس‌های شخصی با همکاران و استادان، سخنرانی، بحث و گفت‌وگو و امثال آن صورت می‌گیرد. این مجراها از سویی؛ دارای انعطاف‌پذیری بالا و سادگی هستند و از سوی دیگر؛ غالباً با پذیرش و استقبال روبرو می‌گردند (باقری بنجار، ۱۳۹۴: ۹۰).

معادل لاتین گفت‌وگو، دیالوگ است. «دیالوگ»^۱ از لغت یونانی «دیالوگوس»^۲ گرفته شده است. معنای «لوگوس» «کلمه» است که طبیعتاً چیزی است که بار معنایی خاصی دارد. لفظ «دیا»^۳ نیز به معنای «میان و درون»^۴ است؛ بنابراین، دیالوگ می‌تواند در بین شماری از آدم‌ها اتفاق بیفتند نه فقط بین دو تن. حتی یک شخص واحد هم، اگر روحیه دیالوگ داشته باشد، می‌تواند در درون خود، دیالوگ برقرار کند. تصویری که از این ریشه‌یابی دریافت می‌شود، جریانی از معنی است که در جمع ما، درون ما و بین ما، جاری و منجر به نوعی فهم تازه می‌شود. این درست در مقابل مفهوم «بحث»^۵ است که در لاتین ریشه در مفاهیمی چون «تصادم»^۶ و «به هم خوردگی»^۷ دارد. معنای این عبارت؛ یعنی تکه‌تکه کردن و تجزیه و تحلیل کردن و تأکیدش روی اعتقاد به آنالیز است که در آن دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد که هر کس آن‌ها را بیان و از آن دفاع می‌کند (بوهم، ۱۳۸۱: ۲۵).

نشست‌های علمی، از بارزترین و مهم‌ترین مصادیق ارتباطات علمی است که اگر سطح آنها بین‌المللی باشد، اهمیت و آن چند برابر می‌شود. تعریف دیالوگ ارائه‌شده از طرف بوهم، تعریفی است که می‌تواند مبنای بررسی گفت‌وگوهای بین‌المللی قرار گیرد.

-
1. Dialogue
 2. Dialogos
 3. dia
 4. through
 5. Discussion
 6. percussion
 7. concussion

۶. نظریه گفت‌وگوی دیوید بوهم

دیوید بوهم^۱ - زاده ۱۹۱۷ در پنسیلوانیا^۲ -، فیزیک‌دان مشهور انگلیسی آمریکایی تبار که نظریات وی بیشتر در حیطه مکانیک کوانتومی بود، مهم‌ترین مسئله زمانه خود را مسئله فلسفه ذهن و خودآگاهی می‌داند. وی، به دلیل اتهامات کمونیستی سناتور مک‌کارتی مجبور به ترک آمریکا شد و نهایتاً سر از انگلیس درآورد. او در ۱۹۹۲ در گذشت (ویکی‌پدیا؛ دیوید بوهم). بوهم در کتاب «درباره دیالوگ»^۳، مطالبی را در مورد فرآیند دیالوگ و برخی از ارکان آن (خودداری و تعلیق، تیزبینی و حساسیت و انگیزش ناشی از ضرورت‌ها) تشریح می‌کند.

مشارکت در دیالوگ

«در دیالوگ، هیچ‌کس به دنبال این نیست که خودش برنده شود، هر کس که برنده شود به معنای این است که همه برنده شده‌اند. روحیه حاکم بر آن متفاوت است. در جریان دیالوگ، هیچ تلاشی برای کسب امتیاز صورت نمی‌گیرد و هیچ‌کس سعی نمی‌کند نظر خودش را غالب سازد. برعکس، هرگاه اشتباهی از سوی کسی اتفاق افتد همه از فهم آن بهره‌مند می‌شوند. موقعیت از این دست را می‌توان موقعیت برنده - برنده خواند... مشارکت در دیالوگ، بازی کردن با هم است، نه بازی در برابر هم. در جریان دیالوگ، هر کس که مشارکت داشته باشد، برنده محسوب می‌شود... در دیالوگ، این عقاید و نظرهای خاص نیست که اهمیت دارند، بلکه لطیف‌تر شدن و بازتر شدن ذهن و فکر و امکان دیدن همه عقاید است که مهم محسوب می‌شود. اگر راه گسترش این دیدگاه فراهم باشد، به اعتقاد من، کندتر شدن روند تخریب امکان‌پذیر است. اگر ما موفق به ارتباط با هم نشویم و به معنای مشترکی نرسیم، چیزی از عشق و دوستی در میان ما نمی‌ماند» (بوهم، ۱۳۸۱: ۳۲).

1. David Bohm

2. Pennsylvania

3. On Dialogue

جریان فکری؛ شرط ادراک علمی

بوهم، ادراک علمی - که هدف از گفت‌وگو است - را مشروط به خود گفت‌وگو نمی‌داند بلکه جریان فکری است که ادراک علمی را نتیجه می‌دهد. بروز خلاقیت متن‌گرا و نه تقابل‌گرا در اندیشه بوهم، شرط ادراک علمی حاصله از گفت‌وگو می‌باشد (همان: ۵۲). بوهم، همیشه بر لزوم خلاقیت نه‌تنها در گفت‌وگو و ارتباطات علمی بلکه در فعالیت‌های علمی یک دانشمند نیز تأکید می‌کند: «به‌هر حال برای آن که برخی جنبه‌های اساسی نظم، فرایند طبیعی را به‌صورت قانون جهانی بیان کنیم، باید تفاوت‌های اساسی مرتبط و موجود در کل این فرایند را تشخیص و شباهت‌های متناظر با این تفاوت‌ها را نشان دهیم؛ بنابراین، نیوتن فرض کرد که تفاوت‌های مرتبطی بین موقعیت‌ها و سرعت‌های اجسام مادی در لحظات معینی از زمان وجود دارد» (همو، ۱۳۸۰: ۱۱۹). بوهم در اینجا، از خلاقیت و آزادی اندیشه نیوتن برای کشف حقایق جدید عالم فیزیک یاد می‌کند. خلاقیت عالم و ارتباط علمی خلاقیت‌محور، اندیشه اصلی بوهم است در حدی که به نظر او خلاقیت نه‌تنها برای علم بلکه برای سرتاسر زندگی لازم است (نجفی برزگر، ۱۳۷۳: ۱۶).

مشترک‌سازی معانی

از نظر بوهم: «اگر قادر باشیم به شکل جمعی، معانی را بین خود مشترک‌سازی کنیم، تشریک‌مساعی صورت می‌گیرد. ما هر کدام در معانی مشترک سهمی خواهیم داشت و مشارکت واقعی، همین است؛ یعنی شما چیزی را به اشتراک می‌گذارید و در چیزی هم شریک می‌شوید؛ به عبارت دیگر، یک اندیشه مشترک شکل می‌گیرد که در آن هیچ‌یک از افراد کنار گذاشته نشده‌اند. هر فرد ممکن است عقیده خودش را داشته باشد، ولی این عقیده در گروه نیز جذب وی مستغرق می‌گردد و به این ترتیب هر کس آزادی خودش را حفظ می‌کند و نوعی هماهنگی و هم‌خوانی نیز بین فرد و جمع وجود دارد که در تمامی آن‌چه هست، همواره در جهت انجام پیش می‌رود» (بوهم، ۱۳۸۱: ۵۷).

بوهم، راه موفقیت گفت‌وگو را، شناخت واحد می‌داند: «اگر بتوانیم هم‌انگیزش‌ها و هم‌پنداشته‌های خود را برای مدتی از خودمان جدا سازیم و به آن‌ها بنگریم، آن‌گاه نوعی شناخت واحد پیدا خواهیم کرد» و اگر شناخت واحد را بیابیم، «به چیزی دست یافته‌ایم که

خیلی از مردم خواهان آن هستند؛ شعور و آگاهی مشترک» (همان: ۳۸). «منظور من این است که آن چه اهمیت دارد، پدیدآوردن اشتراک در معانی است. هر جامعه‌ای عبارت است از: زنجیری از روابط بین مردم و نهادها که زندگی مشترک را ممکن می‌سازد؛ اما این فقط زمانی ممکن می‌شود که فرهنگی داشته باشیم که گویای این باشد که اشتراک معانی در بین اعضای یک جامعه وجود دارد؛ چیزهایی مثل مفاهیم، مقاصد و ارزش‌های مشترک» (همان: ۴۷).

حذف پیش‌فرض‌های ذهنی

بوهم، اصرار طرفین بر یک امر ثابت را پیش از مفاهمه، مانع رسیدن به مطلوب می‌داند و گفت‌وگوی مبتنی بر امور ثابت هر کدام از طرفین را گفت‌وگوی بی‌نتیجه می‌داند. او گفت‌وگوهای سازمان ملل را در این مورد مثال می‌زند:

«به‌عنوان مثال، کاری که در سازمان ملل انجام می‌دهند و بعضاً تصور می‌شود دیالوگ است، بسیار محدودتر از آن چیزی است که این کلمه، در خود دارد... برای آن‌ها مطرح‌نشدن مسائل بنیادی، یک امر بدیهی و پذیرفته‌شده محسوب می‌شود و به همین دلیل است که هرگز درصدد تغییر این وضعیت بر نمی‌آیند... علتش این است که در خلال آن‌ها بسیاری موارد هست که از قبل غیرقابل مذاکره و بحث شمرده شده‌اند و از ابتدا خودبه‌خود از دستور جلسه خارج شده فرض می‌شدند و افراد حتی نمی‌خواهند درباره آن‌ها صحبت کنند. بخش مهمی از مشکل در همین جاست» (همان: ۳۳).

بوهم، در لزوم مشترک‌سازی معنا از معنای «ارتباط» کمک می‌گیرد. او که گفت‌وگو را یک ارتباط می‌داند، به تبیین معنای لغوی و اصطلاحی ارتباط می‌پردازد: «شاید مناسب‌تر این باشد که بحث درباره این پرسش را با توجه به معنی کلمه «ارتباط» یا «Communication» در زبان انگلیسی آغاز کنیم که از ریشه لاتین «Commu»، به معنی معمول و مشترک و پسند «ie»، به معنی کردن و ساختن است. بنابراین، یکی از معانی فعل «to Communicate» عبارت: «چیزی را مربوط یا مشترک یا معمول کردن» است. مثلاً انتقال آگاهی و دانش از شخصی به شخص دیگر، به صورت کامل‌تر به گونه‌ای که این آگاهی و دانش نزد آن‌ها معمول و مشترک شود» (همان: ۲۶).

ساختار پیشینی فکری طرفین

تفکر پیشینی و ساختار فکری فرد در اندیشه بوهم، بسیار بااهمیت بوده و در ساخت دیالوگ نقش اساسی دارد. وی می‌گوید: «توجه به این موضوع که عقاید و نظرات مختلف هر فرد نتیجه شیوه تفکر اوست از اهمیت زیادی برخوردار است؛... همه این‌ها در حافظه فرد جا گرفته‌اند و برنامه‌ریزی شده‌اند... هرگاه تفکر شما مورد چالش قرار گیرد، به این می‌ماند که خودتان مورد حمله قرار گرفته‌اید. بدین ترتیب، عقیده و رأی انسان، تمایل دارد که همچون حقیقت شمرده و تجربه شود؛ هرچند امکان دارد که در اصل فقط چیزی بیش‌تر از پندارها و تجارب شما نباشد... هدف اصلی دیالوگ، این است که وارد فرایند تفکر شود و طی یک تلاش جمعی چگونگی فرایند تفکر را تغییر دهد» (همان: ۳۵).

اصرار طرفین دیالوگ به عقاید از پیش ساخته شده خود - فارغ از صحت و بطلان - در نظریه بوهم، مانع رسیدن به نتیجه مطلوب دیالوگ است. شاید بتوان گفت بوهم، خالی‌الذهن بودن حتی صوری آن را برای دیالوگ هدف‌مند مفیدتر از ذهن ساخته‌شده دگم می‌داند. فرایند تفکر، خود فرایندی است که اگر دیالوگ اندیشمندان را به وارد آن کند، دیالوگی موفق بوده است و منجر به تلاش جمعی برای فهم جمعی می‌شود. بوهم، موفقیت دیالوگ را در پیگیری و توجه به فرایند تفکر می‌داند؛ به عبارت دیگر، اگر تغییر تفکر در ارتباط عملی هدف قرار گیرد، قطعاً موفقیت حاصل نمی‌شود. باید این نکته لحاظ شود که تفکر، آنی به دست نیامده و آنی، تغییر نمی‌کند بلکه فرایند است. «ما واقعاً توجه لازم و کافی را نسبت به تفکر، به عنوان یک فرایند، مبذول نداشته‌ایم؛ ما با تفکر سروکار داشته‌ایم و با آن درگیر بوده‌ایم ولی توجهمان بیشتر معطوف به محتوای آن بوده است تا فرایند آن» (همان: ۳۵).

مسئله و گفت‌وگو

نکته مهمی که در اندیشه بوهم پیرامون گفت‌وگو وجود دارد «مسئله» است. او موافق است که مسئله، دغدغه طرفین است و می‌تواند خاستگاه ارتباط باشد اما چگونگی خلق «مسئله» در ذهن بوهم، از اهمیت بالایی برخوردار است. در اندیشه وی: «وقتی ما با مسئله‌ای مواجه می‌شویم، خواه آلودگی باشد، خواه کربن دی‌اکسید، یا هر چیز دیگر، با خودمان

می‌گوییم: «باید نسبت به حل آن اقدام کنیم ولی غافل از آنیم که پیوسته به واسطه طرز تفکر خود مشغول به وجود آوردن مسائلی از همین دست هستیم» (همان: ۳۶). توجه به روند شدن مسئله خود مسئله، بوهم است. در ارتباطات علمی مسئله مطرح شده شاید مسئله طرفین یا یک‌طرف باشد اما آنچه مهم‌تر است؛ کیفیت روند شدن مسئله است نه فقط خود مسئله. بوهم، به اندیشه‌های پیشینی مسئله‌سازی ذهن اندیشمند اشاره دارد که او به همین سادگی و آنی، به فلان مسئله نرسیده بلکه روندی را طی کرده و طرز تفکر و مبانی نظری او به کشف یا ساخت مسئله‌اش کمک کرده است.

فرهنگ و گفت‌وگو

«افرادی که در یک دیالوگ شرکت می‌کنند، دارای پیشینه‌های گوناگونی بوده و معمولاً از پندارها و عقاید بنیادی متفاوتی برخوردار هستند... این یک مقوله فرهنگی است. در کلیت هر فرهنگی اعتقادات و فرض‌ها بسیاری هستند که به شکل‌گیری آن فرهنگ کمک می‌کنند. هم‌چنین خرده‌فرهنگ‌هایی نیز وجود دارد که هر کدام از آن‌ها نسبت به جنبه‌هایی مانند: قومیت، وضع اقتصادی، نژاد، مذهب و یا هزاران چیز دیگر از خرده‌فرهنگ‌های بعدی متفاوت است. در جمعی که برای برقراری دیالوگ تشکیل می‌شود، افرادی از فرهنگ‌ها و خرده‌فرهنگ‌های مختلف با عقاید و پندارهای گوناگون حضور دارند. همه آن‌ها ممکن است بی‌آن‌که متوجه باشند، به دفاع و حمایت از پنداشته‌ها و عقاید خود در مقابل مواردی که خلاف به نظر می‌رسد و یا در مقابل کسی که از عقیده دیگری برخوردار است، گرایش داشته باشد. اگر ما به این ترتیب به دفاع از عقاید خود پردازیم، دیگر امکان برقراری دیالوگ از ما سلب می‌شود» (همان: ۳۸).

پیش دیالوگ

بوهم، برقراری یک جلسه درباره معرفی و تشریح موضوع گفت‌وگو را توصیه می‌کند: «به نظر من، صلاح نیست قبل از این‌که به نوعی وارد این مرحله شویم، گام‌های بعدی را برداریم...» (همان: ۳۱).

در گفت‌وگو لازم است موضوع پیش از شروع گفت‌وگو به اشتراک گذاشته شود و یک پیش‌دیالوگ قبل از گفت‌وگوی اصلی شکل بگیرد تا خود موضوع کاملاً برای طرفین مشخص و شفاف شود. ضرورت این مطلب واضح است، چراکه در صورت ابهام در موضوع، دیالوگ شکل نمی‌گیرد.

ارتباط بدون قصد

دیالوگ در نگاه بوهم، فضای خالی از قیود است. بوهم، ارتباط را هدف اصلی دیالوگ می‌داند نه رسیدن به مقصدی خاص را. بوهم، ایجاد یک فضای خالی بدون مقصد خاص را شرط به وجود آمدن دیالوگ هدف‌مند می‌داند؛ نه آن‌که دیالوگ بی‌هدف باشد، بلکه دیالوگ باید ارتباط‌محور باشد نه برای رساندن مقصود؛ به عبارتی، ساکت کردن طرف دیالوگ. «در یک گروه دیالوگ، ما به دنبال تصمیم برای هیچ کاری نیستیم. این یک اصل حیاتی است. در غیر این صورت آزاد نخواهیم بود. ما باید فضای خالی‌ای را به وجود آوریم که طی آن قرار نیست نه هیچ کاری صورت بگیرد، نه نتیجه‌ای گرفته شود، نه چیزی خاص گفته شود، نه چیزی خاص گفته نشود. فضایی کاملاً باز و آزاد. فضایی کاملاً خالی از هر گونه قید و بند... می‌توانیم مقاصد نسبی برای بررسی داشته باشیم ولی نباید وابسته به مقصد خاصی شویم و همه گروه را مجبور کنیم که بدون قید و شرط آن مقصود را تأیید کنند. قصد ما - اگر بشود واقعاً آن را قصد نامید - این است که به صورت حقیقی ارتباط برقرار کنیم» (همان: ۴۴).

تداوم گفت‌وگو

«... به هر حال باید به اندازه کافی مداومت داشته باشد که منشأ تغییری شود... شاید مدت یک یا دو سال برای یک گروه دیالوگ زمان مناسبی باشد به شرط این‌که نشست‌ها متناوباً و مرتباً تشکیل شود» (همان: ۴۵).

معلق کردن پندارها

بوهم، انتظار دارد پندارها و مفروضات گفت‌وگو کنندگان در گفت‌وگو به حالت تعلیق

در بیاید؛ یعنی نه مقید به آن‌ها باشند و نه سرکوب‌شان کنند؛ نه کاملاً آن‌ها را باور کنند و نه به تمامی کنارشان بگذارند (همان: ۴۸). تعلیق پندارها، به معنای عدم پافشاری بر روی یافته‌های پیشینی پیش از گفت‌وگو است. به خصوص در ارتباطات علمی فارغ از مبانی‌ای که موضوع دیالوگ بر روی آن سوار است، نیازی به تقید طرفین به اندیشه‌های قبلی خود نیست. بوهم، فراتر رفته و حتی هدف از دیالوگ را نه تحلیل امری خاص، یا پیروزی در بحث یا تبادل آراء، بلکه تعلیق عقاید و نگرستن به آن‌ها می‌داند (همان: ۵۵).

تبیین مسئله

مسئله‌شناسی دیالوگ‌کننده به‌ویژه مسئله‌شناسی یک اندیشمند برای یک گفت‌وگوی علمی، نزد بوهم از ضرورت بالایی برخوردار است. بوهم، بر این نکته اصرار دارد که بسیاری از گفت‌وگوهایی که ما برای حل مسائل ترتیب می‌دهیم، اصلاً مبتنی بر یک مسئله نبوده؛ چرا که ما تعریف از مسئله را به خوبی نمی‌دانستیم یا حتی روند مسئله‌شناسی طرفین باهم متفاوت بوده که تعاریف‌شان از مسئله فرق کرده است: «برخی اوقات ما بدون این که متوجه باشیم، مسائل پوچ و نامعقولی را به همراه پیش‌فرض‌های غلط و متناقض در نظر می‌گیریم. لیکن معمولاً دیر یا زود درمی‌یابیم که پرسش‌های ما از جنبه فنی و کاربردی عقلانی نیستند و آن‌گاه مسئله را کنار می‌گذاریم» (همان: ۹۶).

مانعیت تفکر انسانی

بوهم، در عین حال که به اهمیت و ضرورت تفکر انسانی معتقد است، اما از یک بُعد، آن را مانع ایجاد گفت‌وگوی خلاق و مفید می‌داند؛ «من احساس می‌کنم که تفکر انسان میل به طرف تمرکز افراطی به یک سو و محدود کردن هر کس در حوزه کوچک خودش دارد. این حائز اهمیت است که از طریق دیالوگ، قادر به ایجاد ارتباط باشیم» (بوهم، ۱۳۸۱: ۲۰۴).

جدول شماره یک: شاخصه‌های نظریه گفت‌وگوی دیوید بوهم

1	• اشتراک گذاری معانی
2	• مشترک سازی معانی
3	• شنیدن
4	• تفکر
5	• خلاقیت متن گرا
6	• پیوستگی تفکری
7	• تعمیق گفت و گو
8	• حفظ آزادی طرفینی
9	• همخوانی جمعی
10	• شعور و آگاهی مشترک
11	• رشد معانی مشترک (تفاهم گفت و گویی)
12	• دیالوگ ارتباط محور
13	• مسأله شناسی پیشینی
14	• تعلیق پیشفرضها
15	• تداوم گفت و گو
16	• لزوم پیش دیالوگ
17	• توجه به فرهنگ طرفین
18	• اهمیت روند حلق مسأله
19	• توجه به ساختار فکری طرفین
20	• اولویت جریان تفکر

۷. گفت‌وگوهای علمی لاتور در ایران (قم)

برونو لاتور^۱ (متولد ۲۲ ژوئن ۱۹۴۷) فیلسوف، انسان‌شناس و جامعه‌شناس فرانسوی است که به جهت مطالعاتش در حوزه مطالعات علم و فناوری شهرت دارد. وی، از ۱۹۸۲ تا ۲۰۰۶ استاد مدرسه عالی معدن پاریس و سپس از ۲۰۰۶ استاد مؤسسه مطالعات سیاسی پاریس بوده است. وی همچنین استاد فلسفه قاره‌ای در مدرسه اقتصاد لندن است. شهرت وی برای کتاب‌های *زندگی آزمایشگاهی*^۲ تألیف ۱۹۷۹، *ما هرگز مدرن نبوده‌ایم*^۳ تألیف ۱۹۹۱ و *علم در عمل*^۴ تألیف ۱۹۸۷ می‌باشد. وی، زمانی جزو برساخت‌گرایان محسوب می‌شد و از مبدعان نظریه شبکه کنش^۵ است. وی از کسانی که در فلسفه معاصر از رویکرد سوژه ابژه عدول کرده است (ویکی‌پدیا؛ برونو لاتور).

سفر پروفیسور برونو لاتور به ایران و به‌ویژه شهر قم در فروردین ۱۳۹۶ برای برگزاری نشست‌ها و گفت‌وگوهای علمی با اندیشمندان ایرانی اقدامی درخور توجه برای گسترش همین ارتباطات علمی بود؛ اما آنچه ذهن برخی از مخاطبان این گفت‌وگوها و حتی خود لاتور و اساتیدی که با وی گفت‌وگو کردند را به خود مشغول کرد، عدم حصول تفاهم پیشینی و پسینی علمی بود.

اگر ارتباطات را ارسال پیام از فرستنده به گیرنده و با شرط مشابهت و عینیت مافی‌الضمیر فرستنده با پیام دریافت‌شده توسط گیرنده بدانیم، با توجه به عدم حصول تفاهم در نشست‌های لاتور در ایران، گویی این ارتباطات علمی ناقص بود.

ارتباط علمی، زیرمجموعه‌ای از ارتباط اجتماعی است. ارتباطات اجتماعی در جامعه واحد، عموماً به‌راحتی شکل می‌گیرد اما ارتباطات اجتماعی مابین دو جامعه با دو هویت و عادات اجتماعی متفاوت، می‌تواند به‌سختی و کندی حاصل شود.

نقش فرهنگ در شکل‌گیری ذهن عالم نباید نادیده گرفته شود. فرهنگ به‌مثابه زمینه‌ای

1. Bruno Latour

2. Laboratory Life

3. We Have Never Been Modern

4. Science in Action

5. Actor-Network Theory

است که انسان اجتماعی در آن به کنش اجتماعی خود می‌پردازد. بررسی آسیب‌شناسانه این کنش‌ها فارغ از توجه به فرهنگ زمینه‌ای و ساختاری ذهن عالم، علی‌القاعده به بن‌بست می‌رسد. پراگماتیسم و مسئله‌محوری دو خصوصیت فرهنگ زمینه‌ای متفکر غربی است که فارغ از معرفت‌شناسی پارادایمی او، در تمام مراحل تفکرش نمایان است.

برونو لاتور، متفکری است که در پارادایم غربی رشد کرده و به شدت تابع ذهنی مسئله‌محور است. او از همان ابتدا که زیر نظر مارک اوژه مطالعاتش را انجام می‌داد، ذهنش درگیر موضوع استعمار و نژاد و روابط صنعتی بود. او ذهن مسئله‌یاب و مسئله‌محور خود را هرچند با مطالعات آثار جامعه‌شناسان و فیلسوفان کلاسیک تقویت می‌کرد اما هیچ‌گاه ذهنش از مسئله خالی نبود. این خصوصیت را می‌توان در کتاب سیاست‌های طبیعت او در سال ۲۰۰۴ و نهایتاً در مواجهه با گایا در سال ۲۰۱۶ به وضوح مشاهده کرد. آنچه از آثار لاتور و صحبت‌های شفاهی وی در نشست‌های قم می‌توان کشف کرد این است که محیط‌زیست و طبیعت مسئله ذهن او در سال‌های اخیر بوده است.

لاتور، بارها در نشست‌های قم به این مطلب اشاره کرد که من آمده‌ام تا راه‌حلی برای معضلات زیست‌محیطی بیابم و این اشاره مکرر، نشان از درگیری مسئله‌محور یک اندیشمند داشت. او پیش از آن که به ایران بیاید با مسئله خود درگیر بوده و این درگیری را همراه خود به ایران آورد تا شاید بتواند رهیافتی برای حل مسئله‌اش بیابد. او در نشست با دکتر پارسانیا مسئله خود را مطرح کرد، در جلسه با دکتر سوزنچی بر آن تأکید کرد. لاتور، دائماً بحث را از گزاره‌های معرفت‌شناسانه و فلسفی به گزاره‌هایی علمی؛ البته با تعریف ساینسی‌اش تبدیل می‌کرد.

لاتور می‌گفت: «وقتی در تهران بودم، کوه زیبایی را می‌دیدم که رو به ما ایستاده بود و ما را قضاوت می‌کرد و می‌گفت: شما با این وضعیت معماری که ایجاد کردید، به هیچ‌وجه در حد و اندازه من نیستید! من اینجا هستم که پرسم شما با این تفسیر منحصر به فردی که از اسلام دارید، چگونه می‌خواهید به ما اروپایی‌ها کمک کنید که بر این وضعیت محیط‌زیستی غلبه کنیم؟ اگر تاکنون از دیانت مسیحیت برای مواجهه با این وضعیت کمک نگرفته‌ایم، به همان نسبت از فلسفه اسلامی نیز کمک نگرفتیم. این مسئله

خوشحال‌کننده‌ای نیست. مسیحیت و اسلام به جهانیان هیچ راه‌حل روشنی برای مقابله با بحران محیط‌زیست نداده‌اند. تلاش من این است که با گفتن کلیات بحث را ساده‌سازی نکنم».

اندیشمندان ما مانند: دکتر پارسانیا، دکتر سوزنچی، دکتر مهدی‌زاده مطالب بسیار ارزنده‌ای را در مورد نظریه و منظومه فکری لاتور بیان کردند که هم نشان از قوت علمی آن‌ها می‌داد و هم تسلط ایشان بر آثار لاتور را به رخ می‌کشید؛ اما آنچه به قول ارتباطی‌ها، اختلال ارتباطات مابین اساتید قم و لاتور بود، عدم دست‌یابی به زمینه مشترک بود.

لاتور، دائماً از این وضعیت، این مسئله، میدان جامعه و ... می‌گفت و دائماً از معرفت‌شناسی، فلسفه شناخت، حکمت اسلامی، معرفت‌شناسی متافیزیک دینی و ... می‌شنید. نه آن‌که شنیده‌هایش غلط و گفته‌هایش درست بوده، خیر. صحبت از درستی لاتور یا استاد پارسانیا و دکتر سوزنچی نیست، بلکه صحبت از این است: چرا لاتور باید پس از مذاکره علمی با عالمان ما که وجه مشترک‌شان با خود لاتور، علم است، بگوید؛ ما همدیگر را نمی‌فهمیم و به نتیجه نمی‌رسیم؟!

ارتباطات علمی لزوماً نباید منجر به تغییر نظریات علمی یکی از طرفین شود اما حداقل کارویژه ارتباطات علمی، فهم پارادایم نظری طرفین است. فهم توانایی طرفین در حل مسائل‌شان است. آن‌چه لاتور عکس آن را بیان می‌کرد؛ او می‌گفت: اگر نگاه توحیدی شما مستقیماً می‌توانست منجر به حل مسائل کف جامعه شود، اکنون نباید در کشور شما شاهد معضلات اجتماعی یا زیست‌محیطی می‌بودیم. فارغ از این استدلال غلط لاتور، آنچه در لابه‌لای ادعاها و استدلال‌ات وی نزدیک به صواب بود: اولاً، عدم شباهت روند ارائه مباحث توسط طرفین گفت‌وگوها و ثانیاً، عدم انحصار و عدم امکان انتاج اجتماعی و حل‌کننده مستقیم و بی‌واسطه از جهان‌بینی صحیح است؛ یعنی لزوماً هر جامعه که دارای جهان‌بینی صحیح باشد موفق به حل مسائلش نمی‌شود؛ به عبارت دیگر، ابتدا می‌بایست پیش از گفت‌وگوی علمی با اندیشمندی با سنت متفاوت، پارادایم ذهنی او فهم شود و سپس نسبت به تبیین انحصار حل مسائل جامعه در تصحیح جهان‌بینی و معرفت‌شناسی دقت شود.

جدول شماره دو: تطبیق شاخصه‌های نظریه بوهم با گفت‌وگوی علمی لاتور

شاخصه‌های نظریه بوهم	شاخصه گفت‌وگوی لاتور با اندیشمندان در قم	شاهد و تطبیق
اشتراک‌گذاری معانی	طرفین معانی مقصود خود را به اشتراک گذاشتند؛ به عبارت دیگر اشتراک‌گذاری اولیه صورت گرفت.	لاتور نظریه کشگر- شبکه خود را به اشتراک گذاشت و مبانی آن را تبیین نمود. دکتر پارسانیا نیز از نظریه جامعه‌شناسی خود گفت. دکتر سوزنچی نیز به بیان معانی موجود در ذهن خود پرداخت؛ «پوزیتویست‌ها به تأثیر جهان خارجی بر ذهن توجه کردند که درست بود؛ اما علم را در همین منحصر کردند که اشتباه بود»
مشترک‌سازی معانی	معانی به اشتراک گذاشته شد اما در نهایت مشترک نشد؛ یعنی مشترک‌سازی رخ نداد.	لاتور بارها گفت که شما متوجه آنچه می‌گوییم، نمی‌شوید. لاتور: «مباحث شما من را یاد مجموعه مباحث بین‌فلسوفانی انداخت که در قرن اول و دوم هجری در بغداد جریان داشته است»
شنیدن	این شاخصه به خوبی محقق شد.	هر دو طرف به خوبی به سخنان یکدیگر گوش فرا دادند.
تفکر	فرصت تفکر در نشست موجود نبود.	با توجه به کمبود وقت و تک جلسه‌ای بودن نشست‌ها، فرصتی برای تفکر نبود.
خلاقیت متن‌گرا	فرصت استفاده از خلاقیت در متن گفت‌وگو موجود نبود.	خلاقیت در متن گفت‌وگو وجود نداشت؛ چرا که طرفین با تکیه به تفکرات و تصمیمات پیشینی خود، فرصت خلاقیت را از بین برده بودند.

شاخصه‌های نظریه بوهم	شاخصه گفت‌وگوی لاتور با اندیشمندان در قم	شاهد و تطبیق
تفکری پیوستگی	فرصت تفکر پیوسته وجود نداشت.	امکان تغییر شالوده فکری طرفین به دلیل اصلی پیوستگی تفکری با یک نشست امکان نداشت.
گفت‌وگو تعمیق	اتفاق افتاد.	تعمیق گفت‌وگو حاصل شد.
حفظ آزادی طرفینی	به‌طور نسبی اتفاق افتاد.	هر دو طرف در ارائه نظریات خود آزادی کامل را داشتند. البته در مواردی مانند سخنان دکتر سوزنچی به دلیل اتمام ناگهانی زمان توسط دبیر جلسه، ایشان آزادی کامل در ارائه مطالب نداشتند.
همخوانی جمعی	حاصل نشد.	با این که طرفین نظرات یکدیگر را شنیدند اما همخوانی حاصل نشد. لاتور: «من با آقای سوزنچی موافقم که بحث نامتقارن است. یکی از دلایل نامتقارن بودن بحث علاوه بر تفاوت سنت‌های فکری، این است که شما به ANT ارجاع دادید در حالی که این اصلاً بحثی فلسفی نیست و پژوهشی کاملاً تجربی است»
شعور و آگاهی مشترک	این شعور و آگاهی فقط نسبت به مسئله وجود داشت و در مبانی مفقود بود.	این شعور و آگاهی مشترک نسبت به مسئله برای طرفین موجود بود اما از آن جهت که در مبانی، شعور مشترک حاصل نشد می‌توان گفت: آگاهی مشترک یافت نشد.

شاهد و تطبیق	شاخصه گفت‌وگوی لاتور با اندیشمندان در قم	شاخصه‌های نظریه بوهم
<p>به دلیل عدم توجه به اختلاف مبانی علمی و فرهنگی و پارادایمی، این تفاهم به هیچ‌وجه حاصل نشد. در اینجا نیز باید به کمبود وقت در نشست دکتر سوزنچی اشاره شود که علی‌رغم تلاش دکتر سوزنچی در جهت رشد معانی مشترک به دلیل کمبود وقت این مهم حاصل نشد.</p> <p>از طرف دیگر، مقاله صرفاً به آنچه در اصل گفت‌وگو رخ داد نگرسته و واضح است که ادامه گفت‌وگوها پس از سفر می‌تواند نتایج گفت‌وگو را بهبود بخشد.</p>	<p>به هیچ‌وجه حاصل نشد.</p>	<p>رشد معانی مشترک (تفاهم گفت‌وگویی)</p>
<p>ارتباط به معنای انتقال و دریافت پیام‌های متقابل به طرز خوبی اتفاق افتاد اما ارتباط علمی مفید شکل نگرفت.</p>	<p>ارتباط وجود داشت اما برای رسیدن به نتیجه کافی نبود.</p>	<p>ارتباط محور دیالوگ</p>
<p>لاتور ناظر به میدان، مسئله را یافته بود اما اندیشمندان ایرانی مسئله را در حل پارادایم لاتور جست‌وجو می‌کردند.</p>	<p>مسئله‌شناسی لاتور با مسئله‌شناسی اندیشمندان ایرانی مقابل، متفاوت بود.</p>	<p>مسئله‌شناسی پیشینی</p>
<p>دکتر پارسانیا: بنده با صرف نظر از دیدگاه مورد نظر خود که مبتنی بر تاریخ اندیشه و حکمت اسلامی است، مسائلی را پیرامون نظر آقای لاتور بیان کنم.</p> <p>لاتور: «من به اینجا آمدم تا از شما سؤال بپرسم و بشنوم»</p>	<p>از طرف هیچ‌کدام از طرفین رخ نداد.</p>	<p>تعلیق پیش فرض‌ها</p>

شاهد و تطبیق	شاخصه گفت‌وگوی لاتور با اندیشمندان در قم	شاخصه‌های نظریه بوهم
<p>پیش دیالوگ صرفاً در معرفی و خوانش مقالات موضوع گفت‌وگو: صحبت‌هایی و کتب لاتور اتفاق افتاد که این هم صرفاً برای مخاطبان ایرانی بود و لاتور خود پیش‌دیالوگی نسبت به اندیشمندان ایرانی نداشت.</p> <p>البته پیش از جلسه اصلی، مذاکراتی فی‌مابین دکتر پارسانیا و لاتور اتفاق افتاده بود که لاتور هم به آن اشاره کرد؛</p> <p>لاتور: «از خلال مذاکرات طولانی که با آقای پارسانیا داشتم متوجه شدم که دو سنت می‌توانند حرف‌های زیادی داشته باشند در ارتباط محیط‌زیست و الهیات و ترکیب این دو»</p>	<p>فقط به‌طور مختصر در مورد موضوع گفت‌وگو: صحبت‌هایی شده بود.</p>	<p>لزوم پیش‌دیالوگ</p>
<p>فرهنگ مسئله محور و انضمامی لاتور مورد توجه قرار نگرفت.</p> <p>لاتور: «در هر علمی هیچ کلاس درسی وجود ندارد که دانشمند از قبل در آن شرکت کند و مبانی نظری آن را فرا بگیرد و بعد برود کار علمی کند. مبانی نظری در پایان کار معلوم می‌شوند نه در ابتدا»</p>	<p>به هیچ‌وجه لحاظ نشد.</p>	<p>توجه به فرهنگ طرفین</p>
<p>خلق مسئله لاتور، ناشی از سال‌ها مطالعه و حضور در میدان بود اما نگاه به مسئله نزد اندیشمندان ایرانی ناظر به مطالعات مبانی بود.</p> <p>لاتور: «من اصلاً کاری با مبانی نظری ندارم. هر نوع سوالی که مطرح می‌شود چه از مبانی نظری و چه از روش، معمولاً از سوی کسانی مطرح می‌شود که خودشان فعالیت عملی علمی انجام نمی‌دهند»</p>	<p>روند خلق مسئله نزد طرفین متفاوت بود.</p>	<p>اهمیت روند خلق مسئله</p>

شاهد و تطبیق	شاخصه گفت‌وگوی لاتور با اندیشمندان در قم	شاخصه‌های نظریه بوهم
<p>ساختار فکری لاتور از جهت مبانی، فرهنگ و پارادایم کاملاً متفاوت بود. برای مثال می‌توان به صحبت لاتور با دکتر حسین زاده اشاره نمود؛ لاتور: «من مدام دارم از پژوهش تجربی با شما صحبت می‌کنم و شما در مسیر دیگری وارد می‌شوید. آن چیزی که من با آن مشکل دارم، اهمیت سؤال شماست. سؤال شما هیچ اهمیتی ندارد. علم به معرفت‌شناسی نمی‌پردازد، به هستی‌شناسی می‌پردازد»</p>	<p>رخ نداد.</p>	<p>توجه به ساختار فکری طرفین</p>
<p>مناظره، گفت‌وگوی تقابلی و پیام‌رسانی مکرر به جریان فکر اولویت پیدا کرد.</p>	<p>رخ نداد</p>	<p>اولویت جریان فکری</p>

نتیجه‌گیری

گفت‌وگوهای علمی، به‌عنوان یکی از راه‌کارهای توسعه‌بخش ارتباطات علمی که برای حیات و پیشرفت جامعه علمی کشور لازم است بر مبنای نظریه گفت‌وگوی دیوید بوهم مستلزم مقدمات و روش خاص خود است. بوهم، گفت‌وگوی مطلوبش را بر پایه شنیدن و تفکر بنا نهاده و توجه کامل به فرهنگ طرفین و تعلیق پیش‌فرض‌های خود را شرط دانسته و خلاقیت و اشتراک‌گذاری معانی را در روند گفت‌وگو حیاتی می‌داند. بوهم، ارتباط را هدف اصلی گفت‌وگو می‌داند نه اقتناع مخاطب یا به نتیجه رسیدن آنی. بوهم خلق معانی مشترک و همخوانی جمعی و ایجاد تفاهم را موفقیت گفت‌وگوی ایده‌آل معرفی می‌کند. از جهت دیگر روند خلق مسئله در ذهن طرفین در نگاه بوهم بسیار حائز اهمیت است.

با بررسی گفت‌وگوهای علمی برونو لاتور در قم در فروردین ۱۳۹۶ بر پایه شاخص‌های نظریه دیوید بوهم می‌توان نتیجه گرفت، به دلیل عدم اشتراک روند مسئله‌سازی طرفین، فقدان تفاهم، اختلاف مبانی نظری و عدم توجه به این اختلاف، انقطاع گفت‌وگو، عدم تعلیق پیش‌فرض‌ها و اصرار بر آن‌ها و عدم توجه به ساختار فکری طرفین، این گفت‌وگوها منجر به مشترک‌سازی معانی نشده و ذیل یک «موفقیت ایده‌آل» قرار نگرفته است.

البته ذکر این نکته لازم است که اشکالاتی جزئی اما تأثیرگذار در اجرای گفت‌وگوها وجود داشته که به‌طور طبیعی به عدم موفقیت مذکور دامن زد. به‌عنوان مثال، عدم مدیریت وقت توسط مسئولان اجرایی نشست سبب شد تا دکتر سوزنچی نتواند بحث کامل خود را که شاید می‌توانست نظر لاتور را در مورد عدم موفقیت گفت‌وگو تغییر دهد، ارائه کند. از طرف دیگر، نامه‌نگاری‌ها و گفت‌وگوهایی که میان پارسانیا و لاتور بعد از سفر لاتور انجام شد، منجر به حصول تفاهم‌های مکرر شد. همچنین اصل دعوت و قبول فیلسوف شهیر فرانسوی در روند سیر علوم انسانی اسلامی ایران، می‌تواند نکته مثبت و قابل توجه و نشان موفقیت باشد. این مقاله صرفاً مبتنی بر داده‌های برآمده از روز گفت‌وگو و صرفاً بر مبنای نظریه بوهم و برای ارزیابی گفت‌وگوی علمی تدوین یافت. به هر حال، ایده اصلی این است که پیش از هر گفت‌وگوی اصلی، ارتباطات پیشینی برای کشف ساختار فکری طرفین و حصول تفاهم اولیه لازم است و بعد از گفت‌وگو نیز تداوم و تغییر ارتباطات برای حصول تفاهم نهایی باید صورت پذیرد.

کتاب‌نامه

۱. ابراهیمی، قربانعلی (۱۳۷۲)، «اجتماع علمی، ساختار و هنجارهای آن»، فصلنامه رهیافت، ش ۵.
۲. باقری بنجار، عبدالرضا و همکاران (۱۳۹۴)، «بررسی رابطه ارتباطات علمی با خوداثربخشی دانشگاهی دانشجویان»، فصلنامه توسعه اجتماعی (توسعه انسانی سابق)، دوره ۱۰، ش ۲.
۳. بوهم، دیوید (۱۳۸۱)، درباره خلاقیت، ترجمه: محمدعلی حسین نژاد، تهران: نشر ساقی، چاپ اول.
۴. _____، درباره دیالوگ، مترجم: محمدعلی حسین نژاد، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۵. _____ (۱۳۸۶)، «خلاقیت، یادگیری و توسعه»، مترجم: مرضیه کیقبادی و عقیل ملکی‌فر، فصلنامه رهیافت، ش ۲۶.
۶. خورسندی طاسکوه، علی و محمدجواد لیاقت‌دار (۱۳۸۷)، «ارتباطات بین دانشگاهی و نقش آن در گسترش همکاری‌های فرامرزی»، مجله: تحقیقات فرهنگی ایران، ش ۲.
۷. داورپناه، محمدرضا (۱۳۸۶)، ارتباط علمی، نیاز اطلاعاتی و رفتار اطلاع‌یابی، تهران: چاپار.
۸. رزاقی، نادر (۱۳۹۵)، «تبیین عوامل مؤثر بر تولید علمی (مورد مطالعه: دانشگاه مازندران)»، پژوهشنامه مدیریت اجرایی، ش ۱۶.
۹. شمسی، مهناز و مریم سلیمانی (۱۳۹۴)، «بررسی رابطه ارتباطات علمی و رسانه‌ها با تأکید بر رسانه‌های اجتماعی»، مجله کتاب مهر، ش ۱۷.
۱۰. علیدوستی، سیروس و همکاران (۱۳۸۸)، مدیریت ارتباطات علمی، پژوهشگاه اطلاعات و مدارک علمی ایران، چاپ اول.
۱۱. قانع‌راد، محمدمبین (۱۳۸۵)، تعاملات و ارتباطات در جامعه علمی: بررسی موردی در رشته علوم اجتماعی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۱۲. _____ (۱۳۸۸)، «ارتباط علمی: از مجله چاپی تا مجله دسترسی آزاد»، کلیات کتاب ماه، ۴۴ (۱۲).

۱۳. محمدی، اکرم (۱۳۸۶)، «تأثیر ارتباطات علمی بر تولید دانش»، مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره ۸، ش ۱.
۱۴. محمود خسروجردی (۱۳۸۷)، «ترسیم شبکه ارتباطات علمی میان دانشمندان با استفاده از رویکرد «شبکه استنادی»»، تحقیقات کتابداری و اطلاع‌رسانی دانشگاهی، ش ۴۵.
۱۵. مرتضوی، سیدمحسن (۱۳۸۲)، پژوهش در عصر جدید (فناوری اطلاعات در تحقیقات و ارتباطات علمی- پژوهشی)، منتشر شده در چهارمین همایش مراکز تحقیق و توسعه صنایع و معادن.
۱۶. نجفی برزگر، رحیم (۱۳۷۳)، «مباحث نظری هنر: هنر، علم و معنویت (مصاحبه با دیوید بوهم)»، فصلنامه هنر، ش ۲۶.
۱۷. یزدخواستی بهجت و صمد عدلی‌پور (۱۳۹۲)، «حوزه عمومی و گفت‌وگو در فضای مجازی شبکه‌های اجتماعی (بررسی تأثیر شبکه‌های اجتماعی مجازی بر گفت‌وگوی میان فرهنگ‌ها)»، فصلنامه مطالعات فرهنگ - ارتباطات، ش ۲۱.

مطالعه انتقادی مؤلفه‌های سبک زندگی در بازی رایانه‌ای سیمز ۴ از منظر اسلام

داود رحیمی سجاسی*
جعفر محمدیان**

چکیده

از آن‌جا که بازی‌های رایانه‌ای توانسته‌اند با جذابیت و تعامل بالا، مخاطبان فراوانی پیدا کنند و به ابزاری برای جامعه‌پذیری تبدیل شوند، ضرورت بررسی محتوا و سبک زندگی پیشنهادی این بازی‌ها بیش از پیش احساس می‌شود. بنابراین، بازی رایانه‌ای سیمز ۴ به‌عنوان نمونه‌ای از بازی‌های رایانه‌ای برای بررسی انتخاب گردید. پژوهش بر این اساس شکل گرفته که چه انتقاداتی بر مؤلفه‌های سبک زندگی در این بازی رایانه‌ای از منظر سبک زندگی اسلامی وارد است؟ برای پاسخ به این سؤال، پژوهشگر با استفاده از روش کیفی تحلیل مضمون به‌عنوان بازیکن وارد دنیای بازی شد و مضامین آشکار و پنهان مؤلفه‌های سبک زندگی ارائه شده در بازی را استخراج کرد، سپس نظر اسلام را در مورد این مؤلفه‌های سبک زندگی با رجوع به منابع اسلامی به‌دست آورد و با معیار قراردادن نظر اسلام، مؤلفه‌های سبک زندگی ارائه شده در بازی را مورد قضاوت قرار داد. نتایج تحقیق نشان داد که در لایه‌های زیرین اکثر مؤلفه‌های سبک زندگی ارائه شده، دیدگاه ماتریالیسم، اومانیزم، سکولاریسم و اصالت لذت پنهان است که به هیچ‌وجه مناسب جوامع اسلامی و چه‌بسا تمام جوامع انسانی نیست. رهاورد پژوهش، آگاه‌سازی سیاست‌گذاران و مسئولان فرهنگی درباره‌ی این بُعد از بازی‌های رایانه‌ای است.

کلیدواژه‌ها

بازی رایانه‌ای، مؤلفه‌های سبک زندگی، سبک زندگی اسلامی، سیمز ۴.

بیان مسئله

بازی و اسباب‌بازی نام‌های آشنایی هستند که با دوران کودکی پیوند خورده‌اند و شاید همین پیوند سبب شود که برای آن‌ها اهمیت کمی قائل باشیم و صرفاً ابزاری برای ساکت کردن کودکان بدانیم و به بعد آموزشی و تربیتی آن‌ها توجهی نکنیم اما باید گفت که بازی، به رشد و تکوین شخصیت کودک کمک می‌کند و به تجربه‌های محدود او وسعت می‌بخشد. در جریان بازی است که کودک به پرورش فکری، عاطفی، اجتماعی و جسمانی می‌رسد.

یکی از کارکردهای بازی‌های کودکان، انتقال ارزش‌ها و نقش‌های اجتماعی است. به عبارت دیگر، از طریق بازی است که کودک اجتماعی می‌شود. در این فرآیند، فرد شیوه‌های زندگی و ارزش‌های اجتماعی جامعه‌ای که بدان تعلق دارد را کشف و درونی می‌کند (وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸: ۹۷) و آمادگی رفتار به‌عنوان عضوی از یک جامعه را پیدا می‌کند. نکته‌ای که باید به آن توجه کنیم این است که همراه با تغییر شیوه زندگی، اسباب‌بازی‌ها نیز تغییر کردند. اسباب‌بازی‌های ساده بشر اولیه به تدریج تغییر یافته تا این که با پیشرفت علم و فناوری، بازی‌های رایانه‌ای ظهور کردند و قشر زیادی از جوانان و نوجوانان و حتی بسیاری از بزرگسالان را به خود مشغول ساختند. «شیفتگی و مسحور شدن بسیاری از کودکان و نوجوانان به این ابزار جدید، نشان از آن دارد که بازی‌ها به ابزاری جدید برای جامعه‌پذیری و شکل‌گیری هویت آنان تبدیل شده‌اند (کوثری، ۱۳۸۹: ۱).

در عصر کنونی، بسیاری از کشورها تلاش می‌کنند از طریق بازی‌های رایانه‌ای اندیشه‌های خود را به دیگران عرضه کنند و یا با اندیشه‌های دیگران مقابله کنند. از آنجا که فناوری ساخت بازی‌های رایانه‌ای در اختیار کشورهای توسعه‌یافته است، بسیاری از بازی‌های رایانه‌ای با اهداف خاصی تولید و به کشورهای دیگر صادر می‌شوند؛ تغییر سبک زندگی، از جمله اهدافی است که در این بازی‌ها گنجانده شده است. سبک زندگی، مهم‌ترین بخش از شخصیت و حیات اجتماعی افراد را تشکیل می‌دهند. به همین سبب دشمنان همواره درصددند تا با تغییر نگرش‌ها و سبک زندگی افراد، بر آن جوامع دیگر تسلط یابند. در واقع یکی از شیوه‌های نوین استعمار، تهاجم به سبک و شیوه زندگی در

جوامع دیگر است تا از طریق تغییر آن زمینه برای تسلط اقتصادی و سیاسی فراهم گردد. تغییر سبک زندگی معمولاً به صورت نرم و نامحسوس صورت می‌گیرد. قبل از تغییر سبک زندگی، نگرش و دیدگاه افراد نسبت به مسائل اجتماعی و فرهنگی دگرگون می‌شود و با تغییر نگرش و جهان‌بینی فرد زمینه برای تغییر رفتار و شیوه زندگی او فراهم می‌شود.

حضرت علی علیه السلام خطاب به فرزندش امام حسن علیه السلام می‌فرماید: «همانا قلب جوان همانند سرزمین خالی است، آنچه در آن بکارند، می‌پذیرد و من پیش از آن که دلت سخت شود، به ادب تو مبادرت ورزیدم» (سید رضی، ۱۳۸۰: ۵۱۹). همچنین امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «جوانان را پیش از آن که گروه‌های منحرف بر شما در این کار سبقت گیرند با حدیث آشنا کنید» (طوسی، ۱۳۸۴: ۱۱۱).

با توجه به احادیث، می‌توان گفت: قلب جوانان همانند زمین خالی از کشت، آماده هرگونه بذرافشانی است و هرکس این زمین خالی و آماده را آباد کند، مالک آن خواهد شد.

بازی رایانه‌ای «سیمز» یکی از انواع بازی‌های مذکور است که در آن سبک زندگی خاصی ترویج می‌شود، این مقاله درصدد است تا جدیدترین نسخه این بازی (سیمز ۴) را مورد بررسی قرار دهد. بررسی مؤلفه‌های سبک زندگی ارائه‌شده در این بازی و سازگاری یا ناسازگاری آنها با مؤلفه‌های سبک زندگی اسلامی از جمله ابعاد مطالعاتی این پژوهش است. گرچه در عنوان پژوهش از واژه «مطالعه انتقادی» استفاده شده اما منظور بهره‌گیری از نحله‌های انتقادی غربی نیست بلکه صرفاً رویکردی نقادانه از منظر اسلامی است.

پیشینه تحقیق

بهاره جلال‌زاده و بهزاد دوران (۱۳۸۸) در مقاله «رمزگشایی از بازی‌های رایانه‌ای» به چگونگی اتخاذ رویکردی تحقیقاتی و کارآمد در مطالعه بازی‌های رایانه‌ای پرداخته‌اند تا به کمک آن بتوان پیام‌های پیدای و پنهان بازی‌ها را یافت. نویسندگان برای پی‌بردن به پیام‌های بازی‌های رایانه‌ای، ضمن بررسی نشانه‌شناختی و مقایسه آن با ساختارهای روایی، بازی «عملیات ویژه ۸۵» - ساخت ایران - را همچون متنی در نظام نشانه‌شناسی مورد تحلیل قرار داده‌اند. نتایج نشان می‌دهد که بازی به اهداف تولیدکنندگان آن بسیار نزدیک است؛

ویژگی‌هایی نظیر: وجه تسمیه نام‌ها، علایق و انگیزه‌های شخصیت‌ها و افراد در گیر در کشمکش و رخداد‌های روایت، همگی برای مطرح کردن و شناساندن ارزش‌های فرهنگی اسلامی-ایرانی مناسب است. این ویژگی‌های محتوایی «عملیات ویژه ۸۵» را در نوع خود منحصر به فرد کرده اما در ایجاد اسطوره یا اسطوره‌هایی ماندگار در فرهنگ اسلامی-ایرانی موفق نبوده است.

مسعود کوثری (۱۳۸۵)، در مقاله «خانواده سیم؛ فراسوی جنسیت و نژاد» به بررسی بازی ویدئویی خانواده سیم (سیمز) از نظر ارزش‌های اجتماعی و خانوادگی مستور در آن می‌پردازد و می‌کوشد به پرسش زیر پاسخ دهد: آیا خانواده سیم، به بازنمایی ارزش‌های اجتماعی در جامعه آمریکا به‌ویژه خانواده آمریکایی می‌پردازد؟ خانواده سیم، چه مبنایی را برای استواری جامعه و خانواده آمریکایی پیشنهاد می‌کند؟ این نگاه چقدر با رویای آمریکایی موفقیت فاصله دارد؟

او بازی‌های رایانه‌ای را از منابع اصلی جامعه‌پذیری در جوامع معاصر به‌خصوص در دختران و زنان می‌داند و با بررسی بازی به این نتیجه می‌رسد که بازی سیمز با شبیه‌سازی بسیار جالب توجهی به بازنمایی ارزش‌های اجتماعی در جامعه و خانواده آمریکایی می‌پردازد.

تفاوت پژوهش ما با پژوهش کوثری در این است که ما دید خود را به مؤلفه‌های سبک زندگی محدود کردیم و می‌کوشیم با مقایسه مؤلفه‌های سبک زندگی ارائه‌شده با مؤلفه‌های سبک زندگی اسلامی وجود تفاوت آنها را تبیین کنیم.

حامد حاجی حیدری و سیدمهدی دبستانی (۱۳۹۲)، در مقاله «بررسی نحوه هویت‌یابی دینی بازیگران مؤنث بازی ویدئویی سیمز در تقابل با بازی» با نگاه به بازی «سیمز ۳» به نحوه تأثیر این «بازی-رسانه» در هویت‌یابی دینی بازیگران می‌پردازد. حاجی حیدری بیان می‌کند که با توجه به این که شیرازه و ارزش‌های این بازی در تقابل با دین اسلام است، ویژگی‌های مهمی؛ چون زمینه‌های فرهنگی و مذهبی مخاطب و مشارکت وی در ساخت روایت بازی، در تأثیرپذیری آنان مؤثر است. او در این مقاله از روش مصاحبه با بازیگران استفاده کرده تا تعامل و مشارکت آنها در بازی سنجیده شود و سپس با استفاده از مدل کدگشایی استوارت هال، نتایج تفسیر شده‌اند. بنابر نتایج به‌دست آمده، میزان استحکام

هویت مذهبی افراد نسبت برعکسی با تأثیرپذیری آنان از بازی دارد. بنابراین، افراد غیرمذهبی با بازی هم‌نوا شده و با محتوای بازی هم‌افزایی انجام می‌دهند، اما افراد مذهبی در برابر بازی مقاومت کرده تا بالاخره در رفت و برگشت‌هایی در نقطه‌ای به تفاهم برسند. عبدالله فریود (۱۳۹۲) نیز در پایان نامه «نقد مؤلفه‌های سبک زندگی ارائه‌شده در برنامه من و تو پلاس؛ شبکه من و تو»، اهمیت شبکه‌های ماهواره‌ای را در تأثیرگذاری فراوان آن‌ها می‌داند و درصدد است تا با استفاده از روش کیفی نشانه‌شناسی و همچنین با کمک گرفتن از الگوی کیت سلیبی و کاودری به این سؤال پاسخ دهد: «برنامه من و تو پلاس، درصدد القای چه سبک زندگی است؟». یافته‌های او بیانگر آن است که برنامه مذکور با تأکید بر مخاطبان زن جوان، سعی در ارائه سبک زندگی غربی به خصوص سبک زندگی انگلیسی دارد و در نهایت، بیان می‌کند که «سبک زندگی ارائه‌شده با آنچه اسلام آن را برای زندگی آدمی تجویز می‌کند، منافات دارد».

به‌طور کلی اصلی‌ترین تمایز این پژوهش با پژوهش‌های مذکور، در نوع نگاه و حوزه پژوهش است، این پژوهش با نگاهی انتقادی از منظر اسلام به دنبال تحلیل پیام بازی‌های رایانه‌ای است و از این منظر تحقیق بدیعی محسوب می‌شود.

ملاحظات نظری و مفهومی

بازی‌های رایانه‌ای

از منظر استوارت کیت^۱ بازی رایانه‌ای یک بازی ویدئویی است که به‌جای اجرای بازی در کنسول‌های ویدئویی یا دستگاه آرکید، در رایانه شخصی انجام می‌شود. بسیاری از بازی‌های رایانه‌ای، به دلیل تولید تصویر متحرک با امکان نمایش آن روی صفحه تلویزیون یا نمایشگر رایانه، بازی ویدئویی نیز محسوب می‌شوند (قابل بازیابی در خبرگزاری مجلس شورای اسلامی). کوثری می‌گوید: «بازی رایانه‌ای عبارت است از: هر صورتی از نرم‌افزار رایانه - مبنای، متنی یا تصویری، تک بازیکن یا چند بازیکن که در یک محیط فیزیکی یا شبکه‌ای اجرا می‌شود» (کوثری، ۱۳۸۹: ۱۲).

1. Stuart Keith

بازی رایانه‌ای سیمز^{۱۴}

بازی سیمز، از بازی‌هایی است که توانسته با استفاده از ژانر شبیه‌ساز، مخاطبان فراوانی پیدا کند و سیمز ۴ نسخه جدید این مجموعه به مراتب از نسخه‌های قبلی کامل‌تر است.

جامعه‌پذیری^۲

اجتماعی شدن یا جامعه‌پذیری مفهومی است که به توصیف و تبیین چگونگی رفتارهایی می‌پردازد که فرد را قادر می‌سازد تا فرهنگ جامعه خود را پذیرفته و در او نهادینه شود. در واقع، جامعه‌پذیری «فرآیندی است که بر اساس آن، فرد به اکتساب قوانین، رفتار و نظام باورها و بازخوردهای جامعه یا گروه مشخصی دست می‌یابد تا بتواند در درون آن جامعه زندگی کند» (دادستان، ۱۳۸۶: ۱۷۹). در جامعه‌پذیری، جامعه به القای ارزش‌ها و هنجارهای خویش به افراد نائل می‌آید (منطقی، ۱۳۸۳: ۵۸). در این میان، جامعه نه تنها برای بقای خود، افراد جامعه را به شیوه‌های گوناگون آموزش می‌دهد تا آن‌ها نمادها، الگوها، ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی را در روابط متقابل خود به کار بگیرند، بلکه در تلاش است تا با دگرگونی‌هایی که در نظام اجتماعی و ترکیب افراد جامعه به علت مرگ و میر، زاد و ولد و مهاجرت رخ می‌دهد، به خودسازی و نوسازی خویش پردازد (سیف‌الهی، ۱۳۸۶: ۱۲۹).

جریان جامعه‌پذیری به دو صورت پیش می‌رود. گاهی اوقات گروه عمده جامعه‌پذیر کردن فرد می‌پردازد. مانند: زمانی که خانواده و مدرسه آگاهانه هنجارهای زندگی گروهی را به کودک آموزش می‌دهند و گاهی نیز زندگی گروهی، خودبه‌خود فرد را جامعه‌پذیر می‌کند. مثل: وقتی که رفتار پدران و مادران بی‌آن که خود آن‌ها متوجه باشند، سرمشق کودکان قرار می‌گیرد (شمس افندآباد، ۱۳۸۴: ۱۵۸-۱۵۹).

سبک زندگی

سبک زندگی معادل واژه انگلیسی «لایف استایل»^۳ است. در لغت‌نامه «رندم هوس»^۴

1. THE SIMS4
2. Socialization
3. Lifestyle
4. Random House

سبک زندگی این گونه معنا شده است: «شیوه زندگی یا سبک زیستن که منعکس کننده گرایش‌ها، سلیقه‌ها، معیارهای اخلاقی، سطح اقتصادی و... که با هم طراز زندگی کردن فرد یا گروهی را می‌سازند» (مهدوی کنی، ۱۳۸۷: ۵۱).

وبلن، سبک زندگی را الگوی رفتار جمعی می‌داند. این رفتارها از جنس رسوم و عادات اجتماعی و روش‌های فکری هستند. همچنین، سبک زندگی فرد را تجلی رفتاری سازوکار روحی، عادات فکری و معرفت او قلمداد می‌کند (vebeln, 1919: 105). وبر، تعریف دقیقی برای سبک زندگی ارائه نمی‌کند اما دنیس رانگ در مقاله خود درباره اندیشه‌های وبر می‌گوید: منظور وبر از سبک زندگی، ارزش‌ها و رسم‌های مشترکی است که به گروه احساس هویت جمعی می‌بخشد و نه آن‌طور که در حال حاضر معمولاً این اصطلاح به کار می‌رود؛ یعنی به‌عنوان یک روش یا راه زندگی که به سبب سازگاری‌اش با نیازهای روان‌شناختی افراد، آزادانه انتخاب می‌شود (توسلی، ۱۳۷۳: ۶۲). گیدنز، معتقد است سبک زندگی را می‌توان به مجموعه‌ای کم‌وبیش جامع از عملکردها تعیین کرد که فرد آن‌ها را به کار می‌گیرد؛ چون نه فقط نیازهای جاری او را برمی‌آورند، بلکه روایت خاصی را هم که وی برای هویت شخصی خود برگزیده است، در برابر دیگران متجسم می‌سازند. از این نگاه، سبک‌های زندگی کردارهایی هستند که به جریان عادی زندگی روزمره تبدیل شده‌اند. جریان‌هایی که در لباس پوشیدن، غذا خوردن، شیوه‌های کنش و محیط دل‌خواه برای ملاقات کردن دیگران جلوه می‌کند (رسولی، ۱۳۹۲: ۲-۳).

سبک زندگی اسلامی

می‌دانیم تمایلات و ترجیحات، متأثر از نظام معنایی افراد است و یکی از نظام‌های معنایی دین است. بنابراین، سبک زندگی ناشی از تمایلات و ترجیحات متأثر از اسلام، سبک زندگی اسلامی نامیده می‌شود. به عبارت دیگر، می‌توان گفت که عموم ادیان دارای نظام معنایی، آموزه‌ها، نهادها و ساختارهایی هستند که پیروان‌شان را در ایجاد سبک‌های زندگی مبتنی بر آن‌ها توانمند می‌کنند (مهدوی کنی، ۱۳۸۷: ۱۸۷). پس سبک زندگی دینی، سبکی است از زندگی، که الگوهای مطرح در آن از ترجیحات دینی یا مبتنی بر مبانی دینی پدید آمده است (عیوضی، ۱۳۹۲: ۲۳).

مؤلفه‌های سبک زندگی

از راه‌های درک بهتر مفهوم سبک زندگی از نظر اندیشمندان مختلف، بررسی عناصر و مؤلفه‌هایی است که آنها برای سبک زندگی برشمرده و یا در تحقیقات خود از آنها به‌عنوان شاخصه (تعریف عملیاتی) بهره برده‌اند. در این جا منظور از مؤلفه، اموری است که مصداق عینی سبک زندگی محسوب می‌شوند (مهدوی کنی، ۱۳۸۷: ۵۹). کلاکھون در یک جمع‌بندی در مورد شاخصه‌های مورد مطالعه سبک زندگی در دهه پنجاه به رفتارهای شخصی مصرفی که حاکی از ترجیحات فردی است، اشاره می‌کند؛ مواردی مثل: نحوه استفاده از صنایع فرهنگی، تفریحی و ورزشی، نحوه بازی کردن و لباس پوشیدن. راجر برون می‌گوید: «تفاوت‌ها در سبک زندگی در بی‌اهمیت‌ترین چیزها شکل گرفته است»؛ از عادات نوشیدن و خوردن سالاد گرفته تا انتخاب کلمات و طرز پوشش و عادت نشستن، همچنین شیوه‌های تربیت کودکان، رفتارهای جنسی، بهداشتی، مذهبی و سیاسی و میزان عصبی یا روانی‌بودن (کاویانی، ۱۳۹۱: ۳۶).

بورديو، بررسی سبک زندگی را، اول، مطالعه دارایی کالاهای تجملی یا فرهنگی‌ای می‌داند که افراد جمع کرده‌اند؛ مانند: خانه، ویلا، قایق تفریحی، ماشین ااثیه، نقاشی‌ها، کتاب‌ها، نوشابه‌ها، سیگارها، عطر، لباس‌ها و دوم، مطالعه فعالیت‌هایی که با آن خود را متمایز نشان می‌دهد: ورزش‌ها، بازی‌ها، تفریحات (پیاده‌روی یا کوه‌پیمایی، اسکی یا سوارکاری، گلف یا تنیس)، لباس پوشیدن، رسیدگی به ظاهر بدن خود، نحوه استفاده از زبان و بودجه (همان: ۳۷).

در کارهای چاپین و اسول تکیه اصلی بر بررسی محل سکونت، نوع خانه، وسایل اتاق نشیمن و دیگر جلوه‌های عینی‌شان و منزلت بود. ون هوتن، عناصر سبک زندگی در خانواده را چنین توصیف می‌کند: ااثیه، اشیاء هنری، انواع لباس پوشیدن، متون خواندنی، آلات موسیقی، سلیقه در غذا و مشروبات، روش پخت، نوع صحبت کردن در خانه نوع گذران اوقات فراغت، بودجه‌بندی، روابط با فرزندان، ضوابط و روش‌های تربیت کودک، تراکم جمعیت ساکن در خانه و محل (که محدوده حریم‌های خصوصی و میزان سروصدا و تعاملات را تعیین می‌کند)، نوع و ویژگی‌های اشتغال (اعضای خانواده، نوع لباس کار یا محل کار، فاصله محل کار تا خانه، میزان مأموریت‌ها، زمان دوری از خانه).

مهدوی کنی پیشنهاد می‌کند عناصر مذکور در چهار مقوله طبقه‌بندی شوند: اموال (سرمایه‌ای و مصرفی)، فعالیت‌ها (عادات، شغل، گذراندن اوقات فراغت و غیره)، نگرش‌ها و گرایش‌ها و روابط انسانی (از بین فردی گرفته تا اجتماعی) (مهدوی کنی، ۱۳۸۷: ۵۹-۶۳).

جدول مولفه‌های سبک زندگی

مسکن و املاک	اموال	مولفه‌های سبک زندگی
اتومبیل		
تلفن همراه		
تزیینات و دکوراسیون		
پوشش ظاهری		
ثروت و دارایی		
کار و تلاش فردی	فعالیت‌ها	
تقسیم کار		
شیوه گذران اوقات فراغت		
تفریحات و ورزش		
شیوه آرایش و پیرایش	بینش‌ها، نگرش‌ها و گرایش‌ها	
آینده‌گرایی و گذشته‌گرایی		
دنیاگرایی		
قدرت‌مداری		
خوشبختی و سعادت		
امنیت و آسایش		
نشان‌های فرهنگی از قبیل: نشان‌های بومی و محلی، ملی، بین‌المللی، سنتی و مدرن.		
انجام شعائر و مناسک دینی		

جمع‌گرایی و فردگرایی	روابط انسانی	
حرمت و احترام		
ارتباط‌های گروه‌های اجتماعی		
ارتباط‌های خانوادگی و خویشاوندی		
ارتباطات مبتنی بر روابط شغلی		
ارتباطات فردی		
نوع بیان و لهجه		
لحن و گفتار		

(برگرفته از مهدوی کنی، ۱۳۸۷: ۶۳)

در این تحقیق، جدول فوق به‌عنوان مرجعی برای مؤلفه‌های سبک زندگی در نظر گرفته می‌شود؛ البته با این فرض که منظور از مؤلفه، بینش‌ها، نگرش‌ها و گرایش‌ها، رفتارهای نشست گرفته از بینش‌ها، نگرش‌ها و گرایش‌ها باشد.

دیدگاه اسلام در مورد مصرف

از دیدگاه ارزشی اسلام، چگونگی و مقدار مصرف، بر اساس اصولی مشخص می‌گردد که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

۱. اصل نیاز

هدف نهایی انسان در جهان‌بینی اسلامی، دستیابی به مقام قرب الهی از راه عبودیت است. هر چیزی که انسان را در وصول به این هدف یاری دهد، نیاز وی شمرده می‌شود. از این‌رو، از دیدگاه اسلام، مصرف با هدف تأمین نیازمندی‌های مادی، ضرورتی ارزشمند است (ایروانی، ۱۳۸۸: ۱۹-۲۰).

۲. اصل تقدیر معیشت

تقدیر معیشت در واقع، برنامه‌ریزی صحیح و واقع‌بینانه و ساماندهی به مسائل اقتصادی

است تا استفاده از امکانات مالی برای تأمین نیازها و رفاه نسبی، هرچه بیشتر و بهتر انجام گیرد. امام علی علیه السلام می‌فرماید: «التقدير، نصف المعيشه»؛ تقدیر و اندازه‌گیری، نیمی از وسیله زندگی است (حرانی، ۱۳۵۵: ۱۰۵) و نیز: «استواری زندگی به حُسن تقدیر است و ملاک آن، تدبیر نیک است» (آمدی، ۱۳۸۲: ۳۵۴).

۳. اصل اعتدال

از معیارها و ارزش‌های مهم اسلامی در تمام ابعاد زندگی و از جمله مصرف، اصل اعتدال است؛ اصلی که آموزه‌های دینی بر آن تأکید کرده [و]، از سوی خرد و فطرت آدمی نیز مهر تأیید خورده است (ایروانی، ۱۳۸۸: ۳۵). امام حسن عسکری علیه السلام می‌فرماید: «سخاوت» اندازه‌ای دارد که فراتر از آن، اسراف است... و میانه‌روی حدی پایین‌تر از آن خساست است» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۶: ۴۰۷).

۴- اصل الگوناپذیری از بیگانگان

از اصول تأکید شده مصرف در آموزه‌های دینی، پرهیز از الگو قراردادن بیگانگان و به‌ویژه دشمنان جامعه اسلامی در مصرف است. امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «خداوند به پیامبری از پیامبرانش وحی فرمود که به قومت بگو: لباس دشمنان مرا نپوشند و غذای آنان را نخورند و به شکل آنان ظاهر نشوند که در این صورت، به‌سان آنان، دشمن من خواهند بود» (همان: ۱۷۲). همچنین رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌فرماید: شکل‌ها [و مدهای مصرفی] به یکدیگر همانند نمی‌گردد، جز آن که خلق و خواها به هم نزدیک شود و هر کس خود را شبیه گروهی سازد، از آنان به‌شمار می‌رود (ایروانی، ۱۳۸۸: ۴۷).

چگونگی تأثیر بازی‌ها رایانه‌ای

بازی‌های رایانه‌ای، به‌عنوان رسانه‌ای تعاملی، محیطی برای کاربران خود فراهم کرده‌اند که موجب ایجاد حس حضور در آن‌ها می‌شود (حس حضور: حالتی روان‌شناختی و مبتنی بر روحیات متفاوت افراد است که به‌واسطه برخی فناوری‌ها و تکنیک‌های رسانه‌ای، یک تجربه ذهنی شخصی، برای کاربری که

اطاعات کامل و دقیق از چگونگی شکل‌گیری این تجربه [را] ندارد، پدید می‌آورد (مینایی و رازی‌زاده، ۱۳۹۳: ۲۵-۴۸).

حس حضور در فضای مجازی بازی‌های رایانه‌ای، به هم ذات‌پنداری و حتی فراتر از آن، به یکی‌شدن کاربر با شخصیت درون بازی منجر می‌شود. یکی‌شدن کاربر با شخصیت درون بازی، برای او هویتی مجازی به‌وجود می‌آورد (همان). زمانی که کاربر در شرایطی قرار می‌گیرد که بدون واژه از خسارت جانی و مالی، یا هرگونه محدودیت زمانی و مکانی، با موجودات اساطیری مبارزه می‌کند، با پلیس یا نیروهای شرور درگیر می‌شود، یا در نبردهای قرون گذشته می‌جنگد، طبعاً رفتارهایی از خود بروز می‌دهد که محدودیت‌های فضای واقعی و هویت واقعی او اجازه ظهور و بروز همه آن‌ها را نمی‌دهد. چنین رفتارهایی موجب پدیدآمدن هویت دیگری در کاربر می‌شود، فضای مجازی، بدین‌گونه هویت مجازی را می‌سازد. هم‌نشینی هویت مجازی با هویت واقعی در وجود کاربر، زمینه را برای تأثیرگذاری و تأثیرپذیری این دو مهیا می‌کند. این هم‌نشینی، از طریق تأثیرگذاری غیرمستقیم، یکی از سریع‌ترین راه‌ها برای تغییر هویت واقعی است. به همین دلیل است که در مدارس ابتدایی برخی از کشورهای توسعه‌یافته، برای جامعه‌پذیری کودکان از بازی‌های رایانه‌ای هدف‌مند استفاده می‌شود. بازی‌های رایانه‌ای که به دلیل تعاملی بودن از قابلیت تأثیرگذاری بسیار زیادی برخوردارند، در زمره بهترین ابزارها برای تأثیرگذاری بر هویت واقعی مخاطبان قرار می‌گیرند (همان).

بازی‌های رایانه‌ای علاوه بر محتوا، دارای فضایی هستند که می‌توان درون آن زندگی کرد. همین که بازی را راه می‌اندازیم و اندکی در آن به پیش می‌رویم، از یاد می‌بریم که در حال بازی، و به معنای گسترده‌تر زندگی، در فضای غیرواقعی بازی هستیم. فضای مجازی بازی، به‌سادگی فریمان می‌دهد و ناگهان خودمان را وسط معرکه می‌یابیم. انگار نظیر شخصیت‌های درون بازی، ما هم وارد بازی شده‌ایم و در حال تعامل با آنان هستیم (کوثری، ۱۳۸۹: ۲).

روش تحقیق

در این تحقیق روش تحلیل مضمون که روشی کیفی است به‌عنوان روش پژوهش انتخاب

شده است. این پژوهش با استفاده از نظر براون و کلارک (۲۰۰۶) مضامین را به دو دسته مضامین مشهود و مضامین مکنون تقسیم می‌کند. مضامین مشهود: آن‌هایی هستند که به صورت مستقیم در متن قابل مشاهده‌اند و مضامین مکنون: آن‌هایی هستند که به صورت مستقیم در متن قابل مشاهده نیستند.

در سطح مشهود، معنا با توجه به معنای ظاهری یا آشکار داده‌ها شناخته می‌شود و تحلیل‌گر به دنبال شناخت چیزی فراتر از آنچه در متن وجود دارد، نیست و در سطح مکنون، تحلیل مضمون، فراتر از معانی مشهود و آشکار محتوای داده است. محقق، ایده‌ها، مفروضات و مفاهیم نهفته (ایدئولوژی‌ها) را - در داده‌ها که شکل‌دهنده محتوای صریح داده‌هاست - می‌شناسد یا ارزیابی می‌کند.

یافته‌های تحقیق

مسکن

مضمون آشکار

همه خانه‌های پیش‌ساخته دارای اتاق‌های اصلی (آشپزخانه، سالن، حمام، توالی و اتاق خواب) هستند و اتاق‌های دیگر مانند اتاق مطالعه، ناهارخوری، اتاق کودک (اسباب‌بازی) و... با توجه به میزان پول، مهارت و شغل قابل خریداری است. در اکثر خانه‌هایی که به صورت پیش‌ساخته وجود دارند، سالن قسمت اصلی است و در گوشه‌ای از آن، آشپزخانه^۱ قرار دارد. همچنین در اطراف این سالن، سرویس بهداشتی، حمام و اتاق خواب قرار دارد. وجود پنجره‌های بزرگ از دیگر ویژگی‌های این خانه‌ها است.

مضمون پنهان

از آن‌جا که ساخت خانه یک پدیده فرهنگی است، شکل و سازمان‌دهی آن به شدت تحت تأثیر محیط فرهنگی‌ای است که به آن تعلق دارد. خانه به عنوان مکانیسم فیزیکی، از آن جهت که به بیان جهان‌بینی، عادات و رسوم، باورها و ساختن و بازتولید آن‌ها کمک

1. open

می‌کند، قابل مقایسه با دیگر مکانیسم‌ها یا نهادهای اجتماعی همچون آموزش و مذهب نیست (قابل بازیابی در خبرگزاری فارس).

ترویج چنین معماری، باعث القای فرهنگ بیگانه و رخت بر بستن حجب و حیا از زندگی‌ها می‌شود. همان‌طور که مک لوهان گفته است: «رسانه، همان پیام است» می‌توان معماری را نوعی رسانه دانست که در خود پیام‌های فراوانی دارد. پس نمی‌توان چشم و گوش بسته، معماری غربی را وارد زندگی خود کنیم و از آسیب‌های آن دور باشیم. معماری غربی، طوری طراحی شده است که فضای محرم و نامحرم را نادیده می‌گیرد. به‌عنوان مثال، در این نوع معماری آشپزخانه که اغلب محل حضور زنان است؛ به‌گونه‌ای طراحی شده است که به راحتی توسط میهمانان قابل مشاهده است، دستشویی و حمام در گوشه‌ای از محوطه داخلی منزل قرار دارند و در صورت نیاز اهل خانه، ناگزیر باید در برابر میهمان از آن‌ها استفاده کنند یا در استفاده از آن‌ها در هنگام حضور میهمان و حتی حضور سایر اعضای خانواده دچار مشکل شوند. این مسائل و مانند آن، به تدریج حجب و حیا بین اعضای خانواده و حساسیت نسبت به حضور نامحرم را از بین می‌برد و اگر کسانی بدون تغییر معماری خانه، در صدد حفظ حریم‌های مورد نظر اسلام برآیند؛ ناگزیرند از روابط خویشاوندی و اجتماعی خود که اسلام بر آن تاکید کرده، بکاهند. پس می‌توان معماری - که نمود آن در این بازی، مسکن است - را نوعی «دستگاه ایدئولوژی‌ساز» دانست که به تدریج ایدئولوژی خود را بر مخاطبانش مسلط می‌کند؛ ایدئولوژی‌ای که با دین اسلام سازگار نیست.

نقد مؤلفه مسکن از منظر اسلام

در معماری اسلامی یکی از کارکردهای مهم خانه ایجاد حریم برای زنان است. خانه رسول خدا ﷺ و حضرت خدیجه رضی الله عنها، خانه‌ای زیبا و دارای چهار اتاق، سه اتاق اندرونی (یک اتاق برای فرزندان، یک اتاق برای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و حضرت خدیجه رضی الله عنها و یک اتاق نیز برای عبادت) و اتاق بیرونی هم برای ملاقات با مردم و میهمانان بوده است (صبری پاشا، ۱۳۸۳: ۱۸۹).

اما در معماری ارائه شده توسط بازی، کارکرد پنهان‌سازی خانه بسیار کاهش یافته و

کمتر نقش ایجاد فاصله بین خودی و غیر خودی را ایفا می‌کند، آپن شدن آشپزخانه، برداشته شدن اندرونی و بیرونی، افزایش پنجره‌ها و گشودگی به فضاهای بیرون و این که فضاهای نشیمن گاهی طوری طراحی شده‌اند که در آن‌ها تفکیک خاصی بین فضای مهمان و اهالی خانه وجود ندارد، سبب شده است تا همه افراد حاضر در خانه، اعم از مهمانان و اهالی خانه، دور هم در یک فضا جمع شوند. این امر سبب می‌شود که به تدریج حریم‌ها کم‌رنگ شده و حیا نیز از بین برود.

در معماری اسلامی، درون هیچ خانه‌ای از بیرون، قابل دیدن نیست؛ بلکه ورودی بسیاری از خانه‌ها به نحوی طراحی شده‌اند که اگر در خانه نیز باز بماند حیاط و درون خانه قابل مشاهده نباشد. از دیگر ویژگی‌های معماری اسلامی، پوشیدگی درونی خانه‌هاست. معماری اسلامی، همه فضای منزل را در برابر دیدگان میهمان نامحرم، قرار نمی‌دهد و فضاهای خصوصی خانه (همچون: آشپزخانه، سرویس‌ها و اتاق‌های استراحت) را به گونه‌ای طراحی می‌کند که در معرض دید نباشند.

امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: «شایسته است محل تخری در پوشیده‌ترین جای خانه باشد» (عمر جعفری کوفی، ۱۹۶۹: ۷۰). این در حالی است که در این بازی، دستشویی و حمام در اغلب موارد در دید افراد دیگر قرار دارند. گرچه می‌توان با خرید زمین، خودمان خانه‌ای مناسب بسازیم ولی سازوکار بازی به گونه‌ای طراحی شده است که صرفه اقتصادی در خرید خانه است و کمتر بازیکنی رغبت به انجام چنین کاری دارد و اگر بازیکن، چنین کاری را انجام دهد، در انجام مراحل دیگر بازی دچار مشکل می‌شود.

تزئینات و دکوراسیون خانه

مضمون آشکار

در منوی وسایل، انواع مختلفی از تخت خواب، مبل، صندلی، نیمکت، کابینت، سینک، توالت، دوش، وان، شطرنج، تلسکوپ، میکروسکوپ، تابلو نقاشی، گیتار، پیانو، انواع گلدان، آینه، پرده، قفسه کتاب، چراغ روشنایی، تلویزیون، کامپیوتر، رادیو ضبط، گاز، یخچال، هود، سطل آشغال، وسایل تزئینی آشپزخانه، در و پنجره، مجسمه، ویرین‌های تزئینی و شومینه وجود دارد.

سیم، برای حفظ شادابی و دستیابی به حس مطلوبش نیازمند استفاده از وسایل دکوری و گران‌قیمت است. وسایل ارزان‌قیمت بدون تأثیر یا دارای تأثیر منفی‌اند و وسایل گران‌قیمت دارای آثار مثبت معرفی می‌شوند؛ این وسایل می‌توانند استرس یا ناراحتی‌ها را از بین ببرند، همچنین این وسایل می‌توانند احساسات را تغییر دهند برای مثال، می‌توان حس عصبانیت یا حس تمرکز را با استفاده از وسیله‌ای به حس اطمینان تبدیل کرد!

مضمون پنهان

توجه فراوان به امکانات و وسایل منزل و این که وسایل گران‌قیمت‌تر آسایش بیشتری را فراهم می‌کنند، از یک سو باعث ترویج مصرف‌گرایی می‌شود که به نوبه خود دارای آثار مضر فراوانی برای شخص و جامعه است از جمله: مد‌گرایی، تبدیل ثروت و مصرف به ارزش، ایجاد شکاف طبقاتی، ایجاد احساس محرومیت و افسردگی، ایجاد فشار اجتماعی، افزایش وابستگی به بیگانگان. همچنین پدید آمدن نوعی استعمار که استعمارشدگان آن، در دور باطلی از مصرف در جهت تامین منافع سرمایه‌داران به دام افتاده‌اند. از سوی دیگر، ایدئولوژی حاکم بر مصرف‌گرایی، مادی‌بودن زندگی انسان است. چنین ایدئولوژی‌ای انسان را سطحی و تک‌ساحتی می‌سازد. انسانی که با این فکر رشد یافته باشد، زندگی را محدود به عناصر مادی می‌داند. از نتایج سطحی و محدود شدن زندگی به خصایص حیوانی، بی‌ارزش شدن یا حتی ضد ارزش شدن برخی از صفات متعالی همچون: شجاعت، شهادت‌طلبی، انسان‌دوستی، میهن‌دوستی، کار و تلاش و توجه به محیط‌زیست است. کشوری که اعضای آن دارای چنین ویژگی‌ای باشند، قدرت دفاع از خود را از دست داده و به زودی تحت سلطه دشمنان خود قرار خواهد گرفت.

نقد مولفه تزینات و دکوراسیون خانه از منظر اسلام

سیره انبیاء و اهل بیت علیهم‌السلام بر ساده‌زیستی استوار بوده است اما نباید چنین برداشت کرد که اسلام با تزینات و زیبایی محیط خانه مخالف است بلکه برعکس، اسلام از زیبایی و زینت متعارف که با موازین شرعی مطابقت داشته باشد استقبال می‌کند. امام صادق علیه‌السلام فرمودند: «خداوند دوست دارد هر گاه به بنده‌ای نعمتی ارزانی داشت، آثار آن نعمت را در

او ببیند. سؤال کردند: چگونه؟ حضرت فرمودند: استفاده از لباس خوب، بوی خوش، منزلی تمیز که با گچ سفیدکاری شده باشد و فضای بیرونی منزل تمیز باشد و داخل منزل از روشنایی و نور خوب بهره‌مند باشد. همچنین روایاتی موجود است مبنی بر این که دورتادور اتاق امام صادق علیه السلام با آیه‌الکرسی و سمت قبله محل عبادتش با آیات قرآن تزیین شده بود (فجری، ۱۳۸۹: ۱۰۲-۱۱۳).

بازی «سیمز ۴» به گونه‌ای طراحی شده است که هرچه وسایل گران‌تر باشند، اثر مثبت آن بر زندگی فرد بیشتر است و این روندی است برای ترویج تجمل و مصرف‌گرایی که اسلام با آن مخالف است. امام علی علیه السلام می‌فرماید: «کسی که به اندک دنیا قانع نباشد، ثروت بسیار نیز آن را بی‌نیاز نکند» (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۴، ج ۱۰: ۵۰-۵۹).

امام خمینی علیه السلام فرمودند: «هرچه بروید سراغ این که یک‌قدم بردارید برای این که خانه‌تان بهتر باشد از معنویت‌تان، به همان مقدار و از ارزش‌تان به همین مقدار کاسته می‌شود (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج ۱۹: ۱۵۷).

پوشش ظاهری

مضمون آشکار

با کلیک بر روی شخصی که در حال ساخت آن هستیم، منوهای ظاهر می‌شود که به ما این امکان را می‌دهد که برای سیم، انواع پیراهن، شلوار و کفش و متعلقات انتخاب کرد. در منوی پیراهن انواع بلوز، ژاکت، تی‌شرت، پلیور، لباس رسمی و جلیقه و سینه‌بند (برای زنان) و پیراهن دکمه‌دار (برای مردان) در رنگ‌ها و طرح‌های مختلف وجود دارد. در منوی شلوار، شلوار معمولی، شلوارک، شلوار جین، لباس‌های زیر و دامن (برای زنان) وجود دارد. در منوی متعلقات دست‌بند، دست‌کش، حلقه، جوراب و ساق‌پوش (برای زنان) وجود دارد.

مضمون پنهان

در بازی گرچه منوی لباس‌ها دارای گزینه‌های فراوانی است اما امکان انتخاب پوشش کامل و مورد نظر اسلام برای سیم‌های مؤنث وجود ندارد، بسیاری از لباس‌ها به علت

کوتاهی، یقه‌باز، چسبان بودن و... فاقد ویژگی‌های مورد نظر اسلام‌اند. می‌توان برای سیم‌هایی که توسط بازیکن طراحی می‌شوند پوششی با برهنگی کمتر انتخاب کرد اما اکثر سیم‌های موجود در بازی (به‌خصوص زنان) دارای لباس‌هایی کوتاه، چسبان و یقه‌باز هستند و بدین ترتیب، مخاطب (ایرانی) بدون این که متوجه شود مجبور به انتخاب پوششی می‌شود که با فرهنگ و دین او سازگار نیست و این همان توهم آزادی است که فراسکا بیان می‌کند.

نقد مولفه پوشش ظاهری از منظر اسلام

نظر اسلام در مورد آرایش و پوشش مناسب برگرفته از آموزه‌های دینی است. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «بهترین زنان شما» آن زنی است که برای شوهرش آرایش و زینت می‌کند، اما از بیگانگان خود را می‌پوشاند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰۳: ۲۳۵). همچنین ایشان می‌فرماید: «هر زنی که خود را برای غیرهمسرش خوش‌بو کند، خداوند از او نمازی قبول نمی‌کند، تا زمانی که همانند غسل جنابت، خود را از آن بوی خوش شستشو نماید؛ یعنی باید آن بو را کامل برطرف کند» (حر عاملی، ۱۴۱۴، ج ۲۰: ۱۶۰) و نیز فرمود: «هر زنی که خود را معطر و خوشبو کند و از خانه‌اش خارج شود، مورد لعنت [خدا و فرشتگان] است تا زمانی که به خانه‌اش برگردد» (همان: ۱۶۱).

خدا در آیه ۳۱ سوره نور به پیامبر صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «به زنان باایمان بگو: زیورهای خود را آشکار نگردانند مگر آنچه که طبعاً از آن پیداست و باید روسری خود را بر سینه خویش (فرو) اندازند و زیورهای‌شان را آشکار ن سازند جز برای شوهران‌شان یا پدران‌شان یا پدران شوهران‌شان یا پسران‌شان یا پسران شوهران‌شان یا برادران‌شان یا پسران برادران‌شان یا پسران خواهران‌شان یا زنان (هم‌کیش) خود یا کنیزان‌شان یا خدمت‌کاران مرد که (از زن) بی‌نیازند یا کودکانی که بر عورت‌های زنان وقوف حاصل نکرده‌اند و از آیه «و پاهای خود را (به گونه‌ای به زمین) نکوبند تا آنچه از زینت‌شان نهفته می‌دارند، آشکار گردد» (سوره نور: ۳۱) استفاده می‌شود که هرگونه حرکت یا رفتار زن که سبب تحریک شهوت مردان شود، حرام است؛ مانند: آرایش صورت، استعمال عطر و بوی خوش یا پوشیدن لباس تنگ

و چسبان که حجم عورتین و یا حجم ران‌ها و سینه و پستان‌های زنان را نمایان سازد؛ هرچند تمام بدن پوشیده باشد و این یعنی ملاک حرام‌بودن، تحریک شهوت نامحرم می‌باشد» (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۱۶۳). با توجه به آیه بالا، «زنان در برابر عموم (نامحرمان) مجاز به نمایش زیبایی و زینت خود نیستند مگر زینت‌هایی که بالاجبار آشکارند مانند: صورت و کفین» (کلینی، ۱۳۹۲، ج ۵: ۵۲۱).

در این بازی، زینت‌هایی که فقط برای برخی از محارم قابل آشکار شدن است، به راحتی در معرض دید قرار می‌گیرند. این مطلب حاکی است پوششی که توسط بازی ارائه شده است با فرهنگ و جامعه اسلامی همخوانی ندارد.

فعالیت‌های روزانه

۱. غذاخوردن

مضمون آشکار

در بازی می‌توان غذا را ایستاده یا در حال اجابت مزاج خورد و همچنین سیم‌ها، هر زمان چه شب و چه روز و هر تعداد وعده‌ای که احساس نیاز کردند، می‌توانند غذا بخورند. در اکثر مواقع افراد به تنهایی غذا می‌خورند و هیچ التزامی وجود ندارد که افراد با هم غذا بخورند و به‌طور کلی برای خوردن و آشامیدن آداب و ترتیبی بازنمایی نشده است. همچنین اجباری وجود ندارد که بزرگ‌ترها برای کودکان غذا آماده کنند؛ این درحالی است که کودکان توان آشنایی را ندارند. در صورتی که کودک احساس گرسنگی کرد، همیشه غذاهای آماده مانند: مربا، شیر، نوشیدنی و... در یخچال موجود است.

مضمون پنهان

این که برای خوردن و آشامیدن، آداب و ترتیبی طراحی نشده است، ناشی از نگاهی است که انسان را هم‌ردیف با دیگر حیوانات قرار می‌دهد. اغلب حیوانات بدون توجه به مکان و زمان؛ هنگامی که احساس گرسنگی و تشنگی می‌کنند به خوردن و آشامیدن مشغول می‌شوند. این که در بازی، خصلت‌هایی طراحی شده است که فرد دارای آن، توان

خوردن غذای فاسد یا غذای بی کیفیت را دارد، نشان از دید مادی و حیوانی سازندگان بازی به انسان است. این که در بازی، کارکرد آیینی این عمل که باعث گردهم آمدن اعضای خانواده دور یک سفره یا میز می شد، طراحی نشده است و این که افراد به صورت انفرادی به خوردن و آشامیدن مشغول می شوند - حتی کودکان - نشان از آن دارد که به خانواده و نیز به تقسیم کار در خانواده توجهی نشده است.

نقد مؤلفه غذاخوردن از منظر اسلام

در اسلام، خوردن و آشامیدن آدابی دارد از جمله: در اسلام غذاخوردن در هنگام تخلی کراهت دارد (یزدی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۳۴۴). رسول خدا ﷺ فرمود: شست و شوی دست پیش از غذا، فقر را دور می کند و پس از غذا، غم را بزدايد و دیده را بهبود بخشد (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۱۴۰). همچنین ایشان از ایستاده آشامیدن و خوردن مسلمانان را نهی کرده است (ابن ابراهیم احسانی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۷۶) و می فرمود: «هرگاه غذاخوردن با چهار ویژگی همراه باشد، کامل خواهد بود: از حلال باشد، دست بر آن بسیار باشد، با بسم الله آغاز و با الحمد لله پایان پذیرد» (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۱۴۵) و نیز فرمودند: «محبوب ترین غذا نزد خدا آن است که دست‌ها بر آن بسیار باشد (مردان‌پور، ۱۳۸۸: ۱۹) و نیز فرمودند: «جمعی غذا بخورید و پراکنده نباشید؛ چرا که برکت در اجتماع است» (همان: ۲۱).

همچنین از آن حضرت وارد شده است که: «خوردن شام را ترک نکنید، حتی اگر خرمایی خشکیده باشد که می ترسم اتم به خاطر ترک شام، دچار پیری شوند؛ زیرا خوردن شام، نیروبخش پیر و جوان است» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۴۲۱). امام صادق علیه السلام فرمود: در حال راه رفتن غذا نخور مگر از روی ناچاری (شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۳: ۳۵۴). با توجه به روایات، به خوبی تضاد میان نظر اسلام و نظر ارائه شده در بازی سیمز ۴ در باب این مؤلفه آشکار است.

۲. خواب

مضمون آشکار

در بازی سیمز، زمان خاصی برای خواب سیم‌ها در نظر گرفته نشده است و هرگاه

سیم‌ها خواستند، می‌توانند روی تخت‌خواب یا روی مُبل یا روی صندلی بخوابند (صبح، ظهر و یا شب).

مضمون پنهان

چگونه انسان می‌تواند بدون توجه به زمان و مکان و تنها در مواقع احساس نیاز، بخوابد! گویی زمان و مکانی وجود ندارد. این نوع نگاه در انجام دیگر کارها نیز دید می‌شود در اغلب مواقع سیم، بدون در نظر گرفتن حقوق دیگران و تنها با معیار قرارداد احساس نیاز یا احساس لذت، اعمالی را انجام می‌دهد و گاهی برای هم‌خانه‌های خود مزاحمت ایجاد می‌کند مانند: نواختن ویالون در پاسی از شب، زمانی که هم‌خانه‌های او خوابند. این که انسان بدون برنامه و الگویی خاص می‌تواند چنین اعمالی را انجام دهد، ناشی از دیدگاه مادی و لذت‌جویانه است.

نقد مولفه خواب از منظر اسلام

در سبک زندگی اسلامی برای خواب، زمان و مکان خواب، آداب و شرایطی است: امام رضا علیه السلام می‌فرماید: «هرگاه خواستی بخوابی، ابتدا بر سمت راست سپس بر سمت چپ بخواب و همچنین هنگام برخاستن، از سمت راست برخیز» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۹: ۳۱۶). امام صادق علیه السلام فرمود: «بر روی چهارپایه مخواب؛ چون زخم پشت را سریع می‌گرداند و این کار حکیمان نیست» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۸: ۲۷۷). امام باقر علیه السلام فرمودند: «خواب در ابتدای روز، مایه نادانی و کودنی و خواب قیلوله، نعمت و خواب پس از عصر، مایه حماقت و ابله‌ی و خواب میان مغرب و عشاء، مایه محرومیت از روزی است» (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۱۹۳).

امام صادق علیه السلام فرمودند: «پرخوابی دین و دنیا را از بین می‌برد» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۵: ۸۴). با توجه به مطالب فوق، الگوی ارائه‌شده از سوی بازی الگویی نامناسب است.

۳. تقسیم‌کار

مضمون آشکار

در این بازی، هم زن و هم مرد برای تأمین هزینه‌های خانواده می‌توانند سرکار بروند و

یا زن شاغل باشد و مرد در خانه بماند. در کارهای خانه هم، هر کس با توجه به نیازها و احساسات خود کاری را انجام می‌دهد؛ مثلاً شخصی که نسبت به کثیفی حساس‌تر است با مشاهده کثیفی ظروف یا وسایل خانه به تمیز کردن آن می‌پردازد؛ این در حالی است که عضو دیگر خانواده به علت حساس نبودن، هرگز این کار را انجام نمی‌دهد. همه سیم‌ها، هنگامی که گرسنه می‌شوند، به صورت پیش‌فرض فقط برای خود غذا می‌پزند مگر این که توسط بازیکن (مخاطب بازی) گزینه دیگری انتخاب شود و کودکان - که در این بازی توانایی آشپزی ندارند - در اکثر مواقع از غذاهای آماده درون یخچال استفاده می‌کنند.

مضمون پنهان

این که تقسیم کاری وجود ندارد و زن شاغل است و مرد خانه‌دار می‌ماند و یا هر دو شاغل‌اند، تعاریف جدیدی از زنانگی و مردانگی‌اند که با فطرت آن‌ها سازگار نیست. چنین سازوکارهایی فقط می‌تواند تامین‌کننده منافع سرمایه‌داران باشد. زنان، نیروی کار ارزان قیمت‌تر و مطیع‌تری هستند و می‌توان از آنها سوءاستفاده‌های جنسی نیز داشت. تعریف جدید، بر مبنای تشابه حقوق زن و مرد بنا شده است و نه بر اساس تساوی که مورد تایید اسلام است.

این که در خانه نیز تقسیم کاری وجود ندارد و هر کس فقط مسئول رفع نیازهای خودش است، تعریف جدیدی از خانواده است این در حالی است که اعضای خانواده مورد نظر اسلام براساس روابط صمیمی و مهربانانه با هم رفتار می‌کنند، همدیگر را حمایت می‌کنند و سعی در رفع نیازهای هم دارند و گاه با ایثار و فداکاری، رفع نیاز اعضای خانواده را بر خود مقدم می‌دارند. تعریف جدید از خانواده را می‌توان با دیدگاه فردمحور بازی توجیه کرد. الگوی پدرانه و مادرانه‌ای که از سوی بازی ارائه شده است با حقیقت خانواده‌های اسلامی در تضاد است و نمی‌تواند الگوی مناسبی باشد؛ چرا که در آن از عواطف و خصوصیات بارز انسانی اثری نیست.

نقد مولفه تقسیم کار از منظر اسلام

اسلام با توجه به ویژگی‌های تکوینی و جسمی زن و مرد، از مردان خواسته تا تأمین

مالی زنان را بر عهده بگیرند تا بانوان بتوانند با خیالی آسوده به مسئولیت‌های خود در منزل بپردازند اما در این بازی هیچ الزامی در تأمین مخارج خانواده توسط مرد وجود ندارد و این با دیدگاه اسلام منافات دارد. از نگاه اسلام، زنان حق دارند علاوه بر نقش‌های خانوادگی، همسری و مادری به نقش‌های اجتماعی و فعالیت‌های اقتصادی نیز بپردازند اما این نقش‌ها نباید به نقش‌های اصلی زنان - که همسری و مادری است - آسیب وارد کند.

درباره آشپزی و انجام کارهای مربوط به همسر نیز روایات فراوانی وجود دارد؛ در ارشادالقلوب الی الصواب نقل شده است: «زنی که همسرش را سیراب کند به جرعه آبی، ثواب عبادت یک سال نماز و روزه و شب‌زنده‌داری برایش باشد و برای هر شربت‌تی که به شوهرش داده، خدا شهری در بهشت برای او بنا کند و شصت گناه او را بیامرزد (دیلمی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۷۵). هر زنی که در خانه شوهرش چیزی را از جایی به جای دیگری بگذارد به قصد اصلاح امور خانه، خداوند به او نظر می‌کند و کسی که خدا به او نظر کند، عذاب نمی‌شود» (شیخ صدوق، ۱۳۸۸: ۴۱۱). اگرچه در اسلام بیشتر وظیفه تربیت فرزندان بر عهده مادر خانواده است اما در این بازی، فرد مشخصی مسئولیت نگهداری و تربیت فرزندان را بر عهده ندارد؛ حتی زمانی که فرزندان شیرخوارند وابستگی چندانی به مادر ندارند و می‌توان آن‌ها را با شیشه شیر تغذیه کرد یا فرد دیگری (پدر، خواهر، برادر و...) به نظافت و تأمین نیازهای آن‌ها بپردازد. همچنین گزینه‌ای وجود دارد که می‌توان با آن نوزاد را بلافاصله پس از به دنیا آمدن به کودک‌کی هفت، هشت‌ساله تبدیل کرد و بدین ترتیب از مسئولیت بزرگ کردن او شانی خالی کرد.

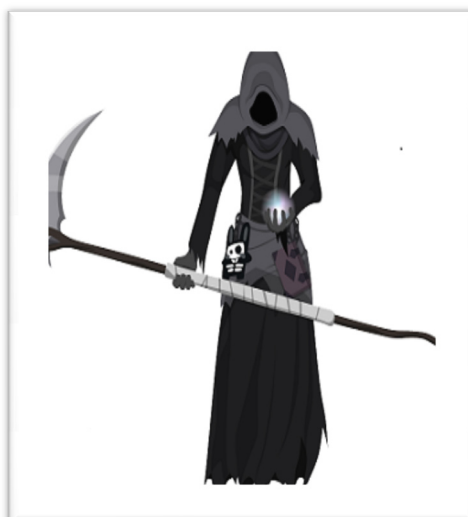
۴. دنیاگرایی

مضمون آشکار

سیم، ممکن است بر اثر گرسنگی، آتش‌سوزی خانه، برق‌گرفتگی یا فشار ناشی از احساسات منفی بمیرد. پس از مُردن سیم، موجودی به نام «دروگر ظالم»^۱ بالای سرش ظاهر می‌شود که مأمور جدا کردن روح از جسم سیم است. دوستان سیم، می‌توانند قبل از

1. grim reaper

جداشدن روح از جسم با دادن گل مرگ، التماس کردن یا اغوا کردن دروگر ظالم مانع از مرگ شد. همچنین می‌توانند با استفاده از کتاب زندگی^۱ روح سیم را بعد از مرگش به دنیا برگردانند. روح می‌تواند با خواندن دوباره کتاب زندگی و انتخاب بازگشت به زندگی^۲ به صورت کامل به زندگی برگردد. همچنین غذایی به نام «آمبرسیا»^۳ وجود دارد که روح می‌تواند با خوردن آن به زندگی باز گردد. ویژگی دیگری که این غذا دارد این است که هر کس آن را بخورد، دوباره به ابتدای رده سنی خود بازمی‌گردد و به نوعی یک معجون جوان‌کننده است. درست کردن این غذا نیاز به مواد اولیه کمیاب و مهارت بالا (سطح ۱۰) در آشپزی است.



مضمون پنهان

نشانه‌هایی مانند: ۱. ظهور مأمور مرگ از میان سیاهی ۲. نام «دروگر ظالم» ۳. در دست داشتن داس بلند ۴. لباس تیره‌ای که به آن غُل و زنجیر و تصویر اسکلت انسانی آویزان است؛ همه دارای بار معنایی منفی و القاء‌کننده ترسناک بودن مرگ است.

-
1. Book of life
 2. Restore life
 3. ambrosia

از بازنمایی مرگ چنین برداشت می‌شود که دنیاگرایی، تفکر غالب بازی است. سعی در بهره‌مندی از حداکثر لذت‌ها و ناپسندبودن مرگ از ویژگی‌های اصلی دنیاگرایی است. پس برای پیروان این تفکر انتقال از این جهان به جهان بعد از مرگ، سخت و عذاب‌آور است؛ زیرا مرگ سبب جدایی آنان از بهشت دنیایی‌شان می‌شود. رسول خدا ﷺ فرمودند: «دنیا»، زندان مؤمن و بهشت کافر است» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷۴: ۱۵۷).

این که می‌توان روح و درنهایت جسم را با استفاده از کتاب و غذایی نادر به زندگی دنیوی بازگرداند، ترویج خرافه است. از آن‌جا که تهیه آمبرسیا، نیازمند مواد اولیه نادری است که هرکسی نمی‌تواند به آن دسترسی داشته باشد، می‌توان ترویج نوعی تجمل‌گرایی دانست.

نقد مولفه دنیاگرایی از منظر اسلام

از منظر اسلام مرگ، هم خوشحال‌کننده و فرح‌انگیز است و هم وحشتناک؛ برای مؤمنان و پاکان شادی آفرین و برای کافران و گناهکاران و برای انسانی که تمام آمال و آرزوهای خود را در این دنیا دنبال می‌کند، ناپسند و وحشت آفرین است. امیرالمؤمنین علیه السلام به مسلمانان توصیه می‌کنند: «باید دنیا در نظر شما کوچک‌تر باشد از تفاله برگ درخت سلم و از خرده‌ریزه‌ای که هنگام چیدن پشم گوسفند بر زمین می‌افتد» (سیدرضی، ۱۳۸۶: ۸۳). امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «رغبت و تمایل به دنیا، مایه غم و اندوه [است] و زهد و بی‌میلی به دنیا، سبب راحتی قلب و بدن است» (ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۳۵۸). این که می‌توان با التماس کردن، دادن گل مورد علاقه به مأمور مرگ یا برانگیختن شهوت در او مانع از مرگ سیم شد، به او شخصیتی مادی می‌دهد که قابل خرید است. این دیدگاه با دیدگاه اسلام که مأمور مرگ را موجودی مجرد معرفی می‌کند، منافات دارد؛ چنان که در حدیثی از امام صادق علیه السلام آمده است: «فرشتگان غذا نمی‌خورند و آب نمی‌نوشند و ازدواج نمی‌کنند بلکه با نسیم عرش الهی زنده‌اند!» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۹: ۱۷۴).

نتیجه‌گیری

در این پژوهش با تحلیل مقایسه‌ای، به بررسی سازگاری یا عدم سازگاری مؤلفه‌های سبک

زندگی ارائه شده در بازی رایانه‌ای «سیمز ۴» با مؤلفه‌های سبک زندگی اسلامی پرداخته شد. بازی سیمز ۴، سبکی از زندگی را ارائه داده است که بر ارزش‌هایی چون: مصرف‌گرایی، فردگرایی، دنیاگرایی، لذت‌طلبی و مصرف‌گرایی استوار است.

انسانی که این بازی، بازنمایی می‌کند در خوش‌بینانه‌ترین حالت، حیوانی بی‌آزار است که گهگاهی برای تأمین نیازهای خود می‌تواند برای جامعه نیز مفید باشد. رفتارهای انسان سیمی خالی از معنویت و ابعاد متعالی انسانی است. انسان سیمز فقط بُعد جسمانی دارد که انسانیت خود را با داشتن خانه مجلل و آرایش فراوان و میل به مصرف و زندگی دنیوی خلاصه کرده است.

اما اسلام با در نظر گرفتن ابعاد مادی و معنوی انسان، ارزش‌هایی مانند: قناعت، ساده‌زیستی، توجه به هم‌نوع، توجه به آخرت را برجسته ساخته و تلاش می‌کند که هر دو بُعد جسمانی و معنوی انسان هم‌زمان رشد دهد.

مخاطبان بازی سیمز ۴، هنگام انجام بازی با القائات فرهنگی‌ای همچون: مصرف‌گرایی، آزادی ارتباط با نامحرم، الگوهای اخلاقی نامناسب، نگاه ابزاری و خالی از مسئولیت، مدگرایی، خودخواهی و فردمحوری، اصالت لذت‌طلبی و آزادی خشونت و القائات عقیدتی مانند: مادی‌گرایی، خرافه‌گرایی مواجه می‌شوند و از آنجا که انجام بازی سیمز ۴، زمان‌بر است به تدریج این مفاهیم در بازیکن جذب و درونی می‌شود. این نوع جامعه‌پذیری، مناسب جامعه واقعی - که بازیکن در آن زندگی می‌کند - نیست. جامعه‌ای که اعضای آن، جامعه‌پذیری مناسب نداشته باشند به راحتی تحت تسلط بیگانگان قرار می‌گیرد. بدین ترتیب با قدرتی نرم و نامحسوس بنیان جامعه مورد هجوم دشمنان قرار می‌گیرد.

کتاب‌نامه

۱. ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن علی (۱۴۰۳)، عوالی اللثالی، ج ۱، قم: نشر سیدالشهدا علیه السلام.
۲. ابن شعبه حرّانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ ق)، تحفة العقول، قم: نشر اسلامی.
۳. ابن عمر جعفی کوفی، مفضل بن عمر (۱۹۶۹)، توحید مفضل، قم: انتشارات مکتبه الداوری.
۴. ایروانی، جواد (۱۳۸۸)، الگوی مصرف در آموزه‌های اسلامی، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۵. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۸۲)، غررالحکم و دررالکلم، ترجمه: محمدعلی انصاری، قم: امام عصر علیه السلام.
۶. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ ق)، المحاسن، ج ۲، قم: دار الکتب الاسلامیه.
۷. توسلی، غلام‌عباس (۱۳۷۳)، نظریه‌های جامعه‌شناسی، تهران: سمت.
۸. جلال‌زاده، بهاره و بهزاد دوران (۱۳۸۸)، «رمز‌گشایی از بازی‌های رایانه‌ای: مطالعه موردی بازی رایانه‌ای "عملیات ویژه ۸۵"»، فصلنامه تحقیقات فرهنگی دوره ۲، ش ۳.
۹. حاجی‌حیدری، حامد و سیدمهدی دبستانی (۱۳۹۲)، «بررسی نحوه هویت‌یابی دینی بازیگران مؤنث بازی ویدئویی سیمز در تقابل با بازی»، فصلنامه راهبرد فرهنگ، ش ۲۲.
۱۰. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۴)، وسائل الشیعه، ج ۲۰، قم: موسسه آل‌البیت علیهم السلام.
۱۱. حرّانی، حسن بن علی بن شعبه (۱۳۵۵)، تحفة العقول، ترجمه: آیت‌الله کمره‌ای، تهران: کتابخانه اسلامی.
۱۲. خمینی، روح‌الله (۱۳۶۱): صحیفه نور، ج ۱۹، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی - سازمان چاپ و انتشارات.
۱۳. دادستان، پریخ (۱۳۸۶)، ۱۸ مقاله در روان‌شناسی، تهران: انتشارات سمت.
۱۴. دیلمی، حسن بن محمد (۱۳۷۱)، ارشاد القلوب الی الصواب، ج ۱، قم: الشریف الرضی.
۱۵. رسولی، محمدرضا (۱۳۸۲)، بررسی مؤلفه‌های سبک زندگی در تبلیغات تجاری تلویزیون ایران، تهران: مرکز تحقیقات و سنجش برنامه‌های صداوسیما جمهوری اسلامی ایران.

۱۶. سیدرضی (۱۳۸۰)، نهج البلاغه، ترجمه: محمد دشتی، قم: چاپ الهادی.
۱۷. سیدی‌نیا، اکبر (۱۳۸۸)، «مصرف و مصرف‌گرایی از منظر اسلام و جامعه اقتصادی»، فصلنامه اقتصادی اسلامی، ش ۳۴.
۱۸. سیف‌اللهی، سیف‌الله (۱۳۸۶)، جامعه‌شناسی مسائل اجتماعی ایران، تهران: انتشارات جامعه پژوهان سینا.
۱۹. شمس افندآباد، حسن (۱۳۸۴)، روان‌شناسی تفاوت‌های فردی، تهران: انتشارات سمت.
۲۰. شیخ صدوق، محمد بن علی ابن بابویه (۱۴۱۳)، مَنْ لایحضره الفقیه، ج ۳، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۲۱. صبری‌پاشا، ایوب (۱۳۸۳)، مرآة الحرمین، ترجمه: عبدالرسول منشی تبریزی، تهران: میراث مکتوب.
۲۲. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۴)، تهذیب الاحکام، ج ۸، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۳. عیوضی، غلامحسین (۱۳۹۲)، رسانه تلویزیون و سبک زندگی مؤمنانه براساس آموزه‌های اسلامی در حوزه اقتصاد، علوم ارتباطات اجتماعی، قم: دانشکده صداوسیما.
۲۴. فجری، محمد مهدی (۱۳۸۹)، «ویژگی مسکن از منظر اسلام»، ماهنامه مبلغان، ش ۱۳۷.
۲۵. فربود، عبدالله (۱۳۹۲)، نقد مؤلفه‌های سبک زندگی ارائه شده در برنامه من و تو پلاس شبکه من و تو، علوم ارتباطات اجتماعی، قم: دانشکده صدا و سیما.
۲۶. کاویانی، محمد (۱۳۹۱)، سبک زندگی و ابزار سنجش آن، قم: انتشارات پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۲۷. کلینی رازی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸)، الکافی، ج ۵ و ۸، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۸. _____ (۱۳۹۲)، اصول کافی، ترجمه: حسین استادولی، ج ۵، تهران: دارالثقلین.
۲۹. کوثری، مسعود (۱۳۸۵)، «خانواده سیم؛ فراسوی جنسیت و نژاد»، فصلنامه زن در توسعه و سیاست، دوره ۴، ش ۴.
۳۰. _____ (۱۳۸۹)، عصر بازی (بازی‌های ویدیویی و رایانه‌ای در جامعه)، تهران: دریاچه نو (سلمان).
۳۱. مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی (۱۴۰۳)، بحارالانوار، ج ۵۹، ۶۶، ۷۴ و ۱۰۳، بیروت:

داراحیاء التراث العربی.

۳۲. _____ (۱۴۰۴)، بحار الانوار، ج ۷۴، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۳۳. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۴)، میزان الحکمة، ترجمه: حمیدرضا شیخی، ج ۱۰، قم: دارالحديث.
۳۴. مردان پور، حسین (۱۳۸۸)، طب النبوی ﷺ، قم: بوستان دانش.
۳۵. منطقی، مرتضی (۱۳۸۳)، رفتارشناسی جوانان، تهران: انتشارات پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی.
۳۶. مهدوی کنی، محمدسعید (۱۳۸۷)، دین و سبک زندگی، تهران: دانشگاه امام صادق ﷺ.
۳۷. مینایی، بهروز و علی رازی زاده (۱۳۹۳)، «عناصر شکل دهنده حس حضور و بازتاب آن بر هویت کاربران بازی های رایانه ای»، فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران، دوره هفتم.
۳۸. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی (۱۳۷۸)، پیامدهای فرهنگی اسباب بازی، تهران: موسسه فرهنگ و دانش.
۳۹. یزدی، محمد کاظم (۱۳۷۷)، عروة الوثقی، ج ۱، قم: النشر الاسلامی.
40. Duesnbarry, James(1966), Die beziehungzwiehung eikommen und kinsum und ihrefolgen, in streissler, Erich und monikastreissler (Eds) konsum und nachfrage. Koln, kiepenhauer 8 witsch.
41. Koenig, Rene (Hg)(1976), *Animi, In Wilhelm bernsdorf, worterbuch der soziologie*, Frankfort a.m, Fischer.
42. Vebeln, (1919), *the vsted interests and state of the Industrial Arts*, new York, B.W.Huebsch.
43. <http://www.farsnews.com/newstext.php?nn=13911102000875>
44. <http://icana.ir/Fa/News/246519>.

مخلصات

رؤية يوزف شاخ ت الى الفقه الاسلامي بمئابة علم اجتماعي

حميد پارسانيا*
فاطمة هلالي**
سيد سعيد الموسوي***

الخلاصة

قام المستشرق الألماني يوزف شاخ ت بدراسة شاملة عن الفقه الإسلامي. من وجهة نظره علم الحقوق الإسلامي هو جوهرة الفكر الإسلامي ورغم تأثره بالنظم الحقوقية الأخرى كالرم العتيق، ونظام الحقوق التلموذي-اليهودي والنظام الإيراني في العهد الساساني حيث دمج بعض المفاهيم في ثقافته بنهج بديع حيث أنتجت موسوعة فذة.

نبي في هذا المقال تبين رؤية يوزف شاخ ت عن الفقه الإسلامي بأنه علم اجتماعي، اتخذ شاخ ت بعض الفرضيات التاريخية ومنهجية المعرفة لغولديزير في دراسته عن الفقه الإسلامي في أول أوانه يخالف الترابط التاريخي بين الحديث والفقه مستندا إلى ظاهرة "الحلقة المشتركة" ويزعم أن لا أساس للأحاديث في الواقع بل هي مزيفة لذا يستدل بذلك على أنه علم دخيل. يعتقد شاخ ت أن الفقه علم اجتماعي يساد به المجتمع الإسلامي واللينة الأساس له هي العدالة الاجتماعية ويذهب إلى أن الأحكام الشرعية هي قواعد اجتماعية تنفذ بشأن الفاعلين لذا المحور الأساسي لنظام الفقه هو فعل الفاعلين الاجتماعيين والفاعلين إذن رغم أن علم الفقه علم اجتماعي بل يتضمن نظريات الجزئية وحسب رأيه لا يدعي هذا العلم أنه شامل للعالم كافة وبسبب الأحكام والتشريع القرآني - قد اعتمد في بعض المصاديق على القرآن بل أكثر العلم له أصول غربية - يخص مجتمعات المسلمين. يمكن أن نستنتج أن شاخ ت رغم إبداء الثناء على الفقه إلا أنه يصنفه من العلوم الاجتماعية الإسلامية ولكن دون اقتناع تام.

الكلمات المفتاحية

يوزف شاخ ت، الفقه، الحقوق الإسلامية، العلم الاجتماعي، الحلقة المشتركة.

h.parsaniya@yahoo.com
f.helali@ut.ac.ir
s.s.rastkhadiv@ut.ac.ir

* الأستاذ المساعد، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة طهران
** طالب دكتوراه في كلية العلوم الاجتماعية جامعة طهران
*** طالب دكتوراه قسم فلسفة الحقوق، جامعة باقر العلوم

دور رأس المال الاجتماعي في استقرار النظام السياسي لجمهورية إيران الإسلامية

رضا عيسى نيا*

الخلاصة

بادر كاتب المقال في نطاق الإطار التنظيري لنظرية روبرت بوتنام لرأس المال الاجتماعي - الأنظمة السياسية هي السبب الرئيس لدعم رأس المال الاجتماعي أو تضعيفه - ويشير الباحث الى العنصر البارز وهو الثقة في رأس المال الاجتماعي، حسب منهج الدراسة المستقبلية لخارطة الطريق على أن للثقة أثر بالغ في حفظ واستقرار نظام الجمهورية الإسلامية في إيران وقد توصل إلى هذه النتيجة أن في العقود الأربعة الماضية انخفضت نسبة الثقة في السلطات الثلاث الرئيسية للنظام أي بين فئة السياسيين والشخصيات البارزة والنخب وبين النظم مما أدى إلى تداعيات لنظام الجمهورية الإسلامية حيث إن لم تتلافى مبكراً قد تؤدي إلى عقبات خطيرة منها أزمة شرعية السلطة من شرائح الشعب.

الكلمات المفتاحية

رأس المال الاجتماعي، الثقة، الجمهورية الإسلامية، الاستقرار، الشخصيات البارزة والنخب.

* الأستاذ المساعد وعضو الهيئة العلمية في مركز الدراسات للعلوم والثقافة الإسلامية، قسم العلوم والفكر السياسي
r.eisania@isca.ac.ir

دراسة وتبيين معرفية النسوية

* محمد على حاجي ده آبادي

** فهيمة زارع جاهوكي

الخلاصة

حركة النسوية في أولى عقود نشأتها كانت حركة اجتماعية وسياسية وبعد ذلك خاضت قضايا نظرية وبدت نظريات فلسفية وثقافية وكذا في النقد الثقافي.

المعرفية من أهم المجالات الفلسفية التي نظر علماء النسوية فيها. المحور الأساسي في هذا المقال دراسة وتبيين معرفية النسوية وحاولنا أن نقوم بدراسة تحليلية عن أسس النسوية المعرفية ونقدها معتمدين على مصادر مكتبية. ما توصلنا إليه في هذا المقال أن أبرز أسس معرفة النسوية هي "دور الجنس في المعرفة"، "دور العوامل الاجتماعية-السياسية في المعرفة" و"نقد الموضوعية العلمية".

علماء المعرفة النسوية انتقدوا علماء المعرفة الآخرين ويتجهون نحو نظريات بديلة. النسوية التجريبية، نظرية الطموح، نظرية بعد الحدائة هي النظريات الثلاث الأساسية للنسوية حيث لاقت انتقادات شديدة من العلماء والمفكرين.

ما توصلنا إليه في هذا المقال أن نظريات المعرفة النسوية من الرؤية الدينية وغير الدينية تتلقى تحديات صارمة بالغة.

الكلمات المفتاحية

النسوية، المعرفة، المعرفة النسوية.

تغیّر القيم وأسلوب التصدي له

السيد ميرصالح حسيني الجبلى *

الخلاصة

تغير القيم، يطلق على التغييرات السريعة في القيم الاجتماعية، يحدث هكذا تغيير في القيم في المجتمع الإيراني وهي تغييرات سريعة تدل على بطئ ترسيخ القيم الناتجة من المجتمع، هذا النوع من التغيير يؤدي إلى تخلف المجتمعات التي تتعرض لذا لتغير في القيم وبالطبع ليست التغيرات كلها مذمومة بل صبغة الله هو الملاك لدمها أو مدحها من منظار الإسلام، قد حاولنا في هذا المقال الاعتماد على المنهج التحليلي التفسيري للإجابة على هذا الاستفسار أن "ما هي القيم وكيف يمكن التصدي لتغير القيم؟" تشير النتائج إلى أن في الإسلام قيم ثابتة التبدل لها في مختلف الظروف ولتصدي تغير القيم لابد من توعية الجماهير الاجتماعية وكذلك ممارسة النشاطات الجماعية والتجنب عن مواجهة الأجيال بشدة والحيلولة المميزة التي قدمناها في المقال لمنع التغير هي الالتزام بالتعاليم الدينية واستنباط أساليب لعلاجها.

الكلمات المفتاحية

القيم، تغير القيم، حلول تصدي تغير القيم.

العوامل البنيوية لنشأة الرئاء في ايران

محمد رضا أنواري*

الخلاصة

المنافق أحد الأصناف الإجتماعية التي نشأت من خلال المعاشرة مع الآخرين نتيجة الفعل الاجتماعي وتوقعات الآخرين من الشخص. المراني ذو شخصيتين متناقضتين بينما الشخص السليم يتجانس باطنه وظاهره. يرفض الضمير الشعبي في ايران في الظاهر واللسان الرئاء، لكن تشير بعض الدراسات أن هذه الظاهرة أصبحت مهارة اجتماعية بل أداة لنيل الأهداف. ينبغي المقال تبين العوامل البنيوية للرئاء في إيران، للتوصل إلى نتيجة نافعة اتخذنا المنهجية الإبتدائية والإرتكاز على الأطر النظرية والمفهومية، حيث نحاول تحليل البنى الخفية للمجتمع. شرع المقال بتبيين مفاهيم "النفاق"، "الرئاء" والمقصود من التظاهر، ثم ذكرنا أسباب الرئاء حسب نظرية ماكباولي، وكذلك "المجتمع الرسمي وغير الرسمي" والإمعان في البنى المتواجدة. ماتوصلنا إليه في هذا البحث في ثلاثة مستويات، الكلي والوسطي والجزئي وحسب.

الكلمات المفتاحية

النفاق، الرئاء، الإزدواج المعياري والقيمي، المجتمع الرسمي وغير الرسمي.

مكانة الحوارات العلمية من منظار ديفيد بوهم الدراسة العينية عن الاجتماعات برونو لاتور العلمية في قم

كريم خان محمدي*
أحمد أوليائي**

الخلاصة

في المجتمعات المعاصرة، التواصلات السياسية، تتطور في إطار العلاقات الدولية، لكن هذه الارتباطات قلما مهدت الإنسجام الثقافي الذاتي بسبب العلاقات الانتهازية السياسية. لذا حاجة المجتمع الدولي الى توسيع العلاقات في مختلف المجالات ضرورية ولاسيما في المجال العلمي. التواصلات العلمية تمهد السبيل للارتباطات الثقافية وذلك يتحقق بمناهج شتى منها الحوار بين العلماء حيث أنه بخصائصه المتميزة سيكون من أنفع الأساليب لنقل المعلومات.

حسب نظرية الحوار لديفيد بوهم، ذات ثلاثة محاور "التواصل"، "الإبداع"، "الاحتساب" يصغي النخب والمشاركون في المرحلة الأولى ثم يستوعبون آراء بعضهم بعضا حسب نماذجهم الفكرية والثقافية. في هذا المقال قمنا بدراسة حوارات البرفسور برونو العلمية مع كبار الحوزة العلمية حسب المنهج الانتقادي، على أساس الإطار المفهومي المذكور أعلاه. حسبما توصلنا إليه أن هذه الحوارات العلمية رغم منافعها وآثارها الموفقة ونجاحاتها القيمة لكن بسبب تباين الأسس الفكرية تفتقر "الوفاق العلمي" ونعتبرها غير وظيفية أو ضعيفة والمقال يتضمن فكرة تعزيز التواصل العلمي وللوصول اليه نوصي بالتواصل السابق واللاحق.

الكلمات المفتاحية

التواصل العلمي، الحوارات العلمية، ديفيد بوهم، برونو لاتور.

khanmohammadi49@yahoo.com

ahamad.olyaei@gmail.com

* مدرس قسم الثقافة والتواصلات لجامعة باقر العلوم

** طالب دكتوراه اختصاص الثقافة و التواصلات بجامعة باقر العلوم

دراسة نقدية لعناصر نمط الحياة في لعبة سيمز ٤ الحاسوبية من منظور الإسلام

داود رحيمي سجاسي*
جعفر محمدیان**

الخلاصة

الألعاب الحاسوبية بتسليتها و اجتذابها وتأثيرها البالغ تمكنت من استقطاب عدد كبير من اللاعبين وتحولت إلى نشئة إجتماعية، فيتطلب دراسة مضامينها وعناصر نمط الحياة المعروضة فيها ضرورة ماسة. اخترنا لعبة سيمز ٤ للدراسة كنموذج للألعاب الحاسوبية، والسؤال الأساسي في مقالنا أنه ما هي الإنتقادات التي يوجهها نمط الحياة في الإسلام تجاه نمط الحياة المعروض في لعبة سيمز ٤؟ للإجابة عن هذا التساؤل بادر الباحث بالانتفاع إلى منهج التحليل الكيفي للمضمون والباحث قام بلعب دور اللاعب في هذه اللعبة واكتشف عناصر نمط الحياة المتخذة في هذه اللعبة من خلال المحتوى الخفي والجلي فيها واستند إلى مصادر الإسلام لتبيين موقف الإسلام من هذه العناصر بعد أن توصلنا إلى عناصر نمط الحياة في الإسلام واتخذنا ملاكا للتقييم. قد نستنتج في هذه الدراسة أن ما يكتف في عناصر نمط الحياة في هذه الألعاب يمت صلة بالأيدنولوجية المادية والإنسانية والعلمانية، والأيقورية (أصالة اللذة)، حيث لاتسجم مع المجتمعات الإسلامية وحتى جميع المجتمعات الإنسانية. حصيلة الدراسة هي توعية الساسة والمعنيين في الشؤون الثقافية والفات نظرهم إلى هذا الصعيد أي عناصر نمط الحياة في هذه الألعاب الحاسوبية.

الكلمات المفتاحية

الألعاب الحاسوبية، عناصر نمط الحياة، عناصر نمط الحياة الإسلامية، لعبة سيمز ٤.

* عضو الهيئة العلمية في جامعة المصطفى ﷺ، مدير قسم علم الاجتماع في مؤسسة التعليم العالي للعلوم الإنسانية d.rahimisojasi@yahoo.com

** طالب ماجستير باختصاص علوم التواصلات في كلية الإذاعة والتلفاز j.mohammadian01@gmail.com

Critical Study of Lifestyle Components in the Sims 4 Video Game from the Perspective of Islam

Davoud Rahimi Sojasi¹
Jafar Mohammadian²

Abstract

Because computer games, with a high level of attraction and interaction, have found many audiences and become a tool for socialization, the need to review the content and recommended lifestyle of these games is felt more than ever.

In this article, the Sims 4 was selected as an example of video games for review. The research question is, what criticisms about the lifestyle components of this video game come from the perspective of the Islamic lifestyle? To answer this question, the researchers, using the qualitative method of thematic analysis, entered the game world as a player and extracted the explicit and hidden themes of the lifestyle components presented in the game. Then, referring to religious sources, they clarified the viewpoint of Islam on these components, and relying on it, they evaluated the components of lifestyle presented in the game. The results of the research showed that the views of materialism, humanism, secularism, and the primacy of pleasure are hidden in the underlying layers of most components of the presented lifestyle which in no way are suitable for Islamic societies and, moreover, for all human societies. The contribution of the research is to inform policymakers and cultural officials about this aspect of the video games.

Keywords

video game; lifestyle components; Islamic lifestyle; Sims 4.

1. Assistant Professor and Head of Department of Social Studies, College of Islamic Humanities, Al-Mustafa International University: d.rahimisojasi@yahoo.com

2. MS in Communication Sciences, Faculty of Radio and Television: j.mohammadian01@gmail.com

The Role of International Scientific Dialogue from the Perspective of David Bohm: A Case Study of Bruno Latour's Scientific Meetings in Qom

Karim Khanmohammadi¹
Ahmad Oliyaei²

Abstract

In the current societies, political communication is shaped in the form of international relations, but, due to the speculative nature of political relations, these communications less provide the context for intercultural coherence; therefore, the need for the international community to expand other areas of communication, especially scientific communication, is highly felt. Scientific communication is the basis for cultural communication in various ways, most important of which, in terms of consensus, is a dialogue among scholars that, given its specific characteristics, can be the most effective way of transferring information and findings.

According to David Bohm's theory of dialogue, which is based on the axis of "communication," "creativity," and "tolerance", the scholarly thinkers and debaters must primarily hear, then they must understand each other based on their intellectual-cultural paradigms. In this paper, inspired by the above conceptual framework, the scientific discussions of Professor Bruno Latour with the representatives of the seminary in Qom have been critically examined in a comparative way. The results show that despite the fact that the mere holding such meetings are praiseworthy and have had great successes, but, due to the lack of success in the sharing of the foundations, they are evaluated without "scientific understanding" and with minimal functionality. The article implicitly recommends the idea of strengthening scientific communication with a priori and posterior communication.

Keywords

scientific communication; scientific dialogue; David Bohm; Bruno Latour.

1. Associate Professor, Department of Culture and Communication, Baqir al-Olum University: khanmohammadi49@yahoo.com

2. Doctoral Student of Culture and communication, Baqir al-Olum University: ahamad.olyaei@gmail.com

Structural Factors behind the Formation of Pretense in Iran

Mohammadreza Anvari¹

Abstract

The hypocrite is a social type that has come about through communication with others and is the product of the action and the expectations of others from such a person. A hypocrite has two opposite faces, while a healthy man is in harmony with his appearance. Apparently, the collective conscience of Iranians denies the pretense, but some research suggests that it's regarded as a social skill and a means to achieve goals.

This article seeks to answer the question of what are the structural factors of pretense in Iran. To achieve this, we have tried to identify the hidden structures of the society, using the critical methodology and focusing on theoretical and conceptual models. The essay first begins with the conceptualization of "hypocrisy" and "duplicity" and to characterize the meaning of pretense. Then, inspired by the Machiavellian theory, as well as the "formal and informal society," theory and with a contemplation of existing structures, it enumerates the elements of pretense. Findings of the research are indicated in three levels of macro, middle and micro. With the conflict approach, the "conflict between formal and informal values" in Iran can be considered as the underlying and hidden layer that several factors (middle factors) arise from it. The acquisition of profits and dignity is also presented at the micro level.

Keywords

hypocrisy; pretense; value and normative dichotomy; formal and informal society.

1. Member of Educational-Social Department, Baqir al-Olum Institute: m_reza.anvari1358@yahoo.com

The Transformation of Values and how to Deal with It

Seyyed Mirsaleh Hosseini Jebelli¹

Abstract

The transformation of values refers to rapid changes in social values. Such changes in values are taking place in the Iranian society: rapid changes that reflect the sluggishness in the stabilization of values in society. This kind of transformation will cause the backwardness of the communities that are exposed to it. Of course, all metamorphoses are not blameworthy, but the criterion for praising and blaming it, from the perspective of Islam, is having the color of divination. The present paper, with an interpretive analysis method, seeks to answer the question of what values are and how can counteract the transformation of values?

The results show that in Islam, there are fixed values that cannot be changed in different conditions, and the way to deal with its transformation is to inform the social masses, collective actions, to prevent generation conflict, and to take a decisive approach. Considering religious teachings and developing solutions to the transformation of values, is one of the new findings of this research.

Keywords

values; transformation of values; solutions to values transformation.

1. Assistant Professor, Al-Mustafa International University: Sm_hoseinijebelli@miu.ac.ir

Explaining Feminist Epistemology

Muhammadali Hajidehabadi¹
Fahime Zare²

Abstract

The feminist movement, in its early decades, was viewed as a social and political movement. But it went on to enter the most important theoretical fields to provide philosophical theories, cultural critique, and cultural theories. Epistemology is one of the philosophical fields that feminist scholars have worked in and presented theories. The main question of this article is "the study and explanation of feminist epistemology." This article, by an analytical method and using library resources, first explains the foundations of feminist epistemology and then criticizes it. Findings of the research indicate that the most important basis for feminist epistemology is "the role of gender in knowledge", "the role of social-political factors in knowledge" and "critique of the objectivism of science".

Feminist epistemologists, after raising some criticisms about conventional epistemology, are introducing alternative theories. Feminist empiricism, vision theory, and theory of postmodernism are three important feminist epistemological theories. Feminist epistemology has received widespread criticism from many thinkers. This study shows that feminist epistemological views, both religiously and with a non-religious perspective, face serious challenges.

Keywords

feminism; knowledge; feminist epistemology.

1. Associate Professor, Department of Law and Criminology, University of Qom: dr_hajidehabadi@yahoo.com

2. Researcher, Woman and Family Research Center: fahim.zare63@gmail.com

The Role of Social Capital in the Sustainability of the Political System of the Islamic Republic of Iran

Reza Isaniya¹

Abstract

Within the theoretical framework of Putnam's social capital -in which political regimes are considered as a factor in decreasing or increasing the social capital- and using the futures studies method of roadmap, the author attempts to consider the role of the trust problem as one of the important elements of social capital in preserving and sustaining the sustainability of the political system of the Islamic Republic of Iran. He has concluded that in the last four decades, with the reduction of trust at the three levels, especially at the level of political figures and personalities and at the level of institutions, challenges have been created for the Islamic Republic, which, if not handled, we will face more serious challenges in the area of legitimacy crisis.

Keywords

social capital; trust; Islamic Republic of Iran; sustainability; personalities.

1. Assistant Professor, Research Center for Political Thought and Sciences, Islamic Sciences and Culture Academy: r.eisania@isca.ac.ir

Abstracts

Joseph Schacht 's View of Islamic Jurisprudence as Social Knowledge

Hamid Parsania¹
Fatemeh Helali²
Seyyed Saeed Mousavi³

Abstract

Joseph Schacht a German Orientalist, has carried out extensive studies on Islamic jurisprudence. According to his view, Islamic law is the essence of Islamic thought, and jurisprudence has incorporated imported materials into its own culture, that has become a unique phenomenon, despite the fact that it has influenced by other legal systems like ancient Rome, the Talmudic-Jewish rights, and Iran's Sassanid era. This article seeks to answer the question of how Schacht's view on Islamic jurisprudence is in terms of the tendency of social knowledge. Schacht, with the help of the historical and methodological presuppositions of Goldziher in his study of Islamic jurisprudence of the early Islamic period, breaks the historical connection between hadith and jurisprudence by referring to the phenomenon of the "common link". In his view, the hadiths do not have a real foundation and they are fake. With this argument, Schacht emphasizes that this knowledge is an import. He also recognizes jurisprudence as a social knowledge that governs the Muslim community and its core is social justice. The rules of jurisprudence are social laws that apply to the agent. Hence, the core of jurisprudence's system of thought is the agent and agent-centeredness. Therefore, jurisprudential knowledge, while being a social knowledge, consists of idiographic theories. This knowledge does not claim universality and due to the Quranic rulings which, of course, have been derived from the Qur'an in certain cases and originally have their roots in the west, is dedicated to the Muslim community. The totality of these views, despite his praise from jurisprudence, places him in the position of non-empathetic view about Muslim social knowledge.

Keywords

Joseph Schacht; jurisprudence; Islamic law; social knowledge; common link.

1. Associate Professor, Faculty of Social Sciences, University of Tehran: h.parsaniya@yahoo.com

2. Doctoral Student, Faculty of Social Sciences, University of Tehran: f.helali@ut.ac.ir

3. Doctoral Student of Philosophy of Law, Baqir al-Olum University: s.s.rastkhadiv@ut.ac.ir

Content

The Quarterly Journal of

Islam
and Social Studies

Vol. 5, No. 4, Spring, 2018

- **Joseph Schacht 's View of Islamic Jurisprudence as Social Knowledge**

Hamid Parsania & Fatemeh Helali & Sayyed Saeed Mousavi Asl

- **The Role of Social Capital in the Sustainability of the Political System of the Islamic Republic of Iran**

Reza Isaniya

- **Explaining Feminist Epistemology**

Muhammadali Hajidehabadi & Fahime Zare

- **The Transformation of Values and how to Deal with It**

Seyyed Mirsaleh Hosseini Jebelli

- **Structural Factors behind the Formation of Pretense in Iran**

Mohammadreza Anvari

- **The Role of International Scientific Dialogue from the Perspective of David Bohm: A Case Study of Bruno Latour's Scientific Meetings in Qom**

Karim Khanmohammadi & Ahmad Oliyaei

- **Critical Study of Lifestyle Components in the Sims 4 Video Game from the Perspective of Islam**

Davoud Rahimi Sojasi & Jafar Mohammadian

Editorial Board
(Persian Alphabetical Order)

Nasrullah Aqajani

Assistant Professor, School of Social Science, Baqer_uUlum University

Nasrullah Hussein.zadeh

Chief of Baqer_uUlum Publications and Quarterlies

Mahmud Rajabi

Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute

Sayyed Abbas Salehi

Assistant Professor, Research Center For Civilization Islam, Islamic Science And Culture Academy

Hassan Ghaffari-far

Assistant Professor, School of Social Science, Baqer_uUlum University

Hussein Kachuyan

Associate Professor, School of Social Science, Tehran University

Nematullah Karamullahi

Associate Professor, School of Social Science, Baqer_uUlum University

Shamsullah Mariji

Associate Professor, School of Social Science, Baqer_uUlum University

Reviewers of this Volume

Nasrullah Aqajani, Saeed Amir Kaveh, Asghar Eslami Tanha, Mohammad Reza Bahmani, Muhammad Amin Pakzaman, Muhammad-Hussein Pouriani, Fazel Hesami, Mir salehe Hussein Jebeli, Karim khanmohamadi, Davood Rahimi Sojjasi, Mohammad Elleni, Hassan Ghafarefar, Sayyed Mohammad Ali Ghamami, Robabeh Fathi, Ebrahim Fathi, Sayyed Hussein Fakhr Zare, Nematullah Karamullahi, Muhammadkazem Karimi, Seifollah Qanbari Nik, Farajollah Mirarab.



The Quarterly Journal of
Islam
and Social Studies

Vol. 5, No. 4, Spring, 2018

20

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 Abstractes: **Ali Dihqan & Mohammad Taqi
Kanani**

Tel.:+ 98 25 371160 (2842) • 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

پژوهش های قرآنی	اخلاق	حوزه	فقه	آیین حکمت
یک سال اشتراک ریال ۱۴۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱۶۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱۶۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱۶۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۸۰,۰۰۰
نقد و نظر	تاریخ اسلام	علوم سیاسی	اسلام و مطالعات اجتماعی	آینه پژوهش
یک سال اشتراک ریال ۲۸۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۸۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۸۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۸۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۴۸۰,۰۰۰

نام و نام خانوادگی:	نام نهاد یا شرکت:
.....

نامی:	استان:	شهرستان:	کد پستی:
.....
.....
.....
.....

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

قم، خیابان معلم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، اداره نشر
صندوق پستی: ۳۶۸۸-۳۷۱۸۵ تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷
رایانامه: magazine@jsca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی