



فصلنامه علمی - پژوهشی

اسلام و مطالعات اجتماعی

سال ششم، شماره سوم، زمستان ۱۳۹۷



صاحب امتیاز:

دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

www.isca.ac.ir

مدیر مسئول: نجف لکزایی

سردبیر: حمید پارسانیا

دبیر تحریریه و کارشناس امور اجرایی: سیف‌اله قنبری نیک

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 موجد امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد».

اسلام و مطالعات اجتماعی در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)؛ سیویلیکا (Civilica)؛ 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: ۳۱۱۵۲۸۴۲ - ۰۲۵ 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 آقاجانی

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

حبیب‌الله بابایی، حسن غفاری فر، داود رحیمی سجاسی، روح‌الله عباس زاده، سیدمیرصالح حسینی جبلی، سیف‌اله قنبری نیک، عبدالحسین کلانتری، فاضل حسامی، فرج‌الله میرعرب، کریم خان محمدی، محمدامین پاک‌زمانی، مهدی نصیری، نعمت‌الله کرم‌الهی.

فراخوان دعوت به همکاری

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

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

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

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

راهنمای تنظیم مقاله

ویژگی‌های شکلی مقاله

حتماً با الگوی فصلنامه (مندرج در صفحه اول سامانه نشریه) تنظیم شده باشد؛

۱. حجم مقاله تایپ شده همراه با چکیده و کتابنامه (حداکثر ۷۵۰۰ کلمه) به آدرس سامانه نشریه ارسال شود؛

۲. مقاله در محیط Word با پسوند DOCX (با قلم Noorzar نازک ۱۴ برای متن و Times New Roman نازک ۱۰ برای انگلیسی) حروف چینی گردد.

۳. شیوه‌های استناد بایستی به صورت درون‌متنی بین پرانتز به شرح ذیل باشد:

❖ قرآن: آیات (همراه با ترجمه) داخل گیومه درج شده و سپس نام سوره و شماره آیه (داخل پرانتز) آورده شود. نمونه: «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ؛ ستایش مخصوص خداوندی است که پروردگار جهانیان است» (حمد: ۱).

❖ کتاب: (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار اثر، شماره جلد: شماره صفحه، مثال: منبع فارسی با صفحات متناوب (مطهری، ۱۳۶۰، ج ۱: ص ۲۰۰-۲۲۰) و با صفحات متفاوت (امینی، ۱۳۸۷، ج ۱: صص ۲۰۰ و ۲۰۷)؛ نکته: درج (حرف ق) برای تاریخ قمری لازم است.

منبع انگلیسی با صفحات متناوب (Kant, 1788: p. 224-288) و با صفحات متفاوت Kant, 1788: pp. (44, 288).

❖ مقاله: (نام خانوادگی، سال انتشار اثر: شماره صفحه. مثال: یاسری، ۱۳۸۵: ص ۷۵).

تذکر:

✓ اگر از یک نویسنده، بیش از یک اثر در مقاله استفاده شود، در صورت اشتراک زمان انتشار آنان، پس از سال انتشار، با ذکر حروف الفبا در گیومه از یکدیگر متمایز شوند. مانند: (مطهری، ۱۳۶۰، «الف»؛ ص ۲۰۰) یا (مطهری، ۱۳۶۰، «ب»؛ ص ۱۴۵).

✓ اگر مؤلفان یک اثر بیش از سه نفر باشند، تنها نام خانوادگی یک نفر می‌آید و با واژه «دیگران» به دیگر مؤلفان اشاره می‌شود.

✓ اگر به دو اثر از یک نویسنده، بدون فاصله ارجاع داده شود، به جای تکرار نام نویسنده، از واژه «همو» استفاده می‌شود و به جای تکرار منبع و سال «همان» درج شود. در ارجاع به منابع لاتین در متن به جای واژه «همان» از «ibid»، «همو» از «Idem» و «پیشین» از «op.cit» استفاده شود.

۴. معادل لاتین کلمات غیرفارسی و تلفظ واژگان و اصطلاحات مهجور داخل متن و پرانتز بیاید و توضیحات دیگر در پاورقی آورده شود؛

۵. عبارات تکریمی: از کلیشه به جای عبارات تکریمی استفاده شود. مانند: ﷺ به جای (ص)؛ ﷺ به جای (ع)؛ ﷺ به جای (ره) و ﷺ به جای (علیهم‌السلام) و ...

۶. فهرست منابع و مآخذ (کتاب‌نامه) در پایان مقاله به ترتیب حروف الفبا و به روش زیر تدوین و درج شود:

❖ **کتاب‌ها:** نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، عنوان کتاب (ایرانیک)، مترجم، جلد، نوبت چاپ،

محل نشر: ناشر.

❖ **مقالات:** نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه (ایرانیک)، دوره و شماره

نشریه، شماره صفحات مقاله؛ مانند: (ص ۲۵-۴۵).

❖ **منابع الکترونیکی:** نام خانوادگی، نام (تاریخ مشاهده منبع در سایت یا وبلاگ)، «عنوان مقاله یا

نوشته»، آدرس دقیق اینترنتی یا دسترسی (CD و ...).

❖ **پایان‌نامه‌ها:** نام خانوادگی، نام (سال دفاع از رساله)، عنوان رساله، مقطع تحصیلی، گروه، نام

دانشکده، دانشگاه.

ویژگی‌های محتوایی مقاله

الف) صفحه اول شامل: ۱. عنوان کامل مقاله، نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی دانشگاهی و پست الکترونیکی

سازمانی نویسنده یا نویسندگان؛ ۲. چکیده فارسی (حداقل ۱۵۰ و حداکثر ۲۵۰ کلمه)؛ ۳. کلیدواژه‌ها (۳

تا ۷ کلمه) (ترجمه و ارسال تمامی موارد به لاتین الزامی است).

❖ در صورتی که مقاله برگرفته از پایان‌نامه باشد یا سازمان و نهادی هزینه مالی پروژه را پرداخت کرده

باشد و یا تشکری لازم داشته باشد باید در پاورقی صفحه اول (چکیده) درج شود.

❖ مقاله پیش‌تر یا همزمان به مجله‌های دیگر ارائه نشده باشد و نویسنده به نشر آن در جای دیگر متعهد

نباشد.

❖ اعضای هیأت علمی، اساتید و محققان مراکز آموزشی و پژوهشی موظف‌اند در مقاله خود پست

الکترونیکی سازمانی خود را وارد کنند.

❖ در صورتی که مقاله مشترک است، عنوان (نویسنده مسئول) در پاورقی و در مقابل اسم او درج شود.

ب) صفحات دوم تا آخر شامل: ۱. مقدمه و طرح مسئله، پیشینه تحقیق، روش تحقیق و گردآوری اطلاعات؛

۲. تبیین ابعاد مسئله به صورت منطقی شده با رعایت انسجام و هماهنگی مطالب در زیرمجموعه‌سازی

استاندارد (پیگیری از الگوی عددی یا حرف و عدد)؛ ۳. نتیجه‌گیری؛ ۴. کتاب‌نامه.

فهرست مقالات

- ۷ بررسی انتقادی بر ساخت معانی در تبارشناسی از منظر حکمت اسلامی
حسین سوزنچی - حسن عبدی - اصغر اسلامی تنها - حسین حاج محمدی
- ۳۰ ماکس وبر و بازسازی منطق استعلایی کانت در منطق تکوینی علم اجتماعی
سیدحمید طالبزاده - مهدی سلطانی
- ۵۶ فرایند شکل‌گیری و کارکرد هنجارهای اجتماعی از منظر قرآن و علم‌النفس فلسفی
احمدرضا تحیری
- ۸۱ شیوه‌های انتقال ارزش‌های اجتماعی از منظر قرآن و حدیث
سیدمیر صالح حسینی جبلی
- ۱۰۵ بررسی تطبیقی جامعه‌پذیری سیاسی در حکومت صفوی و نظام جمهوری اسلامی
محمد کاظم کریمی
- حوزه خانواده تحلیل موقعیت‌سازهای کلیدی هرمنوتیکی در سیاست‌گذاری فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در
۱۳۴
احمد واعظی - نعمت‌الله کرم‌اللهی - سیدمحمد حسین هاشمیان - حسین پرکان
- تحلیل پدیدارشناختی نمایش مصرف و سبک زندگی در شبکه‌های اجتماعی آنلاین (مطالعه موردی: کاربران
اینستاگرام)
۱۶۷
مهران سهراب‌زاده - مرتضی واحدیان - حسن پیری
- مخلصات
۱۹۰
Abstracts 197

بررسی انتقادی بر ساخت معانی در تبارشناسی از منظر حکمت اسلامی

* حسین سوزنجی

** حسن عبدی

*** اصغر اسلامی تنها

**** حسین حاج محمدی

چکیده

در این مقاله، دیدگاه برساخت‌گرایانه تبارشناسی درباره شکل‌گیری معانی از منظر حکمت اسلامی بررسی و نقد شده است. بنابراین، ابتدا توصیفی از دیدگاه تبارشناسی درباره معانی ارائه شده و نقش قدرت و عملکردهای گفتمانی در برساخت معانی تحلیل شده است. در ادامه با بهره‌گیری از مبانی رایج حکمت اسلامی، نقدها و اشکالات رویکرد برساخت‌گرایانه تبارشناسی در دو بخش؛ نقدهای مبنایی و پیامدها و تبعات معرفت‌شناختی در علوم انسانی تبیین گردیده است. تقلیل‌گرایی هستی‌شناختی، ذات‌انکاری از معانی، تاریخی‌گری غایت‌انکار، تقدم اراده بر ادراک و نفی روابط ضروری در شکل‌گیری نظام‌های معنایی از مهم‌ترین نقدهای مبنایی بر این رویکرد هستند. سپس پیامدها و تبعات این دیدگاه در علوم انسانی را برشمردیم. مهم‌ترین آن‌ها عبارت بودند از: تحویل‌گرایی ناموجه و تسری و یژگی معانی برساخته به تمامی معانی، اجتماع‌گرایی نامعقول در شکل‌گیری معانی، نسبی‌گرایی و فقدان معیار و ملاک سنجش و ارزیابی، مرگ حقیقت و نفی تطابق معانی با واقعیت فی‌نفسه اشیاء و قداست‌زدایی از علم. در پایان نیز دیدگاه حکمت اسلامی درباره معانی و انواع آن بیان شده است و امکان برساخته‌بودن معانی از منظر حکمت اسلامی در معانی اعتباری بررسی شده و تمایز این دیدگاه با قرائت برساخت‌گرایانه تبارشناسی تبیین شده است.

کلیدواژه‌ها

معنا، برساختن، تبارشناسی، حکمت اسلامی.

souzanchi@bou.ac.ir

abdi@bou.ac.ir

islamitanha@bou.ac.ir

hajmohamadi@bou.ac.ir

* دانشیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه باقر العلوم علیه السلام

** استادیار گروه فلسفه دانشگاه باقر العلوم علیه السلام

*** استادیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه باقر العلوم علیه السلام

**** دانشجوی دکتری فلسفه علوم اجتماعی دانشگاه باقر العلوم علیه السلام (نویسنده مسئول)

طرح مسئله

یکی از مسائل مهم فلسفه علوم اجتماعی، این است که معنا چگونه شکل می‌گیرد؟ جریان‌های فکری مختلفی تلاش کرده‌اند به این پرسش، پاسخ دهند و نظریه‌های متفاوتی در این باره ارائه کردند. مکاتب متأخر فلسفه علوم اجتماعی، علی‌رغم اختلاف نظر، همگی در این رویکرد اشتراک نظر دارند که معنا، امری «برساخته» (Construction) است و توسط انسان و جامعه انسانی ساخته می‌شود (شرت، ۱۳۹۰: ص ۲۵).

تبارشناسی - از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین مکاتب معاصر است، دیدگاه قابل توجهی نسبت به برساخت معانی دارد. در این دیدگاه، معانی، برساخته‌اشکال مختلف قدرت و اموری تاریخی بوده که در جامعه و فرهنگ توسط عملکردهای گفتمانی ساخته می‌شوند (Foucault, 1980: p. 114-115). رویکرد برساخت‌گرایانه تبارشناسی درباره معانی، مسائل و تبعات مختلفی نظیر: انکار بازنمایی واقعیت فی‌نفسه اشیا، نسبی‌گرایی ناموجه و مانند آن را در ساحت‌های مختلف علوم انسانی و اجتماعی به همراه داشته است. اما به نظر می‌رسد این دیدگاه با تلقی و برداشت رایج از معانی در حکمت اسلامی، تفاوت‌های بسیاری دارد. از دیدگاه حکمت اسلامی، معانی، اموری مجرد بوده و در نفس الامر خود حضوری ازلی و ابدی دارند؛ از این رو، اموری تاریخی و مکان‌مند نیستند. این دیدگاه سبب می‌شود تا پیامدهای مترتب بر دیدگاه تبارشناسی از منظر حکمت اسلامی قابل تصویر نباشد.

با توجه به اینکه حکمت اسلامی در بستر علوم انسانی، هم دارای ظرفیت انتقادی برای ارزیابی دیدگاه‌های علمی و هم دارای ظرفیت ایجابی برای تولید نظریات جدید و حل مسائل علمی است، بررسی انتقادی دیدگاه تبارشناسی درباره معانی و بیان پیامدها و تبعات این رویکرد در علوم انسانی از دیدگاه حکمت اسلامی و سپس تبیین دیدگاه حکمت اسلامی درباره برساخته‌بودن معانی ضروری به نظر می‌رسد. بنابراین، پرسش اصلی این مقاله، آن است که برساخته‌بودن معانی در سنت تبارشناسی از منظر حکمت اسلامی چگونه ارزیابی می‌شود؟ ذیل این پرسش، سئوالات دیگری قابل طرح است: از دیدگاه تبارشناسی، معانی چگونه ساخته می‌شوند؟ این دیدگاه بر چه مبانی فلسفی استوار است؟ چه نقدهایی بر دیدگاه برساخت‌گرایانه تبارشناسی درباره معانی وارد است؟ از دیدگاه حکمت اسلامی

برساخته‌بودن معانی چگونه قابل تصویر است؟ در این مقاله تلاش می‌شود با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی، به سؤالات فوق پاسخ داده شود.

۱. بساخت معانی در تبارشناسی

تبارشناسی، سنت فکری مهمی است که در ابتدا ریشه در آراء فریدریش نیچه داشته و سپس توسط میشل فوکو در علوم انسانی و اجتماعی گسترش و امتداد یافته است. بعد از فوکو نیز پژوهشگران مختلفی از این رویکرد بهره برده‌اند، اما در این مقاله، تمرکز بر روی آرای تبارشناسانه فوکو قرار دارد؛ هر چند در لابه‌لای بررسی آرای فوکو، دیدگاه تبارشناسی نیچه نیز بیان می‌شود.

رویکرد فوکو به معنا، ذیل دیدگاه‌های نوکانتی قرار می‌گیرد. نظریه کانت مبتنی بر تقسیم امور به فنومن و نومن است. نومن (جهان خارج از هستی انسان) از دیدگاه کانت، شیء فی‌نفسه‌ای است که از دسترس فاعل شناسا خارج است که فقط پس از ترکیب با صور و مقولات فاهمه در قالب گزاره یا تصدیق تبدیل به معرفت و علم می‌گردد (اشمیت، ۱۳۷۵: ص ۹-۱۰). در مقابل، کار نوکانتی‌ها به‌طور خلاصه این است: «صُور شهود» و «مقولات فهم» کانت، جایگاهی برای علوم انسانی می‌شوند و مبتنی بر فهم متقابل و فرهنگی مشترک تصور می‌شوند» (بتون و کرایب، ۱۳۸۹: ص ۳۰۶ و ضیمران، ۱۳۸۷: ص ۱۴۹). در واقع رویکردهای نوکانتی، مقولات فهم کانت را که اموری پیشینی، مشترک و همگانی میان همه انسان‌ها بودند، به مقولاتی اجتماعی و فرهنگی که در روابط میان انسان‌ها برساخته می‌شوند، تحویل می‌برند. وجه مشترک نظریاتی که ذیل این دیدگاه قرار می‌گیرند، نفی ذات و هویتی مستقل برای ادراکات و تصوراتی است که نسبت به سوژه انسانی ظهور پیدا می‌کند. از این رو، صور ادراکی در این رویکرد، بخشی از محصولات و تولیدات انسانی و یا اجتماعی هستند که به سبب کارکردهای این جهانی و تحت تأثیر انگیزه‌ها و اراده‌های فردی و جمعی تولید می‌شوند (پارسانیا، ۱۳۹۶).

بسیاری از شارحان، آثار فوکو را به دو دوره عمده: دیرینه‌شناسی و تبارشناسی تقسیم می‌کنند و در نتیجه از دو فوکو؛ یکی فوکو نخستین و دیگری فوکو واپسین سخن به میان می‌آورند. علی‌رغم تفاوت میان این دو دوره فکری، او در رساله نظم گفتار اعلام می‌کند

که تبارشناسی به وسیله دیرینه‌شناسی، پشتیبانی و تکمیل می‌شود (فوکو، ۱۳۸۴: ص ۵۲). از این رو، نه تنها گسستی در کار نیست، بلکه می‌توان از تکمیل دیرینه‌شناسی به وسیله تبارشناسی سخن گفت (رابینو و دریفوس، ۱۳۷۶: ص ۳۲).

رویکرد فوکو به معنا در دوره دیرینه‌شناسی، متأثر از ساختارگرایی است که در مقابل نظریات سوژه‌محور قرار می‌گیرد (فوکو، ۱۳۹۲: ص ۴۵). ساختارگرایی به گونه‌ای واکنشی بود در مقابل نظریات سوژه‌محور پدیدارشناسی و هرمنوتیک که سوژه، معنابخش و معنا ساز را در کانون تحلیل‌های زبان‌شناختی خود قرار می‌دادند. ساختارگرایان برای مرکززدایی از سوژه معنابخش، از طریق کشف اصول بنیادین رفتار افراد و قواعد حاکم بر نحوه ترکیب این اصول تلاش می‌کردند تا به مطالعه علمی رفتار بشری دست یابند (رابینو و دریفوس، ۱۳۷۶: ص ۴۸). لذا رویکرد فوکو نیز مبتنی بر نوعی گذار از گرایش‌های اومانستی و ذهن‌مدار (سوژکتیو) است. فوکو به‌طور مشخص با طرح نظریه مرگ انسان، ضدیت ویژه‌ای با هر نوع سوژه‌گرایی می‌ورزد. از این رو، اگر نیچه از مرگ خدا خبر داده بود، فوکو از پایان انسان خبر داد؛ در آخرین بند مشهور نظم اشیا، آنجا که فوکو از محو انسان، همچون نقشی که بر شن‌های دریا کشیده می‌شود، سخن می‌گوید، همین نکته تأیید می‌شود (فوکو، ۱۳۸۹: ص ۶۴۵-۶۴۰).

اما از نظر فوکو مشکلی که در ساختارگرایی وجود دارد، این است که نظام شکل‌گیری معنا را در زبان محدود می‌کند، حال آن‌که فوکو معتقد بود: معانی در دل ساختارهای اجتماعی، تاریخی و فرهنگی ساخته می‌شوند (فوکو، ۱۳۹۲: ص ۷۶). لذا بر این نظر بود که «گفتمان»، نظام شکل‌گیری معانی است. به عبارت دیگر، از دیدگاه فوکو معنا و عمل معنادار در چارچوب گفتمان ساخته می‌شود (میلنر و براویت، ۱۳۸۵: ص ۱۶۷). از این رو، رهیافت او، بسیاری از عناصر دیگر مرتبط با قاعده‌مندی رفتاری و نهادی - که رهیافت زبان‌محور ساختارگرایی نادیده گرفته بود - را در بر می‌گیرد (رابینو و دریفوس، ۱۳۷۶: ص ۸۳). بر این اساس، معانی، برساخته عملکردهای مادی گفتمانی هستند و ورای این عملکردها، هیچ‌گونه ذاتی ندارند. این عملکردها به معنای حقیقی و مادی کلمه، «شکلی از حیات» را که به‌طور تاریخی تشکیل شده، باز می‌نمایند (هال، ۱۳۹۱: ص ۲۲).

در نگاه اول، این تصویر که معنا را گفتمان می‌سازد و هیچ چیز معناداری بیرون از

گفتمان وجود ندارد، مطلب دشواری است که برخلاف تصور متعارف به نظر می‌رسد. اما فوکو انکار نمی‌کند که اشیا ممکن است وجود واقعی و مادی در جهان داشته باشند؛ آنچه او می‌گوید این است که بیرون از گفتمان، هیچ چیز معنایی ندارد (فوکو، ۱۳۹۲: ص ۵۶-۵۸). به عبارت دیگر، مفهوم گفتمان درباره وجود داشتن یا نداشتن چیزها نیست، بلکه درباره معانی اشیا و به بیان خودش نظم اشیا است. لذا بیرون از گفتمان، هیچ چیز معناداری وجود ندارد و چیزی که برای انسان معنادار نباشد، مانند آن است اصلاً وجود ندارد!

فوکو در ادامه حیات فکری خود، با خواندن آثار نیچه به‌ویژه اثر مهم او؛ یعنی «تبارشناسی اخلاق» رویکرد تبارشناسی را برگزید و آن را در راستای پروژه دیرینه‌شناسی خود بسط داد و تکمیل کرد (Foucault, 1980: p. 119). اساسی‌ترین ویژگی تبارشناسی، نگاه پساساختارگرایانه به معناست. فوکوی دیرینه‌شناس در جستجوی ساختارهای پنهان قواعد شکل‌گیری معانی بود، اما او در تبارشناسی این افکار را رد می‌کند. از دید تبارشناسی، فقط یک سطح وجود دارد و آن هم سطح ظاهری است. هیچ عمق پنهانی در جهان وجود ندارد و سطح ظاهر در شکل ابتدایی آن، بی‌نظم و بی‌معنا است. از دیدگاه تبارشناسی، نشانه‌ها که عناصر تشکیل‌دهنده معانی هستند، ثابت و پایدار نبوده و در زمان‌ها و مکان‌های متفاوت، ارتباطات آن‌ها، دگرگون شده و معانی متفاوتی را بیان می‌کنند. هیچ گزاره یا گفتمانی معنای ثابتی ندارد و معنایش همواره وابسته به رابطه‌اش با سایر گزاره‌ها و گفتمان‌ها است (فوکو، ۱۳۹۱: ص ۳۷۴).

از دیدگاه تبارشناسی، تمام معانی که به چیزهای اطراف خود نسبت می‌دهیم، اعم از این که این چیزها، اشیا فیزیکی نظیر میز، صندلی و... باشند، یا کنش‌ها، عملکردها و کردارهایی باشند که انجام می‌دهیم، نظیر: عادات، رسوم، رویدادها و مانند آن، هیچ خصوصیت ذاتی ندارند که در طول تاریخ بدون تغییر باقی مانده باشد. لذا هیچ‌گونه معانی پایدار، جهانی و غیرقابل‌تغییر در پس واژه‌ها نیست. از نگاه یک تبارشناس، جهان مثل افلاطونی، توهمی بیش نیست و نمی‌توان در پس واژه‌ها و اعمال، معانی ایستایی را قرار داد که فارغ از زمان، مکان و موقعیت به حیات خویش ادامه دهند. معانی و مفاهیم همگی در تاریخ بر ساخته شده‌اند تا ابزاری برای توصیف و تفهیم جهان مادی باشند (بوریل و مورگان، ۱۳۸۳: ص ۱۳-۱۴).

البته این دیدگاه، نوع خاصی از تطور تاریخی را در بر ساخت معانی پیش فرض می‌گیرد که برخلاف تلقی رایج، تاریخ را بدون غایت نهایی و گسسته فرض می‌کند. او در توضیح این نگرش می‌نویسد: «من می‌خواهم تاریخ را در گسستی تحلیل کنم که هیچ‌گونه فرجام‌شناسی ویژه‌ای نتواند آن را از پیش فتح نماید و به ضبط آن پردازد؛ می‌خواستم آن چنان مجهول نشان دهم که هیچ بنیاد استعلایی، شکل فاعل شناسایی را بر آن تحمیل نکند؛ می‌خواهم درهای آن را بر روی زمان‌مندی بی‌پایانی باز کنم که بازگشت هیچ آغازی را وعده ندهد» (فوکو، ۱۳۹۱، «الف»: ص ۳۳۵).

از دیدگاه فوکو، منابعی از نظم یا دست کم ثبات وجود دارند؛ نقاطی که در آن‌ها معنا «نسبتاً» پایدار می‌شود. نقاطی که میشل فوکو در تبارشناسی مدنظر دارد، به قدرت مربوط می‌شوند. در واقع فوکو در تبارشناسی، جنبه ثبات گفتمان را کشف می‌کند و به آن عنوانی کاملاً شناخته شده می‌دهد: قدرت. او می‌گوید: معانی درون گفتمان‌ها بر اثر مناسبات قدرتی که در درون آن‌ها قرار دارد «ثبیت» می‌شوند (Foucault, 1980: p. 114-115). لذا گفتمان به مثابه نظام شکل‌گیری معانی، از یک سو نظامی منظم از عمل تولید، تنظیم، تقسیم و بازسازی گزاره‌هاست و از سوی دیگر، بازتاب مناسبات چرخه‌ای قدرت است که در جریان آن، معانی تولید و حفظ می‌شود. این قدرت است که معانی را تولید می‌کند و گسترش می‌دهد (ibid.: p. 43)؛ البته او معتقد است اگر قدرت، عامل پیش‌برنده و محرک تاریخ باشد، این تصادف است که به قدرت شکل و سامان می‌دهد و اشکال مختلف قدرت را رقم می‌زند. لذا می‌گوید: «نیروهایی که در تاریخ عمل می‌کنند، نه تابع یک تقدیرند نه تابع یک سازوکار، بلکه تابع اتفاق مبارزه‌اند...» (فوکو، ۱۳۹۱: ص ۳۷۵).

به‌طور خلاصه می‌توان مدعیات این دیدگاه را در قالب گزاره‌های زیر جمع‌بندی کرد:
 ۱- معنا، کشف نمی‌شود بلکه درون گفتمان و توسط عملکردهای گفتمانی ساخته می‌شود؛

۲- معنا، امری تاریخی است، لذا به حسب تغییر زمان، تغییر می‌کند؛

۳- معانی، بر ساخته اشکال مختلف قدرت هستند؛

۴- نظام‌های معانی، تابع روابط ضروری علی - معلولی نبوده و مبتنی بر اتفاق تکوین

یافته‌اند.

۲- نقد و ارزیابی تبارشناسی معنا از منظر حکمت اسلامی

در ابتدا نقدهای مبنایی تبارشناسی معنا را بررسی کرده و سپس پیامدهای این دیدگاه با استفاده از مبانی حکمت اسلامی نقد می‌شود. البته در استفاده از مبانی حکمت اسلامی درصدد اثبات گزاره‌های فلسفی آن نبوده، بلکه تنها به دنبال ارائه شرحی مختصر و رسا از گزاره‌های مذکور - فارغ از اختلاف نظرهای موجود - هستیم.

۲-۱- نقدهای مبنایی

۱-۱-۲. تقلیل‌گرایی هستی‌شناختی: دغدغه فوکو، برساخت معانی از طریق گفتمان بود. او معتقد بود همه معانی، برساخته عملکردهای مادی گفتمانی هستند و ورای این عملکردها، هیچ‌گونه ذاتی ندارند (فوکو، ۱۳۸۹: ص ۱۱۵). این عملکردها به معنای حقیقی و مادی کلمه، «شکلی از حیات» را که به‌طور تاریخی تشکیل شده، باز می‌نمایند (هال، ۱۳۹۱: ص ۲۲). اما بر اساس مبانی حکمت اسلامی، عالم هستی، منحصر در عالم ماده و مادیات یا به تعبیر قرآن کریم عالم «شهادت» نیست. بلکه هستی‌های فرامادی که اساساً قابلیت درک شدن با حواس ظاهری ندارند را نیز شامل می‌شود. از منظر حکمت اسلامی معانی، اموری مجرد و فرامادی بوده و دارای سطوح مختلفی نظیر: حسی، خیالی و عقلی هستند که بر یکدیگر ترتب طولی دارند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ج ۲: ص ۳۳۳-۳۳۴). لذا با انکار وجود مادی برای معانی، به‌طور منطقی، نمی‌توان هرگونه وجود و واقعیت برای معنا را انکار کرد.

۲-۱-۲. ذات‌انگاری: هستی‌شناسی ذات‌گرا برای هر چیزی قائل به «خاستگاه» واحد

بوده و برای همه اشیاء، ذات و جوهر ثابت قائل است. اما در تبارشناسی، ذات‌داشتن برای معانی نفی می‌شود و هویت معانی، در مجموعه روابط گفتمانی دانسته می‌شود که درون یک نظام گفتمانی قرار دارند (فوکو، ۱۳۹۱، «الف»: ص ۳۷۶). در مقابل، از منظر حکمت اسلامی معانی به دو قسم اسمی و حرفی (ربطی) تقسیم می‌شوند. معانی اسمی ذاتی هستند که از ثبات برخوردارند و معانی حرفی (ربطی) در نسبت با دیگر معانی ثابت شکل می‌گیرند. از منظر حکمت اسلامی، اعتقاد به هرگونه نسبت ربطی بدون پذیرش وجود معنای مستقل دارای ذات، ناممکن است (علامه طباطبایی، ۱۳۸۷: ص ۳۷). به عبارت دیگر، بدون وجود معانی مستقل (ذوات) نمی‌توان از وجود معانی ربطی سخن گفت.

۳-۱-۲. تاریخی‌گری غایت‌انگار: بر اساس دیدگاه تبارشناسی تمامی معانی موجود، در تاریخ شکل گرفته‌اند و اگر امروز معنایی وجود دارد، ناشی از تکوین تاریخی آن است؛ البته تبارشناسی قرائت خاصی از تاریخی‌گری دارد. فوکو خود در توضیح این دیدگاه می‌نویسد: «من می‌خواهم تاریخ را در گسستی تحلیل کنم که هیچ‌گونه فرجام‌شناسی ویژه‌ای نتواند آن را از پیش فتح نماید و به ضبط آن پردازد...» (فوکو، ۱۳۹۱، «الف»: ص ۳۳۵). اما چنین تلقی از تاریخ در تبارشناسی از منظر حکمت اسلامی پذیرفتنی نیست، از منظر حکمت اسلامی تاریخ ظرف بروز معانی در جامعه است، نه علت و سبب شکل‌گیری معانی. همچنین از دیدگاه حکمت اسلامی معانی اعم از حسی، خیالی و عقلی، ذاتی مجرد هستند و به دلیل تجردشان، زمان‌مند و مکان‌مند نیستند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ص ۴۵۶).

۴-۱-۲. تقدم اراده بر ادراک: فوکو در این امر متأثر از نیچه است. از نظر نیچه، قدرت و خواست قدرت، محرک و پیش‌برنده تاریخ است (نیچه، ۱۳۸۸: ص ۸۰-۸۱). از نظر فوکو قدرت و اراده، معطوف به آن چیزی نیست که با معنا رابطه داشته باشد بلکه در بنیان آن قرار دارد و معانی از درون آن‌ها سر برمی‌آورند. به عبارت دیگر، در سنت تبارشناسی، قدرت و خواست قدرت، عامل برساخته‌شدن تاریخی تمامی معانی است. در حالی که از منظر حکمت اسلامی، تقدم اراده بر ادراک، امری مردود است؛ زیرا بر اساس این دیدگاه، معانی حقایقی هستند که در نفس الامر خود فارغ از اراده انسانی و جامعه انسانی حضوری ابدی و ازلی دارند و انسان‌ها با حرکت خود به سوی آن‌ها، معانی را در عرصه حیات انسانی وارد می‌کنند، نه این که اراده انسانی خالق معانی باشد. در کنش‌های انسانی نیز در ابتدا آگاهی و ادراک شکل می‌گیرد و آن‌گاه نسبت به آن ادراک، اراده معطوف می‌گردد. لذا اراده انسانی سبب تولد معنا در عرصه نفس و جان عالم نیست، بلکه زمینه ورود معنا به عرصه زندگی و حیات اجتماعی است و نقشی که اراده انسانی ایفا می‌کند، نقشی اعدادی است (پارسانیا، ۱۳۹۱: ص ۴۷).

۵-۱-۲. نفی روابط ضروری در شکل‌گیری نظام‌های معنایی: بر اساس رویکرد تبارشناسی، تکوین معانی و نهادها، تصادفی است و هیچ‌یک از معانی و نظام‌های معنایی بر اساس برنامه‌ریزی عقلانی پدید نمی‌آیند.

بر اساس رویکرد تبارشناسی، اگر قدرت، عامل پیش‌برنده و محرک تاریخ باشد، این

تصادف است که به معانی شکل و سامان می دهد و آشکال مختلف معنا را رقم می زند. از این رو، تکوین معانی و نهادها تصادفی است و هیچ یک از ارزش مندترین پدیده ها و حقایق بر مبنای اراده واحد یا بر اساس برنامه ریزی عقلانی پدید نمی آیند. فوکو درباره نقش اتفاق و تصادف می نویسد: «تبارشناسی، رویداد را در یکتای اش و شدتش از نو ظاهر می کند. نیروهایی که در تاریخ عمل می کنند، نه تابع یک تقدیرند [و] نه تابع یک سازوکار، بلکه تابع اتفاق مبارزه اند. این نیروها به منزله شکل های متوالی یک نیت آغازین ظاهر نمی شوند و چهره یک نتیجه را نیز به خود نمی گیرند» (فوکو، ۱۳۹۱: ص ۳۷۵).

اما در مقابل با توجه به مبانی حکمت اسلامی نظیر: هدف مندی جهان هستی و وجود سنت های اجتماعی و تاریخی، ضدغه و اتفاق در همه امور از جمله شکل گیری معانی مردود است. همچنین بر اساس این دیدگاه، معانی در مقام نفس الامر خویش، نسبت به یکدیگر خنثی و بی تفاوت نیستند، بلکه تکویناً دارای روابط، مناسبات و احکام مختلفی همچون تناقض، تضاد، تباین، تلازم، ترادف، علیت و... هستند و هر یک به صورت تکوینی لوازم و آثاری دارند که مربوط به زمان و مکانی خاص نیست. از این رو، شکل گیری نظام های معنایی مختلف مبتنی بر روابط منطقی و ضروری میان معانی است (پارسانیا، ۱۳۹۱: ص ۷۵).

۲-۲. پیامدها و تبعات تبارشناسی معنا

۲-۲-۱. تحویل گرایی ناموجه: تحویل ویژگی معانی بر ساخته به تمامی معانی و عدم تفکیک و تمایز میان انواع معانی، سبب شده است که تبارشناس امور اعتباری را با حقایق قیاس کرده و یا روش هایی که در تولید اعتباریات جریان دارد را به امور حقیقی نیز سرایت داده و نتواند بین آنها تمایزی برقرار کند. در حالی که از منظر حکمت اسلامی، معانی در دو دسته کلی؛ معانی حقیقی و اعتباری جای می گیرند. هر کدام از این نوع معانی، ویژگی ها و آثار مربوط به خود را دارند و هر کدام نیز برای خود دارای واقعیت و نفس الامری متناسب با خود هستند و نباید آثار و ویژگی های اختصاصی هر یک را به دیگری نسبت داد، اما در تبارشناسی، ایده بر ساخته بودن نسبت به مطلق معانی در نظر گرفته می شود. همین امر موجب تحویل گرایی و نادیده انگاشتن ویژگی های معانی حقیقی می شود.

از منظر حکمت اسلامی تکوین این معانی، خارج از اراده انسان و جامعه انسانی بوده و

تنها کاری که انسان می‌تواند انجام دهد این است که دال‌ها (الفاظ ...) متفاوتی را بر حسب اراده فردی یا جمعی جعل کرده و برای اشاره به آن‌ها به کار برد. در مقابل این معانی، معانی اعتباری قرار می‌گیرند که خود دارای اقسام متفاوتی هستند، اما ویژگی مشترکی که در میان آن‌ها وجود دارد این است که تکوین آن‌ها تابع خواست و اراده انسان و جامعه انسانی است و در عالم عینی، دارای مطابق و ما به ازاء نیستند. همین امر اختلاف‌های جدی میان این دسته از معانی و معانی حقیقی برقرار می‌کند. مهم‌ترین پیامد این دسته از معانی آن است که به دلیل مبتنی بودن بر اراده انسانی - برخلاف معانی حقیقی - تبدل و تغییرات معنایی (در انواع مختلفش) در معانی اعتباری امکان‌پذیر است. (این دسته اخیر از معانی تداعی‌کننده آن چیزی است که در سنت تبارشناسی از آن به معانی برساخته یاد می‌شود؛ البته با اختلاف‌های جدی که در انتهای مقاله اشاره خواهد شد).

۲-۲-۲. اجتماع‌گرایی نامعقول در شکل‌گیری معانی: فوکو معتقد بود که گفتمان‌های موجود در جامعه و فرهنگ که بر اساس روابط قدرت شکل می‌گیرند، عامل اصلی شکل‌گیری نظام‌های معانی است و از این رو، نقشی اساسی به جامعه و ارتباطات گفتمانی در شکل‌گیری معانی می‌داد. در حالی که از منظر حکمت اسلامی، وجود جامعه انسانی فقط پیش شرط شکل‌گیری برخی از معانی است. از این دسته معانی با عنوان اعتباریات اجتماعی یاد می‌شود؛ یعنی تا اجتماعی در کار نباشد، امکان شکل‌گیری اعتباریات اجتماعی وجود ندارد، اما در مقابل، پیش شرط تحقق معانی دیگر، وجود اجتماع نیست. این دسته شامل معانی حقیقی و اعتباریات قبل‌الاجتماع می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ص ۱۸۵).

۲-۲-۳. نفی تطابق معانی با واقعیت فی‌نفسه اشیا و مرگ حقیقت: فوکو با طرح گفتمان (به عنوان مجموعه‌ای از قواعد و عملکردها) و بررسی کارکردهای آن در مواجهه انسان با جهان، گفتمان را جایگزین مقولات پیشینی کانت می‌کند و گفتمان را پیش شرط شکل‌گیری هر ادراکی می‌داند. او ادراک را از معناسازی جدا نمی‌کند و معتقد است معناسازی، درون گفتمان رقم می‌خورد (فوکو، ۱۳۹۱، «ب»: ص ۳۷۵). این امر، به نفی ذات و هویتی مستقل برای ادراکات و تصوراتی که نسبت به سوژه انسانی بروز و ظهور پیدا می‌کند، منجر می‌شود. معانی در این رویکرد، نشان از حقیقتی فراسوی خود ندارد، بلکه بخشی از محصولات و تولیدات انسانی و یا اجتماعی هستند که به سبب کارکردهای

دنیوی و این جهانی خود و یا تحت تأثیر انگیزه‌ها و اراده‌های فردی و جمعی تولید و باز تولید می‌شوند (پارسانیا، ۱۳۹۶). در این راستا، یکی از مهم‌ترین معانی که هویت آن نیز بر ساخته تلقی می‌شود، معنای حقیقت است. لذا دیدگاه فوق را می‌توان به مثابه نقطه پایانی بر حقیقت دانست؛ هر چند که ممکن است تبارشناس از منظر خود به تعریف حقیقت پردازد، ولی این پرسش مطرح می‌شود که وی از کدام حقیقت سخن می‌گوید؟ حقیقتی که چیزی جز استعاره و مجاز و توهم نیست. حقیقتی که در نهایت خطاهای ابطال‌ناپذیر آدمی است و تابع خواست و اراده‌های معطوف به قدرت است و معنای بر ساخته خود را از درون گفتمان متبوع گرفته است! همچنین این پرسش مطرح است که آیا همین سخنان و ادعا، حقیقت است یا نه؟ اگر این سخنان و ادعاها، به شیوه‌های متعدد قابل تعبیر و تفسیر باشند، چگونه مخاطبان، منظور آن‌ها را در می‌یابند؟ اگر ادعای حقیقت، بهانه کسب مشروعیت و قدرت است، ادعاهای گفته‌شده ابزار توجیه قدرت و مشروعیت چه کسانی است؟ تعقیب منحصر به فرد قدرت نه تنها این ادعاها بلکه تمام تحلیل‌ها و انتقادات دیگر را تخریب خواهد نمود. در نتیجه باید توجه داشت، لازمه این سخنان آن است که نفی مطلق حقیقت امکان‌پذیر نیست و حقایق جزئی و موقتی قابل قبول است.

۴-۲-۲. فقدان معیار و ملاک سنجش و ارزیابی و نسبی‌گرایی افراطی: اعتقاد به بر ساخته بودن تمامی معانی، این نتیجه را در بر خواهد داشت که اندیشه‌ای که مطابق با واقعیت فی‌نفسه باشد، وجود ندارد. مطابق این دیدگاه، معرفت همواره وابسته به چارچوب‌های تاریخی، فرهنگی و مفهومی خاص است و فقط نسبت به شرایط تولید معرفت صحیح یا مشروع است. تبارشناسی با نفی موقعیت‌های عام و جهان‌شمول، هر نوع زمینه را برای شکل‌گیری معرفت‌های عام و فراگیر انکار می‌کند؛ از این رو، نمی‌توان معیاری ثابت، عمومی و نهایی برای همه اعصار و مکان‌ها در نظر گرفت، بلکه معیار و ملاک ارزیابی تحت تأثیر فرهنگ و اجتماع و بینش افراد متعدد شکل می‌گیرد. این امر که از آن با عنوان نسبی‌گرایی افراطی نیز یاد می‌شود، قضاوت‌های هنجاری خارج از یک زمینه، اجتماع یا چارچوب را فاقد مشروعیت می‌داند و هیچ فرامنظری که بتوان تمامی سیاق‌ها یا زمینه‌ها را در آن گنجانید و مورد ارزیابی قرار داد را لحاظ نمی‌کند.

۵-۲-۲. قداست‌زدایی از علم: یکی از دیگر پیامدهای تبارشناسی معانی، گسیختگی

پیوند تبار دانش با تقدس می‌باشد. اساس نگاه الهی، دانش، حاصل بازخوانی اسرار طبیعت و محصول فهم و کشف زبان موجودات عالم تلقی می‌شود؛ از این منظر جهان با تمامی اجزاء و موجودات آن؛ چه نشانه‌ها و چه آنچه نشانه‌ها، نشان می‌دهند، همچون کلام خداوند تلقی می‌شود و فهم آن، فهم کلام خداوندی است. از این رو، هر زمان که نشانه‌ای کشف و دلالت آن روشن می‌گردد، در واقع به‌طور مستقیم سخن خداوندی به انسان منتقل می‌شود؛ بنابراین، از منظر حکمت اسلامی تقدس، خصیصه ماهوی دانش به‌شمار می‌آید، اما هنگامی که نشانه‌ها، تهی از معنا تلقی شدند و معنا امری برساخته دانسته شد، کارکرد نشانه‌ها به‌مثابه آیات الهی انکار می‌شود و علم دیگر فاقد تقدس به حساب می‌آید. در اینجا دیگر علم به صرف این که بازخوانی نشانه‌های مستقیم خداوندی است، مقدس تلقی نمی‌شود، چون ربط بیرونی و خارجی خود را با قدس از دست می‌دهد. از این رو، یکی از پیامدهای کاربردی تبارشناسی این خواهد بود که حتی «امکان» قائل شدن به دانش الهی و قدسی نیز سلب می‌شود.

۳. حکمت اسلامی و ساختن معانی

پس از بررسی و تحلیل انتقادی رویکرد برساخت‌گرایانه تبارشناسی، اکنون این پرسش مطرح است که چگونه می‌توان از منظر حکمت اسلامی، نوعی ساختن معانی را تصویر نمود که اشکالات فوق بر آن وارد نباشد. حکمت اسلامی دارای سه دیدگاه عمده: مشائی، اشراقی و حکمت متعالیه است. نقطه اوج حکمت اسلامی را می‌توان در حکمت متعالیه جستجو کرد. از این رو، عمده استفاده از مفاهیم حکمت متعالیه و امتداد آن در عصر حاضر (آرای علامه طباطبایی و علامه جوادی آملی) خواهد بود.

۱-۳. انواع معانی از منظر حکمت اسلامی

بر اساس دیدگاه حکمت اسلامی، معنا آن ادراکی است که مدلول قرار می‌گیرد (واعظی، ۱۳۹۰: ص ۸۳ و فیاضی، ۱۳۹۶: ص ۳۶)، (اعم از اینکه دال گفتاری باشد یا عمل و کنش باشد). بر این اساس، مُدَرکات و شناخت‌های انسان در دو دسته کلی: ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری جای می‌گیرند. ادراکات حقیقی، ادراکاتی هستند که مطابق

آنها فی نفسه در خارج موجود است (خواه ادراک کننده‌ای باشد یا نباشد). ادراکات اعتباری، نیز عبارت هستند از ادراکاتی که معنا یا صورت ادراکی دریافت شده از طریق آنها جز بر حسب جعل و اعتبار ادراک کننده، مطابق و مابه‌ازایی در خارج ندارند (طباطبایی، ۱۴۲۸: ص ۲۰۵). به تبع این دو دسته ادراک، انواع معانی نیز در دو دسته کلی جای می‌گیرند: ۱- معانی حقیقی، ۲- معانی اعتباری.

معانی حقیقی مراتبی دارند که عبارتند از: ۱- معنای حسی ۲- معنای خیالی ۳- معنای عقلی. از منظر حکمت اسلامی، انسان بر مبنای حرکت وجودی خود جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است و در سیر حرکت خود، صور معدنی، نباتی، حیوانی را یکی پس از دیگری طی می‌کند تا آن‌که به جهان انسانی وارد می‌شود و از مسیر حرکت جوهری به مرز تجرد رسیده و در آن‌جا با سطوح مختلف معانی که حقایق مجرد و غیرمادی هستند، اتحاد وجودی پیدا می‌کند و در قلمرو حیات انسانی، به ادراک صور و معانی متنوعی که در قلمرو حیات انسانی قابل وصول است، دسترسی پیدا می‌کند. آن‌گاه که انسان با اندام‌های حسی خود، در تماس مستقیم با محسوسات است، ادراکاتی برای او شکل می‌گیرد که متناسب با این ادراکات، معانی حسی برای انسان ایجاد می‌شود. در مرتبه بعد از این سطح از معانی، معانی خیالی شکل می‌گیرند. هنگامی که انسان بدون بهره‌گیری از اندام‌های حسی، صحنه‌ای را در ذهن متمثل کند و بدون ارتباط با ماده خارجی، با شیء مورد نظر خود سروکار داشته باشد و بدین طریق معرفتی برای او حاصل شود یا لذت و دردی را احساس کند، اگر آنچه که در پیشگاه ذهن وی حاضر شده، از سنخ صورت باشد، احضار چنین صورتی تخیل نام دارد و در این مرحله، معنای خیالی شکل می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۲: ص ۲۲).

معانی خیالی متناسب با عالم خیال شکل می‌گیرند. عالم خیال دارای مراتبی است؛ مرتبه‌ای از آن عبارت از «خیال متصل» و مرتبه دیگر، خیال منفصل [است]. خیال متصل، همان ادراک خیالی شیء بدون حضور حسی آن است (تخیل). مرتبه عالی تر خیال، عبارت است از «خیال منفصل». در این مرتبه «صورت‌های ادراکی»، وجودی جدا و منفصل از ساحت ادراکی انسان دارند و به همین سبب به صفت منفصل، موصوف می‌شوند. جایگاه این صور، عالم خاصی است که به نام‌های عالم خیال منفصل، عالم مثال، عالم ملکوت، عالم برزخ و... نامیده می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۲۰: ص ۲۲۸).

در مرتبه بعد از معانی خیالی، معانی عقلی شکل می‌گیرند. در ارتباط با نحوه شکل‌گیری معانی عقلی از منظر حکمت صدرایی بیان‌های مختلفی ارائه شده است. گاه از اتحاد نفس با حقایق عقلی‌ای سخن گفته شده که از عالم عقل و توسط عقل فعال بر جان انسان افزوده می‌شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۱: ص ۲۸۸)، گاهی نیز ادراکات عقلی از انشائات نفس تلقی شده که نفس فاعل آن‌ها بوده است (همو، ۱۳۸۷: ص ۲۲۱). صدرالمتألهین، خود حکمت تفاوت این دو بیان را تعریف می‌کند: «شکی نیست که نفس، مبدأ فاعلی صور موجود در قوای خویش است. اما پیرامون صور ادراکی عقلی نفس، نفس در ابتدایی که عقلی هیولانی است، تنها قابل و پذیرنده آن صور است و هنگامی که به عقل فعال متصل شد، خودش فاعل و حافظ صور خواهد شد» (همو، ۱۳۸۲، ج ۸: ص ۲۵۹).

عقل از یک منظر دیگر، دسته دیگری از معانی کلی را درک می‌کند. ادراک این معانی کلی به تبع ادراک معانی حقیقی امکان‌پذیر است. از این دسته با عنوان اعتباریات یاد می‌شود. معانی اعتباری نیز خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: نخست، معانی اعتباری بمعنی ااعم که شامل انواع معقولات ثانی می‌شود و دوم، معانی اعتباری بمعنی الاخص.

منظور از معانی اعتباری بمعنی ااعم؛ یعنی آن معانی‌ای که از خارج مأخوذ نمی‌شود، ولی عقل، مضطر است که در خارج برای آن اعتبار وجود کند و در قضایای متشکل از این گونه امور، «صدق»؛ یعنی مطابقت با خارج، معتبر است (طباطبایی، ۱۴۲۸ق، ج ۲: ص ۱۴۴). این دسته از اعتباریات که عقل مضطر از اعتبار آن‌هاست و انسان چه بخواهد و چه نخواهد، ذهنش به فرض و اعتبار آن‌ها مبادرت می‌ورزد، همان معقولات ثانویه فلسفی و منطقی می‌باشد و چون این سنخ امور حقیقی نیستند، در رتبه اول از تعقل واقع نمی‌شوند و معقول اولی قرار نمی‌گیرند (همان: ص ۱۴۶-۱۴۷) و به آن‌ها معقول ثانی گفته می‌شود.

معقولات ثانیه، خود بر دو دسته هستند: معقولات ثانیه منطقی و معقولات ثانی فلسفی. معقولات ثانی فلسفی، معانی هستند که ما به‌إزای خارجی عینی ندارند، ولی منشأ انتزاع خارجی دارند و به تعبیر دیگر، ما به‌إزای خارجی عینی منحاز و مستقل ندارند، اما در خارج به وجود موضوعاتشان موجود هستند. معقولات ثانی منطقی اما، نه مابازای خارجی عینی دارند و نه منشأ انتزاع عینی (طباطبایی، ۱۴۱۶ق: ص ۴۴ - ۴۶؛ مطهری، ۱۳۸۹، ج ۹: ص ۳۶۴-۳۶۹).

دسته دیگر از معانی اعتباری، معانی اعتباری بمعنی الاخص می‌باشند. اعتباری در این معنا، عبارت است از معانی‌ای که ما انسان‌ها برای رفع احتیاجات خودمان به شیوه‌ای خاص می‌سازیم و به عبارت دیگر، اعتباریات در این کاربرد معانی هستند که فقط در ظرف عمل تحقق می‌یابند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ص ۱۲۳). در این دسته از اعتباریات برخلاف اعتباریات بالمعنی الأعم که در تولید آن‌ها منفعل هستیم، ما نقشی فعال داریم (پارسانیا، ۱۳۹۱: ص ۹۵).

۲-۳. امکان‌سنجی بر ساخت معانی از منظر حکمت اسلامی

با توجه به ویژگی‌های ذکر شده، مشخص است که بر ساخته‌بودن معانی بر اساس تعریف تبارشناسی از منظر حکمت اسلامی قابل تصور نیست، اما می‌توان نوعی از بر ساخته‌بودن را در برخی از معانی (و نه همه آن‌ها) تصور کرد. بدین گونه که؛ بر ساخته‌بودن در دسته اول از معانی؛ یعنی معانی حقیقی به هیچ عنوان قابل تصور نیست؛ زیرا از منظر حکمت صدرایی، انسان بر اساس قاعده اتحاد عالم و معلوم، با صور حسی، خیالی و عقلی اتحاد می‌یابد و در فرایند این اتحاد، معانی را کشف می‌کند، نه این که آن‌ها را بسازد و اگر هم تعبیر انشاء و قیام صدوری معانی به نفس در این فرایند ذکر شده است، هدفی متفاوت با آنچه که از ساختن معنا در تبارشناسی وجود دارد، مورد توجه است؛ چرا که از منظر حکمت اسلامی (صدرائی) هر چند نفس، مبدأ فاعلی صور موجود در قوای خویش است، اما پیرامون صور ادراکی خویش در ابتدا تنها قابل و پذیرنده است و فقط هنگامی که به عقل فعال متصل شد، خودش فاعل و حافظ صور خواهد شد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۸: ص ۲۵۹). در هر صورت، افاضه معانی در همه حال از ناحیه حق (سبحانه و تعالی) است و تلاش‌های انسان، زمینه‌ساز و علل اعدادی شکل‌گیر نظام معانی در نزد اوست. به عبارت دیگر، از منظر حکمت اسلامی، فاعلیت انسانی در طول فاعلیت الهی دیده می‌شود و نفیس آدمی، تجلی‌گاه معانی محسوب می‌شود.

در ارتباط با معانی اعتباری بمعنی الأعم باید گفت: این معانی چند ویژگی دارند که سبب می‌شود نتوان آن‌ها را بر ساخته قلمداد کرد: ۱- نخست این که عقل در ساخت آن‌ها مضطر است، لذا همه انسان‌ها قادر به شکل‌دادن چنین معانی هستند و اموری متغیر نمی‌باشند. ۲- انسان چه بخواهد و چه نخواهد، ذهنش به فرض و اعتبار این معانی مبادرت

می‌ورزد. ۳- در قضایای متشکل از این گونه امور، «صدق»؛ یعنی مطابقت با خارج، معتبر است (طباطبایی، ۱۴۲۸ق، ج ۲: ص ۱۴۴). ۴- این معانی اگرچه وجود خارج از ذهن ندارند و از این حیث اعتباری‌اند، ولی منشا انتزاع واقعی و تکوینی دارند، نه منشا قراردادی. ۵- در اختیار انسان و وابسته به اراده او نیستند (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱: ص ۱۱۳).

در ارتباط با دسته دیگر از معانی که از آن‌ها تغییر به معانی اعتباری بمعنی‌الخاص می‌شود، ساخته‌شدن به نوعی امکان تصویرشدن دارد؛ زیرا این دسته از معانی را انسان به منظر رفع نیازهای زندگی فردی و اجتماعی خود می‌سازد. با این وجود تفاوت‌های ذیل میان معانی اعتباری و قرائت برساخت‌گرایانه تبارشناسی برقرار است:

۱. تمایز در تلقی مادی‌گرایانه و فرامادی‌گرایانه از معانی: دیدگاه تبارشناسی درباره معانی بر این عقیده استوار است که همه معانی، برساخته عملکردهای مادی‌گفتمانی هستند و ورای این عملکردها، هیچ‌گونه ذاتی ندارند. در واقع از منظر تبارشناسی معانی، هیچ هویتی ورای عملکردها (= دال‌ها که دارای هویتی مادی هستند) ندارد. اما بر اساس دیدگاه حکمت اسلامی معانی، دارای هویتی مستقل از عملکردها (= دال‌ها) هستند که این هویت مستقل نیز چون از سنخ ادراکات است از صنف هستی مجرد محسوب شده و مادی نیستند، لذا از همه احکام موجود مادی مُبراست و به‌عنوان مثال، تجزی و انقسام‌پذیری یا تحول و تغییر و اشتداد و تکامل در آن راه ندارد (همو، ۱۳۹۱: ص ۴۵۶).

۲. تمایز در تاثیر تاریخ بر معانی: بر اساس دیدگاه تبارشناسی، تمامی معانی موجود، در تاریخ شکل گرفته‌اند و اگر امروز معنایی وجود دارد، ناشی از تکوین تاریخی آن است. اما از منظر حکمت اسلامی تاریخ، ظرف ظهور و بروز معانی در جامعه است نه علت و سبب شکل‌گیری معانی. به عبارت دیگر از منظر حکمت اسلامی، انسان به واسطه پای‌بندی در عالم ماده، برای رسیدن به معانی، در بند شرایط مادی و اقتضائات تاریخی - اجتماعی است. از این‌رو، بر اساس دیدگاه حکمت اسلامی، اقتضائات و نیازهای انسان و جامعه انسانی که ریشه در شرایط تاریخی و اجتماعی دارند، بستری می‌شوند تا انسان و جامعه انسانی با بهره‌مندی از ذخایر معانی حقیقی خود، دست به جعل معانی اعتباری جدید بزنند. با توجه به آنچه گفته شد، این مطلب پذیرفته می‌شود که تفاوت میان معانی اعتباری در جوامع مختلف به دلیل تفاوت در نیازهای تاریخی و اجتماعی متفاوت جوامع می‌باشد، اما

این دلیلی نمی‌شود که از منظر حکمت اسلامی تاریخ به مثابه روح کلی حاکم بر انسان و جامعه انسانی تلقی شده و نقش خالقیت یا شبه آن در تکوین معانی بدان نسبت داده شود، بلکه در نهایت، نقشی اعدادی برای تاریخ در نظر گرفته می‌شود.

۳. تمایز در جستجو برای خاستگاه معانی: تبارشناسی با قائل شدن به مرگ سوژه معنابخش و پذیرش این که هویت سوژه برساخته تاریخی است (البته با تلقی خاصی که از تاریخ دارد و برخلاف تلقی هگلی که تاریخ را در کلیت و غایت و پیوسته تصور می‌کرد، تاریخ را در گسست و بی‌غایتی تصور می‌کند) از اساس، جستجو برای خاستگاه معانی را امری بیهوده تلقی می‌کند، اما از دیدگاه حکمت اسلامی انسان موجودی ذات‌مند فرض می‌شود که فاعلیت و خالقیت او ذیل فاعلیت الهی تصویر شده و مبتنی بر فطرت مشترک نوع انسانی (طباطبایی، ۱۳۸۲، ج ۷: ص ۱۷۲)، به اعتباری معانی‌ای که به نوعی «ساختنی» تلقی می‌شوند (معانی اعتباری) دست می‌زند. از منظر حکمت اسلامی، خاستگاه این دسته از معانی در انسان (که دارای فطرت و غریزه مشترک است) و نیازهای او قابل ردیابی است، زیرا هر معنای اعتباری در پاسخ به یک نیاز شکل می‌گیرد (اعم از این که آن نیاز یک نیاز حقیقی باشد و یا یک نیاز کاذب). همچنین در ساخته شدن این دسته از معانی، انسان یا جامعه انسانی از معانی حقیقی بهره‌گیری می‌کند و این چنین نیست که آن معانی را من‌عنده و تنها از روی میل و اراده شخصی یا جمعی بسازد (مطهری، ۱۳۶۴، ج ۲: ص ۱۶۰).

۴. تمایز در امکان تغییر و تبدل در معانی: از دیدگاه تبارشناسی، همه معانی به طریقی تاریخی برساخته می‌شوند و در طول زمان تغییر می‌کنند. اما از دیدگاه حکمت اسلامی، همه معانی اعتباری، اموری متغیر و بی‌ثبات نیستند، بلکه به دو دسته معانی ثابت و متغیر تقسیم می‌شوند. علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد: چون اعتباریات، مولود یا طفیلی احساساتی هستند که مناسب قوای فعاله می‌باشند و از جهت ثبات و تغییر و بقاء و زوال، تابع آن احساسات درونی‌اند و احساسات نیز دو گونه هستند: احساسات عمومی لازم «نوعیت انسان» و «ساختمان طبیعی»؛ چون اراده و کراهت مطلق و مطلق حب و بغض و احساسات خصوصی قابل تبدل و تغییر، از این روی باید گفت، اعتباریات نیز دو قسم هستند: اعتباریات عمومی ثابت غیرمتغیر و اعتباریات خصوصی قابل تغییر (طباطبایی، ۱۳۸۷: ص ۱۲۳)؛ البته بیان دقیق‌تر این است که بگوییم، در این دسته از معانی، تبدل معنایی رخ می‌دهد؛

یعنی با توجه به تغییر شرایط و نیازها، انسان دست به اعتبار و جعل معانی جدید می‌زند، نه این که در نفس معانی گذشته تغییری رخ دهد؛ زیرا همان‌طور که گفته شد، معانی از امور مجرد بوده و تابع تغییرات مادی نیستند.

۵. تمایز در نقش انسان در شکل‌گیری معانی: تبارشناسی در مقابل نظریات سوژه‌محوری قرار می‌گیرد که سوژه‌معنابخش و معناساز را در کانون شکل‌گیری معانی قرار می‌دهند. از این‌رو، فو کو وجود یک فاعل شناسای خودمختار و معنابخش را رد می‌کند و سوژه را نیز محصول عملکردهای فرهنگی و در پیوند با گفتمان می‌داند. در حالی که از منظر حکمت اسلامی نفس آدمی، ذات و جوهری ثابت دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲: ص ۲۲۶). بر اساس این دیدگاه، انسان موجودی است که کارهای خود را با ادراک و اندیشه انجام می‌دهد و از این‌رو، باید معنای افعال و اعمال خود را درونش داشته باشد (یعنی مثلاً تصور و ادراکی از خوردن و رفتن و ... داشته باشد). لذا در ساخت معانی اعتباری، انسان موجودی دارای آگاهی و اراده است که کنش‌های اجتماعی‌اش را از روی آگاهی و اراده انجام می‌دهد و در نتیجه، یک موجود منفعل نیست. افزون بر این‌ها، انسان، موجود گزینش‌گر و در برابر سلطه و فشار اهل مقاومت است. از منظر حکمت اسلامی، انسان دارای دو ساحت: جسم و روح است که اولی مادی و دومی مجرد است. از این منظر، افزون بر پذیرش تأثیر علل و عوامل خارجی، فیزیولوژیکی و روانی در رفتار و اعمال انسان، آدمی از اراده و اختیار و آزادی نیز برخوردار است. لذا اگرچه انسان در محدودیت شرایط مادی، زمینه‌های فرهنگی اجتماعی و تاریخی به سر می‌برد اما با توجه به اراده و اختیاری که دارد، توانایی تغییر و تحول در خود و جامعه را دارد.

۶. تمایز در نقش جامعه در شکل‌گیری معانی: از دیدگاه تبارشناسی، گفتمان‌های موجود در جامعه و فرهنگ که بر اساس روابط قدرت شکل می‌گیرند، عامل اصلی شکل‌گیری نظام‌های معانی است و از این‌رو، در تبارشناسی نقشی اساسی به جامعه و ارتباطات گفتمانی در شکل‌گیری معانی داده می‌شود. در مقابل از دیدگاه حکمت اسلامی، فقط پیش‌شرط شکل‌گیری برخی از معانی اعتباری، وجود جامعه انسانی است؛ یعنی تا اجتماعی در کار نباشد، امکان شکل‌گیری آن معنای اعتباری وجود ندارد. در مقابل، پیش‌شرط تحقق برخی از معانی اعتباری، وجود اجتماع نیست. مثلاً اعتبار معنای «باید» یک اعتبار قبل‌الاجتماع

است. در مقابل، پیش شرط تحقق برخی معانی اعتباری نظیر «مالکیت» و «ریاست»، وجود یک اجتماع انسانی است. از این رو، معانی اعتباری به معانی اعتباری قبل الاجتماع و معانی اعتباری بعد الاجتماع تقسیم می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ص ۱۲۵). لذا تمامی معانی اعتباری، نتیجه اجتماع و جامعه انسانی نیستند و صرف بودن یک انسان نیز برای شکل‌گیری آنها کافی است.

نتیجه‌گیری

در این مقاله، ابتدا رویکرد برساخت‌گرایانه تبارشناسی به معنا بررسی شد و گفته شد بر اساس این دیدگاه: ۱- معانی درون‌گفتمان و توسط عملکردهای گفتمانی ساخته می‌شوند. ۲- معنا، امری تاریخی است، لذا به حسب تغییر زمان، تغییر می‌کند. ۳- معانی، برساخته اشکال مختلف قدرت هستند. ۴- نظام‌های معنایی، تابع روابط ضروری علی - معلولی نبوده و مبتنی بر اتفاق تکوین یافته‌اند.

پس از آن، نقدهای مبنایی بر دیدگاه برساخت‌گرایانه تبارشناسی ذکر شد. مهم‌ترین این نقدها عبارت بودند از: تقلیل‌گرایی هستی‌شناختی، انکار ذات‌داشتن معانی، تاریخ‌گری غایت‌انکار، تقدم اراده بر ادراک، نفی روابط ضروری در شکل‌گیری نظام‌های معنایی. سپس پیامدهای این دیدگاه در علوم انسانی بیان شد که عبارتند از: تحویل‌گرایی ناموجه و سرایت‌دادن ویژگی معانی برساخته به تمامی معانی، اجتماع‌گرایی نامعقول در شکل‌گیری معانی، نسبی‌گرایی و فقدان معیار سنجش و ارزیابی، مرگ حقیقت و نفی تطابق معانی با واقعیت فی‌نفسه اشیا و قداست‌زدایی از علم.

در ادامه به تبیین دیدگاه حکمت اسلامی پرداخته شد که بر اساس این دیدگاه، دو دسته کلی معانی قابل تصور است: معانی حقیقی و معانی اعتباری. معانی حقیقی، مراتبی دارند که عبارتند از: معنای حسی، معنای خیالی و معنای عقلی. از یک منظر دیگر، دسته دیگری از معانی کلی را درک می‌کند که ادراک آنها به تبع ادراک معانی حقیقی امکان‌پذیر است. از این دسته با عنوان اعتباریات یاد می‌شود.

در پایان این نتیجه به دست آمد که برساخته‌بودن معانی آن‌گونه که تبارشناسی بدان قائل است، از منظر حکمت اسلامی قابل تصور نیست؛ چراکه بر اساس این دیدگاه، معانی

اعم از حقیقی و اعتباری ذواتی مجرد هستند و به دلیل تجردشان، زمان‌مند و مکان‌مند نیستند، اما می‌توان نوعی از ساخته‌شدن را در معانی اعتباری بمعنی‌الاصح تصویر کرد. با این وجود، تفاوت‌های متعددی میان دیدگاه حکمت اسلامی درباره معانی اعتباری و قرائت برساخت‌گرایانه تبارشناسی وجود دارد.

کتابنامه

۱. اشمیت، ریچارد (۱۳۷۵)، «سرآغاز پدیدارشناسی»، ترجمه: شهرام یازوکی، فصلنامه فرهنگ، ش ۱۸.
۲. بنتون، تد و یان کرایب (۱۳۸۹)، فلسفه علوم اجتماعی؛ بنیادهای تفکر اجتماعی، ترجمه: شهناز مسمی پرست و محمود متحد، تهران: نشر آگه.
۳. پارسانیا، حمید (۱۳۹۱)، جهان‌های اجتماعی، قم: نشر کتاب فردا.
۴. _____ (۱۳۹۶)، سوژه، ابژه، معنا و جامعه‌شناسان ایرانی، آدرس الکترونیکی: www.mehrnews.com.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، ادب فنای مقربان، محقق: محمد صفایی، قم: مرکز نشر اسراء.
۶. _____ (۱۳۹۰)، تفسیر تسنیم، قم: مرکز نشر اسراء.
۷. _____ (۱۳۹۳)، تحریر رساله الولایه، قم: مرکز نشر اسراء.
۸. رایینو، پل و هیوبرت دریفوس (۱۳۷۶)، میشل فوکو فراسوی هرمنوتیک و ساختارگرایی، ترجمه: محمدحسین جلائی پور، تهران: نشر نی.
۹. ریتزر، جرج (۱۳۷۷)، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
۱۰. شرت، ایون (۱۳۹۰)، فلسفه علوم اجتماعی فاره‌ای، ترجمه: هادی جلیلی، تهران: نشر نی.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، قم: مکتبه المصطفوی.
۱۲. _____ (۱۳۸۷)، سه رساله فلسفی: متشابهات القرآن، المسائل القدسیه، اجوبه المسائل، قم: بوستان کتاب.
۱۳. ضیمران، محمد (۱۳۷۸)، میشل فوکو: دانش و قدرت، تهران: نشر هرمس.
۱۴. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۲)، تفسیر المیزان، ترجمه: سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۱۵. _____ (۱۳۸۷)، اصول فلسفه رئالیسم، قم: انتشارات بوستان کتاب.
۱۶. _____ (۱۴۲۸ق.)، مجموعه رسائل الإنسان و العقیده، قم: نشر باقیات.
۱۷. فوکو، میشل (۱۳۷۸)، مراقبت و تنبیه: تولد زندان، ترجمه: نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
۱۸. _____ (۱۳۸۳)، اراده به دانستن، ترجمه: نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
۱۹. _____ (۱۳۸۴)، نظم گفتار: درس افتتاحی در کلژ دو فرانس، ترجمه: باقر پرهام، تهران: نشر آگه.
۲۰. _____ (۱۳۸۹)، مؤلف کیست، ترجمه: افشین جهان‌دیده، در: «سرگشتگی نشانه‌ها، نمونه‌هایی از نقد پسامدرن»، گزینش و ویرایش: مانی حقیقی، تهران: نشر مرکز.
۲۱. _____ (۱۳۸۹)، نظم اشیا: دیرینه‌شناسی علوم انسانی، ترجمه: یحیی امامی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۲۲. _____ (۱۳۹۰)، گفتمان و حقیقت، ترجمه: علی فردوسی، تهران: انتشارات دیبایه.
۲۳. _____ (۱۳۹۱ الف)، نیچه، تاریخ، تبارشناسی اخلاق، ترجمه: نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، در لارنس کوهن (ویراستار)، «از مدرنیسم تا پست مدرنیسم»، تهران: نشر نی.
۲۴. _____ (۱۳۹۱ ب)، حقیقت و قدرت، ترجمه: نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، در: لارنس کوهن (سر ویراستار)، «از مدرنیسم تا پست مدرنیسم»، تهران: نشر نی.
۲۵. _____ (۱۳۹۲)، دیرینه‌شناسی دانش، ترجمه: نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
۲۶. فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۶)، جستارهایی در فلسفه اسلامی معاصر، قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.
۲۷. کرایب، یان (۱۳۸۲)، نظریه اجتماعی کلاسیک، ترجمه: شهناز مسمی پرست، تهران: نشر آگه.
۲۸. کنوبلاخ، هوبرت (۱۳۹۴)، مبانی جامعه‌شناسی معرفت، ترجمه: کرامت‌الله راسخ، تهران: نشر نی.
۲۹. مطهری مرتضی (۱۳۶۴)، مجموعه آثار، ج ۲، تهران: انتشارات صدرا.
۳۰. _____ (۱۳۸۶)، شرح مبسوط منظومه، تهران: انتشارات صدرا.

۳۱. _____ (۱۳۸۹)، مجموعه آثار، ج ۹، تهران: انتشارات صدرا.
۳۲. میلنر، آندرو و براویت جف (۱۳۸۵)، درآمدی بر نظریه فرهنگی معاصر، ترجمه: جمال محمدی، تهران: نشر ققنوس.
۳۳. نیچه، فریدریش ویلهلم (۱۳۷۲)، اراده قدرت، ترجمه: مجید شریف، تهران: انتشارات جامی.
۳۴. _____ (۱۳۹۵)، تبارشناسی اخلاق، ترجمه: داریوش آشوری، تهران: نشر آگه.
۳۵. هال، استوارت (۱۳۹۱)، معنا، فرهنگ و زندگی روزمره، ترجمه: احمد گل محمدی، تهران: نشر نی.
۳۶. واعظی، احمد (۱۳۹۰)، نظریه تفسیر متن، قم: انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
37. Foucault Michel (1973), *the Birth of the Clinic*, London, Tavistock.
38. _____ (1973), *the Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, New York, Tavistock.
39. _____ (1980), *Power/Knowledge*, Brington, Harvester.
40. _____ (1984), *On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress Foucault Michel*, in: Robknow Paul, 1984.
41. _____ (1986), *Kant on Enlightenment and Revolution*, C. Gordon, in: *Economy and Society*. 15 (1) (February 1986).
42. _____ (1993), *Kant on Enlightenment and Revolution*, trans. C. Gordon, in: Gane and Johnson.
43. _____ (1996), *What Is Critique*, in: Schmidt James.
44. Hall, Stuart (1997), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, London: Open University Press.
45. Laclau Ernesto (1990), *New Reflections on the Revolution of our Time*, Verso; 1st edition.
46. Rosenberg Alexander (1988), *Philosophy of Social Science*. Clarndon Press. Oxford.
47. William Alston (1967), "Meaning," in: Paul Edwards. *The Encyclopedia of Philosophy*, London, Macmillan.

ماکس وبر و بازسازی منطق استعلایی کانت در منطق تکوینی علم اجتماعی

* سیدحمید طالبزاده

** مهدی سلطانی

چکیده

هر مجموعه معرفتی، به ضرورت، از روش و منطقی تبعیت می‌کند. وبر از بنیان‌گذاران علم اجتماعی، مدعی است که از منطق تکوینی برای این علم استفاده می‌کند. از سویی وی را از جمله اندیشمندان نوکانتی به حساب می‌آورند، لذا پرسش اصلی مقاله این است که چگونه منطق استعلایی کانت در منطق تکوینی بازسازی شده است. برای پاسخ به پرسش مذکور، از روش توصیفی - تحلیلی استفاده شده است.

نتایج حاکی است؛ همان‌گونه که نسبت امر پیشینی؛ یعنی فلسفه، و امر پسینی؛ یعنی علم تجربی، در منطق کانت، معیت است، بدین معنا که فلسفه، امکان علم تجربی را فراهم می‌آورد، در منطق وبر نیز همین مسأله جاری است؛ البته با تحولات مفهومی که در منطق وبر شکل گرفته است.

علم، گران‌بار از ارزش است. ارزش‌ها، بخشی از واقعیت را معنادار می‌سازد. در ذیل ایده‌های ارزش‌گذار، نوع مثالی شکل می‌گیرد؛ هم‌چون نومن‌های کانتی، تعیین حدود می‌کند، تا امر فوق، به واسطه مفهوم امکان عینی از دیدگاه معرفت‌تعمیمی، کافی؛ و نه ضرورت متافیزیکی، تحقق یابد.

کلیدواژه‌ها

منطق استعلایی، کانت، منطق تکوینی، علم اجتماعی، ماکس وبر.

مقدمه

ماکس وبر، خود را در سنت کانت می‌داند و به‌عنوان نوکانتی، خود را در حالی از خودمتناقض، گرفتار می‌بیند. این خودمتناقضی، بدین گونه است که متعلقِ منطقِ استعلایی کانت، امر عام و جهان‌شمول است و حال آن‌که متعلقِ علم، امر منفرد و شخصی است (ر.ک: سلطانی، ۱۳۹۷). وبر معتقد است که باید مسیری از درون علم برای مباحث فلسفی ایجاد کند و گرنه گرفتار بحث‌های انتزاعی خواهد شد که از واقعیت منفرد و شخصی فاصله دارد. لذا می‌نویسد:

«روش‌شناسی، پیش‌شرط کار فکری پُربار نیست؛ علم، فقط با پرده‌برداشتن از مسایل واقعی و حل آن‌ها می‌تواند استقرار یابد و روش‌های خود را توسعه دهد. این‌گونه بحث‌ها [بحث‌های معرفت‌شناختی و روش‌شناختی] فقط هنگامی برای فعالیت علمی اهمیت می‌یابند که در نتیجه تغییرات مهمی که در «نقطه‌نظر»های انتخاب موضوع تحلیل به وجود می‌آید، این عقیده پا می‌گیرد که «نقطه‌نظر» جدید، مستلزم تجدیدنظر در صور و شیوه‌های منطقی اجرای این فعالیت است (وبر، ۱۳۹۵: ص ۱۷۵-۱۷۶).

عبارت‌های فوق وبر، موهم این مطلب نیز می‌تواند باشد که نقش فلسفه در مقابل علم، نقش پادویی است؛ زیرا بیان می‌کند که علم فقط با پرده‌برداشتن از مسایل واقعی و حل آن‌ها می‌تواند استقرار یابد و روش‌های خود را توسعه دهد. لذا چنان‌چه کاری نیز به‌واسطه بحث‌های فلسفی انجام شود، در نقش پادویی و رفع مشکلات علم در زیر پای کار علمی خواهد بود؛ همان‌طور که این گمان در فضای پوزیتیویسم ایران وجود دارد. لذا در این گمان، چگونه می‌توان وبر را در سنت کانت قلمداد نمود. کانت، بحث امر پیشینی را مطرح ساخت و به‌طور کلی، پوزیتیویسم با نقد امر پیشینی کانت به کار خود ادامه داد.

نکته دیگری که وبر به‌روشنی بیان می‌کند این است که نقطه‌نظرهای معرفت‌شناختی و روش‌شناختی، سبب تجدیدنظر در شیوه‌های منطقی خواهد شد. لذا وبر با ایجاد تغییر رویکرد، بدان نتیجه رسید که منطق تکوینی را با بازسازی منطق استعلایی کانت در دستور کار خود قرار دهد.

شواهد تاریخی و آنچه که از عبارت‌های وبر به‌دست می‌آید، نشان آن است که وی

خود را در سنت کانتی می‌داند، اما مشکل آن جاست که نسبت منطق استعلایی کانت که به گزاره‌های پیشینی می‌پردازد با علم تجربی که به گزاره‌های پسینی می‌پردازد را دارای تقدم و تأخر زمانی می‌داند. لذا ادعای فوق را نسبت به وبر نیز تسری داده و فتوای فوق را صادر می‌نمایند.

چنین گمانی را می‌توان به واسطه دقت در مباحث کانت، مرتفع ساخت و نسبت این دو را «معیت» و همراهی دانست، به این معنا که امر پیشینی، امکان امر پسینی را مهیا می‌سازد؛ لکن این مسئله قسمتی از مشکل را حل می‌کند و بخش دیگر مشکل، این است که متعلق علم، امر منفرد و شخصی است؛ اما متعلق منطق استعلایی، امر عام و جهان‌شمول است و در نتیجه فلسفه، امر انتزاعی خواهد بود.

توضیح این دو مسئله و چگونگی حل آن توسط وبر، می‌تواند مناسبات فلسفه و علم اجتماعی را در نگاه وبر به واسطه تصویر منطق تکوینی وی ترسیم نماید.

در ابتدای امر، نسبت منطق استعلایی یا فلسفه با امر تجربی یا علم، در نگاه کانت ارائه می‌شود؛ هر چند که کانت فلسفه استعلایی را بیرون از علم نمی‌داند و تلقی کانتی از علم، غیر از تلقی پوزیتیویستی است که اکنون رایج است و سپس تلاش می‌شود تا براساس بازسازی منطق استعلایی کانت توسط وبر، مشکل دوم؛ یعنی نسبت امر منفرد و امر عام، مرتفع شود.

روش پژوهش حاضر، توصیفی - تحلیلی است تا بتوان بازسازی منطق استعلایی کانت را در منطق تکوینی وبر توضیح داد. لذا در ادامه، نسبت فلسفه و علم در منطق استعلایی کانت پی‌جویی می‌شود و سپس منطق تکوینی وبر با اشاره به مفاهیمی که ارائه می‌کند، پی‌جویی خواهد شد.

۱. مناسبات فلسفه و علم در نگاه کانت

ایمانوئل کانت در منطق استعلایی خویش؛ یعنی کتاب‌های سنجش خرد ناب و تمهیدات، تلاش کرده است تا تصویر جدیدی از متافیزیک ارائه دهند. وی، این مسئله را در ضمن اموری بیان می‌دارد که به عنوان مقدمه بیان آن‌ها ضروری است.

۱-۱. چیستی مابعدالطبیعه

مقصود کانت - همان‌طور که در عنوان کتاب تمهیدات مطرح می‌کند - این است که مقدمه‌ای برای هر مابعدالطبیعه در آینده که به‌عنوان یک علم عرضه شود، فراهم آورد (ر.ک: کانت، ۱۳۷۰). کانت در جواب، به این پرسش منتقل می‌شود که آیا مابعدالطبیعه اصولاً ممکن است؟ ایشان در کتاب سنجش خرد ناب به این مسئله جواب داده است (همان: ص ۱۰۹).

کتاب سنجش خرد ناب، نقشه و راهی است که کانت، معمارانه آن را طرح می‌کند تا مابعدالطبیعه بتواند به وسیله این نقشه طی طریق کند و فلسفه استعلایی نیز شامل تمامی اصول عقل محض است (Kant, 1996: A13, B27). کانت از این اصول با عنوان «احکام تألیفی» ماتقدم نام می‌برد و پرسش از امکان این نوع احکام را به هویت مابعدالطبیعه جدید خویش گره می‌زند.

کانت، طرد مابعدالطبیعه به‌طور کلی را محال و روی گردانی روح آدمی از تحقیقات مابعدالطبیعی را دور از انتظار می‌داند. وی، مابعدالطبیعه خویش را به‌عنوان علم دانسته و آنچه که پیش از خود بوده را مابعدالطبیعه جزم‌اندیش و به دور از علم معرفی می‌نماید (کانت، ۱۳۷۰: ص ۲۲۱-۲۳۳).

وی، برای طراحی مابعدالطبیعه به‌مثابه علم، در ابتدا، دو نوع مابعدالطبیعه را از هم تفکیک می‌کند: مابعدالطبیعه متعالی (Transcendent) و مابعدالطبیعه درون‌ماندگار (Immanent). در کانت آنچه تخریب می‌شود، مابعدالطبیعه متعالی جزمی است و آنچه تأسیس می‌گردد، مابعدالطبیعه درون‌ماندگار است (آپل، ۱۳۷۵: ص ۶۲؛ Smith, 1918: p. 70).

کانت بیان می‌دارد که سنجش یا نقد عبارت است از: تصمیم درباره‌ی امکان یا امتناع یک متافیزیک به‌سان کلی و تعیین سرچشمه‌ها، حوزه‌ها و مرزهای این متافیزیک که باید سراسر بر پایه‌ی اصل‌ها صورت گیرد (Kant, 1996: A XII)؛ به عبارت دیگر، صحبت کردن از امکان یا امتناع علم یا متافیزیک، تصمیمی برای تعیین سرچشمه‌ها، حوزه‌ها و مرزهای این علم است، آنچه که این امور را در فضای فلسفی کانت رقم می‌زند، مفهوم زمان فیزیکی - ریاضی است (ر.ک: سلطانی، ۱۳۹۷).

وبر، از این معنای زمان کانتی عبور می‌کند. این عبور برای ترسیم منطق تکوینی وی، ضروری است. وی، معتقد است: دانش درباره قطعی‌ترین گزاره‌های علوم نظری؛ مانند علوم دقیقه طبیعی و یا ریاضیات، درست به اندازه احکام مربوط به تزکیه نفس، محصول فرهنگ است (وبر، ۱۳۹۵: ص ۹۴)، لذا زمان فیزیکی - ریاضی را محصول فرهنگ می‌داند که در یک فرایند امکان‌عینی تحقق یافته است (ر.ک: سلطانی، ۱۳۹۷). ایشان، تلاش می‌کند تا تصویر نوینی از زمان به جای زمان کانتی مطرح سازد، این بحث زمان به آن دلیل اهمیت دارد که نحوه کثرت و وحدت امور در فضای کانتی، به واسطه مفهوم زمان تحقق می‌یابد.

۲-۱. انقلاب کوپرنیکوسی کانت

از جمله مفاهیم بسیار مهم در دستگاه فلسفی کانت - که رسیدن به مابعدالطبیعه درون‌ماندگار نیز از مسیر این مفهوم، معنا می‌یابد - مفهوم انقلاب کوپرنیکوسی کانت است.

کانت، برای تشریح این مفهوم از شاهد مثال استفاده می‌کند. این مثال از گالیله راجع به آزمایش‌هایی است که وی انجام می‌داد. آنچه در این آزمایش‌ها برای وی حاصل شده، آن چیزی است که خرد مطابق با طرح خود خلق می‌کند. گالیله به این امر توجه پیدا کرد که خرد باید با اصول داوری‌های خود و مطابق با قانون‌های ثابت پیش رود و طبیعت را ملزم سازد که به این پرسش‌ها پاسخ گوید؛ نه این که فقط به وسیله طبیعت به این سو و آن سو کشیده شود؛ زیرا در غیر این صورت، مشاهده‌های تصادفی که مطابق با هیچ نقشه‌ای از پیش طرح‌شده‌ای انجام نگرفته باشد، به هیچ‌روی در یک قانون ضروری به یکدیگر نمی‌پیوندند (ibid., BXIII- BXIV).

خرد، آنچه را که از پیش اندیشیده، می‌تواند در طبیعت نیز بیابد. از این رو، فاعل شناسا به دنبال استنتاج از امور است، به سان قاضی در دادگاه که سؤال‌هایی را طرح می‌کند و به دنبال استنتاج آن‌ها از شاهدان می‌باشد.

این انقلاب کانتی در مقابل حکمت قرار دارد و معنای آن چنین است که انسان، قانون‌گذار طبیعت است. در این جا شاهد واژگونی مفهوم قدیمی حکمت (Wisdom) هستیم و انگاره نقادانه (Critical image) کانتی در مقابل این مفهوم قدیمی قرار می‌گیرد.

لذا به جای نظریه هماهنگی میان ذهن و عین، اصل پیروی ضروری عین از ذهن قرار می‌گیرد (دلوز، ۱۳۸۶: ص ۴۱). نکته دیگر این که با شکل‌گیری این چرخش و تلاش برای ترسیم مابعدالطبیعه درون‌ماندگار، مفاهیم ذات یا بود در مقابل نمود، جای خود را به مفاهیم نومن و فنومن می‌دهد.

فنومن، چیزی است که پدیدار می‌شود، از آن جهت که پدیدار می‌گردد، لذا می‌توان گفت که بر کسی پدیدار می‌شود. هیچ پدیداری، به ذاتی در پین خود ارجاع ندارد، بلکه به شرط‌هایی که خود پدیدارشدن‌اش را مشروط می‌سازد، ارجاع دارد. شروط پدیدارها همان صورت‌هایی است که پدیدارها در ذیل آن‌ها پدیدار می‌شوند؛ مانند صورت‌های مکان، زمان و مقولات (دلوز، ۱۳۹۶: ص ۲۰). لذا سنجش خرد محض، شرایط این پدیدارها را بیان می‌کند؛ شرایط ایجابی و سلبی آن. مقصود از اصطلاح استعلایی نیز همین بحث از شرایط ایجابی و سلبی است. این شرایط در دستگاه فلسفی کانت، ثابت فرض شده است. لذا ایده‌های کانت، امر ثابت‌اند.

در فضای اندیشه‌ای بعد از کانت، ایده‌ها در صیورورت لحاظ شده‌اند؛ مانند هگل (هگل، ۱۳۹۲). وبر نیز این صیورورت را در منطق تکوینی پی‌جویی کرده است که در بخش‌های بعدی مقاله ذکر خواهد شد.

۲. انواع شناخت خرد

کانت، متناسب با انقلاب کوپرنیکوسی، دو نوع شناخت خرد را از هم متمایز می‌کند: شناخت نظری خرد و شناخت عملی خرد. وی در توضیح این دو اصطلاح معتقد است که شناخت خرد به دو شیوه به متعلق خود مربوط می‌شود؛ یا صرفاً متعلق را متعین (Determination = Bestimmung) می‌کند و یا آن را به فعلیت (Wirklich zu machen) می‌رساند (Kant, 1996: B x). لذا شناخت نظری خرد نسبت به متعلق خویش، تعین بخش است و شناخت عملی آن، فعلیت‌بخش یا واقعیت‌بخش.

تعین‌ها به واسطه تصورها (Repraesantio) و اندیشه‌ها (Cogitationes) شکل می‌گیرد، «من» به واسطه این تصورها و اندیشه‌ها متعین و تکوین می‌یابد. هایدگر معتقد است: این تعینات همان محمول‌هایند؛ لذا تصورات تعینات من، محمولات است. آنچه دارای

محمولات است را در دستور زبان و منطق عمومی، موضوع یا سوژه می‌گویند. من - که شیء اندیشنده است - موضوعی است که در معنای نحوی - منطقی، محمولاتی دارد. در هر قضیه یا گزاره، چیزی درباره چیزی می‌گویند. آنچه که از آن یا درباره آن، چیزی می‌گویند، موضوع است و آنچه که درباره موضوع می‌گویند، محمول است. از این رو، داشتن تعینات؛ یعنی محمول‌ها، دانستن آن‌هاست (هایدگر، ۱۳۹۲: ص ۱۶۵-۱۶۶) و در نتیجه، می‌توان گفت: آگاهی همان خودآگاهی است.

بنابراین، کانت می‌تواند تصریح کند که «من»، موضوع راستین و حقیقی است و پس از او، هگل، در مقدمه پدیدارشناسی، تصریح می‌کند که جوهر راستین، سوژه است؛ به عبارت دیگر، معنای حقیقی جوهریت، سوژه‌کتیویته است (همان). از آن‌جا که در فضای پسا‌هگلی، تصورها و تعین‌های فوق، تطور و سیورورت دارند، لذا «من» نیز تطور دارد تا به مقام روح مطلق؛ یعنی «ما» نائل آید. «ما» یا روح مطلق، همان بنیان‌تکوین جامعه در صورت مدرن آن است که نحوه این تطور در تصویر بنیان علم اجتماعی مدرن نقش به‌سزایی دارد.

کانت برای فاهمه، خودانگیختگی قائل است؛ لذا تعین و تشخیص در خودانگیختگی فاهمه شکل می‌گیرد و این تعین‌بخشیدگی از جایی ورای آگاهی؛ یعنی امور متعال، افاضه نمی‌شود، بلکه خودانگیختگی فاهمه است که به واسطه زمان ریاضی صورت می‌گیرد. لذا در پاسخ به این سؤال که شناخت چگونه به امور، تعین می‌بخشد، باید گفت که فاهمه و مقولات آن در بستر زمان است که تعین‌بخش اموراند و عین یا فنومن و نیز فهم به دست می‌آید.

از آن‌جا که اصل (Principle = Prinzip) یا آرچه در فلسفه جدید بدین معناست، آن اولی که از آن یا از ناحیه آن چیزی موجود و یا شناخته می‌شود (ریتر، ۱۳۹۱: ص ۴۲)، لذا ماهیت مابعدالطبیعه جدید در نزد کانت نیز فهم این اصول؛ یعنی تألیف ماتقدم، خواهد بود و خرد به‌عنوان قوه اصول، حد و مرز را مشخص می‌سازد و فاهمه به‌عنوان قوه قواعد، تعین و تشخیص امور را رقم می‌زند. توضیحات راجع به شناخت عملی خرد در بحث ایده‌های کانت و ادامه آن، در بحث‌های اندیشمندان پس از کانت، به‌صورت مفصل، مورد تأمل قرار گرفته است؛ چون این قسمت در این فضای اندیشه‌ای، رشد و توسعه فراوانی یافته

است، شاید بتوان گفت که از فیشته تا وبر، شاهد تناوردگی مفهومی این بحث هستیم.

۳. قوه شناخت و امر استعلایی

کانت، معتقد است: قوه شناخت به واسطه تجربه بیدار می شود و از حیث زمانی، هیچ شناخت پیشاتجربی وجود ندارد و هرگونه شناختی «با» تجربه آغاز می گردد. آنچه که وی تذکر می دهد، این است که با وجود شروع شناخت از تجربه؛ اما سراسر ناشی از تجربه نیست (ibid., B1-B2). وی در ادامه اظهار می دارد که تجربه صرفاً کلیت نسبی یا فرضی را به ارمغان می آورد و کلیت حقیقی و واقعی به واسطه گزاره های پیشینی؛ یعنی ماتقدم از تجربه است (ibid., B4).

آنچه که کانت در کتاب سنجش خرد ناب برای اثبات آن اصرار دارد، این است که ظرف ثبوت و تحقق این امور پیشینی همان صقع نفس فاعل شناسا است؛ البته این امور پندار و تنها ذهنی نیستند، بلکه متعلّق شناخت وجود دارد که به واسطه امر حسگانی و شرایط استعلایی حسگانی؛ یعنی زمان و مکان، پدیدار می شوند و به واسطه زمان در شاکله سازی استعلایی و آغازهای ناب، به این امور مرتبط می شوند تا پندار تلقی نشوند. کانت، به همین دلیل، امور صوری استعلایی گوناگونی را به گونه محض و ناب، در قسمت های مختلف توضیح می دهد تا چگونگی تعیین امور را در مراتب مختلف آن که به واسطه زمان شکل می گیرد، شرح دهد.

مقصود از صورت محض و ناب این است که شهود محض، به منزله شهود خلّو است؛ شهودی است که هیچ مشهودی ندارد، بلکه امکان مشهود شدن اشیا را افاده می کند (طالب زاده، بی تا).

کانت، امور استعلایی را از امور متعال تفکیک نموده و معتقد است که خطا در جایی رخ می دهد که آغازهای فهم ناب که بایستی تنها به کاربرد تجربی فهم مربوط شوند، به امر متعال یا تراگذرنده (Transcendent = Transzendent) که از مرز تجربه فراتر می رود، به کار گرفته شود (ibid., A296 & B353).

گفته شد که مقصود کانت از سنجش خرد ناب، تصمیم به بررسی شرایط ماتقدم امکان یا امتناع امور است؛ لذا منظور از مفهوم استعلایی نیز همین بررسی شرایط ماتقدم امور است.

بنابراین، مؤلفه‌های پیشینی نسبت به امر پسینی، به گونه «معی» و همراهی است که بدون آن‌ها، امر پسینی غیر ممکن است. لذا امر پیشینی منفک و جدا از امر پسینی نیست؛ به عبارت دیگر، امر پیشینی یا امور ماتقدم، امکان امر پسینی را مهیا می‌سازند و به نحو دو امر منفک و مجزا از همدیگر نیستند. از این رو، نسبت فلسفه و علم پسینی یا تجربی - که در این جا مقصود علم اجتماعی است - نسبت معیت و همراهی است که چنین حضوری برای فلسفه در نسبت با علم اجتماعی بدین معنا است که فلسفه، امکان امر پسینی یا علم اجتماعی را فراهم می‌سازد.

از سویی نیز این همراهی بدین صورت است که امر تجربی، مبتلا به اتفاق است و این امر پیشینی است که ضرورت را تأمین می‌کند، لذا این معیت، معیت قیومیه خواهد بود. از سوی دیگر، دانسته شد که متافیزیک کانت، متافیزیک درون‌ماندگار است؛ در نتیجه، امر پسینی، معیت قیومیه درون‌ماندگار نسبت به امر پسینی دارد.

۴. منطق استعلایی

کانت، خاصیت پذیرندگی ذهن در ادراک تصورها را حسگانی می‌نامد. در مقابل، فهم، خاصیت خودانگیختگی دارد که تصورها را فرآوری می‌کند و به اندیشه درمی‌آورد. لذا وی معتقد است که فهم بدون شهود، تهی است و شهود بدون مفهوم، کور است. از این رو، ضروری است که برابری با مفاهیم در شهود افزوده شود و شهودها نیز مفهومی گردند؛ یعنی آن‌ها زیر مفاهیم آورده شود (ibid.: A51 & B75)؛ چون که از راه اتحاد و یگانگی مفهوم و شهود است که شناخت می‌تواند شکل بگیرد (ibid.: B76).

حسیات و فهم، دو قوه و توانایی است که کارکردشان جابجا نمی‌شود و در کنار آن‌ها، نیرویی به نام نیروی خیال معرفی می‌شود، نیروی خیال واسطه بین این دو قوه می‌باشد؛ زیرا قوه حسگانی، امری واجد خاصیت پذیرندگی و فاهمه نیز واجد خاصیت خودانگیختگی است؛ لذا بایستی واسطی باشد که این دو امر را به همدیگر مرتبط سازد تا وحدت در عین کثرت شکل گیرد، از این رو، نیروی خیال، واجد این دو خاصیت می‌باشد؛ البته کانت در این قسمت توضیحاتی راجع به منطق عمومی و منطق استعلایی می‌دهد و توضیحاتی راجع به تمایز گذاری بین این دو مطرح می‌کند.

کانت، منطق استعلایی را به دو بخش تحلیل استعلایی و دیالکتیک استعلایی تقسیم می‌کند. در بخش تحلیل استعلایی به عناصر شناخت محض فهم و در دیالکتیک استعلایی به ایده‌های خرد می‌پردازد.

تحلیل استعلایی، به دنبال خاستگاه شناخت نظری خرد است و دیالکتیک استعلایی نیز دامنه و اعتبار این نوع شناخت را معین می‌سازد، لذا تحلیل استعلایی به کاوش درباره فهم می‌پردازد تا بنیادهای پیشینی و مستقل از تجربه شناخت را مطرح کند و دیالکتیک استعلایی نیز مانع از قدم‌گذاری فاهمه در قلمروهایی که مجوزی برای ورود به آن‌ها را ندارد، فراهم می‌آورد؛ بنابراین، تحلیل استعلایی به دنبال عناصر شناخت محض فهم و نیز اصل‌هایی است که بدون آن‌ها هرگز برابری استانی اندیشیده نمی‌شوند. بخش دوم منطق - که همان دیالکتیک استعلایی است - به دنبال فرامود یا پندارهای دیالکتیکی استعلایی است که پندارهای دروغین و بی‌پایه خرد را کشف می‌کند و ادعاهای آن را به اختراع و گسترشی که خیال می‌کند، صرفاً به وسیله آغازهای استعلایی می‌توان به آن‌ها رسید، به داوری محض فهم ناب و محافظت آن در برابر ترفندهای سفسطه‌آمیز می‌سپارد (ibid., A63-B87: 64-88)؛ بنابراین، چنان‌چه همچون کانت، فهم را به جزیره تشبیه کنیم، حد و مرز این جزیره به واسطه خرد ترسیم می‌شود و بنیاد و اساس تقوم‌بخشی آن را فاهمه رقم می‌زند که بر بنیان زمان ریاضی است.

کانت در بخش دیالکتیک استعلایی سه ایده را مطرح نموده و معتقد است که ایده‌ها بیرون از زمانند و نمی‌توانند به صورت استعلایی مورد توجه فهم قرار گیرند.

کانت بحث‌های مختلفی راجع به سه ایده در دیالکتیک استعلایی مطرح می‌کند؛ لکن آنچه که برای مقاله حاضر اهمیت دارد، مفهوم علیت آزادی است که در ایده دوم؛ یعنی کیهان‌شناسی عقلی، مطرح می‌سازد که بیرون از زمان فیزیکی - ریاضی یا همان علیت طبیعی کانتی است، از این رو، در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

۵. ایده و آزادی

در بحث ایده کیهان‌شناسی، کانت دو نوع علیت را از هم متمایز می‌سازد: علیت مطابق با طبیعت و علیت مطابق با آزادی. خرد می‌تواند ایده‌گونه‌ای خودانگیختگی را برای خود

بیافریند که از پیشگاه خود به عمل کردن آغاز می‌کند، بی‌آنکه لازم باشد، علتی دیگر پیش از آن وجود داشته باشد. لذا علیت طبیعی که در زمان طبیعی و فیزیکی شکل می‌گیرد، غیر از علیت آزادی است. لذا امکان جهانی مستقل از زمان فیزیکی شکل می‌گیرد. در نتیجه، امکان جهان مستقل (Welt=World) از جهان طبیعی (Kosmos=cosmos) شکل می‌گیرد که در دستگاه مفهومی هگل به جهان روحی ارتقاء می‌یابد.

خرد به شیوه‌ای عالی از هر گونه نیروهای تجربی مشروط، جدا شناخته می‌شود؛ چون او برابر ایستاهای خود را تنها مطابق با ایده‌ها می‌سنجد و فهم را بر آن پایه تعیین می‌کند و فهم نیز مفهوم‌های خود را به صورت تجربی به کار می‌گیرد (ibid.: A547). این نوع از علیت خرد، الزامی است که آن‌ها به مثابه قاعده‌هایی در آن چه عملی است، بر نیروهای عمل‌کننده وضع می‌شوند. این نوع از الزام، بایستن (Sollen=ought) و وظیفه‌وار و اخلاقی است که بیانگر گونه‌ای از ضرورت و پیوستگی با بنیادها است که در هیچ جای طبیعت، یافت نمی‌شود (ibid.). در مقابل این مفهوم از باید، مفهوم باید بیرونی (müssen = must, have to) است.

در برابر علیت طبیعی مبتنی بر زمان ریاضی، علیت مطابق با آزادی است. این نوع علیت، توانایی است که یک حالت خودبه‌خود آغاز می‌شود و این نوع از علیت مطابق با قانون طبیعت نیست که وابسته به علت دیگری باشد که در زمان معین می‌شود. آزادی در این معنا، یک ایده استعلایی ناب است که ویژگی آن: اول، چیزی از تجربه وام نگرفته است؛ دوم، متعلق آن، در هیچ تجربه‌ای داده نشده است (ibid.: A533). بر پایه این ایده، مفهوم عملی آزادی خود را تقویم می‌بخشد. آزادی در مفهوم عملی از اراده حیوانی که وابسته به انگیزه‌های حسی است، متمایز است و اراده مختار نام دارد (ibid.). در نتیجه، در بحث ایده کیهان‌شناسی کانت، دو بحث آزادی و آنتی‌نومی‌ها شکل می‌گیرد. این جهان‌کانتی در بستر زمان؛ یعنی زمان طبیعی، شکل نمی‌گیرد و این هگل است که آن را در بستر مفهوم جدیدی از زمان مطرح می‌سازد. ایده‌های کانتی بیرون از زمان طبیعی و ثابت است. در هگل ایده‌ها در معنای جدیدی از زمان قرار دارند که امر ثابت نیست، بلکه جاری و فرایندی در حالت تناوردگی یا پیشرفت‌اند.

این دو جهانی که کانت در این نقدها شکل داد، پایه‌گذار ثنوتی در جهان مدرن شد

که چگونگی عبور از این ثنویت؛ یعنی جهان طبیعی و جهان آزادی، مورد توجه اندیشمندان قرار گرفت.

کانت، وضعیت آنتی‌نومی (Antinomy) را در ایده آزادی مطرح نمود، آنتی‌نومی‌ها همان احکام جدلی‌الطرفینی هستند که در ستیزهای بی‌پایان متافیزیک سنتی شکل گرفته‌اند (یاسپرس، ۱۳۷۲: ص ۱۲۰). کانت معتقد است که آنتی‌نومی‌ها در جایی بروز می‌یابند که عقل به‌منابه قوه شناخت، اصول فاهمه را در فراتر از تجربه ممکن به کار می‌برد (Kant, 1996: B449). از این رو، معنای سلبی دارد و با سفسطه هم‌نشین است؛ البته وجه ایجابی نیز دارد که آن نقش وحدت‌بخشی است که برای قوای مادون؛ یعنی فاهمه، دارد.

هگل نیز ذات عقل را دیالکتیکی می‌داند. این نکته‌ای است که هگل از آنتی‌نومی‌های (یا جدلی‌الطرفین) کانت آموخته است (اینوود، ۱۳۸۸: ص ۵۰۷). هگل، مفهوم دیالکتیک را با مفهوم پیشرفت گره زده است (هگل، ۱۳۷۹: ص ۱۶۵-۱۶۶)؛ اما با نقدهای نیچه بر «من مطلق» هگل (ر.ک: نیچه، ۱۳۷۷)، وضعیت آنتی‌نومی در ایده‌ها در جریان نوکانتی ادامه یافت تا به وبر رسید.

سلب و پیکار در ایده‌ها، در نگاه وبر نیز پذیرفته شده است؛ لکن آنچه که تمایز را ایجاد می‌کند، آن است که این سلب در وبر بر پایه انتخاب و ایمان اشخاص شکل می‌گیرد که منجر به صیوروت و شدن در ایده‌ها و پس از آن، در مقوله‌ها می‌شود. لذا وبر نیز همانند هگل، مقوله‌ها را تکوینی می‌داند و به‌جای منطق تعریف، از منطق تکوین سخن می‌گوید. نکته دیگر آن که هگل، وحدت را در ذیل روح مطلق یا ایده طرح می‌سازد؛ لکن با مرگ مطلق هگل و کانت در فضای نیچه‌ای، وحدت مطلق مطرود شده و اصالت کثرت به‌جای اصالت وحدت متافیزیکی جای باز می‌کند. لذا در آراء وبر، تکثر و پراکندگی امور را شاهدیم که به‌واسطه علیت کافی، لحظه حال را رقم می‌زند و این رقم‌زدن لحظه حال، به دلیل روح مطلق یا ضرورت در منطق استعلایی کانتی نیست. در نتیجه وبر اظهار می‌دارد:

«در هیچ‌حال، واقعیت (Wirklichkeit) از قانون‌ها یا عامل‌ها استنتاج‌پذیر نیست؛ البته نه به این دلیل که در پدیده‌های زنده قدرت مرموز عالی تری (مثل ارواح یا هر نام دیگری) سکنی گزیده است». (وبر، ۱۳۹۵: ص ۱۲۰).

بنابراین، وبر به دلیل عبور از متافیزیک و ترسیم علم اجتماعی در ذیل علم فرهنگ

واقعیت به مثابه کلّ را با استفاده از مفهوم منظومه (Konstellation) مطرح می‌سازد و نه مفهوم سیستم در کانت و هگل و اصرار دارد که مفهوم منظومه، امر منفرد و شخصی تاریخی است و نه امر جهان‌شمول و عام. لذا روح را به وجه مطلق و جهان‌شمول در نظر ندارد، بلکه آن را امر منفرد و شخصی تلقی می‌کند و نه امر عام. از این رو، معیت در منطق تکوینی وبر، معیت قیومیه نیست؛ چون به ضرورت عام و جهان‌شمول دست نمی‌یابد؛ لکن درون‌ماندگار است. لذا در منطق وبر، معیت درون‌ماندگار بین منطق یا امر پیشینی و امر تجربی یا امر پسینی وجود دارد. نکتهٔ دیگر آن که مفهوم صیورورت در وبر، به صورت تناوردگی - تکاملی (Entwicklung = Development) نیست؛ لکن هگل بر آن اصرار دارد (ر.ک: هگل، ۱۳۷۹).

دانسته شد که در متافیزیک کانت، فلسفه، امکان علم اجتماعی را فراهم می‌آورد و حضور «معیت گونه»ی فلسفه نسبت به علم اجتماعی توضیح داده شد. وبر همین امر را باور دارد؛ لکن منطق استعلایی کانتی را به منطق تکوینی تبدیل می‌کند. توضیح بیشتر این امر، احتیاج به مقدماتی از مفاهیم وبر است که در ادامه ذکر خواهد شد.

وبر جهت و دلیل وجودی - تحقیقی (Realgrund) را از جهت و دلیل شناختی (Erkenntnisgrund) تفکیک کرده است؛ هرچند این تفکیک، ریشه در کانت دارد، از سویی «پیوند واقعی چیزها نیست که قلمرو علوم گوناگون را تعریف می‌کند، بلکه این تعریف براساس پیوند مفهومی مسائل به عمل می‌آید» (وبر، ۱۳۹۵: ص ۱۱۰)، از سوی دیگر، در انگارهٔ نیچه‌ای مرگ مطلق، غنای بی‌پایانی از عناصر و داده‌ها وجود دارد که به واسطه ربط ارزشی، به اهمیت و معناداری که دارد، رجوع می‌شود تا از این عناصر و داده‌های فوق، خرمی برچیده شود. دانسته شد که تحلیل بدون پیش‌فرض رویدادها، گرفتارشدن در هاویه‌ای از احکام اگزستانسیال بی‌شمار است.

هدف علم اجتماعی عبارت از: شناخت معنای فرهنگی رویدادها و الگوهای انضمامی تاریخی است و مفهوم‌سازی و نقد برساخته‌های فکری، همراه با ابزارهای دیگر، در خدمت این هدف می‌باشند. توضیح بیشتر این مفهوم‌سازی‌ها که واسطه‌ای برای شناخت معنای فرهنگی رویدادها است، در مجموعه مقالات آموزه علم وبر مورد توجه قرار گرفته است؛ هرچند وی همیشه یادآوری می‌کند این‌ها وسیله و ابزاراند و نه هدف نهایی.

از این رو، تلاش می‌شود تا اصل دلیل شناختی وی بیشتر مورد توجه قرار گیرد. به همین دلیل، لازم است تا به مفهومی مهم در سپهر مفاهیم وبری، به نام نوع مثالی پرداخته شود.

۶. نوع مثالی

وبر، پرسشی را در مقاله عینیت مطرح می‌سازد: ساختار و کارکرد منطقی مفاهیم در علم فرهنگ و نیز علم اجتماعی که در زمره علم فرهنگ قرار دارد، چیست؟ مقصود از این پرسش، رسیدن به معنایی از عینیت در علم فرهنگ است.

وی، در نهایت بدین پاسخ می‌رسد که هدف، ردیابی مسیر از مو باریک‌تر است که علم را از ایمان جدا سازد و نیز آشکار ساختن معنای پژوهش در علم اجتماعی - اقتصادی است. عینیت در کلیه شناخت‌های تجربی صرفاً بر پایه نظم‌بخشی به واقعیت با استفاده از مقوله‌هایی است که به معنای خاص ذهنی‌اند؛ یعنی پیش‌فرض‌های شناخت در این مقوله‌ها دیده می‌شود. خود این مقوله‌ها نیز بر پیش‌فرض ارزش حقایق متکی است که تنها معرفت تجربی قادر به ارائه آن‌ها است. لذا ابزارهایی که علم در اختیار می‌گذارد، نمی‌تواند به کسانی که این حقایق برای‌شان ارزشی ندارد، چیزی ارائه کند. از این رو، وی یادآور می‌شود که اعتقاد به ارزش حقیقت علمی محصول فرهنگ‌های خاصی است و نه محصول سرشت ذاتی انسان. در علم اجتماعی، امکان کسب معرفت از چیزی که در غنای بی‌پایان واقعیت‌ها برای انسان اهمیت دارد، وابسته به کاربرد دیدگاه‌هایی با ویژگی خاص است که بر مبنای ایده‌های ارزش‌گذار جهت یافته‌اند. اعتبار این ایده‌ها به واسطه علم تجربی قابل استنتاج نیست. بنابراین، عینیت در علم اجتماعی به این وابسته است که داده‌های تجربی معمولاً با ایده‌های ارزش‌گذار پیوند دارند که به این داده‌ها، ارزش دانستن را می‌بخشد و معناداری آن‌ها نیز از همین‌جا نشأت می‌گیرد (وبر، ۱۳۹۵: ص ۱۶۸-۱۶۹). وی، برای رسیدن به این معنا از عینیت، مفهوم نوع مثالی را طرح می‌کند.

از سویی، دانسته شد که اصل واحدی که همه واقعیت را به طور تمام به وحدت برساند، وجود ندارد و نوع مثالی که به واسطه ایده‌ها ارزش‌گذار تحقق می‌یابد، به جهت معنابخشی به امور بی‌شمار در انگاره وبری مطرح شده است.

وبر، این اصطلاح نوع مثالی را همچون نومن‌های کانتی در شناخت نظری عقل مطرح

می‌سازد و آن‌ها را به‌عنوان مفهوم حدی آرمانی (Idealen Grenzbegriffe) استفاده می‌کند. نوع مثالی، یک برساخته مفهومی است که نه واقعیت تاریخی و نه حتی واقعیت حقیقی است و نیز همچون طرح‌هایی نیست که یک وضعیت یا گُنش مشخص در حکم نمونه تحت آن طبقه شود، بلکه مفهومی حدی است که وضعیت یا گُنش مشخصی با آن‌ها مقایسه و بررسی می‌شود تا مؤلفه‌های مهم و معنادار آن آشکار شود. این مفهوم، برساخته است که بر مبنای آن و با به‌کاربردن مقوله امکان‌عینی، می‌توان مناسباتی را صورت‌بندی کرد (همان: ص ۱۴۵).

نوع مثالی، فرضیه نیست، بلکه راهنمای ساختن فرضیه‌ها است و نیز توصیف واقعیت نیست، بلکه ابزاری صریح و عاری از ابهام برای بیان توصیف از واقعیت است. لذا مفهوم اقتصاد شهری، به‌منزله یک نوع مثالی است. وبر، مفاهیم برساخته مارکس را نیز از این سنخ می‌داند (همان: ص ۱۴۰).

نوع مثالی به‌واسطه ترکیب کردن شمار زیادی از پدیدارهای منفرد و شخصی انضمامی به دست می‌آید که در واقعیت، پراکنده و منفصل‌اند، گاهی موجود و گاهی نیز ناموجوداند که در یک برساخته مفهومی مرتب می‌شوند. چنین برساخته مفهومی به‌صورت خالص در هیچ‌جا یافت نمی‌شود، لذا از این نظر، یک یوتوپیا است. وظیفه پژوهشگر تاریخی این است که در هر مورد مشخص تعیین کند که این برساخته مفهومی تا چه حد به واقعیت نزدیک یا از آن دور می‌باشد (همان: ص ۱۴۱).

وبر، تمایزی بین حکم اخلاقی یا انگاره آن‌چه باید موجود باشد، با برساخته‌های مفهومی مثالی برقرار می‌سازد. مثالی بودن به‌معنای برساختن مناسباتی است که تخیل پژوهشگر معقول بودن آن‌ها و امکان‌عینی آن‌ها را می‌پذیرد و از دیدگاه معرفت‌تعمیمی نیز کافی به نظر می‌آید. لذا کسانی که شناخت تاریخی به واقعیت تاریخی را نسخه‌برداری بدون پیش‌فرض از رویدادها می‌دانند، بدون شک ارزش نوع مثالی را انکار خواهند کرد. معیاری که می‌توان ثمربخشی نوع مثالی را برای مفهوم‌سازی و نظریه‌پردازی نشان داد، موفقیت در آشکارساختن همبستگی‌های متقابل و شرایط علی و معنای پدیداری فرهنگی آن‌ها می‌باشد. برساختن نوع مثالی؛ نه هدف، بلکه وسیله است. لذا مفاهیم، برساخته‌های تاریخی‌اند و سودجستن از منطق تعریف در مفاهیم به‌معنای استفاده کردن از جنس قریب و

فصل خاص، کار بیهوده‌ای است. از این رو، وی منطق تکوین را به جای منطق تعریف مطرح می‌سازد. در نتیجه، برای رسیدن به منطق تکوین، تنها راه، نوع مثالی است. نوع مثالی، کوششی برای تحلیل منظومه‌های منحصر به فرد تاریخی و مؤلفه‌های منفرد و شخصی آن‌ها با استفاده از مفاهیم تکوینی است. بنابراین، هدف از ساختن مفاهیم نوع مثالی همیشه این است که خصوصیت منفرد و یگانه پدیدارهای فرهنگی و نه خصوصیت ناظر به طبقه یا حد وسط آن‌ها، روشن گردد (همان: ص ۱۴۳-۱۵۶).

وی، بیان می‌کند که استفاده نکردن از نوع مثالی محدود کننده، می‌تواند پیامدهای اجتناب‌ناپذیری را داشته باشد: اول، آگاهانه یا ناآگاهانه از مفاهیم مشابه دیگری استفاده می‌کند؛ دوم، در قلمرو ادراک‌هایی که به صورت مبهم احساس می‌شوند، اسیر خواهند شد. اخطار دیگری را نیز گوشزد می‌کند و آن، درهم آمیختن نظریه و تاریخ است که ناشی از پیش‌داوری‌های طبیعت‌گرایانه است که منجر بدان می‌شود که اول، توهمی شکل بگیرد مبنی بر این که محتوای حقیقی و جوهره واقعیت تاریخی در این برساخته‌های نظری به تصویر کشیده می‌شود؛ دوم، این برساخته‌ها همچون تخت پروکست به کار می‌روند که تاریخ باید در آن گنجانده شود؛ سوم، توهم دیگر آن است که فرض شود، چنین برساخته‌های نظری همچون نیروهای واقعی، وجود عینی دارند و واقعیاتی هستند که فراتر از جریان رویدادها عمل می‌کنند که خود را در تاریخ محقق می‌سازند (همان: ص ۱۴۷). از سویی، باید توجه داشت که تلاش‌های پی‌درپی برای کشف جنبه‌های جدید معناداری از طریق برساختن مفاهیم نوع مثالی جدید، طبیعی و اجتناب‌ناپذیر خواهد بود (همان: ص ۱۵۱).

دانسته شد که کارکرد نوع مثالی، مقایسه آن با واقعیت‌های تجربی با هدف تعیین تفاوت و تشابه‌ها است تا بتوان این واقعیت‌ها را با صریح‌ترین مفاهیم قابل درک توصیف کرد و به صورت علی به فهم و تبیین درآید و این که برساخته مفهومی عقلانی در مقام ابزاری برای اسناد علی درست می‌تواند سودمند باشد. برساخته مفهومی مثالی از رفتار عقلانی بی‌خطا و دقیق که در نظریه اقتصاد محض یافت می‌شود، همین اهمیت فوق‌را دارد؛ یعنی ابزار اکتشافی است. لذا پژوهشگر برای اسناد علی واقعیت‌های تجربی، به برساخته‌های مفهومی عقلانی، تجربی-تکنیکی و منطقی نیازمند است. این برساخته‌ها در

پاسخ گفتن به این پرسش که یک الگوی رفتاری یا فکری دارای درستی به‌طور کامل عقلانی، تجربی و منطقی و نیز برخوردار از سازگاری درونی چه خصوصیات خواهد داشت، کمک می‌کند. این نوع برساخته مفهومی، تنها یکی از شکل‌های ممکن نوع مثالی است که وبر آن‌ها را برساخته مفهومی منطقی می‌نامد. این نوع از برساخته‌های مفهومی می‌توانند حیطه‌های غیرعقلانی موجود در کنش را استنتاج کنند. پژوهشگر و محقق برای تعیین ویژگی یک نوع نگرش خاص، ممکن است که نوع مثالی بسازد که با هنجارهای اخلاقی شخص او یکسان نباشد و ممکن است که یکسان باشد و نیز امکان دارد که هیچ‌گونه ارزیابی مثبت یا منفی نسبت به آن نداشته باشد (همان: ص ۷۶-۷۸).

در پایان این بخش می‌توان سخنی از وبر را افزود که تاریخ علوم اجتماعی، فرایندی است که در بستری از کوشش‌های مستمر برای منظم‌ساختن فکری واقعیت به کمک مفهوم‌سازی و تجدید صورت‌بندی مفاهیم براساس بنیادهای دگرگون‌شده، جریان می‌یابد. در علوم فرهنگی، رابطه واقعیت و مفهوم، متضمن گذرا بودن تمامی این مفهوم‌سازی‌ها است. لذا مفاهیم، بر اساس مباحث گذشته، در انتهای راه نیستند، بلکه ابزارهایی برای رسیدن به هدف درک پدیده‌هایی هستند که از نقطه‌نظرهای منفرد و معینی اهمیت دارند. از آن‌جا که محتوای مفاهیم تاریخی به‌طور ضروری دگرگون می‌شوند، لذا دوباره باید صورت‌بندی مفهومی شوند. از این‌رو، مفاهیم به‌طور کلی، ابزارهای تحلیلی برای مهار عقلی داده‌های تجربی‌اند، در نتیجه، مفاهیم تکوینی نیز فقط نوع مثالی خواهند بود. وی، یادآوری می‌کند که نوع مثالی با واقعیت تاریخی نباید خلط شود، مفاهیم تاریخی نیز با توجه به تبدیل و تحول‌گریزناپذیر ایده‌های ارزشی هدایت‌کننده پژوهشگر تاریخی، هدف نهایی محسوب نمی‌شوند. لذا از طریق برساختن مفاهیم دقیق و بی‌ابهام، امکان تشخیص درست محدودیت‌های اعتبار آن‌ها فراهم می‌آید؛ مفاهیمی که به نقطه‌نظرهای منفرد معینی که در زمان معینی علاقه پژوهشگر را بر می‌انگیزاند، ربط دارند (همان: ص ۱۶۲-۱۶۴).

بنابراین، نوع مثالی حاکی از آن است که معانی در لحظه حال پژوهشگر شکل می‌گیرد تا بخشی از رویدادهای منفرد و شخصی معنادار شده تا صورت‌بندی مفهومی از آن‌ها در لحظه حال، شکل گیرد. از سویی نیز نوع مثالی، واقعیت تاریخی نیستند، بلکه برساخته‌های مفهومی پژوهشگر در زمان تحقیق‌اند.

۱-۶. امکان عینی، علیت کافی و تفهم

جنبه‌ها و ابعادی از منطق تکوینی ماکس وبر در ذیل بحث نوع مثالی مطرح شد؛ لکن منطق وی، ابعاد دیگری نیز دارد که در این قسمت بیان می‌شود.

دانسته شد که در نوع مثالی، مفهوم مثالی به معنای برساختن روابط و مناسباتی است که تخیل پژوهشگر معقول بودن آن‌ها و در نتیجه، امکان عینی آن‌ها را می‌پذیرد و از دیدگاه معرفت‌تعمیمی نیز کافی به نظر می‌آیند و لازم نیست که به صورت ضروری پردازش شود. در منطق متافیزیکی، شرط معرفت‌تعمیمی، ضرورت است، لکن وبر به جای این شرط، مفهوم «کافی» را مطرح می‌سازد. همان‌گونه که در قرابت‌گزینشی نیز توضیح داده شد، وی به جای مفهوم ضرورت درباره امور، از این اصطلاح استفاده کرده است. وی از مفهوم دیگری به نام تخیل استفاده می‌کند که دیگری خرد است، شرایط کافی، به معنای برساختن مناسباتی است که در تخیل پژوهشگر، معقول بودن آن‌ها نتیجه‌گیری می‌شود و نه در ذیل فاهمه. چنانچه امور در ذیل فاهمه قرار گیرند، از آن‌جا که بر منطق فاهمه، منطق ریاضی حاکم است، امور در مدار ضرورت ریاضی نظم می‌یابند و نه در مدار کافی. این مسئله بدان دلیل است که امور در ذیل فاهمه قرار نمی‌گیرند، چون غایت‌مندی در کنشگر وجود دارد و جایی که غایت‌مندی باشد، امور در ذیل فاهمه قرار نمی‌گیرند، این، همان چیزی است که نوکانتی‌ها را از منطق ریاضی فاهمه جدا می‌سازد و در ذیل نقد دوم یا سوم قرار می‌دهد. از آن‌جا که وبر جنبه‌های غیراقتصادی را نیز برای پدیدارها مطرح می‌سازد، لذا وارد نقد سوم کانت می‌شود. علم اجتماعی که در ذیل علم فرهنگ شکل می‌گیرد، در صدد رسیدن به گزاره‌های عام و جهان‌شمول نیست، از این رو، در زمره جامعه‌شناسی نیست که داعیه امور جهان‌شمول را دارد، بلکه بیرون از آن قرار دارد.

وبر، توضیحی را مطرح می‌کند که بسط این مباحث را آسان‌تر می‌سازد؛ این که «امکان، مقوله‌ای است شکل‌دهنده؛ یعنی کارکرد آن به گونه‌ای است که گزینش پیوندهای علی را در یک تبیین تاریخی، تعیین می‌کند» (وبر، ۱۳۹۵: ص ۲۴۵). از آن‌جا که گزینش پیوندهای علی در شرایط کافی و نه ضروری، شکل می‌گیرد، تقویم امور در شرایط کافی رقم می‌خورد و نه در شرایط ضروری. دانسته شد که وبر، نظریه موسوم به امکان عینی را از فون کریس اتخاذ کرده است که در این قسمت بیان می‌شود.

وی، پیشینه علمی برای مفهوم امکان عینی مطرح می‌سازد (همان: ص ۲۴۴ - ۲۴۵)؛ اما آن‌چه که اهمیت دارد، توضیح نگرش وی به این مفهوم است. گفته شد که به واسطه این مفهوم، اصطلاح کافی در مقابل مفهوم ضرورت استفاده می‌شود.

از سویی نیز پیشینه مفهوم امکان عینی، در بحث‌های جرم‌شناسی مطرح شده است، در آن‌جا وی به دنبال توضیح این مسئله است که چگونه و با چه شرایطی می‌توان گفت که فرد از طریق کنش خود سبب‌ساز معلول و تأثیر بیرونی معینی شده است. لذا متوجه همبستگی معلول‌های انضمامی معین با علل انضمامی معین است. وی پرسش فوق را به صورت دیگری نیز مطرح می‌سازد: چگونه اسناد معلول معین به علت منفرد و شخصی، ممکن و تحقق‌پذیر است؛ حال آن‌که در حقیقت سپهر نامتناهی از عوامل علی، وقوع رخداد معینی را مشروط به خود می‌سازند و در واقع، تمامی آن عوامل علی منفرد و شخصی برای وقوع معلول مذکور در شکل انضمامی‌اش، مطلقاً ضروری است (همان: ص ۲۴۶-۲۴۷).

وی در پاسخ، امکان‌گزینش از میان سپهر نامتناهی عوامل تعیین‌کننده را وابسته به علاقه تاریخی پژوهشگر، در لحظه حال می‌داند. علم تاریخ و نیز علم اجتماعی به دنبال آن نیست که واقعیت انضمامی یک رخداد را همراه با کلیات کیفیت فردی آن بازتولید و به لحاظ علی تبیین کند. چنین کاری؛ نه تنها غیرممکن، بلکه در اصل بی‌معنا است. علم تاریخ به دنبال تبیین علی عناصر و جنبه‌هایی از رخداد فوق است که معنا و اهمیتی برای پژوهشگر داشته باشد. لذا مورد علاقه تاریخی وی قرار می‌گیرد. وی این مسئله را به همان سیاق قضات دادگاه تشبیه می‌کند که تمامی جریان فردیت یافته وقایع مربوط به متهم را در نظر نمی‌گیرند، بلکه متوجه آن بخش‌هایی از وقایع هستند که برای جمع‌بندی زیر هنجارهای حقوقی مناسب و موضوعیت دارند. قاضی در سپهر نامتناهی جزئیات، هیچ علاقه‌ای به آن‌چه که ممکن است مورد علاقه دیدگاه‌های علوم طبیعی، تاریخی و هنری باشد، ندارد. تمامی آنچه برای قاضی اهمیت دارد، این است که آیا مناسبات و پیوند علی میان ضربه، مرگ و ایستار ذهنی قاتل و ارتباط او با مقتول، چنان است که هنجار خاصی از قانون کیفری قابل اجرا باشد یا نه (همان: ص ۲۴۷-۲۴۸). بنابراین، مشاهده ساده جریان رویدادهای بی‌شمار بدون پیش‌فرض امکان‌پذیر نیست و این علاقه تاریخی پژوهشگر است

که پیش فرض‌هایی برای تبیین آماده می‌سازد و این امر، همان‌طور که گفته شد، به واسطه نوع مثالی محدودکننده مهیا می‌شود تا فرضیه‌هایی ذیل آن صورت گرفته و تبیین تاریخی انجام شود.

تاریخ، شناسایی امکان‌هایی است که به واسطه قرابت‌گزینشی به هم پیوسته‌اند و نه ضرورت کانتی، هگلی یا مارکسیستی (ر.ک: سلطانی، ۱۳۹۷).

وبر نکته‌ای را تذکر می‌دهد، مبنی بر این که هر بافت علیّ منفرد و شخصی، حتی آن موردی که ساده‌ترین ظاهر را دارد، می‌تواند تا بی‌نهایت تجزیه و تحلیل شود؛ لکن نقطه توقف در این فرایند تجزیه، بر مبنای علاقه علیّ مورخ در زمان تحلیل تعیین می‌شود (همان: ص ۲۵۹-۲۶۰). از سویی نیز وی می‌پذیرد که داوری درباره امکان عینی درجاتی از احتمال را در پی دارد و می‌توان تصویری از این رابطه منطقی داشت که براساس اصول تحلیل محاسبه احتمال به دست آید. آن دسته از مؤلفه‌های علیّ که داوری درباره امکان، ناظر به اثر آن‌ها است، همچون واقعیاتی جدا و متمایز از تمامیت شرایطی تصور می‌شوند که به‌عنوان شرایط متعامل با این مؤلفه‌ها، قابل تصوراند. در اینجا وبر، از مفهوم شانس مساعد سود می‌جوید که در بحث حساب احتمالات مطرح است. لذا امکان عینی یا شانس مساعد که به واسطه گزاره‌های تجربی عام یا فراوانی‌های تجربی تعیین می‌شود، در حوزه علیت انضمامی که در این جا مقصود تاریخ است، موارد مشابه فراوانی دارد. در نهایت، می‌توان برآورد کرد که شرایط معینی به چه میزان نتیجه خاصی را امکان‌پذیر می‌گرداند. این مقایسه در تخیل مورخ و با تعداد کافی جرح و تعدیل‌های قابل تصور در منظومه شرایط انجام می‌شود (همان: ص ۲۶۳-۲۶۶). مفهوم شانس مساعد یا امکان عینی وبر، نشان می‌دهد که وی هم‌چنان به قواعد و قانون‌هایی که در بنیان ریاضی‌اند، وفادار می‌ماند، لذا این مؤلفه را می‌توان به معنای منفی کلمه بر علیه وی استفاده کرد؛ زیرا حامیان علم فرهنگ، چنین وفاداری را بر نمی‌تابند و به همین دلیل، می‌توان گفت که وی در بنیاد و تقویم علم فرهنگ، با توجه به عبور تام از ضرورت‌های کانتی و هگلی، شکست می‌خورد.

وبر هدف نهایی علم اجتماعی را شناخت معنای فرهنگی وقایع و الگوهای انضمامی تاریخی می‌داند و در ادامه، تعبیری از فاوست گوته مطرح می‌کند:

شوری نو در من زبانه می‌کشد، به‌سوی پرتو جرعه‌های سرمدی‌اش، شتابانم. روز

پیش رویم و شب در پس پشتم، بر فراز من چتر آسمان و به زیر پایم فرش امواج
(وبر، ۱۳۹۵: ص ۱۷۰-۱۷۱).

بایستی تعبیر فوق را بدین گونه تفسیر کرد که وجه‌های مختلفی برای ظهور روح سرمایه‌داری به‌عنوان شانس مساعد یا امکان عینی وجود دارد که هر لحظه‌ای، سپهری از آن برای انسان مدرن گشوده می‌شود. همه این امور در قرابت‌گرینشی منجر به شکل‌گیری و تکوین لحظه حال شده‌اند. همان‌طور که خود وبر، دستگاه مفهومی مارکس را به‌عنوان نوع مثالی مطرح می‌کند؛ البته که این دستگاه به‌عنوان مثال و مصداق مطرح شده است و فقط شامل مارکس نمی‌شود، بلکه تمامی دستگاه‌های مفهومی که در مغرب‌زمین تولید می‌شود، شامل این حکم وبر نیز می‌شوند. لذا تفهم این امور و بازتولید آن در یک نحوه دیگر، امکان عبور از قفس آهنین و تحقق‌ی طور دیگر را در آینده رقم می‌زند. این لحظه، همان تحقق «آگاهی، خودآگاهی است» که منجر به آزادی و عبور به‌طور دیگر می‌شود.

وی به تاسی از نظریه‌پردازان علیت حقوقی، مواردی از علیت کافی را مشخص می‌سازد. وبر، به‌جای تقابل اتفاق و شانس با جبر، شانس را در مقابل کافی قرار می‌دهد و مقصودش از این تقابل، تمایز مربوط به علیت عینی جریان رویدادهای تاریخی و روابط علی آنها نیست، بلکه آنچه مطرح است، عبارت است از جداساختن قسمتی از شرایط به‌واسطه انتزاع که با مواد خام رویدادها درهم تنیده‌اند و تبدیل آنها به موضوعاتی برای داوری درباره امکان آنها می‌باشد، این کار با هدف کسب بصیرتی به معناداری علی مؤلفه‌های منفرد بر مبنای قواعد تجربی صورت می‌گیرد. لذا شکل غیرواقعی این روابط ساخته می‌شود تا در روابط متقابل علی واقعی (Realgrund) رخنه شود (همان: ص ۲۶۶-۲۶۹). وبر، در تلاش است تا به‌جای استفاده از ماهیت رویدادهای فیزیکی - مکانیکی در علیت، به این نتیجه برسد که برخی از مؤلفه‌های واقعیت که از نظر زمانی مقدم بر نتیجه‌اند و به‌لحاظ مفهوم تجزیه شده‌اند، در تطابق با قواعد تجربی عام، نتیجه مورد بحث را مساعدت کرده‌اند؛ بنابراین، به‌لحاظ منطقی، باید افزود که مورخ می‌تواند عوامل علی را مشاهده و به‌لحاظ مفهومی آنها را تجزیه کند و قواعد مورد انتظار را به‌عنوان عناصر حاضر در یک رابطه کافی برای آن عوامل در نظر آورد؛ حال آن‌که ترکیب‌های

نسبتاً اندکی از آن عوامل که به لحاظ مفهومی تجزیه شده‌اند، با عوامل علی دیگری قابل تصور است که طبق قواعد عام تجربی نتیجه دیگری از آن‌ها می‌توان انتظار داشت (همان: ص ۲۷۰-۲۷۱).

۲-۶. تفسیر ارزشی و تفسیر تاریخی

وبر، در صدد است تا تفهم و تفسیر ارزشی را از تفسیر و تفهم تاریخی - تبیینی تفکیک نماید.

تفسیر ارزشی به واقعیاتی می‌پردازد که نه حلقه‌هایی از توالی علی تاریخی است و نه ابزار اکتشافی قابل استفاده برای یافتن واقعیت‌های مقوله‌ای‌اند. تفسیر و تفهم ارزشی، می‌تواند هدایت‌گر و راهنمای تفسیر تاریخی یا تفسیر علی باشد. تفسیر و تفهم ارزشی، نقطه اتکایی به دست می‌دهد که به وسیله آن می‌توان شبکه اتصال‌های علی را گام‌به‌گام به عقب دنبال کرد. لذا نقطه‌نظری قطعی برای تحلیل علی فراهم می‌آورد که بدون آن گویی باید بدون قطب‌نما از دریایی ناشناخته عبور کرد (همان: ص ۲۱۹-۲۲۰).

وبر، برای روشن تر شدن بیشتر ماهیت منطقی تفسیر ارزشی، مفهوم ربط ارزشی ریکرت را توضیح می‌دهد. در اندیشه ریکرت، فرد تاریخی به واسطه ربط ارزشی شکل می‌گیرد؛ اما این بدین معنا نیست که ارتباط مذکور بین ربط ارزشی و فرد تاریخی همانند رده‌بندی تحت مفاهیم عام باشد، بلکه داوری ارزشی که به واسطه تحلیل آن، ربط ارزشی آشکار می‌شود، مستلزم داشتن یک ایستار معین در برابر یک موضوع در فردیت واقعی آن است، منابع ذهنی این ایستار و یا مواضع ارزشی انسان که تعیین‌کننده آن هستند، به‌طور مشخص یک مفهوم انتزاعی نیست، بلکه یک احساس و ارجحیت کاملاً عینی با ساختار و ترکیبی کاملاً منفرد است که می‌تواند در وضعیت‌های خاصی تبدیل به آگاهی از یک حکم واقعی شود. زمانی که انسان از سطح ارزیابی عملی یک موضوع فراتر می‌رود و به سطح اندیشه نظری و تفسیر روابط ممکن ارزشی می‌رسد؛ به عبارت دیگر، وقتی که از موضوعات مورد بررسی افراد تاریخی می‌سازد، به این معنا است که به شیوه‌ای تفسیری بر خود و دیگران معلوم می‌گرداند که شکل واقعی و یگانه‌ای که ایده‌ها با آن وارد ساختارهای سیاسی شده‌اند و یا در یک شخصیت و یا در یک نوشته به تحقق پیوسته‌اند، کدام است. در نهایت

وبر، پس از گفت‌وگوی طولانی با می‌یر (Edvard Meyer)، مفهوم «مؤثر» در علم تاریخ وی را فاقد کفایت لازم اعلام می‌کند (همان: ص ۲۲۱-۲۳۳).

از سوی دیگر، وبر در نقد تحلیل می‌یر درباره علیت تاریخی، معتقد است: این تحلیل دچار چند تناقض فاحش است. می‌یر رابطه میان عام (Allgemeinem) و جزئی (Besonderem) را با رابطه میان آزادی و ضرورت و هر دو این‌ها را با رابطه میان فردی و جمعی یکسان دانسته و بر این اساس، فرد تنها بر جزئیات می‌تواند مسلط باشد و روندهای بزرگ تاریخی تحت سلطه قانون قرار دارند. می‌یر در ادامه می‌افزاید که عام زیر عنوان به‌طور ذاتی منفی و به عبارت دقیق‌تر، در شرایط محدودکننده‌ای است که حد و مرزهایی بر امکان‌های بی‌شمار تحول تاریخی می‌گذارد و فعلیت‌یافتن هر یک از این امکان‌ها، وابسته به عوامل منفرد والاتر زندگی تاریخی است. وبر در توضیح بیشتر این مفاهیم می‌یر اضافه می‌کند: عام؛ نه به معنای محیط عام، بلکه به معنای قاعده و قانون، در لباس نیروی مؤثری که پشت صحنه تاریخ عمل می‌کند، به موجودیتی واقعی بدل می‌شود و این نکته مغفول می‌ماند که امر واقع (Realität)، تنها از امور منفرد انضمامی (Konkreten Individuellen) تشکیل می‌شود. وبر، این صورت‌بندی مفهومی بین رابطه عام و جزئی را مختص «می‌یر» نمی‌داند، بلکه معتقد است که این نوع صورت‌بندی پایه برداشت عامیانه بسیاری از مورخان مدرن است (همان: ص ۱۹۱-۱۹۳). از آن‌جا که وبر وجود این امر عام را در تاریخ، به دلیل انگاره مرگ خدا در نیچه؛ یعنی مرگ مطلق و ضرورت هگل و کانت، بر نمی‌تابد، قواعد و قوانین را ابزار اکتشافی می‌داند که برای فهم امر تاریخی شخصی به کار می‌آید و این مفاهیم، آن چیزی نیست که در پایان شکل می‌گیرد، بلکه در ابتدای امر و به صورت ابزار اکتشافی است.

نتیجه‌گیری

همان‌گونه که نسبت امر پیشینی؛ یعنی فلسفه و امر پسینی؛ یعنی علم تجربی، در منطق استعلایی کانت، همراهی است، بدین معنا که فلسفه، امکان علم تجربی را فراهم می‌آورد؛ البته در وجه ضروری آن، لذا معیت به وجه قیومیه است. از آن‌جا که کانت، مفهوم درون‌ماندگار را نیز مطرح می‌سازد، معیت قیومیه درون‌ماندگار است؛ در منطق وبر نیز

همین مسئله قابل سرایت است؛ البته با تحولات مفهومی که در منطق وبر شکل گرفته است. وبر در منطق تکوینی خود، برای رسیدن به عینیت، اظهار می‌دارد که علم انباشته از ارزش است. ارزش‌ها بخشی از واقعیت را معنادار می‌سازد، در ذیل ایده‌های ارزش‌گذار، نوع مثالی شکل می‌گیرد، مثل نومن کانتی که وظیفه آن، تعیین حدود است و نه قوام‌بخشی به معرفت. نوع مثالی، فرضیه نیست، بلکه راهنمای ساختن فرضیه است و توصیف واقعیت هم نیست، بلکه ابزاری صریح و عاری از ابهام برای بیان توصیف از واقعیت است. نوع مثالی به واسطه ترکیب شمار زیادی از پدیدارهای شخصی انضمامی حاصل می‌شود که در واقعیت، پراکنده‌اند که در یک برساخته مفهومی مرتب می‌شوند؛ البته نه بر بنیاد ریاضی در فاهمه، بلکه در تخیل پژوهشگر، معقول بودن آن‌ها و نیز امکان عینی آن‌ها مورد پذیرش قرار می‌گیرد. برساخت نوع مثالی، وسیله است و نه هدف، لذا برساخته تاریخی‌اند تا امر شخصی تحلیل شود. لذا به جای منطق تعریف؛ یعنی منطق استعلایی، منطق تکوینی جایگزین می‌شود تا متعلق آن، امر منفرد باشد و نه جهان‌شمول. مفهوم امکان، مقوله‌ای شکل‌دهنده است که کارکرد آن، گزینش پیوندهای علی در شرایط کافی و نه ضروری، در یک تبیین تاریخی، تعیین شود. لذا معیت در منطق تکوینی وبر به صورت قیومیه نیست، بلکه به گونه امکان عینی و علیت کافی است.

تاریخ، شناسایی امکان‌هایی است که به واسطه قرابت گزینشی در شرایط کافی - و نه ضرورت کانتی یا هگلی یا مارکسیستی - به هم پیوسته‌اند. لذا در وبر، معیت درون‌ماندگار خواهد بود؛ چون که وی به دنبال ضرورت متافیزیکی نیست.

کتابنامه

۱. آبل، ماکس و پیر شانلن (۱۳۷۵)، شرحی بر «تمهیدات» کانت: مقدمه‌ای بر فلسفه انتقادی، ترجمه: محمدرضا حسینی بهشتی، تهران: نشر دانشگاهی.
۲. اینوود، مایکل (۱۳۸۸)، فرهنگ فلسفی هگل، ترجمه: حسن مرتضوی، مشهد: نیکا.
۳. _____ (۱۳۹۶)، انسان و زمان آگاهی مدرن: درس گفتارهای ژیل دلوز درباره کانت، ترجمه: اصغر واعظی، تهران: هرمس.
۴. ریتر، یوآخیم و دیگران (۱۳۹۱)، فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفی: بخش مابعدالطبیعه، ترجمه: محمدرضا بهشتی و دیگران، تهران: نشر سمت و نوارغنون.
۵. ژیلسون، اتین (۱۳۸۹)، هستی در اندیشه فیلسوفان، ترجمه: سیدحمید طالب‌زاده، تهران: حکمت.
۶. سلطانی، مهدی (۱۳۹۷)، پایان‌نامه دکتری: بازخوانی انتقادی مفهوم مدرن زمان در علم اجتماعی ماکس ویر از منظر حکمت متعالیه، قم: دانشگاه باقرالعلوم ع.
۷. طالب‌زاده، سیدحمید (بی‌تا)، درس گفتارهای کانت، بی‌جا، بی‌نا.
۸. کانت، ایمانوئل (۱۳۷۰)، تمهیدات، ترجمه: حداد عادل، تهران: نشر دانشگاهی.
۹. _____ (۱۳۹۰)، سنجش خرد ناب، ترجمه: میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: امیرکبیر.
۱۰. نیچه، فردریش ویلهلم (۱۳۷۷)، تبارشناسی اخلاق، ترجمه: داریوش آشوری، تهران: نشر آگاه.
۱۱. وبر، ماکس (۱۳۹۵)، روش‌شناسی علوم اجتماعی، ترجمه: حسن چاوشیان، تهران: نشر مرکز.
۱۲. هایدگر، مارتین (۱۳۹۲)، مسائل اساسی پدیدارشناسی، ترجمه: پرویز ضیاء شهابی، تهران: نشر مینوی خرد.
۱۳. هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش (۱۳۷۹)، عقل در تاریخ، ترجمه: حمید عنایت، تهران: نشر شفیعی.

۱۴. _____ (۱۳۹۲)، دانشنامه علوم فلسفی؛ پاره نخست: علم منطق، ترجمه: حسن مرتضوی، تهران: نشر لاهیتا.
۱۵. هوفه، اتفرید (۱۳۹۲)، قانون اخلاقی در درون من: درآمدی بر فلسفه عملی ایمانوئل کانت، ترجمه: رضا مصیبی، تهران: نشر نی.
۱۶. یاسپرس، کارل (۱۳۷۲)، کانت، ترجمه: میرعبدالحسین نقیبزاده، تهران: انتشارات طهوری.
17. Kant. Immanuel (1996), *Critique of Pure Reason*, Tr. Pluhar Werner, Indianapolis: Hackett.
18. Smith. K. N (1918), *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, London.

فرایند شکل‌گیری و کارکرد هنجارهای اجتماعی از منظر قرآن و علم‌النفس فلسفی

احمد رضا تحیری*

چکیده

هنجارها، از مهم‌ترین و بارزترین مولفه‌های فرهنگی و از مؤثرترین عوامل شکل‌گیری هویت فردی و جمعی می‌باشند. نوشتار پیش‌رو، فرآیند پیدایش هنجارها و نیز مهم‌ترین کارکردهای آن‌ها را با استفاده از روش تحلیل علم‌النفس (روان‌شناسی) فلسفی و استنتاج از قرآن کریم بررسی می‌کند.

در این نوشتار، با تحلیل فرآیند صدور افعال اختیاری و آثار فکری و روحی آن، روشن شده که بر اساس علم‌النفس فلسفی و نیز آیات الهی، اولاً، آن عاملی که باعث می‌شود تا جامعه یا فرد، برخی رفتارها یا قالب‌های رفتاری را بهنجار به حساب آورده و بر دیگر قالب‌های رفتاری ترجیح دهند، اصول و مبانی ارزش‌شناختی بوده که خود نیز مبتنی بر جهان‌بینی و مَنبَج از آن هستند.

ثانیاً، مهم‌ترین کارکرد هنجارها، تقویت و تثبیت همان مبانی ارزش‌شناختی و اندیشه‌های جهان‌شناختی است و البته این کارکرد اساسی، خود، واجد خُرده کارکردهای دیگری مانند؛ تثبیت ارزش‌ها در جامعه، رفع اختلافات و تحقق همبستگی است.

کلیدواژه‌ها

قرآن کریم، هنجار، مبانی ارزش‌شناختی، جهان‌بینی، کارکرد هنجارها.

مقدمه

هنجارها و ارزش‌ها، از مهم‌ترین و بارزترین مولفه‌های فرهنگی هر جامعه و از مؤثرترین و اصلی‌ترین عوامل شکل‌گیری هویت فردی و جمعی می‌باشند و برای شناخت فرهنگ و هویت جمعی هر جامعه‌ای، ابتدا باید سراغ این پدیده‌ها رفت. این دو مقوله در حوزه پژوهش‌های علوم اجتماعی دارای اهمیت بسیاری است؛ به گونه‌ای که از دیدگاه برخی اندیشمندان، به‌طور اساسی جامعه‌شناسی موضوعی به جز این مقولات نداشته و عمده مباحث این حوزه، ناظر به ارزش‌ها و هنجارها مطرح شده‌اند. بدون وجود ارزش‌های خاصی در جامعه، مردم در تدوین اهداف و آرمان‌های اجتماعی خود دچار مشکل خواهند بود. همچنین فقدان ارزش‌ها، به معنای فقدان راهنمای رفتار جمعی و معیارهای قضاوت اخلاقی درباره کنش‌های انسانی است. هنجارها نیز با مشخص کردن کنش‌ها و چگونگی تعاملات مردم در شرایط و موقعیت‌های مختلف، نظم و انسجام اجتماعی را به وجود می‌آورند. از بارزترین نموده‌های جامعه‌پذیری موفق در هر جامعه‌ای، یادگیری و نهادینه‌شدن ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی توسط اعضای جامعه و رعایت آنها به‌منظور رسیدن به آرمان‌های اجتماعی است.

نوشتار پیش‌رو درصدد است تا فرایند تولید یا پیدایش هنجارها و نیز مهم‌ترین کارکردهای آنها را مبتنی بر آیات قرآن کریم و مبانی علم‌النفس فلسفی بررسی نماید. شیوه تحقیق بدین‌گونه است که مسائل مطرح، ابتدا به روش علم‌النفس فلسفی مورد کنکاش و تجزیه و تحلیل قرار گرفته‌اند و پس از آن، با استنتاج از قرآن کریم، منطقی که کتاب الهی در تحلیل مسائل ارائه می‌دهد، بررسی شده است.

اتخاذ این روش بدان منظور است تا با بررسی دیدگاه قرآن کریم در این باره، روشن شود که منطق ارائه‌شده از سوی کتاب الهی - به‌عنوان حجت ظاهری - به‌طور دقیق با تحلیلی که عقل انسانی - به‌عنوان حجت باطنی - عرضه می‌کند، منطبق می‌باشد.

۱. مفهوم‌شناسی

در متون جامعه‌شناسی و در میان صاحب‌نظران این رشته، فضای مفهومی ارزش‌ها و هنجارها به‌طور کامل مشخص و متمایز نشده و مناقشاتی در این زمینه دیده می‌شود تا آنجا

که برخی این دو مفهوم را یکسان انگاشته و یا برخی، آنچه را که دیگران ارزش به‌شمار آورده‌اند، در زمرهٔ هنجارها به‌شمار می‌آورند. بنابراین شایسته است ابتدا تعریف دقیقی از این دو مقوله ارائه شود.

۱-۱. تعریف هنجار

واژه «هنجار» به‌لحاظ لغوی معادل واژه (norm) بوده و در زبان فارسی دارای معانی متعددی مانند «راه، روش، طریق، طرز، قاعده و قانون» می‌باشد (معین، ۱۳۷۵، ذیل واژه هنجار). کما اینکه واژه‌ی (norm) در لاتین به معانی همچون: «اصل قانونی، قاعده، مأخذ قانونی، مقیاس و معیار، حد وسط و معدل» آمده است.

به‌لحاظ اصطلاح جامعه‌شناختی نیز تعاریف متعددی برای این واژه بیان شده است. «بروس کوئن»، هنجار را «معیار تثبیت‌شده‌ای از آنچه که باید در یک فرهنگ خاص وجود داشته باشد» می‌داند (کوئن، ۱۳۷۱: ص ۱۴۶)؛ «آلن بیرو»، هنجار را به «قانون یا اصلی که راهبری یا هدایت یک رفتار را موجب می‌شود» تعریف می‌کند (بیرو، ۱۳۷۰: ص ۲۴۹)؛ «لالاند» معتقد است: «هنجار عبارت است از «نوع ملموس و یا فرمول مجرد آنچه باید باشد در هر زمینه که قضاوت ارزشی در آن راه یابد» (همان)؛ برخی دیگر هنجار را عبارت از: «احکامی که به‌عنوان ضوابط مشترک عمل اجتماعی به خدمت گرفته می‌شوند» می‌انگارند (آبرکرامبی و همکاران، ۱۳۷۰: ص ۲۵۹) دیگری آن‌را به «رفتار، قاعده، معیار یا میزانی که با آن رفتار اجتماعی افراد در جامعه سنجیده می‌شود» تعریف می‌کند (نیک‌گهر، ۱۳۶۹: ص ۱۶۷) و برخی اندیشمندان معاصر مسلمان، هنجار را به «هر رفتار گروه که مبتنی بر یک یا چند ارزش [آن] گروه باشد» تعریف می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ص ۲۲۹).

با توجه به این تعاریف و در قالب توصیفی که جامع مؤلفه‌های اساسی تمام یا اکثر آنها باشد، می‌توان گفت: «هنجارهای اجتماعی» الگوها و قواعد معین رفتارهای اجتماعی هستند که با ابتناء بر ارزش‌های اجتماعی، روابط، کنش‌ها، وظایف و انتظارات متقابل را در گروه یا جامعه تعریف و تنظیم می‌نمایند.

هنجارها در واقع، تبلور و تجسم ارزش‌های جمعی در مقام عمل هستند که تعیین می‌کنند مردم در یک جامعه خاص و در شرایط معین چگونه باید رفتار کنند و رفتار

اشخاص در جامعه به وسیله آنها سنجیده می‌شود. هر رفتاری که با هنجارها تطابق داشته باشد، رفتاری پسندیده و نیکو (بهنجار) به‌شمار می‌آید و اگر رفتاری با هنجارها مطابق نباشد، ناپسند و مکروه (نابهنجار) شمرده می‌شود (چلبی، ۱۳۷۵: ص ۲۴؛ فرجاد، ۱۳۸۵: ص ۱۱-۱۲).

۱-۲. تعریف ارزش

واژه «ارزش»، به لحاظ لغوی معادل واژه (Value)، بوده و دارای معانی مانند: «قدر، قیمت، بهاء، شایستگی، قابلیت، استحقاق و برازندگی» است (دهخدا، ۱۳۷۷: معین، ۱۳۷۵: ذیل واژه ارزش) اما در اصطلاحی، این واژه دارای مفهومی پیچیده و دامنه‌ی کاربردی وسیعی بوده و در فلسفه، حقوق، روان‌شناسی، علوم اقتصادی، سیاست، جامعه‌شناسی و علم اخلاق در معانی متفاوتی به کار رفته‌است.

در جامعه‌شناسی نیز تعاریف متعددی از «ارزش» ارائه شده‌است. «گیدنز» ارزش‌ها را به معنای «خوب یا بد، شایسته و مطلوب و ناشایست و نامطلوب نزد یک فرد یا گروه» می‌داند (گیدنز، ۱۳۸۲: ص ۱۶۲)؛ «گی روشه»، آنها را «شیوه‌ای از بودن یا عملی که یک شخص یا یک جمع به‌عنوان آرمان می‌شناسند و افراد یا رفتارهایی را که بدان نسبت داده می‌شوند، مطلوب و مشخص می‌سازد» می‌انگارد (روشه، ۱۳۷۴: ص ۷۶-۷۷)؛ «بروس کوئن»، ارزش‌ها را «احساسات ریشه‌دار و عمیقی که اعمال و رفتار جامعه را تعیین کرده و اعضای جامعه در آنها شریک‌اند» می‌داند (کوئن، ۱۳۷۱: صص ۶۱ و ۷۳)؛ «اولسون» نیز ارزش‌ها را به «مجموعه‌ای از پنداشت‌های اساسی نسبت به آنچه پسندیده است و تجلی عمیق‌ترین احساسات مشترک نسبت به جهان در جامعه می‌باشد» تعریف کرده است (چلبی، ۱۳۷۵: ص ۶۰).

در مجموع می‌توان گفت: «ارزش‌ها» آن دسته از اندیشه‌ها، باورها، گرایش‌ها، اخلاقیات و اعمالی هستند که در نزد تمام یا اکثر افراد یک گروه یا جامعه، به‌عنوان کمالات مطلوب و امور واجد شایستگی شناخته می‌شوند.

۲. فرایند شکل‌گیری هنجارها

همان‌گونه که در تبیین مفردات گفته شد، هنجارها، الگوهای کنش پسندیده و نیکو هستند و تنها در حوزه رفتارهای اختیاری و ارادی انسان به معنای خاص آن - که نه تنها

مجبور نبودن در فعل لحاظ شده است، بلکه گزینشی بودن آن هم مدنظر است - مطرح می‌باشند؛ یعنی در جایی که این امکان برای کنشگر فراهم باشد که عملی را به چند صورت مختلف انجام دهد و او به اختیار خویش، عمل را به وجهی انجام دهد که مصداق التزام به هنجار به حساب آمده و در اصطلاح «بهنجار» شمرده شود و تنها در این صورت است که هنجارمندی و پیروی از هنجارها معنا پیدا می‌کند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶: ص ۲۵۶). بنابراین، برای درک فرایند شکل‌گیری هنجارها، بایستی فرایند صدور افعال اختیاری از انسان مورد توجه قرار گیرد.

برای صدور یک فعل اختیاری از انسان، وجود چند شرط لازم است: اولین شرط، «وجود یک کشش و میل باطنی به انجام فعل» در درون است؛ چون تا چنین کشش و میلی در کار نباشد، بدیهی و طبیعی است که فعلی هم از فرد صادر نمی‌شود؛ البته صرف وجود میل درونی کفایت نمی‌کند؛ بلکه باید «گرایش‌ها و امیال متضادی در زمینه آن فعل» در درون فرد باشد که برخی انجام آن فعل و برخی ترک آن را اقتضاء داشته باشند و یا برخی اقتضای صدور آن را به نحوی خاص داشته باشند و برخی دیگر، اقتضای صدورش به نحوی دیگر را، تا بدین وسیله بستر و زمینه‌ی لازم برای انتخاب و اختیار فراهم شود؛ و الاً اگر تنها یک میل یک‌طرفه و بی‌رقیب در زمینه یک فعل وجود داشته باشد، دیگر جایی برای انتخاب و اختیار و اعمال اراده به معنای خاص آن (گزینش) باقی نمی‌ماند و فرد، لاجرم فعل را در یک قالب منحصر به فرد به انجام می‌رساند. دومین شرط، قدرت و امکان اختیار و انتخاب میان این امیال متضاد و ترجیح یکی بر دیگران است و شرط سوم، وجود ابزار و محیط مناسب بیرونی برای تحقق فعل و قدرت بر تحقق خارجی متعلق انتخاب است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج ۳: ص ۳۸۷ و ۱۳۹۰: ص ۲۱۸).

مایه‌های دو شرط اول به‌طور فطری در نهاد انسان قرار داده شده است (ر.ک: همو، ۱۳۹۳: ص ۴۱۲-۴۲۰ و ۱۳۹۰: ص ۲۱۴-۲۱۷) شرط سوم هم خارجی بوده و چندان ارتباطی با نفس انسانی ندارد.

اما آنچه که مربوط به موضوع بحث بوده و بایستی مورد توجه قرار گیرد، عواملی هستند که سبب ترجیح یک میل و گرایش در انسان و صدور فعل بر اساس آن میل و گرایش می‌شوند؛ چراکه ما درصدد کشف فرایند شکل‌گیری هنجارها بوده و برآینم تا در یک

مهندسی معکوس، مراحل شکل‌گیری هنجارها از آخر به اول را به دست آوریم و حال آنکه هنجارها به‌طور دقیق در محل تلاقی امیال و گرایشات متضاد و ترجیح یکی بر دیگران مطرح بوده و در چنین بزنگاهی، معیار انتخاب یک فعل و قالب صدور آن را تعیین می‌کنند. به‌عبارت‌دیگر، هنجارها، معیار و الگوی صدور کنش‌های اجتماعی بوده و بر اساس منطقی، کنشگر را به ترجیح یک گرایش و انجام فعل بر اساس اقتضای آن و کنارنهادن سایر گرایش‌ها ترغیب می‌کنند؛ بنابراین، باید بررسی شود که آن عاملی که یک نوع فعل را به‌نجار به‌شمار آورده و سبب ترجیح گرایش و میل مقتضی آن فعل بر دیگر گرایش‌ها و امیال می‌شود، چیست؟

متفکران عوامل متعددی را در این زمینه بیان کرده‌اند. برخی عوامل محیطی؛ همچون: جغرافیای تولد، رشد، آب و هوا و مانند آن را دخیل دانسته‌اند؛ برخی دیگر، عوامل زیستی و بیولوژیک همچون: صفات وراثتی، بنیه جسمانی، نوع تغذیه، سن و مانند آن را ذکر کرده‌اند؛ دسته سوم، عوامل اجتماعی نظیر: موقعیت و پایگاه اجتماعی و اقتصادی، فرهنگ عمومی جامعه، تکنولوژی و... را برشمردند و برخی نیز عوامل روان‌شناختی؛ همچون: صفات باطنی و اخلاقی یا تحریک و تهییج یک گرایش یا عادت فکری یا رفتاری را بیان کردند.

صاحب‌نظران، همچنین در کیفیت و کمیت تأثیر این عوامل نیز با یکدیگر اختلاف دیدگاه دارند. برخی، قائل به نظریه‌های تک‌علتی بوده و تلاش کرده‌اند تا برای یک عامل، تاثیر و علیت همگانی و همه‌جایی اثبات کنند (ر.ک: گوروچ و دیگران، ۱۳۴۹: ص ۸۶). به‌عنوان نمونه، کنت (ر.ک: کوزر، ۱۳۸۳: ص ۱۴۶ و ترابی، ۱۳۴۷: ص ۵۴) و دورکیم (ر.ک: آرون، ۱۳۸۷: ص ۴۱۲؛ ترابی، ۱۳۴۷: ص ۳۰ و گلابی، ۱۳۷۲: ص ۴۲) تنها بر عوامل اجتماعی تأکید داشته و قائل به جبر اجتماعی هستند؛ کما اینکه رفتارگرایان نیز، به‌طور عمده بر عوامل محیطی تأکید کرده و از سایر عوامل غفلت می‌ورزد (ر.ک: روزنهان، ۱۳۸۶: ص ۱۵۹؛ ریتزر، ۱۳۸۲: صص ۲۷ و ۴۰۷؛ توسلی، ۱۳۶۹: ص ۲۶۹ و رجبی، ۱۳۸۰: صص ۱۲۹ و ۱۴۷). همچنین می‌توان به مارکسیست‌های تندرو و دیدگاه ماتریالیسم تاریخی آنان اشاره کرد که معتقد بودند در تمام طول تاریخ، روابط تولیدی، تنها عامل مسلط در تمام کنش‌های اجتماعی و تغییرات ناشی از آنها بوده است (ر.ک: علیزاده و دیگران، ۱۳۸۲: ص ۶۱).

در مقابل، عده‌ای دیگر به نظریه‌های چندعلتی قائل بوده و مجموعه‌ای از عوامل را در تعیین جهت‌گیری‌های گرایش و کنشی انسان‌ها دخیل می‌دانند (ر.ک: گوروپچ و دیگران، ۱۳۴۹: ص ۸۶)؛ مثلاً مارکسیست‌های پوزیتیویست در عین آنکه برای مؤلفه‌های اقتصادی تأثیر بیشتری قایل‌اند، اما به عوامل دیگر نظیر عامل تکنولوژیک و حتی بعضاً عامل جغرافیایی نیز توجه دارند (علیزاده و دیگران، ۱۳۸۲: ص ۶۱). همچنین امروزه در حوزه روان‌شناسی این اعتقاد مقبولیت بیشتری یافته که دو عامل محیط و ژنتیک به صورت توأمان در تعیین جهت‌گیری‌های شخصیتی انسان مؤثر هستند (اکرمی و دیگران، ۱۳۹۱: ص ۱۸۲).

صرف‌نظر از درستی یا نادرستی همه و یا بخشی از این دیدگاه‌ها، نکته‌آسای آن است که حیطه دخالت عوامل مذکور - چه به صورت تک‌تک و چه توأمان - تنها تقویت و یا تضعیف یک یا چند گرایش دیگر بوده و موجب گزینش و ترجیح قطعی یک طرف نمی‌شوند. لذا همان‌گونه که در ابتدا گفته شد، این موارد از محل بحث ما خارج‌اند و آنچه در صدد آنیم، کشف این مسئله است که «وقتی در میان امیال و گرایش‌های درونی انسان، تزاخم به وجود می‌آید، درحالی‌که در اثر عوامل متعدد، یک میل در وجود او به شدت قوی و منبعث بوده و در مقابل، گرایش‌ها و امیال مزاحم در ضعف و خمودی به سر می‌برند و حتی عواملی مانند عادات و هیجانات برانگیختن و خواست قوی و تحریک‌شده را دوچندان می‌کنند، انسان چگونه می‌تواند منفعل نمانده، فعالانه و برخلاف اقتضای چنین خواست قوی و تحریک‌شده‌ای، دست به گزینش زده و به اقتضای یکی از گرایش‌های ضعیف مزاحم پاسخ گوید؟».

از آنجا که بحث ما در جایی است که عده‌ای، به صورت آگاهانه و هدف‌مند، در صدد تبیین و تعریف یک‌سری هنجارهای اجتماعی و الگوهای رفتار جمعی بوده و در این مقام، برخی رفتارها را بر برخی دیگر ترجیح می‌دهند. ما به دنبال کشف منطق و فرایندی هستیم که این ترجیح و تعیین قطعی را حتی در سخت‌ترین شرایط توجیه می‌کند و برای دست‌یابی به این مهم، بایستی عامل گزینش را در مواردی مانند آنچه در بالا ذکر شد، کشف کنیم.

برای روشن شدن مطلب ضرورتی است تا توضیح بیشتری درباره شیوه صدور فعل اختیاری از انسان داده شود. هر فعل اختیاری که از انسان صادر می‌شود، علاوه بر کشش

درونی، مسبوق به یک دستور علمی و یک تصدیق ذهنی بوده و قبل از صدور هر فعلی، یک عملیات فکری و منطقی در نهاد انسان انجام می‌شود؛ بدین صورت که وقتی که یک یا چند گرایش فطری، متأثر از عوامل درونی و بیرونی تحریک می‌گردند، کنشگر ابتدا افعال مقتضی هر یک از این گرایش‌ها را تصور نموده، سپس بر اساس شناخت‌هایی که دارد، دست به یک داوری و انتخاب زده و تصدیقی در ذهن او حاصل می‌شود مبنی بر اینکه در میان افعال تصور شده، فلان فعل به حال او مفیدتر و دارای مصلحت بیشتر است. سپس این تصدیق، منجر به ترجیح گرایش مقتضی فعل انتخاب شده، اشتداد وجودی به آن بخشیده، موجب تبدیل شدنش به شوق و اراده و تصمیم گردیده و در نهایت، فعل صادر می‌شود (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۶: ص ۴-۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ص ۲۱۸ و ۱۳۹۳، ج ۳: ص ۴۲۰). لذا هر فعلی بر اساس یک گزینش علمی از انسان صادر گردیده و آن عاملی که در واقع باعث تحقق فعل می‌شود، همین گزینش علمی است. به واسطه همین انتخاب است که آدمی این قدرت را داراست که به یک گرایش بسیار قوی و در اوج برانگیختن و تحریک اعتنا نکرده و در عوض، گرایش خمود و ضعیف مقابل آن‌را آن‌چنان تقویت کند که در نهایت، اراده، بر طبق گرایش ضعیف شکل گرفته و مقتضای عملی آن در خارج تحقق یابد. اما آن منطقی که باعث حصول چنین تصدیق و دستور علمی شده و به کنشگر امکان و قدرت چنین ترجیح درونی را می‌دهد، چیست؟

در این باره نیز سخنان بسیاری گفته شده است؛ همانند اینکه فرد در موقعیت‌هایی شبیه به آنچه در بالا توصیف شد، مصالح و مفاصد یا ضرر و منفعت رفتارها را مدنظر قرار می‌دهد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۶: صص ۴ و ۵) و یا برخی دیگر «اصل بهره‌مندی و لذت هر چه بیشتر» را محور گزینش در چنین موقعیت‌هایی می‌دانند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج ۳: صص ۴۲۲-۴۲۳) و برخی دیگر سه اصل: «کوشش برای حیات»، «انطباق با محیط» و «انتخاب سبک‌تر و آسان‌تر» را به صورت همزمان عامل چنین گزینش‌هایی می‌دانند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲: صص ۳۰۳ و ۱۳۶۳، ج ۲: صص ۲۰۱-۲۰۲؛ مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲: صص ۳۴۷ و ۳۷۴-۳۷۵). به اعتقاد ما، عنوانی وجود دارد که هم در برگیرنده تمامی موارد مذکور و اصول مرجح دیگر شبیه به این موارد می‌باشد و هم می‌توان آن‌را در این گونه موقعیت‌ها، عامل چنین گزینش‌های سختی دانست و آن عنوان عبارت است از: «اصول و مبانی

ارزش‌شناختی انسان» یا به عبارت دیگر، «آن‌دسته از چارچوب‌های نظری که کمالات مطلوب و امور واجد شایستگی را در ساحت‌های مختلف انسانی تعیین کرده و معیار بازشناسی ارزش‌ها و ضدارزش‌ها از یکدیگر هستند». به بیان سوم، آن منطقی که باعث می‌شود تا کنشگر یک نوع فعل را به‌هنگار به حساب آورده و گرایش و میل مقتضی آن فعل را بر دیگر گرایش‌ها و امیال ترجیح دهد، عبارت است از اینکه «او چه اموری را ارزش و کمال و آرمان مطلوب و شایسته به‌شمار می‌آورد و چه اموری را ضدارزش و نقص می‌انگارد».

به‌عنوان مثال، آن عاملی که باعث می‌شود تا شخصی همانند یوسف علیه السلام در چنان موقعیتی دست رد به سینه زلیخا زده و پاسخ منفی به او بدهد، همین مبانی ارزش‌شناختی او بوده و نه چیز دیگری و یا آنچه که شخص را بر آن می‌دارد تا در اوج نیاز و در سخت‌ترین شرایط معیشتی، در مقابل تمامی گرایش‌هایی که او را به بی‌مسئولیتی و توجه تنها به خود و وابستگان خود دعوت می‌کند، ایستاده و به ایثار آنچه از مواهب اقتصادی و مادی که در اختیار دارد، اقدام کند، همین مبانی ارزش‌شناختی اوست.

بر همین اساس گفته شد که هنجارها، برخاسته از ارزش‌های جمعی و مبتنی بر آنها و در واقع، تبلور و تجسم ارزش‌های جمعی در مقام عمل هستند؛ بدین معنا که از یک سو، آنچه که هنجارهای اجتماعی را شکل داده و نوع و کیفیت آنها را مشخص می‌سازد، ارزش‌های جمعی است و از سوی دیگر، آنچه که ارزش‌های جمعی را به‌صورت عملی در جامعه پیاده نموده و به آنها تحقق می‌بخشد، همین هنجارهای اجتماعی و تطبیق کنش‌های آحاد جامعه با آنهاست. بنابراین، اگر یک فرایند دارای مراحل متعدد را در نظر بگیریم که محصول نهایی آن تولید هنجارهای اجتماعی باشد، مرحله سابق بر تولید هنجارها، مرحله «تبیین مبانی ارزش‌شناختی و تعیین ارزش‌های جمعی» است. به عبارت دیگر، سازمان یا فردی که درصدد تعیین و تبیین هنجارهای جمعی در یک جامعه می‌باشد، بایستی قبل از آن، ارزش‌های جمعی معتبر از دیدگاه خود و مبنای چنین اعتباری را تعیین و تبیین نماید؛ چراکه تغییر در مبانی ارزش‌شناختی و به تبع در ارزش‌های یک جامعه، به‌طور مستقیم بر هنجارهای بایسته و مقبول آن جامعه تأثیر گذاشته و آنها را نیز تغییر می‌دهد. به‌عنوان مثال، در جامعه‌ای مانند آمریکا، بر اساس دیدگاه فرهنگی خاصی که از

سوی رسانه‌ها و نهادهای فرهنگی مبتنی بر مبانی ارزش‌شناختی اومانستی و لیبرال تبلیغ و ترویج می‌شود، ارزش‌های مطرح در حوزه اخلاق اجتماعی برای زن و مرد به‌طور عمده یکسان بوده و در بسیاری موارد، تفاوتی در ارزش‌های مطلوب برای آنها وجود ندارد و لذا، آداب معاشرت اجتماعی و هنجارهای مقبول و مطرح در این عرصه نیز برای زن و مرد یکسان بوده و آن نوع رفتاری که از یک زن در تعاملات اجتماعی‌اش با یک نفر همجنس خودش پسندیده و بهنجار است، مشابه همان نوع رفتار در تعاملاتش با یک نفر از جنس مخالف نیز پسندیده و بهنجار است؛ درحالی‌که در جامعه‌ای که بر اساس مبانی ارزش‌شناختی توحیدی، ارزش‌های مطرح در حوزه اخلاق اجتماعی برای زن و مرد متفاوت‌اند و لذا هنجارهای مقبول و مطرح در عرصه تعاملات اجتماعی این دو جنس نیز متفاوت بوده و چه‌بسا آن نوع رفتاری که در معاشرت دو زن با هم بهنجار و پسندیده شمرده می‌شود، در معاشرت یک زن با یک مرد کاملاً ناپسند و نابهنجار به‌شمار آید.^۱ همچنین در نظام ارزشی لیبرال، اقتصاد آزاد و کسب حداکثری درآمد یک ارزش به حساب آمده و بر اساس همین نظام ارزشی، افراد، در برابر مسائل اجتماعی و مشکلات دیگران مسئولیتی ندارند و لذا اگر در چنین جامعه‌ای مردم زیادی مبتلا به فقر باشند، کسانی که ثروت‌های هنگفت دارند، حق دارند برای جلوگیری از پایین آمدن نرخ کالاهای‌شان، کالاهای افزوده خود را به دریا بریزند یا بسوزانند و این نوع رفتار، رفتاری بهنجار شمرده می‌شود.

اما مرحله دوم در این فرایند چیست؟ برای تبیین مرحله دوم، بایستی به این پرسش پرداخت که مبانی ارزش‌شناختی بر چه امری مبتنی بوده و چه عواملی در شکل‌گیری آنها مؤثر و دخیل‌اند؟

به اعتقاد ما مبانی ارزش‌شناختی نیز به نوبه خود مبتنی بر جهان‌بینی (اندیشه‌های بنیادین در عرصه هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی) و برگرفته از آن هستند؛ چون تا آدمی دیدگاه خود را در مورد مسائلی همچون واقعیت هستی، کیفیت پیدایش آن، وجود

۱. کما اینکه در اسلام، رفتار متکبرانه و همراه با غرور در تعامل میان دو نفر از یک جنس ناپسند و مذموم است؛ درحالی‌که همین نوع رفتار در تعامل زنان با مردان نامحرم پسندیده و ممدوح شمرده شده است (ر.ک: شریف‌الرضی، ۱۴۱۴ق: ص ۵۰۹-۵۱۰، ح ۲۳۴).

یا عدم موجود مجرد، سرمدی، وجوب، امکان بالذات، ساحت‌های وجودی انسان، وجود یا عدم روح، بقاء یا عدم بقاء آن پس از مرگ و رابطه حیات پس از مرگ با حیات دنیوی را روشن نسازد، نمی‌تواند درباره ارزش‌های انسانی و آنچه که در ساحت‌های مختلف حیات آدمی کمال، مطلوب و شایسته است، اظهار نظر نماید و هر تغییری در پاسخ به هر یک از این پرسش‌ها، به‌طور قطع منجر به تغییر در نگرش انسان به ارزش‌ها می‌گردد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج ۳: ص ۴۲۳-۴۳۱؛ همو، ۱۳۹۴: ص ۳۳۰؛ چلبی، ۱۳۷۵: ص ۱۶).

۱-۲. دیدگاه قرآن کریم

فرایند مذکور (ابتناء هنجارها بر مبانی ارزش‌شناختی و ابتناء مبانی ارزش‌شناختی بر جهان‌بینی) مورد تأیید آیات کتاب الهی نیز می‌باشد. به‌عنوان نمونه، خدای تعالی در آیه ۱۰۸ سوره انعام می‌فرماید: «كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ؛ این چنین برای هر امتی کردارشان را زینت دادیم» که این جمله - فارغ از اینکه تزئین اعمال هر امتی در نظر آنان چگونه صورت می‌پذیرد - دلالت بر آن دارد که هر امتی، آن نوع عملی را معتبر دانسته و به آن اقدام می‌کند که در نظرش آراسته بوده و بر اساس نظام ارزشی‌اش عملی پسندیده به‌شمار آید. همچنین می‌توان ادعا کرد که این کلام الهی: «كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ؛ هر گروهی به آنچه نزد آنان است، [دل بسته و] شادمانند» (روم: ۳۲؛ مؤمنون: ۵۳) نیز بر همین مطلب دلالت دارد؛ چون مفاد آن بیانگر این است که هر حزب و گروهی، به آئین و روشی که برای خود اتخاذ کرده‌اند، دلخوش و خرسندند و به‌عبارت دیگر، «آئین و روش انتخاب‌شده نزد هر حزب و گروهی، مایه دلخوشی و خرسندی آنان است»؛ عکس نقیض مخالف این قضیه آن است که «تا یک امری، در نزد حزب و گروهی مطلوب و مایه خرسندی نباشد، به هیچ‌وجه به‌عنوان روش و سیره متعارف و معهود حزبی و گروهی اتخاذ نمی‌شود» و این در حوزه قواعد رفتاری و سیره عملی، بیان دیگری از همان مدعای ماست که هنجارها و قواعد رفتاری هر جامعه‌ای را مبتنی بر مبانی ارزش‌شناختی و تبلور نظام ارزشی موردپسند و مطلوب آن جامعه دانستیم.

همچنین آیات متعددی از قرآن کریم، بر نقش اساسی نظام اعتقادی و جهان‌بینی انسان‌ها در تعیین نوع کنش‌های اجتماعی آنان دلالت دارند؛ بخش قابل توجهی از کتاب

الهی به تیپ‌بندی شخصیتی افراد جامعه بر اساس مبانی جهان‌شناختی و نظام اعتقادی آنان پرداخته، آنها را در قالب عناوینی همچون: منافقان، مؤمنان، کافران، مترفین، ملأ و... دسته‌بندی نموده و سپس بر اساس همین تیپ‌بندی، به صدور انواع ویژه‌ای از عمل نسبت به هر یک از این تیپ‌ها کرده است.

به‌عنوان نمونه، خدای متعال دربارهٔ نقش ایمان در تعیین نوع روابط دوستی مؤمنین می‌فرماید: «هیچ قومی را که ایمان به خدا و روز رستاخیز دارند نمی‌یابی که با دشمنان خدا و رسولش دوستی کنند؛ هر چند پدران یا فرزندان یا برادران یا خویشاوندانشان باشند» (مجادله: ۲۲). همچنین می‌فرماید: «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ؛ مُحَمَّد فرستادهٔ خداست و کسانی که با او هستند، در برابر کفار سرسخت و شدید و در میان خود مهربانند» (فتح: ۲۹).

و دربارهٔ نقش ایمان در آمادگی یا عدم‌آمادگی برای جهاد بدنی و مالی می‌فرماید: «آنها که به خدا و روز جزا ایمان دارند، هیچ‌گاه برای ترک جهاد [در راه خدا] با اموال و جان‌های‌شان، از تو اجازه نمی‌گیرند و خداوند پرهیزگاران را می‌شناسد. تنها کسانی از تو اجازه [ی این کار را] می‌گیرند که به خدا و روز جزا ایمان ندارند و دل‌های‌شان با تردید آمیخته است آنها در تردید خود سرگردانند» (سوره توبه: ۴۴-۴۵).

و یا دربارهٔ تأثیر نفاق در کنش‌های اجتماعی منافقان می‌فرماید: «الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ؛ مردان منافق و زنان منافق، همه از یک گروهند! آنها امر به منکر و نهی از معروف می‌کنند و دستهای‌شان را [از انفاق و بخشش] می‌بندند» (توبه: ۶۷).

و نیز می‌فرماید: «گویی چوب‌های خشکی هستند که به دیوار تکیه داده شده‌اند! هر فریادی از هر جا بلند شود، بر ضد خود می‌پندارند؛ آنها دشمنان واقعی تو هستند، پس از آنان بر حذر باش! خداوند آنها را بکشد، چگونه از حق منحرف می‌شوند؟! هنگامی که به آنان گفته شود: «بیایید تا رسول خدا برای شما استغفار کند»، سرهای خود را [از روی استهزا و غرور] تکان می‌دهند و آنها را می‌بینی که از سخنان تو اعراض کرده و تکبر می‌ورزند!» (سوره منافقون: ۴-۵).

در هر حال، این موضوع که اندیشه‌های بنیادین فرد و جامعه در حوزهٔ مباحث

ارزش‌شناختی و جهان‌بینی، تأثیر اساسی و مستقیم بر نوع‌کنش‌ها و قواعد رفتاری دارند، موضوعی است که در کتاب الهی‌بدان توجه بسیار شده است.

علامه طباطبائی در موارد متعدد در تفسیر المیزان به این موضوع پرداخته است. از جمله آنکه، در ذیل آیه ۱۲۰ سوره مائده، در بحثی با عنوان: «کلام فی معنی الأدب» به آداب اسلام در ساحت‌های مختلف عملی ارائه کرده، می‌پردازد. ایشان ابتدا «ادب» را تعریف می‌کند که با تعریف جامعه‌شناسان از «هنجار» و «قواعد رفتاری» مطابق است و در ادامه به این نکته تصریح می‌کند که آداب و قواعد رفتاری در هر جامعه‌ای، مبتنی بر اهداف غایی‌ای است که افراد آن جامعه در حیات جمعی خود آن را طلب می‌کنند (و واضح است که اهداف غایی یا خود ارزش‌ها هستند و یا بر اساس مبانی ارزش‌شناختی تعیین می‌شوند). در مرحله بعد، به این مطلب می‌پردازد که غایت و ارزشی را که تمامی ادیان آسمانی، بر اساس مبانی جهان‌بینی توحیدی برای حیات بشری تعریف می‌کنند، تحقق عبودیت و سریان توحید در تمامی مراتب و مراحل اعتقاد و عمل است و در این میان، دین مبین اسلام، از آن‌جایی که به‌عنوان دین خاتم، متعرض جمیع جهات حیات بشری گردیده و هیچ شأنی از شئون وجودی او را مغفول نگذاشته، لذا در تمامی ساحت‌ها، ادبی را عرضه نموده است و معارف اسلامی سرشار از آدابی است که تمامی ابعاد حیات انسانی را در برمی‌گیرند و تمامی آنها حاکی از غایت توحیدی اسلام بوده و مظهر عبودیت محض و توحید مطلق در مقام فعل هستند (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶: ص ۲۵۶-۲۵۸).

همچنین ایشان در ذیل آیه ۲۰۰ سوره آل عمران، در بحثی با عنوان: «هل تقبل سنه الإسلام الاجتماعیه الإجراء و البقاء» جوامع را بر اساس نوع جهان‌بینی و اندیشه‌های بنیادین‌شان، به دو دسته: جوامع دینی و غیردینی تقسیم کرده و معتقد است که جامعه دینی، متأثر از جهان‌بینی توحیدی، غایت مطلوب در حیات فردی و جمعی را سعادت حقیقی ترسیم کرده و براین اساس، قوانین خود را بر محوریت عقل وضع نموده است؛ در حالی که جوامع به اصطلاح متمدن حاضر، بر اساس مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی‌ای که برای خود تعریف کرده‌اند، غایت مطلوب انسانی را بهره‌وری و لذت‌بردن حداکثری مادی تعریف کرده و مبتنی بر این دیدگاه، قوانین خود را بر اساس احساسات، عواطف و به‌ویژه هوا و هوس‌های شهوانی اکثریت وضع نموده‌اند و براین اساس، بسیاری از رفتارهایی که

در نظر عقل و فطرت سلیم، نابهنجار و ناشایست به‌شمار می‌آیند، بر اساس چنین فرهنگی، شدنی و هنجار محسوب می‌گردد و برعکس، بسیاری از آداب و رسوم دینی عجیب و حتی خنده‌دار می‌نمایند (ر.ک: همان، ج ۴: ص ۹۸-۱۰۲).

۳. کارکرد هنجارها

در بخش قبل گفته شد که هنجارها مربوط به حوزه رفتارهای اختیاری و ارادی انسان هستند و به همین سبب، برای درک فرایند شکل‌گیری آنها بایستی فرایند صدور افعال اختیاری از نفس انسانی مورد توجه قرار گیرد. اکنون می‌گوییم که این مسئله، یعنی مطرح‌بودن هنجارها در حوزه رفتارهای اختیاری و ارادی، در بحث کارکرد هنجارها نیز نتیجه‌ای شبیه به بحث قبل داشته و برای حصول درک صحیحی از کارکرد هنجارها، بایستی به فرایند صدور افعال اختیاری و کارکردها و آثار فردی و اجتماعی این افعال توجه شود.

گفته شد که عامل تعیین‌کننده نوع رفتارهای ارادی هر انسانی، اصول و مبانی ارزش‌شناختی او و در نگاهی عمیق‌تر جهان‌بینی‌اش می‌باشد و کنش‌های ارادی افراد، تبلور و تحقق عینی اصول و مبانی ارزش‌شناختی آنها بوده و این اصول و مبانی نیز به نوبه خود، تبلور اندیشه‌های جهان‌شناختی افراد هستند. اکنون سخن این است که همان جایگاهی که مبانی ارزش‌شناختی کنشگر- در رابطه با افعال اختیاری او از یک سو و جهان‌بینی‌اش از سوی دیگر- دارند را می‌توان برای صفات روحی و خُلقیات درونی فرد تصور کرد؛ یعنی ویژگی‌های اخلاقی هر فردی تعیین‌کننده نوع کنش‌های اختیاری او بوده و رفتارهای اختیاری فرد در واقع، جلوه و تبلور بیرونی روحیات درونی اوست. کما اینکه خود این روحیات نیز تبلور دیدگاه‌های جهان‌شناختی فرد هستند.

مثلاً ترکیب ویژگی‌های اخلاقی همچون سخاوت، ایثارگری و محبت به همنوع باعث می‌گردد تا فرد، در مقام عمل اهل انفاق، بذل مال دوستی باشد و وجود نقطه مقابل این ویژگی‌های روحی در فرد، در مقام عمل منجر به عدم انجام چنین اعمالی می‌گردد و یا ترکیب خُلقیاتی همچون سنگدلی و بی‌باکی و عدم محبت به همنوع، باعث می‌شود تا انسان به رفتارهایی همچون قتل و غارت اقدام کند و فرایند صدور بقیه اعمال نیز بر

همین گونه است. کما اینکه نمی توان پذیرفت؛ کسی که در مسائل جنسی یا دزدی، خیانت و اختلاس مال دیگران هیچ گونه محدودیتی ندارد، دارای صفت عفت نفس باشد؛ یا کسی که شیفته جمع آوری مال است و مطالبات مردم و حقوق واجبه مالی را پرداخت نمی کند، سخاوت مند باشد؛ یا کسی که به عبادت خدا نپرداخته و در طول هفته یا ماه، به یاد خدا نمی افند، دارای ایمان به خدا و روز رستاخیز و بندگی باشد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۶: ص ۱۶).

همچنین روشن است که هر یک از این ویژگی های درونی نیز ناشی از یک نوع نگارش به عالم هستی بوده و هر نوع جهان بینی، مستلزم یک نظام اخلاقی منحصر به فرد است و به عنوان مثال، صفاتی همچون تواضع، ایثار، نوع دوستی و بخشندگی، همگی ریشه در جهان بینی متناسب با خود داشته و مبتنی اندیشه های بنیادین فرد در مبانی هستی شناختی، انسان شناختی و معرفت شناختی است؛ کما اینکه صفاتی همچون بخل، کینه ورزی و قساوت، با اندیشه توحیدی قابل جمع نبوده و ریشه در شرک اعتقادی و یا کفر دارد (ر.ک: همان).

علت این مسئله آن است که هر نوع مبنای ارزش شناختی، اقتضای یک نوع ویژگی شخصیتی و اخلاق درونی را داشته و با آن همراه است. به عنوان مثال، ثروتمند بودن، ارزشی است که با روحیاتی مانند تلاش گری و اقتصاد در معاش و مال اندوزی و... متناسب و ملازم است و ایثار گری، ارزشی است که با محبت به هم نوع و تواضع و توان گذشتن از خود و قدرت ترجیح دیگری بر خود همراه است و قهرمان ملی بودن ارزشی است که با شجاعت و غیرت و دوست داشتن وطن همراه است و چه بسا ارزش ها، دو حیث مختلف از یک امر واحدند و آنچه در مقام اثبات و نظر به عنوان ارزش شناخته می شود، چنانچه بخواهد در مقام ثبوت و تحقق عینی حاصل گردد، به صورت ملکات روحی در می آید.

نکته اساسی در بحث کارکرد هنجارها که بایستی بدان توجه شود، آن است که رابطه جهان بینی، مبانی ارزش شناختی و خلقیات ملازم با این مبانی و کنش های اختیاری فرد، یک رابطه یک سویه نبوده و میان این سه مقوله، یک نوع تأثیر و تأثر طرفینی برقرار است. بدین معنا که از یک سو مبانی ارزش شناختی و خلقیات متناسب با این مبانی، ریشه در جهان بینی فرد داشته و نوع نگاه انسان به هستی، مبانی ارزش شناختی او و چارچوب اخلاقی مورد قبولش را تعیین می کنند و در مرحله بعد هم کنش های اختیاری فرد، مبتنی بر مبانی

ارزش‌شناختی و خُلقیات همواره با این مبانی بوده و این دو مقوله هستند که نوع کنش‌های اختیاری انسان را تعیین می‌کنند؛ اما از سوی دیگر، آن عاملی که باعث تقویت یک‌سری مبانی ارزش‌شناختی و خلقیات درونی در فرد می‌شود، چیزی جز رفتارها و کنش‌های اختیاری متناسب با این مبانی و ویژگی‌های اخلاقی نبوده و هر ارزش و یا اخلاق پسندیده‌ای در وجود انسان، توسط یک رشته اعمال و افعال مناسب با خود تداوم می‌یابد و به‌عنوان نمونه، اگر بخواهیم ارزشی همچون دفاع از میهن و صفات متناسب با آن ارزش، مانند: شجاعت، دلیری و غیرت را در وجود کسی تقویت نمائیم، راهی جز آن نیست که فرد را بر ارتکاب مستمر رفتارهای اختیاری‌ای که اقتضای این گونه صفات و متناسب با آن‌هاست، ترغیب نمائیم؛ کما اینکه خلقیات و مبانی ارزش‌شناختی نیز، نسبت به نوع جهان‌بینی و اندیشه‌های بنیادین آدمی همین جایگاه را دارا بوده و به‌عنوان مثال، کسی که صفات ناپسندی همچون غرور، خودبینی و خودپسندی را نشناخته و ارزشی برای غیر این مسائل قائل نیست، اعتقاد به خدا و خضوع در برابر مقام ربوبی را نباید از وی توقع داشت و کسی که در طول یک عمر معنی انصاف، مروت و عطف را نفهمیده است، نمی‌تواند ایمانی به روز رستاخیز و بازخواست داشته باشد و براین اساس، راه تقویت یک نوع جهان‌بینی در انسان، سرمایه‌گذاری بر مبانی ارزش‌شناختی و اخلاقیات متناسب با آن جهان‌بینی و تقویت آنها است (همان).

بنابراین، مهم‌ترین کارکرد افعال اختیاری انسان و نیز هنجارهای اجتماعی، تقویت مبانی ارزش‌شناختی و آرمان‌های جمعی و خلقیات متناسب با آنها در وجود فرد و جامعه و همچنین تقویت آن اندیشه‌های بنیادینی است که اساس این مبانی و خلقیات می‌باشند. به عبارت دیگر، راه دست‌یابی به ارزش‌ها و آرمان‌ها و اخلاقیات جمعی یکسان و فراگیرسازی بنیادهای جهان‌شناختی واحد در جامعه، تأکید بر هنجارها بوده و استمرار عملی آحاد جامعه بر هنجارها باعث می‌گردد تا زمینه لازم برای تحقق عینی ارزش‌ها و آرمان‌ها در جامعه فراهم آید.

البته این کارکرد دارای نتایج و کارکردهای جمعی دیگری نیز هست. از جمله مهم‌ترین آنها ایجاد و تقویت همبستگی اجتماعی است؛ بدین معنا که در حالت طبیعی، انسان‌ها به واسطه تفاوت‌های جسمانی، روحانی، تربیتی، محیطی و مانند آن، در نوع

اندیشه‌ها، ادراکات، دیدگاه‌های جهان‌شناختی و مبانی ارزش‌شناختی، اهداف حیاتی، صفات درونی، اعمال و رفتار با یکدیگر اختلاف داشته و هر فردی به‌لحاظ ویژگی‌های مذکور، شخصیتی منحصر به فرد دارد؛ در حالی که از ارکان اصلی تحقق و استمرار حیات جمعی، همبستگی و یکپارچگی آحاد جامعه و اتفاق آنها است و چنانچه اختلاف‌های افراد بشر در عرصه اجتماع به‌درستی مدیریت نشود، همبستگی و اتحاد جامعه مورد تهدید قرار گرفته و کیان حیات اجتماعی به خطر می‌افتد.

با توجه به آنچه که در توضیح کارکرد هنجارها گفته شد، بهترین راه مقابله با این اختلافات و تفاوت‌ها و تقویت روح همبستگی اجتماعی، تمرکز بر هنجارها و همگانی ساختن آنها در سطح جامعه است؛ چراکه استمرار بر هنجارهای یکسان در جامعه، به ایجاد، تقویت ارزش‌ها و آرمان‌های جمعی و نیز ملکات اخلاقی گردیده و به تبع آن مبانی اعتقادی و اندیشه‌های جهان‌شناختی مشترک در جامعه پذیرش شده و روشن است که وقتی جمعی در مبانی اعتقادی و جهان‌شناختی و مبانی ارزش‌شناختی و آرمان‌ها و اهداف با هم مشترک باشند، به‌طور طبیعی حس همبستگی و اتحاد در میان افراد چنین جمعی بسیار شدیدتر و قوی‌تر خواهد بود (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴: ص ۱۲۸-۱۲۹) کما اینکه حس همبستگی نیز دارای آثار جمعی متعددی بوده و منجر به تقویت ضمانت اجرایی مؤلفه‌هایی همچون امنیت اجتماعی، جامعه‌پذیری و کنترل اجتماعی می‌گردد.

این تحلیل (کارکرد مثبت هنجارهای اجتماعی در تقویت همبستگی اجتماعی) موافق با دیدگاه‌های جامعه‌شناختی نیز می‌باشد. از جمله آنکه شباهت زیادی میان مفهوم «خرده‌نظام فرهنگی» در مکتب کارکردگرایی ساختاری «تالکوت پارسونز» (۱۹۰۲-۱۹۷۹م) و «نظریه سیستمی» او با این تحلیل وجود دارد. از نظر پارسونز، کنترل و هدایت جامعه توسط خرده‌نظام فرهنگی صورت پذیرفته و خرده‌نظام فرهنگی این مهم را از طریق فرایند اجتماعی کردن (ارائه الگوهای ارزشی و هنجاری و تلاش برای دورنی کردن آنها در اعضا جامعه) به انجام می‌رساند. پارسونز معتقد است که اگرچه تنوعات فردی در جامعه، امری انکارناپذیر است، اما خرده‌نظام فرهنگی به کمک فرایند اجتماعی کردن، این تنوعات را مدیریت کرده و انسجام اجتماعی را حفظ می‌کند. از یک سو تمایلات نیازی افراد، آنها را به نظام اجتماعی پیوند می‌دهد و از سوی دیگر، نظام اجتماعی نیز زمینه و وسایل لازم برای

برآورده شدن تمایلات را فراهم می‌سازد. اما این فراهم‌سازی زمینیه و وسایل بدون قید و فاقد چارچوب نبوده و خرده‌نظام فرهنگی با ارائه الگوهای ارزشی و هنجاری و به‌کار بستن مکانیسم‌هایی برای انتقال و درونی‌سازی این الگوها، در عین آنکه پویایی لازم برای استمرار و بقاء نظام کل را فراهم می‌آورد، انسجام و همبستگی درونی آنرا نیز تضمین می‌کند. بدین ترتیب، تلفیق الگوهای ارزشی و هنجاری با تمایلات مبتنی بر نیاز باعث می‌گردد که افراد، ارزش‌ها و هنجارها را ملکه‌ی ذهن و جزئی از وجود خویش ساخته و با این عمل، ضمن دنبال کردن منافع خود به مصالح کل نظام نیز خدمت کنند (کرایب، ۱۳۷۸: صص ۵۹ و ۱۳۶-۱۳۷؛ بیلینگتون و دیگران، ۱۳۸۰: ص ۳۵).

می‌توان گفت: تفاوت دیدگاه پارسونز با تحلیل ما از کارکرد هنجارها در آن است که در نظریه پارسونز، عمده کارکردی که هنجارها در سطح جامعه دارند، حفظ همبستگی و تضمین انسجام و استمرار نظام اجتماعی است؛ درحالی‌که بر اساس تحلیل ما، کارکرد اصلی هنجارها تقویت مبانی ارزش‌شناختی و آرمان‌های فردی و جمعی و خلیات متناسب با این مبانی و آرمان‌ها در وجود فرد و جامعه و نیز تقویت آن جهان‌بینی و اندیشه‌های بنیادینی است که اساس مبانی و خلیات می‌باشند که این کارکرد، همبستگی اجتماعی را در پی دارد. لذا اثر هنجارهای اجتماعی فراتر از حفظ و انسجام نظام اجتماعی بوده و حیات بشر را هم در جنبه فردی و هم اجتماعی و در سطح ارزش‌ها، بینش‌ها و اندیشه‌ها تحت تاثیر قرار می‌دهد؛ بنابراین تحلیل پارسونز از کارکرد هنجارها با رویکردی فقط جامعه‌شناختی و ساختارگرایانه به مسئله است و تحلیلی ما با رویکرد انسان‌شناسانه و روان‌شناختی اجتماعی و نیز جامعه‌شناختی به مسئله است و نتیجه تفاوت مذکور آن است که در رویکرد دوم، دامنه بحث، گستردگی بیشتری یافته و ابعاد بیشتری از حیات فردی و جمعی را شامل می‌شود.

همین شباهت تحلیلی ارائه‌شده در این مقاله در تبیین‌های ساختی-کارکردی‌ای که در قالب دیدگاه‌هایی همچون «نظریه آنومی» و «نظریه بی‌سازمانی اجتماعی» از کجروی و نظم اجتماعی ارائه شده‌اند نیز وجود دارد. هسته مرکزی هر دوی این نظریه‌ها، مسئله ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی بوده و با تحلیلی مشابه بر این مسئله متمرکز شده‌اند که تغییرات ساختاری ناشی از عواملی همچون صنعتی‌شدن، شهری‌شدن و مهاجرت در جامعه، سبب

تضعیف ارزش‌های اجتماعی و ناتوانی در درونی کردن هنجارها و در نهایت، پدید آمدن وضعیت بی‌هنجاری و بی‌سازمانی اجتماعی شده، این وضعیت زمینه را برای کجروی و انحراف اجتماعی فراهم آورده و در نهایت، به نظام گسیختگی اجتماعی منتهی می‌شود. محوریت هر دو نظریه‌ها، مسئله کارکرد هنجارها و نقش آنها در نظم و همبستگی اجتماعی است و از این جهت شباهت بسیاری با تحلیل ما از کارکرد دارند و البته تفاوتی که میان نظریه سیستمی پارسونز و تحلیل ما که به آن اشاره شد، در اینجا نیز وجود داشته و نتیجه مشابهی را در پی داشته است.^۱

۱-۳. دیدگاه قرآن کریم

کارکردی که در بخش قبل براساس تحلیل فرایند صدور افعال اختیاری و تأثیرات این افعال بر نفس انسانی، برای هنجارها بیان شد (تقویت مبانی ارزش‌شناختی و خلقیات متناسب با این مبانی و اندیشه‌های بنیادین هستی‌شناختی که اساس و ریشه این مبانی و خلقیات می‌باشند، در وجود فرد و جامعه) مورد تأیید آیات کتاب الهی نیز می‌باشد. خداوند متعال می‌فرماید: «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ: سخنان پاکیزه به سوی او صعود می‌کند و عمل صالح را بالا می‌برد» (فاطر: ۱۰).

«کَلِمٌ» جمع «کلمه» بوده و مراد از آن، به قرینه آنکه توصیف به «طَيِّبُ بُوْدُن» شده است، شامل تمامی اعتقادات حق و اخلاق پسندیده - که خود نوعی از اعتقاد هستند - می‌باشد؛ چراکه «طَيِّبٌ»، نقطه مقابل خبیث و به معنای هر امری است که با نفس انسان سازگار بوده و نفس یا حواس از آن لذت ببرند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ص ۵۲۷-۵۲۸؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ص ۳۸۲؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ص ۴۳۵). براین اساس، «کلمه طیب» آن سخنی است که سازگار با نفس و موجب خوشایندی و لذت آن باشد؛ به طوری که از شنیدن آن، انبساط و لذتی در نفس پیدا شود و کمالی را که نفس واجد آن نبود، دارا گردد و از آن جایی که تأثیر کلام بر نفس، به واسطه معنا و محتوای آن است، یک کلام در صورتی متصف به

۱. درباره این دو نظریه و تفاوت تحلیل آنها از کجروی (ر.ک: نانی و دیگران، ۱۳۹۶: ص ۴۸۹؛ سلیمی و داوری، ۱۳۸۶: صص ۳۳۱-۳۳۵ و ۴۷۶-۴۷۹).

طیب‌بودن گردیده و آثار فوق‌الذکر بر آن مترتب می‌شود که معنای حقی را که متضمن سعادت و رستگاری نفس باشد، افاده کند. لذا مراد از کلمه در این آیه شریفه صرف لفظ نیست؛ بلکه لفظ، بدان‌جهت که متضمن معانی و عقاید حقه‌ای هست، مراد می‌باشد (ر.ک: طباطبائی، همان، ج ۱۲: ص ۵۱-۵۳ و ج ۱۷: ص ۲۳).

بنابراین، «الکَلِمُ الطَّيِّبُ» در آیه شریفه، تمامی عقاید حقه‌ای که از فروع توحید محسوب می‌گردند و به عبارت دیگر، تمامی اندیشه‌های بنیادین در عرصه جهان‌بینی توحیدی، مبانی ارزش‌شناختی مبتنی بر این اندیشه‌ها و تمامی خُلقیات نیکوی متناسب با این مبانی را شامل می‌شود.

همچنین روشن است که مراد از صعود عقاید حقه به سوی خداوند، قرب و نزدیکی این عقاید به بارگاه احدی است و باز هم روشن است که قرب عقاید، ملازم و همراه با قرب مصاحب و شخص معتقد به این عقاید می‌باشد. اما مراد از صعود و قرب عقاید، این است که لحظه‌به‌لحظه از جهل و تردید، خالص گشته، در نفس صاحبش بیشتر تثبیت یافته، توجه نفس بدان کامل‌تر گردیده و قلب او از توجه به این عقاید و لوازم آن به امر دیگری معطوف نشود. لذا به هر میزان که خلوص آدمی از شک و از خطوات شیطان کامل‌تر شود، ارتفاع علوم، عقاید حقه و صفات پسندیده در وجود او شدیدتر و سریع‌تر می‌گردد (همان، ج ۵: ص ۶۵-۶۶ و ج ۱۷: ص ۲۳).

اما بر اساس آیه شریفه، آن عاملی که این عقاید و اخلاقیات مبتنی بر آنها را ارتفاع می‌دهد، اعمال صالح متناسب با این عقاید می‌باشد؛ بدین معنی که هر چه عمل مکرر شود، وجود اعتقاد در نفس صاحبش راسخ‌تر و روشن‌تر و در تأثیرش قوی‌تر می‌گردد و بدین ترتیب، عمل مستمر، اعتقاد حق را در مؤثرگشتن و صعود و قرب یاری می‌رساند. بنابراین، آیه در مقام تبیین ارتباط عمل با اعتقادات حقه و اخلاق پسندیده بوده و بیانگر کارکرد و اثر روحی اعمال صالح در عرصه تقویت و تثبیت عقاید (جهان‌بینی و مبانی ارزش‌شناختی) و اخلاقیات می‌باشد (طباطبائی، ۱۳۸۶: ص ۱۶-۱۷؛ ۱۴۱۷: ج ۴: ص ۳۲-۳۳ و ج ۵: ص ۶۵-۶۶ و ج ۱۷: ص ۲۳).

البته این رابطه منحصر به عقاید حقه و اعمال صالحه متناسب با این عقاید نبوده و اعمال

سوء نیز اثری مشابه در نفس داشته و عقاید باطله (اعم از اندیشه‌های جهان‌شناختی و مبانی ارزش‌شناختی) و اخلاق ناپسند را در نفس انسانی تقویت می‌کنند؛ کما اینکه خدای تعالی در آیه ۶۱ سوره بقره می‌فرماید: «وَصُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَأُوْا بِعَصَابٍ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ يَقْتُلُونَ النَّبِيَّ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَ كَانُوا يَعْتَدُونَ؛ و [مهر] ذلت و نیاز، بر پیشانی آنها زده شد و باز گرفتار خشم خدایی شدند؛ چرا که آنان نسبت به آیات الهی کفر می‌ورزیدند و پیامبران را به ناحق می‌کشتند. اینها به خاطر آن بود که گناهکار و متجاوز بودند». در این آیه شریفه، ابتدا در فراز: «ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ يَقْتُلُونَ النَّبِيَّ بِغَيْرِ الْحَقِّ»، علت گرفتاری بنی‌اسرائیل به ذلت و مسکنت و غضب دوباره الهی، کفر ایشان به نشانه‌های خداوند و به قتل رساندن انبیاء بیان شده و سپس در فراز: «ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَ كَانُوا يَعْتَدُونَ»، به این مسئله اشاره شده است که آن عاملی که باعث گردید تا کفر به آیات الهی و قتل انبیاء به صورت حُلُق و عقیده راسخ و سیره مستمر بنی‌اسرائیل درآید، آن بود که ایشان عصیان نموده و دائماً از حدود الهی تجاوز می‌کردند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ص ۱۹۰). به عبارت دیگر، آنچه این ویژگی اعتقادی و خصوصیت اخلاقی - عملی را در وجود ایشان تقویت می‌کرد، معصیت کاری ایشان و استمرار عملی آنان بر تجاوز از حدود الهی بود.

همچنین در آیات متعددی از کتاب الهی، بر فساد باطن مشرکان و نفاق منافقان و کفر اهل کتاب و نیز بر ایمان عده‌ای از انبیا و مؤمنین به اعمال آنان استدلال شده است که اگرچه این آیات نیز به نحوی شاهد بر مدعای ما هستند، اما از آنجایی که مقاله حاضر فرصت بحث از همه آیات را ندارد، از ذکر آنها خودداری می‌کنیم.

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد روشن گردید که بر اساس مبانی علم‌النفس فلسفی و نیز آیات کتاب الهی، عامل تعیین‌کننده نوع رفتارهای ارادی هر انسانی، اصول و مبانی ارزش‌شناختی او و در نگاهی عمیق‌تر، جهان‌بینی اش می‌باشد و کنش‌های ارادی افراد، تبلور و ظهور عینی اصول و مبانی ارزش‌شناختی آنها بوده و این اصول و مبانی نیز به‌نوبه خود، بروز جهان‌بینی افراد هستند و بر این اساس، سازمان یا فردی که درصدد تعیین و تبیین هنجارهای جمعی

در یک جامعه می‌باشد، بایستی قبل از آن، در مرحله اول، جهان‌بینی معتبر از دیدگاه خود را تعیین کرده و در مرحله دوم، ارزش‌های جمعی مبتنی بر این جهان‌بینی را تبیین کند. همچنین مهم‌ترین کارکرد هنجارهای اجتماعی، تقویت مبانی ارزش‌شناختی و آرمان‌های جمعی و خلیات متناسب با این مبانی و آرمان‌ها در وجود فرد و جامعه و نیز تقویت جهان‌بینی و اندیشه‌های بنیادینی است که اساس و ریشه این مبانی و خلیات می‌باشند.

بر این اساس، چنانچه متولیان فرهنگی جامعه - به‌ویژه در جامعه و نظام اسلامی ایران که اساسی‌ترین هدف خود را تقویت جهان‌بینی توحیدی در میان آحاد جامعه و تحقق عینی این جهان‌بینی در تمام ابعاد حیات فردی و جمعی تعریف کرده - درصدد نهادینه‌سازی یک جهان‌بینی خاص و فراگیرسازی ارزش‌ها، آرمان‌ها و اخلاقیات جمعی مبتنی بر این جهان‌بینی در میان آحاد جامعه هدف خود باشند، مؤثرترین راه برای دستیابی به این هدف، تأکید بر هنجارهای برآمده از آن جهان‌بینی و ارزش‌ها و آرمان‌های جمعی و سعی در فراگیری و رواج مستمر آنها در جامعه است.

کتابنامه

۱. آبرکرامبی، نیکلاس و همکاران (۱۳۷۰)، فرهنگ جامعه‌شناسی، چ ۲، ترجمه: حسن پویان، تهران: نشر چاپخش.
۲. آرون، ریمون (۱۳۸۷)، مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی، چ ۸، ترجمه: باقر پرهام، تهران: نشر علمی فرهنگی.
۳. ابن فارس، أحمد بن فارس (۱۴۰۴ق)، معجم المقاییس اللغه، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۴. اکرمی، سیدمحمد و دیگران (۱۳۹۱)، «ژنتیک یا محیط؛ کدام یک آینده ما را تعیین می‌کند؟»، فصلنامه اخلاق زیستی، ش ۴.
۵. بیلینگتون، روزاموند و دیگران (۱۳۸۰)، فرهنگ و جامعه: جامعه‌شناسی فرهنگ، ترجمه: فریبا عزب‌دفتری، تهران: نشر قطره.
۶. بیرو، آلن (۱۳۷۰)، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه: باقر ساروخانی، تهران: انتشارات کیهان.
۷. ترابی، علی‌اکبر (۱۳۴۷)، مبانی جامعه‌شناسی، تهران: نشر اقبال.
۸. توسلی، غلامعباس (۱۳۶۹)، نظریه‌های جامعه‌شناسی، تهران: نشر سمت.
۹. چلبی، مسعود (۱۳۷۵)، جامعه‌شناسی نظم، تهران: نشر نی.
۱۰. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷)، لغت‌نامه دهخدا، چ ۲ از دوره جدید، تهران: دانشگاه تهران.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت - دمشق: دارالقلم - الدارالشامیه.
۱۲. رجبی، محمود (۱۳۸۰)، انسان‌شناسی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۳. روزنهان، دیوید. ال. سلیگمن (۱۳۸۶)، آسیب‌شناسی روانی، ترجمه: یحیی سیدمحمدی، تهران: نشر ساوالان.
۱۴. روشه، گی (۱۳۷۴)، کنش اجتماعی، ترجمه: هما زنجانی‌زاده، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.

۱۵. ریتزر، جورج (۱۳۸۲)، نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر، چ ۷، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: نشر علمی.
۱۶. سلیمی، علی و محمد داوری (۱۳۸۶)، جامعه‌شناسی کجروی، چ ۳، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۷. شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه (للصبحی صالح)، قم: نشر هجرت.
۱۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۳)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: انتشارات صدرا.
۱۹. _____ (۱۳۸۶)، قرآن در اسلام، قم: بوستان کتاب.
۲۰. _____ (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۱. عزیزاده، عبدالرضا و دیگران (۱۳۸۲)، جامعه‌شناسی معرفت، قم: مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه.
۲۲. عمید، حسن (۱۳۷۵)، فرهنگ عمید، چ ۵، تهران: نشر امیرکبیر.
۲۳. فرجاد، محمدحسین (۱۳۸۵)، آسیب‌شناسی اجتماعی و جامعه‌شناسی انحرافات، چ ۲، تهران: دفتر تحقیقات و انتشارات بدر.
۲۴. فیومی، أحمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، المصباح المنیر، چ ۲، قم: نشر دارالهجره.
۲۵. کرایب، یان (۱۳۷۸)، نظریه اجتماعی مدرن از پارسونز تا هابرماس، ترجمه: عباس مخبر، تهران: نشر آگاه.
۲۶. کوزر، لوییس (۱۳۸۳)، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، چ ۱۱، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: نشر علمی.
۲۷. کوئن، بروس (۱۳۷۱)، درآمدی به جامعه‌شناسی، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: نشر فرهنگ معاصر.
۲۸. گلابی، سیاوش (۱۳۷۲)، اصول و مبانی جامعه‌شناسی، چ ۳، تهران: نشر فردوس.
۲۹. گوروپچ، ژرژ و دیگران (۱۳۴۹)، طرح مسائل جامعه‌شناسی امروز، ترجمه: عبدالحسین نیک‌گهر، تهران: انتشارات پیام.
۳۰. گیدنز، آنتونی (۱۳۸۲)، جامعه‌شناسی، ترجمه: منوچهر صبوری، تهران: نشر نی.
۳۱. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰)، جامعه و تاریخ در قرآن، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

۳۲. _____ (۱۳۹۳)، معارف قرآن، چ ۷، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۳. _____ (۱۳۹۴)، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، چ ۵، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۴. مطهری، مرتضی (۱۳۸۹)، مجموعه آثار، چ ۶، تهران: نشر صدرا.
۳۵. معین، محمد (۱۳۷۵)، فرهنگ فارسی، چ ۵، تهران: نشر امیرکبیر.
۳۶. نایی، هوشنگ و دیگران (۱۳۹۶)، «تئوری آنومی دورکیم و مرتن: شباهت‌ها، تفاوت‌ها و شیوه‌های اندازه‌گیری»، فصلنامه رفاه اجتماعی، ش ۶۶.
۳۷. نیک‌گهر، عبدالحسین (۱۳۶۹)، مبانی جامعه‌شناسی، چ ۲، تهران: نشر رایزان.
۳۸. هرگنهان، بی. آر. و آلسون، متیو اچ. (۱۳۷۴)، مقدمه‌ای بر نظریه‌های یادگیری، ترجمه: علی‌اکبر سیف، تهران: نشر دانا.

شیوه‌های انتقال ارزش‌های اجتماعی از منظر قرآن و حدیث

سیدمیرصالح حسینی جبلی*

چکیده

ارزش‌ها، از مهم‌ترین مباحثی است که در برقراری نظم اجتماعی، توجه جامعه‌شناسان را به خود جلب کرده است. متولیان اجتماعی با هدف حفظ ارزش‌های موجود جامعه، سعی می‌کنند شیوه‌هایی را برای انتقال آن‌ها به نسل‌های آینده، بیان نمایند. این مهم در جوامع اسلامی به‌ویژه از طریق آموزه‌های دینی قرآن و حدیث دو چندان خواهد بود. این نوشتار با روش تحلیل نقلی - تفسیری به دنبال پاسخ به این پرسش است که شیوه‌های انتقال ارزش‌ها در جامعه چگونه است؟

نتایج نشان می‌دهد؛ ارزش‌ها، از طریق یادگیری و پیروی، همانندسازی از گروه‌های مرجع و قانون، هنجارسازی، ایجاد محبت، احساس تعلق، همسرگزینی و ازدواج انتقال می‌یابد. بیان یک گفتمان اسلامی در رابطه با علم و دین از نوآوری‌های مقاله است که در عرصه انتقال ارزش‌ها، در قرآن و حدیث بیان شده است.

کلیدواژه‌ها

ارزش‌های اجتماعی، شیوه انتقال ارزش‌ها، ارزش‌ها در قرآن و حدیث..

مقدمه

در جوامع، نیازهای زیستی سبب می‌شوند تا وسایل رفیع نیاز در نظر مردم ارزشمند گردند؛ خانه، وسیله نقلیه و غذا ارزش پیدا کند: «مال و فرزند، زینت زندگی است» (کهف: ۴۶)، اما نمی‌توان به این نتیجه رسید که اگر نیازهای زیستی یک جامعه دینی تأمین نشود، به تدریج ارزش‌های دینی آن از بین برود و در تثبیت و انتقال ارزش‌های خود دچار اختلال گردد. دلیل آن را این‌گونه مطرح کنیم که نیازهای ایدئولوژیک قابلیت لذت بیولوژیک را ندارد و در جامعه ارزش‌هایی باقی می‌ماند که دارای سود و نفع زیستی باشد؛ زیرا شواهد تاریخی و مشاهدات تجربی نشان می‌دهد که مسلمانان، در شعب ابی طالب ماه‌ها از غذا و آب و دیگر نیازهای ضروری محروم بودند و به‌طور طبیعی در اثر این فشار زیستی و اجتماعی می‌بایست تمام ارزش‌های اعتقادی و ایدئولوژیک خود را از دست می‌دادند، اما این اتفاق نیفتاد. خدای سبحان به مؤمنان می‌فرماید: «[ارزش‌های پایدار و شایسته] ثوابش نزد پروردگارت بهتر و امیدبخش‌تر است!» (همان) یا در انقلاب اسلامی ایران تحریم‌ها به‌ویژه اقتصادی و دارویی ابرقدرت‌ها، می‌بایست ارزش‌های دینی را نابود می‌ساخت، اما چنین اتفاقی نیفتاد. از این رو، با توجه به شواهد تجربی پیرامونی، نمی‌توان نگاه رودلف و شریف یا برگمن و مازلو را پذیرفت که معتقدند: اگر نیازهای زیستی برای مردم ارزشمند شود، نیازهای ایدئولوژیک به دلیل ناتوانی در رفع نیاز بیولوژیک، خاصیت ارزشی پیدا نمی‌کنند (مزلو، ۱۹۷۰م: ص ۵۷).

علاوه بر این، فلاسفه مسلمان از جمله ابوعلی سینا و ملاصدرا، تلاش کردند تا رابطه بین نفس و بدن را تبیین نمایند و معاد جسمانی و روحانی را اثبات نمایند و در حرکت جوهری، حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس و روح، را به‌طور کامل بحث کرده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۴: ص ۴۵). امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «ارواح با بدن آمیخته نمی‌شوند و آنها را رها نمی‌کنند، بلکه مانند پرده‌های نازکی هستند که آن‌را در بر گرفته‌اند» (مجلسی، ج ۷: ص ۳۴). در این نوع انسان‌شناسی، فلاسفه مسلمان آثار و خواص طبیعی برای جسم و آثار معنوی و فطری برای روح انسانی را به اثبات رسانده‌اند. امام علی علیه السلام در حالات روح می‌فرماید: «... حیات روح، دانش اوست و مرگش، نادانی اوست و بیماری‌اش، شک او و سلامتی‌اش، یقین او و خوابش، غفلت او و بیداری‌اش، هوشیاری

اوست» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰: ص ۴۰)؛ از این رو، انسانیتِ انسان، تنها به ارزش‌های مادی ختم نمی‌شود، بلکه به ارزش‌های روحی او وابسته است و نمی‌توان نتیجه گرفت که با ارزشمندشدن نیاز مادی، ارزش‌های غیرمادی انسانی از بین خواهد رفت.

به هر حال، از آنجایی که جامعه به واسطه ارزش‌های آن شکل می‌گیرد (گوردن، ۱۳۸۸: ص ۱۲۲۸) ضروری است تا این ارزش‌ها بررسی شود. در این پژوهش تلاش شده تا شیوه‌های انتقال ارزش‌های اسلامی در جامعه بررسی و با شرح پدیده‌ها به روش نقلی و تفسیری، به پرسش‌های فراروی پژوهش پاسخ داده می‌شود.

چارچوب مناسبات مفهومی

در بازخوانی تعریف فرهنگ مشاهده می‌شود که ارزش با بسیاری از مفاهیم همانند: هنجار، عقاید، آگاهی، دارای ارتباط دوسویه است و حتی برخی از جامعه‌شناسان هنجارها را دارای ریشه‌های ارزشی می‌دانند و معتقدند: باورها و عقاید در جامعه، ارزش خاصی را تولید می‌کنند. از این روی، ارزش‌ها از اقسام هنجارهای فرهنگی شمرده شده‌اند (کوئن، ۱۳۷۹: ص ۶۱).

کلمه ارزش به لحاظ لغوی به معنای شایستگی و قابلیت آمده است (دهخدا، ۱۳۳۷، ج ۱: ماده ارزش) ارزش‌های اجتماعی، ریشه در فرهنگ جامعه دارد (کازنو، ۱۳۴۹: ص ۱۴۲) بیشترین محور توجه در فرهنگ به معنای وسیع آن، ارزش‌های اجتماعی است که از نسلی به نسل دیگر منتقل خواهد شد (کولمن، ۱۳۷۲: ص ۵)؛ از این رو، فرهنگ در هر جامعه‌ای ارزش‌های مورد قبول آن جامعه را تولید می‌کند، این ارزش‌ها از احساسات و تولیدات هنری گرفته تا علم، ادبیات، فن آوری، عقاید، احکام و شیوه زندگی و حتی ارتباطات را نیز شامل می‌شود و در این صورت است که فرد به فرهنگ ارتباطات اجتماعی اهمیت می‌دهد (Gordon, 1978: p. 93).

ارزش‌های فرهنگی در جامعه اسلامی، از دین گرفته می‌شود. ارزش‌های دینی، در نظام ارزشی جامعه دینی، از ضروری‌ترین ارزش‌ها هستند. قرآن کریم می‌فرماید: «هر کس حسنه‌ای انجام دهد، ده برابر به او پاداش می‌دهند» (انعام: ۱۶۰). هدف اصلی در زندگی، عملی ساختن آموزه‌های دینی در رفتارهای فردی و اجتماعی است. این ارزش‌ها در قرآن

برای انسان بیان شده است: «ما راه را به او نشان دادیم، خواه شاکر باشد (و پذیرا گردد) یا ناسپاس!» (دهر: ۳) بنابراین، در اسلام ارزش‌ها ریشه در وحی داشته و می‌توانند به صورت فراگیر در جامعه منتشر شوند.

مروری بر دیدگاه جامعه‌شناسان نشان می‌دهد که ویژگی‌های مفهومی ارزش‌ها عبارتند از:

۱. ارزش‌ها حقایقی واقعی بوده که در جوامع گوناگون قابل مشاهده است (صانعی،

۱۳۷۲: ص ۴۸)؛

۲. ارزش‌ها از سنخ امور واقع‌اند و می‌توان به آنها معرفت پیدا کرد؛ مشروط بر اینکه 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 (وایس کفر، ۱۳۸۲: ص ۳۱۹)؛

۳. ارزش‌های اجتماعی الزاماً در تمامی موارد، ارزش‌های واقعی نیستند؛ یعنی در مواردی وجود واقعی ندارند و نسبی است؛ کما اینکه زیرمیل آن را در مقابل کانت مطرح کرد؛ زیرا کانت معتقد است: ارزش‌های مطلق و ثابت وجود دارد (رفیع‌پور، ۱۳۸۹: ص ۲۸۷)؛

۴. ارزش‌ها و هنجارهای سنتی در میان نسل‌های گذشته بسیار گسترده است. درحالی‌که ارزش‌های جدید بیشتر در میان نسل‌های جوان‌تر نفوذ دارد و حتی حمایت مردم از احزاب سیاسی و نوع حزبی که حمایت می‌کنند، بستگی به شکل نوین ارزش‌هایی است که در جامعه به وجود می‌آید (اینگلهارت، ۱۳۷۳: ص ۱۹)؛

۵. ارزش‌ها در یک تقسیم‌بندی به قدرت، دانش، ثروت، احترام، سلامت، مهارت، محبت و پرهیزکاری طبقه‌بندی می‌شوند (کاظمی، ۱۳۸۲: ص ۱۳۱).

۶. ارزش‌ها، منبع وجودشناختی دارند. علت نهایی ارزش‌ها، در علت نهایی هستی ریشه دارد. حتی آن کسانی که استدلال‌های مابعدالطبیعی را رد می‌کنند، می‌توانند از تاریخ بیاموزند که همه فرهنگ‌ها، ارزش‌های نهایی خود را از مفهوم یا نمادی اساسی - که اساس هستی تلقی می‌شود - از قبیل: خدا، طبیعت، جهان و غیره به‌دست می‌آورند. هر جا که آگاهی از این ارتباط بین علت هستی و ارزش‌ها فراموش شود، ارزش‌ها رو به نابودی می‌روند (مصباح یزدی، ۱۳۸۱: ص ۳۲۲).

در مجموع می‌توان گفت: ارزش‌های اجتماعی، ارزش‌های خلق‌شده در جامعه بشری تلقی می‌شوند و می‌توانند در جامعه‌ای نسبت به جامعه دیگر متفاوت باشد؛ البته این بدان معنی نیست که ما ارزش مطلق نداریم و تمامی ارزش‌ها نسبی‌اند. نسیت قائل شدن در ارزش‌های اجتماعی، نمی‌تواند تمام ارزش‌های بشری را نسبی کند؛ زیرا بسیاری از ارزش‌های بشری از طریق وحی دریافت شده است و در دایره ارزش‌های وحیانی نسیت معنی ندارد. آنچه از طریق وحی به بشر می‌رسد، در تمام جوامع بشری بدون در نظر داشتن نژاد، ملیت و عقاید آنان، قابل پیاده شدن است و به صورت مطلق وجود خواهد داشت.^۱ نسیت‌گرایی با این مشکل مواجه است که آیا گزاره: «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 که حقیقت دارد، پس خودتان اعتراف به یک امر مطلق کرده‌اید که نسیت 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 (تربیک، ۱۳۸۴: ص ۴۱).

درباره اینکه چگونه ارزش‌ها و هنجارها را می‌توان در جامعه نهادینه کرد، دورکیم و فرِد، اصطلاح جامعه‌پذیری را به کار برده‌اند (Danziger, 1970: p. 13) که نوعی فرایند کنش متقابل اجتماعی است (رابرتسون، ۱۳۸۵: ص ۱۱۲).

اکنون شایسته است که به دو دیدگاه دیگر متفکرین مسلمان اشاره شود. برخی معتقدند، برای تعیین نظام ارزشی می‌بایست «نص» را بر واقعیت‌های اجتماعی عرضه کرد و آنچه که نص الهی بر آن تعلق گرفت، ارزشمند خواهد بود (حنفی، ۱۹۸۰: ص ۸۹). آنان چنین استدلال می‌کنند که عقل بشری دارای نقص است و هیچ واجبی نیست مگر اینکه منفعتی برای انسان دارد و هیچ حرامی نیست مگر اینکه ضرری به انسان وارد می‌کند؛ از این رو، نصوص در قالب تکلیف به انسان عرضه می‌شود. در این دیدگاه، نصوص دینی می‌تواند در تعارض با عقل قرار گیرد. این دیدگاه از نظر اصولین شیعه مورد نقد قرار

۱. ر.ک: به مقاله: «دگردیسی ارزش‌ها و چگونگی مواجهه با آن»، فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی، ش ۲۰، بهار ۱۳۹۷.

گرفت و آنان معتقدند که نصوص شرعی با عقل تعارض ندارد، بلکه عین حکم عقلی است (صدر، ۱۳۹۷ق: ص ۲۹۰).

گروهی دیگر معتقدند که خداوند فیاض است و او آنچه را که خیر است به انسان می‌دهد؛ از این رو، اگر مصرف‌گرایی و اسراف، ارزش اجتماعی پیدا کرد، نباید نگران بود؛ زیرا خداوند روزی بندگان را می‌رساند ولو اینکه بندگان، با اسراف، محیط‌زیست را تخریب کنند. خداوند دارای قدرت و حاکمیت است و او بهتر از هر انسانی می‌داند که چگونه منابع را افزایش دهد (حنفی، ۲۰۰۲: ص ۱۲۸). عابد جابری؛ در این باره معتقد است: جهان اسلام با این گونه تفکرات به سمت عقب‌ماندگی سیر کرد. علت انحطاط گفتمان‌های معاصر عرب را باید در ناعقلانی بودن آنها به جهان پیرامون جستجو کرد (الجابری، ۱۹۹۳م: ص ۹۵) و نتیجه می‌گیرد که ساختار عقل عربی به‌طور کلی، فاقد عنصر علیت است و تنها از طریق همانندی میان اشیا استوار است و فقیهان و متکلمان اهل سنت، به‌طور ناخودآگاه همین ساختار را پذیرفته‌اند و آن را سنگ‌بنای نظام معرفت اسلامی و ارزشی قرار داده‌اند (همو، ۱۹۹۳: ص ۶۹).

واقعیت این است که در مکتب اهل بیت علیهم‌السلام نظام ارزش‌های اجتماعی از طریق وحی نازل می‌شود. قرآن کریم می‌فرماید: «ما راه را به او نشان دادیم، خواه شاکر باشد (و پذیرا گردد) یا ناسپاس!» (انسان: ۳) و در آیه دیگر می‌فرماید: «هر که به خدا تمسک جوید، قطعاً به صراط مستقیم هدایت شده است» (آل عمران: ۱۰۱) امام صادق علیه‌السلام درباره راه‌های درستی که انسان را به سعادت می‌رساند، می‌فرماید: «صراط دنیا، همان امامی است که اطاعتش واجب است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۱: ص ۳).

البته، بشر به دلیل محدودیتی که دارد، قادر بر طراحی نظام جامع ارزش‌های اجتماعی نیست. در اسلام، برخلاف نگاه سلفیه، عقل با نص تعارض ندارد و زمانی که عقل بشری درک می‌کند که تخریب محیط‌زیست و آلودگی آن سبب نابودی زیستگاه انسان می‌شود، آیا عقل شارع مقدس نمی‌تواند آن را درک کند! شارع مقدس نیز یکی از عقلا و خالق عقلا است؛ هر جا که حکم عقلی مطرح شود، نص هم به‌طور قطع در آنجا وجود دارد و بین حکم عقلی و حکم شارع مقدس ملازمه است (صدر، ۱۳۹۷ق: ص ۲۹۰).

از این رو، اگر در یک زمانی به یک حکم عقلی رسیدیم که با نص تعارض داشت، باید متوجه باشیم که این حکم، از ابتدا عقلی نبوده بلکه ما به ظاهر از آن عقلی تلقی کرده‌ایم و گرنه حکم عقلی اگر در حقیقت عقلی باشد، با نص و شریعت در تعارض نمی‌باشد؛ زیرا آنچه را عقل بشری، در تعارض و اجتماع نقیضین می‌داند، عقل الهی و نص به طور قطع بر آن حکم تعارض خواهد نمود.

به هر حال، در نظام ارزشی اسلام، می‌توان با استفاده از عقل بشری و نیز توجه به سنت - افعال، اقوال و تقریرات معصومین علیهم‌السلام - به طراحی پرداخت. ارزش‌های خلق شده در اسلام مطلق بوده و غیرقابل تغییرند؛ زیرا خاستگاه آنان وحیانی است و از سوی خدای سبحان به بشر وحی شده است: «مسلماً ما قرآن را بر تو نازل کردیم» (انسان: ۲۳) و حفظ آن از یک امر قدسی نشأت گرفته است: «و ما به طور قطع، نگهدار آنیم» (حجر: ۹). از این رو، تنها ارزش‌هایی می‌توانند ادعای مطلق بودن داشته باشند که توسط آخرین دین جهانی، بدون هیچ تصرفی به جوامع انسانی رسیده باشد که در جهان امروز دین اسلام است: «و هر کس جز اسلام (و تسلیم در برابر فرمان حق) آیینی برای خود انتخاب کند، از او پذیرفته نخواهد شد و او در آخرت، از زیان کاران است» (آل عمران: ۸۵). امام علی علیه‌السلام می‌فرماید: «خداوند سبحان کتابی راهنما فرستاد و در آن خوب و بد را روشن ساخت. پس راه خوبی را پیش گیرید تا هدایت شوید و از راه بدی دوری جویند تا به مقصد برسید» (نهج البلاغه، خ ۱۶۷).

سایر نظامات ارزشی به دلیل اینکه عاملان انسانی آن را تدوین می‌کنند، دارای بُرد زمانی خاصی است و به دلیل محدود بودن انسان، مطلق و ثابت در تمامی اعصار نخواهد بود و انسان نمی‌تواند نظام ارزش‌هایی طراحی کند که برای تمامی زمان‌ها و مکان‌ها و بدون هیچ گونه نقصی به صورت دائمی وجود داشته باشد.

بنابراین، با توجه به دیدگاه‌های ذکر شده، می‌توان به چارچوب مفهومی ویژه‌ای متناسب با این تحقیق دست یافت و آن عبارت است از اینکه: ارزش‌ها، می‌توانند الهی، مطلق و شهودی باشند و در آن آرمان‌ها، عقاید، ادراکات، عواطف، احساسات، گرایش‌ها و شیوه‌های عمل‌کنندگان اجتماعی و قوانین و احکام وجود داشته باشند و از نگرش‌های دینی یا از فرهنگ خاصی نشأت گرفته باشد که در اسلام این ارزش‌ها، قابل تغییر نیست و

نیز ارزش‌ها می‌توانند در هر جامعه‌ای نشان از واقعیت‌های فرهنگ آن جامعه و قابل مشاهده تجربی و خاستگاه اجتماعی باشد. اما آنچه از مباحث آینده از آن به‌عنوان ارزش‌ها نام می‌بریم درحقیقت، معنای اسلامی و دینی آن مورد نظر است. این ارزش‌ها و خوب و بد‌ها در اسلام بیان شده و ثابت و ابدی است؛ هرچند که احکام در اسلام جزئی و متغیرند. قرآن کریم درباره کامل بودن ارزش‌های دینی در اسلام می‌فرماید: «... امروز، دین شما را کامل کردم و نعمت خود را بر شما تمام نمودم و اسلام را به‌عنوان آیین (جاودان) شما پذیرفتم...» (مائده: ۳).

شیوه‌های انتقال ارزش‌های اسلامی

۱. یادگیری و پیروی

در فرایند انتقال ارزش‌ها، مکانیزم‌های «یادگیری و پیروی»، «هماندسازی» بسیار تعیین‌کننده است. یادگیری عبارت است از: گرفتن بازتاب‌ها، عادات، طرز رفتار و مانند آن از دیگران که با شیوه تکرار، تقلید و پیروی، تشویق و تنبیه، در ارگانسیم روانی فرد جای می‌گیرد و رفتارهای او را شکل می‌دهد (Giddens, 1995: p. 150).

یادگیری و تربیت، از شاخص‌های مهم انتقال ارزش‌ها است. همچنین یکی از فلسفه بعثت انبیاء، آموزش و یاددادن مهارت‌های زندگی و هدایت انسان‌هاست: «خداوند، پیامبران را برانگیخت تا مردم را بشارت و بیم دهند و کتاب آسمانی که به‌سوی حق دعوت می‌کرد، با آنها نازل نمود تا در میان مردم، در آنچه اختلاف داشتند، داوری کند» (بقره: ۲۱۳). از این رو، کتاب‌های آسمانی برای هدایت انسان نازل شده است. قرآن کریم می‌فرماید: «آن کتاب باعظمتی است که شک در آن راه ندارد و مایه هدایت پرهیزکاران است» (بقره: ۲). در روایتی: «پیامبر خدا ﷺ به مردی که خواهش کرد او را سفارشی کند، فرمود: ... مردم را به سوی اسلام هدایت کن و بدان که به‌ازای هر کس که به دعوت تو پاسخ دهد، ثواب آزاد کردن بنده‌ای از فرزندان یعقوب را خواهی داشت» (حر عاملی، ۱۴۳۲ق، ج ۱۱: ص ۴۴۸).

امروزه در جوامع مُدرن، کسب دانش و آموزش مهارت‌های زندگی، از اهمیت زیادی برخوردار است. انسان‌ها از طریق تعلیم و تربیت با بسیاری از الگوهای رفتاری در جامعه آشنا

می‌شوند، ارزش‌ها و هنجارهای جامعه خود را یاد گرفته و در کنش و واکنش اجتماعی از آن بهره می‌برند.

با یادگیری می‌توان برای افراد جامعه فرصتی به وجود آورد که استعداد‌های خود را پرورش دهند و در این فرایند به گونه‌ای یکسان عمل نمایند. با یادگیری، می‌توان به ایجاد یک جامعه انسانی با رفتارهای اسلامی کمک کرد.

کودکان، در فرایند یادگیری، بسیاری از ارزش‌ها، هنجارها و شیوه برخورد با دیگران و چگونگی فکر کردن را یاد می‌گیرند (کوئن، ۱۳۷۹: ص ۲۰۰). این فرایند، نقطه اتصال بین فرد و جامعه است (سلیمی، ۱۳۸۰: ص ۴۳) و در انتقال فرهنگ از نسلی به نسل دیگر اثرگذار است (روشه، ۱۳۷۴: ص ۱۸۲). کودکان، در فرایند یادگیری، معرفت، مهارت و انگیزش تحریک در زندگی اجتماعی‌شان را به دست می‌آورند (Stebbins, 2001: p. 90). آنان در نظام تعلیم و تربیت، فراتر از آنچه که با آموزش یاد می‌گیرند، می‌آموزند. کارکردهای پنهان در یادگیری سبب تأثیر مثبت در ارزش‌ها، نگرش‌ها و عادت‌های افراد می‌شود و اطلاعات زیادی را که تاکنون درباره جامعه و محیط کار نداشتند، کسب نمایند. کودکان یاد می‌گیرند که حرف معلم را گوش کنند و با آنچه که معلم رفتار می‌کند، هم‌نوا شوند (Giddens, 1995: p. 150).

بسیاری از کثرت‌فاری‌های اجتماعی، ریشه در نابسامانی‌های یادگیری دارد؛ چراکه علوم و مهارت‌های زندگی در افراد، با توسط تعلیم و تربیت به فراگیران آموخته می‌شود. قرآن کریم می‌فرماید: «رسولی از خودتان در میان شما فرستادیم تا آیات ما را بر شما بخواند و شما را پاک کند و به شما، کتاب و حکمت بیاموزد و آنچه را نمی‌دانستید، به شما یاد دهد» (بقره: ۱۵۱). در روایتی از امام علی علیه السلام آمده است: «از علم هر آنچه که پیش می‌آید، بیاموزید و پرهیزید که آن را برای چهار خصلت به کار بندید: برای فخرفروشی به علماء یا مناظره با نادانان یا خودنمایی در مجالس یا جلب توجه کردن مردم برای ریاست بر آنان» (شیخ مفید، ۱۳۸۹: ص ۲۳۰). اگر در یک جامعه‌ای، ثروت‌اندوزی، به صورت‌های ارزش‌های اجتماعی در آمده باشد و مردم به دنیاپرستی روی آورند، ریشه آن به نظام هنجاری‌هایی بر می‌گردد که در آموزش رخ داده است. حضرت عیسی علیه السلام می‌فرماید: «چگونه در شمار دانشمندان باشد، کسی که دنیای خود را بر آخرتش ترجیح می‌دهد و به دنیا روی آورده

است و آنچه را به او زیان می‌زند، بیشتر دوست دارد از آنچه که به او سود می‌رساند؟! (شهیدثانی، ۱۳۷۱ق: ص ۶۸). امام علی علیه السلام می‌فرماید: بر دانشمند است که آنچه را می‌داند، به کار بندد و سپس در پی یادگرفتن علوم می‌رود که نمی‌داند (تمیمی آمدی، ۱۳۸۶: ص ۶۱۹۶). امام علی علیه السلام می‌فرماید: «دل نوجوان، همچون زمین خالی است که هر چه در آن افکنده شود، می‌پذیرد. از این رو، من قبل از اینکه دلت سخت و فکرت مشغول شود، به تأدیب و تربیت تو پرداختم» (نهج البلاغه، ن ۳۱). بنابراین، با یادگیری و تربیت می‌توان، به انتقال ارزش‌ها و هنجارهای جامعه به نسل‌های آتی پرداخت.

انتقال ارزش‌ها از طریق پاداش دادن به رفتارهای مناسب نیز انجام می‌شود. امام علی علیه السلام در این باره می‌فرماید: «با پاداش دادن به نیکوکار، بدکار را از بدکاری باز دار» (نهج البلاغه، ح ۱۷۷). از این رو، برای کنترل ناهنجاری‌ها و انتقال آن به کنشگران اجتماعی، می‌توان از سیستم تشویق استفاده کرد؛ مثلاً با هدیه دادن به افرادی که از پوشش مناسب استفاده می‌کنند، به تنبیه کجروان اجتماعی پرداخت.

۲. همانندسازی با الگوهای مرجع

همانندسازی، با افراد جذاب و الگوهای مرجع، از مهم‌ترین عوامل انتقال ارزش‌های جامعه به کنشگران اجتماعی است. در این شیوه، افراد تحت تأثیر الگوی جذاب قرار گرفته و در فعالیت‌های اجتماعی همانند آنان، رفتار می‌کنند (اتکینسون، ۱۳۷۱: ص ۳۹) اهمیت الگوپذیری در ارزش‌ها و انتقال آن به کنشگران مختلف اجتماعی در یک جامعه دینی برای فراگیری ارزش‌های الهی، دوچندان خواهد بود. قرآن کریم می‌فرماید: «به‌طور قطع، برای شما در زندگی رسول خدا سرمشق نیکویی بود، برای آنها که امید به رحمت خدا و روز رستاخیز دارند و خدا را بسیار یاد می‌کنند» (احزاب: ۲۱). افراد در مواقعی از الگوهای خاصی که به‌عنوان گروه مرجع وی است، تأثیر می‌پذیرند و ارزش‌ها و هنجارهای آنان را ناخودآگاه در شخصیت خود درونی ساخته و با آن‌ها هم‌نوا می‌شوند. به عبارت دیگر، همانندسازی با الگوهای مرجع، بدین معنی است که وی ارزش‌های آن گروه یا جامعه را به‌عنوان ارزش‌ها و معیارهای اساسی می‌پذیرد و از آنها پیروی می‌کند.

از این رو، در یک جامعه دینی باید تلاش کرد تا افراد مناسبی را به‌عنوان نمونه و الگو

برای جامعه معرفی کرد. معیارهای پرهیزکاری، امانت‌داری، نظم و عدالت رفتاری در اسلام، می‌توانند از بارزترین شاخص‌های گروه‌های مرجع در طبقات مختلف اجتماعی باشد. امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «باتقویان، نشانه‌هایی دارند: راست‌گویی، امانت‌داری، وفای به عهد،... خوش‌خویی، بردباری و...» (صدوق، ۱۳۶۸: ص ۵۶). امام علی علیه السلام می‌فرماید: کسی باید در صدر مجلس بنشیند که دارای سه ویژگی باشد: هرگاه از او سؤالی پرسند، پاسخ گوید؛ هرگاه دیگران از سخن گفتن در ماندند، او سخن گوید و نظری دهد که خیر و صلاح آنان باشد. هر کسی این ویژگی‌ها را نداشت و در صدر مجلس بنشیند، نادان است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۸: ص ۳۰۴). قرآن کریم می‌فرماید: «به‌طور قطع برای شما در زندگی رسول خدا سرمشق نیکویی بود؛ برای آنها که امید به رحمت خدا و روز رستاخیز دارند و خدا را بسیار یاد می‌کنند» (احزاب: ۲۱).

ارزش‌ها در صورتی همانندسازی می‌شوند که دارای جذابیت باشند. گروه‌های مرجع در صورتی الگو قرار می‌گیرند که از جاذبه‌های ارزشی پیروی نمایند. از این‌رو، نقش گروه‌های مرجع در انتقال ارزش‌ها بسیار برجسته است؛ زیرا جاذبه‌های ارزشی بیشتر در گروه‌های مرجع به وجود می‌آید. از منظر آموزه‌های دینی، جذاب‌ترین ارزش‌ها در جامعه اسلامی، پرهیزکاری خواهد بود. امام سجاد علیه السلام می‌فرماید: «هیچ افتخاری برای فرد قریشی یا عرب نیست، مگر به تقوا و هیچ کرامتی نیست، مگر به تقوا» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۰: ص ۲۸۸).

در جامعه‌ای که ارزش‌های الهی حاکم است، الگوهایی از هنجار و رفتارهای اجتماعی و حیانی وجود دارد که معیاری برای رفتار و اعمال گروه‌های مرجع خواهد بود. به‌عنوان نمونه، در جامعه‌ای که پیامبر حاکمیت دارد و به‌دنبال آن، حکومت جانشینان وی در یک نظام اسلامی شکل می‌گیرد، تصور این است، فردی که از جانب خدا تعیین شده و آنچه که می‌گوید و عمل می‌کند، رنگ الهی دارد و این رنگ خدایی، باید الگوی رفتاری انسان قرار گیرد. قرآن کریم می‌فرماید: «رنگ خدایی (بپذیرید! رنگ ایمان و توحید و اسلام) و چه رنگی از رنگ خدایی بهتر است؟! و ما تنها او را عبادت می‌کنیم» (بقره: ۱۳۸). در مکتب امامیه، الگوهای رفتاری که فرد از آنها الگوبرداری می‌کند، از سوی خدای سبحان فرستاده شده است و توسط پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام تبیین گردیده است.

قرآن کریم می‌فرماید: «آری! برای شما در زندگی آنها اسوه و سرمشق نیکویی بود، برای کسانی که امید به خدا و روز قیامت دارند و هر کس سرپیچی کند، به خود ضرر زده است؛ زیرا خداوند بی‌نیاز و شایسته ستایش است» (ممتحنه: ۴ و ۶). این الگوها سبب می‌شود که فرد مسلمان، راحت‌تر و با خواست خودش این الگو، ارزش و هنجارهای اجتماعی را درونی کند و در تعاملات اجتماعی با دیگران آن را به کار گیرد و آن الگوها را به‌عنوان معیارهای درست و ارزش‌های مثبت تلقی کرده و با آن هم‌نوا شود و در شخصیت خود تثبیت نماید (ستوده، ۱۳۷۶: ص ۱۴۰). از این‌رو، مسلمانان در فرایند انتقال ارزش‌ها، از محیط‌ها و گروه‌های مرجع مسلمان و مؤمن موردنظر خود هنجارپذیر می‌شوند. قرآن کریم می‌فرماید: «مردان و زنان باایمان، ولیّ (یاور) یکدیگرند؛ امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند» (توبه: ۷۱). امام علی علیه السلام می‌فرماید: از کارهای بد، نهی کنید و خود نیز از آن برحذر باشید؛ زیرا که شما فرمان دارید اول خودتان را از کارهای زشت دور کنید و سپس دیگران را» (نهج‌البلاغه، خ ۱۲۹). نمونه‌های ذکر شده از آیات و روایات نشان می‌دهد که بایستی ارزش‌های الهی به جامعه منتقل گردد و الگوهای رفتاری باتقوایان فراگیر شود.

۳. قانون و هنجار

از دیگر شاخص‌های مهم در انتقال ارزش‌ها، وجود قانون و هنجار است. نظم اجتماعی در صورتی به وقوع می‌پیوندد که در جامعه هنجارها و یا قوانین رفتاری وجود داشته باشد. از معضلات مهم جوامعی که انحرافات در آنان بسیار است، نبود هنجارهاست. این وضعیت را دورکیم برای اولین بار به‌عنوان «وضعیت آنومی» نام می‌برد که در جامعه، هنجار و قوانین اجتماعی برای رفتار وجود ندارد. در این وضعیت کُنشگران اجتماعی، احساس بی‌هنجاری می‌کنند و از اینکه نمی‌توانند چگونگی عمل و رفتار را در جامعه تشخیص دهند، احساس نگرانی می‌نمایند. با تشدید این وضعیت در جامعه، همبستگی اجتماعی کاهش یافته و تمایل به خودکشی افزایش می‌یابد (دورکیم، ۱۳۶۲: ص ۸۳)؛ بنابراین همان‌گونه که با فراگیری هنجارها می‌توان به انتقال آن به کنشگران اجتماعی کمک کرد؛ با قانونی کردن برخی از هنجارهای اجتماعی، می‌توان از انحرافات دوری جست و به تثبیت نظام اجتماعی در جامعه اسلامی، عمل کرد.

حال این سؤال مطرح می‌شود که کدام قانون و هنجار در جامعه حاکم باشد. خدای سبحان می‌فرماید: «پیامبر نسبت به مؤمنان از خودشان سزاوارتر است» (احزاب: ۶)؛ از امام باقر علیه السلام درباره تفسیر آیه مذکور سؤال شد، فرمود: «نزلت فی الامر»؛ حاکم شدن قانون الهی و حکومت اسلامی (قمی مشهدی، ۱۳۶۶، ج ۱۰: ص ۳۲۲)؛ البته در انتقال ارزش‌ها، وجود هنجار و قانون بسیار مهم است، اما نباید قانون به گونه‌ای باشد که مانع بعضی از ارزش‌های اجتماعی یک جامعه باشد. به عنوان مثال، بعضی از سازمان‌های غیررسمی در غرب وجود دارد که به فعالیت‌های گروهی در قالب خودیاری می‌پردازند؛ درحالی که فعالیت این گروه‌ها در برخی از جوامع اسلامی به صورت قانونی پذیرفته شده نیست و حتی در مواقعی با واکنش خصمانه روبرو می‌شوند (Giddens, 1995: p. 155).

در اسلام، رفع نیازمندی‌های مسلمانان از ارزش‌های الهی شمرده شده است. از این رو، کمک به ناتوانان، از هنجارهای اجتماعی قلمداد می‌شود و انجام این فعالیت‌ها در جامعه تشویق می‌گردد. در روایات تأکید بسیاری بر فعالیت‌های دسته‌جمعی در قالب «جماعت» شده است. پیامبر خدا صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «ای مردم! به جماعت روی آورید و از پراکندگی برحذر باشید» (المتقی، ۱۴۰۱ق، ۲۰۲۴۲). لازم است جامعه اسلامی، افراد را در صحنه اجتماعی با ارزش‌های اسلام، جامعه‌پذیر کند. ایثار پول، غذا و مسکن به برادر دینی از ارزش‌های الهی تلقی شده است. قرآن کریم می‌فرماید: «با وجود نیاز و محبت به غذا، آن را به مستمند، یتیم و اسیر می‌دهند» (دهر: ۸) رفع نیاز مؤمنین در چنین جامعه‌ای مطلوب و رضایت پروردگار را در پی خواهد داشت. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «کسی که در راه برآوردن نیاز برادر مومن خود بکوشد، چنان است که نه هزار سال با روزه گرفتن و شب زنده‌داری خدا را عبادت کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۴: ص ۳۱۵). از این رو، در انتقال ارزش‌ها، هنجارمند کردن و قانونی نمودن ارزش‌ها، نقش مهمی در فراگیری و تثبیت آن در جامعه خواهد داشت.

۴. محبت و تعلق

از دیگر شاخص‌های مهم در انتقال ارزش‌ها، تعلق، محبت، ارتباط و علاقه عاطفی میان اعضای جامعه است. قرآن کریم می‌فرماید: «... و یکدیگر را به شکیبایی و مهربانی سفارش

می‌کنند. اینان اهل سعادتند» (بلد: ۱۸). جامعه‌ای که ارتباط و وابستگی افراد به هم، در آن کاهش یابد، تمایل افراد به انحرافات افزایش خواهد یافت. دورکیم نیز در این باره دقیق سخن گفته است. وی یک نوع از انحراف را با عنوان خودکشی مورد مطالعه قرار داد و توضیح می‌دهد که هر قدر تعلق و وابستگی یا همبستگی اجتماعی در جامعه کاهش یابد، خودکشی در آن افزایش خواهد یافت (رفیع‌پور، ۱۳۸۸: ص ۱۳).

درست است که دورکیم بسیاری از مسایل دیگر مانند انگیزه‌های فردی را در تحلیل خود در نظر نگرفته است انگیزه‌های فردی و تنها به آمار تعدادی که خودکشی کرده‌اند، پرداخته و به چنین تحلیلی رسیده است، اما این موضوع به عنوان یک قاعده جامعه‌شناختی در میان دانشمندان پذیرفته شده است. حتی در برخی آزمایش‌ها، به این نتیجه دست یافته‌اند که اگر در خانواده، عشق، علاقه و محبت اعضا نسبت به هم کم شود و اعضای خانواده احساس کنند که دیگر هیچ نیاز عاطفی، علاقه و وابستگی روحی به هم ندارند، احتمال جدایی و گسست زناشویی بالا می‌رود و یا حتی عده‌ای، احتمال خودکشی یکی از اعضا را - که تعلق آن به خانواده کم است - را مطرح کرده‌اند. از این رو، در روایات بر اهمیت دوستی و علاقه به همسر تأکید شده است. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «هر کس علاقه‌اش به ما بیشتر باشد، علاقه‌اش به زن و شیرینی بیشتر است» (ابن‌ادریس، ج ۸: ص ۱۴۳). آنچه خانواده را به یکدیگر وابسته کرده و تشکیل یک نهاد را در جامعه داده است، همان نیازهای عاطفی، عشق و محبت افراد به همدیگر است. پیامبر خدا صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «این سخن مرد به زن که، دوستت دارم، هرگز از دل بیرون نمی‌رود» (کلینی، ۴۰۱ق، ج ۵: ص ۵۹). تعلق، عشق و محبت می‌تواند بسیاری از الگوهای رفتاری را به سایر افراد منتقل کند و حتی فرزندان را با ارزش‌های اجتماعی جامعه‌پذیر نماید.

روایات بسیاری وجود دارد که بر صمیمیت و عطف در برخوردها تأکید دارد (المتقی، ۱۴۰۱ق: ح ۱۰۶۶) که در حقیقت توجه خاص اسلام به این شاخص مهم در انتقال ارزش‌ها را نشان می‌دهد. قرآن کریم می‌فرماید: «سپس از کسانی باشد که ایمان آورده و یکدیگر را به شکیبایی و مهربانی توصیه می‌کنند!» (سوره بلد: ۱۷ و ۱۸).

اگر جامعه بخواهد با ارزش‌ها و هنجارهای اسلامی عجین شود و افراد در آن جامعه با الگوها هم‌نوا باشند، لازم است تا مشکل دیگران را مشکل خود دانسته و در غم و شادی

انسان‌های مسلمان دیگر شریک شوند. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «هر کسی یک نیاز از برادر مومن خود را برآورده سازد، خداوند سبحان در روز قیامت صد هزار نیاز او را برمی‌آورد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۴: ص ۲۹۸). پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «بنده‌ایی از امتم نیست که به برادر دینی خود مهر و محبتی ورزد، مگر آنکه خداوند از خدمت کاران بهشتی به او خدمت کنند» (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۶: ص ۲۰۶).

محبت و علاقه افراد انسانی نسبت به هم، دارای کارکردهای اجتماعی بسیاری است. از جمله آنها، انتقال ارزش‌ها و همنوایی کنشگران اجتماعی با ارزش‌های جامعه است که در نتیجه، فراگیر شدن ارزش‌های الهی را به دنبال دارد. تأکید روایات اسلامی بر احسان و نیکی به برادر دینی، محبت کردن به فرزندان یتیم و گذشت از مال و جان (منذری، ۱۴۲۱ق، ج ۵: ص ۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۶: ص ۱۱۷) برای تعلق خاطر دیگری، همگی برای حفظ ارزش‌های اسلامی و ایجاد جامعه‌ای با احساس تعلق و محبت به برادران دینی است. قرآن کریم می‌فرماید: «و خدا را پرستید و هیچ چیز را همتای او قرار ندهید و به پدر و مادر، همچنین به خویشاوندان، یتیمان، مسکینان، همسایه نزدیک و دور، دوست و همنشین، واماندگان در سفر و بردگانی که مالک آنها هستید؛ نیکی کنید؛ زیرا خداوند، کسی را که فخر فروش است (و از ادای حقوق دیگران سرباز می‌زند)، دوست نمی‌دارد» (سوره نساء: ۳۶). همچنین «بگو: پروردگرم روزی را برای هر کس بخواهد، وسعت می‌بخشد و برای هر کس بخواهد، و محدود می‌سازد و هر چیزی را (در راه او) انفاق کنید، عوض آن را می‌دهد و او بهترین روزی‌دهندگان است!» (سبا: ۳۹).

عامل دیگری که در انتقال ارزش‌ها مؤثر است، «تعلق عاطفی» است. وابستگی عاطفی در محیط‌هایی به وجود می‌آید که فرد در آن محیط احساس دلبستگی می‌کند، مانند: نهاد خانواده؛ زیرا در چنین محیطی، روابط صمیمانه میان اعضای خانواده برقرار است و محبت، عشق و دوستی فراوان یافت می‌شود و از آن برای کمک به یکدیگر در ادامه زندگی استفاده می‌کنند و هیچ‌گونه زیاده‌خواهی ناشی از رقابت و حذف طرف مقابل در میان آنان وجود ندارد. در خانواده، فشار عاطفی که بر اثر روابط خانوادگی به وجود آمده، فرد را وادار می‌کند که با درونی کردن ارزش‌ها و هنجارهای محیطی خود، آنها را زودتر یاد بگیرند تا از تشویقات و پاداش‌های خانوادگی بهره‌مند شوند (روشه، ۱۳۷۶: ص ۱۸۳).

امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «خداوند به انسان برای محبت شدید او به فرزندش، رحم می‌کند» (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۳: ص ۴۹) یا درباره ویژگی دختران، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «این دخترانند که دلسوز و مددکار و بابرکتند» (المتقی، ۱۴۰۱ق، ۴۵۳۷۴) و نیز فرمودند: «خدای تبارک و تعالی به زنان مهربان‌تر از مردان است. هیچ مردی نیست که زنی از محارم خود را خوشحال سازد، مگر اینکه خداوند متعال در روز قیامت او را شادمان گرداند» (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۶: ص ۷).

بنابراین، تأکیدات قرآن و روایات نشان می‌دهد که از طریق محبت بین پدر و مادر و فرزندان و محبت با سایر کنشگران اجتماعی می‌توان بسیاری از ارزش‌ها را منتقل کرد و در رفتار فرد تأثیر به‌سزایی داشت.

۵. ازدواج و همسرگزینی

از دیگر عوامل انتقال ارزش‌ها، از منظر قرآنی، ازدواج و همسرگزینی است: «مردان و زنان بی‌همسر خود را همسر دهید؛ همچنین غلامان و کنیزان صالح و درست‌کارتان را» (نور: ۳۲). تأکید بر اینکه اسلام نمی‌خواهد جامعه را به سوی بی‌بندوباری جنسی و ارضای نیازهای جسمانی بدون نظام خانواده، سوق دهد، موضوع انتقال ارزش‌های اسلامی به نسل‌های آینده است: «و از نشانه‌های او اینکه همسرانی از جنس خودتان برای شما آفرید تا در کنار آنان آرامش یابید» (روم: ۲۱). با ازدواج، بسیاری از ارزش‌های زوجین به یکدیگر منتقل می‌شود و با فرایند جامعه‌پذیری به فرزندان نیز منتقل می‌گردد. پیامبر صلی الله علیه و آله فرماید: «با خانواده شایسته وصلت کنید؛ زیرا رگ و ریشه اثر دارد» (المتقی، ۱۴۰۱ق، ح ۴۴۵۵۷).

پیامبر خدا صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «برای نطفه‌های خود گزینش کنید؛ زیرا زنان بچه‌هایی همانند برادران و خواهران خود به دنیا می‌آورند» (همان، ح ۴۴۷۰۷). خانواده تجربه نسل‌های گذشته را در اختیار نسل‌های آینده می‌گذارد (گنجی، ۱۳۷۸: ص ۱۴۲).

زنان به سبب دارابودن روح عاطفی و احساسی و اشتغال در خانه و به‌لحاظ توان فیزیکی کمتر همواره در معرض کج‌روی‌های اجتماعی از نوع خشونت‌آمیز و تبهکاری‌هایی هستند که مردان در تعاملات اجتماعی دارند. مطالعات جامعه‌شناختی درباره زنان نشان می‌دهد که درصد تبهکاری و ناهنجاری از نوع جرم‌های خشن در زنان بسیار کم

است و تنها به بعضی از ناهنجاری‌ها از جمله تجاوز به عنف و فحشا اشاره کرده‌اند (Giddens, 1995: p. 87).

به نظر می‌رسد، اولین گام در انتقال ارزش‌ها به زنان، این است که به روحيات و شخصیت زنانه آنان توجه شود. پیامبر ﷺ می‌فرماید: «این سخن مرد به زن که دوست دارم. هرگز از دل زن بیرون نرود» (کلینی ۱۴۰۷ق، ج ۵: ص ۵۹).

اسلام تشویق می‌کند که زنان باید با ارزش‌ها و الگوهای زنانه تربیت شوند و مردان با ارزش‌ها و الگوهای مردانه و حتی پوشیدن لباس زنانه را برای مردان نهی کرده است. آیمن، در پژوهشی به این نتیجه رسید که بسیاری از زنان در انجام مسئولیت‌های اجتماعی همراه با وظایف زندگی خانوادگی دچار تعارض‌های غیرقابل حل می‌شوند (صادقیان، ۱۳۸۶: ص ۱۳۰). اینکه بنیان خانواده از ابتدا بر مبنای درست چیده شود، نقش مهمی در انتقال ارزش‌های اسلامی به فرزندان خواهد داشت و جامعه را به سوی خوشبختی پیش خواهد برد و فرد در آن رشد می‌کند و تحت تعلیم و تربیت قرار می‌گیرد و اجتماعی می‌شود. اینکه پیامبر ﷺ می‌فرماید: «از ازدواج با زن احمق بر حذر باشید؛ زیرا همنشینی با او تباهی است و فرزندانش کفتارصفت هستند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰: ص ۲۳۲)، به این دلیل است که فرزندی که از او متولد می‌شود، رشد نیافته و جامعه‌پذیر نشده و نمی‌تواند ارزش‌های اجتماعی را - به دلیل نقص در اجتماعی‌شدنش - درونی سازد. اسلام تأکید زیادی بر اصلاح جامعه و محیط اجتماعی دارد و این تأکیدات برای این است که جامعه دچار بی‌هنجاری و رفتارهای ضد ارزشی نشود و در فرایند پیشرفت و خوشبختی قرار گیرد.

زوجین باید ارزش‌ها و هنجارهای مورد نظر اسلام در همسرگزینی را درونی کنند. پیامبر ﷺ می‌فرماید: «نباید حُسن صورت زن را بر حُسن دینداری او برگزید»، نشان از ارزش‌های معنوی تقوا و پرهیزکاری در ازدواج است (المتقی، ۱۴۰۱ق: ح ۴۴۵۹۰). رسول اکرم ﷺ می‌فرماید: «هر کس که زنی بگیرد و در خاطر داشته باشد که مهریه او را نپردازد، هنگام مرگ چون زناکاران بمیرد» (پاینده، ۱۳۹۰: ص ۱۰۳۱). اینکه در اسلام برای ازدواج، مهریه برای مسلمانان تدوین شده است، گویای پیروی از هنجارهای اسلامی در ازدواج است. پیامبر ﷺ فرمودند: هر جوانی که در ابتدای جوانی خود ازدواج کند، شیطان‌ش فریاد برمی‌آورد: «وای بر او! دین خدا را از گزند من حفظ کرد» و نیز فرموده‌اند:

به وسیله زناشویی، روزی بجوئید». قرآن کریم می‌فرماید: «... اگر فقیر و تنگدست باشند، خداوند از فضل خود آنان را بی‌نیاز می‌سازد؛ خداوند گشایش‌دهنده و آگاه است!» (نور: ۳۲).
 در مجموع، از آیات و روایات به دست می‌آید که با ازدواج، ناهنجاری‌های اجتماعی - که در اثر مداخله شیطان در نیاز جنسی صورت می‌گیرد - کنترل می‌شود. ارزش‌ها با تشکیل خانواده مبتنی بر اسلام، به زوجین منتقل می‌گردد و زوجین در حفظ آن یکدیگر را تکمیل می‌نمایند.

نتیجه‌گیری

نقش کارکردی ارزش‌ها در برقراری نظم اجتماعی، بر کسی پوشیده نیست. جوامع سنتی و نیز جوامع صنعتی با جهت‌دهی به ارزش‌های مورد نظر خود، تلاش می‌کنند تا نظام اجتماعی مستقلی را برای حفظ نظم و امنیت جامعه ایجاد کنند. این مهم در جوامع اسلامی بر اساس آموزه‌های قرآنی دنبال می‌شود. در اسلام، ارزش‌های ثابتی وجود دارد که تحت تأثیر تحولات اجتماعی دگرگون نمی‌شود و ارزش‌های اجتماعی نیز با معیار دینی سنجیده می‌شود و در صورت عدم معارضه با اسلام ترویج می‌گردد. به‌طور مثال، اصل حجاب و رعایت آن در اسلام بیان شده است، اما اینکه چه نوع لباسی، ارزش اجتماعی پیدا کند، بستگی به سطح فرهنگی جامعه و پیروی و همنوایی کُشگران اجتماعی با آن دارد. از این رو، می‌توان آن را در ضمن ارزش‌های اجتماعی غیرثابت تلقی کرد.

در پاسخ به این پرسش که شیوه انتقال ارزش‌ها در جامعه چگونه است؟ مطالعات آیات قرآن و روایات نشان می‌دهد، ارزش‌های اجتماعی ریشه در فرهنگ جامعه دارد و فرهنگ هر جامعه، ارزش‌های مورد قبول خود را تولید می‌کند. در جوامع اسلامی ارزش‌های اجتماعی از دین اخذ می‌شوند و تلاش می‌شود تا در جامعه نهادینه شوند؛ البته برخی از ارزش‌های اجتماعی غیرثابت و نسبی نیز وجود دارد که تحت تأثیر هنجارهای غیردینی دگرگون می‌شوند.

به هر حال، ارزش‌های اجتماعی را می‌توان با مناسبت‌های دینی همسان کرد آمیخت و نوعی کُنش متقابل اجتماعی را در آن ایجاد کرد و با توجه به نصوص قرآنی و حدیثی، آنها را جهت داد و به اقناع رفتاری جامعه پرداخت. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که برخی از

راه کارهای انتقال ارزش‌های اجتماعی در اسلام از منظر قرآن و حدیث شامل موارد ذیل است:

یادگیری و پیروی سنت‌ها و ارزش‌های اسلامی، نقش زیادی در انتقال آن به نسل‌های آینده دارد. تلاش‌های مردم برای کسب علم و آگاهی از معارف دینی و اهمیت‌دادن اسلام به علم‌آموزی و تحصیل جوانان سبب می‌شود تا ارزش‌های الهی شناخته شود و به نسل‌های بعد منتقل گردد.

انتقال ارزش‌ها از طریق الگوهای اجتماعی افراد جذاب، نقش مهمی در انتقال ارزش‌های اسلامی خواهد داشت. این الگوها در جوامع اسلامی از سبک زندگی و رفتار پیامبر ﷺ اخذ می‌شود: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (احزاب: ۲۱) که خدای سبحان برای بشر نازل کرده است و در کلام معصومین علیهم‌السلام نیز بیان شده است مبتنی بر اینکه باید افراد باتقوا، الگوی جامعه قرار گیرند. از این‌رو، از طریق آنان بسیاری از ارزش‌های اسلامی به جامعه منتقل می‌شود.

برخی ارزش‌های اسلامی در یک جامعه اسلامی با قرارداد آنها در قوانین رسمی و الزام آن به کنشگران اجتماعی منتقل می‌شود و به تدریج در جامعه فراگیر خواهند شد و به صورت ارزش اجتماعی نمایان می‌شوند. از این‌رو، چگونگی اعمال آموزه‌های اسلامی در قوانین جوامع اسلامی و هنجارمند کردن آنان در جامعه، در انتقال آن به نسل‌های آینده بسیار اهمیت دارد.

تقویت ارتباط عاطفی افراد جامعه و گسترش مهرورزی و محبت به دیگر مسلمانان و کمک و دست‌گیری آنان در انتقال ارزش‌های اسلامی به جامعه، نقش اساسی دارد. بسیاری از ارزش‌های اسلامی از طریق محبت و تعلقات گروهی به دیگران منتقل می‌شود و فضای جامعه را با ارزش‌های اسلامی هم‌نوا می‌سازد. تعلق عاطفی، زمانی شکل می‌گیرد که افراد جامعه در آن احساس دل‌بستگی نمایند و از طریق این فرایند، می‌توان ارزش‌های مورد نظر را همانند انتقال ارزش‌ها، به واسطه تعلق عاطفی اعضای خانواده نسبت به هم، به دیگران منتقل کرد.

ارزش‌های افراد به واسطه ازدواج به خانواده زوجین نیز منتقل می‌شود و در فرایند تثبیت قرار می‌گیرد. شخصی که با خانواده دیگری ازدواج می‌کند، ارزش‌های خود را به آنان

منتقل می‌کند و در فرایند فرهنگ‌پذیری خانواده مقابل نیز قرار می‌گیرد و زوجین پس از مدتی دارای ارزش‌های یکسانی خواهند شد. از این رو، در اسلام بر همسرگزینی شایسته و دقت در ازدواج تأکید بسیاری شده است.

در مجموع می‌توان به این نتیجه رسید که برای انتقال ارزش‌های اسلامی به جامعه، علاوه بر فرایند اجتماعی کردن افراد و تقویت و تثبیت ارزش‌ها، لازم است به شیوه‌های انتقال آن نیز توجه کرد که در این پژوهش به برخی از آنان از منظر قرآن و روایات پرداخته شد.

کتابنامه

- * قرآن کریم؛ ترجمه: آیت‌الله مکارم شیرازی
- * نهج البلاغه؛ ترجمه: محمد بهشتی
۱. ابن‌ادریس، محمد بن‌احمد (۱۳۸۶)، موسوعه ابن‌ادریس الحلّی مستطرفات السرائر، ج ۸، مصحح: محمد مهدی خراسانی، قم: نشر دلیل ما.
 ۲. اتکینسون، ریتا و هیلگارد و دیگران (۱۳۷۱)، زمینه روان‌شناسی، مترجم: محمدنقی براهنی، تهران: نشر رشد.
 ۳. المتقی، علی بن حسام‌الدین الهندی (۱۴۰۱ق)، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، مصحح: بکری حیانی و صفوه السقا، بیروت: مؤسسه الرساله.
 ۴. اینگلهارت، رونالد (۱۳۷۳)، تحول فرهنگی در جامعه پیشرفته صنعتی، ترجمه: مریم وتر، تهران: نشر کویر.
 ۵. پاینده، ابوالقاسم (۱۳۹۰)، نهج الفصاحه، قم: نشر عصر ظهور.
 ۶. تریک، راجر (۱۳۸۴)، فهم علم اجتماعی، ترجمه: شهناز مسمی‌پرست، تهران: نشر نی.
 ۷. تمیمی آمدی، عبدالواحد (۱۳۸۶)، غررالحکم و دررالکلم، مصحح: مهدی رجایی، تهران: نشر دار الکتاب الاسلامی.
 ۸. الجابری، محمدعابد (۱۹۹۱م)، التراث و الحداث؛ دراسات و مناقشات، بیروت: مرکز دراسات الواحدة العربیة.
 ۹. _____ (۱۹۹۳م)، بنية العقل العربیة (نقد عقل ۲) بیروت: مرکز دراسات الواحدة العربیة.
 ۱۰. حر عاملی، محمد بن‌حسن (۱۴۳۲ق)، وسائل الشیعه، ج ۱۱ و ۲۰، مصحح: حسین بن‌محمد تقی نوری و دیگران، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
 ۱۱. حنفی، حسن (۱۹۸۰م)، التراث و التجدید، قاهره: المرکز العربی للبحث و النشر.
 ۱۲. _____ (۲۰۰۲م)، «المواقف الاسلامی المعاصر و حقوق الانسان»، فی الحقوق الانسان فی الفكر العربی، بیروت: مرکز دراسات الواحدة العربیة.

۱۳. دورکیم، امیل (۱۳۶۲)، قواعد روش جامعه‌شناسی، ترجمه: علی محمد کاردان، تهران: دانشگاه تهران.
۱۴. دهخدا، علی اکبر (۱۳۳۷)، لغت‌نامه، ج ۱، تهران: دانشگاه تهران.
۱۵. رابرتسون، یان (۱۳۸۵)، درآمدی بر جامعه، ترجمه: حسین بهروان، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۱۶. رضی، شریف (۱۳۸۰)، متن کامل نهج البلاغه، ترجمه: محمد بهشتی، قم: نشر تابان.
۱۷. رفیع پور، فرامرز (۱۳۸۸)، آنومی یا آشفتگی اجتماعی، تهران: نشر سروش.
۱۸. _____ (۱۳۸۹)، آناتومی جامعه: مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی کاربردی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۹. روشه، گی (۱۳۷۴)، کنش اجتماعی، ترجمه: هما زنجانی‌زاده، مشهد: دانشگاه فردوسی.
۲۰. _____ (۱۳۷۶)، تغییرات اجتماعی، ترجمه: منصور وثوقی، تهران: نشر نی.
۲۱. ستوده، هدایت‌الله (۱۳۷۶)، آسیب‌شناسی اجتماعی، تهران: نشر آوای نور.
۲۲. سلیمی، علی و محمد داوری (۱۳۸۰) جامعه‌شناسی کج‌روی، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه
۲۳. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی (۱۳۷۱ق)، منیة المرید فی آداب المفید و المستفید، ترجمه: محمدباقر ساعدی خراسانی، تهران: المكتبة العلمية الاسلاميه.
۲۴. شیخ صدوق، محمد بن علی (۱۳۶۸)، الخصال، صححه، علق عليه: علی اکبر الغفاری، تهران: نشر صدوق.
۲۵. _____ (۱۳۸۹)، الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، ترجمه و شرح: امیر خانبلوکی، قم: انتشارات تهذیب.
۲۶. صادقیان، احمد (۱۳۸۶)، قرآن و بهداشت روان، قم: نشر پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.
۲۷. صانعی، پرویز (۱۳۷۲)، جامعه‌شناسی ارزش‌ها، تهران: انتشارات گنج دانش.
۲۸. صدر، سیدمحمدباقر (۱۳۹۷ق)، دروس فی علم الاصول: الحلقة الثالثة، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۲۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۸)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ترجمه: محمد خواجهوی، تهران: نشر مولی.

۳۰. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا (۱۳۶۶)، تفسیر کنز الدقایق و بحر الغرائب، مصحح: حسین درگاهی، تهران: نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۱. کازنو، ژان (۱۳۴۹)، مردم‌شناسی، ترجمه: ثریا شبانی، تهران: نشر موسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران.
۳۲. کاظمی، علی‌اصغر (۱۳۸۲)، مدیریت سیاسی و خط‌مشی دولتی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۱ق)، الکافی، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، ج ۳، ۵ و ۶، بیروت: دارصعب.
۳۴. کولمن، سایمون و هلن واتسون (۱۳۸۱)، درآمدی به انسان‌شناسی، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: نشر علمی.
۳۵. کوئن، بروس (۱۳۷۹)، مبانی جامعه‌شناسی، ترجمه و اقتباس: غلام‌عباس توسلی و رضا فاضل، تهران: سمت.
۳۶. گنجی، حمزه (۱۳۷۸)، بهداشت روانی، تهران: نشر ارسباران.
۳۷. گوردن، مارشال (۱۳۸۸)، فرهنگ جامعه‌شناسی، ترجمه: حمیرا مشیرزاده، تهران: نشر میزان.
۳۸. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار الجامعة لدر اخبار الائمه الأطهار، ج ۷، ۱۱، ۴۰، ۷۰ و ۹۶، بیروت: مؤسسة الوفاء.
۳۹. مزلو، ابراهام (۱۹۷۰م)، روان‌شناسی شخصیت سالم، ترجمه: شیوا رویگریان، تهران: سازمان چاپ هدف.
۴۰. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۱)، فلسفه اخلاق، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۴۱. منذری، عبدالعظیم بن عبدالقوی (۱۴۲۱ق)، الترغیب والترهیب من الحدیث الشریف، گردآورنده: جمیل العطار صدقی، ج ۵، بیروت: نشر دارالفکر.
۴۲. وایس کفر، والتر (۱۳۸۲)، وجود و ارزش‌ها، ترجمه: علیرضا آل‌بویه، قم: فصلنامه نقد و نظر، ش ۳۱، ص ۳۱۸-۳۳۱.

-
44. Giddens, Anthony (1996), *Sociology*, Scnd Edition Fully Revised & Updated Polity Press.
 45. Gordon W. Allport (1978), “Basic considerations for a psychology of personality”, (Yale University press, U.S.A, Michigan), p. 93.
 46. Stebbins Robert. a (2001), *Exploratory Research in the Social Sciences*, copyright by sage publication, Inc.

بررسی تطبیقی جامعه‌پذیری سیاسی در حکومت صفوی و نظام جمهوری اسلامی

محمد کاظم کریمی*

چکیده

این نوشتار با موضوع بررسی تطبیقی جامعه‌پذیری سیاسی در حکومت صفویه و نظام جمهوری اسلامی، به روش مقایسه‌ای و از طریق مراجعه به منابع و مدارک موجود، الگوها و فرایندهای جامعه‌پذیری سیاسی در دو دوره زمانی از تاریخ سیاسی کشور را مورد مطالعه و ارزیابی قرار داده است. جامعه‌پذیری سیاسی که فرایند کسب شناخت و پذیرش باورها، ارزش‌ها، نگرش‌ها و تفکرات نظام سیاسی حاکم تلقی می‌شود، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر برای مشروعیت‌بخشی به قدرت در نظام حاکم است و در هر دو نظام حکومتی صفویه و جمهوری اسلامی با استمداد از ابزارها و شیوه‌های گوناگون برای تحقق این امر تلاش گردیده است. با توجه به ماهیت دینی و شیعی حاکمیت در هر دو دوره، بهره‌گیری از ظرفیت نظام باورها، ارزش‌ها، نظام فکری و معرفتی، مشارکت سیاسی و تبلیغات سیاسی سازوکارهای مهمی بوده که هر یک به شیوه خاص خود توانسته است برای جامعه‌پذیری سیاسی اعضای جامعه از ظرفیت آنها بهره‌بردارد.

کلیدواژه‌ها

جامعه‌پذیری، فرهنگ سیاسی، جامعه‌پذیری سیاسی، صفویه، جمهوری اسلامی.

مقدمه

جامعه‌پذیری سیاسی (Political Socialization) موضوعی مرتبط با فرهنگ سیاسی (Political Culture) است و دلالت بر فرایند انتقال و کسب ارزش، نقش و رفتارهای اجتماعی و سیاسی توسط اعضای یک جامعه دارد. در این معنا، جامعه‌پذیری سیاسی به افراد جامعه جهت‌گیری‌های سیاسی و شیوه‌های خاص رفتار سیاسی را می‌آموزد و بر این اساس، حاکمیت جامعه از همان آغاز به تربیت افراد جامعه از طریق سازمان‌های اجتماعی و نهادهای گوناگون مانند: رسانه‌های جمعی و ارتباطی، آموزش و پرورش، خانواده، سازمان‌های حکومتی، احزاب، مشاغل و مانند آن توجه می‌کند. در واقع، افراد از طریق جامعه‌پذیری سیاسی واجد نوع خاصی از شخصیت سیاسی می‌گردند و بر اساس آن نقش‌های معینی را در چارچوب نظام سیاسی قبول می‌کنند که منزلت و پایگاه خاصی را برای آنان در ساختار سیاسی جامعه به صورت آگاهانه رقم می‌زند.

این فرایند اجتماعی شدن را می‌توان در اندیشه‌های فیلسوفان اجتماعی یونان باستان تا به امروز به اشکال گوناگون در قالب؛ آرمان‌شهرها، مدینه‌های فاضله، جامعه مدنی، اندیشه شهروندی و مانند آن یافت. در اندیشه‌های کلاسیک علوم اجتماعی، تلاش کارل مارکس برای تبیین مبارزه طبقاتی کارگران در برابر حاکمیت طبقه سرمایه‌دار و نابودی نظام سرمایه‌داری، توجه وی را به اندیشه‌های اجتماعی شدن سیاسی و کسب آگاهی سیاسی نشان می‌دهد (کوزر، ۱۳۶۹: ص ۱۲۵) در همین چارچوب، ماکس وبر در بررسی سه نوع مثالی سلطه یا سیاست (سنتی، عقلانی و کاریزمایی) با توجه به روندهای اجتماعی و تاریخی مرتبط با هر یک، می‌توان گفت، موضوع اجتماعی شدن سیاسی را مدنظر قرار داده است. سیاست و سلطه در هر یک از انواع سه‌گانه آن، کنش و رفتاری گروهی است که در آن حکم و اطاعت به انگیزه‌های مختلف صورت می‌گیرد. از نگاه او، هویت‌بخشیدن به خویشتن یکی از ویژگی‌های اساسی ذهن آدمی است و تعهد به نوعی اعتقاد، زمینه رفتارهای فردی و جمعی را فراهم می‌آورد و کنش انسانی خالی از وجه معنا، ارزش و جهت‌گیری نیست (بشیریه، ۱۳۸۲: صص ۵۹ و ۶۲). تالکوت پارسونز کارکردهای اساسی هر جامعه برای تداوم و حفظ نظام اجتماعی را شامل عناصر: «تطبیق» (Adaptation) و «یکپارچگی» (Integration)، «هدف‌یابی» (Goal Attainment)، «تطبیق» (Adaptation) و «یکپارچگی» (Integration)

می‌داند. در اندیشه این متفکر، هرچند کارکرد «حفظ و نگهداری» معنای گسترده‌ای دارد، اما مفهومی مشابه با جامعه‌پذیری سیاسی است. طبق این دیدگاه، هر جامعه‌ای می‌کوشد از طریق جامعه‌پذیری، گرایش‌ها، ارزش‌ها، اعتقادات و معیارهای فرهنگی و اجتماعی خود را به منظور حفظ و نگهداری نظام اجتماعی به نسل‌های بعد منتقل سازد (مهرداد، ۱۳۷۶: ص ۹). هرچند کشور ایران در طول تاریخ پرفراز و نشیب خود شاهد وقایع بی‌شماری بوده است، اما با پیروزی انقلاب اسلامی ایران به رهبری امام‌خمينی علیه‌السلام و تعمیق و گسترش آموزه‌های اسلامی در سراسر کشور، توجه به سرنوشت سیاسی برای همه افراد و اقشار جامعه به موضوعی دارای اهمیت تبدیل گردید و به همین سبب، با حضور و مشارکت در صحنه‌های گوناگون از قبیل: راهپیمایی، دفاع مقدس، انتخابات و دیگر وقایع سیاسی طی سال‌های گذشته و ضمن وفاداری به ارزش‌ها و هنجارهای سیاسی حاکم بر جامعه، فرایند جامعه‌پذیری سیاسی خویش را ارتقا بخشیدند.

به دلیل ماهیت شیعی نظام جمهوری اسلامی و تشابه ماهوی آن از این حیث با حکومت صفوی، بررسی تطبیقی این دو دوره به‌لحاظ شیوه‌های جامعه‌پذیری سیاسی اعضای جامعه دارای اهمیت ویژه‌ای برای فهم بهتر نوع مواجهه هر یک از این حکومت‌ها با باورها، نگرش‌ها، ارزش‌ها و رفتارهای سیاسی مقبول جامعه اسلامی برای پیشبرد اهداف سیاسی خویش به‌شمار می‌رود که این نوشتار بر محور آن تدوین یافته است.

۱. بیان مسئله

جامعه‌پذیری سیاسی، فرایندی است که براساس آن جامعه، نگرش‌ها، گرایش‌ها، ارزش‌ها و رفتارهای سیاسی خود را از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌کند. در واقع، جامعه‌پذیری سیاسی یکی از ابعاد فرهنگ کلی جامعه است و در معنای وسیع، فرایندی است که یک جامعه، از طریق آن فرهنگ سیاسی خود را از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌سازد (مهرداد، ۱۳۷۶: ص ۱۷). بدین‌سان، ادامه حیات یک نظام سیاسی، وابسته به انتقال فرهنگ سیاسی با تمامی محتوای عقیدتی، ارزشی و رفتاری آن از نسل‌های قبل به نسل‌های جدید است. بدیهی است در صورت نبود چنین فرایندی، هر نسلی ناچار است فرهنگ سیاسی جدیدی را خلق کند و به‌طور کلی همه چیز را از نو آغاز کند. مقایسه جامعه‌پذیری سیاسی در

دوره‌های تاریخی، کشورها و یا جوامع مختلف دارای این مزیت است که شباهت‌ها و تفاوت‌های فرهنگی آنها را به روشنی مشخص می‌سازد.

دو دوره سیاسی صفوی و جمهوری اسلامی به دلیل ماهیت شیعی و ارتباط وثیق دین و سیاست در اداره امور جامعه، آنها را از دیگر نظام‌های حکومتی در ایران متمایز ساخته است. از این رو، چگونگی مواجهه هر یک از این حکومت‌ها با جامعه‌پذیری سیاسی شهروندان خود، موضوع مهمی است که بررسی آن به فهم ماهیت این حکومت‌ها کمک شایانی می‌کند.

۲. پرسش‌های تحقیق

پرسش اصلی عبارت است از: عوامل تأثیرگذار در جامعه‌پذیری سیاسی نظام جمهوری اسلامی و حکومت صفویه کدام است؟

و پرسش‌های فرعی عبارتند از: ۱. جامعه‌پذیری سیاسی جمهوری اسلامی و صفویه چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند؟

۳. روش تحقیق

این تحقیق از نوع تحقیقات تاریخی است که به روش تطبیقی و مقایسه‌ای و با تکنیک ارجاع به اسناد و مدارک (منابع کتابخانه‌ای) انجام می‌پذیرد.

۴. مفهوم‌شناسی

۴-۱. مطالعه تطبیقی: مطالعه یا تحقیق تطبیقی بیشتر یک دیدگاه یا جهت‌گیری (Orientation) به شمار می‌رود و تأکید آن بر شباهت‌ها و تفاوت‌های میان واحدهاست. این قبیل تحقیقات به پژوهشگر کمک می‌کند تا جنبه‌هایی از زندگی اجتماعی را بازشناسد که به یک واحد اختصاص ندارند، بلکه در میان واحدهایی چون فرهنگ‌ها عمومیت دارند (ایمان، ۱۳۹۴: ص ۱۵۴).

روش تطبیقی در جامعه‌شناسی از این نظر که به تنها جانشین آزمایش کنترل‌شده جامعه‌شناسی اشاره دارد، بسیار مهم است. این روش عالی‌ترین روش جامعه‌شناختی برای

بیان نظریه‌های قطعی است که شامل تخصیص شرایط برای آزمودن دقیق فرضیه‌هاست. در واقع، نقش روش تطبیقی برای علوم اجتماعی، همان نقش آزمایش در علوم طبیعی است (استللی برس و بولک، ۱۳۷۸: ص ۴۳۸).

۲-۴. جامعه‌پذیری: جامعه‌پذیری (Socialization)، فرایندی است که از طریق آن، اشخاص الگوهای رفتاری اجتماعی و ارزش‌های فرهنگی جامعه خود را جذب می‌کنند (هرمز، ۱۳۷۶: ص ۱۶). در تعریفی دیگر، شیوه آشناسدن اعضای جامعه با ارزش‌ها و ایستارهای (attitudes) جامعه خویش است (آلموند، ۱۳۷۷: ص ۵۷).

۳-۴. جامعه‌پذیری سیاسی: جامعه‌پذیری سیاسی (political socialization)، فرایندی است که افراد در جامعه معین با نظام سیاسی آن آشنا می‌گردند و تا اندازه قابل توجهی ادراک‌شان از سیاست و واکنش‌های‌شان نسبت به پدیده‌های سیاسی تعیین می‌شود (صبوری، ۱۳۸۱: ص ۲۴۱). از نگاه آلموند، جامعه‌پذیری سیاسی بخشی از فرایند جامعه‌پذیری است که طی آن ایستارهای سیاسی فرد شکل می‌گیرند (آلموند، ۱۳۷۷: ص ۵۷). به سخن دیگر، جامعه‌پذیری سیاسی عبارت از: «تزریق فرهنگ سیاسی در وجود فرد است» (چیلکوت، ۱۳۹۳: ص ۳۵۸).

عوامل و عناصر جامعه‌پذیری سیاسی در جوامع، متعدد است و بسته به نوع حاکمیت و شرایط فرهنگی، دارای تنوع و تفاوت‌هایی است. خانواده، رسانه‌های جمعی، گروه‌های همسالان، نظام آموزشی، احزاب و گروه‌های سیاسی از مهم‌ترین این عوامل به‌شمار می‌روند که به‌طور نسبی در همه جوامع به ایفای نقش می‌پردازند و متناسب با به تفاوت‌های جوامع به‌لحاظ فرهنگی، دینی، سیاسی و اجتماعی دارای شدت و ضعف هستند.

۵. زمینه‌های شکل‌گیری دولت صفوی

صفویان، دودمانی ایرانی و شیعه بودند که در سال‌های «۸۸۰ تا ۱۱۰۱ ش» (۹۰۷-۱۱۳۵ق) بر ایران فرمانروایی کرده‌اند. بنیان‌گذار این سلسله، شاه‌اسماعیل است که در سال «۸۸۰ ش» در تبریز تاج‌گذاری کرد و آخرین آنها، شاه‌سلطان حسین بود که در سال «۱۱۰۱ ش» از افغان‌ها شکست خورد.

در حقیقت، دو عامل «ایرانیت» و «شریعت» از عوامل اصلی شکل‌گیری و استقرار حکومت صفوی در کشور ایران بوده است. بهره‌گیری از پتانسیل این دو عامل کافی بود تا دولت نوپای صفوی را در مواجهه با حوادث بین‌براندازِ قدرت‌طلبی‌های داخلی و طمع‌ورزی‌های بیگانه، به پیروزی رهبری کند.

«ایرانیت»، عنصری بود که کمک می‌کرد تا صفویان با تمرکز بر آن اقوام و قبایل گوناگون را گرد هم آورند و علاوه بر کنترل قدرت‌های محلی، مرزهای کشور را از تهدید بیگانگان ایمن سازند. این نکته بدان سبب اهمیت دارد که با پیروزی اعراب بر ایرانیان در اواسط قرن هفتم میلادی که به براندازی دین زرتشت و امپراتوری ساسانی انجامید، تا حدود نیمه قرن سیزدهم که حکومت خلفا به دست لشکریان مغول سرنگون شد، ایران تا حد یکی از ولایت‌های تابعه حکومت خلفا تنزل یافته بود (براون، ۱۳۷۵، ج ۴: ص ۱۵).

در این دوران؛ گرچه چندین حاکمیت ایرانی مانند: صفاریان، سامانیان، آل‌بویه و سرداران قدرت گرفتند، اما هیچ‌کدام نتوانستند تمام ایران را زیر پوشش خود قرار دهند و یکپارچگی را در ایران پدید آورند. حکومت‌های این دوره‌ها، به‌نوعی نماینده خلفا (خلافت اسلامی) در ایران محسوب می‌شدند (غفاری‌فرد و نوایی، ۱۳۸۱: ص ۱۲).

همزمان با تأسیس حکومت صفوی، ایران شاهد نوعی تجزیه سیاسی بود. در شرق ایران، تیموریان به مرکزیت هرات، فرمان‌روایی می‌کردند. در غرب، خاندان آق‌قویونلوها در پایتخت خود (تبریز) دچار ضعف سیاسی و انحطاط اقتصادی شده بودند. در مرزهای کشور، ازبکان در شرق و عثمانیان در غرب به قلمرو ایران چشم دوخته بودند. گذشته از این، شماری از خاندان محلی نیز در ولایت‌های گوناگون و در غیاب یک حکومت متمرکز، برای سامان‌دهی ولایت خویش تلاش می‌کردند.

در چنین اوضاع و احوالی، اسماعیل نوجوان ۱۳، ۱۴ ساله که شیخ خانقاه اردبیل بود، با اتکا بر مریدان فراوان خود و طرفداری رهبران قبیله‌ای قزلباشان،^۱ پس از انجام برخی

۱. «قزلباش» به زبان ترکی، به معنی «سرخ سر» نام نیروهای شیخ حیدر - پدر شیخ صفی‌الدین که در سال «۸۶۷ شم» در قفقاز کشته شد - بودند. آنان کلاه قرمز براقی بر سر می‌نهادند که ۱۲ قطعه سه گوش داشت و نشانه ۱۲ امام شیعه بود (فوران، ۱۳۷۷: ص ۴۴).

اقدامات اولیه نظامی، در سال «۸۸۰ش» (۹۷۰ ق) در تبریز تاج‌گذاری کرد و سلطنت خویش را اعلام داشت (فوران، ۱۳۷۷: ص ۴۴).

لازم به یادآوری است، اتحادیه قبایل ترکمان آق‌قویونلو از حدود سال «۸۴۷ش» بیشتر ایران را در اختیار داشتند، اما با ضعیف شدن دولت آنها سرزمین ایران دستخوش آشفتگی شد و غارت و هجوم متداول گردید و امور کشور نظم و سازمان خود را از دست داد. در چنین شرایطی بود که قشون قبیله‌ای اسماعیل در سال‌های «۸۷۹ و ۸۸۰» چندین بار آق‌قویونلو را شکست داد و با این پیروزی‌ها توانست در تبریز تاج‌گذاری کند. از این پس، قشون قبیله‌ای صفویه در فاصله سال‌های «۸۸۰-۸۸۲ش» تقریباً تمامی ایران؛ از ایالت‌های ساحلی دریای خزر در شمال تا خلیج فارس در جنوب و از بغداد در غرب تا خراسان در شرق را زیر بیرق دولت صفویه درآورد (همان: ص ۴۵).

سلسله شاهان صفوی به ترتیب دوره حکومت و میزان حکمرانی به شرح زیر است:

شاه اسماعیل اول (۹۰۷ - ۹۳۰ ق)؛ شاه تهماسب اول (۹۳۰ - ۹۸۴ ق)؛ شاه اسماعیل دوم (۹۸۴ - ۹۸۵ ق)؛ شاه محمد خدابنده (۹۸۵ - ۹۹۶ ق)؛ شاه عباس اول (۹۹۶ - ۱۰۳۸ ق)؛ شاه صفی (۱۰۳۸ - ۱۰۵۲ ق)؛ شاه عباس دوم (۱۰۵۲ - ۱۰۷۷ ق)؛ شاه سلیمان (۱۰۷۷ - ۱۱۰۵ ق) و شاه سلطان حسین (۱۱۰۵ - ۱۱۳۵ ق).

به هر رو، قراردادش شاه در رأس سلسله مراتب قدرت، از ویژگی‌های منحصر به فرد حکومت صفویه بود و رساندن کشور به اوج قدرت اقتصادی از مزیت‌های نسبی این دوره بوده است و سرانجام دست به گریبان شدن با محدودیت رشد و توسعه در مقطع معینی و کشمکش‌های داخلی میان دولت و طبقه‌های بالای نخبگان، به تدریج زمینه‌های سقوط این حکومت را فراهم ساخت (فوران، ۱۳۷۷: ص ۶۱۰).

اما «شریعت» با نگرش شیعی، نیز عنصری بود که به صفویان هویت می‌بخشید و تحت لوای ایدئولوژی سیاسی و مذهبی شیعی - که در تقابل با ایدئولوژی اهل سنت بود و از سوی امپراتوری عثمانی حمایت می‌شد - موفق شدند پراکندگی‌های ایالت‌ها و گروه‌های قومی را وحدت بخشند و از این طریق به گسترش قدرت خود بیندیشند. تشیع، ابزار قدرت‌مندی بود که صفویه را در رساندن به قدرت و توسعه آن یاری می‌داد.

در سال «۸۸۰ ش»، شاه‌اسماعیل به رسمیت‌بخشی تشیع مبادرت ورزید و شیعه اثنی‌عشری را به‌عنوان مذهب رسمی ایران اعلام کرد و طی دهه‌های بعد، جمعیت سنی مذهب ایران به تدریج مذهب شیعه را پذیرفتند (همان: ص ۴۵).

می‌توان گفت، حکومت صفویه از سه منبع اساسی مشروعیت بهره می‌گرفت و بر این اساس نوعی قدرت مبتنی بر خاستگاه دینی تشکیل شد:

۱. به‌عنوان نمایندگان امام مهدی عجل الله تعالی فرجه امام غایب، خود را از اعقاب امام موسی کاظم ع می‌دانستند و بنابراین مدعی بودند از نوعی عصمت برخوردارند.

۲. در رده صوفی‌های صفوی، خود را مرشد و راهبر معنوی یا مرشد کامل تلقی می‌کردند و بدین‌وسیله اطاعت مطلق پیروان را می‌خواستند.

۳. خود را از دودمان یزدگرد سوم آخرین پادشاه ساسانی می‌دانستند (و می‌گفتند: دختر یزدگرد سوم به همسری امام حسین ع امام سوم شیعیان درآمده است) (همان: ص ۷۹).
به عبارت دیگر، بر نظریه حق الهی پادشاهان ایرانی تأکید داشتند که مبتنی بود بر این که پادشاهان از فرزندی برخوردارند. این نظریه که متعلق به قبل از اسلام بود با تمام شکوه قبلی‌اش به کار گرفته می‌شد و در هیئت جدید آن؛ یعنی فرمان‌روا، سایه خدا بر روی زمین است مجدداً ظاهر شد (سیوری، ۱۳۶۳: ص ۳).

در مجموع می‌توان گفت، از منظر شریعت، دو عنصر «رسمیت‌بخشی به تشیع» و «هم‌آغوش ساختن دین و حکومت» و از منظر ایرانیت، دو عنصر «احیای سلطنت ایرانی» و «انسجام‌بخشی و تأمین استقلال کشور» اصلی‌ترین مؤلفه‌های قوام‌بخش حکومت صفوی به‌شمار می‌روند.

۶. زمینه‌های شکل‌گیری جمهوری اسلامی

نظام جمهوری اسلامی ایران، برآمده از قیام انقلابی مردم مسلمان ایران به رهبری امام خمینی در سال «۱۳۵۷ ش» است که با سقوط نظام پادشاهی پهلوی استقرار پیدا کرد. حرکت انقلابی مردم ایران که با حمایت و هدایت مراجع تقلید شیعه و رهبری امام خمینی آغاز گردید، بنیان‌گذاری حکومتی مبتنی بر احکام اسلامی و باورهای

شیعه را در پی داشت. در جریان این حرکت، روحانیت شیعه سهم بزرگی در هدایت مبارزات و آگاهی‌بخشی مردم داشتند و موضوع «جمهوری اسلامی» که در شعارهای مردم تکرار می‌شد، بیش از همه ریشه در اندیشه سیاسی شخص حضرت امام داشت.

وابستگی حکومت پهلوی به عوامل خارجی به‌ویژه ایالات متحده آمریکا، سبب شد تا طبقه‌های متوسط و پایین جامعه از این رژیم سلب حمایت کنند (فوران، ۱۳۷۷: ص ۶۱۰). آغاز این حرکت تاریخی با اعتراض‌های امام خمینی و دیگر علمای دینی به رفتارهای خلاف اسلام حکومت پهلوی در سال «۱۳۴۱ ش» همراه بود. در سال ۱۳۴۲، امام خمینی در پی اعتراض شدید به حکومت در روز عاشورا در مدرسه فیضیه قم بازداشت شد و همین مسئله واقعه ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ و حرکت‌های اعتراضی مردم در برخی شهرها و کشتار تعدادی از آنان را در پی داشت.

اعتراض دوباره امام به مخالف شرع‌بودن «لایحه انجمن‌های ایالتی و ولایتی» که در مجلس به تصویب رسیده بود و نیز اعطای مصونیت دیپلماتیک به نیروهای نظامی آمریکا که به «کاپیتولاسیون» شهرت یافت، باعث دستگیری وی در ۱۳ آبان ۱۳۴۳ و تبعید به ترکیه و از آنجا به نجف اشرف گردید (همان: ص ۵۴۲). با وجود این، مبارزات انقلابیون به‌صورت پنهان ادامه داشت تا اینکه در گذشت مشکوک سیدمصطفی خمینی فرزند امام خمینی علیه السلام در آبان‌ماه ۱۳۵۶، علنی شدن مخالفت‌ها با نظام سلطنتی را باعث گردید. متعاقب آن، در ۱۷ دی‌ماه ۱۳۵۶ انتشار مقاله‌ای با عنوان «ایران و استعمار سرخ و سیاه» در روزنامه اطلاعات که در آن به مراجع شیعه، به‌ویژه حضرت امام علیه السلام توهین شده بود، باعث حرکت اعتراضی مردم شهر قم در روز ۱۹ دی گردید که به شهادت تعدادی از تظاهرکنندگان انجامید (همان: ص ۵۵۹). پس از این حادثه، با برگزاری چهلم کشته‌شدگان قم در شهر تبریز و پس از آن در شهرهای دیگر، کشور دستخوش درگیری‌های گسترده و سراسری شد. سرانجام با تشدید اعتراض‌های مردمی، محمدرضا پهلوی در ۲۶ دی‌ماه ۱۳۵۷ کشور را ترک کرد و امام خمینی که ۱۴ مهرماه ۱۳۵۷ از عراق به پاریس رفته بود و به دلیل دسترسی به رسانه‌های جمعی با مصاحبه‌ها و پیام‌های خود

انقلاب را رهبری می‌کرد، در ۱۲ بهمن ۱۳۵۷ به ایران بازگشت و در ۲۲ بهمن همان سال، نظام پادشاهی به‌طور رسمی سقوط کرد و نظام جمهوری اسلامی استقرار یافت (ر.ک: همان: ص ۵۶۰-۵۶۶).

بنابراین شعار جمهوری اسلامی، محور اندیشه سیاسی امام خمینی به‌شمار می‌رود که با گذار از سلطنت و سلطنت مشروطه و ابتدای حکومت بر محور ولایت فقیه تحقق یافت. وی در رد سلطنت می‌گوید: «من مخالف اصل سلطنت و رژیم شاهنشاهی ایران هستم، به دلیل اینکه اساساً، سلطنت نوع حکومتی است که متکی به آرای ملت نیست، بلکه شخصی به زور سرنیزه سر کار می‌آید و سپس با همین سرنیزه مقام زمامدار را در خاندان خود به‌صورت یک حق قانونی بر مبنای توارث بر مردم تحمیل می‌کند» (امام خمینی، ۱۳۸۶، ج ۵: ص ۱۷۳). از نگاه ایشان، تفاوت اساسی نظام سلطنتی با جمهوری اسلامی در این است که جمهوری اسلامی متعلق به همه مردم است، حال آنکه رژیم شاهنشاهی برای مردم، حقی قائل نیست و تنها درصدد اعمال سلطه بر آنان است (همان، ج ۱۸: ص ۲۸۰).

از نگاه حضرت امام «حکومت اسلامی، نه استبدادی است و نه مطلقه، بلکه مشروطه است؛ البته نه مشروطه به‌معنی متعارف آن، که تصویب قوانین، تابع آرای اشخاص و اکثریت باشد؛ بلکه مشروطه از این جهت که حکومت‌کنندگان در اجرا و اداره مقید به یک مجموعه شرایط هستند که در قرآن کریم و سنت رسول اکرم ﷺ معین گشته است» (امام خمینی، ۱۳۸۸: ص ۲۹).

از نگاه ایشان، به دلیل آنکه حکومت اسلام، حکومت قانون است، قانون‌شناسان و از آن بالاتر دین‌شناسان؛ یعنی «فقها» باید متصدی آن باشند، زیرا فقها در اجرای احکام الهی امین هستند و «سلاطین اگر تابع اسلام باشند، باید به تبعیت فقها درآیند و قوانین و احکام را از فقها بپرسند و اجرا کنند. در ای صورت حکام حقیقی، همان فقها هستند و حاکمیت باید رسماً به فقها تعلق گیرد، نه کسانی که به علت جهل به قانون مجبورند از فقها تبعیت کنند» (ر.ک: همان: ص ۳۲).

مقایسه حکومت‌های صفویه و جمهوری اسلامی به لحاظ فلسفه حکومت

جمهوری اسلامی	صفویه	حکومت مبانی
فقاہت	تصوف	مبانی فکری (معرفت‌شناسی)
تشیع (استقرار) - وحدت شیعه و سنی	تشیع (ثبیت) - تقابل با اهل سنت عثمانی	مبانی اعتقادی (هستی‌شناسی)
ایرانی - اسلامی بودن	ایرانی بودن	هویت
جمهوری اسلامی - ولایت فقیه - دموکراسی - تفکیک قوا - نظام پارلمانی	سلطنتی - احیا و ادامه پادشاهی ایرانی	ساختار حکومت
ارتباط دین و دولت	ارتباط دین و دولت	رابطه با دین
حفظ استقلال کشور - دفاع مقدس	استقلال بخشی به کشور - جنگ در سرحدات	استراتژی دفاعی
سیطره طلبی بیگانگان - تحریم اقتصادی - تهدید از سوی بیگانگان	نفوذ بیگانگان - استعمار اقتصادی - تهدید از سوی بیگانگان	دشمن خارجی
تقابل با بیگانگان (غرب‌ستیزی)	تعامل با بیگانگان	روابط بین‌الملل

۷. بسترها و زمینه‌های جامعه‌پذیری سیاسی

زمینه‌های تحقق فرایند جامعه‌پذیری سیاسی در هر یک از حکومت‌های صفویه و جمهوری اسلامی دارای شرایط متفاوت و گاه مشابهت‌هایی بوده است. شناسایی و معرفی این زمینه‌ها و بررسی میزان تأثیرگذاری هر یک از آنها در تحقق این فرایند، به بازساخت شیوه‌های اعمال حاکمیت و وجوه تفاوت و تشابه آنها مدد خواهد رساند.

۷-۱. ساختار دینی

۷-۱-۱. نظام باورها

هر دو حکومت صفویه و جمهوری اسلامی دارای خاستگاه دینی هستند و از داعیه دینی برای شکل دهی ساختارهای رسمی و سیاسی خود بهره برده‌اند. بنابراین، ساختار دینی هر دو جامعه، نقش مؤثری در مشروعیت بخشی حاکمیت و جامعه‌پذیری سیاسی اعضای جامعه داشته است.

اعتقاد به مهدویت و وجود امام غایب علیه السلام از اعتقادات مسلم شیعه است و یگانه عامل امیدبخش برای نجات از ستم دشمنان دین است و تحقق وعده‌های الهی برای نجات مؤمنان، در گرو اعتقاد و اطمینان به آن است. تشکیل هر نوع حکومت در زمان غیبت به اعتقاد شیعیان جایز نیست و حکومت مطلقه، متعلق به امام یا کسی است که از طرف امام مأذون باشد. بر این اساس، هر دو دولت صفوی و جمهوری اسلامی با بهره‌گیری از پتانسیل مهدویت، تهییج و همراه ساختن پیروان را سرلوحه عمل سیاسی خویش قرار داده‌اند و این امر در جامعه‌پذیری سیاسی اعضای جامعه نقش پررنگی ایفا کرده است.

تفاوت عمده در مواجهه این دو حکومت، ادعای جانشینی حضرت صاحب از سوی «پادشاه» در حکومت صفوی است؛ حال آنکه در نظام جمهوری اسلامی «ولی فقیه» به‌عنوان جانشین امام عصر اجازه تصرف در امور سیاسی جامعه را دارد.

خطبه سلطنت شاه سلطان حسین، آخرین پادشاه سلسله صفوی که توسط علامه محمدباقر مجلسی در مسجد جامع عباسی قرائت گردید، از جهت رابطه ساختار دینی با ساختار سیاسی دارای اهمیت است. در بخشی از این خطبه آمده است: «خداوند هیچ‌گاه زمین را از انبیای هدایت شعار و اوصیای ولایت آثار خالی نگذاشته تا گم‌گشتگان به وادی حیرت و ضلالت... به نور هدایت نجات یابند... و بعد غروب خورشید سپهر نبوت در افق عالم بقا و احتجاج اقمار فلک امامت در نقاب غیبت... مقالید فرمانروایی و مفاتیح کشورگشایی را در کف کفایت و قبضه درایت سلاطین عدالت شعار و خواقین فلک اقتدار سپرده که عامه رعایا و کافه برایا در ظل ظلیل ایشان در مه‌اد امنیت و استراحت بیاسایند... و مصداق این مقال و مصدق این حال، احوال خیر مآل قاطنان ایران جنت نشان است که کافه

اهل دیار هدایت آثار، سال‌هاست در ظل ظلیل رأفت و عدالت و حصن حصین شوکت و جلالت سلاطین معدلت آیین دولت علیّه صفویه انارالله برهانهم و شیدالله ارکانهم به فراغ بال و رفاه حال در مهد سلامت و مهاد استراحت آرمیده‌اند» (صفت گل، ۱۳۸۱: ص ۵۰۳-۵۰۴). بدیهی است تلاش برای برقراری نظم اجتماعی و آبادانی بلاد و ایجاد امنیت که معمولاً در عرف سیاسی رایج آن زمان بسیار اهمیت داشت، ساختار دینی را وامی داشت تا با در نظر گرفتن این مصالح، با چنین تعبیری به سلطنت صفویه نزدیک شود.

همچنین ایشان در کتاب رجعت، ضمن بررسی دوازده حدیث مربوط به بازگشت و ظهور امام غایب علیه السلام، سلسله صفویه را ستون دین اسلام و سبب پایداری شریعت نبوی برشمرده و ادای شکر نعمت آن و دعا بر خلود ابدی آن را بر شیعیان ضروری دانسته است و در ادامه به دو حدیث اشاره می‌کند که اهل بیت علیهم السلام به ظهور این دولت خبر داده‌اند و به اتصال آن به دولت قائم آل محمد صلی الله علیه و آله بشارت فرموده‌اند. ایشان این دو حدیث را به اتفاق احادیث مربوط به غیبت امام عصر علیه السلام به شاه صفوی تقدیم داشته است (ر.ک: مجلسی، ۱۳۹۰: ص ۴۹-۵۰).

در نخستین حدیث آمده است: «گویا می‌بینم گروهی را که از جانب مشرق ظاهر شوند و طلب این حق از مردم کنند و مردم را به آن دعوت کنند... پس مردم به دین حق درآیند، سپس بر ایشان راضی نشوند تا آنکه بر ایشان پادشاه و والی شوند و پادشاهی در میان ایشان بماند و به کسی ندهند، مگر به صاحب شما؛ یعنی صاحب الزمان صلوات الله علیه...» (همان: ص ۵۵). ایشان در شرح این حدیث می‌نویسد: «بر صاحبان بصیرت، ظاهر است که از جانب مشرق کسی که دین حق را طلب نمود و مردم را به دین حق دعوت کرد و پادشاهی یافت به غیر سلسله علیّه صفویه خلدالله ملکهم نبود» (همان: ص ۵۶).

در حدیث دیگر، علامه مجلسی با نقل حدیثی درباره غیبت می‌گوید: «خروج کننده‌ای که در حدیث اشاره شده است، امرای ترکمان مثل چنگیزخان و هلاکوخان است و خروج کننده گیلان اشاره به شاه اسماعیل صفوی است» (همان: ص ۶۳). ایشان در ادامه می‌گوید: «امام صادق علیه السلام درباره همین خروج کننده فرموده است: از ماست و او را فرزند یاد کرده است و از میان خسروان جهان به این نسبت عالی‌مقدار همین سلسله علیّه ممتاز و سرافرازند» (همان: ص ۶۴).

به هر روی، اگر به لحاظ کارکردی به روایات فوق و تفسیرهای ارائه شده از آنها نگریده شود، می توان این تطبیق ها را گونه ای از تلاش اعتقادی برای وصول به اهداف مشخص دینی و سیاسی تلقی کرد که از جمله آن، زمینه و وسیله ای برای ادامه فرمانروایی صفویان به شمار می رفت. بدیهی است این امر، گرچه از نگاه کارکردی تا حدی خردمندانه به شمار می آمد؛ زیرا لزوم یک نظم سیاسی را برای ایجاد امنیت و رفاه اجتماعی مطرح و حفظ می کرد، اما چنین کارکردی همواره مورد نظر همه عالمان دینی این دوره نبوده است و برخی از آنان در همان زمان و پس از آن، آن گونه تفسیرها را نادرست و دور از واقعیت موجود و گاه گمراه کننده می خواندند (صفت گل، همان: ص ۵۰۹).

۱-۱-۷. باورهای سیاسی

شاردن، باورهای سیاسی رایج عصر صفویه را چنین برشمرده است:

۱. مردم ایران، اطاعتی بی چون و چرا از پادشاه داشتند؛ (وی معتقد است، دلیل این اطاعت محض، خصلت آرامش طلبی ایرانیان بوده است)؛
۲. حاکم باید از نسل امام علیه السلام باشد؛
۳. حاکم باید ویژگی هایی برای احراز خلافت حضرت رسول صلی الله علیه و آله دارا باشد؛
۴. مسلمانان بر این باور بودند که فقط جانشین یا خلیفه پیغمبر باید بر آنان حکومت کند؛
۵. از دیدگاه ایرانیان، پادشاه افزون بر اینکه نایب امام علیه السلام است، دارای نوعی نیروی مافوق الطبیعه مانند شفابخشی بیماران نیز می باشد (شاردن، ج ۳: ص ۱۱۴۶-۱۱۴۹ و ر.ک: صفت گل، همان: ص ۴۹۴).

در نظام جمهوری اسلامی، ولایت امر و امامت امت بر عهده فقیه عادل با تقوی، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر است که به عنوان ولی فقیه و رهبر جامعه شناخته می شود. رهبر در برابر قوانین با سایر افراد کشور مساوی است (خاتمی، اصل ۵ و ۱۰۷) طبق اصل یک صد و نهم قانون اساسی شرایط و صفات رهبر عبارتند از:

صلاحیت علمی لازم برای افتاء در ابواب مختلف فقه؛ عدالت و تقوای لازم برای رهبری امت اسلام و بینش سیاسی و اجتماعی، تدبیر، شجاعت، مدیریت و قدرت کافی برای رهبری (همان، اصل ۱۰۹).

۲-۱-۱-۷. تمسک به خواب و رؤیا

برای حکومت صفویه، تمسک به موضوع رؤیا برای ورود به عرصه سیاست و قدرت موضوع مهمی قلمداد می‌شد. گفته می‌شود، شاه اسماعیل با استناد به رؤیایی که طی آن رسالت این کار بر دوش او گذاشته شده است، دست بدین اقدام زد (صفت‌گل، همان: ص ۱۳۴-۱۳۵). نمونه‌های فراوانی از خواب و رؤیاها از سوی وابستگان و مریدان و حتی خود شاه‌اسماعیل نقل شده است که وی را به اعلان حکومت و تحریک بر آن دعوت می‌کنند و او را احیاگر مذهب اثنی‌عشری و حتی به‌عنوان فرزند از سوی اهل بیت علیهم‌السلام می‌خوانند. بدیهی است گرچه در تاریخ ایران، رؤیا اهمیت ویژه‌ای دارد و انواع گوناگونی نیز برای آن وجود دارد، اما مهم‌ترین نوع آنها رؤیاهایی است که به‌عنوان ابزار سیاسی با ادعای نوعی رهبری به منظور انجام فعالیت آشکار سیاسی استفاده می‌شود:

«اما شاه... چون به خواب رفت دید که از برابرش نور پاک حضرت امیر نمودار گردید و گفت: ای فرزند! دغدغه به خاطر مرسان. روز جمعه می‌فرمایی که قزلباش تمام یراق‌پوش می‌آیند و در میان دو کس از رعیت قرار می‌گیرند و در وقت خطبه اگر رعیت حرکت کنند، ایشان را قزلباش گرفته، می‌کشند و به این تدبیر بفرما خطبه بخوانند» (همان: ص ۱۳۴-۱۳۵).

بنابراین، یکی از زمینه‌های جامعه‌پذیری سیاسی در دولت صفویه بهره‌گیری از باورها و عقاید سنتی جامعه شیعی ایرانی برای همراه‌ساختن توده‌های مردمی با اهداف و اغراض سیاسی خویش بوده است.

در نظام جمهوری اسلامی، مباحث مربوط به اعتقادات و باورهای دینی و سیاسی که از طرف حاکمیت در تمام ساختارهای جامعه گسترش یافته است، به‌عنوان نظامی کلی و ثابت در جامعه در نظر گرفته شده است. این باورها که در قالب نگرش‌ها، ارزش‌ها و هنجارها تجلی می‌یابد، امروزه توانسته است در کاهش تعارضات سیاسی اثرگذار باشد و نقش بسیاری در جامعه‌پذیری سیاسی اعضای جامعه ایفا کند.

ابتنای حکومت بر این باور که ولی فقیه به‌عنوان نایب و جانشین امام عصر علیه‌السلام اجازه دارد تا از طرف ایشان، امور جامعه اسلامی را تمشیت کند و برای اصلاح امور در آنها دخل و تصرف نماید. بالاترین مزیت نسبی برای حصول اطمینان اعضای جامعه برای

واگذاری اختیار امور خود در دست فقیهی جامع‌الشرایط است که به دلیل نداشتن تعلق خاطر به مسائل دنیوی و برخورداری از ملکه عدالت و تقوا، همراهی و همدلی اعضای جامعه اسلامی را با خود داشته باشد.

بدیهی است این باور اصیل دینی همانند دیگر باورها، گاه به دلیل برداشت‌های سطحی یا غلبه عواطف و احساسات از آسیب تحریف و تصرف دور نمانده است. شایعه رؤیت تصویر حضرت امام در هلال ماه، القای شبهه مصونیت از خطا، تمسک به نقل خواب، ادعای دیدار حضرت صاحب‌الزین (علیه السلام) و به میان کشاندن پای صاحبان کرامت، پیش‌گویی‌ها و مانند آن برای اثبات یا رد برخی دعاوی و موضوعات مهم کشور، از نمونه‌های تمسک به رؤیا یا تحریف و دخالت برداشت‌های شخصی در مسائل و موضوعات حکومتی بوده است که گاه پیامدهای نامطلوبی نیز به همراه داشته است.

۲-۲-۷. نظام ارزش‌ها

نظام ارزش‌ها در هر نظام حکومتی، کنش‌های افراد را در جامعه کنترل می‌کند و آنان را در جهت‌های خاصی هدایت می‌کند. رسمیت یافتن مذهب شیعه در کشور، همزمان با روی کار آمدن حکومت صفویه، سبب گردید تا طیفی از اصول، ارزش‌ها و اخلاقیات متأثر از فرهنگ و سنت اهل بیت (علیهم السلام) در رفتار و کنش دینداران تبلور پیدا کند. به تدریج ایمان، محبت و عشق برادرانه و یاری‌دادن به هم‌کیشان، جزو فضیلت‌های مهم نجات‌بخش قلمداد شدند و همراه با گسترش مذهب شیعه در میان توده‌های مردم به‌ویژه پیرامون شهادت امام حسین (علیه السلام)، عزاداری دینی و اعتقاد به رستگاری اخروی نیز شکل گسترده‌ای به خود گرفت (فوران، همان: ص ۸۳).

بنابراین، مفاهیم عدالت و مبارزه با ظلم و ستم، جزو ارزش‌های مهم شیعیان بود، از این رو، فرمانروا می‌بایست عادل باشد و گرنه در پیشگاه خدا و در نزد مردم مشروعیتش را از دست می‌دهد. همه این گرایش‌ها، اعتقادات و اعمال با تأثیر روزافزون اسلام شیعی در میان ایرانیان بین سال‌های ۹۷۹ تا ۱۰۷۹ ش و پس از آن ارتباط داشت (همان: ص ۸۴).

کار شرافت‌مندان و متعهدانه مورد توجه اصناف بود و در واقع، مراتب جوانمردی، بخشی از فرهنگ گسترده‌تر شهری و نظام ارزشی محسوب می‌شد. این نظام ارزشی از سده

نهم یا دهم میلادی (۱۷۹ تا ۳۷۹ شمسی) در ایران رواج یافت و وفاداری به دوستان، حمایت از ضعفا و ستم‌دیدگان، صداقت، شجاعت، شکیبایی و خلوص نیت از منش‌های مورد تحسین آن به‌شمار می‌رفت؛ البته گروه‌های «فتوت» در دوران صفویه فقط شامل اعضای اصناف نمی‌شد، بلکه درویش‌ها و مردمان تهی‌دست نیز معمولاً تحت راهبری یک شیخ صوفی در این گروه‌ها فعالیت داشتند (همان: ص ۸۵).

آرمان‌هایی از این دست در اوایل تاریخ ایران اسلامی توسط «عیاران» رواج یافته بود. عیاران گروه‌های جوانمرد شهری بودند که در هنگامه‌های نابسامانی و ستمگری به‌عنوان پلیس غیررسمی از مردم عادی دفاع می‌کردند. همین نهاد در ایران سده نوزدهم (۱۱۷۹ تا ۱۲۷۹ ش) به دست «لوطیان» افتاد. لوطیان مجمعی از جوانمردان محلی بودند که از محله خود دفاع می‌کردند؛ به نام فقرا از ثروت‌مندان مالیات می‌گرفتند و وسایل تحصیل و زندگی افراد بی‌سرپرست و فقیر را فراهم می‌آوردند (همان).

در نظام جمهوری اسلامی از ابتدای شکل‌گیری انقلاب اسلامی، اندیشه رهبران آن بر گسترش عدالت اجتماعی و برخورداری یکسان همه اقشار از منابع و امکانات کشور تمرکز پیدا کرد. از این‌رو، دغدغه رسیدگی به محرومان و شریک‌شدن در غم مستمندان و از کارافتادگان، اولویت اصلی مسئولان به‌ویژه رهبری نظام اسلامی و شخص حضرت امام علیه‌السلام واقع شد. تأسیس کمیته امام خمینی برای رسیدگی و حمایت از محرومان و نیازمندان، تشکیل جهاد سازندگی برای فقرزدایی از روستاهای کشور، ایجاد حساب ۱۰۰ امام و بنیاد مسکن برای حمایت از مسکن محرومان در روستاها، تأسیس سازمان بهزیستی برای حمایت از افراد ناتوان و از کار افتاده از جمله سازوکارهایی بود که از طریق آنها پیوند میان دولت - ملت وثیق‌تر گردید و گام‌های قابل‌توجهی برای جامعه‌پذیری سیاسی اعضای جامعه به‌شمار می‌آمد.

افزون بر این، به دلیل ماهیت شیعی نظام جمهوری اسلامی و ابنتای آن بر معارف و آموزه‌های اهل‌بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام، توجه به احیا و گسترش ارزش‌های این مکتب و الگوگیری از سیره و روش آنان را برای نظام اجتناب‌ناپذیر می‌ساخته است. از این‌رو، تبیین معارف اهل بیت علیهم‌السلام از طریق برگزاری مراسم جشن و عزای آنان، به‌ویژه عزاداری و سوگواری حضرت اباعبدالله‌الحسین علیه‌السلام در این باره اهمیت فراوانی پیدا کرد. بدیهی است

حفظ و مراقبت از شعائر اهل بیت علیهم‌السلام و برگزاری صحیح مراسم اعیاد و وفیات آنان به‌ویژه تشریف برای زیارت آنان در مناسبت‌های مختلف، از بسترهای مهمی بوده است که زمینه‌های جامعه‌پذیری سیاسی اعضای جامعه را تقویت می‌بخشید. به‌ویژه آنکه جنبه سیاسی حیات ائمه معصوم علیهم‌السلام برجستگی خاصی داشته است و آنان از هر فرصتی برای مبارزه با طاغوت و بیان ستم‌های آنان دریغ نکرده‌اند و در نهایت، جان خود را نیز در همین راه فدا کرده‌اند.

۳-۱-۷. نظام معرفتی

از ابزار مؤثر برای تعمیق و گسترش جامعه‌پذیری سیاسی در دولت صفویه، نشان‌دادن توجه کافی به زمینه‌های جلب رضایت‌مندی اعضای جامعه برای تأمین نیازهای فکری و معرفتی آنان با توجه به اقتضانات حاکمیت مذهب جدید در کشور بوده است. در این زمینه سه حرکت اساسی مورد توجه بوده است:

نخست؛ تکریم عالمان دینی

ماهیت شیعی دولت صفوی اقتضا می‌کرد که برای تبلیغ دین، تعلیم معارف و اجرای قوانین و احکام شرع، جایگاه و منزلت ممتازی برای عالمان دینی قائل باشد. به همین سبب، توجه ویژه‌ای از سوی همه پادشاهان به این قشر مبذول داشته شد و ضمن اختصاص مناصب ویژه حکومتی برای آنان مانند: صدر، شیخ‌الاسلام، مجتهد، قاضی، قاضی‌عسگر، امامت جمعه و جماعات، در تصمیم‌گیری‌های اساسی حکومت طرف مشورت قرار داشتند (جعفریان، ۱۳۷۰: ص ۷۸) صاحب روضات الجنات به نقل از سید نعمت‌الله جزایری در شرح عوالی اللثالی، تألیف ابن‌ابی‌جمهور، می‌گوید: «شاه‌تھاسب به محقق کرکی گفته است که شما امروز نایب امام زمان هستید و شایسته‌تر به مقام سلطنت هستید و من یکی از کارگزاران شمایم که اوامر و نواهی شما را به مرحله اجرا می‌گذارم» (خوانساری، ۱۳۵۵، ج ۵: ص ۱۶۸)؛ البته شاه صفوی تنها به گفتار اکتفا نکرد و طی نامه‌ای به کلیه شهرهای متصرفی خود، امور مملکتی را در اختیار او درآورد و از آنان خواست تا از فرمان او اطاعت کنند. بدیهی است دلیل وی از این کار چنان‌که ابراز داشته است، آن بود که «او

نایب امام زمان است و امور محول به امام تحت نظر او اداره خواهد شد» (همان: ص ۱۶۷). افزون بر این، بزرگانی مانند: میرداماد، ملاصدرا و علامه مجلسی در این دوران فرصت یافتند تا خدمات سترگی به فرهنگ، سیاست و معارف شیعه انجام دهند.

دوم؛ دعوت از عالمان بلاد اسلامی

در همین چارچوب، فراهم‌ساختن زمینه‌های مهاجرت و حضور عالمان شیعی از کشورهای اسلامی مانند: عراق، بحرین و به‌ویژه جبل عامل لبنان به کشور، نشانگر آغازی برای دورانی جدید از تکاپوهای مذهبی و سیاسی دولت صفوی به‌شمار می‌رفت. بزرگانی همچون محقق کرکی، شیخ‌بهای، شیخ حر عاملی از برجسته‌ترین عالمان شیعی هستند که با حضور خود در ایران در این عصر منشأ خدمات بزرگی به مذهب شیعه شدند (صفت‌گل، همان: ص ۱۵۰ - ۱۵۲).

سوم؛ حمایت از انتشار کتاب‌های دینی و آثار دانشمندان اسلامی

علامه مجلسی در دفاع از خدمات علمی دولت صفویه و ضرورت قدرشناسی شیعیان از آنان می‌گوید: «... و چون از پرتو خورشید این سلطنت روزافزون، این ذره بی‌مقدار توفیق یافت که اخبار حضرات ائمه اطهار صلوات‌الله‌علیهم اجمعین را در ضمن بیست و پنج مجلد از کتاب بحارالانوار جمع نموده و عموم طلبه دینیه را از کتاب مزبور انتفاع عظیم حاصل گردید» (مجلسی، ۱۳۶۷: ص ۶).

در نظام جمهوری اسلامی به دلیل آنکه روحانیت خود بخشی از عقبه نظام فکری است، توجه ویژه‌ای به سامان‌دهی نظام فکری معمول گردید. حمایت از تأسیس و گسترش کتابخانه‌های عمومی و تخصصی در اغلب شهرها به‌ویژه شهرهای بزرگ، گسترش قلمرو نشر آثار دینی و حمایت‌های مادی و معنوی از آثار علمی اندیشمندان در قالب برگزاری کتاب سال جمهوری اسلامی و کتاب سال حوزه، گسترش حوزه‌های علمیه در سراسر کشور برای تربیت و آموزش طلاب علوم دینی خواهر و برادر، راه‌اندازی دانشگاه‌های متعدد در قالب دولتی، آزاد و غیرانتفاعی در همه نقاط کشور، اهتمام به جذب و تربیت طلاب علوم دینی از سراسر جهان و تأسیس «جامعه‌المصطفی العالمیه» برای این هدف،

استفاده از ظرفیت اساتید و دانشمندان در قالب اعضای هیئت علمی، اعزام دانشجویان به خارج از کشور در رشته‌های مورد نیاز و پذیرش دانشجویان از دیگر کشورها در برخی از رشته‌ها، راه‌اندازی کرسی‌های نقد و نظریه‌پردازی علمی و فعالیت‌هایی مانند آن، در صورت‌بخشی به نظام فکری مؤثر بوده است.

۸. مشارکت سیاسی

سیدنی وربا سه نوع فرهنگ سیاسی را از هم متمایز می‌سازد: «کوته‌بینانه»، «ذهنی» و «مشارکتی». در فرهنگ سیاسی کوته‌بینانه، نظام حاکم، آگاهی اندکی از حکومت در اختیار افراد جامعه قرار می‌دهد و انتظارات اندکی از حکومت و میزان مشارکت سیاسی افراد جامعه در سرنوشت سیاسی خود دارد. در فرهنگ سیاسی ذهنی، ساختار حاکمیت، میزان آگاهی سیاسی بالایی در اختیار افراد جامعه می‌گذارد و انتظار بالایی هم از افراد جامعه دارد، اما در این جامعه میزان مشارکت سیاسی افراد جامعه اندک است. در جامعه‌ای که دارای فرهنگ سیاسی مشارکتی است، میزان آگاهی و انتظار بسیار بالاست و مشارکت سیاسی هم زیاد است (راش، ۱۳۸۹: ص ۲۳۷).

علاوه بر مذهب، می‌توان جنبه‌های دیگری از فرهنگ و گرایش‌های مردمی را در عهد صفویه شناسایی کرد. برای مثال، در بخش قبایل، پدیده‌های «عصبیت»، «اویماقیت» و «انتساب» به‌عنوان اصول وحدت‌بخش قبیله عمل می‌کردند. «عصبیت»، به‌معنای هواداری تعصب‌آمیز، روح طرفداری و حزبی، همبستگی قبیله‌ای و پای‌بندی به قبیله است. «اویماقیت» به‌معنای وفاداری قبیله‌ای یا پیوندهای قبیله‌ای، در بالابردن روحیه رزمندگی قزلباش سهم بزرگی داشته است. «انتساب» به‌معنای عضویت و همبستگی در گروه‌های سیاسی، دینی و تباری بود. بر این اساس، عضو ضعیف‌تر تلاش می‌کرد بر شأن و ثروت ارباب خود بیفزاید و ارباب نیز به نوبه خود، اعضای ضعیف‌تر را دست‌نشانگان و تحت‌الحمايه‌های خود تلقی می‌کرد (فوران، همان: ص ۸۴).

در نظام جمهوری اسلامی ایران طی چهاردهه گذشته، فرهنگ سیاسی مشارکتی اهمیت فراوانی داشته است. مصداق بارز آن را می‌توان در برگزاری بالغ بر ۴۰ دوره انتخابات سیاسی جامعه بیان کرد که تمامی احزاب و تشکل‌های سیاسی با در

اختیار گذاشتن اطلاعات و برنامه‌های مورد نظر، آگاهی‌های لازم را به مردم ارائه داده‌اند. همچنین دستگاه سیاسی اجرایی نظام هم از تمام اقشار جامعه این انتظار را داشته که برای حفظ و پایداری نظام در برابر تهدیدات داخلی و خارجی، در صحنه حضور داشته باشند و مشارکت سیاسی خود را حفظ کنند. بر این اساس، مردم طی این چهار دهه با هر گونه تفکر و آرایش سیاسی که داشته‌اند، در کنار صندوق‌های رأی حاضر شده و از کیان نظام جمهوری اسلامی ایران دفاع کرده‌اند و بدین‌سان، رشد سیاسی و میزان بالای جامعه‌پذیری سیاسی خود را تأیید کردند.

نمونه این مشارکت را می‌توان در همان سال‌های اولیه پیروزی انقلاب اسلامی شاهد بود که در ۱۲ فروردین ۱۳۵۸ مردم با حضور در رأی‌گیری به اتفاق آراء ۹۸٪ به جمهوری اسلامی ایران رأی دادند. پس از آن، حضور حداکثری در پای صندوق‌های رأی به مناسبت‌هایی مانند: انتخاب رئیس‌جمهور، نمایندگان مجلس، نمایندگان خبرگان و شوراهای همواره مشارکت خود را در دوره‌های مختلف به اثبات رسانده‌اند.

۹. رفتار سیاسی

علاوه بر تشیع، مبنای فکری صفویه ریشه در «تصوف» داشته است و بخش کثیری از حامیان و طرفداران شاهان صفوی به دلیل گرایش خاص‌شان به موضوع تصوف اطراف آنان گرد می‌آمدند. از این رو، لازم بود برای این بخش از پیروان و وابستگان نیز برنامه مناسب ارائه گردد و جلوه‌های جامعه‌پذیری سیاسی آن را برجسته سازند. در واقع، شاه‌صفوی نقش «مرشد کامل» را در هدایت و ارشاد صوفیان و طالبان به عهده داشت و با توجه به اینکه منصب سلطنت مانع ارشاد مریدان می‌شد، خلیفه (جانشین) تعیین می‌کردند تا در «توحیدخانه» به نیابت مرشد کامل حضور یابد و به هدایت صوفیان و طالبان قیام نماید. منصب «خلیفه‌الخلفاء» وظایفی صوفیانه داشت. او در توحیدخانه مراسم ذکر جلی و خفی و آداب طریقت صفوی را به طالبان آموزش می‌داد و در ولایات، خلفایی را از جانب خود برای ارشاد و دستگیری اعزام می‌کرد. در طول دوران صفویه، مراسم ذکر توحیدخانه همیشه اجرا می‌شده است (صفت‌گل، همان: ص ۵۵۲). «هر پنج‌شنبه عصر امرا، بیگلریگیان و خوانین و سلاطین و عمال هر ولایت که به پوشیدن تاج، سرافرازی یافته باشند، تاج بی‌جیقه

و طومار بر سر گذاشته، داخل توحیدخانه گردیده به قرائت سوره فاتحه‌الکتاب قیام می‌نمایند و معمول بود که هر یک... مبلغی به صیغه نذر و شیرینی به توحیدخانه فرستاده، دویست دینار از آن وجه را تیمناً به خدمت پادشاه می‌فرستادند و تتمه، فیما بین صوفیان تقسیم می‌شد» (همان: ص ۵۵۲).

در نظام جمهوری اسلامی، با توجه به وفاداری‌هایی که مردم در زمینه پای‌بندی به کشور، دین، قومیت، ارزش‌ها و نهادهای اجرایی و مدنی داشته‌اند، در رفتارهای سیاسی آنان نیز نقش مهمی به‌جا گذاشته است. بدیهی است این امر، ناشی از فرهنگ سیاسی حاکم بر جامعه بود که در قالب جامعه‌پذیری سیاسی تبلور پیدا کرد و از سوی نهادهای حاکم نیز در چهاردهه گذشته تلاش‌های بسیاری برای تعمیق و گسترش آن صورت گرفته است.

حضور در راهپیمایی‌های گوناگون طی چهاردهه از عمر انقلاب اسلامی به حمایت از نظام جمهوری اسلامی در مناسبت‌های مختلف، مشارکت داوطلبانه در صحنه‌های دفاع مقدس در قالب بسیج مردمی و پشتیبانی مالی و تدارکاتی از رزمندگان، نمونه‌های آشکاری از رفتار سیاسی در این دوره به‌شمار می‌رود. افزون بر این، شرکت در انتخابات، جلوه دیگری از رفتار سیاسی است که فرایند جامعه‌پذیری سیاسی را به شکل قابل‌قبولی سرعت بخشیده است و در واقع، عمل رأی‌دادن به میزان قابل توجهی نتیجه جامعه‌پذیری سیاسی به‌شمار می‌آید.

۱۰. تبلیغات سیاسی

در دوره صفویه پس از آنکه مناصب خاصی برای علمای شیعه پدید آمد و با توجه به رونق بنای مساجد، به‌ویژه مساجد جامع شهرها در این دوره، زمینه اقامه نماز جمعه به‌صورت گسترده فراهم آمد. برپایی نماز جمعه با توجه به اینکه ائمه جمعه، منصوب از طرف حکومت بودند، فرصتی برای تبلیغ مشروعیت قدرت و اطلاع‌رسانی مردمی از خدمات حکومت به‌شمار می‌رفت.

با وجود این، می‌توان گفت؛ اهمیت اقامه نماز جمعه تنها هدف حکومت در تمام دوره‌ها - به‌خصوص زمانی که شاه، فقها را رقیب خود می‌پنداشته است - نبود، بلکه این علما بودند که وقتی احساس می‌کردند با اقامه جمعه نفوذ بیشتری به دست آورده و بدین‌وسیله فرصت مناسبی برای حفظ نفوذ خود و به‌طور طبیعی اقامه حدود شرعی و

احکام اسلام در اختیار داشتند، به اقامه آن اصرار می‌ورزیدند. همچنین از این طریق، می‌توانستند بر کارهای حکومت محلی نظارت داشته و از پایمال‌شدن حقوق بسیاری از محرومان جلوگیری نمایند (جعفریان، ۱۳۷۰: ص ۱۳۷).

روشن است هر گونه به کارکرد این پدیده نظر افکنده شود، ظرفیت مناسبی برای جامعه‌پذیری سیاسی اعضای جامعه محسوب می‌گردید. لازم به یادآوری است به دلیل اهمیت موضوع نماز جمعه در این دوران، بالغ بر صد رساله مستقل - به غیر از مباحثی که در ضمن کتاب‌های فقهی آمده است - در باره نماز جمعه به‌ویژه به دلیل اختلاف در وجوب عینی، تخییری یا حرمت برپایی آن در عصر غیبت، از سوی عالمان شیعی نوشته شده است (همان: ص ۱۲۲).

بر همین اساس، اصول جامعه‌پذیری سیاسی نظام جمهوری اسلامی ایران، بر تبلیغ اندیشه‌های اسلامی و انسانی استوار است، به گونه‌ای که به‌عنوان یک ایدئولوژی برتر در صدد اشاعه آن برآمده است. این امر از طریق برپایی مراسم نماز جمعه در تمام نقاط کشور، فعالیت مساجد در سراسر کشور، برگزاری مراسم و اعیاد اسلامی و دینی در ایام سال و تبیین شرایط انقلاب اسلامی ایران از سوی کارشناسان و رهبران نظام برای مردم، نمونه‌هایی از اشکال اشاعه اجتماعی شدن سیاسی نظام جمهوری اسلامی ایران است.

در این دوره، جامعه‌پذیری سیاسی با هدف ثبات سیاسی حاکمیت برای نسل دوم و سومی که با فضای ایدئولوژی اسلامی انقلاب کمتر آشنا بوده‌اند، در قالب بزرگداشت‌ها و برپایی مراسم گوناگون سیاسی همچون: بزرگداشت «ایام دفاع مقدس»، «هفته بسیج»، «ایام دهه فجر»، «سالروز آزادی خرمشهر»، «روز پاسدار»، «روز ارتش»، «روز جانباز»، «راهیان نور» و مانند آن قابل بررسی است.

طی دهه‌های گذشته از عمر انقلاب اسلامی، رسانه‌های جمعی، سازمان‌ها و نهادهای حکومتی، روحانیت، برنامه‌ریزان و کارشناسان حکومتی و دولتی و مانند آن در این زمینه گام‌های بسیار مؤثری برداشته‌اند. جامعه‌پذیری سیاسی ایران در این دوران، در واقع از طریق اشاعه اطلاعات اسلامی و تعمیق ارزش‌ها و شیوه‌های انسانی و سیاسی اسلامی است که توسط کارکرد سازمان‌یافته نهادهایی مانند: بسیج، سپاه، حوزه‌های علمیه، آموزش و پرورش، دانشگاه‌ها، رسانه‌های جمعی، سازمان تبلیغات اسلامی، دفتر تبلیغات

اسلامی، سازمان حج و زیارت، بنیاد حفظ آثار و ارزش‌های دفاع مقدس، آستان قدس رضوی و غیر آن انجام گرفته است. تمام این فعالیت‌ها در قالب آموزش و یادگیری سیاسی رسمی و غیررسمی در قالب برنامه‌ریزی‌های کوتاه‌مدت و بلندمدت در هر مرحله از عمر انقلاب شکل گرفته است.

مقایسه حکومت‌های صوفیه و جمهوری اسلامی به لحاظ ابعاد جامعه‌پذیری سیاسی

حکومت	صفویه	جمهوری اسلامی
نظام باورها	<p>جان‌شینی پادشاه از امام عصر <small>علیه السلام</small>. اطاعت بی چون و چرا از پادشاه. از نسل امام بودن حاکم. برخورداری پادشاه از نیروی فوق طبیعی. تمسک به خواب و رؤیا برای تثبیت قدرت. تساوی رهبر با سایر افراد کشور در برابر قوانین.</p>	<p>اجازه تصرف رهبر در امور سیاسی از سوی امام عصر <small>علیه السلام</small>. صلاحیت علمی لازم برای افتاء. برخورداری از عدالت و تقوا. دارا بودن بینش سیاسی و اجتماعی. تساوی رهبر با سایر افراد کشور در برابر قوانین.</p>
نظام ارزش‌ها	<p>راه‌اندازی «گروه‌های فتوت» برای ترویج و تشویق کار شرافت‌مندان و متعهدانه میان اصناف. دفاع از مردم عادی از سوی «عیاران» به‌عنوان پلیس غیررسمی در زمان نابسامانی و ستمگری. حمایت از مستمندان و بی‌سرپرستان در محله‌ها از طریق «لوطیان».</p>	<p>تبیین و احیای ارزش‌های اسلامی در قالب مراسم عزاداری، اعیاد، زیارت و مناسبت‌های اسلامی. گسترش عدالت اجتماعی و رسیدگی به امور محرومان، مستمندان و از کارافتادگان از طریق: تأسیس کمیته امام خمینی. تشکیل جهاد سازندگی. ایجاد حساب صد امام و بنیاد مسکن. تأسیس سازمان بهزیستی.</p>

جمهوری اسلامی	صفویه	حکومت ابعاد
<p>تأسیس و گسترش کتابخانه‌های عمومی و تخصصی. گسترش قلمرو نشر آثار دینی. گسترش حوزه‌های علمیه. راه‌اندازی دانشگاه‌های متعدد در قالب دولتی، آزاد و غیرانتفاعی. اعزام دانشجویان به خارج از کشور و پذیرش دانشجویان از دیگر کشورها. راه‌اندازی کرسی‌های نقد و نظریه‌پردازی علمی.</p>	<p>تکریم عالمان دینی دعوت از عالمان بلاد اسلامی حمایت از انتشار آثار دانشمندان اسلامی</p>	<p>نظام معرفتی</p>
<p>حضور در راهپیمایی‌های گوناگون به حمایت از نظام جمهوری اسلامی. مشارکت داوطلبانه در صحنه‌های دفاع مقدس. شرکت در انتخابات و اقدام به رأی دادن.</p>	<p>ارشاد و هدایت صوفیان و طالبان از طریق گسترش و تقویت رفتارها و آداب صوفیانه و درویش مسلکانه. اجرای مراسم ذکر توحیدخانه.</p>	<p>رفتار سیاسی</p>
<p>برگزاری بالغ بر ۴۰ دوره انتخابات سیاسی. حضور حداکثری مردم پای صندوق‌های رأی در مناسبت‌های گوناگون. انتخاب نظام جمهوری اسلامی به‌عنوان شکل حکومت به اتفاق آرای ۹۸ درصدی.</p>	<p>گرایش‌های مردمی در قالب پدیده‌های «عصییت»، «اویماقیت» و «انتساب» به‌عنوان اصول وحدت‌بخش قبایل.</p>	<p>مشارکت سیاسی</p>
<p>برپایی مراسم نماز جمعه در تمام نقاط کشور. فعال‌سازی مساجد در سراسر کشور. برگزاری مراسم و اعیاد اسلامی با رویکرد توجه به شرایط انقلاب اسلامی. برپایی مراسم گوناگون در مناسبت‌هایی چون: هفته دفاع مقدس، هفته بسیج، دهه فجر، سوم خرداد، روز پاسدار، روز ارتش، روز جانباز و مانند آن.</p>	<p>توجه به ساخت و احیای مساجد. برپایی نماز جمعه به‌عنوان فرصتی برای تبلیغ مشروعیت قدرت و اطلاع‌رسانی مردمی از خدمات حکومت.</p>	<p>تبلیغات سیاسی</p>

نتیجه‌گیری

در این نوشتار که به بررسی تطبیقی جامعه‌پذیری سیاسی در حکومت صفویه و جمهوری اسلامی اختصاص یافته است، سعی گردید شباهت‌ها و تفاوت‌های دو دوره حکومتی به‌لحاظ جامعه‌پذیری سیاسی به‌صورت مقایسه‌ای از شش منظر: نظام باورها، نظام ارزش‌ها، نظام معرفتی، رفتار سیاسی، مشارکت سیاسی و تبلیغات سیاسی مورد مطالعه و بازخوانی شود.

الگوی جامعه‌پذیری سیاسی حکومت صفوی با هدف احیای سلطنت ایرانی و با الهام از دو عنصر: «تصوف» و «تشیع»، از یک سو به گسترش آموزه‌های مذهب شیعه اثنی‌عشری همت گماشت و بخش‌های قابل توجهی از جامعه ایرانی را پیرامون این آموزه‌ها با خود همراه ساخت و از سوی دیگر، با اقبال از گسترش توحیدخانه، به مسلک صوفیانه و هدایت مریدان توجه ویژه نشان داد و با بهره‌برداری سیاسی از این قبیل رفتارها، بسترهای جامعه‌پذیری سیاسی آنان را غنا بخشید و آنان را با اغراض سیاسی خود همسو گردانید. بر همین اساس، در حوزه نظام فکری نیز از طریق تکریم عالمان دینی، دعوت از عالمان بلاد اسلامی و حمایت از انتشار آثار دانشمندان اسلامی گام‌های قابل قبولی برای همراهی و مشارکت عالمان دینی با کارزار سیاست دولت صفوی فراهم گردید.

الگوی جامعه‌پذیری سیاسی نظام جمهوری اسلامی، در حوزه باورها با تأکید بر مأذون‌بودن رهبر جامعه اسلامی برای تصرف در امور حاکمیت، او را در برابر قوانین با دیگر اعضای جامعه یکسان انگاشته است. در زمینه نظام ارزش‌ها با محوریت برقراری عدالت اجتماعی، توجه به اقشار محروم جامعه در قالب تأسیس نهادها و سازمان‌هایی نظیر، کمیته امداد، بهزیستی، بنیاد مسکن و مانند آن پیگیری شد. در حوزه نظام معرفتی، با گسترش کتابخانه‌های عمومی در شهرهای مختلف، حمایت از انتشار آثار اندیشمندان، تأسیس و گسترش مراکز آموزشی و پژوهشی دینی و علمی، راه‌اندازی کرسی‌های نوآوری و نظریه‌پردازی و دیگر زمینه‌ها، برای جامعه‌پذیری سیاسی اعضای جامعه قدم‌های بزرگی برداشته شد.

در زمینه رفتار سیاسی و مشارکت سیاسی نیز حضور در عرصه‌های مختلف مانند

راهپیمایی‌ها، انتخابات، حضور در صحنه‌های دفاع مقدس به صورت داوطلبانه و پشتیبانی مالی از رزمندگان، جلوه‌های آشکاری از جامعه‌پذیری سیاسی به نمایش گذاشته شد. در زمینه تبلیغات سیاسی نیز برگزاری نمازهای جمعه و جماعات، حضور فعال گروه‌های مردمی در مساجد و حسینیه‌ها، راه‌اندازی گروه‌های راهیان نور و مانند آن از سازوکارهایی است که بسترهای جامعه‌پذیری سیاسی را قوت بخشیده است.

کتابنامه

۱. آلموند، گابریل، جونیوز، جی. بینگهام پاول و مونت و رابرت جی (۱۳۷۷)، چارچوبی نظری برای بررسی سیاست تطبیقی، ترجمه: علیرضا طیب، چ ۲، تهران: مرکز آموزش دولتی.
۲. اسٹلی برس، اولیور و آلن بولک (۱۳۷۸)، فرهنگ اندیشه نو، ترجمه: کریم امامی، ویراستار: عسکری پاشایی، چ ۲، تهران: نشر مازیار.
۳. امام خمینی، روح الله (۱۳۸۶)، صحیفه امام، چ ۴، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۴. _____ (۱۳۸۸)، ولایت فقیه، حکومت اسلامی، چ ۲۰، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۵. ایمان، محمدتقی (۱۳۹۴)، روش‌شناسی تحقیقات کیفی، چ ۳، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۶. بروان، ادوارد (۱۳۷۵)، تاریخ ادبیات ایران: از صفویه تا عصر حاضر، ترجمه: بهرام مقدادی، چ ۴، تهران: مروارید.
۷. بشیریه، حسین (۱۳۸۲)، جامعه‌شناسی سیاسی، چ ۹، تهران: نشر نی.
۸. جعفریان، رسول (۱۳۷۰)، دین و سیاست در دوره صفوی، چ ۱، قم: انتشارات انصاریان.
۹. چیلکوت، رونالد (۱۳۹۳)، نظریه‌های سیاست مقایسه‌ای، ترجمه: وحید بزرگی و علیرضا طیب، چ ۵، تهران: خدمات فرهنگی رسا.
۱۰. خاتمی، علی، قانون اساسی جمهوری اسلامی.
۱۱. خوانساری، محمدباقر (۱۳۵۵)، روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات، ترجمه: محمدباقر ساعدی، تهران: اسلامیه.
۱۲. راش، مایکل (۱۳۸۹)، جامعه و سیاست، ترجمه: منوچهر صبوری، تهران: نشر سمت.
۱۳. سیوری، راجر (۱۳۶۳)، ایران عصر صفویه، ترجمه: احمد صبا، چ ۱، تهران: کتاب تهران.
۱۴. صبوری، منوچهر (۱۳۸۱)، جامعه‌شناسی سیاسی، تهران: انتشارات سخن.

۱۵. صفت گل، منصور (۱۳۸۱)، ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی، چ ۱، تهران: خدمات فرهنگی رسا.
۱۶. طباطبایی، سیدجواد (۱۳۹۴)، زوال اندیشه سیاسی در ایران: گفتار در مبانی نظری انحطاط ایران، چ ۱۰، تهران: نشر کویر.
۱۷. غفاری‌فرد، عباسقلی و عبدالحسین نوایی (۱۳۸۱)، تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوران صفویه، چ ۱، تهران: نشر سمت.
۱۸. فوران، جان (۱۳۷۷)، مقاومت شکننده: تاریخ تحولات اجتماعی ایران از صفویه تا سال‌های پس از انقلاب اسلامی، ترجمه: احمد تدین، چ ۱، تهران: خدمات فرهنگی رسا.
۱۹. کوزر، لیوئیس (۱۳۶۹)، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه: محسن ثلاثی، چ ۲، تهران: انتشارات علمی.
۲۰. مجلسی، محمدباقر (۱۳۹۰)، رجعت، تحقیق: حسن موسوی، چ ۵، قم: نشر دلیل ما.
۲۱. مهرداد، هرمز (۱۳۷۶)، جامعه‌پذیری سیاسی، چ ۱، تهران: نشر پاژنگ.

صورت‌بندی و تحلیل موقعیت‌سازهای کلیدی هرمنوتیکی در سیاست‌گذاری فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در حوزه خانواده

* احمد واعظی

** نعمت‌الله کرم‌اللهی

*** سیده‌محمدحسین هاشمیان

**** حسین پرکان

چکیده

هر موضع‌گیری سیاست‌گذار، یک موقعیت هرمنوتیکی را برای وی رقم می‌زند و فهم‌های بعدی او متأثر از این انتخاب است. چنین موقعیت‌هایی، موقعیت‌سازهای هرمنوتیکی هستند که برخی از آن‌ها کلیدی است و با هر انتخاب در این موقعیت‌ها، زنجیره‌ای از موقعیت‌های هرمنوتیکی به وجود خواهد آمد.

در این پژوهش با بهره‌گیری از راهبرد تحلیل مضمون، موقعیت‌های تقابلی در حوزه خانواده، بر اساس شش منبع شامل: اسناد بالادستی، بیانات امام خمینی و رهبر معظم انقلاب، راه‌کارها و سیاست‌های اتخاذشده از سوی دولت‌ها، اظهارنظر مسئولین، نخبگان و فرهیختگان، مدل‌ها و الگوهای سیاست‌گذاری عمومی، الگوهای سیاست‌گذاری فرهنگی و نیز ۲۱ دوراهی شورای اروپا، استخراج شده و طی ۱۱ مرحله با بهره‌گیری از روش ISM، موقعیت‌سازهای کلیدی هرمنوتیکی مشخص و تبیین شده است.

در پایان مهم‌ترین چالش‌های هرمنوتیکی حوزه خانواده مبتنی بر روابط موقعیت‌سازهای کلیدی هرمنوتیکی در یک سطح «کلی» و چهار سطح موقعیت‌سازهای کلیدی هرمنوتیکی در حوزه خانواده واکاوی شده است.

کلیدواژه‌ها

موقعیت‌سازهای کلیدی هرمنوتیکی، سیاست‌گذار، سیاست‌گذاری فرهنگی، حوزه خانواده.

ahmadvaezi01@bou.ac.ir

N.karamollahi@bou.ac.ir

Hashemian@bou.ac.ir

H.parkan@dte.ir

* استاد گروه فلسفه دانشگاه باقرالعلوم (ع)

** دانشیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم (ع)

*** دانشیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم (ع)

**** دانشجوی دکتری سیاست‌گذاری فرهنگی دانشگاه باقرالعلوم (ع) (نویسنده مسئول)

مقدمه

موقعیت‌های تقابلی در حوزه خانواده، مجموعه‌ای پراکنده از تقابل‌های فرهنگی موجود برای انتخاب و تعیین مواضع سیاست‌گذاران در این حوزه است. موقعیت‌هایی که می‌توان با آن پدیده‌ها و رخداد‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی در حوزه خانواده را با رویکرد فرهنگی تحلیل کرد و به دلیل وجود همین موقعیت‌ها، سیاست‌گذاران فرهنگی در حوزه خانواده، امروزه از ناتوانی‌های‌شان در تحقق خواسته‌های‌شان آگاه‌تر شده‌اند. در واقع، به دلیل وجود این موقعیت‌های تقابلی و پیچیدگی و درهم‌تنیدگی جوامع و فرهنگ‌های محلی و ملی، سیاست‌گذاران با پیوستارهای گسترده‌ای از بلا تکلیفی‌ها روبرو هستند که بایستی با انتخاب موضع شفاف و منسجم نسبت به آنها کارها را پیش ببرند.

سیاست‌گذاری، نیازمند گزینش‌های روشن و اغلب دشوار است و از نگاه به اینکه شیوه خوب و مطلوب کنونی در کجاست و به کدام یک از طرفین موقعیت‌های تقابلی تمایل دارد، هراسی نداشته است (Matarasso and Landry, 1999). امید می‌رود این مقاله، یاری‌دهنده سیاست‌گذاران فرهنگی در حوزه خانواده باشد که عقاید خود را روشن‌تر نمایند و موقعیت‌های هرمنوتیکی خود را در اظهار نظرهای انتقادی یا موقعیت‌های تقابلی مشخص کنند.

۱. بیان مسئله و ضرورت تحقیق

هر فرد چه در مقام یک سیاست‌گذار فرهنگی و چه غیر آن، همواره دارای دنیای ذهنی، افق دید، جهت‌گیری‌ها، پیش‌دانسته‌ها، علائق، انتظارات و اموری از این دست است که آن را موقعیت هرمنوتیکی وی می‌گویند. این موقعیت، پیوسته در حال تغییر است و برای سیاست‌گذار هم، زاویه دید و هم محدودیت در نگرستن و هم چگونه دیدن را رقم می‌زند و در نتیجه، هم اصل فهم را ممکن می‌سازد و هم فهم و دیدن را محدود می‌کند (واعظی، ۱۳۹۲: ص ۱۵۸).

هر موقعیت هرمنوتیکی، خود یکی از مهم‌ترین عوامل شکل‌گیری موقعیت هرمنوتیکی دیگر است. این تأثیرگذاری، همواره به صورت زنجیره‌وار ادامه دارد. در واقع، هر موقعیت هرمنوتیکی، خود موقعیت‌ساز هم هست.

در سیاست‌گذاری فرهنگی، فارغ از اینکه از چه الگویی استفاده می‌شود، بایستی توجه داشت که در پس هر سیاستی که اتخاذ می‌گردد، موقعیت‌سازهای هرمنوتیکی ای وجود دارند که پیش‌فرض‌ها، پیش‌تصورات و بسیاری از داشته‌های سیاست‌گذاران را شکل داده است. در واقع، هر کس سیاست‌گذاری فرهنگی می‌کند، در رتبه سابق، آگاهانه یا ناآگاهانه، نسبت به برخی از امور کلیدی اتخاذ موضع کرده است. هر موضع‌گیری، یک موقعیت هرمنوتیکی را برای سیاست‌گذار رقم زده است.

برخی از موقعیت‌سازهای هرمنوتیکی، کلیدی هستند. با هر انتخاب در این موقعیت‌ها، زنجیره‌ای از موقعیت‌های هرمنوتیکی به وجود خواهد آمد که در صورت انتخاب گزینه‌های دیگر، زنجیره‌ای از موقعیت‌های هرمنوتیکی دیگر، ایجاد خواهد شد.

موقعیت هرمنوتیکی سیاست‌گذار، هم ناشی از پیش‌فرض‌ها، پیش‌دانسته‌ها و پیش‌تصورات اوست، هم تابع مواضع اوست و هم مؤثر در جهت‌گیری فرایند سیاست‌گذاری و تصمیم‌گیری او. هر چه عناصر تشکیل‌دهنده موقعیت هرمنوتیکی سیاست‌گذار، کلیدی‌تر باشد، تأثیر و تأثرات آن در فرایند سیاست‌گذاری فرهنگی، عمیق‌تر یا گسترده‌تر خواهد بود. آنچه که در اینجا اهمیت دارد، این است که عدم موضع‌گیری شفاف نسبت به آنها توسط نظام سیاست‌گذاری، آشفتگی گسترده ایجاد می‌کند.

در اینجا بایستی به این نکته التفات داشت که واژه موقعیت هرمنوتیکی، عرض عریض و عناصر متعددی دارد (ر.ک. واعظی، ۱۳۹۳). در این تحقیق، به حوزه خاصی از موقعیت هرمنوتیکی توجه خواهد شد و آن حوزه خاص، عبارت از «موقعیت‌سازهای کلیدی هرمنوتیکی در حوزه خانواده».

گشوده‌شدن افق‌ها متناسب با هر موقعیت‌ساز، منجر به محدودیت در درک و فهم سایر افق‌های متقابل است. این موضوع، شاید مهم‌ترین عامل پیدایش دسته‌ها، گروه‌ها و احزاب سیاسی و فرهنگی باشد که به‌طور معمول از درک صحیح یکدیگر عاجزند. به عبارت دیگر، موقعیت‌سازهای کلیدی هرمنوتیکی، موقعیت‌هایی هستند که بسیاری از موقعیت‌ها، وابسته به آن است و قرار گرفتن در آن، الزاماً موقعیت خاصی را برای سیاست‌گذار به‌دنبال دارد. عدم آگاهی نسبت به موقعیت‌سازهای کلیدی هرمنوتیکی و نیز عدم تلاش به‌منظور

موضع‌گیری شفاف و هماهنگ نسبت به آنها، خطرات متعددی را به همراه دارد که می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. خطر تشّت در مراحل مختلف سیاست‌گذاری؛ ۲. خطر تشخیص اشتباه علل اصلی و واقعی تعارضات و مشکلات؛ ۳. خطر عدم هماهنگی و عدم تناسب در سیاست‌گذاری خانواده (کاریکاتوری‌شدن سیاست‌ها)؛ ۴. خطر جایگزینی نقاط اشتراک سیاست‌گذاران به جای اولویت‌ها و ۵. خطر در بهره‌برداری افراطی از ابزارهای قدرت، با هدف تحمیل سلیقه‌های شخصی سیاست‌گذاران.

عرصه خانواده و سیاست‌گذاری فرهنگی در آن، یک عرصه زمان‌بر و دیربازده است. هم مسائل، به تدریج و در طول زمان ظهور می‌یابند و هم راه‌کارها، معمولاً در طولانی‌مدت، به نتیجه می‌رسند. بنابراین، کوچک‌ترین خطا در مراحل سیاست‌گذاری، هزینه‌های زیادی را چه به لحاظ مادی و چه به لحاظ معنوی بر جامعه تحمیل خواهد کرد. از این رو، بایستی به همه جوانب کار التفات کرد و آگاهانه دست به شناسایی و انتخاب زد.

۲. پیشینه تحقیق

چالش‌ها و آسیب‌های موجود سیاست‌گذاری فرهنگی در حوزه خانواده، همواره دغدغه سیاست‌گذاران بوده است. در این زمینه، کتاب‌ها و مقالات متعددی وجود دارد که به آسیب‌شناسی در حوزه خانواده پرداخته‌اند. این آسیب‌شناسی‌ها، به‌طور عمده در موضوعاتی همچون: نقش زنان در خانواده (طالبی و میناوند، ۱۳۹۰؛ ص ۵۷-۸۶)، خشونت علیه زنان (شعاع کاظمی، ۱۳۹۶؛ ص ۳۵-۵۲) و مانند آن انجام شده است. همچنین کتاب‌ها و مقالات متعددی در زمینه سیاست‌گذاری وجود دارد که به آسیب‌شناسی یا نقد الگوها پرداخته‌اند. در آسیب‌شناسی الگوها و جریان سیاست‌گذاری به‌طور عام، مهم‌ترین آسیبی که وجود دارد عبارت است از: قدرت و نفوذ ناعادلانه گروه‌ها و جریان‌ات سیاسی در فرایند سیاست‌گذاری؛ البته نقش‌های مثبتی نیز برای این جریان‌ات ذکر می‌شود. به‌عنوان نمونه می‌توان به آثار ذیل که به‌صورت نظری به این موضوع پرداخته‌اند اشاره کرد: فصول سوم و ششم کتاب تصمیم‌گیری و تعیین خط‌مشی دولتی، اثر سیدمهدی الوانی (۱۳۷۴)، فصل نهم

کتاب تصمیم‌گیری و خط‌مشی‌گذاری عمومی، اثر رحمت‌الله قلی‌پور (۱۳۹۳) و فصل دوم کتاب فرایند خط‌مشی‌گذاری عمومی، اثر سیدمهدی الوانی و فتاح شریف‌زاده (۱۳۸۶).

اما درباره آسیب مهمی که موضوع این تحقیق قرار گرفته، در متون علمی سیاست‌گذاری، توجه جدی به آن نشده و تنها در برخی از مباحث، به‌طور عام و غیرمستقیم اشاراتی به آن شده و یا به برخی از ابعاد آن پرداخته شده است. مهم‌ترین آثاری که در اصل موضوع سیاست‌گذاری فرهنگی به‌صورت عام و نه مسئله خاص این تحقیق، پرداخته‌اند عبارتند از: «۲۱ دوراهی راهبردی در سیاست‌گذاری فرهنگی (شورای اروپا)» است. در این اثر به مهم‌ترین دوگانه‌های فرهنگی در نظام سیاست‌گذاری فرهنگی پرداخته شده است. دوگانه‌های مطرح‌شده در این سند، متناسب با فرهنگ اروپاست.

اثر دیگر، پایان‌نامه محمدحسن فرج‌نژاد (۱۳۹۲) است. در این اثر، علاوه بر دوگانه‌های شورای اروپا، ۱۳ دوگانه دیگر نیز معرفی و در مجموع با استفاده از ۳۴ دوگانه فرهنگی، میزان تطابق «اصول سیاست فرهنگی جمهوری اسلامی ایران» با اسناد فرودستی این سند بررسی گردیده است. این اثر نیز، نگاه بنیادین به دوگانه‌ها ندارد.

در مبحث موقعیت هرمنوتیکی، در آثار افرادی همچون گادامر (۲۰۰۴) تبیینی که از روند شکل‌گیری موقعیت‌های هرمنوتیکی صورت گرفته، نکات قابل‌استفاده‌ای را برای این تحقیق به‌همراه داشته است. همچنین در آثاری مانند: جمله کتاب درآمدی بر هرمنوتیک (۱۳۹۳) و نیز کتاب نظریه تفسیر متن (۱۳۹۲) اثر احمد واعظی به این موضوع پرداخته شده است.

در پژوهش‌های مربوط به سیاست‌گذاری عمومی، به عوامل تأثیرگذار متعددی توجه شده و مبتنی بر آن، الگوهای پیشنهاد شده است. لیکن، به عامل بسیار مهم تأثیرگذار در فهم و فرایندهای آن، همچون «موقعیت هرمنوتیکی» و نیز «موقعیت‌سازهای کلیدی هرمنوتیکی»، توجه چندانی نشده است. این در حالی است که موقعیت‌های هرمنوتیکی، فهم هر یک از سیاست‌گذاران را تحت تأثیر قرار داده و برداشتی متفاوت از مسائل و راهکارها را در ذهن ایشان ایجاد می‌نماید.

دسته‌ای دیگر از آثار در سایر رشته‌ها وجود دارد که در ارتباط با موضوع این تحقیق،

قابل بهره‌برداری است. از آن جمله می‌توان به کتاب‌هایی که به بررسی جریان‌های فکری و سیاسی در تاریخ معاصر ایران پرداخته‌اند؛ همچون کتاب جریان‌های فرهنگی ایران معاصر، نوشته رضا بیگدلو (۱۳۹۷) و کتاب تحلیل جامعه‌شناختی جریان‌های روشنفکری در ایران، اثر سیدمیرصالح حسینی جلی (۱۳۹۰) اشاره کرد.

همچنین می‌توان به کتاب‌هایی که در حوزه انسان‌شناسی و فرهنگ نگاشته شده است، همانند: کتاب صد و یک پرسش از فرهنگ، اثر آقای ناصر فکوهی (۱۳۹۴) اشاره کرد. در این کتاب، مهم‌ترین چالش‌های نظری و یا عملی در عرصه فرهنگ در قالب پرسش‌هایی مطرح و به اختصار توضیح داده است.

دسته‌ای دیگر از آثار در حوزه جامعه‌شناسی است که مهم‌ترین چالش‌های جامعه‌شناسی را مطرح و توضیحاتی راجع به آن ارائه شده است. مانند: کتاب دو گانه‌های اصلی جامعه‌شناسی (Jenks, 1998) و نیز کتاب بنیان‌های فکری نظریه جامعه ایرانی، اثر آقای تقی آزاد ارمکی (۱۳۹۱) اشاره کرد که به برخی از بنیان‌های فکری در شکل‌گیری نظریه جامعه ایرانی پرداخته است.

با توجه به توضیحاتی که ارائه شد، ابعاد نوآورانه این مقاله عبارت است از:

- ۱- شناسایی و احصاء جامع موقعیت‌های تقابلی سیاست‌گذاری فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در حوزه خانواده، مبتنی بر مبانی و اصول فرهنگی جمهوری اسلامی؛
- ۲- مقوله‌بندی موقعیت‌های تقابلی سیاست‌گذاری فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در حوزه خانواده؛
- ۳- شناسایی و تبیین کلیدی‌ترین موقعیت‌های تقابلی سیاست‌گذاری فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در حوزه خانواده.

۳. ادبیات تحقیق

در این بخش، ابتدا تبیینی از مفاهیم «فرهنگ»، «سیاست‌گذاری» و سیاست‌گذاری فرهنگی صورت می‌گیرد و سپس موقعیت هرمنوتیکی، موقعیت‌سازهای هرمنوتیکی و موقعیت‌سازهای کلیدی هرمنوتیکی تبیین خواهد شد.

۱-۳. مفهوم فرهنگ

نگاه حاکم در این مقاله در تعریف فرهنگ، همان نگاهی است که فیلیپ اسمیت (۱۳۸۳) مطرح کرده و پیرامون مضامین زیر است:

الف) فرهنگ مورد نظر این مقاله، به تقابل با چیزهای مادی، فناورانه و امور دارای ساختار اجتماعی تمایل دارد؛ هرچند پذیرفتنی است که ممکن است بین فرهنگ و آنچه ذکر شد، روابط پیچیده تجربی وجود داشته باشد، ولی می‌توان نشان داد که لازم است فرهنگ را به‌عنوان چیزی درک کرد که به‌طور کامل متمایز است از آنچه در مجموع «راه و رسم زندگی» نامیده می‌شود و مجردتر از آن است.

ب) فرهنگ مورد نظر این مقاله، به‌منزله قلمروی امر فکری، معنوی و غیرمادی در نظر گرفته می‌شود. فرهنگ، به‌عنوان عرصه سازمان‌یافته باورها، ارزش‌ها، نمادها، نشانه‌ها و گفتمان‌ها درک می‌شود.

ج) در این مقاله بر «استقلال فرهنگ» تأکید می‌شود. لذا نمی‌توان فرهنگ را بازتاب محض قدرت‌های زیربنایی اقتصادی، تقسیم قدرت، یا نیازهای ساختاری اجتماعی توصیف کرد یا به چنین توضیحی از فرهنگ بسنده کرد.

د) تلاش می‌شود حتی‌المقدور، فرهنگ از نظر ارزشی، خنثی و بی‌طرف باشد. مطالعه فرهنگ محدود، به هنرها نیست، بلکه شامل همه جنبه‌ها و سطوح زندگی اجتماعی می‌شود (اسمیت، ۱۳۸۳: ص ۱۵-۱۷). لذا این مقاله، تعریف مختاری از فرهنگ ندارد.

۲-۳. سیاست‌گذاری فرهنگی

از نظر شافریتز و بریک، سیاست، تصمیمی پایا است که توسط یک منبع دارای اقتدار گرفته می‌شود. سیاست‌ها به‌صورت عام‌تر و با کمی تسامح، می‌توانند اهدافی باشند که قرار است به‌دست آیند (شافریتز و بریک، ۱۳۹۰: ص ۴۲).

برای سیاست‌گذاری عمومی تعاریف مختلفی ارائه شده است و هر کدام، از دیدگاهی خاص آن را تعریف کرده‌اند. به‌عنوان نمونه به دو مورد از این تعاریف اشاره می‌شود: «برنامه‌های سیاسی برای اجرای طرح‌هایی به‌منظور دستیابی به اهداف اجتماعی»

رویکرد این مقاله در بررسی نظام سیاست‌گذاری فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در حوزه خانواده، بررسی نحوه ورود یا عدم ورود دولت در حوزه خانواده و نیز بررسی میزان و نحوه حضور آن است. (کنار بگذارند) (Dye, 2013: p. 3).

الگوهای متعددی در سیاست‌گذاری وجود دارد که به کارگیری هر یک در عرصه فرهنگ، موقعیت‌های تقابلی خاصی را نیز به همراه دارد. اسامی برخی از آنها عبارتند از: خط‌مشی عقلانی: خط‌مشی به‌مثابه حداکثر دستاورد اجتماعی (ibid.: p. 19)، تغییرات جزئی تدریجی: خط‌مشی به‌مثابه اعمال تغییرات در فعالیت‌های گذشته (هاولت، رامش و پرل، ۱۳۹۴: ص ۲۶۳-۲۶۷)، مدل رضایت‌بخش (الوانی و شریف‌زاده، ۱۳۸۶: ص ۳۹-۴۱)، بررسی تلفیقی: ترکیب دو مدل (هاولت، ۱۳۹۴: ص ۲۶۸-۲۷۱)، گروهی: خط‌مشی به‌مثابه حاصل تعادل و تعامل بین گروه‌ها (Dye: p. 22-23)، مدل سطل زباله: تصمیم‌گیری در شرایط مبهم و نامنظم (هاولت، ۱۳۹۴: ص ۲۷۱-۲۷۳)، انتخاب عمومی (ibid.: p. 25-27)، مدل نهادی: خط‌مشی به‌مثابه یک بازده نهادی (ibid.: p. 12)، سیستمی: خط‌مشی به‌عنوان بازده سیستم (Shafritz and Borick, 2008: p. 15)، فرایندی: خط‌مشی‌گذاری به‌مثابه فعالیت سیاسی (Dye: p. 16-17)، نخبگان یا طبقات بانفوذ (ibid.: pp. 22-24)، بازی: خط‌مشی‌گذاری به‌عنوان انتخابی عقلایی در شرایط رقابتی (ibid.: p. 26-28).

برخی صاحب‌نظران برای سیاست‌گذاری فرهنگی نیز به‌طور خاص، الگوهایی را تشریح کرده‌اند. اسامی برخی از این الگوها عبارتند از: الگوی ماتریسی (حاجیانی، ۱۳۹۱: ص ۱۳۸)، الگوی کلان‌نگر (همان: ص ۵۷)، الگوی خردنگر (همان: ص ۶۰-۶۲)، الگوی اقتدارگرا (غلامرضا کاشی، ۱۳۸۲: ص ۵۸-۵۹)، الگوی دموکراتیک (همان: ص ۵۹)، الگوی جامعه‌گرایانه (همان: ص ۵۱-۶۹)، الگوی بازار (گویگان، ۱۳۸۸ و فاضلی و قلیچ، ۱۳۹۲: ص ۲۰۷-۲۵۷)، الگوی دولتی (همان)، الگوی آرمان‌شهرگرا یا آرمان‌گرا (خاشعی، ۱۳۹۰: ص ۴۰)، الگوی واقع‌گرا (Mayers and Bass, 2004: p. 35)، الگوی توسعه‌گرا (بهادری، ۱۳۷۶: ص ۲۳)، الگوی شریعتمدارانه (کاوسی و چاوش‌باشی، ۱۳۸۹: ص ۲۲۵-۲۲۸)، الگوی نخبه‌گرا

(پارسونز، ۱۳۸۵: ص ۷۰ و بنیانیان، ۱۳۸۶: ص ۱۲۴-۱۲۵)، الگوی ذهن‌گرا (اشترینان، ۱۳۹۱: ص ۶۵)، الگوی راهبردی یا مدیریت استراتژیک فرهنگی (طبرسا، ۱۳۸۲: ص ۹۵)، الگوی تکثر و حقوق فرهنگی (پهلوان، ۱۳۹۰: ص ۱۳۹-۲۰۷) و الگوی وحدت در کثرت (صالحی امیری و حیدری‌زاده: ص ۱۲۸-۱۳۱).

۳-۳. هرمنوتیک و بازتاب آن در سیاست‌گذاری فرهنگی

تا به حال، تعاریف متنوعی از هرمنوتیک ارائه شده که از آن جمله می‌توان به دسته‌بندی ریچارد پالم (Palmer, 2000: p. 33) اشاره کرد که عبارتند از: ۱. نظریه تفسیر متون مقدس؛ ۲. روش‌شناسی عمومی؛ ۳. دانش همه فهم‌های منطقی؛ ۴. یک روش مبنایی برای علوم انسانی؛ ۵. پدیدارشناسی وجود و فهم وجودی؛ ۶. به‌مثابه سیستم‌های تفسیری که توسط انسان برای رسیدن به معانی پشت اسطوره و نمادها استفاده شده است.

پل ریکور در ابتدای مقاله «رسالت هرمنوتیک» خود، هرمنوتیک را این‌گونه تعریف می‌کند: «هرمنوتیک، نظریه عمل فهم است در جریان روابطش با تفسیر متون» (به نقل از واعظی، ۱۳۹۳: ص ۲۸-۲۹). با التفات به اینکه در اینجا ریکور، تنها به مطلق فهم نپرداخته و آن را به حوزه عملیات فهم وارد کرده و جریان روابط فهم با تفسیر متون را نقطه اصلی تعریف قرار داده، این تعریف به‌عنوان تعریف هرمنوتیک اختیار شده است. در واقع آنچه عملیات فهم سیاست‌گذار فرهنگی را تحت تأثیر قرار داده و جریاناتی را در تفسیر فرهنگ به‌مثابه متن ایجاد می‌نماید، موضوع این مقاله است. بنابراین مباحث فلسفی فهم و قواعد و روش‌های تفسیر متن از دستور کار آن خارج است.

توسعه‌ای که ریکور به مفهوم متن داده، منجر به گسترش بیش از پیش دایره هرمنوتیک شده است. لذا رابطه هرمنوتیک با سیاست‌گذاری فرهنگی نیز در گستره وسیعی شکل می‌گیرد و آن را با حوزه‌ها و رشته‌های بسیاری از جمله سیاست‌گذاری فرهنگی مرتبط می‌سازد.

پیمودن هر مرحله از فرایند سیاست‌گذاری، مستلزم امر ترجمه یا تفسیر است. ریکور (۱۳۹۳) درباره ترجمه و مشکلات آن، بحث‌های جدی را مطرح کرده که عدم توجه به

آن، سبب انحراف در فرایندهایی همچون ترجمه یا سیاست‌گذاری را فراهم می‌کند. ریشه بعضی از چالش‌ها و سؤالات سیاست‌گذاری فرهنگی را در قلمرو هرمنوتیک می‌توان جستجو کرد. مانند: اختلاف و تنوع در تفاسیر و قرائات از سیاست‌ها، اسناد بالادستی و متون دینی، تأثیرات مستمر و متغیر تاریخ و زمان در ذهنیت‌ها، مشروعیت‌دادن به ذهنیات سیاست‌گذاران و اجازه دخالت آن در شناسایی مسائل فرهنگی جامعه و تأثیرپذیری سیاست‌گذاران از انتظارات، دانسته‌ها و پیش‌داوری‌های خود.

۳-۴. موقعیت‌سازهای هرمنوتیکی

در این تحقیق، اصطلاح افق هرمنوتیکی و موقعیت هرمنوتیکی از گادامر (۲۰۰۴) وام گرفته شده و در زمینه‌ای متفاوت از رویکرد گادامر به کار برده، شده است؛ زمینه‌ای که گادامر موقعیت هرمنوتیکی را به کار برده، مربوط به همه اشکال فهم است، ولی در این تحقیق، به کارگیری آن در مورد یک اقدام یا همان سیاست‌گذاری فرهنگی می‌باشد که این خود مبتنی بر فهم فرهنگی است و این فهم تحت تأثیر عوامل موقعیت‌ساز هرمنوتیکی است.

بر این اساس، می‌توان اصطلاح «موقعیت‌سازهای هرمنوتیکی» را جعل کرد. در واقع، «موقعیت‌سازهای هرمنوتیکی»، موضوعی هستند که مفسر را در موقعیت‌های جدیدی قرار می‌دهند. فارغ از اینکه مفسر، آن موضع را انتخاب بکند یا انتخاب نکند، یا اینکه مفسر در این انتخاب یا عدم انتخاب، آگاهی داشته یا نداشته باشد. در هر حالت، موقعیتی جدید برای مفسر در اثر مواجهه با متن حاصل می‌شود که ناشی از «موقعیت‌سازهای هرمنوتیکی» است.

موقعیت‌ساز هرمنوتیکی، از جنس متعلق آگاهی است؛ یعنی آن‌دسته از مسائل و پرسش‌هایی که مهم‌اند و اتخاذ موضع و جهت‌گیری و نوع آگاهی ما نسبت به آنها می‌تواند در فهم‌ها و تفسیرهای ما اثرگذار باشد. موقعیت‌ساز هرمنوتیکی به تمام آن چیزهایی اطلاق می‌گردد که با آنها موقعیت‌های هرمنوتیکی شکل می‌گیرند. موقعیت هرمنوتیکی در معنای عام آن، شامل سلسله‌هایی از افکار، احساسات و تجارب خودآگاهانه

یا ناآگاهانه است که حیات ذهنی انسان را می‌سازند (اقتباس از سرله، ۱۳۸۲: ص ۱۶).
 موقعیت‌ساز هرمنوتیکی بر دانش نظری و معرفت‌شناسی و روش‌شناسی و غیره
 تقدم دارد؛ چراکه پیش از قرارداد فهم در چارچوب معرفت نظری و دانش منظم توسط
 انسان، فهمی صورت گرفته است. منظور از موقعیت‌سازهای هرمنوتیکی، این چنین فهم یا
 موقعیت قبلی است که فراتر از چارچوب‌های معروف است (اقتباس از واعظی، ۱۳۹۳:
 ص ۱۵۸-۱۶۷).

به نظر می‌رسد که در شکل‌گیری موقعیت‌های هرمنوتیکی، تمام موقعیت‌سازهای
 هرمنوتیکی فرد دخیل نیست، بلکه تنها زیرمجموعه‌گزینه‌شده‌ای از آن مداخله دارد. لذا
 این تحدید و گزینش، با آن بخش گزینش‌شده موقعیت‌سازهای هرمنوتیکی مؤلف که در
 پیدایش متن، نقش آفرین بوده است، تفاوتی نخواهد داشت (اقتباس از همان: ص ۲۰۳-۲۰۴).
 کلیدی بودن یک موقعیت‌ساز هرمنوتیکی، لزوماً ناشی از عمق اثرگذاری نیست و
 ممکن است ناشی از گستره اثرگذاری باشد. موقعیت‌سازهای کلیدی هرمنوتیکی،
 موقعیت‌هایی هستند که بسیاری از موقعیت‌ها، وابسته به آن هستند و قرار گرفتن در آن،
 الزاماً موقعیت خاصی را برای انسان به دنبال دارد.

موقعیت‌سازهای کلیدی هرمنوتیکی، عمده عناصری هستند از جنس پیش‌فرض و از
 جنس تفسیری که بیشترین نقش‌آفرینی را در ایجاد ابهام و بلا تکلیفی در سیاست‌گذاری
 فرهنگی دارند.

اگر در انتخاب بین دو موقعیت‌ساز، تردید به وجود آمد که کدام یک کلیدی‌تر است،
 موقعیت‌سازی انتخاب می‌شود که اولاً موجد موقعیت‌های بیشتری باشد و ثانیاً با مدیریت
 آن، موقعیت‌های زیادتری را بتوان مدیریت نمود.

۴. روش تحقیق

بر اساس مناظر هفت‌گانه پژوهش (دانایی فرد و همکاران، ۱۳۸۷: ص ۴-۵)، پارادایم این تحقیق،
 تفسیری، جهت‌گیری آن، نظری، رویکرد آن، استقرایی، نوع آن، کیفی، روش آن،
 کتابخانه‌ای و میدانی و استراتژی آن، تحلیل مضمون است. همچنین برای گردآوری داده‌ها

از مصاحبه، مشاهده میدانی و بررسی اسناد و مدارک استفاده شده است. روش انجام این تحقیق، تحلیل مضمون است. ابتدا موقعیت‌سازها در سیاست‌گذاری فرهنگی در حوزه خانواده مبتنی بر الگوها، نظریه‌های موجود، مطالعات موجود و اسناد بالادستی فرهنگ استخراج گردیده و آن‌گاه با بهره‌گیری از روش ISM^۱ اقدام به بررسی شبکه تعاملات موقعیت‌های تقابلی و نیز سطح‌بندی آنها شده است. تحلیل مضمون، روشی برای شناخت، تحلیل و گزارش الگوهای موجود در داده‌های کیفی است. این روش، داده‌های پراکنده و گوناگون را به داده‌های غنی و تفصیلی مبدل می‌کند (Braun and Clarke, 2006: p. 82).

تحلیل مضمون، روشی برای دیدن متن؛ برداشت و درک مناسب از اطلاعات به‌ظاهر نامرتب؛ تحلیل اطلاعات کیفی؛ مشاهده سیستماتیک شخص، تعامل، گروه، موقعیت، سازمان و یا فرهنگ و تبدیل داده‌های کیفی به داده‌های کمی است (Boyatzis, 1998). در این مقاله، با توجه به نقش آفرینی موقعیت تقابلی در سیاست‌گذاری فرهنگی، بر مبنای نقش مضمون در تحلیل (عابدی جعفری و همکاران، ۱۳۹۰: ص ۱۵۹) از چهار نوع مضمون: «موقعیت‌های تقابلی»، «موقعیت‌های پایه هرمنوتیکی»، «موقعیت‌سازهای کلیدی هرمنوتیکی» و «حوزه‌های سیاست‌گذاری فرهنگی» استفاده شده است.

مضامین یا الگوهای موجود در داده‌ها را می‌توان به روش استقرایی و روش قیاسی شناسایی کرد (خنیفر و مسلمی، ۱۳۹۶: ص ۵۸) که در این مقاله، از روش استقرایی استفاده شده است. در استراتژی استقرایی، محقق بایستی توجه داشته باشد که بینش وی با اندیشه‌های از پیش تصور شده آلوده نشود (Medawar, 2013: p. 40).

روش «ISM» یک روش ساختار تفسیری است که در آن، ابتدا به شناسایی عوامل تأثیرگذار و اساسی پرداخته و سپس با استفاده از روشی، روابط بین این عوامل و طریق دست‌یابی به پیشرفت توسط این عوامل ارائه شده است. روش ISM با تجزیه معیارها در چند سطح مختلف به تحلیل رابطه بین شاخص‌ها می‌پردازد. مدل‌سازی ساختار تفسیری قادر است رابطه بین شاخص که به صورت تکی یا گروهی به یکدیگر وابسته‌اند، را تعیین

1. Interpretive Structural Modelling.

نماید (Kannan and Kumar, 2009: pp. 28-36). روش ISM دارای این ظرفیت است که به منظور تجزیه و تحلیل رابطه بین خصوصیت‌های چند متغیر که برای یک مسئله تعریف شده‌اند، استفاده شود (Warfield, 1974: p. 81-87). مدلسازی ساختاری - تفسیری در تشخیص روابط درونی متغیرها کمک می‌کند و می‌تواند به اولویت‌بندی و تحلیل تأثیر یک متغیر بر متغیرهای دیگر باشد (آذر و بیات: ص ۸). بنابراین در این پژوهش، می‌تواند به اولویت‌بندی و تعیین سطح موقعیت‌های تقابلی و نیز تعیین موقعیت‌سازهای کلیدی هرمنوتیکی کمک کند.

۵. دستاوردهای پژوهش

در این مقاله مبتنی بر روش تحلیل مضمون و سپس با کاربرست روش ISM در ۱۱ مرحله، موقعیت‌سازهای کلیدی هرمنوتیکی در سیاست‌گذاری فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در حوزه خانواده استخراج و صورت‌بندی شده است که به اختصار توضیح داده می‌شود.

۵-۱. استخراج موقعیت‌های تقابلی اولیه

در مرحله اول مبتنی بر شش منبع زیر و با رویکرد انضمامی، تقابل‌ها یا موقعیت‌های تقابلی مرتبط با سیاست‌گذاری فرهنگی حوزه خانواده استخراج شد: ۲۱ دوره‌ای سیاست فرهنگی شورای اروپا، اسناد بالادستی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران (همچون اصول سیاست فرهنگی و بخش‌های فرهنگی برنامه‌های توسعه اول تا ششم، سند چشم‌انداز بیست‌ساله ایران، سیاست‌های کلی ابلاغی رهبر معظم انقلاب در مورد برنامه ششم توسعه، سیاست‌های کلی جمعیت و نیز سایر سیاست‌های ابلاغی مقام معظم رهبری در حوزه‌های مختلف فرهنگی مانند: سیاست‌های کلی امنیت فضای تولید و تبادل اطلاعات و ارتباطات و سیاست‌های کلی ترویج و تحکیم فرهنگ ایثار و جهاد و ساماندهی امور ایثارگران و سیاست‌های کلی ایجاد تحول در آموزش و پرورش و سیاست‌های کلی علم و فناوری)، گفته‌ها و نظرات بزرگان، برنامه‌ها و رویکردهای عملیاتی، گفتمان‌های سیاست‌گذاری فرهنگی و الگوهای سیاست‌گذاری.

در این مرحله، پژوهشگر به مرز کفایت داده رسیده است. به نحوی که با نگاه سیاست‌گذارانه، تقابل جدید یا مهم دیگری در رخدادهای اخیر برای وی حاصل نشده است.

۲-۵. ویرایش و تهذیب موقعیت‌های تقابلی

در مرحله بعد با انجام مصاحبه و مباحثه با برخی از صاحب‌نظران، ویرایش و تهذیب تقابل‌ها صورت گرفته و فهرست نهایی استخراج شد.

۳-۵. گروه‌بندی اولیه مفهومی موقعیت‌های تقابلی

در این مرحله، پژوهشگر طی یک فرایند طولانی، اقدام به دسته‌بندی اولیه مفهومی تقابل‌ها کرده است. علت این کار، تعداد بسیار زیاد تقابل‌ها بوده است. در این مرحله نیز از دیدگاه کارشناسان بهره گرفته شد. همچنین توجه ویژه‌ای به شاخص‌هایی همچون؛ اهمیت مفاهیم از منظر سیاست‌گذاری فرهنگی، تقدم یا اولویت ذهنی مفاهیم، عام یا ریشه‌ای بودن مفاهیم و وابستگی طولی آنها شده است. این دسته‌بندی اولیه، روند بررسی مفاهیم را به لحاظ زمانی کاهش حجمی داده و روند بررسی را به لحاظ ذهنی تسهیل کرده است. یادآوری می‌شود که عمده روابط شکل گرفته در این مرحله، تشخیص همبستگی یا وابستگی طولی بوده است.

۴-۵. تشکیل ماتریس خودتعاملی ساختاری

در این مرحله، بررسی ارتباطات بین انواع تقابل‌ها هم در درون دسته‌ها و هم بین دسته‌ای، چه به شکل رابطه از جنس همبستگی عرضی، چه از جنس وابستگی عرضی، چه از جنس همبستگی طولی و چه از جنس وابستگی طولی شکل گرفته است. در این گام، معیارها را به صورت زوجی با یکدیگر در نظر گرفته و به مقایسه‌های زوجی پاسخ داده شده است (ن.ک: فیروزجائیان و همکاران، ۱۳۹۲: ص ۱۲۹-۱۵۹). در این مطالعه روابط بین موقعیت‌های تقابلی با استفاده از ارتباط مفهومی «منجر به بلا تکلیفی» در تحلیل

شده است. ماتریس مربوطه به عنوان ورودی تکنیک ISM محسوب می شود (ن.ک: همان). در این مرحله، وضعیت پیچیده و سردرگمی از روابط بین تقابل ها ایجاد شده است.

۵-۵. عملیات آماری بر روی شبکه ارتباطی موقعیت های تقابلی

در این مرحله، اقدامی آماری بر روی شبکه ارتباطی تقابل ها شکل گرفت. انواع روابط بین تقابل ها شامل روابط مستقیم و روابط غیرمستقیم تقابل ها می باشد. ماتریس دریافتی در این مرحله از تبدیل ماتریس خودتعاملی ساختاری به یک ماتریس دو ارزشی صفر و یک به دست می آید. در ماتریس دریافتی، درایه های قطر اصلی برابر یک قرار می گیرد. در واقع با تبدیل نمادهای ماتریس خودتعاملی ساختاری به اعداد صفر و یک، «ماتریس دستیابی اولیه» به دست می آید (ن.ک: همان).

نکته مهمی اینکه این پژوهش، به دنبال علل تام یک موقعیت هرمنوتیکی نیست، بلکه چنانچه یک تقابل، نسبت به تقابل دیگر، همبستگی یا وابستگی بیشتری نسبت به دیگر موقعیت های تقابلی داشته باشد، به مثابه مضمون کلیدی تر یا همان موقعیت ساز هرمنوتیکی اصلی تر، در نظر گرفته می شود. از این رو، از روش ISM استفاده شده است.

۵-۶. رتبه بندی و مقایسه داده های آماری شبکه ارتباطی موقعیت های تقابلی

در این مرحله، مبتنی بر داده های آماری، موقعیت های تقابلی، به صورت نزولی از حداکثر به حداقل مرتب شده است.

۵-۷. سطح بندی موقعیت های تقابلی مبتنی بر قاعده پاره تو

نکته ای که در این پژوهش اشکال ایجاد می کند، اینکه سطح بندی موقعیت های تقابلی مبتنی بر روش ISM مبتنی بر اشتراک روابط دوسویه است (کرباسیان و همکاران، ۱۳۹۰: ص ۱۲۵). تقریباً تمام روابط بین موقعیت های تقابلی، دوسویه است و یا اینکه در مورد بسیاری از آنها با قاطعیت نمی توان قضاوت کرد که یک طرفه باشد. بنابراین از اینجا به بعد، با توجه به اینکه هدف این پژوهش، شناسایی موقعیت سازهای کلیدی هرمنوتیکی و صورت بندی

آن بوده، از روش پاره‌تو به منظور سطح‌بندی استفاده شده است. مبتنی بر قاعده پاره‌تو، تقابل‌ها به نحوی انتخاب شدند که ۸۰ درصد روابط را شامل شود. در واقع در این مرحله، مضامین اولیه، یا همان موقعیت‌های هرمنوتیکی اولیه استخراج شد.

۸-۵. رتبه‌بندی و بررسی موقعیت‌های پایه هرمنوتیکی

در این مرحله، اقدام به بررسی مضامین اولیه مستخرج در مرحله هفتم، مبتنی بر دسته‌بندی مذکور در مرحله سوم شکل گرفت. همچنین در این مرحله، در داخل هر دسته، تقابل‌ها به شکل جداگانه در هر دسته مرتب شدند.

۹-۵. استخراج یا انتخاب موقعیت‌سازهای کلیدی هرمنوتیکی

در مرحله نهم، تلاش شد تا در هر دسته، مبتنی بر اطلاعات آماری، تحلیل مفاهیم و قرابت معنایی و نیز دیگر شاخص‌های مربوطه مضامین اصلی یا همان موقعیت‌سازهای کلیدی هرمنوتیکی استخراج شود. در این مرحله، موقعیت‌سازهای کلیدی هرمنوتیکی انتخاب شدند.

۱۰-۵. سازمان‌دهی یا گروه‌بندی موقعیت‌سازهای کلیدی هرمنوتیکی

در این مرحله، به منظور سازمان‌دهی بهتر موقعیت‌سازهای هرمنوتیکی، مضامین سازمان‌دهنده استخراج شد. این مضامین، جنبه تقابلی نداشته و تنها برای سازمان‌دهی موقعیت‌سازهای هرمنوتیکی استخراج و ثبت شده است. سایر مضامین مرتبط با حوزه خانواده در شش حوزه دسته‌بندی شده است.

۱۱-۵. ترسیم و صورت‌بندی نهایی شبکه تعاملات

در این مرحله، صورت‌بندی شبکه تعاملات مبتنی بر حوزه‌ها (مضامین سازمان‌دهنده)، موقعیت‌سازهای کلیدی هرمنوتیکی (یا همان مضامین اصلی)، موقعیت‌های پایه هرمنوتیکی (دیگر مضامین اولیه) و نیز موقعیت‌های تقابلی (یا همان کدهای اولیه) انجام شده که فهرست آن در زیر ارائه شده است:

حوزه‌های اصلی	موقعیت‌سازهای کلیدی هرمنوتیکی	موقعیت‌های پایه هرمنوتیکی	موقعیت‌های تقابلی
خانواده گرایی	کراهت یا جاهت لذت‌گرایی جنسی		
	اخلاق مراقبت یا اخلاق عدالت‌محور	مقیاس بازدهی زنان در چیست؟ اقتصاد، خانواده، حکومت جهانی	زنانه - مردانه
			مردسالاری سنتی و فمینیسم
			تقابل فرم و محتوا در نقش زنان
			تقابل لزوم برخورد مساوی مردان در مورد بانوان
	تقابل در نگاه اجتماعی و فردی نسبت به حدود و ثغور امور جنسی	ترویج یا جلوگیری از ازدواج موقت	
	خانواده ایده‌آل اسلامی	تک‌همسری یا چندهمسری	
عرفی گرایی یا سکولاریزم	عقلانیت معطوف به هدف یا عقلانیت معطوف به ارزش‌ها	اولویت معرفت یا معیشت؟	
	اقتصاد اسلامی یا سکولار		
	دنیاگرایی یا آخرت‌گرایی	منشأ فرهنگ، افاضات ملکوتی است یا برساخت اجتماعی؟	
	یکی دانستن یا ندانستن سبک زندگی اسلامی و سبک زندگی مسلمانان		
	حکومت اسلامی یا حکومت مسلمانان	فرهنگ سکولار و غیرسکولار	

حوزه‌های اصلی	موقعیت‌سازهای کلیدی هرمنوتیکی	موقعیت‌های پایه هرمنوتیکی	موقعیت‌های تقابلی
دموکراتیزاسیون	دموکراتیزاسیون فرهنگ یا فرهنگ بالا به پایین	حقوق شهروندی بر مبنای حق طبیعی یا بر مبنای فطری	نگاه سوسیالیستی و لیبرالیستی به مسائل فرهنگی
	تنوع فرهنگی یا تک‌فرهنگی		
توسعه‌گرایی و مدرنیزاسیون	تکنوپولی یا حاکمیت فرهنگ بر ابزار	سنت و تجدد	
		عقب‌ماندگی فرهنگی داریم یا نه؟	
		موضع فعال یا موضع انفعالی در مقابل فرهنگ غربی	
		معیار داوری ایران، آیا وضعیت غرب است؟	
ملی‌گرایی	توسعه‌گرایانه یا شریعت‌مدارانه	فرهنگ به‌مثابه ارزش فی‌نفسه توجیه‌کننده یا به‌مثابه ابزاری برای توسعه	عدالت اجتماعی یک صفت فردی یا یک صفت نهادی و ساختاری
	میراث فرهنگی یا فرهنگ معاصر	توسعه غربی یا پیشرفت اسلامی	
	جهان‌شمول‌گرایی فرهنگی یا درون‌گرایی فرهنگی		
اصلاحات اجتماعی و اقتصادی	کاهش یا افزایش جمعیت		
	جامعه‌گرایی یا فردگرایی		

موقعیت‌های تقابلی	موقعیت‌های پایه هرمنوتیکی	موقعیت‌سازهای کلیدی هرمنوتیکی	حوزه‌های اصلی
	اخلاق فردی یا اجتماعی	رابطه همسازی اخلاق و فرهنگ یا رابطه آمرانه اخلاق و فرهنگ	تشریح‌مداری
	میزان رابطه فرهنگ و نظام ارزشی	فقه فردی و فقه نهادمحور	
	توسعه موسیقی یا تحدید موسیقی	حدود و ثغور شادی حقیقی و لهو و لعب	
	مسأله‌بودگی بی‌حجابی	تقابل در اجباری یا غیراجباری بودن حجاب	
	حکومت بر مبنای فقه یا علوم و معارف روز		

در این تحقیق، در مجموع ۴۵ موقعیت تقابلی استخراج شده که ۱۱ مورد آن به‌طور مستقیم در زیرمجموعه خانواده قرار گرفته و ۳۴ مورد آن در شش حوزه مرتبط با حوزه خانواده قرار گرفته است.

۶. واکاوی موقعیت‌سازهای کلیدی هرمنوتیکی در «حوزه خانواده»

حوزه خانواده در مجموع از ۱۷۷ رابطه با موقعیت‌های تقابلی برخوردار است که ۳۴ رابطه مربوط به موقعیت‌های تقابلی ذیل این حوزه و ۱۴۳ رابطه مربوط به موقعیت‌های تقابلی موجود در زیرشاخه حوزه‌های دیگر می‌باشد.

خانواده‌گرایی، حوزه‌ای است که چهار موقعیت‌ساز کلیدی هرمنوتیکی، سه موقعیت پایه هرمنوتیکی و چهار موقعیت تقابلی ذیل آن جای گرفته است که در ادامه به اختصار تبیین می‌شود.

۶-۱. کراهت یا وجاهت لذت‌گرایی جنسی مشروع

این موقعیت‌ساز کلیدی هرمنوتیکی، در مجموع ۲۷ رابطه دارد که پنج مورد آن مربوط

به زیرشاخه‌های حوزه خانواده است و ۲۲ مورد آن با سایر موقعیت‌های تقابلی است که در زیرشاخه شش حوزه دیگر قرار گرفته‌اند. ۱۶ رابطه از میان این ۲۷ رابطه، ارتباط با سایر موقعیت‌سازهای کلیدی هرمنوتیکی است و ۱۱ رابطه با موقعیت‌های پایه هرمنوتیکی.

اخلاق جنسی قسمتی از اخلاق به معنای عام است. شامل آن عده از عادات، ملکات و شیوه‌های بشری است که با غریزه جنسی بستگی دارد (مطهری، ۱۳۸۹: ص ۲۲).

امروزه با توجه به شرایط جدید و حاکم بر فضای جنسی جامعه، بحثی مطرح است که سیاست‌گذار در زمینه اخلاق جنسی چه راهی را بایست پیش بگیرد که جامعه ایرانی اسلامی به سعادت دست یابد؟ آیا اخلاق جنسی قدیم را باید حفظ کرد و یا باید آن را در هم ریخت و اخلاق نوین جایگزین آن ساخت؟.

امروزه برای تأمین «لذت خوردن»، ده‌ها ساختار، فرایند، آیین‌نامه و دستورالعمل تدوین شده و هزاران نفر به امر تأمین و نظارت بر «لذت خوردن» در کشور مشغول هستند. به عبارت دیگر، «لذت خوردن» در کشور ایران، سامانه‌مند شده است؛ اما لذت جنسی که به مراتب مهم‌تر از «لذت خوردن» است، هیچ سامانه‌ای برای تأمین و نظارت بر اصل آن طراحی و مستقر نیست؛ به عبارت دیگر، در کشور ایران، هیچ سامانه قابل توجهی مبنی بر عرضه و تقاضای امور جنسی به صورت رسمی وجود ندارد.

برخی از چالش‌هایی که در این روابط قابل بررسی است در چارچوب سؤالات زیر مطرح است:

آیا امروزه جامعه اسلامی می‌تواند بازار^۱ تأمین نیازهای جنسی در سطح اجتماعی راه‌اندازی کند؟ آیا سودآوری بازار لذت‌گرایی جنسی، می‌تواند دلیل مناسبی برای راه‌اندازی آن همانند بازار اغذیه و پوشاک باشد؟ آیا در اقتصاد اسلامی، بازار تأمین نیاز جنسی و جاهتی دارد؟ آیا ترویج و تأمین نیازهای جنسی به صورت آشکارا و در سطح کلان اجتماعی، منافاتی با آخرت‌گرایی دارد؟ اگر منشأ فرهنگ، افاضات ملکوتی است، پس چرا در لایه سیاست‌گذاری فرهنگی، همچنان سنت‌های اسلامی تأمین نیازهای جنسی،

۱. منظور از بازار، وجود محلی حقیقی یا مجازی برای پوشش عرضه و تقاضای ناظر به نیازهای جنسی مشروع می‌باشد که از گردش مالی برخوردار است.

مکروه است؟ آیا مبنای تعیین کراهت یا وجاهت لذت‌گرایی جنسی، اقتضائات هر فرهنگ است؟ آیا سیاست‌گذار با توجه به بحرانی شدن وضعیت جمعیت و افزایش قابل توجه مجرد قطعی دختران و آمار طلاق و نیز افزایش سن ازدواج، می‌تواند به ترویج چندهمسری و ازدواج موقت و مانند آن با هدف افزایش جمعیت اقدام کند؟ در خانواده ایده‌ال اسلامی، تا چه میزان از لذت‌گرایی جنسی پذیرفتنی است؟ چه میزان از لذت‌گرایی جنسی (تک‌همسری، چندهمسری، ازدواج موقت، تنوع‌طلبی و...) در دایره شادی حقیقی محاسبه می‌شود و چه میزان کراهت دارد؟

۲-۶. تقابل در نگاه اجتماعی و فردی نسبت به حدود و ثغور امور جنسی

این موقعیت‌ساز کلیدی هرمنوتیکی، مجموعاً ۸۵ رابطه دارد که ۱۵ مورد آن مربوط به زیرشاخه‌های حوزه خانواده است و ۳۱ مورد آن رابطه مستقیم این موقعیت‌ساز کلیدی است با سایر موقعیت‌های تقابلی که در زیرشاخه شش حوزه دیگر قرار گرفته‌اند. ۱۷ رابطه از میان این ۳۱ رابطه، رابطه این موقعیت‌ساز هرمنوتیکی با سایر موقعیت‌سازهای کلیدی هرمنوتیکی در شش حوزه دیگر است. سه رابطه، مربوط به رابطه این موقعیت‌ساز کلیدی با موقعیت‌های تقابلی و ۱۱ مورد مربوط به موقعیت‌های پایه هرمنوتیکی است. همچنین ۳۹ رابطه از میان مجموع ۸۵ رابطه، رابطه زیرشاخه‌های این موقعیت‌ساز کلیدی هرمنوتیکی با سایر موقعیت‌سازهای کلیدی هرمنوتیکی و موقعیت‌های پایه و تقابلی است.

در اینجا اگر کسی خواهر یا دخترش به دلیل شرایط خاصی که دچار شده و امکان ازدواج دائم برایش فراهم نباشد، آن‌گاه در اثر فشار جنسی یا مالی بین متعه و زنا بایستی یکی را انتخاب کند، وی به‌عنوان پدر یا برادر، کدام راه را برای وی تجویز می‌کند؟ همچنین به‌لحاظ اجتماعی و در لایه سیاست‌گذاری فرهنگی، چگونه می‌توان آن را حل کرد؟

حکمت الهی و کامل بودن دین اسلام اقتضا می‌کند که به جهت رفع نیازهای جنسی، راه‌های مشروعی قرار داده شود. یکی از راه‌های رفع این نیاز، ازدواج دائم است؛ اما بدیهی است که ازدواج دائم برای تمامی انسان‌ها از سن بلوغ میسر نیست و موانعی وجود دارد که بازدارنده تحقق این امر است. افزون بر این، در بعضی موارد برای آقایان همسر دار نیز امکان ارضای غریزه جنسی فراهم نیست. بنابراین، تشریح ازدواج موقت در اسلام در واقع

پاسخی به همین نیاز فطری انسان است. از این رو، که ایجاد چنین راهی، از نیازهای اساسی بشر و ضروریات هر جامعه است (ر.ک: اسدی و صادقی فدکی، ۱۳۹۷).

برخی با ازدواج موقت مخالف هستند. همچنین موافقین نیز مبتنی بر روایات و نیز تحلیل‌های خود، برای این ایرادات پاسخ‌هایی ارائه کرده‌اند. اما مهم‌ترین مسئله‌ای که مطرح است؛ تعیین تکلیف نظام سیاست‌گذاری، چه در مقام تصمیم‌گیری و چه در مقام اجرا می‌باشد.

از دیگر موقعیت‌های پایه هرمنوتیکی، در زیرشاخه این موقعیت‌ساز کلیدی هرمنوتیکی، «تک‌همسری یا چندهمسری» است. علیرغم اینکه چند همسری را اسلام با شرایطی پذیرفته است (مطهری، ۱۳۸۹: ص ۳۰۶ - ۳۱۴)، ولی تناقض‌های عجیبی در سیاست‌گذاری در این حوزه وجود دارد.

مسائلی که در اینجا نیز وجود دارد، مشابه مسائل بخش‌های قبلی است. رفتار متناقض سیاست‌گذار در این زمینه که ناشی از بلا تکلیفی است، نیازمند اصلاح و تعیین موضع شفاف در تمام فرایندهای سیاست‌گذاری است.

۳-۶. اخلاق مراقبت یا اخلاق عدالت‌محور

این موقعیت‌ساز کلیدی هرمنوتیکی، در مجموع ۳۹ رابطه دارد که هفت مورد آن مربوط به زیرشاخه‌های حوزه خانواده است و ۲۳ مورد آن با سایر موقعیت‌های تقابلی که در زیرشاخه شش حوزه دیگر قرار گرفته‌اند و نه رابطه به صورت غیرمستقیم از طریق زیرشاخه‌های این موقعیت‌ساز کلیدی هرمنوتیکی با سایر موقعیت‌های تقابلی برقرار شده است. ۱۵ رابطه از میان ۲۸ رابطه مستقیم، رابطه با سایر موقعیت‌سازهای کلیدی هرمنوتیکی است و ۱۲ رابطه با موقعیت‌های پایه هرمنوتیکی و یک رابطه با موقعیت تقابلی.

گیلیگان و نادینگز، به عنوان پایه‌گذاران مباحث اخلاق مراقبت، در سه نقطه خود را از نظریه‌های اخلاقی تکلیف‌گرای کانت و نتیجه‌گرای میل متمایز می‌کنند: (۱) جزئی‌نگری، (۲) هواداری، (۳) اصل محبت و به کارگیری عواطف. در واقع با این سه تمایز می‌توان نقدهای اخلاق مراقبت را بر این نظریات اخلاقی درک کرد؛ این نظریه‌ها عام، بی‌طرف و عقلانی هستند (Howard, 1999: p. 279).

از دیدگاه تکلیف‌گرای کانت، عملی اخلاقی به‌شمار می‌رود که فقط به قصد انجام وظیفه و براساس آن باشد. برای شناخت چنین عملی باید بتوان آن را تعمیم داد و طبق یکی از صورت‌بندی‌های کانت، معیار صواب و اخلاقی بودن یک عمل آن است که هنگامی که آن را کسی انجام دهد، بخواهد که به قانونی عام تبدیل شود (کانت، ۱۳۷۵: ص ۲۷ به نقل از اسلامی، ۱۳۸۷: ص ۱۷-۱۸).

در مقابل این نگرش تکلیف‌گرا، جان استوارت میل معتقد است که انسان خواستار خوشی و از رنج‌گریزان است، بنابراین این عملی که بیشترین خوشی یا کمترین رنج یا بیشترین پیامد خوب را برای دیگران در بر داشته باشد، اخلاقی به حساب می‌آید. در نتیجه همواره باید با این معیار، رفتارهای اخلاقی را شناسایی و توصیه کرد (Mill, 1998: p. 55).

این دو دیدگاه به رغم اختلافات عمیق خود در معیار فعل اخلاقی، در سه نقطه مشترک هستند. یکی توسل به قاعده‌ای عام برای تصمیمات اخلاقی، دیگری تأکید بر «بی‌طرفی» در داوری‌های اخلاقی و سومی به کارگیری «عقلانیت» در فهم و رفع مسائل و معضلات اخلاقی است (اسلامی: ص ۱۷-۱۸).

اما اخلاق مراقبت درست در همین سه نقطه، با این دو دیدگاه به مخالفت بر می‌خیزد و منکر قواعد عام اخلاقی می‌شود، بر ضرورت درگیر شدن فاعل اخلاقی و هواداری او تأکید می‌کند و پای احساسات را برای قضاوت اخلاقی به میان می‌کشد. در حالی که از نظر نظام‌های اخلاقی مسلط همچون نظریه کانت، بی‌طرفی و عینیت لازمه هرگونه داوری صواب اخلاقی به‌شمار می‌رود، از دیدگاه اخلاق مراقبت «بی‌طرفی»، خود بی‌طرفانه نیست بلکه جانبدارانه است و در بهترین حالت ناقص و نیازمند تکمیل با معیارهای دیگر است و در بدترین حالت، آرمانی دست‌نیافتنی و گمراه‌کننده به‌شمار می‌رود (Friedman, 1998: pp. 393-394).

گرچه سیاست‌گذاران جمهوری اسلامی در اسناد بالادستی، محوریت و اولویت نقش آفرینی زنان را در نقش مراقبتی و مادرانه و در محیط خانواده دیده‌اند، لیکن در عمل، حاصل عملکرد مجریان سیاست‌ها، چیز دیگری را نشان می‌دهد.

برخی از چالش‌هایی که در این روابط قابل بررسی است، در چارچوب سؤالات زیر مطرح است: آیا چنانچه اقتضای منافع مادی جامعه باشد، می‌توان به‌دنبال ترویج و

نهادینه‌سازی اخلاق عدالت‌محور برای بانوان بود؟ آیا امروزه بازارهای جامعه اسلامی می‌توانند مملو از نیروی انسانی زن باشد؟ در سبک زندگی اسلامی، بانوان در بعد اجتماعی چه موقعیتی دارند؟ به‌طور کلی در حکومت اسلامی، مدیریت عرضه و تقاضای نیروی انسانی (اعم از زن و مرد) با حکومت یا با خود مردم است؟ در تعیین آستانه نقش‌های اجتماعی بانوان، بایستی مبتنی بر آراء جامعه یا بر اساس آموزه‌های فرهنگ متعالی و نظرات نخبگان عمل کرد؟ در تأمین نیروی انسانی بازار کار و نقش آفرینی‌های اجتماعی بانوان در جامعه، بایستی مبتنی بر سنت‌ها و آداب و رسوم پیشین خود یا بر مبنای فرهنگ معاصر سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی کرد؟ آیا تأمین نیازهای جنسی مردان می‌تواند در زمره نقش آفرینی اجتماعی بانوان (برای کسانی که شرایط شرعی آن را دارند) از طریق راه‌اندازی بازارهای مربوطه و حضور فعال آنان باشد؟

۴-۶. خانواده ایده‌ال اسلامی

«خانواده ایدئال اسلامی»، در مجموع ۲۸ رابطه دارد که هفت مورد آن مربوط به زیرشاخه‌های حوزه خانواده است. ۱۵ مورد آن رابطه با سایر موقعیت‌سازهای کلیدی هرمنوتیکی در شش حوزه دیگر است. دو مورد آن، رابطه با موقعیت‌های تقابلی و ۱۱ مورد آن، رابطه با موقعیت‌های پایه هرمنوتیکی است.

با وجود آموزه‌ها و توصیه‌های قرآنی و روایی بسیار درباره خانواده، در منابع اصلی اسلام به هیچ ساختار یا گونه معین نظام خانوادگی تأکید یا اشاره نشده است و پیامبر اسلام ﷺ در نظام و ساختار عمومی خانواده عربی تغییری نداند. همچنین در متون قرآنی صدر اسلام، شکل‌های مختلف خانواده، از خانواده هسته‌ای گرفته تا وسیع‌ترین انواع آن، در بافت قرآنی و سنت عربی اسلامی اولیه نیز قابل شناسایی است (زرروانی، ۱۳۹۷، ج ۱).

در بند شش سیاست‌های کلی خانواده، ارائه و ترسیم الگوی اسلامی خانواده و تقویت و ترویج سبک زندگی اسلامی - ایرانی، به‌عنوان یک سیاست مهم در نظر گرفته شده است. ابلاغ این سیاست، اولاً، تأکید بر این است که همچنان با گذشت حدود ۱۴۰۰ سال از عمر جامعه اسلامی و چهاردهه از عمر انقلاب اسلامی ایران، الگوی اسلامی خانواده یا به عبارت دیگر، خانواده ایده‌ال اسلامی طراحی نشده است، ثانیاً، اهمیت طراحی

الگوی خانواده ایده‌ال اسلامی، به قدری زیاد است که در سیاست‌های ابلاغی بر آن تأکید رفته است.^۱

در ترسیم یک خانواده ایده‌ال اسلامی و در ارتباط با موقعیت‌های تقابلی در سایر حوزه‌ها، پرسش‌های فراوانی (از منظر سیاست‌گذاری) وجود دارد که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

آیا در خانواده ایده‌ال اسلامی، ازدواج موقت موضوعیت دارد؟ آیا خانواده‌های چندهمسری هم جزء خانواده ایده‌ال اسلامی محسوب می‌شوند؟ نرخ دعوا و اختلاف‌ها به چه میزان در خانواده ایده‌ال اسلامی قابل قبول است؟ با توجه به اینکه برخی از همسران ائمه و پیامبران علیهم‌السلام، نیز نامناسب بوده‌اند و مشکلات اعتقادی یا اخلاقی داشته‌اند، در خانواده ایده‌ال اسلامی، نرخ و میزان اعتقادات در چه بازه‌ای قرار دارد؟ آیا خانواده ایده‌ال اسلامی، کم جمعیت است یا پرجمعیت؟ وضعیت اشتغال زنان چگونه است؟ در این نوع خانواده، در صورت اشتغال زنان نرخ و میزان بهره‌های جنسی زن و مرد از یکدیگر در چه بازه‌ای قابل قبول است؟ آیا تشکیل خانواده از نظر اسلام، یک ارزش است یا مجموعه‌ای از اهداف؟ آیا تنها منافع مادی (جنسی، مالی، سیاسی و...)، می‌تواند دلیل مناسبی برای تشکیل خانواده باشد؟ در یک حکومت اسلامی، امور مربوط به تشکیل خانواده ایده‌ال اسلامی بر عهده کیست؟ و آیا، در همه‌جا به یک شکل باید باشد یا اینکه در هر فرهنگی متناسب با اقتضائات آن فرهنگ متفاوت است؟ آیا خانواده ایده‌ال اسلامی، نسبت به تأمین نیاز جنسی جامعه نیز مسؤولیت دارد؟

اگرچه پاسخ برخی از پرسش‌ها، هم به‌لحاظ نظری و هم به‌لحاظ اسنادی مشخص است، لیکن در فرایند کامل سیاست‌گذاری، آنچه که در عمل اتفاق می‌دهد، در تعارض با موضع‌گیری نظری و سندی سیاست‌گذار جمهوری اسلامی است. همچنین در برخی موارد، نه تنها در عمل تعارض وجود دارد، بلکه ناپایایی یا عدم ثبات در اتخاذ مواضع نیز دیده می‌شود که این مهم، بسیار دشوارتر از حالت پیشین است. بنابراین منظرگاه این

۱. لازم به ذکر است نگارنده نیز در بین آثار، اسناد و نظرات متعدد موجود در این حوزه، مطالعه فراوانی برای یافتن خانواده ایده‌ال اسلامی کرده، لیکن نتیجه‌ای به‌دست نیامده است.

پژوهش، سیاست‌گذارانه بوده و خود را محبوس در مباحث تئوریک و اسنادی نکرده است.

نتیجه‌گیری

سیاست‌هایی که سیاست‌گذار فرهنگی در درون فرهنگ و جامعه با هدف رفع مسائل فرهنگی اتخاذ می‌کند، تغییرات و تحولات مستمر اجتماعی را به‌دنبال می‌آورد. هماهنگی مقام سیاست‌گذار و مجریان سیاست‌گذاری در تفسیر سیاست‌ها، چه در مقام فهم و چه در مقام عمل، در تحولات و اصلاحاتی که یک سیاست‌دنبال می‌کند دارای کارکردی محوری است. در واقع، موقعیت هرمنوتیکی سیاست‌گذار، حکم پدیده‌ای است که سیاست‌گذار از منظر آن، مشکلات فرهنگی را شناخته و برای حل و اصلاح آن عمل می‌کند.

روند اصلاحی جامعه در گرو هماهنگی و انسجام سیاست‌گذاران فرهنگی با یکدیگر و نیز با مجریان سیاست‌ها در تفسیر سیاست‌ها است. اگر جامعه‌ای از نظر به مسائل و مشکلات خود باز ماند و یا به‌هنگام نظر، قوت یا امکان تبیین مسئله را در چارچوب یک موضع شفاف و هماهنگ نداشته باشد، آن جامعه در مسیر تنش‌ها و حرکت‌های کور، طریق افول را طی می‌کند و از خلاقیت و آفرینش باز می‌ماند.

کنشگری تأثیرگذار و مطلوب سیاست‌گذار فرهنگی در فرایند تدوین سیاست‌های فرهنگی، وابسته به تعیین مواضع شفاف، پایدار و منسجم نسبت به موقعیت‌های تقابلی، ویژه موقعیت‌سازهای کلیدی هرمنوتیکی است؛ گرچه این سیاست‌ها در یک چرخه عملیاتی و نه به‌صورت خطی باید تدبیر و اجرا شود، اما لازم است که ابتدا موضع نظام سیاست‌گذاری، چه در عمل و چه در مرحله تدوین، نسبت به موقعیت‌های تقابلی با توجه به اولویت‌های ذکرشده، مشخص شود. بر این اساس، تولید محتوا و دانش و سپس نیروسازی و در انتها سازماندهی انجام شود. بدون شک سازماندهی مناسب بر شیوه تبیین و تولید محتوا و حتی نیروسازی اثرگذار است، اما بدون آگاهی و دانش کافی و نیروی مناسب، سازماندهی جز اتلاف هزینه و عمر اثری نخواهد داشت.

این نوشتار، گامی آغازین و بسیار ناچیز در شناسایی مهم‌ترین موقعیت‌سازهای کلیدی هرمنوتیکی در سیاست‌گذاری فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در حوزه خانواده بود. در

راستای تکمیل این مسیر، پیشنهاد می‌شود در اولویت‌بندی‌ها، فارغ از اینکه سندی تولید بشود یا تقسیم کاری صورت بگیرد یا نه، دستگاه‌های فرهنگی و نیز شورای عالی انقلاب فرهنگی این مهم را در اولویت و دستور کار قرار داده و نسبت به رفع چالش‌های هرمنوتیکی اقدام نمایند. بدیهی است رفع بسیاری از چالش‌ها، علاوه بر شفاف‌سازی تئوریک و سندی، نیازمند طراحی و استقرار چرخه کامل سیاست‌گذاری نیز می‌باشد.

کتابنامه

۱. آذر، عادل و کریم بیات (۱۳۸۷)، «طراحی مدل فرایند محوری کسب و کار با رویکرد مدل‌سازی ساختاری تفسیری (ISM)»، فصلنامه علمی - پژوهشی مدیریت فناوری اطلاعات، دوره اول، ش ۱، ص ۱۸۳.
۲. آزاد ارمکی، تقی (۱۳۹۱)، بنیان‌های فکری نظریه جامعه ایرانی، چ ۱، تهران: نشر علم.
۳. اسدی، سیدمصطفی و سیدجعفر صادقی فدکی (۱۳۹۷)، «ازدواج موقت: عقد زناشویی با تعیین مدت و مهر»، دایرة المعارف قرآن کریم، دسترسی در ۱۴/۶/۱۳۹۷:

<http://maarefquran.com/maarefLibrary/templates/farsi/dmaarefbooks/Books/2/72.htm>

۴. اسلامی، حسن (۱۳۸۷)، «اخلاق مراقبت»، مجله مطالعات راهبردی زنان، ش ۴۲، ص ۷-۴۳.
۵. اسمیت، فیلیپ (۱۳۸۳)، درآمدی بر نظریه فرهنگی، ترجمه: حسن پویان، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۶. اشتریان، کیومرث (۱۳۹۱)، مقدمه‌ای بر روش سیاست‌گذاری فرهنگی، تهران: جامعه‌شناسان.
۷. بهادری، افسانه (۱۳۷۶)، درآمدی بر سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی فرهنگی، تهران: مرکز پژوهش‌های بنیادی.
۸. بیگدلو، رضا (۱۳۹۷)، جریان‌های فرهنگی ایران معاصر، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۹. پارسونز، واین (۱۳۸۵)، مبانی سیاست‌گذاری عمومی و تحلیل سیاست‌ها، ترجمه: حمیدرضا ملک‌محمدی، ج ۱، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی غیرانتفاعی.
۱۰. پهلوان، چنگیز (۱۳۹۰)، فرهنگ‌شناسی: گفتارهایی در زمینه فرهنگ و تمدن، تهران: نشر قطره.
۱۱. حاجیانی، ابراهیم (۱۳۹۱)، «رویکرد ماتریسی در برنامه‌ریزی فرهنگی»، در مجموعه مقالات همایش ماتریس فرهنگی: مدیریت استراتژیک فرهنگی شهر تهران (ماتریس فرهنگی)، ج ۱، تهران: انتشارات تیس، ص ۱۳۷-۱۹۸.

۱۲. حسینی جلی، سید میر صالح (۱۳۹۰)، تحلیل جامعه‌شناختی جریان‌های روشنفکری در ایران، قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۳. خنیفر، حسین و ناهید مسلمی (۱۳۹۳)، اصول و مبانی روش‌های پژوهش کیفی: رویکردی نو و کاربردی، چ ۱، تهران: انتشارات نگاه دانش.
۱۴. دانایی‌فرد، حسن، سید مهدی الوانی و عادل آذر (۱۳۸۷)، روش‌شناسی پژوهش کمی در مدیریت: رویکردی جامع، تهران: صفار.
۱۵. ریکور، پل (۱۳۹۳)، درباره ترجمه، ترجمه: مدیا کاشیگر، تهران: نشر افق.
۱۶. زروانی، مجتبی (۱۳۹۷)، «خانواده، دانشنامه جهان اسلام، مؤسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامی»، ج ۱، دسترسی در ۱۴/۶/۱۳۹۷: <http://lib.eshia.ir/23019/1/6826>
۱۷. سرل، جان. آر (۱۳۸۲)، ذهن، مغز و علم، ترجمه: امیر دیوانی، چ ۱، قم: بوستان کتاب.
۱۸. سند اصول سیاست فرهنگی جمهوری اسلامی ایران، شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۷۱/۶/۲.
۱۹. سند چشم‌انداز ۱۴۰۴ جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۸۲/۸/۱۳.
۲۰. سیاست‌های ابلاغی مقام معظم رهبری در خصوص برنامه ششم توسعه، مرداد ۱۳۹۴.
۲۱. سیاست‌های کلی امنیت فضای تولید و تبادل اطلاعات و ارتباطات، ابلاغی مقام معظم رهبری، ۱۳۸۹/۱۱/۲۹.
۲۲. سیاست‌های کلی ایجاد تحول در آموزش و پرورش، ابلاغی مقام معظم رهبری، ۱۳۹۲/۲/۱۰.
۲۳. سیاست‌های کلی ترویج و تحکیم فرهنگ ایثار و جهاد و ساماندهی امور ایثارگران، ابلاغی مقام معظم رهبری، ۱۳۸۹/۱۱/۲۹.
۲۴. سیاست‌های کلی جمعیت، ابلاغی مقام معظم رهبری، ۱۳۹۳/۲/۳۰.
۲۵. سیاست‌های کلی خانواده، ابلاغی مقام معظم رهبری، ۱۳۹۵.
۲۶. سیاست‌های کلی علم و فناوری، ابلاغی مقام معظم رهبری، ۱۳۹۳/۶/۲۹.
۲۷. شافریتز، جی. ام و کریستوفر پی. بریک (۱۳۹۰)، سیاست‌گذاری عمومی در ایالات متحده آمریکا، ترجمه: حمیدرضا ملک‌محمدی، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۲۸. شعاع کاظمی، مهرانگیز (۱۳۹۶)، «خشونت خانوادگی، دلزدگی زناشویی و احساس ارزشمندی در زنان عادی و مراجعه‌کننده به دادگاه خانواده شهر تهران»، فصلنامه مطالعات زن و خانواده، ش ۱، ص ۳۵-۵۲.

۲۹. صالحی امیری، سیدرضا و الهه حیدری‌زاده (۱۳۸۹)، ضرورت برنامه‌ریزی فرهنگی در برنامه‌های توسعه: مدیریت و برنامه‌ریزی فرهنگی، تهران: پژوهشکده تحقیقات استراتژیک.
۳۰. طالبی، سارا و محمدقلی میناوند (۱۳۹۰)، «تقابل فرم و محتوا در نقش زنان در تصویر خانواده»، مجله تحقیقات فرهنگی ایران، س ۴، ش ۲۱۴، ص ۸۶-۵۷.
۳۱. طبرسا، غلامعلی (۱۳۸۲)، «تبیین چالش‌های فراروی سیاست‌گذاری در حوزه فرهنگ»، تهران: مجموعه مقالات همایش سیاست‌گذاری و فرهنگ در ایران امروز، مرکز بازشناسی اسلام و ایران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات، ص ۱۰۱-۸۹.
۳۲. عابدی جعفری، حسن و دیگران (۱۳۹۰)، «تحلیل مضمون و شبکه مضامین: روشی ساده و کارآمد برای تبیین الگوهای موجود در داده‌های کیفی»، مجله اندیشه مدیریت راهبردی، ش ۲ (پیاپی ۱۰)، ص ۱۹۸-۱۵۱.
۳۳. غلامرضا کاشی، محمدجواد (۱۳۸۲)، سیاست‌گذاری اقتدارگرایانه و دموکراتیک فرهنگی: طرحی برای یک الگوی جانشین، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
۳۴. فرج‌نژاد، محمدحسن (۱۳۹۲)، میزان انطباق بخش فرهنگی برنامه‌های چهارم و پنجم توسعه با اصول سیاست‌های فرهنگی، مقطع کارشناسی‌ارشد، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام، دانشکده علوم ارتباطات اجتماعی.
۳۵. فکوهی، ناصر (۱۳۹۴)، صدویک پرسش از فرهنگ: کتاب انسان شناخت (اول)، تهران: انتشارات تیسرا.
۳۶. فیروزجانیان، علی اصغر و دیگران (۱۳۹۲)، «کاربرد تکنیک مدل‌سازی ساختاری تفسیری (ISM) در مطالعات گردشگری: تحلیلی با رویکرد آسیب‌شناسانه». مجله برنامه‌ریزی و توسعه گردشگری، ش ۶، ص ۱۵۹-۱۲۹.
۳۷. قانون برنامه اول توسعه اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی جمهوری اسلامی ایران، مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۸.
۳۸. قانون برنامه پنج‌ساله پنجم توسعه جمهوری اسلامی ایران، مجلس شورای اسلامی مصوب ۱۳۸۹.

۳۹. قانون برنامه چهارم توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جمهوری اسلامی ایران، مجلس شورای اسلامی، مصوب ۱۳۸۳.
۴۰. قانون برنامه دوم توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جمهوری اسلامی ایران، مجلس شورای اسلامی، مصوب ۱۳۷۳/۹/۲۰.
۴۱. قانون برنامه سوم توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جمهوری اسلامی ایران، مجلس شورای اسلامی، مصوب ۱۳۷۹.
۴۲. قانون برنامه ششم توسعه، مجلس شورای اسلامی، ۱۳۹۵.
۴۳. قلی‌پور، رحمت‌الله (۱۳۹۳)، تصمیم‌گیری و خط‌مشی‌گذاری عمومی، تهران: انتشارات سمت.
۴۴. کاوسی، اسماعیل و فرزانه چاوش باشی (۱۳۸۹)، دولت و برنامه‌ریزی فرهنگی: مدیریت و برنامه‌ریزی فرهنگی، تهران: پژوهشکده تحقیقات استراتژیک.
۴۵. کرباسیان، مهدی و دیگران (۱۳۹۰)، «کاربرد مدل (ISM) جهت سطح‌بندی شاخص‌های انتخاب تأمین‌کنندگان چابک و رتبه‌بندی تأمین‌کنندگان با استفاده از روش AHP - TOPSIS - فازی»، مجله علمی - پژوهشی مدیریت تولید و عملیات، س ۲، ش ۲، ص ۱۰۷-۱۳۵.
۴۶. گویگان، جیم مک (۱۳۸۸)، بازان‌دیشی در سیاست فرهنگی، ترجمه: نعمت‌الله فاضلی، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۴۷. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (۱۳۷۲)، کلمات قصار امام خمینی، پندها و حکمت‌ها، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع).
۴۸. مطهری، مرتضی (۱۳۸۹)، اخلاق جنسی در اسلام و جهان غرب، تهران: انتشارات صدرا.
۴۹. واعظی، احمد (۱۳۹۲)، نظریه تفسیر متن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۵۰. واعظی، احمد (۱۳۹۳)، درآمدی بر هرمنوتیک. چ ۷، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵۱. الوانی، سیدمهدی (۱۳۷۴)، تصمیم‌گیری و تعیین خط‌مشی دولتی، تهران: انتشارات سمت.
۵۲. الوانی، سیدمهدی و فتاح شریف‌زاده (۱۳۸۶)، فرایند خط‌مشی‌گذاری عمومی، تهران: دانشگاه علامه طباطبائی.
۵۳. هاوالت، مایکل، ام پرل رامش و آنتونی پرل (۱۳۹۴)، مطالعه خط‌مشی عمومی، ترجمه: عباس منوریان و ابراهیم گلشن، تهران: مؤسسه کتاب مهربان نشر.

54. Boyatzis, Richard E (1998), *Transforming Qualitative Information: Thematic Analysis and Code Development*. Sage Publications.
55. <http://maarefquran.com/maarefLibrary/templates/farsi/dmaarefbooks/Books/2/72.htm>
56. Cochran, Charles L. and Eloise F. Malone (2005), *Public policy: Perspectives and choices*. 3. ed. Boulder, Colorado: Lynne Rienner.
57. Dye, Thomas R. (2013), *Understanding public policy*. 14 ed., internat. ed. Boston, Mass. [u.a.]: Pearson.
58. <http://lib.eshia.ir/23019/1/6826>
59. Friedman, Marilyn (1998) , *Impartiality, in A Companion to Feminist Philosophy*, edited by Allison M. Jaggar and Iris Marion Young, Massachusetts: Blackwell Publishing.
60. Gadamer, Hans _ Georg (2004), *Truth and Method (Continuum Impacts)*. 1st ed. Continuum.
61. Howard Curzer, J. (1999), *Ethical Theory and Moral Problems*, Belmont: Wadsworth Publishing Company.
62. Jenks, Chris (1998), *Core sociological dichotomies*, London, Thousand Oaks, Calif.: SAGE.
63. Matarasso, François and Charles Landry (1999), *Balancing act: twenty _ one strategic dilemmas in cultural policy*. vols4. Belgium: Council of Europe Publishing.
64. Mayers, James and Stephen Bass, eds (2004), *Policy that works for forests and people*, Real prospects for governance and livelihoods. Sterling, VA: Earthscan.
65. Medawar, Peter B. (2013), *Induction and Intuition in Scientific Thought*. Taylor & Francis.
66. Mill, J. S. *Utilitarianism* (1998), *edited by Roger Crisp*, Oxford: Oxford University Press.
67. Palmer, Richard E. (2000), *Hermeneutics: Interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. [Reprinted 2000]. Northwestern University studies in phenomenology & existential philosophy. Evanston [Ill.]: Northwestern University Press.

68. Shafritz, Jay M. and Christopher P. Borick (2008), *Introducing public policy*, New York [u.a.]: Pearson Longman.
69. Braun, Virginia and Victoria Clarke (2006), Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3 (2). 2006, pp. 77 – 101”. available online at:
70. <http://www.informaworld.com/smpp/content~db=all~content=a795127197~frm=titlelink>.
71. Kannan, G., Pokharel, Sh. and Sasi Kumar P. (2009), “A hybrid approach using ISM and fuzzy TOPSIS for the selection of reverse logistics provider, Resources,” *Conservation and Recycling*, 54 (1), pp. 28 – 36.
72. Warfield, John, N. (1974), “Developing Interconnection Matrices in Structural Modeling,” *IEEE Transactions on Systems, Man, and Cybernetics SMC – 4*, no.1, pp. 81 – 87.

تحلیل پدیدارشناختی نمایش مصرف و سبک زندگی در شبکه‌های اجتماعی آنلاین (مطالعه موردی: کاربران اینستاگرام)

* مهران سهراب‌زاده
** مرتضی واحدیان
*** حسن پیری

چکیده

با سیطره یافتن وجه تکنولوژیک در زیست جهان معاصر، ساحت تعاملات اجتماعی و شیوه‌های هویت‌یابی و هویت‌سازی نیز تغییر یافته‌اند؛ چنان‌که شبکه‌های اجتماعی آنلاین از بسترهای مهم خودابرازی، ساخت هویت شخصی و نمایش منش اجتماعی و سبک زیستی هستند. این پژوهش با استفاده از آرای نظری جامعه‌شناختی مرتبط با سبک زندگی و رسانه‌های اجتماعی به تحلیل چگونگی بازنمایی و نمایش زیست روزمره در فضای اینستاگرام پرداخته است. روش پژوهش از نوع کیفی است و حجم نمونه با اتکاء بر منطق اشباع نظری شامل ۲۳ نفر است. تحلیل داده‌ها با استفاده روش تحلیل درون‌مایه‌ای کلارک و براون انجام شده است.

نتایج پژوهش بیان‌گر آن است که کُنش‌گران ایرانی در فضای مجازی، شبکه اینستاگرام را بستری برای نمایش زندگی روزانه، اشتراک‌گذاری جنبه‌های جذاب بدنی و ارائه گزارشی از تفریحات و لذت‌های فردگرایانه می‌دانند. بنابراین، استراتژی‌های نمایشی کُنش‌گران در شبکه اجتماعی اینستاگرام، بیشتر در جهت بازنمایی سبک زندگی مدرن است.

کلیدواژه‌ها

شبکه‌های اجتماعی مجازی، خودابرازی، سبک زندگی، مصرف مدرن.

۱. بیان مسئله

طرح‌شدن سبک زندگی در اندیشه اجتماعی مدرن، پیرو تغییراتی بود که مدرنیته در تسریع روند مدرنیزاسیون با خود به همراه آورد؛ تغییراتی که مارکس فرارسیدن آن را در مانیفست کمونیست با بیان این مطلب که: «تمام مناسبات تثبیت شده و سخت منجمد همراه با زنجیره‌ای از پیش‌داوری‌ها و نظریات کهنه و مقدس فرو می‌ریزد و هر آنچه به تازگی شکل گرفته، پیش از آن که قوام گیرد، منسوخ می‌شود و هر آنچه سخت و استوار است، ذوب می‌شود و به هوا می‌رود» به گونه‌ای پیش‌بینی کرده بود و مارشال برمن تعبیر: «گرداب زندگی مدرن» را ضمیمه این تجربه می‌کند (برمن، ۱۳۸۶: ص ۱۵). چنین تجربه‌ای در روزگار ما نشان می‌دهد که امروزه ساختار زندگی بیش از آنکه متأثر از باورها و اعتقادات باشد، در دست قدرت رخدادهاست (بنیامین، ۱۳۹۰: ص ۴). گیلدنز با ادبیاتی نزدیک‌تر به تغییرات همسو با شیوه زندگی انسان مدرن، بر این باور است که در مدرنیته متأخر، معنی زندگی انسان در جهان با معانی پیشین زندگی او متمایز گشته است (تاملینسون، ۱۳۸۱: ص ۸-۳۰). در همین زمینه، همگامی جریان مدرنیته را با جریان نمایش رسانه‌ای و استفاده از پتانسیل‌های تصویری - نمایشی شبکه‌های اجتماعی‌ای همچون اینستاگرام باید به مثابه کاتالیزوری تشدیدکننده در تغییر شیوه زندگی و حرکت به سوی سبک‌مندی تجربه زیستی دانست؛ چراکه جهانی‌شدن رسانه‌ای منجر به نفوذپذیری و فرو ریزی فزاینده مرزها، فضاهای امن و خلوت فرهنگ‌ها شد و با خود فراخ‌شدن زندگی اجتماعی و همزیستی تنوع‌های فرهنگی، مصرفی را به دنبال داشت (گل محمدی، ۱۳۸۱: ص ۲۴۲).

اگر از منظر اجتماعی و سایه‌گسترانیدن سبک زندگی بر نیت و انتخاب‌های کنشگر اجتماعی جامعه ایرانی نگاه کنیم، متوجه می‌شویم که در حال حاضر با جامعه‌ای متناقض و چهل‌تکه روبرو هستیم؛ یعنی تکثری از سبک زندگی‌ها - از سنتی و مدرن گرفته تا پسامدرن - را شاهد هستیم. تغییر سبک زندگی در جامعه ایرانی، متأثر از دلایل زیادی است. از یک سو، جامعه ما بعد از انقلاب و خارج‌شدن از فضای اجتماعی دفاع مقدس، با سیاست‌گذاری دولتی روبرو می‌شود که رفاه و سازندگی سرمشق سیاست‌های این دولت‌ها بود. همزمان با این‌ها، پیدایش ایده سازندگی و حاکمیت اندیشه‌های لیبرال بر

فضای قوانین اقتصادی، پیامد دیگری با خود به همراه می‌آورد که شکل طبقاتی جامعه ما عوض می‌شود و سرمایه‌داری هم در اشکال تصمیم‌گیری بازاری و هم در شکل تصمیم‌گیری‌های فردی رسوخ می‌نماید و سوغات این امر، شکل‌گیری آرام طبقات مرفه در جامعه است. از سوی دیگر، جامعه در دهه ۸۰ با قشر عظیمی جوان - ناشی از انفجار جمعیتی در دهه ۶۰ - روبرو می‌شود و با توجه به این که دغدغه اصلی هر جوان، یافتن هویت است، جوان جامعه ایرانی که با تکثری از واردات فرهنگی و کالایی روبرو می‌شود، ناگزیر همراه و همگام این پدیده می‌شود و همدست و همدستان خوبی با داستان تو در توی مدرنیته می‌شود و به جهت نقصان ساختار فرهنگی در بازتولید مرجع‌های ارزشی مذهبی - سنتی، جوان جامعه ما به بازی برندها و مدها روی می‌آورد و مصرف، به‌عنوان اصلی‌ترین ابزار برای هویت‌یابی در جامعه ما جای خود را باز می‌کند و معیار مطلوب دسترسی به هویت اجتماعی می‌شود (واحدیان، ۱۳۹۱). اهمیت پرداختن به موضوع حاضر از این جهت است که کنشگری فضای مجازی در جامعه ایرانی سبب شکل‌گیری و گسترش یافتن زیست ذهنی - فانتزی در جامعه شده است؛ زیستی که در خود همراه با نوعی تظاهر همراه بوده است. درحالی که سبک زندگی اسلامی، قالب و محتواست؛ ظاهر و باطن زندگی است. با تکیه بر سندیت گزاره‌های نظری فوق، این پژوهش به دنبال آن است تا توصیف و تفسیری کیفی مبتنی بر نگرش کنشگران از سبک زندگی و کنش‌های مصرف‌گرایانه‌شان ارائه دهد. در واقع، این پژوهش تفسیری جامعه‌شناختی بر فهم عامیانه‌ای است که کنشگران از حوزه زیست روزمره خود در فضای مجازی ارائه داده‌اند.

۲. چارچوب نظری

۲-۱. سبک زندگی

در جامعه‌شناسی کلاسیک از این مفهوم عمدتاً برای ایجاد تمایز میان طبقات اجتماعی یا گروه‌های اجتماعی بر مبنای ویژگی‌های فرهنگی‌شان استفاده شده است. از سوی دیگر، در جامعه‌شناسی معاصر، سبک زندگی کمتر به خاستگاه یا موقعیت اجتماعی افراد پیوند زده شده است (رضوی‌زاده، ۱۳۸۶: ۴۱). در جامعه‌شناسی معاصر نیز می‌توان شاهد یک همسویی

نظری به سوی توجه کردن به سبک زندگی در قالب حوزه مصرف و فعالیت‌های سبک زندگی بود (Featherston, 2010, Giddens, 1994, 1984, Bourdieu).

به نظر آرتور آسابرگر (Arthur Asaberger)، برای تعریف واژه سبک زندگی با واژه فراگیری روبرو هستیم که از سلیقه فرد در زمینه آرایش مو و لباس تا سرگرمی و تفریح و ادبیات و موضوعات مربوطه دیگر را شامل می‌شود. کلمه سبک، مُد را تداعی می‌کند (آسابرگر، ۱۳۷۹: ص ۱۴۱). امروزه سبک زندگی معمولاً به معنای الگویی است که در آن مردم زندگی می‌کنند، اوقات خود را سپری و پول خود را خرج می‌کنند (کلاتری؛ حسینی، ۱۳۸۹: ص ۸۶). شیلدز، سبک زندگی را یک مجموعه از نمادها می‌داند که دارای قدرت فرهنگی مستقل هستند و این را از راه کسب جلوه، انجام می‌دهد. شیلدز، نگاه وبری را به سبک زندگی بسط می‌دهد (رضوی‌زاده، ۱۳۸۶: ص ۴۲). اما سبک زندگی در دانش علوم اجتماعی، نخستین بار توسط وبر معرفی شد. وی آن را ابزار مفهومی مهمی در مدل چند بعدی قشربندی اجتماعی قلمداد می‌کرد که چالشی با مدل تعیین اقتصادی مورد نظر مارکس بود. همان‌طور که رایمر به خوبی دریافته است، از نظر وبر جامعه فقط به لحاظ اقتصادی قشر بندی نمی‌شود؛ بلکه براساس منزلت و راه و رسم آشکارشدن منزلت در «سبک زندگی‌های» گروه‌های اجتماعی مختلف نیز قشربندی می‌شود. خدمت مهم وبر به این حوزه جامعه‌شناسی این است که ذات چندبعدی رده‌بندی اجتماعی را تشخیص داده و به ما معرفی می‌کند (عضدانلو، ۱۳۸۶: ص ۱۴۹). وبر، بر عکس مارکس، قبول نداشت که تملک ابزار تولید تعیین‌کننده تمام جنبه‌های پایگاه اجتماعی انسان مانند: نفوذ و قدرت سیاسی، شهرت و اعتبار اجتماعی و امثال آن است (قنادان و همکاران، ۱۳۸۴: ص ۱۸۰). وی چنین می‌پنداشت که مارکس، مناسبت چنین مقولاتی را ندیده گرفته؛ زیرا تنها به قلمرو تولید توجه داشت (کوزر، ۱۳۸۶: ص ۳۱۳-۳۱۴). در تحلیل نهایی، وبر، سبک زندگی را با توجه به عمل انتخاب از سوی فرد تعریف می‌کند، اما انتخابی که در محدوده محدودیت‌های ساختاری است. وی این محدودیت‌ها را اقتصادی و اجتماعی می‌داند. اشاره به محدودیت‌های اجتماعی، نشان‌دهنده توجه وبر به مجموعه عوامل ذهنی و سستی، هنجاری و حقوقی و مذهبی در محدود کردن سبک‌های زندگی است (فاضلی، ۱۳۸۶: ص ۵۰). وبلن، متفکر دیگر در این زمینه است که گرچه به صورت مستقیم درباره سبک زندگی به

طرح نظریات خود نپرداخته است (فاضلی، ۱۳۸۳: ص ۶۲) اما این ایده را طرح نموده که داشتن سبک خاص زندگی نشان‌دهنده مسائلی فراتر از مسائل و علایق فراغتی است (گیببیز و ریمر، ۱۳۸۱: ص ۱۲۴). در نظر وبلن، با دگرگون‌شدن علاقه‌ها و منافع مبتنی بر واقعیت‌ها، زمینه تبعیض بین واقعیت‌ها نیز متحول می‌شود. آن جنبه‌هایی از واقعیت مهم می‌شود که منافع مسلط زمان بر آن عنایت دارد. برای هر کس که واقعیت‌ها را از دیدگاهی متفاوت درک کرده و به منظوری متفاوت ارزش‌گذاری می‌کند، آن زمینه تمایز‌گذاری اهمیت کمتری پیدا می‌کند (وبلن، ۱۳۸۶: ص ۵۸). با دگرگونی واقعیت اجتماعی و تکامل تاریخی، طبقه مرفه بر جامعه مسلط می‌شود و برای آنکه راهی برای اظهار قدرت‌شان بیابند، راه‌های مختلفی را پیش می‌گیرند. برای مثال، معماری و تزئینات مسکن متمولین «پُر زرق و برق‌تر» از مسکن عوام می‌شود و هر آنچه را که عوام بتوانند مصرف کنند، این طبقه آن را زشت و نازیبا می‌داند (پاسبانی، ۱۳۹۱: ص ۲۲۴). در جامعه مورد نقد وبلن، افراد برای رفع نیازهای مصرفی خود همه زندگی معنوی خود را در سودای چشم و هم‌چشمی به فراموشی می‌سپارند (رزاقی، ۱۳۷۳: ص ۵۶). عمده تحلیل وبلن، متمرکز می‌شود بر روی طبقه مرفه و این طبقه را طبقه‌ای می‌داند که از طریق (مصرف تظاهری، فراغت تظاهری) سعی در نمایان کردن جایگاه هویتی خود دارد (خان دیزجی، ۱۳۸۷: ص ۱۱۵). به نظر وبلن، امر مصرفی به دو گونه نمایش داده می‌شود، از یک‌سو فراغت خودنمایانه که در اجتماعات کوچک به کار برده می‌شود و در سوی دیگر، در مرحله شهرنشینی، مصرف تظاهری در خدمت نشان‌دادن ثروت و هویت‌بخشی به فرد قرار می‌گیرد. کارکرد دیگر مصرف تظاهری، فاصله‌انداختن میان فرد و ریشه‌ها و پیشینه تاریخی و خانوادگی است (خان دیزجی، ۱۳۸۷: ص ۱۱۵). از دیگر متفکرانی که در آثار مختلف خود اشاراتی به مسئله سبک زندگی کرده است، می‌توان از زیمل نام برد. در اندیشه‌های زیمل، بحث در مورد سبک زندگی و مصرف، بحثی حاشیه‌ای است (فاضلی، ۱۳۸۶: ص ۲۴) و زیمل، این تعبیر را بیشتر در قالب بحث در مورد صورت و سبک و تقابل آن با محتوا و زندگی ارائه می‌دهد. زیمل، سبک زندگی را تجسم تلاش انسان می‌داند برای یافتن ارزش‌های بنیادی یا به تعبیری یافتن فردیت برتر خود در فرهنگ عینی و شناساندن آن به دیگران (مهدوی‌کنی، ۱۳۸۶: ص ۲۰۵). اما با این حال آثار زیمل، تأثیر زیادی بر نظریه کنونی سبک زندگی داشته و زیمل، اساساً

به «تجزیه و چندپارگی و تنوع زندگی مدرن» - به گونه‌ای که در فضاهای شهرهای بزرگ اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم دیده می‌شد - علاقه‌مند بود. از نظر گیدنز هر سبک زندگی، مستلزم مجموعه‌ای از عادت‌ها و جهت‌گیری‌هاست. بنابراین، برخوردار از نوعی وحدت است که علاوه بر اهمیت خاص خود از نظر تداوم امنیت وجودی، پیوند بین گزینش‌های فرعی موجود در یک الگوی کم‌ویش منظم را نیز تامین می‌کند. شخصی که خود را متعهد به شیوه زندگی معینی می‌داند، انتخاب‌های دیگر را لزوماً خارج از موازین و معیارهای خویش می‌بیند (خوشنویس، ۱۳۸۹: ص ۱۱). از نظر گیدنز، سبک زندگی با مدرنیته پیوند خورده است و بنا به استدلال وی، در مدرنیته متاخر، هویت به امری تاملی و روزمره بدل شده است و در برنامه‌هایی محقق می‌شود که همان سبک زندگی هستند. «مدرنیته، نظم‌ی ما بعد سنتی است که در آن پرسش «چگونه باید زیست؟ و چه کسی باید بود؟» به ناچار از طریق تصمیم‌گیری‌های روزانه درباره چگونه رفتار کردن، چه چیزی پوشیدن و چه چیزی خوردن»، پاسخ داده می‌شود (اباذری و چاووشیان، ۱۳۸۱: ص ۲۱). انتخاب یک سبک زندگی از نظر گیدنز، پیش‌بینی نمی‌شود و بنابراین، بیشتر شبیه یک ژانر است؛ درحالی‌که کارگردانان فیلم می‌توانند برای ساخت فیلم یا داستان عاشقانه یا وسترن یا ترسناک دست به انتخاب بزنند. ما می‌توانیم یک سبک زندگی روستایی، ورزشی، عاشقانه یا جنسی انتخاب کنیم. انتخاب‌های ما در جامعه مدرن، از یک سو تحت فشار سنت و از سوی دیگر، احساس نسبی آزادی می‌باشد. انتخاب‌های هر روزه درباره آنچه می‌خوریم، آنچه می‌پوشیم و...، تصمیم‌هایی هستند که موقعیت ما را به‌عنوان یک شخص و نه دیگری مشخص می‌سازند (رضوی‌زاده، ۱۳۸۶: ص ۴۲).

۲-۲. سبک زندگی و مصرف

سبک‌های زندگی را معمولاً مبتنی بر سازمان اجتماعی مصرف می‌دانند و به جای سازمان اجتماعی تولید - که به‌طور کلاسیک شالوده‌ساختارهای طبقاتی است - بر نگرش‌های هنجاری مرتبط با مصرف تأکید می‌کنند. «مصرف»، مفهوم کلیدی است؛ به این معنی که ممکن است با آن بتوان قفل فهم جامعه مدرن را باز کرد (آلدریج، ۲۰۰۳ به نقل از سعیدی، ۱۳۸۲: ص ۲۵). مصرف همچنین در مقابل مفاهیم دیگری قرار می‌گیرد: مصرف در

مقابل تولید، مصرف در مقابل سرمایه‌گذاری، مصرف در مقابل شهروندی، مصرف در مقابل حفظ محیط زیست و... از جمله مهم‌ترین تقابل‌ها می‌باشد (نیکزاد، ۱۳۸۲: ص ۱۲). فرهنگ مصرفی، مردم را ترغیب می‌کند که بیش از نیازهای زیستی خود مصرف کنند تا از طریق آن فرایند مداوم انباشت سرمایه تداوم پیدا کند و عملکرد نظام سرمایه‌داری جهانی تضمین شود. در این فرهنگ، اصل بر آن است که معنا و مفهوم زندگی فرد بر داشته‌ها استوار باشد (اباذری و چاووشیان، ۱۳۸۱: ص ۳-۲۱). ریتزر معتقد است: معنای جدید مصرف، پدیده‌ای شخصیتی است که پس از جنگ جهانی دوم رواج یافته و امروز مرتبه تولید و مصرف به‌طور واضحی از هم جدا شده‌اند. در واقع، پدیده مصرف در دوران مدرن در پی بازاریابی محصولات تولید انبوه، شناخت بازار و رفتار مصرف‌کننده را الزامی ساخت. در نتیجه، رشد اقتصاد و ماشینی‌شدن کار، افزایش دستمزدها و گسترش وسایل تفریح و فراغت، جامعه‌ای در غرب صنعتی پدید آمد که به مقوله تفریح و فراغت بسیار اهمیت می‌داد و در عین حال، جامعه‌ای ظهور می‌کرد که تمایزات سنتی در آن محو می‌شدند؛ کلان‌شهرها موجد گمنامی آدم‌ها در شهر بودند و از همین رو، شناخت افراد بر مبنای شاخص‌های منزلتی گذشته ناممکن می‌شد؛ مقوله سیاست هویت اهمیت پیدا می‌کرد و شواهد نشان می‌داد که دیگر افراد را نمی‌توان بر حسب جایگاه‌شان در نظام تولیدی بازشناخت (فاضلی، ۱۳۸۲: ص ۶۲). کمپل، عمل مصرف را به دو گونه؛ مصرف سنتی و مصرف مدرن تقسیم می‌کند. مصرف سنتی، در برگیرنده لذت تجربی از اشیا است، اما مصرف مدرن، نشان از تخیلی و ذهنی‌شدن افراد در استفاده از کالاهاست. این چنین برداشتی از خرید، هم‌سویی با مفهوم (خرید پرولتاریایی) مایک پریس دی است. خریدی که در آن بیشتر از آنکه عمل به خریدن مطرح باشد، لذت خیالی و تماشای ویتترین و بلعیدن خود ساختار فرهنگی خرید در پاساژ مطرح است (پریس دی، ۱۹۸۶ به نقل از کاظمی و اباذری، ۱۳۸۳: ص ۹۹). بنابراین مصرف در مفهوم جدید خود، چیزی بیش از اکتساب و استفاده از کالاهاست. جامعه مصرفی جدید به جای آنکه به ایده‌آل‌های پیشرفت و کارایی توجه کند، بر انگیزه‌های پنهان و عملکردهای فردی متمرکز می‌شود. در چنین جامعه‌ای تنظیم اولویت‌های زندگی روزمره مورد توجه نیست، بلکه آنچه مشهود است تغییر شکل ارزش‌های روزمره خود زندگی است که در قالب مصرف‌گرایی نمود پیدا

می‌کند (ناصری، خوانچه سپهر، ۱۳۸۹: ص ۱۲۱-۱۲۲). نحوه نگرستن به امر مصرف در سنت نظریه، دربردارنده برداشت‌های متفاوتی است؛ به طوری که برخی از جنبه‌های جامعه‌شناختی و اقتصادی به این موضوع نگریسته‌اند. بودریار، مصرف را نه در رهیافتی اقتصادی، بلکه از منظر اجتماعی و فرهنگی می‌نگرد و بر جنبه‌های نمادین بودن آن تاکید دارد. وی معتقد است که معنای هر شی در عصر جدید مبتنی بر چگونگی استفاده از آن می‌باشد.

بودریار در کتاب نظام اشیا (۱۹۶۸) بیان می‌کند که مصرف به تنهایی، ارضا یک دسته از نیازهای زیستی نیست، بلکه متضمن نشانه‌ها و نمادها است. او معتقد است «مصرف را باید روندی تلقی کرد که در آن خریدار یک قلم کالا، از طریق به نمایش گذاشتن کالاهای خریداری‌شده، به طور فعالی مشغول تلاش برای خلق و حفظ یک حس هویت است». به عبارتی دیگر؛ «مردم حس هویت چه کسی بودن را، از طریق آنچه مصرف می‌کنند، تولید می‌کنند». بودریار اشاره می‌کند که امروزه ما در همه جا شاهد نوعی برجستگی خیال‌گونه مصرف و فراوانی هستیم که در اثر ازدیاد ابزارها، خدمات و کالاهای مادی شکل گرفته است (بودریار، ۱۹۹۸ به نقل از کالانتیری؛ حسینی، ۱۳۸۹: ص ۸۴) و همین‌ها، جهش اساسی در «محیط زیست نوع انسانی» پدید آورده است. به قول بودریار، دیگر احاطه بشر به وسیله بشر پایان یافته است و ما شاهد اسارت بشر به وسیله کالاها هستیم. دیگر مبادله روزانه بین افراد کمتر شده است و بیشتر از طریق پیام‌ها صورت می‌گیرد (فوستر، ۱۹۸۸ به نقل از سعیدی، ۱۳۸۲: ص ۶۴).

بودریار معتقد است جامعه مصرفی اساساً مقولات اخلاقی‌ای نظیر مقولات مبتنی بر احترام و امساک را از فضای ارزش خود بیرون اندخته است و به جای آن، کام‌جویی لذت‌پرستانه را آورده است. در نظر وی، «جامعه مصرفی» تاکید روی سبک و طراحی در نمایش است. اینها هستند که بر جلوه نمایش می‌افزایند. اصولاً نمایش در سه حوزه اتفاق می‌افتد: نمایش کالا و اشیا، نمایش محل خرید و نمایش عرضه‌کننده کالا، خدمات یا شیء (میلر، ۱۹۸۱ به نقل از سعیدی، ۱۳۸۲: ص ۶۶). نه تنها همه چیز با نمایش اشیا مرئی می‌شوند، بلکه ما مواجه با رشد مراکز خرید و مصرف و مجموعه‌های تفریحی هستیم. این محل‌ها، سنتز فراوانی و محاسبه هستند. مراکز خرید بزرگ، به صورت معبد نیایش مصرف‌کننده‌ها درآمده‌اند و به محل ملاقات مصرف‌کننده با اشیا بدل شده‌اند. این‌ها نماینده مصرف‌مدرن

هستند. در این فضای خرید مدرن، شاهد مصرف همه چیز از جمله (فرهنگ، زمان، صرف اوقات فراغت) هستیم. به بیان دیگر، این مراکز، سازمان زندگی روزمره را تشکیل داده‌اند. این مسئله هنگامی روشن می‌شود که می‌بینیم در جامعه مصرفی خرید به صورت یک پیشه فراغتی درآمده است (سعیدی، ۱۳۸۲: ص ۶۶) و رفتارهای مصرف‌کننده به پیروی از تغییر ماهیت جامعه، تغییر می‌یابد. ابرکرومبی می‌گوید: «مصرف‌کنندگان نه تنها ساکن جامعه مدرن هستند بلکه مصرف‌گرا نیز هستند: این مسئله؛ به معنای اهمیت یافتن مصرف‌گرایی در زندگی اجتماعی معاصر باعث شده تا مصرف‌گرایی به شکل تازه‌ای از اقتدار تبدیل شود که شکل‌های سنتی اقتدار، به‌ویژه پیشینه طبقاتی را تضعیف و فضایی برای شکل‌های نوین هویت فردی به وجود آورد. مفهوم سبک زندگی برای این تفسیر از مصرف‌گرایی بسیار مهم است (کلانتری؛ حسینی، ۱۳۸۹: ص ۸۵). مصرف‌کننده در نقش‌های مختلفی در جامعه مصرفی ظاهر می‌شود. هنگامی مصرف‌کننده به مثابه فردی انتخاب‌گر محسوب می‌شود که به قصد پیشینه‌سازی فایده‌مندی خود عمل می‌کند. در عین حالی که این مصرف‌کننده، نیروی محرکه «جامعه مصرفی» است، کنش‌گر عقلانی محسوب می‌شود که بهترین قاضی انتخاب بین علائق خود است. دیگر نقش‌های مصرف‌کننده عبارتند از: مصرف‌کننده به‌عنوان برقرارکننده ارتباط (از طریق نمادهای مصرف) از راه‌های مختلف چون مصرف تظاهری یا اوقات فراغت تظاهری و...؛ مصرف‌کننده به مثابه اکتشاف‌کننده؛ مصرف‌کننده به مثابه جویای هویت؛ مصرف‌کننده به مثابه لذت‌گرا؛ مصرف‌کننده به مثابه مجروح؛ مصرف‌کننده به مثابه مبارزه‌گر و فعال و مصرف‌کننده به مثابه شهروند (سعیدی، ۱۳۸۲: ص ۶۳). در واقع، بسیاری از تحلیل‌های جامعه‌مدرن بر این نظرند تغییر سرنوشت‌سازی در جهت‌گیری کنش مصرف‌کننده مدرن اتفاق افتاده است. مصرف‌کننده، لذت‌جوی جدیدی است که نیازهایش دیگر با «اقتصاد نیازها» تنظیم نمی‌شود، بلکه با «اقتصاد میل و رویا» یا اشتیاق به چیزهای جدید و تجربه‌نشده، مشخص می‌گردد. بوردیو با توصیف طبقه متوسط جدید به‌عنوان حامل اصلی روح مصرف‌لذت‌جویانه بر این نکته تأکید دارد که مصرف‌کننده جدید بدون اینکه مجبور به فداکردن چیزی باشد، همه چیز را یک‌جا می‌خواهد، اخلاقش، اخلاق تفریح است (گرونو، ۱۳۹۲: ص ۹۷). گرچه شاید نتوان به جامعه ایرانی، اصطلاح جامعه مصرفی را اطلاق کرد و هنوز به معنای دقیق آن در جامعه شکل

نگرفته است، اما فراوانی و تنوع برخی کالاهاى مصرفى در سالهاى اخير و بصرى شدن نشانه‌ها و نمادهای منزلى موجب شده است تا زندگى «ماى» ايرانى با سبك بخشى و عناصر زيبايى شناختى و در هم آميخته شود (ارمكى و چاووشيان، ۱۳۸۱).

۳-۲. شبکه‌هاى اجتماعى؛ امكانى براى نمايش ذائقه مصرفى و سبك زندگى

حقيقت اين است كه رسانه‌هاى اجتماعى با ايجاد فضايى براى محتواى توليدشده توسط کاربران، شكل مشاركت آميز جديدى به اينترنت داده‌اند (Rahul Gadekar, 2017: p. 91). دليل استفاده روزافزون از شبکه‌هاى اجتماعى مجازى براى برساخت اجتماعى خویش به اين امر باز مى‌گردد كه از سويى در جوامعى همچون ايران كه نوعى فقدان هويتى و سردرگمى تمام سوژه‌ها اعم از نسلى و جنسى را در بر گرفته است، اين فن‌آورى‌ها و رسانه‌هاى جديد، واقعيت‌هاى تازه‌اى را براى ابراز شكل دهى هويت وارد زندگى كرده است. به اين معنا كه كنشگران، خود ناشران خبر درباره خود شده‌اند. از سوي ديگر، امكان دور نگاه داشتن هويت از چشم اعضاى خانواده و فاميل با استفاده از تنظيمات خصوصى شبکه‌هاى اجتماعى در محيط‌هاى آنلاين به افراد به خصوص زنان اين امكان را مى‌دهد به موضوعاتى پردازند كه معمولاً در عرصه عمومى صحبت از آنها تحمل نمى‌شود (Guta, et al 2015: p. 119). و در نهايت برخلاف ساير رسانه‌ها كه مسئولان و مديران، نقشى مهم در انتقال پيام ايفا مى‌كنند، اينترنت فضاي بازي فراهم مى‌كند كه هيچ فرد كنترل‌كننده‌اى وجود ندارد. دسترسى به اينترنت، اين فرصت را براى هر كسى ايجاد مى‌كند كه بدون كنترل، با توده افراد يا اجتماعات مجازى ارتباط برقرار كند و وارد روابط توسعه‌يافته درازمدت در اين فضا شود.

كاريبران اينستاگرام تصاويرى از هر چيزى آپلود مى‌كنند، به طوري كه بسيارى از اكانت‌هاى پرفالوور مملو از سلفى هستند (Marwick, 2015: p. 141) به زعم شوارتز، ما شاهد تغييرى از عكاسى از ديگران براى مصرف شخصى به مستندسازى خود براى مصرف توسط ديگران هستيم (Schwarz, 2010: p. 86). تحقيقات انجام شده، سلفى‌ها را ابزار و روشى براى كنترل و مديريت شهرت (Marwick, 2015: p. 139) و بهره‌بردن از آن در نظر گرفته‌اند. در واقع، تصاوير نقش مهمى در چگونگى برساخت جهان خود توسط خودمان را دارند؛ چرا كه تصاوير

به ما می‌آموزند، چگونه بینیم (Bordo, 1993: p. 63) و اخلاق جمعی و ارزش‌های زیبایی‌شناسانه را از خلال آنچه قابل عکاسی است، شناسایی کنیم (Van House, 2005: p. 1855). سلفی‌ها را می‌توان اقدامی برای نمایش هویت و نیز رفتاری برای جلب توجه در نظر گرفت. در هر یک از این دو حالت، گرفتن یا منتشر کردن آن می‌تواند با درک فرد از بدن خود مرتبط باشد.

۳. روش پژوهش

این مطالعه به صورت تحقیق کیفی با رویکرد پدیدارشناسی در واحد فرد، انجام شده است. حجم نمونه این پژوهش براساس منطق اشباع نظری ۲۳ نفر انتخاب شده و تحلیل داده‌ها مبتنی بر تحلیل درون‌مایه‌ای به شیوه پیشنهادی براون و کلارک است. روش تحلیل درون‌مایه‌ای به این صورت انجام گرفته که بعد از اتمام هر مصاحبه، مکالمات ضبط‌شده به صورت مکتوب درآمده است و محقق در مرحله اول که آشنایی با داده‌ها است، برای درک محتوا، در داده‌ها تأمل کرده است. پس از آن، در مرحله ایجاد کدهای ابتدایی، نکات بارز سخنان شرکت‌کنندگان در قالب کدهای اولیه مرتبط با مفهوم تجربه دانشجویان از اینستاگرام استخراج شد. مرحله سوم که مرحله یافتن درون‌مایه‌ها است، مبتنی بر مرتب کردن و جاگذاری کدهای ابتدایی در درون‌مایه‌های ابتدایی و نام‌گذاری آنها بود. در مرحله بازنگری درون‌مایه‌ها، درون‌مایه‌ها ابتدا بازنگری و پالایش شدند (Braun, & Clarke, 2006).

در کل، در تجزیه و تحلیل داده‌ها، ابتدا حدود ۲۶ گد اولیه استخراج و پس از بازبینی، این کدهای اولیه حدود ۲۱ درون‌مایه ابتدایی مشخص شد که در بازنگری مجدد این درون‌مایه‌ها ۲ درون‌مایه اصلی و ۷ درون‌مایه فرعی تدوین شد. شایان ذکر است که کدهای اولیه به‌طور عمده، جنینی و از خود داده‌ها انتخاب شد؛ اما جهت کدهای کامل‌تر از اصطلاحات تخصصی و علمی استفاده شد. بعد از اتمام تجزیه و تحلیل و استخراج درون‌مایه‌ها و اطمینان از طبقه‌بندی آنها، مرحله آخر، تحلیل درون‌مایه‌ها است. برای تأیید اعتبار داده‌ها، یافته‌های این مطالعه به شرکت‌کنندگان ارائه شده و آنها نظرات خود را در مورد هماهنگی یافته‌ها و درون‌مایه‌ها با تجربیات خود به محققان ابراز کردند. از سوی دیگر، از تعدادی از افراد با تجربه در انجام تحقیق کیفی درخواست شد تا کدهای استخراج شده را بررسی کنند که نظرات آنها در انتخاب نمایه کدها اعمال شد.

۴. یافته‌های پژوهش

جدول شماره ۱ ویژگی‌های زمینه‌ای و کلی پاسخ‌گویان را بیان می‌کند

توزیع پاسخ‌گویان برحسب سن، تحصیلات، وضعیت امنیتی اکانت			
سن	میانگین	حداقل	حداکثر
در زمان انجام مصاحبه	۲۶	۲۰	۳۲
سطح تحصیلات	بی سواد	۰	۰
	ابتدایی	۰	۰
	دیپلم	۰	۰
	کارشناسی	۱۶	۰
	کارشناسی ارشد	۷	۰
وضعیت اکانت	عمومی	۴	۰
	خصوصی	۱۹	۰

درون‌مایه اصلی ۱: دلایل شخصی‌سازی دسترسی

در قالب این درون‌مایه، کاربران به دلایلی اشاره کرده‌اند که قابلیت دسترسی به صفحه شخصی خود را برای دیگران محدود کرده‌اند.

درون‌مایه فرعی ۱: نگاه برچسب‌گذار دیگری

از دلایل اصلی خصوصی کردن اکانت، این است که فرهنگ جامعه ایرانی، هنوز جمع‌گراست و همین جمع‌گرایی سبب می‌شود که افراد مدام نسبت به حوزه زندگی یکدیگر نظر دهند و در حالت نامطلوب آن - به تعبیر گافمن - بر فرد انگ یا برچسبی اجتماعی را وارد کنند. برای مثال، مصاحبه‌شوندگان شماره ۶ و ۲۳ در پاسخ به پرسش (آیا عکس از اعمالی همچون مصرف مشروبات الکلی، یا غذا خوردن در مکان‌های عمومی و تفریح در مکان‌های گردشی را در شبکه‌های اجتماعی به دیگران نشون میدی؟) می‌گویند:

شماره ۲۳: کم پیش میاد که عکس از کارای خیلی خصوصیم مثل مشروبات الکلی بذارم، اما خب! مثل همه، گاهی عکس از چیزای خوردنی مثل یه همبرگر خوش مزه یا یه بستنی‌ای که حس خوبی بهم داده، میذارم. شرکت کننده شماره ۶ می‌گوید: از فضاهای خصوصیم عکس می‌گذارم، اما قبل از عکس، سعی می‌کنم مثلاً اگر سیگار یا مشروبات الکلی‌ای کنارم باشه از کادر عکس خارج کنم، چون حوصله ندارم به خاطر یه مهمونی خانوادگی، تو محیط کارم جواب پس بدم. شماره ۴: اوایل خیلی می‌گذاشتم. اما الان برام عادی شده. کمتر عکس از کارام میذارم. اما عکسایی که آپلود می‌کنم، عکسای یونیکویی هستن. مثلاً؛ از یه غذا تو یه محیط خیلی هنری خاص. کلاً از لحظه‌هایی عکس میذارم که متمایزم کنه. دوست ندارم پشت سرم بگن آدم چیپسه. گفته‌های مصاحبه‌شوندگان نشان می‌دهد؛ آنها برای این که در معرض قضاوت قرار نگیرند و دچار پیامدهای اجتماعی حاصل از برچسب اجتماعی نشوند، از استراتژی‌های رفتاری پنهان‌کاری استفاده می‌کنند و خصوصی کردن پروفایل شخصی، بخشی از این استراتژی است. برای مثال شرکت کننده شماره ۱ می‌گوید: با این که اکانتم خصوصیه، اما مثلاً عکسایی که با دوست اجتماعی فعلیم به یه جایی میریم و یه چیزی سفارش میدیم، نمیذارم. چون به هر حال، یه عده‌ای از آدم‌ها عادت کردن در زندگی آدم‌ها سرک بکشن. نمیگم سبکی که برای خودم انتخاب کردم. به خصوص گردش‌بودن و توریستی و مدام در سفر بودنمو، دوست ندارم نشون بدم. از این تواضعاً ندارم. ولی خب، همه آدمی هم، نمیخام ببینن. گفته‌های بالا می‌تواند بدین معنا باشد که فرد از سویی، میل وافری به بصری‌شدن زندگی اجتماعی‌اش دارد و اشتیاق دارد تا سبک خاص خودش را برای زیستن شکل دهد. اما از سوی دیگر، نمی‌خواهد تا برای همه آدم‌ها قابل مشاهده باشد. بخشی از این محدودسازی روایت زندگی مجازی، ناشی از زیستن در بطن جامعه‌ای نظارت‌کننده و فضایی است که به ناگاه در زیر پُست فردی، با ادبیات ناشایستی در انتخاب‌های زندگی فرد دخالت می‌کند و سبک زندگی وی را به چالش می‌کشد.

درون‌مایه فرعی ۲: برخورداری از آزادی عمل

در درون‌مایه شماره یک، به نگرانی از قضاوت‌شدن مصاحبه‌شوندگان اشاره کردیم و

دلیل دیگر این وضعیت آن است که تعدادی از مصاحبه‌شوندگان برای فرار از اقتضائات عرفی و هنجارهای دنیای واقعی، سعی می‌کردند برای تجربه لذت‌گرایانه، زیستن‌شان را به شکلی پنهانی تجربه کنند و آن را به شکلی مجازی به نمایش بگذارند و در واقع، دنیای مجازی فرصتی برای نمایش آزادی‌های سبک زندگی‌ای است که در دنیای واقعی همگان نمی‌بینند، اما در همین‌جا نیز برای آزادی‌نمایش‌دادن، مجبور به خصوصی‌کردن اکانت خود هستند. برای مثال مصاحبه‌شونده شماره ۲ و ۱۳ در ارتباط با پرسش «چرا صفحه خود را شخصی کرده‌اید؟». شماره ۲ پاسخ می‌دهد گاهی پیش می‌آید که تفریحی میری یا به کار شادی انجام میدی، خب، اگر بذاری. شاید باعث بشه دفعه بعد، نتونی بری. مثلاً بعضی لحظه‌هامو توی استوری نمیذارم. چون سریع زنگ میزنن که چرا خبر ندادم بهشون. ولی از زمان اون تفریح که بگذره، روز بعدش یا چند روز بعدش، شاید پُست کنم. شرکت‌کننده شماره ۱۳ می‌گوید: تو خیابون و هر جایی که میری، همش محدودیت داری و تو ذهنت، مُدام میگی؛ نکنه بهت گیر بدن، برا همین دوست دارم در فضای مجازی هر جوری دوست دارم، خودم رو نشون بدم... پس برای آزادی خودمه که دسترسی دیگران رو محدود می‌کنم. پاسخ‌هایی از این نمونه، نشان می‌دهد که کنشگران مجازی، فضای مجازی را نوعی ساحت زیست عمومی می‌دانند که به آنها اجازه تجربه آزادی بیشتری نسبت به فضای واقعی به آنها می‌دهد، اما تجربه عینی این آزادی، منوط به خصوصی‌سازی دنیای مجازی است.

درون‌مایه فرعی ۳: مزاحمت مجازی گمنامان

از استدلال‌هایی که مصاحبه‌شوندگان برای منطقی‌بودن خصوصی‌کردن اکانت‌شان بیان می‌کردند، این بود که بیشتر آنان با اتفاقات ناخوشایندی همچون: لفظ‌های کنایه‌آمیز و ناشایست یا شماره‌گذاری افراد گمنام یا ناشناس در زیر پست‌های مجازی‌شان روبرو شده‌اند. این موارد زمانی که افراد آنلاین نبوده‌اند، موجب شده تا افراد نزدیک‌شان چنین مواردی را مشاهده کرده و در نهایت، سبب سلب آسایش شده است. برای نمونه پاسخ‌گوی شماره ۱۸، ۷ و ۱۱ چنین می‌گویند: شماره ۱۸: وقتی تازه اومده بودم به اینستا، یکی که اصلاً نمی‌شناختی کی هست، کجا هست، چرا باید اومده باشه زیر پُست تو... به

مثلک چرت‌وپرتی بذاره. مثلاً شماره بدم عزیزم؟ یا ای مرفه بی درد! یا اگه این زندگیه، پس ما چرا تو کره زمینیم. حتی بعضیا تو دایرکتت پیام میدادن. یه جایی خسته شدم از حجم زیاد مزاحمتا و برای همین، ترجیح دادم دنیا مو همه نبینم. شماره ۷: خب ببینید تو جامعه، آدما اجازه هرگونه نظری به خودشون میدن. تا میای شادی کنی و یه عکس از تفریحاتت بذاری، یه عده سروکله‌شون پیدا میشه و فکر میکنن حق اونا رو خوردی. انگ دزد و مفت‌خور، مرفه بی درد و هرچی خلاصه به ذهنش شون برسه، میان زیر پُست می‌نویسن. حالا همیشه هم آنلاین نیستی که جواب بدی یا پاک کنی و تو اون لحظه خیلی اتفاقی ممکنه خانوادت و آشناها میخونن و بعد برای آدم دردسر درست میشه.

جواب‌هایی از این گونه، می‌تواند بدین معنا باشد که سبک زندگی برخی از مصاحبه‌شوندگان برای جامعه قابل پذیرش نیست و همین قابل پذیرش نبودن، باعث شده که عده‌ای پست‌های چنین افرادی را نوعی امکان و فرصت برای تخلیه هیجانی و برون‌ریزی اعتراضات می‌دانند. از سویی، چنین مزاحمت‌هایی نشان می‌دهد که برخی از مصاحبه‌شوندگان به لحاظ طبقاتی و آن چیزی که وبر «بخت‌های زیستن» می‌نامد، در شرایط مساعدی هستند و نمایش زندگی‌شان، جنبه حسرت برانگیزی دارد، یا به گفته و بلنی؛ می‌توان (فراغت تظاهری و مصرف تظاهری) نامید.

درون‌مایه اصلی ۲: نمایش زیستن به‌مثابه روایتی از خود

منظور ما از کاربرد عنوان فوق این است که مصاحبه‌شوندگان فضای مجازی را به‌مثابه بستری در نظر گرفته‌اند تا روایتی از خودشان را بازنمایی کنند که وجوه شخصیت‌شان را برای دیگران جذاب جلوه دهند و از سویی دیگر، با اتکا به دریچه نظری روزنبرگ در مباحث هویتی، در پی آنند تا خودی آرمانی از زندگی‌شان ارائه دهند. چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، گیدنز معتقد است: سبک زندگی فرصتی است تا فرد مدرن به مدد انبوه انتخاب‌ها در فضای مدرنیته، پروژه‌ای را برای ساخت و بازسازی خود انتخاب کند. همین امر در جامعه ایران و در باب موضوع پژوهش بدین شکل اتفاق می‌افتد که نمایش ساحات اجتماعی و ساحات فراغتی، روایتی گزیده و گیرا از زندگی فرد را بسازد.

درون‌مایه فرعی ۱: بدن امکانی برای نمایش مصرف

در ذیل این درون‌مایه، پژوهش به دنبال این بوده تا نشان دهد تیپ ظاهری‌ای که افراد انتخاب می‌کنند، وسایلی که برای زیباسازی بدن خود به کار می‌گیرند و یا استایلی که در یک موقعیت یا جغرافیا به بدن خودشان می‌دهند، همگی از منظر نمایش‌دارندگی و برازندگی و میل به مصرف‌گرایی قابل تفسیرند. به‌عنوان نمونه، پاسخ‌گویان شماره ۱۲، ۱۵ و ۱۶ نظر خود را این‌گونه بیان کردند: شماره ۱۲: خیلی دوست دارم عکسی از تیپ یا مدلی از خودمو بذارم که هم خوب گرفته شده باشه و هم نشون بده زندگی خوبی دارم. دلیلشم، واقعیت اینه که دوست پسر من می‌بینه و می‌خام از داشتن من خوشحال باشه. پاسخ مصاحبه‌شونده فوق، نشان می‌دهد که افراد در شبکه‌های مجازی فشار قابل توجهی را برای ایجاد احساسات مطلوب از خود احساس می‌کنند. به‌خصوص وقتی که انتظار دارند توسط فرد خاصی دیده شوند. برای همین آن‌ها تلاش می‌کنند تا جذاب‌تر شوند و برای تحقق این امر، بهترین چهره خود را در پروفایل خود به نمایش می‌گذارند (Manago et al., 2008: p. 448) به‌طوری که مصاحبه‌شونده شماره ۱۵ می‌گفت: اگه عکسی بذارم که حس کنم دوست پسر من دوست نداره یا ببینم لایک نکرده یا دوستانم، تعریفی که دلم می‌خاسته، نکردن، پستمو پاک می‌کنم. یا مصاحبه‌شونده شماره ۱۶ می‌گوید: هر آدمی، دوست داره از خودش عکس بذاره، غیر از اون، وقتی یه عکس زیبا از خودم می‌ذارم، حس خوبی بهم میده. اگر واکنش دیگران، مثبت باشه که دیگه این حس بیشتر میشه. موارد فوق نشان می‌دهد در واقع ارتباطات شبکه‌ای، فرصتی برای اعضای شبکه اجتماعی آنلاین (OSN) فراهم می‌کند تا موقعیت و منش اجتماعی خود را ارتقا ببخشند (Ellison et al, 2014: p. 861). برای مثال، در سایت‌های دوست‌یابی آنلاین، افراد از یک هویت مجازی استفاده می‌کنند تا خودشان را به شکلی برنامه‌ریزی شده جذاب و به شکل بالقوه‌ای فانتزی به نمایش بگذارند (Gibbs, Ellison, & Heino, 2006: p. 164).

درون‌مایه فرعی ۲: فاصله‌گذاری میان خود و دیگری

در قالب این درون‌مایه نشان داده شده که کنشگران فضای مجازی، میل به این دارند تا به‌واسطه نمایش زندگی خود، از همسان‌شدن با دیگران دوری کنند. در واقع، رسانه‌های

اجتماعی، فرصتی برای افزایش ارزش‌های خودابرازی هستند و تحت تاثیر آن، شیوه‌های خودابرازی در حال تغییر هستند (Edward Orehek1 and Lauren J. Human, 2017: p. 63). به طوری که اکانت‌های لاکچری اینستاگرام به عنوان کاتولوگ‌هایی از آن‌چه جوانان، آرزوی داشتن آن را دارند یا امکانی برای نمایش سبک زندگی‌ای رویایی و متفاوت عمل می‌کنند (Marwick A (2015)؛ چنان که شرکت‌کننده شماره ۱۴ می‌گوید: همیشه تو عکسام سعی می‌کنم قیافه یا ژست خوبی داشته باشم و بهترین لباسم رو تنم کنم، حتی آرایش و مدل موهام برام مهمه... شاید بر این که دوست ندارم شبیه همه باشم. یا شرکت‌کننده شماره ۱۱ این گونه پاسخ داد: غالباً عکس‌هام رو به شیوه خاصی می‌گیرم؛ چه از نظر زیبایی و ظاهر خودم و چه موقعیتی که درش قرار دارم. دوست دارم عکسام گنگ باشه و هیچ کس نتونه واقعیت شخصیت منو پیدا کنه. به نظرم راز آلود بودن، حس متفاوت بودن جالبی به آدم میده. مجموع پاسخ‌ها، نشان می‌دهد که شبکه‌های اجتماعی بستری را فراهم می‌کنند تا افراد هویت دل‌خواه خود را شکل بدهند. نظریه‌پردازی‌های پیش از سال ۲۰۰۰ در این باره، بیانگر این است که بازسازی هویت به عنوان یک پدیده جالب در محیط‌های آنلاین، توجه زیادی را به خود جلب کرده است و کاربران اینترنت به واسطه فضاهای آنلاین، توانسته‌اند هویت متفاوتی را خلق کنند و معانی متفاوتی از زندگی خود را نمایش دهند؛ چرا که بازتولید و ساخت دوباره هویت مجازی از زمان ظهور سیستم‌عامل‌های شبکه اجتماعی اهمیت یافته است و کنشگران مجازی با آپلود عکس‌های خود، تمایل به ساخت وجهه‌ای مطلوب و هم‌زمان متمایز از دیگران دارند. بنابراین، فضاهای مجازی‌ای؛ همچون اینستاگرام، امکان‌گریزی را فراهم می‌کنند تا افراد از جنبه‌های نامطلوب هویت خود به سمت نمایش هویت دلخواه و آرمانی‌گرایی پیدا کنند که بخش زیادی از این موضوع به واسطه گرفتن عکس‌های سلفی و عکس‌هایی در مکان‌های شیک و با لباس‌های مرتب و مجلسی اتفاق می‌افتد؛ امری که در ایران با عنوان «هشتک لاکچری» در حال گسترش است.

درون‌مایه فرعی ۳: لذت‌گرایی میل‌طلبانه مجازی

نتایج سنجش عنوان فرعی ۳، در این پژوهش نشان می‌دهد که تاثیر فرایندهای چندگانه

جهانی شدن فرهنگی، نسبی گرایی در باورها، افزایش فزاینده فردگرایی و گسترش صنعت بدن و مدیریت بدنی و تغییر ذائقه‌های مصرفی از مصرف معیشتی به مصرف فراغتی و از مصرف برای ارضای نیاز ضروری به سمت ارضای نیاز کاذب، دیگر بر مبنای عادت‌واره‌های زیست جهان سنتی عمل نمی‌شود. بلکه برعکس در مسیر کنش‌گری جدید، سوژه اجتماعی انتخاب‌هایش را بر مبنای مدهای اجتماعی‌ای جهان مدرن انجام می‌دهد؛ چنان که امروزه، مدهای اجتماعی بیشتر از سوی شبکه‌های اجتماعی شکل می‌گیرند. به‌عنوان مثال، گسترش استوری‌هایی که در آن، افراد غذا خوردن و مکان‌های تفریحی خود را نشان می‌دهند و کنشگران در تلاش‌اند تا نشان دهند که نمی‌خواهند از مود اجتماعی مصرف ذوقی و تفریحی عقب بمانند. در این رابطه پاسخ‌گویان شماره ۲، ۱۹ چنین می‌گویند: پاسخ‌گوی شماره ۲: اگر شما دقت کنی، همه این روزا عکس از کافی‌شاپ می‌ذارن. از کافه‌هایی که میرن. غذاهایی که میرن. خب! طبیعیه که منم دوست داشته باشم و بیشتر لحظه‌هام رو در اینستاگرام به اشتراک می‌ذارم. شاید برای این که میخام بگم! جهان و زندگی شادی رو دارم تجربه می‌کنم. شاید ۱۰ سال پیش نمی‌شد. اما مردم الان دیگه این چیزا رو راحت می‌پذیرن. یا پاسخ‌گوی شماره ۱۹ در این رابطه گفت: به‌نظرم هر چی شما زندگی رو سخت کنی، زندگی خودش سخت میشه. اما اگر راه خودتو ببری، ذوق‌های خودتو دنبال کنی، لذت‌هایی که خودت میخای تجربه کنی رو دنبال کنی... جامعه هم خودش رو تغییر میده. چرا همیشه باید بترسیم؟ تو دنیای واقعی، خب محدودم. ولی تو دنیای مجازی، میخام بگم؛ زندگیم چجوریه. چه تفریحاتی داره. من از این فرهنگ نق و ناله‌ای بدم میاد. میخام به همه بفهمونم که زندگی، کلی تفریح و لذت درش هست. به‌نظر من، اگر آدما بخوان هر روز بگردن، هر روز میتونن. همیشه هم پول نمی‌خاد. شما میتونی ببری تو یه نقطه خوب بشینی و از هوای اونجا لذت ببری. یا ببری تو یه خیابون از شلوغی آدما و یا یه آهنگی که تو یه پاساژ میزرن، لذت ببری و بعد بیای فهم خودت رو از اون لذت‌بنویسی. تا دیگران هم بیان توی تجربه تو. پاسخ‌های فوق‌نشان می‌دهد که فضای مجازی برای کنشگران جوان جامعه ما در حکم حوزه‌ای عمومی است که می‌توانند دیگران را به جهان خود فرا بخوانند و درک خود و تصویر خود از لذت‌ها و گرایش‌های ذوقی را به دیگران نیز برسانند و به نوعی آنان را به دعوتی غیرمستقیم فرا بخوانند.

نتیجه‌گیری

کنش‌گران اجتماعی به رسانه‌های اجتماعی به‌عنوان یک عامل اصلی گذارن و فراغتی ساختن زندگی اجتماعی خود، متکی هستند و بخش زیادی از فرایندهای ساخت هویت شخصی خود را به‌واسطه مقایسه خود با دیگری در شبکه‌های اجتماعی آنلاین، شکل می‌دهند. در نهایت، این فرایندهای تعاملی بر ایجاد یک شخص دلخواه تأثیر می‌گذارند (Marder, Joinson, Shankar, & Houghton, 2016: p. 584) و به میانجی امکانات آپلود و اشتراک‌گذاری عکس و فیلم در شبکه‌های اجتماعی آنلاین بخش‌هایی از زندگی روزمره خود را در معرض دید طرف‌داران و دوستان خود قرار دهند. در همین باره، نتایج پژوهش نشان می‌دهد که جامعه ایرانی در حال تجربه مدرنیته فرهنگی و امروزی شدن زندگی است و با تأثیرپذیرفتن از فرایندهای اشاعه فرهنگی در حال وقوع در شبکه‌های اجتماعی آنلاین، دچار تغییر در باورها و عملکردهای فرهنگی کنش‌گران اجتماعی است. چنان‌که کنش‌گران حاضر در شبکه اینستاگرام هم تجربه‌کننده این تغییرات هستند و هم از سوی دیگر، می‌توان عاملان فعال بر سازنده مناسبات فرهنگی جدید قلمدادشان کرد؛ چراکه آنان از امکانات شبکه‌هایی همچون اینستاگرام به شکل آزادانه‌ای برای ابراز ساخت خصوصی زندگی خود، نمایش زیبایی‌ها، کسب اعتماد اجتماعی، نمایش سرمایه بدنی و فیزیکی، جلب نظر دیگری اجتماعی استفاده می‌کنند و از سوی دیگر، از رهگذر اشتراک‌گذاشتن عکس و فیلم از لحظات زندگی روزمره خود و تجربه فردگرایی مدرن روی آورده‌اند. در واقع، نتایج تحقیق نشان می‌دهد که شبکه اجتماعی اینستاگرام، یک امکان اجتماعی است تا افراد از محدودیت‌های فرهنگی سنتی سایه افکننده در فضای خانواده و فضاهای زیست عمومی همچون دانشگاه و خیابان‌رهای یابند و شکل جدیدی از زندگی خود را تجربه کنند. وقوع این تغییر نشان می‌دهد که نهادهای بازتولید‌کننده ارزش‌های بومی مبتنی بر سازه هویت اسلامی و ایرانی نتوانسته‌اند الگوهای زیست اجتماعی‌ای مناسبی بازتولید کنند. همین امر سبب شده که کنش‌گران مجازی به تقلید‌گران صرف فرهنگ مصرفی غربی بدل شوند؛ ارزش‌هایی که چندان همخوان با انگاره‌های عرفی جامعه ما همخوان نیست.

کتابنامه

۱. آسابرگر، آرتور (۱۳۷۹)، روش‌های تحلیل رسانه‌ها، ترجمه: پرویز اجلالی، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
۲. اباذری، یوسف و حسن چاوشیان (۱۳۸۱)، «از طبقه اجتماعی تا سبک زندگی: رویکردهای نوین در تحلیل جامعه‌شناختی هویت اجتماعی»، فصلنامه علوم اجتماعی، ش ۲۰.
۳. اسلیتر، دن و فرن تونیکس (۱۳۸۶)، جامعه بازار، بازار و نظریه اجتماعی مدرن، ترجمه: حسین قاضیان، تهران: نشر نی.
۴. برمن، مارشال (۱۳۸۹)، تجربه مدرنیته، ترجمه: مراد فرهادپور، چ ۸، تهران: نشر طرح نو.
۵. بنت، اندی (۱۳۸۶)، فرهنگ و زندگی روزمره، ترجمه: لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، چ ۱، تهران: نشر اختران.
۶. بنیامین، والتر (۱۳۹۰)، خیابان یک‌طرفه، چ ۵، ترجمه: حمید فرازنده، تهران: نشر مرکز.
۷. پاسبانی، ابوالفضل (۱۳۹۱)، «مصرف تظاهری در آرای تورستین وبلن و موضوع پس‌انداز»، مجله تحقیقات اقتصادی، ش ۹۸.
۸. تاملینسون، جان (۱۳۸۱)، جهانی‌شدن فرهنگ، ترجمه: محسن حکیمی، تهران: نشر فرهنگ و اندیشه.
۹. خان دیزچی، امیرحسین (۱۳۸۷)، «پیوند صنعت و فرهنگ تن‌آسایی در جهان امروز»، فصلنامه رسانه، ش ۴.
۱۰. خوانچه سپهر، ناصری (۱۳۸۹)، «نقش بازنمایی رسانه‌ای الگوهای مصرف در شکل‌گیری نگرش‌ها و رفتارها مصرفی مخاطبان»، فصلنامه پژوهش‌های ارتباطی، ش ۱.
۱۱. خوشنویس، ناهید (۱۳۸۹)، «رسانه و سبک زندگی»، ماهنامه روابط عمومی، ش ۷۳.
۱۲. رزاقی، ابراهیم (۱۳۷۳)، الگوی مصرف و تهاجم فرهنگی، چ ۱، تهران: انتشارات چاپ‌پخش.
۱۳. رضوی‌زاده، سیدنورالدین (۱۳۸۶)، بررسی تاثیر مصرف رسانه‌ها به سبک زندگی ساکنان تهران، تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.

۱۴. ریتزر، جورج (۱۳۸۰)، نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه: محسن ثلاثی، چ ۵، تهران: نشر علمی.
۱۵. سعیدی، علی (۱۳۸۲)، «جامعه مصرفی و جوانان»، مجله مطالعات جوانان، ش ۵.
۱۶. عضدانلو، حمید (۱۳۸۶)، جامعه‌شناسی (مفاهیم اساسی)، چ ۲، تهران: نشر نی.
۱۷. فاضلی، محمد (۱۳۸۲)، مصرف و سبک زندگی، چ ۱، قم: انتشارات صبح صادق.
۱۸. _____ (۱۳۸۶)، «تصویری از سبک زندگی فرهنگی جامعه دانشجویی»، فصلنامه تحقیقات فرهنگی، ش ۱.
۱۹. قنادان، منصور و ناهید مطیع و هدایت‌الله ستوده (۱۳۸۴)، جامعه‌شناسی مفاهیم کلیدی، تهران: آوای نور.
۲۰. کاظمی، عباس (۱۳۸۹)، «تیپولوژی خریداران در مراکز خرید شهری»، نامه علوم اجتماعی، ش ۳۷.
۲۱. کاظمی، عباس و یوسف اباذری (۱۳۸۳)، «زندگی روزمره و مراکز خرید در شهر تهران»، نامه انسان‌شناسی، ش ۶.
۲۲. کلاتری، عبدالحسین (۱۳۸۹)، «سبک زندگی سازی برنامه‌های رادیویی»، فصلنامه رسانه، ش ۴.
۲۳. کوزر، لوئیس (۱۳۸۶)، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۴. گرونو، یوکا (۱۳۹۲)، جامعه‌شناسی سلیقه، ترجمه: مسعود کیانپور، چ ۱، تهران: نشر مرکز.
۲۵. گل محمدی، احمد (۱۳۸۱)، جهانی‌شدن، فرهنگ و هویت، تهران: نشر نی.
۲۶. گیبینز، جان آر و بوریمر (۱۳۸۱)، سیاست پست مدرنیته، ترجمه منصور انصاری، چ ۱، تهران: انتشارات گام نو.
۲۷. ممتاز، فریده (۱۳۸۳)، «مفهوم طبقه از دیدگاه بوردیو»، پژوهش‌نامه علوم انسانی.
۲۸. مهدوی کنی، محمدسعید (۱۳۸۶)، «سبک زندگی»، فصلنامه تحقیقات فرهنگی، ش ۱.
۲۹. نیکزاد، مهرداد (۱۳۸۲)، «تحلیل اجتماعی کنش‌های مصرفی»، نامه پژوهش فرهنگی، ش ۷.
۳۰. واحدیان، مرتضی (۱۳۹۱)، «پاساژ؛ ایماژهای ذهنی، ایهام‌های عینی»، خبرگزاری ندای بی‌صدا.
۳۱. ویلن، تورستین (۱۳۸۶)، نظریه طبقه تن‌آسا، ترجمه: فرهنگ ارشاد، چ ۲، تهران: نشر نی.

32. Aguirre, E., Sumner, E.M., & Wagner, C. (2016), "The relationship between Instagram selfies and body image in young adult women," *First Monday*, 21.
33. B. Marder, A. Joinson, A. Shankar, D. Houghton (2016), "The extended "chilling" effect of Facebook: The cold reality of ubiquitous social networking", *Computers in Human Behavior*, pp. 582 – 592.
34. Bordo SR (2003), *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*, Berkeley, CA: University of California Press.
35. Bourdieu P (1996), *Photography: A Middle – brow Art*, Palo Alto, CA:
36. _____ (1984), *Distinction: A social critique of the judgement of taste*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
37. Braun, V., & Clarke, V. (2006), "Using thematic analysis in psychology," *Qualitative Research in Psychology*, 3 (2), pp.:77 – 101.
38. Edward Orehek1 and Lauren J. Human2 (2017), "Self – Expression on Social Media: Do Tweets Present Accurate and Positive Portraits of Impulsivity, Self – Esteem, and Attachment Style?" *Personality and Social Psychology Bulletin*, Vol. 43 (1), p. :60 70.
39. Ellison, N. B., Vitak, J., Gray, R., & Lampe, C. (2014), "Cultivating social resources on social network sites: Facebook relationship maintenance behaviors and their role in social capital processes" *Journal of Computer Mediated Communication*, 19 (4), p.: 855 – 870.
40. Featherstone M (2010), "Body, image and affect in consumer culture" *Body & Society* 16 (1) , p.: 193-221
41. Gibbs et al. (2006), J.L. Gibbs, N.B. Ellison, R.D. (2006), "Self – presentation in online personals the role of anticipated future interaction, self – disclosure, and perceived success", in *Internet dating Communication Research*, 33 (2), pp. 152 – 177
42. Guta, Hala and Karolak, Magdalena (2015), "Veiling and Blogging: Social Media as Sites of Identity Negotiation and Expression among, Saudi Women" *Journal of International Women's Studies*, 16 (2), p.: 115 – 127.

43. Manago, A. M., Graham, M. B., Greenfield, P. M., & Salimkhan, G. (2008), "Self _ presentation and gender on MySpace" *Journal of Applied Developmental Psychology*, 29 (6), p.: 446 – 458.
44. Marwick A (2015), "Instafame: Luxury selfies in the attention economy", *Public Culture*, 27 (1) , p.: 137-160.
45. Rahul Gadekar, MICA (2017), "Gratifications of Facebook: A Literature Review" *Online Journal of Communication and Media Technologies*, Volume: 7 , p.: 87 – 103.
46. Schwarz, Ori. (2010), "On Friendship, Boobs, and the Logic of the Catalogue Online Self _ Portraits as a Means for the Exchange of Capital," *Convergence* 16, no. 2, p.: 163 – 83.
47. Stanford University Press.
48. Van House N, Davis M, Ames M, Finn M and Viswanathan V (2005), "The uses of personal networked digital imaging: An empirical study of cameraphone photos and sharing". In: *Abstracts of the Conference on Human Factors in Computing Systems*, Portland, OR. New York: ACM Press, p.: 1853-1856.

مخلصات

دراسة نقدية عن البنائية الاجتماعية للمفاهيم في من منظور الحكمة الإسلامية

* حسن سوزنجي

** حسن عبدي

*** أصغر إسلامي تنها

**** حسين حاج محمدي

الخلاصة

تتناول و نقد في هذا المقال الرؤية البنائية الاجتماعية الى جنيالوجيا عن نشأة المفاهيم في رؤية الحكمة الإسلامية. لذا قد عرضنا في البدء إيضاح عن رؤية جنيالوجيا عن المعاني ودور السلطة ونحلل المخططات التنفيذية للخطاب عن بناء المعاني. في تكملة المقال نبين الإشكاليات والانتقادات عن الرؤية البنائية عن جنيالوجيا معتمدا على الأسس المعرفية المتداولة للحكمة الإسلامية وهي على قسمين: نقاط النقد الأساسي وتبعاته المعرفية في العلوم الإنسانية. إختزالية علم الوجود، التصور الذاتي للمعاني، الإتجاه التاريخي الغائي، تقدّم الإرادة على الفهم ورفض العلاقات الضرورية في تكوين النظم المعنائية من أبرز الملاحظات النقدية الأساسية على هذه الرؤية. ثم ذكرنا تداعيات وتبعات هذه الرؤية على العلوم الإنسانية. من جملة أهمها هي: الإختزالية غير المقنعة، دون تسري مفاهيم البنائية الاجتماعية على كافة المعاني، النظرة الاجتماعية غير المعقولة في تكوين المعاني، النسبية وفقدان الملاك لتقييم والتمحيص، ضياع الحقيقة ورفض تطابق المفاهيم مع واقع الأشياء بالذات وسلب التقديس من العلم. ذكرنا في الختام رؤية الحكمة الإسلامية عن المفاهيم وأنواعها ودرسنا إمكانية البنائية الاجتماعية في المعاني من منظور الحكمة الإسلامية في المفاهيم الاعتبارية وتبين هذه الرؤية من قراءة البنائية الاجتماعية الى جنيالوجيا.

الكلمات المفتاحية

المعنى، البنائية الاجتماعية، جنيالوجيا، الحكمة الإسلامية.

souzanchi@bou.ac.ir

abdi@bou.ac.ir

islamitanha@bou.ac.ir

hajmohamadi@bou.ac.ir

* استاذ مساعد وعضو الهيئة العلمية في جامعة باقر العلوم

** مدرس مساعد وعضو الهيئة العلمية في جامعة باقر العلوم

*** مدرس مساعد وعضو الهيئة العلمية في جامعة باقر العلوم

**** طالب دكتوراه في فلسفة العلوم الاجتماعية جامعة باقر العلوم (كاتب المقال)

ماكس فيبر وإعادة بناء منطق كانت الإستعلائي في قاعدة تأسيس علم الإجتماع

* السيد حميد طالبزاده

** مهدي سلطاني

الخلاصة

كل منظومة معرفية تتبع منهج ومنطق خاص، يزعم وير أحد أبرز المؤسسين لعلم الإجتماع أنه يتخذ المنطق التكويني في علم الإجتماع ومن جهة وبر يعدّ عالم ومن اتباع كانط الجدد، السؤال الأساسي المطروح في هذا المقال أن كيف يمكن إعادة بناء منطق كانط الإستعلائي في المنطق التكويني. للأجابة عن هذا السؤال اتخذنا المنهج الوصفي - التحليلي.

تشير النتائج الى أن الفلسفة بمثابة أمر سابق والعلوم التجريبية بمثابة أمر لاحق تربطهما نسبة معيّة حيث أن الفلسفة تمهّد للعلم التجريبي وتجري نفس القاعدة في منطق فيبر لكن بتغييرات مفهومية التي حدثت في منطق ماكس.

العلم ثمين بالقيم والقيم تحقق جزءاً من معنى الواقع. وفي ذيل الفكر ذات القيم يتكوّن النوع المثالي ويرسم الحدود كالنومينون لدى كانط أي الشيء في ذاته ليتحقق الأمر الأعلاه بواسطة مفهوم الإمكان العيني من المعرفة التعميمية ويصبح كافياً لا بالضرورة المتأفيزيغية.

الكلمات المفتاحية

المنطق الإستعلائي، كانط، المنطق التكويني، علم الإجتماع، ماكس فيبر.

talebzade@ut.ac.ir

m.soltani@bou.ac.ir

* أستاذ جامعي في كلية الفلسفة جامعة طهران

** مدرس مساعد، عضو قسم العلوم الإجتماعية في جامعة باقر العلوم (كاتب المقال)

عملية تكوين وتوظيف القواعد الإجتماعية من منظور القرآن وعلم النفس الفلسفي

أحمد رضا تحيري*

الخلاصة

القواعد الإجتماعية من أهم وأبرز المقومات الثقافية، ومن أساسيات تكوين الشخصية والهوية الفردية والإجتماعية. يبغى هذا المقال تبين عملية نشوء القواعد الإجتماعية وأهم توظيفاتها بمنهج تحليل علم النفس (سايكولوجيا) الفلسفية وإستنتاج القرآن.

في هذا المقال نتخذ تحليل عملية القيام بأفعال اختيارية وآثارها الفكرية والروحية، تبين أن حسب علم النفس الفلسفي والآيات المباركة، أولاً: أن السبب الذي يؤدي إلى إحتساب بعض السلوك أو التصرفات قواعد إجتماعية عند الفرد والمجتمع ويفصلها على السلوك الآخر هي أسس ومباني علم القيم التي تعتمد على رؤية العالم وتنتج منها.

ثانياً: من أهم توظيفات القواعد الإجتماعية، تعزيز وإرساء مبادئ علم القيم وأفكار رؤى العالم ولكن هذا التوظيف الأساسي بنفسه ومشتقاته من التوظيفات الجزئية الأخرى نحو: إرساء القيم في المجتمع، نبذ الإختلافات وتحقيق الإنسجام.

الكلمات المفتاحية

القرآن الكريم، القاعدة الإجتماعية، أسس علم القيم، الرؤية الكونية (رؤية العالم)، توظيف القواعد الإجتماعية.

أساليب نقل القيم الاجتماعية من منظار القرآن والحديث

السيد ميرصالح الحسيني الجبلي *

الخلاصة

القيم، هي واحدة من أهم القضايا في تأسيس النظام الاجتماعي، والتي أولى علماء الاجتماع العناية بها، أصحاب القرار في المجتمع وبهدف الحفاظ على القيم الحالية الاجتماعية يحاولون بيان اساليب جديدة لطريقة نقلها الى الأجيال القادمة. وهذا الامر الهام تتضاعف أهميته في المجتمعات الإسلامية لاسيما من خلال التعاليم الدينية للقرآن والحديث. ويهدف هذا المقال بأسلوب التحليل النقلي -التفسيري الى الإجابة عن السؤال التالي: كيف تكون اساليب نقل القيم في المجتمع؟ وتظهر النتائج، أن القيم تنتقل عن طريق التعلّم والمتابعة ومحاكاة المجموعات المرجعية والقانون والتطبيع وخلق أجواء المحبة؟ والشعور بالتعلق واختيار الزوج والزواج. ومن إبداع هذه المقالة هو بيان خطاب اسلامي حول العلاقة بين الدين والعلم وهو ما قد تمّ ذكره في القرآن والحديث في مجال نقل القيم.

الكلمات المفتاحية

القيم الاجتماعية، اسلوب نقل القيم، القيم في القرآن والحديث.

* المدرس المساعد في جامعة المصطفى العالمية عليه السلام وعضو في لجنة الدراسات الاجتماعية في الحوزة العلمية
m_mohases@sbu.ac.ir

الدراسة المقارنة في التنشئة الاجتماعية السياسية للحكم الصفوي ونظام الجمهوري الإسلامي

محمد كاظم كريمي*

الخلاصة

هذا المقال يبغى دراسة تطبيقية في التنشئة الاجتماعية السياسية للحكم الصفوي ونظام الجمهوري الإسلامي ويمنح المقارنة ومن خلال مراجعة المصادر والوثائق المتوفرة ونماذج التنشئة الاجتماعية السياسية ومراحلها في الحقبين الزمئيين من تاريخ البلد السياسي. التنشئة الاجتماعية السياسية التي يقصد منها عملية تلقى المعرفة وقبول المعتقدات والقيم والاتجاهات ورؤى النظام السياسي الساند في البلاد وهي ضرورة لا بد منها لشرعة السلطة في نظام الحكم وفي النظامين الصفوي والإسلامي كانت مساعٍ حثيثة لتحقيق هذا الأمر الهام مستعيناً بالأدوات والأساليب المختلفة. نظراً لماهية الحكم الدينية والشيعية في النظامين في العهدين هناك خطوات جادة وهامة للإنتفاع بقابلية نظام المعتقدات، القيم، النظام الفكري والمعرفي، المشاركة السياسية والدعايات السياسية حيث كل منهما بأسلوبه الخاص استطاع تطبيع أفراد المجتمع للتنشئة الاجتماعية السياسية.

الكلمات المفتاحية

التنشئة الاجتماعية، الثقافة السياسية، التنشئة الاجتماعية السياسية، الصفوية، الجمهورية الإسلامية.

التكوين وتحليل الفرص الأساسية لهرمنوطيقا في التخطيط العام الثقافي للجمهورية الإسلامية الإيرانية في مجال الأسرة

* أحمد واعظي

** نعمت الله كرم الهبي

*** السيد محمد حسين هاشميان

**** حسين بركان

الخلاصة

كل موقف لأصحاب القرار تصنع له فرصة هرمنوطيقية وفهمه فيما بعد يتأثر من اختياره الأول، هذه الفرص هي مبهدات هرمنوطيقية للفرص ومنها أساسية وبكل إختيار من هذه الفرص سوف تنشأ فرص هرمنوطيقية. في هذه الدراسة نبيّن الفرص التقابلية في مجال الأسرة وننتهج إستراتيجية تحليل المضمون وذلك على أساس ٦ مصادر: وثائق رسمية دقيقة، كلمات السيد الإمام الخميني عليه السلام وقائد الثورة الإسلامية، حلول الحكومات الماضية وتخطيطها، خطابات المسؤولين والنخب والمفكرين، النماذج والمثّل للتخطيط العام، نماذج التخطيط الثقافي وكذا إجتماعات شورى الإتحاد الأروبي، حسب ١١ مرحلة وبمنهج ism، حدّدنا وأوضحنا الفرص الذهبية الهرمنوطيقية.

في الختام قمنا بتحليل ومعالجة تحديات هرمنوطيقية في مجال الأسرة التي تعتمد علاقاتها على أساس الفرص الهرمنوطيقية الأساسية في مستوى "عام وكلي" و ٤ مستويات الفرص الهرمنوطيقية الثمينة في مجال الأسرة.

الكلمات المفتاحية

الفرص الهرمنوطيقية الأساسية، المخطّط، التخطيط الثقافي، مجال الأسرة.

ahmadvaezi01@bou.ac.ir

N.karamollahi@bou.ac.ir

Hashemian@bou.ac.ir

H.parkan@dte.ir

* أستاذ جامعي في جامعة باقر العلوم عليه السلام

** أستاذ مساعد قسم العلوم الاجتماعية، في جامعة باقر العلوم عليه السلام

*** أستاذ مساعد قسم العلوم الاجتماعية في جامعة باقر العلوم عليه السلام

**** طالب دكتوراه في التخطيط الثقافي، جامعة باقر العلوم عليه السلام، (كاتب المقال)

تحليل علم الظواهر في عرض أسلوب الإستهلاك ونمط الحياة في مواقع التواصل الإجتماعية المباشرة (دراسة الحالة: مشتري اينستغرام)

* مهبران سهراب زاده
** مرتضى واحديان
*** حسن بييري

الخلاصة

هيمنة الجانب التقني على البيئة في العالم المعاصر، أدت الى تغيير ساحة التعاملات الإجتماعية وأساليب كشف الهوية وصنعها. حيث أن مواقع التواصل الإجتماعي المباشرة أصبحت الساحة النافذة لإظهار النفس، صنع الهوية الفردية، ومسرح لعرض الإتجاه الإجتماعي ونمط الحياة في البيئة. تبغي هذه الدراسة تحليل التصور الإجتماعي وعرض البيئة في الواقع اليومي في أجواء اينستغرام مستعيناً في ذلك بالأراء النظرية لمعرفة علم الإجتماع ذات الصلة بأسلوب الحياة ومواقع التواصل الإجتماعي. منهج البحث كفيي وعدد العينة ٢٣ حسب منطق التشبع النظري. قمنا بمعالجة البيانات وتحليلها حسب منهج كارلوك وبراون في المحتوى.

تشير نتائج الدراسة الى أن الفاعلين الإجتماعيين الإيرانيين في الأجواء الافتراضية، نحو اينستغرام، إتخذوا هذا الموقع الأخير لعرض حياتهم اليومية وعرض مفاتهم الجسدية المغربية وعرض تقرير عن ترويحاتهم عن النفس ولذائهم الفردية. لذا استراتيجية عرض الفاعلين الإجتماعيين الإيرانيين في موقع اينستغرام للتواصل الإجتماعي غالباً يتجه نحو التصور الإجتماعي لأسلوب الحياة الحدائوي.

الكلمات المفتاحية

المواقع الإجتماعية الافتراضية، إظهار النفس/الذات، أسلوب الحياة، الإستخدام الحدائوي.

sohrabzadeh@kashanu.ac.ir

* الأستاذ المساعد في قسم العلوم الإجتماعية، جامعة كاشان

mvahedian@grad.kashanu.ac.ir

** طالب دكتوراه في قسم دراسة قضايا ايران الإجتماعية، جامعة كاشان (كاتب المقال)

mvahedian@grad.kashanu.ac.ir

*** طالب دكتوراه في قسم دراسة قضايا ايران الإجتماعية، جامعة كاشان

Phenomenological Analysis of Showing Consumption and Lifestyle in Online Social Networks: A Case Study of Instagram Users

Mehran Sohrabzadeh¹

Morteza Vahedian²

Hassan Piri³

Abstract

With the dominance of the technological aspect in the contemporary world, the scope of social interactions and means of identification and identity formation has also changed, as online social networks are one of the key contexts for self-expression, making personal identity, and displaying social character and lifestyle. Using sociological theoretical opinions related to lifestyle and social media, this research has analyzed the way in which everyday life is represented and displayed in the context of Instagram. The research method is qualitative and based on the logic of theoretical saturation, the sample size includes 23 people. Data analysis was performed using Clarke and Braun's thematic analysis method.

The results of the research indicate that Iranian actors in cyberspace see the Instagram network as a place for showing daily life, sharing fascinating physical aspects, and presenting a story of individualistic pleasures. Thus, the actors' acting strategies in the Instagram social network are often in the way of representing modern lifestyles.

Keywords

virtual social networks; self-expression; lifestyle; modern consumption.

1. Associate Professor, Department of Social Sciences, University of Kashan: sohrabzadeh@kashanu.ac.ir.

2. Doctoral Student of Study of Social Problems, University of Kashan (Corresponding Author): mvahedian@grad.kashanu.ac.ir.

3. Doctoral Student of Study of Social Problems, University of Kashan: hpiri@grad.kashanu.ac.ir.

Formulating and Analyzing key Hermeneutic Situating Factors in the Cultural Policy-Making of the Islamic Republic of Iran in the Area of Family

Ahmad Vaezi¹

Nematollah Karamollahi²

Seyyed Mohammad Hossein Hashemian³

Hossein Parkan⁴

Abstract

Each stance of the policymaker gives him a hermeneutic situation, and his subsequent understandings are influenced by this choice. Such situations are hermeneutical situating factors, some of which are key factors, and with each choice in these situations, a chain of hermeneutical situations will arise.

In this research, using the theme analysis strategy, the conflicting situations in the area of the family have been extracted, based on six sources: upstream documents, Imam Khomeini's and the Supreme Leader's statements, strategies and policies adopted by governments, opinions of authorities, elites and educators, the models and patterns of public policy-making, cultural policy-making models, as well as the Council of Europe's twenty-one strategic dilemmas and in 11 steps using the ISM method, the key hermeneutical situating elements have been identified and explained.

In the end, the most important hermeneutical challenges in the family domain have been explored, based on the relationships between key hermeneutical situating factors in a general "level" and four levels of hermeneutical key situating factors in the area of family.

Keywords

key hermeneutical situating factors; policymaker; cultural policy-making; family area.

1. Professor, Baqir al-Olum University: ahmadvaezi01@bou.ac.ir.

2. Assistant Professor, Department of Social Sciences, Baqir al-Olum University: N.karamollahi@bou.ac.ir.

3. Assistant Professor, Department of Social Sciences, Baqir al-Olum University: Hashemian@bou.ac.ir.

4. Doctoral Student of Cultural Policy Making, Baqir al-Olum University, (Corresponding Author): H.parkan@dte.ir.

A Comparative Study of Political Socialization in the Safavid Government and in the Islamic Republic of Iran

Muhammadkazem Karimi¹

Abstract

This paper, with the subject of comparative study of political socialization in the Safavid state and the Islamic Republic of Iran, with a comparative method and through a reference to available resources and documents, the patterns and process of political socialization in two periods of the political history of the country have been studied and evaluated. Political socialization, which is the process of recognizing and accepting the beliefs, values, attitudes and thoughts of the ruling political system, is an inevitable necessity for legitimizing power in the ruling system and in both the Safavid state and the Islamic Republic it has been tried to achieve it, with the help of various means and methods. Regarding the religious and Shiite nature of the state in both periods, exploitation of the capacity of the system of beliefs, values, system of thought and knowledge, political participation and political propaganda were important mechanisms that each has, in its own way, been able to use their capacity for political socialization of members of the community.

Keywords

socialization; political culture; political socialization; Safavid; Islamic Republic.

1. Researcher, Islamic Sciences and Culture Academy: mk.karimi@isca.ac.ir.

Methods of Transferring Social Values from the Perspective of the Quran and Hadith

Seyyed Mirsaleh Hosseini Jebelli¹

Abstract

Values are one of the most important issues that have attracted the attention of sociologists in establishing social order. With the aim of preserving the existing values of society, social custodians try to identify ways of transferring them to future generations. The importance of this work is twofold in Islamic societies, especially by the religious teachings of the Qur'an and hadith. This paper, with a method of scriptural-interpretive analysis, seeks to answer the question of how the transfer of values in the society is.

The results show that values are transmitted through the learning and observation, imitation of the reference and law groups, norm-making, the sense of belonging, choosing a spouse, and marriage.

The expression of Islamic discourse on science and religion is one of the innovations of the paper that is expressed in the context of the transfer of values in the Qur'an and hadith.

Keywords

social values; values transfer way; values in Quran and hadith.

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

The Process of Formation and Functioning of Social Norms from the Perspective of the Qur'an and Philosophical Anthropology

Ahmadreza Tahayori¹

Abstract

Norms are one of the most important and most prominent cultural components and are the most effective factors in the formation of individual and collective identities. This paper examines the process of the emergence of norms and their most important functions using the philosophical anthropological analysis (psychology) and the enquiring the holy Quran.

In this paper, by analyzing the process of taking voluntary actions and their intellectual and spiritual effects, it has become clear that, based on the philosophical anthropology and divine verses, firstly, the factor which causes a society or person to regard certain behaviors or behavioral patterns as normal and prefer them to other forms of behavior, is the principles and foundations of axiology, which themselves are based on the worldview and are the consequents of it.

Secondly, the most important function of norms is to strengthen and consolidate the same axiological foundations and cosmological thoughts, and of course, this fundamental function itself has other subfunctions, such as the consolidation of values in the society, the resolution of disagreements and the realization of the solidarity.

Keywords

holy Quran; norm; axiological foundations; cosmology; norms function.

1. Doctoral Student of Quran and Social Sciences, Al-Mustafa International University : a-ar-tahayori@imam.miu.ac.ir.

Max Weber and the Reconstruction of Kant's Transcendental Logic in the Developmental Logic of Social Science

**Seyed Hamid Talebzadeh¹
Mahdi Soltani²**

Abstract

Necessarily each epistemic set follows a method and logic. Weber, one of the founders of social science, claims that he uses the developmental logic for this science. On the one hand, he is considered to be a neo-Kantian thinker, so the main question of the article is how Kant's transcendental logic has been reconstructed in the developmental logic. To answer this question, a descriptive-analytic method has been used.

The results show that as the relationship between the a priori thing, that is, philosophy, and the a posteriori thing, i.e., empirical science, in the Kant's logic, is concomitant, that is to say, that philosophy provides the possibility of empirical science, this is also the case in Weber's logic, with the conceptual transformations that have undergone in Weber's logic.

Science is laden with value. Values make a part of the reality meaningful. Below the evaluating ideas, the ideal type is formed, as in the case of the Kantian noumena, determines the limits, so that the above thing is realized, through the notion of objective possibility from the perspective of generalized knowledge, sufficient; rather than the metaphysical necessity.

Keywords

transcendental logic; Kant; developmental logic; social science; Max Weber.

-
1. Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran: talebzade@ut.ac.ir.
 2. Assistant Professor, Department of Social Sciences, Baqir al-Olum University (Corresponding Author): m.soltani@bou.ac.ir.

Abstracts

A Critical Review of the Construct of Meanings in Genealogy from the Perspective of Islamic Wisdom

Hosein Souzanchi¹

Hassan Abdi²

Asghar Islamitanha³

Hossein Hajmohamadi⁴

Abstract

In this article, the constructivist view of genealogy about the formation of meanings has been criticized from the perspective of Islamic wisdom. Therefore, a description of the genealogy view on meanings has first been presented and the role of the power and discourse functions has been analyzed in the construction of meanings. In the following, using the common principles of Islamic wisdom, the critiques and the defects of the constructivist approach to genealogy have been identified in two parts: the foundational critiques and the epistemological consequences in the humanities. Ontological reductionism, objectification of the meanings, unteleological historicism, the primacy of will to perception, and negation of the essential relationships in the formation of semantic systems are among the most important foundational critiques of this approach. We then outlined the consequences of this view in the humanities. The most important of these was the unjustified reductionism and generalizing the characteristics of constructed meanings to all meanings, unconscionable socialism in the formation of meanings, relativism and the lack of criteria for measurement and evaluation, the death of truth and the denial of the matching of meanings with the reality of the objects per se, and the desacralization of science.

In the end, the viewpoint of Islamic philosophy on the meanings and their types is expressed, and the possibility of constructing meanings from the perspective of Islamic wisdom in terms of conventional meanings is examined and the distinction of this view with the constructivist reading of genealogy is explained.

Keywords

meaning; genealogy; Islamic wisdom.

1. Professor, Department of Social Sciences, Baqir al-Olum University: souzanchi@bou.ac.ir.

2. Assistant Professor, Department of Social Sciences, Baqir al-Olum University: abdi@bou.ac.ir.

3. Assistant Professor, Department of Social Sciences, Baqir al-Olum University: islamitanha@bou.ac.ir.

4. Doctoral Student of Philosophy of Social Sciences, Baqir al-Olum University (Corresponding Author): hajmohamadi@bou.ac.ir.

Content

The Quarterly Journal of

Islam
and Social Studies

Vol. 6, No. 3, Winter, 2019

- **A Critical Review of the Construct of Meanings in Genealogy from the Perspective of Islamic Wisdom**
Hosein Souzanchi & Hassan Abdi & Asghar Islamitanha & Hossein Hajmohamadi
- **Max Weber and the Reconstruction of Kant's Transcendental Logic in the Developmental Logic of Social Science**
Seyed Hamid Talebzadeh & Mahdi Soltani
- **The Process of Formation and Functioning of Social Norms from the Perspective of the Qur'an and Philosophical Anthropology**
Ahmadreza Tahayori
- **Methods of Transferring Social Values from the Perspective of the Quran and Hadith**
Seyyed Mirsaleh Hosseini Jebelli
- **A Comparative Study of Political Socialization in the Safavid Government and in the Islamic Republic of Iran**
Muhammadkazem Karimi
- **Formulating and Analyzing key Hermeneutic Situating Factors in the Cultural Policy-Making of the Islamic Republic of Iran in the Area of Family**
Ahmad Vaezi & Nematollah Karamollahi & Seyyed Mohammad Hossein Hashemian & Hossein Parkan
- **Phenomenological Analysis of Showing Consumption and Lifestyle in Online Social Networks: A Case Study of Instagram Users**
Mehran Sohrabzadeh & Morteza Vahedian & Hassan Piri

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

Habibohhah Babaei, Hasan ghafarifar, Davood Rahimi Sojjasi, Rohollah Abaszadeh, Mir Saleh Hosseini Jebelii, Seifollah Qanbari nik. Abdolhossein Kalantari, Fazel Hesami, Farajollah Mirarab, karim Khanmmohamadi, Mohammad Amin Pakzamani, Mahdi Nasiri, Nematollah Karamolahi,



The Quarterly Journal of
Islam
and Social Studies

Vol. 6, No. 3, Winter, 2019

23

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

Translator of Abstracts:
Ali Dihqan (English); Mohammad Taghi Kanani (Arabic)

Tel.: + 98 25 31152842 • 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

پژوهش‌های 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:
.....
نام:	نهاد:
.....
شرکت:

نشانی:	استان:	شهرستان:	کد پستی:
.....
.....
.....
.....
.....

هزینه‌های 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@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی