



اسلام و مطالعات اجتماعی

سال نهم، شماره سوم، زمستان ۱۴۰۰

۳۵

صاحب امتیاز:

دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

www.isca.ac.ir

مدیر مسئول: نجف لکزایی

سر دبیر: حمید پارسانیا

دبیر تحریریه: محسن قنبری نیک

رئیس اداره نشریات: علی جامه‌داران

کارشناس امور اجرایی: محمدنبی سعادت‌فر

مترجم چکیده‌ها و منابع: محمدرضا عموحسینی

۱. فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی به استناد مصوبه ۱۳۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه در جلسه مورخ ۱۳۹۴/۰۵/۰۲ 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 موجب امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد».

فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)؛ سیویلیکا (Civilica)؛ مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)؛ پرتال جامع علوم انسانی (ensani.ir)؛ پایگاه Google Scholar؛ 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: پردیسان، انتهای بلوار دانشگاه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، طبقه همکف، اداره نشریات. صندوق

پستی: ۳۶۸۸ / ۳۷۱۸۵ * تلفن: ۰۲۵-۳۱۱۵۶۹۰۹ سامانه نشریه: jiss.isca.ac.ir

رایانامه Eslam.motaleat1394@gmail.com

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب قیمت: ۳۵۰۰۰۰ تومان



اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

نصرالله آقاجانی

استادیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

کریم خان محمدی

دانشیار و مدیر گروه آموزشی مطالعات فرهنگی و ارتباطات 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

نعمت الله کرم الهی

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

شمس الله مریجی

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام



داوران این شماره

رضا ابروش، سعید امیر کاوه، محمدحسین پوریانی، حسین حاج محمدی، سیدمیر صالح حسینی
جبلی، کریم خان محمدی، داود رحیمی سجاسی، سیدحسین فخرزراع، ابراهیم فتحی، ربابه
فتحی، محسن قنبری نیک، نعمت الله کرم الهی، سیدمحمدحسین هاشمیان.

فراخوان دعوت به همکاری

فصلنامه علمی - پژوهشی 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 علمی - پژوهشی 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 مسئله‌محوری، راهبردپردازی و آینده‌پژوهی؛

اولویت‌های پژوهشی فصلنامه با رویکرد دینی، اعتقادی و تطبیقی

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

رویکردهای اساسی

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

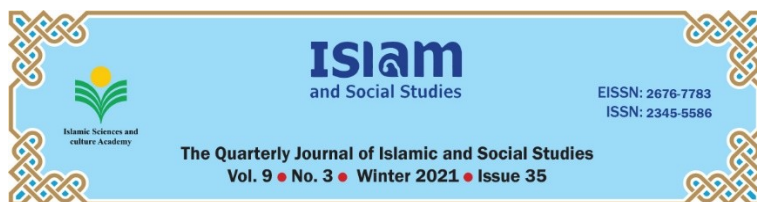
شرایط اولیه پذیرش مقاله

- ✓ نشریه اسلام و مطالعات اجتماعی در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ✓ مقالات ارسالی به نشریه اسلام و مطالعات اجتماعی نباید قبلاً در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا همزمان جهت انتشار به نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- ✓ با توجه به اینکه همه مقالات فارسی ابتدا در سامانه سمیم نور مشابهت یابی می شوند، برای تسریع فرایند داوری بهتر است نویسندگان محترم قبل از ارسال مقاله، از اصالت مقاله خود از طریق این سامانه مطمئن شوند.
- ✓ نشریه اسلام و مطالعات اجتماعی از دریافت مقاله مجدد از نویسندگانی که مقاله دیگری در روند بررسی دارند و هنوز منتشر نشده، معذور است.
- ✓ مقاله در محیط Word با پسوند DOCX (با قلم Noorzar نازک ۱۳ برای متن و Times New Roman نازک ۱۰ برای انگلیسی) حروف چینی گردد.
- شرایط مقالات استخراج شده از آثار دیگر: چنانچه مقاله مستخرج از هر کدام از موارد ذیل باشد، نویسنده موظف است اطلاعات دقیق اثر وابسته را ذکر کند. در غیر این صورت در هر مرحله‌ای که نشریه متوجه عدم اطلاع‌رسانی نویسنده شود، مطابق مقررات برخورد می کند:
- پایان‌نامه (عنوان کامل، استاد راهنما، تاریخ دفاع، دانشگاه محل تحصیل، دانشکده، گروه تحصیلی)
- * مقاله ارسالی از دانشجویان (ارشد و دکتری) به‌تنهایی قابل پذیرش بوده و ذکر نام استاد راهنما الزامی می‌باشد.
- طرح پژوهشی (عنوان کامل طرح، تاریخ اجرا، همکاران طرح، سازمان مربوطه)
- ارائه شفاهی در همایش و کنگره (عنوان کامل همایش یا کنگره، تاریخ، سازمان مربوطه)
- روند ارسال مقاله به نشریه: نویسندگان باید فقط از طریق بخش ارسال مقاله سامانه نشریه جهت ارسال مقاله اقدام کنند، به مقالات ارسالی از طریق ایمیل یا ارسال نسخه چاپی ترتیب اثر داده نخواهد شد.
- ✓ برای ارسال مقاله، نویسنده مسئول باید ابتدا در بخش «ارسال مقاله» اقدام به ثبت نام در سامانه نشریه نماید.
- ✓ نویسندگان باید همه مراحل ارزیابی مقاله را صرفاً از طریق صفحه شخصی خود در سامانه مجله دنبال نمایند.
- قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش
- ۱. نشریه اسلام و مطالعات اجتماعی فقط مقالاتی را که حاصل دستاوردهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته‌های جدید است را می‌پذیرد.
- ۲. مجله از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری، گزارشی و ترجمه معذور است.
- فایل‌هایی که در زمان ثبت نام نویسنده مسئول باید در سامانه بارگذاری کند:
- ۱. فایل اصلی مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)
- ۲. فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و انگلیسی)
- ۳. فایل تعهدنامه (با امضای همه نویسندگان)

- تذکر: (ارسال مقاله برای داوری، مشروط به ارسال سه فایل مذکور و ثبت صحیح اطلاعات در سامانه است).
۴. تکمیل و ارسال فرم عدم تعارض منافع، توسط نویسنده مسئول الزامی می‌باشد.
- **حجم مقاله: واژگان کل مقاله:** بین ۵۰۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه؛ **کلیدواژه‌ها:** ۴ تا ۸ کلیدواژه؛ **چکیده:** ۱۵۰ تا ۲۰۰ واژه (چکیده باید شامل هدف، مسئله یا سؤال اصلی پژوهش، روش‌شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد).
- **نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان:** نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید حتماً مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود. فرستنده مقاله به‌عنوان نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و کلیه مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با وی صورت می‌گیرد.
- **وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوی‌های ذیل درج شود:**
۱. **اعضای هیأت علمی:** رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
 ۲. **دانشجویان:** دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
 ۳. **افراد و محققان آزاد:** مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
 ۴. **طلاب:** سطح (۲، ۳، ۴)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه/مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.
- **ساختار مقاله:** بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش‌های ذیل باشد:
۱. **عنوان؛**
 ۲. **چکیده فارسی (تبیین موضوع/مسئله/سؤال، هدف، روش، نتایج)؛**
 ۳. **مقدمه (شامل تعریف مسئله، پیشینه تحقیق (فارسی و انگلیسی)، اهمیت و ضرورت انجام پژوهش و دلیل جدیدبودن موضوع مقاله)؛**
 ۴. **بدنه اصلی (توضیح و تحلیل مباحث)؛**
 ۵. **نتیجه‌گیری (بحث و تحلیل نویسنده)؛**
 ۶. **بخش تقدیر و تشکر:** پیشنهاد می‌شود از مؤسسه‌های همکار و تأمین‌کننده اعتبار بودجه پژوهش نام برده شود. از افرادی که به نحوی در انجام پژوهش مربوطه نقش داشته، یا در تهیه و فراهم‌نمودن امکانات مورد نیاز تلاش نموده‌اند و نیز از افرادی که به نحوی در بررسی و تنظیم مقاله زحمت کشیده‌اند، با ذکر نام، قدردانی و سپاس‌گزاری شود. کسب مجوز از سازمان‌ها یا افرادی که نام آنها برای قدردانی ذکر می‌شوند، الزامی است؛
 ۷. **منابع (منابع غیرانگلیسی علاوه بر زبان اصلی، باید به انگلیسی نیز ترجمه شده و بعد از بخش فهرست منابع، ذیل عنوان References درج شوند).**
- **روش استناددهی: APA (درج پانویس، ارجاعات درون متن و فهرست منابع) می‌باشد که لینک دانلود فایل آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می‌باشد.**

فهرست مقالات

- ۹..... رویکردی الهیاتی به نسبت دین و فرهنگ
سیدحسین شرف‌الدین
- ۴۷..... سازوکار تغییر اجتماعی از دیدگاه قرآن با تکیه بر سیر نزول
محمدحسن اخلاقی - محسن الویری
- ۸۵..... نظارت اجتماعی در نهج‌البلاغه: میانی، مصادیق
حفیظ‌الله فولادی - غلامرضا معارفی
- ۱۰۹..... نقش تعیین اجتماعی در تفسیر
حسن خیری - علی‌ظفر محبی
- ۱۴۰..... بازنمایی تغییرات اجتماعی در سند تحول بنیادین آموزش و پرورش
سیدمحمدحسین هاشمیان
- ۱۷۵..... بررسی نظام خانواده مبتنی بر نظریه استخلاف شهید صدر
محمد رفیق - سیدمنذر حکیم - حسن خیری - فاضل حسامی
- بررسی سطح سواد رسانه‌ای و توانایی تولید محتوای دینی در فضای مجازی (مطالعه موردی: طلاب مدارس حوزه علمیه قم).....
- ۲۰۸..... عاطفه ارکان - امیر یزدیان - فائزه ارکان



A Theological Approach to Religion and Culture

Sayyid Hossein Sharafoddin¹

Received: 25/05/2021

Accepted: 02/01/2022

Abstract

The divine religions have a very rich and renewed capacity to produce and present a transcendental culture that conforms to their doctrinal capacities, goals, and mission to social humanity. They also depend on their doctrinal capacity, social status, quantity, and quality of their followers, how they interact with revelatory teachings, readings and interpretations provided by religions researchers, opportunities and environmental constraints and the like. They have a very decisive and absolute role in the purposeful confrontation with the established customary culture and its components. Therefore, the relationship between religion and culture and how they interact, especially in the process of human social history, is one of the topics that is generally raised by sociologists of religion, and different views and positions have been adopted in response to it. This paper tries to extract and analyze the answer to the above question from the relevant sources and texts by focusing on the viewpoints and thoughts

1. Associate Professor, Department of Sociology, Imam Khomeini Educational and Research Institute. Qom, Iran. sharaf@qabas.net.

* Sharafoddin, S. H. (1400 AP). A theological approach to religion and culture. *Journal of Islam and Social Studies*, 9(35), pp. 9-44. DOI: 10.22081 / jiss.2022.61005.1815.

* Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

of religions researchers who have worked on this issue explicitly or implicitly, mainly through theological approaches and intra-religious explorations. Accordingly, its main question is the possible relations between religion and culture as two semantic systems from the theological point of view and from the point of view of selected thinkers. The method of data collection is documentary and the method of analysis is inferential interpretation.

Keywords

Religion, religiosity, culture, theology, society, institution.

رویکردی الهیاتی به نسبت دین و فرهنگ

سیدحسین شرف‌الدین^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۰۴

چکیده

ادیان الهی هم خود ظرفیت بسیار غنی و تجدیدشونده‌ای برای تولید و عرضه یک فرهنگ متعالی متناسب با ظرفیت‌های آموزه‌ای و اهداف و رسالت این جهانی خود به بشر اجتماعی دارند و هم بسته به ظرفیت آموزه‌ای، موقعیت اجتماعی، کمیت و کیفیت موالیان، نحوه تعامل آنها با تعالیم و حیاتی، قرائت‌ها و تفسیرهای ارائه شده از سوی دین‌پژوهان، فرصت‌ها و محدودیت‌های محیطی و مانند آن؛ نقش بسیار قاطع و تعیین کننده‌ای در مواجهه هدفمند با فرهنگ عرفی مستقر و مولفه‌های آن دارند. از این رو، نسبت میان دین و فرهنگ و نحوه تعامل آن دو به‌ویژه در فرایند تاریخ اجتماعی بشر، از جمله موضوعاتی است که عموماً از سوی جامعه‌شناسان دین مطرح شده و در مقام پاسخ‌بدان، دیدگاه‌ها و مواضع مختلفی اتخاذ شده است. این نوشتار، درصدد است تا با تأمل در آرا و اندیشه‌های دین‌پژوهانی که عمدتاً با رویکردهای الهیاتی و کاوش‌های درون‌دینی صراحتاً یا ضمناً به این موضوع ورود کرده‌اند، پاسخ سوال فوق را از منابع و متون مربوطه استخراج و تحلیل نمایند. براین اساس، سوال اصلی آن نسبت‌های محتمل میان دین و فرهنگ به‌مثابه دو نظام معنایی از منظر الهیاتی و از دیدگاه اندیشمندان منتخب است. روش گردآوری اطلاعات، اسنادی و روش تحلیل، تفسیری استنباطی است.

کلیدواژه‌ها

دین، دینداری، فرهنگ، الهیات، جامعه، نهاد.

۱. دانشیار گروه جامعه‌شناسی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (عج)، قم، ایران. sharaf@qabas.net

* شرف‌الدین، سیدحسین. (۱۴۰۰). رویکردی الهیاتی به نسبت دین و فرهنگ. فصلنامه علمی - پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی، ۹(۳۵)، صص ۴۴-۹.
DOI: 10.22081/jiss.2022.61005.1815

مقدمه

در تبیین نقش دین در فرهنگ از دو منظر می‌توان به داوری نشست:

۱) منظر درون‌دینی یا الهیاتی: در این منظر، سعی می‌شود از طریق واکاوی گزاره‌های متضمن عقاید و آموزه‌ها و تعالیم ارزشی و هنجاری یک دین همچون اسلام و بررسی ظرفیت‌های محتوایی و مفهومی آن برای فرهنگ‌آفرینی یا ایفای نقش در هدایت فرهنگ موجود و اعمال اصلاحات لازم در آن به نحو پیشینی داوری می‌شود.

۲) منظر برون‌دینی: برای نمونه تاریخی - جامعه‌شناختی که در آن به نقش تاریخی و اجتماعی یک دین و مکانیسم‌های تاثیرگذاری آن در شکل‌گیری، بالندگی، تقویت، تثبیت، اصلاح و پالایش یک فرهنگ به نحو پسینی و میدانی پرداخته می‌شود. دین در این منظر؛ یعنی دین در مقام تحقق معادل دینداری، جامعه و فرهنگ دینی، راه و رسم و آیین زندگی جمعی مومنان است. مراحل این جلوه‌نمایی را به صورت انتزاعی می‌توان این گونه تقریر کرد:

تبلیغ دین به زبان قوم، به‌عنوان اولین جلوه‌نمایی دین در عالم خاکی؛ پذیرش تدریجی دین از سوی آحاد مردم (باورمندی اشخاص و التزام به رعایت احکام و ارزش‌های آن)؛ جلوه‌نمایی عینی جهان انفسی مومنان در قالب یک نظام معنایی کم‌وبیش مشترک به شکل‌گیری فرهنگ عامه دینی (منظومه‌ای به هم پیوسته از اعتقادات، ارزش‌ها، نگرش‌ها، هنجارها، احساسات، نمادها و رفتارهای دینی مشترک)؛ تبلور و تجسد فرهنگ دینی مشترک در چارچوب نهادها و صورت‌بندی‌های الگویی و قواعد زیست‌جمعی (با هدف ساماندهی به کنش‌ها، کنش‌های متقابل، مناسبات ساخت‌یافته، روندها و نحوه پاسخ‌گویی به نیازهای شناخته‌شده و تامین ضرورت‌ها و اقتضائات حیات جمعی)؛ و به موازات آن شکل‌گیری تدریجی معرفت دینی در سطح عمومی (تقویت دانش، بینش، نگرش مومنان در پرتو سلوک ایمانی و کسب تجربه‌های دینی) و در سطوح تخصصی (در قالب مجموعه‌ای از دانش‌های الهیاتی که دین‌پژوهان در پرتو مطالعات روشمند خود در مقام تفسیر آموزه‌ها بدان وصول یافته‌اند)؛ بازتولید فرهنگ عمومی و تخصصی دینی از طریق چرخه‌های جامعه‌پذیری و انعکاس مستقیم و

با واسطه آن در جهان زیست مومنان، سبک زندگی آنها، روندهای روزمره حیات جمعی و نظام رفتاری آنهاست.

۱. پیشینه تحقیق

درخصوص موضوع نوشتار با مختصات ترسیمی فوق تا آنجا که راقم سطور تتبع کرده، تاکنون پژوهش مستقلی به صورت کتاب، پایان نامه و پروژه صورت نگرفته؛ اگرچه در هر یک از محورها و فقرات آن تاکنون منابع بسیاری تدوین یافته است. برخی از منابع که با قدری تسامح می توان از آنها به عنوان پیشینه یاد کرد و البته هیچ یک از آنها با آنچه نویسنده درصدد انجام آن است، انطباق کامل ندارد، از این قرارند: فرهنگ و دین (برگزیده مقالات دایره المعارف دین)، ویراسته: میرچا الیاده، ترجمه: بهاء الدین خرمشاهی و دیگران، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴؛ دین و فرهنگ در جامعه پسا صنعتی، دانیل بل، ترجمه: مهسا کرم پور، فصلنامه ارغنون، ش ۱۸، پاییز ۱۳۸۰، صص ۱۵۹-۱۸۳؛ فلسفه فرهنگ، علی اصغر مصلح، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۹۳؛ فرهنگ ناب اسلامی، علی ذوعلم، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، ۱۳۹۷؛ تحلیل نقش دین در جامعه، همایون همتی، فصلنامه معرفت ادیان، ش ۱۵، تابستان ۱۳۹۲، صص ۱۶-۵ و تبیین فرایند تکوین و تحول فرهنگ با تاکید بر حکمت صدرایی، محسن لبخندق، رساله دکتری، دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، ۱۳۹۵.

۲. تلقی های مختلف از دین

گفتنی است که «دین» در تلقی های مختلف دین پژوهان و مومنان به مصادیق متعددی ارجاع دارد. در نسبت سنجی مورد نظر این نوشتار، دین به مثابه یک نظام جامع از عقاید، ارزش ها، احکام و آیین های پذیرفته شده، دارای موجودیت اجتماعی تاریخی و نهادینه مورد نظر است.

در این نوشتار، همچنین بر تلقی ذات انگارانه از دین (در مقابل تلقی برساختی از آن) به عنوان یکی از مفروضات پایه تاکید می شود؛ اعتقاد به اینکه دین، ذات و وجودی

مستقل از ذهن ناقلان، پیروان و ناظران آن دارد. این ذات، دین را از غیر دین و هر دین را از نظایر آن؛ یعنی ادیان دیگر متمایز می‌سازد. اگر دین و دین‌داری همچنان زنده و فعال است و در ابعاد گوناگون زندگی فردی و اجتماعی بسیاری از انسان‌ها اثر می‌گذارد، نشانگر آن است که هنوز برای پیروان آن به امری برساختی بدل نشده است (ر.ک: شجاعی‌زند، ۱۳۹۲).

در مطالعات دین‌پژوهی (با رویکرد برون‌دینی) معطوف به ادیان الهی دارای کتاب آسمانی و سنت و حیاتی مکتوب، معمولاً میان دو ساحت از دین تحت عنوان: دین متن یا دین درون‌متنی یا دین در مقام تعریف با دین تاریخی (دینداری بسط‌یافته در طول تاریخ و متبلور در نمادها و نمودهای عینی) یا دین در مقام تحقق، دین نهادی شده یا دین در آمیخته با فرهنگ، به اعتبارات مختلف تمایز قائل می‌شوند. الهی‌دانان با ساحت اول و جامعه‌شناسان دین با ساحت دوم در ارتباطند.

از فحوای برخی دیدگاه‌های جامعه‌شناسان دین چنین برمی‌آید که تلائم دین و فرهنگ در جامعه سنتی به امحاء مرز این دو به نفع دین و سنت و در جامعه مدرن به نفع فرهنگ صورت پذیرفته است. این ادعا، اگر درباره ادیان ابتدایی صادق باشد، درباره ادیان توحیدی و جهان‌شمول به دلیل داشتن متن مقدس و بازتفسیر مستمر آموزه‌های آنها در پرتو اجتهاد عالمان و تلاش در جهت پاسخ‌دهی به نیازهای عصری موالیان خود، صادق نمی‌آید و شواهد درون‌متنی و عینی نیز صحت آن را تایید نمی‌کند.

نسبت‌سنجی میان دین و فرهنگ عمدتاً با قرائت‌های حداکثری از دین یا باتلقی‌های قائل به اثربخشی آشکار و پنهان دین (به‌مثابه یک نهاد و فرانهاد) و دین‌داری در گستره حیات فرهنگی اجتماعی جامعه مومنان تناسب دارد. از این‌رو، در جوامع و تلقی‌های سکولار که دینداری به‌صرف رابطه شخصی فرد با خود، خدا و طبیعت محدود می‌شود و دین عملاً از نقش‌آفرینی سامان‌یافته در فرهنگ عمومی و نهادها و ساختارهای اجتماعی برکنار فرض می‌شود، این نسبت‌سنجی با محدودیت‌هایی مواجه است.

سوال اصلی نوشتار این است که دین و فرهنگ به‌مثابه دو نظام معنایی جامع، کهن و

دارای ضرورت‌های کارکردی بلامنازع، چه نسبت‌هایی (محقق و مقدر) با یکدیگر دارند؟ به این سوال هم جامعه‌شناسان دین با رویکرد برون‌دینی و هم الهی‌دانان با رویکرد درون‌دینی پاسخ گفته‌اند. این نوشتار، متضمن طرح پاسخ‌های منتخبی از دین‌پژوهان و الهی‌دانان است.

۳. تعریف دین

در این بخش، به دلیل اختصار به ذکر گزیده‌هایی از تعاریف دین با رویکرد الهیاتی بسنده می‌شود. علامه طباطبایی، با عطف توجه به چیستی، مولفه‌ها و غایت دین می‌نویسد: «دین از نظر منطقی قرآن، یک روش زندگی اجتماعی است. این روش باید هم مشتمل بر قوانین و مقرراتی باشد که با اعمال و اجرای آنها، سعادت و خوشبختی دنیوی انسان تأمین شود و هم مشتمل بر یک سلسله عقاید و اخلاق و عبادات باشد تا سعادت اخروی را تضمین کند و نظر به اینکه حیات انسان یک حیات متصل است، هرگز این دو جنبه «دنیوی» و «اخروی» از همدیگر جدا نمی‌شوند (طباطبایی، بی‌تا، ص ۲۴).

استاد جوادی آملی نیز در تعریف دین می‌نویسد: «دین، مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق، قوانین فقهی و حقوقی است که از ناحیه خداوند برای هدایت و رستگاری بشر تعیین شده است؛ پس دین، مصنوع و مجعول الهی است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۲۰).

استاد مصباح‌یزدی نیز در آثار خود، به بیانات مختلف به نقل تعاریف دین و تعریف مختار پرداخته‌اند. بنابر نظر ایشان؛ دین طبق یک اصطلاح، مجموعه‌ای متشکل از جهان‌بینی (به معنای نوع درک و نگاه به هستی) و ایدئولوژی (به معنای دستورالعمل‌ها و برنامه‌های عملی زندگی) تعریف شده است. در این معنا، دین علاوه بر مسائل نظری و اعتقادی، بُعد عملی نیز دارد؛ یعنی اعتقاداتی که به عمل منتهی شوند (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۲، صص ۸۵-۸۶).

و در اصطلاحی دیگر، دین شامل: مجموعه نظام‌مندی از اعتقادات، ارزش‌ها و رفتارهاست که از سوی خداوند نازل شده و تحریف هم نشده باشند. طبق تعریف، تنها چنین مجموعه‌ای سزاوار اطلاق نام «دین» است (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۲، ص ۹۳).

برخی تعاریف نیز به هدف غایی دین عطف توجه کرده‌اند. طبق این تعاریف، آنچه موجب می‌شود یک نظام اعتقادی، ارزشی و رفتاری را دین بنامیم، جهت‌گیری آن به سوی سعادت و کمال انسانی است. از این رو، دین مجموعه‌ای از باورها، ارزش‌ها و احکام عملی است که راه رسیدن به سعادت ابدی را به انسان نشان می‌دهد (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۰).

۴. تعریف فرهنگ

«فرهنگ»، در تلقی فرهنگ‌شناسان، به گونه‌های مختلفی تعریف شده است. راه و رسم زندگی یک قوم، مجموع دستاوردهای مادی و غیرمادی یا خصوص دستاوردهای غیرمادی یک جامعه در طول حیات اجتماعی تاریخی‌اش، جامع‌ترین نظام‌معنایی یک جامعه. برخی تعداد آن را تا دوپست و پنجاه تعریف ذکر کرده‌اند (ر.ک: آشوری، ۱۳۹۳، صص ۴۷-۵۱). اندیشمندانی نیز که در این نوشتار بناست دیدگاه‌شان در نسبت میان دین و فرهنگ تحلیل شود، غالباً تعریف مشخصی از فرهنگ به‌دست نداده‌اند. از این رو، تعریف ذیل که محصول واکاوی نگارنده در انبوه تعاریف ارائه‌شده است، احتمالاً به‌دلیل جامعیت نسبی، تلقی به قبول خواهد شد.

به‌زعم نگارنده، تعاریف ارائه‌شده از فرهنگ به‌رغم تفاوت در صورت و گستره شمول، در جوهی با یکدیگر اشتراک دارند. با الهام از این وجه مشترک، فرهنگ را می‌توان این‌گونه تعریف نمود: مجموعه نسبتاً منسجم و پویایی از عناصر معنایی به هم پیوسته که در قالب پدیده‌های مختلفی تحت عنوان دانش‌ها، باورها، ارزش‌ها، آرمان‌ها، اسطوره‌ها، گرایش‌ها، هنجارها، الگوها، نمادها و رفتارها تبلور یافته و به‌مثابه آیین زندگی و طبیعت ثانوی، راه و رسم بودن و شدن مجموعه‌ای از آدمیان به‌هم‌وابسته را در ساحت‌های مختلف زندگی سامان می‌دهد و به اقتضای ماهیت هویت‌بخش آن، زمینه پیوند آن‌ها با گذشتگان و آینده‌گان‌شان و تمایز آن‌ها از سایرین را فراهم می‌سازد. فرهنگ به‌لحاظ هستی‌شناختی پدیده‌ای چندلایه است که مرکزی‌ترین لایه آن،

جهان‌بینی و ایدئولوژی و عینی‌ترین و رویین‌ترین لایه آن، نمادها هستند. سایر عناصر در لایه‌های میانی آن جای می‌گیرند.

۵. ویژگی‌های اختصاصی دین

ویژگی‌های ارائه‌شده در ذیل با محوریت ادیان الهی طرح‌شده؛ اگرچه دین موردنظر در نسبت‌سنجی آن با فرهنگ و به‌طور کلی، دین در گفتمان جامعه‌شناسی دین، محدود به دین الهی نیست.

۱) دین، دارای منشاء الهی و وحیانی است و به همین اعتبار امری مقدس و متعالی و متکی به ربوبیت تشریحی خداوند است؛

۲) دین، هم با سامانه فطری و سرشتی انسان تناسب وجودی دارد؛ هم زمینه‌های پذیرش فطری دارد و هم به نیازها و مطالبات فطری و اقتضانات وجودشناختی انسان پاسخ می‌دهد؛

۳) دین، دارای اعتبار فراملی و فراقومی است و به زمان، قوم و جغرافیای خاصی اختصاص ندارد؛

۴) دین، برای هر فرد انسانی در هر زمانی، مستقل از محیط فرهنگی و پیشینه تاریخی، می‌تواند (و باید) مورد انتخاب قرار گیرد و در عین حال، اجباری در پذیرش آن نیست؛

۵) دین، متضمن باورها و ارزش‌های مطلق و ثابت و در عین حال قواعد و احکام متغیر مبتنی بر اصول ثابت به اقتضای شرایط زمانی و مکانی مختلف است.

۶) دین، نسبت به آینده انسان‌ها و بایستگی‌ها و نبایستگی‌هایی که به سعادت آنها مرتبط می‌شود، مواضع و توصیه‌های خاصی دارد؛

۷) دین، تقلید و تبعیت محض را بر نمی‌تابد و باید بر اساس آگاهی و اراده انسان‌ها انتخاب و پذیرفته شود؛

۸) دین اصیل، تکثر و تعددپذیر نیست و صراط مستقیم الهی به سوی سعادت و فلاح، برای همه انسان‌ها در همه زمان‌ها واحد است.

۹) دین، کارکردهای فردی و اجتماعی بعضاً انحصاری و بی‌بدیلی در سطوح فردی و اجتماعی دارد (ر.ک: ذوعلم، ۱۳۹۷، صص ۱۳۲-۱۳۳).

۶. ویژگی‌های اختصاصی فرهنگ

- ۱) فرهنگ، محصول اندیشه‌ها، تجربه‌های زیسته، ارتباطات متقابل و سلوک و ضرورت اجتماعی انسان در فرایند تاریخی است؛
- ۲) فرهنگ، متضمن یافته‌ها و دستاوردهای معنایی و متراکم یک قوم در طول تاریخ از گذشته تا اینجا و اکنون است؛
- ۳) فرهنگ، به گونه‌ای غیرارادی و ناخواسته و گاه ناآگاهانه، مسیر زندگی انسان و راه و رسم ترجیحی را رقم می‌زند؛
- ۴) فرهنگ، امری متکثر است و هر قوم و جامعه برای خود فرهنگی دارد. فرهنگ، حتی اگر تحت تاثیر یک دین واحد نیز قرار داشته باشد، از جهاتی استعداد تکثر و تنوع دارد؛
- ۵) فرهنگ، انسان‌ها را در حصار «من» قومی و ملی محدود می‌کند و غالباً منشا تفاخرهای قومی و ملی است. به همین اعتبار، فرهنگ‌مداری (= نازیدن به فرهنگ خود) در همه جوامع امکان ظهور دارد؛
- ۶) فرهنگ‌ها، میان اقوام و ملل مرزهای نامرئی ایجاد می‌کنند و هر قوم، هویت متمایز خود را از رهگذر تعلق به یک فرهنگ خاص جستجو می‌کند؛
- ۷) فرهنگ‌ها با یکدیگر تعامل و دادوستد دارند. برخی فرهنگ‌ها به دلیل داشتن قرابت و تجانس در عناصر خود، استعداد بیشتری برای تبادل و تعاطی دارند و عناصر اختصاصی یکدیگر را بهتر جذب و درونی می‌کنند؛
- ۸) فرهنگ، تحول‌پذیر و پویاست؛ اگرچه نرخ تغییر در عناصر مختلف آن یکسان نیست، معمول عناصر هسته‌ای فرهنگ (باورها و ارزش‌ها) در مقایسه با سایر عناصر از ثبات و قوام بیشتری برخوردارند؛
- ۹) فرهنگ، عمدتاً ناظر به عرصه حیات طبیعی و این جهانی انسان‌ها اعم از سطوح

مادی و معنوی است؛ هر چند نحوه زیستن انسان‌ها بر اساس یک فرهنگ، در چگونگی حیات اخروی آنها نیز بازتاب خواهد یافت.

۷. وجوه اشتراک دین و فرهنگ

در این مقایسه نیز عمده‌تای دین الهی و فرهنگ عرفی مورد نظر قرار گرفته است.

- ۱) همه جوامع انسانی از فرهنگ و گونه‌ای از دین یا دین‌نما (ایدئولوژی) برخوردارند؛
- ۲) دین و فرهنگ هر دو روح دمیده در کالبد اعضای جامعه و جامعه به مثابه یک کل‌اند. به بیان دیگر، دین و فرهنگ در جهان انفسی آدمیان و جهان آفاقی آنها (نهادهای و ساختارهای اجتماعی) تبلور دارند؛
- ۳) هر دو به زندگی انسان معنی می‌دهند؛
- ۴) هر دو به شکوفایی ظرفیت‌های درونی انسان و سرمایه‌های اجتماعی مشترک توجه و اهتمام دارند؛
- ۵) هر دو علاوه بر التفات به عرصه‌های مادی زندگی، به ابعاد معنوی آن توجه دارند؛ اگرچه دین در این خصوص برتری و کارآمدی بلامنازعی دارد؛
- ۶) هر دو در همه سطوح، لایه‌ها، ابعاد وجودی و قلمروهای زیستی حیات فرد و عرصه‌های مختلف حیات جمعی؛ هر چند با نسبت‌های مختلف و به اشکال متفاوت نفوذ و حضور دارند؛ اگرچه در جوامع سکولار، دین از دخالت مستقیم و برنامه‌ریزی شده در جهان اجتماعی بازداشته شده است؛
- ۷) هر دو به تامین ملزومات ارزشی، هنجاری و نمادین انواع ارتباطات انسانی اهتمام دارند؛
- ۸) هر دو، به‌رغم تعلق به عالمی و رای حیات و موت شخصی انسان‌ها، در ایفای نقش‌های کارکردی خود به حضور جمعی آدمیان و حیات اجتماعی آنها وابسته‌اند.
- ۹) هر دو، آدمی را از سطح حیوانی به سطح انسانی ارتقا داده و دین علاوه بر آن، زندگی را در جهت قدس و کمال، استعلا و ارتقا می‌بخشد؛
- ۱۰) انسان‌ها در گذر زمان و به اقتضای نیازها و ضرورت‌های خاص، بر تغییر فرهنگ

خود (هرچند بطبی) قادرند و گاه آن را ضروری و اجتناب‌ناپذیر می‌دانند؛ اما تغییر محتوای دین و بنیادهای گوهری آن را خارج از صلاحیت خود می‌دانند. آنچه ایشان بدان مجازند، ارائه تفسیرهای معقول از آموزه‌های دین و تجدیدنظر در فروع استنباطی به اقتضای شرایط زمانی و مکانی و ایجاد تغییر در احکام شرعی است؛

(۱۱) فرهنگ، علاوه بر باورها، ارزش‌ها، آرمان‌ها، اهداف و قواعد (= عناصر مشترک با دین) عناصر دیگری همچون زبان، هنر، ادبیات، نمادها، آداب و رسوم، علوم و فنون، قوانین و نظایر را نیز شامل می‌شود و از این حیث، رابطه این دو با یکدیگر، عام و خاص من‌وجه است؛

(۱۲) دین، منبع فرهنگ است و فرهنگ؛ هرچند منبع دین نیست، اما در فرایند تفسیر آموزه‌های دین و بسط اجتماعی آن نقش میانجی دارد.

۸. رویکرد الهیاتی به نسبت دین و فرهنگ

در مقام کشف موضع دین‌پژوهان و الهی‌دانان در تشریح نسبت‌های محتمل (محقق و مقدر) میان دین و فرهنگ، به دلیل ضیق مجال، صرفاً به انتخاب اندیشمندانی بسنده شده که در این بخش موضع صریح‌تری ابراز کرده‌اند. همچنین، برای اختصار صرفاً به نقل گزیده‌هایی از آراء متناسب با موضوع اکتفا شده است.

۸-۱. ابونصر فارابی

در توضیح دیدگاه ابونصر محمد فارابی؛ فیلسوف شهیر اسلامی، در باب نسبت میان دین و فرهنگ، ابتدا باید گفت که از دید وی، هدف از آفرینش انسان، رسیدن به سعادت و کمال است و انسان باید به گونه‌ای زندگی کند که به هدف آفرینش خود دست یابد.

انسان، نوعی است که به طور مطلق نه به حوایج اولیه و ضروری زندگی خود (کمال معیشتی) می‌رسد و نه به حالات برتر (کمال اخروی)، مگر از راه زیست‌گروهی و اجتماع گروه‌های بسیار که در جایگاه و مکان واحد و مرتبط به هم باشند (فارابی، ۱۳۷۶، ص ۶۹). از

میان انواع مُدن ممکن بشری، تنها مدینه فاضله (در مقابل مُدن جاهله) با ویژگی‌های خاص است که از شرایط زیستی لازم برای نیل عموم به کمال و سعادت مطلوب (این جهانی و اخروی) برخوردار است (ر.ک: فارابی، ۱۳۷۹، صص ۱۳۱-۱۵۱؛ فارابی، ۱۳۷۶، صص ۸۷-۱۰۷).

از این رو، تنها راه رسیدن به این هدف، عینیت یافتن سیاست فاضله در جامعه است. از دید فارابی، سیاست فاضله، سیاستی است که سیاست‌مداران را به بالاترین و بیشترین فضایل و آحاد مردم را به والاترین ارزش‌ها در زندگی این جهان و آن جهان می‌رساند. در پرتو این سیاست، مردم در بهترین شرایط مادی و معنوی قرار گرفته و به بهترین مراحل کمال دست یافته و از گوارترین زندگی برخوردار می‌شوند (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۹۳).

سیاست فاضله از دید فارابی، نیز ظاهراً همان «فرهنگ» است. به بیان برخی شارحان اندیشه وی، «مجموعه قوانین و قواعد نظری و عملی حاکم بر تمام شئون زندگی که توسط خواص و بر اساس فلسفه برهانی به منظور تعلیم و تادیب عموم و سوق دادن آنها به زندگی سعادت‌بخش، وضع شده، «ملت» یا فرهنگ گفته می‌شود (فلاطوری، ۱۳۷۳، ص ۶۹).

از دیدگاه فارابی، دین (به عنوان مجموعه آراء و افعالی که برای وصول به سعادت غایی منظور شده است)، ارائه‌کننده سیاست فاضله است (فارابی، ۱۹۶۷م، ص ۴۳). فرهنگ حاکم بر این مدینه نیز برآمده از حکمت نظری دین (جهان‌بینی) و حکمت عملی دین (شریعت) و ارزش‌ها و فضایل اخلاقی است. این فرهنگ توسط فیلسوفان، متکلمان و فقیهان تدوین و توسط مبلغان (=نهاد ذواللسنه)، تبلیغ و ترویج می‌شود. از دید فارابی، این نهاد مشتمل بر گروه‌هایی از قبیل: مفسران، خطیبان، شاعران، بلغا، خوانندگان، موسیقی‌دانان و نویسندگان است (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۶۵) که حاکم مدینه را در بخش فرهنگی (توزیع فضایل و ارزش‌های نظری، فکری، خلقی و عملی در جامعه مومنان) با دو شیوه؛ برهانی و اقناعی یاری می‌رسانند.

۸-۲. ابن خلدون

محسن مهدی از شارحان اندیشه‌های ابن خلدون (اندیشمند اندلسی قرن هشتم)، با

استناد به فرازهای مختلفی از کتاب مقدمه، دیدگاه وی در خصوص فرهنگ (و اجتماع و سیاست) و نسبت آن با دین را به تفصیل شرح داده که به گزیده‌هایی از آن متناسب با عنوان اشاره می‌شود: خصیصه اصلی سیاست شرعی این است که از منشا ایزدی سرچشمه می‌گیرد؛ سیاستی که از سوی خداوند توسط نازل می‌شود و آن را ابلاغ و [گاه] وضع می‌کند. سیاست دینی از دید پیروان، سیاستی حقانی، مبتنی بر ایمان باطنی، تامین‌کننده مصالح همگانی، تضمین‌کننده سعادت دنیوی و اخروی و دارای ضمانت اجرای متقن و اعتقادی است. از دید ابن‌خلدون، سیاست شرعی اسلامی (خلافت)، اصول سیاست‌های عقلی را نیز شامل می‌شود و همه کردارهای بشر و روابط اجتماعی و سیاسی او را در هر دو جهان فرا می‌گیرد. در سیاست شرعی، هدف‌های دنیوی، فرع بر هدف‌های آن جهانی بشر قرار می‌گیرند. این سیاست بر سیاست عقلی برتری دارد؛ زیرا افق هدف‌های بشر را پهناورتر می‌سازد و در تامین مصالح این جهانی نیز به نحوی موثرتر بشر را یاری می‌کند؛ چرا که به این مصالح از همه داناتر است.

ابن‌خلدون همچنین فرهنگ‌ها (عمران‌ها)ی بشری را به سه نوع تقسیم می‌کند و در توضیح نوع سوم آن؛ یعنی عمران شرعی می‌نویسد: عمران شرعی متمدن که بارزترین ویژگی آن، تکیه‌داشتن بر شریعتی است که وظایف بشر را نسبت به خداوند تعیین می‌کند. سیاست شرعی، مجموعه قوانین جامعی است که حاکم بر پندارها و کردارهای پنهان و آشکار آدمی است. سیاست شرعی، نیز نه تنها رشته‌ای از آداب سلوک که دیانت الهام کرده، بلکه یک نظام کامل سیاسی است. سیاست شرعی، یک «کل» است که تکاپوها و نهادهای گوناگون بشری از جمله آن‌هایی که مربوط به وظایف بشر در برابر خدا هستند، اجزاء مادی آن را تشکیل می‌دهند. هدف سیاست یا نظام سیاسی شرعی، حفظ جان، حفظ و برخورداری صحیح از مزایای زندگی اجتماعی و علاوه بر اینها، برخورداری از خیر آن جهان است. سیاست شرعی در همه جنبه‌های ذاتی‌اش؛ یعنی هدف، پندارها و کردارهایی که می‌آموزد و ضمانت اجرای احکام خود بر سیاست‌های عقلی برتری دارد و به مدینه فاضله‌ای که فیلسوفان به تصور درآورده‌اند، نزدیک‌تر است (مهدی، ۱۳۷۳، صص ۲۵۷-۳۹۶).

۸-۳. علامه طباطبایی

از دید علامه محمدحسین طباطبایی، فرهنگ جامعه، متشکل از دو بخش اندیشه‌های حقیقی و اعتباری است که قوای ادراکی انسان با استمداد از وحی در خلق آن همواره فعال‌اند. هسته کانونی فرهنگ به اندیشه‌های حقیقی و عناصر پیرامونی آن به اندیشه‌های اعتباری بشر مستندند.

اندیشه‌های اعتباری، محصولات عقل عملی در ارتباط با نیازها و اقتضائات حیات جمعی‌اند. اعتبارات عقل عملی در متن واقعیت‌های انسانی، اجتماعی، تاریخی و فرهنگی قرار می‌گیرند. این اعتبارات هم غالباً منشا حقیقی داشته و با وساطت آگاهی، اراده و عزم انسانی موجود می‌شوند و هم پیامدهای حقیقی و تکوینی دارند. علامه، اعتبارات عقل عملی را به دو قسم: اعتبارات قبل از اجتماع و اعتبارات بعد از اجتماع تقسیم کرده است. اعتباریات بعد از اجتماع، مربوط به زندگی اجتماعی بشر بوده و موضوع علوم اجتماعی هستند. از جمله ویژگی‌های اندیشه‌های اعتباری، تغییرپذیری مصادیق آنها به‌رغم ثبات اصول آنها است. علامه عوامل و عرصه‌هایی را در وقوع این تغییر مهم دانسته‌اند (ر.ک: طباطبایی و مطهری، ۱۳۸۰، ج ۶، صص ۴۴۲-۴۴۴).

یکی دیگر از منابع موثر در آفرینش، شکوفایی، جهت دهی، پالایش، پایایی، تعمیق و استحکام سرمایه‌های فرهنگی بشر، آموزه‌های وحیانی یا ریزش تعالیم آسمانی در ذهن و ضمیر و دنیای چندلایه انسانی است. علامه، نقش دین (به‌ویژه اسلام) را در این خصوص بسیار برجسته و بی‌بدیل می‌داند: «هدف اسلام، سامان دادن به جمیع جهات زندگی انسانی است و هیچ‌یک از شئون انسانیت نه کم و نه زیاد، نه کوچک و نه بزرگ را از قلم نینداخته است (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۶، ص ۳۶۸). ریشه تمامی تجهیزات و وسایل تمدن امروز همین وحی‌ای است که به انبیای گذشته می‌شده؛ انبیا بودند که مردم را به اجتماع و تشکیل جامعه دعوت نموده و آنان را به خیر و صلاح و اجتناب از شر و فحشاء و فساد واداشته‌اند (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۷، ص ۲۹۸). می‌توان گفت، آنچه سنت پسندیده - چه اعتقادی و چه عملی - که در جوامع بشری یافت می‌شود، همه از آثار نبوت انبیا صلی الله علیه و آله است (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۷، ص ۳۰۶). «تمامی احکام و قوانین صالح که در میان

مردم جاری بوده و هست همه به وسیله انبیا علیهم السلام در بین آنان جریان یافته است. آری! عواطف و افکار بشر ممکن است او را به غذا و مسکن و نکاح و لباس صالح برای زندگی و خلاصه به جلب منافع و دفع مضار و مکاره هدایت بکند و اما معارف الهی و اخلاق فاضله و شرایعی که عمل به آن حافظ آن معارف و آن اخلاقیات است، اموری نیستند که بتوان آنها را از رشحات افکار بشر دانست؛ هرچند بشر نابغه و دارای افکار عالی اجتماعی هم باشد (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۷، ص ۳۷۶).

۸-۴. شهید مطهری

شهید مرتضی مطهری در بیان نسبت میان دین و فرهنگ، ابتدا در مقام تعریف و بیان چیستی فرهنگ می نویسد: «فرهنگ، به امور معنوی گفته می شود، نه خصوص معنویات مذهبی، بلکه معنویات به طور کلی (علوم و معارف و نظایر آن). فرهنگ؛ یعنی روح جامعه» (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۹). هویت یک ملت، آن فرهنگی است که در جانش ریشه دوانیده است (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۴، ص ۳۲۲). نسبت عقاید و افکار و فرهنگها با روح افراد و ملت‌ها، نسبت روح است به بدن (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۳۱۸). و در نسبت میان دین و فرهنگ و نقش فرهنگ ساز اسلام به عنوان یک دین می نویسد: «اسلام، خود سازنده فرهنگ است؛ یعنی اسلام، خود یک سلسله اندوخته‌های معنوی آورده که همان‌ها فرهنگ اسلامی به شمار می رود (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۴۰۵).

مذهب - آن هم مذهبی مانند اسلام - بزرگ‌ترین رسالتش، دادن یک جهان‌بینی براساس شناخت صحیح از نظام کلی وجود بر محور توحید و ساختن شخصیت روحی و اخلاقی انسان‌ها براساس همان جهان‌بینی و پرورش افراد و جامعه براین اساس است که لازمه‌اش، پایه‌گذاری فرهنگی نوین است که فرهنگ بشری است؛ نه فرهنگ ملی. این که اسلام، فرهنگی به جهان عرضه کرد که امروز به نام «فرهنگ اسلامی» شناخته می‌شود، از آن جهت بود که فرهنگ‌سازی در متن رسالت این مذهب قرار گرفته است. رسالت اسلام بر تخلیه انسان‌هاست از فرهنگ‌هایی که دارند و نباید داشته باشند و تخلیه آنها به آنچه ندارند و باید داشته باشند و تثبیت آنها در آنچه دارند و باید هم داشته باشند.

مذهبی که کاری به فرهنگ‌های گوناگون ملت‌ها نداشته باشد و با همه فرهنگ‌های گوناگون سازگار باشد، مذهبی است که فقط به درد هفته‌ای یک نوبت در کلیسا می‌خورد و بس! (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۷۰).

شهید مطهری، همچنین در تبیین نقش بی‌بدیل اسلام به مثابه یک آیین زندگی، در ترسیم خطوط کلی حرکت انسان در مسیر اهداف متعالی و تامین ملزومات حیات اجتماعی او در قالب ارائه یک مکتب جامع می‌نویسد: «انسان، موجودی اجتماعی است. زندگی اجتماعی، هزارها مساله و مشکل برایش به وجود می‌آورد که باید همه آنها را حل کند و تکلیفش را در مقابل همه آنها روشن نماید. این جاست که نیاز به یک مکتب و ایدئولوژی ضرورت خود را می‌نمایاند؛ یعنی نیاز به یک تئوری کلی، یک طرح جامع و هماهنگ و منسجم [متضمن] هدف اصلی، کمال انسان و تامین سعادت همگانی که در آن خطوط اصلی و روش‌ها، بایدها و نبایدها، خوب‌ها و بدها، هدف‌ها و وسیله‌ها، نیازها و دردها و درمان‌ها، مسئولیت‌ها و تکلیف‌ها مشخص شده باشد و منبع الهام تکلیف‌ها و مسئولیت‌ها برای همه افراد بوده باشد. اگر دیدی راستین درباره هستی و خلقت داشته باشیم، باید اعتراف کنیم که دستگاه عظیم خلقت این نیاز بزرگ را، مهمل نگذاشته و از افقی مافوق افق عقل انسان؛ یعنی افق وحی، خطوط اصلی این شاهراه را مشخص کرده است (اصل نبوت). کار عقل و علم، حرکت در درون این خطوط اصلی است (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۲، صص ۵۵-۵۶ و ۵۹).

۸-۵. مصباح‌یزدی

استاد محمدتقی مصباح‌یزدی رحمته‌الله‌علیه در تعریف فرهنگ و نسبت آن با دین می‌نویسد: «دین که عبارت است از مجموعه‌ای از باورهای قلبی و رفتارهای عملی متناسب با آن باورها؛ طبق برخی تعاریف ارائه شده از فرهنگ، جزء فرهنگ شمرده می‌شود؛ زیرا فرهنگ در این تلقی هم شامل باورهای قلبی دینی و غیردینی و هم شامل رفتارها و اخلاق و آداب و رسوم دینی و غیردینی است. از این‌رو، «دین» جزء «فرهنگ» و زیرمجموعه‌ای از آن تلقی می‌شود. شاید بتوان گفت؛ تعریف فرهنگ به عاملی که به

زندگی انسان معنا و جهت می‌دهد، منطقی‌ترین سخن در تعریف این واژه است. معناداری زندگی انسان نیز در گرو انجام اعمال و رفتارهایی است که در چارچوب نظام ارزشی ویژه یک جامعه، و در راستای باورها و نظام عقیدتی آن جامعه انجام می‌گیرد و چون مطابق بینش اسلامی، تنها جهان‌بینی حق و به تبع آن تنها نظام عقیدتی و ارزشی صحیح دین اسلام است، ما مسلمانان عامل معناداری و جهت‌دهنده زندگی انسان را «دین» می‌دانیم. از این رو، فرهنگ در این تلقی، بر دین انطباق می‌یابد (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۱، صص ۱۵۰-۱۵۳).

بنابراین، دین از آن نظر که همه مسائل فردی و اجتماعی انسان را دربرمی‌گیرد، شامل: روابط انسان با خدا، روابط انسان با انسان‌های دیگر در تمام عرصه‌های اجتماعی، تربیتی، مدیریتی، اقتصادی، حقوقی، سیاسی و بین‌المللی و روابط انسان با طبیعت و محیط‌زیست می‌شود؛ و درباره ارزش‌ها و باید و نبایدهای مربوط به آنها حکم و داوری می‌کند (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۹). استاد مصباح همچنین، در آثار متعدد خود به بیان مصادیق عینی رابطه دین و فرهنگ و در آمیختگی آنها اشاره کرده که به دلیل ضیق مجال از طرح آن اجتناب می‌شود.

۸-۶. جوادی آملی

استاد عبدالله جوادی آملی، در توضیح نسبت میان دین و فرهنگ و نقش دین (اسلام) در تولید عناصر فرهنگی، موضعی دارد که در جای‌جای آثار متعددشان منعکس است. در ادامه به گزیده‌هایی منتخب از این آثار متناسب با هدف نوشتار اشاره می‌شود:

کمال دین و خاتمیت آن در تمامیت قوانینی است که برای تنظیم شئون فردی و اجتماعی انسان‌ها ارائه داده و ابلاغ کرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۸). و در بیان فرهنگ مشترک میان انسان‌ها؛ به رغم تفاوت‌های ظاهری می‌نویسد: «انسان‌ها؛ گرچه در لغت و ادبیات از یکدیگر بیگانه‌اند و در فرهنگ‌های قومی و اقلیمی نیز با هم اشتراکی ندارند، اما در فرهنگ انسانی که همان فرهنگ فطرت‌پایدار و تغییرناپذیر است، با هم مشترکند و قرآن کریم با همین فرهنگ با انسان‌ها سخن می‌گوید؛ مخاطب آن فطرت

انسان‌ها و رسالت آن شکوفا کردن فطرت‌هاست و از این رو، زبانش برای همگان آشنا و فهمش میسر عموم بشر است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۴).

وی همچنین، در قداست بخشی فرهنگ دینی (اعم از نقلی و عقلی) به ساحت‌های مختلف زیستی بشر می‌نویسد: «اگر هر چیزی که جنبه‌ای الهی و صبغه‌ای ربوبی دارد، مقدس است و نیز چنین صبغه‌ای جز با رعایت تعالیم نازل شده از سوی خداوند میسر نمی‌شود، همه اموری که تحت نظارت و دستور شرع‌اند، می‌توانند از امور مقدس محسوب شوند؛ حتی افعالی که انسان‌ها به مقتضای طبیعت و نیازهای طبیعی خود به رهبری شرع انجام می‌دهند. دین، همچنین برای دلایل عقلی نیز همانند دلایل نقلی، حجیت و اهمیت قائل است: این دلایل و پیام‌ها که از سوی عقل برهانی استنباط می‌شود، بخشی مهم و جدایی‌ناپذیر از دین است. از این رو، احکام عقلی نیز مانند سایر اجزا و بخش‌های نقلی دین، می‌توانند با حفظ دو عنصر محوری یادشده، حیات بشری و امور آن را قدسی کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، صص ۹۷-۹۹).

دین، همچنین سعی دارد تا مردم افزون بر آن که در امور فردی به عبادت و ارتباط شخصی با خداوند روی می‌آورند؛ در عرصه اجتماعی نیز امکان یابند سمت و سوی جامعه و فضای جمعی آن را به سوی تعالی، تکامل و تقرب الهی سوق دهند (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۸۷). پس، نمی‌توان بدون حکومت، حاکمیت و زمامداری جامعه از عهده اعمال نظر شرع در امور اجتماعی برآمد (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۵۹). از دید وی، از جمله رسالت دین، تعلیم، تزکیه و تربیت نفوس و تطهیر آنها از لوث الحاد و مانند آن است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۶). دین، علاوه بر تشویق به فراگیری علوم و ترغیب انسان‌های مستعد به تحصیل کمال‌های علمی، خطوط کلی بسیاری از علوم را ارائه کرده و مبانی جامع بسیاری از دانش‌های تجربی، صنعتی، نظامی و مانند آن را تعلیم داده است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۹۶).

۷-۸. حسینی خامنه‌ای

آیت‌الله سیدعلی خامنه‌ای (رهبری معظم انقلاب)، نیز در فرازهای متعددی از

فرمایشات و پیام‌های خود به مفهوم‌شناسی فرهنگ و دین (اسلام) و نسبت بین آنها توجه داده‌اند که به گزیده‌هایی از آن در ادامه اشاره می‌شود.

وی، در توضیح مفهوم فرهنگ می‌فرماید: «فرهنگ، به معنای خاص برای یک ملت، عبارت است از: ذهنیات، اندیشه‌ها، ایمان‌ها، باورها، سنت‌ها، آداب و ذخیره‌های فکری و ذهنی (خامنه‌ای، ۱۳۷۲/۰۵/۵). عموم خلقیات مثبتی که یک ملت را از حسیض بیکارگی و فقر و ذلت و عقب‌ماندگی بیرون می‌کشد و به اوج پیشرفت مادی می‌رساند، در اسلام مورد توصیه موکد قرار گرفته است و هر کس به مفاهیم اسلامی مراجعه کند، این را تصدیق خواهد کرد. در واقع، همین خصوصیات و خلقیات مثبتی که امروز کمبودش را در میان ملت خودمان نیز احساس می‌کنیم، ناشی از همین بی‌توجهی به معارف اسلامی است. بنده وقتی که در معارف اسلامی دقت می‌کنم، برایم روشن است که عموم آن چیزهایی که ملل اروپایی به وسیله آنها توانسته‌اند در زندگی مادی خودشان پیشرفتی داشته باشند، در همین معارف اسلامی است (خامنه‌ای، ۱۳۷۴/۰۴/۱۹).

وی همچنین، در بیان ابعاد فرهنگی دین و گستره فقه بر این باور است که: «فقه اسلامی، مشتمل بر جوانبی است که منطبق است بر جوانب زندگی انسان؛ فردی، اجتماعی، سیاسی، عبادی، نظامی، اقتصادی؛ [فقه اسلامی] چیزی است که زندگی انسان را اداره می‌کند؛ یعنی ذهن را، مغز را، دل و جان را، آداب زندگی را، ارتباطات اجتماعی را، ارتباطات سیاسی را، وضع معیشتی را و ارتباطات خارجی را تنظیم می‌کند (خامنه‌ای، ۱۳۷۰/۱۱/۳۰).

«اسلام فقط یک اعتقاد نیست، زندگی طیبه انسان‌هاست. وقتی ما می‌گوییم حیات اسلامی و نظام اسلامی؛ یعنی: آن نظام و آن حیات طیبه‌ای که همه خیراتی که انسان به آن‌ها علاقمند است، در آن هست؛ یعنی: صفای معنوی هست، رفاه مادی هم هست. یعنی: امنیت اجتماعی هست، امنیت روحی هم هست. یعنی: علم و سواد و دانش و بینش و تحقیق هست، تعبد و خلوص و توجه به خدا و عبادت هم هست. این، حیات طیبه اسلامی است» (خامنه‌ای، ۱۳۶۸/۰۴/۱۱).

۸-۸. حسین نصر

سید حسین نصر در نسبت میان دین (=اسلام) با حیات فردی و اجتماعی انسان و جامعیت آن می نویسد: «اسلام، دین را صرفاً بخشی از زندگی نمی داند، بلکه همانا تمامی زندگی می داند. در واقع، «الاسلام»، همانا نفس زندگی است و در لحظه لحظه آنچه ما انجام می دهیم، آنچه برمی سازیم، آنچه می اندیشیم و آنچه احساس می کنیم، جریان دارد. دین اسلام دربرگیرنده همه جهات و جوانب زندگی انسان است و هیچ امری خارج از حوزه شمول و اطلاق آن نمی ماند. در نگرش سنتی-اسلامی، هیچ امر غیردینی و هیچ چیزی که از قلمرو دین مقرر شده و مقدر شده از جانب الله بیرون نیست (نصر، ۱۳۷۴، ص ۸).

مذهب چارچوب و جهان بینی ای است که همه فعالیت ها، اقدامات، تلاش ها، خلاقیت ها و تفکرات بشری در داخل آن شکل گرفته یا باید شکل بگیرد. مذهب، همان شیره درخت زندگی و همان محیط کاملی است که در آن، این درخت رشد می کند. اسلام، تنها یک مذهب نیست، بلکه راه و رسم کامل زندگی است (نصر، ۱۳۸۵، ص ۳۰). اسلام، تاکید می کند که در تاریخچه فضایی و زمانی زندگی بشر، هیچ چیز نمی تواند خارج از حوزه سنت و اعمال اصول آن- در مفهوم مذهبی آن- قرار داشته باشد. بنابراین، مذهب باید تمامیت حیات و زندگی را دربرگیرد. همه اندیشه و عمل انسان باید در نهایت، با قوانین الهی که منشا همه امورات، رابطه برقرار کنند. اگر انسان ها به سرشت حقیقی خود و اشیاء ایمان دارند، باید هر عملی که انجام می دهند، هر اندیشه ای که در سر می پروراند و هر شیئی که می سازند را به خداوند مرتبط سازند. مذهب، واقعیتی است که تحقق این ارتباط و پیوند بین همه جنبه های جهان بشری و خداوند را ممکن می سازد. بنابراین، نقش مذهب در زندگی بشر اساسی و مهم است. از دیدگاه اسلامی، حتی می توان گفت که مذهب در جهانی ترین و بنیادی ترین مفهوم، خود زندگی است (نصر، ۱۳۸۵، صص ۳۱-۳۲).

۸-۹. جان ایورت

جان ایورت^۱، دین‌پژوه، در عین قبول تاثیر جدی دین بر ارکان مختلف فرهنگ جامعه و به‌ویژه نقش آن در خلق عناصر فرهنگی خاص، آن را بخشی از فرهنگ عام جامعه شمرده است. وی، با رویکردی تاریخی-اجتماعی، نسبت میان دین و فرهنگ در یک جامعه دینی را چنین تقریر می‌کند: «مذهب تمام فرهنگ نیست؛ اگرچه به آن رنگ و صبغه مذهبی می‌دهد. در فرهنگی که مذهب بر آن حاکم است، هنر، ادبیات، علم و فلسفه؛ همه خدمت‌گذار مذهب می‌باشند. مذهب، یکی از پایه‌های علم محسوب می‌شود. ادبیات متعارف و مهم این دوره، سروده‌های مذهبی، دعاها و داستان‌های راجع به خدایان (اساطیر) می‌باشد. فنون و صنایع زینتی، هنرهای زیبا و معماری، بهترین آثار خود را در راه مذهب به کار می‌برند. همچنین، در این مرحله، فلسفه و علم کلام یکی شده و مانند سایر چیزها در خدمت مذهب درمی‌آیند. در کلیه شئون زندگی، مذهب، عامل اصلی شمرده می‌شود. حد هر چیزی و هدف هر امری را مذهب تعیین می‌کند. اینکه چگونه هر کس حق دارد مال خود را مصرف کند و یا اینکه چگونه مالک چیزی می‌تواند و یا مالی از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود و همچنین سایر قوانین و مقررات مربوط به امور خیریه و تعاون عمومی به‌عنوان قوانینی که از جانب قوای ماوراءالطبیعه الهام‌شده تلقی می‌گردد و اجباری و الزامی می‌باشند. خلاصه آنکه، اقتصاد هم مانند سایر شئون زندگی به طرف هدف و مقصد مذهبی رهبری می‌شود. وقتی مذهب به این مرحله از قدرت و نفوذ رسید، آن وقت است که فرهنگ قومی را «فرهنگ مذهبی» نام می‌گذارند. اینکه می‌بینیم مذهب در تمام اجتماعات بشری به شکل یک سامان و بنای فرهنگی وجود دارد، خود نشانه آن است که مذهب، دارای طبیعتی اجتماعی است. به بیان دیگر، مذهب، قسمتی از ترکیبی است که ما آن را «فرهنگ» می‌نامیم (ایورت، ۱۳۴۸، صص ۵۸-۷۲).

1. John Evert

از نظر تیلیش یا تیلیخ^۱ (الهیدان مسیحی آلمانی)، از جمله آثار وجودی دین، برقراری رابطه با فرهنگ، سامان‌دهی به عناصر فرهنگی و تعالی بخشی بدان‌ها است: «دین در مقام دل‌بستگی غایی، گوهر معنابخش فرهنگ و فرهنگ نیز کلیتی صوری است که در متن آن، مسئله بنیادین دین خود را آشکار می‌سازد. دین، جوهر فرهنگ و فرهنگ، صورت دین است. چنین نگرشی، قطعاً مانع تثبیت دوگانگی دین و فرهنگ می‌شود. هر فعل دینی، نه فقط در حیطه منسجم و سازمان‌یافته دین، بلکه در اکثر خلجان‌ات‌گریزی روح و جان، به صورتی فرهنگی شکل می‌گیرد (تیلیش، ۱۳۷۶، ص ۵۰).

وی، در موضعی دیگر بر درهم آمیختگی ذاتی فرهنگ، دین و اخلاقیات تأکید دارد: «اخلاقیات، فرهنگ و دین بر طبق ماهیت ذاتی‌شان درهم تنیده شده‌اند. فرهنگ، مضامین اخلاقیات؛ یعنی آرمان‌های عینی شخصیت و جامعه و قوانین متغیر حکمت اخلاقی را فراهم می‌سازد. فرهنگ یا آفرینش دنیای معنا در نظریه و عمل ذاتاً با اخلاقیات و دین پیوند می‌خورد. عنصر دینی فرهنگ، کنه استیفاناپذیر آفرینش اصیل است. آدمی، می‌تواند دین را جوهر یا مبدئی نامد که فرهنگ از آن تغذیه می‌کند (تیلیش، ۱۳۸۱، صص ۱۱۶-۱۱۷). وی، در بیان تمایز دین و فرهنگ می‌نویسد: «فرهنگ، سطحی است که در آن انسان خودش را می‌آفریند؛ حال آنکه در ساحت دین، تجلی الهی را می‌پذیرد؛ تجلی‌ای که به دین در مقابل فرهنگ، مرجعیت نهایی می‌بخشد. دین، به مثابه سطحی مافوق، تلاش می‌ورزد تا فرهنگ یا پاره‌ای از عناصر فرهنگی از قبیل: علم، هنر، اخلاقیات یا سیاست را تحت استیلای خویش درآورد (تیلیش، ۱۳۸۱، ص ۲۵).

وی همچنین، در بیان نقش دین در تعالی بخشی به فرهنگ و عناصر آن می‌نویسد: «اخلاقیات و فرهنگ در انفصال وجودی از دین به چیزی بدل می‌شوند که معمولاً «دنیوی» نامیده می‌شود. فرهنگ، با زوال جوهر دینی، با صورت بی‌محتوای فزاینده

1. Paul tillich

وانهاده می‌شود. فرهنگ نمی‌تواند بدون مبدأ بی‌پایان معنا _ که دین به آن اشاره می‌کند _ به حیات خویش ادامه دهد (تلیش، ۱۳۸۱، ص ۱۱۹).

۸-۱۱. میرچا الیاده

الیاده^۱ (دین‌پژوه و اسطوره‌شناس رومانیایی)، با نقل دیدگاه برخی نویسندگان درباره آثار سیاسی و اجتماعی دین و تایید ضمنی خود می‌نویسد: «دین در طول تاریخ، همواره مجموعه‌ای از ارزش‌های اساسی برای تنظیم زندگی انسان بر روی زمین و هدایت او در جستجوی معنا و رستگاری عرضه می‌کرده است؛ چون در همه جوامع سنتی هم طبیعت و هم جامعه جزئی از یک جهان کیهانی واحد تلقی می‌شده‌اند (الیاده، ۱۳۷۴، ص ۵۱۸). و در بیان نقش هنجاریبخش و اخلاق‌آفرین تقوای دینی در فرهنگ نیز می‌نویسد: «تقوای دیندارانه یک سلسله ارزش‌ها، معانی، انتظارات، اهداف و الزامات ظریف و باریک‌بینانه را شکل می‌دهد که هنجارهای عمل‌کننده در یک فرهنگ را پدید می‌آورند. این ویژگی‌ها و روحیات متأثر از دین، کلی‌ترین شکل اخلاق دینی‌اند که جامعه و از رهگذر آن سیاست را شکل می‌دهند» (الیاده، ۱۳۷۴، ص ۵۶۱).

از دید الیاده، منطق درونی ادیان خود را در جلوه‌های فرهنگی متعددی متبلور ساخته و با ابعاد قدسی فرهنگ پیوند یافته‌اند. منطق دین، گاه از طریق تعبیری که از امر متعالی می‌شده است؛ گاه از طریق ترتیبات عبادی و آیین‌های دینی؛ گاه از طریق باورها و معتقدات؛ گاه از طریق اصول و ضوابط رفتارهای روزمره؛ گاه از رهگذر نمایشنامه‌های خاص؛ گاه از طریق رقص و «نمایش»؛ گاه از طریق جشن و ولیمه؛ گاه با روزه؛ گاه با نمادهای مونث و مذکر؛ و بسیاری طرق دیگر از این دست، ابلاغ می‌شود. این طرق و شیوه‌های خاص ابلاغ این منطق درونی یا نگرش را می‌توان «سیاست دینی» نامید (الیاده، ۱۳۷۴، ص ۵۶۳ با تصرف اندک). سیاست دینی‌ای که بر نهادهای فرهنگی خاصی متکی است و غالباً دین را با جهات و جوانب تقدس یافته فرهنگ پیوند می‌دهد. در

1. Mircea Eliade

چنین مواردی، آن ادیان خاص با آن عملکردهای اجتماعی تقریباً یگانه تلقی می‌شوند (الیاده، ۱۳۷۴، ص ۵۶۶). الیاده، همچنین در ضمن توضیح نقش دین در خلق و ارائه صور نمادین معتقد است که ادیان، همواره الهام‌بخش خزانه‌ی عظیم و متنوعی از انواع هنرها و سرچشمه‌های اصلی اغلب فرهنگ‌های گذشته بوده‌اند (الیاده، ۱۳۷۳، ص ۹۹).

۸-۱۲. دان کیوپیت

کیوپیت^۱ (فیلسوف دین)، در نقش زیربنایی دین برای شکل‌دهی به بنیان‌های فرهنگ جامعه می‌نویسد: «مردم دین را چیزی عمیقاً ریشه‌دار در طبیعت انسان، در فرهنگ و در تاریخ می‌پندارند. دین، از طریق اسطوره، مناسک، آیین و اخلاق، خط سیری در راه زندگی پیش پای فرد می‌گذارد (کیوپیت، ۱۳۷۶، ص ۲۰۷) و در توصیف دین می‌نویسد: «دین، امری مقدس، و حیانی، حجیت‌مدار، جمعی و سنتی شمرده می‌شود. دین، واقعیتی را که مردم با آن زندگی می‌کنند، پایه می‌نهد و پاس می‌دارد (کیوپیت، ۱۳۷۶، ص ۳۰۷). دین، راهی است برای نمایاندن مجموعه ارزش‌های اخلاقی و معنوی به خودمان و تجدید عهد با این ارزش‌ها؛ ارزش‌هایی که از طریق آنها به جهان خود شکل می‌دهیم؛ خود را می‌سازیم؛ هویت به دست می‌آوریم و حیاطمان را ثمر می‌بخشیم. دین، چیزی نیست، مگر ارزش‌هایی که در نهادهای اجتماعی ما و در اعمال ما تجلی می‌یابد. وظیفه تاریخی دین [به‌رغم همه تغییرات]؛ یعنی تجسم ارزش‌های ما، گواهی و نگهداری آنها، نمادین کردن و تحقق‌بخشیدن آنها در حیات انسان، همچنان به حال خود باقی می‌ماند (کیوپیت، ۱۳۷۶، صص ۳۲۲ و ۳۳۸) و در ادامه به نقل از کی‌یرکه گور (فیلسوف و الهی‌دان دانمارکی)، می‌نویسد: «ایمان مسیحی، نوعی ایدئولوژی نیست، بلکه شیوه زندگی و تعهدی شورانگیز در راه‌هایی از جهان، در راه رستگاری و کمال معنوی است. تعلیمات دینی، خط سیر را تعیین می‌کند و مسیر طریق را برمی‌نماید (کیوپیت، ۱۳۷۶، ص ۳۱۸).

1. Don Cupitt

۸-۱۳. علی اکبر رشاد

استاد علی اکبر رشاد، در نسبت میان دین و فرهنگ، موضعی روشن و صریح را ابراز کرده‌اند که در این بخش به دلیل ضیق مجال، صرفاً به نقل چکیده‌ای از مباحث تفصیلی ایشان بسنده می‌شود: «دین و فرهنگ، هر دو شامل چهار مؤلفه‌ی: «بینش»، «منش»، «کشش» و «کنش» هستند. به بیان دیگر، دین، همه‌ی اجزای فرهنگ را دارد و از نظر کمی و کیفی، معادل فرهنگ است؛ یعنی: همان عمق، پایداری، تأثیرگذاری، تعیین‌کنندگی و برهنندگی را دارد؛ البته نسبت آنها تساوی نیست؛ زیرا هم به‌لحاظ ماهوی و هم به‌لحاظ قلمرو با یکدیگر تفاوت دارند. چیزهایی جزء فرهنگ است که جزء دین نیست و چیزهایی جزء دین است که ممکن است در فرهنگ حضور نداشته باشد. از این رو، دین از جمله بن‌فرهنگ‌ها شمرده می‌شود؛ یعنی بخش عمده فرهنگ از دین اخذ می‌شود. دین، دست‌کم به‌لحاظ کمی با فرهنگ، برابر، و از نظر کیفی، برتر از فرهنگ است و لذا دین، هیچ‌گاه به‌صورت یکپارچه جزء فرهنگ نمی‌شود، بلکه همواره اجزایی از آن در یک فرهنگ جای‌گیر می‌شوند و جزء آن فرهنگ می‌گردند. این تنها در عصر ظهور و عهد فرج است که دین، همه‌ی فرهنگ را تشکیل می‌دهد.

از این رو، دین، به‌ما هو دین، جزء فرهنگ نیست، اما دین به شرط اینکه به ذهنیت و بینش یک جامعه تبدیل شود و عمل یک جامعه را مدیریت کند، در دایره‌ی فرهنگ آن جامعه جای‌گیر می‌گردد. به بیان دیگر، دین، به‌وجه غیرانضمامی بشرط‌لا، دین است و فرهنگ نیست اما به‌وجه انضمامی بشرط‌شی، دین و در عین حال فرهنگ است. براین اساس، دین، آنگاه که در زندگی جمعی انسان‌ها رسوب کرده و به‌مثابه باورها، ارزش‌ها و عادت‌های پایدار و تثبیت‌شده اعضای یک جامعه قرار گرفته باشد، جزء فرهنگ است، اما مطلق دین، جزء فرهنگ نیست (ر.ک: جلسات درس با عنوان فلسفه فرهنگ، جلسات ۲۰،

از دید مصلح (فرهنگ‌شناس)، فرهنگ، تجربه جمعی برآمده از زندگی اجتماعی در گذر زمان و محصول ضمنی زندگی و فرآورده حاصل از فرایند زندگی و موجودیت برآمده از وجود زندگی است. فرهنگ، زندگی ادراک‌شده، به اندیشه درآمده و ابرازشده است. انسان، به‌اعتبار داشتن زبان، اسطوره، دین، اخلاق، هنر، اقتصاد، نظام‌سیاسی، رسانه‌ها، علم و تکنیک، موجودی فرهنگی است (مصلح، ۱۳۹۳، ص ۷۸) و در بیان نسبت میان دین و فرهنگ نیز معتقد است: «اگر فرهنگ را مبدأ مناسب برای تامل درباره عناصر سازنده زندگی بدانیم، دین، یکی از عناصر اصلی فرهنگ است. وقتی دین را در نسبت با فرهنگ موضوع تامل قرار می‌دهیم، توجه داریم که درباره آن به نحو انضمامی و از جهت نحوه نقش‌آفرینی در زندگی و نحوه تأثیرگذاری در اندیشه و عمل مومنان تامل کرده‌ایم (مصلح، ۱۳۹۳، ص ۴۲۴).

وی، در نحوه تعامل دین و فرهنگ در بستر تاریخ و هویت‌یابی انضمامی دین می‌نویسد: «دین، یکی از پاره‌ها و مقومات فرهنگ است. در نسبت میان فرهنگ و دین باید به وجه تاریخی دین در فرهنگ توجه کنیم. فرهنگ، اساساً تاریخی است. با این وصف، اجزای فرهنگ هم تاریخی هستند. دین و نحوه دینداری و ازجمله اعتقادات دینی و معرفت دینی هم مانند: هنر و فلسفه و مناسبات اجتماعی، تاریخی هستند. دین و معرفت دینی را نمی‌توان به‌طور عام و انتزاعی و فارغ از اوضاع فرهنگی که آن دین در آن پدید آمده است، درست درک کرد. سخن هر کسی که در باب دین و معارف دینی نکته‌ای اظهار کرده است، بوی سنت فرهنگی می‌دهد. هیچ اعتقاد و رفتار و اندیشه دینی بدون پیش‌داشت و بدون تأثیرات عمومی وضع آن فرهنگ و بدون تأثیر سایر عناصر فرهنگ، پدید نیامده است (مصلح، ۱۳۹۳، ص ۴۳۶) و در ادامه با نگاهی مردم‌شناسانه می‌نویسد: «دین، پاره‌ای از فرهنگ است که در درون آدمی ریشه‌های ژرف دارد و در تمامی فرهنگ‌ها، از گذشته تاکنون، منشا تحولات بسیار بزرگی بوده است. اگر تاریخی به موضوع نگاه کنیم، عمده تمدن‌ها و فرهنگ‌های شناخته‌شده از کهن‌ترین دوران تا دو قرن قبل، دینی بوده‌اند (مصلح، ۱۳۹۳، صص ۴۲۴ و ۴۳۶).

۸-۱۵. همایون همتی

همتی (دین‌پژوه)، در توضیح نقش و تاثیر دین در عرصه‌های مختلف فرهنگی اجتماعی جامعه معتقد است: «دین، از طرق مختلف با هویت، فرهنگ، زبان، رفتار، تربیت و جهان‌بینی یک قوم گره می‌خورد و تا آن در آن نفوذ می‌کند و به اشکال گوناگون بر آنها تاثیر می‌گذارد و حتی آنها را شکل می‌دهد، کارکردشان را تغییر می‌دهد و از اساس متحول می‌سازد. دین و از آن جمله اسلام، با همه ابعاد زندگی سروکار دارد (همتی، ۱۳۹۲، ص ۱۴).

دین، همچنین با دستوراتی که در مورد برپایی اجتماعات دینی و انجام مناسک جمعی و مراسم دینی مثل: حج، نماز جماعت، اعیاد مذهبی، نیایش‌های دسته‌جمعی، سفرهای زیارتی، صلوات‌ها و دیدوبازدیدهای دینی، تظاهرات و کنگره‌های دینی دارد، بر بخش مهمی از حیات اجتماعی تاثیر می‌گذارد و موجب یک‌رشته تحركات اجتماعی و بسیج همگانی می‌شود که از اهمیت زیادی برخوردارند (همتی، ۱۳۹۲، ص ۱۵)؛ البته باید تاکید کرد که سهم و نقش ادیان در امور اجتماعی و حیات جامعه، هرگز یکسان و همسان نبوده و نیست. برخی ادیان اجتماعی‌ترند (همتی، ۱۳۹۲، صص ۱۲-۱۳).

۸-۱۶. علی‌رضا شجاعی‌زند

شجاعی‌زند (جامعه‌شناس دین)، در بیان نحوه تعامل دین [با محوریت اسلام] با انسان و ابعاد اجتماعی حیات این جهانی که نتیجه آن در قالب شکل‌گیری یک فرهنگ دینی متناسب متبلور می‌شود؛ بر این باور است: «همه عرصه‌های دنیای مادی، جولانگاه امر دینی است و قابل‌آمیزش با عنصر روحی و متقابلاً همه عرصه‌های دینی و روحی وابسته و نیازمند بستر مادی، انفسی و آفاقی دنیاست برای تجلی (شجاعی‌زند، ۱۳۹۴، ص ۳۳). اگر دین [با تعریف خاص وی]، برای انسان است، پس باید تناسبی با مشخصات وجودی‌اش داشته باشد و به نیازهای مهمی در وجود او پاسخ گوید. از سوی دیگر، چون انسان موجودی است که دنیا را همان‌گونه که هست، نمی‌پذیرد و از توقف در این جا و اکنون نیز به انحای طرق امتناع دارد، به سوی دین رانده می‌شود تا ضمن پاسخ بدین نیاز فطری

از آن در تکاپوی دائمی گذار، مساعدت جوید. ادیان کامل تر بدین تقاضا از سه طریق پاسخ گفته‌اند: (۱). معنابخشی به حیات و زندگی در دنیا؛ (۲). مداخله در امور به منظور بهبود نسبی اوضاع؛ (۳). کمک به تعالی روحی و کمال خلقی و نطقی انسان (شجاعی‌زند، ۱۳۹۴، صص ۲۷-۲۹).

و در توضیح تلقی تام یا اشمالی دین (به‌عنوان یکی از اقسام تلقی‌های حداکثری) می‌نویسد: «دین، نه تنها تجلی گاه تمامی عناصر «فکری»، «عاطفی» و «رفتاری» بشر است، بلکه تمامی عرصه‌های حیات «فردی» و «اجتماعی» وی را نیز در برمی‌گیرد (شجاعی‌زند، ۱۳۸۸، ص ۱۴۴).

از جمله نمودهای جامعیت دین، پوشش دهی به دو گانه‌های ذیل است: «تقویت روح تعقل در کنار اهتمام به درون و به مواجید قلبی و در همان حال توجه کافی به نیازهای جسمانی انسان‌ها؛ اصیل دانستن حیات فردی در کنار اهمیتی که به مصالح جمعی و زندگی اجتماعی داده شده است؛ مغفول‌نهادن مناسبات قدرت در جامعه، در کنار اهمیتی که به عرصه‌های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی حیات جمعی مبذول داشته است؛ بسط اخلاق در کنار تحکیم قانون و تقویت هنجارها، ترویج علم و فن و فلسفه در کنار تحریض ذوق و ادب و هنر و عرفان و بسیاری از عرصه‌های دیگر که با جدیت و قابلیت درباره آنها سخن گفته است و به ارشاد و تندییر پرداخته است (شجاعی‌زند، ۱۳۹۱، ص ۴۷۲).

نتیجه‌گیری

در رویکرد الهیاتی، غالباً به دین حق و در تلقی اندیشمندان مسلمان به‌خصوص «اسلام» عطف توجه شده است. دین در این تلقی، دارای منشا الوهی و آسمانی، ماهیت قدسی، معطوف به انسان و ملزومات زیستی او در این جهان و جهان آخرت است و هدف غایی آن، راهبری و هدایت انسان در مسیر تعالی و تقرب و تامین خوشبختی و سعادت او در دو جهان است. همچنین دین در این تلقی، عمیقاً با سرشت فطری انسان و اقتضانات وجودی او تناسب کامل دارد و اساساً برای شکوفایی ظرفیت‌های سرشتی و قابلیت‌ها و

استعدادهای تکوینی او نازل شده است. مومن، در پرتو دینداری و ایمان‌ورزی و التزام اعتقادی و عملی به تعالیم دین، خود را در معرض انوار قدسی و رشحات معنوی آن قرار می‌دهد. دین؛ به‌ویژه در تلقی غالب اندیشمندان مسلمان، به اصلاح امور این جهانی بشر و بالاتراز آن پی‌ریزی یک مدینه فاضله بر پایه تعالیم و آموزه‌های خود و بهره‌گیری از عقلانیت و تجربه بشری اهتمام دارد. فرهنگ دینی، محصول حکمت نظری و عملی دین، دریافت‌های عقلانی، اعتبارات عقلایی، تجربه‌های عملی مومنان و متشرعان در عرصه‌های مختلف حیات جمعی و تکاپوی جمعی آنها در فرایندهای زیست اجتماعی تاریخی آنها است. از دید برخی اندیشمندان، رسالت دین، اعطای یک مکتب جامع متضمن جهان‌بینی (= نظامی از اندیشه‌های هستی‌شناختی مربوط به خدا، جهان، عالم‌غیب و انسان) و ایدئولوژی (= نظامی از بایدها و نبایدهای ارزشی و هنجاری) است.

دین در این تلقی، هم خود در مقام عینیت‌یابی و استقرار، هویت‌یابی انضمامی و جریان‌یابی در فرایندهای تاریخی اجتماعی و به‌طور کلی، در آمیختن با زندگی این جهانی بشر، موجد نوعی فرهنگ به نام فرهنگ دینی بوده است و هم به موازات استقرار و تمکن، با فرهنگ و خرده‌فرهنگ‌های عرفی مستقر در جامعه هدف آن، انواع تعاملات را برقرار می‌سازد و بسته به موقعیت اجتماعی‌اش آنها را در همسویی با خود جهت و سامان می‌دهد. بی‌شک، فرهنگ برای اصلاح و پالایش درون‌مایه‌های خود، راهبری، قداست‌یابی، جاذبه‌زایی برای بشر، افزایش ضریب تاثیرگذاری، پویایی و پایایی، کارآیی و کارآمدی در حل برخی تعارضات درونی و... عمیقاً به دین الهی نیاز دارد. در کل می‌توان گفت که هدایت و راهبری، پالایش و پیرایش، شکوفایی و تعالی ظرفیت‌ها، صیانت و پاسداری، تعمیق و تثبیت، اعتباریابی و قداست‌بخشی، کمک به درونی‌سازی، افزایش انگیزه‌ها برای التزام‌ورزی نظری و عملی از کارکردهای مهم دین در تعامل با فرهنگ شمرده می‌شوند.

فهرست منابع

۱. آشوری، داریوش. (۱۳۹۳). تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ (چاپ پنجم). تهران: نشر آگه.
۲. ایورت، جان‌ر. (۱۳۴۸). مذهب در آزمایش‌ها و رویدادهای زندگی (مترجم: مهدی قانعی). قم: دارالفکر.
۳. الیاده، میرچا. (۱۳۷۳). دین‌پژوهی؛ برگزیده مقالات دائرةالمعارف دین (مترجم: بهاء‌الدین خرمشاهی). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
۴. الیاده، میرچا. (۱۳۷۴). فرهنگ و دین؛ برگزیده مقالات دایرةالمعارف دین (مترجم: بهاء‌الدین خرمشاهی و دیگران). تهران: طرح نو.
۵. بل، دانیل. (۱۳۸۰). دین و فرهنگ در جامعه پسا صنعتی (مترجم: مهسا کرم‌پور). فصلنامه ارغنون، (۱۸)، صص ۱۵۹-۱۸۳.
۶. تیلیش، پل. (۱۳۷۶). الهیات فرهنگ (مترجم: مراد فرهادپور و فضل‌الله پاکزاد). تهران: طرح نو.
۷. تیلیش، پل. (۱۳۸۱). الهیات سیستماتیک (مترجم: حسین نوروزی). تهران: انتشارات حکمت.
۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸). تسنیم: تفسیر قرآن کریم (ج ۱)، تنظیم و ویرایش: علی اسلامی). قم: نشر اسراء.
۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۳). نسبت دین و دنیا؛ بررسی و نقد نظریه سکولاریسم (محقق: و تنظیم: علی‌رضا روغنی موفق). قم: نشر اسراء.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). اسلام و محیط‌زیست (تحقیق و تنظیم: عباس رحیمیان محقق). قم: نشر اسراء.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). شریعت در آینه معرفت. قم: نشر اسراء.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۰). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. قم: نشر اسراء.

۱۳. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۲/۰۵/۰۵). سخنرانی در جمع روحانیون تبریز. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای <https://b2n.ir/u83969>
۱۴. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۶۸/۰۴/۱۱). بیانات در جمع مردم استان یزد و کهگیلویه و بویراحمد. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای <https://b2n.ir/t51486>
۱۵. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۴/۰۴/۱۹). بیانات دیدار اعضای شوراهای فرهنگ عمومی استان‌ها با رهبر انقلاب برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای <https://b2n.ir/g26785>
۱۶. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۰/۱۱/۳۰). بیانات در دیدار علما و مدرسین حوزه علمیه قم در مدرسه فیضیه. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای <https://b2n.ir/a83207>
۱۷. ذوعلم، علی. (۱۳۹۷). فرهنگ ناب اسلامی. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
۱۸. شجاعی‌زند، علی‌رضا. (۱۳۸۸). جامعه‌شناسی دین درباره موضوع. (ج ۱). تهران: نشر نی.
۱۹. شجاعی‌زند، علی‌رضا. (۱۳۹۱). عرفی‌شدن در تجربه مسیحی و اسلامی. تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
۲۰. شجاعی‌زند، علی‌رضا. (۱۳۹۲). ذات‌انگاری دین. فصلنامه جستارهای فلسفه دین، (۳)، صص ۸۱-۱۱۲.
۲۱. شجاعی‌زند، علی‌رضا. (۱۳۹۴). دین در زمینه و زمانه مدرن. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات.
۲۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۶۳). المیزان فی تفسیر القرآن (مترجم: سیدمحمدباقر موسوی همدانی). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (بی‌تا). فزاهایی از اسلام (جمع‌آوری و تنظیم: سیدمهدی آیت‌اللهی). قم: جهان آراء.
۲۴. فارابی، ابونصر. (۱۳۷۶). السیاسة المدنیة (مترجم: حسن ملک‌شاهی). تهران: سروش.

۲۵. فارابی، ابونصر. (۱۳۷۹). اندیشه‌های اهل مدینه فاضله (مترجم: سیدجعفر سجادی). تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
۲۶. فارابی، ابونصر. (۱۴۰۵ق). فصول منتزعه (محقق: فوزی نجار). تهران: انتشارات الزهراء.
۲۷. فارابی، ابونصر. (۱۹۶۷م). المله (محقق: محسن مهدی). بیروت: دارالمشرق.
۲۸. فلاطوری، عبدالجواد. (۱۳۷۳). فارابی و تبادل فرهنگ‌ها. فصلنامه نامه فرهنگ، (۱۴ و ۱۵)، صص ۶۶-۷۳.
۲۹. کیویت، دان. (۱۳۷۶). دریای ایمان (مترجم: حسن کامشاد). تهران: طرح نو.
۳۰. لبخندق، محسن. (۱۳۹۵). تبیین فرایند تکوین و تحول فرهنگ با تأکید بر حکمت صدرایی، رساله دکتری، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام.
۳۱. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۶). نظریه سیاسی اسلام (ج ۱). قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۲. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۱). پرسش‌های و پاسخ‌ها (ج ۱-۵). قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۳. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۲). رابطه علم و دین. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۴. مصلح، علی اصغر. (۱۳۹۳). فلسفه فرهنگ. تهران: انتشارات علمی.
۳۵. مطهری، مرتضی و طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۰). مجموعه آثار (ج ۶). قم: نشر صدرا.
۳۶. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۵). مجموعه آثار (ج ۲). قم: نشر صدرا.
۳۷. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۵). یادداشت‌های استاد مطهری. تهران: نشر صدرا.
۳۸. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۰). مجموعه آثار (ج ۲۴). قم: نشر صدرا.
۳۹. مهدی، محسن. (۱۳۷۳). فلسفه تاریخ ابن خلدون (مترجم: مجید مسعودی). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۰. نصر، سیدحسین. (۱۳۷۴). جوان مسلمان و دنیای متجدد (مترجم: مرتضی اسعدی). تهران: طرح نو.

۴۱. نصر، سیدحسین. (۱۳۸۵). قلب اسلام (مترجم: محمدصادق خرازی). تهران: نشر نی.
۴۲. وب‌گاه رسمی آیت‌الله علی‌اکبر رشاد با آدرس: <https://rashad.ir>
۴۳. همتی، همایون. (۱۳۹۲). تحلیل نقش دین در جامعه. فصلنامه معرفت ادیان، (۱۵)، صص ۵-۱۶.

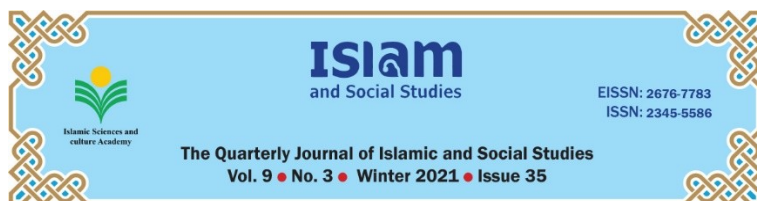
References

1. Ashouri, D. (1393 AP). *Definitions and Concepts of Culture*. (5th ed.). Tehran: Agah Publications. [In Persian]
2. Bell, D. (1380 AP). Religion and culture in post-industrial society. (Karampour, M, Trans.). *Arganoon Journal*, (18), pp. 159-183. [In Persian]
3. Cupitt, D. (1376 AP). *Sea of Faith*. (Kamshad, K, Trans.). Tehran: Tarhe No. [In Persian]
4. Eliadeh, M. (1373 AP). *Religion research; Selected Articles of the Encyclopedia of Religion* (Khorramshahi, B, Trans.). Tehran: Institute of Humanities. [In Persian]
5. Eliadeh, M. (1374 AP). *Culture and religion; Selected articles of the Encyclopedia of Religion* (Khorramshahi, B et al, Trans.). Tehran: Tarhe No. [In Persian]
6. Everett, J. R. (1348 AP). *Religion in trials and events of life*. (Ghaeni, M, Trans.). Qom: Dar al-Fikr. [In Persian]
7. Falaturi, A. (1373 AP). Farabi and cultures exchange. *Letter of Culture and Communication*, 14 &15, pp. 66-73. [In Persian]
8. Farabi, A. (1376 AP). *Civil Policy*. (Malekshahi, H, Trans.). Tehran: Soroush. [In Persian]
9. Farabi, A. (1379 AP). *Thoughts of the people of Madinah*. (Sajjadi, S. J, Trans.). Tehran: Printing and Publishing Organization. [In Persian]
10. Farabi, A. (1405 AH). *Abstract chapters*. (Najjar, F, Ed.). Tehran: Al-Zahra Publications. [In Arabic]
11. Farabi, A. (1967). *Al-Milah*. (Mehdi, M, Ed.). Beirut: Dar Al-Mashreq.
12. Hemmati, H. (1392 AP). Analyzing the role of religion in society. *Quarterly Journal of Religious Knowledge*, (15), pp. 5-16. [In Persian]
13. Javadi Amoli, A. (1378 AP). *Tasnim: Tafsir of the Holy Quran*. (Vol. 1, Eslami, A, Ed.). Qom: Esra' Publications. [In Persian]

14. Javadi Amoli, A. (1386 AP). *Islam and the Environment* (Rahimian Mohaghegh, A, Ed.). Qom: Esra' Publications. [In Persian]
15. Javadi Amoli, A. (1387 AP). *Shari'a in the mirror of knowledge*. Qom: Esra' Publications. [In Persian]
16. Javadi Amoli, A. (1390 AP). *The status of reason in the geometry of religious knowledge*. Qom: Esra' Publications. [In Persian]
17. Javadi Amoli, Abdullah. (1383 AP). *The relationship between religion and the world; Review and Critique of the Theory of Secularism* (Roghani Mowaffaq, A. R, Ed.). Qom: Esra' Publications. [In Persian]
18. Khamenei, S. A. (05/05/1372 AP). *Lecture in the gathering of The clergy of Tabriz*. From: Information Website of the Office for the Preservation and Publication of Ayatollah Khamenei's Works <https://b2n.ir/u83969>. [In Persian]
19. Khamenei, S. A. (11/04/1368 AP). *Statements among the people of Yazd, Kohgiluyeh and Boyer-Ahmad provinces*. Retrieved from: Information Website of the Office for the Preservation and Publication of Ayatollah Khamenei's Works: From: <https://b2n.ir/t51486>. [In Persian]
20. Khamenei, S. A. (19/04/1374 AP). *Statements of the meeting of the members of the councils, public culture, provinces with the Supreme Leader*. From: the information website of the Office for the Preservation and Publication of Ayatollah Khamenei's Works <https://b2n.ir/g26785>. [In Persian]
21. Khamenei, S. A. (30/11/1370 AP). *Statements in the meeting of scholars and teachers of Qom seminary in Faizieh school*. From: Information Website of the Office for the Preservation and Publication of Ayatollah Khamenei's Works <https://b2n.ir/a83207>. [In Persian]
22. Labkhandaq, M. (1395 AP). *Explaining the process of development and evolution of culture with emphasis on Sadra's wisdom*, doctoral dissertation, Faculty of Social Sciences, Baqer al-Olum University. [In Persian]
23. Mahdi, M. (1373 AP). *Philosophy of history of Ibn Khaldun*. (Masoudi, M, Trans.). Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. [In Persian]

24. Mesbah Yazdi, M. T. (1386 AP). *Political theory of Islam*. (vol. 1). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
25. Mesbah Yazdi, M. T. (1391 AP). *Questions and Answers*. (Vol. 1-5). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
26. Mesbah Yazdi, M. T. (1392 AP). *The relationship between science and religion*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
27. Motahari, M. (1385 AP). *Collection of works*. (vols. 2, 6). Qom: Sadra Publications. [In Persian]
28. Motahari, M. (1385 AP). *Professor Motahari's notes*. Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
29. Motahari, M. (1390 AP). *Collection of works*. (vol. 24). Qom: Sadra Publications. [In Persian]
30. Motahari, M., & Tabataba'ei, S. M. H. (1380 AP). *Collection of works*, (vol. 2). Qom: Sadra Publications. [In Persian]
31. Musleh, A. A. (1393 AP). *Philosophy of culture*. Tehran: Scientific Publications. [In Persian]
32. Nasr, S. H. (1374 AP). *Muslim youth and the modern world*. (Asadi, M, Trans.). Tehran: Tarhe No. [In Persian]
33. Nasr, S. H. (1385 AP). *The Heart of Islam*. (Kharazi, M. S, Trans.). Tehran: Ney Publications. [In Persian]
34. Shoja'ei Zand, A. R. (1388 AP). *Sociology of religion on the subject*. (vol. 1). Tehran: Ney Publications. [In Persian]
35. Shoja'ei Zand, A. R. (1391 AP). *Secularization in the Christian and Islamic experience*. Tehran: Center for the Recognition of Islam and Iran. [In Persian]
36. Shoja'ei Zand, A. R. (1392 AP). The essence of religion. *Quarterly Journal of Inquiries of Philosophy of Religion*, (3), pp. 81-112. [In Persian]
37. Shoja'ei Zand, A. R. (1394 AP). *Religion in the modern context*. Tehran: Institute of Humanities and Studies. [In Persian]

38. Tabatabaei, S. M. H. (1363 AP). *Al-Mizan Fi Tafsir Al-Quran* (vols. 6, 7; Mousavi Hamedani, S. M. B, Trans.). Qom: Islamic Publishing Office affiliated with the Qom Seminary Teachers Association. [In Persian]
39. Tabatabaei, S. M. H. (n.d.). *Some sections of Islam*. (Ayatollahi, S. M, Ed.). Qom: Jahan Ara'.
40. The official website of Ayatollah Ali Akbar Rashad at: <https://rashad.ir>
41. Tilish, P. (1376 AP). *Theology of Culture*. (Farhadpour, M., & Pakzad, F, Trans.). Tehran: Tarhe No. [In Persian]
42. Tilish, P. (1381 AP). *Systematic Theology*. (Norouzi, H, Trans.). Tehran: Hekmat Publications. [In Persian]
43. Zuelm, A. (1397 AP). *Pure Islamic culture*. Qom: Research Institute of Culture and Thought. [In Persian]



The Mechanism of Social Change from the Perspective of the Qur'an based on the Course of Revelation

Mohammad Hassan Akhlaqi¹

Mohsen Alviri²

Received: 22/02/2021

Accepted: 02/01/2022

Abstract

Since ancient times, understanding society and its issues has been at least part of the scientific efforts of scientists. The concern of explaining social changes and transformations that occur at the level of social institutions and structures, and providing a proper explanation of it, were the issues that led to the creation of a science called sociology. Sociologists have offered multiple and in some cases opposite perspectives on social change since they look at society from different angles and levels of analysis. According to religion (worldview, Shariah and ethics), psychological motivations, economics and action, which became the basis for the formation of basic sociological ideas, are the most important components in the analysis of social change. Contemplating the verses of the Qur'an

1. PhD in Qur'anic Interpretation and Sciences from Al-Mustafa Society, Qom, Iran (Corresponding Author). mohammadhassan.akhlaqi@edihe.ac.ir.

2. Professor and Director of the Department of History, Baqir Al-Olum University, Qom, Iran. alvirim@bou.ac.ir.

* Akhlaqi, M. H., & Alviri, M. (1400 AP). The mechanism of social change from the perspective of the Qur'an focusing on the Revelation Movement. *Journal of Islam and Social Studies*, 9(35), pp. 47-82. DOI: 10.22081 / jiss.2022.56976.1623.

* Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the *material* just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

and analyzing them based on these components, considering the revelation movement (of the Qur'an), can be a solution to present a Qur'anic model of the mechanism of social change. After contemplating the verses and quantitative and qualitative analysis of the data, the mechanism of social change from the perspective of the Qur'an is a multidimensional and cyclical process. In this process, the worldview and beliefs of individuals in society as the basis of social change affects their actions and causes reproduction or changes in structures, but this effect is not unilateral. Eventually, from the perspective of the Qur'an, any analysis to understand social change and its mechanism must focus on the interrelationship between belief and action.

Keywords

Social change, social realities, the mechanism of change, the revelation movement of the Qur'an.



سازوکار تغییر اجتماعی از دیدگاه قرآن با تکیه بر سیر نزول

محمدحسن اخلاقی^۱ محسن الویری^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۰۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۱۲

چکیده

فهم جامعه و مسائل مربوط به آن، دست کم بخشی از تلاش‌های علمی دانشمندان از قدیم تا کنون بوده است. دغدغه‌ی تبیین تغییرات اجتماعی و دگرگونی‌هایی که در سطح نهادها و ساختارهای اجتماعی رخ می‌دهد و ارائه‌ی تبیینی درست از آن، مسأله‌ای بود که باعث ایجاد دانشی به نام جامعه‌شناسی شد. به دلیل نگاه به جامعه از زوایای مختلف و سطوح تحلیل متفاوت، جامعه‌شناسان دیدگاه‌های متعدد و در برخی موارد متضادی از تغییر اجتماعی ارائه کرده‌اند. به نظر دین (جهان‌بینی، شریعت و اخلاق)، انگیزه‌های روانی، اقتصاد و کنش که بستر شکل‌گیری انگاره‌های اساسی جامعه‌شناسی شد، مهم‌ترین مولفه‌ها در باب تحلیل دگرگونی‌های اجتماعی است. تدبّر در آیات و تحلیل آنها بر اساس این مولفه‌ها با نظر داشت سیر نزول، می‌تواند در ارائه‌ی یک الگوی قرآنی در باب سازوکار تغییر اجتماعی راهگشا باشد. پس از تدبّر در آیات و تحلیل کمی و کیفی داده‌ها، سازوکار تغییر اجتماعی از منظر قرآن، به نظر فراگردی چندبعدی و دورانی است. در این فراگرد، جهان‌بینی و باور افراد جامعه به‌مثابه زیربنای تغییر اجتماعی بر کنش آنها تأثیر می‌گذارد و باعث بازتولید یا تغییر ساختارها می‌شود، اما این تأثیر یک‌طرفه نیست. در نهایت؛ از منظر قرآن، هرگونه تحلیلی برای فهم تغییرات اجتماعی و سازوکار آن باید بر رابطه متقابل باور و کنش افراد تمرکز کند.

کلیدواژه‌ها

تغییر اجتماعی، واقعیت‌های اجتماعی، سازوکار تغییر، سیر نزول.

۱. دکتری تفسیر و علوم قرآن از جامعه‌المصطفی (ع)، قم، ایران (نویسنده مسئول). mohammadhassan.akhlaqi@edihe.ac.ir

۲. استاد و مدیر گروه تاریخ دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران. alvirim@bou.ac.ir

* اخلاقی، محمدحسن؛ الویری، محسن. (۱۴۰۰). سازوکار تغییر اجتماعی از دیدگاه قرآن با تکیه بر سیر نزول. فصلنامه علمی - پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی، ۹(۳۵)، صص ۴۷-۸۲. DOI: 10.22081/jiss.2022.56976.1623

DOI: 10.22081/jiss.2022.56976.1623

مقدمه

از گذشته تا حال، فیلسوفانی از غرب و شرق عالم؛ همچون افلاطون، فارابی، ابن‌خلدون، کانت، هگل، کنت، مارکس و ... در باب جامعه، ویژگی‌های آن و تغییراتی که بر آن عارض می‌شود، سخن رانده‌اند (ن. ک: بارونز و بکر، ۱۳۵۴، ج ۱، صص ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۳۳ و ۲۹۴؛ آرون، ۱۳۹۰، صص ۱۰۶، ۱۷۳-۱۷۵؛ کانتون، ۱۳۸۷، ص ۶۰-۸۲؛ آزاد ارمکی، ۱۳۸۷، صص ۲۷۹ و ۲۱۹؛ رجبی، ۱۳۷۸، صص ۴۴-۹۳، ۹۴، ۱۶۸، ۲۰۶ و ۲۱۴؛ ثقفی، ۱۳۹۰، صص ۱۰۹ و ۱۴۸)، اما اولین کسی که به صورت علمی و روشمند در این باره گام نهاد، آگوست کنت بود. وی، تلاش علمی خود را_ که عنوان فلسفه‌ی اثباتی (پوزیتیویسم) بر آن نهاده بود_ «جامعه‌شناسی» نامید (کوزر، ۱۳۸۷، ص ۲۴). دغدغه‌ی اصلی او در شناخت جامعه، شناخت دگرگونی‌ها و تغییراتی بود که بر آن عارض می‌شد. در واقع، هدف جامعه‌شناسان از شناخت و مطالعه تغییرات اجتماعی، فهم و سپس مدیریت آن بود (ریتزر، ۱۳۷۴، صص ۳-۱۲). مسأله اساسی جامعه‌شناسان این نبود که چرا جوامع تغییر می‌کنند، بلکه پرسش این بود که طی چه فرآیند یا سازوکاری، جوامع دگرگون می‌شوند؟ و چه عواملی در این خصوص تأثیر گذارند؟ (ریتزر، ۱۳۷۴، صص ۱۶-۲۱).

در دو جا، قرآن به صراحت از تغییر در جامعه سخن گفته است: در یک‌جا فرموده: «ذَلِكِ بَانَ اللَّهُ لَمْ يَكْ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ»؛ این، به خاطر آن است که خداوند، هیچ نعمتی را که به گروهی داده، تغییر نمی‌دهد؛ جز آنکه آنها خودشان را تغییر دهند و خداوند، شنوا و داناست (انفال، ۵۳)!. و نیز «... إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ»؛ ... خداوند سرنوشت هیچ قوم (و ملتی) را تغییر نمی‌دهد، مگر آنکه آنان آنچه را در خودشان است، تغییر دهند (رعد، ۱۱)!

نوشته پیش‌رو، درصدد تفسیر این دو آیه نیست، بلکه این دو آیه الهام‌دهنده این مطلب هستند که تغییر در جوامع بشری رخ می‌دهد و این امر سنتی از سنن الهی است (مرادخانی، ۱۳۸۶، ص ۳۰۷)، اما اینکه این تغییر چگونه رخ داده و از چه سازوکار و الگویی پیروی می‌کند، پرسش مهمی است که برای یافتن جوابی برای آن لازم است عمیق‌تر و گسترده‌تر از این به سراغ قرآن رفت.

بی‌شک نزول بیست‌وسه ساله‌ی وحی (قرآن) به‌عنوان آخرین دین الهی، جریان مستمری از تغییر را در جامعه جاهلی آغاز کرده و تداوم داد. نوشتار حاضر بر آن است که همین دغدغه و پرسش اصیل جامعه‌شناسی (گیدنز، ۱۳۸۶، ص ۱۱) را بر قرآن عرضه نماید که چگونه قرآن توانست جامعه‌ی جاهلی را تغییر دهد. نتیجه این تحقیق علاوه بر اینکه پاسخی به این سوال است، تا اندازه‌ای روشن‌کننده‌ی دیدگاه قرآن کریم در باب تغییر اجتماعی و سازوکار آن نیز خواهد بود. در واقع، برای رسیدن به یک نگاه خاص قرآنی به جامعه و معضلات اجتماعی و بالتبع، ارائه راه‌حل قرآنی، بحث و گفتگو از تغییرات اجتماعی به‌عنوان اساسی‌ترین مسأله یا حداقل یکی از بنیادی‌ترین سوالات جامعه‌شناسی می‌تواند راهگشا باشد.

برای رسیدن به جوابی قانع‌کننده، ابتدا باید با دیدگاه جامعه‌شناسان در این باب آشنا شد. مطالعه تحلیل‌های جامعه‌شناختی درباره تغییرات اجتماعی و یافتن عناصر و مولفه‌هایی که از سوی ایشان به‌عنوان عوامل تغییر معرفی شده‌اند، از اهمیت بالایی برخوردار است. گام بعدی، عرضه‌ی این مولفه‌ها بر قرآن یا مطالعه و تفسیر مضمون و محتوای آیات بر اساس این تحلیل‌هاست. به دیگر سخن، این پژوهش مسأله‌ی تحقیق را از علم جامعه‌شناسی أخذ و آن را بر آیات قرآن عرضه می‌کند و با تدبّر، تفسیر و تحلیل محتوا و مضمون (ر.ک: پاکتچی، ۱۳۹۱، صص ۱۴۳-۱۶۵؛ شیخ‌زاده، ۱۳۹۰، صص ۱۰۹-۱۵۱) آیات بر اساس پاسخ‌ها و تحلیل‌های جامعه‌شناسان از تغییر اجتماعی، تلاش می‌کند الگویی قرآنی از تغییر اجتماعی ارائه نماید. بنابراین، آیات قرآن کریم به ترتیب نزول آنها مورد تدبّر قرار گرفته، مضامین و مفاهیم مهم در جامعه‌شناسی مانند: انگیزه‌های روانی، کنش، دین و ... که از سوی جامعه‌شناسان محور تحلیل‌هایشان در باب تغییر اجتماعی قرار گرفته‌اند، مورد واکاوی قرار خواهند گرفت و سپس این داده‌ها به صورت کمی و کیفی پردازش شده و نتیجه تحقیق نیز بر همین مبنا ارائه خواهد شد. بدیهی است این نتیجه، فهم‌نگارنده از آیات وحی است و هرگونه کاستی متوجه ایشان خواهد بود.

از آنجا که تغییر در جامعه عرب جاهلی به تدریج و طی بیست و سه سال انجام شد، بنابراین، باید ترتیب نزول آیات و سور قرآن نیز لحاظ شود تا جریان تغییر با تکیه بر مفاهیم و محتوای آیات به صورت دقیق تری دنبال شود. در نهایت، نتیجه‌ی این مطالعه به‌عنوان الگو و سازوکار تغییر اجتماعی از سوی قرآن ارائه خواهد شد.

۱. تعریف مفاهیم

۱-۱. تغییر اجتماعی

جامعه‌شناسان نظری واحد در تعریف تغییر اجتماعی ندارند. تعلق نظری (پارادایمی) جامعه‌شناسان، نگاه به جامعه از یک زاویه دید مشخص، سطح تحلیل و قلمرو مطالعه، عناصر کلیدی در اختلافات موجود در تعاریف تغییر اجتماعی است (غفاری، ابراهیمی لویه، ۱۳۸۹، ص ۲۴)؛ با این حال به نظر می‌رسد، تعریف گویا و روشه، از تغییر اجتماعی، بهتر و جامع‌تر از دیگر تعاریف است. بر این اساس، تغییر اجتماعی عبارت است از: تغییری قابل رؤیت در طول زمان به صورتی که موقتی یا کم‌دوام نباشد و بر روی ساخت (نهادهای و سازمان‌ها) و یا وظایف سازمان اجتماعی و گروه‌های اجتماعی و همچنین بر ارزش‌ها و هنجارها و الگوهای رفتاری یک جامعه اثر بگذارد و جریان تاریخ آن را دگرگون نماید (روشه، ۱۳۶۶، ص ۳۰).

۲-۱. سازوکار تغییر اجتماعی

سازوکار یا طرز کار^۱ به نحوه و شیوه‌ی کار و عمل یک دستگاه یا سیستم اطلاق می‌شود. مکانیزم اجتماعی که امروزه به‌عنوان یک روش در تحلیل حوادث اجتماعی در جامعه‌شناسی مطرح است، جامعه را به صورت یک سیستم و نظام مدنظر قرار داده، به دنبال تبیین علی و یافتن رابطه و سازوکار علی سلسله حوادث اجتماعی است که

1. Mechanism.

پشت سر هم رخ می دهند و همچنین به دنبال ارایه ی یک نظریه ی جامعه شناسانه بر این بنیاد است (Hedstrom and Swedberg, 1998, p. 1). امروزه در نظریه ی جامعه شناسی و همچنین روش شناسی علم جامعه شناسی، سازوکار نقش مهمی یافته است. علت اصلی رسوخ چنین مفهومی در علوم انسانی و اجتماعی به ویژه جامعه شناسی، ظهور و گسترش اثبات گرایی و به طور کلی، رویکرد تجربی به علوم انسانی است (کوزر، ۱۳۸۷، صص ۲۶-۲۷). پوزیتیویسم بر آن بود که برای پدیده ها، علت بیابد؛ آن هم از نوع مادی؛ نه مانند فلسفه که به دنبال دلیل بود. تبیین علی پدیده ها که اساس کار در علوم تجربی بود، به علوم اجتماعی و انسانی نیز سرایت کرد (ر.ک: گلیس، ۱۳۸۱، صص ۱۹-۲۵؛ چالمرز، ۱۳۷۴، صص ۱۳-۲۳؛ روزنبرگ، ۱۳۹۵، صص ۲۰۳-۲۱۸؛ هال، ۱۳۷۶، صص ۲۱۷-۲۳۰؛ سروش، ۱۳۶۸، صص ۱۱-۲۱) و جامعه شناسان به ویژه بعد از جنگ جهانی دوم به صورت جدی در تحلیل جامعه و حوادث اجتماعی از این شیوه استفاده کردند. دانشگاه کلمبیا آغازگر این نوع نگاه به نظریه ی اجتماعی بود که در ادامه به مکتب کلمبیا مشهور گشت (hedstrom and swedberg, 1998, p. 6).

بیشترین ظهور این نوع نگاه علی در آثار رابرت مرتن خودنمایی می کند. مرتن بر آن بود که نظریه ی اجتماعی باید مرتبط با مکانیزم اجتماعی پایه گذاری شود و هرگونه نظریه پردازی کلی در حیطه اجتماع قابل قبول نیست. در واقع، بین قواعد و قوانین اجتماعی از یک طرف و تحلیل و تبیین های جامعه شناسانه از طرف دیگر، واسطه هایی وجود دارد که مرتن از آنها به سازوکارها یا مکانیزم ها یاد می کند. مرتن مکانیزم اجتماعی را چنین تعریف می کند: فراگردی اجتماعی دارای نتایج مشخص به جهت ساختن اجزاء مشخصی از ساختار اجتماعی (Hedstrom and Swedberg, 1998, p. 6).

۲. نظریه های جامعه شناسان در باب تغییر اجتماعی

جامعه شناسان اعم از کلاسیک و معاصر همچون: کنت، دور کیم، وبر، پارسونز، بوردیو، رایت میلز، مرتن، هابرماس، نظریه هایی را در تبیین و تحلیل چگونگی تغییرات اجتماعی

ارائه داده‌اند. بر اساس جدیدترین تقسیم‌بندی‌ها که از سوی جامعه‌شناسان معاصر مطرح شده، نظریه‌های اجتماعی و بالتبع نوع نگاه به تغییر اجتماعی، ذیل سه انگاره‌ی کلی: واقعیت‌گرایی اجتماعی، تفسیرگرایی اجتماعی و رفتارگرایی اجتماعی قابل تقسیم هستند (ریترز، ۱۳۷۴، صص ۶۳۵-۶۳۶).

بر اساس انگاره‌ی نخست، تغییرات جامعه و ساختارهای آن را باید در خود نهادها و ساختارها جستجو کرد. اقتصاد و تضاد اجتماعی، فرهنگ و دین و دولت ساختارهایی هستند که از سوی برخی از جامعه‌شناسان به عنوان زیربنا، عامل یا مولفه‌ی اساسی در باب تغییر اجتماعی معرفی شده‌اند. این نوع نگاه به جامعه و تغییرات آن به جامعه‌شناسی حوزه‌ی کلان یا ساختارگرا معروف است (ریترز، ۱۳۷۴، ص ۶۳۵).

تفسیرگرایان اجتماعی برآنند که هرگونه تحلیل در باب تغییرات اجتماعی را باید در کنش افراد جستجو کرد. این‌گونه نیست که افراد در جامعه از خود اختیار نداشته و همواره تحت تأثیر واقعیت‌های اجتماعی باشند، بلکه افراد تلاش می‌کنند تا واقعیت‌های اجتماعی (ساختارها) را تفسیر کرده و بر اساس درک خود از واقعیت کنش انجام دهند. گرچه ایشان تأثیر واقعیت‌ها و ساختارهای اجتماعی بر افراد را انکار نمی‌کنند، با این حال معتقدند؛ افراد قادرند ساختارها را بازتولید کرده و یا تغییر دهند (ریترز، ۱۳۷۴، ص ۶۳۵).

بر اساس انگاره‌ی سوم، انگیزه‌های روانی و تقویت‌کننده‌های مثبت و منفی که در پس رفتارهای آدمی وجود دارند، باید اساس مطالعات جامعه‌شناسی قرار بگیرند. رفتارگراها که روان‌شناسان اجتماعی هستند، بر این باورند که آدمی بر اساس «انگیزه‌های روانی» رفتار می‌کند و اگر کاری در گذشته، منفعتی برای او فراهم کرده، احتمال اینکه فرد در موقعیت مشابه دوباره همان رفتار را تکرار کند، زیاد است. بنابراین، برای فهم و تحلیل تغییراتی که در سطح کلان جامعه (سطح نهادها و ساختارها) رخ می‌دهد، باید به سراغ تحلیل رفتار آدمی رفت. با تحلیل رفتار آدمی و انگیزه‌هایی که در پس آنها وجود دارد، می‌توان به سازوکار تغییر در نهادها و ساختارهای اجتماعی پی

برد. دو انگاره‌ی اخیر به جامعه‌شناسی حوزه‌ی خرد یا عاملیت‌گرا مشهور هستند (ریترز، ۱۳۷۴، ص ۶۳۶).

گرچه نظریه‌های اجتماعی متعدد هستند، اما با این حال، آنچه بیان شد، پارادایم‌های اساسی جامعه‌شناسی است که تقریباً هر کدام از نظریه‌های اجتماعی ذیل یکی از این انگاره‌ها قرار می‌گیرند.

۳. مولفه‌های مهم تغییر اجتماعی از منظر جامعه‌شناسان

به دلیل نگاه به جامعه از زوایای مختلف و سطوح تحلیل متفاوت، نظریه‌ها و مولفه‌های گوناگونی از سوی جامعه‌شناسان در باره تغییر اجتماعی ارائه شده است. از آنجا که پرداختن به همه‌ی این مولفه‌ها از عهده‌ی مقاله خارج است، ناچار به گزینش مهمترین دیدگاه‌ها بوده تا بر اساس آنها، به طور منقح و سامان‌مند به مطالعه و تحلیل آیات قرآن کریم پرداخته شود. بنابراین، مولفه‌های زیر در دو حوزه‌ی؛ خرد و کلان به‌عنوان مهم‌ترین مولفه‌ها در تحلیل تغییرات اجتماعی از سوی جامعه‌شناسان مطرح شده است:

۱. در حوزه‌ی کلان یا نهادها و ساختارهای پهن‌دامنه، مولفه‌هایی همچون: الف). اقتصاد؛ ب). دین^۱: جهان‌بینی، اخلاق، شریعت (قانون)؛
۲. در حوزه‌ی خرد یا عاملیت، مولفه‌هایی همچون: الف). کنش؛ ب). انگیزه‌های روانی: مجازات و پاداش.

۱. ماکس وبر از جامعه‌شناسان کلاسیک و از بزرگان این فن به‌طور مشخص بر نقش دین در ایجاد تغییرات اجتماعی تأکید دارد. وی در اثر معروفش «اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری» معتقد است که نقش مذهب پروتستان در ایجاد تغییرات اجتماعی به سمت سرمایه‌داری تأثیرگذار بوده است. تحلیل دین اسلام که دارای سه جزء اساسی یعنی اعتقادات، اخلاقیات و احکام است و نقش این اجزای اساسی در تغییرات اجتماعی مورد نظر این نوشتار است.

۴. ترتیب نزول

ترتیب نزول سوره‌ها و آیات قرآن بنا بر آنچه که مفسرین و عالمان علوم قرآن بیان داشته‌اند و در منابع متعددی مانند: البرهان فی علوم القرآن، الاتقان، التمهید آمده است، مبنای دیگر مطالعه و تحلیل نوشتار حاضر خواهد بود. با توجه به منابع مذکور؛ ۸۶ سوره از سوره‌های قرآن در مکه نازل شده است. از این میان، تقریباً ۴۷ سوره^۱ در سه سال دعوت فردی و ۳۹ سوره^۲ در ده سال بعد نازل شده و مابقی؛ یعنی ۲۸ سوره^۳ در مدینه بر پیامبر ﷺ نازل شده‌اند (ر.ک: زرکشی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۹۳؛ طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۴۰۵؛ سیوطی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۶-۷۲؛ معرفت، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۳۵).

۵. تفسیر و تدبیر در آیات

با عنایت به مقدمات ارائه شده، مرحله‌ی اصلی تحقیق؛ یعنی: تدبیر در معانی آیات و تفسیر آنها و همچنین تحلیل محتوا و مضامین آنها با تأکید بر ترتیب نزول آغاز می‌شود. در این مرحله به اهمیت این مولفه‌ها در آیات قرآن و تکرار این مولفه‌ها پرداخته می‌شود. بالتبع، تکرار هر چه بیشتر یک مولفه در آیات و سوره‌ها به ترتیب نزول به معنای اهمیت آن در سازوکار تغییر اجتماعی از منظر قرآن خواهد بود. برای سهولت کار، آیات قرآن کریم بر اساس ترتیب نزول، در سه بازه زمانی مهم؛ یعنی: سه سال دعوت فردی، ده سال دعوت عمومی و ده سال در مدینه تقسیم می‌شود. همچنین، دو تفسیر مهم معاصر؛ یعنی: تفسیر المیزان و تفسیر نمونه مبنای مطالعه‌ی تفسیری این نوشتار خواهد بود.

۱. علق، قلم، مزمل، مدثر، فاتحه، مسد، تکویر، اعلی، لیل، فجر، ضحی، شرح، عصر، عادیات، کوثر، تکاثر، ماعون، کافرون، فیل، فلق، ناس، اخلاص، نجم، عبس، قدر، شمس، بروج، تین، قریش، قارعه، قیامه، همزه، مراسلات، ق، بلد، طارق، قمر، ص، اعراف، جن، یس، فرقان، فاطر، مریم، طه، واقعه، شعراء.
۲. نمل، قصص، اسراء، یونس، هود، یوسف، حجر، انعام، صافات، لقمان، سبأ، زمر، غافر، فصلت، شوری، زخرف، دخان، جاثیه، احقاف، ذاریات، غاشیه، کهف، نحل، نوح، ابراهیم، انبیاء، مؤمنون، سجده، طور، ملک، حاقه، معارج، نبأ، نازعات، انفطار، انشاق، روم، عنکبوت، مطففین.
۳. بقره، انفال، آل عمران، احزاب، ممتحنه، نساء، زلزال، حدید، محمد، رعد، رحمن، انسان، طلاق، بینه، حشر، نصر، نور، حج، منافقون، مجادله، حجرات، تحریم، جمعه، تغابن، صف، فتح، مائده، توبه.

۶. مفاهیم مرتبط با مؤلفه‌های تغییر اجتماعی در آیات سه سال دعوت فردی

مؤلفه‌های سطح خرد		مؤلفه‌های سطح کلان				نام سوره
انگیزه‌های روانی	کنش	اقتصاد	دین (شریعت)	دین (اخلاق)	دین (جهان‌بینی)	
					آیات ۵-۱، ۸ و ۱۴	۱. علق
آیات ۱۶، ۱۷ و ۳۳	آیات ۱۰ و ۱۵			آیات ۴، ۱۰، ۱۵ و ۴۸	آیات ۷، ۱۶، ۱۷ و ۳۳	۲. قلم
آیات ۱۱-۱۳	آیه ۲۰		آیه ۲۰	آیات ۲-۴، ۱۰، ۸ و ۲۰	آیه ۹	۳. مزمل
	آیات ۴۵-۳		آیات ۴۳-۴۵	آیات ۳-۷ و ۴۳-۴۵	آیات ۳۲-۳۷	۴. مدثر
					آیات ۱-۷	۵. فاتحه
		۶. مسد
					آیات ۱-۱۴ و ۲۹	۷. تکویر
آیات ۱۱-۱۵			آیات ۱۱-۱۵		آیات ۱۷، ۱۶ و ۱۷	۸. اعلی
آیات ۱۱-۱۲ و ۲۱-۲۱	آیات ۱۱-۵			آیات ۵-۱۱، ۱۲-۲۱	آیات ۱۲-۲۱	۹. لیل
آیات ۲۱-۲۶	آیات ۱۷-۲۰	آیات ۱۷-۲۰		آیات ۱۷-۲۰	آیات ۲۱-۲۶	۱۰. فجر
	آیات ۹ و ۱۰	آیات ۹ و ۱۰		آیات ۹ و ۱۰	آیات ۶-۸	۱۱. ضحی
		۱۲. شرح
	آیه ۳			آیه ۳		۱۳. عصر

مؤلفه‌های سطح خرد		مؤلفه‌های سطح کلان				نام سوره
انگیزه‌های روانی	کنش	اقتصاد	دین (شریعت)	دین (اخلاق)	دین (جهان‌بینی)	
					آیات ۸۶ و ۱۱-۹	۱۴. عادیات
		۱۵. کوثر
آیات ۸۳		آیات ۱-۲		آیات ۱-۲	آیات ۸۳	۱۶. تکوین
	آیات ۷-۱	آیات ۷-۱	آیات ۷-۱	آیات ۷-۱	آیات ۷-۱	۱۷. ماعون
		۱۸. کافرون
		۱۹. فیل
				آیه ۵		۲۰. فلق
		۲۱. ناس
					آیات ۴-۱	۲۲. اخلاص
آیه ۳۱	آیات ۳۱، ۴۱-۳۸	آیات ۳۳ و ۳۴			آیات: ۴-۵، ۲۵، ۳۱، ۳۸-۴۱، ۴۲-۴۹ و ۵۷	۲۳. نجم
					آیات: ۱۷-۳۲، ۳۳-۳۶	۲۴. عبس
		۲۵. قدر
		۲۶. شمس
آیه ۱۱	آیه ۱۱				آیات ۹، ۱۲-۱۶	۲۷. بروج
آیه ۶	آیه ۶				آیات ۴-۵	۲۸. تین
					آیه ۴	۲۹. قریش

مؤلفه‌های سطح خرد		مؤلفه‌های سطح کلان				نام سوره
انگیزه‌های روانی	کنش	اقتصاد	دین (شریعت)	دین (اخلاق)	دین (جهان‌بینی)	
آیات ۶-۷ و ۱۱۸	آیات ۶- ۱۱۸، ۷				آیات ۴-۵	۳۰. قارعه
			آیه ۳۱		آیات ۳ و ۴، ۱۳-۷ و ۳۶-۴۰	۳۱. قیامه
آیه ۱	آیات ۲ و ۳	آیات ۲ و ۳		آیه ۱		۳۲. همزه
آیات ۴۱، ۴۵-۴۴ و ۵۰	آیات ۴۱-۴۴،		آیات ۴۵-۵۰		آیات ۷-۱۴، ۲۰-۲۳	۳۳. مرسلات
آیات ۱۹-۲۲، ۲۳-۳۰ و ۳۱-۳۵ و ۴۱-۴۵	آیات ۲۳-۳۰			آیات ۲۳-۳۰، ۳۱-۳۵، ۳۹ و ۴۰	آیات ۶-۱۲، ۱۶-۱۸، ۱۹-۲۲، ۳۸، ۴۱-۴۵	۳۴. ق
	آیات ۱۳-۱۷	آیات ۱۳-۱۷		آیات ۱۳-۱۷	آیات ۴، ۸-۱۰	۳۵. بلد
					آیات ۵-۱۰	۳۶. طارق
						۳۷. قمر
	آیه ۲۸			آیات ۱۷، ۷۱-۸۳	آیات ۷۱-۸۳	۳۸. ص
آیات ۸، ۴۲، ۴۴، ۱۱-۲۸ و ۱۶۹	آیات ۴۲-۴۴ و ۵۵-۵۶	آیه ۲۹	آیات ۲۹، ۳۱، ۱۵۷، ۱۶۹ و ۱۹۹	آیات ۲۹، ۳۱، ۵۵ و ۵۶، ۱۱-۲۸، ۱۹۹	آیات ۸، ۱۱-۲۸، ۵۴، ۵۷ و ۱۷۲ ۱۸۷	۳۹. اعراف

مؤلفه‌های سطح خرد		مؤلفه‌های سطح کلان				نام سوره
انگیزه‌های روانی	کنش	اقتصاد	دین (شریعت)	دین (اخلاق)	دین (جهان‌بینی)	
				۲۰۵-۲۰۴		
آیه ۱۶				آیه ۱۶	آیه ۲۶	۴۰. جن
				آیه ۳۰	آیات ۱۲، ۳۳-۴۲، ۴۹-۵۴، ۷۱-۷۳، ۷۷-۸۳	۴۱. یس
آیات ۲۲-۳۰		آیات ۶۷		آیات ۴۵-۵۰، ۵۳ و ۵۴، ۵۸ و ۵۹، ۶۳-۶۸، ۷۲-۷۷	آیات ۱-۳، ۲۲-۳۰، ۴۵-۵۰، ۵۳ و ۵۴، ۵۸ و ۵۹، ۶۱ و ۶۲	۴۲. فرقان
آیه ۷، ۳۶-۳۸	آیه ۲۹	آیه ۲۹	آیه ۱۸، ۲۹	آیه ۱۸، ۲۹	آیات ۱-۳، ۹ و ۱۱-۱۳، ۴۴ و ۴۵، ۳۰ و ۳۱، ۳۶-۳۸	۴۳. فاطر
آیه ۶۰	آیه ۶۰		آیات ۳۱، ۵۵		آیات ۲ و ۳، ۳۵ و ۳۶، ۴۰، ۷۱، ۷۷-۸۲، ۹۵	۴۴. مریم
آیات ۷۵ و ۷۶، ۸۲، ۱۲۵-۱۲۷	آیات ۷۵ و ۷۶، ۸۲		آیات ۱۱-۱۵، ۱۳۲	آیات ۴۴، ۱۲۵-۱۲۷، ۱۳۰ و ۱۳۱	آیات ۸۴، ۱۱-۱۵، ۴۶، ۵۰، ۵۳-۵۵، ۹۸، ۱۰۰-۱۱۲، ۱۳۲	۴۵. طه
					آیات ۱-۶، ۵۷-۷۳، ۸۵	۴۶. واقعه

مؤلفه‌های سطح خرد		مؤلفه‌های سطح کلان				نام سوره
انگیزه‌های روانی	کنش	اقتصاد	دین (شریعت)	دین (اخلاق)	دین (جهان‌بینی)	
			آیات ۲۱۷، ۲۲۲	آیات ۲۱۹-۲۱۴	آیات ۹-۷، ۶۸-۶۰، ۸۲-۷۷، ۱۲۲، ۱۴۰، ۱۵۹، ۱۷۵، ۱۹۱، ۲۰۱-۲۰۳، ۲۱۴-۲۱۹	۴۷. شعراء

۷. مفاهیم مرتبط با مؤلفه‌های تغییر اجتماعی در آیات ده‌سال عمومی مکه

مؤلفه‌های سطح خرد		مؤلفه‌های سطح کلان				نام سوره
انگیزه‌های روانی	کنش	اقتصاد	دین (شریعت)	دین (اخلاق)	دین (جهان‌بینی)	
آیات ۸۹ و ۹۰	آیه ۳، ۸۹ و ۹۰		آیه ۳		آیات ۱۱، ۲۵ و ۲۶، ۶۰-۶۵، ۸۲-۸۳، ۸۶-۸۸	۴۸. نمل
آیات ۶۷، ۸۴	آیه ۶۷	آیه ۷۶- ۷۸		آیات ۵۵ و ۵۴	آیات ۱۲-۱۳، ۶۸-۷۵، ۸۵-۸۸	۴۹. قصص
آیات ۹، ۱۹	آیات ۹، ۱۳ و ۱۴، ۱۹، ۲۶ و ۲۷، ۲۳ و ۲۴، ۳۱، ۳۴ و ۳۵	آیات ۲۶- ۲۷، ۳۴ و ۳۵	آیات ۲۳ و ۲۴، ۷۸-۸۰، ۱۱۰	آیات ۲۳ و ۲۴	آیات ۱۲، ۱۳ و ۱۴، ۲۰ و ۲۱، ۳۰، ۳۱، ۴۳-۴۴، ۵۲، ۵۴ و ۵۵، ۵۸، ۶۷، ۷۱، ۹۶، ۹۹، ۱۰۳	۵۰. اسراء

نام سوره	مولفه‌های سطح کلان			مولفه‌های سطح خرد		
	دین (جهان‌بینی)	دین (اخلاق)	دین (شریعت)	اقتصاد	کنش	انگیزه‌های روانی
۵۱. یونس	آیات ۳، ۶-۳، ۲۲ و ۲۳، ۳۱ و ۳۲، ۴۵ و ۴۶، ۵۵ و ۵۶، ۶۸-۶۶		آیه ۸۷		آیات ۹ و ۱۰، ۲۷، ۲۶	آیات ۹ و ۱۰، ۲۷، ۲۶
۵۲. هود	آیات ۲-۴، ۷-۵، ۱۲۳، ۱۰۷، ۵۶	آیات ۱۱۵-۱۱۲	آیات ۱۱۵-۱۱۲		آیات ۱۱، ۲۳	آیات ۱۱، ۲۳
۵۳. یوسف	آیات ۳۴، ۳۹ و ۴۰				آیات ۲۲، ۵۶ و ۵۷	آیات ۲۲، ۵۶ و ۵۷
۵۴. حجر	آیات ۱۹-۲۷، ۴۹، ۸۵ و ۸۶				آیه ۴۹	آیه ۴۹
۵۵. انعام	آیات ۱-۳، ۱۲-۱۴، ۱۷ و ۱۸، ۳۸، ۴۰ و ۴۱، ۴۶ و ۴۷، ۵۹-۶۲، ۷۲-۷۹، ۹۵-۱۰۳، ۱۳۳، ۱۶۱-۱۶۵	آیه ۱۰	آیات ۷۲-۷۹، ۱۱۸-۱۲۱، ۱۳۷، ۱۴۰، و ۱۴۱، ۱۴۲-۱۴۶، ۱۵۱-۱۵۲	آیات ۱۴۰ و ۱۴۱	آیه ۵۲	آیات ۴۶ و ۴۷، ۱۵۷ و ۱۵۸
۵۶. صافات	آیات ۴-۶، ۱۸-۳۴، ۱۸۰-۱۸۲					
۵۷. لقمان	آیات ۱۰ و ۱۱، ۱۳، ۱۴ و ۱۵ و ۱۶، ۲۶-۳۴	آیات ۱۲، ۱۴، ۱۷-۱۹	آیات ۴، ۱۵ و ۱۶، ۱۷-۱۹	آیه ۴	آیات ۴، ۸، ۹، ۲۲ و ۲۳	آیات ۶، ۷، ۸ و ۹

نام سوره	مولفه‌های سطح کلان				
	دین (جهان‌بینی)	دین (اخلاق)	دین (شریعت)	اقتصاد	کنش
۵۸. سبأ	آیات ۱-۳، ۱۱، ۱۳، ۱۵، ۳۶، ۳۹، ۴۸	آیات ۱۵، ۱۳		آیات ۳۹	آیات ۴، ۱۱، ۳۷، ۳۹
۵۹. زمر	آیات ۴-۷، ۲۱، ۳۰، ۳۱، ۳۶-۳۸، ۴۲-۴۴، ۵۲، ۶۲ و ۶۳، ۶۷، ۶۸-۷۵	آیه ۹، ۱۰			آیه ۱۰
۶۰. غافر	آیات ۱-۳، ۱۳-۲۰، ۵۹، ۶۱، ۶۸، ۷۹-۸۱				
۶۱. فصلت	آیات ۹-۱۲، ۳۹، ۴۷، ۵۳ و ۵۴		آیه ۷	آیه ۷	آیات ۸، ۳۰-۳۲، ۳۳-۳۵، ۴۲، ۴۴، ۴۶
۶۲. شوری	آیات ۴، ۹-۱۲، ۱۹، ۲۵-۲۹، ۳۱، ۴۹-۵۳	آیات ۳۷-۴۳	آیه ۳۷-۴۳		آیات ۱۵، ۲۲ و ۲۳، ۳۰، ۳۷-۴۳، ۴۸
۶۳. زخرف	آیات ۹-۱۴، ۳۲، ۸۴-۸۶				
۶۴. دخان	آیات ۸۶-۳۸، ۴۲				
۶۵. جاثیه	آیات ۳-۶، ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۲۱ و				آیات ۱۵، ۲۱، ۲۲، ۲۷-۳۴

نام سوره	مولفه‌های سطح کلان			مولفه‌های سطح خرد		
	دین (جهان‌بینی)	دین (اخلاق)	دین (شریعت)	اقتصاد	کنش	انگیزه‌های روانی
	۲۲، ۳۶، ۳۴-۳۷، ۲۷					
۶۶. احقاف	آیات ۲ و ۳، ۳۳	آیات ۱۵ و ۱۶			آیات ۱۳، ۱۴، ۱۵ و ۱۶، ۱۹	آیات ۱۳ و ۱۴، ۱۵ و ۱۶، ۱۹
۶۷. ذاریات	آیات ۵ و ۶، ۴۶، ۴۸-۵۸		آیه ۱۵-۱۹		آیه ۱۵-۱۹	آیه ۱۵-۱۹
۶۸. غاشیبه	آیه ۱-۷					آیه ۱-۷
۶۹. کهف	آیات ۱-۳، ۷ و ۸، ۹-۲۶، ۴۶-۴۹، ۹۹-۱۰۲				آیات ۱-۳، ۷ و ۸، ۳۰-۳۱، ۱۰۷ و ۱۰۸، ۱۰۷ و ۱۰۸، ۱۱۰	آیات ۱-۳، ۷ و ۸، ۳۰-۳۱، ۱۰۷ و ۱۰۸، ۱۰۷ و ۱۰۸، ۱۱۰
۷۰. نحل	آیات ۲-۲۳، ۴۰، ۶۵، ۱۲۵		آیه ۱۱۵	آیه ۷۱	آیات ۳۰-۴۱، ۴۲، ۵۸ و ۵۹، ۷۱، ۷۵ و ۷۶، ۹۰ و ۹۱، ۹۳، ۹۴-۹۷، ۱۱۹، ۱۱۱۰، ۱۲۷ و ۱۲۸	آیات ۳۰-۳۲، ۴۱ و ۴۲، ۹۴-۹۷
۷۱. نوح	آیات ۱۰-۲۰					
۷۲. ابراهیم	آیات ۲، ۱۹ و ۲۰، ۳۲-۳۴، ۴۲-۵۲		آیه ۳۱	آیه ۳۱	آیات ۲۳، ۳۱	آیات ۲۳، ۲۴، ۴۲-۵۲

نام سوره	مولفه‌های سطح کلان				مولفه‌های سطح خرد	
	دین (جهان‌بینی)	دین (اخلاق)	دین (شریعت)	اقتصاد	کنش	انگیزه‌های روانی
۷۳. انبیاء	آیات ۱، ۲۸-۱۶، ۳۰-۳۵، ۴۷، ۱۰۴، ۱۱۰				آیات ۹۰، ۹۴	
۷۴. مومنون	آیات ۱۲-۲۲، ۳۰، ۷۸-۸۰، ۸۴-۹۱، ۱۰۱، ۱۱۶	آیه ۸	آیات ۸، ۱۱-۱		آیات ۱-۱۱، ۵۱، ۵۷-۶۱، ۹۶، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۳ و ۱۰۴، ۱۱۱	آیات ۱-۱۰۲، ۱۱، ۱۰۳ و ۱۱۱، ۱۰۴
۷۵. سجده	آیات ۴-۱۱	آیات ۱۵-۱۹			آیات ۱۵-۱۹	آیات ۱۵-۱۹
۷۶. طور	آیات ۷-۱۴				آیات ۱۶، ۱۷-۲۸، ۴۸ و ۴۹	آیات ۷-۱۴، ۱۷-۲۸
۷۷. ملک	آیات ۱-۵، ۱۳-۱۵					
۷۸. حاقه	آیات ۱۳-۱۸				آیات ۱۹-۲۴، ۲۵-۳۷	آیات ۱۹-۲۴، ۲۵-۳۷
۷۹. معارج	آیات ۸-۱۶		آیات ۲۳-۳۵	آیات ۲۳-۳۵	آیات ۲۰ و ۲۱، ۲۳-۳۵	
۸۰. نبأ	آیات ۱-۱۰، ۳۸ و ۳۹					
۸۱. نازعات	آیات ۶-۹، ۲۷-۳۳					

نام سوره	مولفه‌های سطح کلان					مولفه‌های سطح خرد
	دین (جهان‌بینی)	دین (اخلاق)	دین (شریعت)	اقتصاد	کنش	انگیزه‌های روانی
۸۲. انفطار	آیات ۱-۵، ۶-۱۲، ۱۹					
۸۳. انشقاق	آیات ۱-۶، ۱۵				آیات ۷-۹، ۱۰، ۱۴، ۲۵	آیات ۷-۹، ۱۰، ۱۴، ۲۵
۸۴. روم	آیات ۴، ۶، ۱۱، ۱۲-۱۴، ۱۷-۲۷، ۴۰، ۴۶، ۴۸، ۵۰، ۵۴	آیات ۳۷، ۳۹	آیات ۳۱، ۳۷-۳۹	آیات ۳۷، ۳۹	آیات ۱۵، ۳۷، ۴۱، ۴۳-۴۴، ۴۵	آیات ۱۵، ۱۲-۱۴
۸۵. عنکبوت	آیات ۱۹-۲۲، ۴۲-۴۴، ۴۵، ۵۷، ۶۰-۶۴	آیات ۴۶	آیات ۸، ۲۸، ۴۵		آیات ۶-۹، ۵۸ و ۵۹، ۶۹	آیات ۶-۹، ۵۸ و ۵۹
۸۶. مطففین			آیات ۱-۳	آیات ۱-۳	آیات ۱-۱۴، ۱۷	آیات ۱-۱۴، ۱۷

۹. مفاهیم مرتبط با مولفه‌های تغییر اجتماعی در آیات سور مدنی

نام سوره	مولفه‌های سطح کلان					مولفه‌های سطح خرد
	دین (جهان‌بینی)	دین (اخلاق)	دین (شریعت)	اقتصاد	کنش	انگیزه‌های روانی
۸۷. بقره	آیات ۱۵، ۱۹-۲۱، ۲۸ و ۲۹، ۴۸، ۷۷، ۸۵، ۹۵، ۱۰۵، ۹۶	آیات ۹، ۲۷، ۶۷، ۸۳، ۹۶، ۱۰۰، ۱۰۰، ۱۱۰	آیات ۳، ۲۷، ۸۳، ۱۰۰، ۱۴۴، ۱۴۹	آیات ۳، ۸۳، ۱۱۰، ۱۷۷، ۱۹۵، ۲۱۵	آیات ۳، ۲۵، ۶۲، ۸۲، ۸۳، ۱۱۲، ۱۱۲، ۱۴۸، ۱۱۲، ۱، ۱۹۵، ۱۷۷، ۶۰	آیات ۲۵، ۶۲، ۸۲، ۱۱۲، ۱۶۳-۱۶۵، ۲۶۷، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۷

مولفه‌های سطح خرد		مولفه‌های سطح کلان				نام سوره
انگیزه‌های روانی	کنش	اقتصاد	دین (شریعت)	دین (اخلاق)	دین (جهان‌بینی)	
	،۲۲۰ ،۲۱۸ ،۲۱۵	،۲۲۰	،۱۵۳	،۱۴۰	،۱۰۷ ،۱۰۶	
	،۲۶۷ ،۲۶۵ ،۲۶۱	،۲۴۵	،۱۵۸	،۱۴۸	،۱۱۰ ،۱۰۹	
	،۲۷۳ ،۲۷۱ - ۲۷۰	،۲۵۴	،۱۷۳	،۱۵۳	،۱۱۷-۱۱۵	
	،۲۷۷ ۲۷۶ ،۲۷۴	،۲۶۱	،۱۷۷	،۱۷۷	،۱۳۷ ،۱۲۳	
	۲۸۰	،۲۷۴	،۱۷۸	،۱۸۹	،۱۴۲ ،۱۴۰	
		۲۶۵،۲۶۷	و ۱۸۰	،۲۶۲	،۱۴۸ ،۱۴۴	
		،۲۷۰ ،	،۱۸۱	،۲۶۳	،۱۴۹	
		۲۷۳-۲۷۱	- ۱۸۳	،۲۶۴	،۱۵۳،۱۵۸	
		۲۷۵ ،	،۱۸۵	،۲۶۷	،۱۶۰	
			،۱۸۷	،۲۷۳	- ۱۶۳	
			،۱۸۸	۲۸۰	و ۱۶۵،۱۸۰	
			،۱۸۹		،۱۸۶ ،۱۸۱	
			- ۱۹۰		،۲۰۰- ۱۹۶	
			،۱۹۴		،۲۰۲ ،۲۰۳	
			- ۱۹۶		،۲۰۷	
			،۲۰۰		،۲۱۲-۲۱۰	
			،۲۰۳		،۲۱۸ ،۲۱۵	
			و ۲۱۶		،۲۲۳ ،۲۲۰	
			،۲۱۷		،۲۲۵ و ۲۲۴	
			،۲۱۹		،۲۲۸ ،۲۲۷	
			،۲۲۱		،۲۴۴ ،۲۴۳	
			،۲۲۲		،۲۴۷ ،۲۴۵	

مولفه‌های سطح خرد		مولفه‌های سطح کلان			نام سوره
انگیزه‌های روانی	کنش	اقتصاد	دین (اخلاق)	دین (جهان‌بینی)	
			۲۲۳ و ۲۲۴ ۲۲۵ ۲۲۶ و ۲۲۷ ۲۲۸ ۲۲۹ ۲۳۰، ۲۳۳ ۱- ۲۴۰ ۲۴۴ ۲۷۵ ۲۷۷ ۲۷۸ و ۲۸۲ ۲۸۳	۲۵۱، ۲۵۳ ۲۵۴ ۲۵۵-۲۵۷ ۲۵۸-۲۶۰ ۲۶۳، ۲۶۷ ۲۶۸، ۲۷۰ ۲۷۱-۲۷۳ ۲۷۶، ۲۸۱ ۲۸۴-۲۸۶	
۱۶-۱۵	آیات ۳، ۶۰	آیات ۱، ۳، ۱۶-۱۵ ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۵۸ ۶۰، ۶۱ ۶۹، ۷۲	آیات ۱، ۳ آیات ۲۷، ۴۶	آیات ۱۷-۱۹، ۲۴، ۲۹ و ۳۰، ۳۹ و ۴۰، ۴۱ ۴۲-۴۴، ۴۷ ۵۳، ۶۱، ۶۳ ۶۷، ۶۹ ۷۰ و ۷۱، ۷۲	۸۸. انفال

نام سوره	مولفه‌های سطح کلان					مولفه‌های سطح خرد
	دین (جهان‌بینی)	دین (اخلاق)	دین (شریعت)	اقتصاد	کنش	انگیزه‌های روانی
۸۹. آل عمران	آیات ۲، ۷-۵، ۱۴ و ۱۵، ۱۸-۲۰، ۲۶ و ۲۷، ۲۸، ۲۹-۳۷، ۶۲ و ۶۳، ۶۸، ۷۳ و ۷۴، ۹۲، ۹۷، ۹۸ و ۹۹، ۱۰۶ و ۱۰۷، ۱۰۸-۱۰۹، ۱۱۵ و ۱۱۹-، ۱۲۱، ۱۲۹، ۱۵۰، ۱۵۳-۱۵۸، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۷۴، ۱۸۰، ۱۸۲-۱۸۵، ۱۸۹ و ۱۹۰	آیات ۱۷، ۷۵	آیات ۹۲	آیات ۲۸، ۹۷، ۱۰۴، ۱۱۰، ۱۳۰	آیات ۵۷، ۱۴۲، ۹۲، ۱۳۴، ۱۹۵، ۲۰۰	آیات ۵۷، ۱۰۶ و ۱۰۷، ۱۶۳، ۱۹۵
	۹۰. احزاب	آیات ۱-۳، ۴، ۹، ۱۷، ۲۵-، ۲۷، ۳۹ و ۴۰، ۵۳، ۵۵، ۶۰	آیات ۵، ۳۰-۳۴، ۵۳	آیات ۳-۱، ۴، ۵، ۶		آیات ۳۵

مولفه‌های سطح خرد		مولفه‌های سطح کلان			نام سوره
انگیزه‌های روانی	کنش	اقتصاد	دین (اخلاق)	دین (جهان‌بینی)	
			۳۴-۳۰، ۴۹، ۳۷، ۵۲-۵۰، ۵۵، ۵۳، ۵۹	۴۳، ۴۸، ۵۰-۵۲، ۵۴، ۵۵، ۵۹، ۶۳	
	آیه ۸-۹		آیات ۱، ۸-۹، ۱۰، ۱۱	آیات ۳، آیه ۶-۷، ۱۰، ۱۲ و ۹	۹۱. ممتحنه
آیات ۱۰، ۱۸، ۳۷، ۵۷، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۴۰، ۱۴۶، ۱۷۳	آیات ۸، ۳۶، ۳۷، ۵۷، ۱۲۴، ۱۲۲، ۱۰۰، ۱۳۵، ۱۷۳، ۱۴۶	آیات ۲، ۲۹، ۳۲	آیات ۲، ۲۰، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۹، ۳۲، ۳۴، ۳۵، ۳۳، ۳۵، ۵۸، ۷۴، ۸۴، ۹۲	آیات ۱، ۱۶، ۱۷، ۲۳، ۲۵، ۲۶، ۲۸، ۲۹، ۳۲، ۳۴، ۳۵، ۴۰، ۴۳، ۴۵، ۵۸، ۷۰، ۷۸-۷۹، ۸۱، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۹۴، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰-۱۳۴	۹۲. نساء

مولفه‌های سطح خرد		مولفه‌های سطح کلان			نام سوره
انگیزه‌های روانی	کنش	اقتصاد	دین (اخلاق)	دین (جهان‌بینی)	
			۱۰۱- ۱۰۳، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۵، ۱۴۱، ۱۴۴، ۱۴۸،۱۷ ۶	۱۳۵، ۱۳۹، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۸، ۱۷۱	
	آیات ۷ و ۸			آیات ۶-۱	۹۳. زلزال
آیه ۱۸	آیات ۷، ۱۰، ۱۱، ۱۸، ۲۴	آیات ۷، ۱۰، ۱۸، ۲ ۲۵، ۴	آیه ۱۱	آیات ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۷، ۱۸، ۲۳، ۲۴، ۲۸، ۲۹	۹۴. حدید
آیات ۶، ۱۲	آیات ۲، ۱۲، ۳۸	آیه ۳۸	آیات ۴، ۲۲، ۳۳	آیات ۲۹، ۳۳، ۳۶، ۳۷، ۳۸	۹۵. محمد
آیات ۲۰-۲۴، ۲۹، ۳۲	آیات ۲۰-۲۴، ۲۹	آیات ۲۴-۲۰	آیات ۲۰-۲۴، ۲۵	آیات ۲-۳، ۸-۱۷، ۲۶، ۲۸، ۳۲، ۳۱، ۳۹، ۴۱	۹۶. رعد

مولفه‌های سطح خرد		مولفه‌های سطح کلان			نام سوره
انگیزه‌های روانی	کنش	اقتصاد	دین (اخلاق)	دین (جهان‌بینی)	
	آیات ۹ و ۸	آیات ۹ و ۸	آیات ۹ و ۸	آیات ۱، ۳، ۷، ۱۰، ۱۷	۹۷. رحمن
	آیه ۸		آیات ۷، ۸، ۹ و ۱۰	آیات ۲ و ۳، ۲۴، ۲۵ و ۲۶	۹۸. انسان
آیات ۸، ۱۱	آیه ۱۱		آیات ۱، ۲، ۴، ۶، ۷	آیات ۲، ۴، ۷ و ۸	۹۹. طلاق
آیات ۷، ۸	آیه ۷			آیه ۸	۱۰۰. بینه
	آیه ۹	آیات ۸۶		آیات ۱۱، ۹، ۱۲، ۱۸، ۱۹	۱۰۱. حشر
				آیه ۳	۱۰۲. نصر
آیات ۱۹، ۲۶، ۵۲، ۵۵	آیات ۲۲، ۲۶، ۳۳، ۵۵	آیات ۳۳، ۵۶	آیات ۲، ۳، ۴، ۶، ۹، ۱۱، ۱۵ و ۱۶، ۱۹، ۲۲، ۲۷-۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۷	آیات ۱۰، ۱۸، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۴ و ۲۵، ۲۷-۲۹، ۳۰، ۳۲، ۳۳، ۳۵، ۳۹، ۴۱-۴۶، ۵۳، ۵۹، ۶۰، ۶۲، ۶۴	۱۰۳. نور

مولفه‌های سطح خرد		مولفه‌های سطح کلان			نام سوره
انگیزه‌های روانی	کنش	اقتصاد	دین (اخلاق)	دین (جهان‌بینی)	
			۵۸، ۵۶ ۶۰، ۵۹ ۶۱		
آیات ۲۴، ۵۰ و ۱۴، ۲۳ ۵۹ و ۵۸، ۵۶	آیات ۲۳، ۱۴ و ۲۴، ۳۷، ۳۵، ۲۹ و ۲۸ ۵۶، ۴۱، ۵۰ ۷۸ و ۷۷	آیه ۳۵	آیات ۲۷، ۲۹ و ۲۸، ۳۲-۳۰، ۳۶، ۳۴، ۳۷ و ۳۹، ۴۱ ۷۸ و ۷۷	آیات ۸ ۲۹ و ۲۸، ۳۲-۳۰، ۳۵، ۳۴، ۳۷، ۳۶، ۴۱، ۳۸ ۷۸ و ۷۷	۱۰۴. حج آیات ۲-۱، ۷-۵، ۱۰، ۱۴، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۳۸، ۳۹ و ۴۰، ۵۲، ۵۶، ۵۸ و ۵۹ ۶۰-۷۶
		آیه ۷		آیات ۸ ۱۰	۱۰۵. منافقون آیات ۷، ۸ ۱۱
آیات ۴، ۱۰-۸			آیات ۲، ۳، ۴، ۱۳	آیات ۱۰-۸، ۱۱	۱۰۶. مجادله آیات ۱، ۳، ۶-۷، ۱۱، ۱۳، ۲۱
	آیات ۱۵		آیات ۱، ۶، ۹، ۱۰	آیات ۱، ۲-۵، ۱۰، ۱۲	۱۰۷. حجرات آیات ۱، ۸، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۶-۱۸
آیه ۹			آیات ۲، ۹	آیات ۳، ۸	۱۰۸. تحریم آیات ۱، ۲، ۳
			آیه ۹	آیه ۱۱	۱۰۹. جمعه آیات ۱-۴، ۷

مولفه‌های سطح خرد		مولفه‌های سطح کلان				نام سوره
انگیزه‌های روانی	کنش	اقتصاد	دین (شریعت)	دین (اخلاق)	دین (جهان‌بینی)	
					۱۱	
آیات ۹، ۱۷	آیات ۹، ۱۶، ۱۷	آیات ۱۷، ۱۶	آیه ۱۲	آیات ۱۶، ۱۴	آیات ۱-۴، ۸۶، ۹، ۱۳، ۱۷، ۱۸	۱۱۰. تغابن
	آیات ۲-۳، ۱۱، ۱۴		آیات ۱۴	آیات ۳-۲	آیات ۱، ۹	۱۱۱. صف
آیات ۴-۶، ۱۷، ۲۹	آیه ۲۹		آیه ۱۷	آیات ۱۰، ۲۶، ۲۹	آیات ۴-۶، ۱۰، ۱۱، ۱۴، ۱۹-۲۱، ۲۶، ۲۸	۱۱۲. فتح
آیات ۹، ۳۳، ۴۱، ۹۴	آیات ۱، ۸، ۹، ۳۵، ۶۹، ۹۳		آیات ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۸، ۳۳، ۳۴، ۳۸، ۳۹، ۵۱، ۵۵، ۵۷، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۲، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۱۰۳	آیات ۸، ۴۱، ۹۱	آیات ۱، ۲، ۳، ۴، ۷، ۸، ۱۷-۱۹، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۸، ۵۴، ۶۱، ۷۱، ۷۴، ۷۶، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۱۰۵، ۹۹-۱۰۱، ۱۰۹، ۱۲۰	۱۱۳. مائده

نام سوره	مولفه‌های سطح کلان			مولفه‌های سطح خرد		
	دین (جهان‌بینی)	دین (اخلاق)	دین (شریعت)	اقتصاد	کنش	
۱۱۴. توبه	آیات ۲، ۳، ۵، ۱۵ و ۱۶، ۲۷، ۲۸، ۳۳، ۳۹، ۴۲، ۴۷، ۷۱، ۷۸، ۹۱، ۹۴، ۹۷ و ۹۸، ۹۹، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۶-۱۰۷، ۱۱۰، ۱۱۵ و ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۲۳	آیات ۳، ۴، ۵، ۶، ۱۱، ۱۲، ۱۴، ۲۳، ۲۸، ۲۹، ۳۶ و ۳۷، ۴۱، ۴۶، ۷۱، ۷۶ و ۷۷، ۷۹، ۱۰۱، ۱۱۲، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۳	آیات ۳، ۴، ۵، ۶، ۱۱، ۱۲، ۱۴، ۲۳، ۲۸، ۲۹، ۳۶ و ۳۷، ۴۱، ۴۶، ۷۱، ۷۶ و ۷۷، ۷۹، ۱۰۱، ۱۱۲، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۳	آیات ۵، ۱۱، ۳۴ و ۳۵، ۶۰، ۱۲۱	آیات ۲۰، ۲۴، ۳۸، ۴۱، ۹۹، ۱۲۱ و ۱۲۰	آیات ۲۰، ۳، ۲۸، ۳۴ و ۳۵، ۴۹، ۷۹، ۸۸ و ۱۲۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۲۱

۹. جدول فراوانی کل مولفه‌ها در کل آیات قرآن به ترتیب نزول

مولفه‌ی تغییر	مکه (دعوت فردی مجموع آیات ۱۸۶۶)	مکه (دعوت عمومی مجموع آیات ۲۷۹۳)	مدینه (مجموع آیات ۱۶۲۳)	مجموع (۶۲۸۲)
دین (جهان‌بینی)	۳۲۴ آیه	۵۰۲ آیه	۳۲۵ آیه	۱۱۵۱ آیه

مجموع (۶۲۸۲)	مدینه (مجموع آیات ۱۶۲۳)	مکه (دعوت عمومی مجموع آیات ۲۷۹۳)	مکه (دعوت فردی مجموع آیات ۱۸۶۶)	مولفه‌ی تغییر
۲۶۳ آیه	۲۱۷ آیه	۲۹ آیه	۱۷ آیه	دین (شریعت)
۱۹۸ آیه	۱۳۶ آیه	۱۹ آیه	۴۳ آیه	دین (اخلاق)
۷۸ آیه	۵۱ آیه	۱۷ آیه	۱۰ آیه	اقتصاد
۳۰۸ آیه	۱۰۲ آیه	۱۱۹ آیه	۸۷ آیه	انگیزه‌های روانی (تهدید و مجازات)
۱۶۶ آیه	۶۷ آیه	۶۷ آیه	۳۲ آیه	انگیزه‌های روانی (بشارت و پاداش)
۲۰۹ آیه	۹۴ آیه	۹۱ آیه	۲۴ آیه	کنش
۲۵۳۵	۱۰۳۶	۹۲۵	۵۷۴	مجموع آیات

۱۰. تحلیل فراوانی مولفه‌های تغییر اجتماعی در قرآن در سه سال دعوت فردی

با نگاهی به جداول و نمودارها، عناصری همچون: دین (جهان‌بینی)، انگیزه‌های روانی (مجازات و پاداش)، دین (اخلاق) به ترتیب از بیشترین فراوانی برخوردار هستند. مولفه‌هایی نظیر: اقتصاد، دین (شریعت) و کنش به صورت انگشت‌شمار در آیات این دوره به چشم می‌خورند. بر اساس آمارها و نمودارها در باب تکرار مولفه‌های تغییر اجتماعی در این دوره می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد:

۱. باورها و اعتقادات (جهان‌بینی) زیربنای تغییر اجتماعی است. از همین رو، باور توحیدی و اعتقاد به «الله» به عنوان تنها خالق هستی، اساسی‌ترین و کلیدی‌ترین نهادی است که سایر نهادها با تمامی ساختارها و روابط موجود در آنها باید بر مبنای این نهاد شکل گرفته و بازتولید شوند؛

۲. در تغییرات اجتماعی، اصالت با فرد است نه جامعه؛ یعنی این افراد هستند که باید تغییر کنند و سپس با کُنش خود برخلاف ساختارهای اجتماعی، آنها را تغییر داده و اصلاح نمایند. از همین رو، در آغاز و به مدت سه سال، دعوت قرآن، جنبه‌ی فردی و غیرعمومی دارد؛

۳. نقش انگیزه‌های روانی و به‌خصوص انگیزه‌های منفی در نوع کُنش افراد و بالتبع در فراگرد تغییر اجتماعی غیرقابل انکار است؛

۴. نقش ارائه‌ی الگوهای رفتاری و هنجارهای اخلاقی متناسب با طبع آدمی و نفی رفتارهای ضد اخلاقی مانند: نفی زنده به گور کردن دختران و احیای جایگاه زن در جامعه از سوی قرآن کریم در ایجاد تغییرات ساختاری تأثیرگذار بوده است. به دیگر سخن، قرآن کوشیده است برای تغییر اجتماعی در جامعه جاهلی از الگوهای انسانی - اخلاقی بهره گیرد. الگوهایی که صرف نظر از جهان بینی افراد جامعه، تقریباً مورد پذیرش و تأیید همگانی است.

۱۱. تحلیل فراوانی مولفه‌های تغییر اجتماعی در قرآن در ده سال دعوت عمومی

با توجه به جداول و نمودارها، در دوره ده‌ساله‌ی دعوت عمومی در مکه، مفاهیمی همچون: دین (جهان‌بینی)، انگیزه‌های روانی، کُنش و تعلیم به ترتیب از فراوانی زیادی برخوردار هستند. مفاهیم مرتبط با جهان‌بینی و انگیزه‌های روانی (بشارت و تهدید، پاداش و مجازات) با همان فراوانی و تأکید در دوره‌ی قبل، در این دوره نیز تکرار شده‌اند. اما مولفه‌ای که با آغاز دعوت عمومی، از فراوانی چشمگیری برخوردار است، مفاهیم مرتبط با کُنش اجتماعی و دعوت افراد به عمل است. با توجه به آمارها و فراوانی‌های مولفه‌های موثر در تغییر اجتماعی در آیات قرآن در ده سال دعوت عمومی می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد:

۱. تغییر اجتماعی، یک فراگرد است و جامعه پیوسته در حال تغییر و شدن است. از همین رو، تقویت باورها و اعتقاد به‌عنوان زیربنای تغییر اجتماعی همچنان در این دوره نیز تداوم دارد.

۲. همچنان بر نقش افراد به عنوان فاعل‌های موثر تأکید می‌شود.
۳. «عمل صالح» یا کُنش، عامل مهمی در تغییر اجتماعی است؛ چراکه کُنش‌ها هستند که نهادها و ساختارهای اجتماعی را با تغییر روبرو می‌سازند. از همین رو، در این دوره تأکید معناداری بر کُنش اعمال می‌شود و از مومنان خواسته می‌شود تا بر اساس باورشان عمل کنند. کُنش مومنان بر اساس باورشان به معنای مخالفت با ساختارهای رایج و بالتبع، به معنای ساختارشکنی و تلاش برای ایجاد تغییر در آنهاست.
۴. نقش و تأثیر انگیزه‌های روانی در راستای دفع ضرر و جلب منفعت بر کُنش آدمی بی‌تردید است.
۵. باور و عمل در یک رابطه دوسویه و متقابل، مبنای هرگونه تغییر و بازتولید در ساختارها هستند؛ چراکه منشأ کُنش‌های آدمی، باورهای اوست. حال هرچه باور قوی‌تر باشد، کُنش مبتنی بر آن بیشتر احتمال دارد که وقوع یابد و هرچه کُنش‌ها بیشتر تکرار شوند این تکرار باعث تقویت باورها می‌شود.

۱۲. تحلیل فراوانی‌های مولفه‌های تغییر اجتماعی در دوره‌ی مدینه

تکرار و فراوانی‌ها در جداول و نمودارها حاکی از آن است که در آیات این دوره، مولفه‌هایی همچون: دین (شریعت) و دین (اخلاق) به یک‌باره به مضامین اصلی آیات بدل می‌شوند. البته باز هم مولفه‌های دین (جهان‌بینی)، انگیزه‌های روانی و کُنش همچون گذشته از فراوانی چشم‌گیری برخوردار هستند. در این دوره، شریعت و هنجارهای اخلاقی که در آیات دو دوره‌ی قبل، فراوانی اندکی داشتند، مضمون آیات بسیاری را به خود اختصاص می‌دهند. با افزایش محسوس آن بخش از دین که احکام (شریعت) و اخلاق، نامیده می‌شوند، می‌توان به این نتیجه رسید که دوره‌ی مدینه، دوره‌ی تغییر در ساختارهای اجتماعی و به عبارت دقیق‌تر، دوره‌ای است که در آن تلاش‌ها برای تغییر اجتماعی به نتیجه رسیده است. ساختار نهادهای مختلف اجتماعی مانند: حقوق، اقتصاد و خانواده با تغییراتی مواجه شدند. قطعاً تغییرات در تمام ساختارها ایجاد نشد، بلکه در ساختارهایی اتفاق افتاد که ناعادلانه و غیرانسانی بودند.

نتیجه‌گیری

با عنایت به نتایج به دست آمده و به منظور ارائه‌ی سازوکار تغییر اجتماعی از منظر قرآن می‌توان گفت: محتوای آیات قرآنی نشان می‌دهد که چگونه باورهای افراد با کنش‌هایشان و کنش‌های افراد با ساختارهای اجتماعی درآمیخته و در ارتباط با یکدیگرند و چگونه تغییر در باورها، باعث تغییر در کنش‌ها و سپس ساختارها می‌شود و در ادامه چگونه ساختارهای بازتولیدشده بر اساس باور جدید و ساختار کنش شکل گرفته بر اساس باور جدید، بر کنش‌ها تأثیر گذاشته و تکرار این کنش‌ها در نهایت، باعث تقویت باور توحیدی در افراد جامعه می‌شود.

این سیر دورانی تغییر اجتماعی که از جهان‌بینی آغاز و سپس به ترتیب باعث تغییر کنش افراد (ساختار شکنی) و تغییر ساختارها می‌شود و پس از تغییر و بازتولید ساختارها، باعث تقویت و تکرار کنش جدید افراد شده و سپس همین کنش‌ها دوباره باعث تقویت باور و جهان‌بینی توحیدی در افراد می‌شود، سازوکاری است که می‌توان از محتوا و ارتباط آیات قرآن کریم با یکدیگر در باب تغییر اجتماعی برداشت کرد.

مدل تصویری سازوکار تغییر اجتماعی قرآنی به ترتیب نزول



فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. آرون، ریمون. (۱۳۹۰). مراحل سیر اندیشه در جامعه‌شناسی (مترجم: باقر پرهام). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. آزاد ارمکی، تقی. (۱۳۸۷). اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان از فارابی تا ابن خلدون (چاپ پنجم). تهران: انتشارات سروش.
۳. بارونز، هری المر. (۱۳۵۴). تاریخ اندیشه اجتماعی (ج ۱، مترجم: جواد یوسفیان). تهران: انتشارات سیمرغ.
۴. پاکتچی، احمد. (۱۳۹۱). روش تحقیق با تکیه بر حوزه علوم قرآن و حدیث. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۵. ثقفی، محمد. (۱۳۹۰). نظریه‌های جامعه‌شناختی عالمان مسلمان. تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.
۶. چالمرز، آلن اف. (۱۳۷۴). چیستی علم (مترجم: محمد مشایخی). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۷. رجبی، محمود؛ کافی، مجید و دیگران. (۱۳۷۸). تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام. تهران: انتشارات سمت.
۸. روزنبرگ، الکس. (۱۳۹۵). درآمدی جدید بر فلسفه علم (مترجم: علی حقی و مصطفی ملکیان). تهران: انتشارات آسمان خیال.
۹. روشه، گئی. (۱۳۶۶). تغییرات اجتماعی (مترجم: منصور وثوقی). تهران: انتشارات نشر نی.
۱۰. ریتزر، جورج. (۱۳۷۴). نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر (مترجم: محسن ثلاثی). تهران: انتشارات علمی.
۱۱. زرکشی، بدرالدین. (۱۳۹۰ق). البرهان فی علوم القرآن. بیروت: دارالمعرفه.

۱۲. سروش، عبدالکریم. (۱۳۶۸). علم چیست، فلسفه چیست؟. تهران: انتشارات صراط.
۱۳. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمان بن ابی بکر. (۱۳۹۰). الانتقان فی علوم القرآن (ج ۱). قم: دانشکده اصول دین.
۱۴. شیخزاده، محمد. (۱۳۹۰). تحلیل مضمون و شبکه مضامین. مجله اندیشه مدیریت راهبردی، ۵(۲)، صص ۱۰۹-۱۵۱.
۱۵. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۰۸ق). مجمع البیان (ج ۱). بیروت: دار المعرفه.
۱۶. غفاری، غلامرضا؛ ابراهیمی لویه، عادل. (۱۳۸۹). جامعه‌شناسی تغییرات اجتماعی. تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور.
۱۷. کانرتون، پل. (۱۳۸۷). جامعه‌شناسی انتقادی (مترجم: حسن چاووشیان). تهران: انتشارات اختران.
۱۸. کوزر، لوئیس. (۱۳۸۷). زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی (مترجم: محسن ثلاثی). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۹. گیدنز، آنتونی. (۱۳۸۶). جامعه‌شناسی (مترجم: حسین چاووشیان). تهران: نشر نی.
۲۰. گیلیس، دانالد. (۱۳۸۱). فلسفه علم در قرن بیستم (مترجم: حسن میاننداری). تهران: انتشارات سمت.
۲۱. هال، لوئیس ویلیام هلزی. (۱۳۷۶). تاریخ و فلسفه علم (مترجم: عبدالحسین آذرنگ). تهران: انتشارات سروش.
۲۲. مرادخانی، احمد. (۱۳۸۶). سنت‌های اجتماعی الهی در قرآن. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۲۳. معرفت، محمدهادی. (۱۴۱۶ق). التمهید فی علوم القرآن (ج ۱، چاپ سوم). قم: موسسه النشر الاسلامی.

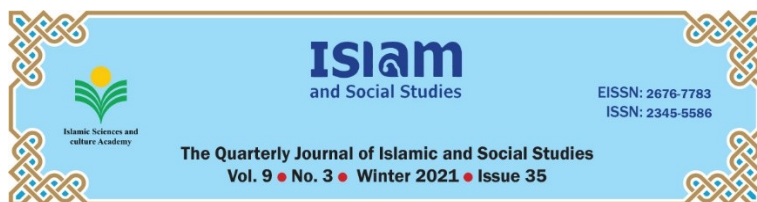
24. Hedsrtom, Peter, Swedberg, Richard, Social. (1998). *Mechanisms*, New York: Cambridge University press.

References

* The Holy Quran

1. Aaron, R. (1390 AP). *Stages of thought in sociology*. (Parham, B, Trans.). Tehran: Scientific and cultural publications. [In Persian]
2. Azad Armaki, T. (1387 AP). *Social Thought of Muslim Thinkers from Farabi to Ibn Khaldun* (5th ed.). Tehran: Soroush Publications. [In Persian]
3. Barons, H. E. (1354 AP). *History of Social Thought* (Vol. 1). (Yousefian, J, Trans.). Tehran: Simorgh Publications. [In Persian]
4. Chalmers, A. F. (1374 AP). *What is science*. (Mashayekhi, M, Trans.). Tehran Scientific and cultural publications. [In Persian]
5. Conanton, P. (1387 AP). *Critical Sociology*. (Chavoshian, H, Trans.). Tehran: Akhtaran Publications. [In Persian]
6. Coser, L. (1387 AP). *Life and Thought of Sociological Elders*. (Thalasi, M, Trans.). Tehran: Scientific and cultural publications. [In Persian]
7. Ghaffari, Q., & Ebrahimi Loyeh, A. (1389 AP). *Sociology of social change*. Tehran: Payame Noor University Press. [In Persian]
8. Giddens, A. (1386 AP). *Sociology*. (Chavoshian, H, Trans.). Tehran: Ney Publications. [In Persian]
9. Gillis, D. (1381 AP). *Philosophy of Science in the Twentieth Century*. (Miandari, H, Trans.). Tehran: Samt Publications. [In Persian]
10. Hal, L. W. H. (1376 AP). *History and Philosophy of Science*. (Azarang, A. H, Trans.). Tehran: Soroush Publications. [In Persian]
11. Hedsrtom, P., & Swedberg, R. (1998). *Social Mechanisms*, New York: Cambridge University press.
12. Ma'arefat, M. H. (1416 AH). *Al-Tamheed Fi Uloom Al-Quran*. (3rd ed. Vol. 1). Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
13. Moradkhani, A. (1386 AP). *Divine Social Traditions in the Qur'an*. Qom: World Center of Islamic Sciences. [In Persian]
14. Paktchi, A. (1391 AP). *Research method based on the field of Quranic and Hadith sciences*. Tehran: Imam Sadegh University Press. [In Persian]

15. Rajabi, M., & Kafi, M. et al. (1378 AP). *History of Social Thought in Islam*. Tehran: Samt Publications. [In Persian]
16. Ritzer, G. (1374 AP). *Sociological theory in the contemporary era*. (Thalasi, M, Trans.). Tehran: Scientific Publications. [In Persian]
17. Roche, G. (1366 AP). *Social change*. (Vosoughi, M. Trans.). Tehran: Ney Publications. [In Persian]
18. Rosenberg, A. (1395 AP). *A New Introduction to the Philosophy of Science*. (Haghi, A., & Malekian, M. Trans.). Tehran: Aseman Khiyal Publications. [In Persian]
19. Saghafi, M. (1390 AP). *Sociological theories of Muslim scholars*. Tehran: Sociologists Publications. [In Persian]
20. Sheikhzadeh, M. (1390 AP). Theme analysis and theme network. *Journal of Strategic Management Thought*, 5(2), pp. 151-109. [In Persian]
21. Soroush, A. (1368 AP). *What is science, what is philosophy?* Tehran: Serat Publications. [In Persian]
22. Soyouti, J. (1390 AP). *Al-Atqan fi Olum al-Qur'an* (Vol. 1). Qom: Faculty of Principles of Religion. [In Persian]
23. Tabarsi, F. (1408 AH). *Majma' al-Bayan* (Vol. 1). Beirut: Dar Al-Maarefa. [In Arabic]
24. Zarkeshi, B. (1390 AH). *Al-Burhan fi Olum Al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.



Social Control in Nahj al-Balaghah: Basics and Examples

Hafizallah Fooladi¹

Qolam Reza Ma'arefi²

Received: 15/02/2021

Accepted: 07/09/2021

Abstract

Social control is one of the most important tools for preventing, reducing, and combating social crimes and deviations, but also one of the most effective levers, along with the proper use of the socialization process, for the realization and continuity of the ideal society. Thinkers of social sciences have provided valuable insights and solutions by explaining the concept of social control and how it works in society. In the meantime, the divine religions, especially the school of Islam, have explicit and clear teachings about control and its examples. Nahj al-Balaghah, after the Holy Quran, is one of the most valuable scientific and cultural heritage of Shiism, which has clear propositions in this regard. The present study seeks to explain and introduce the theoretical foundations and examples of social control from the perspective of Imam Ali in *Nahj al-Balaghah*. The propositions of this book present a value system, a system of

1. Assistant Professor, Department of Sociology, Research Institute for University and Hawzah, Qom, Iran (Corresponding Author). hfooladi@rihu.ac.ir.

2. Assistant Professor Shahed University, Tehran, Iran. marefi.shahed@gmail.com.

* Fouladi, H., & Maarefi, Q. R. (1400 AP). Social control in Nahj al-Balaghah: principles and examples. *Journal of Islam and Social Studies*, 9(35), pp. 85-107.

DOI: 10.22081 / jiss.2021.60079.1771.

* Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

comprehensive supervision and control in which the executives and managers of the community and those who are in charge of the treasury, but also the general public, are responsible and accountable. This study has examined this issue in a descriptive-analytical method and based on the analysis of selected data from the text of the book. The findings of the study indicate the attention of God and His agents, as well as the need to use forces and adopt mechanisms to monitor the performance of executives and those who have access to the treasury or are in contact with the people.

Keywords

Socialization, supervision, social control, executives, Nahj al-Balaghah.



نظارت اجتماعی در نهج البلاغه: مبانی، مصادیق

غلامرضا معارفی^۲

حفیظالله فولادی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۱۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۲۷

چکیده

نظارت اجتماعی یکی از مهم‌ترین ابزارهای پیشگیری، کاهش و مقابله با جرایم و انحرافات اجتماعی و بلکه یکی از کارآمدترین اهرم‌ها در کنار کاربست درست فرایند جامعه‌پذیری، برای تحقق و تداوم جامعه مطلوب است. اندیشمندان علوم اجتماعی با تبیین مفهوم نظارت اجتماعی و چگونگی عملکرد آن در جامعه، دیدگاه‌ها و راه کارهای ارزشمندی را ارائه کرده‌اند. در این میان، ادیان الهی به‌ویژه مکتب اسلام آموزه‌های صریح و روشنی را در خصوص نظارت و مصادیق آن دارد. نهج البلاغه پس از قرآن کریم، یکی از ارزشمندترین میراث علمی و فرهنگی تشیع است که دارای گزاره‌های روشنی در این زمینه است. تحقیق حاضر به دنبال تبیین چیستی و معرفی مبانی نظری و مصادیق نظارت اجتماعی از دیدگاه امام علی (علیه السلام) در کتاب نهج البلاغه است. گزاره‌های این کتاب، نظام ارزشی، سیستم نظارت و کنترل فراگیر و جامعی را مطرح می‌کند که در آن، کارگزاران و مدیران جامعه و کسانی که عهده‌دار بیت‌المال‌اند و بلکه عموم افراد جامعه، مسئول و پاسخگو هستند. این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی و بر مبنای تجزیه و تحلیل داده‌های انتخاب‌شده از متن کتاب، این مهم را بررسی کرده است. یافته‌های تحقیق حاکی از توجه به نظارت خداوند و مأموران او از سویی، و ضرورت به کارگیری نیروها و در پیش گرفتن سازوکارهایی برای نظارت بر عملکرد کارگزاران و کسانی است که بر بیت‌المال دسترسی دارند و یا در ارتباط با مردم قرار می‌گیرند.

کلیدواژه‌ها

جامعه‌پذیری، نظارت، نظارت اجتماعی، کارگزاران، نهج البلاغه.

۱. استادیار گروه جامعه‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران (نویسنده مسئول). hfooladi@rihu.ac.ir
۲. استادیار دانشگاه شاهد، تهران، ایران. marefi.shahed@gmail.com

* فولادی، حفیظالله؛ معارفی، غلامرضا. (۱۴۰۰). نظارت اجتماعی در نهج البلاغه: مبانی و مصادیق. فصلنامه علمی پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی، ۹(۳۵)، صص ۸۵-۱۰۷. DOI: 10.22081/jiss.2021.60079.1771

مقدمه

نظارت اجتماعی، از مقوله‌های بسیار مهم در زندگی جمعی است که می‌توان با به‌کارگیری آن تا حدودی از وقوع انحرافات و کجروی‌های اجتماعی کاست؛ زیرا نظارت اجتماعی در تکمیل فرایند جامعه‌پذیری تلقی شده و یکی از مهمترین نیازهای هر جامعه برای حفظ و تداوم دستاوردهای آن است. خاستگاه این اهمیت را در ضرورت نیازمندی انسان به حمایت و مراقبت توسط دیگران از همان ابتدای زندگی می‌توان دانست. سطح و نحوه نیازمندی و نوع زیست‌جمعی انسان‌ها، بشر را به تدوین قواعدی برای نحوه تعامل با یکدیگر و انتظام‌بخشی به تعامل‌ها، بر اساس ارزش‌ها، هنجارهای فرهنگی، آداب و رسوم اجتماعی، قوانین و نیز اقتضائات چگونگی رفع نیازها واداشته است. با این وصف، در هر جامعه‌ای، افرادی وجود دارند که به دلایل مختلف، از موازین و قوانین اجتماعی سرپیچی کرده و آنها را نادیده می‌گیرند. از نظر اندیشمندان علوم اجتماعی، یکی از مهم‌ترین ابزارهایی که برای پیشگیری و کنترل زمینه‌های سرپیچی، نقش مهمی ایفا می‌کند، نظارت اجتماعی است. نظارت اجتماعی در برقراری و استمرار نظم عمومی و پایبندی و احترام آحاد جامعه به هنجارهایی که در فرایند جامعه‌پذیری فراگرفته شده و نیز انجام درست وظایف و نقش‌های محوله و در نتیجه برآورده شدن انتظارات افراد از همدیگر، بسیار مؤثر است. امروزه تحقق این مهم در همه جوامع، توسط افراد و گروه‌ها در سازمان‌های رسمی و غیررسمی، علاوه بر بهره‌گیری از عوامل اجتماعی شدن همانند: خانواده، نظام آموزشی، رسانه‌ها و ...، به کمک انواع ابزارهای الکترونیکی و مانند آن به شیوه‌های گوناگون دنبال می‌شود.

۱. بیان مسأله

در نهج البلاغه به مسأله نظارت اجتماعی در زمینه گستره نظارت، شیوه‌های نظارت و انواع ناظران و ویژگی‌های آنان و نیز دامنه نظارت پرداخته شده است. این تحقیق به دنبال بررسی و تبیین ابعاد و چگونگی نظارت از دیدگاه امیرمؤمنان علی علیه السلام با توجه به مبانی اندیشه اسلامی است. پرسش‌های تحقیق عبارتند از: ابعاد نظارت از دیدگاه حضرت

چگونه بیان شده است؟ اعمال نظارت اجتماعی چگونه بوده و ناظران دارای چه ویژگی‌هایی باید باشند؟ و اینکه دامنه نظارت مشتمل بر چه حوزه‌هایی است؟.

۲. پیشینه پژوهش

در بررسی پیشینه علمی مرتبط با این تحقیق، به دو مقاله علمی - پژوهشی دست یافتیم که در بررسی و تطبیق دقیق محتوای آن‌دو، روشن شد که بیش از ۸۰ درصد مطالب آنها یکسان است؛ به گونه‌ای که حتی جمله‌بندی‌ها نیز تکراری و صرفاً در موارد اندکی در عنوان‌های کلی و عبارت‌ها تغییراتی داده شده و حذف و اضافه اندکی در مطالب دو مقاله دیده می‌شود. نکته دیگر اینکه، هر دو مقاله مربوط به یک بازه زمانی تا حدودی مشابه، یعنی بهار ۱۳۹۷ در یک نشریه و بهار و تابستان همان سال، در نشریه دیگر چاپ شده‌اند. یکی با عنوان «شیوه‌های کارآمد نظارت اجتماعی و زمینه‌های آن در نهج البلاغه» در شماره ۳۴ فصلنامه علمی - پژوهشی معرفت فرهنگی اجتماعی؛ و دیگری با عنوان «شیوه‌های کارآمد نظارت اجتماعی در نهج البلاغه» در شماره ۱۹ دوفصلنامه علمی پژوهشی اسلام و علوم اجتماعی. نویسندگان هر دو مقاله نیز محمود کریمی و مهناز آل علی است. با قطع نظر از این اتفاق، در هر دو مقاله پاسخ به این پرسش یکسان مطرح بوده که «امیرالمؤمنین علی علیه السلام چه شیوه‌هایی از نظارت اجتماعی را به‌طور غیرمستقیم برای مخاطبان خود به کار گرفته و چگونه این شیوه‌ها در نهج البلاغه منعکس شده است؟» ما در اینجا در مقام ارزیابی آن دو مقاله از حیث محتوایی نیستیم؛ ولی آنچه در پاسخ به پرسش تحقیق بیان شده، تمرکز بر روش‌های غیرمستقیم در نظارت اجتماعی همانند: امر و نهی در قالب ترغیب یا توییح، امر و نهی در قالب هشدار، دعا، نفرین، اظهار شگفتی، طرح سؤال و مانند آن است.

هم‌چنین رساله‌ای دکتری با عنوان «حریم خصوصی و نظارت اجتماعی از منظر قرآن و نهج البلاغه» در سال ۱۳۹۳ با راهنمایی علی نصیری توسط محمداستحاق مسعودی در دانشگاه معارف اسلامی در گروه معارف اسلامی دفاع شده است. نویسنده در این رساله با رویکردی فقهی - حقوقی، سعی کرده محدوده «حریم خصوصی» و

«نظارت اجتماعی» را در موارد تزاخم میان آنها روشن سازد و برای این کار ملاک‌هایی همانند: وجود ضرر یا اضرار، عسر و حرج، امنیت ملی و عمومی، و مانند آن را مورد توجه قرار داده است. رساله مزبور در سال ۱۳۹۶ با حفظ عنوان، توسط انتشارات نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، به صورت کتاب چاپ شده است.

تحقیق حاضر درصدد است با رویکردی معطوف به حوزه مباحث آسیب‌شناسی اجتماعی، علاوه بر اشاره به مبانی و خاستگاه نظارت اجتماعی، مصداق‌های نظارت را در ابعاد مختلفی تبیین کند. در این رویکرد، تلاش بر این بوده تا با عطف توجه به اقتضائات نظارت اجتماعی به‌عنوان اهرمی مؤثر در کنترل اجتماعی، مکانیسم‌های نظارت، ویژگی‌های ناظران، انواع شیوه‌ها و نیز دامنه و گستره نظارت را بر اساس نهج‌البلاغه توضیح دهد.

۳. اهمیت موضوع و ضرورت پژوهش

اگر گفته شود؛ شرط بقا و استمرار هر جامعه‌ای، متوقف بر حاکمیت نظمی است که بخش مهمی از تحقق آن نیز مرهون به‌کارگیری نظارت اجتماعی است، سخن دقیقی است؛ زیرا این نظارت است که فرایند جامعه‌پذیری افراد جامعه را در سطوح مختلف برای ارائه رفتارهای پذیرفتنی و مطابق با انتظارات اجتماعی تکمیل کرده و در نتیجه، تحقق نظم و انتظام اجتماعی را با انجام درست وظایف محوله میسر می‌سازد. بنابراین می‌توان ادعان داشت که فقدان نظارت اجتماعی و یا ساده‌انگاری در ضرورت بهره‌گیری از عوامل مؤثر در این زمینه، بسترساز شکل‌گیری انواع مفاسد در ابعاد گوناگون آن در حوزه‌های اخلاقی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی می‌شود؛ به‌گونه‌ای که می‌تواند کیان هر جامعه و نظام اجتماعی را به مخاطره افکنده و حتی آن را دچار اضمحلال و فروپاشی کند. بر این اساس، برنامه‌ریزی و تلاش برای درونی کردن و ملکه ذهنی ساختن رعایت هنجارهای فرهنگی و اجتماعی در جامعه، به‌نوعی کشاندن فرایند اعمال نظارت‌های اجتماعی به درون انسان‌هاست تا از این طریق، به کاربست نیروهای بیرونی کمتر نیازی باشد. در واقع، اهمیت این شیوه از درونی کردن

ضرورت رعایت هنجارها که با تعبیر «خودکنترلی» نیز از آن یاد شده و بهترین شیوه نیز به حساب می‌آید، در پدیداری حالتی در درون فرد است که او را به انجام وظایفش متمایل می‌سازد، بدون آنکه عامل خارجی او را در کنترل داشته باشد (الوانی، ۱۳۸۹، صص ۱۳۸-۱۳۹).

۴. مفهوم نظارت و ناظر

نظارت، به معنای نگرستن در چیزی با تأمل، حکومت کردن بین مردم، و نیز به معنای وارسی و تفتیش کردن تعریف شده و ناظر نیز به معنای نظرکننده، شاهد و دیده‌بان آمده است (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۱۳، ص ۱۹۹۴۶، ذیل واژه «نظارت»). همچنین زیرکی و فراست، نظر کردن و نگرستن و مراقبت در اجرای امور از جمله معانی «نظارت» ذکر شده است (معین، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۴۷۴۶، ذیل واژه «نظارت»). معادل انگلیسی نظارت «Control» نیز به معنای مراقبت کردن است. اما در اصطلاح علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی، تعریف‌های مختلفی برای آن ارائه شده است؛ به عنوان مثال، برخی نظارت را «فرایند تحت نظر قراردادن فعالیت‌ها، به منظور حصول اطمینان از اینکه آنها همان‌گونه که برنامه‌ریزی شده‌اند، انجام می‌شوند و اصلاح انحرافات قابل ملاحظه و مهم» تعریف کرده‌اند (پروز، ۱۳۸۳، ص ۳۱۴). برخی دیگر، نظارت اجتماعی را به فرایندی که از طریق آن، نحوه همسازی با هنجارها و الگوهای رفتاری قابل استنتاج است، تعریف می‌کنند (محسنی، ۱۳۸۳، ص ۳۲۶). لذا، یکی از اصلی‌ترین عامل‌ها برای کاربست نظارت اجتماعی، خود فرد است که بر پایه مسؤلیت‌هایی که دارد و انتظاراتی که دیگران از وی دارند، بر اعمال خود نظارت می‌کند تا بتواند در ایفای نقش‌هایش برآورنده انتظارات دیگران باشد. بعضی دیگر، نظارت اجتماعی را مجموعه‌ای از منابع مادی و نمادین می‌دانند که یک جامعه برای تضمین هم‌نوازی رفتاری اعضای خویش در برابر کجروی، از طریق مجموعه‌ای از قواعد و اصول معین و دارای ضمانت اجرا در اختیار دارد. بر اساس تعریفی که بروس کوئن از نظارت اجتماعی ارائه کرده، آن را به عنوان «بسط فراگرد اجتماعی شدن» دانسته که اگر درست به کار بسته شود، نتیجه آن به گونه‌ای می‌شود که رفتاری که از فرد در تعامل‌های

اجتماعی مشاهده می‌گردد، منطبق با انتظاراتی خواهد بود که در جامعه از وی انتظار می‌رود (کوئن، ۱۳۷۲، ص ۱۴۵). آنچه در این مقاله از نظارت، مدنظر است ترکیبی از معنای لغوی و اصطلاحی آن بوده که به معنای ضرورت آگاهی انسان بر اینکه رفتارها و کنش‌های وی از یک سو، تحت نظر و نظارت خداوند و مأموران اوست و از سوی دیگر، لازم است با به کارگیری سازوکارهایی بیرونی در چارچوب تعالیم دینی، بر کنش‌هایی که در ارتباط با جامعه قرار می‌گیرد، نظارت و کنترل کرد. در مجموع نظارت اجتماعی را می‌توان رویکردی برای فراخواندن و حتی واداشتن افراد به هم‌نواپی و رعایت هنجارهای جمعی و پذیرفته شده اجتماعی دانست؛ زیرا این هم‌نواپی و لزوم رعایت هنجارهاست که موجب اطمینان از تحقق وعده‌ها و انتظارات از یکدیگر می‌شود و با فقدان چنین وضعیتی هرج و مرج و به هم ریختگی اجتماعی در جامعه امری عادی خواهد بود. از این رو، فقدان نظارت توسط ناظرانی در هر جامعه، زمینه‌ای برای فروپاشی نظام اجتماعی است.

۵. مبانی و گستره نظارت در نهج البلاغه

از اصول اولیه در آموزه‌های اسلامی، باورداشت این نکته است که عالم هستی مخلوق خداوند است و همو بر تمام امور سیطره و آگاهی تام دارد و چیزی از دید او پنهان نیست و حتی بر افکار و نیت‌های آدمیان نیز احاطه دارد. هم‌چنین بر اساس اندیشه اسلامی، انسان در مقابل همه کارهایش مسؤول بوده و باید پاسخگوی کارهای خود باشد.

با توجه به این مبانی و گستره، انسان معتقد، از طرفی بسیار از خود و رفتارهایش مواظبت می‌کند تا مبادا مرتکب خطایی شود و از طرفی دیگر مراقبت می‌کند حیانا کاری نکند که موجب گرفتاری او شده و بازخواست شود. بنابراین، گزاره‌های ناظر بر مقوله نظارت که از کلمات حضرت امیر علیه السلام استخراج شده‌اند، نشان می‌دهد که بحث از نظارت و مراقبت از کنش‌های اختیاری انسان، مقوله‌ای فراتر از جنبه بیرونی و ظاهری آن در تعامل‌های اجتماعی، مدنظر حضرت امیر علیه السلام است؛ به این معنا که تمامی آحاد

جامعه به خصوص کارگزاران و کسانی که در جامعه دارای مسئولیت هستند، توجه داشته باشند که علاوه بر ضرورت وجود نیروهایی برای نظارت بر کارها و حسن انجام وظایف، خداوند نیز بر تمام اعمال آنها از کوچک و بزرگ احاطه و نظارت کامل دارد. در این زمینه، حضرت می‌فرماید: «فَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بَعِينِهِ وَ تَوَاصِيكُمْ بِيَدِهِ وَ تَقَلُّبُكُمْ فِي قَبْضَتِهِ إِنَّ أَسْرَرْتُمْ عِلْمَهُ وَ إِنْ أَعْلَنْتُمْ كَتَبَهُ»؛ بترسید از خدایی که در پیشگاه او حاضرید، و اختیار شما در دست اوست و همه حالات و حرکات شما را زیر نظر دارد؛ اگر چیزی را پنهان کنید، می‌داند، و اگر آشکار کردید، ثبت می‌کند (خطبه، ۱۸۳) و یا در تعبیر دیگری می‌فرماید: «... إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَسْأَلُكُمْ مَعَشَرَ عِبَادِهِ عَنِ الصَّغِيرَةِ مِنْ أَعْمَالِكُمْ وَ الْكَبِيرَةِ وَ الظَّاهِرَةِ وَ الْمُسْتَوْرَةِ»؛ ... همانا خداوند از شما بندگان درباره اعمال کوچک و بزرگ، آشکار و پنهان خواهد پرسید (نامه، ۲۷) و البته از این گونه گزاره‌ها در بیان حضرت امیر علیه السلام فراوان وجود دارد. همچنین طبق مبانی اسلامی و باورداشت‌های اعتقادی در مکتب اسلام، مأمورانی دقیق و منضبط از فرشتگان الهی: «قَدْ وَكَّلَ بِدَلَيْكَ حَفْظَةً كَرَامًا لَا يَشْقِطُونَ حَقًّا وَ لَا يَنْشُونَ بَاطِلًا»؛ خداوند برای ثبت اعمال، فرشتگان بزرگواری را گمارده که نه حقی را فراموش و نه باطلی را ثبت می‌کنند (خطبه، ۱۸۳) و حتی زمین و زمان و اعضا و جوارح آدمیان، بر تمام حالات و افکار و اعمال فردی و اجتماعی، آشکار و پنهان، ریز و درشت انسان‌ها شاهد و گواه بوده: «اعْلَمُوا عِبَادَ اللَّهِ أَنَّ عَلَيْكُمْ رِصْدًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ وَ عِيُونًا مِنْ جَوَارِحِكُمْ وَ حِفْظًا صِدْقٍ يَحْفَظُونَ أَعْمَالَكُمْ وَ عَدَدَ أَنْفَاسِكُمْ لَا تَسْتُرُكُمْ مِنْهُمْ ظُلْمَةُ لَيْلٍ دَاجٍ وَ لَا يَكْتُمُكُمْ مِنْهُمْ بَابٌ ذُو رِجَاحٍ»؛ ای بندگان خدا! بدانید که از شما نگاه‌بانانی بر شما گماشته‌اند و دیدبان‌هایی از پیکرتان برگزیده و حافظان راستگویی که اعمال شما را حفظ می‌کنند و شماره نفس‌های شما را می‌شمارند؛ نه تاریکی شب، شما را از آنان می‌پوشاند و نه دری محکم، شما را از آنها پنهان می‌سازد و با ثبت و ضبط دقیق آنها، در محضر خداوند گواهی می‌دهند (خطبه، ۱۵۷). و نیز: «اتَّقُوا مَعَاصِيَ اللَّهِ فِي الْخَلَوَاتِ فَإِنَّ الشَّاهِدَ هُوَ الْحَاكِمُ»؛ از نافرمانی خدا در خلوت‌ها پرهیزید؛ زیرا همان که گواه است، داوری کند (حکمت، ۳۲۴). جالب این است که امیرمؤمنان علیه السلام، در عین باورداشت و گوشزد کردن این مطالب، با توجه به شناختی که

از انسان‌ها و تفاوت آنها در مراتب ایمان دارد، در آنجا که پای حقوق مردم در میان است و کسانی به‌عنوان زمامدار و کارگزار در جامعه عهده‌دار مسئولیتی می‌شوند، بر آنان مأموران و ناظرانی جهت مراقبت از عملکردشان و گزارش به محضر امام، می‌گمارد تا احیانا اگر مرتکب خلافی شدند با توبیخ، بازخواست و برخورد بدون اغماض امام مواجه شوند.

۶. سازوکارهای نظارت اجتماعی

با توجه به اهمیت نظارت اجتماعی، مکانیسم‌ها و سازوکارهای متعددی برای تحقق آن در هر جامعه‌ای به کار گرفته می‌شود. بیشتر نظام‌های اجتماعی، فرایند اجتماعی‌شدن را با نقش‌آفرینی عواملی همانند: خانواده، نهادهای آموزشی، تمرکز بر بزرگداشت و پیروی از ارزش‌ها و باورداشت‌های اعتقادی و دینی و سایر عوامل دست‌اندرکار، درصدد آموزش هنجارها بوده و تلاش می‌کنند تا با رعایت آنها انتظام اجتماعی و انجام وظایف افراد، به منصفه ظهور برسند. واقعیت این است که اکثریت افراد جامعه در جهت همراهی با آموخته‌ها و انتظارات عمل می‌کنند؛ به‌طوری که این همراهی عمومی با درونی‌سازی و ملکه ذهنی شدن تبعیت از هنجارها و الگوهای پذیرفته‌شده رخ می‌دهد؛ به‌گونه‌ای که گویا به‌مرور افراد، به‌طور ناخوابسته به هنجارها عمل می‌کنند. ناگفته نماند که در این فرایند، سازوکارهای غیررسمی نظارت، همانند اظهار رضایت و یا ابراز نارضایتی از رفتارهای شایسته و ناشایسته، اخم و طرد و تمسخر توسط دوستان و مانند آن و یا تشویق و تأییدها، در کنار تلاش‌های نهادهای رسمی نیز، در ملکه ذهنی شدن هنجارها مؤثر واقع می‌شوند. نکته اینجاست که هر یک از این سازوکارهای رسمی و غیررسمی در عمل، ممکن است با نقصان و یا سوء کارکرد و یا ناتوانی و یا توسط عوامل دیگری، برخلاف انتظار ظاهر شوند؛ ولی آنچه از گزاره‌های گردآوری‌شده از منابع دینی و به‌خصوص نهج‌البلاغه در این زمینه به‌دست می‌آید، توجه به جایگاه و اقتضائات عناصر کارکردی سازوکارهای ناظر بر اعمال انسان‌هاست که اطمینان‌بخشی خاص خود را به‌دنبال می‌آورد. روشن است که دست‌یابی به شناخت و معرفت حضور

انسان در محضر خداوند و ضرورت خودکنترلی وی از هر آنچه مورد نهی خداوند در دوری از قرقگاه‌های^۱ اوست، از مهم‌ترین مؤلفه‌های دینداری فرد و بالطبع افراد جامعه، به‌شمار می‌آید. بر این اساس می‌توان گفت؛ انسان مدعی ایمان، به هر اندازه عملش منطبق بر اقتضائات باور بر نظارت خداوند و حضور در محضر او باشد، به همان اندازه نیز در ادعایش صادق خواهد بود و به هر مقدار در عمل برخلاف چنین درکی ظاهر شود، به همان میزان، شاخص ایمان وی مخدوش بوده و ادعایی بیش نکرده است.

۷. تلاش برای انتخاب کارگزارانی شایسته

شاید بتوان اهمیت و اولویت خدمت صادقانه به بندگان خداوند را همراه با دغدغه اینکه فرد مدعی خدمت، خطاکاری و یا خیانتی را مرتکب نشود، در این کلام حضرت علی علیه السلام مشاهده کرد که خطاب به مالک‌اشتر در انتخاب کارگزاران دولتی می‌فرماید: آنان را از میان مردمی با ویژگی‌های زیر انتخاب کن؛ «و تَوَخَّ مِنْهُمْ (عَمَّال) أَهْلَ التَّجْرِبَةِ وَ الْحَيَاءِ مِنْ أَهْلِ الْبُيُوتَاتِ الصَّالِحَةِ وَ الْقَدَمِ فِي الْإِسْلَامِ الْمُتَقَدِّمَةِ» (نامه، ۵۳)؛ یعنی: الف: افرادی باتجربه باشند؛ ب: افراد باحیا انتخاب شوند؛ ج: استخدام آنان پس از آزمودن ایشان باشد؛ د: از خاندان پاکیزه و باتقوا انتخاب شوند؛ ت: استخدام آنان بر مبنای مشورت و شایسته‌سالاری باشد؛ و افرادی دارای سابقه روشن در مسلمانی برگزیده شوند. حضرت دلیل لحاظ این معیارها برای گزینش افراد را این چنین بیان می‌کند: «... فَإِنَّهُمْ أَكْرَمُ أَخْلَاقًا وَ أَصْحُ أَعْرَاضًا وَ أَقَلُّ فِي الْمَطَامِعِ إِشْرَاقًا وَ أَبْلَغُ فِي عَوَاقِبِ الْأُمُورِ نَظْرًا» (نامه، ۵۳)؛ ... زیرا اخلاق آنان گرامی‌تر، و آبروی‌شان محفوظ‌تر (خانواده‌شان پاک‌تر)، و طمع‌ورزی‌شان کمتر و آینده‌نگری آنان بیشتر است. در واقع، چنین ویژگی‌هایی در افراد انتخاب‌شده، زمینه‌ای می‌شود تا آنان نسبت به دستبرد در بیت‌المال، خویشتنداری بیشتری داشته باشند و نیز از ویژگی آینده‌نگری بهتر و بیشتری در انجام تعهدات خود برخوردار باشند؛ در نتیجه، انتظار می‌رود، چنین افرادی در

۱. مراد از قرقگاه یعنی پرهیز از ورود در جاهایی که مورد نهی قرار گرفته است.

امانت‌های مردم خیانت نکنند. جالب این است که با همه این دقت‌ها در انتخاب کارگزاران، باز حضرت امیر علیه السلام از به کارگیری نیروهایی با ویژگی‌های ممتاز و خاص برای نظارت سازمان‌یافته و دقیق بر رفتار کارگزاران در حکومت خود، دریغ نمی‌ورزد و بر عملکرد آنان با استفاده از شیوه‌های مختلف نظارت می‌کند. به نظر می‌رسد برآیند این دو رویکرد مهم؛ یعنی: هم دقت در گزینش کارگزاران و هم نظارت بر آنان توسط ناظرانی خاص، زمینه مناسبی می‌شود تا کارگزاران حکومت پاکیزه‌تر عمل کرده و درصدد خیانت به حقوق و اموال مردم برنیایند و در عین حال خدمات‌رسانی به مردم را به حداکثر برسانند.

۸. ویژگی‌های مأموران ناظر

حضرت امیر علیه السلام دو ویژگی بسیار مهم را برای انتخاب بازرسان گوشزد می‌کند و می‌فرماید: «وَ اِنْعَثِ الْعُيُونَ مِنْ اَهْلِ الصَّدَقِ وَ الْوَفَاءِ عَلَيْهِمْ»؛ و جاسوسانی راستگو و وفادار بر آنان بگمار (نامه، ۵۳). واژه «صداقت» از «صدق» در اصل به این معنا است که گفتار و یا خبری که داده می‌شود، مطابق با خارج باشد و کسی را که خبرش مطابق با واقع و خارج باشد، «صادق» و «راستگو» می‌گویند و نیز به کسی که عملش مطابق با اعتقادش باشد و یا کاری که می‌کند با اراده و تصمیمش مطابق باشد، صادق و راستگو نامیده‌اند. با این وصف، راستگویی را می‌توان یکی از بارزترین مشخصه‌های اوج دینداری در دعوت مردمان به سوی دین حق و پیروی از خدا دانست که در آموزه‌های دینی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار می‌باشد و در قرآن و روایات نیز فراوان به آن سفارش شده است. بنابراین، راستگویی از اعمال پسندیده انسانی بوده که نزد دینداران و خردمندان جایگاه ویژه‌ای دارد؛ بلکه می‌توان گفت کسی که دل و زبانش یکسان است و درصدد پوشاندن حق و یا کتمان باطلی نیست، نشان از پاکی فطرت اوست که جز واقعیت را نمی‌تواند ارائه دهد. یکی از الزامات صداقت و راستی در گفتار و کردار این است که چنین فردی به آنچه می‌گوید، عمل می‌کند و به عهد و پیمانی که می‌بندد، وفادار می‌ماند. در اینجا چه چیزی بالاتر از اینکه اگر افرادی در نظام اسلامی به عنوان

بازرس، در امر نظارت بر کارهای مدیران به کار گرفته می‌شوند، وقتی مدعی ایمان به خدا هستند، با اتصاف به صفت راستگویی، نخواهند توانست برخلاف چنین باور و اعتقادی عمل کنند و به آنچه گفته‌اند، هرگز نمی‌توانند بی‌وفایی کرده و خیانت‌ورزی پیشه کنند. کلام قرآن کریم در این باره گویاست که می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ»؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خدا پروا کنید و با راستگویان باشید» (توبه، ۱۱۹)؛ و در موارد متعددی در قرآن، چه در مقام محاجه و استدلال با منکران و مدعیان و چه از زبان منکران، با جمله: «اگر راست می‌گویی»، طرفین مورد خطاب قرار می‌گیرند و این نشان از اهمیت و جایگاه صداقت و راستگویی در نزد همگان دارد (ر. ک: سوره‌های اعراف، ۷۰ و ۱۰۶؛ هود، ۳۲؛ حجر، ۷؛ شعراء، ۳۱، ۱۵۴ و ۱۸۷؛ عنکبوت، ۲۹ و احزاب، ۲۲). در روایات نیز راستگویی از جایگاه بسیار بالایی برخوردار بوده و در اهمیت جایگاه شخص راستگو به این کلام از امام علی علیه السلام بسنده می‌کنیم که فرمود: «الصَّادِقُ عَلَى شَفَا مَنَاجَاةٍ وَ كِرَامَةٍ، وَ الْكَاذِبُ عَلَى شَرَفٍ مَهْوَاةٍ وَ مَهَانَةٍ»؛ راستگو بر کنگره‌های رستگاری و بزرگواری است، و دروغگو در پرتگاه سقوط و خواری است (خطبه، ۸۶) و درباره وفای به عهد و پیمان نیز حضرت می‌فرماید: «إِنَّ الْوَفَاءَ تَوْأَمُ الصَّادِقِ، وَ لَا أَعْلَمُ جُنَّةً أَوْفَى مِنْهُ، وَ مَا يَغْدِرُ مَنْ عَلِمَ كَيْفَ الْمَرْجِعِ»؛ وفای به عهد، همزاد راستی است و من سپری بازدارنده‌تر از آن نمی‌شناسم؛ کسی که بداند بازگشت به سرای آخرت چگونه است نیرنگ نمی‌کند (خطبه، ۴۱).

۹. انواع شیوه‌های نظارت

برای نظارت‌های اجتماعی شیوه‌های گوناگونی وجود دارد که در اینجا از نوع نظارت یاد می‌شود: نظارت غیررسمی و نظارت رسمی. نظارت غیررسمی، به شیوه‌هایی همانند: پند و اندرز، نصیحت و راهنمایی، حمایت و تشویق، احم کردن، تهدید و تشرزدن، تمسخر و ریشخند، طردنمودن و به جمع خود راه‌اندادن و مانند آن انجام می‌گیرد که عمدتاً از سوی اعضای خانواده، دوستان، آشنایان و همکاران شخص ناقص هنجار، اعمال می‌شود. این شیوه‌ها عموماً به این دلیل کارآمد و اثربخش‌اند که هر

فردی علاقمند است مورد تأیید و پذیرش گروه‌هایی که با آنها در ارتباط است، قرار بگیرد و چنانچه احساس کند در اثر نقض هنجاری، مورد اعتراض اعضای گروه قرار می‌گیرد، تلاش می‌کند به اصلاح رفتار خود پرداخته تا مقبولیت یافته و بتواند در جمع قرار بگیرد.

نظارت‌های رسمی هم شامل آن دسته از نظارت‌هایی است که با شیوه‌های گوناگونی توسط نهادها و سازمان‌های رسمی محقق می‌شود. این نظارت‌ها را نهادها و سازمان‌هایی همانند: سازمان بازرسی، نیروهای اطلاعاتی و امنیتی، مراکز قضایی و انتظامی و مانند آن بر عهده دارند. در ادامه به نمونه‌هایی از شیوه‌های نظارت رسمی که از کلام حضرت امیر علیه السلام در نهج البلاغه، قابل استنباط است، اشاره می‌شود.

۹-۱. مراقبت پنهانی

از دستورهای حضرت امیر علیه السلام به زمامدار نظام اسلامی برای مراقبت از فعالیت‌های کارگزار حکومت این است: «إِنَّ تَعَاهِدَكَ فِي السِّرِّ لِأُمُورِهِمْ (عَمَّال) حُدُوءٌ لَهُمْ عَلَى اسْتِعْمَالِ الْأَمَانَةِ وَالرَّفْقِ بِالرَّعِيَةِ»؛ مراقبت پنهانی تو از کارهای آنان سبب امانتداری و مدارای ایشان با مردم است (نامه، ۵۳).

۹-۲. دریافت گزارش به هر طریق

در واقع دغدغه‌مندی امیرمؤمنان علیه السلام نسبت به فعالیت‌های کارگزاران منسوب به حکومت و نیز ضرورت خدمت آنان به مردم را در عین اصالت بخشی به اهمیت رضایت مردم از نحوه تلاش کارگزاران شاید بتوان در این کلام حضرت یافت که خطاب به کارگزارش می‌فرماید: «لَيْتُنْ بَلَغَنِي أَنَّكَ حُنْتَ مِنْ فِئَةِ الْمُسْلِمِينَ شَيْئًا صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا لِأَشَدَّنَّ عَلَيْكَ شِدَّةً تَدْعُكَ قَلِيلَ الْوَفْرِ تَقِيلَ الظَّهْرَ ضَيْلَ الْأَمْرِ»؛ اگر به من خبر رسد که در غنایم مسلمانان به اندک و یا بسیار، خیانت کرده‌ای، چنان بر تو سخت گیرم که تهیدست شوی و هزینه‌ی زندگی بر دوش سنگینی کند و حقیر و خوار گردی (نامه، ۲۰).

این بیان حاکی از این است که کارگزار باید آن‌چنان در کارش دقیق بوده و وسواس به خرج دهد که بدانند در صورت ارائه گزارش سوء از سوی وی، از ناحیه هر کسی که باشد، او را مستحق شدیدترین برخوردها، خواهد ساخت.

۹-۳. درخواست از کارگزار جهت ارسال صورتحساب

مطالبه امام علیه السلام از کارگزار خود برای ارسال صورتحساب اقدامات مالی، از شیوه‌هایی است که حکایت از رها نبودن کارگزار بر حال خود و بلکه مراقبت و نظارت بر عملکرد او دارد. حضرت خطاب به کارگزارش می‌نویسد: «فَارْفَعْ إِلَيَّ حِسَابَكَ، وَ اغْلَمْ أَنَّ حِسَابَ اللَّهِ أَغْظَمُ مِنْ حِسَابِ النَّاسِ»؛ حسابت را نزد من فرست، و بدان که حساب کشیدن خدا از حساب کشیدن مردم سخت‌تر است (نامه، ۴۰).

۹-۴. احضار کارگزار

احضار کارگزار به نزد خویش و بازخواست از عملکردش، فی‌نفسه نشان از نظارت مستقیم و بلاواسطه امام علیه السلام از کارگزاران دارد. امام می‌فرماید: «فَإِذَا قَدِمَ رَسُولِي عَلَيْكَ فَارْفَعْ ذَيْلَكَ، وَ اشْدُدْ مِئْرَكَ، وَ اخْرِجْ مِنْ جُحْرِكَ، وَ انْذُبْ مَنْ مَعَكَ؛ فَإِنْ حَقَّقْتَ فَأَنْتُمْ، وَ إِنْ تَفَشَّلْتَ فَأَنْتُمْ»؛ وقتی فرستاده من نزد تو آمد، دامن به میان بزن و کمر بندت را محکم ببند، از سوراخت بیرون بیا، و هر کس را که با تو هست، فراخوان. اگر دیدی که باید فرمان مرا اطاعت کنی، به سوی من روانه شو، و اگر مردد گشتی، از مقام خود کناره گیر (نامه، ۶۳). و یا می‌فرماید: «فَأَقْبِلْ إِلَيَّ حِينَ يَصِلُ إِلَيْكَ كِتَابِي هَذَا»؛ هنگامی که نامه‌ام به دست می‌رسد، به نزد من آی (نامه، ۷۱).

۹-۵. استفاده از مأموران مخفی

از دید امام علیه السلام اعمال نظارت به هر شیوه‌ای اعم از نظارت مستقیم و بلاواسطه و یا نظارت غیرمستقیم مطلوب است. یکی از شیوه‌هایی که در نهج‌البلاغه نمود ویژه‌ای دارد، استفاده از مأموران مخفی است که در مرامنامه حکومتی حضرت به آن تصریح

شده و می‌فرماید: «... و ابعث العیون من اهل الصدق و الوفاء علیهم»؛ ... و جاسوسانی راستگو و وفاپیشه بر آنان بگمار (نامه، ۵۳). همان‌طور که اشاره شد در استناد به کلمات حضرت سعی شده به نمونه‌هایی از گزاره‌ها اکتفا شود و گرنه این موارد از فراوانی خوبی در نهج البلاغه برخوردارند.

با ملاحظه مجموع این شیوه‌ها می‌توان به این جمع‌بندی رسید که از منظر امیرالمؤمنین علیه السلام باید به هر شیوه ممکن، بر کار کارگزاران حکومت نظارت داشت و آنان را به حال خود رها نساخت. نکته حائز اهمیت این است که آن مقداری که حضرت با تعابیر گوناگون و از جهات مختلف بر زیر نظر گرفتن فعالیت متولیان امور مردم و آنانی که در ارتباط با مردمان هستند تأکید دارد، نسبت به خود مردم و عملکرد آنان، با دیده اغماض، گذشت و همراهی عمل می‌کند و بلکه خیلی کاری به مردم عادی ندارد؛ و شاید بتوان گفت امام علیه السلام مردم را در جایگاهی می‌نشانند که همه باید در خدمت به آنان بدون هرگونه چشم‌داشتی، در نهایت صداقت، راستی و درستی در حال تلاش و خدمت‌گزاری باشند.

۱۰. دامنه نظارت

حضرت امیر علیه السلام نظارت‌های اجتماعی را محدود به افراد و یا بخش خاصی نکرده و دامنه وسیعی را پوشش می‌دهد.

۱-۱۰. مراقبت از نزدیکان

امام علیه السلام در مرامنامه حکومتی مشهور و مکتوب خود به مالک‌اشتر، مراقبت از نزدیکان را به زمامدار خود دستور می‌دهد. امروزه این مطلب در نظام‌های سیاسی و حکومتی اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد و مواظبت بر این مسأله می‌تواند نقطه کانونی برای سلامت آن نظام‌ها قلمداد گردد و گرنه بیشترین خسارت‌ها به اموال عمومی، از ناحیه همان نزدیکان حاکمان رخ می‌دهد که چون مانعی بر سر راه خود نمی‌بینند، به چپاول و غارت اموال عمومی دست زده و خود را در حاشیه امنی احساس

می‌کنند. از این‌رو، حضرت امیر علیه السلام در بیش از هزار و چهارصد سال قبل به صورت جدی و در قالب دستور، یکی از این مسیرهای دست‌اندازی به بیت‌المال را شناسایی کرده و می‌فرماید: «وَ تَحَفَّظَ مِنَ الْأَعْوَانِ»؛ و از همکاران نزدیکت سخت مراقبت کن (نامه، ۵۳).

۱۰-۲. مراقبت از رفتارهای حتی جزئی کارگزاران

در بحث از نظارت بر عملکرد کارگزاران حکومت، توجه به این نکته مهم است که کارگزار حکومت به سبب جایگاهی که کسب کرده و به حکومت انتساب دارد، همه رفتارهای ریز و درشت او در نگاه مردم، به عنوان کارگزار حکومت دیده شده و مورد ارزیابی قرار می‌گیرد و از این جهت وی ناگزیر است بسیار دقیق و سنجیده عمل کند تا برداشت نادرستی از عمل او در ذهن مردم نقش نبندد. از همین منظر است که حضرت، خطاب به یکی از کارگزاران حکومت می‌نویسد: «فَقَدْ بَلَّغَنِي أَنَّ رَجُلًا مِنْ قَبِيلَةِ أَهْلِ الْبَصْرَةِ دَعَاكَ إِلَى مَأْدُبَةٍ فَأَسْرَعْتَ إِلَيْهَا تُسْتَطَابُ لَكَ الْأَلْوَانُ وَ تُنْقَلُ إِلَيْكَ الْجِفَانُ»؛ به من گزارش دادند که مردی از سرمایه‌داران بصره، تو را به مهمانی خویش فرا خواند و تو به سرعت به سوی آن شتافتی؛ خوردنی‌های رنگارنگ برای تو آوردند، و کاسه‌های پر از غذا پی‌درپی جلوی تو نهادند (نامه، ۴۵). این قبیل مراقبت، می‌تواند نقش اصلاحی و کنترلی مؤثری در سایر کنش‌های کارگزار داشته باشد و او را به مراقبت بیشتر از رفتارهایش وادارد.

۱۰-۳. نظارت استانداران بر کارگزاران

همان‌گونه که امام علی علیه السلام بخشی از نظارت‌ها را خود به صورت مستقیم انجام می‌داد، از مالک‌اشتر درخواست اعمال نظارت مستقیم وی بر کارگزاران را نیز مطرح کرده است. همانند این دستور که می‌نویسد: «ثُمَّ تَفَقَّدَ أَعْمَالَهُمْ وَ ابْعَثَ الْعِيُونَ مِنْ أَهْلِ الصِّدْقِ وَ الْوَفَاءِ»؛ سپس رفتار کارگزاران را بررسی کن و جاسوسانی راستگو و وفا پیشه بر آنان بگمار (نامه، ۵۳).

در هر نظام اجتماعی بخش مهمی از نیازهای ضروری آن، در گروی فعالیت‌های اقتصادی است که مرهون تلاش‌ها در بخش تولید مواد غذایی و تأمین سایر نیازهای مادی و ضروریات زندگی است. روشن است که اگر در بخش فعالان نهاد اقتصادی، همانند هر نهاد دیگری، فاقد چارچوب مدون و مشخصی بوده و برای ایفای نقش‌های مورد انتظار در آنها، نظارتی نباشد، زمینه سوءاستفاده و تعدی به حقوق دیگران شاید بیش از سایر بخش‌ها خودنمایی کند. به هر حال، تأمین نیازمندی‌های مالی در کنار تأمین سایر نیازها همانند امنیت، بهداشت، خوراک و پوشاک و مانند آن، موجب حفظ و تقویت حسن روابط اجتماعی میان افراد، ارتقای سطح همبستگی اجتماعی، همراهی عمومی با ارزش‌ها و هنجارها شده و در کل استمرار نظم و انتظام اجتماعی را رقم می‌زند. در اهمیت جایگاه فعالیت‌های اقتصادی حضرت، تعبیر گویایی دارد و می‌فرماید: «لِلْمُؤْمِنِ ثَلَاثُ سَاعَاتٍ: سَاعَةٌ يُنَاجِي فِيهَا رَبَّهُ، وَ سَاعَةٌ يُرْمُ مَعَاشَهُ، وَ سَاعَةٌ يُحَلِّي بَيْنَ نَفْسِهِ وَ بَيْنَ لَدَيْهَا فِيمَا يَحِلُّ وَ يَجْمَلُ»؛ مؤمن را سه ساعت است: ساعتی که در آن با خدا مناجات می‌کند؛ ساعتی که در آن برای هزینه‌ی زندگی می‌کوشد؛ و ساعتی که در آن از لذت‌های حلال و زیبا بهره می‌برد (حکمت، ۳۹۰). در واقع، رسیدگی به وضعیت اقتصادی و کسب درآمد یکی از ابعاد مهم در زندگی آدمی است که در عرض عبادت پروردگار و بهره‌گیری از لذت‌های حلال زندگی قلمداد شده است. چه بسا کسانی وجود دارند که از این تقسیم‌بندی معقول و منطقی پیروی نکرده و افرادی با گوشه‌گیری از جامعه به گمان خود به صرف عبادت مشغول می‌شوند و یا بسیاری افراد، غرق در زندگی مادی و کسب درآمد و انباشت ثروت شده و یا فقط به دنبال خوش‌گذرانی و التذاذ می‌روند که بررسی و ارزیابی این رویکردها هدف این مقاله نیست؛ آنچه در اینجا مطرح نظر است، اینکه فعالیت اقتصادی که جنبه‌ای از آن در تلاش بازرگانان نمود می‌یابد، در عین اینکه از منظر امام علیه السلام، ایشان افرادی هستند که به جهت اینکه سرمایه‌شان در گردش است، اغلب به دنبال منفعت خویش‌اند و بیم خیانت و نیرنگ از سوی آنان نیست، ولی با این همه، حضرت می‌فرماید: «وَ اعْلَمْ - مَعَ ذَلِكَ - أَنَّ

فِي كَثِيرٍ مِنْهُمْ ضَيْقًا فَاحِشًا، وَ شُحًا قَيْحًا، وَ احْتِكَارًا لِلْمَنَافِعِ، وَ تَحَكُّمًا فِي الْبِيعَاتِ، وَ ذَلِكَ بَابٌ مَضْرُوبٌ لِلْعَامَّةِ، وَ عَيْبٌ عَلَى الْوُلَاةِ؛ با وجود این، بدان بسیاری از آنان، مردمی تنگ نظر، و سخت بخیل اند، احتکار می کنند، و به دلخواه خود بر کالای مردم قیمت می گذارند، و با این کار به عموم مردم زیان می رسانند، و مایه‌ی ننگ و عیب والیان می گردند (نامه، ۵۳). و به همین دلیل نیاز است فعالیت آنان را تحت نظارت داشت تا «برای دستیابی به سود بیشتر بازار سیاه ایجاد نکنند یا به سراغ احتکار نروند یا با ایجاد واسطه‌ای غیر ضروری، در عمل نرخ کالاها را بالا نبرند یا برای اهداف سیاسی، کشوری را در محاصره اقتصادی و به صورت ابزاری برای دست سیاستمداران قرار ندهند و...» (ر. ک: مکارم شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۱۱، صص ۵۱-۵۲).

۱۰-۵. نظارت بر مالیات گیرندگان

بازرسی و نظارت بر نحوه اخذ مالیات و نیز بیت‌المال از اهمیت بسیار بالایی برخوردار است؛ زیرا یکی از عوامل اصلاح امور، اقشار جامعه است و از این جهت باید حکومت اسلامی دقت کند که تلاش او برای عمران و آبادانی، بیشتر از تلاش برای اخذ مالیات باشد و اخذ مالیات (خراج) در واقع مبتنی بر آبادانی و رونق داد و ستد و بهبودی وضعیت مالی مردمان قرار گیرد؛ زیرا اگر کسی مالیات را بدون آبادانی، بخواهد به دست آورد، شهرها را خراب، مردم را نابود و بلکه عمر حکومت را کوتاه می کند. با عمران و آبادانی است که قدرت عمل مردم ارتقا می یابد و هر جا که دیده می شود با اخذ مالیات، تغییری در اوضاع مردم و عمران جامعه دیده نمی شود، معلوم می شود که اموال از طرف زمامداران غارت شده و در جای خود که همانا رسیدگی به امور جامعه است، صرف نمی گردد. به بیان دیگر، آنجا که زمامدارانی با اخذ مالیات و فشار به مردم، دست به خیانت در بیت‌المال و غارت آن می زنند، زمینه ساز تشدید نارضایتی و شکاف میان اعتماد مردم و حاکمیت می شوند. بر این اساس، ما بین لزوم نظارت بر اخذ مالیات و رعایت حال و وضع مردم، و بقاء حکومت‌ها بر پایه رضایت مندی آنان، رابطه متقابل وجود دارد. به همین دلیل، باید با مردم در اخذ مالیات‌ها، کمال همدلی و

همراهی در مشکلات آنان صورت پذیرد و این مهم در گروهی نظارت دقیق و حساب شده حاصل می‌گردد. حضرت امیر علیه السلام در این زمینه پس از توصیه به مأمور اخذ مالیات به خداترسی و اینکه مردم را به هنگام اخذ مالیات نرنجانند و به گفته آنان اعتماد کرده و ایشان را دروغگو نداند و نسبت به اینکه نیازمندان جامعه از مسکینان و ناتوانان و بینوایان در استفاده از این مالیات‌ها شراکت دارند که می‌بایست حقوق آنان به طور کامل پرداخت گردد، می‌فرماید: «وَإِلَّا تَفْعَلْ فَإِنَّكَ مِنْ أَكْثَرِ النَّاسِ خُصُومًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَ بُؤْسَى لِمَنْ - حَصْمُهُ عِنْدَ اللَّهِ - الْفُقَرَاءُ وَالْمَسَاكِينُ وَالسَّائِلُونَ وَالْمُدْفُوعُونَ، وَالْعَارِمُونَ وَابْنُ السَّبِيلِ! وَمَنْ اسْتَهَانَ بِالْأَمَانَةِ، وَرَتَعَ فِي الْخِيَانَةِ، وَكَمْ يَنْزَعُ نَفْسَهُ وَدِينَهُ عَنْهَا، فَقَدْ أَحَلَّ بِنَفْسِهِ الدُّلَّ وَالْحِرْزَى فِي الدُّنْيَا، وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَدْلُ وَأَحْرَى!»؛ اگر چنین نکنی، روز قیامت از کسانی باشی که بیشترین دشمن و مدعی را خواهی داشت. و بدا به حال کسی که فقیران، مسکینان، گدایان، ورشکستگان و از راه‌ماندگان مدعی و دشمن او در درگاه خداوند باشند! آنکه امانت را مهم نشمارد، و در آن خیانت کند، و جان و دین خود را از لوٹ آن پاک نسازد، خود را در دنیا در ذلت و خواری افکنده، و در آخرت ذلیل‌تر و خوارتر خواهد بود (نامه، ۲۶)؛ و در نهایت می‌فرماید: «وَإِنَّ أَعْظَمَ الْخِيَانَةِ خِيَانَةُ الْأُمَّةِ، وَ أَفْظَعَ الْعِشِّ عِشُّ الْأَيْمَةِ»؛ همانا بزرگ‌ترین خیانت، خیانت به مردم، و رسواترین دغل‌کاری، دغل‌کاری با پیشوایان است (ر. ک: نامه ۲۶، ۵۱، ۵۳ و ۶۰). آنچه در مراجعه به این نامه‌ها بسیار گویاست، اینکه دستورهای حضرت درباره نحوه اخذ مالیات و چگونگی ارتباط و تعامل مأموران مالیاتی با مردم، صرفاً یک سلسله توصیه‌های اخلاقی نیست، بلکه طبق دستور حضرت با دریافت گزارش خلاف کاری کارگزاران نسبت به مردم، امام علیه السلام برخورد شدید با آنان را به اجرا می‌گذارد.

۱۰-۶. نظارت بر امور محرومان جامعه توسط کارگزاران

با تامل در مرامنامه حکومتی حضرت امیر علیه السلام روشن می‌شود که یکی از مهم‌ترین وظایف حکومت، رسیدگی به وضعیت محرومان جامعه است و این جز از راه نظارت و بازرسی مستمر و مستقیم از این گروه از مردم، میسر نمی‌گردد. تصریح به انتخاب

بازرسانی ویژه توسط کارگزاران برای گزارش از وضعیت محرومانی که اصلاً به چشم نمی‌آیند و مردم نیز آنان را کوچک می‌شمارند و توانایی دسترسی به حاکم اسلامی را هم ندارند، حاکی از نقش برجسته نظارت در اصلاح امور و انتفاع گروه‌ها و طبقات مختلف جامعه است که توسعه دامنه نظارت از سوی امام علیه السلام در پوشش وضعیت مردمان محروم، در واقع تلاشی جدی برای محرومیت‌زدایی است. بنابراین، محرومیت‌زدایی جزئی از وظایف اصلی حاکمیت اسلامی است که در نتیجه نظارت درست و دقیق و همه‌جانبه تحقق می‌پذیرد؛ چنانچه حضرت می‌فرماید: «ثُمَّ اللَّهُ اللَّهُ فِي الطَّبَقَةِ السُّفْلَى مِنَ الَّذِينَ لَا حِيلَةَ لَهُمْ، مِنَ الْمَسَاكِينِ وَالْمُحْتَاجِينَ وَ أَهْلِ الْبُؤْسَى وَ الرِّمَى، فَإِنَّ فِي هَذِهِ الطَّبَقَةِ قَانِعاً وَ مُعْتَرِئاً، وَ أَحْفَظُ لِلَّهِ مَا اسْتَحْفَظَكَ مِنْ حَقِّهِ فِيهِمْ، وَ اجْعَلْ لَهُمْ قِسْماً مِنْ بَيْتِ مَالِكَ، وَ قِسْماً مِنْ غَلَاتِ صَوَافِي الْإِسْلَامِ فِي كُلِّ بَلَدٍ، ... وَ كُلُّ قَدِ اسْتُرْعِيَتْ حَقُّهُ؛ ... فَإِنَّكَ لَا تُعَدَّرُ بِتَضْيِيعِكَ النَّافَةَ لِإِحْكَامِكَ الْكَثِيرِ الْمُهْمِّ. فَلَا تُشْخِصْ هَمَّكَ عَنْهُمْ، وَ لَا تُصَعِّرْ حَدَّكَ لَهُمْ، وَ تَفَقَّدْ أُمُورَ مَنْ لَا يَصِلُ إِلَيْكَ مِنْهُمْ، مِمَّنْ تَفْتَحِمُهُ الْعِيُونَ، وَ تَحْقِرُهُ الرِّجَالُ؛ فَفَرِّغْ لِأَوْلِيكَ نِقْتَكَ مِنْ أَهْلِ الْحَشِيَّةِ وَ التَّوَاضِعِ، فَلْيَرْفَعْ إِلَيْكَ أُمُورَهُمْ، ... وَ تَعَاهَدْ أَهْلَ الْيَتِيمِ وَ ذَوِي الرَّفْقَةِ فِي السَّنِّ مِمَّنْ لَا حِيلَةَ لَهُ، وَ لَا يَنْصِبُ لِلْمَسْأَلَةِ نَفْسَهُ، ...»؛ سپس خدا را خدا را در نظر بگیر در حق طبقه‌ی پایین جامعه، آنان که بیچاره‌اند، از مساکین، نیازمندان، بینوایان و زمین‌گیران. در میان اینان برخی اظهار نیاز کنند و برخی دست‌نیاز به‌سوی دیگران نگشایند، حقوقی را که خداوند از تو خواسته در باره‌ی ایشان نگاهداری، حفظ نما. برای آنان سهمی از بیت‌المال و سهمی از غلات اراضی خالصه‌ی اسلام در هر شهر را قرار ده. ... و از تو خواسته شده که حق همه‌ی ایشان را رعایت کنی. ... هرگز به امور آنان بی‌اهتمام مباش، و روی از آنان مگردان، به کارهای ضعیفانی که دستشان به تو نمی‌رسد، رسیدگی کن؛ همان‌ها که در چشم‌ها خوارند، و مردم تحقیرشان می‌کنند. کسی را که بدو اعتماد داری و خداترس و فروتن است، مأمور رسیدگی به امور ایشان قرار ده تا نیازها و مشکلات آنان را برایت گزارش دهد... اداره‌ی امور یتیمان و سالخوردگان را که بیچاره گشته‌اند و دست‌نیاز پیش کسی دراز نکنند، بر عهده گیر (نامه، ۵۳).

آنچه بیان شد، بخشی از مهم‌ترین موارد تصریح شده در کلام حضرت امیر علیه السلام، دامنه وسیعی از نظارت بر افراد نزدیک حاکمان گرفته تا رفتارهای به‌ظاهر جزئی و شخصی کارگزاران از سویی، و نیز تاجران و محرومان جامعه از سوی دیگر را پوشش می‌دهد. شاید بتوان این مطلب را متذکر شد که گویا در ورای این دامنه گسترده از نظارت، هدف امیر مؤمنان علیه السلام، اقدام برای مچ‌گیری از افراد نیست؛ بلکه تلاشی برای حُسن انجام امور از سویی و نیز تحقق عدالت از ناحیه توجه به وضعیت عموم طبقات از سوی دیگر است. هم‌چنین یکی از اهداف نظارت در این دامنه وسیع را می‌توان تلاش برای حُسن انجام وظایف توسط کارگزاران حکومت و جلوگیری از بروز بدرفتاری از سوی آنان است تا موجب ایجاد خدشه‌ای به حاکمیت در اذهان عمومی نگردد.

نتیجه‌گیری

بر حسب مبانی اسلامی، خداوند هستی‌بخش، بر تمام آنچه در آسمان‌ها و زمین می‌گذرد، احاطه دارد و علاوه بر او، فرشتگان و سایر مأمورانش اعم از زمین و زمان و ... به فرموده او، بر کلیه اعمال و حتی نیات انسانها احاطه داشته و ناظرند. هر مسلمانی بر این اعتقاد است که کوچک‌ترین عمل اختیاری؛ خطا یا ثواب او ثبت و ضبط می‌گردد و در روز قیامت مورد رسیدگی قرار گرفته و هر کس به سزای اعمال خود می‌رسد. بدیهی است که نظارت الهیه با لایه‌ها و در سطوح مختلف آن، به‌واقع بایستی نقشی اساسی و تعیین‌کننده در جهت‌گیری‌های اعمال آدمی و نحوه رفتار او ایفا نماید. به همین دلیل، هر اندازه مسأله مهم نظارت خداوند و عوامل او، در جامعه اسلامی بیشتر مورد توجه قرار گیرد؛ به‌گونه‌ای که در باور انسان‌ها نفوذ کرده و درونی شود، میزان خطا و انحراف آنها کاهش یافته و به‌روزی جامعه انسانی در ابعاد مختلف آن تضمین می‌گردد و در نتیجه، زندگی در جامعه اسلامی، نمودی از جامعه مطلوب را به نمایش خواهد گذاشت.

با توجه به اینکه همه انسان‌ها از منظری، قدرت فهم و توان کسب شناخت و معرفت در یک درجه را ندارند و با هم متفاوتند، و از منظری دیگر، از شرایط محیطی و تربیتی

و جامعه‌پذیری یکسانی نیز برخوردار نیستند، در پیروی از هنجارهای اجتماعی، دستورهای دینی و فراگیری و پذیرش قواعد رفتار نیز یکسان عمل نمی‌کنند و دارای مراتب مختلفی‌اند. بنابراین، انتظار تحقق رفتاری کاملاً هم‌نویانه و منطبق با قواعد پذیرفته‌شده در جامعه انسانی، انتظار بی‌جایی است. بر این اساس، نظارت اجتماعی برای حمایت و حفاظت از هنجارهای اجتماعی بوده تا با رعایت آنها در واقع، نظم اجتماعی و بلکه تداوم جامعه میسر گردد؛ و به همین جهت، اهمیت نظارت اجتماعی را باید در راستای اقدامی برای بقای جامعه قلمداد کرد. استفاده از نیروهای غیررسمی و رسمی در جهت اعمال نظارت‌های اجتماعی همانند: امر و نهی، تشویق و توبیخ و مانند آن و یا به کارگیری پلیس، سازمان‌های بازرسی، نهادهای امنیتی، قوانین، دادگاه‌ها و محاکم قضایی در زمره آشکارترین و عینی‌ترین مظاهر نظارت اجتماعی است.

حضرت امیر علیه السلام در عین توجه به جایگاه تربیت دینی در رشد فکری و عقلی مردم برای پیروی از هنجارهای پسندیده و دوری از ظلم و تجاوز و تعدی به حقوق دیگران، که در بخش‌های گوناگون نهج‌البلاغه گزاره‌های ناظر به موعظه، انذار و تبشیر از فراوانی خاصی برخوردار است، با این حال، از لزوم نظارت بر عملکرد کارگزاران و زمامداران جامعه که دست‌اندر کار امور مردم‌اند، و به کارگیری انواع مکانیسم‌های بازدارنده در ابعادی گسترده دریغ نمی‌ورزد.

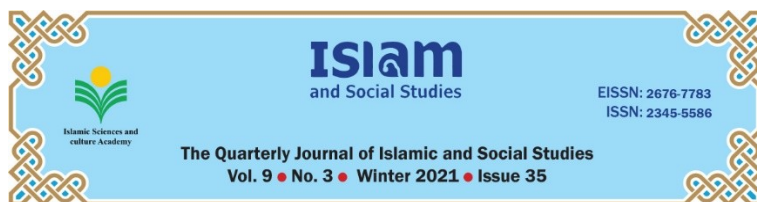
در همین راستا امیر مؤمنان علیه السلام، با شیوه‌هایی همانند: مراقبت پنهانی، اعلام عمومی آمادگی برای دریافت گزارش از عملکرد زمامداران، درخواست مستقیم از خود کارگزاران برای ارائه گزارش عملکرد و ارسال صورت‌حساب مالی، احضار آنان و مهم‌تر از همه، استخدام مأمورانی مخفی برای نظارت بر عملکرد کارگزاران و ارائه گزارش به محضر حضرتش، به مقوله نظارت جامه عمل پوشانده است. همچنین حضرت، نظارت را در ابعاد و گستره مختلفی همانند: مراقبت از رفتار خواص و نزدیکان زمامداران، لزوم نظارت و مراقبت از رفتارهای جزئی و حتی شخصی آنان، نظارت بر کنش‌ها و اقدامات بازرگانان و نظارت بر وضعیت محرومان و درماندگان را دنبال کرده است.

فهرست منابع

- * قرآن کریم (مترجم: محمدمهدی فولادوند). تهران: دارالقرآن الکریم.
- * نهج البلاغه. (۱۳۹۰). مترجم: علی شیروانی. قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها.
۱. الوانی، سیدمهدی. (۱۳۸۹). مدیریت عمومی. تهران: نشر نی.
 ۲. پیروز، علی آقا؛ شفیعی، عباس؛ بهشتی نژاد، سیدمحمود؛ الوانی، سیدمهدی و خدمتی، ابوطالب. (۱۳۸۳). مدیریت در اسلام. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
 ۳. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۳). لغت‌نامه دهخدا (ج ۱۳). تهران: انتشارات روزنه.
 ۴. کریمی، محمود؛ آل علی، مهناز. (۱۳۹۷). شیوه‌های کارآمد نظارت اجتماعی در نهج البلاغه. دوفصلنامه علمی - پژوهشی اسلام و علوم اجتماعی، ۱۰(۱۹)، صص ۱۲۵-۱۴۵.
 ۵. کوئن، بروس. (۱۳۷۲). درآمدی به جامعه‌شناسی (مترجم: محسن ثلاثی). تهران: نشر توتیا.
 ۶. محسنی، منوچهر. (۱۳۸۳). مقدمات جامعه‌شناسی. تهران: نشر دوران.
 ۷. مسعودی، محمداسحاق. (۱۳۹۳). حریم خصوصی و نظارت اجتماعی از منظر قرآن و نهج البلاغه. (رساله دکتری، استاد راهنما: علی نصیری). قم: دانشگاه معارف اسلامی.
 ۸. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۹۰). پیام امام امیرالمؤمنین علیه السلام؛ شرح تازه و جامعی بر نهج البلاغه (ج ۱۱). قم: انتشارات امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
 ۹. معین، محمد. (۱۳۷۱). فرهنگ فارسی (۶ جلدی). تهران: امیرکبیر.

References

- * The Holy Qur'an. (Fooladvand, M. M, Trans.). Tehran: Dar al-Qur'an al-Karim.
 - * Nahj al-Balaghah. (1390 AP). (Shirvani, A, Trans.). Qom: Representation of the Supreme Leader in universities. [In Persian]
1. Alwani, S. M. (1389 AP). *public Management*. Tehran: Ney Publications. [In Persian]
 2. Coen, B. (1372 AP). *An Introduction to Sociology*. (Thalasi, M, Trans.). Tehran: Totia Publications. [In Persian]
 3. Dekhoda, A. A. (1373 AP). *Dekhoda Dictionary*. (Vol. 13). Tehran: Rozaneh Publications. [In Persian]
 4. Karimi, M., & Ale-Ali, M. (1397 AP). Effective methods of social monitoring in Nahj al-Balaghah. *Journal of Islam and Social Sciences*, 10(19), pp. 125-145. [In Persian]
 5. Makarem Shirazi, N et al. (1390 AP). *Message of Imam Amir al-Mo'menin. A fresh and comprehensive description of Nahj al-Balaghah*. (vol. 11). Qom: Imam Ali Talib Publications. [In Persian]
 6. Masoudi, M. I. (1393 AP). *Privacy and social monitoring from the perspective of the Qur'an and Nahj al-Balaghah*. (Doctoral dissertation, supervisor: Nasiri, A.). Qom: University of Islamic Studies. [In Persian]
 7. Moein, M. (1371 AP). *Persian Dictionary*. (6 Vols.). Tehran: Amirkabir. [In Persian]
 8. Mohseni, M. (1383 AP). *Introduction to Sociology*. Tehran: Doran Publications. [In Persian]
 9. Piruz, A., & Shafi'i, A., & Beheshtinejad, S. M., & Alwani, S. M., & Khedmati, A. (1383 AP). *Management in Islam*. Qom: Research Institute for Hawzah and University. [In Persian]



The Role of Social Determination in Interpretation

Hassan Kheiri¹

Ali Zafar Mohebbi²

Received: 27/12/2020

Accepted: 02/01/2022

Abstract

A brief look at the various interpretation (of the Qur'an) books indicates the undeniable fact that each of them has been compiled with a specific tendency, method and point of view, and this has posed a significant distance and difference between these interpretations. In some cases, the interpretations of a verse are opposition and contradictory. The main question is what has caused such a difference of interpretation? The present study is based on one of the paradigms proposed in the issue of "social determination of knowledge" and also the use of the theory Conventions (I'tibariat), and uses an analytical-descriptive method. The paper seeks to prove the hypothesis that differences in views on interpretation are influenced by social determinations. In other words, interpretive impressions are influenced by the conditions, contexts, and social realities of the interpreter society. Therefore, while addressing with theoretical issues, also some issues have been proved to be affected by the interpretation of social determination.

Keywords

Determination, social determination, interpretation, interpreter's presuppositions.

1. Associate Professor, Department of Sociology, Islamic Azad University, Qom, Iran. hasan.khairi@gmail.com.

2. PhD student in Qur'an and Social Sciences, Higher Complex of Humanities, Al-Mustafa University, Qom, Iran (Corresponding Author). a_mohebi@miu.ac.ir.

* Mohebbi, A. Z., & Kheiri, H. (1400 AP). The role of social determination in interpretation. *Journal of Islam and Social Studies*, 9(35), pp. 109-137. DOI: 10.22081 / jiss.2022.59597.1740.

* Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

نقش تعیین اجتماعی در تفسیر

حسن خیری^۱ علی ظفر محبی^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۰۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۱۲

چکیده

نگاهی هر چند گذرا به کتب مختلف تفسیری، گویای این واقعیت انکارناپذیر است که هر یک از آنها با گرایش، روش و دیدگاه خاصی تدوین یافته‌اند و این امر سبب فاصله و اختلاف معنادار میان این تفاسیر گردیده است؛ به گونه‌ای که در برخی موارد تفسیرهای صورت گرفته از یک آیه، در مقابل هم قرار داشته و با همدیگر متناقض می‌باشند. پرسش اصلی این است که چه عاملی باعث چنین اختلاف تفسیری گردیده است؟ این تحقیق، مبتنی بر یکی از پارادایم‌های مطرح شده در بحث «تعیین اجتماعی معرفت» و نیز بهره‌گیری از نظریه اعتباریات، همچنین استفاده از روش تحلیلی-توصیفی؛ سعی در اثبات این فرضیه دارد که اختلاف و تفاوت دیدگاه‌ها در تفسیر، متأثر از تعیین‌های اجتماعی است. به عبارت دیگر، برداشت‌های تفسیری متأثر از شرایط، زمینه‌ها و واقعیت‌های اجتماعی جامعه مفسر است. از این رو ضمن پرداختن به مباحث نظری، موضوعاتی نیز گواه بر تأثیرپذیری تفسیر از تعیین اجتماعی بیان شده است.

کلیدواژه‌ها

تعیین، تعیین اجتماعی، تفسیر، پیش فرض‌های مفسر.

۱. دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران. khairi@gom-iau.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری قرآن و علوم اجتماعی مجتمع عالی علوم انسانی جامعه المصطفی (ع)، قم، ایران (نویسنده مسئول). a_mohebi@miu.ac.ir

* محبی، علی ظفر؛ خیری، حسن. (۱۴۰۰). نقش تعیین اجتماعی در تفسیر. فصلنامه علمی - پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی، ۹(۳۵)، صص ۱۰۹-۱۳۷.
DOI: 10.22081/jiss.2022.59597.1740

مقدمه

با مشکل شدن فهم قرآن، به دلیل فاصله گرفتن از زمان صدور متن مقدس و طرح پرسش‌هایی در مورد دین، احکام دینی و ظهور انتظارات جدید از قرآن کریم، مسلمانان به تفسیر متن مقدس رو آوردند؛ امری که باعث شکل‌گیری دانش تفسیر گردید؛ دانشی که از نظر شکل و محتوا، تطورات و تغییرات گوناگونی را تجربه کرده است.

با دقت نظر در تفسیر آیات از نظر زمانی و مکانی می‌توان متوجه شد، هر مفسّر برداشت‌های تفسیری خود را از آیات قرآن کریم دارد. از این رو طیف وسیعی از تفسیر و برداشت‌ها به وجود آمده است که گاهی در مقابل هم قرار داشته و متناقض می‌نمایند. این تنوع تفسیری، به خصوص در حوزه‌ی مسایل اجتماعی، بیشتر جلب توجه می‌کند. به‌عنوان مثال، در مفهوم قیمومیت مردان نسبت به زنان در آیه‌ی: «الرجال قوامون علی النساء...» (نساء، ۲۴)، میان مفسران اختلاف شدیدی وجود دارد که محقق را از یافتن معنای مورد توافق مأیوس می‌کند. حال پرسش این است که چه چیزی باعث اختلاف و برداشت‌های متنوع تفسیری گردیده است؟. آموزه‌های علمی مفسّر، شخصیت مفسّر و یا شرایط اجتماعی و عصری؟. پاسخگویی به همه‌ی این پرسش‌ها، مجال زیادی می‌طلبد که خارج از ظرفیت این تحقیق است، این جستار تنها به دنبال یافتن پاسخ برای پرسش سوم؛ یعنی نقش شرایط اجتماعی و عصری بر تفسیر قرآن است.

۱. مفاهیم

الف) تعین اجتماعی^۱؛ به این معنا می‌باشد که معرفت، برساخت اجتماع و محیط زیسته‌ی انسان است و در دو وجه به کار رفته است: یکی، به معنای منشأ اجتماعی^۲. براساس این معنا، جامعه صرفاً دسترسی به معرفت را امکان‌پذیر می‌سازد. و دیگری، به معنای پیدایش اجتماعی^۳، که بر پایه این معنا جامعه، خالق دانش می‌باشد (توکل، ۱۳۷۰، ص ۵۷). از میان این

1. social determination

2. social origin

3. social Genesis

معانی، آنچه در اینجا مورد نظر بوده، بیشتر معنای اولی از تعین اجتماعی است. (ب) تفسیر؛ واژه‌ی تفسیر در لغت، به معنای «برده برداری»، «توضیح»، «بیان»، و «اظهار معنای معقول» به کار رفته است (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۳۴۹؛ راغب، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۳۶، ماده‌ی فسر) و در اصطلاح عبارت است از کشف و پرده برداری از مراد جدی مؤلف و متکلم (رضایی، ۱۳۸۳، ص ۳۸)؛ یعنی در جایی که آیات قرآن برای مخاطب ابهام دارد و یا مراد جدی خداوند مفهوم نیست، به منظور پرده برداری از این ابهام و اجمال و یا کشف معنای دیگری از بطن قرآن با رعایت قواعد، مفسر به تفسیر اقدام می‌کند.

۲. الگوی نظری تحقیق

صاحب نظران علوم اجتماعی برای آن که تعین اجتماعی معرفت را بهتر نشان دهند، طرح‌های مختلفی ارائه کرده‌اند که می‌توان به طرح مرتن، اشتارک و طرح پنج مرحله‌ای توکل اشاره کرد (علی‌زاده و دیگران، ۱۳۸۳، صص ۵۴-۶۱). هم‌چنین می‌توان نظریه اعتباریات علامه طباطبایی را نام برد. علامه، ضمن تقسیم معرفت انسان به حقیقی و اعتباری و معرفت اعتباری را به پیش از اجتماع و پس از اجتماع؛ معرفت‌های اعتباری را در کل و معرفت‌های اعتباری پسینی را به خصوص تعین پذیر از جامعه دانسته و معتقد است که به موازات شرایط اجتماعی تغییر می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۴۳). برای نشان دادن تأثیر واقعیت‌های اجتماعی زمان مفسر بر فهم قرآن کریم و جلوه آن در تفسیر، علاوه بر پارادایم پنج مرحله‌ای توکل (عمق تعین، درجه تعین، سطح تعین، عامل مسلط در تعین و آماج و موضوع تعین) از نظریه «اعتباریات» نیز بهره گرفته خواهد شد.

۳. رابطه عناصر تفسیری و جامعه

از آنجایی که تفسیر دانشی است پسینی که بعد از رحلت پیامبر ﷺ برای پاسخ‌گویی به تقاضا و رفع نیاز و دغدغه‌های جامعه مفسر، به وجود آمده و رشد کرده است، میان دانش تفسیر و جامعه رابطه‌ای قابل فرض است. برای نشان دادن بهتر این رابطه و

چگونگی آن توجه به عناصر تفسیر و اینکه آنان آیا تحت تأثیر جامعه قرار دارند یا نه؛ ضروری به نظر می‌رسد. تفسیر دارای یک‌سری ارکان و عناصری است که اهم آنان عبارتند از: متن، فهم متن و مفسر (برای فهم متن).

۱-۳. مفسر

فهم و تفسیر هر متنی براساس سه رکن صورت می‌گیرد که عبارتند از: مؤلف، متن و مفسر متن. از همه مهم‌تر، رکن سوم است؛ زیرا در عرصه فهم متن، نقش کلیدی را ایفا می‌کند.

۱-۱-۳. انباشتگی ذهن مفسر از پیش‌فرض‌های اجتماعی

معرفت انسان، به‌ویژه معرفت‌های اعتباری، تحت تأثیر عوامل گوناگونی از جمله عوامل اجتماعی و فرهنگی شکل می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۱۷).

مفسر به‌دلیل تجربه زیسته‌ی اجتماعی، ذهنش انباشته از پیش‌فرض‌های شرایط و واقعیت‌های اجتماعی می‌باشد. از این‌روست که گاه مفسر مستقلاً یا به‌تبع جامعه تحول فکری پیدا می‌کند و آگاهی‌های جدیدی را از زندگی، نیازها و مشکلات انسان، به‌دست می‌آورد و از رهگذر آن بینش او نسبت به مذهب، معنویت و کتاب وحی در مواردی تغییر می‌یابد و تئوری‌های مختلفی را در زمینه شکل اداره جامعه، برخورد با مسائل اجتماعی و حاکمیت معنویت و اخلاق برمی‌گزیند و تفسیر خاصی از آیات مربوطه به دست می‌دهد. این تئوری‌ها می‌تواند معقول و مستند به دلایل علمی یا فرضیه‌های ناتمام در عرصه علم و فرهنگ باشد (ایازی، ۱۳۷۸).

۲-۳. فهم متن

یکی از عناصر مهم در تفسیر، فهم شخص مفسر از متن است که ما حاصل آن تفسیر گفته می‌شود. حال پرسشی که به اقتضای موضوع بحث مطرح می‌گردد، این است آیا فهم متن عاری از شرایط و عوامل اجتماعی توسط مفسر صورت می‌گیرد و یا واقعیت و عوامل اجتماعی فهم متن را تعیین می‌بخشند.

۱-۲-۳. گرانباری فهم متن از شرایط و واقعیت اجتماعی

فهم متن در کانون مثلثی اتفاق می‌افتد که سه زاویه‌ی آن عبارتند از: مسلح‌بودن محقق و مفسر به علوم آلی (ابزارها، قواعد و اصول فهم متن)؛ آگاهی از تعینات اجتماعی - فرهنگی زمان صدور متن و سرانجام، شناخت تعینات اجتماعی - فرهنگی زمان مفسر. زاویه‌ی سوم مثلث فهم متن، توجه به تعینات اجتماعی مؤثر بر فهم است. فهم یک آیه با توجه به موقعیت مفسر و مسئله مبتلابه، علائق، شرایط و انتظارات فعلی او صورت می‌پذیرد؛ زیرا مفسر می‌خواهد اثر یا حادثه‌ی تاریخی را برای خود و مخاطبان زمان خویش فهم و تفسیر کند. در چنین شرایطی، افق و وضعیت فکری و شرایط اجتماعی زمان حال اهمیت دارد. برای اینکه فهم واقعه گذشته و عناصر سنت، انتقال بی‌کم‌وکاست معنای آن نزد مخاطبان اولیه و گذشته به حال نیست، بلکه فهم در زمینه‌هایی موجود و فعلی تفسیر اتفاق می‌افتد (کافی، ۱۳۹۴).

۳-۳. متن

یکی دیگر از عناصر تفسیر، متنی است که مورد تفسیر قرار می‌گیرد. مراد از متن، کتب آسمانی به‌ویژه قرآن کریم است. در ابتدای امر چنین به نظر می‌رسد که متون مقدس به دلیل این که خالق آن، بشر نیست، تعین اجتماعی در شکل و محتوای آن اثری نداشته باشد. اما به دلیل ویژگی کتب آسمانی به‌ویژه قرآن، می‌توان گفت که از نظر محتوا ثابت بوده و تحت تأثیر شرایط و عوامل اجتماعی دچار تغییر نمی‌گردد. ولی از این جهت که ملفوظ بوده و برای فهم بشر تنزل یافته است و همچنین یکی از اعتباریات بعد از اجتماع؛ یعنی کلام می‌باشد، در شکل و صورت از جامعه تعین می‌پذیرد (ازدری‌زاده، ۱۳۸۲).

۴. رابطه معرفت تفسیری و جامعه

بر اساس نظریه اعتباریات، اعتباریات پس از اجتماع و افعالی که بر اساس آن‌ها انجام می‌شود، قائم به اجتماع است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۲۵). یعنی این دسته از اعتباریات،

منوط به تحقق اجتماع می‌باشند و پیش از پیدایش زندگی اجتماعی چنین اعتباریاتی برای انسان‌ها وجود ندارد. یکی از اعتباریات پسینی «کلام» و «سخن» است که به اعتقاد علامه از حیث هستی‌شناسی تحقق وجودیش وابسته به جامعه می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، صص ۱۹۶-۱۹۷). یعنی تا قبل از تحقق جامعه و شکل‌گیری زندگی اجتماعی، اعتباریاتی مانند: کلام و سخن مطرح نخواهد بود.

معرفت‌های اعتباری، هرچند غیرحقیقی‌اند؛ اما با وجود این، قوام جامعه انسانی محسوب می‌گردد. اساساً فرض جامعه و تمدن بدون این اندیشه‌ها فرض محال خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۱۰۰). این گونه از معرفت‌ها به‌خصوص اعتباریات پسینی، تغییرپذیر می‌باشند؛ به گونه‌ای که «تغییر در اعتباریات» خود به یکی از اعتباریات بدل شده است (ازدری‌زاده، ۱۳۹۷).

تفسیر به‌عنوان سخن و کلام مفسّر، گونه‌ای از اعتباریات بعد از اجتماع می‌باشد و براساس ویژگی‌های اعتباریات از یک‌سو به موازات واقعیت‌های اجتماعی، نیازها، تقاضاهای مطرح در جامعه و مانند آن از جامعه تغییر را پذیرفته و تعین می‌یابد. از جانب دیگر، خود عامل قوام پایداری جامعه‌ی دینی می‌باشد. به‌عبارت دیگر، دانش تفسیر هم از حیث وجودی وابسته به جامعه می‌باشد؛ به گونه‌ای که اگر جامعه و اجتماعی نبود، نیاز به تفسیر مطرح نگردیده و دانشی به نام تفسیر شکل نمی‌گرفت؛ زیرا جامعه دینی برای بهره‌مندی از تعالیم وحی و کتب مقدس، باید سراغ متن مقدس رفته و آن را فهم نمایند. و هم‌چنین از نظر رشد، کمال و حیات خودش دانش تفسیر وابسته به جامعه است؛ زیرا جامعه‌ی در حال تغییر مداوم؛ نیازها، تقاضاها و انتظارات جدیدی از متن مقدس به‌وجود می‌آورد که باعث می‌شود متن خوانی جدیدی اتفاق بافتد و در نتیجه، تفسیر جدیدی از متن صورت بگیرد. چنانچه ارتباط تفسیر و جامعه قطع گردد، دانش تفسیر از حرکت و پویایی باز ایستاده و مرگش خواهد رسید.

۴-۱. نمونه‌هایی از تعین اجتماعی معرفت تفسیری

معرفت تفسیری، محصول و مخلوق مفسّر است که انسان بوده و برخوردار از تجربه

زیسته‌ی اجتماعی می‌باشد؛ یعنی این انسان در بستر زمانی و مکانی و شرایط مختلف خانوادگی، اقتصادی، سیاسی و... شخصیتش شکل گرفته و رشد یافته است. مفسر بر این اساس و به‌عنوان عضوی از جامعه، با انباشتی از نیازها، سوالات و انتظاراتی از دین و کتاب مقدس مواجه می‌گردد. این شرایط رسوب کرده در ذهن مفسر خودآگاه و یا ناخودآگاه به‌عنوان پیش‌فرض عمل می‌کند. مفسر با این پیش‌فرض‌ها سراغ متن رفته و اقدام به تفسیر می‌کند؛ زیرا مفسر زمانی می‌تواند فهمی از متن داشته باشد که پیش‌فرضی داشته باشد؛ بدون پیش‌فرض نمی‌تواند فهم نماید (ایازی، ۱۳۷۸). لذاست که تفسیر و فهم‌های گوناگونی در زمان‌ها، مکان‌ها و ادوار تاریخی از متن قرآنی پدید آمده و شکل گرفته است. مانند: پدید آمدن موضوعات، روش‌ها و گرایش‌های تفسیری مختلف و متنوع، مباحث و موضوعات جدید.

در اینجا با تلفیق نگاه عمل‌گرایانه به نگاه نظری و هستی‌شناسانه مسئله تعیین اجتماعی تفسیر، سعی می‌گردد تا مصادیق و مواردی که تفسیر در عمل گرفتار تعیین اجتماعی گردیده، به‌صورت موجز نشان داده شود. برای رسیدن به این هدف، الگویی زیر بیان گردیده است. براساس اثرپذیری تفسیر از جامعه و واقعیت‌های اجتماعی، اولاً؛ شاهد به‌وجود آمدن و رشد گرایش‌های متعدد تفسیری هستیم. ثانیاً؛ موضوعات و گزاره‌های تفسیری جدید مطابق شرایط، انتظارات و نیازهای جامعه مدرن، در مباحث تفسیری راه یافته است.

۴-۱-۱. شکل‌گیری گرایش‌های تفسیری

سیر تطور دانش تفسیر، بازگوکننده این واقعیت است که براساس شرایط اجتماعی و دگرگونی‌های اجتماعی-فرهنگی، قالب تفسیری، رویکردها و نقطه‌ثقل‌ها تغییر یافته و تفسیر با گرایش خاصی خلق شده است. این گوناگونی، گاه به‌لحاظ منابع و روش تفسیری و گاهی به‌لحاظ رویکردها و گرایش تفسیری است. در موضوع گرایش‌های تفسیری به‌دلیل اینکه بیشتر برداشت‌های تفسیری مطرح است؛ یعنی باورها، سلیقه‌ها و شرایط اجتماعی عصری است که به تفسیر جهت داده و متنی متناسب با آن تولید

می‌گردد (رضایی، ۱۳۸۲، ص ۲۳)، گرایش‌های تفسیری، انعکاس‌دهنده‌ی بیشترین تأثیر و تأثر از واقعیت‌های اجتماعی می‌باشند. از این رو به برخی از گرایش‌های تفسیری اشاره می‌گردد:

۴-۱-۱-۱. گرایش کلامی

مسلمانان در عصر پیامبر ﷺ همه همگون بودند، اما پس از رحلت ایشان، در مورد برخی مسایل اعتقادی از جمله امامت اختلاف پیدا کردند و کم‌کم دایره اختلافات به مسایل اعتقادی دیگر مانند: صفات خدا و پیامبران کشیده شد. هرچه زمان می‌گذشت و از زمان حضور فاصله بیشتر می‌شد، به دلیل آشنایی مسلمانان با آموزهای دینی دیگر مثل: یهود، مسیحیت، زرتشت، هم‌چنین فرهنگ‌ها و عقاید بیگانه، ترجمه و ترویج فلسفه یونانی، زنده‌شدن دوباره برخی باور و عقاید جاهلی و اختلافات سیاسی مسلمانان با هم‌دیگر؛ این اختلافات تشدید و قلمرو آن گسترده‌تر می‌گشت؛ به گونه‌ای که از ایمان و کفر مرتکبین گناه کبیره شروع، تا اختلاف در صفات خداوند و طرح پرسش و شبهه در مورد حکومت و کیستی حاکم ادامه یافت. وجود چنین نیازها و تقاضاهای اجتماعی، باعث گردید تا پایه‌های علم کلام شکل بگیرد.

در اواخر عصر خلفا و حکومت امام علی علیه السلام، نخستین مکتب کلامی، به نام فرقه‌ی خوارج، در واکنش به اختلاف سیاسی میان مسلمانان و با طرح شبهه درباره چیستی حکومت و اینکه حاکم چه کسی باید باشد (اشعری، ۱۳۴۱، ص ۴۸ ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۷، ص ۲۸۷) و چگونگی رابطه مردم با مردم و جامعه با خدا و چیستی حکم مرتکب گناه کبیره، که به زعم آنان کفر بود (فخری، ۱۳۷۲، ص ۱۱۱)، ظهور کرد. آنان معتقد بودند به دلیل اینکه حکومت سبب خونریزی بین مسلمانان شده، نبوده‌ش بهتر از بودنش است. به همین مناسبت به نفی حکومت پرداخته و کوشیدند تا با پروراندن اصل امر به معروف و نهی از منکر و حکم به وجوب، آن را جایگزین حکومت سازند (دینوری، ۱۳۶۸، ص ۲۴۷).

در اواخر قرن سوم مکتب معتزله توسط واصل بن عطاء (۸۰-۱۳۱ق)، و اوائل قرن

چهارم مکتب اشاعره توسط ابوالحسن اشعری بنیان‌گذاری شد. در ادامه مکتب ماتریدی (م ۳۳۳ق) شکل گرفت و مکتب کلامی شیعه که در مسأله امامت و عصمت و مانند آن، دارای عقاید خاص می‌باشند، از همان اوایل اسلام توسط اهل بیت علیهم‌السلام تقویت گردیده و در سده‌های بعدی توسط شیخ مفید (۳۳۶-۴۱۳ق) نظام‌مند گردید.

در قرن سوم و چهارم با بسط و اشاعه علم کلام براساس شرایط اجتماعی؛ تفسیر آیات قرآن با گرایش کلامی کم‌کم رایج گشته و گونه‌های مختلف تفسیر کلامی از قبیل: تفسیر معتزلی، تفسیر اشاعره، ماتریدی و همین‌گونه تفسیر امامیه به‌وجود آمد (رضایی، ۱۳۸۵، ص ۳۳۴). متکلمین و گروه‌های مذهبی برای حفظ مرزهای هویتی و دفاع از عقاید و باورهای خود سراغ تفسیر قرآن رفته، آیات موافق را قبول و آیات مخالف مکتب خویش را درست یا نادرست تأویل و یا توجیه می‌کردند.

این گرایش تفسیری، بیشتر به آیات اعتقادی (توحید، نبوت، عدل، امامت و معاد) توجه داشته و به نفی دیگران و اثبات عقاید خویش می‌پردازند. عمده‌ترین موضوعاتی که در تفسیر کلامی مورد توجه قرار گرفته و در خصوص اثبات و رد آنان بحث گردیده است، عبارتند از: توحید صفاتی، توحید افعالی، عصمت، عدل الهی، امامت و جانشینی پیامبر اسلام، جبر و اختیار انسان، مسئله تجسم و تشبیه.

به‌عنوان مثال در تفسیر آیه: «وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدُ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا» (اسراء، ۷۹)، اشعری‌ها معتقدند: خداوند پیامبر را به‌سبب شب‌زنده‌داری با خودش به عرش می‌نشاند، ولی طرفداران معتزله، مکان داشتن خدا را نفی کرده و می‌گویند، نشستن خدا بر عرش محال است (گلدزیهر، ۱۹۹۵ق، ص ۱۲۳)، اما مفسرین شیعه در سایه تفسیر اهلیت علیهم‌السلام و با توجه به قابل مشاهده نبودن خدا با چشم و جسم‌نداشتن او و دیگر صفات مشابه، مقام محمود را به مقام شفاعت و مقام معنوی تفسیر کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۲۴۲).

۴-۱-۱-۲. گرایش فقهی

در این گرایش، به تفسیر آیاتی پرداخته می‌شود که احکام فقهی را بیان و تکلیف

انسان را به صورت واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح در عبادات و معاملات و مانند آن بیان می‌کند.

آیات متعددی برای بیان احکام تکلیفی انسان در قرآن وجود دارد که از پانصد تا دو هزار آیه نقل شده است (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۵؛ ابن عربی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۲۰۹۸). در زمان پیامبر ﷺ به همین آیات عمل می‌شد و موارد ابهام را از ایشان می‌پرسیدند. در عصر صحابه نیز از این آیات استنباط صورت می‌گرفته و بدان‌ها عمل می‌گردید و گاهی میان صحابه اختلاف پیش می‌آمد. اختلاف امام علی علیه السلام و عمر در مورد اقل مدت حمل و تعیین مدت شش ماه با استناد امام به آیات قرآن مشهور است (ذهبی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۴۳۳).

اما هر چه فاصله زمانی از عصر پیامبر بیشتر می‌گشت، به دلیل افزایش جمعیت مسلمان‌ها، توسعه مرزهای اسلامی، پدید آمدن شرایط اجتماعی جدید؛ پرسش‌ها و موضوعاتی در زمینه احکام تکلیفی مطرح می‌گشت که نیاز به تفسیر فقهی را زیادتر می‌کرد؛ به خصوص از قرن دوم به بعد و پس از ظهور مذاهب فقهی؛ زیرا گروه‌های شکل گرفته از فقیهان و مکاتب فقهی، با جانبداری از احکام و آرای فقهی پیشوایان خود، سعی در ترویج آن‌ها و ابطال آرای مخالفان داشته و با روی آوردن به تأویل و احیاناً قول به نسخ یا تخصیص تلاش می‌کردند آیات قرآن را به شکلی تفسیر نمایند که شاهی بر آراء فقهی‌شان یا دست کم غیر معارض با آن نشان دهند (ذهبی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، صص ۴۱۴-۴۱۷). می‌توان قرن دوم و سوم را علاوه بر شکل‌گیری مذاهب فقهی، عصر تنظیم فقه و تفسیر فقهی بر پایه مذاهب دانست (ایازی، ۱۴۱۴ق، صص ۸۹-۹۰)، که ده‌ها کتاب و تفسیر در این زمینه نگارش یافت. تفاسیری با گرایش فقه شیعی مانند: احکام القرآن (فقه القرآن)، راوندی؛ زبدة البیان فی احکام القرآن، مقدس اردبیلی؛ کنز العرفان فی فقه القرآن، سیوری (فاضل مقداد)؛ تفسیر آیات الاحکام، سید محمد حسین طباطبایی یزدی و موارد دیگر و نیز تفاسیری با گرایش فقه حنفی مانند: احکام القرآن، جصاص؛ التفسیر الاحمدیه احمد بن ابی سعید بن عبدالله معروف به ملا جیون حنفی و همچنین تفاسیری با گرایش فقه شافعی مانند: احکام القرآن، منسوب به شافعی؛ احکام القرآن، کیهراسی و یا

تفاسیری با گرایش فقه حنبلی مانند: آیات الاحکام، محمد بن حسین بن محمد بن الفراء؛ تفسیر آیات الاحکام، شمس‌الدین محمد ابی‌بکر دمشقی (ابن‌قیم جوزی) و مانند آن (رضایی، ۱۳۸۵، ص ۳۳۰).

بارزترین نمونه از آیات الاحکام تطبیقی در گرایش تفسیر فقهی، آیه وضو (مانده، ۲۰) را می‌توان نام برد که فقهای مذاهب فقهی در مورد آن به بحث و بیان دیدگاه خود پرداخته‌اند.

۴-۱-۳. گرایش فلسفی

بهادادن به عقل و استدلال؛ هرچند که از آغاز اسلام وجود داشته و قرآن به‌عنوان متن دینی خود دعوت‌کننده به تعقل و تفکر می‌باشد. ولی فلسفه اصطلاحی در جامعه اسلامی از زمانی مطرح شد که در دوره خلافت عباسیان، به‌ویژه دوران خلافت منصور و مأمون عباسی، آثاری از یونان، هند و فارسی به زبان عربی ترجمه گردید.

مواجهه اندیشمندان مسلمانان با اقبال عمومی از آثار فلسفی ترجمه‌شده و به دنبال آن، پدید آمدن شرایط و واقعیت اجتماعی جدید در جامعه اسلامی، دو نوع واکنش متفاوت در پی داشت؛ برخی افکار فلسفی را با اسلام در تعارض یافته و با آن‌ها به مقابله برخاستند؛ همانند: فخر رازی و غزالی که کتاب‌هایی بر ضد فلسفه نگاشتند و در عصر حاضر نیز اندک پیروانی دارند؛ مانند: «ذهبی» که به این گرایش تفسیری سخت انتقاد کرده و آن را نوعی تأویل و تحمیل خطرناک آیات قرآن و شرّ قلمداد می‌کند (ذهبی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۴۱۸). هم‌چنین «العک»، تلاش فیلسوفان را برای فهم صفات خدا، گناهی بزرگ خوانده که موجب خروج آن‌ها از دایره ایمان و اسلام می‌گردد (العک، ۱۳۸۸ق، ص ۲۳۴).

اما برخی مانند: فارابی، ابن‌سینا و ملاصدرا و پیروان آن‌ها از افکار فلسفی استقبال کرده و آن‌ها را با معانی آیات قرآن هماهنگ خوانده و باور دارند که عقل و دین معارض نبوده و می‌توان بین فلسفه و عقیده جمع کرد. به همین دلیل گاهی به تأویل آیات روی آورده‌اند (ذهبی، ۱۴۰۹ق، صص ۴۱۷-۴۱۸). تفسیر و کتاب‌های متعددی در این زمینه نگارش یافته که به تفسیر فلسفی آیات اقدام کرده‌اند. در این گرایش، به تفسیر

آیات مربوط به هستی، خدا و صفات او توجه وافر می‌گردد. در بسیاری از موارد، ظواهر آیات قرآن تأویل و با نظرات فلسفی هماهنگ می‌گردند (رضایی، ۱۳۸۵، صص ۳۴۲-۳۴۴). به‌عنوان مثال، ابن سینا در تفسیر آیه: «اللَّهُ نُورٌ مِّثْلُ نُورِهِ...» (نور، ۳۵)، می‌گوید: نور، اسم مشترک میان دو معنای ذاتی و مجازی است که معنای مجازی، دو وجه دارد: معنای نور در اینجا، معنای مجازی آن به صورت کلی و با هر دو قسمش (خیر و یا سبب رسیدن به خیر) مراد است. و مراد از «السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» کل جهان است و «کَمِشْكُوهٍ»، عقل هیولانی و نفس ناطقه است و «المصباح»، عقل مستفاد می‌باشد (ذهبی، ۱۴۰۹م، ج ۲، ص ۴۲۹). و یا علامه طباطبایی از بحث فلسفی علیت در جهت ارائه تفسیر خاصی از اعجاز استفاده کرده است و معتقد است که قرآن کریم، علیت عامه را می‌پذیرد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۱۶).

۴-۱-۴. گرایش اجتماعی

تفسیر اجتماعی که یکی از گرایش‌ها در تفسیر می‌باشد، به معنای خضوع در برابر مفاهیم اجتماعی و نیازهای واقعی عصر حاضر است. مفسّر در این گرایش تلاش می‌کند، بین نظریه قرآن در زمینه مسائل اجتماعی با هدف اجتماعی هماهنگی برقرار نماید (ایازی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۳) و به جنبه‌های مختلف اجتماعی، به ارائه نظر پرداخته و به شبهات مختلف اجتماعی پاسخ دهد. توجه به مسائل اجتماعی در تفسیر از دیرباز مورد توجه مفسران بوده است، اما در دوران معاصر، این گرایش تفسیری صبغه جدید به خود گرفته و با پرداختن به مسائل گوناگون اجتماعی، میان مفسرین مقبولیت خاصی پیدا کرده است. از این رو گرایش اجتماعی در تفسیر را می‌توان حاصل رویکرد مفسران دوران جدید دانست.

۴-۲. زمینه‌های شکل‌گیری گرایش اجتماعی تفسیر

این گرایش تفسیری پس از آن شکل گرفت که مسلمانان با پیشرفت علمی و رشد اقتصادی جهان آشنا گردیده، نسبت به وضعیت نابسامان جامعه اسلامی پرسش‌هایی را مطرح کرده و شروع به بازتعریف انتظارات و نیازهای خود از دین و آموزه‌های آن

کردند. مشاهده نارسایی‌ها و عقب‌ماندگی‌های جامعه اسلامی و مواجهه مستقیم با استبداد داخلی و استعمار خارجی از یک سو و عدم پاسخ‌گویی مباحث تفسیری مرسوم و سنتی به نیازهای زمان، مصلحان را در اندیشه جبران این عقب‌ماندگی از طریق بازگشت به قرآن و دریافت دستورالعمل‌های لازم در این زمینه برای درمان امور عملی از قرآن انداخت (الالوسی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۱۱؛ ایازی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۳۱).

پیش‌تاز این گروه، سیدجمال‌الدین اسدآبادی است که نگرش‌ها و شعارهایش، نه تنها موجب نگاهی نو به تعالیم قرآن و اسلام گردیده که الهام‌بخش مصلحان بیدارگر پس از خود از جمله بزرگ‌ترین شاگردش (محمد عبده) گردید (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۵، ج ۱، صص ۳۷ و ۸۸). عبده، متأثر از اندیشه‌های سیدجمال به نقد روش پراکنده‌نگری مفسران پرداخت. لذا بررسی اسباب نزول را توسط مفسرین از کارهای شگفت‌آوری می‌دانست که به پراکنده‌بینی آیات قرآن منجر می‌گردد (جولد تسیهر، ۱۳۷۴ق، ج ۱، ص ۳۷۲).

رشید رضا، متأثر از این شرایط، در مقدمه المنار بیان می‌کند که طرز تلقی سیدجمال و عبده از آیات قرآنی با هدف اعاده مجد و عظمت به جامعه اسلامی و مقابله با استعمار و اصلاح اجتماعی مسلمانان وی را تحت تأثیر قرار داده و آن را نوعی تفسیر از رخدادهای اجتماعی دیده که او در هیچ‌یک از شیوه‌های تفسیری پیشینیان نمی‌یافته است (رشیدرضا، ۱۳۷۳ق، ج ۱، ص ۷). به باور او علت عمده انحطاط مسلمانان، شیوه تفسیر دین از سوی مذاهب چهارگانه و خلاصه‌شدن رغبت آن‌ها به زندگی اخروی است (جولد تسیهر، ۱۳۷۴ق، ج ۱، صص ۳۵۲-۳۵۴).

بنابراین، نیازها و شرایط به وجود آمده در اجتماع مسلمانان بر اثر مواجهه با دنیایی مدرن و به‌منظور یافتن پاسخ برای برآوردن این نیازها، همین‌گونه جستجوی راه‌حل برای شبهات مطرح‌شده در اثر این ارتباطات (مانند: آزادی اندیشه و قلم، حقوق بشر و مانند آن)، باعث گردید تا تفسیر اجتماعی مورد توجه قرار گرفته و اهمیت بیشتری پیدا نماید.

۳-۴. طرح موضوعات جدید اجتماعی در تفسیر

در عصر جدید تحت تأثیر نیازها، شرایط و واقعیت‌های اجتماعی مسائل و

موضوعات بی‌شمار اجتماعی، مورد توجه مفسران قرار گرفته است که در گذشته مطرح نبوده و یا از جانب مفسرین توجه چندانی به آن‌ها صورت نمی‌گرفته است که در ادامه به مواردی اشاره می‌گردد:

۴-۳-۱. نظام حکومتی

نظام حکومتی، به‌ویژه پس از ورود ایدئولوژی‌های مختلف بیگانه و ناشناخته به جهان اسلام، یکی از مسائل مهمی است (عفت‌الشرقاوی، ۱۹۷۶م، صص ۱۱۱-۱۳۱؛ الالوسی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۱۲) که محققان مسلمان با اهتمام و تلاش زیاد در پی ارائه داده‌های قرآنی در این زمینه بوده‌اند. بنیان‌گذار این سبک از نگاه به آیات قرآنی، سیدجمال‌الدین اسدآبادی است. مقالات وی در نشریه قرآنی العروة الوثقی، کوشش آغازین از این دست به‌شمار می‌آید که در آن مفسری اولین بار برای تثبیت و ترویج اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی به نص قرآنی استناد می‌کند (الالوسی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۱۳)؛ هرچند ایشان، به‌سبب سفرهای فراوان به کشورهای مختلف شرقی و غربی و نیز گرفتاری‌های سیاسی نتوانست تفسیری مدون بنگارد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۸۸)، اما برداشت‌های اجتماعی از قرآن کریم و داشتن دیدگاهی از این نوع به آیات قرآن در بسیاری از سخنان، استشهادها، نوشته‌ها و نامه‌های وی به‌خوبی دیده می‌شود (رئیس‌کرمی، ۱۳۸۲، صص ۷۷-۷۸).

علامه طباطبایی نیز با توجه به تحولات سیاسی-اجتماعی هم‌عصر خودش و مبارزه روحانیت برای دگرگونی ساختار نظام سیاسی وقت، در تفسیر المیزان تحت عنوان نظام اجتماعی اسلام، این شبهه را مطرح می‌کند که آیا اسلام در شرایط دنیای جدید قابل پیاده کردن است؟. ایشان می‌نویسد: «برخی می‌پندارند که سنت اجتماعی اسلام در دنیا و در شرایط تمدن فعلی دنیا قابل اجرا نیست و اوضاع حاضر دنیا با احکام اسلامی نمی‌سازد. ما نیز این را قبول داریم، لیکن این سخن چیزی را اثبات نمی‌کند؛ چون ما نمی‌گوییم با حفظ شرایط موجود در جهان، احکام اسلام بدون هیچ مشکلی اجرا

می‌شود. هر سنتی در هر جامعه‌ای، زمانی نبوده و سپس به وجود آمده است؛ البته شرایط حاضر با آن ناسازگار بوده و آن را طرد کرده است» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، صص ۱۵۵-۱۵۶). وی بعد، راه کارهای ایجاد حکومت را مطرح می‌کند.

پیداست که پدیداری شرایط اجتماعی دوران معاصر، تغییرات ذهنی مفسّر و اعتقاد به اجراپذیری احکام و دستورات دینی، باعث طرح چنین مباحثی در تفسیر قرآن گردیده است. اگر چنانچه تحولات اجتماعی و علمی معاصر و طرح بحث‌های جدید اجتماعی نبود، مفسری هرگز به این مباحث و تفسیر عصری از آیات قرآن اقبال نمی‌کردند. به همین دلیل است که در تفسیر علامه طباطبایی شاهد مباحث بسیاری در زمینه اجتماع، حکومت و عدالت اجتماعی، آزادی و تفسیر آیات مناسب با آنها هستیم؛ چیزی که در تفاسیر پیشین سابقه ندارد (ایازی، ۱۳۷۸).

۲-۳-۴. حقوق و جایگاه زن

از دیگر مسائلی که طبق شرایط اجتماعی نوپدید جامعه معاصر مورد توجه واقع گردیده است، حقوق و جایگاه زنان است. علامه فضل‌الله از مفسرین معاصر که به شدت تحت تأثیر شرایط اجتماعی قرار گرفته و تفسیر «من وحی القرآن» را با همین گرایش نوشته است؛ با روش عقلی و خردگرایی موضوعات اجتماعی روز را از قرآن استخراج و تفسیر جدیدی ارائه کرده است. ایشان، در بحث حقوق و مقام زن که امروزه با نگاه حقوق بشری، تفسیر و نگاه گذشته نسبت به زن مورد انتقاد و پرسش قرار گرفته است، تلاش دارد تفسیر و راه‌حل جدیدی ارائه نماید. به همین دلیل، تفسیر من وحی القرآن، نکات بدیع و قابل توجه بسیار در زمینه حقوق زن دارد (ایازی، ۱۳۸۹).

ایشان در بحث تفسیری آیه ۳۴ سوره نساء و موضوع قوامیت مردان بر زنان، برخلاف نظر کسانی که می‌گویند؛ این آیه دلیل بر سلطه و برتری فکری مردان بر زنان در اجتماع و نوعی منقصت زنان است، به گونه‌ی دیگری تحلیل کرده و می‌نویسد: «این آیه ناظر به قوامیت مرد نسبت به زن در راستای زندگی خانوادگی و اداره آن است و اگر قرآن در این آیه به دو عامل قوامیت؛ یکی «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ

بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ» و دیگری «بِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ...» اشاره می‌کند؛ هر دوی این عوامل دلیل بر قوامیت در اداره زندگی است، اما اینکه برخی گمان کرده‌اند تنها مرد حق اداره سیاسی و قضایی را دارد؛ زیرا روحیات مرد متناسب با قبول چنین مسئولیت‌هایی است، مورد قبول نیست؛ چون حداکثر دلالت آیه، در مسائل خانوادگی است؛ وانگهی اگر زن طبق تعلیل آیه مسئولیت انفاق خانواده را به عهده گرفت، آیا باز حق سرپرستی به عهده مرد می‌باشد؛ زیرا از آیه استفاده می‌شود که حکم قوامیت ناظر به هر دو جهت است؛ نه یکی به تنهایی.

از سوی دیگر انقاقی که در آیه بحث می‌شود، انفاق مسئولیت‌شناسانه است؛ نه هر انقاقی. مثلاً مرد واقعاً نسبت به مهریه و نفقه زوجه این کار را انجام می‌دهد و لذا استفاده می‌شود که به شرطی، مسئولیت و سرپرستی به عهده اوست که او هم متقابلاً انفاق و برتری خود را در انجام وظایف به اثبات رساند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۷، صص ۲۲۹-۲۳۲). در حالی که در گذشته که مسأله جهانی حقوق بشر و مانند آن مطرح نبوده و حقوق زنان مثل امروز مورد توجه قرار نداشت، «قوامیت» در آیه عمدتاً به معنای سلطه و نفوذ مردان بر زنان تفسیر می‌شد. به عنوان مثال فخر رازی در ذیل این آیه می‌نویسد: «شایستگی مردان نسبت به زنان از بسیاری جهات به دست می‌آید که برخی از صفات واقعی ناشی می‌گردند و برخی از احکام شرعی. فضایل واقعی به دو چیز برمی‌گردد: دانش و قدرت. بدون شک عقل و علم مردان بیشتر بوده و در انجام کارهای سخت توانایی کامل‌تری دارند. وجود قدرت و علم در مردان باعث برتری آنان در عقل، استقامت، قدرت، نویسندگی، سوارکاری، تیراندازی، وجود ان و دانشمندان در میان آنها گردیده است. عامل دیگر، برتری سخن خداوند است که فرموده: «وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ»؛ یعنی مردان بر زنان به این جهت برترند که به زنان مهریه و نفقه می‌دهند» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، صص ۷۱-۷۲).

صاحب تفسیر مجمع البیان که هم عصر با فخر رازی است، همین نظر را داد: «به دنبال بیان برتری مردان نسبت به زنان؛ خداوند برتری آنان را در انجام امور زنان ذکر نموده، می‌فرماید: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ»؛ یعنی مردان در مدیریت زندگی، تربیت و

آموزش زنان، قیوم و مسلط بر آنان است و اینکه خداوند فرموده: «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» بیان دلیل سرپرستی ولایت مردان بر زنان است؛ یعنی سپردن ولایت امر زنان به مردان به دلیل زیادی فضل مردان در علم، عقل، حُسن رأی و تصمیم‌گیری درست است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، صص ۶۸-۶۹).

۳-۳-۴. امر به معروف و نهی از منکر به عنوان برنامه اجتماعی اسلام

امروزه که از نظر علمی و تجربه بشری، نظارت عمومی و همگانی به عنوان راه کاری برای اصلاح جامعه و برنامه پیش‌گیری از انحرافات و هنجارشکنی اجتماعی در علوم اجتماعی مورد تأکید و ارزیابی قرار گرفته است. متفکرین و مفسرین اسلامی با بازاندیشی جدید به موضوع امر به معروف و نهی از منکر - که یکی از سنت‌های مهم همه ادیان الهی، بویژه دین مبین اسلام است (اعراف، ۶۵، ۸۰، ۸۱ و ۸۵؛ هود، ۵۰، ۶۲ و ۸۴؛ نمل، ۴۵؛ انبیاء، ۵۶ و مانند آن) - نگاه فردگرایانه و اخلاقی تنها را نسبت به آن کافی ندانسته و به تفسیر جمع‌گرایانه و اجتماعی از آن همت گمارده‌اند. از این رو امر به معروف و نهی از منکر را همسان با نظارت عمومی قرار داده و برنامه‌ای برای اصلاح، کنترل و نظارت اجتماعی معرفی می‌کنند.

یکی از مفسرینی که متأثر از شرایط اجتماعی گردیده و گرایش اجتماعی در تفسیرش، نمود بیشتری دارد، علامه طباطبایی است. بر همین اساس، ایشان نگاه جمع‌گرایانه از تفسیر آیات امر به معروف را مورد تأکید قرار می‌دهد و لذا در ذیل آیه: «التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ» (توبه، ۱۱۲)، بیان می‌دارد که وضع مؤمنین نسبت به حال اجتماع، مانند دیده‌بانانی هستند که اجتماع خود را به سوی خیر سوق می‌دهند. در ادامه می‌نویسد: «خداوند متعال در این آیه، ابتدا اوصاف فردی مؤمنان را ذکر نمود و بعد اوصاف اجتماعی آن‌ها را که ناشی از ایمان آنان است. هم‌چنین می‌نویسد: مؤمنان با امر به معروف و نهی از منکر اجتماع صالحی را به وجود می‌آورند» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۵۳۹).

و در جای دیگر می‌نویسد: «دین اسلام افزون بر اینکه قوای حکومت اسلامی را حافظ و مراقب تمام شعایر دینی و حدود آن قرار داده است و فریضه دعوت به خیر امر به معروف و نهی از تمام منکرات را بر عموم واجب نموده است، هدف مشترکی را برای جامعه جهت حفظ وحدت اجتماعی اعلام نموده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۵۵). بنابراین، علامه در مقابل کسانی که دستورات قرآن را راه کارهای اخلاقی و فردی تفسیر می‌کنند، از امر به معروف و نهی از منکر، تفسیر اجتماعی ارائه می‌دهد و آن را برنامه‌ی قرآن برای پیش‌گیری و مبارزه با فساد و انحرافات فردی و اجتماعی ارائه می‌کند.

رشیدرضا، همسو با داشتن گرایش اجتماعی، در تفسیر آیه: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (آل عمران، ۱۰۴)، برخلاف برخی مفسرین و یا صاحب‌نظران؛ مانند: جلال‌الدین سیوطی که (من) را برای تبعیض دانسته و معتقد شده‌اند دعوت به معروف و نهی از منکر واجب کفایی است، سعی در گسترش این وظیفه اجتماعی دارد و برای فراگیر بودن پیام آیه، استدلال نموده و آن را وظیفه همگانی جامعه معرفی می‌کند (رشیدرضا، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۲۷).

۴-۳-۴. طرح مباحث اقتصادی

تفکر اصلاح‌گری اجتماعی در میان مسلمانان به‌ویژه پس از مواجهه با پیشرفت اقتصادی غرب و باز شدن راه اندیشه‌های غربی باعث پرداختن به مسائل اقتصادی گردید. تفسیر «المنار» در زمینه تبیین مبانی و بیان دیدگاه‌های اقتصادی قرآن کریم در برابر مسائل عصر جدید نقشی مهم ایفا کرده است. به‌عنوان نمونه، رشیدرضا در تفسیر آیه شریفه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» (نساء، ۲۹)، اضافه‌شدن واژه «اموال» به ضمیر جمع مخاطب «کم» را نشانه وجود مسئولیت مشترک آحاد امت نسبت به هم دانسته و می‌گوید: «اسلام مال هر یک از مسلمانان را مال همه امت شمرده، ضمن احترام به مالکیت فردی و حفظ حقوق آن، حقوقی معین را برای مصالح عمومی و بیچارگان بر توانگران امت واجب فرموده است (رشیدرضا، ۱۳۷۳، ج ۵، ص ۳۹). وی، ثروت و اقتصاد را مایه قوام

زندگی اجتماعی به‌شمار آورده، ترغیب مردم را به زهد به این دلیل که موجب سُستی، کسالت و ضعف مسلمانان می‌شود، مذمت می‌کند (رشیدرضا، ۱۳۷۳ق، ج ۴، ص ۳۸۳). همچنین بر اساس آیات قرآن، اصولی را برای اصلاح امور اقتصادی پیشنهاد می‌کند (رشیدرضا، ۱۳۷۳ق، ج ۱۱، صص ۳۰-۳۱).

طالقانی نیز در تفسیر «پرتوی از قرآن» به مسائل اقتصادی توجه نشان داده و در ذیل آیه شریفه: «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَخْبِطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ» (بقره، ۲۷۵)، با بیان چگونگی رشد رذایل اخلاقی در درون رباخوار می‌گوید: «جامعه‌ای با این‌گونه بنای اقتصادی که شمار اندکی رباخوار دارای رشد کاذب‌اند و کارگران که دست و پای اجتماع‌اند، رو به لاغری و ناتوانی روزافزون گذارده‌اند، جامعه‌ای مُخَبَّط و شیطان‌زده است (طالقانی، ۱۳۵۰، ج ۲، صص ۲۵۱-۲۵۳). مسئله مالکیت خصوصی، کسب و کارهای حلال و حرام، ربا، انفاق، زکات و مانند آن از جمله مسائل اقتصادی است که تفسیرهای اجتماعی بدان پرداخته‌اند (شریف، ۱۴۰۲ق، صص ۴۰۱-۴۲۴).

۴-۳-۵. مسئله آزادی

در موضوع آزادی و جنبه‌های مختلف آن نیز مفسران اجتماعی به طرح مباحثی پرداخته‌اند. بعضی از آن‌ها در تفسیر آیه: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (بقره، ۲۵۶) به بیان دیدگاه قرآن درباره آزادی عقیده پرداخته‌اند (سیدقطب، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۲۹۱؛ رشیدرضا، ۱۳۷۳ق، ج ۳، صص ۳۷-۳۹).

مغنیه نیز در ذیل آیه: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...» (بقره، ۳۰). از این‌که خداوند به ملائکه اجازه اعتراض داده است، آزادی بیان را نتیجه می‌گیرد (مغنیه، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۸۱).

علامه طباطبایی نیز به بیان این موضوع پرداخته و میان معنای آزادی در اسلام و تمدن غربی تمایز قایل گردیده است. وی، ضمن پذیرفتن آزادی در اظهار عقیده در مقام بحث علمی، برخی انحرافات در معنای آزادی عقیده در اسلام را رد کرده و محدوده آزادی در اسلام را مشخص می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، صص ۱۱۶-۱۱۷ و ج ۶، صص ۳۵۱-۳۵۳).

۴-۳-۶. مبارزه با استعمار و اسرائیل

متأثر بودن تفسیر از شرایط و واقعیت‌های اجتماعی، مصلحان و مفسرین اجتماعی را بر آن داشته که به مسائل روز جماعت اسلامی توجه داشته باشند. مقالات سیدجمال را نخستین تلاش‌ها در این باره (که استعمار و مبارزه با آن بود)، می‌توان ارزیابی کرد. از این رو ایشان برای توجیه رویارویی و مبارزه مسلمانان بر ضد استعمار غربی به آیات قرآن استشهد می‌کند (شریف، ۱۴۰۲ق، ج ۱، صص ۳۴۳-۳۴۴؛ الاوسی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۱۳). این امر صاحب «التفسیر الکاشف» را بر آن داشته که به مسئله مبارزه و چگونگی برخورد مسلمانان با اسرائیل توجه بیشتری داشته باشد. مغنیه، در جاهای مختلف از تفسیر خود، به توطئه‌های اسرائیل، طرح مسائل سیاسی و جنایات آن رژیم پرداخته است و از کشتار کودکان و افراد ناتوان به وسیله صهیونیست‌ها سخن می‌گوید. ایشان ذیل تفسیر آیه: «وَلَا تُلْقُوا بِأیدیْكُمْ إِلَى التَّهْلُکَةِ وَ أَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ یُحِبُّ الْمُحْسِنِینَ» (بقره، ۹۶)، نقل می‌کند که بعضی گفته‌اند: منظور این است که خودتان را با ترک جهاد دشمنان دین و... به هلاکت و نابودی نیندازید، سپس می‌گوید: این چیزی است که به تجربه ثابت شده و نمونه آن اشغال فلسطین در سال ۱۹۴۸م است که در اثر کوتاهی مسلمانان در امر جهاد پیش آمد و پس از آن هم سکوت بیست‌ساله مسلمانان باعث شد که رژیم اشغالگر صهیونیستی به منطقه سینا و قسمت غربی اردن حمله کند و با کمک آمریکا، انگلیس و آلمان، ضمن اشغال آن مناطق، مردان را کشته، زنان و بچه‌ها را آواره نماید (مغنیه، ۱۹۸۱م، ج ۱، صص ۳۰۱-۳۰۲). موارد و موضوعات بسیار دیگری نیز وجود دارد که بر اساس شرایط جدید اجتماعی، مطرح گردیده‌اند و به دلیل محدودیت حجم نوشتار، امکان بیان آنها در اینجا نیست.

نتیجه‌گیری

بر اساس مباحث گذشته، مفسر تحت تأثیر شرایط و واقعیت‌های اجتماعی و با ذهن انباشته از پیش فرض‌های اجتماعی سراغ متن رفته، اقدام به تفسیر می‌کند. فهم متن نیز با گرانباری از تعینات اجتماعی صورت می‌گیرد. میان تفسیر و جامعه تعامل و رابطه تنگاتنگ وجود دارد و بر اساس نظریه اعتباریات وجود معرفت تفسیری وابسته به جامعه

است. به منظور تحلیل و نشان دادن بهتر اثرپذیری دانش تفسیر از تعینات اجتماعی، نتیجه‌گیری در قالب پنج مؤلفه از مدل ارائه شده در مبحث تعین اجتماعی بیان می‌گردد:

الف). عمق تعین

جامعه، بنیاد وجودی تفسیر می‌باشد. تفسیر تحت تأثیر تعینات اجتماعی شکل گرفته و توسعه می‌یابد. این اثرگزاری هم در شکل و هم در محتوای تفسیر، به صورت آشکار خود را نشان می‌دهد. پیدایی گرایش‌های مختلف تفسیری از قبیل: فقهی، کلامی، فلسفی، عرفانی، اجتماعی و مانند آن، باب‌شدن و استقبال زیاد از تفسیر موضوعی قرآن، طرح موضوعات بدیع و بدون سابقه و عرضه آن به ساحت مقدس قرآن، پاسخ خواستن از قرآن گواهی روشن در این زمینه است.

ب). درجه تعین

بر اساس نظریه اعتباریات، تفسیر نوعی از کلام بوده و جزء اعتباریات بعد از اجتماع می‌باشد که به تقاضای جامعه دینی برای فهم متن مقدس و با هدف پاسخ‌گویی به نیازها و انتظارات آن جامعه شکل گرفته و رشد نموده است. لذا می‌توان مدعی شد که تعیین‌کنندگی واقعیت‌ها و شرایط اجتماعی نسبت به گزاره‌های تفسیری در مواردی از مرز احتمال فراتر رفته و به علیت ختم می‌گردد. به عنوان مثال، طرح مباحث: حقوق بشر، تساوی حقوق زنان و مردان، آزادی انسان، مبارزه با استعمار، تفسیر علمی و مانند آن بدون تردید بر اثر مواجهه جامعه دینی با این موضوعات در جامعه جهانی است. چنانچه این مباحث در جامعه امروزی مطرح نمی‌گردید، بعید بود که در تفسیر راه یابند.

ج). سطح تعین

تعین اجتماعی فهم متن مقدس و تفسیر می‌تواند در سطح فرهنگ و اندیشه‌های فرد یا افراد، گروه، طبقه، ملت، جامعه، جامعه جهانی یا نسل‌های هر عصر در نظر گرفته شود. در اینجا در پاسخ به این پرسش که فرهنگ و اندیشه‌ی چه گروه، طبقه، ملیت یا

جامعه‌ای بر محتوا یا شکل تفاسیر آیات قرآن تأثیر داشته است؟ به نظر می‌رسد می‌توان از یک طیفی صحبت کرد که در یک‌سوی آن، اندیشه‌ی فردی ایستاده است؛ البته اگر پذیرفت که اندیشه را می‌توان فردی تلقی کرد و در سویی دیگر، فرهنگ و اندیشه‌های جامعه، جامعه جهانی و نسل هر عصر.

نگاه به تفسیرهای موجود بیانگر این امر است که باید با نگاه طیفی به این مؤلفه نگریست؛ زیرا در فهم و تفسیر متن مقدس هم تأثیر اندیشه‌های فرد یا افراد را می‌توان دید و هم اندیشه و فرهنگ گروه، طبقه، جامعه، جامعه جهانی و یا نسل‌های هر عصر را. گاهی افراد به جهت دارابودن شخصیت خاص، دارابودن سلیقه و میل نسبت به یک موضوعی و یا داشتن تخصص در یک رشته علمی اقدام به تفسیر کرده‌اند و با این زمینه‌ها و نگاه سراغ تفسیر رفته‌اند و یا تحت تأثیر اندیشه گروهی، جامعه جهانی و یا نسلی متن را تفسیر نموده‌اند.

بسیاری از نگارندگان تفسیر علمی، در علوم روز متخصص بوده‌اند؛ از جمله می‌توان به غمراوی، جمیلی، اسکندرانی، مروه، بازرگان، پاک نژاد، گلشنی، نورباکی و... اشاره کرد که در علوم شیمی، پزشکی، فنی و مهندسی متخصص بوده‌اند.

و یا به دلیل داشتن میل و انگیزه‌ی خاص اقدام به تفسیر علمی قرآن کرده‌اند. به عنوان مثال، انتقال آموزه‌های علمی به مسلمانان، انگیزه شکل‌گیری مشهورترین و مفصل‌ترین نگاه‌ها در تفسیر علمی؛ یعنی تفسیر الجواهر طنطاوی است. طنطاوی که از وضع حقارت بار جهان اسلام به شدت رنج می‌برد، دستیابی دوباره به مجد و عظمت پیشین را تنها به کمک علم میسر می‌دانست و برای تحقق این هدف، با ارائه مباحث علمی در ضمن تفسیرش می‌کوشید راه میان‌بری در دستیابی به علم ارائه دهد و در نتیجه، مسلمانان را فرامی‌خواند تا با بهره‌گیری از تفسیر او و آموختن از آن، علم را بین امت مسلمان پراکنده سازند.

د. عامل مسلط در تعیین

همان‌گونه که گفته شد؛ نظریه‌پردازان، عوامل و بخش‌های مختلفی از الگوی

اجتماعی را به عنوان عامل مسلط مطرح کرده‌اند؛ مانند: اقتصاد، سیاست، جغرافیا، حرفه و فن آوری، خون و وراثت و مانند آن. در واقع این سوال مطرح است که آیا می‌توان به برتری عوامل مختلف تأکید کرد و در هر زمان و بر اساس شرایط اجتماعی و تاریخی، برخی از آن عوامل را تأثیرگذار و مسلط در جهت به وجود آمدن گزاره‌های تفسیری خاص در زمان مفسر دانست؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت که نمی‌توان تعیین کرد که کدام عامل و یا عوامل اجتماعی بیشترین نقش را داشته است؛ زیرا اولاً، خیلی وقت است که در مجامع علمی به خصوص علوم اجتماعی نگاه تقلیل‌گرایانه و تک‌عاملی رنگ باخته و اعتبار خود را از دست داده است. ثانیاً، دانش تفسیر برای فهم متن و برقراری ارتباط با متن شکل گرفته است. در متن مقدس، موضوعات گوناگون زیادی مطرح است که می‌تواند هر کدام انگیزه برای رفتن سراغ خلق تفسیر باشد؛ ولی نمی‌توان مشخص کرد که چه موضوعی بیشترین اثرگذاری را داشته است.

بنابراین به نظر می‌رسد، مجموع شرایط و واقعیت‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، جغرافیایی، زمان، مکان، وراثت، خون و مانند آن در شکل‌گیری و توسعه دانش تفسیر، دخالت و نقش داشته باشند.

(و) موضوع تعیین

تفسیر اجتماعی نسبت به بقیه موارد بیشترین اثرپذیری از شرایط اجتماعی را در خود منعکس نموده است. امروزه تفسیر اجتماعی مورد استقبال زیادی قرار گرفته است. به گونه‌ای که هر مفسری در صدد استخراج مسائل اجتماعی از آیات قرآن بوده و در کل رویکرد تفسیری به سوی این گرایش می‌باشد. در واقع، مفسرین متأثر از شرایط اجتماعی دنیایی مدرن و در جستجوی یافتن پاسخ و راه‌حل برای شبهات و سوالات مطرح شده نسبت به احکام و مباحث دینی، مراجعه مجدد به قرآن و باز تفسیر آیات قرآنی را در دستور کار قرار داده‌اند. از این رو موضوعات جدید و گسترده در کتب و مباحث تفسیری به وجود آمده است که در گذشته سابقه نداشته‌اند.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. ابن عربی، محمد بن عبدالله. (۱۴۰۸ق). احکام القرآن (ج ۴، محقق: علی محمد البجاوی). بیروت: دارالجلیل.
۲. اژدری زاده، حسین. (۱۳۸۲). تعیین اجتماعی معرفت‌های و حیانی در اندیشه علامه طباطبایی. مجله روش‌شناسی علوم انسانی، (۳۵)، صص ۱۱۰-۱۳۴.
۳. اژدری زاده، حسین. (۱۳۹۷). مبانی تعیین فرهنگی اجتماعی معرفت در المیزان. مجله معرفت فرهنگی اجتماعی، ۱۰(۱) صص ۳۹-۵۲.
۴. اشعری، سعد بن عبدالله. (۱۳۴۱). المقالات و الفرق (مصحح: محمدجواد مشکور). تهران: انتشارات عطایی.
۵. الالوسی، علی. (۱۴۰۵ق). الطباطبایی و منهجه فی تفسیر المیزان (ج ۱). تهران: سازمان تبلیغات.
۶. ایازی، محمدعلی. (۱۳۷۶). قرآن و تفسیر عصری (ج ۱). تهران: فرهنگ اسلامی.
۷. ایازی، محمدعلی. (۱۳۷۸). تأثیر شخصیت مفسر در تفسیر قرآن. صحیفه مبین، ۲(۲)، صص ۹-۴۳.
۸. ایازی، محمدعلی. (۱۳۸۹). گرایش اجتهادی و عقلی در تفسیر من وحی القرآن. فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، (۶۴)، صص ۲۴-۶۳.
۹. ایازی، محمدعلی. (۱۴۱۴ق). المفسرون: حیاتهم و منهجهم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، مؤسسه چاپ و نشر.
۱۰. توکل، محمد. (۱۳۷۰). جامعه‌شناسی علم. تهران: علمی-فرهنگی.
۱۱. جمعی از نویسندگان مجله حوزه. (۱۳۷۵). سید جمال، جمال حوزه‌ها (ج ۱). قم: بوستان کتاب.

۱۲. جولد تسیهر، اجنتس. (۱۳۷۴ق). مذاهب التفسیر الاسلامی (مترجم: عبدالحلیم النجار).
القاهرة: مكتبة الخانجي.
۱۳. خان محمدی، کریم. (۱۳۸۶). تعین اجتماعی مشارکت سیاسی زنان در اندیشه معاصر تشیع.
فصلنامه شیعه‌شناسی، (۱۸)، صص ۳۷-۶۶.
۱۴. دینوری، احمد بن داود. (۱۳۶۸). اخبار الطوال (مترجم: محمود مهدوی دامغانی، چاپ
سوم) تهران: نشر نی.
۱۵. ذهبی، محمد حسین. (۱۴۰۹ق). التفسیر والمفسرون (ج ۲). قاهره: مکتبه وهبه.
۱۶. راغب اصفهانی. حسین. (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن. دمشق بیروت: دار لعلم الدار
الشامیه.
۱۷. ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۷۷). فرق و مذاهب کلامی (چاپ اول). قم: مرکز جهانی علوم
اسلامی.
۱۸. رشید رضا. (۱۳۷۳ق). تفسیر المنار (ج ۱، ۳، ۴، ۵ و ۱۱). قاهره: دار المنار.
۱۹. رضایی، محمد علی. (۱۳۸۲). درسنامه روش‌ها و گرایش‌های تفسیری. قم: مرکز جهانی علوم
اسلامی.
۲۰. رضایی، محمد علی. (۱۳۸۳). درآمد بر تفسیر علمی قرآن. قم: اسوه.
۲۱. رضایی، محمد علی. (۱۳۸۵). منطق تفسیر قرآن. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۲۲. رئیس کرمی، علی. (۱۳۸۲). سید جمال الدین و همبستگی جهان اسلام (ج ۱). زاهدان: نهاد
نمایندگی رهبری.
۲۳. زبیدی، مرتضی. (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس (ج ۷). بیروت: دارالفکر.
۲۴. سید قطب، سید بن قطب بن ابراهیم. (۱۴۰۰ق). فی ظلال القرآن (ج ۱). قاهره: دارالشروق.
۲۵. الشراقوی، عفت محمد. (۱۹۷۶م). لفکر الدینی فی مواجهة العصر. بی‌جا: مکتبه الشباب.
۲۶. شریف، محمد ابراهیم. (۱۴۰۲ق). اتجاهات التجديد (ج ۱). قاهره: دار التراث.
۲۷. طالقانی محمود. (۱۳۵۰). پرتوی از قرآن (ج ۲). تهران: شرکت سهامی انتشار.

۲۸. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان (ج ۱، ۴، ۸، ۹ و ۱۳، مترجم: محمد باقر موسوی همدانی). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۹. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۰). اصول فلسفه و روش رئالیسم (ج ۲). قم: صدرا.
۳۰. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۴ و ۶). قم: جامعه مدرسین.
۳۱. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۳). تهران: ناصر خسرو.
۳۲. العک، خالد عبدالرحمن. (۱۳۸۸ق). اصول التفسیر لکتاب الله المنیر. دمشق: مطبعة فارابی.
۳۳. علیزاده، عبدالرضا؛ کافی، مجید و اژدری زاده، حسین. (۱۳۸۳). جامعه‌شناسی معرفت: جستاری در تبیین رابطه ساخت و کنش اجتماعی و معرفت بشری. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۴. فاضل مقداد (سیوری)، جمال‌الدین مقداد بن عبدالله. (۱۴۲۲ق). کنز العرفان. (ج ۱، مصحح: عبدالرحیم عقیقی بخشایشی). قم: مکتب نوید اسلام.
۳۵. فخرالدین رازی، محمد. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب (تفسیر الکبیر) (ج ۱۰). بیروت: دارالاحیاء تراث العربی.
۳۶. فخری، ماجد. (۱۳۷۲). سیر فلسفه در جهان اسلام (چاپ اول). تهران: انتشارات نشر دانشگاهی.
۳۷. فضل‌الله، محمد حسین. (۱۴۱۹ق). تفسیر من وحی القرآن (ج ۷). بیروت: انتشارات دارالملاک.
۳۸. کافی، مجید. (۱۳۹۴). نقش تعینات اجتماعی در فقه مکتب امام صادق علیه السلام. پایگاه اینترنتی کاروان صادقیه <https://karevansadeghiye.ir>.
۳۹. گلذهر، آگناز. (۱۹۹۵م). مذاهب التفسیر الاسلامی (مترجم: عبدالحلیم النجار). مصر: مکتبة الخانجی.
۴۰. مغنیه، محمد جواد. (۱۹۸۱م). التفسیر الکاشف (ج ۱). بیروت: دارالعلم للملایین.

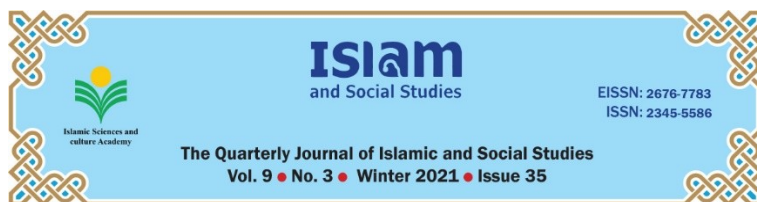
References

* The Holy Quran

1. A group of authors of Hawzeh Magazine. (1375 AP). *Seyed Jamal, Jamal Hawzaha*. Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
2. Ajdarizadeh, H. (1382 AP). Social determination of revelatory knowledge in Allameh Tabatabaei's thought. *Journal of Humanities Methodology*, (35), pp. 110-134. [In Persian]
3. Ajdarizadeh, H. (1397 AP). Fundamentals of determining socio-cultural knowledge in Al-Mizan. *Journal of Socio-Cultural Knowledge*, 10(1) pp. 39-52. [In Persian]
4. Al-Ak, K. (1388 AH). *The principles of interpretation of the enlightening book of God..* Damascus: Farabi Press. [In Arabic]
5. Al-Alusi, Ali. (1405 BC). *Tabatabai and his method in the interpretation of al-Mizan* (Vol. 1). Tehran: Propagation Office. [In Arabic]
6. Alizadeh, A., & Kafi, M., & Ajdarizadeh, H. (1383 AP). *Sociology of Knowledge: An Examination of Explaining the Relationship between Social Construction and Action and Human Knowledge*. Qom: Research Institute for Hawzah and University. [In Persian]
7. Ash'ari, S. (1341 AP). *Articles and the difference*. (Mashkur, M. J, Ed.). Tehran: Ataei Publications. [In Persian]
8. Ayazi, M. A. (1376 AP). *Qur'an and modern interpretation* (Vol. 1). Tehran: Islamic Culture. [In Persian]
9. Ayazi, M. A. (1378 AP). The effect of the commentator's personality on the interpretation of the Qur'an. *Sahifa Mobin*, 2(2), pp. 9-43. [In Persian]
10. Ayazi, M. A. (1389 AP). Ijtihadi and rational tendency in interpretation of the revelation of the Qur'an. *Quarterly Journal of Quranic Researches*, (64), pp. 24-63. [In Persian]
11. Ayazi, M. A. (1414 AH). *Interpreters: their lives and approach*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, Printing and Publishing Institute. [In Arabic]

12. Dinvari, A. (1368 AP). *Daily news*. (Mahdavi Damghani, M, Trans.). (3rd ed.) Tehran: Ney Publications. [In Persian]
13. Fakhreddin Razi, M. (1420 AH). *keys to the unseen* (Tafsir al-Kabir) (Vol. 10). Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi. [In Arabic]
14. Fakhri, M. (1372 AP). *The course of philosophy in the Islamic world*. (1st ed.). Tehran: University Publishing. [In Persian]
15. Fazil Miqdad (Sivari), J. (1422 AH). *Kanz al-Irfan*. (Vol. 1; Aghighi Bakhshayeshi, A, Ed.). Qom: Maktab Navid Islam. [In Arabic]
16. Fazlullah, M. H. (1419 AH). *Interpretation of the revelation of the Qur'an* (Vol. 7). Beirut: Dar Al-Milak Publications. [In Arabic]
17. Goldziher, I[gnaz]. (1374 AH). *Madahib al-Tafsir al-Islami*. (Vol. 1; Al-Najjar, A, Trans.). Cairo: Maktabah al-Khanji. [In Arabic]
18. Goldziher, I[gnaz]. (1995). *Mazahib al-Tafsir al-Islami*. (Al-Najjar, A, Trans.). Egypt: Al-Khanji Library.
19. Ibn Arabi, M. (1408 AH). *Ahkam al-Qur'an*. (Vol. 1; al-Bajawi, A. M, Trans.). Beirut: Dar Al-Jail. [In Arabic]
20. Kafi, M. (1394 AP). *The role of social determinations in the jurisprudence of Imam Sadegh*. Sadeghieh Caravan website from: <https://karevansadeghiye.ir>. [In Persian]
21. Khan Mohammadi, K. (1386 AP). Social determination of women's political participation in contemporary Shiite thought. *Quarterly Journal of Shiite Studies*, (18), pp. 37-66. [In Persian]
22. Mughniyeh, M. J. (1981). *Al-Tafsir al-Kashif* (Vol. 1). Beirut: Dar Al-Ilm le al-Mala'een.
23. Rabbani Golpayegani, A. (1377 AP). *Theological Denominations and Religions*. (1st ed.). Qom: World Center of Islamic Sciences. [In Persian]
24. Ragheb Isfahani. Hussein (1412 AH). *Vocabulary in the strange Qur'an*. Damascus Beirut: Dar Al-Alam Al-Dar Al-Shamiya.
25. Rais Karami, A. (1382 AP). *Seyyed Jamaluddin and the Solidarity of the Islamic World* (Vol. 1). Zahedan: The Supreme Leader Representation Institution. [In Persian]

26. Rashid Reza. (1373 AH). *Tafsir al-Manar* (Vols. 1, 3, 4, 5, 11). Cairo: Dar al-Manar. [In Arabic]
27. Rezaei, M. A. (1382 AP). *Textbook of Interpretive Methods and Trends*. Qom: World Center of Islamic Sciences. [In Persian]
28. Rezaei, M. A. (1383 AP). *An Introduction to the scientific interpretation of the Qur'an*. Qom: Osweh. [In Persian]
29. Rezaei, M. A. (1385 AP). *The logic of the interpretation of the Qur'an*. Qom: World Center of Islamic Sciences. [In Persian]
30. Sayyid Qutb, S. (1400 AH). *Fi Zilal al-Qur'an* (Vol. 1). Cairo: Dar al-Shorouq. [In Arabic]
31. Sharif, M. E. (1402 AH). *Itjihat al-Tajdid* (Vol. 1). Cairo: Dar al-Torath. [In Arabic]
32. Sharqawi, E. (1976). *Le Fikr al-Dini fi Mawajihah al-Asr. Maktaba al-Shabab*.
33. Tabarsi, F. (1372 AP). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (Vol. 3). Tehran: Nasser Khosrow. [In Persian]
34. Tabatabaei, S. M. H. (1374 AP). *Translation of Tafsir Al-Mizan* (Vols. 1, 4, 8, 9, 13). (Mousavi Hamedani, M. B, Trans.). Qom: Islamic Propaganda Office. [In Persian]
35. Tabatabaei, S. M. H. (1390 AP). *Principles of Philosophy and Method of Realism*. Qom: Sadra. [In Persian]
36. Tabatabaei, S. M. H. (1417 AH). *Al-Mizan Fi Tafsir al-Qur'an* (Vols. 4, 6). Qom: Teachers Association. [In Arabic]
37. Taleghani M. (1350 AP). *A light from the Quran* (Vol. 2). Tehran: Enteshar Co. [In Persian]
38. Tawakol, M. (1370 AP). *Sociology of Science*. Tehran: Scientific-Cultural. [In Persian]
39. Zobeidi, M. (1414 AH). *Taj al-Arous min Jawahir al-Qamous* (Vol. 7). Beirut: Dar al-Fikr.
40. Zahabi, M. H. (1409 AH). *Interpretation and commentators* (Vol. 2). Cairo: Maktabah Wahaba. [In Arabic]



An Examination of Social Changes in the Fundamental Reform Document of Education

Sayyid Mohammad Hossein Hashemian¹

Received: 01/05/2021

Accepted: 02/01/2022

Abstract

The concept of examination turned into a significant topic in the field of cultural studies along with the linguistic changes in the humanities. Because of these studies, broader social and cultural contexts and how the society changes came into focus. Accordingly, it is necessary to pay attention to the examination of the society and how it changes. The question that arises here is that how the Fundamental Reform Document of Education (in Iran)-which was created with the aim of solving some of the problems of Iranian education system- examines the level of society, and what is the consequence of this particular examination? For this purpose, Fairclough's method of critical discourse analysis was selected as a method for studying social and cultural changes, and then through Michael Halliday's linguistic mechanisms, in three stages, this document was reconstructed and finally, using this method, the text of the document

1. Associate Professor, Department of Strategic Management, Baqir Al-Olum University, Qom, Iran.
hashemi1401@bou.ac.ir.

* Hashemian, S. M. H. (1400 AP). An Examination of Social Changes in the Fundamental Reform Document of Education. *Journal of Islam and Social Studies*, 9(35), pp. 140-172.

DOI: 10.22081 / jiss.2022.60827.1802.

* Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

was reviewed and the results were presented. According to the document, the community has seven areas: education, politics and administration, culture, religion, media and communications, professional and economic areas, and health. These areas are not equal in terms of validity; rather, it is the discipline of religious discourse that comes first and makes it possible to interpret other disciplines of the discourse. The research findings suggest that by using the intellectual foundations of the religious discourse, this document has not been able to interpret other discourse systems significantly and caused a serious change in them. Accordingly, drawing the relationships between the seven thematic areas of the document in line with a social change in the education system has not been achieved.

Keywords

Examination, social change, Fundamental Reform Document of Education, critical discourse analysis.

بازنمایی تغییرات اجتماعی در سند تحول بنیادین آموزش و پرورش

سیدمحمدحسین هاشمیان^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۱۱

چکیده

مفهوم بازنمایی همزمان با چرخش زبانی در علوم انسانی به عنوان موضوع قابل توجه حوزه مطالعات فرهنگی تبدیل شد. در نتیجه، این مطالعات، بافت‌های وسیع‌تر اجتماعی و فرهنگی و چگونگی تغییرات اجتماعی در مرکز توجه قرار گرفت. بر این اساس، توجه به بازنمایی اجتماع و چگونگی تغییرات آن ضروری است. سوالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که سند تحول بنیادین آموزش و پرورش که با هدف حل بخشی از مشکلات نظام آموزش و پرورش کشور ساخت یافته؛ سطح اجتماع را چگونه بازنمایی می‌کند و این بازنمایی خاص، چه پیامدی را موجب می‌گردد؟ به این منظور، روش تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف به‌مثابه روش بررسی تغییرات اجتماعی و فرهنگی، انتخاب و سپس از طریق سازوکارهای زبان‌شناختی مایکل هلیدی، در قالب مراحل سه‌گانه، بازسازی و درنهایت، با استفاده از این روش، متن سند بررسی و نتایج ارائه شد. اجتماع از منظر سند مذکور دارای هفت حوزه آموزش و پرورش، سیاسی اداری، فرهنگی، دینی، رسانه و ارتباطات، حرفه‌ای و اقتصادی و سلامت و بهداشت است. این حوزه‌ها به‌لحاظ اعتبار در جایگاه تساوی نیستند؛ بلکه درنهایت، این نظم گفتمان دینی است که در مقام اول قرار می‌گیرد و امکان می‌یابد تا دیگر نظم‌های گفتمان را مورد تفسیر قرار دهد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد؛ این سند نتوانسته است با استفاده از مبانی فکری نظم گفتمان دینی، تفسیر قابل ملاحظه‌ای از نظم‌های گفتمانی دیگر ارائه کند و موجب تغییر جدی در آنها شود. بر این اساس، ترسیم روابط میان هفت حوزه موضوعی سند در راستای یک تغییر اجتماعی در نظام آموزش و پرورش نیز محقق نشده است.

کلیدواژه‌ها

بازنمایی، تغییرات اجتماعی، سند تحول بنیادین آموزش و پرورش، تحلیل گفتمان انتقادی.

hashemi1401@bou.ac.ir

۱. دانشیار گروه مدیریت راهبردی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، قم، ایران.

* هاشمیان، سیدمحمدحسین. (۱۴۰۰). بازنمایی تغییرات اجتماعی در سند تحول بنیادین آموزش و پرورش.

فصلنامه علمی - پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی، ۹(۳۵)، صص ۱۴۰-۱۷۲.

DOI: 10.22081/jiss.2022.60827.1802

مقدمه

تولید اولین متن، انسان را از ماقبل تاریخ به تاریخ مستند پرتاب کرد. از این پس متون هر روز با سرعت بیشتر تولید شدند تا در دل این تاریخ، روایتی شکل گیرد؛ روایتی که با یک «چرخش زبانی»^۱ به سرعت «مرحله عدم تعادل»^۲ را پیمود و گام در «مرحله جستجو» نهاد. در این مرحله از روایت بود که جستجو برای یافتن ابزارهایی بدیل برای رویکردهای پوزیتیویستی آغاز گشت (پوینتون و لی، ۱۳۸۸، ص ۲۳). ستیز، اوج این مرحله از روایت است؛ ستیزی که یک‌سوی در تلاش برای اثبات مشروعیت خویش و سوی دیگر، خواستار برملاکردن تنها افسانه موجود بود. با نیروگرفتن رویکردهای پساپوزیتیویستی، زمینه به‌عنوان مفهوم محوری برای خود جایگاهی در خور توجه باز کرد؛ زبان و زمینه در یک رابطه دوسویه قرار گرفتند (پوینتون و لی، ۱۳۸۸، ص ۲۹) و درنهایت، با خلق مفهوم «شبکه معنا» (دریفوس و رایینو، ۱۳۹۱، ص ۲۲۵)، زمینه به اوج خلاقیت رسید.

دولت از آغاز پیدایش دولت-ملت، به مفهوم مدرن آن تاکنون، وظیفه سیاست‌گذاری، کنترل و نظارت را در قلمرو حکومت برعهده گرفته است. اسلام، غایت تدوین و اجرای تمامی سیاست‌های کلی در نظام جمهوری اسلامی ایران است. در پرتو همین هدف، سند تحول بنیادین آموزش و پرورش برای حل بخشی از مشکلات نظام آموزش و پرورش کشور در ۵ مهرماه سال ۱۳۹۰ تصویب شد. بر این اساس، نه تنها تمامی ابعاد و اجزای نظام آموزش و پرورش باید بر اسلام منطبق گردد؛ بلکه باید رشد دینداری مخاطبان آن را به همراه داشته باشد. آنچه در این میان خود را به زیرکی آشکار می‌سازد؛ زمینه، یا شبکه معنایی است که به واسطه هدف مذکور، در این سند بازنمایی می‌شود.

مساله اصلی اکثر پژوهش‌های صورت گرفته در حوزه بازنمایی، چگونگی بازنمایی یک مفهوم بوده و نه نحوه بازنمایی تغییرات اجتماعی که متن به ناگزیر در حال بازنمایی آن است.

۱. طی سه دهه گذشته، چرخش زبانی در علوم انسانی موجب توجه فزاینده به اهمیت زبان و گفتمان در بساختن معرفت و شکل‌گیری انسان به‌مثابه سوژه گشت (پوینتون و لی، ۱۳۸۸، ص ۲۳).

۲. تزوتان تودوروف، پنج ساختار خطی را قالب نظریه تعادل برای تمام روایت‌ها در نظر می‌گیرد: مرحله تعادل، مرحله عدم تعادل، مرحله جستجو، مرحله عدم تعادل و در نهایت، مرحله تعادل جدید (یوسف‌زاده، ۱۳۹۲، ص ۱۱).

اما، آنچه مرکز توجه این پژوهش است، همان زمینه یا شبکه معناست. در واقع، مساله اصلی پژوهش حاضر این است که سند تحول بنیادین آموزش و پرورش، تغییرات اجتماعی را چگونه بازنمایی می‌کند و سپس این بازنمایی خاص، چه پیامدی را موجب می‌گردد؟ با این وصف، پژوهش حاضر در تلاش است تا از طریق روش تحلیل گفتمان، سند تحول بنیادین آموزش و پرورش را بررسی و به مساله اصلی این پژوهش، با روشی علمی و تا حد امکان به دور از تفسیرهای شخصی، پاسخی شایسته ارائه کند. بنابراین، در اینجا پس از ارائه مفاهیم اصلی و چارچوب مفهومی، روشی مناسب برای یافتن پاسخ مساله اصلی این تحقیق صورت‌بندی می‌شود. در نهایت، متن سند تحول بنیادین آموزش و پرورش از طریق تکنیک‌های عملیاتی روش تعیین شده، ارزیابی و پس از ارائه نتایج و یافته‌ها، به سوال اصلی تحقیق پاسخ داده خواهد شد.

۲. ادبیات مفهومی و نظری تحقیق

رابطه میان واقعیت و زبان و آنچه به واسطه زبان از واقعیت عرضه می‌شود، مفهومی را تولید کرد که به یکی از موضوعات اساسی حوزه مطالعات فرهنگی، تبدیل شد. بازنمایی، مفهومی شد که پیرامون آن سه دیدگاه نیرو گرفت: زبان به عنوان واسطه‌ای خنثی؛ زبان به عنوان ابزاری برای تحمیل باورها و عقاید افراد به جهان و در نهایت، با انتقادات جدی که به دو دیدگاه نخست وارد شد، رویکردی جدید پا به عرصه مطالعات نهاد که با عنوان رویکرد برساخت‌گرا شهرت یافت (هال، ۱۳۸۷، ص ۳۵۷).

رویکرد برساخت‌گرا بر این باور است که نظام‌های بازنمایی، معانی خاص را بر می‌سازند (هال، ۱۳۸۷، ص ۳۵۷). با بسط این دیدگاه، دو رویکرد نشانه‌شناختی و رویکرد گفتمانی آشکار گشت. در نشانه‌شناسی، چگونگی تولید معنا از طریق نظام‌های بازنمایی بررسی می‌شود (مهدی‌زاده، ۱۳۸۷، ص ۲۴). رویکرد گفتمانی، اما به صورت وسیع‌تر، به چگونگی تولید دانش یا معرفت، چگونگی شکل یافتن هویت‌ها یا ذهنیت‌ها و ارتباط گفتمان با قدرت نیز توجه دارد (مهدی‌زاده، ۱۳۸۷، ص ۲۵). نهایت این رویکرد به این نتیجه می‌رسد که نه تنها افراد قادر نیستند معانی خاص را تولید کنند، بلکه افراد خود به مثابه

سوژه^۱، بر ساخته‌ی گفتمان هستند (بورگنسن و فیلیس، ۱۳۹۱، ص ۳۸).

مأمن اصلی رویکرد گفتمانی، اما زبان‌شناسی و نشانه‌شناسی ساخت‌گرایانه است (پوینتون ولی، ۱۳۸۸، ص ۳۱ و پوینتون، ۱۳۸۸، ص ۵۵). کارکرد گرایان پس از ساختارگرایان، به بافت کاربرد زبان توجهی خاص نشان دادند (آقاگل‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۲). درنهایت، برخی از زبان‌شناسان پیرو مکتب کارکردگرای هلیدی با بسط مفهوم بافت به حوزه‌های وسیع‌تر و افزودن مفاهیم انتقادی، ایدئولوژی و قدرت، رویکرد انتقادی گفتمان را موجب شدند (آقاگل‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۲). در نتیجه، به لحاظ روشی، این رویکرد در میان طیف وسیعی از روش‌های تحلیل دستور زبان و نیز روش‌های مبتنی بر تحلیل جامعه قرار دارد (بهرامی کمیل، ۱۳۸۸، ص ۱۷۱).

در ادامه، رویکردهای مختلفی ذیل تحلیل گفتمان انتقادی با محوریت این بنیان نظری شکل گرفت که میان کنش‌های گفتمانی^۲ و کنش‌های غیرگفتمانی تمایز وجود دارد. بر این اساس، گفتمان به مثابه نوعی کنش‌های اجتماعی^۳ تلقی می‌شود که هم بازتاب کنش‌های اجتماعی است و هم به تغییر آن کمک می‌کند. در واقع وظیفه اصلی گفتمان، کنترل معناست (فرکلاف، ۱۳۷۹، ص ۱۱۶).

این رویکردهای مختلف، اما در تحلیل‌های گفتمان خود، ویژگی‌های خاصی دارند که آنها را از هم متمایز می‌سازد. به کارگیری روش هرمنوتیک و استفاده از تمامی بافت‌های تاریخی گفتمان^۴ توسط روث و داک (سلطانی، ۱۳۸۴، ص ۵۶)، تأکید بر شناخت به‌عنوان یکی از ابعاد سه‌گانه گفتمان در کنار ابعاد زبان و تعامل توسط تئون ون دایک (ون دایک، ۱۳۸۹، ص ۱۷)، صورت‌بندی رویکرد نشانه‌شناسی اجتماعی توسط کرس و ون لیوون (آقاگل‌زاده و غیاثیان، ۱۳۸۶، ص ۵۲) و درنهایت، توجه خاص به موضوع چگونگی تغییرات اجتماعی توسط نورمن فرکلاف (Fairclough, 2005, p. 1) از جمله این تمایزات است.

۱. منظور از سوژه، «فاعل شناسایی» است (دریفوس و رابینو، ۱۳۹۱، ص ۲۲۶). به عبارت دیگر، سوژه؛ یعنی فرد به‌عنوان کسی که می‌شناسد.

2. Discursive Practice

3. Social Practice

۴. رویکرد گفتمانی - تاریخی (Discourse Historical Method).

۱-۲. رویکرد نورمن فرکلاف

نورمن فرکلاف، برای تحلیل مورد نظر خود سه سطح را در قالب یک مدل سه بعدی ارائه می‌کند: متن، گفتمان و اجتماع (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۹۱، صص ۱۲۱-۱۲۳). در سطح تحلیل متن، خصوصیات صوری متن مورد توجه قرار می‌گیرد. در سطح گفتمان، با رجوع به سطح متن بر این نکته تأکید دارد که چه گفتمان‌هایی در تولید متن مفصل‌بندی شده‌اند. در نهایت، آنچه از نظر فرکلاف در سطح اجتماع مهم است، آشکارسازی میزان و چگونگی کاربست گفتمان‌ها در راستای بازتولید یا تغییر (ساختار بندی مجدد) اجتماع است و بررسی اینکه این عملکرد چه پیامدهای گسترده‌ای را در سطح اجتماع به همراه خواهد داشت (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۹۱، صص ۱۲۱-۱۲۳). بنابراین، با توجه به موضوع و هدف این پژوهش، رویکرد نورمن فرکلاف برای تحلیل متن سند تحول بنیادین آموزش و پرورش انتخاب می‌شود.

گفتمان در نظر فرکلاف، دارای سه کاربست است. در کاربست اول، انتزاعی‌ترین شکل گفتمان؛ یعنی «کاربرد زبان به مثابه پرکتیس اجتماعی» مورد نظر است (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۹۱، صص ۱۱۸-۱۱۹). کاربست دوم، عبارت است از نوعی کاربرد زبان در یک حوزه خاص (سلطانی، ۱۳۸۴، ص ۶۱) که به این منظور و تحت تأثیر فوکو، از اصطلاح نظم گفتمانی^۱ استفاده می‌کند (Fairclough, 2005, p. 79). فرکلاف گفتمان را در کاربست سوم، به عنوان یک اسم قابل شمارش^۲ مثل گفتمان‌های سیاسی مختلف استفاده می‌کند (Fairclough, 2005, p. 3). در هر نظم گفتمان، تنها گفتمان‌هایی می‌توانند شکل بگیرند که «موضوع»، «ابزارهای مفهومی» و «بنیان‌های نظری» مشترک با آن نظم گفتمان داشته باشند (فوکو، ۱۳۷۸، ص ۳۳).

فرکلاف معتقد بود که رابطه دیالکتیکی میان ساختارهای خرد گفتمان و ساختارهای کلان جامعه وجود دارد (آقاگل‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۱۵۰). ساختارهای کلان جامعه، ساختارهای خرد گفتمانی را تعیین و ساختارهای گفتمانی ساختارهای کلان اجتماعی را بازتولید یا

1. Order of discourse

2. Discourse as a count noun

موجب تغییر آن می‌شوند (آفاگل‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۱۵۰). فرکلاف معتقد بود علاوه بر تحلیل این رابطه عمودی، در سطح افقی نیز لازم است روابط بین نظم‌های گفتمانی مختلف بررسی شود (Fairclough, 2005, p. 79).

متن در نگاه فرکلاف، به‌مثابه یک رخداد اجتماعی مطرح است (Fairclough, 2005, p. 78). در سطح متن است که گفتمان‌های مختلف با یکدیگر مفصل‌بندی می‌شوند؛ به شیوه‌ای که منجر به تلفیق^۱ یا درهم‌آمیزی^۲ گفتمان‌ها می‌گردند که در این حالت «میان‌گفتمانی»^۳ واقع می‌شود. میان‌گفتمانی خود از طریق «میان‌متنیت»^۴ رخ می‌دهد؛ یعنی زمانی که یک رخداد اجتماعی از رخدادهای اجتماعی دیگری استفاده می‌کند (یورگسن و فیلیس، ۱۳۹۱، ص ۱۲۹).

به باور فرکلاف، در هر نظم گفتمان، یک گفتمان به‌عنوان جریان اصلی شناخته می‌شود و سایر شیوه‌های ساخت معنا به‌صورت حاشیه‌ای^۵، در تقابل^۶ یا دیگری^۷ به‌شمار می‌آیند (Fairclough, 2005, p. 79). این برجسته‌سازی و به حاشیه‌رانی گفتمان‌ها در هر نظم گفتمان از طریق شیوه‌های مختلفی اجرا می‌شود (سلطانی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۳). برای مثال، گفتمان اصلی به‌راحتی بیش‌ترین تولیدات را از آن خود می‌کند و در مقابل، تولیدات گفتمان‌های رقیب، رقیق می‌گردد. به‌صورت مشابه در سطح اجتماع نیز، همین روند برجسته‌سازی و به حاشیه‌رانی در مورد نظم‌های گفتمان رخ می‌دهد. به این ترتیب، اگر تحلیل‌گر بتواند تمامی این روابط را تشخیص دهد و در قالب یک دستگاه تجسم بخشد؛ درواقع، به شبکه‌ی معنا دست یافته است (دریفوس و رابینو، ۱۳۹۱، صص ۲۲۵-۲۲۶).

درنهایت، فرکلاف به مفهوم محوری خویش دست می‌یابد؛ تغییر (Fairclough, 2005, p. 80). به باور او تغییر اجتماعی، متضمن دگرگونی در کنش‌های اجتماعی و چگونگی

1. Hybridity
2. Mixing
3. Interdiscursivity
4. Intertextuality
5. Marginal
6. Oppositional
7. Alternative

مفصل‌بندی آن‌هاست. دگرگونی در کنش‌های اجتماعی، متضمن دگرگونی در نظم‌های گفتمانی و روابط بین نظم‌های گفتمانی است. به‌صورت مشابه، دگرگونی در نظم‌های گفتمانی از طریق تغییر در گفتمان‌ها و روابط میان آنها صورت می‌گیرد.

۳. تحلیل گفتمان انتقادی؛ روشی برای بررسی تغییرات اجتماعی و فرهنگی

رویکرد نورمن فرکلاف در این پژوهش به سبب توجه ویژه وی به مفهوم تغییر مورد توجه قرار گرفت. به‌منظور استفاده روش‌شناسانه از این رویکرد، لازم است تمامی ابزارهایی که فرکلاف در بحث روش تحلیل از آن استفاده می‌کند، بررسی شود. همان‌گونه که بیان شد، فرکلاف؛ اگرچه در سطح تحلیل اجتماع از آرای میشل فوکو کمک می‌گیرد؛ اما در سطح تحلیل متن همچنان به زبان‌شناسی مایکل هیلیدی پایبند است. در ادامه پس از معرفی ساخت‌ها، سازوکارها و ابزارهای زبان‌شناختی مورد نظر هیلیدی، نحوه استفاده آنها جهت بررسی متن در سطح خرد برای دستیابی به تحلیل در سطح گفتمان و اجتماع ارائه می‌شود.

۳-۱. زبان‌شناسی نقش‌گرای هیلیدی: سطح متن

مایکل هیلیدی بر این باور است که بند^۱ به‌عنوان واحد بنیادی دستور زبان، سه نوع ساخت و در نتیجه، سه نوع کارکرد متفاوت را داراست (پوینتون، ۱۳۸۸، ص ۷۴) و بر این اساس، سه نوع متفاوت از معنا یا فرانش^۲ را تولید می‌کند (ساسانی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۷). ساخت گذرایی^۳، ساخت وجهی و ساخت مبتدا - خبری^۴ و پیوندهای غیرساختاری انسجام‌بخش، سه ساختی است که هیلیدی آنها را ذیل سه فرانش: اندیشگانی^۵، بینافردي^۶ و فرانش

1. Clause

2. Metafunction

3. Transitivity System

4. Thematic Structure

۵. یا فرانش ذهنی (Ideational) (پوینتون، ۱۳۸۸، ص ۷۴).

6. Interpersonal

متنی بررسی می‌کند (ساسانی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۷). فرکلاف نیز بر این اساس، سه کارکرد عمده را برای گفتمان در نظر می‌گیرد: کارکرد ذهنی، رابطه‌ای، هویتی.

۳-۱-۱. ساخت گذرای: فرانقش اندیشگانی

منظور از ساخت گذرای^۱، فرایندهایی است که در سطح بند تجلی می‌یابد. این فرایندها به سه گروه اصلی فرایندهای مادی، ذهنی و ربطی تقسیم می‌شوند. به باور هلیدی از طریق این سازوکارهاست که واقعیت بازنمایی می‌شود و در نتیجه، معنایی خاص از آن ارائه می‌گردد (سلطانی، ۱۳۸۴، صص ۱۱۸-۱۱۹).

پیامد استفاده از فرایندهای مادی مثل: «نوشتن» و «رفتن» به این صورت است که بازنمایی صورت گرفته، واقعی تر و در نتیجه باور کردنی تر می‌شود (سلطانی، ۱۳۸۴، ص ۲۰۱). فرایندهای ذهنی، گروه دیگری از فرایندهای اصلی هستند؛ مانند: «اندیشیدن» و «دیدن» که به باور هلیدی از طریق آن، بازنمایی موجودی هوشمند صورت می‌گیرد (سلطانی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۰). سومین گروه از فرایندهای اصلی، فرایندهای ربطی هستند مثل: «بودن» و «داشتن» که به فرایندهای اسنادی^۲ و فرایندهای شناسایی^۳ تقسیم می‌شود. از طریق فرایندهای ربطی، نشانه گذاری و در نتیجه ارزش گذاری خاصی صورت می‌گیرد (سلطانی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۰).

۳-۱-۲. ساخت وجهی: فرانقش بینافردی

ساخت وجهی، به اخباری^۴، التزامی^۵، امری^۶ و پرسشی^۷ بودن بند مربوط است

1. Transitivity Structure
2. Attributive Process
3. Identifying Process
4. Indicative
5. Subjunctive

عناصر وجه التزامی مانند: شاید، ممکن است، هرگاه، اگر، چنانچه، کاش، امیدوارم و ... (ری، ۱۳۸۸، ص ۲۱۲). همچنین عباراتی مثل: احتمال دارد، می‌تواند باشد، احتمال دارد بشود، اجازه گرفتن و ... که همه این عناصر را می‌توان ذیل سه عنوان: وجه تمنایی، تردیدی و شرطی مرتب ساخت (آقاگل‌زاده، ۱۳۸۵، صص ۱۹۹ و ۲۰۳).

۶. عناصر وجه امری مانند: باید، ضرورت دارد، مجبور بودن، وظیفه داشتن و ...

۷. عناصر وجه پرسشی مانند: آیا، چگونه، چیست، چطور و ...

(سلطانی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۷). وجه اخباری، مختص رویدادهای واقعی است؛ درمقابل، برای نشان دادن رویدادهای غیرواقعی و ذهنی از وجه التزامی استفاده می‌شود. وجه امری و وجه پرسشی نیز همان گونه که از عنوان‌شان پیداست، برای بیان دستور، قواعد حاکم، شرایط لازم و طرح پرسش یا افزایش تأثیر کلام به کار می‌رود (سلطانی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۷). به این ترتیب از وجه اخباری برای بیان بنیان‌های نظری استفاده می‌شود.^۱ درمقابل، استفاده از وجه التزامی به معنای این است که فرایندی که بیان می‌شود، الزاماً رخ نداده، قطعیت انجام آن نیز پائین است (ری، ۱۳۸۸، ص ۱۸۲). از وجه پرسشی نیز می‌توان برای تولید معنایی فرض شده و بدیهی انگاشته شده استفاده کرد (ری، ۱۳۸۸، ص ۲۱۳).

۳-۱-۳. پیوندهای غیرساختاری انسجام بخش: فرانقش متنی

پیوندهای غیرساختاری انسجام بخش، سازوکارهایی هستند که به واسطه‌ی آن، متنی تولید و دریافت می‌شود. این سازوکارها که در بند تجلی می‌یابند، عبارتند از: ارجاع، پیوندنما، حذف^۲ و انسجام واژگانی (ساسانی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۹).

منظور از ارجاع در اینجا، ارجاع درون‌متنی است و نه ارجاع برون‌متنی.^۳ ضماین شخصی، اشاره‌ای و مقایسه‌ای جزو این سازوکارهای زبان‌شناختی قرار می‌گیرند (ساسانی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۹). به واسطه‌ی این سازوکارها، تعداد، موقعیت شرکت کنندگان و میزان اهمیتی که اثر برای آنها قائل است، بازنمایی می‌شود (ری، ۱۳۸۸، ص ۲۰۰).

پیوندنماها سازوکارهای زبانی هستند که بر اساس آن، جملات با توجه به قواعدی خاص به جملات قبل یا بعد از خود ارجاع داده می‌شوند (ری، ۱۳۸۸، ص ۲۰۱). این

۱. «قضیه، مرکب نامی است که ذاتاً بتواند متصف به صدق و یا کذب شود... یعنی مرکب نامی است که هویت آن خبری است» (مردانی، ۱۳۷۸، ص ۸۲).

2. Deletion

3. Exophoric Reference

«نوع برون‌متنی که مرجع مورد اشاره در بیرون از متن قرار دارد باعث انسجام متن نمی‌شود چون متن را به بیرون از آن پیوند می‌زند». ارجاع برون‌متنی یا بینامتنیت (Intertextuality)، روابطی است که میان متن‌ها وجود دارد و هر متنی به متنی دیگر ارجاع می‌دهد (سلطانی، ۱۳۸۴، ص ۶۸).

سازوکارها را می‌توان در پنج مورد خلاصه کرد: پیوندنماهای افزایشی و تداوم‌دهنده، تقابلی - مقایسه‌ای، علی استقرائی - قیاسی، زمانی - مکانی و تمثیلی (سلطانی، ۱۳۹۰، صص ۹۶ و ۹۸ و ۱۱۱-۱۱۲ و ۱۳۱-۱۳۴). پیوندنماهای افزایشی و تداوم‌دهنده معنای تداوم را در متن برمی‌سازد. پیوندنماهای تقابلی - مقایسه‌ای نیز، روشی خاص از بیان است که از طریق آن، برتری یکی بر دیگری یا دیگران، تولید می‌شود (سلطانی، ۱۳۹۰، صص ۱۹۸). به همین ترتیب، ارجاعات علی به این معناست که مطالب ارائه‌شده، علمی و معتبرند (سلطانی، ۱۳۹۰، صص ۲۰۸). ارجاع زمانی - مکانی، نوعی دیگر از پیوندنماهاست که با توجه به اهمیت زمان در روایت داستان^۱ و مکان در توصیف رویداد استفاده می‌شود (سلطانی، ۱۳۹۰، صص ۱۱۱). در نهایت، پیوندنماهای تمثیلی شیوه‌ی بیان تمثیلی را برمی‌سازند.

حذف، دیگر سازوکاری است که باعث انسجام متنی می‌شود؛ به این صورت که، بخشی از یک ساختار، به صورت مفروض در نظر گرفته و کنار گذاشته می‌شود (ساسانی، ۱۳۸۹، صص ۱۳۰). حذف، در سه سطح؛ اسمی، فعلی و بندگی عمل می‌کند. حذف اسمی یا همان ساختار مجهول، این معنا را تولید می‌کند که کنش گر اهمیت چندانی ندارد (ری، ۱۳۸۸، صص ۱۶۹). حذف فعل، می‌کوشد به جای تأکید بر فاعل، بر عنصر فرایند توجه کند (سلطانی، ۱۳۸۴، صص ۲۰۳). ابزار حذف زمانی که در مورد بند اعمال می‌شود، اشارات ضمنی را تولید می‌کند.

انسجام واژگانی، آخرین سازوکار زبانی به منظور انسجام متنی است. این سازوکار از طریق هم‌آیی (باهم آئی)^۲، تکرار، هم‌معنایی، تقابل، شمول و جزء‌واژگی صورت می‌گیرد (ساسانی، ۱۳۸۹، صص ۱۳۰-۱۳۱). مراد از تکرار، هم‌معنایی، تقابل، شمول و جزء‌واژگی مشخص است. اما، منظور از هم‌آیی، واژه‌هایی است که به نحوی با یکدیگر رابطه معنایی دارند و به یک قلمرو معنایی خاص مربوط می‌شوند (آفاگل‌زاده، ۱۳۸۵، صص ۲۱۱).

-
1. Story
 2. Collocation

جدول ۳-۱ بررسی سازوکارهای زبانی؛ کاربرد و معنا

ساخت‌ها	سازوکارهای زبانی	ابزارها	کارکرد و معنا
ساختن گذرایی	مادی	فرایندها	ارائه تجربه به‌عنوان ابزار شناخت، بازنمایی واقعی‌تر
	ذهنی		ارائه ابزار شناخت (عقل، حس، شهود)
	ربطی		طبقه‌بندی، تشخیص گفتمان‌ها
ساختن وجهی	اخباری	شاید، اگر، چنانچه، باید، ضرورت دارد، آیا، چگونه، چیست و ...	قطعیت بالای فرایندها، بنیان‌های نظری ^۱ ، واقعی‌بودن رویداد
	الترامی		تردید در فرایندها، تشخیص نظم گفتمان و گفتمان اصلی
	امری		قطعیت بالای فرایندها، تشخیص نظم گفتمان و گفتمان اصلی
	پرسشی		تردید در فرایندها، بیان پیش‌فرض‌ها به‌صورت ضمنی
پیوندهای انسجام‌بخش	ارجاع	ارجاعات شخصی، اشاره‌ای و مقایسه‌ای	تعداد، موقعیت و میزان اهمیت شرکت‌کنندگان، تشخیص گفتمان‌های مختلف
	پیوندنما	پیوندنماهای افزایشی، تقابلی مقایسه‌ای، علی، زمانی، مکانی، تمثیلی	شیوه بیان (قیاس جدلی، استدلال استقرائی، قیاس برهانی، توصیفی، تمثیلی)
	حذف	حذف اسمی، فعلی، بندی	مهم‌نبودن کنش‌گر، تأکید بر فرایند، شریک‌کردن مخاطب در تولید متن
	انسجام	هم‌آیی، تکرار، هم‌معنایی، تقابل، شمول و جزء‌واژگی	تعیین ابزارهای مفهومی، مفهوم‌محوری، تشخیص نظم‌های گفتمان و گفتمان‌های مختلف

۱. به باور فوکو، قضا یا و بنیان‌های نظری باید به‌لحاظ معنایی کامل بوده؛ در رابطه با مفاهیم اصلی گفتمان باشند (فوکو، ۱۳۷۸، ص ۳۳).

۳-۲. نحوه استفاده از روش

پس از آشنایی با ساخت‌ها، سازوکارها و ابزارهای زبان‌شناختی به‌راحتی می‌توان با توجه به معنا و کاربستی که در سطح متن دارند، از آنها برای تحلیل سطح‌های گفتمان و اجتماع استفاده کرد. این ساخت‌ها، سازوکارها و ابزارها به همراه نوع کارکردشان به‌صورت خلاصه در جدول ۳-۱ آمده است.

۳-۳. میان‌گفتمانی: سطح گفتمان

طبق آنچه بیان شد، در سطح گفتمان، میان‌گفتمانی رخ می‌دهد؛ یعنی گفتمان‌های مختلف، در یک رخداد اجتماعی با یکدیگر مفصل‌بندی شوند. با این حساب، در این سطح لازم است با استفاده از ابزارهای زبان‌شناختی، گفتمان‌های مختلف موجود در متن شناسایی و سپس روابط میان آنها بررسی شود. ابزارهایی که در این سطح از تحلیل سودمند خواهند بود، عبارت‌اند از: ارجاع، پیوندنماهای تقابلی، وجه امری و التزامی.

۳-۴. نظم‌های گفتمانی: سطح اجتماع

فرکلاف از اصطلاح نظم گفتمانی برای اشاره به مفصل‌بندی خاصی از گفتمان‌ها استفاده می‌کند. در هر نظم گفتمان، تنها گفتمان‌هایی می‌توانند شکل بگیرند که موضوع، ابزارهای مفهومی و بنیان‌های نظری مشترک با آن نظم گفتمان داشته باشند. بنابراین، انسجام واژگانی، سازوکار زبانی مناسبی است که از طریق ابزارهای آن می‌توان نظم‌های گفتمان مختلف را آشکار ساخت.

۴. تحلیل و بررسی

همان‌گونه که در مقدمه بیان شد، مساله اصلی پژوهش حاضر، چگونگی بازنمایی یک مفهوم نیست؛ بلکه نحوه بازنمایی تغییرات اجتماعی که متن به‌عنوان یک رخداد اجتماعی در حال بازنمایی آن است. بنابراین، طبق رویکرد فرکلاف برای بررسی سطح

اجتماع از سطح نظم‌های گفتمانی آغاز کرده و در ادامه شکافی در سطح میان گفتمانیت ایجاد می‌گردد.^۱

۴-۱. آشکارسازی نظم‌های گفتمان

متن سند تحول بنیادین آموزش و پرورش با به هم پیوستن شکل خاصی از ۹۴۷۴ واژه شکل یافته است. با بررسی همه ۹۴۷۴ واژه، صرف نظر از پیوندناها، ارجاعات و فرایندها، تعداد ۵۶۰۷ واژه در متن سند آشکار گشت. این واژگان از طریق سازوکار انسجام واژگانی به ۷ قلمرو معنایی قابل تقسیم هستند. هر کدام از این قلمروهای معنایی در واقع، نظم‌های گفتمان هستند که روابط اجتماعی از طریق آنها صورت‌بندی می‌شود. نظم‌های گفتمان آموزش و پرورش، سیاسی و اداری، دینی، حرفه‌ای و اقتصادی، فرهنگی، رسانه و ارتباطات و نظم گفتمان سلامت و بهداشت به ترتیب، هفت نظم گفتمانی هستند که سند تحول بنیادین آنها را باز تولید می‌کند.

طبیعی است اولین نظم گفتمانی که سند به آن اعتبار می‌دهد، قلمرو آموزش و پرورش است. این نظم گفتمان ۱۹/۶ درصد از کل واژگان تولید شده توسط سند را به خود منسوب می‌کند که از آن میان، می‌توان به واژگانی چون تربیت، آموزش، تعلیم، دانش، مدارس و کتب اشاره کرد.

دومین نظم گفتمانی به لحاظ میزان تولیدات متن سند، نظم گفتمان سیاسی و اداری است. اختصاص میزان ۱۴/۵ درصد واژگان به این نظم گفتمان موید اهمیتی است که سند برای آن قائل است. سیاست، قانون، حکومت، مرز و قدرت از جمله واژگانی هستند که در نظم گفتمان سیاسی و اداری اجازه باز تولید می‌یابند.

در ادامه، نظم گفتمان دینی توسط سند تحول اعتبار می‌یابد. این اعتباردهی

۱. سطح متن در این پژوهش صرفاً در جهت بررسی این دو سطح مورد توجه قرار می‌گیرد.

از طریق تولید ۹/۲ درصد از واژگان متن صورت می‌گیرد. برخی از واژگانی که در این قلمرو معنایی به کار گرفته می‌شوند، عبارتند از: اسلام، دین، قرآن، نماز، توحید و تقوا.

نظم‌گفتمان حرفه‌ای و اقتصادی، قلمرو معنایی دیگری است که تولیدات خود را در متن سند تحول بنیادین آموزش و پرورش پراکنده است. در این قلمرو معنایی که ۸/۳ درصد از کل واژگان متن را در بر گرفته، می‌توان به واژگانی مثل: کار، حرفه، مهارت و فن‌آوری اشاره کرد.

پنجمین قلمرو معنایی که متن سند به آن ارجاع می‌دهد را می‌توان تحت عنوان نظم‌گفتمان فرهنگی بیان کرد. واژگانی که این قلمرو معنایی را بازنمایی می‌کنند واژگانی همچون: میراث، هویت، خانواده، تمدن، آداب، قدرشناسی و فداکاری به میزان ۵/۸ درصد هستند که از سوی سند تحول اعتبار می‌یابد.

در پایان، رسانه و ارتباطات و سلامت و بهداشت، دو نظم‌گفتمانی هستند که با اعتباری کمتر از سایر قلمروهای معنایی به ترتیب با ۱/۶ و ۰/۸ درصد پراکندگی در متن، توسط متن سند باز تولید می‌شوند.

جدول ۱.۴ آشکارسازی نظم‌های گفتمان

نظم‌گفتمانی	درصد پراکندگی در متن
آموزش و پرورش	۱۹.۶
سیاسی و اداری	۱۴.۵
دینی	۹.۲
حرفه‌ای و اقتصادی	۸.۳
فرهنگی	۵.۸
رسانه	۱.۶
سلامت	۰.۸

۲-۴. روابط نظم‌های گفتمان

فر کلاف، معتقد بود؛ در سطح اجتماع، روند برجسته‌سازی و به حاشیه‌رانی در مورد نظم‌های گفتمان رخ می‌دهد. با بررسی به عمل آمده معلوم شد که نظم گفتمان آموزش و پرورش، بیشترین میزان تولیدات متن را به خود اختصاص داده است. در واقع، طبیعی است که سند به لحاظ میزان تولیدات، نظم گفتمان آموزش و پرورش را به عنوان جریان اصلی بازنمایی کند. در کنار این جریان اصلی، نظم‌های گفتمان سیاسی و اداری و نظم گفتمان دینی نیز از سوی سند تحول، دارای جایگاه بسیار خوبی هستند. این در حالی است که نظم‌های گفتمان رسانه و ارتباطات و سلامت و بهداشت بر مبنای سند به عنوان نظم‌های گفتمان حاشیه‌ای اعتبار می‌یابند.

در ادامه، لازم است جایگاه نظم‌های گفتمانی به لحاظ نوع روابط مشخص گردد. برای پی‌بردن به روابط نظم‌های گفتمان می‌توان از سازوکارهای ساخت وجهی استفاده کرد. با این وصف، جملاتی که دارای بند التزامی صریح هستند و در رابطه با مفاهیم اصلی نظم‌های گفتمانی تولید شده‌اند، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

با بررسی جملات مذکور، ۳۰ رابطه التزامی صریح میان نظم‌های گفتمان آشکار گشت که از آن میان، نظم گفتمان دینی ۴۰ درصد از میزان روابط التزامی موجود در متن را به خود اختصاص می‌دهد. بعد از نظم گفتمان دینی، نظم گفتمان سیاسی و اداری است که با تولید ۳۳/۴ درصد از میزان روابط التزامی موجود در متن از سوی متن حائز اهمیت شناخته می‌شود. در ادامه، نظم‌های گفتمان حرفه‌ای اقتصادی، آموزش و پرورش و در نهایت، نظم گفتمان فرهنگی هر کدام به ترتیب با تولید ۱۳/۳، ۱۰ و ۳/۳ درصد از میزان روابط التزامی موجود از سوی متن در رتبه‌های بعدی اعتبار قرار می‌گیرند. این در حالی است که متن در این شیوه اعتباربخشی، هیچ جایگاهی را برای نظم گفتمان سلامت و بهداشت قائل نشده؛ آن را به صورت کامل حذف می‌کند. این روابط به صورت خلاصه در جدول ۴-۱ آمده است.

جدول ۴-۲. بررسی ساخت وجهی جهت تشخیص نظم گفتمان اصلی

درصد	فراوانی رابطه التزامی		نظم‌های گفتمان ملزم شده	نظم گفتمان الزام آور
٪۴۰	۱۲	۸ (٪۲۷)	آموزش و پرورش	دینی
		۳	سیاسی و اداری	
		۱	فرهنگی	
٪۳۳.۴	۱۰	۷ (٪۲۳)	آموزش و پرورش	سیاسی و اداری
		۲	فرهنگی	
		۱	دینی	
٪۱۳.۳	۴	۲ (٪۶.۷)	آموزش و پرورش	حرفه‌ای و اقتصادی
		۱	سیاسی و اداری	
		۱	فرهنگی	
٪۱۰	۳	۲ (٪۶.۷)	سیاسی و اداری	آموزش و پرورش
		۱	رسانه و ارتباطات	
٪۳.۳	۱	۱ (٪۳.۳)	آموزش و پرورش	فرهنگی
٪۱۰۰	۳۰		جمع کل	

همان گونه که در جدول بالا مشخص است، نظم گفتمان آموزش و پرورش با بیشترین قرارگیری در جایگاه ملزم شده به میزان ۶۰ درصد، قلمرویی معنایی است که از سوی نظم‌های گفتمان دیگر مورد بیشترین میزان تفسیر قرار می‌گیرد و نظم گفتمان دینی در این تفسیر و تغییر به میزان ۲۷ درصد بیشترین سهم را داراست. پس از آن، نظم گفتمان سیاسی و اداری به میزان ۲۳ درصد، نظم‌های گفتمان حرفه‌ای و اقتصادی به میزان ۶/۷ درصد و در نهایت، نظم گفتمان فرهنگی به میزان ۳/۳ درصد در رتبه‌های بعدی هستند.

به عنوان نمونه، جملات ذیل مواردی هستند که در آنها از این ابزار زبان‌شناختی

- استفاده شده و نظم گفتمان آموزش و پرورش در راس دوم رابطه التزامی قرار می گیرد:
- شایستگی های پایه: مجموعه ای ترکیبی از صفات ... است که متریبان برای دست یابی به مراتب حیات طیبه جهت درک موقعیت خود و دیگران و عمل فردی و جمعی برای بهبود مستمر آن، باید این گونه صفات و توان مندی ها را کسب کنند (شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۹۰، ص ۱۱).
 - گزاره های ارزشی مندرج در بیانیه ی ارزش ها، باید ها و نبایدهایی اساسی است که لازم است تمام اجزا و مؤلفه های نظام تعلیم و تربیت رسمی عمومی هماهنگ با آن ها بوده (شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۹۰، ص ۱۵).
 - دستیابی به این مرتبه از آمادگی ... مستلزم آن است که تربیت یافتگان این نظام شایستگی های لازم جهت درک و اصلاح مداوم موقعیت خود و دیگران را بر اساس نظام معیار اسلامی کسب نمایند (شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۹۰، ص ۱۰).
- نظم گفتمان دینی بنابراین، با ایجاد بیشترین رابطه التزامی در متن، از سوی سند به عنوان نظم گفتمان درجه اول بازنمایی می شود. این بدان معنی است که سایر نظم های گفتمانی باز تولید شده در متن از طریق مبانی فکری نظم گفتمان دینی تفسیر و در نتیجه، تغییر می یابند. به تعبیر دیگر، نظم گفتمان دینی تلاش می کند تا مفاهیم نظم های گفتمان دیگر را باز تعریف و در نتیجه، تفسیری دینی از آنها ارائه کند. از جملاتی که این گونه تفسیردهی نمایان می سازد می توان به موارد ذیل اشاره کرد:
- نظام تعلیم و تربیت رسمی عمومی: نهادی است ... که ... مسئولیت آماده سازی دانش آموزان جهت تحقق مرتبه ای از حیات طیبه در همه ابعاد را بر عهده دارد (شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۹۰، ص ۱۰).
 - فرآیند تعلیم و تربیت در تمام ساحت ها که تعلیم و تربیت اعتقادی، عبادی و اخلاقی در آن محوریت دارد (شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۹۰، ص ۱۶).
 - بر پایه ی این چشم انداز، مدرسه جلوه ای است از تحقق مراتب حیات طیبه (شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۹۰، ص ۲۱).
- همان گونه که در مثال های بالا نیز مشخص است، نظم گفتمان دینی تلاش می کند تا

مفاهیم نظم‌های گفتمان دیگر را بازتعریف و در نتیجه، تفسیری دینی از آنها ارائه کند. افزون بر آن، نظم گفتمان دینی با کمترین قرارگیری در جایگاه ملزم‌شده به میزان ۳/۳ درصد، قلمرو معنایی است که به صورت بسیار محدود توسط نظم گفتمان سیاسی و اداری مورد تفسیر قرار می‌گیرد. به تعبیر دیگر، نظم گفتمان دینی با کمترین میزان تغییر و تفسیر از سوی متن در معرض نظم‌های گفتمانی قرار می‌گیرد.

به این ترتیب، مفهوم اصلی چارچوب مفهومی فرکلاف نمایان می‌گردد: تغییر. به باور فرکلاف، تغییر اجتماعی زمانی رخ می‌دهد که تغییر در نظم‌های گفتمانی و روابط بین آنها حاصل می‌شود. با این وصف می‌توان گفت؛ سند تحول بنیادین آموزش و پرورش تلاش می‌کند تا به واسطه تفسیر دینی، تغییر در نظم‌های گفتمانی و تحت تأثیر قراردادن روابط میان آنها موجب یک تغییر اجتماعی گردد.

۳-۴. آشکارسازی گفتمان‌ها

به باور فرکلاف هر گفتمانی ضرورتاً نیاز به گفتمان یا گفتمان‌های رقیب دارد تا خود، به عنوان گفتمان اصلی هویت یابد. گفتمان اصلی این رویه را به واسطه شیوه‌های مختلفی اجرا می‌کند که ملموس‌ترین آن، رقیق‌سازی تولیدات گفتمان رقیب است. با استفاده از ابزار ارجاع درون‌متنی، میزان ۱۵۵ ارجاع به دست آمد که آنها را می‌توان تحت عنوان ضمائر شخصی، مشترک، مبهم و ضمائر اشاره‌ای بیان کرد. به منظور آشکارسازی گفتمان‌های رقیب در یک نظم گفتمان لازم است ارجاعات ضمائری مثل: «آن، آنها، آنان، او، ایشان و وی»، «این و همین»، «سایر، دیگر، دیگری و دیگران» و «خود و خویش» بررسی گردد. با بررسی بر روی ۱۴۳ ضمیر تقابلی، کل ارجاعات به استثنای ضمیر «همه»، گفتمان‌های موجود در نظم‌های گفتمانی بازتولیدشده توسط سند به دست آمد. افزون بر ارجاع، برای یافتن گفتمان‌های مختلف در یک نظم گفتمانی از ابزار پیوندنماهای تقابلی مقایسه‌ای هم می‌توان بهره برد. بر این اساس، تعداد ۲۹ مورد استفاده از پیوندنماهای تقابلی مقایسه‌ای در متن سند تحول بنیادین آشکار گشت. در نهایت، گفتمان‌های مختلف بازتولیدشده در متن سند را می‌توان در قالب جدول شماره ۴-۲ خلاصه کرد.

جدول ۴-۳. بررسی ارجاعات و پیوندنماها جهت تشخیص گفتمان‌های مختلف

تعداد گفتمان	گفتمان اصلی	ابزار	گفتمان رقیب	نظم گفتمان
۱	نظام تعلیم و تربیت رسمی عمومی	ارجاع (خود و دیگران)	دیگران	آموزش و پرورش
		ارجاع (آن)	کلیه مصوبات و سیاست‌های قبلی	
		ارجاع (آنها)	موسسات و آموزشگاه‌های آزاد	
		ارجاع (این)	مدارس خارج از کشور	
		پیوندنماها	برونداد آموزش و پرورش	
۲	نظام معیار ربوبی یا نظام (تقوا) یا نظام معیار اسلامی	ارجاع (این)	نظام سکولار	سیاسی و اداری
		ارجاع (خود و دیگران)	دیگران	
		ارجاع (آنها)	منطقه، جهان اسلام و بین‌الملل	
۳	فرهنگ اسلامی - ایرانی	ارجاع (سایر)	سایر فرهنگ‌ها	فرهنگی
		پیوندنماها	هویت به معنای امری ثابت و از پیش تعیین شده	
۴	حیات طیبه	ارجاع (آن)	زندگی غیردینی	دینی
۵	ارتباط معطوف به ارزش‌های انسانی و اخلاقی، معرفت، محبت و اطاعت از خدا	پیوندنماها	پیوندهای خشونت‌آمیز یا انتفاعی	رسانه و ارتباطات

اما، همان‌گونه که در بخش ارجاع بیان شد، از میان ۱۵۵ ارجاع انجام گرفته در متن سند، تنها میزان ۷/۷ درصد از ضمیر مبهم «همه» استفاده شده است. از این نوع ارجاع درون‌متنی که با هدف وحدت‌رسانی به گفتمان‌های مختلف به کار گرفته شده می‌توان تا حدودی دو مورد^۱ را تشخیص داد:

- گزاره‌های ارزشی مندرج در بیانیه‌ی ارزش‌ها، بایدها و نبایدهایی اساسی است که لازم است تمام اجزا و مؤلفه‌های نظام تعلیم و تربیت رسمی عمومی هماهنگ با آن‌ها بوده و همه‌ی سیاست‌گذاران و کارگزاران نظام ملتزم و پای‌بند به آن‌ها باشند (شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۹۰، ص ۱۵).

- تکوین و تعالی جنبه‌های انسانی هویت دانش‌آموزان برای تقویت روابط حق‌محور، عدالت‌گستر و مهرورزانه با همه انسان‌ها در سراسر جهان (شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۹۰، ص ۱۷).

در واقع، سند تحول بنیادین نظام آموزش و پرورش تلاش می‌کند تا بدون اشاره به گفتمان‌های مختلف در نظم‌های گفتمانی متفاوت، همه آنها را زیر پرچم گزاره‌های ارزشی مندرج در بیانیه ارزش‌ها تلفیق کند. همچنین این سند بر آن است تا در پرتو روابط حق‌محور، عدالت‌گستر و مهرورزانه تمامی گفتمان‌های موجود در سطح نظام بین‌الملل را نیز به وحدت برساند.

با توجه به جدول بالا، به صورت خلاصه می‌توان گفت؛ سند تحول بنیادین نظام آموزش و پرورش در ۵ قلمرو معنایی، گفتمان‌سازی می‌کند. این گفتمان‌سازی همچنین موجب بازتولید نظم گفتمان‌های آموزش و پرورش، سیاسی و اداری، فرهنگی، دینی و نظم گفتمان رسانه و ارتباطات شده؛ دو نظم گفتمان؛ حرفه‌ای و

۱. به استثنای این دو مورد، در متن سند از ابزار ارجاع ضمیر مبهم «همه» جهت وحدت‌بخشی به گفتمان‌های مختلف استفاده نمی‌شود و تنها به تلفیق عناصری از یک یا چند نظم گفتمان بسنده می‌کند.

اقتصادی و نظم‌گفتمان سلامت و بهداشت حذف می‌شوند.

به این ترتیب در نظم‌گفتمان آموزش و پرورش، گفتمان وابسته به نظام تعلیم و تربیت رسمی عمومی به‌عنوان گفتمان اصلی معرفی می‌شود. افزون بر آن، به گفتمان نظام معیار ربوبی و نظام تقوا یا نظام معیار اسلامی در نظم‌گفتمان سیاسی و اداری، گفتمان فرهنگ اسلامی ایرانی در نظم‌گفتمان فرهنگی، گفتمان حیات طیبه در نظم‌گفتمان دینی و گفتمان معطوف به ارزش‌های انسانی و اخلاقی، معرفت، محبت و اطاعت از خدا در نظم‌گفتمان رسانه و ارتباطات به‌عنوان گفتمان‌های اصلی اعتبار می‌بخشد.

۴-۴. روابط گفتمان‌ها

همان‌گونه که در جدول ۴-۲ آمد، سند تحول بنیادین به ۱۰ گفتمان اجازه خودنمایی داده است که این تعداد تلاش می‌کنند به ۵ نظم‌گفتمان اعتبار بخشند. درنهایت، پس از آشکارسازی گفتمان‌ها، لازم است روابط میان گفتمان‌ها بررسی گردد. برای پی‌بردن به این روابط؛ هرچند سند تحول از هیچ‌وجه امری در متن خود بهره‌نگرفته؛ استفاده از وجه التزامی سودمند خواهد بود. در متن سند تحول بنیادین، عناصری مانند: «باید»، «لازم است»، «شایسته است»، «می‌تواند» و «ممکن است» به کار رفته که ساخت ۸/۵ درصد از بندهای سند مذکور را به وجه التزامی تغییر داده است. برای مثال می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

- گزاره‌های ارزشی مندرج در بیانیه‌ی ارزش‌ها، بایدها و نبایدهایی اساسی است که لازم است تمام اجزا و مؤلفه‌های نظام تعلیم و تربیت رسمی عمومی هماهنگ با آن‌ها بوده و همه‌ی سیاست‌گذاران و کارگزاران نظام ملتزم و پای‌بند به آن‌ها باشند (شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۹۰، ص ۱۵).

● این گونه زندگانی مستلزم ارتباط آگاهانه و اختیاری با حقیقت هستی و تشدید رابطه‌ی با او در همه شئون فردی و اجتماعی زندگی است که باید بر اساس انتخاب و التزام آگاهانه و آزادانه‌ی نظام معیار مناسب با دین اسلام باشد (شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۹۰، ص ۱۵).

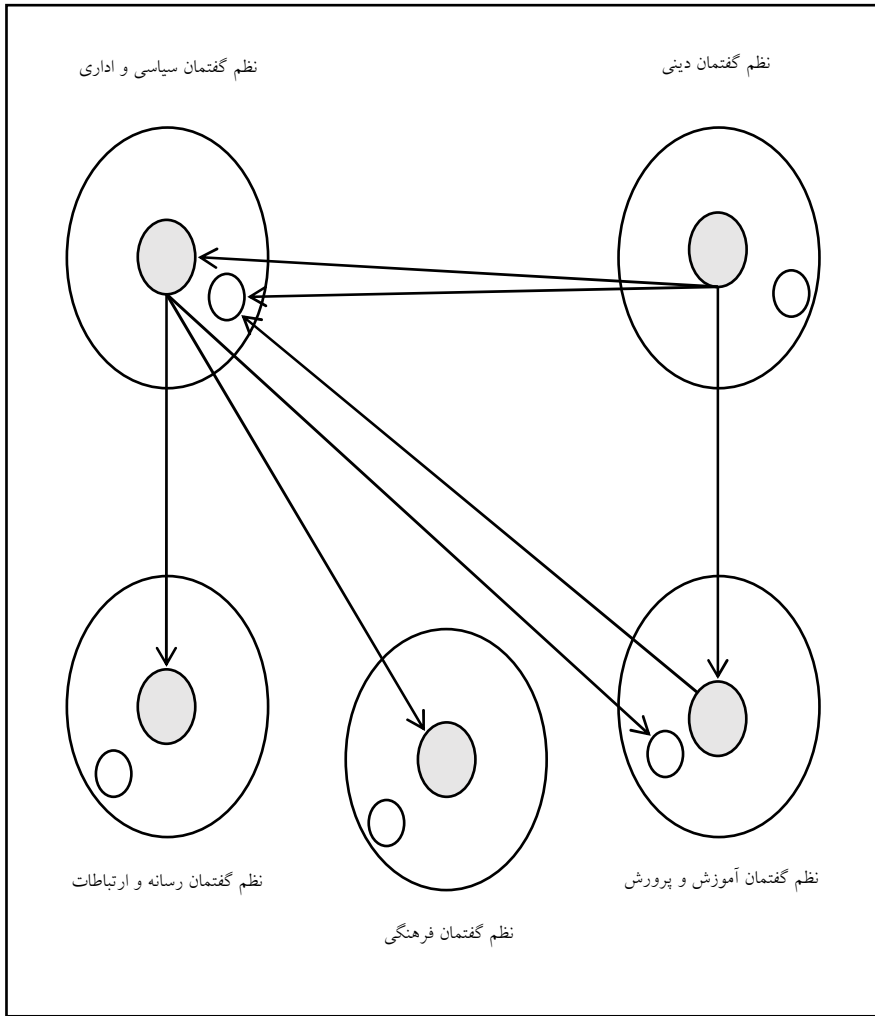
● این گونه زندگانی مستلزم ارتباط آگاهانه و اختیاری با حقیقت هستی و تشدید رابطه‌ی با او در همه شئون فردی و اجتماعی زندگی است که باید بر اساس انتخاب و التزام آگاهانه و آزادانه‌ی نظام معیار مناسب با دین اسلام باشد (شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۹۰، ص ۱۵).

● با بررسی جملات مذکور و صرف نظر از روابطی که به نظم‌های گفتمان ارجاع داده می‌شد، هفت رابطه التزامی میان گفتمان‌ها آشکار گشت که می‌توان آنها را در سه محور مشخص کرد. برای وضوح بیشتر، این روابط در نمودار شماره ۴-۲ ارائه می‌شود:

● رابطه التزامی گفتمان اصلی در نظم گفتمان دینی با گفتمان‌های اصلی و رقیب در نظم گفتمان سیاسی و اداری و نیز گفتمان اصلی در نظم گفتمان آموزش و پرورش.

● رابطه التزامی گفتمان اصلی در نظم گفتمان سیاسی و اداری با گفتمان‌های اصلی؛ نظم گفتمان فرهنگی و نظم گفتمان رسانه و ارتباطات و نیز گفتمان رقیب در نظم گفتمان آموزش و پرورش.

● رابطه التزامی گفتمان اصلی در نظم گفتمان آموزش و پرورش با گفتمان رقیب در نظم گفتمان سیاسی و اداری.



نمودار ۲.۴ میان گفتمانیت به سوی ساخت شبکه معنا

همان گونه که در نمودار مشخص است، گفتمان اصلی نظم گفتمان دینی و گفتمان اصلی نظم گفتمان سیاسی و اداری به لحاظ میزان رابطه تلازمی با گفتمان های دیگر در تساوی هستند. این در حالی است که گفتمان اصلی نظم گفتمان دینی از سوی سند تحول

بنیادین به نحوی اعتبار یافته که با گفتمان اصلی نظم گفتمان سیاسی و اداری هم رابطه‌ای تلازمی دارد. به این ترتیب، از نظر درجه اعتبار بازتولید شده در متن سند، گفتمان اصلی نظم گفتمان دینی سپس گفتمان اصلی نظم گفتمان سیاسی و اداری و در نهایت، گفتمان اصلی نظم گفتمان آموزش و پرورش در مقام‌های اعتبار جای می‌یابند. بر این اساس، گفتمان‌های دو نظم گفتمان فرهنگی و رسانه و ارتباطات در حاشیه اعتباردهی قرار می‌گیرند.^۱

۴-۵. بازنمایی تغییرات اجتماعی

به صورت خلاصه، سند تحول بنیادین آموزش و پرورش در سطح نظم‌های گفتمان به چهار شیوه تلاش می‌کند آنها را معتبر جلوه دهد که در جدول (۴-۵) مشخص است. اگرچه شیوه‌های اعتباربخشی به نظم‌های گفتمان به انحاء مختلف در متن جابه‌جا می‌شود؛ اما نظم گفتمان سیاسی-اداری همان‌گونه که در جدول هم مشخص است، متن را مجبور ساخته تا جایگاه ثابتی را برایش در نظر بگیرد. علاوه بر آن، با اینکه نظم گفتمان دینی از سوی متن جابه‌جا شده؛ با این حال به لحاظ رابطه التزامی خود را در جایگاه اول نگاه می‌دارد. همچنین با در نظر گرفتن میزان تولیدات به عنوان معیار اعتباربخشی، نظم گفتمان آموزش و پرورش نیز جایگاه نخست را از آن خود کرده است؛ اگرچه در سندی که با عنوان تحول بنیادین آموزش و پرورش ساخت یافته، این امر بسیار طبیعی است و خلاف آن می‌توانست محلی برای تحلیل باشد.

۱. طبق آنچه آمد، سند تحول بنیادین نظام آموزش و پرورش تنها در پنج قلمرو معنایی، گفتمان‌سازی می‌کند که بر این اساس، دو نظم گفتمان؛ حرفه‌ای و اقتصادی و نظم گفتمان؛ سلامت و بهداشت در این شیوه اعتباربخشی حذف می‌شوند.

جدول ۴-۵. شیوه‌های اعتباربخشی به نظم‌های گفتمان

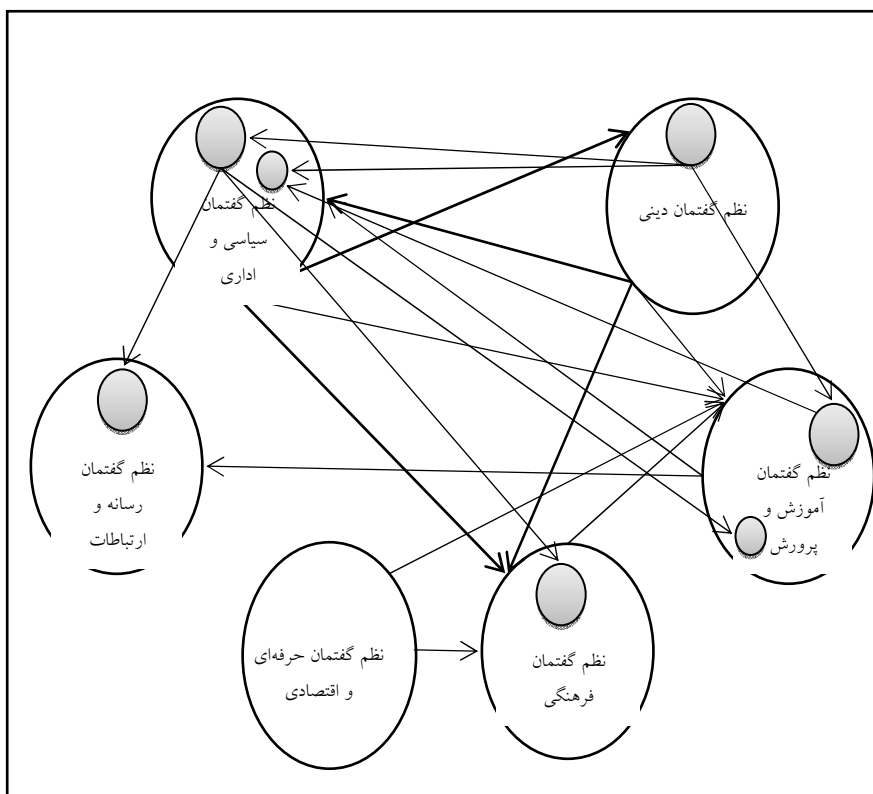
نوع رابطه میان نظم‌های گفتمان	تولید‌واژگان	نوع رابطه میان گفتمانی	ارجاع درون‌متنی و پیوندنماها
دینی	آموزش و پرورش	دینی	آموزش و پرورش
سیاسی-اداری	سیاسی-اداری	سیاسی-اداری	سیاسی-اداری
حرفه‌ای و اقتصادی	دینی	آموزش و پرورش	فرهنگی
آموزش و پرورش	حرفه‌ای و اقتصادی	---	دینی
فرهنگی	فرهنگی	---	رسانه و ارتباطات
---	رسانه و ارتباطات	---	حرفه‌ای و اقتصادی
---	سلامت و بهداشت	---	سلامت و بهداشت

بنابراین و با توجه به آنچه آمد، در پایان می‌توان شبکه معنایی که از طریق متن سند تحول بنیادین آموزش و پرورش بازنمایی می‌کند را در قالب نمودار شماره (۴-۳) بازسازی کرد.^۱

بر این اساس، به صورت کلی می‌توان گفت؛ سند مذکور، سطح اجتماع را به همین اندازه پیچیده بازنمایی می‌کند و یا به عبارت دیگر، مبانی فکری سند مذکور در قالب چنین دستگاه آشفته‌ای بازنمایی شده است، اما پیامد این بازنمایی که در واقع با هدف

۱. همان‌گونه که بیان شد، متن به‌لحاظ نوع رابطه میان نظم‌های گفتمان، هیچ اعتباری برای نظم‌گفتمان سلامت و بهداشت قائل نشده که در نتیجه، در نمودار بازسازی شده نیز، جایگاه مربوط حذف شده است.

مرتفع‌سازی بخشی از مشکلات نظام آموزش و پرورش تدوین شده، چیست؟ در نهایت می‌توان گفت؛ اگرچه این سند بر آن بود تا برای حل مشکلات مذکور با استفاده از مبانی فکری نظم‌گفتمان دینی، تفسیری دینی از نظم‌های گفتمانی دیگر ارائه کرده و موجب تغییر در آنها شود و مهم‌تر آنکه از طریق تحت تأثیر قرارداد روابط میان آنها باعث یک تغییر اجتماعی گردد؛ با این حال، نتوانسته است این هدف را محقق کند.



نمودار ۵-۱. شبکه معنای بازنمایی شده توسط سند تحول بنیادین آموزش و پرورش

۵. نتیجه‌گیری

مساله اصلی اکثر پژوهش‌های صورت گرفته در حوزه بازنمایی، چگونگی بازنمایی یک مفهوم بوده و نه نحوه بازنمایی اجتماع و پیامدهای آن. بر این اساس، پژوهش حاضر این مساله اصلی را مطرح کرد که سند تحول بنیادین آموزش و پرورش، سطح اجتماع را چگونه بازنمایی می‌کند و سپس این بازنمایی خاص، چه پیامدی را موجب می‌گردد؟ به این ترتیب رویکرد انتقادیِ گفتمان نورمن فرکلاف برای انجام این تحقیق انتخاب شد.

فرکلاف در تحلیل خود به سه سطح؛ متن، گفتمان و اجتماع اشاره می‌کند. در سطح تحلیل متن، خصوصیات صوری متن و در سطح گفتمان، مفهوم میان گفتمانیّت مورد توجه قرار می‌گیرد. اما آنچه فرکلاف در سطح اجتماع به آن توجه می‌کند، آشکارسازی جهت‌گیری متون در راستای بازتولید یا تغییر اجتماع است.

۵-۱. سطح نظم‌های گفتمانی

بر اساس تحلیل صورت گرفته بر متن سند تحول بنیادین آموزش و پرورش، این سند از طریق تخصیص واژگانی، به ترتیب به نظم‌های گفتمان آموزش و پرورش، سیاسی و اداری، دینی، حرفه‌ای و اقتصادی، فرهنگی، رسانه و ارتباطات و نظم گفتمان سلامت و بهداشت در سطح اجتماع اعتبار می‌بخشد.

سند مذکور سپس به لحاظ نوع روابط، چینی جدید ایجاد می‌کند. در این چینش، نظم گفتمان دینی در بالای فهرست اعتبار می‌نشیند. این بدان معنی است که نظم گفتمان دینی تلاش می‌کند تا مفاهیم نظم‌های گفتمان دیگر را بازتعریف و در نتیجه، تفسیری دینی از آنها ارائه کند. از دیگر سوی، نظم گفتمان آموزش و پرورش، قلمرویی معنایی است که از سوی نظم‌های گفتمان دیگر مورد بیشترین میزان تفسیر قرار می‌گیرد و نظم گفتمان دینی در این تفسیر و تغییر بیشترین سهم را داراست. این درحالی است که نظم گفتمان دینی با کمترین میزان تغییر و تفسیر از سوی متن مواجه است.

۲-۵. سطح میان‌گفتمانیت

سند تحول بنیادین آموزش و پرورش در دومین سطح، تلاش می‌کند تا تمامی گفتمان‌های متصور را زیر پرچم «گزاره‌های ارزشی مندرج در بیانیه ارزش‌ها» تلفیق کرده؛ تمامی گفتمان‌های موجود در سطح نظام بین‌الملل را نیز در پرتو روابط حق‌محور، عدالت‌گستر و مهرورزانه به وحدت برساند.

با این حال در حوزه رقابت میان‌گفتمانی و به‌لحاظ ارجاع به نظم‌های گفتمانی، ده گفتمان و پنج قلمرو معنایی توسط سند اعتبار می‌یابد که در آنها، برخی از گفتمان‌ها را به‌عنوان گفتمان اصلی معرفی می‌کند. بر این اساس به‌ترتیب، نظم گفتمان آموزش و پرورش، نظم گفتمان سیاسی و اداری، نظم گفتمان فرهنگی، نظم گفتمان دینی و نظم گفتمان رسانه و ارتباطات از سوی سند معتبر شناخته می‌شوند و دو نظم گفتمان حرفه‌ای و اقتصادی و نظم گفتمان سلامت و بهداشت به‌صورت کامل حذف می‌شوند.

سند در ادامه، این ده گفتمان برآمده از پنج نظم گفتمان را مجبور به پذیرش نوع خاصی از رابطه می‌کند. بر اساس این روابط میان‌گفتمانی، نظم گفتمان دینی، مقام اول می‌یابد، سپس گفتمان اصلی نظم گفتمان سیاسی و اداری و درنهایت، گفتمان اصلی نظم گفتمان آموزش و پرورش در مقام‌های بعدی جایگاه می‌یابند. بر این اساس، گفتمان‌های؛ دو نظم گفتمان فرهنگی و رسانه و ارتباطات در حاشیه اعتباردهی قرار می‌گیرند. افزون بر آن، متن در این شیوه اعتباربخشی، هیچ جایگاهی را برای نظم گفتمان سلامت و بهداشت قائل نشده؛ آن را به‌صورت کامل حذف می‌کند.

۳-۵. سطح اجتماعی

مسئله اصلی پژوهش حاضر این بود که سند تحول بنیادین آموزش و پرورش، سطح اجتماع و یا به تعبیر بهتر، زمینه یا شبکه معنا را چگونه بازنمایی می‌کند (نمودار ۴-۳) و سپس این بازنمایی خاص، چه پیامدی را موجب می‌گردد؟ چنانچه اشاره شد سند

مذکور، نتوانسته است مبتنی بر نظم گفتمان دینی به تفسیر سایر گفتمانها پردازد. به همین دلیل نیز این سند نتوانسته است پیشران تغییرات اجتماعی مبتنی بر نظام آموزش و پرورش باشد چرا که اساسا نظام ارتباطی متقنی میان این پنج نظم گفتمانی برقرار نشده است.

فهرست منابع

۱. آقاگل زاده، فردوس؛ غیثیان، مریم سادات. (۱۳۸۶). رویکردهای غالب در تحلیل گفتمان انتقادی. دوفصلنامه زبان و زبان‌شناسی، ۳(۵)، صص ۳۹-۵۴.
۲. آقاگل زاده، فردوس. (۱۳۸۵). تحلیل گفتمان انتقادی (چاپ اول). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. بهرامی کمیل، نظام. (۱۳۸۸). نظریه رسانه‌ها؛ جامعه‌شناسی ارتباطات (چاپ اول). تهران: نشر کویر.
۴. پوینتون، کیت؛ لی، آلیسون. (۱۳۸۸). فرهنگ و متن: گفتمان و روش‌شناسی پژوهش اجتماعی و مطالعات فرهنگی (مترجم: حسن چاوشیان). تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۵. دریفوس، هیوبرت؛ رایبِنو، پل. (۱۳۹۱). میشل فوکو فراسوی ساخت‌گرایی و هرمنیوتیک با مؤخره‌ای به قلم میشل فوکو (مترجم: حسین بشیریه، چاپ هشتم). تهران: نشر نی.
۶. ری، دانوتا. (۱۳۸۸). زبان روزنامه (به کوشش: فریده حقیقین، مترجم: وجیهه عزیزآبادی فراهانی و دیگران، چاپ اول). تهران: نشر علم.
۷. ساسانی، فرهاد. (۱۳۸۹). معناکاوی: به‌سوی نشانه‌شناسی اجتماعی. تهران: نشر علم.
۸. سلطانی، سیدعلی اصغر. (۱۳۸۴). قدرت، گفتمان و زبان (سازوکارهای جریان قدرت در جمهوری اسلامی ایران). تهران: نشر نی.
۹. سلطانی، سیدعلی اصغر. (۱۳۹۰). اصول و روش نگارش دانشگاهی. قم: انتشارات دانشگاه مفید.
۱۰. شورای عالی انقلاب فرهنگی. (۱۳۹۰). سند تحول بنیادین آموزش و پرورش. تهران.
۱۱. فرکلاف، نورمن. (۱۳۷۹). تحلیل انتقادی گفتمان (مترجم: فاطمه شایسته پیران و دیگران). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
۱۲. فوکو، میشل. (۱۳۷۸). نظم گفتار: درس افتتاحی در کِلِر دو فرانس (مترجم: باقر پرهام). تهران: نشر آگاه.

۱۳. هال، استوارت. (۱۳۸۷). *گزیده‌هایی از عمل بازنمایی*، کتاب نظریه‌های ارتباطات: مفاهیم انتقادی در مطالعات رسانه‌ای و فرهنگی (ویراستاری: پل کوبلی، مترجم: احسان شاقاسمی). تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۱۴. مردانی، اردلان. (۱۳۷۸). *منطق مبین: ترجمه و شرحی نوین بر منطق مظفر (چاپ اول)*. قم: نشر الهادی.
۱۵. مهدی‌زاده، سیدمحمد. (۱۳۸۷). *رسانه‌ها و بازنمایی (چاپ اول)*. تهران: معاونت مطبوعاتی و اطلاع‌رسانی، دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌های وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۶. ون دایک، تئون ای. (۱۳۸۹). *مطالعاتی در تحلیل گفتمان: از دستور متن تا گفتمان کاوی انتقادی (مترجم: پیروز ایزدی و دیگران)*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۷. یورگنسن، ماریان؛ فیلیپس، لوئیز ج. (۱۳۹۱). *نظریه و روش در تحلیل گفتمان (مترجم: هادی جلیلی)*. تهران: نشر نی.
۱۸. یوسف‌زاده، حسن. (۱۳۹۲). *اسلام، نظم و انضباط اجتماعی (چاپ اول)*. تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
19. Fairclough, Norman. (2005). *Critical discourse analysis*, In: Marges Linguistiques.
20. Teun Van Dijk. (2001). *Political discourse and ideology.*, Working paper, Unpublished.

References

1. Aghagolzadeh, F. (1385 AP). *Critical Discourse Analysis*. (1st ed.). Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. [In Persian]
2. Aghagolzadeh, F., & Ghiasian, M. (1386 AP). Dominant approaches in critical discourse analysis. *Bi-Quarterly Journal of Language and Linguistics*, 3(5), pp. 39-54. [In Persian]
3. Bahrami Komeil, N. (1388 AP). *Media theory; Sociology of Communication*. (1st ed.). Tehran: Kavir Publications. [In Persian]
4. Dreyfus, H., & Rabino, P. (1391 AP). *Michel Foucault Beyond Constructivism and Hermeneutics with a Posthumous by Michel Foco*. (Bashirieh, H, Trans.). (8th ed.). Tehran: Ney Publications. [In Persian]
5. Fairclough, N. (1379 AP). *Critical Analysis of Discourse*. (Shayesteh Piran, F et al, Trans.). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, Center for Media Studies and Research. [In Persian]
6. Fairclough, N. (2005). *Critical discourse analysis*, In: Marges Linguistiques.
7. Foucault, M. (1378 AP). *Speech Ritual: Opening Lesson at the Collège de France*. (Parham, B, Trans.). Tehran: Agah Publications. [In Persian]
8. Hall, S. (1387 AP). *Excerpts from Representation, Communication Theories: Critical Concepts in Media and Cultural Studies*. (Kobley, P, Ed.). (Shaghasemi, E, Trans.). Tehran: Research Institute for Cultural and Social Studies. [In Persian]
9. Jorgensen, M., & Phillips, L. J. (1391 AP). *Theory and method in discourse analysis* (Jalili, H, Trans.). Tehran: Ney Publications. [In Persian]
10. Mahdizadeh, S. M. (1387 AP). *Media and Representation*. (1st ed.). Tehran: Deputy Minister of Press and Information, Office of Media Studies and Development, Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
11. Mardani, A. (1378 AP). *Mubin Logic: A New Translation and Explanation of Muzaffar Logic*. (1st ed.). Qom: Al-Hadi Publications. [In Persian]

12. Pointon, K., & Lee, A. (1388 AP). *Culture and Text: Discourse and Methodology of Social Research and Cultural Studies*. (Chavoshian, H, Trans.). Tehran: Research Institute for Cultural and Social Studies. [In Persian]
13. Ray, D. (1388 AP). *Language of the newspaper*. (Haghbin, F, Ed.). (Azizabadi Farahani, V et al, 1st ed.). Tehran: Alam Publishing. [In Persian]
14. Sasani, Farhad. (1389 AP). *Meaning: Towards social semiotics*. Tehran: Ilm Publications. [In Persian]
15. Soltani, S. A. A. (1384 AP). *Power, discourse and language. (mechanisms of power flow in the Islamic Republic of Iran)*. Tehran: Ney Publications. [In Persian]
16. Soltani, S. A. A. (1390 AP). *Principles and methods of academic writing*. Qom: Mofid University Press. [In Persian]
17. Teun V. D. (2001). *Political discourse and ideology*. Working paper, Unpublished.
18. The Supreme Council of the Cultural Revolution. (1390 AP). *Document of fundamental transformation of education*. Tehran. [In Persian]
19. Van Dyke, T. E. (1389 AP). *Studies in discourse analysis: from text grammar to critical discourse*. (Izadi, P, et al. Trans.). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
20. Yousefzadeh, H. (1392 AP). *Islam and Social Discipline*. (1st ed.). Tehran: Culture, Art, and Communication Research Institute Publications. [In Persian]

An analysis of Family System based on the Succession Theory of Shahid Sadr

Mohammad Rafiq¹

Sayyid Monzer Hakim²

Hassan Kheiri³

Fazel Hesami⁴

Received: 25/08/2020

Accepted: 15/11/2020

Abstract

Based on the views and social theory of Shahid Sadr, every society consists of three elements: nature, human, and relationship. The nature of the third element is what distinguishes the nature of human societies from each other. The Holy Qur'an calls the formative nature of this relationship as Istikhlaf (succession). According to istikhlaf, human has set foot on earth as a divine successor and trustee. What kind of family system is drawn based on the theory of succession of Shahid Sadr is a question that this paper seeks to answer with interrogative and analytical methods, focusing on the valuable works of Shahid Sadr. The general structure of

1. Assistant Professor at Al-Mustafa International University, Qom, Iran (Corresponding author).
m_rafigh@miu.ac.ir.

2. Professor and Head of Al-Dhoriyah Al-Nabawiyah Research Institute, Qom, Iran.
mon953@yahoo.com.

3. Associate Professor Islamic Azad University, Qom, Iran. hassan.khairi@gmail.com.

4. Assistant Professor Al-Mustafa International University, Qom, Iran. fhesami@gmail.com.

* Rafiq, M., & Hakim, S. M., & Kheiri, H., & Hesami, F. (1400 AP). A Study of the Family System Based on the Theory of Succession of Shahid Sadr. *Journal of Islam and Social Studies*, 9(35), pp. 175-205. DOI: 10.22081 / jiss.2020.58682.1691.

* Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

the successive family system is that there is a successive spirit in all family relationships and at every level. In the successive family system, the man is the "guardian" and this concept is not called patriarchy. Maintaining the status of women in this system is one of the most important elements of the Qur'anic family, which has many functions. Playing this role is to perform tasks such as housekeeping, marriage and raising children, hisn (fortress), and protection and meeting the material and spiritual needs of the family while maintaining the status of "muhsin (the married man)" and "guardian" of the spouse. The innate and real status of father in the successive family system is the guardian, manager, protector, head, prince, and householder of family members and spouse. Extracting the words "Muhsin" and "Qayim (meaning the married man and the guardian respectively)" for men and the words "Muhsnah" and "Qanetah" (meaning a married woman and an obedient woman respectively) from the Qur'an for the social status of women is one of the innovations of this study.

Keywords

The Qur'an, structure, system, family, Istikhlaf, Shahid Sadr.

بررسی نظام خانواده مبتنی بر نظریه استخلاف شهید صدر

محمد رفیق^۱ سیدمنذر حکیم^۲ حسن خیری^۳ فاضل حسامی^۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۰۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۸/۲۵

چکیده

بر اساس آراء و نظریه اجتماعی شهید صدر، هر جامعه از سه عنصر تشکیل می‌شود: طبیعت، انسان و رابطه. ماهیت عنصر سوم است که مابه‌الامتیاز ماهیت جوامع بشری از یکدیگرست. قرآن کریم، ماهیت تکوینی این رابطه را استخلاف قلمداد می‌کند؛ که براساس آن، انسان به‌عنوان جانشین و امین الهی پای بر زمین گذاشته است. اینکه بر اساس نظریه استخلاف شهید صدر چه نوع نظام خانواده ترسیم می‌شود؛ پرسشی است که این نوشتار با روش‌های، استقفاقی و تحلیلی و باتتبع در آثار ارزشمند شهید صدر، درصدد جواب آن است. شاکله کلی نظام خانواده استخلافی این است که در همه روابط خانواده و در هر سطح آن، روح استخلافی وجود دارد. در نظام خانواده استخلافی، مرد «قیم» است و این مفهوم غیر از مردسالاری است؛ حفظ منزلت زن در این نظام، از مهم‌ترین رکن خانواده قرآنی است که دارای کارکردهای زیادی است. ایفای این نقش به‌انجام وظایفی از قبیل: خانه‌داری، شوهرداری و پرورش فرزند، حصن و حفاظت و رفع نیازهای مادی و معنوی خانواده با حفظ منزلت «محصن» و «قیم» همسر است. جایگاه فطری و واقعی مرد در نظام خانواده استخلافی، قیم، مدیر، محافظ، رئیس، امیر و ولی اعضای خانواده و همسر است. استخراج واژه «محصن» و «قیم» برای مردان و واژه «محصنه» و «قانته» از قرآن، برای منزلت اجتماعی زنان، از نوآوری‌های این پژوهش است.

کلیدواژه‌ها

قرآن، ساختار، نظام، خانواده، استخلاف، شهید صدر

۱. استادیار جامعه‌المصطفی‌العالمیه، قم، ایران (نویسنده مسئول).
m_rafigh@miu.ac.ir
۲. استاد و رئیس پژوهشکده الذریه النبویه، قم، ایران.
mon953@yahoo.com
۳. دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران.
hassan.khairi@gmail.com
۴. استادیار جامعه‌المصطفی‌العالمیه، قم، ایران.
fhesami@gmail.com

* رفیق، محمد؛ حکیم، سیدمنذر؛ خیری، حسن و حسامی، فاضل. (۱۴۰۰). بررسی نظام خانواده مبتنی بر نظریه شهید صدر. فصلنامه علمی - پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی، ۹(۳۵)، صص ۱۷۵-۲۰۵.

DOI: 10.22081/jiss.2020.58682.1691

مقدمه

خانواده، همان‌طور که یک گروه، نظام و سازمان اجتماعی است، یک نهاد اجتماعی نیز می‌باشد. خانواده، گروه اجتماعی است؛ زیرا متشکل از اشخاصی است که دارای تعامل نسبتاً مستمرند و با یکدیگر احساس پیوند می‌کنند. همچنین خانواده، نظامی اجتماعی است؛ زیرا جدای از اشخاص، شامل مجموعه‌ای از موقعیت‌های دارای نقش و پایگاه است؛ خانواده به‌عنوان گروهی اجتماعی، چون دارای تمایز در موقعیت‌ها، نقش‌ها و پایگاه‌هاست، پس سازمان اجتماعی نیز می‌باشد؛ اما از وجه دیگر، خانواده مجموعه‌ای از هنجارهای تثبیت‌شده در حیطه‌ی خاصی از زندگی اجتماعی است که موجب تحقق برخی کارکردهای اجتماعی می‌گردد. در اینجا، خانواده به‌عنوان یک نهاد اجتماعی است؛ یعنی اگر در باب خانواده به‌عنوان یک گروه اجتماعی بحث شود، توجه اصلی به اشخاص متعامل پیوسته است و اگر به‌عنوان یک نظام اجتماعی بحث شود، تمرکز اصلی بر مجموعه‌ای از موقعیت‌هاست و زمانی که به‌عنوان یک سازمان اجتماعی گفتگو شود، تأکید بر گروه اجتماعی دارای تفکیک در موقعیت‌هاست؛ زمانی که به‌عنوان یک نهاد اجتماعی بحث شود، توجه به مجموعه‌ی هنجارهایی است با کارکردهایی مشخص (صدیق‌اوری، ۱۳۹۶، ص ۲۷۰). به‌تعبیری دیگر، خانواده به‌عنوان مجموعه‌ی افراد، نظام، نهاد، ساخت و ساختار، مؤسسه و سازمان شناخته می‌شود.

بنابراین، خانواده با توجه به افراد آن، گروه است؛ با توجه به هنجار، نهاد است و از جهت ترکیبی، سازمان است و از جهت عناصر دارای ارتباط و هدف مشترک، یک نظام است و برای ایفای کارکردهای خاص، نیازمند به یک ساختار و شاکله است (خیری، ۱۳۹۴، صص ۴-۵). توجه به این نکته حایز اهمیت است که مفهوم کلی خانواده است که، از جهتی گروه، سازمان، نهاد، و مانند آن است. اما مصداق خانواده‌هایی که در خارج وجود دارند و جزئی‌اند، نهاد نیستند؛ اگرچه هنجارها در آن‌ها وجود دارند؛ بلکه گروه و سازمان‌اند، که هم نظام دارند و هم ساختار. و تفاوت این نهاد با نهادهای دیگر در این است که واژه‌ی جداگانه‌ای برای نهاد و سازمان‌های مختلف این وضع نشده است. خانواده برای رسیدن به کارکردهایی که انتظار می‌رود، مانند هر نهاد دیگری نیازمند

ساختار است. از نظر جامعه‌شناسان غربی، ساختار خانواده، مُدل ثابت و برتری ندارد، بلکه به‌طور طبیعی متناسب با تغییرات اجتماعی تغییر می‌کند و کارکردها را نیز دگرگون می‌سازد. از این‌رو برای مثال، تغییر ساختار مدیریت در خانواده از نظام طولی به نظام عرضی تبدیل شده است (خیری، ۱۳۹۴، ص ۶). ولی در رویکرد دینی و استخلافی شهیدصدر، دست‌یابی به کارکرد خانواده متعادل، مستلزم وجود ساختارهای ویژه‌ای در خانواده است؛ این ساختارها را خداوند متناسب با نیازها و استعدادهای افراد خانواده و به‌منظور به سعادت‌رساندن حقیقی انسان طراحی کرده است. این ساختار درصدد تبیین نظام اجتماعی بر اساس نظریه استخلاف شهیدصدر است. اینک در ادامه، بعد از مفهوم‌شناسی، به نظریه استخلاف و نظام خانواده مبتنی بر آن پرداخته می‌شود.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. نظام

نظام خانواده، یکی از نظام‌های اجتماعی است. نظام اجتماعی، مجموعه‌ی روابطی است که انسان ایجاد کرده تا در بستر آن روابط، جریان نیاز و ارضای نیاز شکل بگیرد (پیروزمند، ۱۳۹۱، ص ۱۱۲). اراکی، نظام اجتماعی (نظام به‌معنای کلان) را به‌الگوی روابط متقابل و منظم حاکم بر جمعی از انسان‌های دارای هدف مشترک و برخوردار از رهبری و مدیریت مرکزی واحد، تعریف می‌کنند (اراکی، ۱۳۹۳، ص ۵۳). در واقع، نظام اجتماعی به‌معنای خاص و اصطلاحی آن در جامعه‌شناسی، عبارت است از: مجموعه‌ی به‌هم‌پیوسته‌ای از موقعیت‌های اجتماعی همراه با نقش‌ها (وظایف) و پایگاه‌های (مزایا) آن موقعیت‌ها (صدیق‌اورعی، ۱۳۹۶، ص ۲۰۹).

در رویکرد استخلافی، نظام اجتماعی، سامانه‌ای است که افراد در آن به‌عنوان جانشین و خلیفه خداوند در زمین، با طبیعت و یکدیگر بر اساس حُب ذات و برای برطرف کردن نیازهای خود، ارتباط برقرار می‌کنند، همه روابط بر اساس استخلاف انجام می‌پذیرند. افراد بدون اینکه خود را مالک ببینند، به‌عنوان امین، از طبیعت و یکدیگر استفاده می‌کنند. این استخلاف و اساس همه روابط اجتماعی، به‌عنوان یک

فطرت از سنت‌های الهی است. از این روی؛ اگرچه ممکن است مقابل این بایستد و خلاف آن عمل کنند؛ ولی بالاخره به همین فطرت بازمی‌گردد (شهیدصدر، ۱۴۲۴ق، ج ۱۹، صص ۱۱۲-۱۱۴). از این روی، نظم و انسجام خاصی که در روابط، ارتباطات و تعاملات متقابل بین افراد وجود دارد، احکام الهی مستقلمی را به منظور رسیدن به کمال الهی ایجاد می‌کند. نقش و منزلت در سازمان‌های جامعه اسلامی - استخلافی، از طرف خداوند برای بشر به مقصود رسیدن به کمال طراحی شده است. در این نظام سلسله‌مراتب، وظایف، نقش‌ها و حقوق افراد بر اساس استعداد و نیازهای فطری به‌طور ثابت و معین تبیین شده‌اند و همه افراد اعم از زن و مرد به‌طور عادلانه برای به کمال رسیدن و خلیفه‌الله بودن در زمین از طبیعت بهره می‌برند؛ و با یکدیگر در روابط افاده و استفاده و بهره‌دهی و بهره‌کشی در سطح خرد و کلان، به‌طور عادلانه و براساس استخلاف در تعامل‌اند.

۲-۱. خانواده

جامعه‌شناسان تعاریف گوناگونی از خانواده ارائه داده‌اند که دربردارنده نقاط اشتراک و امتیاز مختلفی است. به برخی از آنها اشاره می‌شود:

(۱) تعریف نهادی - ساختی: خانواده، نهادی است که در درون اجتماع کل قرار داشته و ارگانیک است که ساختار آن به وسیله اجزاء تشکیل دهنده آن حفظ می‌شود.

(۲) تعریف ساختی - کارکردی: خانواده، یکی از پاره‌نظام‌های مربوط به کل جامعه است که انجام برخی از وظایف را به عهده دارد.

(۳) تعریف کنشی و نقشی: خانواده، واحدی مرکب از افرادی است که دارای کنش متقابل و موقعیتی خاص هستند. این موقعیت، بوسیله نقش‌ها معین می‌شود.

(۴) تعریف با ملاک رابطه: خانواده، گروهی از افراد هستند که با هم زندگی می‌کنند و رابطه خویشاوندی معینی بین آنها برقرار است (تقوی، ۱۳۷۶، صص ۷-۸).

(۵) خانواده، از تعدادی انسان تشکیل می‌شود که از راه خون، زناشویی قانونی، شرعی و اسبابی از قبیل: فرزندآوری، شیردهی و فرزندپذیری و مانند آن با

یکدیگر ارتباط می‌یابند و طی یک دوره زمانی نامشخص، با هم زندگی می‌کنند (کافی، ۱۳۸۵، ص ۲۰۱).

در تعریف خانواده، بعضی از پیش‌فرض‌های نظری و محیط اجتماعی دخیل می‌باشند، لذا می‌توان براساس رویکرد و اندیشه‌های اجتماعی شهید‌صدر و با توجه به نقش‌ها و کارکردها خانواده را این‌گونه تعریف کرد: خانواده، نخستین هسته زندگی اجتماعی انسان است که بنیان آن، صرفاً قرارداد اجتماعی نیست، بلکه مبتنی بر نیازی فطری و برخاسته از عمق روح انسان است. نیاز به سکونت و آرامش روحی بین دو جنس مخالف از طریق عقد و قراردادی خاص، نخستین حلقه زندگی اجتماعی را شکل می‌دهد و وظایف و نقش‌های ویژه‌ای را برای طرفین به ارمغان می‌آورد. این هسته اجتماعی با هسته‌های مشابه مربوط به خود همچون؛ والدین و فرزندان و دیگر اقوام نسبی و سببی پیوندی انسانی، عاطفی و حقوقی دارد. طبق این تعریف، خانواده اسلامی - استخلافی دارای ویژگی‌های ذیل است:

- ۱). بر اساس مودت، رحمت، انس، تسکین و یک نیاز فطری؛ و نه صرفاً جنسی، تشکیل می‌شود؛
- ۲). تشکیل آن، نیازمند عقد و قرارداد اجتماعی خاص است؛
- ۳). بین دو جنس مخالف (زن و مرد) به وجود می‌آید؛
- ۴). برای طرفین این قرارداد، وظایف و نقش‌های خاص، متفاوت و ثابت است.

۲. چارچوب مفهومی تحقیق

خانواده، دارای یک نظم پایدار و باارزشی است که در اثر غلقه و ارتباط محبت‌آمیز بین زن و مرد به وجود می‌آید. از نگاه قرآن، این ارتباط عاطفی بین دو فرد، سبب امتیاز ویژه‌ای برای زوجین در جامعه می‌گردد که این امتیازات می‌توانند سبب بالارفتن منزلت اجتماعی آنان گردد. این منزلت اجتماعی که توسط آموزه‌های قرآنی به دست می‌آید، باید توسط نقش‌های مورد انتظار از زوجین تقویت شود. امروزه انتظارات بیش از حد زوجین از یکدیگر سبب شده است که در اثر مشاجرات خانوادگی و

ناسازگاری‌ها، منزلت اجتماعی زوجین کاهش یابد. در این چارچوب مفهومی بر آن هستیم که اولاً، نظام خانواده قرآنی را تشریح نماییم و به مدل تئوریک قرآنی موقعیت اجتماعی زن و مرد دست یابیم. با مطالعه در آموزه‌های قرآنی، می‌توان جایگاه زن و مرد را در نظام اجتماعی اسلامی به صورت خلیفه‌اللهی ترسیم نمود و هر یک از زن و مرد را مکمل یکدیگر قرار داد و برای آنان جایگاه اجتماعی رفیعی در نظر گرفت که در قرآن به حصین و قیم تعبیر شده است. بنابراین، چگونگی این منزلت اجتماعی که خانواده در جامعه مسلمانان به دست می‌آورد، در قالب این چارچوب مفهومی مورد بررسی قرار می‌گیرد. در ادامه ابتداء به نظریه استخلاف و نظام‌های مرسوم خانوادگی اشاره و سپس به نظام قرآنی خواهیم پرداخت.

۱-۲. نظریه استخلاف

به نظر شهید صدر، نظریه قرآنی راجع به حیات اجتماعی و نهادهای آن، نظریه استخلاف نام دارد، نظریه استخلاف، یک ترکیب نظری است؛ ترکیبی که در چارچوب آن، هر یک از مفاهیم جزئی در محل مناسب خود قرار می‌گیرد و جنبه‌های مختلف ارتباط میان این مفاهیم جزئی قابل درک و دریافت است و نگاهی است فراگیر نسبت به جامعه که دربردارنده تعیین اجزای جامعه و تعیین جایگاه و مکان هر یک از این اجزاء در ترکیب اجتماعی و ارتباط آن با سایر اجزاء و خط ارتباط موجود میان این اجزاء و چارچوبی است که در قالب آن، اجزاء با یکدیگر پیوند یافته و ترکیب کاملی را تشکیل می‌دهند (سید منذر، ۱۳۸۸، ص ۶۹). برای توضیح بیشتر به تحلیل عناصر جامعه می‌پردازیم.

۱-۱-۲. عناصر جامعه

شهید صدر برای تبیین نظریه استخلاف و کشف عناصر جامعه، به آیه ۳۰ سوره بقره استناد می‌کند:

«وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَ يُسْفِكُ الدَّمَاءَ وَ نُحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ»؛

هنگامی که خداوند به فرشتگان گفت: من روی زمین خلیفه‌ای خواهم نهاد، گفتند: آیا کسی را در زمین قرار می‌دهی که در آن فساد و خونریزی کند، حال آنکه ما، تو را به سپاست تسبیح می‌گوئیم و تقدیست می‌کنیم. گفت: بی‌تردید من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید (بقره، ۳۰).

شهید این آیه را به‌عنوان یک اعلان الهی برای افکندن بنیاد جامعه روی زمین ملاحظه می‌کنند و سه عنصر اصلی جامعه را استنباط می‌کنند: (۱) انسان؛ (۲) زمین یا به‌طور کلی طبیعت؛ (۳) عنصر سوم «پیوندی است معنوی» که انسان را با زمین و یا با طبیعت از یک‌طرف و انسان را با انسان‌های دیگر به‌عنوان برادر از سوی دیگر، مربوط می‌سازد. قرآن، این «پیوند معنوی تکوینی و فطری» را استخلاف نامیده است. جوامع بشری در عناصر اول و دوم در طول تاریخ با هم مشترکند. اما در عنصر سوم، هر جامعه‌ای برای خود «پیوندی» دارد (صدر، ۱۴۲۴ق، ج ۱۹، صص ۱۹ و ۱۰۵).

پس مابه‌الامتیاز و اساس تقسیم جوامع، همین عنصر سوم است. عنصر سوم، عنصر متحول و قابل تغییر در جوامع است و در هر جامعه‌ای نسبت به جامعه دیگر فرق می‌کند و هر جامعه‌ای این پیوند را به‌صورتی انجام می‌دهد.

در نظر شهید صدر راجع به عناصر، ارکان، ابعاد، جوانب و اطراف رابطه، پیوند و علاقه اجتماعی دو گونه تعبیر وجود دارد: یک تعبیر، شکل و ساختار «چهار طرفی» و تعبیر دیگر، «سه طرفی» می‌باشد.

الف) اطراف رابطه و پیوند در تعبیر سه‌طرفی و غیراستخلافی

در تعبیر سه‌طرفی، در رابطه‌ی اجتماعی فقط سه طرف وجود دارد: انسان با انسان دیگر و طبیعت. غیر از این سه اطراف، طرف دیگری وجود ندارد که در عرض، طول، یا فوق اینها باشد و آنها را به هم پیوند دهد (صدر، ۱۴۲۴ق، ج ۱۹، ص ۱۰۷).

ب) اطراف رابطه و پیوند در تعبیر چهار طرفی و استخلافی

در تعبیر چهار طرفی، در رابطه‌ی اجتماعی غیر از سه طرف، طرف دیگر نیز وجود

دارد. از زاویه دید قرآن، استخلاف پیوند و رابطه اجتماعی است که با توجه به تحلیل و بررسی اطراف و جوانب آن چهار جنبه و طرف را می‌طلبد:

۱. مستخلف؛ یعنی خداوند متعال؛ چون استخلاف، بدون مستخلف معنی ندارد. این عنصر و طرف چهارم پیوند اجتماعی استخلاف است، که از قالب و قلمرو جامعه خارج است؛ اما با وجود اینکه از قالب جامعه خارج است، یک مقوم از مقومات اساسی و بنیادی از بنیادهای این پیوند اجتماعی است؛

۲. مستخلف علیه؛ یعنی مورد خلافت که؛ الف). زمین و طبیعت؛ ب). همه موجودات غیرانسان (ما علیها)؛ و ج). انسان (من علیها)؛ اینجا است که علاوه بر رابطه عرضی، یک رابطه طولی نیز بین انسان‌ها و روابط میان فردی به وجود می‌آید؛

۳. مستخلف؛ یعنی انسان و برادران دیگر انسانی؛ یعنی انسانیت مثل یک «کل جماعت بشری»؛

۴. استخلاف؛ یعنی خود پیوند و رابطه اجتماعی که بین این سه عناصر و اطراف وجود دارد. طبق دیدگاه و بینش خاصی که انسان نسبت به زندگی و جهان از نظر جهان‌بینی توحیدی پیدا می‌کند، هیچ سروری و خدایی برای جهان و زندگی جز خداوند سبحان نیست و نقش انسان در برخورد با زندگی‌اش، نقش استخلاف است؛ یعنی خداوند، انسان را جانشین خود، روی زمین ساخته و به او مقام امامت بخشیده است.

ج) مقایسه تعبیر چهارطرفی و سه‌طرفی درباره پیوند اجتماعی

پیوند چهارطرفی: (انسان + طبیعت + رابطه بین انسان و طبیعت + خدا)، به معنی افزودن عددی طرف چهارم به پیوند سه‌طرفی: (انسان + طبیعت + رابطه) نیست، تا انسان علاوه بر رابطه با انسان و طبیعت یک رابطه‌ی دیگری با خداوند و دین هم داشته باشد؛ همان‌گونه که اصحاب سکولاریسم می‌پندارند، بلکه این افزایش، یک تغییر بنیادی در اساس روابط اجتماعی و در ساختمان سه‌طرف دیگر پدید می‌آورد. افزودن این طرف، به سه

طرف دیگر به آنها روح دیگری می‌بخشد و در روابط چهارطرفی تحول بنیادی صورت می‌گیرد. و بر همه‌ی رابطه‌ها اشراف دارد. و همه رابطه‌های انسان، از خود گرفته تا اشیاء بی‌جان طبیعت و محیط، در پرتوی این طرف چهارم صورت می‌گیرد. لذا شهید صدر آنرا خارج از قلمروی جامعه قلمداد کردند و مقوم همه رابطه‌های بشر در حیات اجتماعی دانسته‌اند. طرف چهارم است که نوع ترکیب این رابطه را تغییر می‌دهد. بنابراین، آنچه محتوای روابط اجتماعی را تغییر می‌دهد، بودن یا نبودن (مستخلف) در ارکان تشکیل دهنده آن است. قرآن، تنها پیوند چهارطرفی را باور دارد؛ زیرا خلیفه‌ساختن، همان پیوند چهارطرفی در روابط اجتماعی است و این پیوند چهارطرفی یکی از سنت‌های تاریخ است (صدر، ۱۴۲۴ق، ج ۱۹، ص ۱۱۰).

۲-۲. ماهیت رابطه و پیوند اجتماعی استخلاف

شهید صدر جوهر این پیوند را این‌گونه بیان می‌کنند: «هر نوع رابطه و علاقه‌ای که بین انسان و زمین ایجاد می‌شود، این رابطه در حقیقت، یک رابطه مالک با مملوک نیست، بلکه یک رابطه امین با مورد امانت‌اش است و هر نوع رابطه‌ای که بین انسان با برادرش (انسان دیگر) در هر مرکز و پایگاه اجتماعی که این دو باشند، رابطه استخلافی و همکاری دوطرفه و متقابل در انجام وظیفه، خلافت الهی است و هیچ‌گونه رابطه آقا و برده، مالک و مملوک و یا خدایی و بندگی در بین وجود ندارد» (صدر، ۱۴۲۴ق، ج ۱۹، ص ۱۰۷). از این روی؛ جوهر، ماهیت و طبیعت این علاقه و پیوند، رابطه خلافت، امانت و امامت است.

استخلاف، مسئولیت آور است. مسئولیت به این معنی است که انسان، موجودی آزاد است؛ چون مسئولیت بدون آزادی و اختیار معنی ندارد. لذا در زمین می‌تواند اصلاح‌گر و یا تباه‌کار باشد؛ همان‌گونه که خداوند می‌فرماید: «انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفورا» (انسان، ۳). اما ماهیت این آزادی به صورت اختیار است، نه تفویض. و این موضوعی است که اگرچه شهید صدر به تصریح مطرح نکرده است، ولی از بحث‌های وی قابل استنتاج است. همچنین از پارادایم و مبانی وی و آموزه‌های کلی قرآن و

روایات اسلامی نیز همین به دست می‌آید که این خلافت انسان، تفویض حاکمیت الهی به انسان نیست؛ زیرا حاکمیت الهی مطلقه، نامحدود و حقیقی است و لذا قابل واگذاری به موجوداتی با ویژگی‌های محدود نمی‌باشد. به‌علاوه، حاکمیت بر جهان هستی از صفات خدا و عین ذات اوست و لذا تفویض آن معنی ندارد. تجزیه‌پذیری نیز در حاکمیت خدا راه ندارد که بخشی از آن را به بشر تفویض نموده باشد. بلکه خلافت و حاکمیت عمومی بشری هم‌چون سایر قوانین و سنت‌های الهی از امور فطری و تکوینی است که به‌عنوان نیاز طبیعی انسان و برای رسیدن به کمال از جانب خدا برای او تکویناً و ذاتاً جعل و عرضه شده است و ذاتاً نیز از سوی او مورد پذیرش قرار گرفته است. پس با وجود این آزادی، انسان؛ اعم از به‌صورت شخصی و گروهی، مسئولیت «جانشینی» را در زمین به عهده دارد و این نقش را به‌عنوان جانشین، وکیل و امین خداوند ایفاء می‌کند؛ از این روی، نمی‌تواند براساس استحسان، هوای نفس، دلخواه، قیاس و استنباط شخصی، تجربه و عقل شخصی بدون توجه به هدایت و امر الهی، در هیچ یک از انواع رابطه‌ها، تصرفی داشته باشد؛ چون اینکار با استخلاف و ماهیت جانشینی در تضاد و تعارض است. ادای امانت الهی فقط با اجرای احکام الهی در خود، زمین و بین بندگانش امکان‌پذیر است. از اینجا است که استخلاف هویتاً و ماهیتاً با فلسفه‌های غرب از قبیل: وجودیت، اومانسیم و اصالت انسان، جمهوریت و دموکراسی، و هر نوع ایسم‌های غربی و مبتنی بر تجربه‌های بشری، متفاوت است. همین نکته اساسی استخلاف می‌تواند یکی از تفاسیر فرمایش امام صادق (ع) درباره ماهیت اختیار انسان به تعبیر: «لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین» باشد (آشوب، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۹۳).

غفلت از این نکته، می‌تواند باعث شود انسان خود را مالک، آزاد مطلق و مستقل در انواع تصرفات در همه شبکه‌های روابط خویش بیندارد. به امکان قوی، همین باعث شد تا فرشتگان درباره خلافت انسان سوالات ترس‌آمیز مطرح کنند و از امکان انحراف آن از راه درست به سوی تباهی و خونریزی نگران باشند. چون پنداشتند وقتی انسان با اراده و اختیار خویش جانشین خدا در زمین باشد و اگر قانونی مثل قانون تخلف‌ناپذیر و اجباری حاکم به طبیعت بر او مسلط نباشد، ممکن است در تصرفات و اقدامات خود، به

شکل‌های متعدد مرتکب تباهی شود. از این‌روی، ترجیح می‌دادند که جانشین الهی موجودی باشد که به‌صورت کامل و از پیش طراحی‌شده متولد گردد و در تصرفات خود از اختیار برخوردار نباشد و مثل پدیده‌های طبیعی همواره تحت کنترل اجباری باشد. فرشتگان به این نکته توجه نمودند که در انسان، شکل کنترل تغییر کرده است و از طریق استخلاف و جانشینی و امین‌بودن مورد کنترل قرار گرفته است. چون خداوند کسی را به جانشینی خود انتخاب نموده است که قابل تربیت، آموزش و توسعه الهی است. خداوند، قانون کنترل و تکامل انسان را از راه خطی دیگر قرار داد که باید در کنار خط جانشینی وجود داشته و حرکت کند و آن خط، گواهی بر اعمال است که بیانگر دخالت، رهبری و هدایت خداوند بر روی زمین است. ترس فرشتگان از این بابت بود که تنها خط جانشینی را دیدند، ولی خداوند این دوخط را در کنار هم قرار داده است؛ یکی، خط جانشینی و خلافت و دیگری، خط گواهی و شهادت انبیاء (سید منذر، ۱۳۸۸، ص ۸۵).

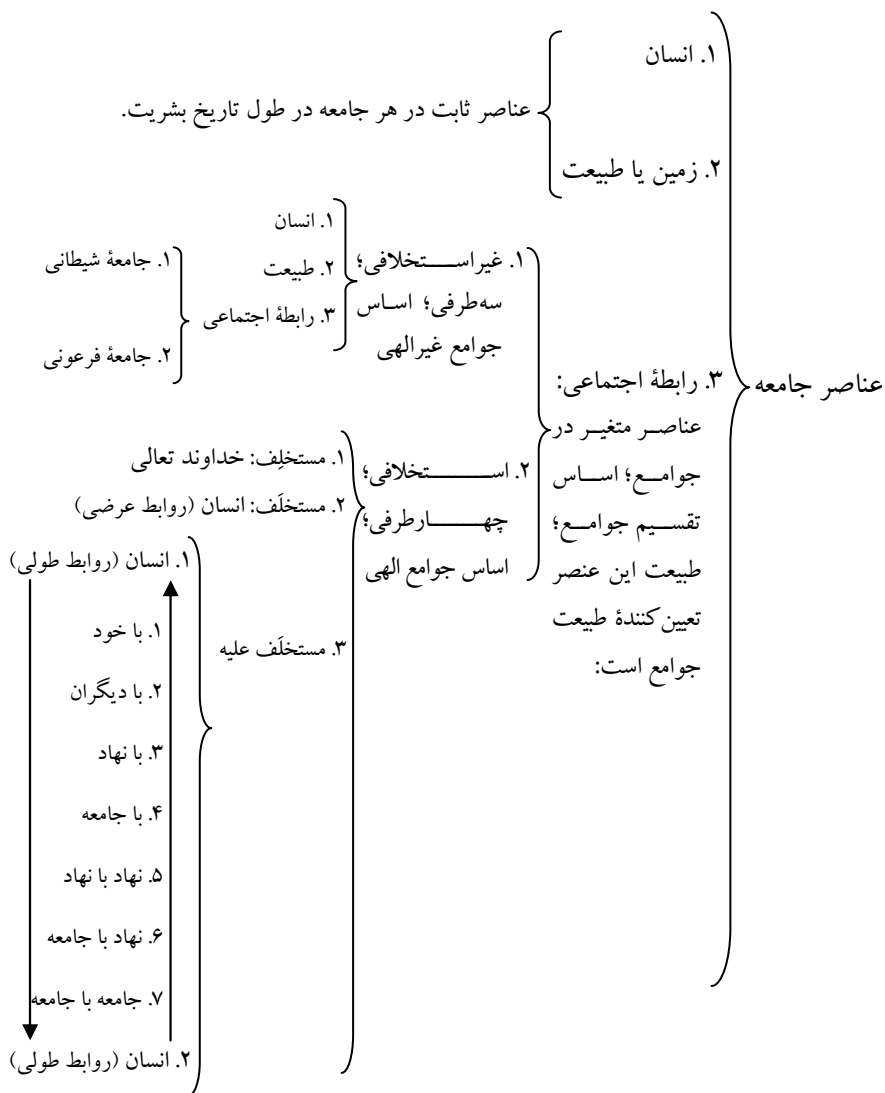
۲-۳. تبیین علمی از نظریه استخلاف

از مطالب بیان‌شده در رابطه با توصیف نظریه استخلاف به‌خوبی می‌توان دریافت که این نظریه یک نظریه علمی جامعه‌شناختی است. لذا می‌توان این نظریه را به‌صورت یک تعبیر و تبیین علمی بدین شکل و عبارات بیان کرد: «انسان، تکوینا و فطرتاً به‌عنوان جانشین و امین الهی در زمین، با طبیعت، خود و برادران انسانی در هر مرکز و جایگاه اجتماعی در سلسله‌های متفاوت طولی و عرضی رابطه‌ها در ارتباط است».

رابطه انسان با خدا فقط جهت طولی دارد. این رابطه، به‌عنوان اساس و مقوم همه روابط دیگر، جوهر همه روابط دیگر را تعیین می‌کند؛ و در همه روابط طولی و عرضی انسان با انسان با همه انواع متصور آن و انسان با طبیعت، جاری و ساری است. رابطه انسان با طبیعت، فقط جهت طولی دارد. اما رابطه انسان با انسان در تمام سطوح و مراکز اجتماعی، به‌دلیل مستخلف و مستخلف‌علیه‌بودن در آن واحد، هم از جهت طولی و هم از جهت عرضی برخوردار است. در مدل و الگوی ذیل‌الذکر از نظریه استخلاف، خط

طولی سبز، بیانگر خلافت تکوینی است و خط طولی قرمز، بیانگر قبول و همکاری در خلافت است و هر دو خط رابطه طولی را نشان می‌دهند و خطوط عرضی نارنجی، بیانگر روابط عرضی بین انسان‌ها است.

۲-۳-۱. مدل و الگوی نظریه استخلاف



۳. نظام‌ها و ساختارهای رایج خانواده

بعد از روشن شدن نظریه استخلاف، اینک به نظام خانواده مبتنی بر آن پرداخته می‌شود. اما قبل از آن، مناسب به نظر می‌رسد که به نظام‌های رایج نیز اشاره شود. خانواده و همسرگزینی از نهاد اجتماعی بسیار فراگیری است که با وجود جنبه‌های زندگی اجتماعی، تفاوت‌های زیادی در الگوهای خانواده و ازدواج در میان فرهنگ‌های گوناگون وجود دارد. اینکه خانواده چیست، همسرگزینی چگونه است، با چه کسانی می‌توان ازدواج کرد، تأمین تمایلات جنسی و مانند آن، همه اینها در فرهنگ‌های گوناگون متفاوت‌اند. مثلاً، تک‌همسری، چندهمسری، تک‌والدینی، خانواده هسته‌ای و گسترده و همین‌طور شیوه‌های مختلفی برای تشکیل خانواده و همسرگزینی و دایره محرمیت، در جوامع و فرهنگ‌های مختلف بوده و سبب تفاوت منزلتی آنها می‌شود (کونن، ۱۳۹۱، ص ۱۷۰). در ادامه به اهم تفاوت‌های موقعیتی در نظام‌های رایج برای خانواده اشاره می‌شود:

۳-۱. نظام خانواده پدرسالار یا مردسالار

در این نظام، مرد به‌خاطر در دست داشتن منابع مالی و تولیدی، بیشترین مدیریت و قدرت تصمیم را در دست دارد. وزن و فرزندان به علت وابستگی به مرد برای رفع نیازها، فقط فرمانبر می‌باشند؛ هرچند احیاناً دارای درآمد هم باشند. این نظام، از جهت تعیین هویت و منزلت اجتماعی پدرتبار می‌باشد و زنان و فرزندان به مرد خانواده منسوب می‌باشند. افراد خانواده، ملک شخصی مرد خانه محسوب می‌شوند. لذا حق هر نوع استفاده و حتی ظلم و ضرب و شتم را دارد. به زنان ارث و حق طلاق تعلق نمی‌گیرد. بنابراین، در این نوع نظام خانوادگی، منزلت اجتماعی زنان نادیده گرفته می‌شود و هیچ جایگاهی در جامعه نخواهند داشت، بلکه فقط به‌عنوان ابزار زیستی مورد نیاز مردان قرار می‌گیرند.

تا قبل از انقلاب فرانسه و انقلاب صنعتی رایج‌ترین نظام خانواده تقریباً در سراسر جهان به‌خصوص در غرب همین نوع نظام بوده است و زنان و فرزندان معمولاً مورد ظلم

واقع می‌شدند. این نظام سنتی، به خاطر انقلاب صنعتی و تغییرات اقتصادی و جنبش‌های فمینیستی تقریباً از بین رفته است (گیدنز، ۱۳۹۳، صص ۲۰۵، ۴۲۸-۴۳۲).

۳-۲. نظام خانواده مادرسالار یا زن‌سالار

نظام مادرسالار، نظامی است که از جهت هویت و منزلت اجتماعی مادر تبار شمرده می‌شود؛ یعنی مردان و فرزندان به خانواده‌ی زن تعلق دارند. به مردان، ارث و حق طلاق تعلق نمی‌گیرد. این مدلی از خانواده‌ی ای است که توسط فمینیست‌ها طراحی و تبیین شد. برخی از فمینیست‌های لیبرال، نظام خانواده را به‌عنوان یک نظام «جمهوری» تلقی می‌کنند و آن را الگویی کوچک برای جامعه و سایر نهادهای اجتماعی در نظر می‌گیرند. به‌نظر آنان، خانواده از یک نظامی برخوردار است و سلسله‌مراتبی ندارد و نیز نقش‌ها در درون خانواده یکسان بوده و مکمل یکدیگرند.

فمینیست‌های فرهنگی، به‌جای اشتراکات میان مردان و زنان، بر صلاحیت و استعداد‌های زنان تاکید می‌کنند و مشکل اساسی را ناشی از نظام مردسالاری می‌دانند. از این روی، معتقدند که باید نظام خانواده به زن سالاری و مادرسالاری تبدیل شود (خیری، ۱۳۹۴، صص ۹-۱۰).

فمینیست‌های رادیکال، نگاه خیلی بد و منفی به خانواده دارند، ازدواج را به‌معنای به ملکیت در آوردن زنان توسط مردان تلقی می‌نمایند. عروس؛ یعنی کالایی با بالاترین قیمت پیشنهادی و زن؛ یعنی، ماشین تولید مثل، بی‌اختیار و برده خانگی و حتی بدتر از بردگان؛ زیرا زنان خودشان این اسارت را به اختیار پذیرفته‌اند (Marlene, 2001, p. 248).

در نظر اینها، تفاوت نقش‌ها به‌شدت مورد نقد قرار می‌گیرد. این تفاوت‌ها توسط جامعه و نه فطرت به‌وجود می‌آید؛ یکی از فمینیست‌های رادیکال بنام «الیزابت کدی» معتقد است که مسئله جدی خطیر ازدواج، عواقب حیاتی‌تری از مسائل سطحی و جزئی مثل حق رأی زنان دارد و نیز مشکل ارتقای جایگاه زنان بعد از ازدواج نیست، بلکه مشکل، امکان استقلال اقتصادی و نیز گزینش منطقی برای آنکه ازدواج بکند یا نکند، است. سوزان ب. آنتونی نیز معتقد بود که ازدواج برای زنان نیز همانند مردان باید یک

تجمل باشد نه نیاز و ضرورت؛ حادثه‌ای باشد، نه تمام زندگی و زنانی که فرمان نمی‌برند، نباید ازدواج کنند (Elizabeth, 2002, p. 133).

در این نظام، زن به‌خاطر در دست داشتن یا سهمیم بودن منابع مالی و تولیدی، بیشترین مدیریت و قدرت تصمیم را در دست دارد و مرد و فرزندان به‌علت وابستگی به زن، جهت رفع نیازها، فقط فرمانبر می‌باشند؛ ولو اینکه احیانا دارای درآمد باشند. این نظام به‌عنوان جایگزین نظام پدرسالار و به‌عنوان واکنشی در قبال ظلم و بی‌عدالتی نظام پدرسالار مطرح شد و از طرف فمینیست‌ها مورد حمایت قرار گرفت و اکثر جوامع را دربر گرفت، اما بعد از کم شدن شدت نهضت‌های فمینیستی، اهمیت خود را از دست داده است و افرادی مثل شلسکی به‌شدت خواهان بازگشت به پدرسالاری و تثبیت و استحکام خانواده می‌باشند. بنابراین، منزلت اجتماعی در نظام خانوادگی مادرسالار توسط زنان به‌وجود می‌آید و مردان نقش‌های منفعلانه‌ای در برابر زنان انجام می‌دهند و زنان از اقتدار بالاتری نسبت به مردان برخوردارند.

۳-۳. نظام خانواده مشترک

در این نوع نظام، همه چیز اعم از مدیریت، قدرت تصمیم، حق حضانت، ارث و طلاق و مانند آن، درون خانواده طبق قرارداد انتخاب می‌شود. در خانواده‌های پدرسالار و مادرسالار، سلسله‌مراتب منزلت اجتماعی به‌طور کامل مراعات می‌گردد. برخلاف خانواده مشترک که تقریبا طبق قرارداد و انتخاب، زمان‌بندی شده و اعتباری می‌باشند. در اکثر جوامع، این نوع نظام حتی در بعضی از کشورهای اسلامی مشهود است. این نوع نظام، مشترک بین زوجین و افراد یک خانوار است. در این نظام، زن و مرد هر دو به‌خاطر در دست داشتن یا سهمیم بودن منابع مالی و تولیدی، به‌طور یکسان مدیریت و قدرت تصمیم دارند و فقط فرزندان به‌علت وابستگی به والدین برای رفع نیازها، فرمانبر خواهند بود. در این نوع نظام، چون هیچ سلسله‌مراتب و منزلت ثابتی برای زن و مرد وجود ندارد، از این‌روی خانواده مثل سازمانی شبیه است که یا اصلا مدیر ندارد و یا از مدیران زیادی برخوردار است (خیری، ۱۳۹۴، صص ۱۲-۱۳) در این نظام، خانواده در حالت

نابسامانی قرارداد و نزاع و کشمکش بین افراد، بر سر مدیریت و قدرت تصمیم همیشه وجود خواهد داشت.

۳-۴. نظام خانواده سوسیالیستی

خانواده در این نظام بر مبنای تفکر سوسیالیستی تبیین می‌شود. این نظام، در جوامع سوسیالیستی رایج است. ویژگی‌های این نظام، مدیریت خانواده بر اساس مالکیت عمومی و حذف مالکیت خصوصی است. در نظام فکری سوسیالیسم، خانواده نیز از هر نوع حریم محروم می‌باشد و هیچ نوع تعهد خصوصی و بین زوجین وجود ندارد. زن و شوهر و فرزندان املاک عمومی محسوب می‌شوند و هر یک از افراد جامعه، حق هر نوع استفاده از افراد خانواده را خواهند داشت. در واقع، به افراد نمی‌شود گفت که افراد یک خانواده می‌باشند و در تقسیم‌بندی گروه‌های اجتماعی، حتی یک گروه ثانوی که روابط در آن به صورت رسمی و قانونی است، نیز محسوب نمی‌شوند (خیری، ۱۳۹۴، صص ۱۵-۱۶ و گفتگو با مطهری دانشجوی دکتری رشته انسان‌شناسی دانشگاه آمریکا، ۱۹۱۹م).

البته این طرز تفکر در نظام سوسیالیستی تغییر پیدا کرد و به‌طور کامل عملیاتی نگردید و در حد جزئی باقی ماند. امروزه این نوع از نظام خانوادگی اهمیت‌اش را از دست داد و اکنون جامعه‌ای یافت نمی‌شود که کاملاً این نوع نظام خانواده در آن وجود داشته باشد. با ملاحظه در ویژگی‌های منحصر به فرد خانواده سوسیالیستی می‌توان دریافت که در این نوع از نظام، هیچ منزلتی برای زن و مرد به‌عنوان زن و شوهر و یا پدر و مادر قایل نمی‌شوند.

۳-۵. نظام هم‌خانگی لیبرال

در نظام هم‌خانگی لیبرال که بین دو نفر قراردادی مبتنی بر با هم زندگی کردن وجود دارد، نظامی را به وجود می‌آورد که به‌لحاظ ظاهری همانند نظام خانواده است، اما چنین نظامی در حقیقت سبب فروپاشی نظام خانوادگی می‌گردد و افراد تعهدی نسبت به ادامه زندگی ندارند. زندگی مشترک، اما بدون ازدواج، نظامی به‌مراتب آسیب‌پذیرتر نسبت

به نظام سوسیالیستی به وجود می‌آورد. در این نوع نظام، بهره‌بری جنسی صورت می‌گیرد و در قبال پیامدهای آن نسبت به فرزند و مخارج زندگی تعهدی وجود ندارد و به راحتی افراد می‌توانند از یکدیگر جدا شوند. از این‌روی این نوع از نظام با توجه به نیازمندی‌های مقطعی دو فرد به خاطر کار، شغل، تحصیل و مانند آن به وجود می‌آید و پس از رفع نیازمندی‌های آنان به راحتی از هم می‌پاشد (گیدنز، ۱۳۹۳، ص ۴۵۲) در واقع از منظر اسلام، این نه خانواده است و نه عقد ازدواج، بلکه یک رضایت بی‌پشتوانه‌ای است که بین دو نفر برای زندگی وجود دارد.

در یک تحلیل کوتاه، می‌توان گفت که در نظام هم‌خانگی، تعهدی برای تشکیل خانواده و ازدواج وجود ندارد که سخن از موقعیت و نقش در میان بیاید. از این‌روی، این نوع از نظام خانواری معمولاً پس از مدتی به فروپاشی رسیده و در بین اقوام گوناگون دینی منفور تلقی می‌شود. باید توجه داشت که نظام هم‌خانگی غیر از نظام ازدواج موقت در اسلام است؛ در ازدواج موقت، طرفین همانند ازدواج دائم دارای تعهداتی می‌باشند که در شریعت اسلامی بیان شده است.

از مجموع گفته‌های مذکور به این نتیجه می‌رسیم که نظام‌های رایج برای خانواده از رویکردهای مختلفی همراه با افراط و تفریط‌های زیادی نسبت به خانواده برخوردارند و این نوع نظام‌ها به تمام ابعاد فطری، غریزی، شخصیتی، فرهنگی و معنوی زن و مرد توجه نکردند و با نگاه تک‌بعدی به این موضوع پرداخته‌اند. این نگاه ناشی از غفلت به استعدادها و نیازهای فطری زن و مرد است و در مواجهه با اعتراض و واکنش برخی نظام‌های دیگر به وجود آمده‌اند و تفکر اومانستی و عقلانیت مدرن سبب شد که چنین دیدگاه‌هایی به وجود آید. طبیعی است که این نوع تفکرات، از اعتدال خارج و عاری از جامعیت و کمال باشند و نمی‌توانند به نیازها و مسائل همه وجوه انسانی در نظام خانواده پاسخ دهند. از این‌روی در اکثر این نظامات منزلت اجتماعی زن و مرد مورد غفلت قرار گرفته است. اکنون نوبت آن رسیده است که نظام خانواده در اسلام را بیان نماییم و منزلت اجتماعی زن و مرد را در آموزه‌های قرآنی مورد بررسی قرار دهیم که در ادامه بیان می‌شود.

۴. نظام خانوادگی قرآنی - استخلافی

در قرآن مجید و در آیات مختلف درباره نظام، ساختار خانواده، سخنان اعجازی و ابداعی بیان شده است که می‌توان با توجه به آنها چندین عناوین را برای نظام خانواده از منظر قرآن در نظر گرفت:

۱. خانواده مودت و رحمت: با توجه به آیه ۲۱ سوره روم؛ «... و از نشانه‌های او اینکه همسرانی از جنس خودتان برای شما آفرید تا در کنار آنان آرامش یابید و در میان‌تان مودت و رحمت قرار داد».

۲. خانواده، انس و تسکین: با توجه به آیه ۲۱ سوره روم و آیه ۱۸۹ سوره اعراف؛ «... اوست کسی که شما را از یک تن آفرید و همسرش را از او پدید آورد تا با او آرام گیرد».

۳. خانواده قیم و قانته: با توجه به آیه ۳۴ سوره النساء؛ «... مردان دارای ولایت بر زنانند؛ از آن جهت که خدا بعضی از ایشان را بر بعضی برتری داده و از آن جهت که از اموال خود نفقه می‌دهند، پس زنان شایسته، فرمان بردارند و نگهدار آنچه خدا حفظ کرده، در غیاب اویند».

۴. خانواده محصن و محصنه: با توجه به آیه ۲۴ و ۲۵ سوره النساء؛ «... و زنان شوهردار مگر آنها را که مالک شده‌اید، اینها احکامی است که خداوند بر شما مقرر داشته است. اما زنان دیگر غیر از اینها برای شما حلال است که با اموال خود، آنان را اختیار کنید؛ در حالی که پاکدامن باشید و از زنا، خودداری نمایید... با اذن صاحبان‌شان، آن کنیزان را به همسری در آورید و مهریه نیکو و به‌طور شایسته به آنان بدهید؛ به شرط آنکه پاکدامن باشند، نه اهل فحشا و نه اهل دوست گرفتن‌های پنهانی. و آیه ۵ سوره مائده؛ «... زنان پاکدامن و با ایمان و نیز زنان پاکدامن از کسانی که پیش از شما به آنان کتاب آسمانی داده شده؛ در صورتی که مهریه زنان را بپردازید و پاکدامن باشید نه زناکار».

۵. خانواده ملبسه: با توجه به آیه ۱۸۷ سوره بقره؛ «... آنها لباس شما هستند و شما لباس آنها».

از مجموع گفته‌های بالا درباره عناوین و مفاهیم در نظام خانواده قرآنی، به این نتیجه دست می‌یابیم که یکی از عنوان مهم از منظر قرآن، باتوجه به ساختار خانواده بر اساس خانواده «مرد قیّم» است. البته مرد قیّم، بهترین عنوان برای نظام خانواده اسلامی می‌تواند باشد، چون هم در آیه قرآن کریم و هم در روایات اسلامی، از این عنوان استفاده شده است، در روایات از خانواده «مرد قیّم» تمجید و از خانواده «زن قیّم» نکوهش شده است (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۱۳۵، و طبرسی، ۱۳۷۰، ص ۲۳۱). مفهوم «قیّم» مثل مفاهیم قرآنی دیگر، همانند مفهوم «تقوی»، یکی از ابداعات و اعجاز قرآن می‌باشد. و در این نظام خانوادگی مرد قیّم، جایگاه، نقش، حقوق و وظایف زن و مرد کاملاً فطری و طبق نیازها و استعدادهای فردی زوجین تبیین شده است. روابط و مناسبات خویشاوندی برای هر دو تعیین شده است.

توجه به این نکته حایز اهمیت است که قرآن کریم در عناوینی که برای خانواده بیان کرده است، جایگاه زن و مرد را مثل یک مفهوم متضایف ذکر کرده است و برای هر کدام، وظایفی را در نظر گرفت؛ برخلاف نظام مردسالار یا زن‌سالار که برتری مرد یا زن مساوی با پایمال کردن تمام حقوق طرف مقابل اش هست. مثلاً وقتی به لباس تشبیه کرده است، می‌فرماید: هر دو لباس یکدیگرند و همچنین آنس، مودت، رحمت، حفاظت و حصانت را نیز به هر دو طرف نسبت داده است. مرد را محصن و زن را محصنه و اگر مرد را «قیّم» گفته، زن را نیز «قانته» گفته است. در ذیل به بررسی دو مورد از اهم وظایف و نقش‌های زنانه و مردانه در نظام خانواده «مرد قیّم» قرآنی اشاره می‌شود:

۴-۱. موقعیت و نقش اجتماعی زنانه در نظام خانواده «مرد قیّم»

در آیات و روایات از گروه زنان تعابیر گوناگونی شده است که در یک دسته‌بندی می‌توان آن را به دوازده قسم طبقه‌بندی نمود:

الف: ملجأ آرامش و مودت (اعراف، ۱۸۹ و روم، ۲۱)؛ ب: محصنات (نساء، ۲۴-۲۵ و مائده، ۵)؛ ج: قانتات و حافظات (نساء، ۳۴)؛ د: قانتات و مطیعات (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۳۸)؛ ه: ریحانه، غیرقهرمانه و لعبه (طبرسی، ۱۳۷۰، ص ۲۱۸)؛ و: امانت (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۴، ص ۲۵۱)؛ ز:

اطاعت ناپذیر (ابن اشعث، بی تا، ص ۱۰۸)؛ ح: ناتوان برای مدیریت (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۵۱۳)؛ ی: ناتوان برای قیم بودن (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۱۳۵)؛ ط: دارای تفاوت با مردان در تصمیم و تدبیر (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۴۵)؛ کک: دارای تفاوت با مردان در ارث (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۵۰)؛ ل: دارای تفاوت با مردان در دینداری (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۳۲۲).

از مطالب گذشته، به خوبی می توان دریافت که جایگاه زن در نظام خانواده قرآنی این است که زن، محل آرامش و پناهگاه روانی خانواده است و نقش محوری در این خصوص دارد. «سکنی» است؛ یعنی می تواند در محیط خانواده به همسر و فرزندان آرامش بخشد و پناهگاه روانی برای آنان باشد (نقی پور، ۱۳۹۴، ص ۱۷). مطیع و فرمانبر شوهر در امور خانواده و امین و محافظ نسل پاک در خانواده است و نقش تربیتی مهمی برای فرزندان دارد و همچنین امین و محافظ اموال و حفظ منزلت اجتماعی شوهر می باشد. پیامبر اسلام ﷺ فرموده است: هیچ فایده ای بعد از نعمت اسلام، برتر و مفیدتر از این برای مرد مسلمان نیست که او همسری داشته باشد که هر وقت به او نگاه کند، مسرور و شاداب گردد و هنگامی که به او دستور بدهد، اطاعت نماید و هر وقتی که از نزدش برود، حافظ جان خود و مال همسرش باشد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۳۲۷). در این حدیث شریف، زن شایسته و وارسته، بالاترین ارزش و نعمت بعد از اسلام، برای مرد شمرده شده است و برای ایفای این نقش و شغل تربیتی فرزندان و همسرداری، نیاز به فراغت، آرامش و حمایت شوهر دارد و به تعبیر قرآنی؛ «حصن» که باید از طرف شوهر؛ یعنی «محصین» و «قیم» تأمین شود و لذا از این جهت از زنان به «محصنه» و «قانته» تعبیر شده است. پس درباره نقش زنان به زنان محصنات تعبیر شده است. در محصنات چهار معنی نهفته است:

۱. پاکدامن: این صفت از ناحیه ذات خودش است و یا توسط محیط خانوادگی اخذ نموده است. چنان که در حدیث نبوی ﷺ آمده است: «هیبت مرد، عفت زن را بیشتر می کند» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۸۱).

۲. حره و آزاد: در قرآن آمده است: «هر کس از شما که توانگری ندارد تا زنانی آزاد و مؤمن به ازدواج درآرد (نساء، ۲۵).

۳. متأهل: در قرآن آمده است: «... و زنان شوهردار؛ مگر آنها را که مالک شده‌اید»

(نساء، ۲۴).

۴. نیازمند حفاظت: در حدیث آمده است: «مرد، سید و سردار خانواده و اهلش و

زن، سید خانه‌اش می‌باشد» (پابنده، ۱۳۸۲، ص ۶۱۴).

بنابراین، در نظام خانواده اسلامی به مردان نقش‌های سنگین‌تری داده شده است که باید به وظایف تأمین مخارج و هزینه‌های فرزندان پردازد. از این‌رو، داشتن شغل و انجام کارهای بیرون از خانه به‌عهده مردان گذاشته شده است و برای اینکه زنان بتوانند با آرامش خاطر، نقش مهم خود را به‌خوبی ایفا نمایند، از آنان کار و تأمین مخارج زندگی خواسته نشده است و داشتن شغل برای زنان بلاصالحه لازم نگردیده است و از عهده زنان برداشته شده است (نقی‌پور، ۱۳۹۴، ص ۱۸).

بزرگ‌ترین منبع و سرمایه علمی هر جامعه، منابع انسانی است. تربیت نیروی انسانی مطلوب از منظر اسلام در خانواده شکل می‌گیرد؛ به‌گونه‌ای که از ابتدای تولد انسان تا بزرگسالی برای فرزندان حقوقی در نظر گرفته شده که باید والدین آن را رعایت کنند؛ از نام‌گذاری فرزند تا بازی، آموزش و تربیت او بر عهده خانواده است. خانواده باید هزینه‌های آن را تأمین نماید و مهمترین نقش تربیتی و پرورش انسان صالح را زنان در خانواده به عهده دارند.

آیه ۳۶ سوره آل‌عمران می‌فرماید: «لیس الذکر کالانثی»؛ یعنی، بین مردان و زنان تفاوت‌های وجود دارد. این آیه دلالت دارد بر اینکه با وجود تفاوت‌هایی که بین زنان و مردان وجود دارد، اما نقش و جایگاه محوری خانواده به زنان واگذار شده است؛ همان‌طور که در حدیث شریف از حضرت فاطمه علیها السلام در خانواده به‌عنوان محور رسالت، نبوت و امامت نام برده شده است (شهید ثانی، بی‌تا، ص ۱۵۵ و بحرانی اصفهانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۱، ص ۹۳۳؛ مجلسی ۱۴۰۳ق، ج ۴۳، ص ۱۹).

به هر حال، نقش جنسیت در تخصیص نقش‌های زن و مرد و نوع رفتار آنان نسبت به هم، چیزی نیست که قابل‌انکار باشد. همان‌گونه که تغییر سن اقتضائاتی دارد و وظایفی که از بزرگسالان انتظار می‌رود، از خردسالان توقع نیست و همین‌طور تغییر قدرت و

توانایی جسمی، انتظارات خاصی را به همراه می آورد. عامل جنسیت هم مقتضی وظایف و نقش‌های ویژه‌ای است. در نظام فرهنگی و ارزشی اسلام، دو عامل؛ نوع رفتار و قلمرو آن تحت تأثیر نوع جنسیت است. تأمین هزینه زندگی جزء وظایف‌های زن در زندگی مشترک نیست. در اسلام، تأثیر جنسیت در تفکیک نقش‌های مربوط به خانواده، با توجه به عوامل روحی، روانی و اجتماعی زنان تنظیم شده است. امروزه در بسیاری از خانواده‌های غربی، الگوی زندگی زناشویی تغییر کرده است؛ به گونه‌ای که رابطه «تناسب نقش‌ها» برای زن و مرد، جای خود را به رابطه «برابری نقش‌ها» میان زن و مرد داده است، ولی این الگوی زناشویی در دنیای مدرن، به صورت مطلق نمی‌تواند تناسبی با مجموعه فرهنگ اسلامی داشته باشد. از سوی دیگر، نگرش جنسی محض به نقش‌های مربوط به خانواده، برخلاف سیره و سنت ائمه معصومین علیهم‌السلام است.

۲-۴. موقعیت و نقش اجتماعی مردانه در نظام خانواده «مرد قیم»

در آیات و روایات از نقش و منزلت مردانه تعبیر به قوام و قیم شده است و نزد اهل لغت، قوام و قیم صیغه‌های مبالغه و به معنای مدیریت و مدیریت (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۳۴۴)، محافظت و نگهداشت (راغب، ۱۳۷۴، ص ۶۹۰)، ولایت و سرپرستی (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۱۴۲)، تصدی و تنظیم امور (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۲۱) و قاضی حاجات (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۰۲ و ج ۴، ص ۱۲۵) می‌باشند.

نزد مفسرین نیز قوام و قیم به معنای مدیر، رئیس، مدبر، محافظ، مراقب، نگهبان و نگهدارنده (زحیلی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۱۶)، متصدی امور (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۷۳)، ولی و سرپرست (قرائتی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۸۳)، ناظم امور زن و خانواده، برآورده کننده نیازهای افراد خانواده (سیدقطب، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۶۴۹)، خدمت‌گذار، ناظر امور خانواده، مسئول، رهبر، مصلح افراد خانواده، تصمیم‌گیرنده، معلم و واعظ و ناصح و آمر بالمعروف و ناهی عن المنکر (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۵۳)، مربی و مؤدب و فرمانده، امیر و حاکم و بزرگ خانواده (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۲۵۶ و رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۷۰)، مسلط بر امور خانواده، حامی خانواده، مالک استمتاع زن (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۶۹) می‌باشد.

پس جایگاه مردانه در نظام خانواده قرآنی، این است که مرد قیّم و مدیر و محافظ و رئیس و امیر افراد خانواده و زن است،^۱ لذا به مردان و شوهران، قوامون و محصنین و قیّم گفته شده است. در حدیث نبوی چنین آمده است: «در آخر الزمان برای سرپرستی هر گروه پنجاه نفر از زنان، یک قیّم (سرپرست) خواهد بود» (پابنده، ۱۳۸۲، ص ۳۳۷). این تعبیر در روایت، نشان می‌دهد که مرد می‌تواند قیّم باشد؛ البته این بدان معنی نیست که مرد می‌تواند زنان متعدد و نامحدودی داشته باشد و همچنین در روایت دیگر، جهت تأکید بر نقش قیّموت مردانه پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «قومی رستگار نشد که قیّم‌اش زن باشد» (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۱۳۵).

این مدیریت و قیّموت به دو دلیل بر عهده مرد گذاشته شده است: اول اینکه، مرد بعضی از استعدادهایی را که نیاز به قیّموت و مدیریت است، نسبت به زن بیشتر دارا است و بنا بر «سنت تفاوت الهی»، زن نسبت به این استعدادها، محدودیت دارد نه نقص، مثل تعقل و قوت تصمیم و عزم و قدرت جسمانی؛ همان‌طور که زن بعضی از استعدادهایی را که نیاز به آرام‌بخشی و انسجام‌بخشی او دارند نسبت به مرد بیشتر دارا است و مرد نسبت به این استعدادها محدودیت دارد نه نقص؛ مثل عاطفه و احساس؛ پس زن، قلب خانواده و مرد، مغز خانواده است.

دومین دلیل بر انجام قیّموت مردان، انفاق در مهریه، نفقه، تهیه مسکن مناسب، لباس، خوراک و تغذیه است. پس خانه مثل یک چادر و خیمه است و مرد، قوام، ستون، محافظ و مدیر آن است تا زن بتواند با آرامش نقش‌هایش را ایفا کند. مرد، نقش مدیریت بیرونی دارد و محافظ کانون خانواده است. مردها محصنین‌اند و زنها محصنات‌اند. از حیث امنیت، زن، امنیت‌بخش است و مرد، امنیت‌پذیر و از حیث انفاق و تأمین هزینه زندگی، معکوس است (نتی‌پور، ۱۳۹۴، ص ۱۹). پس زن و مرد محدودیت‌های دارند؛ نه نقص‌ها و بر اساس این محدودیت‌ها باید به ایفای نقش خاص خود پردازند.

۱. مفهوم «مرد قیّم» غیر از مفهوم «مردسالار» است؛ چون قیّم، مدیر و مسؤول و امین می‌باشد اما در مردسالاری، مفهوم مالک نهفته است.

نتیجه‌گیری

از مباحث بیان‌شده، می‌توان به این نتیجه رسید که نظام خانواده قرآنی - استخلافی، مرد «قیم» است و این مفهوم غیر از مردسالاری است. منزلت و جایگاهی که یک فرد اجتماعی نزد اجتماع و در جامعه دارد و درجه و اهمیت نقشی که از او به‌خاطر این جایگاه انتظار می‌رود، موقعیت و منزلت اجتماعی آن فرد را تعیین می‌کند. در رویکرد شهیدصدر، جایگاه و منزلت اجتماعی زن و مرد از طرف خداوند تبیین شده است. جایگاه مرد در نظام خانواده قرآنی، قیم، مدیر، محافظ، رئیس، امیر و ولی اعضای خانواده و همسر است. ایفای نقش زنانه به انجام وظایفی از قبیل: خانه‌داری، شوهرداری و پرورش فرزند، حصن و حفاظت و رفع نیازهای معنوی و آرامش خانواده باحفظ منزلت «محصن» و «قیم» همسر است. قرآن کریم در عناوینی که برای خانواده بیان کرده است، جایگاه زن و مرد را مثل یک مفهوم متضایف ذکر کرده است؛ مثلاً مرد را «محصن» و زن را «محصنه» و اگر مرد را «قیم»، زن را نیز «قانته» گفته است و برای هر کدام وظایفی را در نظر گرفت برخلاف نظام‌های رایج برای خانواده که از رویکردهای مختلفی همراه با افراط و تفریط‌های زیادی نسبت به خانواده برخوردارند و این نوع نظام‌ها به تمام ابعاد فطری، غریزی، شخصیتی، فرهنگی و معنوی زن و مرد توجه نکردند و با نگاه تک‌بعدی به این موضوع پرداخته‌اند. این نگاه، ناشی از غفلت به استعدادها و نیازهای فطری زن و مرد است. با مطالعه در آموزه‌های قرآنی می‌توان جایگاه زن و مرد را در نظام اجتماعی اسلامی به‌صورت خلیفه الهی ترسیم کرد و هر یک از زن و مرد را مکمل یکدیگر قرار داد و برای آنان جایگاه اجتماعی رفیعی در نظر گرفت که در قرآن به «محصن و محصنه» و «قیم و قانته» تعبیر شده است. مفهوم قیم، مثل مفاهیم قرآنی دیگر همچون مفهوم «تقوی»، یکی از ابداعات و اعجاز قرآن می‌باشد و در این نظام خانواده، حقوق و وظایف زن و مرد کاملاً فطری و طبق نیازها و استعدادهای فردی زوجین تبیین شده است. زن با توجه به قدرت عاطفه یک «جایگاه قانتی» دارد و مطیع و فرمانبر شوهر در امور خانواده و امین و محافظ نسل پاک در خانواده است و نقش تربیتی مهمی برای فرزندان دارد و همچنین امین و محافظ اموال و محل آرامش و

پناهگاه روانی خانواده و محافظ منزلت اجتماعی شوهر می‌باشد و برای ایفای این نقش و شغل تربیتی فرزندان و همسر داری، نیاز به فراغت، آرامش، تأمین مخارج و حمایت شوهر دارد و به تعبیر قرآنی «حصن» که باید از طرف شوهر یعنی «محصن» و «قیم» تأمین شود و لذا از این جهت از زنان به «محصنه» و «قانته» تعبیر شده است. پس مرد در نظام خانواده قرآنی، «جایگاه قیمی» دارد و قیم، مدیر، محافظ، رئیس و امیر افراد خانواده و زن است، لذا به مردان و شوهران قوامون و محصنین و قیم گفته شده است. این مدیریت و قیمومت به دو دلیل بر عهده مرد گذاشته شده است: اول اینکه، مرد بعضی از استعدادهایی را که نیاز به قیمومت و مدیریت است، نسبت به زن بیشتر دارا است، مثل تعقل و قوت تصمیم و قدرت جسمانی؛ همان‌طور که زن بعضی از استعدادها را که نیاز به آرام‌بخشی و انسجام‌بخشی او دارند، نسبت به مرد بیشتر دارا است؛ مثل: جمال و قوت عاطفه و احساس. پس زن، قلب خانواده و مرد، مغز خانواده است. دومین دلیل بر انجام قیمومت مردان، انفاق در مهریه، نفقه، تهیه مسکن مناسب، لباس، خوراک و تغذیه است. پس زن و مرد محدودیت‌های دارند؛ نه نقص‌ها و بر اساس این محدودیت‌ها باید به ایفای نقش خاص خود پردازند.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد. (۱۳۶۷). النهایة فی غریب الحدیث والاثار (ج ۲ و ۴). قم: نشر اسماعیلیان.
۲. ابن اشعث، محمد بن محمد. (بی تا). الجعفریات (الأشعثیات). تهران: مکتبه نینوی.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق). (۱۳۸۵). علل الشرائع (ج ۲). قم: کتاب فروشی داوری.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق). (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه (ج ۴). قم: انتشارات اسلامی.
۵. ابن شهر آشوب، محمد بن علی. (۱۳۶۹). متشابه القرآن و مختلفه (ج ۱). قم: انتشارات بیدار.
۶. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو. (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر) (ج ۲). بیروت: دارالکتب علمیه.
۷. اراکی، محسن. (۱۳۹۳). فقه نظام سیاسی اسلام (جهان بینی سیاسی). تهران: دفتر نشر معارف.
۸. بحرانی سیدهاشم. (۱۴۱۶ق). البرهان فی تفسیر القرآن (ج ۲). تهران: بنیاد بعثت.
۹. بحرانی اصفهانی، عبدالله بن نورالله. (۱۴۱۳ق). عوالم العلوم والمعارف (ج ۱۱). قم: مؤسسه امام مهدی (عج).
۱۰. پاینده، ابوالقاسم. (۱۳۸۲). نهج الفصاحه. تهران: دنیای دانش.
۱۱. پیروزمند، علیرضا. (۱۳۹۱). نظام سازی مبتنی بر مردم سالاری دینی. ماهنامه فرهنگی تحلیلی سوره اندیشه، (۵۶)، صص ۱۴۹-۱۵۳.
۱۲. تقوی، نعمت الله. (۱۳۷۶). جامعه شناسی خانواده. تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور.
۱۳. حکیم، سیدمنذر. (۱۳۸۸). مجتمعنا فی تراث السید الشهدی محمدباقر الصدر. نشر دار التعارف للمطبوعات.

۱۴. خیری، حسن. (۱۳۹۴). نظریات جامعه‌شناسی (جزوه درسی، نگارنده: محمد رفیق). قم: موسسه علوم انسانی، جامعه المصطفی العالمیه.
۱۵. راغب أصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۷۴). المفردات (مترجم: غلامرضا خسروی حسینی). تهران: نشر مرتضوی.
۱۶. زحیلی، وهبة بن مصطفى. (۱۴۲۲ق). تفسیر الوسیط (ج ۱). دمشق: دارالفکر.
۱۷. شاذلی، سیدبن قطب بن ابراهیم (۱۴۱۲ق). فی ظلال القرآن (ج ۲). بیروت: دارالشروق.
۱۸. شهیدثانی، زین‌الدین بن علی. (بی‌تا). مسکن الفؤاد عند فقدا لأحبة والأولاد. قم: ناشر بصیرتی.
۱۹. شهیدصدر، سیدمحمدباقر. (۱۴۲۴ق) المدرسة القرآنیة (موسوعة الشهید الصدر، ج ۱۹). قم: مرکز الأبحاث والدراسات التخصصیة للشهید الصدر.
۲۰. شیخ مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الجمل و النصرة لسیدالعترة فی حرب البصرة. قم: کنگره شیخ مفید.
۲۱. صدیق اورعی، غلامرضا. (۱۳۹۶). مبانی جامعه‌شناسی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۰). م کارم الاخلاق. قم: نشر شریف‌رضی.
۲۳. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع‌البیان فی تفسیرالقرآن (ج ۳). تهران: انتشارات ناصرخسرو.
۲۴. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۷). جوامع‌الجامع (ج ۱). تهران: دانشگاه تهران.
۲۵. طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵). مجمع‌البحرین (ج ۶). تهران: نشر مرتضوی.
۲۶. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح‌الغیب (ج ۱۰). بیروت: احیاء التراث العربی.
۲۷. فیومی، أحمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). المصباح‌المنیر (ج ۲). قم: دارالهجرة.
۲۸. قرائتی، محسن. (۱۳۷۳). تفسیر نور (ج ۲). تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۲۹. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق). تفسیر القمی (ج ۱). قم: دارالکتب.
۳۰. کافی، مجید. (۱۳۸۵). مبانی جامعه‌شناسی. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.

۳۱. کوئن، بروس. (۱۳۹۱). مبانی جامعه‌شناسی (مترجم: غلام‌عباس توسلی). تهران: مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۵). تهران: دارالکتب اسلامی.
۳۳. گیدنز، آنتونی. (۱۳۹۳). جامعه‌شناسی (مترجم: منوچهر صبوری). تهران: نشر نی.
۳۴. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحارالانوار (ج ۴۳). بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۳۵. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸). التحقيق في كلمات القرآن الكريم (ج ۹). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۶. مطهری، حسن. (۱۹۱۹م). مصاحبه‌ای با دانشجوی دکتری رشته انسان‌شناسی دانشگاه آمریکا.
۳۷. نقی‌پور، ولی‌الله. (۱۳۹۴). اعجاز علمی قرآن (جزوه درسی، نگارنده: محمد رفیق). قم: موسسه علوم انسانی، جامعه المصطفی العالمیه.
۳۸. نوری، حسین بن محمد تقی. (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل (ج ۱۴). قم: آل‌البيت عليه السلام.

39. Elizabeth Cady Stanton. (2002). Women's movement.

40. Marlene Legates. (2001). a history of feminism in Western society, Persian translate Neloofar Mahdian, 1392, Tehran nashr e nei.

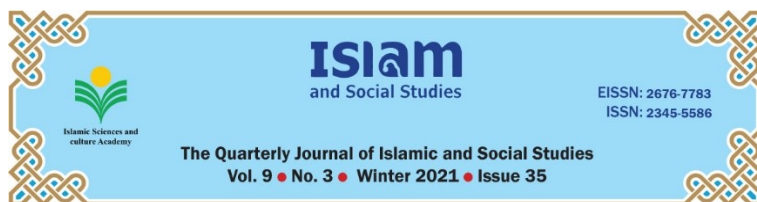
References

*The Holy Quran

1. Araki, M. (1393 AP). *Jurisprudence of the political system of Islam*. (political worldview). Tehran: Maaref Publishing Office. [In Persian]
2. Bahrani Esfahani, A. (1413 AH). *Awalim al-Ulum va al-Ma'arif* (Vol. 13). Qom: Imam Mahdi Institute. [In Arabic]
3. Bahrani, S. H. (1416 AH). *Al-Borhan fi Tafsir al-Qur'an* (Vol. 2). Tehran: Besat Foundation. [In Arabic]
4. Bruce, C. (1391 AP). *Fundamentals of Sociology*. (Tavassoli, Q, Trans.). Tehran: Humanities Research and Development Center. [In Persian]
5. Fakhruddin Razi, A. (1420 AH). *Mafatih al-Ghayb* (Vol. 10). Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi. [In Arabic]
6. Foyumi, A. (1414 AH). *Al-Misbah al-Munir* (Vol. 2). Qom: Dar al-Hijra. [In Arabic]
7. Giddens, A. (1393 AP). *Sociology*. (Sabouri, M, Trans.). Tehran: Ney Publications. [In Persian]
8. Hakim, S. M. (1388 AP). *Mujtame'ana fi Torath al-Sayyid al-Shahid Muhammad Baqir al-Sadr*. Dar al-Ta'arof le al-Matbu'at Publications. [In Persian]
9. Ibn Ash'ath, M. (n.d.). *Al-Jafariat*. (al-Ash'athiat). Tehran: Neynava School.
10. Ibn Athir Jazri, M. (1367 AP). *Al-Nahayah fi Qarib al-hadith va al-Athar* (Vols. 2, 4). Qom: Ismailian Pub. [In Persian]
11. Ibn Babeweyh, M. (1413 AH). *Man La Yahzar al-Faqih* (Vol. 4). Qom: Islamic Publications. [In Arabic]
12. Ibn Babeweyh, M. (Sheikh Saduq). (1385 AP). *Ilal al-Shara'e* (Vol. 2). Qom: Davari Bookstore. [In Persian]
13. Ibn Kathir Dameshqi, I. (1419 AH). *Interpretation of the Great Qur'an*. (Ibn Kathir) (Vol. 2). Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah. [In Arabic]

14. Ibn Shahr Ashob, M. (1369 AP). *Mutashabih al-Qur'an va Mukhtalefah* (Vol. 1). Qom: Bidar Publications. [In Persian]
15. Kafi, M. (1385 AP). *Principles of Sociology*. Qom: World Center of Islamic Sciences. [In Persian]
16. Kheiri, H. (1394 AP). *Sociological theories*. (Rafiq, M, Ed.). Qom: Institute of Humanities, al-Mustafa International University. [In Persian]
17. Koleyni, M. (1407 AH). *Al-Kafi* (Vol. 5). Tehran: Dar al-Kotob al-Islami. [In Arabic]
18. Legates, M. (2001). *A history of feminism in Western society*, (Mahdian, N, Trans.). (1392 AP), Tehran: Nashr e Ney.
19. Majlesi, M. B. (1403 AH). *Bihar al-Anwar* (Vol. 43). Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi. [In Arabic]
20. Mostafavi, H. (1368 AP). *Al-Tahqiq fi Kalamat al-Qur'an al-Karim* (Vol. 9). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
21. Motahari, H. (1919). An interview with a PhD student in Anthropology at American University.
22. Naghipour, V. (1394 AP). *The scientific miracle of the Qur'an*. (Rafiq, M, Ed.). Qom: Institute of Humanities, Al-Mustafa International University. [In Persian]
23. Nouri, H. (1408 AH). *Mustadrak al-Wasa'il va Mustanbat al-Masa'il* (Vol. 14). Qom: Alulbayt.
24. Payende, A. (1382 AP). *Nahj al-Fasahah*. Tehran: World of Knowledge. [In Persian]
25. Piruzmand, A. (1391 AP). Systematization based on religious democracy. *Analytical Cultural Journal of Surah Andisheh*, (56), pp. 149-153. [In Persian]
26. Qaraati, M. (1373 AP). *Tafsir Nour* (Vol. 2). Tehran: Cultural Center for Quranic lessons. [In Persian]
27. Qomi, A. (1404 AH). *Tafsir al-Qomi* (Vol. 1). Qom: Dar al-Kotob. [In Arabic]

28. Ragheb Esfahani, H. (1374 AP). *Dictionary*. (Khosravi Hosseini, Q, Trans.). Tehran: Mortazavi Publications. [In Persian]
29. Sedigh Ora'ei, Q. (1396 AP). *Principles of Sociology*. Qom: Research Institute For Hawzah and University. [In Persian]
30. Shahid Sadr, S. M. B. (1424 AH). *Al-Madrisah al-Qur'aniyah*. (Al-Shahid Al-Sadr Encyclopedia, vol. 19). Qom: Markaz al-Abhath va al-Derasat al-Takhasusiyah le Al-Shahid al-Sadr. [In Arabic]
31. Shahid Thani, Z. (n.d.). *Musakin al-Fowad inda faqd al-Ahebah va al-Awlad*. Qom: Basirati Publications.
32. Shazli, S. Q. (1412 AH). *Fi Zelal al-Qur'an* (Vol. 2). Beirut: Dar Al-Shorouq. [In Arabic]
33. Sheikh Mufid, M. (1413 AH). *Al-Jamal va Al-Nusra le Sayyid al-Itrat fi Harb Al-Basra*. Qom: Sheikh Mufid Congress. [In Arabic]
34. Stanton, E. C. (2002). Women's movement. [In Arabic]
35. Tabarsi, F. (1370 AP). *Makarim al-Akhlagh*. Qom: Sharif Razi Publications. [In Persian]
36. Tabarsi, F. (1372 AP). *Majma 'al-Bayyan fi Tafsir al-Quran* (Vol. 3). Tehran: Naser Khosrow Publications. [In Persian]
37. Tabarsi, F. (1377 AP). *Jawame' al-Jame'* (Vol. 1). Tehran: University of Tehran. [In Persian]
38. Taqavi, N. (1376 AP). *Sociology of the family*. Tehran: Payame Noor University Press. [In Persian]
39. Tarihi, F. (1375 AP). *Majma' al-Bahrein* (Vol. 6). Tehran: Mortazavi Publications. [In Persian]
40. Zohaili, W. (1422 AH). *Tafsir al-Wasit* (Vol. 1). Damascus: Dar al-Fikr. [In Arabic]



An Examination of the Level of Media Literacy and the Ability to Produce Religious Content in Cyberspace (Case study: students of Qom Islamic Seminary)

Atefeh Arkan¹ Amir Yazdian² Faezeh Arkan³

Received: 16/01/2021

Accepted: 17/11/2021

Abstract

The clerics familiarity with media skills, in other words, acquiring media literacy for students of Islamic Seminary, has allowed them to deal with the message consciously in order to critically examine it and investigate the reasons for producing the message according to the attitude of media administrators and finally, by producing content in social networks, they use the media as a powerful and effective tool and an irreplaceable opportunity to guide and direct the audience to Sharia. Therefore, this study has been conducted to examine level of media literacy of Islamic

1. Researcher of the Islamic Republic Broadcasting Center, Qom, Qom, Iran (Corresponding author). at_arkan@qom.irib.ir.

2. PhD in Social Communication Sciences, Allameh Tabatabaei University, Tehran, Iran. yazdian.ac.a@gmail.com.

3. Assistant Professor of Linguistics and Faculty Member of the Faculty of Humanities, Hazrat-e Masoumeh University. Qom. Iran. farkan@hmu.ac.ir.

* Arkan, A., & Yazdian, A., & Arkan, F. (1400 AP). An Examination of the Level of Media Literacy and the Ability to Produce Religious Content in Social Networks. (Case study: students of Qom Islamic Seminary). *Journal of Islam and Social Studies*, 9(35), pp. 208-240.

DOI: 10.22081 / jiss.2021.59864.1755.

* Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

Seminary students and identify their ability to produce religious content in social networks. The research method was survey, a questionnaire technique was used to collect data, and SPSS software was used for analysis. The findings suggested that most Islamic Seminary students are above average in terms of media literacy and critical thinking, and their ability to produce content is average and expected. In addition, there is a significant correlation and direct relationship between the variables of content production ability and media literacy ($r = 0.391$, $\text{sig.} = 0.000$). The results of multivariate regression also showed that the critical view has the highest correlation with media literacy, but the content production ability has the lowest correlation with this variable.

Keywords

Media literacy, production of religious content, social networks, Islamic Seminary students.

بررسی سطح سواد رسانه‌ای و توانایی تولید محتوای دینی در فضای مجازی

(مطالعه موردی: طلاب مدارس حوزه علمیه قم)

عاطفه ارکان^۱ امیر یزدیان^۲ فائزه ارکان^۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۲۶

چکیده

آشنایی و روحانیون با مهارت‌های رسانه‌ای و به عبارتی، کسب سواد رسانه‌ای به طلاب، امکان برخورد هوشیارانه با پیام را داده تا با دید انتقادی آن را بررسی و دلایل تولید پیام را با توجه به نگرش متولیان رسانه‌ها بررسی کنند و در نهایت، با تولید محتوا در فضای مجازی، از رسانه به‌عنوان ابزاری قدرت‌مند و اثرگذار و فرصتی بی‌بدیل برای راهنمایی و هدایت مخاطبان به شریعت بهره‌گیرند. از این‌رو، این تحقیق با هدف بررسی سطح سواد رسانه‌ای و شناسایی میزان توانایی تولید محتوای دینی طلاب در فضای مجازی انجام شده است. روش تحقیق پیمایشی و از تکنیک پرسش‌نامه برای گردآوری داده‌ها و از نرم‌افزار SPSS برای تجزیه و تحلیل استفاده شد. نتایج نشان داده، اکثر طلاب از نظر سواد رسانه‌ای و نگاه انتقادی بالاتر از حد متوسط و میزان توانایی تولید محتوای آنان در وضعیت متوسط و مورد انتظار قرار دارد. همچنین بین متغیرهای توانایی تولید محتوا و سواد رسانه‌ای ($t=0/391$, sig. =0/000) همبستگی معنادار و رابطه مستقیم است. علاوه بر این، نتایج حاصل از رگرسیون چندمتغیره نشان داد که نگاه انتقادی، بیشترین همبستگی را با سواد رسانه‌ای دارد، اما توانایی تولید محتوا، کمترین همبستگی را با این متغیر دارد.

کلیدواژه‌ها

سواد رسانه‌ای، تولید محتوای دینی، فضای مجازی، طلاب حوزه علمیه.

۱. پژوهشگر صداوسیما جمهوری اسلامی مرکز قم، قم، ایران (نویسنده مسئول). at_arkan@qom.trib.ir

۲. دکتری علوم ارتباطات اجتماعی دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران. yazdian.ac.a@gmail.com

۳. استادیار زبان‌شناسی و عضو هیئت علمی دانشکده علوم انسانی، دانشگاه حضرت معصومه (ع)، قم، ایران. farkan@hmu.ac.ir

* ارکان، عاطفه؛ یزدیان، امیر و فائزه، ارکان. (۱۴۰۰). بررسی سطح سواد رسانه‌ای و توانایی تولید محتوای دینی

در فضای مجازی طلاب مدارس حوزه علمیه قم. فصلنامه علمی - پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی،

DOI: 10.22081/jiss.2021.59864.1755

صص ۲۰۸-۲۴۰. (۳۵)۹

سواد رسانه‌ای^۱، واژه‌ای است که مک‌لوهان^۲ اولین بار در سال ۱۹۶۵، گسترش ابعاد وجودی آن را در کتاب خود با عنوان: «درک رسانه: توسعه ابعاد وجودی انسان»^۳ به کار برد. او معتقد است: «زمانی که دهکده جهانی تحقق یابد، لازم است انسان‌ها به سواد جدیدی به نام سواد رسانه‌ای دست یابند»؛ سوادى که به گفته جیمز پاتر (۲۰۰۸)^۴، «مجموعه‌ای از نگرش‌هاست که مورد استفاده فعال و پویای ما در برابر رسانه‌ها قرار می‌گیرد تا بتوانیم معانی پیام‌های رسانه‌ای را تفسیر کنیم» (پاتر، ۲۰۰۸، ص ۵۳).

هرچند دسترسی آزاد، آسان و بدون محدودیت به اطلاعات از امتیازات این عصر محسوب می‌شود، اما نباید از اهداف و سیاست‌های رسانه‌ها و ارزش‌های گنجانده‌شده در پیام‌شان غافل بود. آنچه در این میان اهمیت می‌یابد، نحوه برخورد کاربر با پیام؛ یعنی شناخت سیاست‌ها، اهداف منابع پیام و تاثیر آن بر محتوا است. تسلط داشتن پیام‌گیران به سواد رسانه‌ای و مهارت‌های آن موجب برخورد هوشیارانه و فعالانه آنان در برخورد با تک‌تک پیام‌ها می‌شود؛ مهارتی که توانایی رمزگشایی پیام‌ها، مکان‌یابی برای دسترسی به اطلاعات و توانایی استفاده از تکنولوژی‌های نوین ارتباطی نظیر: کامپیوتر و اینترنت را به مخاطب می‌دهد و در صورتی که شخص از سواد رسانه‌ای مناسبی برخوردار باشد، می‌تواند با کمترین هزینه و وقت به مطالب مورد نظر خود دسترسی پیدا کند (بلیخ، ۱۳۸۰، ص ۳۸). بنابراین، تمام شهروندان، نیازمند داشتن مهارت سواد رسانه‌ای و آموزش آن می‌باشند و در این میان، سواد رسانه‌ای به عنوان یک ابزار قدرتمند برای حوزویان که در امر تبلیغ دین پیشگام می‌باشند، اهمیت وافری می‌یابد.

سراریز شدن حجم وسیعی از اطلاعات و پیام‌ها به سوی مخاطبان، طرح گسترده و پیاپی شبهات دینی و اعتقادی از رسانه‌های مختلف با استفاده از فنون و مهارت‌های

1. Media Literacy
2. Marshal McLuhan
3. Understanding Media: Development of human existential dimensions
4. W. James Potter

رسانه‌ای، وظایف حوزه‌های علمیه را به‌عنوان مراجع دینی و یکی از مراکز مهم در امر تبلیغ، دو چندان کرده است. همچنین، مسئولیت مبلغان دینی و روحانیون که وظیفه ذاتی تبلیغ دین و شریعت را برعهده دارند، درخصوص بررسی نیازهای روز جامعه و تطابق آن با آموزه‌های دینی سنگین‌تر شده است. فائق‌آمدن بر این امر، نیازمند آشنایی روحانیون با فنون و مهارت‌های رسانه‌ای و به‌عبارتی دیگر، آموزش سواد رسانه‌ای است، این امر موجب می‌شود طلاب به‌عنوان نخبگان فرهنگی، ساختار دانشی قوی‌تری درباره رسانه‌ها پیدا کرده و نسبت به جریان‌های رسانه‌ای و محتوای پیام‌ها آگاهی یابند. کسب مهارت در زمینه سواد رسانه‌ای به طلاب این امکان را می‌دهد با شباهت و القائات ناصحیح مطرح شده هوشیارانه برخورد کرده و با دید انتقادی پیام‌های رسانه‌ای را که دارای سوگیری و یا شبه‌افکنی است، براساس رویکرد علمی و جامعه‌پسند و اصول روزنامه‌نگاری علمی بررسی کنند.

در نهایت، سواد رسانه‌ای به آنان می‌آموزد برای تاثیرگذاری بیشتر بر جامعه و پاسخ به نیازهای عمومی، از یک‌سو به بررسی، نقد و تحلیل پیام‌های رسانه پردازند و از سوی دیگر، قدرت تولید محتوا در فضای مجازی را داشته و تولیدکننده پیام شوند و با استفاده از وسایل ارتباطی در برابر هجمه شباهت اعتقادی واکنش نشان داده، مخاطبان را هوشیار سازند و به امر تبلیغ دین و اقناع مخاطبان پردازند.

۱. سوالات و فرضیات تحقیق

با توجه به اهمیت «سواد رسانه‌ای» در دنیای امروز و اهمیت آن برای طلاب به‌عنوان مبلغان دینی، پرسش اصلی تحقیق این است که سواد رسانه‌ای طلاب در چه سطحی است و به چه میزان دارای تفکر انتقادی هستند؟. ذیل این پرسش، سوالات فرعی زیر مطرح می‌شود: آیا بین توانایی طلاب در تولید محتوای رسانه‌ای و سطح سواد رسانه‌ای ایشان رابطه‌ای وجود دارد؟؛ آیا بین داشتن دیدگاه انتقادی طلاب و سطح سواد رسانه‌ای ایشان رابطه‌ای وجود دارد؟؛ آیا بین میزان استفاده از رسانه‌های جمعی و سطح سواد رسانه‌ای طلاب رابطه وجود دارد؟؛ آیا بین انگیزه و هدف طلاب برای استفاده از

رسانه‌ها و سطح سواد رسانه‌ای ایشان رابطه وجود دارد؟ آیا بین خصوصیات فردی طلاب و سطح سواد رسانه‌ای ایشان رابطه وجود دارد؟.

متناسب با سوالات اصلی و فرعی فرضیه‌های ذیل مطرح می‌گردد: بین توانایی تولید محتوا از سوی طلاب و سطح سواد رسانه‌ای ایشان رابطه وجود دارد؛ بین نگاه نقادانه طلاب به وسایل ارتباطی و سطح سواد رسانه‌ای ایشان رابطه وجود دارد؛ بین میزان استفاده طلاب از وسایل ارتباطی و سطح سواد رسانه‌ای ایشان رابطه وجود دارد؛ بین انگیزه و هدف طلاب برای استفاده از رسانه و سطح سواد رسانه‌ای ایشان رابطه وجود دارد و به نظر می‌رسد، بین خصوصیات فردی (سن، جنس، تحصیلات حوزوی و آکادمیک و سطح زندگی) طلاب و سطح سواد رسانه‌ای ایشان رابطه وجود دارد.

۲. اهداف تحقیق

هدف اصلی این تحقیق، شناخت سطح سواد رسانه‌ای طلاب سطح دو به بالای مدارس حوزه علمیه قم است. همچنین، شناخت میزان استفاده طلاب از رسانه‌های جمعی، بررسی انگیزه و هدف روحانیون برای استفاده از وسایل ارتباطی، شناخت دیدگاه انتقادی طلاب به وسایل ارتباطی و توانایی طلاب در تولید محتوای رسانه‌ای از دیگر اهداف شکل‌گیری این تحقیق است.

۳. پیشینه تحقیق

جواد امین‌خندقی (۱۳۹۴)، در تحقیقی با عنوان: «جایگاه سواد رسانه‌ای در امر تبلیغ دین»، ضرورت سواد رسانه‌ای برای مبلغان و آسیب‌های برآمده از فقدان آن را تحلیل می‌کند. نتایج نشان می‌دهد، فقدان سواد رسانه‌ای باعث بروز آسیب‌هایی همچون عدم رعایت مقتضای حال، کوتاهی در پاسداری از دین، هدفمند نبودن استفاده از رسانه‌ها، نداشتن تفکر انتقادی، ورود ناکارآمد به تولید و تربیت مبلغان می‌شود. توجه به سواد رسانه‌ای در سیاست‌گذاری‌ها، ایجاد زیرساخت‌ها، نظارت دائم، ایجاد هماهنگی با

نهادهای غیرحوزوی، اصلاح نظام آموزشی، ایجاد گروه‌های تخصص، کارگاه‌های مهارتی و تحلیل و ارزیابی رسانه‌ها، پژوهشگران و مبلغان از جمله راه کارهای برون رفت از وضعیت برشمرده شده است.

امیر یزدیان (۱۳۸۹)، در پژوهشی با عنوان: «سواد رسانه‌ای انتقادی: بررسی موردی سطح سواد رسانه‌ای دانشجویان کارشناسی ارشد» به تحقیق در ارتباطات دانشکده صداوسیما ج.ا.ا پرداخته است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که اکثر مصاحبه‌شونده‌ها با اصول عدم شفافیت رسانه‌ها، رمزها و قواعد و رمزگشایی مخاطب آشنا بوده و در هنگام مواجهه با پیام‌های رسانه‌ای آنها را در نظر می‌گیرند. در شناسایی ارزش‌های پنهان پیام، نیاز به نگرشی فراگیر احساس می‌شد به گونه‌ای که مصاحبه‌شونده قادر باشد به‌طور همزمان کلیشه‌های نژادی، قدرت، جنسیتی و طبقاتی را در پیام تشخیص دهد. توجه به این مهم که در کنار انگیزه‌های ناشی از قدرت، منافع اقتصادی نیز همواره مدنظر سازندگان پیام هست، نکته‌ای بود که مصاحبه‌شونده‌ها از آن غافل بودند. در نهایت، با توجه به توانمندی انتقادی ناموزون مصاحبه‌شونده‌ها، عدم وجود آموزشی یکپارچه در حوزه سواد رسانه‌ای انتقادی که توانسته باشد توانمندی‌های انتقادی لازم را به‌طور منسجم ارتقا بخشد، کاملاً محسوس بود.

ایران‌پور (۱۳۸۹)، در پژوهشی با عنوان: «میزان سواد رسانه‌ای و نقش آن در استفاده از رسانه‌های تعاملی»، در میان دانشجویان تحصیلات تکمیلی در دو دانشگاه اصفهان و دانشگاه صنعتی اصفهان انجام داده است. یافته‌ها حاکی از آن است که دانشجویان تحصیلات تکمیلی دانشگاه اصفهان و صنعتی از لحاظ سطح سواد رسانه‌ای در حد متوسط می‌باشند. همچنین، دانشجویان تحصیلات تکمیلی با سطوح سواد رسانه‌ای متفاوت، میزان استفاده متفاوتی از رسانه‌های تعاملی دارند. همچنین میان پایگاه اجتماعی_ اقتصادی دانشجویان تحصیلات تکمیلی و وضعیت سواد رسانه‌ای آنها رابطه معناداری وجود دارد؛ بدین ترتیب که دانشجویان با پایگاه اجتماعی_ اقتصادی بالا، وضعیت سواد رسانه‌ای بهتری نسبت به دانشجویان با پایگاه اجتماعی_ اقتصادی پایین داشتند.

آدری. ال. بورشل (۲۰۰۴م)^۱، در تحقیق: «سواد رسانه‌ای برای وعاظ» با سه حوزه درهم تنیده سروکار دارد. شناسایی اخبار نگران‌کننده، بسط سواد رسانه‌ای و موعظه کشیش‌گونه و وار در هنگام بحران یا زمانی که اخبار نگران‌کننده است. بخش دوم، به شناسایی اخباری می‌پردازد که در بسیاری از درگیری‌های انسانی نگران‌کننده هستند؛ درگیری‌هایی که اغلب در سوءاستفاده از قدرتی ریشه دارند که به تبعیض و نادیده گرفتن می‌انجامد. سنت‌های پدرسالار و کم‌نظیر قومی؛ همانند: قرون استعمارگری و امپریالیسم نشان می‌دهد که بشر چطور طرح اصلی خداوند را تحریف کرده؛ به گونه‌ای که خود (بشر) را محدود کرده و از رسیدن کامل به آنچه مستعد آن است، باز می‌دارد. بخش سوم، به بحث درباره بسط سواد رسانه‌ای می‌پردازد و اینکه چطور امروزه شرکت‌های رسانه‌ای تحت تاثیر سیاست‌ها و اقتصاد قرار می‌گیرند. وقتی واعظان و جمعیت عبادت‌کننده عوامل تاثیرگذار بر بازنمایی اخبار را بشناسند، خواهند فهمید که چه چیزی پخش شده، چه چیزی کنار گذاشته شده و یا از روی تعصب با آنها برخورد شده است. در بخش چهارم، روشی برای ارزیابی تولید اخبار ارائه شده و از پنج مفهوم اساسی و پنج سوال اصلی طراحی شده از سوی مرکز سواد رسانه‌ای نیز استفاده شده است. بخش پنجم، به مباحث قبلی درباره سواد رسانه‌ای و عوامل نگران‌کننده در اخبار تکیه کرده و پیشنهادهایی برای وعظ ارائه می‌دهد. موعظه عبادت‌کنندگان در هنگام بحران و یا وقتی اخبار نگران‌کننده هستند، مستلزم آمادگی بیشتری هم از سوی واعظ و هم شنونده است. مسئولیت واعظ این است که به شنونده کمک کند تا در حوادث نگران‌کننده، حضور خدا را در کنار خویش احساس کند. بخش ششم، به توصیف کارگاهی می‌پردازد که با عنوان: «تبلیغ اخبار نگران‌کننده» برگزار شده و آن را ارزیابی می‌کند؛ کارگاهی که به سواد رسانه‌ای، الهیات آزادی و مراقبت‌های مذهبی می‌پردازد.

1. Audrey L. Borschel

مری الیزابت^۱ (۱۹۹۸) در تحقیق: «سواد رسانه‌ای در آموزش مذهبی: پرداختن به فرهنگ عامه برای بهبود تجربه دینی»، نشان داد که فرهنگ عامه می‌تواند منبعی مفید برای آموزش مذهبی باشد. لذت و عواطف شدیدی که فرهنگ عامه نمایان می‌کند، مدخلی مفید برای آموزش و شکل‌دهی مذهبی می‌باشد. بررسی انتقادی متون رسانه‌ای بر این تصور فائق می‌آید که میان تجربه مذهبی و سکولار دوگانگی وجود دارد. در نهایت، بررسی فرهنگ عامه با توجه به سواد رسانه‌ای آشکارا بسط مهارت‌های تفکر انتقادی را که برای افراد معتقد لازم و حیاتی است، ارتقا می‌بخشد. همچنین، استفاده از فرهنگ عامه رسانه‌ای شده در آموزش مذهبی مشکلاتی را نیز همراه دارد. متون مربوط به فرهنگ عامه رسانه‌ای شده بازنمایی‌هایی را فراهم آورد که در فرم‌های نظام‌مند سرکوب نظیر: نژادپرستی، طبقه‌بندی و تبعیض جنسیتی سهیم هستند. بازنمایی‌های رسانه‌ای شده از تجارب مذهبی اغلب گونه‌های مذهبی آگاهی را انکار کرده و یا کم‌اهمیت جلوه می‌دهد. سرانجام، در حالی که اغلب اجتماعات مذهبی به جنبه‌های دردسرساز مطالب رسانه‌های جمعی اشاره دارند، در واقع این قالب‌های معرفت‌شناسانه است که در رسانه‌ها نهفته است؛ به عبارتی، فرایندهای تولید بستر دردسرسازترین مسائل هستند. برای مواجهه با فرایند نهفتن معرفت‌شناسانه و ارتقای انتقال چارچوب معرفت‌شناختی، دیدگاه‌های رابرت کیگان درباره آموزش نوجوانان به‌ویژه دیدگاه آموزشی سه‌وجهی وی که عبارت است از: «تایید، تعارض و استمرار»، همراه با بازبینی فمینیستی کارل رانر در زمینه مردم‌شناسی الهیاتی، مورد بررسی قرار گرفته است. این دیدگاه دو وجهی: الهیاتی و روان‌شناختی، بنیانی نظری و سازنده فراهم آورد که از سواد رسانه‌ای در آموزش مذهبی حمایت می‌کند.

پژوهش‌های مختلفی با موضوع سواد رسانه‌ای انجام شده است، اما تحقیقاتی که به‌طور اخص به مساله میزان سواد رسانه‌ای طلاب و مبلغان دینی پردازد، بسیار محدود است. در تحقیق پیش‌رو، سعی گردیده است سطح سواد رسانه‌ای طلاب حوزه علمیه قم

1. Mary Elizabeth Hess

بررسی و دیدگاه انتقادی آنان در برابر محتوای رسانه‌ها و در نهایت، توانایی تولید پیام رسانه‌ای از سوی آنان به صورت کمی بررسی شود. از این رو نظریه شناختی سواد رسانه‌ای، به عنوان نظریه مبنایی در این تحقیق در نظر گرفته شده و در کنار آن، از نظریات معتبر دیگر در حوزه تاثیر رسانه، سواد رسانه‌ای و سواد رسانه‌ای انتقادی بهره گرفته شده است.

۴. مبانی نظری

مبانی نظری این پژوهش شامل مفاهیم و چارچوب نظری ذیل است:

۴-۱. سواد رسانه‌ای

مؤسسه آفکام، نهادی در انگلستان که در زمینه تدوین مقررات سواد رسانه‌ای کار می‌کند، سواد رسانه‌ای را این گونه تعریف می‌کند: «سواد رسانه‌ای، توانایی دسترسی، درک و ایجاد ارتباط در بافت‌های گوناگون است». کمیسیون اروپا نیز در تعریف سواد رسانه‌ای آورده است: «توانایی دسترسی، استفاده، تجزیه و تحلیل و ارزیابی قدرت تصاویر، اصوات و پیام‌هایی که در جهان کنونی ب صورت روزانه با آنها مواجه می‌شویم و بخش انکارناپذیری از فرهنگ معاصر ما را تشکیل می‌دهند. همچنین، توانایی ایجاد ارتباط مؤثر با رسانه‌هایی که افراد به آنها دسترسی دارند. سواد رسانه‌ای به همه رسانه‌ها از جمله: تلو یزیون، فیلم، رادیو، موسیقی، رسانه‌های چاپی (مکتوب)، اینترنت و دیگر فناوری‌های ارتباطی دیجیتال نوین مرتبط می‌گردد».

«مرکز سواد رسانه‌ای»^۱، سواد رسانه‌ای را چارچوبی برای دسترسی، تجزیه و تحلیل، ارزیابی و خلق رسانه‌ها می‌داند. این مرکز، معتقد است ارتقا تفکر انتقادی و مهارت‌های تولیدی برای زندگی در فرهنگ رسانه‌ای قرن بیست و یک ضروری است. آن‌ها همچنین سواد رسانه‌ای را چشم‌انداز جدیدی از سواد برای قرن بیست و یکم می‌دانند و معتقدند:

1. Center for Media Literacy

این سواد، توانایی برقراری ارتباط در تمامی اشکال رسانه‌ها؛ چه چاپی و چه الکترونیکی دارد. همچنین برای دسترسی، درک و تجزیه و تحلیل و ارزیابی تصاویر، کلمات و صداها، قدرت‌مندی که فرهنگ رسانه‌های جمعی معاصر را شکل می‌دهند، لازم به نظر می‌رسد علاوه بر این چهار مرحله از آگاهی، تجزیه و تحلیل، بازتاب و عمل، سواد رسانه‌ای به جوانان کمک می‌کند تا مجموعه‌ای توانمند از مهارت‌های هدایت‌گر _ که شامل قابلیت دسترسی، تجزیه و تحلیل، ارزیابی و خلق رسانه‌هاست _ را کسب کنند.^۱

جیمز پاتر معتقد است؛ بسیاری از افراد واژه سواد را با رسانه‌های چاپی ربط می‌دهند و آن را معادل توانایی خواندن قلمداد می‌کنند. برخی نیز، در رویارویی با رسانه‌های دیگری؛ همچون فیلم و تلویزیون، این اصطلاح را به «سواد دیداری»^۲ بسط می‌دهند. نویسندگان دیگری نیز از اصطلاحاتی نظیر: «سواد رایانه‌ای»^۳ و «سواد خواندن»^۴ استفاده می‌کنند، اما هیچ‌یک از این موارد، معادل سواد رسانه‌ای نیستند، بلکه صرفاً اجزای سازنده آن می‌باشند. سواد رسانه‌ای، شامل: تمام این توانایی‌های ویژه و نیز چیزهای دیگری است که فراتر و عمومی‌تر از این توانایی‌های ویژه می‌باشد. پاتر در کتاب خود با عنوان: سواد رسانه‌ای^۵، بنیادهای مفهوم سواد رسانه‌ای را این‌گونه بیان می‌کند: «سواد رسانه‌ای، یک پیوستار است؛ سواد رسانه‌ای نیازمند توسعه و پیشرفت است؛ سواد رسانه‌ای، چندبعدی است؛ و هدف سواد رسانه‌ای، اعطای کنترل بیشتر بر تفسیرهای مان است. همه پیام‌های رسانه‌ای از جنس تفسیرند. سواد رسانه‌ای، جستجوی ناممکن پیرامون پیام‌های واقعی یا عینی نیست. چنین پیام‌هایی وجود ندارند» (Hobbs, 2006, p. 65). از نظر پاتر، سواد رسانه‌ای، مجموعه‌ای از دیدگاه‌هاست؛ دیدگاه‌هایی که ما در برخوردهای

1. http://www.medialit.org/pd_services.

2. Visual Literacy

3. Computer Literacy

4. Reading Literacy

5. Media literacy

رسانه‌ای خود به منظور تفسیر معانی پیام‌های دریافتی به طور فعالانه از آنها بهره می‌گیریم. ساختارهای دانش، دیدگاه‌های ما را شکل می‌دهند. برای ایجاد ساختارهای دانش به ابزارها و مواد اولیه، نیاز داریم. این ابزارها، مهارت‌های ما هستند. مواد اولیه، اطلاعاتی است که از رسانه‌ها و از دنیای واقعی دریافت می‌کنیم. استفاده فعالانه، بدین معنی است که ما از پیام‌ها آگاه هستیم و آگاهانه با آنها تعامل داریم (پاتر، ۲۰۰۸م، ص ۵۳).

۴-۱-۱. ویژگی‌های سواد رسانه‌ای

سواد رسانه‌ای دارای ویژگی‌هایی است که دو مورد از مهم‌ترین آن عبارتند از:

۴-۱-۱-۱. سواد رسانه‌ای، چندبُعدی است: هنگامی که به اطلاعات می‌اندیشیم، به طور معمول، مجموعه‌ای از حقایق و موارد اخذشده از کتاب درسی، روزنامه، مجله یا مقاله را در نظر می‌آوریم. این تنها یک نوع از اطلاعات است؛ اطلاعات شناختی. (۲). سواد رسانه‌ای ما را به کسب اطلاعات و ایجاد دانشی فراتر از بُعد شناختی ملزم می‌کند. پس باید اطلاعات را از ابعاد عاطفی، زیبایی‌شناختی و اخلاقی نیز در نظر گرفت. هر کدام از این چهار بُعد بر حوزه‌های مختلفی از درک تمرکز می‌کنند.

الف). بعد شناختی^۱: این بُعد از سواد رسانه‌ای به اطلاعات مبتنی بر حقیقت اشاره دارد؛ اطلاعاتی نظیر: تاریخ‌ها، نام‌ها، تعریف‌ها و امثال اینها. اطلاعات شناختی، همان چیزی است که در مغز قرار دارد.

ب). بعد عاطفی^۲: این بُعد حاوی اطلاعاتی در مورد احساسات است؛ مانند: عشق، نفرت، خشم، شادی و حس سرخوردگی. اطلاعات عاطفی را در احساسات قلبی در زمان شادی، لحظه‌های ترس یا شرم باید بررسی کرد. برخی افراد هنگام رویارویی رسانه‌ای، توانایی اندکی برای تجربه احساسات دارند؛ در حالی که برخی دیگر نسبت به

1. Cognitive

2. Emotional

نشانه‌های محرک زمینه‌های عاطفی مختلف، بسیار حساس هستند. بنابراین، برای درک آنها نیاز نیست از سواد بالایی برخوردار باشیم. برخی از ما در دریافت احساسات ظریف‌تر نظیر: تردید، سردرگمی، احتیاط و غیره، عملکرد بهتری نسبت به دیگران داریم. ساختن پیام‌هایی درباره‌ی این احساسات، مهارت تولیدی بیشتری را از سوی نویسندگان، کارگردانان و بازیگران می‌طلبد. درک و دریافت دقیق این احساساتِ ظریف نیز مستلزم سواد بالای مخاطبان است (پاتر، ۲۰۰۸م، ص ۵۵).

ج) بُعد زیبایی‌شناختی^۱: این بُعد از سواد رسانه‌ای، حاوی اطلاعاتی در مورد چگونگی تولید پیام است. این اطلاعات، اساس و بنیانی برای قضاوت درباره‌ی آثار نویسندگان، عکاسان، هنرپیشگان، طراحان، خوانندگان، آهنگ‌سازان، کارگردانان و دیگر هنرمندان فراهم می‌آورد. همچنین، کمک می‌کند تا در مورد دیگر فعالیت‌های خلاقانه نظیر: تدوین، نورپردازی، طراحی صحنه، طراحی لباس، ضبط صدا، چیدمان و مانند آن نیز قضاوت کنیم. این مهارت ادراکی نزد برخی از اندیشمندان اهمیت به‌سزایی دارد (پاتر، ۲۰۰۸م، ص ۵۶).

د) بُعد اخلاقی^۲: این بُعد از سواد رسانه‌ای، اطلاعات مربوط به ارزش‌ها را دربرمی‌گیرد. اطلاعات اخلاقی را چیزی در نظر بگیرید که در وجدان یا روح شما قرار دارد. این نوع از اطلاعات، اساس و بنیانی برای قضاوت در مورد درستی و نادرستی فراهم می‌آورد. هنگامی که شاهد تصمیم‌گیری یک شخصیت داستانی هستیم، از بُعد اخلاقی درباره‌ی او قضاوت می‌کنیم. به عبارت دیگر، قضاوت ما درباره‌ی خوبی یا بدی یک شخصیت است. هر چه اطلاعات اخلاقی ما دقیق‌تر و شفاف‌تر باشد، با دقت بیشتری ارزش‌های نهفته در پیام‌های رسانه‌ای را تشخیص می‌دهیم و قضاوت ما درباره این ارزش‌ها، منطقی‌تر و پیچیده‌تر خواهد بود. درک مناسب مضامین اخلاقی، مستلزم دستیابی به سطوح بالایی از سواد رسانه‌ای است. برای آنکه بتوان در جریان معناسازی،

1. Aesthetic

2. Moral

سطح روایی کلان را در نظر داشت، باید گذشته تک تک شخصیت‌ها را در نظر گرفت. شما می‌توانید شخصیت‌ها را از رفتار آنها جدا کنید. شاید از شخصیتی خاص خوشتان نیاید، ولی برخی از رفتارهای وی را به‌خاطر همخوانی با ارزش‌هایتان بپسندید. دید خود را به نظر تنها یک شخصیت محدود نمی‌کنید و می‌کوشید با شخصیت‌های متعددی همدلی کنید و به‌طور غیرمستقیم، پیامدهای رفتار آنها را در جریان روایت داستان تجربه کنید (پاتر، ۲۰۰۸م، ص ۵۶).

۴-۱-۲. سواد رسانه‌ای یک پیوستار است، نه یک مقوله: سواد رسانه‌ای، مقوله‌ای نیست. بهترین تعبیری که از سواد رسانه‌ای می‌توان ارائه داد، پیوستار بودن آن است؛ مانند: دماسنجی که در آن درجه‌بندی وجود دارد. همه ما جایگاهی را روی این پیوستار اشغال کرده‌ایم. هیچ نقطه صفری وجود ندارد که بر پایه آن بتوان مدعی شد شخصی از نظر سواد رسانه‌ای کاملاً بی‌سواد است. برای طرح این ادعا نیز که شخصی از نظر سواد رسانه‌ای کاملاً باسواد است، نقطه پایانی وجود ندارد. همواره جا برای پیشرفت روی این پیوستار وجود دارد. افراد بر اساس توان دیدگاه کلی‌شان درباره رسانه‌ها، در طول این پیوستار قرار می‌گیرند. کمیت و کیفیت ساختارهای دانش، قدرت دیدگاه فرد را مشخص می‌کنند. کیفیت ساختارهای دانش نیز بر مهارت‌ها و تجربه‌های فرد استوار است. از آنجا که اساساً مهارت و تجربه‌های افراد با یکدیگر بسیار متفاوت است، کمیت و کیفیت ساختارهای دانش آنها نیز با هم تفاوت دارد. از این‌رو، از نظر سواد رسانه‌ای، در بین مردم تنوع بسیار زیادی وجود دارد.

افرادی که در سطوح پایین سواد رسانه‌ای جای دارند، درباره رسانه‌ها نیز دیدگاهی ضعیف و محدود دارند. ساختارهای دانش این عده، کوچک‌تر، سطحی‌تر و کمتر سازمان‌یافته هستند. چنین ساختارهایی نیز دیدگاهی نامناسب برای تفسیر معنی یک پیام رسانه‌ای فراهم می‌آورند. همچنین این افراد بنا بر عادت، به استفاده از مهارت‌های خود تمایل چندانی ندارند. از این‌رو، مهارت‌های ایشان پیشرفت نمی‌کند و به‌کارگیری موفقیت‌آمیز آنها نیز برایشان دشوارتر می‌شود (پاتر، ۲۰۰۸م، ص ۵۷).

لیوینگ استون^۱ نیز عناصر سواد رسانه‌ای را در چهار مورد مطرح کرده است:

۱. دسترسی: دسترسی، فرایندی اجتماعی و پویاست و عمل فعالانه‌ای را در برمی‌گیرد. زمانی که دسترسی در شکل ابتدایی صورت می‌گیرد، فرصتی ایجاد می‌شود تا سواد رسانه‌ای رشد و توسعه یابد و مخاطب به صورت مداوم و به شکل معناداری شیوه دسترسی خود به پیام رسانه‌ها را به روز کند؛ حتی در این زمینه، دانش و آگاهی خود را ارتقاء دهد، اما این سوال پیش می‌آید که آیا نابرابری‌های اجتماعی و جغرافیایی منجر به عدم برابری دسترسی به منابع و کسب دانش سواد رسانه‌ای می‌شود.

۲. تحلیل: اغلب افرادی که با رسانه‌های چاپی و صوتی و تصویری سروکار دارند، دارای توانایی تحلیلی ضعیفی هستند. در حوزه‌های صوتی و تصویری، این توانایی؛ شامل: فهم معانی و طبقه‌بندی زبان‌ها و بازنمایی مفاهیم توسط مخاطبان رسانه است. در حال حاضر، مهارت‌های تحلیل پیام در اینترنت، توسط مخاطبان چندان رشد نیافته است. عموم مردم در حال ارتقای سواد رسانه‌ای خود در زمینه پیام‌های وسیع و گوناگون اینترنت هستند تا با دانش نسبی بتوانند از میان انبوهی از پیام‌ها دست به گزینش بزنند و آنها را تفسیر کنند.

۳. ارزیابی: آیا سواد رسانه‌ای موجب رویکرد ضدنخبه‌گرایانه می‌شود و یا در دسته اطلاعات متنوع در ارتباط با نظام طبقاتی و سنتی و بر مبنای تبعیض بین خوب و بد یا توانا و ناتوان قرار می‌گیرد. هدف از بررسی سواد رسانه‌ای و موضوعاتی که به آن پرداخته می‌شود، باید مورد ارزیابی و سنجش قرار گیرد.

۴. ایجاد محتوا: اگرچه در تمامی تعاریفی که از سوی سواد رسانه‌ای ارائه شده است، نیاز به تولید متون نمادین برای یادگیری سواد رسانه‌ای مشاهده نمی‌شود، ولی بحث در مورد این نکته که افراد از طریق سواد رسانه‌ای می‌توانند محتوای آنلاین خلق و مفاهیم مورد نظر خود را با یکدیگر مبادله کنند، مورد توجه بسیاری از صاحب‌نظران سواد رسانه‌ای بوده است (Livingstone, 2004, pp. 18-20).

1. Sonia livingstone

۵. چارچوب نظری تحقیق

برای بررسی موضوع سواد رسانه‌ای، با توجه به پیچیدگی و اهمیت موضوع از چند نظریه در حوزه رسانه که قدرت تبیین فرضیات را داشته‌اند، استفاده شد تا بر مبنای آن بتوان نگاهی دقیق و همه‌جانبه بر عوامل مرتبط بر سطح سواد رسانه‌ای طلاب داشت. بر این اساس، میزان مصرف وسایل ارتباطی، انگیزه و هدف استفاده از رسانه، نگاه نقادانه به وسایل ارتباطی، توانایی تولید محتوا و خصوصیات فردی (سن، جنس، تحصیلات حوزوی و آکادمیک و سطح زندگی) طلاب به‌عنوان متغیرهای مستقل و سواد رسانه‌ای به‌عنوان متغیر وابسته انتخاب شد.

۱-۵. نظریه شناختی سواد رسانه‌ای

سواد رسانه‌ای بر اساس نظریه شناختی سواد رسانه‌ای^۱ پاتر (۲۰۰۸)، دارای سه مولفه: ساختارهای دانش^۲، جایگاه شخصی^۳ و مهارت‌ها^۴ است. از نظر پاتر، پایه و اساس ساختار سواد رسانه‌ای، مجموعه‌ای از پنج ساختار دانش قوی و مستحکم شامل: تاثیرات رسانه‌ای^۵، محتوای رسانه‌ای^۶، صنایع رسانه‌ای^۷، و جهان واقعی^۸، و خویشتن^۹ (پاتر، ۲۰۰۸، ص ۵۷) می‌باشد. بر اساس این نظریه، مهارت‌هایی که بیشترین ارتباط را با سواد رسانه‌ای دارند، عبارتند از: تجزیه و تحلیل، ارزیابی، طبقه‌بندی، استقرا، استنتاج، ترکیب و چکیده کردن. این هفت مهارت، ابزارهایی هستند که فرد از طریق تکرار و

1. Cognitive Theory of Media Literacy
2. Knowledge Structures
3. Personal Locus
4. Skills
5. Media Effect
6. Media Content
7. Media Industries
8. Real World
9. Self

تمرین، آنها را ارتقا می‌دهد. جایگاه شخصی افراد نیز از اهداف و انگیزه‌های او تشکیل شده است. اهداف، مسئولیت‌های پردازش اطلاعات را با تعیین اینکه چه چیزی پذیرفته و چه چیز حذف شود، شکل می‌دهند. هر چه آگاهی فرد از اهدافش بیشتر باشد، بیشتر می‌تواند فرآیند جست‌وجوی اطلاعات را هدایت کند. هر قدر انگیزه او برای کسب اطلاعات، قوی‌تر باشد، تلاش بیشتری برای رسیدن به هدفش می‌کند. با وجود این، وقتی در جایگاه ضعیفی باشد، کنترل رسانه‌ای را می‌پذیرد. به عبارت دیگر، به رسانه‌ها این امکان را می‌دهد تا بر نحوه رویارویی فرد با رسانه‌ها و پردازش اطلاعات کنترل شدیدی داشته باشند (پاتر، ۲۰۰۸م، ص ۴۰). گویه‌های متغیر سواد رسانه‌ای در این تحقیق از مولفه ساختار دانش در نظریه شناختی با پنج ساختار دانش، مولفه مهارت‌ها با هفت مهارت و مولفه جایگاه شخصی، برای شناخت میزان سواد رسانه‌ای پاسخ‌گویان استخراج شد.

۵-۲. رویکرد نظریه استفاده و خشنودی

با توجه به رویکرد نظریه استفاده و خشنودی^۱ (Katz, 1959)، مردم یا مخاطب، فعال و مختار در نظر گرفته می‌شوند (مک‌کوایل، ۱۳۸۵، ص ۴۷). فعال بودن یک مخاطب قبل از هر چیز، بستگی به انگیزه روشن و مصرانه او در انتخاب محتوا و برنامه‌های مورد نظر دارد. مهم‌ترین فرضیه کلیدی این رویکرد آن است که مخاطب، انتخابی را که از میان رسانه‌ها و محتواهای مختلف به عمل می‌آورد، آگاهانه و بر اساس انگیزه است (هاشمی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۱). بنابراین، انگیزه افراد برای استفاده از رسانه به‌عنوان متغیر مستقل با میزان سواد رسانه‌ای او در ارتباط است که این تحقیق صحت این ادعا را مورد سنجش قرار داد.

1. Uses and Gratifications Theory

۳-۵. نظریه کاشت

نظریه کاشت^۱ (Gerbner, 1969)؛ بر آثار تدریجی و درازمدت رسانه‌ها به ویژه تلویزیون، بر شکل‌گیری تصویر ذهنی مخاطبان از دنیای اطراف و مفهوم‌سازی آنان از واقعیت اجتماعی تأکید می‌کند (مهدی‌زاده، ۱۳۹۲، ص ۶۸). این نظریه، بر آن است که تماشای تلویزیون نقش مستقلی در مفهوم‌سازی مخاطبان از واقعیت اجتماعی دارد. در چارچوب پژوهش میلر (۲۰۰۵)، فرضیه اصلی و گرداننده پژوهش کاشت، این است که هرچه قدر مردم زمان بیشتری را صرف تماشای تلویزیون کنند، باورها و فرض‌هایشان در مورد زندگی و جامعه، بیشتر با پیام‌های مکرر و ثابت در برنامه‌های هنری، تفریحی و سرگرمی تلویزیونی همخوان خواهد شد. برای سنجش این مفهوم نیز متغیر مستقل میزان مصرف رسانه‌ای با در نظر گرفتن انواع رسانه‌ها مطرح شد و ارتباط آن با سطح سواد رسانه‌ای مورد سنجش قرار گرفت.

۴-۵. نظریه شکاف آگاهی^۲

(تیکنور، دونوهو و اولین، ۱۹۷۰م) نیز از نظریاتی است که با موضوع سواد رسانه‌ای در تعامل است. این نظریه می‌گوید: وقتی ریزش اطلاعات رسانه‌ها به نظام اجتماعی افزایش می‌یابد، بخش‌هایی از جمعیت با دانش و پایگاه بالاتر، سریع‌تر از بخش‌های با دانش و پایگاه پائین‌تر، این اطلاعات را کسب می‌کنند؛ به طوری که تفاوت یا شکاف در آگاهی میان این بخش‌ها افزایش می‌یابد. همچنین براساس این نظریه، افرادی که طبقه اجتماعی-اقتصادی بالاتری دارند، تمایل دارند از رسانه‌های مکتوب استفاده کنند. این در حالی است که طبقات پایین، به استفاده از رسانه‌های دیداری-شنیداری تمایل دارند. همچنین بیشتر مخاطبان رسانه‌های مکتوب نسبت به مخاطبان رسانه‌های دیداری و شنیداری، آگاهی بالاتری دارند و این آگاهی در میان افراد طبقات بالا نسبت به طبقات پایین،

1. Cultivation Theory
2. Knowledge Gap Theory

روزبه‌روز بیشتر می‌شود (مهدی‌زاده، ۱۳۹۲، ص ۷۴). بنابراین با توجه به این نظریه، میزان استفاده از وسایل ارتباطی به‌عنوان متغیر مستقل با سطح سواد رسانه‌ای مرتبط در نظر گرفته شد و مورد سنجش قرار گرفت.

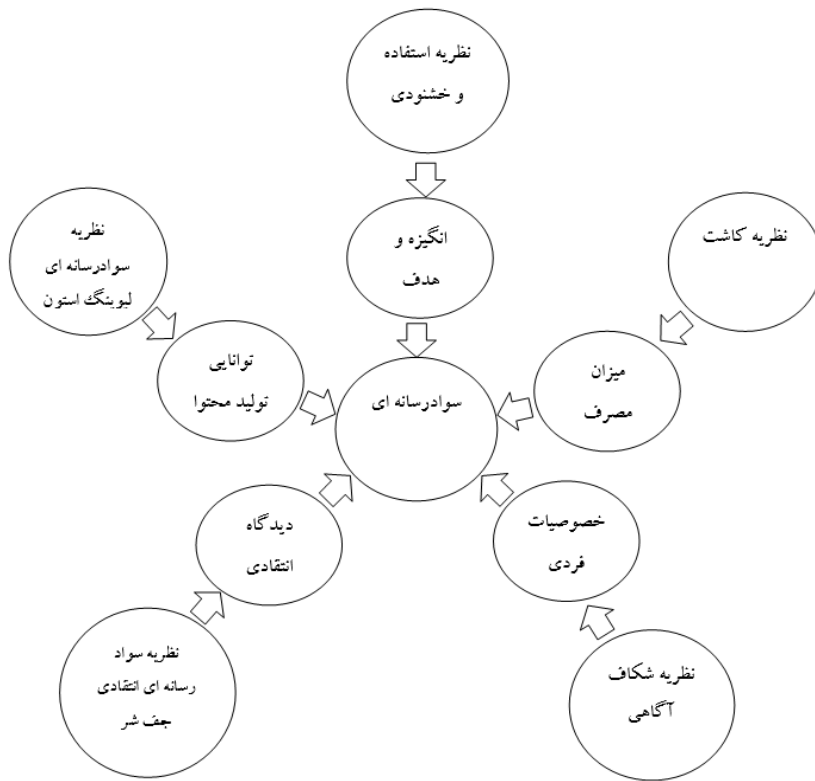
۵-۵. مرکز سواد رسانه‌ای آمریکا (CML)^۱

بسیاری از نظرات اساسی درباره سواد رسانه‌ای را برگرفته و در چارچوبی که برای سنجش در دسترس تر و کاربردی تر است، ساده‌سازی کرده است. این مرکز، پنج مفهوم اصلی را که جایگاهی مهم در عرصه سواد رسانه‌ای دارند، معرفی کرده و جف شر^۲ (۲۰۰۱) بر اساس آن اصول سواد رسانه‌ای انتقادی را دسته‌بندی نموده است که شامل: اصل عدم شفافیت، زبان (رمزها و قواعد)، رمزگشایی مخاطب، بازنمایی (محتوا و پیام) و انگیزه می‌باشد. فرضیه دیگری که با توجه به نظریه سواد رسانه‌ای انتقادی جف شر سنجیده می‌شود، بررسی رابطه بین نگاه نقادانه طلاب به رسانه و سطح سواد رسانه‌ای ایشان است. بدین معنا که مخاطب در هنگام دریافت پیام به منبع پیام، روش جلب توجه مخاطب، ارزش‌های گنجانده شده و یا حذف شده و هدف پیام توجه می‌کند.

۵-۶. لیوینگ استون نیز چهار عنصر را برای سواد رسانه‌ای مطرح کرده که آخرین آن ایجاد محتوا است. او می‌گوید: افراد از طریق سواد رسانه‌ای، می‌توانند محتوای آنلاین خلق و مفاهیم مورد نظر خود را با یکدیگر مبادله کنند (Livingstone, 2004, pp. 2-3). بنابراین، برای سنجش این مفهوم نیز متغیر مستقل توانایی تولید پیام- با در نظر گرفتن تولید محتوا در انواع رسانه‌ها- و ارتباط آن با سطح سواد رسانه‌ای مورد سنجش قرار گرفت.

در نهایت، با توجه به گستره مباحث نظری مورد استفاده، نمودار عوامل موثر بر سواد رسانه‌ای ارائه گردید:

1. CmL: Center for Media Literacy
 2. Jeff Share



۶. روش تحقیق و تحلیل داده‌ها

۶-۱. روش تحقیق و جامعه آماری

در این تحقیق، از روش پیمایش استفاده شده است. پرسش‌نامه به‌عنوان ابزار تحقیق تدوین شد و قبل از اجرای آزمون اصلی، اعتبار صوری پرسش‌نامه توسط چند تن از اساتید و پژوهشگران رشته‌های علوم ارتباطات و کارشناسان سواد رسانه مورد تایید قرار گرفت. برای پایایی پرسش‌نامه از ضریب آلفای کرونباخ^۱ جهت تعیین همسان‌سازی^۲ درونی

1. Cronbach's alpha coefficient

2. Internal Consistency

استفاده شد. برای سنجش پایایی ابزار تحقیق، ابتدا پرسش‌نامه بر روی ۶۰ نفر از جامعه آماری مورد نظر (۱۵ زن و ۴۵ مرد)، به منظور پیش‌آزمون^۱ اعمال و آلفای کرونباخ متغیرها و پرسش‌نامه به صورت جداگانه محاسبه و بالای ۷۰ درصد برآورد شد.

جامعه آماری این پژوهش، طلاب سطح دو به بالای حوزه‌های علمیه قم می‌باشند که حجم نمونه آماری با استفاده از فرمول نمونه‌گیری کوکران با سطح اطمینان ۹۵ درصدی ۴۰۰ نفر (۳۰۰ مرد و ۱۰۰ زن)، به عنوان نمونه اصلی تحقیق، تعیین شد. نمونه، با استفاده از روش نمونه‌گیری خوشه‌ای دو مرحله‌ای^۲ انتخاب شد و مدارس سطح دو به بالا، به عنوان خوشه‌های جمعیت مورد مطالعه تعیین و از میان آن خوشه‌های نمونه به صورت تصادفی انتخاب شد. در مرحله دوم، از افراد هر خوشه به صورت تصادفی، تعدادی انتخاب و با آنان مصاحبه به عمل آمد.

به این منظور، مدارس سطح دو به بالا، به عنوان خوشه‌های جمعیت مورد مطالعه و از میان آن، خوشه‌های نمونه به صورت تصادفی انتخاب شدند. در مرحله دوم، از افراد هر خوشه، به صورت تصادفی تعدادی انتخاب و با آنان مصاحبه به عمل آمد. واحد تحلیل در این پژوهش فرد (طلبه) است.

۲-۶. یافته‌های توصیفی

طبق یافته‌های توصیفی تحقیق، کل نمونه مورد مطالعه این تحقیق را ۳۰۰ نفر مرد و ۱۰۰ نفر زن طلبه تشکیل داده است. میانگین سنی نمونه مورد مطالعه، ۳۳ سال و کمترین و بالاترین سن به ترتیب ۱۸ و ۷۵ است و بیشتر افراد در گروه سنی ۲۶ تا ۳۰ سال قرار دارند. از لحاظ تحصیلات حوزوی، ۴۴ درصد حجم نمونه، دارای تحصیلات سطح ۲، ۲۸/۷ درصد در سطح ۳ و ۱۷/۳ درصد در سطح ۴ حوزوی می‌باشند. از نظر تحصیلات غیرحوزوی، نیز ۴ نفر از طلاب دارای تحصیلات ابتدایی هستند و تنها ۳ نفر از پاسخ‌گویان دارای تحصیلات دکترا می‌باشند. بیشتر پاسخ‌گویان (۵۳/۸ درصد) دارای

1. pre-test

2. two step cluster sampling

تحصیلات متوسطه دوم و مدرک دیپلم می‌باشند. ۷۲ نفر از طلاب نیز دارای مدرک فوق‌دیپلم و لیسانس و ۵۴ نفر نیز دارای مدرک فوق‌لیسانس هستند.

جدول (۱). توزیع طبقه‌ای میزان استفاده از وسایل ارتباطی

موارد	فراوانی	درصد
کم	۲۷	۶/۸
متوسط	۲۹۰	۷۲/۵
زیاد	۸۳	۲۰/۸
جمع	۴۰۰	۱۰۰

داده‌های به‌دست آمده از توزیع طبقه‌ای متغیر میزان استفاده از وسایل ارتباط جمعی حاکی از این است که از مجموع طلاب مورد بررسی، ۶/۸ درصد کم، ۷۲/۵ درصد متوسط و ۲۰/۸ درصد زیاد از وسایل ارتباط جمعی استفاده می‌نمایند. بدین لحاظ، اکثریت حجم نمونه مورد بررسی، به‌لحاظ شاخص میزان استفاده از وسایل ارتباط جمعی در وضعیت متوسطی هستند. همچنین سه اولویت اصلی طلاب در زمینه استفاده از وسایل ارتباطی به ترتیب عبارتند از: تلفن همراه هوشمند، مکتوبات (کتب، روزنامه و مجله) و تماشای تلویزیون است.

متغیر سواد رسانه‌ای در این تحقیق، از سه بعد ساختار دانش، جایگاه شخصی و قابلیت و مهارت‌ها در استفاده از رسانه تشکیل شده است.

جدول (۲). توزیع طبقه‌ای سواد رسانه‌ای

موارد	فراوانی	درصد
ضعیف	۶	۱/۵
متوسط	۳۶۵	۹۱/۳
قوی	۲۹	۷/۳
جمع	۴۰۰	۱۰۰

توزیع طبقه‌ای متغیر سواد رسانه‌ای حاکی از این است که اکثریت ۹۱/۳ درصدی از طلاب مورد بررسی از سواد رسانه‌ای متوسط برخوردار هستند. همچنین بررسی‌ها نشان می‌دهد که ۷/۳ درصد از این افراد از سواد رسانه‌ای قوی و بالا و ۱/۵ درصد نیز از سواد رسانه‌ای ضعیفی برخوردارند.

جدول (۳). توزیع طبقه‌ای داشتن نگاه و تفکر انتقادی

موارد	فراوانی	درصد
ضعیف	۱۸	۴/۵
متوسط	۲۳۹	۵۹/۸
قوی	۱۴۳	۳۵/۸
جمع	۴۰۰	۱۰۰

توزیع طبقه‌ای متغیر «داشتن نگاه و تفکر انتقادی»، حاکی از این است که اکثریت ۵۹/۸ درصدی طلاب مورد بررسی از نگرش و تفکر انتقادی در حد متوسطی نسبت به رسانه و محتوای آن برخوردارند. همچنین ۳۵/۸ درصد آنان در این زمینه از نگرش و تفکر انتقادی قوی در ارتباط با رسانه برخوردار بوده و در این میان، ۴/۵ درصد نیز نسبت به رسانه و محتوای آن واجد نگرش و تفکر انتقادی ضعیفی هستند.

جدول (۴). توزیع طبقه‌ای توانایی تولید محتوا و پیام

موارد	فراوانی	درصد
ضعیف	۱۹	۴/۸
متوسط	۳۱۲	۷۸
قوی	۶۹	۱۷/۳
جمع	۴۰۰	۱۰۰

توزیع طبقه‌ای متغیر «توانایی تولید محتوا و پیام»، در رسانه نیز حاکی از این است که اکثریت ۷۸ درصدی از طلاب مورد بررسی توانایی متوسطی برای تولید محتوا و پیام در رسانه داشته و صرفاً ۱۷/۳ درصد توانایی بالایی جهت تولید محتوا و پیام در رسانه دارند. همچنین، ۴/۸ درصد آنان توانایی اندکی در تولید محتوا و پیام در رسانه دارند.

جدول (۵). توزیع طبقه‌ای داشتن انگیزه و هدف در ارتباط با رسانه

درصد	فراوانی	موارد
۳/۵	۱۵	ضعیف
۴۱/۶	۱۶۶	متوسط
۵۴/۹	۲۱۹	قوی
۱۰۰	۴۰۰	جمع

توزیع طبقه‌ای متغیر «داشتن انگیزه و هدف» در ارتباط با رسانه حاکی از این است که طلاب مورد بررسی در اکثریت ۵۴/۹ درصدی از موارد به هنگام رجوع به رسانه‌ها از انگیزه و هدف قوی برخوردار هستند. در این میان، ۴۱/۶ درصد آنان نیز از انگیزه و هدف متوسطی به هنگام رجوع به رسانه‌ها برخوردار بوده و ۳/۵ درصد نیز از انگیزه و هدف ضعیفی به هنگام رجوع به رسانه‌ها برای استفاده از آنها برخوردار هستند.

۳-۶. تحلیل‌های دو متغیری

فرضیه اول: در بررسی ارتباط بین میزان استفاده از وسایل ارتباط جمعی و سطح سواد رسانه‌ای از آزمون ضریب همبستگی اسپیرمن استفاده شده است. نتایج نشان می‌دهد همبستگی معناداری و رابطه مستقیمی بین این دو متغیر وجود دارد ($r=0/246$, $\text{sig.}=0/000$). به بیان دیگر، به هر اندازه که طلاب به میزان بیشتری از وسایل

ارتباط جمعی استفاده کنند، بر میزان سواد رسانه‌ای آنان افزوده می‌گردد. بدین لحاظ فرضیه مورد نظر تأیید می‌گردد. لازم به ذکر است که همبستگی ذکر شده میان دو متغیر «میزان استفاده از وسایل ارتباط جمعی» و «سواد رسانه‌ای» در سطح متوسط به پایین است.

فرضیه دوم: در بررسی رابطه بین انگیزه و هدف طلاب برای استفاده از رسانه و سطح سواد رسانه‌ای ایشان با توجه به آزمون ضریب همبستگی اسپیرمن می‌توان اظهار کرد؛ همبستگی معناداری و رابطه مستقیمی بین این دو متغیر وجود دارد ($r=0/363$, $sig.=0/000$)؛ یعنی، به هر اندازه که طلاب برای استفاده از رسانه از انگیزه و هدفمندی بیشتری برخوردار باشند، بر میزان سواد رسانه‌ای آنان افزوده می‌گردد. لازم به ذکر است که همبستگی ذکر شده میان دو متغیر «انگیزه» و «هدف» به منظور استفاده از «رسانه و سواد رسانه‌ای» در سطح پایین است و باید گفت؛ بین دو متغیر، رابطه‌ای نسبتاً ضعیف وجود دارد.

فرضیه سوم: برای بررسی ارتباط بین نگاه نقادانه طلاب به وسایل ارتباط جمعی و سطح سواد رسانه‌ای آنان، از آزمون ضریب همبستگی اسپیرمن استفاده شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد همبستگی معناداری و رابطه مستقیمی بین این دو متغیر وجود دارد ($r=0/569$, $sig.=0/000$). به بیان دیگر، به هر اندازه که طلاب در ارتباط با وسایل ارتباط جمعی از نگاه و تفکر نقادانه مستحکم‌تری برخوردار باشند و مضامین و مسائل را به آسانی و بدون تأمل نپذیرند، بر میزان سواد رسانه‌ای آنان افزوده می‌گردد. بدین لحاظ فرضیه مورد نظر تأیید می‌گردد. لازم به ذکر است که همبستگی ذکر شده میان دو متغیر نگاه نقادانه طلاب به وسایل ارتباط جمعی و سواد رسانه‌ای در سطح متوسط به بالا بوده و حکایت از رابطه‌ای مستحکم میان این دو متغیر است.

فرضیه چهارم: برای بررسی ارتباط بین توانایی تولید محتوا از سوی طلاب و سطح سواد رسانه‌ای آنان نیز از آزمون ضریب همبستگی اسپیرمن استفاده شده است. نتایج این آزمون نشان می‌دهد، همبستگی معناداری و رابطه مستقیمی بین این دو متغیر وجود دارد ($r=0/391$, $sig.=0/000$). به بیان دیگر، به هر اندازه که طلاب توانایی بیشتری در تولید

محتوا و پیام در ارتباط با وسایل ارتباط جمعی و رسانه‌های ارتباطی داشته باشند، بر میزان سواد رسانه‌ای آنان افزوده می‌گردد. بدین لحاظ فرضیه مورد نظر تأیید می‌گردد. لازم به ذکر است که همبستگی ذکر شده میان دو متغیر «توانایی تولید محتوا» از سوی طلاب و «سواد رسانه‌ای» در سطح متوسط رو به پایین بوده و حکایت از رابطه‌ای نسبتاً ضعیف میان این دو متغیر است.

همچنین در سایر فرضیه‌ها، رابطه خصوصیات فردی طلاب با سواد رسانه‌ای آنان تأیید نشد و آزمون تفاوت میانگین‌ها نشان داد که بین جنس، سن، سواد حوزوی و تحصیلات آکادمیک، سطح خانواده با میزان سواد رسانه‌ای طلاب تفاوت معناداری وجود ندارد که در دیگر تحقیقات نیز آزمون تفاوت میانگین‌ها عدم رابطه را تأیید می‌کند (شجاعی و امیرپور، ۱۳۹۱، ص ۵۲).

۴-۶. تحلیل رگرسیونی

جدول (۶). توصیف متغیرهای ورود یافته / خارج شده در رگرسیون خطی

حالت	متغیرهای ورود یافته	متغیرهای حذف شده	روش
۱	انگیزه و هدف	میزان استفاده از وسایل ارتباط جمعی	مرحله به مرحله
۲	نگاه انتقادی		
۳	توانایی تولید محتوا		

مطابق با جدول فوق، مدل رگرسیونی شامل سه متغیر مستقل: «انگیزه و هدف در استفاده از رسانه»، «نگاه انتقادی» و «توانایی تولید محتوا و پیام در ارتباط با رسانه» است که با ورود در فرایند تحلیل رگرسیونی، برای تحلیل‌های بعدی حفظ شده‌اند.

جدول (۷). خلاصه مدل رگرسیونی عوامل مؤثر بر سطح سواد رسانه‌ای

حالت	مقدار واریانس تبیین شده	ضریب تبیین	ضریب تبیین خالص	انحراف معیار
۳	۰/۶۶۷	۰/۴۴۵	۰/۴۴۱	۹/۸۷

با توجه به مقدار واریانس تبیین شده (۰/۶۶۷) می‌توان اظهار کرد: بین متغیرهای مستقل و سواد رسانه‌ای رابطه‌ای با شدتی قوی وجود دارد. همچنین در جدول فوق، چکیده‌ای از ضرایب تبیین ارائه شده است. مهم‌ترین آماره جدول آراسکوئر^۱ است که ضریب تبیین نامیده می‌گردد. مقدار این ضریب در مدل ۰/۴۴۵ بوده و حاکی از این است که مجموعه متغیرهای مستقل ورود یافته در مدل، تقریباً ۴۴ درصد از تغییرات متغیر وابسته (سطح سواد رسانه‌ای) را تبیین می‌نمایند و ۵۶ درصد تحت تاثیر متغیرهای ناشناخته دیگر است.

جدول (۸). آزمون آنوا پیرامون تحلیل رگرسیونی عوامل مؤثر بر سطح سواد رسانه‌ای

سطح معناداری	F	میانگین مجذورات	درجه آزادی	مجموع مجذورات	مدل رگرسیونی
۰/۰۰۰	۱۰۵/۶۶۴	۳۴۱/۱۰۲۹۵	۳	۰۲۴/۳۰۸۸۶	رگرسیون
		۹۷/۳۴۳	۳۹۵	۵۵۲/۳۸۴۸۶	باقیمانده
			۳۹۸	۵۷۶/۶۹۳۷۲	کل

نتایج آزمون تحلیل واریانس^۲ ($\text{sig.} = 0/000$, $f = 105/664$) نشان می‌دهد که مدل رگرسیونی از برآزش مناسبی برخوردار است و متغیرهای مستقل به خوبی قادرند، تغییرات سواد رسانه‌ای را تبیین کنند. با توجه به اینکه سطح معنی‌داری همه متغیرهای مستقل کمتر از ۰/۰۵ است، پیش‌بینی می‌شود رابطه این سه متغیر بر سواد رسانه‌ای فزاینده است؛ بدین معنی که با افزایش هر یک از آنها، میزان سواد رسانه‌ای افزایش می‌یابد.

1. R-squared

2. Analysis of variance

جدول (۹). ضرایب رگرسیونی عوامل مؤثر بر سطح سواد رسانه‌ای

سطح معنی‌داری	T	ضرایب استاندارد نشده		مدل	
		Beta	Std. Error		
۰/۰۰۰	۱۲/۲۷۹		۳/۸۱۱	۷۹۵/۴۶	مقدار ثابت
۰/۰۰۰	۱۱/۱۴۴	۰/۴۷۴	۰/۰۸۲	۰/۹۱۷	نگاه انتقادی
۰/۰۰۰	۵/۶۳۱	۰/۲۲۹	۰/۱۶۴	۰/۹۲۵	انگیزه و هدف
۰/۰۰۱	۳/۳۰۰	۰/۱۴۰	۰/۰۹۱	۰/۳۰۰	تولید محتوا و پیام

مهم‌ترین آماره در جدول فوق، ضریب بتا^۱ است که نشان می‌دهد هر یک از متغیرهای مستقل بر متغیر وابسته (سطح سواد رسانه‌ای) افزاینده است. بدین ترتیب، میزان رابطه مستقیم هر یک از متغیرهای نگاه انتقادی در ارتباط با رسانه و وسایل ارتباط جمعی، انگیزه و هدف در استفاده از وسایل ارتباط جمعی و رسانه و توانایی تولید محتوا و پیام به ترتیب عبارت است از: ۰/۴۷، ۰/۲۲ و ۰/۱۴.

با توجه به این ضرایب، متغیر داشتن نگاه و نگرش انتقادی نسبت به رسانه و وسایل ارتباط جمعی بیشترین تبیین‌گری مستقیم را بر سطح سواد رسانه‌ای دارد که به لحاظ آماری این ضرایب معنادار می‌باشند. لذا تلاش برای ارتقاء تفکر انتقادی طلاب نسبت به وسایل ارتباط جمعی، مهم‌ترین متغیر بر بهبود سطح سواد رسانه‌ای آنان است.

بنابراین معادله رگرسیونی فوق برحسب نمرات استاندارد شده به شرح زیر است:

$$\text{تولید محتوا و پیام} + ۰/۳۰۰ + (\text{انگیزه و هدف}) + ۰/۹۲۵ + (\text{نگاه انتقادی}) + ۹۱۷ + ۴۶.۷۹۵ = \text{سواد رسانه‌ای}$$

1. Beta coefficient

نتیجه‌گیری

در این پژوهش، سطح سواد رسانه‌ای طلاب حوزه علمیه قم بررسی شد و عوامل موثر بر آن تبیین گردید. داده‌های به‌دست آمده در این تحقیق، بیانگر این مطلب است که اکثر طلاب از نظر سواد رسانه‌ای بالاتر از حد متوسط، میزان مصرف رسانه‌ای آنان پایین‌تر از حد متوسط، نگاه انتقادی بالاتر از حد متوسط و توانایی تولید محتوا در وضعیت متوسط و مورد انتظار قرار دارند؛ در حالی که اکثر آنان انگیزه و هدف قوی به‌هنگام رجوع به وسایل ارتباطی دارند. همچنین بیشترین اثرگذاری مستقیم بر سطح سواد رسانه‌ای مربوط به متغیر «داشتن نگاه و نگرش انتقادی نسبت به رسانه و وسایل ارتباط جمعی» است. لذا تلاش برای ارتقاء تفکر انتقادی طلاب در ارتباط با وسایل ارتباط جمعی، مهم‌ترین متغیر مؤثر بر بهبود سطح سواد رسانه‌ای آنان است.

نتایج حاصل شده با چارچوب نظری تحقیق نیز قابل تبیین است. بر اساس نظریه شناختی سواد رسانه‌ای، ساختارهای دانش به‌عنوان یکی از سه مولفه بنیادین سواد رسانه‌ای است که داده‌های به‌دست آمده درباره ساختار دانش نشان می‌دهد اکثر طلاب نمونه دارای ساختار دانشی متوسطی بوده و به‌عنوان مبلّغ دینی نیازمند تقویت دانش خود در این پنج حوزه می‌باشند؛ زیرا افراد با داشتن ساختارهای دانش درست، دقیق و کامل در این پنج حوزه، پتانسیل بسیار زیادی برای برخورداری از سواد رسانه‌ای دارند و در نتیجه، قادر به تصمیم‌گیری بهتر در مورد جستجوی اطلاعات، کار با آن و ساخت معنی از آنها برای رسیدن به اهداف می‌باشند. از این‌رو، ساختارهای دانش، بستری را فراهم می‌آورند که فرد در هنگام تلاش برای درک پیام‌های رسانه‌ای جدید از آنها استفاده می‌کند. یکی دیگر از مولفه‌های بنیادین سواد رسانه‌ای در نظریه شناختی، جایگاه شخصی افراد است که اطلاعات به‌دست آمده حاکی از آن است که اکثریت طلاب مورد مطالعه دارای جایگاه شخصی متوسطی هستند. بنابراین باید آگاهی‌شان را نسبت به اهداف‌شان افزایش دهند؛ زیرا بیشتر می‌توانند فرآیند جست‌وجوی اطلاعات را هدایت کنند. هر قدر انگیزه طلاب برای کسب اطلاعات، قوی‌تر باشد، تلاش بیشتری برای رسیدن به هدف‌شان انجام می‌دهند. با وجود این، وقتی طلاب در جایگاه ضعیفی

باشند (برای مثال، به دلیل ناآگاهی از اهداف خاص خود و پایین بودن انگیزه)، کنترل رسانه‌ای را می‌پذیرند. به عبارت دیگر، به رسانه‌ها این امکان را می‌دهند تا بر نحوه رویارویی آنان با رسانه‌ها و پردازش اطلاعات کنترل شدیدی داشته باشند. سومین مولفه بنیادین سواد رسانه‌ای در نظریه شناختی، مهارت است که اکثریت طلاب، دارای مهارت و قابلیت متوسطی در استفاده از رسانه هستند. طلاب با تسلط بر هفت مهارت ذکر شده، از طریق تکرار و تمرین، می‌توانند آنها را ارتقا داده و مهارت بالایی در استفاده از رسانه به دست آورند. در مجموع و با توجه به سه مولفه سواد رسانه‌ای، می‌توان اظهار کرد: اکثریت قریب به اتفاق طلاب مورد مطالعه (۹۱/۳) دارای سواد رسانه‌ای متوسطی هستند و نیازمند تقویت ساختار دانش، جایگاه شخصی و مهارت در استفاده از وسایل ارتباطی می‌باشند.

یافته‌های به دست آمده بر اساس نظریه استفاده و خشنودی نیز قابل تبیین است. در حقیقت، هر اندازه که طلاب برای استفاده از رسانه، از انگیزه و هدفمندی بیشتری برخوردار باشند، بر میزان سواد رسانه‌ای آنان افزوده می‌شود. اطلاعات به دست آمده طبق نظریه کاشت نیز قابل بررسی است؛ زیرا هر اندازه که طلاب به میزان بیشتری از وسایل ارتباط جمعی استفاده کنند، بر میزان سواد رسانه‌ای آنان افزوده می‌گردد.

در این تحقیق، میان خصوصیات فردی طلاب و سواد رسانه‌ای آنان رابطه معنادار نیست؛ در حالی که در برخی تحقیقات رابطه تایید و در برخی دیگر تایید نشده است.

با توجه به نظریه سواد رسانه‌ای انتقادی جف شر (۲۰۰۱) نیز تایید شد، بین نگاه نقادانه طلاب به رسانه و سطح سواد رسانه‌ای ایشان رابطه مستقیمی وجود دارد. به بیان دیگر، به هر اندازه که طلاب در ارتباط با وسایل ارتباط جمعی از نگاه و تفکر نقادانه مستحکم‌تری برخوردار باشند و مضامین و مسائل را به آسانی و بدون تأمل نپذیرند، بر میزان سواد رسانه‌ای آنان افزوده می‌گردد.

بر اساس نظریه سواد رسانه‌ای لیوینگ استون نیز افراد از طریق سواد رسانه‌ای می‌توانند محتوای آنلین را خلق و مفاهیم مورد نظر خود را با یکدیگر مبادله کنند. اطلاعات به دست آمده نیز نشان می‌دهد رابطه مستقیمی بین توانایی تولید محتوا از سوی طلاب و سطح سواد رسانه‌ای وجود دارد. به بیان دیگر، به هر اندازه که طلاب توانایی بیشتری در

تولید محتوا و پیام در ارتباط با وسایل ارتباط جمعی و رسانه‌های ارتباطی داشته باشند، بر میزان سواد رسانه‌ای آنان افزوده می‌گردد. از آنجایی که امروزه رسانه به‌عنوان ابزار مهم و منبری پرمخاطب برای همه گروه‌ها از جمله روحانیون به‌شمار می‌رود، غفلت از آن آسیب جدی به همراه دارد؛ زیرا ابزار سنتی با تمام محاسنش، برای انتقال معارف پاسخگوی نیاز جوان امروز نیست و این دو وسیله انتقال پیام باید در کنار هم و مکمل یکدیگر عمل کنند. از آنجایی که در این تحقیق میزان سواد رسانه‌ای روحانیون متوسط برآورد شده است، سرمایه‌گذاری بیشتر حوزه در این زمینه، یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر است. تسلط بر این امر، نه تنها موجب ورود طلاب به فضای تولید محتوا می‌شود و افزایش تولیدات رسانه‌ای حوزوی و دادن خوراک دینی به کاربران فضای مجازی را به همراه دارد، بلکه آنان را در جهت تبیین و ترویج هر چه بهتر مفاهیم دینی یاری می‌کند.

همچنین از آنجایی که داشتن نگاه و نگرش انتقادی به رسانه و وسایل ارتباط جمعی با سواد رسانه‌ای طلاب، رابطه مستقیمی دارد، لذا تلاش مسئولان امر برای ارتقای تفکر انتقادی طلاب در ارتباط با وسایل ارتباطی، مهم‌ترین متغیر موثر بر بهبود سطح سواد رسانه‌ای آنان است. بنابراین، باید مهارت «تفکر انتقادی» به‌عنوان جزئی از سواد رسانه‌ای افزایش یابد و مهارت‌های «مطالعه یا تماشای انتقادی رسانه‌های مختلف»، مهارت‌های «تجزیه و تحلیل محتوای رسانه‌ها» و طرح پرسش‌هایی مانند: نحوه شکل‌گیری ساختار پیام، هدف ارسال پیام و مانند آن در هنگام مواجهه با پیام‌های رسانه‌ای به طلاب آموزش داده شود.

همچنین حضور تبلیغی و اقناعی روحانیون به‌عنوان مرجع دینی در فضای مجازی، نیازمند شناخت دقیق موضوع و نحوه ورود به مسائل است. طلاب باید با دانش‌افزایی رسانه‌ای بدانند که با چه مخاطبانی، با چه علائق و گرایش‌هایی مواجه هستند. در حقیقت، آنان باید قدرت مخاطب‌شناسی را در این فضا داشته تا در شناخت مخاطب خود و رسیدن به اهداف موفق‌تر عمل نمایند.

فهرست منابع

۱. امین خندقی، جواد. (۱۳۹۴). جایگاه سواد رسانه‌ای در امر تبلیغ دین. فصلنامه آسیب‌پژوهی اجتماعی، ۱(۱)، صص ۴۱-۶۴.
۲. ایران‌پور، پرستو. (۱۳۸۹). میزان سواد رسانه‌ای و نقش آن در استفاده از رسانه‌های تعاملی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه علامه طباطبایی تهران، دانشکده علوم اجتماعی.
۳. بلیغ، ناصر. (۱۳۸۰). درآمدی بر سواد رسانه‌ای. ماهنامه علمی تخصصی صدای جمهوری اسلامی ایران، ۲(۷)، صص ۲۸-۴۲.
۴. پاتر، جیمز. (۲۰۰۸). بازشناسی رسانه‌های جمعی با رویکرد سواد رسانه‌ای (مترجمان: امیر یزدیان؛ پیام آزادی و منادعلی، ۱۳۹۱). قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما.
۵. شجاعی، مهناز؛ امیرپور، مهناز. (۱۳۹۱). بررسی وضعیت سواد رسانه‌ای دانشجویان خراسان شمالی در جامعه اطلاعاتی. نشریه جامعه‌شناسی مطالعات جوانان، ۳(۷)، ص ۵۲.
۶. مک کوایل، دنیس. (۱۳۸۵). نظریه ارتباطات جمعی (مترجم: پرویز اجلالی). تهران: دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌ها.
۷. مهدی‌زاده، سیدمحمد. (۱۳۹۲). نظریه‌های رسانه: اندیشه‌های رایج و دیدگاه‌های انتقادی (چاپ سوم). تهران: همشهری.
۸. هاشمی، شهناز؛ رضایی، زهرا. (۱۳۸۷). گذری بر سواد رسانه‌ای. تهران: پژوهشکده تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام، گروه پژوهش‌های فرهنگی، (۲۲)، ص ۱۶۱.
۹. یزدیان، امیر. (۱۳۸۹). سواد رسانه‌ای انتقادی (بررسی موردی: سطح سواد رسانه‌ای دانشجویان کارشناسی ارشد تحقیق در ارتباطات دانشکده صداوسیما ج.ا.ا.). پایان‌نامه کارشناسی ارشد. تهران: دانشگاه صداوسیما، دانشکده علوم ارتباطات.
10. Borschel, Audrey L. (2004). *Media literacy for preachers. Unpublished doctoral thesis. Institute of Theology, Saint Louis, Missouri.*

11. Gerbner, George. (1969). "Toward "Cultural Indicators": The Analysis of Mass Mediated Public Message Systems". *Av Communication Review*, 17(2), pp. 137-148.
12. Hess, Mary Elizabeth. (1998). *Media literacy in religious education: engaging popular culture to enhance religious experience. Unpublished doctoral thesis. Institute of Religious Education and Pastoral Ministry, The Graduate School of Arts and Sciences. Boston College.*
13. Hobbs, Renee. (2006). *Literacy for the information age*, Temple University, Philadelphia.
14. Katz, E. (1959). Mass communication research and the study of popular culture: An editorial note on a possible future for this journal. *Studies in Public communication* (2), pp.1-6.
15. Livingstone, Sonia. (2004). *What is media literacy?*. *Intermedia*, 32(3), pp. 18-20.
16. Miller, K. (2005). *Communications theories: Perspectives, processes, and contexts*. New York: McGraw-Hill.
17. Share, Jeff. (2001). *Critical Media Literacy is Elementary: A Case Study of Teachers' Ideas and Experiences with Media Education and Young Children*. Unpublished doctoral thesis. University of California, Los Angeles.
18. Tichenor, P., Donohue, G. and Olien, C. (1970). Mass media flow and differential growth in Knowledge. *Public Opinion Quarterly* (34), pp. 159-170.

References

1. Amin Khandaghi, J. (1394 AP). The position of media literacy in propagating religion. *Social Research Injury*, 1(1), pp. 41-64. [In Persian]
2. Baligh, N. (1380 AP). An Introduction to Media Literacy. *The specialized scientific Journal of the Voice of the Islamic Republic of Iran*, 2(7), pp. 28-42. [In Persian]
3. Borschel, A. L. (2004). *Media literacy for preachers*. Unpublished doctoral thesis. Institute of Theology, Saint Louis, Missouri.
4. Gerbner, G. (1969). "Toward "Cultural Indicators": The Analysis of Mass Mediated Public Message Systems". *Av Communication Review*, 17(2), pp. 137-148.
5. Hashemi, S., & Rezaei, Z. (1387 AP). *A look at media literacy*. Tehran: Strategic Research Institute of Expediency Discernment Council, Cultural Research Group, (22), p.161. [In Persian]
6. Hess, M. E. (1998). *Media literacy in religious education: engaging popular culture to enhance religious experience*. Unpublished doctoral thesis. Institute of Religious Education and Pastoral Ministry, The Graduate School of Arts and Sciences. Boston College.
7. Hobbs, Renee. (2006). *Literacy for the information age*, Temple University, Philadelphia.
8. Iranpour, P. (1389 AP). *The level of media literacy and its role in the use of interactive media*. Master Thesis, Allameh Tabatabaei University, Tehran, Faculty of Social Sciences. [In Persian]
9. Katz, E. (1959). Mass communication research and the study of popular culture: An editorial note on a possible future for this journal. *Studies in Public communication* (2), pp.1-6.
10. Livingstone, S. (2004). What is media literacy? *Intermedia*, 32(3), pp. 18-20.
11. McQuail, D. (1385 AP). *Theory of Mass Communication*. (Ejlali, P, Trans.). Tehran: Office of Media Studies and Development. [In Persian]
12. Mehdizadeh, S. M. (1392 AP). *Media Theories: Common Thoughts and*

- Critical Perspectives*. (3rd ed.). Tehran: Hamshahri. [In Persian]
13. Miller, K. (2005). *Communications theories: Perspectives, processes, and contexts*. New York: McGraw-Hill.
 14. Potter, James. (2008). *Recognition of mass media with a media literacy approach*. (Translators: Amir Yazdian; Payam Azadi and Mona Nadeali, 2012). Qom: Radio Islamic Research Center.
 15. Share, J. (2001). *Critical Media Literacy is Elementary: A Case Study of Teachers' Ideas and Experiences with Media Education and Young Children*. Unpublished doctoral thesis. University of California, Los Angeles.
 16. Shojaei, M., & Amirpour, M. (1391 AP). An Examination of the media literacy status of North Khorasan students in the information society. *Journal of Sociology of Youth Studies*, 3(7), p.52.
 17. Tichenor, P., & Donohue, G. & Olien, C. (1970). Mass media flow and differential growth in Knowledge. *Public Opinion Quarterly* (34), pp. 159-170.
 18. Yazdian, A. (1389 AP). *Critical Media Literacy. (Case Study: Media Literacy Level of Postgraduate Students in Communication Research, IRIB)*. Master Thesis. Tehran: Radio and Television University, Faculty of Communication Sc.

Editorial Board
(Persian Alphabetical Order)

Nasrullah Aqajani

Assistant Professor, School of Social Science, Baqir al_Olum University.

Karim Khan Mohammadi

Associate professor and head of the Educational Department for Cultural Studies and Relations, Baqir al_Olum University.

Mahmud Rajabi

Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute

Sayyid Abbas Salehi

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

Hassan Ghaffari_far

Assistant Professor, School of Social Science, Baqir al_Olum University.

Hossein Kachuyan

Associate Professor, School of Social Science, Tehran University

Nematullah Karamullahi

Associate Professor, School of Social Science, Baqir al_Olum University.

Shamsullah Mariji

Associate Professor, School of Social Science, Baqir al_Olum University.



Reviewers of this Volume

Reza Abroush, Saeed Amirkaveh, Mohammed Hussain puryani, Hossein hajmohammadi, Sayyid mir saleh Hosseini jebelli, Karim Khan Mohammadi, Davood Rahimi Sajasi, Sayyid Hossein Fakhr Zare, Ibrahim Fathi, ROBABEH Fathi, Mohsen Ghanbari Nik, Nematollah Karamolahi, Seyed Mohammad Hossein Hashemian.



The Quarterly Journal of
Islam
and Social Studies

Vol. 9, No. 3, Winter, 2021

35

Islamic Sciences and Culture Academy

www.isca.ac.ir

Manager in Charge:

Najaf Lakzaei

Editor in Chief:

Hamid Parsania

Secretary of the Board:

Mohsen Qanbari Nik

Head of Journals Department:

Ali Jamehdaran

Executive Expert:

Mohammad Nabi Saadatfar

Translator of Abstracts and References:

Mohammad Reza Amouhosseini

Tel.:+ 98 25 31156909 • 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

حوزه	فقه	نقد و نظر	آینه پژوهش	جستارهای فقهی و اصولی
یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۹۶۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	علوم سیاسی	تاریخ اسلام	آیین حکمت
یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰

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

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

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

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
 کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹ تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۶۶۶۷
 شماره پیامک: ۳۰۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰ رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی