



فصلنامه علمی - پژوهشی

اسلام و مطالعات اجتماعی

سال هفتم، شماره دوم، پاییز ۱۳۹۸

۲۶

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: سیف‌اله قنبری نیک

کارشناس امور اجرایی: محمدنبی سعادت‌فر

مترجم چکیده‌ها: محمدرضا عموحسینی (انگلیسی)؛ محمدتقی کنانی (عربی)

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

اسلام و مطالعات اجتماعی در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)؛
سیویلیکا (Civilica)؛ مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)؛ پرتال جامع علوم انسانی؛ سامانه نشریه:
jiss.isca.ac.ir و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (<http://journals.dte.ir>) نمایه می‌شود.
هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان
محترم آنهاست.

نشانی: قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی - اداره نشریات
صندوق پستی: ۳۶۸۸ / ۳۷۱۸۵ * تلفن: ۳۱۱۵۲۸۴۲ - ۰۲۵ سامانه نشریه: jiss.isca.ac.ir

رایان‌نامه Eslam.motaleat1394@gmail.com

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب قیمت: ۱۰۰۰۰ 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

نصرالله آقاجانی، قاسم ابراهیم پور، سعید امیرکاوه، حسین الهی نژاد، میترا بهرامی، حسین حاج محمدی، فاضل حسامی، میرصالح حسینی جلی، کریم خان محمدی، داود رحیمی سجاسی، حسین سوزنچی، روح الله عباس زاده، محمد علینی، عیسی عیسی زاده، ابراهیم فتحی، ربابه فتحی، نعمت الله کرم الهی.

فراخوان دعوت به همکاری

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

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

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

راهنمای تنظیم مقاله

ویژگی‌های شکلی مقاله

- حتماً با الگوی فصلنامه (مندرج در صفحه اول سامانه نشریه) تنظیم شده باشد؛
۱. حجم مقاله تایپ‌شده همراه با چکیده و کتابنامه (حداکثر ۷۵۰۰ کلمه) به آدرس سامانه نشریه ارسال شود؛
 ۲. مقاله در محیط Word با پسوند DOCX (با قلم Noorzar نازک ۱۴ برای متن و Times New Roman نازک ۱۰ برای انگلیسی) حروف‌چینی گردد.
 ۳. شیوه‌های استناد بایستی به صورت درون‌متنی بین پرانتز به شرح ذیل باشد:
- ❖ قرآن: آیات (همراه با ترجمه) داخل گیومه درج شده و سپس نام سوره و شماره آیه (داخل پرانتز) آورده شود. نمونه: «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ؛ ستایش مخصوص خداوندی است که پروردگار جهانیان است» (حمد: ۱).
- ❖ کتاب: (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار اثر، شماره جلد: شماره صفحه، مثال: منبع فارسی با صفحات متناوب (مطهری، ۱۳۶۰، ج ۱: ص ۲۰۰-۲۲۰) و با صفحات متفاوت (امینی، ۱۳۸۷، ج ۱: صص ۲۰۰ و ۲۰۷)؛ نکته: درج (حرف ق) برای تاریخ قمری لازم است.
- منبع انگلیسی با صفحات متناوب (Kant, 1788: p.224-288) و با صفحات متفاوت: Kant, 1788: (pp.44, 288).

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

تذکر:

- ✓ اگر از یک نویسنده، بیش از یک اثر در مقاله استفاده شود، در صورت اشتراک زمان انتشار آنان، پس از سال انتشار، با ذکر حروف الفبا در گیومه از یکدیگر متمایز شوند. مانند: (مطهری، ۱۳۶۰، «الف»؛ ص ۲۰۰) یا (مطهری، ۱۳۶۰، «ب»؛ ص ۱۴۵).
 - ✓ اگر مؤلفان یک اثر بیش از سه نفر باشند، تنها نام خانوادگی یک نفر می‌آید و با واژه «دیگران» به دیگر مؤلفان اشاره می‌شود.
 - ✓ اگر به دو اثر از یک نویسنده، بدون فاصله ارجاع داده شود، به جای تکرار نام نویسنده، از واژه «همو» استفاده می‌شود و به جای تکرار منبع و سال «همان» درج شود. در ارجاع به منابع لاتین در متن به جای واژه «همان» از «ibid» و «همو» از «Idem» استفاده شود.
 - ۴. معادل لاتین کلمات غیرفارسی و تلفظ واژگان و اصطلاحات مهجور داخل متن و پرانتز بیاید و توضیحات دیگر در پاورقی آورده شود؛
 - ۵. عبارات تکریمی: از کلیشه به جای عبارات تکریمی استفاده شود. مانند: ﷺ به جای (ص)؛ ﷺ به جای (ع)؛ ﷺ به جای (ره) و ﷺ به جای (علیهم‌السلام) و ...
 - ۶. فهرست منابع و مآخذ (کتاب‌نامه) در پایان مقاله به ترتیب حروف الفبا و به روش زیر تدوین و درج شود:
- ❖ کتاب‌ها: نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، عنوان کتاب (ایرانیک)، مترجم، جلد، نوبت چاپ، محل نشر: ناشر.

- ❖ **مقالات:** نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه (ایرانیک)، دوره و شماره نشریه، شماره صفحات مقاله؛ مانند: (ص ۲۵-۴۵).
- ❖ **منابع الکترونیکی:** نام خانوادگی، نام (تاریخ مشاهده منبع در سایت یا وبلاگ)، «عنوان مقاله یا نوشته»، آدرس دقیق اینترنتی یا دسترسی (CD و ...).
- ❖ **پایان نامه‌ها:** نام خانوادگی، نام (سال دفاع از رساله)، عنوان رساله، مقطع تحصیلی، گروه، نام دانشکده، دانشگاه.
- ❖ **تذکر:** در منابع، به جای سال «س»، جلد «ج»، شماره «ش» و چاپ «چ» آورده شود.

ویژگی‌های محتوایی مقاله

- الف) صفحه اول شامل:** ۱. عنوان کامل مقاله، نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی دانشگاهی و پست الکترونیکی سازمانی نویسنده یا نویسندگان؛ ۲. چکیده فارسی (حداقل ۱۵۰ و حداکثر ۲۵۰ کلمه)؛ ۳. کلیدواژه‌ها (۳ تا ۷ کلمه).
- وابستگی سازمانی نویسندگان دقیق و مطابق یکی از الگوهای زیر درج شود:**
- اعضای هیأت علمی:** رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، دانشکده، دانشگاه، شهر، کشور، آدرس الکترونیکی سازمانی.
- دانشجویان:** دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، آدرس الکترونیکی سازمانی.
- محققان آزاد:** مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، آدرس الکترونیکی سازمانی.
- طلاب:** سطح (۲، ۳، ۴)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه، مدرسه علمیه، شهر، کشور، آدرس الکترونیکی سازمانی.
- ❖ **در صورتی که مقاله برگرفته از پایان نامه باشد یا سازمان و نهادی هزینه مالی پروژه را پرداخت کرده باشد و یا تشکری لازم داشته باشد، باید در پاورقی صفحه اول (چکیده) درج شود.**
- ❖ **مقاله پیش تر یا همزمان به مجله‌های دیگر ارایه نشده باشد و نویسنده به نشر آن در جای دیگر متعهد نباشد.**
- ❖ **اعضای هیأت علمی، اساتید و محققان مراکز آموزشی و پژوهشی موظف‌اند در مقاله خود پست الکترونیکی سازمانی خود را وارد کنند.**
- ❖ **در صورتی که مقاله مشترک است، عنوان (نویسنده مسئول) در پاورقی و در مقابل اسم او درج شود.**
- ب) صفحات دوم تا آخر شامل:** ۱. مقدمه و طرح مسئله، پیشینه تحقیق، روش تحقیق و گردآوری اطلاعات؛ ۲. تبیین ابعاد مسئله به صورت منطقی شده با رعایت انسجام و هماهنگی مطالب در زیرمجموعه‌سازی استاندارد (پیروی از الگوی عددی یا حرف و عدد)؛ ۳. نتیجه‌گیری؛ ۴. کتاب‌نامه.

فهرست مقالات

- ۷..... عدالت اجتماعی در قرآن
سیدحسین فخر زارع
- ۲۹..... فلسفه ارتباطات از گراماتولوژی دریدا تا حکمت صدرا
سیدمحمدعلی غمامی
- ۴۷..... رویکرد مسأله‌محوری در علم اجتماعی دینی
غلامرضا پرهیزکار
- ۶۶..... تبیین دلالت‌های حسن ظن در سازمان با توجه به آموزه‌های اسلامی
یونس فرقانی - حسین پرکان - رقیه ابراهیمی
- ۹۰..... تأثیر دلبستگی ایمن بر شکل‌گیری سرمایه اجتماعی با تأکید بر اندیشه تربیتی امام موسی صدر
کاوس روحی برندق - کاظم قاضی‌زاده - انسیه السادات اسکاف
- ۱۱۴..... بازتعریف سرمایه اجتماعی در میدان مجازی
حمید پارسانیا - مرضیه زارع
- ۱۳۶..... تحلیل انتقادی «خودشیء‌انگاری زنان» و راهکارهای قرآنی مواجهه با آن
بی‌بی حکیمه حسینی دولت‌آباد - سیده جمیله هاشم‌نیا
- ۱۵۹..... مخلصات

The Quarterly Journal of Islam and Social Studies

Vol. 7• No. 2• Autumn, 2019•Issue 26

Received: 25/05/2019

Accepted: 25/10/2019

Social Justice in the Qur'an

Sayyid Hossain Fakhr Zare¹

Abstract

Justice is one of the oldest thoughts that has always been the focus of humankind's reflections and concerns throughout history. This ethical and social virtue, with its privileged position among other concepts, has been the basis of many other principles that nothing can prevent it or can be considered a priority over it. Thus, the credibility and stability of every society depends on the extent of its comprehensive expansion. This principle has been mentioned in various verses either as an introduction to achieve high goals or as a goal in itself, so that without the provision and realization of this important ideal it is impossible to imagine religion. The Qur'an has always considered the inextricable relation of this important principle along with right and freedom. Right as a crucial criterion of justice and freedom provides the context for its expansion. Making the system work in the form that the prophets have pursued is one of the essential functions of social justice and the most important context for its realization is the internal reform and obligation of the community, which in turn will lead to structural reforms based on justice. The main objective of this study is to examine the role of this important principle in community reform, its relation to other concepts and the contexts for its realization from the Qur'an's point of view, which has been discussed through focusing on library studies, and by using documentary research, the necessary data has been extracted, analyzed, described and interpreted.

Keywords

Justice, social justice, right, freedom, internal reform, structural reform.

1. Assistant professor at the Research Institute for Islamic Culture and Thought. fakhrezare48@gmail.com.

عدالت اجتماعی در قرآن

سیدحسین فخر زارع*

چکیده

عدالت، از پرسابقه‌ترین اندیشه‌هایی است که همواره در طول تاریخ کانون تأملات و دغدغه‌های نوع بشر بوده است. این فضیلت اخلاقی و اجتماعی با جایگاه ممتازی که در میان مفاهیم دیگر داراست، بنیان بسیاری از اصول دیگر بوده که هیچ امری نه مانع آن است و نه بر آن اولویت دارد؛ به طوری که اعتبار و ثبات هر جامعه به میزان گسترش همه‌جانبه آن وابسته است. این اصل در آیات مختلف یا به عنوان مقدمه نیل به اهداف والاتر و یا خود به عنوان هدف بیان شده به طوری که بدون تأمین و تحقق این آرمان مهم، گویا تصور از دین‌داری نیز ممکن نمی‌باشد.

قرآن رابطه ناگسستگی این اصل مهم با حق و آزادی را همواره مورد ملاحظه قرار داده است؛ حق به عنوان معیار مهم عدالت و آزادی، تأمین‌کننده زمینه‌های گسترش آن است. کارآمدسازی نظام به آن شکلی که انبیا دنبال کرده‌اند از کارکردهای اساسی عدالت اجتماعی است و مهم‌ترین زمینه برای تحقق آن، اصلاح و الزام درونی آحاد جامعه می‌باشد که بالمآل اصلاحات ساختاری منطبق با عدالت را به دنبال خواهد داشت. مهم‌ترین هدف این جستار بررسی نقش این اصل مهم در اصلاح اجتماع، نسبت آن با مفاهیم دیگر و زمینه‌های تحقق آن از نگاه قرآن است که با تکیه بر مطالعات کتابخانه‌ای به بحث پرداخته شده و با روش اسنادی داده‌های لازم استخراج و یافته‌های آن مورد تحلیل، توصیف و تفسیر واقع شده است.

کلیدواژه‌ها

عدالت، عدالت اجتماعی، حق، آزادی، اصلاح درونی، اصلاح ساختاری.

مقدمه

عدالت، مفهومی ارزشی است که در بستر هستی جریان دارد و به‌عنوان هدف بعثت انبیا در قرآن قلمداد شده است (حدید: ۲۵) و چون جزو شریف‌ترین قوانین برگرفته از سیاست اسلامی است، روح بیشتر قوانین اجتماع بر آن مبتنی است، به طوری که تخطی از آن در هیچ شرایطی پذیرفته نیست (نائینی، ۱۳۸۲: ص ۱۰۲-۱۰۳). این اصل قانونی جامع و وسیع است که نظام هستی بر محور آن در جریان است و قرآن آن را به‌عنوان اصلی ضروری معرفی کرده است (نحل: ۹۰؛ ص: ۲۶). در منطق وحی، هر نهاد و نظامی زمانی ارزشمند است که در پی تأمین ارزش‌هایی باشد که از مسیر عدالت به سامان می‌رسد؛ بدین جهت برخی مفسران حتی حیات مجتمع انسانی را بدون وجود عدالت محال دانسته‌اند (مغنیه، ۱۴۲۶ق، ج ۳: ص ۲۶) و عده‌ای به عدم اخلال و تعطیلی آن، در همه احوال و شئون اشاره دارند (ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۴: ص ۲۷۵).

قرآن در توصیف مأموریت پیامبران، صراحتاً قضاوت عادلانه آنان میان انسان‌ها را در آیه «فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ» (یونس: ۴۷) گوشزد می‌کند و درباره پیامبر اسلام، مأموریت ایشان را مبنی بر اجرا و گسترش عدالت همه‌جانبه، در آیه «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ» (اعراف: ۲۹) بیان می‌فرماید؛ بدین جهت عدالت پایه اساسی جامعه قلمداد شده و هر مانعی که بر سر راه آن قرار گیرد، دارای مشروعیت نیست و هیچ امری بر آن اولویت ندارد؛ از این رو می‌توان ارزش، اعتبار و ثبات هر جامعه را به میزان گسترش همه‌جانبه عدالت دانست.

عدالت در اصطلاح از پرابهام‌ترین مفاهیمی است که ادبیات گسترده‌ای را سهم خود کرده و با برداشت‌های مختلفی مواجه است. این مفهوم در حوزه اعتقادی، به سبک ربوبیت خدا و شیوه مدیریت او در آفرینش هستی اشاره دارد که در سایه آن به احدی ستم نشده (یونس: ۴۴؛ آل‌عمران: ۱۰۸) و به نیکوترین صورت و بر نظام احسن آفریده شده (سجده: ۷). در فلسفه، معیار و ملاک حکمت عملی است؛ همچنین در حوزه اخلاق، انقیاد و تسلیم عقل عملی در برابر عقل نظری دانسته می‌شود (نراقی، بی‌تا: ص ۸۶)؛ در فقه نیز به تعبیر مختلفی از جمله کیفیت یا ملکه نفسانی (خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱: ص ۱۰)، انجام واجبات و ترک محرمات، صرف اسلام با عدم ظهور فسق، حسن ظاهر و مروت در رفتار توصیف شده است (حلی،

۴۱۸ق، ج ۳: ص ۴۹۴؛ ابن‌ادریس: بی‌تا، ج ۲: ص ۱۱۷؛ حسینی عاملی، ۴۲۲ق، ج ۸: ص ۲۶۷؛ مفید، ۴۱۰ق: ص ۷۲۵؛ انصاری، ۱۳۷۴، ج ۳: ص ۱۶۹).

اما منظور از عدالت اجتماعی احترام به حقوق دیگران و رعایت مصالح عمومی است و زمانی معنای واقعی می‌یابد که تمام افراد یا همه واحدهای یک نظام اجتماعی، ضمن بهره‌مندی از آزادی کافی، بر اساس شایستگی‌ها و شکل عادلانه روابط، دارای معیشت کریمه و زندگی قابل قبولی باشند و به تعبیری حق هر صاحب حقی به او داده شود و هر کس به حق شایسته خود که منافی حق دیگران نباشد، برسد، به طوری که هیچ ظلمی صورت نگیرد (طباطبایی، ۴۱۷ق، ج ۱۲: ص ۳۳۲).

پیشینه

عدالت همواره در طول تاریخ برحسب شرایط حاکم، جزو دغدغه‌ها و آرمان‌های بشر به ویژه اندیشمندان بوده است. در اندیشه اندیشمندان غرب سقراط تحقق عدالت را رعایت دقیق قانون با علم به قواعد حاکم بر روابط میان افراد می‌دانست (مگی، ۱۳۷۷، ج ۱: ص ۸۰)؛ افلاطون، آن را به رشته‌ای که افراد جامعه را به هم پیوند دهد و بر اساس آن، آنچه در محدوده صلاحیت و قابلیت افراد بدان‌ها سپرده شود، تعبیر می‌کند (بازارگاد، ۱۳۵۹، ج ۱: ص ۱۰۹)؛ ارسطو عدالت را با اقسام فضائلی که به موجب آن، هر چه حق افراد است، بر اساس نوعی تناسب و عدالت توزیعی به ایشان برسد، تعبیر می‌کرد (ارسطو، ۱۳۶۲: ص ۱۱۴) و سیسرون ضمن اضافه کردن قید ضرررساندن به منافع عمومی به نظر ارسطو، آن را حقیقتی برتر می‌داند (عالم، ۱۳۷۷، ج ۲: ص ۱۷۰-۲۰۰). در دوره‌های بعد، برخی با ترکیب نظر ارسطو و سیسرون برای عدالت، برداشت مناسب‌تری ارائه کردند و در اروپای بعد رنسانس نیز این مفهوم با رویکردهای مختلفی مواجه شد. توماس هابز از عدالت، تفسیری زمینی ارائه داد و جامعه را صرفاً ابزاری برای رسیدن به منافع فردی دانست؛ هیوم عدالت و دیگر ارزش‌های اجتماعی را تابع سودمندی آنها دانست (بازارگاد، ۱۳۵۹، ج ۲: ص ۵۷۶-۵۸۵) و کانت با طرح وجدان اخلاقی، انصاف و قواعد کلی دیگر اندیشه‌های پیش از خود را درباره عدالت تعدیل کرد (فروغی، ۱۳۴۴، ج ۱: ص ۱۸) و نهایتاً در غرب معاصر، راولز عدالت را تبلور انصاف دانست (بلوم، ۱۳۷۳، ج ۲: ص ۷۵) و با الهام از اندیشه‌های کانت، ضمن راه‌دادن

اخلاق در دل لیبرالیسم (اخوان کاظمی، ۱۳۸۱: ص ۵۶)، برداشت متفاوتی که با اصول لیبرالیسم در نظریه قرار داد اجتماعی سازگار است ارائه داد (قربان‌نیا، ۱۳۸۱: ص ۹۵).

در میان اندیشمندان اسلامی، فارابی بر اعطای صورت کامل‌تر هر شیئی و اعتدال در قوای انسانی و زندگی اجتماعی و طبرسی بر معنای برابری در عدالت تأکید کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱: ص ۱۰۳). خواجه نصیر عدالت را حاصل عمل به قوانین برآمده از شمار و در شمار اصلی‌ترین وظایف دولت می‌داند (طوسی، ۱۳۷۸: ص ۲۷۴)؛ ابن‌سینا نیز جامعه را در بستر کمال در حرکت می‌بیند و جمع سه فضیلت عفت، شجاعت و حکمت را که حد وسط اوصاف انسانی است، عدالت می‌شمرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ص ۲۳۵).

از معاصران، علامه طباطبایی برپاداشتن مساوات و موازنه بین امور را به‌طوری‌که هر چیز سهم مورد استحقاق خود را داشته باشد، عدالت می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۲: ص ۲۵۳) و در جای دیگر آن را حالت تعادل میان قوای مختلف قلمداد می‌کند که افراط و تفریط در هر یک موجب ظلم یا انظلام می‌شود (همان، ج ۱: ص ۳۷۰-۳۷۱ و ج ۳: ص ۱۱۴). استاد مطهری نیز آن را در محدوده حقوق طبیعی معنا می‌کند (مطهری، ۱۳۷۲: ص ۵۶-۵۹) که به‌عنوان یک فلسفه در آموزه دینی مورد توجه قرار گرفته و آن را اعطای حق به صاحب حق یا تجاوز نکردن به صاحب حق می‌داند (همو، ۱۳۶۸: ص ۵۴). شهید صدر عدالت را به‌عنوان سنتی تاریخی و رویکردی همه‌جانبه، با در نظر داشتن خلافت و مسئولیت انسان، آن را در چارچوب توزیع در ثروت و رشد آن مد نظر قرار می‌داد (صدر، ۱۴۲۹: ص ۳۶-۳۷).

۱. صورت‌های تجلی عدالت در قرآن

در قرآن، سه حوزه معنایی برای واژه عدل می‌توان یافت: یکی معنای مصطلح عدالت که در این نوشتار مورد نظر است؛ دیگری به معنای معادل و برابرداشتن چیزی (مانند: ۹۵؛ انعام: ۱) و سوم به معنای انحراف و عدول از حق (نمل: ۶۰). یکی از مفاهیم بسیار نزدیک به عدالت در قرآن، قسط است، به‌طوری‌که لغت‌شناسان معمولاً آن را به عدل ترجمه کرده‌اند و کمتر به تفاوت‌های آن دو توجه شده است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ج ۵: ص ۷۲؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ج ۵: ص ۸۵؛ راغب، ۱۴۱۲: ص ۶۷۰).

در قرآن عدالت گاه در مورد صفات نفسانی به کار گرفته می‌شود؛ یعنی اخلاق باطنی

فرد به دور از افراط و تفریط باشد مانند دستوری که خدا در مورد فراخواندن افراد عادل برای شهادت در برخی امور داده است: «إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيهِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ» (مائده: ۱۰۶)؛ عدالت همچنین گاه در آرا و داوری‌ها استفاده می‌شود: «وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» (نساء: ۵۸) که به تعبیر مفسران آیه درباره عدالت در مقام داوری در تمام قضایای میان مردم و شئون مختلف آنان است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳: ص ۹۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴: ص ۳۷۸؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۷: ص ۳۱۷). عدالت گاه در اعمال و اقوال و وظایف انفرادی و اجتماعی است، به طوری که بدون نقص و اضافه‌ای در مسیر حق باشد (انعام: ۱۵۲؛ نساء: ۳؛ شوری: ۱۵) و گاه در عموم موارد است که خدا به آن و تحفظش امر می‌کند (نسا: ۱۳۵) و مخالفت با آن و پیروی از هوای نفس را انحراف از مسیر حق قلمداد می‌کند (همان).

۲. گستره عدالت اجتماعی در قرآن

در قرآن واژه عدل به معانی مختلف آمده است؛ اما در اینجا مفهوم اجتماعی آن مد نظر است که در موارد گوناگون بدان اشاره شده است (نحل: ۹۰، انعام: ۱۵۲، حدید: ۲۵، نسا: ۵۸، حجرات: ۹، رحمن: ۹ و...)؛ همچنان که برخی مفسران معتقدند مفهوم عدل در آیاتی چون «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ» (نحل: ۹۰) اگرچه به مفهوم مطلق آن نیز می‌باشد، از سیاق آیات می‌توان فهمید منظور، عدالت اجتماعی و انصاف بین خلق و تعامل به اعتدال با آنان است (طوسی، بی تا، ج ۶: ص ۴۱۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶: ص ۵۸۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲: ص ۳۳۲).

عدالت اجتماعی عرصه گسترده‌ای دارد که قرآن در ساحت‌های مختلف از آن سخن به میان آورده است. در قرآن عدالت هدف نبوت و فلسفه بعثت شمرده شده (حدید: ۲۵) و مشروعیت حاکمیت بر آن استوار دانسته شده است و همه مؤمنان مأمور شده‌اند تا بنای جامعه و حاکمیت را بر عدالت بگذارند (نساء: ۵۸) و فراتر از علایق شخصی و خویشی و قومی در رعایت حقوق همگانی از مسیر عدالت خارج نشوند (انعام: ۱۵۲-۱۵۳)؛ همچنین به پیامبر دستور داده است چنانچه داوری میان مؤمنان و حتی یهودیان را پذیرفت، به عدالت رفتار کند (حجرات: ۹؛ مائده: ۴۲).

قرآن عدالت در «حوزه اقتصاد و معیشت»، را اصلی مهم دانسته (انعام: ۱۵۲؛ حدید: ۲۵) و

بر یکی از بارزترین صورت‌هایش در حوزه مالی و اقتصادی تأکید کرده و با تعبیر مختلفی مانند «أَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ» (اعراف: ۸۵) بدان امر کرده است و روابط غیرعادلانه اقتصادی را نکوهش کرده و رعایت عدالت را از جمله شروط مهم اصلاح جوامع بشری دانسته است (هود: ۸۴، ۸۵ و ۸۸). در نظام اقتصادی قرآنی، به شیوه توزیع عادلانه منابع و ثروت‌های اولیه نیز اهمیت داده شده و مسئله توزیع سرآغاز مطالعات اقتصادی و مباحث تولید است (صدر: ۱۴۱۴، ج ۲: ص ۶۵). در این نظام ضمن سفارش اکید به فرائضی چون زکات که وسیله‌ای برای آزمایش مؤمنان است، به انفاق‌های مستحب و صدقات که موجب برقراری توازن اقتصادی و عدالت است، سفارش شده است.

بُعد اقتصادی عدالت، هم به ایجاد رفاه عمومی و معیشت کفافی مربوط است، مانند اینکه صدقات در این باره برای چند دسته به جهت معیشت کافی‌شان قرار داده شده (حشر: ۷؛ انفال: ۴۱؛ توبه: ۶۰؛ بقره: ۲۷۳؛ ذاریات: ۱۹) و از طرف مقابل، فقر یکی از دستاویزهای شیطان شمرده شده است (بقره: ۲۶۸) و هم مرتبط با تعدیل ثروت است که فاصله زیاد میان اقشار جامعه را برننافته است؛ زیرا انباشتگی ناروای ثروت و تکاثر موجب غفلت از خداست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰: ص ۴۹۵-۴۹۶) و موجب احساس فقر بیشتر در میان فقرا می‌شود و با انباشتگی ثروت، اغنیا به غرور بیشتری دچار می‌شوند (رفیع پور، ۱۳۸۰: ص ۲۸۳)؛ بنابراین ضمن اینکه قرآن برای فقرا حقی در اموال قائل است (معارج: ۲۴-۲۵)، انباشت و عدم توزیع ثروت را اجازه نداده و حتی در مورد آن به عذاب الیم تهدید کرده است: «وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ» (توبه: ۳۴).

مهم‌ترین برنامه‌های قرآن برای عدالت اقتصادی در چند مورد به صورت شاخص‌تر بیان شده است. قرآن در برخی آیات، مصارف شش‌گانه‌ای را برای فی به منظور تعدیل ثروت بیان فرموده است (حشر: ۷)؛ در برخی آیات دیگر، نظام اقتصادی ربوی، برای ایجاد و تحقق عدالت نفی شده است (بقره: ۲۷۶ و ۲۷۸؛ آل عمران: ۱۳۰؛ نساء: ۱۶۱) و در آیاتی دیگر فقرا و نیازمندان به‌عنوان موارد انفاق معرفی شده‌اند (بقره: ۲۱۵) و برای برقراری تعادل و توازن میان فقرا و اغنیا در جامعه، به مؤمنان دستور داده شده از طریق انفاق، شکاف طبقاتی را کم کنند یا از بین ببرند (بقره: ۳، ۲۵۴، ۲۶۷ و ۲۷۴). علاوه بر آن، در اموال ثروتمندان حقوقی قرار داده شده و به آنان دستور داده شده جهت زدودن فقر در جامعه تلاش کنند.

این اقدامات مسلماً منجر به تعدیل ثروت در جامعه همراه با ایجاد رفاه و تکافل اجتماعی یعنی همیاری جمعی توأم با مسئولیت خواهد شد.

از جمله مفاهیمی که در قرآن، برابر نهاد بهره عادلانه قرار داده شده، واژه قسط است که اغلب در حوزه اقتصادی معنای بیشتر می‌یابد. برخی مفسران مقصود از این واژه را اخذ بهره عادلانه و ملازمت و میانه‌روی در همه امور و ترک افراط و تفریط می‌دانند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج: ۸، ص: ۷۳)؛ همچنین ذیل آیه «لِيُقْوَمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵ و ۵۷) برخی مفسران معنای آیه را نزول میزان برای عادت دادن مردم به عدالت در معاملات دانسته‌اند که در نتیجه خسارت و ضرر و اختلالی در وزن‌ها پدید نخواهد آمد و نسبت میان اشیا مضبوط می‌شود؛ چون قوام اجتماع به معاملات و مبادلاتی است که بین آنان دایر است و معلوم است که قوام این معادلات و مبادلات در خصوص کالاهایی که باید وزن شوند، به این است که نسبت میان آنها محفوظ شود و این کار را ترازو انجام می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج: ۱۹، ص: ۱۷۲).

در «حوزه سیاست» نیز قرآن در نسبت میان شهروندان با حاکمیت، عدالت را از جمله سازوکارهای مهمی قلمداد می‌کند که با آن، امور جامعه به تناسب در جای شایسته خویش قرار می‌گیرد. برخی مفسران معتقدند چون سیاست و خلافت از نعمت‌های بزرگ در یک جامعه است، شکر چنین نعمتی عدالت‌ورزی است (همان، ج: ۱۷، ص: ۱۹۵). آیه «إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ» (ص: ۲۶)، به حضرت داوود که از جانب خداوند نبوت و حاکمیت سیاسی و تدبیر جامعه را داشت، حکم کردن به عدل را سفارش می‌کند و از کوتاهی و اجتناب از اجرای عدالت نهی می‌کند و آن را متابعت از هوا برمی‌شمرد که عذاب شدید به دنبال دارد (همان). به تعبیر برخی مفسران آیه «وَإِذَا حَكَّمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» (نساء: ۵۸) حاوی امر خدا به حاکمان و والیان است که به عدالت در میان مردم برخورد کنند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج: ۳، ص: ۹۹). قرآن رعایت عدالت را حتی با گروه‌های مختلف اهل کتاب ضروری دانسته و در مواجهه با دشمنان و در سیاست خارجی فرارفتن از مرز عدالت را شدیداً نهی کرده است (بقره: ۱۹۰-۱۹۴؛ مائده: ۲، ۸ و ۴۲؛ نحل: ۱۲۶ و...). در حوزه سیاست و حقوق عمومی با استناد به برخی روایات می‌توان حکم به عدالت در آیه را در خصوص حاکمان جامعه دانست (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج: ۲، ص: ۱۰۱). برخی

مفسران نیز معتقدند منطق این آیه و آیات مشابه، اساس و زیربنای حکومت اسلامی است و حتی اگر جز این آیات، چیزی نازل نشده بود، کافی بود مسلمانان تمام احکام خود را بر آن بنا نهند (رشیدرضا، ۱۹۴۷، ج ۵: ص ۱۶۸)؛ پس این آیه بیان روشنی درباره عدالت‌ورزی در حوزه داخلی و خارجی است که حق هر انسان اعم از مؤمن و کافر و دوست و دشمن و سیاه و سفید است (سیدقطب، ۱۴۱۲ق، ج ۲: ص ۶۸۹).

در «حوزه حقوق» مانند شهادت، داوری و قضا که از دیگر ابعاد مورد عنایت قرآن است، بر لزوم عدالت در گفتار (نساء: ۱۲۹)، در شهود (بقره: ۲۸۲ و ۹۵) و داوری‌ها (انعام: ۱۵۲؛ نساء: ۵۸) تأکید شده است و ضمن سفارش به عدم متابعت از هوا در قیام به قسط (نساء: ۱۳۵)، سربازندگان از اجرای آن تهدید شده‌اند «وَإِنْ تَلَّوْا أَوْ تُعْرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا» (همان) و در یاری‌رساندن به مظلوم، به تخطی‌نکردن از جاده عدالت سفارش شده است (شوری: ۴۰-۴۱). جالب است که قرآن در اجرای عدالت در جزا، مصالحه، قضا و داوری، بین دوست و دشمن و مسلمان و غیرمسلمان تفاوتی قائل نشده و مردم را همچون دندانه‌های شانه دانسته است و حتی به تساوی در برخی عقوبات در احکام خود اکتفا نکرده، بلکه مراعات ضعیف و قوی را نیز کرده است به طوری که در جرایم، عقوبات را متناسب با آن ملاحظه کرده است؛ مثلاً عقوبت انسان آزاد را بیش از بردگان و گاه تا دو برابر در نظر گرفته و عقوبت کنیزی را که مرتکب عمل زشتی شود، نصف انسان آزاد خوانده است (نساء: ۲۵).

در «حوزه روابط خانواده» قرآن ضمن سفارش به تقدم عدالت بر احساسات و گرایش‌های گروهی (مانده: ۸) به اجرای عدالت در روابط خویشاوندی و عاطفی دستور داده (نساء: ۱۳۵) و حتی بر عدم جواز ازدواج متعدد در صورت ناتوانی از اجرای عدالت در مورد همسران تأکید کرده «فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاجِدَهُ» (همان: ۳) و افراد را در مورد ظلم به زن در صورت تعدد، پرهیز داده و به مراعات عدالت و اکتفا به یک همسر به‌عنوان بهترین راه برای منحرف‌نشدن از مسیر عدالت توصیه کرده است. مفسران منظور از عدالت در این آیه را عدالت در نفقه و رعایت حقوق همسری و طرز رفتار و کردار دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳: ص ۱۲؛ مکارم، ۱۳۷۴، ج ۴: ص ۱۵۵). قرآن در این آیه از جمله موارد جواز مشروعیت‌گزینش چندهمسری را اطمینان به توانایی در اجرای عدالت بین همسران در

مورد هزینه زندگی و محبت یکسان می‌داند و در ضمن آن به پرداخت مهریه هنگام مطالبه آن که منطبق بر رعایت عدالت و پرهیز از ظلم به آنان است، دستور داده است (نسا: ۳)، پس به سبب ترس از عدم اجرای عدالت میان همسران، برخی فقها نیز مدلول صیغه امر در آیه «فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَ ثُلَاثَ وَ رُبَاعَ» (همان) را به استحباب حمل کرده‌اند (حلی، ۱۳۸۷: ج ۳: ص ۳؛ نراقی، ۱۴۲۵ق: ص ۷۲۶)؛ البته برخی مفسران آیه را بر اباحه و ترخیص حمل کرده‌اند و این ترخیص در مقابل منع نکاح دختران یتیم به سبب ترس از اجرائشدن عدالت درباره حقوق آنان است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴: ص ۱۶۷-۱۶۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۹: ص ۴۸۶).

۳. نسبت عدالت با حق و آزادی

قرآن مهم‌ترین رکن عدالت را حق دانسته که تحقق و عدم تحقق آن مشروط به آن است که صاحب حق به حق خود برسد (مطهری، ۱۳۷۳: ص ۲۱۲). در واقع می‌توان عدالت را به جزای بر عمل به قدر استحقاق و در مقابل، ظلم را به منع حقوق معنا کرد. خدا در تمام افعال تکوینی و تشریحی، هر چیزی را مطابق با حق «مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ» (احقاف: ۳) و به حسب شایستگی و ظرفیتشان به وجود آورده «قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا» (طلاق: ۳) و عدل خدا نیز منطبق با حق است و در قرآن پیروی از حق و رعایت آن را هم باعث برقراری عدالت می‌داند: «وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّه يُهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ» (اعراف: ۱۸۱). حق و عدالت در قرآن فراتر از قوانین موضوعه و تعهدات اجتماعی دانسته شده‌اند که خود ملاک مشروعیت است. در واقع اگر هیچ قانون و عرف و شرعی هم به عدالت امر نمی‌کرد، باز حقیقتی بود (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۴: ص ۹۵۳-۹۵۴) و قبل از هر گونه قانونی در دنیا، عدالت و حقوق، در پیوندی ناگسسته وجود داشته‌اند؛ همان‌طور که علامه طباطبایی ملکه عدالت را ملکه‌ای راسخ به حسب واقع می‌داند نه به نظر عرف (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶: ص ۲۰۶). اگر عدالت اعطای حق به صاحب حق باشد، در نتیجه ضرورت اجرای عدالت جز همان تکلیف ناشی از جعل حقوق نیست؛ از این رو هر وقت پای حق کسی در میان باشد، عدالت موضوعیت می‌یابد. برخی مفسران ذیل آیاتی که به عدالت فرمان داده‌اند مانند «إِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا» (انعام: ۱۵۲)، آن را به معنای حرکت کردن بر

اساس حق تفسیر کرده‌اند (طوسی، بی تا، ج ۴: ص ۳۱۹). شهید مطهری پس از بیان معانی عدل، عدالت در برابر ظلم را در پیوند با حق کرده است (مطهری، ۱۳۷۲: ص ۵۶). در واقع در ابتدا و در رتبه متقدم باید حقی باشد تا برای لزوم مراعات آن بتوان از عدالت که متأخر از ثبوت حق است، سخن گفت. در بیان این همبستگی برخی مفسران ذیل آیه «وَ إِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» گفته‌اند عدل، حکم بر مبنای کتاب و سنت است؛ چون عدالت حکم کردن بر اساس حق است و حق همان کتاب و سنت است و تا حکم بر این اساس نباشد، متصف به عدالت نمی‌شود (شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ص ۵۵۵).

حق چون امری قراردادی نیست، می‌توان وجود حق و صاحب حق را پیش از اینکه احکام به دست ما برسد، تصور کرد؛ یعنی احکام بر اساس اینکه حق به صاحب آن برسد، تنظیم شده‌اند (مطهری، ۱۳۶۱: ص ۱۷۵). شهید صدر با استفاده از آیه «خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (بقره: ۲۹) با طرح نظر اصل تکافل اجتماعی، مبنای این اصل در تکافل دولت را حق مشترک همه مردم در منابع و ثروت‌های طبیعی بیان می‌کند (صدر، ۱۴۱۴: ص ۶۶۴) و در تکافل عام بر اساس رابطه برادری و وجود حق برادری بر پایه روابط عادلانه، بر کمک به نیازمندان جامعه تأکید دارد.

آزادی نیز از دیگر مفاهیم مهم است که اگرچه در قرآن نیامده، مفاد برخی آیاتی بر آن دلالت دارد (انعام: ۱۰۴؛ انفال: ۴۲؛ دهر: ۳؛ طور: ۲۱ و ۱۶؛ توبه: ۷۰). گرچه معمولاً در قرآن منظور از آزادی، آزادی فلسفی و تکوینی، است، لازمه آن آزادی تشریحی و قانونی نیز می‌باشد، به طوری که انسان در زندگی اجتماعی‌اش می‌تواند به آن تمسک کند؛ به همین جهت است که انسان با اراده خویش رفتارهای سودمندی را برمی‌گزیند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷: ص ۷۹). در اندیشه متفکران غرب که بارزترین آن در اندیشه راولز تبلور یافته، چون پایه‌های اخلاقی قراردادهای اجتماعی دانسته شده، ارتباط این دو به گونه‌ای است که اگر آزادی را از عدالت جدا کنیم، آنچه باقی می‌ماند، مدلل و قابل دفاع نخواهد بود (محمودی، ۱۳۷۶: ص ۱۰۵). در این نگاه، آزادی تأمین‌کننده عدالت است و الزامات عدالت در بسیاری از الزامات دمکراسی و آزادی متبلور است (واعظی، ۱۳۸۸: ص ۶۳).

در نگاه قرآن عدالت و آزادی هر دو حق طبیعی انسان‌اند و چون حق هیچ کس در جامعه نباید ضایع گردد و عدالت با حق الناس رابطه مستقیم دارد، اگر آزادی موجب ظلم

به دیگری گردد، مشروع نیست و هر چه که موجب ناسازگاری با عدالت به عنوان اصلی بنیادین باشد، محکوم به بطلان است؛ یعنی انسان اگر چه تکویناً آزاد است و مجبور به انتخاب راه و روش و حتی عقیده خاصی نیست، اما به لحاظ تشریحی، رها نیست و خدا او را مؤظف به راهی کرده که حقوق و آزادی دیگران خدشه دار نشود. رعایت عدالت خود متضمن آزادی است؛ زیرا مانع تضییع هر گونه حقی از افراد جامعه خواهد شد و آزادی را برای کلیت جامعه به ارمغان می آورد.

علامه طباطبایی معتقد است ممکن نیست زندگی اجتماعی که تداوم آن با همکاری و همراهی افراد است، بدون دست زدن به ترکیب آزادی افراد ادامه یابد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶: ص ۳۵۰-۳۵۱)؛ افزون بر آن هیچ عاقلی تردید نمی کند که آزادی مطلق انسان در جامعه، باعث اختلال و درهم ریختگی وضع و نظام اجتماعی می شود؛ چرا که پیکره اجتماع به مثابه بدن انسان است که گاه ممکن است در برخی موارد تمتعات و بهره های خود از دنیا را فدای امور دیگر کند. اما میزان محدودیت این آزادی ها بر حسب اختلاف جوامع و قوانین حاکم بر آنها است (همان: ۳۵۲)؛ بر همین اساس از نگاه قرآن، انسان گرچه طریق دلخواه را برای زندگی خود برمیگزیند و تحت سیطره کسی جز خدا نیست «وَلَا يَتَّخِذُ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ» (آل عمران: ۶۴) و هیچ کس را نیز نسزد که انقیاد و مطاوعت دیگری را طمع ورزد «مَا كَانَ لِيَشْرَ أَنْ يُوتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنَّبُوءَةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِّي مِن دُونِ اللَّهِ» (همان: ۷۹)، این وضعیت انسان در قبال خود و در ساحت فردی خود است و او در برابر علل و اسباب دیگر، محدود و گاه مقهور برخی علل و اسباب است. انسان به جهت اینکه مملوک خداست، در برابر ذات او نمی تواند آزاد باشد، بلکه به حکم عقل و به مقتضای بندگی باید امر او را اطاعت کند و حکم او را گردن نهد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰: ص ۳۶۷-۳۷۰).

نکته قابل ملاحظه در تلقی از پیوند حق و آزادی با عدالت این است که نگرش های فردگرایانه یا جمع گرایانه همواره بر تحلیل رابطه میان این دو با عدالت سایه می اندازد؛ یعنی در یک نگاه، حق و آزادی فردی بر خیر جمعی مقدم می شود و در نگاه دیگر چون جامعه دارای هویت و اصالت است، پس متضمن حقوقی است و باید مد نظر باشد و در نگاه سوم هردوی آنها مدنظر است.

۴. زمینه‌های تحقق عدالت

در تحقق و اجرای عدالت، دو جنبه مهم که همچون دو روی یک سکه‌اند، همواره در قرآن مد نظر است: یکی وابسته به خود انسان‌ها و الزام‌های درونی و اصلاح وجود آنان است که مقتضای عدالت فردی آنان است و سویه دیگر مرتبط با سطوح بیرونی و اصلاحات ساختارها است. لایه اول، بیشتر مربوط به جنبه‌های فردی است که مقدمه و بستری برای فراهم آوردن ابعاد دیگر عدالت است. صیانت‌های نفسانی از تجاوز به حقوق دیگران و پافرازانگذاشتن از حق طبیعی خویش، به تدریج گستره حضور خود را به سطوح بالاتر اجتماعی نیز کشیده و خواهد توانست محور یک سیستم و ساختار در همه ابعاد جامعه باشد.

درباره جنبه اول، قرآن اجرای عدالت و عوامل مهم گسترش و زمینه‌ساز آن را در گرو تبعیت نکردن از هوای نفس (نساء: ۱۳۵؛ مائده: ۸)، توجه به معاد (اعراف: ۲۹)، توجه به کیفر خدا (مائده: ۲)، توجه به علم الهی (نساء: ۱۲۷ و ۱۳۵؛ مائده: ۸) و تقوای الهی (بقره: ۱۹۴ و ۲۸۲؛ نساء: ۱۲۹؛ مائده: ۲؛ حجرات: ۹-۱۰) دانسته است.

در جنبه دیگر تحقق و اجرای عدالت، ابعاد مختلف ساختاری مد نظر است. قرآن از جمله زمینه‌های مهم اجرای عدالت را قانونی می‌داند که پاسخگوی نیازهای بشر باشد؛ چراکه عدالت بر ایند حاکمیت قانون است و انتظار افراد جامعه از اقامه و اجرای قانون، چیزی جز اجرای عدالت نیست. قوانین الهی بر دو نوع‌اند: یکی قوانین تکوینی که نظام حاکم بر جهان هستی است و در نهاد همه موجودات به ودیعه نهاده شده و چون حسب مفاد عدالت، هر چیز در جایگاه اصلی خود قرار گرفته، به صورت عادلانه تنظیم شده است. دیگری قوانین تشریحی است که مختص انسان است که خدا به‌عنوان قانونگذار عادل، قوانین خود را به واسطه پیامبران به مردم ابلاغ کرده و روابط آنان را به شکل عادلانه تنظیم کرده است: «فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَّ مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ» (بقره: ۲۱۳).

قانونگذار باید از تمام اسرار وجودی جامعه باخبر و بر همه روابط انسانی احاطه داشته باشد تا بتواند با قوانینی که وضع می‌کند، تمام استعدادها را نهفته در افراد را به مرحله ظهور برساند. قانونگذار حقیقی در عین اینکه تمام جوانب زندگی بشر را لحاظ می‌کند، از

هرگونه لغزش و خطایی بر حذر است و منافع جامعه را در نظر دارد. بر پایه این شرایط، بر اساس توحید در ربوبیت تشریحی، تنها خدا است که با علم مطلقش، قوانین حاکم بر افراد و جوامع انسانی را وضع می‌کند و بر پایه توحید در عبودیت، انسان مکلف است فقط از دستورها و قوانین او اطاعت کند (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ج ۳: ص ۴۹) و خدا می‌تواند قانون کامل را در اختیار بشر قرار دهد و این شرایط به گواهی قرآن «وَمَا أَوْتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء: ۸۵) از عهده انسانی که دارای علمی اندک و محدود است و رفتار و روابطش را بنابر درک و شناخت ناقص خود تنظیم می‌کند، ساخته نیست (خمینی، ۱۳۷۳: ص ۲۱۷).

در زمینه اجرای قوانین نیز قرآن اجرای قوانین الهی را به‌طور عادلانه و بدون هیچ تفاوتی و طیفه تمام شهروندان دانسته و آن را با خطابات ایمان‌آوردندگان «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ» (نساء: ۱۳۵) و ناس «لِيُقِيمُوا النَّاسَ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵)، بیان کرده است.

قضاوت و داوری از دیگر زمینه‌هایی است که قرآن برای اجرای عدالت بدان اهتمام دارد. خداوند در زمینه داوری‌ها، در صورتی که ترک حکم موجب ضرر نباشد، گاه پیامبر را مخیر بین قضاوت یا عدم قضاوت کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵: ص ۳۴۱)؛ اما لکن در صورت قبول داوری، جز به عدل و قسط نباید حکم کند: «إِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ» (مائده: ۴۲).

در حوزه حاکمیت و مدیریت، قرآن عملکرد حاکمان را زمینه‌ساز عدالت می‌داند و مبنای مشروعیت رهبران جامعه را صرفاً به تناسب انطباق با موازین دین و رفتارهای عادلانه‌ای می‌داند که دین ترسیم می‌کند؛ همچنان که از فلسفه وجودی رسالت و تکلیف قرآن بر پیامبران مبنی بر اجرا و گسترش عدالت در جامعه، می‌توان این نقش مهم را فهمید (شوری: ۱۵؛ اعراف: ۲۹؛ یونس: ۴۷).

در امور اقتصادی، اصلی‌ترین عاملی که در جامعه باعث به‌وجود آمدن عدم تعادل و توازن و در نتیجه پدیدار شدن تکاثر و نهایتاً طغیان از امر خدا می‌شود، دل به اسباب ظاهری بستن و احساس بی‌نیازی از پروردگاری است که به او انعام کرده است: «كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِكَيْطَلِي أَنْ رَأَاهُ اسْتَعْنَى» (علق: ۶-۷؛ ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰: ص ۳۲۵) که اغلب این طغیان به سبب داشتن اموال و فامیل به وجود می‌آید. ظلم اقتصادی مسلماً برابری سیاسی و حقوقی

را نیز می‌تواند از بین ببرد (کاتوزیان، ۱۳۷۸: ص ۳۱). در واقع اگر در سراسر تاریخ انسانی عمده‌ترین مشکل انسانیت، اجرانشدن عدالت بوده، این بی‌عدالتی‌ها و ظلم‌ها اغلب یا تماماً ریشه در ظلم اقتصادی داشته است (حکیمی، ۱۳۷۶: ص ۱۳۲-۱۳۳) و قرآن برای محرومان و تنگدستان و از بین بردن زمینه‌های ظلم و نابرابر اقتصادی حقی را معین کرده و حق آنان را در اموال اغنیا به رسمیت شناخته است (ذاریات: ۱۹). در روایات نیز عدالت موجب غنای اقتصادی جامعه و زمینه‌ساز رفاه اقتصادی افراد جامعه دانسته شده است: «إِنَّ النَّاسَ يَشْتَعُونَ إِذَا عُدِلَ عَلَيْهِمْ» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۲: ص ۲۶۷).

در حوزه فرهنگ و اخلاق، برای اجرا و گسترش اعتدال جامعه، گریز و گزیری جز اجرای عدالت فرهنگی و اخلاقی جهت بهبود وضعیت اقتصادی، سیاسی و قضایی نیست. در واقع عدالت اقتصادی و سیاسی نمی‌تواند محقق شود، مگر آنکه عدالت در حوزه فرهنگی که زمینه‌ساز و مقدمه تعادل همه‌جانبه در جامعه است محقق گردد؛ بدین جهت قرآن برای اجرای عدالت می‌فرماید: «لِيُقِيمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵) و به تعبیر برخی مفسران سخن از خودجوشی مردم در این امر می‌زند و نگفته است هدف این بوده که انبیا مردم را به عدالت مجبور کنند، بلکه هدف این بوده که مردم چنان ساخته شوند که خود مجری قسط و عدل باشند؛ اما چون مردم گناه سرکشی می‌کنند، الزامات دیگری (أَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ) را تشریح کرده است (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۲۳: ص ۳۷۰).

۵. موانع تحقق عدالت

نظام کلان هستی، از جمله شاکله وجودی و نظام فطرت انسان، فعل خدا و عین عدالت است؛ پس انطباق انسان‌ها با فطرت خود و ملازم صدق بودن، موجب عدالت است و رهنمون انسان‌ها به سوی عدالت می‌باشد؛ پس آنچه خلاف فطرت باشد، ظلم و ظلم‌گناه است. از طرفی عدل و قسط الهی، شاهد بر وحدانیت و یگانگی او است؛ بنابراین عدالت و توحید رابطه مستقیمی با یکدیگر دارند و می‌توان مهم‌ترین دلیل را که باعث از میان رفتن عدالت اجتماعی می‌شود، در باورنداشتن به توحید، علم و قدرت الهی و اعتقادنداشتن به معاد دانست.

پیروی از هوای نفسانی چه در ساحت فردی و چه اجتماعی از دیگر موانع است که در

اطلاق آیه «فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىَٰ أَنْ تَعْدِلُوا» (نساء: ۱۳۵) ریشه و سرچشمه ستم‌ها دانسته شده است (مائده: ۴۸؛ شوری: ۱۵). در مورد واژه «أَنْ تَعْدِلُوا» در این آیه، برخی مفسران احتمالاتی مانند گذر از حق، یا تجاوز از اقامه شهادت داده‌اند (طوسی، بی‌تا، ج ۳: ص ۳۵۶)؛ اما چندان تفاوتی در معنا ندارد و نتیجه هر دو برداشت، سفارش به پرهیز از هوای نفس است که موجب رعایت عدالت می‌گردد.

اگر عدل به معنای رعایت حقوق افراد است، به قرینه مقابله، ظلم نقطه مقابل آن است که در ابعاد مختلف مانع اجرای آن می‌شود. پایمال‌سازی عدالت و ظهور ظلم، زمانی که در جامعه گسترش یابد، موجب عذاب جامعه (بقره: ۵۹) و هلاک امت می‌شود (حج: ۴۵). برخی منظور از «قوامین به قسط» در آیه ۱۳۵ سوره نساء را به اعتبار به کارگیری صیغه مبالغه، قوامینی دانسته‌اند که کمال مراقبت در مورد هواهای نفسانی به خرج می‌دهند و قیامشان کامل‌ترین و تام‌ترین است و از راه عدالت عدول نمی‌کنند و به راه ظلم نمی‌افتند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵: ص ۱۰۸).

عداوت از دیگر موانعی است که در آیه «وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا» (مائده: ۸) به آن اشاره شده است. این آیه به مسلمانان هشدار می‌دهد کینه‌توزی‌های گروهی ممکن است شما را به تعدی و خروج از دایره عدالت وا دارد؛ پس تأکید می‌کند حتی بغض کفار به مسلمانان نباید موجب انحراف مسلمانان از مجرای عدالت و جور بر آنان شود. اقتضای تقوا و نیکوکاری، رفتارهای تلافی‌جویانه حتی با دشمنان نیست و چنین چیزی تعدی و خروج از مسیر عدالت است (مائده: ۲).

سودجویی افراد در زمینه‌های اقتصادی از موانع دیگر اجرای عدالت است که در قرآن بدان اشاره شده است (انعام: ۱۵۲؛ هود: ۸۴؛ رحمن: ۷ و ۹) که کم‌فروشی (تطفیف) در کیل و وزن از مصادیق مهم آن است (مطففین: ۱-۳) و عمدتاً در معاملات اقتصادی صورت می‌گیرد و مانع اجرای عدالت است. در آیه «أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ» (هود: ۸۵) بر ادای حقوق عادلانه مردم هنگام وزن و کیل تأکید شده و به قرینه ادامه آیه، ادا نکردن حقوق و تطفیف از رفتارهای ظالمانه و از موانع اجرای عدالت خوانده شده است. اگرچه این آیه در مورد خرید و فروش‌های مالی است، به دلالت «لَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ»، به عقیده برخی مفسران به معنای کوتاهی و تعلل در حقوق مردم است (مقاتل بن سلیمان،

۱۴۲۳ق، ج: ۲: ص ۲۹۴)؛ همچنان که برخی آن را در مفهوم عام عدالت گرفته‌اند (اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج: ۶: ص ۱۹۶). نیز به قرینه «لَا تَعْتَوُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ» و به اعتبار اینکه تعاملات اجتماعی انسان اغلب بر اساس این گونه تلاش‌ها و رفع ضرورت‌های اجتماعی صورت می‌گیرد و بر دیگر روابط اثرگذار است، آیه برای همه رفتارهای ظالمانه که حقی در آن ضایع گردد، عمومیت دارد.

مصلحت‌اندیشی‌های ناحق، از موانع دیگر است. بنا به تأکید قرآن، اجرای قسط و عمل بر اساس عدالت را هرچند به زیان شخص یا خویشاوندان باشد، نباید مهمل گذاشت (نساء: ۱۳۵).

انحصارطلبی و رفتارهای تبعیض‌آمیز نیز از موانع دیگر و از خطرناکترین ضدارزش است که موجب انحطاط اخلاقی و فساد اجتماعی و سیاسی ملت می‌شود. قرآن از اقوامی نام می‌برد که به سبب تعصب و انحصارطلبی، شرط هدایت را یهودی یا مسیحی بودن می‌دانند: «قَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا» (بقره: ۱۳۵). قرآن با رد این انحصارها، هدایت را فارغ از نژاد و طبقه، تنها از طرف خدا می‌داند «قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى» (همان: ۱۲۰) و می‌گوید اینان به سبب خودبرتربینی، بر این باور بودند که بهشت و آخرت فقط از آن یهود است؛ چون فرزندان و محبوبان خدایند (مائده: ۱۸؛ جمعه: ۶). قرآن صرفاً داشتن صبغه الهی را بااهمیت می‌شمرد و می‌فرماید انحصارطلبی‌های انسانی موجب می‌شود افراد نه تنها آیین خود را تنها راه منحصر بدانند، بلکه همواره بشر را بردگان خود و همه امکانات هستی را ویژه خود قلمداد کنند (نساء: ۵۱-۵۴). از منظر قرآن، این اعتقادات موجب رفتارهای استبدادی و استکباری و تبعیض‌آمیز در برابر دیگران می‌شود (آل عمران: ۷۵). در حوزه سیاست و قدرت نیز افراد تمامیت‌خواه، با هرگونه مشارکت مخالف‌اند و سعی در اعمال نظر خود دارند (غافر: ۲۹) و رفتارهای ابلیسی و فرعون‌ی از خود بروز می‌دهند، تا آنجا که بر اساس این انحصارطلبی‌ها و خودبرتربینی‌ها، فرعون خود را خداوند برتر معرفی می‌کند (شعرا: ۲۹؛ قصص: ۲۸).

برخی در ذیل آیه «أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ» (رحمن: ۸) مراد از میزان را عدل گرفته‌اند (طوسی، بی تا، ج: ۹: ص ۴۶۵) که در تعبیر برخی دیگر از مفسران هم به میزان و عدل حسی گفته می‌شود و هم به میزان معنوی (امین، ۱۳۶۱، ج: ۱۲: ص ۱۵۹)؛ بر این اساس تجاوز از حدود

و افراط و طغیان در امور از دیگر موانع اجرا و گسترش عدالت قلمداد می‌شود؛ زیرا معادله، موازنه اسباب است و تجاوز از حد در عدل، در نگاه قرآن، طغیان و افراط به‌شمار می‌رود. تفاوت غیرطبیعی و ایجاد شکاف میان فقرا و ثروتمندان در جامعه نیز از دیگر موانعی است که باعث به‌وجود آمدن تمایز یافتگی و گروه‌بندی‌های منزلتی می‌شود که در نهایت می‌تواند ایجاد طبقه اجتماعی در جامعه کند (کوئن، ۱۳۷۹: ص ۲۳۹). قرآن این تمایز بندی را در قالب طبقه مترف و مستکبر بیان کرده است. اینان طبقه‌ای از مرفهان و متنعمانی هستند که فزونی نعمت‌ها آنان را به طغیان وا داشته است (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۲۳: ص ۲۳۰) و نفس‌هایشان سست و در فسق و فجور غوطه‌ور است و به مقدسات و ارزش‌ها توهین کرده، متعرض اعراض و حرمت‌ها می‌گردند و چون اینان همواره ایمان نمی‌آورند، خدا نیز به آنان وسعت می‌دهد تا فساد کنند و براساس سنت استدراج آنان را به هلاکت برساند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸: ص ۳۶۲). نابودی قوم مدین و ثمود به سبب انحرافات اقتصادی و فساد، احتکار، خصوصی کردن ثروت‌های عمومی و فاصله‌های طبقاتی، نمونه چنین سنت خداوندی است.

نتیجه‌گیری

قرآن عدالت را ملکه‌ای انسانی برشمرده است که از سرچشمه فطرت ناشی می‌شود و دارای عرصه گسترده‌ای است که در ساحت‌های مختلفی از آن سخن به میان آمده است. مجموعه احکامی که در حوزه اقتصاد، سیاست، حقوق و خانواده در قرآن آمده، همگی بر اساس این اصل مهم استوار است؛ زیرا در زمره مفاهیم و نیازهای فطری آدمی قرار دارد که تحصیل سعادت انسانی با آن رقم می‌خورد. در شرایع آسمانی این اصل مهم به‌عنوان بنیادی‌ترین هدف اجتماعی پیامبران معرفی شده است که خدا به اجرای آن امر می‌کند، تا آنجا که هدف از تشریح دین، ارسال رسل، انزال کتب و میزان، تحقق عدالت بیان شده است.

منطق قرآن نظام تکوین و سنگ بنای جامعه را بر عدالت استوار می‌داند؛ پس می‌تواند جریان سیال و پرنفوذ خود را به تمام شاخه‌ها انتقال، بسط و گسترش دهد و تمام حوزه‌ها و زیرمجموعه‌های نظری و عملی را عادلانه سازد؛ بنابراین عدالت اگرچه مفهومی ارزشی

است، در بستر هستی جریان دارد و ضمن معطوف‌بودن به ایمان، فلسفه اجتماعی و بنیادی‌ترین آرمان جامعه قلمداد می‌شود.

یکی از پرچالش‌ترین مباحثی که امروزه در مباحثات اجتماعی مطرح است و سرچشمه بسیاری از منازعات نظری شده است، نسبت میان حق و آزادی با عدالت است. حق و عدالت در قرآن فراتر از قوانین موضوعه و تعهدات اجتماعی دانسته شده که دارای پیوندی ناگسستنی است و خود ملاک مشروعیت است. آزادی نیز به‌رغم اینکه حق طبیعی انسان است، در منطق قرآن اگر موجب ظلم به دیگری گردد، فاقد مشروعیت است؛ بنابراین هرچه موجب ناسازگاری با عدالت است، محکوم به بطلان است. رعایت عدالت از نگاه قرآن خود متضمن آزادی است؛ زیرا مانع تضییع هرگونه حقی از افراد جامعه خواهد شد و آزادی را برای کلیت جامعه به‌ارمغان می‌آورد.

در تحقق این مهم، دو جنبه اساسی به‌عنوان دو روی یک سکه مورد نظر است: یکی وابسته به اصلاح درون خود انسان است که جنبه فردی دارد و دیگری مربوط به سطوح بیرونی و اصلاح ساختاری است که شکلی نهادی دارد و در حوزه‌های قانون، قضاوت و داوری، حاکمیت و مدیریت، اقتصادی و فرهنگ و اخلاق جریان دارد.

قوام و ثبات یک نظام در هریک از این حوزه‌ها منوط به تعدیل کارآیی تمام بخش‌های آن است که با دمیدن روح عدالت در لایه‌های مختلف آن صورت می‌گیرد و در این راستا کارکرد مهم عدالت در این نظام و عمدتاً در بخش‌های مختلف حیات بشری، برای اصلاح امور و سعادت و سلامت زندگی اوست که مستقرسازی نظامی که انبیا دنبال می‌کردند، پیگیری شود.

کتابنامه

۱. ابن سینا (۱۴۰۴ق)، الاشارات و التنبیها، تهران: دفتر نشر کتاب.
۲. ابن ادريس حلی، محمد بن منصور (بی تا)، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، تحقیق: مؤسسه نشر اسلامی، قم: بی تا.
۳. ابن عاشور (بی تا)، التحریر و التتویر، تحقیق: مؤسسة التاریخ، بیروت: [بی تا].
۴. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق)، معجم مقائیس اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۵. عسکری، ابوهلال (۱۴۱۲ق)، فروق اللغویه، قم: جامعه مدرسین.
۶. اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۱)، عدالت در نظام سیاسی اسلام، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۷. ارسطو (۱۳۶۲)، «اخلاق نیکوماخوسی»، مجموعه فلسفه اجتماعی: منتخب آثار، [بی جا] مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۸. امین اصفهانی، سیده نصرت (۱۳۶۱)، مخزن العرفان فی تفسیر القرآن، تهران: ناشر نهضت زنان مسلمان.
۹. اندلسی، ابوحیان محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق)، البحر المحيط فی التفسیر، بیروت: دارالفکر.
۱۰. انصاری، شیخ مرتضی (۱۳۷۴)، کتاب المکاسب، قم: نشر دهقانی.
۱۱. بحرانی، سیدهاشم (۱۴۱۶ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران: بنیاد بعثت.
۱۲. بلوم، ویلیام تی (۱۳۷۳)، نظریه های نظام سیاسی، ترجمه: احمد تدین، تهران: نشر آران.
۱۳. بازارگاد، بهاء الدین (۱۳۵۹)، تاریخ فلسفه سیاسی، تهران: زوار.
۱۴. حسینی عاملی، سیدمحمدجواد (۱۴۲۲ق)، مفتاح الکرامه، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۵. حکیمی، محمد (۱۳۷۶)، معیارهای اقتصادی در تعالیم رضوی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۶. حلی، حسن بن یوسف بن المطهر الاسدی (۱۳۸۷)، ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، قم: اسماعیلیان.

۱۷. خمینی، روح‌الله (۱۳۷۳)، حکومت از دیدگاه امام خمینی علیه السلام، تهران: انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۸. خمینی، روح‌الله (۱۳۷۹)، تحریر الوسيله، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۹. رازی، فخرالدین (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر)، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت، دمشق: دارالقلم، الدار الشامیه.
۲۱. الرز، جان (۱۳۸۵)، عدالت به مثابه انصاف، ترجمه: عرفان ثابتی، تهران: ققنوس.
۲۲. رشیدرضا، محمد (۱۹۴۷م)، تفسیر المنار، قاهره: دارالمنار.
۲۳. رفیع پور، فرامرز (۱۳۸۰)، توسعه و تضاد، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۴. سید بن قطب بن ابراهیم شاذلی (۱۴۱۲ق)، فی ظلال القرآن، بیروت - قاهره: دارالشروق.
۲۵. شوکانی، محمد بن علی (۱۴۱۴ق)، فتح القدر، دار ابن کثیر، دمشق، بیروت: دارالکلم الطیب.
۲۶. صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۱۴ق)، اقتصادنا، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۲۷. صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۲۹ق)، الاسلام یقود الحیاة، قم: دارالصدر.
۲۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
۲۹. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصرخسرو.
۳۰. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۸)، اخلاق محتشمی، تصحیح: حمیدتقی دانش، تهران: کویر.
۳۱. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت: بی تا.
۳۲. عالم، عبدالرحمن (۱۳۷۷)، تاریخ فلسفه سیاسی غرب، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی.
۳۳. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، العین، تصحیح: مهدی مخزومی و ابراهیم سامرای، قم: هجرت.
۳۴. فروغی، محمدعلی (۱۳۴۴)، سیر حکمت در اروپا، تهران: زوار.
۳۵. قربان‌نیا، ناصر (۱۳۸۱)، عدالت حقوقی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۳۶. فضل الله، سید محمد حسین (۱۴۱۹ق)، تفسیر من وحی القرآن، بیروت: دار الملائک للطباعة و النشر.
۳۷. کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۸)، گامی به سوی عدالت، تهران: انتشارات دانشکده حقوق و علوم سیاسی.
۳۸. کوئن، بروس (۱۳۷۹)، مبانی جامعه‌شناسی، ترجمه: غلام عباس توسلی و رضا فاضل، تهران: انتشارات سمت.
۳۹. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۸)، «زاویه ای دیگر: معنای عدالت در قرآن»، مجله آیین، ش ۲۴ و ۲۵.
۴۰. محمودی، سید علی (۱۳۷۶)، عدالت و آزادی، تهران: مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر.
۴۱. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۳)، معارف قرآن، قم: مؤسسه در راه حق.
۴۲. مصطفوی، حسن (۱۴۰۲ق)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: مرکز کتاب لترجمه والنشر.
۴۳. مطهری، مرتضی (۱۴۲۰ق)، بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، تهران: حکمت.
۴۴. مطهری، مرتضی (۱۳۶۱)، مجموعه گفتارها، تهران: صدرا.
۴۵. مطهری، مرتضی (۱۳۶۸)، نظری به نظام اقتصادی اسلام، تهران: صدرا.
۴۶. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲)، عدل الهی، تهران: صدرا.
۴۷. مطهری، مرتضی (۱۳۷۳)، اسلام و مقتضیات زمان، تهران: صدرا.
۴۸. مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، مجموعه آثار، قم: صدرا.
۴۹. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ق)، تفسیر الکاشف، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵۰. مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۰ق)، المقنعه، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۵۱. مقاتل بن سلیمان بلخی (۱۴۲۳ق)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت: دار احیاء التراث.
۵۲. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵۳. مگی، برایان (۱۳۷۷)، فلاسفه بزرگ، ترجمه: عزت الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
۵۴. نائینی، محمد حسین (۱۳۸۲)، تنبیه الامه و تنزیه المله، قم: بوستان کتاب.

References in Arabic / Persian

1. Akhavan Kazemi, Bahram (1381 SH), *justice in political system of Islam*, Qom: Islamic Sciences and Culture Academy.
2. Alem, Abdorahman (1377 SH), *the history of political philosophy of the West*, Tehran: The Office for Political and International Studies.
3. Amin Esfahani, Sayyideh Nosrat (1361 SH), *Makhzan al-Irfan fi Tafsir al-Qur'an*, Tehran: The Publications for Movement of Muslim Women.
4. Andelosi, Abuhayan Mohammad Ibn Yusof (1420 AH), *al-Bahr al-Mohit fi al-Tafsir*, Beirut: Dar al-Fikar.
5. Ansari, Shaikh Mortaza (1374 SH), *Kitab al-Makasib*, Qom: Dehaghani Publications.
6. Aristotle (1362 SH), *Nicomachean Ethics, a series of social philosophy: selected works*, The Center for Scientific and Cultural Publications.
7. Asgari, Abuhilal (1412 AH), *Forough al-Loqaviyah*, Qom: Society of Seminary Teachers.
8. Avicenna (1404 AH), *al-Isharat va al-Tanbihat*, Tehran: the Office for Publications of Books.
9. Bahrani, Sayyid Hashem (1416 AH), *al-Borhan fi Tafsir al-Qur'an*, Tehran: Be'that Foundation.
10. Bluhm, William T (1373 SH), *Theories of political system*, translated by Ahmad Tadayon, Tehran: Aran Publications.
11. Bruce, Cohen (1379 SH), *the principles of sociology*, translated by Qolam Abbas Tavasoli and Reza Fazel, Tehran: Samt publications.
12. Farahidi, Khalil Ibn Ahmad (1410 AH), *al-Ain*, corrected by Mahdi Makhzoumi and Ibrahim Sameraei, Qom: Hijrat.
13. Fazlollah, Sayyid Mohammad Hossain (1419 AH), *Tafsir min Vahy al-Qur'an*, Beirut: Dar Milak le Taba'at va al-Nashr.
14. Foroughi, Mohammad Ali (1344 SH), *Wisdom in Europe*, Tehran: Zavar.
15. Hakimi, Mohammad (1376 SH), *Economic criteria in Imam Reza's teachings*, Qom: Islamic Propagation office of Qom Seminary Publications.
16. Helli, Hassan Ibn Yusof ibn al-Motahar al-Asadi (1387 SH), *Izah al-Fawa'ed fi Sharh Mishkat al-Qava'ed*, Qom: Esmaeilian.

17. Hosseini Ameli, Sayyid Mohammad Javad (1422 AH), *Miftah al-Kiramah*, Qom: Islamic Publications Institute.
18. Ibn Ashour, *al-Tahrir va al-Tanvir*, Beirut: Al-Tarikh Institute.
19. Ibn Faris, Ahmad Ibn Faris (1404 AH), *Mo'jam Maqa'eis al-Loqat*, Qom: Maktab al-A'alam al-Islami.
20. Ibn Idris Helli, Mohammad Ibn Mansour, *al-Sara'er al-Havi le Tahrir al-Fatawa*, Qom: Islamic Publications Office.
21. Katuzian, Naser (1378 SH), *A Step towards Justice*, Tehran: the Publications of faculty of political sciences and law.
22. Khomeini, Ruhollah (1373 SH), *Government from the Viewpoint of Imam Khomeini*, Tehran: Islamic Culture and Guidance Publications.
23. Khomeini, Ruhollah (1379 SH), *Tahrir al-Vasilah*, Qom: The institute for Preparation and Publications of Imam Khomeini's Works.
24. Magee Bryan (1377 SH), *The Big Philosophers*, translated by Ezatollah Fouladvand, Tehran: Kharazmi.
25. Mahmoudi, Sayyid Ali (1376 SH), *Justice and Freedom*, Tehran: the cultural Institute of Andisheh Mo'aser.
26. Makarem Shirazi, Naser (1374 SH), *Tafsir Nemouneh*, Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah.
27. Maqatel Ibn Solaiman Balkhi (1423 AH), *Tafair Maqatel Ibn Solaiman*, Beirut: Dar Ihya al-Toras.
28. Misbah Yazdi, Mohammad Taqi (1373 SH), *Knowledge of the Qur'an*, Qom: Dar Rahe Haq Institute.
29. Mofid, Mohammad Ibn Na'aman (1410 AH), *Al-Moqniah*, Qom: the Institute for Islamic Publications.
30. Moghnieh, Mohammad Javadd (1424 AH), *Tafsir al-Kashif*, Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah.
31. Mojtahed Shabstari, Mohammad (1388 SH), another angle, the meaning of justice in the Qur'an, *Journal of Ayeen*, no.24&25.
32. Mostafavi, Hassan (1402 AH), *al-Tahqiq fi Kalamat al-Qur'an al-Karim*, Tehran: The Center for Translation and Publications of Books.

33. Motahari, Morteza (1361 SH), *a series of speeches 1*, Tehran: Sadra.
34. Motahari, Morteza (1368 SH), *a glimpse at the economic System of Islam*, Tehran: Sadra.
35. Motahari, Morteza (1372 SH), *Divine justice*, Tehran: Sadra.
36. Motahari, Morteza (1373 SH), *Islam and the time needs*, Tehran: Sadra.
37. Motahari, Morteza (1384 SH), *a series of works*, Qom: Sadra.
38. Motahari, Morteza (1420 AH), *a brief examination for principles of Islamic economy*, Tehran: Hikamt.
39. Naeeni, Mohammad Hossain (1382 SH), *Tanbih al-Omah va Tanzih al-Milah*, Qom: Bustan Kitab.
40. Naraqı, Mahdi, *Jame' al-Sa'adat*, Beirut: al-A'alami al-Matbu'at Institute.
41. Naraqı, Mola Ahmad Ibn Mohammad Mahdi (1425 AH), *al-Hashiyah ala al-Rawzah al-Bahiyah*, Qom: the Office for Islamic Publications.
42. Nouri, Hossain Ibn Mohammad Taqi (1408 AH), *Mostadrik al-Vasa'el*, Beirut: Alulbayt Institute.
43. Pazargad, Bahodin (1359 SH), *History of political philosophy*, Tehran: Zavar.
44. Qorbannia, Naser (1381 SH), *Legal Justice*, Tehran: Research Institute for Islamic Culture and Thought.
45. Rafipour, Faramarz (1380 SH), *development and opposite*, Tehran: Intishar Joint Stock Company.
46. Ralz, John (1385 SH), *justice as fairness*, translated by Erfan Sabeti, Tehran: Qoqnous.
47. Raqeb Esfahani, Hossain Ibn Mohammad (1412 AH), *Mofradat alfaz al-Qur'an*, Beirut: Damascus: Dar al-Qalam, al-Dar al-Shamiyah.
48. Rashid Reza, Mohammad (1947), *Tafsir al-Minar*, Cairo: Dar al-Minar.
49. Razi, Fakhroddin (1420 AH), *Mafatih al-Qayb (Tafsir Kabir)*, Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi.
50. Sadr, Sayyid Mohammad Baqir (1414 AH), *Iqtisadona*, Beirut: Dar al-Ta'arif le al_Matbu'at.
51. Sadr, Sayyid Mohammad Baqir (1429 AH), *al-Islam Yaqud al-Hayah*, Qom: Dar al-Sadr.

52. Sayyid Ibn Qotb Ibn Ibrahim Shazali (1412 AH), *fi Zalal al-Qur'an*, Beirut-Cairo: Dar al-Shorugh.
53. Shokani, Mohammad Ibn Ali (1414 AH), *Fath al-Qadir, Dar Ibn Kathir*, Damascus, Beirut: Dar al-Kalem al-Tayib.
54. Tabarsi, Fazl Ibn Hassan (1372 SH), *Majma'a al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, Tehran: Naserkhosro Publications.
55. Tabatabaei, Sayyid Mohammad Hossain (1417 AH), *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, Qom: The Office for Islamic Publications of Society of Teachers.
56. Tusi, Khajeh Nasirodin (1378 SH), *Mohtashami Ethics*, corrected by Hamid Taqi Danesh, Tehran: Kavir.
57. Tusi, Mohammad Ibn Hassan, *al-Tebyan fi Tafsir al-Qur'an*, Dar Ihya al-Toras al-Arabi, Beirut.
58. Vaezi, Ahmad (1388 SH), *a critique and examination of the theory of justice*, Qom: Imam Khomeini Institute.

The Quarterly Journal of Islam and Social Studies

Vol. 7• No. 2• Autumn, 2019•Issue 26

Received: 18/03/2019

Accepted: 25/10/2019

The Philosophy of Communication from Derrida's Grammatology to Molla Sadra's Wisdom

Sayyid Mohammad Ali Qamami¹

Abstract

The more the human communication network is quantified and the new technology makes the human more enchanted, the more unaware of the quality of communication he is, and the use of technology gets a more irrational form. The philosophy of communication is the culmination of the Western world's quest for quality and rationality, which is a cold and frustrating attempt against a warm, tempting transformation. The first time John Locke used the term "science of communication" in its modern sense, he announced it as a "failed term". In the book Powers of Human Understanding, John Locke philosophized communication under the heading "About the Word". This issue can be the beginning of the discovery of "communication theory" in the epistemic domains of the Eastern world. The greater the clarity and precision of thought about the word, the more profound and comprehensive knowledge of communication will be. The current study attempts to deal with the origin of communication in religious and Islamic knowledge with a comparative and logical approach. Hence the meaning of the term "word" in Molla Sadra's divine word and book, was compared to Derrida's "Speech and Writing". Then their claims and arguments are presented. Derrida has a concern for "difference" and respect for others, so he insists on writing and postponing. Sadra, on the other hand, is concerned about "transcendence" and insists on the unity of the written and the spoken. Based on his view, the word becomes meaningful through "legislation," "development," and "invention." In other words, in addition to the "social" layer of word creation, considering the "divine" (Angelology) and "divine" (theology) layer in word creation will transcend communication.

Keyword

Philosophy of communication, theology and books, transcendental wisdom, Mulla Sadra, Derrida, speech and writing.

1. Assistant professor at Baqir al-Ulum University, Qom, Iran. ghamami@bou.ac.ir.

فصلنامه علمی - پژوهشی

اسلام و مطالعات اجتماعی

سال هفتم، شماره دوم (پیاپی ۲۶)، پاییز ۱۳۹۸
(صفحات ۳۳-۴۶)

فلسفه ارتباطات از گراماتولوژی دریدا تا حکمت صدر

سید محمدعلی غمامی*

چکیده

به هر میزان که شبکه ارتباطی انسان کمیت می‌یابد و فناوری جدید، آدمی را مسحورتر می‌کند، انسان از کیفیت ارتباط، غافل‌تر و کاربرد فناوری، صورت نامعقول‌تری به خود می‌گیرد. فلسفه ارتباطات اوج تلاش جهان غربی به نفع کیفیت و عقلانیت است، تلاشی سرد و مأیوس‌کننده در برابر تحولی گرم و وسوسه‌آمیز. اولین باری هم که جان لاک اصطلاح «علم ارتباطات» را به معنای امروزی‌اش به کار برد، آن را شکست‌خورده اعلام کرد. جان لاک در کتاب *قوای فاهمه بشری*، ذیل مباحث «درباره کلمه»، ارتباطات را فلسفه‌پردازی کرد. این مسئله و توجه می‌تواند آغازی باشد برای کشف «نظریه ارتباطات» در حوزه‌های معرفتی جهان شرقی. به هر میزان که صراحت‌ها و دقت‌های یک حوزه فکری در خصوص «کلمه» بیشتر باشد، به همان میزان معرفت جامع‌تر و عمیق‌تری درباره ارتباطات به دست خواهد آمد. مقاله پیش‌رو با رویکردی تطبیقی و روشی منطقی تلاش می‌کند به خاستگاه ارتباطات در معرفت دینی و اسلامی نزدیک شود؛ از این‌رو معنا - واژه «کلمه» در مباحث «کلام و کتاب الهی» ملاصدرا با مباحث «گفتار و نوشتار» دریدا به گفتگو نشان‌دیم. سپس ادعاها و استدلال‌های آنها ارائه شده است. دریدا دغدغه «تفاوت» و احترام به دیگری را دارد؛ از این‌رو بر امر نوشتاری و «تعویق» تأکید می‌کند. در مقابل، صدرا دغدغه «تعالی» را در سر می‌پروراند و بر وحدت امر نوشتاری و گفتاری اصرار می‌ورزد. از نگاه وی، کلمه از خلال «تشریح»، «تکوین» و «ابداع» معنادار می‌شود؛ به عبارت دیگر علاوه بر لایه «اجتماعی» ایجاد کلام، توجه به لایه «الهامی» (فرشته‌شناسی) و «الهی» (خداشناسی) در ایجاد کلمه سبب خواهد شد ارتباط، متعالی شود.

کلیدواژه‌ها

فلسفه ارتباطات، کلام و کتاب، حکمت متعالیه، ملاصدرا، دریدا، گفتار و نوشتار.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۲۵
ghamami@bou.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۳/۱۸
* استادیار دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران.

مقدمه

«مسائل ارتباطات از دوران گذشته تا امروز در اصل، یکسان و واحدند». این ادعای جسورانه بودوریس و پولاکس در کتاب *فلسفه ارتباطات* آن دو است. آنان مجموعه مقالاتی را درباره فلسفه ارتباطات معرفی کرده‌اند که با نظر به میراث یونان باستان امکان «شناخت شیوه‌های ارتباطات امروزی» همچون رایانه و اینترنت را فراهم می‌کند. ارتباطات سه واحد تحلیل و دو شیوه اصلی دارد: «کلمه»، «گوینده» و «شنونده» با دو شیوه «گفتگو» (دیالکتیک) و «سخنوری» (رتوریک) (بودوریس و پولاکس، ۱۳۹۴: ص ۴۳).

اگر فرض امکان شناخت پدیده‌های معاصر را از منظر فلسفه یونان باستان بپذیریم، چنین فرضی در مورد فلسفه اسلامی نه تنها کمتر نیست، بلکه به مراتب شدیدتر و قوی‌تر است. فلسفه اسلامی صرفاً متأخر نیست، بلکه فلسفه یونان را در اندیشه‌های اسلامی و قرآنی هضم و آورده‌ای نیرومندتر برای فهم در دنیای معاصر فراهم کرده (فلاطوری، ۱۳۹۵) و بسیاری از تعارضات درونی فلسفه یونانی را از بین برده است.^۱

این مقاله در پی فهم دلالت‌های فلسفه ارتباطات در حکمت متعالیه نیست، بلکه در پی نشان‌دادن صراحت‌های ارتباطاتی در حکمت متعالیه است. برای درک درست این نکته که حکمت متعالیه واجد مباحثی صریح در حوزه ارتباطات است، مرور اندیشه‌های ارتباطی یکی از فیلسوفان معاصر کمک زیادی خواهد کرد. در این میان اندیشه‌های دریدا شاید یکی از بهترین روایت‌ها از جهان مدرن مبتنی بر یک مبنای فلسفی - ارتباطی است که البته گرایشی عرفانی نیز دارد. دریدا از میان دو گانه‌های فلسفی، دو گانه نوشتار - گفتار را برای توصیف جهان مدرن انتخاب می‌کند.

مبحث گفتار و نوشتار یکی از مباحث محوری در حوزه ارتباطات است. کهکشان شفاهی و کهکشان گوتنبرگ از مک لوهان تا مباحث لانگ و پارول در نظریه سوسور و گفتار و نوشتار در دیدگاه‌های دریدا و بارت همه بر اهمیت تمایز میان گفتار و نوشتار دلالت دارند؛ البته دامنه این مباحث بسیار گسترده‌تر است و یکی از مباحث مهم آموزه‌های

۱. در خصوص پیشینه تحقیق در حوزه فلسفه ارتباطات و تعریف مفهومی ارتباطات، خوانندگان را به مقاله دیگری که در خصوص جان لاک نگاشته شده ارجاع می‌دهم و از تکرار آنها در این متن خودداری می‌کنم (ر.ک: غمامی، ۱۳۹۴).

دینی و فلسفی به‌شمار می‌رود. در الاهیات اسلامی و مسیحی جایگاه «کلام» و «کتاب» غیر قابل‌خداشه است. از نگاه قرآنی مفاهیمی همچون کلمه، اسم و ذکر با «حق» تنیده شده (یحق الحق بکلماته) و در الاهیات مسیحی «کلمه خداست».

در سیاست‌های جهانی غرب نیز این دو گانه، شاخصی مؤثر برای گسترش نوسازی (مدرنیزاسیون) است که در قالب باسوادی - بی‌سوادی طراحی شده و جهان را با قطبی‌ساختن روابط نوشتاری و گفتاری به استعمار خویش درمی‌آورد. نوشتاری‌شدن جهان، پیوندهای اجتماعی یک فرهنگ را کم‌عمق و آماده پذیرش تمدن غربی می‌کند. شبکه‌های مبتنی بر گرام (نگاشتن) همچون تلگرام و اینستاگرام بهترین نشانه‌های این تحول جهانی است که به ابزاری برای استعمار مجازی درآمده‌اند. به جای آنکه الگوی نوشتار همراه الگوی گفتار رشد کند، شبکه‌های مبتنی بر گرام، رشته‌های نازک و جذاب الگوی نوشتاری را جایگزین رشته‌های محکم الگوی گفتاری می‌کنند و الگوی گفتاری را با برچسب بی‌سوادی، عقب‌ماندگی و سنتی، تحقیر می‌کنند.

۱. گرام و لوگوس در مکتب دریدا

عنوان بالا به‌نظر کمی دشوار می‌نماید؛ از این‌رو پیش از آنکه در مورد نسبت گرام و لوگوس در نظر دریدا بحث کنیم لازم است به کمک سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی توضیح کوتاهی در خصوص دو اصطلاح گرام و لوگوس داده شود.

اصطلاحات منطق (لاجیک) و نحو (گرامر) که در میان فارسی‌زبانان نیز رایج‌اند، ناظر به دو شیوه اندیشیدن و ارتباط‌اند که از جهت لغوی به معنای شیوه گفتاری و شیوه نوشتاری است. شیوه گفتاری یا همان منطق مشروط به زبان خاصی نیست؛ اما گرامر شیوه خاص اندیشیدن در یک زبان خاص است. با این توصیفات می‌توانیم بگوییم گرام چیزی است که به شیوه نوشتاری ثبت می‌شود و لوگوس چیزی است که به شیوه گفتاری بیان می‌شود؛ بنابراین در متن پیش رو کلمه (کلام)، لوگوس و گفتار که معنایی نزدیک به هم دارند، در مقابل کتاب، گرام و نوشتار به کار می‌روند.

دریدا از درون مکتب «ساختارگرایی» به اندیشه‌ورزی در مورد زبان و نسبت گفتار و نوشتار پرداخت و به تدریج بنیان‌های پساساختارگرایی را بنا نهاد. نام دریدا با مفاهیمی

همچون دیکانستراکشن (کانون‌زدایی) و دیفرانس (تفاوت + تعویق) تنیده شده است. شاید کلیدی‌ترین مفهوم در فلسفه دریدا مفهوم دیکنستراکشن (deconstruction) باشد که به واسازی، بنیان‌فکنی، ساخت‌شکنی و شالوده‌شکنی ترجمه شده است؛ اما مناسب‌ترین ترجمه برای آن، اصطلاح کانون‌زدایی (De-centering) است؛ زیرا دیکانستراکشن به معنای نابودی یا نفی یک نظام فلسفی نیست، بلکه مقابله با اقتدار و سیطره یک دال کانونی در ساختار زبانی - فلسفی آنها است؛ برای نمونه دریدا فرهنگی را که مسیح در مرکز آن قرار دارد و بودایی‌ها، مسلمانان و یهودیان در حاشیه آن تعریف شوند، کانون‌زدایی می‌کند و نشان می‌دهد که مسیح نیز اعتبار خود را در نسبت با مسلمانان و یهودیان به دست می‌آورد. وی مخالف آن است که نظام‌های فکری به محاق یک دال مرکزی فرو روند و تمام آن نظام فکری به آن دال تقلیل پیدا کند؛ بنابراین هر آنجایی که از اصطلاح کانون‌زدایی در خصوص یک اندیشه استفاده می‌شود، نباید آن را به معنای مخالفت با آن اندیشه دانست (Powell, 2007: P.21).

کانون‌زدایی در نظریه دریدا دلالت‌های انتقادی مهمی در حوزه سیاست و اخلاق دارد. وی در وقایع یازده سپتامبر از استراتژی امریکایی کانون‌زدایی می‌کند و نشان می‌دهد انگشت اتهام متوجه خود ایالات متحده و متحدان منطقه‌ای آنان است. از نظر دریدا «حتی اگر فرض کنیم که بن‌لادن تصمیم‌گیرنده اصلی و بلامنازع در افغانستان است، همه می‌دانند که او اصلاً افغانی نیست، بلکه از کشور خودش عربستان سعودی رانده شده است. حال اینکه تا چه حد سازمان القاعده از لحاظ شکل‌گیری خود مرهون تصمیم‌گیری‌های تاکتیکی امریکاست، بحث دیگری است». استراتژی دولت ایالات متحده به این است که با ترساندن و هراساندن، خشونت را به انحصار خویش درآورد، با این توجیه که هرگونه ارباب و تهدیدی، تروریسم محسوب نمی‌شود (ضیمران، ۱۳۹۲: ص ۳۲۱).

دریدا با فعالان سیاسی چون نلسون ماندلا و حتی فعالان سیاسی فلسطینی تماس داشت. «[دریدا] دیکنستراکسیون را ضرورتی اخلاقی و ارزشی معرفی کرد. به نظر او دیکنستراکسیون به ما این امکان را می‌دهد تا دیگری را شناسایی و حقوق مسلم او را به رسمیت بشناسیم و از ستمی که به او رفته جلوگیری به عمل آوریم» (همان: ص ۳۲۳).

دیفرانس - از دیگر ابداعات دریدا - به معنای تفاوت در عین تعویق است. دلالت واژه‌ها از تفاوت میان دال‌ها به دست می‌آید؛ اما از آنجا که برای فهم یک دال به دال دیگری نیاز داریم، مدلول به تعویق می‌افتد.

دریدا از منظر عرفان تنزیهی یهودی، به بنیان مسیحی فلسفه ارتباطات یعنی «کلمه» (لوگوس) پرداخت و تلاش کرد با دوگانه گفتار - نوشتار از آن کانون‌زدایی کند. دریدا مفهوم دیفرانس را با نوشتار پیوند می‌زند؛ درحالی که لوگوس در مسیحیت با گفتار گره خورده است. بدین ترتیب دو مفهوم گفتار و نوشتار در فلسفه دریدا پدید می‌آیند که به زبانی ارتباطی بیان شده است.

او در حال ایجاد یک سنت متافیزیکی جدید بود که دلالت‌های صریحی در حوزه ارتباطات دارد، تغییر از متافیزیک گفتاری به «متافیزیک نوشتاری». وی به خوبی ریشه‌های فلسفی آنچه متافیزیک گفتاری می‌نامد آشکار می‌سازد. در متافیزیک گفتاری میان دال و مدلول تمایزی وجود دارد که همان تمایز میان محسوس و معقول است (دریدا، ۱۳۹۰: ص ۲۸-۲۹).

دریدا نیچه را به سبب آنکه دال را از وابستگی‌اش به لوگوس رها ساخت تحسین می‌کند. به نظر نیچه این خواندن و نوشتن است که در خصوص معنا «اصیل» اند نه گفتن و شنیدن. «نوشتار تابع لوگوس نیست» و لازم است برداشت‌های پدیدارشناختی فیلسوفانی همچون هوسرل و هایدگر در این زمینه کانون‌زدایی شوند (همان: ص ۳۸-۴۹).

دریدا با طرح مسئله زبان می‌کوشد نشان دهد پرسش از هستی نیز وابسته به «واژه» هستی است و پرسش از هستی منوط به یک مبنای زبان‌شناسی پیش از هستی‌شناسی و معرفت‌شناختی است. لوگوس محوری، کلمه را به عنوان وحدت تجزیه‌ناپذیر معنا و آوا نشان می‌دهد که در «ناب‌ترین» صورتش همان «تجربه هستی» است (همان: ص ۳۹-۴۰). در مقابل دریدا با پرسشی که وی آن را تاریخی می‌نامد، سعی می‌کند وحدت معنا با متن را نشان دهد و تجربه هستی را از انحصار آوا خارج کند (همان: ص ۴۴).

دریدا به خوبی نشان می‌دهد چرا لوگوس (آنچه در عربی به نطق تعبیر شده است) به دو معنای اندیشه و گفتار اطلاق می‌شود؛ زیرا چنین پنداشته شده که اندیشه بی‌واسطه به قالب گفتار درآمده است و اندیشه در حضور بی‌واسطه انسان‌ها (گفتار) به دست می‌آید. در

زبان‌شناسی سوسوری، گفتار نزدیک‌ترین امر به چیزها است و نوشتار بازنمایی گفتار است. دریدا معتقد است تفکرات سقراط تا ارسطو و هگل تا هایدگر و دکارت تا سوسور همه بر مبنای متافیزیک لوگوس شکل گرفته است (همان: ص ۲۶). دریدا به درستی تأکید می‌کند در متافیزیک لوگوس محور، «لوگوس پیوندی اصیل و ذاتی با آوا دارد که هرگز گسسته نشده است».

اگر مثلاً برای ارسطو «کلمات گفته‌شده نمادهای حالات ذهنی‌اند و کلمات نوشته‌شده نمادهای کلمات گفته‌شده هستند»، به این دلیل است که آوا، تولیدگر نمادهای نخستین، رابطه‌ای ذاتی و نزدیکی‌ای بی‌واسطه با ذهن دارد (همان: ص ۲۵). «هگل به صراحت اولویت صدا را در ایده‌سازی، تولید مفهوم و حضور سوژه نزد خود نشان می‌دهد» و معتقد است «عقل خود را بی‌واسطه و بی‌قید و شرط از طریق گفتار بیان می‌سازد» و در مقابل، نوشتار خطری برای نفس (پسوخته) است (همان: ص ۴۷). سوسور نشانه را متشکل از دو بخش دال و مدلول معرفی می‌کرد. مدلول همان «صورت ذهنی» ما از نشانه است و دال «صورت آوایی» آن است. این صورت آوایی به شیوه‌ای قراردادی به «صورت ذهنی» پیوند خورده است و در این میان جایی برای «صورت نوشتاری» نشانه قرار نداده است (De Saussure, 1959: P.67). از نگاه سوسور صورت نوشتاری در حاشیه زبان شکل می‌گیرد نه در درون آن:

زبان و خط دو دستگاه نشانه‌ای متمایز از یکدیگرند و دومی تنها به خاطر نمایاندن اولی به وجود آمده است. پدیده زبان را نمی‌توان حاصل پیوندهای میان واژه‌های مکتوب و ملفوظ تعریف کرد، بلکه تنها واژه ملفوظ این پدیده را می‌سازد (دوسوسور، ۱۳۹۲: ص ۳۶). دریدا در پی آن است تا نوشتار را از امری که در حاشیه زبان‌شناسی است، خارج کند؛ از این رو مفهوم «نوشتارشناسی» (گراماتولوژی) را جعل می‌کند. کانون‌زدایی دریدا از اینجا آغاز می‌شود. در نگاه دریدا تقابل و مرزهای میان گفتار - نوشتار (همچون طبیعت - فرهنگ) محو می‌شود؛ همان دو گانه‌هایی که علم در قالب «درون و بیرون»، «واقعیت و تصویر»، «حضور و بازنمایی» و «جوهر و عرض» طرح می‌کند (دریدا، ۱۳۹۰: صص ۶۲ و ۶۴)؛ همان چیزی که افلاطون در رساله فایدروس به آن اشاره می‌کند و معتقد است که «نوشتار شری است که از بیرون می‌آید». در غرب نوشتار، حرف و دست‌نویس محسوس به‌عنوان

بدن و امر خارجی نسبت به روح و لوگوس در نظر گرفته شده است. دریدا معتقد است تاکنون این برداشت‌ها «بیرون را در بیرون محبوس کرده است و درون را در درون». علم باید رابطه طبیعی میان درون و بیرون و میان گفتار و نوشتار را که تاکنون منحرف شده بود، احیا کند (همان: ص ۶۶). افلاطون و هگل نیز که همواره به صورت یک ذات گرا خوانش می‌شدند، دچار ابزارگرایی شده‌اند: «این ابزارگرایی همه‌جا قابل مشاهده است ... برون بودگی نوشتار نسبت به گفتار، گفتار نسبت به فکر و به‌طور کلی دال نسبت به مدلول ... تقابل میان طبیعت و نهاد ... میان محسوس و معقول، میان روح و بدن و ...» (همان: ص ۱۵۲).

ابزاری شدن یک امر ناشی از خنثی‌بودن و نداشتن غایت و معنا است. هنگامی که قائل به یک ذات باشیم و غیر آن را به بیرون بیفکنیم، ناخودآگاه به ابزارگرایی دچار شده‌ایم: زیرا بیرون را از درون جدا کردیم و «بیرون را از معنا تهی کرده‌ایم». دریدا آواشناسان را سرزنش می‌کند که آنها مفهوم علمی گفتار را در برابر مفهوم عوامانه نوشتار قرار می‌دهند و «نوشتار» را به حاشیه می‌رانند؛ درحالی که ریشه‌های «تفاوت» و ارزش زبانی در نوشتار محکم شده است (همان: ص ۹۷-۹۸).

گراماتولوژی از نگاه دریدا علمی در میان علوم انسانی نیست، بلکه پرسش از سرشت و «سرنوشت» است. نوشتار را نباید به یکی از فنون تقلیل داد، بلکه نوشتار مشخص‌کننده هویت و تمایز انسان است. انسان و «توانایی نوشتن» همزاد یکدیگرند. مردمی را نیز که با عنوان «بدون نوشتار» می‌شناسیم، تنها فاقد نوع خاصی از نوشتارند (همان: ص ۱۵۵).

ضروری است تا موضع دریدا را در برابر «کلمه خدا» مشخص کرد. آنچه در ظاهر از دریدا می‌دانیم تقریباً شبیه همان برداشت ساده‌ای است که از نیچه، فروید و مارکس داریم، الحاد و ماتریالیسم؛ به‌خصوص آنکه دریدا به میزان زیادی اندیشه‌های آنان را تحسین می‌کند و نفی «مدلول استعلایی» در «کانون‌زدایی» شباهت زیادی به نفی وجود خدا دارد؛ اما دریدا در واقع خدای غربی و مسیحی را نقد می‌کند؛ خدایی که تمامش به حضور انسان درآمده است و در عقلانیت یونانی و اروپایی تثوریزه شده است و روشنگری و روشنفکری اروپایی از آن برخاسته است. به همین سبب است که وی بر معنای خاص «خدا» در جملاتش تأکید می‌کند.

جان کاپوتو فیلسوف پست‌مدرن، بارها در کتابش از «نیایش و اشک» دریدا سخن به میان آورده است. قیطوری نیز در کتاب قرآن، ساخت‌شکنی و بازگشت نشانه الحادی دانستن اندیشه دریدا را «اشتباهی بزرگ» می‌خواند. ایده دیفرانس که قیطوری آن را «تفاوتی»^۱ ترجمه کرده است، نگاهی سلبی را طرح می‌کند که به نظر برخی همان سلب وجود خداست: «این خطا نمایانگر ایده‌ای بی‌نهایت احمقانه است که بپنداریم گونه‌ای ایده وجودشناختی منفی در تفاوتی هست که عدم وجود خدا را نشان می‌دهد» (قیطوری، ۱۳۸۲: ص ۱۵۶).

جان کاپوتو یادآوری می‌کند در ساخت‌شکنی دریدا، نه تنها الحاد تثبیت نمی‌شود، بلکه الحاد در معرض ساخت‌شکنی از سوی قرائت دینی قرار گرفته است. «شباهت ساخت‌شکنی با الهیات سلبی، حقیقتی انکارناپذیر است» و این الهیات الزاماً در مقابل الهیات ثبوتی نیست، بلکه تسبیح و تشبیه می‌تواند دو بال الهیات باشد. به عقیده قیطوری نیز ساخت‌شکنی دریدا به عرفان بسیار نزدیک می‌شود. عرفان نیز حجاب‌ها را می‌شکافد تا از ادعای دانستن برهد و خدا را «با اشک و دعا به انتظار» بنشیند:

ساخت‌شکنی و عرفان از جهت تقابلی که با فلسفه غرب پیدا می‌کنند نیز به هم نزدیک‌تر می‌شوند. چنان‌که کوین هارت می‌گوید، از زمان دکارت تا راسل، عرفان به‌عنوان «دیگر» فلسفه مطرح بوده است که می‌باید به هر قیمت از گفتمان فلسفی حذف گردد. مدد ساخت‌شکنی به عرفان، دقیقاً یافتن ردپای این حذف از گفتمان فلسفی است و بدین ترتیب، ساخت‌شکنی درک بهتری از فلسفه و عرفان در اختیار ما می‌نهد (قیطوری به نقل از کوین هارت، ۱۳۸۲: ص ۱۵۹).

به عقیده دریدا، کلام محوری سبب شده است که انسان جهان را به محضر خویش تبدیل کند و امانیسم فلسفی به تمام ساحت‌های جهان تسری پیدا کند. کلام محوری در نظام‌های گفتاری مبتنی بر حضور شکل گرفته‌اند و هیچ غیابی را بر نمی‌تابند. در این میان گفتار همان عقل است و نوشتار به مرتبه حس تقلیل داده می‌شود. از نظر دریدا نظریه‌های هوسرل، هایدگر و هگل کلام محوری را در دنیای مدرن احیا کرده‌اند.

۱. تفاوت + تعویق.

۲. کلام و کتاب در حکمت الهی صدرالمتألهین

صدرالمتألهین پیش از دریدا در پانزده فصل در موقف هفتم از سفر سوم کتاب اسفار با رویکردی عرفانی - فلسفی به مبحث گفتار و نوشتار ذیل حکمت الهی پرداخته است:

۱. فی تحصیل مفهوم التکلم
۲. فی تحصیل الغرض من الکلام
۳. فی الفرق بین الکلام و الکتاب و التکلم و الکتابه
۴. فی وجوه من المناسبه بین الکلام و الکتاب
۵. فی مبدأ الکلام و الکتاب و غایتها
۶. فی فائده إنزال الكتب و إرسال الرسل إلى الخلق
۷. فی کیفیه نزول الکلام و هبوط الوحي من عند الله
۸. ...
۱۵. فی ذکر ألقاب القرآن و نعوته

پیش از این نیز ملاصدرا در موقف‌های گذشته به قدرت، شنوایی و بینایی حق تعالی پرداخته است که تلاش برای درک حقیقت هر کدام از آنهاست، نه مباحثی انتزاعی در مورد هر یک؛ برای نمونه وی حقیقت دیدن را برخلاف باور تجربه‌انگاران این گونه ترسیم می‌کند:

بدان که حقیقت دیدن - آن‌طور که مشهور است و اکثر حکما می‌فهمند - انطباع شیخ مرئی در عضو جلیدی و انفعالش از آن بنابه نظر طبیعیون یا خروج شعاع مخروطی شکل بین چشم و شیء مرئی نیست... حقیقت دیدن، انشاء صور مثالی حاضر در نزد نفس در عالم تمثیل توسط نفس است که مجرد از ماده طبیعی وجود دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ج ۶: ص ۴۲۴).

ملاصدرا در این عبارات، در نظریه تجربه‌گرایانه‌ای که بیشتر ما، آن را کاملاً علمی می‌پنداریم، تردید وارد می‌کند. حقیقت دیدن انعکاس تصویر اشیا بر روی شبکیه کره چشم نیست و حتی برداشت سایبرنتیکی نیز مورد نقد قرار می‌گیرد که دیدن با ارسال امواج الکترومغناطیسی از سوی یک سیستم بیولوژیکی یا الکتریکی به سمت اشیا میسر می‌شود. با این توضیحات اموری مثل خواب دیدن یا تجسم کردن قابل توضیح نیست؛ درحالی که در آنها نیز چیزی دیده می‌شود. از نظر ملاصدرا حقیقت دیدن امری زاید و عارضی نیست و

حتی منوط به دستگاه زیستی چشم نیست، بلکه صورتی مثالی است که نفس به عنوان یک موجود مجرد در عالم تمثل ایجاد می‌کند.

موضع صدرالمتألهین در مورد حقیقت کلام نیز نوعی ایجاد صور مثالی است که ما را به این نکته رهنمون می‌کند که حقیقت ارتباط (از مواجهه دیداری تا مواجهه گفتاری) یک فرایند مادی و عرضی در عالم طبیعت نیست، بلکه انشا و ایجاد صور مثالی در عالم مثالی و ملکوتی است. میان تخیل و تمثل تفاوت ظریفی وجود دارد. انسان در تخیل چیزی را درمی‌یابد که قائم به اوست؛ اما تمثل واقعی فراسوی انسان است. تمثل همانند تخیل فراتر از زمان و مکان زمینی است؛ اما برخلاف تخیل، شهود واقعی است که محیط بر طبیعت است، همان‌گونه که جبرائیل برای حضرت مریم تمثل یافت^۱ (پارسانیا، ۱۳۹۱: ص ۲۶۲).

صدرالمتألهین متأثر از روایت امام باقر علیه السلام معتقد است انسان بر مثال خداوند - نه مثل و نه کمثل خداوند - آفریده شده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ج ۶: ص ۳۴۲):

از اباجعفر علیه السلام در مورد روایتی که می‌فرماید خداوند آدم را بر صورت خود آفرید پرسیدم، فرمودند: که آن صورت محدث و مخلوق است و خدا آن را بر سایر صورت‌های مختلف برگزیده و انتخاب کرده است و آن را به خودش نسبت داده است؛ همانطور که کعبه و روح را به خودش نسبت داده و فرموده است: «بیتي و نَفَحْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (کلینی، ۱۳۶۹: ص ۱۳۴).^۲

۱. «فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا؛ و میان خود و آنان حجایی افکند (تا خلوتگاهش از هر نظر برای عبادت آماده باشد). در این هنگام، ما روح خود را بسوی او فرستادیم؛ و او در شکل انسانی بی‌عیب و نقص، بر مریم ظاهر شد» (مریم: ۱۷).

۲. «عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بَجْرِ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخُرَّازِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ علیه السلام عَمَّا يَزُورُونَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ فَقَالَ هِيَ صُورَةٌ مُخَدَّئَةٌ مَخْلُوقَةٌ وَ اضْطَفَاهَا اللَّهُ وَ اخْتَارَهَا عَلَى سَائِرِ الصُّورِ الْمُخْتَلِفَةِ فَأَضَافَهَا إِلَى نَفْسِهِ كَمَا أَضَافَ الْكَعْبَةَ إِلَى نَفْسِهِ وَ الرُّوحَ إِلَى نَفْسِهِ فَقَالَ بَيْتِي وَ نَفَحْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي».

امام خمینی علیه السلام در کتاب شرح چهل حدیث، این حدیث (۳۸) را به‌طور کامل شرح می‌کند و معتقد است: آیه «امانت» در مشرب اهل عرفان ولایت مطلقه است که غیر از انسان هیچ موجودی لایق آن نیست. و این ولایت مطلقه همان مقام فیض مقدس است که در کتاب شریف اشاره به آن فرموده بقره [تعالی]: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ». و در حدیث شریف کافی حضرت باقر العلوم علیه السلام فرماید: نحن وجه الله. و در دعای «ندبه» است: «أين وجه الله الذي يتوجه الأولياء؟ أين السبب المتصل بين أهل الأرض والسما» و در زیارت «جامعه کبیره» فرموده: «و المثل الأعلى» و این «مثلیت» و «وجهیت» همان است که در حدیث شریف فرماید: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ

و همان طور که بنا بر قول امیرالمؤمنین علیه السلام کلام حق تعالی انشا و تمثیل الهی (کلامه - سُبْحَانَهُ - فَعَلٌ مِنْهُ أَنْشَاءٌ وَ مَثَلَةٌ) است، کلام انسان نیز انشا و تمثیل است (نهج البلاغه، ۱۳۹۰: خطبه ۱۸۶).

بیشتر مباحث فلسفی در ارتباطات نیز از کلمه و کلام و تکلم الهی آغاز می شود؛ همان طور که جان لاک در کتاب فاهمه بشری از «کلمه الهی» آغاز می کند (Locke, 1823)^۱ یا دریدا متافیزیک را در دو گانه کلام و کتاب (گفتار و نوشتار) نقد می کند.

تکلم از ریشه کلم به معنای ابراز مافی الضمیر است؛ اما تفاوت ظریفی با قول دارد. کلام قولی است که بر جهان موثر است و حتی منشأ آن است: «اولین کلام که گوش ممکنات را شکافت کلمه "کن" بود و آن کلمه وجودی است. پس عالم جز با کلام ظاهر نشد، بلکه تمام عالم اقسام کلام هستند»^۲ (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ج ۷: ص ۴).

اهمیت دیدگاه ملاصدرا در مورد کلام وقتی روشن می شود که وی با توجه به آیه ۵۱ سوره شوری و مبتنی بر اندیشه های عرفانی، سه مرتبه کلام را از همدیگر متمایز می کند: اول: «کلام اعلی» که چیستی آن همان غایتش است (الكلام منه عين الفهم) و امر ابداعی است که در عالم قضا رخ می دهد؛ همانند زمانی که انسان فکر می کند و در تفکرش با خودش تکلم می کند. دوم «کلام اوسط» که غایتش غیر خودش است، اما به آن پیوسته است و به آن امر تکوینی گفته می شود و در عالم قدر رخ می دهد. در کلام اوسط امکان تخلف وجود ندارد؛ همانند هنگامی که دستور از مغز به اعضای بدن می رسد.

→

آدم علی صورته؛ یعنی آدم مثل اعلای حق و آیت الله کبری و مظهر اتم و مرآت تجلیات اسماء و صفات و وجه الله و عین الله و یدالله و جنب الله است: «هو یسمع و یبصر و یبطش بالله، و الله یبصر و یسمع و یبطش به». و این «وجه الله» همان نوری است که در آیه شریفه فرماید: «الله نورُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ». و حضرت باقر العلوم علیه السلام، فرماید به ابو خالد کابلی در حدیث شریف کافی: «هم (أی الأئمة) و الله نور الله الذی أنزل، و هم و الله نور فی السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (خمینی، ۱۳۷۱: ص ۶۳۵).

در مورد دلالت روایت «أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» برخی به روایتی از امام رضا علیه السلام در عیون اخبار الرضا استناد کرده اند و آن را مورد خدشه قرار داده اند، مبنی بر اینکه ضمیر «ه» در روایت به خدا باز نمی گردد. روایت امام باقر علیه السلام در کافی و تفسیر امام خمینی علیه السلام در چهل حدیث این شبهه را برطرف می کند.

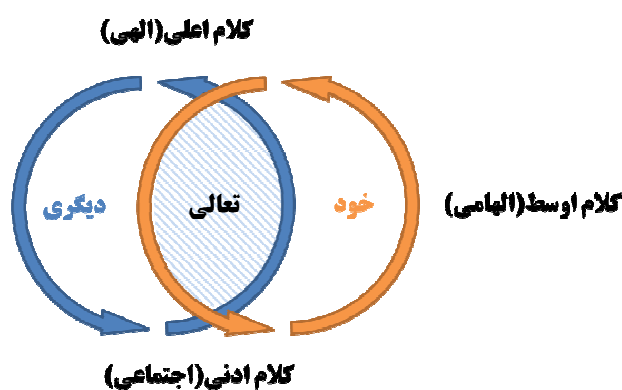
۱. کتاب سوم از رساله در باب قوای فاهمه بشری، فصل ۹، بند ۱۱.

۲. اول کلام شق أَسْمَاعِ الْمَمْكَنَاتِ کَلِمَةٌ كُنْ وَ هِيَ کَلِمَةٌ وَجُودِيَّةٌ فَمَا ظَهَرَ الْعَالَمَ إِلَّا بِالْكَلامِ بَلِ الْعَالَمِ كُلِّهِ أَقْسَامُ الْكَلَامِ.

سوم کلام ادنی که همانند کلام اوسط غایتش غیر خودش است و به دلیل وجود فاصله میان کلام و معنایش، امکان تخلف از آن وجود دارد. کلام ادنی امری تشریحی است که در نزول پدید می‌آید؛ همانند زمانی که از دیگران درخواست می‌کنیم تا کاری برای ما انجام دهند و آنان می‌توانند سر باز بزنند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ج ۷: ص ۴ - ۹).

این سه نوع کلام در امتداد همدیگر، دو قوس نزول و صعود را می‌سازند که ارتباط کامل و ناقص براساس آن قابل توضیح است. از منظر ملاصدرا کلام یک آغاز (مبدأ) و یک بازگشت (معاد) دارد، نه یک آغاز و یک پایان. هنگامی که صورت محسوس به چشم و گوش انسان می‌رسد و از آنجا به مغز، تخیل، قوه نفسانی و در نهایت به عقل نظری می‌رسد، سیر صعودی دارد و هنگامی که از عقل به سمت قلب و صدر و اعضا بازمی‌گردد، سیر نزولی را طی می‌کند و ارتباط کامل می‌شود.

بیشتر مباحث فلسفه معاصر ارتباطات، با تقلیل کلام به مرتبه تشریحی آن آغاز می‌شود و در این مرتبه به سبب شکاف میان عقل و کلمه، سخن از «شکست ارتباط» یا «تعویق» می‌کنند. در تبیین ملاصدرا ارتباطات الهی از انسانی جدا نمی‌شود، بلکه عین همدیگر خواهند بود. خصلت قوسی و تشکیکی کلام، ارتباط را قدسی می‌کند و به آن وحدت می‌بخشد و سه لایه تشریح، تکوین و ابداع را در یک مسیر قرار می‌دهد. ارتباط الهی اساساً اجتماعی است؛ همانطور که ارتباط در مرتبه تکوین جدا از ارتباط در مرتبه تشریح نیست و ارتباط انسانی بدون ارتباط الهی میسر نیست: «وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ»^۱ (انفال: ۲۳).



۱. و اگر خداوند در آنها خیری می‌یافت، شنوایشان می‌ساخت.

اگرچه ملاصدرا با توجه به این سه مرتبه کلام از دریدا عبور کرده است، آیا وی نیز گرایشی لوگوس محور (کلمه و گفتار محور) دارد و دیدگاهی شبیه به عرفان مسیحی را ترویج می کند؟ اینجا است که ملاصدرا نشان می دهد عرفان اسلامی چیزی فراتر از عرفان مسیحی و یهودی دارد.

پیش از این بسیاری از محققان و مفسران مسلمان میان کلام و کتاب تمایز قائل شده اند. آنان کلام را مربوط به عالم امر و خالی از تکثر می دانند و کتاب را به عالم خلق و تکثر نسبت می دهند. رویکرد عرفانی و فلسفی ملاصدرا سبب شده است که نه تنها برای یکی از آنها اولویتی قائل نشود که به جای ایجاد دو گانه میان گفتار و نوشتار، وحدت آنها را تبیین کند. از نظر وی کلام و کتاب یک امرند و تنها به اعتبار از همدیگر متمایز شده اند^۱ (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ج ۷: ص ۱۰).

کلمات و الفاظ نسبتی با فاعل دارند و نسبتی با قابل که در نسبتشان با فاعل وجوبی است و با قابل امکانی است. کلمات و الفاظ در نسبت با فاعل خود کلام اند و در نسبت با قابل، کتاب اند. اگر فاعل از الفاظ و کلمات جدا در نظر گرفته شود، نویسنده و نقاش (کاتب و مصور) است و اگر فاعل متصل به کلام در نظر گرفته شود، متکلم خواهد بود. ملاصدرا این دو نسبت را همان برداشت مذاهب اشعری و معتزلی می داند و به همین سبب به آنان پیشنهاد می کند با هم آشتی کنند. معتزله متکلم را کسی می داند که کلام را ایجاد می کند؛ اما اشعریان متکلم را کسی می دانند که کلام به او قائم است. معتزله نسبت جهان با خدا را نسبتی نوشتاری می داند و نزد اشاعره نسبت جهان با خدا گفتاری است^۲ (همان: ص ۱۲).

بنابر آنچه گفته شد اگر «اتصال» مداوم کلمات و الفاظ انسان به مبدأ معنایی لحاظ شود، به آن کلام می گویند؛ اما اگر تنها به وجه «ایجاد» مبدأ معنایی توجه کنیم، برای آن نام کتاب را اعتبار می کنیم. در قوس صعود و نزول نیز هرچقدر بالاتر باشیم، کلام و کتاب حتی از جهت اعتبار نیز کمرنگ تر می شود و اتحاد می یابند.

۱. إن الكلام و الكتاب أمر واحد بالذات متغاير بالاعتبار.

۲. یلیق بأن يتصلح فيه أهل المذاهب الكلامية في باب الكلام و عمدتهم طائفتان المعتزلة فقالوا إن المتكلم من أوجد الكلام و الأشاعرة فقالوا إنه من قام به الكلام و قد صدق التعريفان عليه بالاعتبارين و منها كيفية حدوث العالم منه تعالى إذ نسبة هذا العالم إلى الباري عند جماعة نسبة الكتاب إلى الكاتب و عند طائفة أخرى نسبة الكلام إلى المتكلم.

۲. ارتباطات متعالیه و جهان معاصر

نتیجه‌گیری این مقاله همان مقایسه‌هایی است که تحت عنوان «صدرا و دریدا» آمده است؛ اما پیش از آن لازم است توضیح دهیم چگونه این فلسفه‌ها در جهان معاصر می‌توانند نقش ایفا کنند.

دریدا نمونه‌ای از «مسئله» تفاوت در ارتباطات را با دیدگاه خود توضیح می‌دهد. یکی از دغدغه‌های دریدا به رسمیت‌شناختن مسلمانان و یهودیان در کنار مسیحیان در اروپا است. دریدا راه‌حل را کانون‌زدایی از ساختار زبان اروپایی می‌داند که دال مرکزی را مسیحیت قرار داده است و پذیرفتن این نکته است که معنای مسیحیت همواره «تعویق» می‌شود و در نسبت با اسلام و یهودیت «اعتبار» می‌یابد؛ بنابراین چه دلیلی دارد که مسیحیت در مرکز قرار گیرد و دیگر ادیان در حاشیه باشند.

سؤال این است که این مسئله با راه حل صدرایی (قوس کلام) چگونه خواهد شد. درحالی که واژه‌های مسیحیت و اسلام در نظریه دریدا در نسبت با همدیگر اعتبار دارند و در نهایت به وحدت نمی‌رسند، ملاصدرا بدون آنکه تشریح و اعتبار در این مرتبه را نفی کند، این دو واژه را ذیل واژه‌هایی در مراتب بالاتر معنادار می‌یابد و آنها را به مرتبه‌ای از وحدت فرامی‌خواند و امکان گفتگو را فراهم می‌سازد؛ به عبارت دیگر نگاه صدرایی ادیان را فرامی‌خواند تا کلمه را در مراتب بالا تکوین و ابداع کنند و خود را ذیل آن به رسمیت بشناسند. در مرتبه بالاتر واژه‌ها حذف نمی‌شوند، بلکه ادیان در ذخیره‌واژه‌هایی خود می‌کاوند تا کلماتی شامل‌تر (کلمه سوا) ^۱ بیابند و حتی در مراتبی نیز کلماتی بالاتر را ابداع کنند؛ یعنی به جای آنکه از اسلام و مسیحیت جانبداری کنیم، دین ابراهیم علیه السلام و کلمه ابراهیم را محور قرار دهیم. ^۲

مسئله تفاوت خود و دیگری در نگاه دریدا به شیوه «تعویق» تبیین می‌شود. به عقیده دریدا انسان باید به جای اعمال تسلط خود به دیگری، او را بپذیرد؛ زیرا معنای کلام

۱. «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا؛ بگو: ای اهل کتاب، به سوی کلمه‌ای که پذیرفته ما و شماست بیایید تا جز خدای را نپرستیم و هیچ چیز را شریک او نسازیم» (آل عمران: ۶۴).

۲. آیه دعوت اهل کتاب به کلمه سوا، با سخن از ابراهیم ادامه می‌یابد (آل عمران: ۶۴ و ۶۵).

دیگری به دلیل آنکه همواره به تأخیر و تعویق می‌افتد، سلطه‌پذیر نیست. در مقابل، صدرا تفاوت خود و دیگری را در سه مرتبه «تشریح»، «تکوین» و «ابداع» تبیین می‌کند. در مرتبه تشریح، تفاوت خود با دیگری کاملاً به رسمیت شناخته می‌شود؛ اما این تفاوت در مرتبه «تکوین» و «ابداع» به «تعالی» مبدل می‌شود. صدرالمألهین در کنش ارتباطی برای معنادار شدن متن نشان می‌دهد که علاوه بر لایه اجتماعی کلام (تشریح) باید بر لایه الهامی کلام (تکوینی) و لایه ابداعی کلام (ابداع) نظر بیفکنیم. هر سه لایه بر ایجاد کلام دلالت دارند که معنادار شدن کلام جز با توجه به این لایه‌های وجودی امکان‌پذیر نیست. در لایه اول روابط اجتماعی انسان‌ها با همدیگر مدنظر است، در لایه دوم بر روابط انسان با فرشتگان نظر می‌گردد و در لایه سوم بر روابط انسان با خدا دقت می‌شود.

فضاهای ارتباطی معاصر نیز به هر میزان که توان ابداعی و تکوینی کلام را بیشتر نفی کنند، ارتباط با شکست و محدودیت بیشتری مواجه خواهد شد و امکان شناخت میان فرهنگی را کاهش می‌دهند و به هر میزان که بتوانند لایه‌های ابداعی و تکوینی کلام را عمیق‌تر کنند، توانا تر و معناسازتر خواهند شد و امکان شناخت میان فرهنگی را بیشتر میسر می‌سازند.

نتیجه‌گیری

هدف این مقاله تبیین صراحت‌های حکمت متعالیه در حوزه فلسفه ارتباطات بود. این تبیین با کمک یکی از مضامین محوری حوزه فلسفه ارتباطات یعنی «کلام» صورت گرفت. در واقع می‌توان ادعا کرد با توضیح جایگاه «کلام» درون یک زمینه و جریان فلسفی به‌خوبی می‌توان به تبیین دقیقی از فلسفه ارتباطات آن جریان دست پیدا کرد. به هر میزان که صراحت و دقت آن جریان معرفتی در فهم ابعاد مختلف «کلام» بیشتر باشد، مباحث ارتباطی آن صریح‌تر و دقیق‌تر خواهد بود. علاوه بر این، از مهم‌ترین چالش‌های فلسفی در حوزه ارتباطات، نسبت «کلام و کتاب» (گفتار و نوشتار) و نسبت «کلام و عقل» (گفتار و شناختار) است و تلاش فیلسوفان در تبیین نسبت آنها، جایگاه آن جریان معرفتی را در فلسفه ارتباطات بیشتر خواهد کرد؛ البته شاید مسائل دیگری همچون مسئله «خود و دیگری» یا مسئله «نشانه و معنا» مهم‌تر از مسئله گفتار و نوشتار جلوه کند؛ اما از این حیث

که ارتباط، یک کنش انسانی است و در این میان گفتار و نوشتار بر ابعاد کنشی ارتباط دلالت بیشتری دارند، مسئله گفتار و نوشتار اگر جایگاه بالاتری در دانش ارتباطات نداشته باشد، اهمیتش کمتر نیست.

به دلیل همین صراحت‌ها و توجه به مهم‌ترین مسائل فلسفه ارتباطات، حکمت صدرایی یکی از غنی‌ترین منابع فلسفه ارتباطات است. در آن سو، دریدا نیز به دلیل توجه به این مضامین و مسائل، اهمیت زیادی می‌یابد.

رویکرد دریدا یکی از فلسفی‌ترین و جامع‌ترین رویکردهای ساختارگرا در اروپای متصل است که با نظر به هر سه سنت پدیدارشناختی، نشانه‌شناختی و روان‌شناختی پدید آمده است. در این سو دیدگاه صدرا قرار دارد که از آن به جامع سنت‌های عرفانی، برهانی و قرآنی یاد می‌کنند.

درون شباهت‌های زیادی که میان دیدگاه‌های فلسفی صدرا و دریدا دیده می‌شود، می‌تواند تمایزات آن دو را نیز دید. دیدگاه‌های هر دو از دغدغه‌های دینی و عرفانی‌شان نشئت گرفته است. عرفان دریدا رویکردی تنزیهی را در مقابل تشبیه می‌نشانده؛ اما عرفان صدرا، تنزیه و تشبیه را در کنار هم قرار می‌دهد. خصلت امر نوشتاری این است که بر «غیاب دیگری» و «تنزیه او از خود» تأکید می‌کند و امر گفتاری مبتنی بر «حضور دیگری» و «تشبیه او به خود» است.

صدرا و دریدا دوگانگی کلام و کتاب را نفی می‌کنند و از سلطه مفهوم‌ی یکی از آنها بر متافیزیک خودداری کنند؛ اما دریدا این غیاب را در جایی میان محسوس و معقول جستجو می‌کند و صدرا آن را فراتر از محسوس و معقول می‌داند؛ به عبارت دیگر به‌زعم دریدا امر غایب در جایی میان عالم حس و عقل قرار دارد؛ اما در نظر صدرا، امر غایب فراتر از حس و عقل است.

صدرا رویکردی ایجابی برای ارتباط با دیگری طرح می‌کند که با «تشکیکی» و «دوقوسی شدن» کلام و کتاب پدید آمده است و دریدا رویکردی سلبی و انتقادی را پیش می‌کشد که همواره با «کانون‌زدایی» به‌دست می‌آید. در واقع نسخه صدرا «سیر قوسی در مراتب کلمات» است و نسخه دریدا «زدودن کانون در میان کلمات» است.

صدرالمتألهین با حرکت قوسی می‌تواند کلمه را تشریح، تکوین و ابداع (کلام تشریحی،

کلام تکوینی و کلام ابداعی) کند و آن را در سطح اوسط و اعلى معنادار سازد؛ اما دریدا با وجود آنکه نقدهای دقیقی را به خاستگاه ارتباطات در حوزه فکری یونان و مدرن وارد می‌سازد، اما همچنان کلمه را از رسیدن به فرای تشریح باز می‌دارد و معنا را از آن سلب می‌کند.

کتابنامه

۱. بودوریس، کنستانتین و جان پولاکاس (۱۳۹۴)، فلسفه ارتباطات، ترجمه: غلامحسین آذری و حسین کیانی، تهران: ققنوس.
۲. پارسانیا، حمید (۱۳۹۱)، جهان‌های اجتماعی، قم: کتاب فردا.
۳. دریدا، ژاک (۱۳۹۰)، درباره گراماتولوژی، ترجمه: مهدی پارسا، تهران: رخداد نو.
۴. دوسوسور، فردیناند (۱۳۹۲)، دوره زبان‌شناسی عمومی، ترجمه: کوروش صفوی، تهران: انتشارات هرمس.
۵. قوام شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (صدرالمتألهین) (۱۳۶۰)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث.
۶. ضیمران، محمد (۱۳۹۲)، ژاک دریدا و متافیزیک حضور، تهران: هرمس.
۷. غمامی، سیدمحمدعلی (۱۳۹۴)، «تحلیل انتقادی مبانی وجودی معرفتی نظریه ارتباطی جان لاک با رویکردی صدرایی»، اسلام و مطالعات اجتماعی، ش ۹، ص ۳۴-۶۴.
۸. فلاطوری، عبدالجواد (۱۳۹۵)، دگرگونی بنیادین فلسفه یونان در برخورد با شیوه اندیشه اسلامی، ترجمه: محمدباقر تلغری‌زاده، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۹. قیطوری، عامر (۱۳۸۲)، قرآن، ساخت‌شکنی و بازگشت نشانه، قم: کتاب طه.
۱۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۹)، اصول کافی، تهران: کتاب‌فروشی علمیه اسلامی.
11. De saussure, ferdinand (1959), *course in general linguistics*, Translated by wade baskin, New York city: the philosophical library.
12. Locke, John (1823), *An Essay Concerning Human Understanding*.
13. Powell, Jim (2007), *derrida for beginners*, chennai: Orient Longman.

References in Arabic / Persian

1. Falatouri, Abdoljavad (1395 SH), *Fundamental Change of Greek Philosophy in treating methods of Islamic thought*, translated by Mohammad Baqir Talqarizadeh, Tehran: The Research Institute for Wisdom and philosophy of Iran.
2. Ferdinand de Saussure (1392 SH) *General Linguistics Course*, translated by Koroush Safavi, Tehran: Hermes Publications.
3. Jacques Derrida (1390 SH), *about grammatology*, translated by Mahdi Parsa, Tehran: Rokhdad No.
4. Kelini, Mohammad Ibn Yaqub (1369 SH), *Usul Kafi*, Tehran: Ilmiah Islamiyah Bookstore.
5. Konstantin Boudouris & John Poulakos (1394 SH), *the philosophy of communication*, translated by Qolamhossein Azari and Hossain Kiani, Tehran: Qoqnous.
6. Parsania, Hamid, *social worlds*, Qom: Farda Book.
7. Qamami, Sayyid Mohammad Ali (1394 SH), *Critical Analysis of Existential-Epistemological Premises of John Locke's Theory of Communication: A Transcendental Approach*, Islamic and social studies, no.9, p.34-64.
8. Qavam Shirazi, Sadroddin Mohammad Ibn Ibrahim (1360 SH), *al-Hikmat al-Mota'aliah fi al-Asfar al-Aqliyah al-Arba'ah*, Beirut: Dar Ihya al-Toras.
9. Qeitouri, Amer (1382 SH), *Qur'an, Destruction, and Return of Signs*, Qom: Taha Book.
10. Zimeran, Mohammad (1392 SH), *Jacques Derrida and presence metaphysics*, Tehran: Hermes.

The Quarterly Journal of Islam and Social Studies

Vol. 7• No. 2• Autumn, 2019•Issue 26

Received: 02/05/2019

Accepted: 25/10/2019

**The Problem-Based Approach in
Religious Social Science**

Qolamreza Parhizkar¹

Abstract

Different approaches have been proposed in Islamic humanities and especially in religious social science. The problem-based approach, which follows the more general inferential approach, has been considered for about a century and a half, but no serious, independent theoretical discussions have been made about it. The current paper seeks to introduce and explain this approach using a rational analytical method and in some cases by the meta-analysis of the works which is related to this approach. The findings suggest that this pragmatic approach, which seeks to understand the objective or theoretical social problems existing in Islamic society, can create a new space in social science by using the general method of speech in understanding religious texts and by developing conventional methods in religious sciences and then quickly meet some of the needs that have been posed.

Keyword

Islamic Humanities, religious social science, problem-based approach, purpose, problem, method, inquiry.

1. Assistant professor at Imam Khomeini Educational and Research Institute, department of sociology, parhizkar@iki.ac.ir.

فصلنامه علمی - پژوهشی

اسلام و نظام‌های اجتماعی

سال هفتم، شماره دوم (پیاپی ۲۶)، پاییز ۱۳۹۸
(صفحات ۴۷-۶۵)

رویکرد مسأله‌محوری در علم اجتماعی دینی

غلامرضا پرهیزکار*

چکیده

در علوم انسانی اسلامی و به‌طور خاص در علم اجتماعی دینی رویکردهای مختلفی مطرح شده است. رویکرد مسأله‌محوری که در ذیل رویکرد عام‌تر استنباطی قرار می‌گیرد، از حدود یک قرن و نیم پیش عملاً مورد توجه بوده است اما درباره آن مباحث نظری مستقل و جدی صورت نگرفته است. این مقاله با بهره‌گیری از روش تحلیلی منطقی و در مواردی نیز با استفاده از فراتحلیل آثاری که در ذیل این رویکرد می‌گنجد، به دنبال معرفی و تبیین بیشتر این رویکرد است. نتایج نشان می‌دهد این رویکرد عمل‌گرا که به دنبال فهم و حل مسائل اجتماعی عینی یا نظری موجود در جامعه اسلامی است، می‌تواند با بهره‌گیری از شیوه عام استنتاج در فهم متون دینی و از طریق توسعه روش‌های متدوال مطرح در علوم دینی، فضای جدیدی را در علم اجتماعی دینی بگشاید و عجزاً بخشی از نیازهای مطرح را برطرف سازد.

کلیدواژه‌ها

علوم انسانی اسلامی، علم اجتماعی دینی، رویکرد مسئله‌محوری، هدف، مسئله، روش، استنتاج.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۲۵

parhizkar@iki.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۵/۲

* استادیار گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران.

مقدمه

در علوم انسانی اسلامی و علم اجتماعی دینی، رویکردهای مختلفی همچون تهذیبی، استنباطی، تأسیسی و بازتولید میراث (ابراهیمی‌پور، ۱۳۹۳: ص ۳۴ - ۴۵) به تدریج رشد کرده و هر یک طرفداران و مخالفانی پیدا کرده است. وجه مشترک عموم این رویکردها بعد نظری غالب بر آنها است؛ یعنی در یک نگاه کلی، نقطه آغازین حرکتشان، علم دینی و پاسخ نظری دادن به برخی پرسش‌های مطرح در این باب و در نهایت رسیدن به نظریه یا روشی برای تولید علم دینی است. این رویکردها عموماً مباحث نظری خود را مقدمه و راهی برای حل مسائل عملی و عینی جامعه اسلامی قلمداد می‌کنند؛ اما عملاً نخواستند یا نتوانسته‌اند به عرصه عمل بپاهند؛ لکن رویکرد مسئله‌محوری که با توجه به آنچه در مقاله می‌آید، عملاً در ذیل رویکرد عام‌تر استنباطی جای می‌گیرد، ضمن آنکه منکر ضرورت مباحث نظری نیست، نقطه آغازین حرکت خود را نه مسائل نظری، بلکه مسائل عینی و نیازهای ملموس و واقعی جامعه اسلامی قرار می‌دهد؛ با این حال، در ضمن کار برای پاسخ‌دادن به آن نیازها و مسائل، به‌طور طبیعی به مسائل نظری مرتبط سوق می‌یابد و ضمن تلاش برای حل مسئله، تبیین‌های نظری مرتبط را ارائه می‌دهد.

آنچه در این مقاله با عنوان «رویکرد مسئله‌محوری» از آن یاد می‌شود، در عرض دیگر رویکردهای مطرح در علم اجتماعی دینی، به صورت نظری درباره آن بحث نشده و از این رو فاقد پیشینه مکتوب و مشخص جدی است؛ اما عملاً از سوی گروه زیادی از عالمان دینی یا عالمان دیندار دنبال و به صورت نسبی محقق شده است؛ یعنی در یک روند طبیعی در حال شکل‌گیری تدریجی است و البته کسانی که در پی بهره‌گیری از این رویکرد بوده‌اند، گاه درباره آن نیز سخن گفته‌اند؛ برای مثال سیدمحمدباقر صدر از روشی به نام روش موضوعی یاد می‌کند که از گذشته در فقه مطرح بوده و لازم است در تفسیر نیز به آن توجه شود. روش موضوعی مدنظر صدر، در واقع همین رویکرد مسئله‌محوری است. او می‌گوید روش موضوعی از زندگی شروع می‌گردد و سرانجام به احکام شرعی منتهی می‌شود و این، روش معمول علما و فقهای ما بوده است. آنان پیوسته مباحث خود را از واقعیات زندگی مردم گرفته و به داوری شریعت عرضه کرده‌اند که البته روش موضوعی با توجه به تحولات زندگی نیازمند گسترش است (صدر، بی‌تا: ص ۲۰-۲۳).

پژوهش حاضر به دنبال توصیف و روشن کردن ابعاد رویکردی است که برای تولید علم دینی و نیز علم اجتماعی دینی از آن استفاده می‌شود و در این نوشتار با عنوان «رویکرد مسئله‌محوری در علم اجتماعی دینی» از آن یاد می‌شود. بدیهی است از طریق بازشناسی، برجسته‌سازی و مواجهه آگاهانه با آن، می‌توان زمینه کاربرد بیشتر و نیز زمینه نقد و اتقان بیشتر آن را مهیا ساخت.

روش بکاررفته در این مقاله، روش تحلیلی - منطقی است که به تحلیل مبانی، ساختار و لوازم منطقی نظریه‌ها می‌پردازد و از طریق تحلیل منطقی و نه مشاهده و تجربه عینی به شناخت می‌انجامد. برای این کار می‌توان از شیوه‌ها یا مراحل گوناگونی بهره برد. تحلیل مفهومی، تحلیل گزاره‌ای، تحلیل منطقی، تحلیل مبانی معرفتی، تحلیل لوازم منطقی و غیره از جمله این شیوه‌ها یا مراحل است (ر.ک: فرامرز قراملکی، ۱۳۸۸: ص ۲۵۱-۲۶۰)؛ براین اساس روش این مقاله تحلیل مفهومی و توجه به لوازم منطقی و مقتضیات برخی از مفاهیم مطرح در حوزه علم‌شناسی و تعریف علم، جهت تطبیق و موجه‌سازی رویکرد مدنظر به مثابه یک رویکرد علمی است؛ علاوه بر آن، در مواردی برای توضیح این رویکرد از فراتحلیل برخی نمونه‌های موجود آن استفاده خواهد شد.

اما مدعای مقاله امکان بهره‌گیری از این رویکرد برای تولید چیزی است که بتوان آن را با سه مشخصه علمی، اجتماعی و دینی شناسایی کرد و اینکه خروجی این رویکرد می‌تواند عرضه یک «علم اجتماعی دینی» روزآمد، با گرایش کاربردی و با استفاده از روش استنتاج در فهم متون دینی باشد که البته حوزه مسائل تحت پوشش آن به اندازه جامعه‌شناسی موجود گسترده نخواهد بود.

۱. سازوکار عمل

سازوکار و ساده و روشنی بر این رویکرد حاکم است. نقطه آغازین حرکت آن، آن دسته از مسائل اجتماعی روز است که به‌نحوی با دین مرتبط می‌شوند. پژوهشگر یا عالم دینی دغدغه‌مند، با «مسأله‌ای» در زندگی اجتماعی مواجه می‌شود یا «پرسشی اجتماعی» را که به‌نحوی با دین مرتبط است، از متدینان یا غیرمتدینان دریافت می‌کند یا «نظریه‌ای» را در بین نظریات اجتماعی می‌یابد و احتمال و حدس اولیه او مبنی بر اینکه دین پاسخ یا نگاهی

خاص در مورد آن «مسأله عینی» پرسش مردمی» یا «نظریه علمی» دارد یا حدس او مبنی بر ناسازگاری یا متفاوت بودن پاسخ یا نگاه دین درباره پاسخ‌ها یا نگاه‌های موجود، او را به تأمل در آنها و عرضه‌شان به متون دینی وامی‌دارد و بر اثر این عرضه، او به یافته‌های جدیدی از دین دست می‌یابد که در نگاه ابتدایی در دسترس نبود؛ اما نتیجه به گونه‌ای است که پس از دستیابی، هم می‌توان آن را به دین مستند ساخت و ریشه دینی‌اش را نشان داد و هم احتمالاً شاهد پاسخی متفاوت از پاسخ‌های علمی موجود به آن امر خواهیم بود که طبیعتاً علت این تفاوت، منشأگرفتن پاسخ از متون دینی است.

با این توضیح، منظور از «مسأله» در این تحقیق نیز روشن می‌شود. مسأله در اینجا اعم از مسائل اجتماعی قابل تحقیق، نظریه‌های موجود و نیز پرسش‌هایی است که مردم، رسانه‌ها، محیط‌های تخصصی حرفه‌ای و غیره مطرح می‌کنند و به نحوی با دین مرتبط است.

۲. نمونه‌های عملی مسأله‌محوری

بسیاری از علمای معاصر، اعم از شیعه و سنی و حتی عالمان دغدغه‌مند غیرحوزی، عملاً چنین رویکردی داشته‌اند؛ برای نمونه شکل‌گیری تفسیر موضوعی در حدود یک قرن اخیر در کنار تفسیر ترتیبی حاکی از وجود یک نگاه موضوع‌محور یا مسأله‌محور برای پاسخ به پرسش‌های جدیدی است که متأثر از شرایط جدید زندگی یا دانش‌های جدید مطرح گردیده است. شهید صدر که از او سخن رفت، در این باره چنین اظهار می‌کند: با ظهور نظریه‌ها و دیدگاه‌های متفاوتی که در برخورد بین جهان اسلام و جهان غرب پدید آمد، مسلمان خود را در مقابل نظریه‌های فراوانی می‌بیند که در زمینه‌های مختلف زندگی ابراز شده است. او باید با بهره‌گیری از فرهنگ غنی قرآنی، نظر اسلام را استخراج کند و بفهمد که اسلام چگونه همین مشکل را در همین زمینه‌ای که تجارب بشر، هشیارانه به آن رسیده، حل کرده است (ر.ک: صدر، بی‌تا: ص ۲۶). او می‌گوید: از آن‌جا که مایه‌های تفسیر موضوعی، تجارب بشر است، این تجارب هرچه بیشتر شود، تفسیر پربارتر و پیشروی آن پیوسته می‌گردد. تفسیر موضوعی تنها راهی است که ما را قادر می‌سازد تا در مقابل موضوعات مختلف زندگی به نظریه‌های اساسی اسلام و قرآن دست یابیم (همان: ص ۲۳).

چنین رویکردی را در تفسیر المیزان به وضوح می‌توان مشاهده کرد. تفسیر المیزان

هرچند تفسیری ترتیبی است، در خود، رویکرد موضوع‌محور را حفظ کرده و فصول مختلفی را به موضوعات علمی و فلسفی و اخلاقی و اجتماعی اختصاص داده است. بدون تردید هیچ‌یک از تفاسیر شیعه و سنی، به گستردگی و عمق میزان در مباحث مختلف اجتماعی ورود نکرده‌اند، به طوری که موضوعات و مسائل اجتماعی بسیار متنوعی را در آن مشاهده می‌کنیم؛ از بحث درباره فلسفه اجتماع و فلسفه علوم اجتماعی گرفته تا موضوعاتی مانند انحرافات اجتماعی، تغییرات اجتماعی، نسبت جامعه و معرفت، زن و خانواده، جامعه‌شناسی جنگ، روابط اجتماعی، همبستگی اجتماعی، نابرابری اجتماعی، سنت‌های اجتماعی، کنترل اجتماعی و جامعه‌شناسی تبلیغ (گلستانی، ۱۳۹۴: ص ۱۱۴).

رویکرد مسأله‌محوری را در کتاب مهم اصول فلسفه و روش رئالیسم نیز می‌توان مشاهده کرد. در این کتاب علامه طباطبایی و شاگرد او مرتضی مطهری در تلاش‌اند تا با نقد دیدگاه‌های فلسفی غربی و دیدگاه‌های مارکسیستی مطرح در زمان خود، دیدگاه اسلامی را در این زمینه مطرح سازند و توان بالقوه تشیع را برای رویارویی با تفکر غرب نشان دهند (ر.ک: پارسانیا، ۱۳۸۹: ص ۲۸۸) یا استاد مطهری در کتاب‌هایی مانند مسأله حجاب، خدمات متقابل اسلام و ایران و نظام حقوق زن در اسلام،... چنین کاری را انجام می‌دهد. برخی دیگر از شاگردان علامه طباطبایی همچون آیت‌الله جوادی آملی یا آیت‌الله مصباح یزدی نیز به این رویکرد پایبند بوده‌اند و به اقتضای مسائل روز به برخی موضوعات مستقل قرآنی در قالب سخنرانی یا کتاب پرداخته‌اند که برخی از آنها اجتماعی است.

شهید صدر که خود مدعی چنین روشی است، فلسفتار ناظر به دیدگاه‌های مارکسیستی می‌نگارد یا وقتی اقتصاد معاصر و نظریات مطرح در این زمینه، برایش مسأله می‌شود با بهره‌گیری از روش اجتهادی و با برخی ابداعات به دنبال تبیین و پاسخ دینی برای معضل اقتصاد در اقتصادنا است؛ چنان‌که طرحی برای «مجتمعنا» داشت تا به مسائل اجتماعی اسلام و جامعه اسلامی - که مدنظر این نوشتار است - پردازد که پس از شهادت او، یکی از شاگردانش این کتاب را به نگارش درآورد. از میان عالمان دغدغه‌مند غیردینی نیز آثار متعددی در این زمینه به نگارش درآمده است. برخی از کتاب‌های علی شریعتی یا مهدی بازرگان، در این دسته جای می‌گیرند.

نمونه این آثار بسیار زیاد است و در بین اهل سنت نیز نمونه‌های فراوانی دارد؛ برای مثال می‌توان به تفسیر اجتماعی المنار یا فی ظلال القرآن مثال زد که دغدغه رفع مشکل عقب‌ماندگی مسلمانان از طریق ارائه پاسخ قرآنی به مشکل عقب‌ماندگی را دارند.

۳. اجزای علم در رویکرد مسأله‌محوری

اگر هر علم را تشکیل یافته از چهار جزء بدانیم، می‌توانیم علم اجتماعی دینی با رویکرد مسأله‌محور را نیز در همین چهار جزء دنبال کنیم: الف) مسائل و پرسش‌های پاسخ‌نیافته و مجهولی که نیازمند پاسخ‌اند؛ ب) روش یا روش‌هایی که برای پاسخ به آن مسائل و پرسش‌ها به کار گرفته می‌شوند؛ ج) هدف یا اهدافی که عالم آن علم برای پرداختن به این پرسش‌ها دنبال می‌کند؛ د) سرانجام محتوای علم یا مجموعه پرسش‌ها و پاسخ‌های به‌دست آمده که در قالب مجموعه‌ای از توصیف‌ها، تبیین‌ها، تفسیرها، نقدها و تجویزها خود را نشان می‌دهند. و به سه جزء نخست در همین جا و به جزء اخیر که همانا محتوای علم یا مجموعه پرسش‌ها و پاسخ‌های تشکیل‌دهنده علم است، در پایان مقاله خواهیم پرداخت.

۱-۳. هدف

برای علم اجتماعی دینی با رویکرد مسأله‌محوری، مانند دیگر رویکردها، دو هدف کلی می‌توان در نظر گرفت:

یک. تبیین و توجیه آموزه‌ها و دیدگاه‌های اجتماعی دین. در این رویکرد، هدف عالم، بسیاری اوقات دفاع از دین و پاسخ به شبهات یا پرسش‌های مطرح‌شده از سوی مؤمنان یا حتی معاندان و مخالفان مذهب و دین است. گاه نیز ممکن است در صدد ارائه تبیینی دینی از مسائل عینی یا نظری مطرح در جامعه یا در بین عالمان باشد؛ برای مثال نظریه‌های جامعه‌شناختی در خصوص نابرابری اجتماعی ممکن است تبیینی مبتنی بر لزوم نابرابری بر اساس نقش و کاکرد افراد گوناگون در جامعه ارائه دهد؛ اما عالم دینی که هدفش را تبیین دینی زندگی اجتماعی می‌داند، ممکن است نظر دین در خصوص نابرابری را نه لزوماً در تفاوت در نقش افراد بلکه منشأ آن را در فزون‌طلبی برخی و

به تبع آن استثمارشدن برخی دیگر بدانند و این امر را بر اساس نگاه انسان‌شناختی دینی و ویژگی‌های فطری تحلیل کند یا بخواهد نابرابری‌ها را در چارچوب کلی نبرد دو جبهه حق و باطل تفسیر کند؛ از این رو با هدف ارائه تبیینی دینی از مسأله به این وادی پا می‌نهد.

دو: رفع نیازهای اجتماعی جامعه اسلامی. در این جا، هدف عالمان دینی یا دین‌پژوهان، می‌تواند ارائه راهکاری دینی برای معضلات موجود در جامعه اسلامی باشد که در این صورت پاسخ‌ها از جنس تجویزی و سیاست‌گذارانه یا برنامه‌ریزانه خواهد بود.

۲-۳. مسأله

اول اینکه مسائل یا موضوعات مورد مطالعه اگر بخواهد در حوزه علم اجتماعی دینی قرار بگیرد، باید حد نصاب «اجتماعی‌بودن» را دارا باشد تا بتوان آن را در زمره علم اجتماعی قرار داد.

دوم اینکه مسأله در این رویکرد، از علم جدید یا شرایط اجتماعی جدید برمی‌خیزد و تکرار مسائل قدیمی فقه، کلام و غیره نیست، بلکه امر جدیدی است که دست کم برای عده‌ای به پرسش تبدیل شده یا از نظر یک عالم شأنیت پرسش شدن را داراست و اگر مسأله قدیمی است، پاسخ‌های قدیمی کافی به نظر نمی‌رسد و نیازمند پاسخ‌های نو است. این نکته در واقع بر روزآمدی مسأله و نیاز به آن و تبع آن بر نافع بودن علم حاصل از آن تأکید دارد. رویکرد مسأله‌محوری یک رویکرد عمل‌گرا است و دغدغه‌های نظری و حل مشکل رابطه علم و دین را ندارد؛ از این رو هدفمندی در راستای رفع نیازهای ملموس و آنی و نافع بودن علم حاصل برایش اهمیت ویژه دارد.

سوم اینکه مسائل مطرح در این رویکرد می‌تواند هر مسأله اجتماعی باشد؛ البته مشروط به آنکه به نحوی با دین نسبت پیدا کند و یک عالم دینی آگاه به مسائل اجتماعی به اقتضای عالم دینی بودن یا دست کم پژوهشگران دینی به اقتضای دانش و تجربه‌ای که دارند، آن مسأله را نیازمند پاسخ دینی مناسب تشخیص دهند؛ بنابراین معیار تشخیص اینکه چه مسأله یا موضوع اجتماعی قابلیت طرح و بررسی دارد، شناخت دینی عالم است که می‌تواند ربط مسأله یا موضوع را با دین یا احتمال ربط آن با دین را معین سازد؛ البته پژوهشگر این حوزه

نمی‌تواند صرفاً عالم به دین باشد، بلکه باید توانایی شناخت مسائل اجتماعی و درک تحولات جامعه را داشته و با دیدگاه‌های نظری مطرح در این باره آشنا باشد، تا بتواند مسائل مهم اجتماعی مرتبط با دین را شناسایی کند؛ بنابراین حد نصابی از توانایی شناخت امر اجتماعی نیز برای عالم فعال در این حوزه ضرورت دارد؛ مثلاً اگر ارتباطات انسانی در شکل ارتباطات مجازی گسترش یابد، برای عالم دینی آگاه به مسائل اجتماع، این پرسش ممکن است مطرح شود که صله رحم و دیدار با برادران مؤمن که مورد تأکید دین است، در این شرایط جدید، چه وضعی می‌یابد. پاسخی که مبتنی بر دین و قواعد دینی به این پرسش و پرسش‌های مشابه داده می‌شود، در محدوده علم اجتماعی دینی قرار می‌گیرد. یا وقتی عالم دینی به مفهومی نظری مانند مدیریت تصویرپردازی در زندگی روزمره برمی‌خورد - که نخستین بار اروینگ گافمن (ر.ک: گافمن: ۱۳۹۷) آن را مطرح کرد - و با مفهوم آن آشنا می‌شود که افراد در ارتباطات اجتماعی و کاری به صورت خودآگاه یا ناخودآگاه تلاش می‌کنند تصویری دلخواه و مدیریت شده از خود در نگاه مخاطب درست کنند تا از طریق آن بتوانند بیشترین همراهی را از سوی دیگران به سمت خویش جلب کنند و در نهایت به اهداف خویش در روابط اجتماعی یا کاری دست یابند. ممکن است برخی روایات دینی در خصوص همین امر به ذهن عالم یا پژوهشگر حوزه دین متبادر شود که انسان مؤمن را به حفظ عزت و آبرو در جامعه یا عدم همنشینی با افراد بد به دلیل سوءبرداشت اجتماعی از او مانند آن دعوت کند و او به این نتیجه برسد که اولاً دین نیز به چنین موضوعی پرداخته و ثانیاً احتمالاً شیوه‌ها و اهداف تصویرپردازی فرد از خود در جامعه از نگاه دین با آنچه در این دیدگاه‌های نظری مطرح است یا آن گونه که در جامعه عملاً رخ می‌دهد، متفاوت است؛ مثلاً نفاق و چاپلوسی می‌تواند دو خط قرمز برای تصویرپردازی از خود در نگاه دین باشد که در نظریه‌های موجود یا رفتارهای اجتماعی به شکلی که در دین مطرح است، به آن توجه نمی‌شود؛ بنابراین در صدد ارائه نظریه دینی در این خصوص و استخراج آن از دین برای تکمیل ابعاد سبک زندگی روزمره دینی برمی‌آید.

البته در رویکرد مسأله‌محوری، لزوماً نمی‌توان از متون دینی برای هر مسأله اجتماعی، در جستجوی پاسخ بود. متون دینی به پرسش‌هایی می‌توانند پاسخ دهند که دین شأنت

پاسخگویی به آنها را برای خود قائل شده باشد؛ مثلاً طلاق برای دین یک مسأله است و نگاه ارزشی خاصی به آن دارد و راه‌هایی نیز برای پیشگیری از آن ارائه می‌کند؛ چنانکه چون طلاق از نظر دین مذموم است، می‌توان عوامل طلاق را نیز مذموم شمرد؛ اما خیلی از جزئیات طلاق، در علوم اجتماعی قابلیت طرح است، ولی شأن دین - یعنی متون دینی - پرداختن به آن نیست؛ مثلاً اینکه عوامل جدید طلاق کدام‌اند یا کدام عامل نقش بیشتری در افزایش طلاق دارد یا میزان کمی نقش‌آفرینی هریک از عوامل در جوامع مختلف و در دوره‌های مختلف تاریخی چه میزان و چند درصد است را از متون دینی نمی‌توان استخراج کرد.

بنابراین شأنیت دریافت پاسخ دینی، قیدی است که دایره مسائل اجتماعی مورد بررسی در این رویکرد را تنگ و محدود آن را از جامعه‌شناسی موجود کوچک‌تر می‌سازد؛ البته اگر به جنبه عمل‌گرایی این رویکرد و هدف دوم آن که رفع نیازهای جامعه اسلامی است بنگریم، دایره مسائل اجتماعی مورد علاقه آنان گشوده‌تر می‌گردد و از آنجا که دین علم را منحصر به علم ادیان نساخته - چنان که علم ابدان و پزشکی، علم نحو و مانند آن را به‌عنوان شاخه‌های دیگری از علوم به رسمیت شناخته (کراجکی، بی‌تا، ج ۲: ص ۱۰۷؛ و مجلسی، بی‌تا، ج ۱: ص ۲۱۸)^۱ - و همچنین روش‌های دستیابی به دانش را منحصر به روش نقلی و حیانی نساخته؛ چنانکه به بهره‌گیری از عقل و تجربه سفارش کرده است - می‌توان به تکرر منابع شناختی و لزوم استفاده از هریک در جایگاه خود اذعان کرد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ص ۲۱۲-۲۱۳) و از نتایج آن بهره برد؛ از این رو رویکرد مسأله‌محوری می‌تواند برای رفع نیازهای جامعه اسلامی و نیز توجیه و توضیح آموزه‌های دینی، در کنار بهره‌گیری از متون دینی، به دستاوردهای حاصل از دیگر روش‌ها و دیگر علوم نیز روی خوش نشان دهد و از دستاوردهای اجتماعی تجربی که رافع نیازهای جامعه اسلامی، است استقبال کند، هر چند آنها را در زمره علم اجتماعی دینی نشمارد. این رویکرد عمل‌گرا در گامی رو به جلو، می‌تواند با دیگر رویکردهای نظری مثل مبنای‌گرایی که به نقد مبانی جامعه‌شناسی می‌پردازد

۱. این دو حدیث، هر چند به اصطلاح علم درایه، مرسل‌اند هستند و ضعیف به‌شمار می‌آیند، مضمون آنها در دیگر احادیث نیز قابل مشاهده است.

یا با تهذیبی که به دنبال جداکردن سره از ناسره و بازسازی جامعه‌شناسی موجود است، همراهی کند و در صورت حصول نتایج کارآمد در آن رویکردها از آنها استفاده کند و از این طریق دایره مسائل اجتماعی مورد بررسی خود را نیز گسترش دهد نه آنکه صرفاً بخواهد به تأیید و بهره‌گیری از دیگر دانش‌ها رو آورد.

۳-۳. روش

روش تحقیق در این رویکرد، می‌تواند همان روش‌های متداول برای شناخت دین، همچون روش‌های کلامی، فقهی، تفسیری و غیره باشد؛ به جز آنکه به اقتضای نوشتن مسأله و تأثیری که مسأله می‌تواند بر روش بگذارد، نیاز به بازتدوین روش‌های موجود یا اختراع روش‌های نو است.

گفتنی است رویکرد مسأله‌محوری که رویکردی در حال تحقق است، لزوماً مبتنی بر روش‌های متداول برای شناخت دین پیش نرفته است و پس از عصر مدرن و طرح روش‌های جدید، عده‌ای تلاش کرده‌اند از این روش‌ها برای پاسخ به پرسش‌های اجتماعی مرتبط با دین استفاده کنند. اگر به تجارب پیشین مراجعه کنیم، متوجه می‌شویم که برای پاسخ به این پرسش‌ها یا از روش‌های متداول در حوزه‌های علمیه استفاده شده است که به نمونه‌هایی از آن، مانند آثار علامه طباطبایی و مرتضی مطهری اشاره شد و یا با اهتمام به روش‌های مدرن تجربی یا یافته‌های علوم مدرن سراغ متون دینی رفته‌اند و تلاش شده است از این طریق به حل مسائل پرداخته شود. نمونه آن کتاب مطهرات در اسلام مهدی بازرگان است یا یک اثر قدیمی و آغازگر این عرصه کتاب تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان اثر سرسیداحمدخان هندی است که تفسیری مادی‌گرایانه از امور معنوی و مرتبط با عالم غیب ارائه می‌کند و به آن انتقادهای بسیاری شده است (ر.ک: ثبوت، ۱۳۷۲)؛ در کل آنچه با عنوان تفسیر علمی شناخته می‌شود، در این دسته جای می‌گیرد.

وجه مشترک هر دو دسته رجوع به متون دینی برای پاسخ به پرسش‌های جدید است؛ منتها روش‌های مراجعه با هم متفاوت است. جهت فراهم‌سازی زمینه برای درک بهتر از روش درست مراجعه به متون دینی، به سطوح هر مونتیکِ فهم متن یا روش‌های عامی که برای مراجعه به متون استفاده می‌شوند، می‌پردازیم.

۴. روش عام در رویکرد مسأله‌محوری: سطوح هرمونیتیکی فهم متن

چنانچه گذشت فرض آغاز کار در رویکرد مسأله‌محوری آن است که یک مسأله یا امر اجتماعی، به نحوی با دین مرتبط تشخیص داده می‌شود؛ اما در بدو امر پاسخ روشن و متقنی برای آن وجود ندارد؛ از این رو نیازمند تحقیق است و از آنجا که قرار است پاسخی دینی بدان پرسش داده شود، هرچند از منظرهای دیگر پاسخ‌هایی دریافت کرده باشد، روش دریافت پاسخ، باید دینی و از طریق مراجعه به متون دینی باشد.

با این وصف و برای توضیح روش عام یا منطق روش شناسانه‌ای که می‌تواند بر این رویکرد حاکم باشد، به سراغ سه سطح هرمونیتیکی خوانش متن می‌رویم تا چگونگی دریافت پاسخ برای پرسش‌های جدید از دین را مشخص سازیم. توضیح این سه سطح بر اساس بیان خسرو باقری انجام می‌گیرد. این سه سطح عبارت‌اند از ۱. نطق (سخن متن)؛ ۲. استنطاق (سخن در آوردن از متن)؛ ۳. انطاق (سخن آوردن در متن).^۱

رویکرد مسأله‌محوری یا عرضه مسأله به دین را عمدتاً می‌توان در ذیل سطح میانی قرار داد، یعنی هرمتوتیک استنطاقی با توضیحی که در ادامه درباره آن می‌آید.

۱-۴. نطق (سخن متن)

در این سطح، فرض اساسی آن است که مؤلف صاحب قصد است و هم سؤال و هم جواب از سوی مؤلف یا متن مطرح شده است. معنا در این سطح، از وضوح کافی برخوردار است و مؤلف یا متن نزدیک‌ترین راه ممکن را برای دست‌یازیدن به معنا فراهم آورده است؛ در عین حال، خواننده و مخاطب متن باید شنونده خوبی باشد (ر.ک: باقری، ۱۳۸۷: ص ۹۱-۹۲). برای مثال درباره موضوع همسایه و حقوق متقابل بین همسایه‌ها شیوه تنظیم روابط زن و شوهر یا برخی موارد متعدد دیگر، در متون دینی هم طرح مسأله شده و هم پاسخ‌هایش بیان شده است.

۱. تعبیر در بین دو کمان برای اصطلاحات استنطاق و انطاق، اندکی با تعبیر باقری متفاوت آورده شده است. تعابیر جدید به نظر گویاترند.

۲-۴. استنتاج (سخن‌درآوردن از متن)

در این سطح، با معانی پنهان و ضمنی و مبهم متن سر و کار داریم؛ البته در اینجا نیز معنا مؤلف محور است؛ اما سخن را خواننده از متن بیرون می‌کشد. سؤال، از خواننده و پاسخ، از مؤلف است. این پرسش‌های جدید در متن نیستند؛ اما قابلیت پاسخ به آنها در متن وجود دارد و براساس همان قابلیت پاسخ می‌گیرند.

در نطق، سؤال این بود که «متن چه معنایی را انتقال می‌دهد؟» اما در استنتاج، سؤال آن است که «متن چه معنایی را می‌تواند انتقال دهد؟». در اینجا خواننده دو نقش مهم دارد: یکی اینکه باید پرسشگر خوبی باشد، دوم اینکه باید مفسر خوبی باشد و بتواند از متن شواهد کافی برای پاسخ به دست آورد (همان: ص ۹۲-۹۴).

این سخن که «مهم نیست بگوئیم پیامبر ﷺ در فلان موقعیت چه گفته است، مهم این است که بگوئیم اگر ایشان در این موقعیت بود چه می‌گفت»،^۱ تعبیری از لزوم استنتاج است. اگر شیوه تنظیم روابط همسایه‌ها مثالی برای نطق به حساب می‌آید، شیوه تنظیم روابط همسایه‌های آپارتمانی، حقوق متقابل اجتماعی رانندگان در خیابان یا حقوق متقابل بین‌الملل در بین کشورهای همجوار و ناهمجوار، می‌تواند از مصادیق استنتاج باشد.

۳-۴. انطاق (سخن‌آوردن در متن)

در انطاق، معنا مخاطب محور است؛ یعنی مخاطب می‌خواهد بر حسب وضع و حال خویش معنایی را در متن داخل کند. در اینجا درواقع، سخن را بر زبان کسی گذاشتن است. همانند «دعای اللهم انطقنی بالهدی؛ خدایا سخن هدایت‌آمیز بر زبانم جاری کن» (صحیفه سجادیه، دعای ۲۰، بند ۱۶).

چنانکه روشن است در این سطح، سؤال و جواب هر دو از سوی خواننده متن مطرح می‌شود و متن تنها محمل این سؤال و جواب است. در اینجا سؤال هرمنوتیکی آن است که «متن چه معنایی را می‌تواند تحمل کند؟» یعنی کدام یک از معانی مد نظر خواننده را می‌توان بر متن حمل کرد و منظور از تحمل آن است که ورود عنصر بیگانه در حدی از

۱. این سخن منتسب به امام موسی صدر است؛ اما منبعی برای آن یافت نشد.

تنافر و تضاد نباشد که به طرد آن بینجامد، بلکه متن قابلیت تحمل آن را داشته باشد. در اینجا منظور از تحمل، همان معنایی است که در پزشکی دارد و حاکی از ورود عنصر بیگانه‌ای در ارگانسیم است، اما در حدی از تنافر و تضاد نیست که به طرد آن بینجامد، بلکه قابل تحمل است. این تحمل را نیز می‌توان نوعی قابلیت در متن لحاظ کرد (همان: ص ۹۴-۹۵).

برای تقریب به ذهن می‌توان به کاشت مو برای انسان مثال زد با استفاده از باطری برای قلب یا کاشت دندان یا قراردادن پلاتین در پا که هیچ کدام جزئی از بدن نیست، اما بدن قابلیت تحمل آنها را دارد؛ برای مثال ایمپلنت از جنس تیتانیوم است و بدن انسان آن را ناسازگار با خود تشخیص نمی‌دهد، بلکه این فلز تمایل دارد جذب استخوان فک گردد و به آن نیز جوش می‌خورد.

همچنین می‌توان به نظریه مک لوهان مثال زد که تکنولوژی را امتداد حواس انسانی می‌داند و مثلاً تلسکوپ را امتداد چشم و دوچرخه یا ماشین را امتداد پا و لباس را امتداد پوست به حساب می‌آورد و از این طریق وجود انسانی را توسعه می‌بخشد؛ یعنی دوچرخه یا تلسکوپ و مانند آن نه تنها با ویژگی‌های وجودی انسان تنافری ندارد، بلکه با آن تلائم دارد و بر کیفیت یا کمیت آن می‌افزاید.

۴-۴. ارزیابی سطح انطاق در رویکرد مسأله‌محوری

بحث برانگیزترین بخش از این سه، سطح سوم یا همان انطاق است. برای ارائه یک توجیه جهت پذیرش انطاق در علم دینی می‌توان مثال زد به بسیاری از جزئیات علوم فنی - مهندسی و علوم مربوط به سلامت و بهداشت یا برخی جزئیات علوم اجتماعی که نه سؤال آن در دین آمده و نه پاسخ آن؛ مثلاً درباره شیوه ساخت دماسنج برای سنجش میزان حرارت بدن یا ساخت دیگر دستگاه‌های تشخیصی مانند ام.آر.آی یا ساخت سانتریفیوژ برای غنی‌سازی اورانیوم یا شناسایی درصد طلاق ناشی از اعتیاد در ایران یا تعداد روسپیان متجاهر در تهران، در متون دینی نمی‌توان چیزی یافت؛ اما این امور، گاه با برخی اهداف کلی دین مانند حفظ سلامت بدن و بقای حیات انسانی یا کمک به مواجهه درست با پدیده‌های مذمومی مانند طلاق و روسپی‌گری، تلائم و سازگاری دارند؛ بنابراین می‌توان

در دین برای آنها به دنبال جایگاهی بود؛ ولی گاهی نیز با اهداف دینی ناسازگاری می‌یابند؛ بنابراین نمی‌توانند با دین نسبت برقرار کنند؛ برای مثال اگر غنای اورانیوم را بخواهیم به حدی افزایش دهیم که به سلاح هسته‌ای و کشتار جمعی و از بین بردن طبیعت بینجامد با اهداف دینی ناسازگار خواهد بود.

در چنین مواردی، نسبت‌دادن این دانش‌ها به دین با حداقل ارتباط که همان تلائم در هدف است، صورت می‌گیرد، و گرنه نه روش آنها و نه مسأله و نه پاسخ آن هیچ‌کدام برآمده از دین نیست. هرچند کلیت روش آن را که تجربی است، دین تأیید کرده باشد.

اما انطاق اگر معنایی بیش از تطبیق با اهداف دینی را دنبال می‌کند، شرایط جدیدی رقم می‌خورد. فرض انطاق آن است که پژوهشگر پاسخ‌های گوناگون خود را به دین عرضه کند و دین هر کدام را پس نزند و متحمل آن شد، می‌توان آن را دینی به حساب آورد. در اینجا اگر منظور تحمل مفهومی و محتوایی و نه تحمل هدفی باشد، باید بتوان مرز آن را از تفسیر به رأی متمایز ساخت. توضیح آن این است که اگر انطاق مدعی آن است که سؤال و جواب خارج از متن است، ولی دستیابی به پاسخ از طریق گذر از محتوای دین صورت می‌گیرد، همچون لباسی که در جوی آب تطهیر می‌شود، در این صورت ضمن آنکه ارائه یک روش روشن برای این کار ضروری می‌گردد لازم است نقش محتوای دین در معین ساختن کم و کیف پاسخ نیز روشن گردد؛ اما اگر هیچ نقشی در کم و کیف ندارد، چنانچه فرض بر آن است که ما پاسخ را از قبل و از خارج از دین آورده‌ایم، در این صورت منتسب ساختن محتوای پاسخ به دین، مصداقی از تفسیر به رأی مذموم خواهد بود؛ چنان که قائل شدن به انطاق با اصل حجیت ظهور در اصول فقه در تضاد است. در مباحث اصول فقه، اگر مفهومی با ظهورات لفظ نسبت نداشته باشد و در سطحی پایین‌تر از ظهور قرار گیرد، نمی‌توان آن را به شارع منتسب ساخت و در نتیجه نمی‌توان آن را دینی دانست. این در حالی است که در انطاق قطعاً بحث بر سر استظهار و فهم ظهورات نیست و قرار است به امری حداقلی و کمتر از ظهور یعنی عدم تنافر بسنده گردد.

علاوه بر آن، اگر پاسخ‌های ما به لحاظ محتوایی شأنیت تلاقی با دین را نداشته باشد، عدم تنافر محتوایی نیز بی‌معنا می‌شود و به همین نسبت دینی یا غیردینی بودن آن نیز بی‌معنا می‌گردد؛ بنابراین و برای مثال، با این فرض که دین درباره همجوشی هسته‌ای برای تولید

انرژی موضعی ندارد و قرار هم نبوده در این باره موضعی اتخاذ کند، حال اگر بگوییم روش همجوشی هسته‌ای را به دین عرضه کردیم و توافری بین آن و دین نیافتیم پس همجوشی هسته‌ای یک روش دینی به شمار می‌رود، سخنی گزاف به زبان رانده‌ایم؛ البته می‌توان روش همجوشی نسبت به روش شکافت هسته‌ای را به دلیل پاک‌تر و ایمن‌تر بودن آن، با اهداف دینی سازگار دانست؛ ولی نمی‌توان از حیث محتوایی، در مورد آن داوری دینی داشت.

آنچه گذشت با توجه به دو فرض تحمل‌هدفی و محتوایی که برای انطاق در نظر گرفته شد، در رویکرد مسأله‌محوری، حداکثر با فرض اول که به دنبال تحقق هدفی دینی است، می‌توان انطاق را پذیرفت؛ اما در این صورت نمی‌توان آن را جزئی از علم اجتماعی دینی قلمداد کرد.

نتیجه‌گیری

۱. رویکرد مسأله‌محوری، به جای آنکه به مباحث نظری رابطه علم و دین بپردازد و بخواهد به علم اجتماعی دینی نگاه درجه دوم داشته باشد، به دنبال ارائه پاسخ به پرسش‌های اجتماعی مرتبط با دین است که در زمانه مطرح می‌گردد. این پرسش‌ها دست‌کم از سه منبع «نظریه‌های اجتماعی جدید»، «واقعیت‌های در حال تغییر زندگی» یا «پرسش‌های اجتماعی مطرح در جامعه» برمی‌خیزند و ویژگی پرسش‌ها اولاً اجتماعی بودن و ثانیاً مرتبط بودن آن با دین و یا احتمال دریافت پاسخ دینی برای آن پرسش است که تشخیص این دو ویژگی با عالم یا پژوهشگر دینی است که ضمن برخورداری از صلاحیت علمی پژوهش در حوزه دین، در مورد امر اجتماعی حد‌نصابی از توانایی شناخت و تمیز را دارا باشد.

۲. اما روش عام مفید برای رویکرد مسأله‌محوری، بهره‌گیری از هرمنوتیک استنتاجی است که به دنبال دستیابی به پاسخ‌های معمولاً غیرآماده در متون دینی است؛ زیرا موارد «نطق» اندک است یا سابقاً پاسخ‌های خود را دریافت کرده و امروزه نهایتاً نیازمند گردآوری و تدوین است. از سویی نتایج انطاق را نیز نمی‌توان به لحاظ محتوایی به دین مستند ساخت؛ هرچند بتوان آن را با اهداف دینی سازگار دانست؛ البته در استنتاج نیز به دلیل

نوبودن بسیاری از مسائل و ربطی که بین مسأله و روش وجود دارد، علی‌القاعده لزوماً نباید بتوان با روش‌های متداول حوزی به همه آنها پاسخ داد؛ بنابراین روش‌های موجود نیازمند نقد و توسعه در راستای متناسب‌سازی آن با مسائل جدید است؛ چنان‌که می‌توان به نسبت میان روش‌های گوناگون تحلیل متن که در علوم انسانی باب شده با روش اجتهادی که برای فهم متن دینی ساخته شده پرداخت و احیاناً به روش‌های نویی ترکیبی رسید؛ چنان‌که بهره‌گیری از یافته‌های دیگر روش‌های شناخت مانند روش تجربی، در برخی مراحل همچون پاسخ به شبهات در کلام اجتماعی، عملاً ضرورت یافته و از آن نیز استفاده شده است.

۳. اگر بخواهیم در این رویکرد مدعی تولید علم اجتماعی دینی باشیم، باید سه وجه اجتماعی، دینی و علمی آن احراز شود. انتخاب موضوعات و مسائل یا پرسش‌ها یا نظریات روز اجتماعی برای مطالعه، وجه اجتماعی آن را تأمین می‌کند؛ زیرا امر مورد مطالعه، اجتماعی است و در صورتی که بتوان در دو سطح «نطق» و «استنطاق» به مسأله اجتماعی مورد بحث پاسخ داد، چون در این دو سطح، پاسخ چیزی جز مراد شارع نیست، پس نسبت آن با دین نیز احراز می‌شود و خروجی کار، مستند به دین خواهد بود؛ بنابراین پرسش‌ها، اجتماعی و محتوای پاسخ‌ها از سنخ دینی است؛ اما برای وجه سوم، یعنی علمی بودن آن، اگر چنین تعریفی از علم را بپذیریم که علم یعنی مجموعه‌ای از پرسش‌ها که به گونه‌ای روشمند و در چارچوب یک منطق یا پارادایم مشخص، پاسخ‌هایی متناسب دریافت کرده باشد و به بیان دیگر علم چیزی نیست جز مجموعه پرسش‌ها و پاسخ‌ها حول موضوع مشخصی که در یک نظام فکری به گونه‌ای روشمند حاصل شده باشد،^۱ در این صورت می‌توانیم محصول به‌دست آمده را علمی و در کل آن را «علم اجتماعی دینی» بنامیم؛ زیرا پرسش‌ها با محوریت موضوعات اجتماعی مورد دغدغه دین، انتخاب شده و این پرسش‌ها در چارچوب یک نظام فکری که همان دین است و با روش استنباطی که به تدریج و با طی مراحل مختلف نقد و گفتگو ساخته شده و در آینده نیز متناسب با نیازهای جدید اصلاح می‌شود، پاسخ‌هایی را دریافت کرده است.

۱. درباره معانی مختلف علم و معنایی نزدیک به آنچه بیان شد (رک: مصباح یزدی، ۱۳۹۲: صص ۴۳، ۷۶ و ۱۹۴).

البته با توجه به اینکه همه علوم از دامنه وسیعی برخوردارند، می‌توان این قید را نیز برای تحقق عینی یک علم اجتماعی دینی در نظر گرفت که شرط تحقق عینی آن، این است که عملاً بتوان با این روش، به پرسش‌های متعدد و رایج اجتماعی فراوانی، پاسخ‌های هنجارمند علمی داد و در صورت گسترش این دست سؤال و جواب‌ها عملاً علم دینی اجتماعی محقق شده است و از آنجا که این رویکرد، دست کم برای برخی پرسش‌ها - که شاید در ابتدا تصور نمی‌شده بتوان به آنها پاسخی دینی داد - کارآمد است می‌توان امیدوار بود که برای موضوعات و مسائل دیگری نیز کارآمد باشد و باید زمینه حرکت و پویایی این رویکرد را فراهم ساخت و داوری در این باره را به آینده واگذارنت.

۴. در یک ارزیابی کلی از رویکرد مسأله‌محوری می‌توان گفت: این رویکرد که عده‌ای عملاً آن را دنبال کرده‌اند و عملاً نوعی برداشت عملیاتی و محقق از رویکرد عام استنباطی است، به دلیل مسأله‌محوری، قطعاً روزآمد و ناظر به نیازهای واقعی و عینی است و اما روزآمدی به تنهایی کافی نیست، باید کارآمدی آن نیز به اثبات برسد؛ مثلاً بتواند به نیازهای عملی یا نظری جامعه اسلامی پاسخ دهد. نکته مهم دیگر شمولیت و امکان پاسخگویی آن، به همه پرسش‌های ریز علمی است که این رویکرد مدعی چنین توانمندی نباید باشد؛ زیرا صرفاً به پرسش‌هایی می‌پردازد که نسبتی با دین دارد. در عین حال، به دلیل آنکه دین به مثابه روح در کالبد جامعه و انسان دمیده می‌شود و به نحوی با کلیت شئون زندگی فردی و اجتماعی مرتبط می‌شود، دامنه پرسش‌ها و پاسخ‌ها می‌تواند از گشودگی زیادی برخوردار گردد. با وجود این، خروجی رویکرد مذکور، اگرچه به لحاظ تنوع موضوعات و مسائل به جامعه‌شناسی و دیگر علوم اجتماعی نرسد، می‌توان امیدوار بود استمرار این روند به شکل‌گیری یک تفسیر اجتماعی، فقه اجتماعی، اخلاق اجتماعی، کلام اجتماعی، حدیث اجتماعی، عرفان اجتماعی، تاریخ اجتماعی و مانند آن بینجامد و مجموعه آن را می‌توان علم اجتماعی دینی نامید و توجه داشت که این رویکرد به دنبال پاسخ‌دادن به نیازهای عملی و عاجل است و به لحاظ نظری لزوماً مدعی علم دینی نیست؛ بنابراین هرچند خروجی این رویکرد، دربردارنده همه مسائل اجتماعی نباشد، اگر رویکردهای رایج در علم دینی، روش یا روش‌هایی برای ارائه پاسخ دینی به دایره وسیع‌تری از پرسش‌های اجتماعی ارائه دهند، این رویکرد مخالفی

با آن ندارد، بلکه از آن بهره می‌گیرد؛ برای مثال در صورت ارائه شیوه‌هایی برای پژوهش تجربی که در «مبانی نظری» یا «فرضیه‌ها» ملهم از دین باشند و از این رو بتوان نتایج حاصل را دینی نامید، در چارچوب این رویکرد می‌توان به گستره بیشتری از مسائل اجتماعی پرداخت و دامنه علم اجتماعی دینی را وسیع‌تر دید.

۵. اما نکته پایانی آن است که رویکرد مسأله‌محوری در ذیل رویکرد عام‌تر استنباطی و در عرض رویکردهایی همچون مبنای‌گروی و تهذیبی قرار می‌گیرد. این رویکرد که بخش قابل توجه‌ای از عالمان برجسته و دغدغه‌مند، آن را به کار گرفته‌اند، لازم است دست کم بخشی از طلاب و پژوهشگران دینی که دغدغه علم اجتماعی دینی دارند، به آن توجه کنند و به مباحثی چون فقه، تفسیر و کلام اجتماعی پرداخته شود. این در حالی است که امروزه با وجود نیاز شدید به فعالیت در این حوزه‌ها و بی‌پاسخ ماندن بسیاری از پرسش‌ها، تقریباً عمده ظرفیت‌های انسانی، به سمت رویکرد مبنای‌گروی یا احیای میراث سوق داده شده و مباحث در سطح نظری باقی مانده است.

کتابنامه

۱. صحیفه سجادیه.
۲. ابراهیمی پور، قاسم (۱۳۹۳)، «علوم انسانی اسلامی، تیپ‌بندی رویکردها و بررسی راه‌حل‌ها با تأکید بر جامعه‌شناسی»، در: پژوهشنامه علوم انسانی اسلامی، س ۱، ش ۲، ص ۲۱-۴۹.
۳. باقری، خسرو (۱۳۸۷)، هویت علم دینی، نگاهی معرفت‌شناختی به نسبت دین و با علوم انسانی، چ ۲، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
۴. پارسانیا، حمید (۱۳۸۹)، حدیث پیمان، پژوهشی در انقلاب اسلامی، قم: دفتر نشر معارف.
۵. ثبوت، علی‌اکبر (۱۳۷۲)، «نگاهی به تفسیر سرسیداحمدخان»، در نامه فرهنگ، س ۳، ش ۱، ص ۷۴-۸۷.
۶. صدر، سیدمحمدباقر (بی‌تا)، سنت‌های تاریخی در قرآن، ترجمه: سیدجمال موسوی، تهران: انتشارت روزبه.
۷. فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۸)، روش‌شناسی مطالعات دینی (تحریری نو)، چ ۵، مشهد: دانشگاه رضوی.
۸. کراچکی، محمد بن علی (بی‌تا)، کنز الفوائد، ج ۲، قم: دارالذخائر.
۹. گافمن، اروینگ (۱۳۹۷)، نمود خود در زندگی روزمره، ترجمه: مسعود کیانپور، چ ۵، تهران: نشر مرکز.
۱۰. گلستانی، صادق (۱۳۹۴)، «بررسی تحلیلی سیر تفسیر اجتماعی قرآن کریم در قرن اخیر»، معرفت فرهنگی اجتماعی، ش ۲۵، ص ۹۹ - ۱۲۱.
۱۱. مجلسی، محمدباقر (بی‌تا)، بحار الانوار، ج ۱، بیروت: احیاء التراث العربی.
۱۲. مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲)، رابطه علم و دین، تحقیق و نگارش: علی مصباح، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

References in Arabic / Persian

1. Sahifeh Sajjadieh.
2. Baqeri, Khosro (1387 SH), The identity of religious science, *an epistemological view of the relation of religion to the humanities*, second print, Tehran: Ministry of Islamic Culture and Guidance, Publications and Publishing Organization.
3. Ebrahimipour, Qasem (1393 SH), Islamic humanities, approaches categorization and examination of solutions with emphasis on sociology, *Journal of Islamic Humanities*, vol.1, no.2, p.21-49.
4. Erving Goffman (1397 SH), *the self's face in daily life*, translated by Masud Kianpour, fifth print, Tehran: Markaz Publications.
5. Faramarz Qaramaleki, Ahad (1388 SH), *the methodology of religious studies*, fifth print, Mashhad: Razavi University.
6. Golestani, Sadeq (1394 SH) An analytical study of the social interpretation of the Holy Qur'an in the last century, *Journal of Cultural-Social Wisdom*, no.25, p.99-121.
7. Kerajki, Mohammad Ibn Ali, *Kanz al-Fowad*, second print, Qom: Dar al-Zakh'er.
8. Majlesi, Mohammad Baqer, *Bihar al-Anwar*, vol.1, Beirut: Ihya al-Toras al-Arabi.
9. Misbah Yazdi, Mohammad Taqi (1392 SH), *the relation of science and religion*, by Ali Mesbah, Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute Publications.
10. Parsania, Hamid (1389 SH), *Hadith Peymaneh, a study on Islamic Revolution*, Qom: the Office of Knowledge Propagation.
11. Sadr, Sayyid Mohammad Baqer, *historical traditions in the Qur'an*, translated by Sayyid Jamal Mousavi, Tehran: Rouzbeh Publications.
12. Sobout, Ali Akbar (1372 SH), a glimpse at interpretation of Sayyid Ahmad Khan, *Journal of Farhang*, vol.3, no.1, p.74-78.

**Explaining the Goodwill in the Organization
with Regard to Islamic Teachings**

**Yunos Forqani¹
Hossain Parkan²
Roqayeh Ebrahimi³**

Abstract

In the Third Millennium, although organizations have overcome many organizational problems using modern tools and systems, they have instead transformed trust, intimate communication, optimism, and positivism into extreme bureaucracy, false competition, mistrust, and cynicism which Reduces organizational productivity. Goodwill is one of the most important ethical traits emphasized by Islam. As much as the bad opinion brings chaos and mental discomfort, as well as the conflicts among the individuals within an organization, as the goodwill brings unity and peace to the staff. The authors of the present study have sought to find practical implications for goodwill in management and organization by using the thematic analysis method based on Qur'anic verses and narratives related to this subject in the perfect book "Mizan al.Hikmah". This paper has attempted to extract basic concepts from Islamic texts rather than impose common management topics on religious teachings and in some cases compare them with managerial doctrines or adapt them with organizational and managerial doctrines. According to the present study, except in some specific cases, in Islamic view, goodwill is valid. In addition, based on the verses and traditions, the origin of goodwill and ways to promote it in the organization can be extracted. Other positive effects of goodwill for the organization such as empowering organizational communication, reducing anxiety and stress, performance facilitation, enhancing trust, and proper employee evaluation, are other areas that this study has achieved.

Keyword

Organizational goodwill, optimism, Islamic organization, trust.

1. PhD student of management at Tehran University, Farabi Campus, Qom, Iran (author in charge).
y.forghani@dte.ir

2. PhD in cultural policy making, Baqir al-Olum University, Qom, Iran. h.parkan@dte.ir

3. M.A in Nahj al-Balaghah, Higher Education Center of Eqlid, Iran. k.Ebrahimi@dte.ir

فصلنامه علمی - پژوهشی

اسلام و مطالعات اجتماعی

سال هفتم، شماره دوم (پیاپی ۲۶)، پاییز ۱۳۹۸
(صفحات ۶۶-۸۹)

تبیین دلالت‌های حسن ظن در سازمان با توجه به آموزه‌های اسلامی

* یونس فرقانی

** حسین پرکان

*** رقیه ابراهیمی

چکیده

در هزاره سوم اگرچه سازمان‌ها با بهره‌گیری از ابزارها و سامانه‌های مدرن، نسبت بر بسیاری از معضلات سازمانی پیروز شده‌اند، اما در عوض اعتماد، ارتباطات صمیمی، خوش‌بینی و مثبت‌نگری را به بوروکراسی افراطی، رقابت‌های کاذب، بی‌اعتمادی و بدبینی مبدل ساخته‌اند که همین مسأله اثر جدی در کاهش بهره‌وری سازمانی دارد. حسن ظن یکی از مهم‌ترین صفات اخلاقی مورد تأکید دین اسلام است. به همان نسبت که سوءظن مایه تشمت امور و ناراحتی روح و روان و تنازع میان افراد یک سازمان است، حسن ظن مایه آرامش و وحدت ایشان است. نگارندگان در پژوهش پیش‌رو با استفاده از روش تحلیل مضمون و با مبنا قرار دادن آیات قرآنی و روایات مربوط به این موضوع در کتاب وزین میزان الحکمه به دنبال پیدا کردن دلالت‌های کاربردی حسن ظن در مدیریت و سازمان بوده‌اند. در این مقاله سعی شده است که به‌جای تحمیل مباحث مدیریت رایج بر آموزه‌های دینی، با مبنا قرار دادن متون اسلامی مفاهیم ابتدایی از آنها استخراج شود و در برخی موارد با آموزه‌های مدیریتی مقایسه شده و یا آموزه‌های مدیریتی و سازمانی بر آنها تطبیق شوند. بر اساس پژوهش حاضر، در نگاه اسلامی، به جز مواردی خاص، اصالت با حسن ظن است. همچنین بر اساس آیات و روایات، می‌توان منشأ حسن ظن و روش‌های ارتقای آن در سازمان را استخراج نمود. اثرات مثبت حسن ظن برای سازمان نظیر تقویت ارتباطات سازمانی، کاهش اضطراب و استرس، تسهیل عملکرد، افزایش اعتماد و ارزشیابی صحیح کارکنان نیز از موارد دیگری است که این پژوهش به آنها دست یافته است.

کلیدواژه‌ها

حسن ظن سازمانی، خوش‌بینی، سازمان اسلامی، اعتماد.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۲/۸

y.forghani@dte.ir

h.parkan@dte.ir

k.Ebrahimi@dte.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۴/۲

* دانشجوی دکتری مدیریت دانشگاه تهران پردیس فارابی، قم، ایران (نویسنده مسئول).

** دکتری سیاست‌گذاری فرهنگی دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران.

* کارشناسی ارشد نهج البلاغه، گرایش اصول دین و معارف علوی، اقلید، ایران.

مقدمه و بیان مسئله

یکی از تفاوت‌های رفتار انسانی با رفتار دیگر موجودات طبیعی و حیوانی در نیت‌مندی آن نهفته است؛ به عبارت دیگر رفتار انسانی برخلاف رفتارهای دیگر موجودات، بیشتر بایستی با عنایت به نیت‌ها و اهداف و ارزش‌ها لحاظ شود؛ بر این اساس تفاسیر متفاوتی از یک رفتار یکسان انسانی امکان‌پذیر است. با توجه به این مسئله می‌توان گفت یک مشاهده‌گر به‌سختی و با جستجو زیاد قادر خواهد بود که نظری نسبتاً قطعی درباره نیتی که در پس یک رفتار انسانی وجود دارد، اظهار کند؛ اما از سویی، قضاوت ذهنی در خصوص رفتار اطرافیان، در زندگی روزمره امری ناگزیر است. در اینجا است که مسئله «ظن و گمان» مطرح می‌شود.

این عدم قطعیت در شناسایی قطعی قصد - که جوهره اصلی رفتار انسانی است - عمومیت گسترده‌ای در رفتارهای انسانی دارد؛ بنابراین زمانی که امکان رسیدن به متن واقع در بسیاری از مسائل روزمره زندگی سازمانی با دشواری مواجه می‌شود، جایگاه جهت‌گیری‌های نظری و ذهنی فرد بیننده در تفاسیری که از رفتارهای کارکنان، مدیران و همکارانش صورت می‌گیرد، برجسته می‌شود.

گفتنی است این جهت‌گیری را می‌توان به‌صورت تعمدی دستخوش تغییر قرار داد. این امکان دستکاری در پیش‌فرض‌های ذهنی ضروری برای تفسیر عمل دیگران را می‌توان از دلالت‌های تأکید بر لزوم «حسن‌ظن» به مؤمنان در منابع اسلامی دانست؛ البته نباید نقش عوامل خارج از اختیار - خواه عوامل مربوط به وراثت و ژنتیک و خواه عوامل محیطی - در شکل‌گیری ذهنیت انسان برای تفسیر کنش‌های اطرافیان را نادیده گرفت. این نکته را می‌توان از ظرافت‌های برخی احادیث استنباط کرد؛ برای مثال در برخی احادیث، حسن‌ظن از بهترین نصیب‌ها^۱ (محمدی‌ری‌شهری، ص ۲۴۳۷: ح ۱۱۶۷۳) و بزرگ‌ترین عطیه‌ها^۲ (همان: ح ۱۱۶۷۴) خوانده شده است که بر جنبه‌های غیرارادی این ویژگی اشاره دارند؛ اما این

۱. امام علی علیه السلام: «حسن الظن من احسن الشیم و افضل القسم: حسن ظن از نیکوترین خصلت‌ها و بهترین نصیب‌ها است.»

۲. امام علی علیه السلام: «حسن الظن من افضل السجایا و اجزل العطايا؛ حسن ظن از برترین خوی‌ها و بزرگ‌ترین عطیه‌ها است.»

موضوع باعث نمی‌شود که نگاه مثبت به دیگران را یکسره خارج از اختیار انسان بدانیم؛ چراکه در روایات متعددی به حسن‌ظن امر شده است و اگر این کار از اختیار انسان خارج بود، این امر تکلیف به ما لایطاق و بالطبع فعلی قبیح بود که سرزدن آن از معصوم محال است. این دوگانگی ظاهری در روایات را می‌توان با توجه به تعریفی که علامه طباطبایی رحمته‌الله از مفهوم سوءظن ارائه می‌دهد، حل کرد. ایشان در خصوص سوءظن چنین توضیح می‌دهد: «سوءظن نوعی ادراک ناگهانی برای نفس است که بدون اختیار به وجود می‌آید». با توجه به این موضوع باید گفت در واقع سوءظن دو مرحله دارد: پیدایش و استقرار. پیدایش سوءظن اختیاری نیست؛ اما استقرار آن که اختیاری است، غیراخلاقی به‌شمار می‌رود (نوری، ۱۳۸۷).

همان‌گونه که برخی محققان اظهار کرده‌اند، شرط بررسی یک موضوع علمی در متون اسلامی این است که آموزه‌های دینی در قلمروی مورد نظر چندان وفور و غنا داشته باشد که بتوان از آنها به‌عنوان منابعی برای تحقیق در خصوص آن موضوع استفاده کرد (باقری، ۱۳۸۲: ص ۴۵). با مروری بر منابع انسانی و جستجوی کلیدواژه «ظن» در منابع اسلامی می‌توان موارد زیادی را مشاهده کرد که به این مسئله پرداخته‌اند. بنابراین می‌توان متون اسلامی را منبعی غنی برای بررسی این موضوع دانست.

توجه به فراگیری کاربردهای اصل حسن‌ظن در زندگی سازمانی و آثاری که بر مواردی نظیر انگیزش، روحیه، تعهد، هم‌دلی، کار جمعی، مشارکت و مواردی از این دست در میان کارکنان و مدیران دارد، ضرورت بررسی دقیق‌تر این مفهوم را جهت شناخت آثار آن بر مسائل سازمانی آشکار می‌سازد.

۱. ادبیات موضوع و مبانی نظری پژوهش

اصل حسن‌ظن بدین معنا است که در مورد انتساب اتهام به افراد و شک در ارتکاب بزه انتسابی از سوی متهم، باید بنا را بر عدم نهاد، مگر آنکه با ادله معتبر اثبات گردد (پرهیزکاری، ۱۳۹۳). در واقع حسن‌ظن زاویه دید انسان به رویدادها را به سمت خوبی‌ها متمایل می‌سازد. سخن علامه مجلسی در شرح کلام امام علی علیه‌السلام که می‌فرماید «اعمال برادرت را بر بهترین وجه حمل کن»، می‌تواند به روشن‌تر شدن معنای حسن‌ظن کمک

کند. علامه مجلسی می‌نویسد: مقصود امام این است که آنچه را از گفتار یا کردار از برادرت صادر می‌گردد، بر بهترین آنچه احتمال آن می‌رود، حمل نما؛ هرچند [احتمال صحت] مرجوح و ضعیف باشد و نایستی تجسس کنی، تا وقتی که امری از او به تو برسد که تأویل و توجیه آن [به نیکی و خوبی] برای تو ممکن نباشد، و این به سبب آن است که ظن و گمان چه بسا که به خطا رود (صرام مفروز، ۱۳۸۷).

مفهوم حسن‌ظن به‌طور کلی در ادبیات اسلامی در سه مورد به کار رفته است: «حسن‌ظن به خداوند»، «حسن‌ظن به مردم»، و «حسن‌ظن به برادر مسلمان» (نوری، ۱۳۸۷). حسن‌ظن به مردم در واقع همان خوش‌بینی به‌طور عام است؛ ولی حسن‌ظن به مسلمان از حیث تحکیم برادری و ادای وظیفه برادری ایمانی مطرح شده و درجات بالاتری از حسن‌ظن را شامل می‌گردد. موضوع این مقاله بر موارد دوم و سوم متمرکز است.

اما در ادبیات رفتار سازمانی برای مفهوم خاص حسن‌ظن معادلی وجود ندارد و بنابراین طرح این مسئله در حوزه رفتار سازمانی نوآوری این مقاله است؛ ولی با جستجوی مفاهیم مشابه در ادبیات رفتار سازمانی و مدیریت می‌توان برخی واژه‌های نزدیک به این مفهوم را یافت که نیاز است وجه تمایز این مفاهیم از حسن‌ظن روشن شود.

یکی از واژه‌هایی که با مفهوم حسن‌ظن نزدیکی دارد، واژه خوشبینی^۱ است. خوش‌بینی یکی از مفاهیم روان‌شناسی مثبت (نوری و دیگران، ۱۳۹۲: ص ۶۴) است که به‌عنوان انتظارات تعمیم‌یافته برای تجربه پیامدهای مثبت تعریف شده است (Adomako et al, 2015: p.85). افراد خوشبین موانع، شکست‌ها و رویدادهای ناگوار را موقتی، مختص به موقعیت خاص و ناشی از علل بیرونی در نظر می‌گیرند (جعفری باغ‌خیراتی و دیگران، ۱۳۹۳: ص ۵۹). طبق نظر سلیگمن خوشبینی بیشتر بر سبک اسنادی افراد دلالت دارد؛ به این معنا که افراد خوشبین در رویارویی با شکست‌ها و موفقیت‌های خود بر اسنادهای کلی و پایدار تکیه می‌کنند و موفقیت‌هایشان را به توانایی‌های درونی خود نسبت می‌دهند و در رویارویی با ناکامی‌ها، آن را به عوامل ویژه و غیرپایدار نسبت می‌دهند (طباطبایی و دیگران، ۱۳۹۲: ص ۳۵).

بنابراین خوشبینی هرچند مفهومی است که با حسن‌ظن داشتن به دیگران رابطه مفهومی

1. Optimism.

نزدیکی دارد، خوشبینی در کل به معنای داشتن انتظارات مثبت برای نتایج و پیامدها است (آقایی و دیگران، ۱۳۸۶: ص ۱۱۸) و بیشتر با نگرش مثبت به خود مرتبط است؛ درحالی که حسن ظن به معنای توجه رفتار و گفتار دیگران بر نیکی است؛ بنابراین به نظر می‌رسد حسن ظن یکی از مؤلفه‌های اصلی خوشبینی باشد؛ چنان که عناصری نظیر توجه به خصلت‌های مثبت دیگران، توجه به اعمال و رفتار مثبت دیگران و انتظار کار درست از دیگران که حاوی مضمون حسن ظن هستند، به‌عنوان برخی از زیرمؤلفه‌های سنجش خوشبینی مطرح شده‌اند (نوری و جان‌بزرگی، ۱۳۹۲: ص ۷۰-۷۱). در برخی پژوهش‌ها در حوزه دیدگاه اسلامی نیز برای خوشبینی سه مؤلفه «توجه انتخابی»، «تفسیر منطقی» و «انتظار مثبت» بیان شده که از میان آنها مؤلفه اول بر حسن ظن دلالت دارد (نوری، ۱۳۸۷).

یکی دیگر از مفاهیم مرتبط با مفهوم حسن ظن، مفهوم سلامت روان است که به‌عنوان احساس مثبت به خود، دنیای اطراف، محل زندگی، اطرافیان، چگونگی سازش با درآمد خود و شناخت موقعیت زمانی و مکانی خویش تعریف می‌شود (آقایی و دیگران، ۱۳۸۶: ص ۱۱۹)؛ بنابراین حسن ظن داشتن به دیگران را می‌توان یکی از مؤلفه‌های سلامت روان نیز در نظر گرفت.

واژه دیگر مفهوم اعتماد است. اعتماد هنگامی مطرح است که فردی بخواهد برای انجام خواسته‌های خود از دیگران استفاده کند؛ بنابراین در تمایز این مفهوم از مفهوم حسن ظن باید به این نکته اشاره کرد که حسن ظن به دیگران نه فقط در هنگام درخواست از دیگران، بلکه در تمامی امور و در فضای عمومی ارتباطات بین فردی مطرح است؛ اما اعتماد معمولاً در هنگام تفویض امور به میان می‌آید تا جایی که از وابستگی به‌عنوان یکی از عناصر اصلی اعتماد نام برده شده است، به این صورت که اگر یک طرف نیازمند و وابسته به طرف دیگر نباشد، به وی اعتماد نخواهد کرد (پناهی، ۱۳۸۷: ص ۸۹) و اساساً بحث اعتماد در این صورت جایگاهی نخواهد داشت.

۲. روش پژوهش

با جستجوی کلیدواژه‌های «ظن»، «حسن ظن» و «سوءظن» در منابع اسلامی مشاهده شد که تعداد آیات و روایاتی که درباره این موضوع وجود دارند، به بیش از سه هزار مورد

می‌رسد؛ براین اساس برای بررسی دیدگاه قرآن از کلیدواژه «ظن» استفاده شد و با رویکردی سیاق‌محور، در آیات مرتبط تدبر شد. برای تحدید حدود روایات نیز با مشورت خبرگان، روایات مطرح‌شده در کتاب میزان الحکمه که به دسته‌بندی موضوعی روایات پرداخته است، انتخاب شد.

روش بررسی آیات و سیاق‌های گزینش‌شده از قرآن، «روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم» است. این روش که منبع اصلی گردآوری داده‌ها در آن قرآن کریم است، با استفاده از رویکرد تدبر سیاق‌محور انجام می‌پذیرد. مراحل اجرای این روش به‌اجمال چنین است:

۱. مرحله مقدماتی؛

۲. مرحله مفهوم‌یابی؛

۳. مرحله گسترش یا فشرده کردن تحقیق موضوعی؛

۴. مرحله تدوین و تألیف (ر.ک: لسانی فشارکی و دیگران).

برای یافتن مفاهیم اولیه از روایات نیز از روش تحلیل مضمون استفاده شد. تحلیل مضمون روشی برای شناسایی، تحلیل و گزارش الگوهای موجود در داده‌های کیفی است. این روش، فرایندی برای تحلیل داده‌های متنی است و داده‌های پراکنده و متنوع را به داده‌هایی غنی و تفصیلی تبدیل می‌کند (عابدی جعفری و دیگران، ۱۳۹۲).

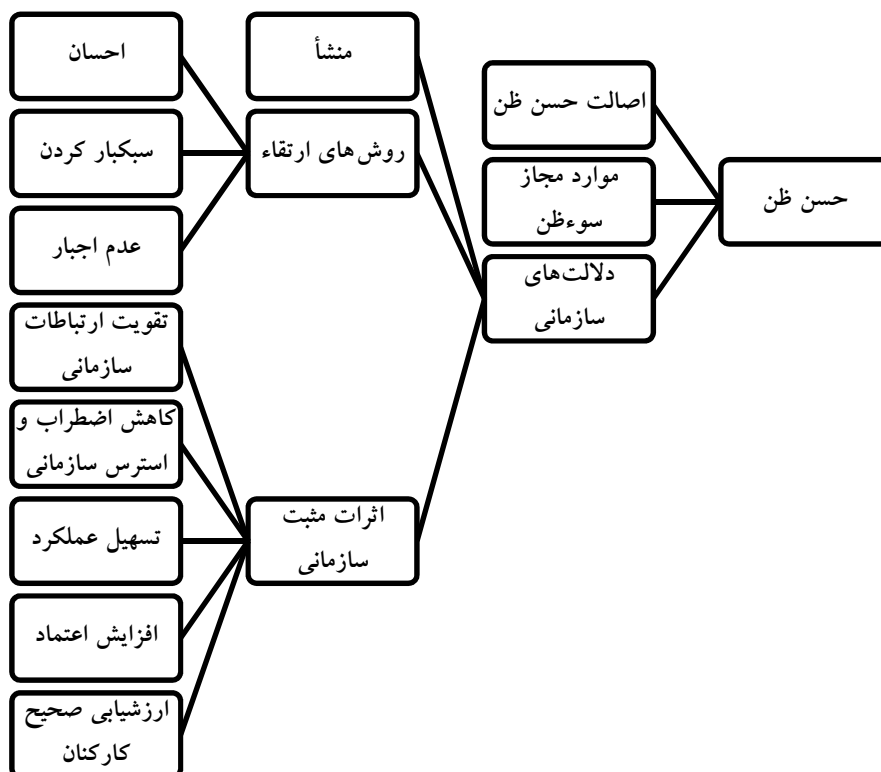
این روش را در تحقیقات کیفی، ریچار بویاتزیس در سال ۱۹۹۸ در کتاب تبدیل اطلاعات کیفی و تحلیل مضمون و تدوین کد به طور کامل ارائه و معرفی کرده است. کاربرد این روش به‌طور خلاصه عبارت است از: شناسایی، نمونه‌برداری، دسته‌بندی و پوسته‌پوسته کردن، اطمینان و اعتباربخشیدن (جاویدی و بهروزی لک، ۱۳۹۵).

براساس این روش به بررسی دقیق روایات مربوط پرداخته و مفاهیم اولیه استخراج شد؛ سپس سعی شد با طبقه‌بندی این مفاهیم در مقوله‌هایی کلی‌تر، دلالت‌های موضوع «حسن‌ظن» برای کاربردهای سازمانی استخراج شوند.

۳. تجزیه و تحلیل داده‌ها

با بررسی مضامین برآمده از منابع دینی، می‌توان آنها را در دسته‌های کلی‌تر قرار داد که عبارت‌اند از: اصالت حسن‌ظن، موارد مجاز سوءظن، منشأ حسن‌ظن، روش‌های ارتقای

حسن ظن در سازمان، آثار مثبت حسن ظن در سازمان که در ادامه به توضیح هریک از این مؤلفه‌ها و زیرمجموعه‌های آنها می‌پردازیم.



۱-۳. حسن ظن

۱-۱-۳. اصالت حسن ظن

با توجه به احادیث می‌توان دریافت که در جامعه صالح به‌طور کلی و در برخورد با مؤمنان به‌طور خاص، اصالت با حسن ظن است؛ یعنی تا جایی که امکان دارد باید افعال و گفتار مؤمنان را آن‌هم در جامعه صالح حمل بر نیکی کرد. در مورد اصالت حسن ظن در جامعه صالح می‌توان به این سخن امام علی علیه السلام اشاره کرد: هرگاه درستی و پاکی بر روزگار و مردمش حکمفرما شد، اگر کسی به دیگری بی‌آنکه گناهی از او آشکار شود، گمان بد برد، ستم کرده است و هرگاه فساد و ناراستی بر روزگار و مردم آن چیره شد، اگر

کسی به دیگری گمان نیک برد و خوشبین باشد، فریب خورده است^۱ (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۴: ص ۲۴۴۳، ح ۱۱۷۱۶). روایات دیگری نیز وجود دارند که بر همین نکته تأکید می‌کنند. در تحلیل این روایات باید گفت هزینه سوءظن در جامعه صالح به دلیل از بین بردن اعتماد عمومی و ضربه زدن به سرمایه اجتماعی، یک هزینه عمومی و فراگیر و حق الناس است که روایات آن را حرام شمرده‌اند و از آن به عنوان ظلم یاد کرده‌اند؛ اما هزینه حسن‌ظن در جامعه غیر صالح بسیار کمتر از مورد پیشین است و یک هزینه فردی است که در روایات به عنوان فریب خوردن مطرح شده و شدت نهی از آن کمتر است؛ اما در مورد اصالت حسن‌ظن درباره مؤمن می‌توان به روایاتی مراجعه کرد که بر رد قول دیگران درباره مؤمن،^۲ عذر تراشی برای عمل مؤمن^۳ (همان، ص ۲۴۳۶: ح ۱۱۶۷۱ و ۱۱۶۶۹)، قبح بدگمانی به مؤمنانی که نیکو کارتر باشند (همان: ح ۱۱۶۷۲) و مانند آن اشاره دارند.

اصالت حسن‌ظن را می‌توان با دقت در قرآن استنباط کرد. قرآن در آیه ۱۲ سوره حجرات می‌فرماید: «اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثم». این آیه از گمان و ظن سوء نهی می‌کند و دلیل آنهم چنین مطرح شده است که «برخی از ظنون گناه هستند». مطابق این آیه برای نیفتادن در دام سوءظن مذموم، باید از دایره گسترده‌تری از ظنون (یعنی گمان‌های شبهه‌ناک) پرهیز کرد. از این مطلب می‌توان اصل بودن حسن‌ظن را دریافت.

۱. امام علی علیه السلام: «إِذَا اسْتَوَلَى الصَّالِحُ عَلَى الزَّامَانِ وَ أَهْلِهِ ثُمَّ أَسَاءَ رَجُلٌ الظَّنَّ بِرَجُلٍ لَمْ تَطْهَرُ مِنْهُ حَوْبُهُ فَقَدْ ظَلَمَ وَ إِذَا اسْتَوَلَى الْفَسَادُ عَلَى الزَّامَانِ وَ أَهْلِهِ فَأَحْسَنَ رَجُلٌ الظَّنَّ بِرَجُلٍ فَقَدْ عَزَّرَ؛ هرگاه درستی و پاکی بر روزگار و مردمش حکمفرما شد، اگر کسی به دیگری بی‌آنکه گناهی از او آشکار شود گمان بد برد، ستم کرده است و هرگاه فساد و ناراستی بر روزگار و مردم آن چیره شد، اگر کسی به دیگری گمان نیک برد و خوشبین باشد، فریب خورده است».

۲. امام علی علیه السلام: «مَنْ عَرَفَ مِنْ أَخِيهِ وَثِيقَةَ دِينِ وَ سَدَادَ طَرِيقِ فَلَا يَسْمَعَنَّ فِيهِ أَقْوَابِلَ النَّاسِ أَمَا إِنَّهُ قَدْ يَوْمِي الزَّامِي وَ يَخْطِئُ السَّهَامَ؛ هر که دانست که برادرش در دین استوار بوده و رهپوی راه راست است، دیگر نباید به سخنان مردم درباره او گوش دهد».

۳. پیامبر صلی الله علیه و آله: «أَطْلُبُ لِأَخِيكَ عُذْرًا فَإِنْ لَمْ تَجِدْ لَهُ عُذْرًا فَالْتَمِسْ لَهُ عُذْرًا؛ برای گفتار و کرداری که از برادرت سر می‌زند، عذری بجوی و اگر نیافتی عذری بتراش».

امام علی علیه السلام: «لَا تُظَنَّ بِكَلِمَةٍ خَرَجَتْ مِنْ أَخِيكَ سُوءًا وَ أَنْتَ تَجِدُ لَهَا فِي الْخَيْرِ مَحْتَمَلًا؛ هیچگاه به سخنی که از دهان برادرت بیرون آید، تا وقتی که برای آن محمل خوبی می‌یابی، گمان بد مبر».

۲-۱-۳. موارد مجاز سوءظن

دقت در آیه مذکور نشان می‌دهد خداوند از همه ظنون نیز نهی نکرده است، بلکه در آیه چنین بیان شده است که «از بسیاری از ظنون پرهیز کنید»؛ به عبارت دیگر برخی از ظنون وجود دارند که معتبرند و حتی در برخی موارد لزوم دارند. این نکته را از روایتی که از اعتماد تام و تمام به دیگران نهی می‌کند^۱ (محمدی ری‌شهری، ص ۲۴۴۳: ح ۱۱۷۱۹) نیز می‌توان برداشت کرد. در واقع اصالت داشتن حسن ظن نباید منجر به آن شود که فرد فریب فرصت‌طلبان را بخورد و این امر پسندیده برایش زیانبار باشد؛ از این رو در احادیث به مواردی اشاره شده است که اتفاقاً انسان نباید بر اساس اصل حسن ظن عمل کند و بلکه گاهی باید سوءظن داشته باشد. این موارد عبارت‌اند از: زمانی که فساد در جامعه غلبه داشته باشد^۲ (همان: ح ۱۱۷۲۰)، دوستی که قبلاً دشمن بوده،^۳ کسی که سابقه بدی دارد^۴ (همان، ص ۲۴۳۸: ح ۱۱۶۸۰)، و زمانی که فرد با عملش راه توجیه و حسن ظن را ببندد^۵ (همان، ص ۲۴۳۶: ح ۱۱۶۷۰)؛ به علاوه در برخی احادیث توصیه شده است انسان با سوءظن به دیگران، از خود صیانت کند^۶ (همان، ص ۲۴۴۳: ح ۱۱۷۱۵). در توجیه این توصیه و رفع تضاد ظاهری آن با تأکیدهایی که بر لزوم حسن ظن شده است، باید گفت از آنجاکه اسلام بنابر

۱. امام صادق (ع): «لَا تَيْقَنَنَّ بِأَخِيكَ كُلَّ النَّفَّةِ فَإِنَّ صُرْعَةَ الْإِسْتِزْسَالِ لَا تُسْتَعْمَلُ؛ به برادرت اعتماد کامل و تمام مکن؛ زیرا زمین خوردن ناشی از اطمینان کردن قابل عفو نیست».
۲. امام کاظم (ع): «إِذَا كَانَ الْجَوْرُ أَغْلَبَ مِنَ الْحَقِّ، لَمْ يَجَلْ لِأَحَدٍ أَنْ يَطْلُبَ بِأَخِي خَيْرًا حَتَّى يَعْرِفَ ذَلِكَ مِنْهُ؛ هرگاه ستم و ناراستی از حق و راستکاری بیشتر بود، بر هیچ کس روا نیست که به کسی گمان خوب برد؛ مگر آن‌گاه که خوبی او بر وی معلوم شود».
- امام صادق (ع): «إِذَا كَانَ الرَّمَانُ زَمَانَ جَوْرٍ وَ أَهْلُهُ أَهْلٌ عَدِرٍ فَالطَّمَانِيَّةُ إِلَى كُلِّ أَحَدٍ عَجْزٌ؛ هرگاه روزگار ستم باشد و مردمش اهل نیرنگ، اطمینان کردن به هر کسی در ماندگی است».
۳. امام علی (ع): «الْحَدْرُ كُلُّ الْحَدْرِ مِنْ عَدْوِكَ بَعْدَ صَلَاحِهِ فَإِنَّ الْعَدُوَّ زَيْمًا قَارِبٌ لِيَتَعَفَّلَ فَحُدُّ بِالْحَرَمِ وَ أَنَّهُمْ فِي ذَلِكَ حُسْنُ الظَّنِّ؛ بعد از صلح با دشمنت از او سخت بر حذر باش، زیرا گاه دشمن خود را به تو نزدیک می‌کند تا غافلگیرت سازد؛ پس دوراندیش و محتاط باش و به دشمن حسن ظن نداشته باش».
۴. «وَ إِنْ أَحَقَّ مَنْ حُسْنِ ظَنُّكَ بِهِ لَمْ يَنْحَسِنَنَّ بِلَاؤُكَ عِنْدَهُ وَ أَحَقُّ مَنْ سَاءَ ظَنُّكَ بِهِ لَمْ يَنْحَسِنَنَّ بِلَاؤُكَ عِنْدَهُ؛ سزاوارترین کس به بدگمانی، شخصی است که نزدت بد امتحان داده باشد».
۵. امام علی (ع): «صَغَ أَمْرُ أَخِيكَ عَلَى أَحْسَنِهِ حَتَّى يَأْتِيكَ مَا يَغْلِبُكَ مِنْهُ وَ لَا تَطْلُبَنَّ بِكَلِمَةٍ خَرَجَتْ مِنْ أَخِيكَ شَوْءًا وَ أَنْتَ تَجِدُ لَهَا فِي الْحَبْرِ مَحْمِلًا؛ رفتار برادرت را به بهترین وجه آن حمل کن تا زمانی که کاری از او سرزند که راه توجیه را بر تو ببندد».
۶. پیامبر اکرم (ص): «اخترشوا من الناس بسوء الظن؛ با بدبینی خویشان را از گزند مردم نگه دارید».

قاعده لا ضرر (ر.ک: محقق داماد، ۱۳۸۳: ص ۱۳۱) راضی به هیچ‌گونه ضرر و زیان فردی برای مؤمنان نیست، در مواردی که پای اموری مهم مانند معامله یا ازدواج در میان باشد که امکان ضرر چشمگیری برای فرد وجود دارد، مسلمانان باید همه جوانب را لحاظ کنند و بدبینانه‌ترین حالت را نیز مدنظر قرار دهند. این نگرش بدبینانه در این موارد موجب انجام تحقیقات بیشتر و بستن راه‌های ضرر برای فرد می‌شود و نتیجه خوبی به دنبال خواهد داشت.

۳-۱-۳. دلالت‌های سازمانی حسن‌ظن

۳-۱-۳-۱. منشأ حسن‌ظن

از دیدگاه قرآن منشأ اصلی حسن‌ظن، حبس از خوددانستن مؤمنان است. قرآن کریم در ماجرای افک،^۱ پس از تهمتی که برخی از منافقان در مورد زنان پیامبر ﷺ مطرح کردند و برخی از مؤمنان آن را اشاعه دادند، مؤمنان را این‌گونه مورد عتاب قرار می‌دهد: «لو لا إذ سمعتموه ظن المؤمنون بأنفسهم خيراً...».^۲ در اینجا تأکید بر روی عبارت «بأنفسهم» است. خداوند آنان را سرزنش می‌کند که چرا زمانی که این تهمت را شنیدید، به «خودتان» گمان نیک نبردید. نکته در اینجا است که خداوند نمی‌گوید چرا به «مؤمنان دیگر» حسن‌ظن نداشتید، بلکه می‌فرماید چرا به «خودتان» حسن‌ظن نداشتید؛ درحالی که تهمت مذکور در مورد افرادی دیگر مطرح شده بود. در واقع خداوند در همین آیه دلیل لزوم حسن‌ظن به مؤمنان را نیز مطرح کرده و با یادآوری آن دلیل که همانا اتحاد روحی و معنوی مؤمنان است، افراد بدبین را سرزنش کرده است؛ بنابراین خداوند با یادآوری این اتحاد عمیق میان مؤمنان به آنان، فضای حسن‌ظن و خوشبینی به یکدیگر را میان آنان تقویت می‌کند.

این اتحاد در فضای اخوتی که قرآن کریم برای مؤمنان ترسیم می‌کند، نمایان‌تر

۱. ماجرای که در آن به بعضی از خانواده رسول خدا ﷺ نسبت فحشا دادند و نسبت دهندگان چند نفر بودند و داستان را در میان مردم منتشر کردند و دست‌به‌دست گردانده‌اند، بعضی از منافقان یا بیماردلان در اشاعه این داستان کمک کردند؛ چون به‌طور کلی اشاعه فحشا در میان مؤمنان را دوست می‌داشتند؛ خدا این آیات را نازل کرد، و از رسول خدا ﷺ دفاع فرمود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵: ص ۹۰).

۲. نور: آیه ۱۲.

می‌شود. از منظر قرآن کریم برادری و اخوت در جامعه ایمانی دارای مؤلفه‌هایی نظیر ایمان، همگرایی، دوستی و مواسات، وحدت و انسجام، ادب معاشرت، نادیده‌انگاری، عفو و گذشت بزرگوارانه، دیدار و ملاقات و صلح و آشتی است و اثر مثبتی بر سرمایه اجتماعی خواهد گذاشت (ر.ک: موسوی سرچشمه، ۱۳۹۵).

۲-۳-۱. روش‌های ارتقای حسن ظن در سازمان

شاید مهم‌ترین راه تقویت فضای حسن ظن در سازمان، تقویت منشأ شکل‌گیری آن، یعنی همان فضای یکی‌بودن و حس اتحاد معنوی و روحی میان افراد است؛ اما برای این موضوع برخی راهکارهای دیگر نیز در روایات پیشنهاد شده است. امام علی علیه السلام سه روش را به‌عنوان مهم‌ترین روش‌های تحصیل حسن ظن به مردم توسط مدیر معرفی می‌کند که این روش‌ها عبارت‌اند از^۱ (محمدی‌ری‌شهری، ۱۳۸۴: ص ۲۴۳۸، ح ۱۱۶۸۰):

۱. احسان به مردم؛

۲. سبک‌بار کردن آنان؛

۳. مجبور نکردن آنان به کارهایی که در توانشان نیست.

چنان‌که در نگاه اول به نظر می‌رسد، این سه دستور بیشتر نتیجه و معلول حسن ظن داشتن مدیر به زیردستان است؛ اما با نگاهی عمیق‌تر می‌توان دریافت که حسن ظن داشتن مدیر به زیردستان منجر به اعمالی مانند موارد مذکور در حدیث می‌شود که انجام این رفتارها خود حسن ظن مدیر به کارکنان را تقویت خواهد کرد و این چرخه مبارک نتایجی ثمربخش برای بهبود فضای عمومی سازمان در پی خواهد داشت. در ادامه به توضیح این فرایند در خصوص هر یک از سه راه مذکور در حدیث می‌پردازیم.

مدیر با احسان به انسان‌های تحت سلطه خود، یک کنش مثبت از خود بروز می‌دهد و

۱. امام علی علیه السلام: «اعلم انه ليس شيء يادعى الى حُسن ظنّ [وال] راع برعيته من إحسانه إليهم و تحفيفه المؤمنات عليهم و تزك اشكرهم إياهم على ما ليس له قبلهم فليكن منك في ذلك أمر يجتمع لك به حُسن الظنّ برعيته فإن حُسن الظنّ يقطع عنك نضبا طويلا»؛ (ای مالک) بدان که هیچ‌چیز حسن ظن حاکم را به توده مردم چنان بر نمی‌انگیزاند که احسان او به آنان و سبکبار ساختن آنان و وادار نکردنشان به کارهایی که توانایی آنان را ندارند؛ پس باید که با رعایت این امور، حسن ظن به مردم را برای خویش فراهم آوری؛ زیرا حسن ظن به رعیت، رنج و زحمت زیادی را از دوش تو برمی‌دارد».

افراد در مقابل این کنش یک واکنش مثبت را که در واقع بازخورد به مدیر است، از خود نشان می‌دهند. این بازخورد به مدیر موجب ایجاد احساسی مثبت در مدیر می‌شود و زمینه ایجاد خوش‌گمانی به زیردست را فراهم می‌آورد.

اینکه مدیر افراد را سبک‌بار کند، برای زیردستان به معنای آن است که مدیر فردی مستبد نیست و تا حدی که بتواند در انجام کارها مشارکت می‌کند و از صدور افراطی دستور به زیردست پرهیز می‌کند. وقتی این اخلاق و منش مدیر برای زیردست روشن شد، زیردست نیز تصور مثبتی از مدیر تحصیل می‌کند و همین ادراک و تصور به وی کمک می‌کند تا منویات مدیر را تا سرحد توانایی خویش اجرا کند. تلاش وی نیز از دید مدیر تیزبین پنهان نمی‌ماند و مدیر با کسب حسن‌ظن به آن فرد زمینه رشد وی را فراهم می‌سازد. در واقع سبک‌بار کردن نیروهای تحت امر، از یک سو انگیزه آنان را برای اجرای اوامر مدیر مضاعف می‌کند و از سوی دیگر مدیر در پاسخ به این سخت‌کوشی، موجبات رشد فرد در سازمان را ممکن می‌سازد.

توان و تمایل دو شاه‌کلید رفتاری است که مدیر برای تعامل با زیردست باید به آنها توجه کند. وقتی مدیر کاری را به زیردست تحمیل کند که این کار فراتر از توانایی فرد است،^۱ یعنی آمادگی (توان و تمایل) فرد در حد کامل نیست، مدیر موظف است به وی در

۱. در ادبیات رفتار سازمانی سبک‌های رهبری متعددی مطرح شده است. در نظریه رهبری موقعیتی می‌توان چهار نوع سبک رهبری را براساس دو مؤلفه توان و تمایل کارکنان نسبت به کار در نظر گرفت:

الف) سبک دستوری: این سبک برای پیروانی که آمادگی پایین دارند، بهترین سبک است. در وضعیت‌هایی که آمادگی کم و بی‌علاقه است یا بیش از حد در قبول یک کار خاص نامطمئن است، به کار می‌رود. سبک دستوری شامل رهنمودهای خاص به افراد است در مورد اینکه چه کاری را چگونه انجام دهند.

ب) سبک تشویقی یا استدلالی: برای پیروانی که آمادگی پایین یا متوسطی دارند، بهترین سبک است؛ این سبک برای کارکنانی که آمادگی زیر متوسط دارند، به کار می‌رود. هنگامی که کارکنان توان قبول مسئولیت را ندارند، ولی علاقه دارند یا احساس اطمینان برای انجام کار دارند، سبک تشویقی به کار می‌رود. این سبک تلفیقی از سبک دستوری و توضیح و تقویت به‌منظور شور و شوق در افراد است.

ج) سبک مشارکتی: برای پیروانی که آمادگی متوسط تا بالا دارند، بهترین سبک است؛ هنگامی که کارکنان توان قبول مسئولیت را دارند، ولی تمایل ندارند یا بیش از حد به انجام کار نامطمئن هستند. از آنجا که افراد توانمندند، سبک مشارکتی که رهبر در آن بر ارتباط دوطرفه و همکاری مبتنی بر اعتماد تأکید دارد، اثربخش‌ترین سبک است.

د) سبک تفویضی: برای پیروانی که آمادگی بالا دارند، بهترین سبک است؛ یعنی هنگامی که کارکنان هم

انجام آن کار کمک کند یا کاری که متناسب با آمادگی فرد است به او بسپارد. وقتی زبردست چنین رفتاری را از مدیر مشاهده کند، طفره روی وی کاهش می‌یابد و مسئولیت‌پذیری‌اش افزایش خواهد یافت و این فرایند حسن‌ظن مدیر به زبردست را در پی خواهد داشت؛ اما هنگامی که مدیر به اجبار کاری را به زبردست می‌سپارد و زبردست نمی‌تواند آن کار را با کیفیت مناسب تکمیل کند موجبات سوءظن مدیر را فراهم خواهد کرد.

۳-۳-۱. آثار مثبت حسن‌ظن در سازمان

۳-۳-۱-۱. تقویت ارتباطات سازمانی

مسئله ارتباطات برای موفقیت هر سازمانی مسئله‌ای حیاتی است. ارتباطات عموماً با سازوکارهای افقی و عمودی یا کانال‌های ارتباطی برای فراهم آوردن ابزارهای جهت تبادل اطلاعات، افکار، پیشنهادها، احساسات و مسائل ایجاد می‌شود. سازمان‌ها معمولاً فعالیت‌های منسجمی مانند گروه‌ها، کمیته‌ها و سایر انجمن‌ها و ابزار مشاوره و مشارکت برای بهبود کیفیت و ادراک این اطلاعات می‌سازند. ارتباطات سازمانی خوب مبنای ارتباطات غیررسمی خوب و ارتقای کیفیت زندگی کاری، انگیزه و روحیه است (Pettinger, 2007: p.389).

کانال‌های ارتباطی می‌توانند رسمی، نهادی یا غیررسمی باشند:

۱. رسمی: ساختارهای سلسله‌مراتبی، دستگاهی، رویه‌ای و کمیته‌ای موجود در سازمان

جهت تضمین سبک مدیریتی و اثربخشی سازمانی؛

→ توان و تمایل دارند یا به اندازه کافی به قبول مسئولیت اطمینان دارند. در این مرحله کارکنان به حمایت و هدایت نیاز کمی دارند؛ از این رو سبک تفویضی بیشترین احتمال موفقیت را دارد. هر سبکی بر ترکیب مختلفی از رفتارهای رابطه‌مداری و وظیفه‌مداری رهبری تأکید می‌کند. این نگرش رهبری مستلزم این است که رهبر قابلیت تشخیص موقعیت را داشته باشد و سپس سبک رهبری مناسب را انتخاب و اعمال کند. این نظریه به پیروان و احساسشان درباره وظیفه‌ای که به آن اشتغال دارند، توجه خاصی دارد. همچنین تأکید می‌کند رهبر کارآمد، موقعیت را به مرور زمان، دوباره ارزیابی می‌کند و به تغییرات پدیدآمده در سطح آمادگی انسان‌ها توجه ویژه دارد (رک: رضایان، ۱۳۷۰).

۲. نهادی: کانال‌های با رسمیت کمتر که مشتمل بر اعتبار و نفوذند، مثل حرفه و تخصص، گروه‌های بهبود کار، حلقه‌های کیفیت؛

۳. غیررسمی: گردهمایی‌های موقت، ارتباطات خارج از فضای رسمی سازمان (ibid.: p.390).

پیداست که شیوع حسن‌ظن در سازمان بر هر سه مورد کانال‌های ارتباطی، به‌خصوص موارد سوم و دوم اثر مستقیم و مثبتی دارد؛ اما برای تحلیل حسن‌ظن در قاموس ارتباطات سازمانی افراد می‌توان به بحث موانع ارتباطات و عوامل مخل ارتباطات نیز اشاره کرد. اصولاً مسئله اصلی در ایجاد مانع ارتباطی، نحوه ادراک و استنباط گیرنده و فرستنده پیام از متن پیام است. هرگاه در ادراک پیام، اختلالاتی ایجاد شود، پیام به‌درستی دریافت و ادراک نمی‌شود. اختلالات به سه دسته محیطی، معنایی و ادراکی تقسیم می‌شوند که سوءظن افراد به برداشت از حرف‌ها و حرکات یکدیگر در دسته ادراکی قرار می‌گیرد (پیروز و دیگران، ۱۳۹۲: ص ۱۸۴). از سوی دیگر سوءظن افراد به یکدیگر، مانعی ارتباطی از نوع عوامل داخلی است. موانع ارتباطی به دو دسته خارجی و داخلی تقسیم می‌شوند. موانع خارجی عواملی مانند سروصدا و گرما هستند که در محیط خارج، بر فرایند ارتباطات تأثیر می‌گذارند و آن را مختل می‌سازند. و عوامل داخلی نیز که سوءظن بین افراد نیز در این عوامل جای می‌گیرد، عوامل درونی‌اند مانند احساسات و عواطف افراد، ادراکات و استنباطات آنان، طرز تلقی و نگرش‌هایشان که برقراری ارتباطات را مختل می‌سازند (همان: ۱۸۳). بنابر آنچه گذشت برای ایجاد یا تقویت ارتباطات مثبت سازمانی بین افراد، هدایت فرهنگ سازمانی به سمت فرهنگ خوشبینی و حسن‌ظن محور، ضرورتی بسیار مهم است؛ چراکه اگر مبنای ارتباطات حسن‌ظن شود، تأثیر اختلالات ادراکی به‌شدت کاهش خواهد یافت.

در این باره می‌توان به مبحث ارتباطات عاطفی میان اعضای سازمان نیز توجه کرد. محبت و همدلی یکی از اثربخش‌ترین سازوکارهایی است که ارتباطات بین افراد را تسهیل می‌بخشد. بدیهی است محبت بین افراد به ارتقای ارتباطات نهادی و غیررسمی کمک بیشتری در مقایسه با ارتباطات رسمی می‌کند.

آموزه‌های اسلامی راهکارهای مختلفی برای تحصیل محبت ارائه کرده‌اند، راهکارهایی چون خوش‌خویی، ملایمت، فروتنی و حسن‌ظن. امام علی علیه السلام در حدیثی

می‌فرمایند: «مَنْ حَسَنَ ظَنَّهُ بِالنَّاسِ حَازَ مِنْهُمْ الْمَحَبَّةَ؛ هر کس به مردم خوشگمان باشد، محبت آنان را به دست می‌آورد» (محمدی‌ری‌شهری، ۱۳۸۴: ص ۲۴۳۷، ح ۱۱۶۷۷). ایشان حسن‌ظن را یکی از راه‌های جلب محبت افراد می‌دانند. از آنجاکه یکی از مهم‌ترین کارویژه‌های محبت و دوستی، تقویت ارتباطات بین افراد است و بغض و دشمنی مخل آن ارتباط است، می‌توان از این منظر به ارتباطات کارکنان در سازمان توجه کرد. در واقع مدیر برای افزایش انسجام و یکپارچگی کارکنان خود می‌تواند از راهبرد ایجاد و اشاعه فضای حسن‌ظن در سازمان بهره‌برد و از این طریق محبت را تقویت کند و ارتباطات را ابزار مناسبی برای رسیدن به اهداف سازمانی قرار دهد.

۲-۳-۱-۳-۳ کاهش افسردگی، اضطراب و استرس سازمانی با حسن‌ظن

افسردگی، ناشی از برداشت غلط از موضوعات، مسائل و مشکلاتی است که در زندگی تجربه می‌شود؛ اما اضطراب وضعیت تشدیدشده تحریک هیجانی است که احساس نگرانی یا ترس را دربردارد (طباطبایی و دیگران، ۱۳۹۲). استرس، تجربه فرصت‌ها یا تهدیداتی است که افراد آن تجربه‌ها را مهم می‌دانند و تصور می‌کنند شاید نتوانند آنها را مدیریت کنند و یا به صورت اثربخش با آنها تعامل کنند (George and Jones, 2007: P.286). استرس حالت احساسی نامطلوب و دارای سطح معین برای هر فرد است و هنگامی رخ می‌دهد که فرد به توانمندی خویش در حل چالش ادراک شده ابهام دارد. چالش ادراک شده در این تعریف بدین معنا است که استرس مسئله‌ای است که بر اثر تعامل و تخاطب بین افراد و ادراکات محیطی ایشان ایجاد می‌شود و لزوماً واقعیت ندارد (Wagner and, Hollenbeck 2010: p.107).

اگر افراد در سازمان یاد بگیرند که در مقابل رویدادهای ناخوشایند، سبک اسنادی بیرونی، خاص و گذرا و در مقابل رویدادهای خوشایند سبک اسنادی درونی، کلی و دائمی داشته باشند، آن وقت خوشبین‌اند و حسن‌ظن را ملاک ارتباط قرار داده‌اند. سلیگمن^۱ و همکارانش دریافته‌اند آموزش تغییر در سبک‌های اسنادی باعث می‌شود نشانه‌های افسردگی و اضطراب در افراد کاهش یابد. این نظریه بیان می‌کند هراندازه

1. Seligman.

پیش‌بینی‌ها و انتظارهای ما منفی باشد، به همان تناسب پیامدهای منفی در مورد بیماری‌های روانی و نابهنجاری‌های رفتاری به دنبال خواهد داشت که البته این سبک واکنشی را اصطلاحاً شیوه تبیینی بدبینانه هم می‌نامند (طباطبایی و دیگران، ۱۳۹۲)؛ به عبارت دیگر میزان توقعات فرد از پیرامون خویش، طرز بینش وی را شکل می‌دهد. چنانچه مدیر از زیردستان خویش انتظار عملکرد ایدئال را داشته باشد و به ایشان فرصت تخطی ندهد، در نتیجه اشتباه ایشان را تحمل نخواهد کرد و دست به تنبیه می‌زند؛ این رفتار مدیر موجبات سوءظن کارکنان به مدیر را فراهم می‌کند و انگیزه‌شان را کاهش خواهد داد. سبک تبیینی بدبینانه، درماندگی را به تمام جنبه‌های زندگی تسری می‌دهد (همان).

هرچند تاکنون درباره آثار خوشبینی در کاهش اضطراب بحث شد، با استناد به روایات اسلامی می‌توان این آثار را برای حسن‌ظن نیز در نظر گرفت. امیر مؤمنان علیه السلام می‌فرمایند: «حُسْنُ الظَّنِّ رَاحَةُ الْقَلْبِ وَ سَلَامَةُ الدِّينِ؛ حسن‌ظن مایه راحتی قلب و سلامت دین است» (محمدی‌ری‌شهری، ۱۳۸۴: ص ۲۴۳۷، ح ۱۱۶۷۵)؛ پس با استناد به این سخن می‌توان نتیجه گرفت یکی از راهکارهای کاهش اضطراب در سازمان، ترویج و اجرای فرهنگ حسن‌ظن محور و خوشبینی است. در محیطی که افراد دائماً به رفتارهای یکدیگر سوءظن دارند و نگران کنش‌های مرموز دیگران‌اند، استرس و اضطراب گریزناپذیر است؛ اما هنگامی که افراد، رفتار و گفتار یکدیگر را به بهترین وجه ممکن تفسیر کنند، نگرانی و ترس از نقص در عملکرد فرد و اضطراب کاهش پیدا می‌کند. هنگامی که بدبینی در سازمان حاکم باشد، فرد نه تنها در کارهایی که احتمال نقص در آنها وجود دارد، مضطرب است، بلکه در مورد کارهایی که به بهترین وجه ممکن انجام داده، نگرانی دارد. این نگرانی و ترس به خودی‌خود می‌تواند در کیفیت عملکرد، تأثیر منفی داشته باشد؛ بنابراین برای کاهش اضطراب، خوشبینی و حسن‌ظن به یکدیگر امری مهم و قابل اعتنا است؛ به عبارت دیگر وقتی در سازمان حسن‌ظن حاکم باشد، قلب زیردستان تلاشگر از رفتار و گمان مدیر به عملکرد خود دچار اضطراب نیست و در آرامش قرار می‌گیرد. این آرامش قلب که ارمغان حسن‌ظن است، نه تنها کیفیت فعالیت‌های سازمانی، بلکه سطح عمومی کیفیت زندگی کاری را افزایش خواهد داد. امام علی علیه السلام در حدیثی دیگر ضمن اینکه حسن‌ظن را مایه نجات از گناه می‌دانند، می‌فرمایند: «حُسْنُ الظَّنِّ رَاحَةُ الْقَلْبِ وَ سَلَامَةُ الدِّينِ؛ حسن‌ظن اندوه

را می‌کاهد» (همان: ح ۱۱۶۷۶). امام علیه السلام حسن‌ظن را یکی از منابع آرامش می‌دانند؛ به عبارت دیگر سوءظن یکی از منابع استرس‌زا است.

بنابر آنچه گذشت برای کاهش استرس، باید محیطی آرام و بدون تنش‌های شخصی برای فرد در سازمان ایجاد کرد. پرواضح است که خشونت در محل کار یکی از تهدیدآمیزترین منابع استرس است و بر مدیر است که برای کاهش این تهدید ناشی از استرس چاره‌های بیندیشد (George and Jones, 2007: p.286). امام صادق علیه السلام در سخنی چاره کاهش استرس را اینگونه تبیین می‌فرمایند: «حُدِّ مِنْ حُسْنِ الظَّنِّ بِطَرَفِ تُرُوْحٍ بِهٖ قَلْبِكَ وَ يَرْوُحُ بِهٖ أَمْرُكَ؛ از حسن‌ظن بهره‌ای برگیر، تا با آن دلت را آرام کنی» (محمدی‌شهری، ۱۳۸۴: ص ۲۴۳۷، ح ۱۱۶۷۹)؛ به عبارت دیگر یکی از عوامل رفاه و آرامش فرد در سازمان حسن‌ظن است؛ چراکه اگر فرد در سازمان پیوسته با احساسات و عواطف استرس‌آفرین روبه‌رو شود، تبعات فیزیکی و روانی متعددی همچون عصبیت، نگرانی، توهین و خصومت برای فرد ایجاد می‌شود و از راحتی زندگی کاری وی می‌کاهد (George and, Jones, 2007: P.290).
گفتنی است رابطه سوءظن و استرس در سازمان، رابطه‌ای دوسویه است؛ به عبارت دیگر استرس نیز سوءظن‌آفرین است؛ چراکه کارکنان پراسترس تمایل دارند دید منفی‌تری به ابعاد مختلف شغل و سازمانشان داشته باشند. این دید منفی می‌تواند به کارکنان در کاهش رضایت شغلی ایشان و تعهدشان به سازمان تأثیر جدی داشته باشد (ibid.).

۳-۳-۱-۳. تسهیل عملکرد و جلوگیری از بی‌اثرشدن فعالیت‌های سازمانی

یکی دیگر از عواقب خطرناک سوءظن، تباهی امور و برنامه‌های سازمانی است. امیرمؤمنان علیه السلام می‌فرمایند: «شَوْءُ الظَّنِّ يَفْسِدُ الْأُمُورَ وَيَبْعَثُ عَلَى الشُّرُورِ؛ بدگمانی کارها را تباه می‌کند و باعث روی آوردن به بدی‌ها می‌شود» (آمدی، ۱۴۱۰ق: ص ۳۹۹). امام در اینجا هشدار می‌دهند سوءظن باعث فاسدشدن فعالیت‌ها و برنامه‌های سازمان می‌شود. توضیح مطلب این است که وقتی در سازمان، مدیر به زیردستان خود سوءظن داشته باشد، بازخوردی که به آنان می‌دهد، جانبدارانه خواهد بود که ممکن است منجر به کاهش انگیزه کارکنان شود؛ به عبارت دیگر سوءظن مدیر به کارکنان، اعتبار و صحت ارزیابی مدیر را کاهش خواهد داد. از سوی دیگر سوءظن زیردستان به مدیر موجب ارائه اطلاعات

و گزارش‌های غلط یا ناقص از سوی کارکنان به مدیر خواهد شد. در نگاهی کلان‌تر، در صورتی که سوء‌ظن در سازمان اشاعه پیدا کند، همه انرژی کارکنان سازمان صرف بی‌اعتمادی به یکدیگر خواهد شد. هنگامی که بی‌اعتمادی در سازمان حاکم شود، رفتارهای سوء سیاسی نیز رخنه می‌کند و ارزش فعالیت‌های کارشناسی شده به شدت کاسته می‌شود؛ بنابراین تخصص و ضوابط جای خود را به روابط سوء سیاسی می‌دهد و سازمان به مأموریت‌های خویش نخواهد رسید. در بیانی از امام صادق علیه السلام چنین آمده است: «حُدُّ مِنْ حُسْنِ الظَّنِّ بِطَرْفِ ثُرُوحٍ بِهٖ قَلْبُكَ وَ يَزُوْحُ بِهٖ أَمْرُكَ؛ از حسن‌ظن بهره‌ای برگیر تا با آن دلت را آرام کنی و کارت بر تو آسان شود» (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۴، ص ۲۴۳۷: ح ۱۱۶۷۹)؛ بنابراین یکی از دلالت‌های سازمانی حسن‌ظن، تسهیل امور است که از طریق ایجاد فضای مثبت در سازمان اتفاق می‌افتد.

۳-۳-۱-۳-۴. افزایش اعتماد

امروزه صاحب‌نظران توسعه دریافته‌اند که به‌طور کلی برای توسعه هر جامعه‌ای به سه نوع سرمایه طبیعی و فیزیکی، انسانی و اجتماعی نیاز است. سرمایه اجتماعی همان روابط مبتنی بر اعتماد و بده‌بستان در شبکه‌های اجتماعی است (بختیاری، ۱۳۸۹). هریک از اندیشمندان بر اساس هدف خاصی، اعتماد را تعریف کرده‌اند. با بررسی تعریف‌های اعتماد می‌توان گفت اعتماد دربردارنده عناصر زیر است:

۱. روابط اجتماعی (شکل‌گیری اعتماد در روابط اجتماعی)؛
۲. وابستگی امور به آینده و فاصله بین انتظارها و اعمال فرد؛
۳. عدم قطعیت؛
۴. مخاطره داشتن؛
۵. حسن‌ظن به افراد دیگر (همان).

در سطح سازمان و گروه نیز اعتماد یکی از اصول مهم به‌شمار می‌آید. اعتماد حس همدلی، همفکری و همکاری افراد را برمی‌انگیزد و سازمان و گروه را منسجم می‌کند. اعتماد یکی از عوامل توانمندسازی کارکنان است. برای توانمندسازی باید نوعی اطمینان در کارکنان به وجود آورد تا آنان اطمینان یابند که هم مدیر و هم سازمان، در ستکارند. این

اعتماد و اطمینان می‌تواند اساس بسیاری از مبانی سازمانی باشد (موسوی، ۱۳۹۱). پژوهش‌ها عموماً نشان می‌دهند گروه‌های دارای انسجام زیاد نسبت به گروه‌های کمتر منسجم، اثربخشی بیشتری دارند (رایبیز، ۱۳۸۹: ص ۲۹۱). در زمان معاصر که بدگمانی و سوءظن بر روحیه بیشتر مدیران حاکم است، تعداد کمی از سازمان‌ها می‌توانند به کیفیت مطلوب تیمی، همکاری و اعتماد در فرهنگشان ببالند. مدیران برای ساختن و تقویت اعتماد باید بدانند که چگونه افراد اعتماد افراد دیگر، گروه یا سازمان را تجربه و درک می‌کنند و چگونه اعتماد بین افراد و گروه‌ها ارتقا می‌یابد (پناهی، ۱۳۸۷). یکی از عوامل مهم در شکل‌گیری اعتماد میان اعضای یک گروه حسن‌ظن به یکدیگر است؛ چنان‌که سوءظن عامل مهمی در تضعیف اعتماد است. از آنجا که انسان ماهیت اجتماعی دارد، فعالیت‌ها و کنش‌های او نیز ماهیت اجتماعی دارند و جز با تقسیم کارها و تقسیم بهره‌ها در داخل یک سلسله سنت‌ها و نظام‌ها میسر نخواهد بود؛ پس تسهیل اجتماعی با اعتماد و اعتماد با حسن‌ظن طرفین یک ارتباط افزایش می‌یابد (موسوی، ۱۳۹۱).

ارتباط میان بدگمانی و اعتماد، در بیان امام علی علیه السلام چنین بیان شده است: «اسوء الناس حالا من لم یثق بأحدٍ لسوء ظنه، و لم یثق به أحدٌ لسوء فعله؛ بدترین مردم کسی است که به سبب بدگمانی‌اش به احدی اعتماد نکند و احدی به سبب بدکرداری‌اش به او اعتماد نمی‌کند» (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۴، ص ۲۴۴۲: ح ۱۱۷۰۹). امام در این کلام بی‌اعتمادی به غیر را معلول سوءظن می‌دانند و چنین فردی را بدترین مردم معرفی می‌کنند. ارتباط سوءظن با مسئله عدم اعتماد را در حدیثی دیگر نیز می‌توان مشاهده کرد. حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «مَنْ سَاءَتْ ظُنُونُهُ اعْتَقَدَ الْخِيَانَةَ بِمَنْ لَا يَخُونُهُ؛ هر که گمان‌های بد برد، کسی را که به او خیانت نمی‌کند، خیانتکار شمارد» (همان: ح ۱۱۷۰۶). واضح است که این مسئله تا چه اندازه می‌تواند برای سازمان مسئله‌آفرین باشد و مخمل انجام امور و استفاده بهینه از توانایی‌های افراد شود.

۵-۳-۳-۱-۳. ارزشیابی صحیح کارکنان

در سازمان‌های امروزی یکی از فراگیرترین فعالیت‌هایی که مدیران انجام می‌دهند، بررسی عملکرد کارکنان و سنجش کارایی و اثربخشی فعالیت‌های آنان است. در واقع

ارزشیابی یکی از قدرتمندترین بازوهای مدیریتی است که به ایجاد تصور قدرت از مدیر، کمک شایانی می‌کند. از سوی دیگر امروزه بسیاری از سازمان‌ها ارزشیابی مدیر از کارکنان را به نظام پرداخت حقوق و دستمزد مرتبط ساخته‌اند و فرایند ارزشیابی را برای کارکنان اهمیتی مضاعف بخشیده‌اند.

ارزشیابی نوعی قضاوت و تصمیم‌گیری است که در نهایت درباره نفع یا ضرر، بهره‌وری یا فقدان آن و مانند آن اظهارنظر می‌کند (میرکمالی، ۱۳۹۲: ص ۲۹۵)؛ بنابراین با توجه به حساسیت ارزشیابی مدیر از کارکنان، فرایند ارزشیابی باید در نهایت عدالت و انصاف صورت گیرد و توجیه کافی را برای کارکنان به همراه داشته باشد. امیرمؤمنان علیه السلام در این باره چنین می‌فرماید: «لَيْسَ مِنَ الْعَدْلِ الْقَضَاءُ عَلَى الثَّقَةِ بِالظَّنِّ؛ قضاوتی که با تکیه بر ظن باشد، عادلانه نیست» (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۴، ص ۲۴۳۹: ح ۱۱۶۹۹). در این حدیث مفهوم ظن به صورت عام بیان شده و شامل هر دو حسن‌ظن و سوء‌ظن می‌شود و با این مطلب، لزوم اجتناب از عمل به ظن به‌طور کلی در ارزشیابی گوشزد شده و سنجشی که بر اساس ظن و گمان صورت گیرد، غیرمنصفانه معرفی شده است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در حدیثی دیگر می‌فرماید: «إِيَاكُمْ وَ الظَّنَّ، فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الكَذِبِ؛ از ظن پرهیزید؛ زیرا ظن دروغ‌ترین دروغ است» (همان). در این روایت بر اعتماد نکردن به ظن در همه امور تأکید شده است. با این سفارش مؤکد پیامبر صلی الله علیه و آله پرواضح است که مدیر نباید بر اساس ظن و گمان به داوری در خصوص عملکرد و رفتارهای کارکنان خود پردازد.

نتیجه‌گیری

یکی از مظاهر قدرت هر سازمانی انسجام و الفت بین اعضای آن سازمان است؛ حضور فرهنگ اسلامی در سازمان که البته اماره‌ها و مظاهر خاص خود را دارد، از طریق اجرای شاخصه‌های وحدت‌آفرین و انسجام‌بخش همانند حسن‌ظن می‌تواند در مقتدر کردن سازمان نقشی اساسی ایفا کند. در واقع اگرچه حسن‌ظن خصیصه‌ای فردی است، ظهور آن در اجتماع و سازمان و به‌طور کلی در ارتباطات بین‌فردی معنا پیدا می‌کند؛ بنابراین اجرای حسن‌ظن سازمانی به‌دست هر مدیری می‌تواند سازمان را به قله‌های موفقیت نزدیک کند. با نگاهی به سازمان‌های عصر حاضر می‌توان این نکته را دریافت که سازمان‌ها غالباً بر

ساختارها و مؤلفه‌های سخت‌افزاری خود متمرکز شده‌اند و مؤلفه‌های کلیدی همانند اعتماد که روح سازمان را در برمی‌گیرند، مغفول مانده‌اند. حسن‌ظن سازمانی سبب حفظ دین کارکنان سازمان، آرامش محیط کاری، افزایش بازدهی، احیاگر اعتماد بین اعضای سازمان و در نتیجه موجب همکاری روان‌تر، ارتباطات کارآمد، ارتقای انگیزه کاری نیروی انسانی و نهایتاً تحقق بهتر اهداف سازمانی می‌شود. در واقع حسن‌ظن سازمانی یک پاداش درونی است که تأثیری شگرف در به‌کارانداختن قوای نیروی انسانی سازمان دارد. حسن‌ظن می‌تواند با تبدیل بی‌اعتمادی رایج به اعتماد، کاهش بوروکراسی‌های افراطی، تبدیل نیروی انسانی ناامید، بی‌انگیزه و از خود بیگانه به سرمایه‌ انسانی غنی، پرامید و پرانگیزه و افزایش رضایت شغلی آنان موجبات حرکت سریع‌تر سازمان به سمت اهدافش را فراهم کند.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. آقایی، اصغر و دیگران (۱۳۸۶)، «رابطه خوش‌بینی و بدبینی با سلامت روان در افراد بزرگ‌سال شهر اصفهان»، دانش و پژوهش در روان‌شناسی؛ ش ۳۳، ص ۱۱۷-۱۳۰.
۳. آمدی، عبدالواحد ابن محمد (۱۴۱۰ق)، غررالحکم و دررالکلم.
۴. باقری، خسرو (۱۳۸۲)، هویت علم دینی: نگاهی معرفت‌شناختی به نسبت دین با علوم انسانی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵. بختیاری، مهدی (۱۳۸۹)، «اعتماد اجتماعی و رابطه برخی عوامل اجتماعی با آن: مطالعه موردی شهر قم»، مطالعات فرهنگی و اجتماعی، پیش‌ش ۲، ص ۶۵-۹۲.
۶. پرهیزکاری، روح‌الله (۱۳۹۳)، «اصول اخلاقی برخورد با متهم در سیره قضایی امام علی (ع)»، پژوهش‌نامه اخلاق، ش ۲۶، ص ۳۳-۱۴۵.
۷. پناهی، بلال (۱۳۸۷)، «اعتماد و اعتمادسازی در سازمان»، پیک نور، س ۷، ش ۴، صص ۱۰۳-۸۸.
۸. پیروز، علی آقا و دیگران (۱۳۹۲)، مدیریت در اسلام، چ ۲، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۹. جاویدی؛ رقیه و دیگران (۱۳۹۵)، «تحلیل مضمون محتوای مردم در اندیشه سیاسی امام خمینی (ع)»، مجله علوم سیاسی، ش ۷۵، ص ۷-۳۴.
۱۰. طباطبایی، جعفر و دیگران (۱۳۹۱)، «تأثیر خوش‌بینی بر اضطراب و افسردگی دانشجویان روان‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی بیرجند»، فصلنامه مراقبت‌های نوین، دوره ۱۰، ش ۱، ص ۳۴-۴۲.
۱۱. طباطبایی، جعفر و دیگران (۱۳۹۲)، «تأثیر آموزش خوش‌بینی بر اضطراب و افسردگی دانشجویان روان‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی بیرجند»، مراقبت‌های نوین، فصلنامه علمی دانشکده پرستاری و مامایی دانشگاه علوم پزشکی، دوره ۱۰، ش ۱، ص ۳۴-۴۲.
۱۲. جعفری‌باغ‌خیراتی و دیگران (۱۳۹۳)، «آموزش خوش‌بینی: تأثیر آموزش خوش‌بینی از طریق نمایش فیلم بر کفایت اجتماعی دانش‌آموزان»، فصلنامه آموزش بهداشت و ارتقای سلامت، س ۲، ش ۱، ص ۵۷-۶۴.

۱۳. رایینز، استیفن پی (۱۳۸۹)، مبانی مدیریت، ترجمه: محمد اعرابی، محمدعلی حمیدریعی و بهروز اسرازی ارشاد، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۱۴. رضاییان، علی (۱۳۷۰)، «مدیریت در عصر حکمت»، مجله مطالعات مدیریت بهبود و تحول، ش ۹۲، ص ۳۷-۴۵.
۱۵. صرام‌مفروز، محمدحسن (۱۳۸۷)، «ظن و تجسس از منظر قرآن و روایات»، نشریه علوم قرآنی کوثر، ش ۲۸، ص ۱۰۱-۱۰۵.
۱۶. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۵، چ ۱، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۷. عابدی‌جعفری و دیگران (۱۳۹۰)، «تحلیل مضمون و شبکه مضامین: روشی ساده و کارآمد برای تبیین الگوهای موجود در داده‌های کیفی»، اندیشه مدیریت راهبردی، اندیشه مدیریت، دوره ۵، ش ۲، ص ۱۵۱-۱۹۸.
۱۸. لسانی‌فشارکی، محمدعلی و دیگران (۱۳۸۵)، روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم، زنجان: قلم.
۱۹. محقق‌داماد، مصطفی (۱۳۸۳)، قواعد فقه، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
۲۰. محمدی‌ری‌شهری، محمد (۱۳۸۴)، میزان‌الحکمه، نسخه اندرویدی.
۲۱. موسوی، ابوالفضل (۱۳۹۱)، «اعتماد در اندیشه شهید مطهری و کاربرد آن در مدیریت سازمان‌ها»، حصون، ش ۳۵، ص ۷۳-۸۶.
۲۲. موسوی‌سرچشمه، سیدمهدی (۱۳۹۵)، تحلیل رفتار پیامبر ﷺ در عقد اخوت میان مهاجران و انصار با تأکید بر نظریه سرمایه اجتماعی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد به راهنمایی دکتر صادقی، دانشگاه قرآن و حدیث.
۲۳. میرکمالی، سیدمحمد (۱۳۹۲)، فلسفه مدیریت، چ ۱، تهران: نشر یسطرون.
۲۴. نوری، نجیب‌الله (۱۳۸۷)، «الگوی نوین از مؤلفه‌های خوش‌بینی از منظر نهج‌البلاغه»، معرفت، ش ۱۳۵.
۲۵. نوری، نجیب‌الله و دیگران (۱۳۹۲)، «رابطه خوش‌بینی از دیدگاه اسلام با افکار اضطرابی و افکار فراشناختی نگرانی (فرانگرانی)»، روان‌شناسی و دین، س ۶، ش ۲۴، ص ۶۳-۷۹.

-
26. George, Jennifer M., Jones, Gareth R. (2007), *Understanding and Managing Organizational Behavior*, Pearson.Prentice Hall, 5th ed, USA.
 27. Wagner, John A. III, and John R. Hollenbeck (2010), *Organizational Behavior*, Routledge, 1st ed, New York.
 28. Pettinger, R (2007), *Introduction To Management* 4th ed, china: Palgrave.
 29. Samuel Adomako Albert Danso Moshfique Uddin John Ofori Damoah (2016), "Entrepreneurs, optimism, cognitive style and persistence," *International Journal of Entrepreneurial Behavior & Research*, Vol. 22 Iss 1 pp. 84-108.

References in Arabic / Persian

1. The Holy Quran.
2. Abedi Jafari et al. (1390 SH), "Content Analysis and Themes Network: A Simple and Effective Method for Explaining the Patterns in Qualitative Data", *Strategic Management Thought, Management Thought*, Volume 5, no 2, pp. 151 - 198.
3. Aghaei, Asghar et al. (1386 SH), "The Relationship between Optimism and Pessimism with Mental Health in Older People in Isfahan", *Journal of Knowledge and Research in Psychology*, no.33, p.117-130.
4. Amedi, Abdul Wahid Ibn Muhammad (1410 AH), *Ghorar al-Hikmah and Dorar al-Kalam*.
5. Bagheri, Khosro (1382 SH), *The Identity of Religious Science: An Epistemological View of the Relationship between Religion and the Humanities*, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Press and Publication.
6. Bakhtiari, Mehdi (1389 SH), "Social Trust and its Relationship with Some Social Factors: A Case Study of Qom City", *Journal of Cultural and Social Studies*, no. 2, p. 65-92.
7. Jafar Tabatabai et al. (1391 SH), "The Impact of Optimism on Anxiety and Depression in Psychology Students of Birjand Islamic Azad University", *Journal of Modern Care*, Volume 10, no. 1, pp. 34-42.
8. Jafar Tabatabai et al. (1392 SH), "The Impact of Optimism Training on Anxiety and Depression in Psychology Students of Birjand Islamic Azad University", *Modern Care, Journal of Faculty of Nursing and Midwifery*, University of Medical Sciences, Vol. 10, no. 1, pp. 34-42.
9. Jafari Bagh-Khairati et al. (1393 SH), "Optimism Education: The Impact of Optimism Training through Video Screening on Students' Social qualifications", *Quarterly Journal of Health Education and Health Promotion*, vol. 2, no 1, pp. 57-64.
10. Javidi, Ruqayeh et al. (1395 SH), "Analysis of the People's Content in Political Thought of Imam Khomeini ", *Journal of Political Sciences*, no.75, p. 7-34.
11. Lesani Fesharaki, Mohammad Ali et al. (1385 SH), *Thematic Research Method in the Holy Quran*, Zanjan: Qalam.

12. Mirkamali, Sayyid Mohammad (1392 SH), *Philosophy of Management*, first print, Tehran: Yastaroun Publications.
13. Mohaghegh Damad, Mostafa (1383 SH), *Rules of Jurisprudence*, Tehran: Islamic Science Publishing Center.
14. Mohammadi Reyshahri, Mohammad (1384SH), *Mizan al-Hikmah*, Android Version.
15. Mousavi Sarcheshmeh, Sayyid Mahdi (1395 SH), *Analysis of the Prophet's Behavior in Brotherhood and Ansar Contracting with Emphasis on Social Capital Theory*, MA Thesis under the guidance of Dr. Sadeghi, University of Quran and Hadith.
16. Mousavi, Abolfazl (1391 SH), "Trust in the Ayatollah Motahhari's Thought and Its Application in the Management of Organizations", *Hasoun*, no. 35, pp. 73-86.
17. Nouri, Najibullah (2008), "A New Model of the Components of Optimism from the Nahj al-Balaghi's Perspective", *Journal of Ma'rifat*, no. 135.
18. Nouri, Najibullah et al. (2013), "The Relationship between Optimism and Anxiety Thoughts and Metacognitive Thoughts of Concern from the Islamic Perspective ", *Journal of Psychology and Religion*, vol. 6, no. 24, pp. 63-79.
19. Panahi, Bilal (1387 SH), "Trust and Confidence in Organization", *Peike Noor*, Vol.7, no.4, pp. 88-103.
20. Parhizkari, Ruhollah (1393 SH), "The Ethical Principles of Dealing with the Accused in the Judicial Process of Imam Ali ", *Journal of Research in Ethics*, no. 26, pp. 33-145.
21. Pirouz, Ali Agha et al. (1392 SH), *Management in Islam*, second print, Qom: Research Institute for Howzah and University.
22. Rezaian, Ali (1370 SH), "Management in the Age of Wisdom", *Journal of Management Studies of Improvement and Evolution*, no. 92, pp. 37-45.
23. Robbins, Stephen P. (1389 SH), *Fundamentals of Management*, Translated by Mohammad Arabi, Mohammad Ali Hamid Rafiee, and Behrouz Osrazi Ershad, Tehran: Office of Cultural Research.
24. Saram Mafroz, Mohammad Hassan (1387 SH), "Suspicion and investigation from the Perspective of the Qur'an and Narrations", *Quarterly Journal of Kawsar Qur'anic Science*, no. 28, pp. 101-105.
25. Tabatabaei, Muhammad Hussein (1417 AH), *al-Mizan fi al-Tafsir al-Qur'an*, vol. 15, first print, Beirut: Mu'asisat al-A'alami le al-Matbuat.

**The Impact of Safe Attachment on Social Capital
Formation with an Emphasis on Imam Musa
Sadr's Educational Thought¹**

**Kavous Rouhi Barandaj²
Kazem Qazizadeh³
Ensieh al.Sadat Eskaf⁴**

Abstract

Maternal-child attachment is a lasting emotional relationship that forms before the birth of the baby and reaches its peak in the early years of life. Man's personality and social relationships are strongly influenced by the quality of his attachment in childhood. As invisible wealth of societies, social capital also focuses on social interactions between humans and provides the context for the continuation and strengthening of relationships, cooperation, and interactions across different aspects of society. Thus, the quality and type of attachment can be effective in strengthening or weakening social capital. The current study seeks to examine the effect of safe attachment on the quality of social capital with an emphasis on educational thought of Imam Musa Sadr through a descriptive-analytic method. According to the educational thought of Imam Musa Sadr, one can find him emphasizing the necessity of forming an "emotional relationship" in the family, encouraging the mother or the "face of attachment" to do his utmost to strengthen this relationship. The fruit of this "emotional relationship" is a strong relationship between generations. She relies on authentic religious sources and teachings considering the mother as an obvious example of the Wajh Allah (face of God) on earth, sacrificing her body and soul in the sea of love and mercy. Based on the view of Imam Musa Sadr, it can be said that by forming a safe attachment in the childhood, a faithful, committed and responsible human being is developed that can produce great social capital.

Keyword

Secure Attachment, Social Capital, Imam Musa Sadr, Mother.

1. This article is based on a M.A thesis entitled "Analytical Study of the Quranic-narrative Principles of Imam Musa Sadr's Social views".

2. Associate professor at Tarbiat Modares University, k.roohi@modares.ac.ir.

3. Assistant professor at Tarbiat Modares University, k.ghazizadeh@modares.ac.ir.

4. M.A student at Tarbiat Modares University, e.eskaf@modares.ac.ir.

فصلنامه علمی - پژوهشی

اسلام و مطالعات اجتماعی

سال هفتم، شماره دوم (پیاپی ۲۶)، پاییز ۱۳۹۸
(صفحات ۹۰-۱۱۳)

تأثیر دلبستگی ایمن بر شکل‌گیری سرمایه اجتماعی

* با تأکید بر اندیشه تربیتی امام موسی صدر *

** کائوس روحی برندق

*** کاظم قاضی‌زاده

*** انسیه السادات اسکاف

چکیده

دلبستگی مادر - کودک پیوند عاطفی پایداری است که زمینه‌های شکل‌گیری آن پیش از تولد کودک است و در سال‌های ابتدایی عمر به نقطه اوج خود می‌رسد. شخصیت و روابط اجتماعی انسان به شدت متأثر از کیفیت دلبستگی او در دوران کودکی است. سرمایه اجتماعی نیز به‌عنوان ثروت نامرئی جوامع بر روابط اجتماعی میان انسان‌ها تمرکز دارد و زمینه تداوم و تقویت روابط، همکاری و تعاملات را در ابعاد مختلف جامعه فراهم می‌سازد؛ بنابراین کیفیت و نوع دلبستگی می‌تواند در جهت تقویت یا تضعیف سرمایه اجتماعی مؤثر باشد. در این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی تلاش شده با تأکید بر اندیشه تربیتی امام موسی صدر تأثیر دلبستگی ایمن بر کیفیت سرمایه اجتماعی بررسی شود. با توجه به اندیشه تربیتی امام موسی صدر می‌توان دریافت او ضمن تأکید بر لزوم شکل‌گیری «پیوند عاطفی» در خانواده، مادر یا همان «چهره دلبستگی» را ترغیب می‌کند که در تقویت این رابطه نهایت کوشش خود را داشته باشد. محصول این «پیوند عاطفی» ارتباط محکم بین نسل‌ها است. او با استناد به منابع و آموزه‌های اصیل دینی مادر را مصداق بارز «وجه الله» در روی زمین می‌داند که با فدا کردن جسم و جان خود کودک را غرق در دریای محبت و لطف می‌کند. بر پایه دیدگاه امام موسی صدر می‌توان گفت با تشکیل دلبستگی ایمن در کودکی، انسانی مؤمن، متعهد و مسئولیت‌پذیر پرورش می‌یابد که می‌تواند سرمایه اجتماعی عظیمی را تولید کند.

کلیدواژه‌ها

دلبستگی ایمن، سرمایه اجتماعی، امام موسی صدر، مادر.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۹/۲۳

* این مقاله استخراج شده از پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان «بررسی تحلیلی مبانی قرآنی روایی آرای اجتماعی امام موسی صدر» است.

k.roohi@modares.ac.ir

** دانشیار دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

k.ghazizadeh@modares.ac.ir

*** دانشیار دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

e.eskaf@modares.ac.ir

**** دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

۱. بیان مسئله

مبحث رابطه والدین با فرزندان، سال‌ها نظر صاحبان اندیشه و کارشناسان تعلیم و تربیت را به خود مشغول کرده است. خانواده اولین مرکز تربیتی و مهم‌ترین جایگاه پرورش درست، احیا و رویش و زایش شایستگی‌ها و قابلیت‌های کودکان است. باورها، سلیق و هنجارهای یک فرد به صورت گسترده‌ای در طول سال‌های کودکی او تعیین می‌گردند (رستگار خالد، ۱۳۹۲: ص ۶۲-۶۳) تا جایی که می‌توان گفت بهترین دوره شکل‌گیری شخصیت کودک بین یک تا سه سالگی است (تبعه امامی و دیگران، ۱۳۹۰، «الف»: ص ۸).

والدین مهم‌ترین نقش را در این زمینه بر عهده دارند. بررسی‌های فراوان^۱ نشان‌دهنده آن است که دلبستگی «والد - کودک»^۲ با سازگاری کودک و شایستگی عملکرد وی در موقعیت‌های دیگر رابطه مستقیم دارد. کودکانی که برخوردار از رابطه‌ای گرم و صمیمی با والدین، به‌خصوص مادر هستند، متکی‌تر، کاردارتر و مستقل‌ترند و در ذهن تصویر مثبتی از خود دارند. همچنین اعتماد به نفس، استقلال، احساس مسئولیت، امیدواری، دگراندیشی، برخورد منطقی با مسائل، حس اعتماد به دیگران و مشارکت در امور اجتماعی از ویژگی‌هایی است که بیشتر در این کودکان دیده می‌شود. بدون شک افراد با چنین ویژگی‌هایی در برقراری ارتباط مؤثر با دیگران برای ارتقای موفقیت و سعادت جامعه توانمندند و نقش مهمی را در مناسبات اجتماعی ایفا می‌کنند. در بیانی دیگر دلبستگی کودک به‌عنوان عامل مهم و مؤثر در تشکیل شخصیت فردی و اجتماعی، تولید سرمایه اجتماعی می‌کند و به‌روزی جامعه را به دنبال خواهد داشت. مطالعه آثار امام موسی صدر نشان از توجه فراوان به حضور والدین به‌خصوص مادر در کنار کودک و تربیت صحیح او دارد؛ حضوری که بر پایه دیدگاه امام موسی صدر می‌تواند با ایجاد پیوند عاطفی و عمیق بین نسل‌های متوالی منجر به تولید سرمایه اجتماعی شود.

۱. نمونه‌هایی از بررسی‌های پژوهشگران در کتاب‌ها و مقالات متعددی آمده است (تکینسون و دیگران، ۱۳۸۵: ص ۱۲۴؛ واحدی و مرادی، ۱۳۸۸: ص ۲۳۰؛ تبعه امامی و دیگران، ۱۳۹۰، «ب»: ص ۳۰۷ و ...).

۲. رابطه والد-کودک شامل ترکیبی از رفتارها، احساسات و انتظارات منحصر به فردی است که بین والدین و فرزندان نشان وجود دارد (ساطوریان، طهماسیان و احمدی، ۱۳۹۵: ص ۶۸۶).

این پژوهش درصدد است با بررسی تأثیر دل‌بستگی ایمن بر شکل‌گیری سرمایه اجتماعی، اندیشه تربیتی امام موسی صدر را در این زمینه بیان کند و مبانی دینی آن را در آیات قرآن و روایات اسلامی جستجو و مستندسازی کند، بنابراین مشخصاً سؤال‌های پژوهش این است:

○ اندیشه تربیتی امام موسی صدر در راستای تأثیر دل‌بستگی ایمن بر سرمایه اجتماعی

چيست؟

○ مستندات قرآنی و روایی این اندیشه کدام‌اند؟

شیوه گردآوری اطلاعات در این تحقیق کتابخانه‌ای است و در استناد داده‌ها از شیوه اسنادی پیروی می‌کند و در تجزیه و تحلیل مطالب از روش تحلیل محتوایی از نوع توصیفی - تحلیلی بهره می‌گیرد.

درباره با پیشینه پژوهش اگرچه در زمینه تأثیر خانواده بر سرمایه اجتماعی مقاله‌هایی مستقل، از جمله «سرمایه اجتماعی خانواده و دینداری جوانان» (رستگارخالد، ۱۳۹۲) و «واکاوی رابطه سرمایه اجتماعی خانواده با تحصیل فرزندان» (نازک‌تبار و ویسی، ۱۳۸۷) نگاه‌اشته شده و درخصوص دل‌بستگی و اثرات اجتماعی آن نیز پژوهش‌هایی همانند «سازگاری اجتماعی و عملکرد تحصیلی در کودکان دختر با دل‌بستگی ایمن و نایمن» (قربانیان و دیگران، ۱۳۹۵) و «نقش پایگاه اجتماعی - اقتصادی و کیفیت دل‌بستگی به والدین در پیش‌بینی رفتار خرابکارانه نوجوانان» (افشاریان، ۱۳۹۴) صورت گرفته، در زمینه اندیشه تربیتی امام موسی صدر پژوهشی انجام نشده و تنها منتخبی از سخنان ایشان در مقاله «شیوه‌های تربیتی و مبادی دین، گزیده‌ای از سخنان امام موسی صدر» (خسروجردی، ۱۳۹۴) به چاپ رسیده است. مقاله حاضر سه مفهوم بنیادین دل‌بستگی ایمن در علوم تربیتی، سرمایه اجتماعی در علوم اجتماعی و اندیشه تربیتی امام موسی صدر در علوم قرآن و حدیث را به صورت تلفیقی بررسی می‌کند. گفتنی است تاکنون هیچ پژوهش مشابهی در دو یا هر سه زمینه مورد نظر سامان نیافته است.

آنچه پژوهش حاضر را بایسته می‌نماید این است که از کلیدی‌ترین ویژگی‌های اندیشه امام موسی صدر، درک مقتضیات زمان در عصر جدید و آگاهی او از توان دین در پاسخگویی به نیازهای انسان معاصر و حل مشکلات در جامعه مدرن است. او توانست با

حضور آگاهانه و اندیشه‌ای فراتر از زمانه خویش خدمات ماندگاری در عرصه‌های دینی، فرهنگی و اجتماعی از خود به جای گذارد.

در منظومه فکری امام صدر اندیشه‌های تربیتی جایگاه ویژه‌ای دارد و از او سخنان قابل توجهی درباره تربیت کودکان، نوجوانان و جوانان در نشریات و روزنامه‌ها لبنانی به چاپ رسیده است.^۱ او در تاریخ ۱۹۷۰/۴/۲۱م در سخنانی مسائلی درخصوص خانواده، تربیت کودک، تأثیر حضور مداوم مادر در کنار فرزند و عوامل پیوند و گسست نسل‌ها مطرح و از خلال آن جامعه‌ای آرمانی ترسیم می‌کند که اعضای آن بدون چشم‌داشت و برای کسب رضایت خداوند به جامعه خدمت می‌کنند (ضاهر، ۱۳۹۶، ج ۲: ص ۳۴۶). پژوهش حاضر با هدف نمایاندن همانندی بخشی از اندیشه‌های تربیتی امام صدر با نتایج پژوهش‌های جان بالبی^۲ روان‌شناس، روانپزشک و روانکاو انگلیسی که با عنوان «نظریه دلبستگی»^۳ در سال ۱۹۶۹ ارائه شده، به نگارش درآمده است.^۴ در صورت اثبات این مدعا می‌توان این همانندی را گویای آن دانست که عالمی دینی با تکیه بر منابع اصیل دینی، تعقل با علم روز و تفکر در احوال انسان و جامعه می‌تواند نظریاتی ارائه کند که هم‌تراز یافته‌های صاحب‌نظران ممتاز حوزه‌های علمی باشد. با این حال نگارنده تمایز فرضیه امام صدر با نظریه جان بالبی را کتمان نمی‌کند.

۲. مفهوم‌شناسی

برخی کلیدواژه‌ها یا مباحث بنیادین که در این پژوهش پیش از پرداختن به مسأله تحقیق باید بررسی شوند، عبارت‌اند از تبیین مفهوم سرمایه اجتماعی، تبیین سرمایه اجتماعی در خانواده و نظریه دلبستگی که به صورت گذرا در ادامه به آنها پرداخته می‌شود.

۱. برای نمونه مقالات و سخنانی از امام موسی صدر در مجله البشائر، ۱۳/۳/۱۹۷۵، مجله عرفان شماره ۸ و ۹ نوامبر ۱۹۷۲؛ روزنامه الحیاه ۱۴/۱۱/۱۹۷۲ و ۸/۳/۱۹۷۵ و مقاله‌ای با عنوان «الاسلام و تنظیم الاسره» در دسامبر ۱۹۷۱ در مراکش ارائه شده است.

2. John Bowlby.

3. Attachment Theory.

۴. کتاب بالبی در سال ۱۹۷۳ منتشر شد (اتکینسون و دیگران، ۱۳۸۵: ص ۱۲۲).

۱-۲. سرمایه اجتماعی

سرمایه اجتماعی از مفاهیم پایه‌ای علوم اجتماعی است که همانند دیگر مفاهیم این حوزه ریشه در سنت تفکر غربی یا به عبارتی لیبرالیسم دارد و دغدغه اصلی آن بیشترین بهره‌مندی با کمترین محدودیت است.

سرمایه اجتماعی به‌طور کلی بر روابط میان انسان‌ها تمرکز دارد. روابطی که در تمام لحظات زندگی روزمره و در طول عمر انسان‌ها جریان دارد و رفتار و نگرش آنها را تحت تأثیر قرار می‌دهد. به همین لحاظ سرمایه اجتماعی در هر جایی حاضر است، چه در رفتار با نزدیکان و دوستان در خانه، مدرسه و دانشگاه، چه در رفتار با همکاران و آشنایان در محل کار و چه در رفتار با مردم در جامعه (علمی، شارع‌پور و حسینی، ۱۳۸۴: ص ۲۴۰). این مفهوم موجب ارتقای همکاری اعضای جامعه می‌شود و سطح هزینه‌های تبادل و ارتباطات را کاهش می‌دهد (عبدالملکی و دیگران، ۱۳۹۶: ص ۱۳۹-۱۴۰).

در جامعه‌ای که سرمایه اجتماعی حاکم است، ابزارهایی چون زور و کنترل رسمی ضرورت خود را از دست می‌دهند و افراد بر پایه حسن ظن در روابط اجتماعی به مبادلات در جامعه می‌پردازند؛ بنابراین یکی از دغدغه‌های هر جامعه کاهش سرمایه اجتماعی در آن است؛ چرا که مانع تداوم و تقویت همکاری و گسترش تعاملات در جامعه می‌شود که در این صورت فردگرایی و به دنبال آن منفعت‌طلبی در جامعه رواج می‌یابد (هاشمی و نوروزی، ۱۳۸۸: ص ۵۲۳-۵۲۴). با این همه کمابیش همه صاحب‌نظران نظریه سرمایه اجتماعی به نوعی به این موضوع اشاره کرده‌اند که این سرمایه به همان اندازه که می‌تواند کنش جمعی را در تعقیب اهداف جمعی مثبت تسهیل کند، می‌تواند به آسان‌سازی آن در راستای منافع گروهی و باندی منتهی شود؛ همچنان که کوهن^۱ موضوع «پیوندهای کور» یا جنبه تاریک سرمایه اجتماعی را مطرح می‌کند و اعتقاد دارد همان‌گونه که سرمایه اجتماعی اعضای گروه را وادار می‌کند کارهای مفید با هم انجام دهند، می‌تواند آنان را به کارهای متعصبانه، انفرادی، کوتاه‌فکرانه و بدبینانه به افراد خارج از گروه وادار کند.

با مروری بر مفهوم سرمایه اجتماعی آشکار می‌شود پژوهشگران به تعریف واحدی

۱. Michael Kuhn جامعه‌شناس آلمانی و رئیس شبکه جهانی علوم اجتماعی و انسانی.

برای آن دست نیافته‌اند؛ اما همگی بر این نکته اتفاق نظر دارند که روابط فرد با دیگران ارزشمند است یا به عبارت بهتر رابطه مهم است؛ اما با جمع‌بندی تعریف‌ها و نظریه‌های گوناگون، سرمایه اجتماعی را به صورت کوتاه و ساده می‌توان چنین تعریف کرد: توانایی کسب منفعت از رابطه‌های «مؤثر» و «اعتماد‌آمیز» میان افراد جامعه (ردادی، ۱۳۸۹: ص ۵۶). این تعریف گرچه ساده و کلی است، بسیار کاربردی و قابل فهم است و پیچیدگی علمی ندارد.

۲-۲. سرمایه اجتماعی خانواده

خانواده مهم‌ترین و تأثیرگذارترین نهاد اجتماعی موجود در جوامع بشری و اولین محل ارتباط اجتماعی کودک است. کودک اصولاً در چارچوب محیط خانوادگی و برحسب جهت‌گیری روش‌های تربیتی والدین خود است که انتظارات زندگی گروهی را می‌شناسد (وندر زندن، ۱۳۹۵: ص ۱۵۲).

روابط خانوادگی یکی از انواع سرمایه اجتماعی است و از نظر مهم‌ترین نظریه‌پردازان این حوزه همچون بوردیو،^۱ کلمن،^۲ پاتنام^۳ و فوکویاما^۴ خانواده یکی مهم‌ترین منابع تولیدکننده سرمایه اجتماعی است. این نهاد اجتماعی به‌عنوان اولین و عمده‌ترین عامل هنجارپذیری با تمام مسائل و مشکلات اجتماعی ارتباط دارد و می‌تواند در تقویت و رشد سرمایه اجتماعی مؤثر باشد؛ همان‌طور که می‌تواند موجب ضعف و کاهش سرمایه اجتماعی نیز گردد (قاسمی و کاظمی، ۱۳۸۷: ص ۱۹۰).

کلمن سرمایه اجتماعی خانواده را به دو بخش درون خانواده و بیرون از خانواده تقسیم می‌کند. در نظر او سرمایه اجتماعی درون خانواده در روابط خانوادگی نهفته است (پاتنام و دیگران، ۱۳۸۴: ص ۷۵) و با روابط درون محیط اجتماعی خانواده مرتبط می‌شود و شامل اعتماد، اطمینان متقابل و مبادله‌هایی است که اعضای خانواده را درون این اجتماع به

1. Pierre Bourdieu (1930-2002).

2. James Samuel Coleman (1926-1995).

3. Robert D. Putnam (1941).

4. Yoshihiro Francis Fukuyama (1952).

یکدیگر پیوند می‌دهد. سرمایه اجتماعی بیرون خانواده نیز ناشی از پیوندهای اعضای خانواده با خانواده‌های دیگر، اجتماع و دیگر نهادهای اجتماعی به‌شمار می‌آید (رستگار خالد، ۱۳۹۲: ص ۷۲).

۳-۲. نظریه دل‌بستگی

والدین با رفتار خود تأثیرهای بسیاری بر کودک می‌گذارند و می‌توانند اولین پایه‌گذاران شخصیت او باشند؛ برای نمونه کودکانی که والدین همیشه با آنان حرف می‌زنند و برای آنان کتاب می‌خوانند، معمولاً وسیع‌ترین خزانه لغات، بالاترین نمرات هوش و بهترین نمرات درسی را دارند. والدینی که هنگام درخواست اطاعت از کودکان با آنان استدلال می‌کنند، معمولاً فرزندان مدنی‌تر دارند. از نظر روان‌شناسان رابطه قوی والدین با فرزندان موجب می‌شود که آنان بتوانند علاقه، احساس و تعهدشان را به فرزند منتقل کنند (اتکینسون و دیگران، ۱۳۸۵: ص ۱۳۴). این رابطه مثبت و قوی در اجتماعی‌شدن کودک بسیار مؤثر است و باعث می‌شود کودک اهداف والدین را درونی کند (سفیری و شایسته، ۱۳۹۴: ص ۹).

در خانواده و در رابطه والدین با فرزندان، مادر اصلی‌ترین نقش را بر عهده دارد. شروع ارتباط بین مادر و فرزند از زمان بارداری آغاز می‌شود. کودک در این دوره به روحیه و احساسات مادر بسیار حساس و تأثیرپذیر از آن است. تمایل به برقراری ارتباط از ابتدای تولد نیز در نوزاد وجود دارد و با تکامل دوران رشد او، این تمایل بیشتر می‌شود. کودک معمولی در دو ماهگی با دیدن چهره مادر یا پدر خود لبخند می‌زند که ممکن است این لبخند به دلیل تحکیم پیوند بین والدین و کودک، تکامل یافته باشد. معنای این لبخندها برای والدین این است که نوزاد آنان را می‌شناسد و به آنان عشق می‌ورزد و از این طریق والدین را تشویق می‌کند که در واکنش‌هایشان به او محبت بیشتری نشان دهند؛ به این ترتیب نظام تقویتی متقابلی از تعامل اجتماعی ایجاد و حفظ می‌شود (اتکینسون و دیگران، ۱۳۸۵: ص ۱۲۰).

بالبی برای این ارتباط خاص مادر و کودک، واژه «دل‌بستگی» را به کار می‌برد. به عقیده او دوره حساس دل‌بستگی مادر و کودک بین شش ماهگی تا پنج‌سالگی شکل می‌گیرد و

سه‌سالگی کودک نقطه اوج این دوره به شماره می‌رود (تبعه امامی و دیگران، ۱۳۹۰، «الف»:
ص ۸). در واقع دلبستگی پیوند یا گره هیجانی پایدار بین دو فردی است که یکی از طرفین
(کودک) تلاش می‌کند نزدیکی یا مجاورت با چهره دلبستگی (مادر) را حفظ کند و
به گونه‌ای عمل کند تا مطمئن شود ارتباط ادامه می‌یابد. ممکن است تصور شود نیاز
کودک به شیر مادر دلیل شکل‌گیری این فرایند است؛ اما نکته قابل توجه این است که در
دلبستگی مادر-فرزندی چیزی فراتر از نیاز به غذا مطرح است (اتکینسون و دیگران، ۱۳۸۵:
ص ۱۲۱). ماری آینسورث (۱۹۷۸)^۱ روان‌شناسی امریکایی-کانادایی که یکی از محققان
برجسته در زمینه دلبستگی است با کشف سه الگوی دلبستگی در کودکان این نکته را
تشریح کرده است. این سه الگو شامل ناایمن اجتنابی،^۲ ایمن^۳ و ناایمن دوسوگرا^۴ است.
این دسته‌بندی‌ها ظاهراً به سه دسته از رفتار والدین مربوط می‌شوند که به ترتیب شامل
غیر پاسخگویی باثبات،^۵ پاسخگویی باثبات^۶ و غیر پاسخگویی بی‌ثبات^۷ است (اتکینسون و
گلدبرگ، ۱۳۹۱: ص ۱۴-۱۵). به‌طور کلی به نظر می‌رسد رفتار مادر مهم‌ترین عامل را در
تکوین دلبستگی ایمن یا ناایمن بر عهده دارد (اتکینسون و دیگران، ۱۳۸۵: ص ۱۲۴)، تا آنجا که
میزان «حساسیت مادری» به تلاش‌های کودک برای رسیدن به آرامش و امنیت، کیفیت و
نوع دلبستگی کودک به مادر را تعیین می‌کند. مقصود از «حساسیت مادری» آگاهی از
علائم کودک و تفسیر صحیح از آنها، پاسخ‌دهی مناسب و به‌موقع و قابل دسترس بودن مادر
به‌عنوان «چهره دلبستگی» است (تبعه امامی و دیگران، ۱۳۹۰، «ب»: ص ۲۹۶). کودک همواره
نیازهای خود را با نشانه‌هایی بروز می‌دهد که بیانگر نیازهای وی‌اند. مادر این نشانه‌ها را
می‌فهمد و به آنها پاسخ مناسب می‌دهد. این نشانه‌ها می‌توانند دربرگیرنده نیازها یا شرایط
درونی همچون ناراحتی، نیاز به در آغوش گرفته شدن و گرسنگی باشند بوده و پاسخ به

1. Mary Anisworth.
2. Avoidant.
3. Securely attached.
4. Ambivalent.
5. Consistently unresponsive.
6. Consistently Responsive.
7. Inconsistently Unresponsive.

آنها می‌توانند دربرگیرنده تماس بدنی، تماس چشمی، صحبت کردن یا درآغوش کشیدن باشند (قنبری و دیگران، ۱۳۹۲: ص ۴۰۹). مادر حساس به‌طور صحیحی به پریشانی کودک، با مشخص کردن منبع پریشانی و کنترل فعالیت و توجه به کودک، پاسخگو است و ضمن تأیید عملکردهای کودک، زمینه و فضای توأم با آرامش و امنیت را فراهم می‌آورد. در این فضا کودک مادر را منبع عشق، آرامش و امنیت خود می‌یابد و کمترین حد پریشانی و اضطراب را در طول دوران مراقبت تجربه خواهد کرد (تبعه امامی و دیگران، ۱۳۹۰، «ب»: ص ۳۰۵).

یافته‌های محققان نشان می‌دهد هرچه پذیرش مادران در برابر کودکان خود بالاتر باشد، محیط آنان غنی‌تر و امن‌تر خواهد بود. مادران کودکانِ دلبسته ایمن نسبت به مادران کودکان ناایمن، از نظر خلقی مثبت‌تر و در ایجاد جوی راحت، شاد و آرام در خانه در سطح بالاتری قرار دارند (همان، «الف»: ص ۸). در صورتی که مادر نتواند یک ارتباط گرم، حساس و پاسخ‌دهنده را طی سال‌های اول زندگی کودک ایجاد کند مشکلات رفتاری پایداری در کودک ایجاد می‌شود (همان، «ب»: ص ۲۹۵). مراقبت عاشقانه و گرم منجر به شکل‌گیری عقاید مثبت برای کودک می‌شود، به نحوی که خود را لایق و دوست‌داشتنی و مراقبان خود را قابل اعتماد، ارزشمند، مراقب و پاسخگو می‌بیند. این نگرش منجر به ایجاد دلبستگی ایمن خواهد شد. همچنین روان‌شناسان ادعا می‌کنند مسئولیت‌پذیری مادر سبب می‌شود کودک امنیت را تجربه کند و مادر خود را پایه امنی برای نیازها، بازی و ابراز احساسات خود بداند (همان: صص ۳۰۴ و ۳۰۷).

۱-۳-۲. رابطه دلبستگی و سرمایه اجتماعی درون خانواده

جامعه‌شناسان بر زمان و کوششی که والدین از طریق پیوندهای مؤثر بین خود و فرزندان‌شان سرمایه‌گذاری می‌کنند، تأکید دارند و آن را شامل رفتارهایی نظیر صحبت کردن، کار کردن و مشارکت با آنان در انجام امورشان می‌دانند؛ فعالیت‌هایی که بیش از هر چیز مستلزم دسترسی فیزیکی فرزندان به والدین و درگیری روانی والدین با فرزندان است (رستگار خالد، ۱۳۹۲: ص ۷۳). وقتی کودک و والدین در فعالیت‌های یکدیگر درگیر می‌شوند، والدین فرصت می‌یابند با باورهای کودکان‌شان سهیم شوند، دیده‌ها و

رفتارهای کودکانشان را به‌طور صحیح ارزیابی کنند و به‌طور بالقوه آنها را تصحیح کنند. هم‌زمان کودکان نیز قادر می‌شوند رفتارهای والدینشان را مشاهده و ایده‌های آنها را بشنوند و تلاش کنند ایده‌های خود را ابراز نمایند و بازخوردهایی را که از والدینشان دریافت می‌کنند، ارزیابی کنند (همان: ص ۶۸).

گفته شد که رابطه بین مادر و کودک که از ساعات اولیه تولد کودک شکل می‌گیرد، «دلبستگی» نام دارد. این رابطه دوسویه «دلبستگی» به سبب ساخت الگوهای روانی خاص مبنای روابط بین‌فردی در بزرگسالی است (امانی و دیگران، ۱۳۹۱: ص ۱۶) و می‌توان آن را نوعی از سرمایه اجتماعی درون خانواده دانست. سبک‌های دلبستگی به‌عنوان نوعی سرمایه اجتماعی درون خانواده، پایه و اساس شکل‌گیری سرمایه اجتماعی بیرون خانواده است. از آنجایی که انتقال ارزش‌ها در طول فعالیت‌های سازنده مشترک بین والد و کودک رخ می‌دهد، حضور مداوم و مؤثر والدین به‌خصوص مادر در کنار فرزند در جهت برقراری و تحکیم رابطه دلبستگی برای تولید و انتقال سرمایه اجتماعی که در آن‌ها رخ می‌دهد، از مادر به کودک منتقل می‌شود، بسیار قابل اهمیت و ضروری است.

۲-۳-۲. رابطه دلبستگی و سرمایه اجتماعی بیرون خانواده

دلبستگی مادر-کودک، مبنای روابط بین‌فردی در بزرگسالی است. تحقیقات متعددی بر وجود رابطه بین سبک‌های دلبستگی و کسب مهارت‌های موثر ارتباطی، کفایت اجتماعی (واحدی و مرادی، ۱۳۸۸: صص ۲۲۴ و ۲۳۰)، مشکلات رفتاری، رفتارهای ضد اجتماعی (حسنی و سهرابی، ۱۳۸۴: صص ۱۲۶ و ۱۳۴) و سازگاری روانی و اجتماعی فرد (امانی و دیگران، ۱۳۹۱: ص ۱۶) وجود دارد که به‌گونه‌ای عمیق در ویژگی‌های بهنجار و نابهنجار روابط بین‌فردی تأثیرگذار است؛ بنابراین دلبستگی ضعیف فرصت‌هایی را که کودکان به تمرین مهارت‌های اجتماعی مؤثر می‌پردازند، محدود می‌کند و طبیعی است که این فرایند در افزایش بازداری از اجتماع، اضطراب اجتماعی و درنهایت تضعیف سرمایه اجتماعی نقش ایفا می‌کند (ر.ک: خراشادی‌زاده، شهابی‌زاده و دستجردی، ۱۳۹۰: ص ۴۴).

کودکان دلبسته ایمن اغلب آمادگی بیشتری برای رویارویی با تجارب و روابط جدید دارند. آنان برای حل مسائل دشوار پشتکار و اشتیاق نشان می‌دهند و به جای گریه کردن و

عصبانی شدن از بزرگسالان کمک می‌گیرند؛ اما کودکان دلبسته ناایمن در حل مسائل به سادگی دچار خشم و ناکامی می‌شوند، به ندرت تقاضای کمک می‌کنند و رهنمودهای بزرگسالان را یا نادیده می‌گیرند یا قبول نمی‌کنند و خیلی زود از تلاش در جهت حل مسأله دست می‌کشند (اتکینسون و دیگران، ۱۳۸۵: ص ۱۲۴). این کودکان در شروع و تداوم تعاملات اجتماعی موفقیت‌آمیز، آسیب‌پذیرند و دچار گوشه‌گیری اجتماعی و دوری از همسالان می‌شوند (خراشادی‌زاده، شهابی‌زاده و دستجردی، ۱۳۹۰: ص ۴۴). بسیاری از روان‌آزردگی‌ها و اختلالات شخصیتی نتیجه محرومیت کودک از یک رابطه گرم، صمیمانه و باثبات با چهره دلبستگی است (تبعه امامی و دیگران، ۱۳۹۰، «الف»: ص ۸). تحقیقات علمی نیز نشان‌دهنده این نکته است که ناتوانی کودک در برقراری پیوند دلبستگی ایمن با یک یا چند نفر در سال‌های اولیه زندگی با ناتوانی کودک در برقراری روابط فردی نزدیک در دوره بزرگسالی ارتباط نزدیک دارد (اتکینسون و دیگران، ۱۳۸۵: ص ۱۲۲)؛ چراکه دلبستگی ایمن سرآغاز تحول بهینه در بسیاری از قلمروهای اجتماعی هیجانی است (قنبری و دیگران، ۱۳۹۲: ص ۴۰۸)؛ بر همین اساس و بنابر نظر جامعه‌شناسان سرمایه اجتماعی، خانواده و روابط متقابل و مثبت والدین و فرزندان به کودکان اجازه می‌دهد تا سرمایه مالی و انسانی موجود در محیط خانه را به سرمایه انسانی یا دیگر سرمایه‌های وابسته مرتبط که به بهبود شرایط می‌انجامد منتقل کنند و تأکید دارند بدون روابط دوجانبه مثبت میان والدین و فرزندان هیچ راهی برای انتقال سرمایه مالی و انسانی به فرزندان وجود ندارد (نازک‌تبار و ویسی، ۱۳۸۷: ص ۱۲۵).

مشکلات رفتاری و رفتارهای ضد اجتماعی که در صورت عدم شکل‌گیری دلبستگی ایمن در افراد به وجود می‌آید، موجب می‌شود اعتماد افراد به هم به حداقل برسد و روابط بین افراد در جامعه به جای عمیق‌بودن، سطحی، بی‌روح و محدود شود و افراد توانایی کسب منفعت از رابطه با یکدیگر را نداشته باشند که با توجه به مفهوم سرمایه اجتماعی این اتفاق موجب ضعف و کاهش سرمایه اجتماعی می‌گردد.

طی چند دهه گذشته فرسایش شدیدی در سرمایه اجتماعی موجود برای جوانان هم در خانواده و هم در بیرون از آن روی داده است. در خانواده رشد سرمایه انسانی که بر عوامل فردی تمرکز دارد، بسیار زیاد شده است به طوری که سطح تحصیلات همواره در حال

افزایش است؛ ولی به موازات رشد سرمایه انسانی، سرمایه اجتماعی که بر روابط متقابل انسانی متمرکز است و شاخص برجسته آن حضور بزرگسالان در خانه و میزان گفتگو در موضوعات اجتماعی، فرهنگی، علمی، اقتصادی و سیاسی بین والدین و فرزندان است، کاهش یافته است (شارع‌پور، ۱۳۸۷: ص ۳۲۰). گفتنی است رشد فردگرایی و تقدم مصالح فردی بر مصالح خانوادگی علاوه بر نتایج مهمی که در عدم شکل‌گیری روابط مطلوب درون خانواده دارد، منجر به پیدایش نارسایی‌ها و گسست‌های اجتماعی و منبع اصلی فزونی انواع آسیب‌های اجتماعی خواهد شد.

۳. یافته‌ها و بحث و تحلیل

۳-۱. اندیشه تربیتی امام موسی صدر و نظریه دلبستگی

در اندیشه امام موسی صدر دین قوانینی برای بهره‌وری از جهان با هدف داشتن حیات طیبه و پاکیزه برای خدمت به انسان و نجات بخشی او از اختلافات ویرانگر و پیمودن راه صلح و دوستی است (ضاهر، ۱۳۹۶، ج ۱: ص ۱۸۷ و ج ۱۱: ص ۱۳). او تربیت را اساسی‌ترین مسئله همه ادیان می‌داند و بر این باور است که دین به‌سان نیروی دربردارنده رشد و تکامل همه ابعاد وجود انسان، تغییر مفاهیم و ذهنیت مردم، دگرگونی آداب و رسوم و به عبارت خلاصه از نو ساختن انسان را به دنبال خواهد داشت. صدر تربیت را مهم‌ترین عامل هر مکتب برمی‌شمرد و آن زمانی امکان‌پذیر می‌داند که جامعه‌ای انسانی و برای صیانت از شخصیت انسان فراهم شده باشد (همان، ج ۱۱: صص ۱۳ و ۱۴۸).

جامعه مورد نظر صدر از مجموع پیوندها^۱ و روابطی تشکیل می‌شود که پیکر جامعه جسم افراد و دادوستد روح آن و از واقعیت انسان سرچشمه گرفته است؛ انسانی که اساس اجتماع و غایت آن است و در آفرینش، در حیات، در نیازمندی‌ها، در اندیشه و تفکر و در همه جنبه‌های حیات خویش، موجودی اجتماعی است و با جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند، تعامل و تأثیر متقابل دارد (همان، ج ۳: ص ۳۶۳). او جامعه را برخاسته از چهار رابطه اساسی می‌داند: رابطه افراد با یکدیگر یا همان حقوق مدنی، رابطه خانواده‌ها، شهرها و

۱. مقصود امام موسی صدر از این پیوندها همان رفتار و کردار انسان است (ضاهر، ۱۳۹۶، ج ۱۱: ص ۱۲۷).

گروه‌ها با یکدیگر یا همان حقوق اداری، رابطه مردم با حکومت و در نهایت ارتباط جوامع با یکدیگر یا همان حقوق بین‌الملل (همان، ج ۱۱: صص ۴۳۲ و ۴۳۴).

در این میان صدر به خانواده نگاه ویژه‌ای دارد؛ زیرا از تحولات اجتماعی تأثیر می‌پذیرد و به سهم خود در جامعه تأثیر می‌گذارد، تا جایی که وضع خانواده و اتفاقات آن در جامعه بزرگ انعکاس پیدا می‌کند.

از نظر او خانواده، جامعه انسانی زنده‌ای است که ارتباط افراد آن از طریق عطای مطلق و بدون محدودیت و ارزش‌گذاری برقرار می‌شود. او معتقد است اسلام در روابط خانوادگی چارچوبی تعیین می‌کند تا بقای آن را تضمین و ایدئولوژی کلی اجتماعی را مصون دارد؛ به همین سبب نگهداری از فرزندان و تربیت آنان را بر والدین واجب و از طرفی احسان و احترام به والدین را بر فرزند واجب کرده است (همان، ج ۳: صص ۹۲-۹۴).

در اندیشه صدر مادر برای کودک پنجره‌ای رو به دنیا است که بر پایه شخصیت او بینش راهبردی و عواطف اصیل و مفهوم هر چیزی در طبیعت و فراتر از آن برای کودک شکل می‌گیرد؛ زیرا مادر اولین کسی است که کودک در لحظات نخست زندگی، او را به‌عنوان پایگاهی امن در مقابل خود می‌یابد. او معتقد است وقتی مادر در مادری کردن، بی‌حد و مرز و در دهش و بخشندگی ذوب شده باشد و در برابر نیازهای فرزندش خود را نادیده بگیرد، کودکی پرورش می‌یابد که به خدای مطلق و بی‌انتها و ارزش‌های والا ایمان دارد و این ایمان در عقل و دل او ریشه دوانده است؛ زیرا با ارزش‌ها و جامعه‌ای که چنین مادری نماد آن است، در ارتباط بوده است. این گونه است که کودک با ایمان به الگوهای آرمانی و نیز یافتن خود در جامعه رشد می‌کند و جزئی از جامعه پدر و مادر و تکمیل‌کننده آن می‌شود (همان: ۱۵۱). صدر مادر را وجودی می‌شناسد که وظیفه خود را به شکل مطلق و نامحدود انجام می‌دهد و بی‌حساب می‌بخشد، همیشه در دسترس است و به نیازهای کودک مناسب‌ترین پاسخ را می‌دهد. خدمت او بی‌چشم‌داشت و محبتش همچون محبت بی‌انتهای خداوندی از عاطفه‌ای عمیق و گسست‌ناپذیر برخوردار است (ضاهر، ۱۳۹۶، ج ۵: ص ۲۱۱). امام موسی صدر از این حس مطلق مادری با تعبیر «وجه الله»^۱ در روی زمین یاد

۱. این تعبیر امام موسی صدر برگرفته از آیات ۱۱۵ و ۲۷۲ سوره بقره، ۳۸ و ۳۹ سوره روم و ۹ سوره انسان است.

می‌کند (همان، ج ۳: ص ۱۶۲-۱۶۳) و بر این باور است که کودک سخت نیازمند آن است که «وجه الله» را ابتدا در چهره مادرش ببیند. مادری که وجود و جسم و آرامش و خواب و همه چیز خود را برای کودک فدا می‌کند تا او را تربیت کند (همان، ج ۲: ص ۳۴۶ و ج ۳: ص ۱۵۲).

در باور او نیازهای روبه‌رشد زندگی و همچنین خودخواهی و خودپرستی انسان در جامعه پیشرفته باعث شده است که روابط بین والدین و فرزندان به شدت آسیب‌پذیر باشد. کودک در حالی که به سرپرستی مستمر و کامل والدین نیاز دارد، خود را تحت سرپرستی جانشین آنان اعم از مؤسسات یا اشخاص می‌بیند که جز در اوقات محدود و معین و با هزینه‌هایی مشخص صورت نمی‌گیرد؛ زیرا پدر برای تأمین مخارج خانواده ساعات کمتری در خانه حضور دارد. مادر هم در فکر استقلال مادی از وظیفه خود شانه خالی کرده و جایگاه خویش را با مقداری پول به دایه یا معلم واگذار می‌کند و این معنایی جز تجاری شدن «مادری کردن» ندارد. همان مادری که بی حساب و مطلق می‌بخشید و کودک در او «وجه الله» را می‌یافت، به امری مقید و محدود تبدیل شده است (همان، ج ۳: ص ۹۲ و ج ۵: ص ۲۱۱). صدر معتقد است وقتی کودک خود را در برابر کسی که دوستش داشته باشد نمی‌یابد، روابط او با والدینش به شدت آسیب می‌بیند (همان، ج ۲: ص ۳۴۷)؛ آسیبی که بر اساس نظریه دلبستگی موجب شکل‌گیری دلبستگی نایمن می‌شود.

۲-۳. گسست نسل‌ها و زوال سرمایه اجتماعی در اندیشه امام موسی صدر

سرمایه اجتماعی و عوامل زوال آن از دیرباز یکی از دغدغه‌های جدی دانشمندان بوده است. به اعتقاد پاتنام تغییر نسل یکی از عوامل عمده زوال سرمایه اجتماعی در جوامع انسانی است. او معتقد است تغییر نسل سبب می‌شود تا زبان مشترک بین گروه‌های مختلف بین‌نسلی وجود نداشته باشد و درک مشترک درباره مسائل جامعه به وجود نیاید و در نتیجه از ظرفیت‌های نسل‌های مختلف برای حل مشکلات جامعه استفاده نگردد (محمدی، ۱۳۸۴: ص ۶۹-۷۰).

بر اساس دیدگاه صدر برقرار نشدن پیوند عاطفی مستحکم بین اعضای خانواده و در نتیجه شکل نگرفتن دلبستگی ایمن در کودکان می‌تواند پدیده گسست نسل‌ها را به دنبال

داشته باشد. او تفاوت نسل‌ها را امری طبیعی می‌داند و معتقد است در گذشته هیچگاه پیوند و ارتباط نسل‌های متوالی با یکدیگر ارتباط فکری با وحدت ذهنی نبوده، بلکه در باورها و اندیشه‌ها با یکدیگر متفاوت بودند. صدر باورمند است عامل اساسی تکامل و خروج از جمود همین تفاوت اندیشه نسل‌ها است. این «پیوند عاطفی» یا همان «همدلی»^۱ بین نسل‌ها در کنار تفاوت فکری آنان از نظر او راه پیشرفت جامعه، پویایی و ساختن دوباره آن بر روی پایه‌های گذشته است؛ بنابراین ارتباط کودک با نسل قبلی ارتباطی از سر وفاداری و احساس مسئولیت است و نتیجه آن سرمایه اجتماعی است که بر پایه تجربه نسل قدیم و انگیزه نسل جدید به وجود می‌آید (ضاهر، ۱۳۹۶، ج ۲: ص ۳۴۷).

صدر از تغییر نسل‌ها در دنیای امروز که با گسست عاطفی همراه است با عنوان فاجعه بزرگ انسانی و خطری جدی یاد می‌کند. در این وضعیت تسلط و کنترل خانواده بر فرزندان از دست می‌رود و به تبع آن روابط اجتماعی نیز به تعاملی ابزاری و غیرانسانی و بی‌روح تبدیل می‌شود. در باور او با گسست عاطفی میان نسل‌ها فرزند برای پدر و مادر و دستاوردهای آنان [همچون قانون] احترامی قائل نیست؛ چرا که گذشته را دوست ندارد و با آن متقاعد نمی‌شود (همان، ج ۵: ص ۲۱۰-۲۱۱) پس [بی‌توجه به داشته‌ها و اندوخته‌های نسل پیش] از صفر شروع می‌کند. صدر یکی از دلایل بی‌توجهی نسل امروز به قانون را در فقدان پیوند عاطفی یا عقلانی با نسل گذشته می‌بیند؛ زیرا به نسل قبل و دستاوردهای آنان بی‌تعلق است و آنان را دوست ندارد و وقتی آنان را دوست نداشته باشد، به قانون احترام نمی‌گذارد و در برابر آن احساس مسئولیت نمی‌کند. افزون بر آن وقتی در برابر خود هیچ ارزش مطلق و نامحدودی نداشته باشد، در برابر خواسته‌ها و گرایش‌های خود به شکل مطلق و نامحدود تسلیم می‌شود و به هر سویی که تمایلات او را بکشاند می‌رود و این اتفاق به بی‌مسئولیتی می‌انجامد (همان، ج ۲: ص ۳۴۷).

رابطه عاطفی مستحکم بین نسل‌ها در نظر صدر جز با عطا و بخشش تام و تمام پیشینیان به وجود نمی‌آید. پدر یا مادر با انجام مطلق و نامحدود مسئولیت‌های خود نسل نو را چنان غرق در محبت و بخشش می‌کند که او از جبران عاجز و ناتوان می‌ماند. رشد کودک در

1. empathy.

این شرایط با وجودی مملو از محبت و احترام صورت می‌گیرد و زمینه ارتباطی محکم و از سر وفاداری و احساس مسئولیت را با نسل گذشته فراهم می‌کند (همان، ج ۳: ص ۹۳). امام موسی صدر معتقد است وقتی معیار رفتار مادر طبق مصلحت خود باشد، بخشش او به کودک و نسل آینده محدود و نسبی می‌شود و همچنین بخشش این کودک نیز برای آینده محدود و نسبی خواهد بود (همان: ص ۱۶۲). صدر از رفتار پدری که نقش پدرانه او محدود و ناقص است، آموزگاری که کار آموزش را به کالایی برای فروش و اجاره تبدیل می‌کند و پزشکی که بی‌توجه به وظیفه انسانی مطب خود را دفتری تجاری برای فروش درمان قرار می‌دهد، به‌عنوان دلایل دیگری از گسست عاطفی نسل‌ها یاد می‌کند (همان: ص ۱۵۲). او از همین زاویه نیز نظری به تربیت دینی دارد. از نگاه صدر در گذشته روحانی بی‌هیچ چشم‌داشتی انسان‌ها را از کودکی با ارزش‌ها تغذیه می‌کرد تا انسانی بسازد که قادر باشد با دیگران همبستگی و ارتباط برقرار کند و در نتیجه جامعه‌ای یکپارچه و هماهنگ پدید آورند. این نقش مهم همان بخشش مطلق و نامحدود است، در آمدن از پرستش معبود نفس و نادیده گرفتن مصلحت خویش (ضاهر، ۱۳۹۶، ج ۳ ص ۱۶۳). بیمناکی صدر در این دوران، از مشقت کار روحانیت است؛ چراکه جامعه نقش او را نادیده می‌گیرد و همه چیز از او می‌خواهد جز وظیفه و تخصص و او را عنصری می‌خواهد که نقش اصلی خود را رها کند و در جهتی حرکت کند که برای او تعیین شده است (همان: ص ۱۶۰).

صدر حرکات خشونت‌آمیز نسل روبه‌رشد عصر ما را نیز از همین زاویه تفسیرشدنی می‌داند و بر این نکته تأکید می‌کند که نسل جدیدی که از حس مادری و پدری بهره‌ای اندک برده یا اینکه حس مادری و پدری برای او خریداری شده باشد، برای نسل‌های بعد به همین شکل رفتار خواهد کرد. در نتیجه نه تنها جایگاه والدین، بلکه جایگاه همه هستی در دیدگاه و احساس کودک تنزل می‌یابد. کودک والدین و هستی را صاحب قدر و قیمت محدود می‌یابد و به همین علت روابط او با نسل قدیم دچار تزلزل می‌شود (همان، ج ۲: ص ۹۲).

۳-۳. مستندات قرآنی و روایی اندیشه تربیتی امام موسی صدر

صدر با استفاده از مفهوم آیه شریفه «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالْدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ» (حج: ۱۸)،

هستی را محرابی بزرگ می‌داند که همه چیز در برابر خدا سجده می‌کند و او را سپاس می‌گوید، برای او نماز می‌خواند و به درگاه او نیاز می‌آورد. گویا جهان مسجدی واحد برای خداوند است (ضاهر، ۱۳۹۶، ج ۱۲: ص ۷۰). او هر موجودی در عالم و هر گوشه‌ای از این هستی را عهده‌دار وظیفه‌ای می‌داند و معتقد است از نگاه انسان متدین که هستی را زنده می‌بیند و خالق هستی را عاقل، این جهان وظیفه خود را به خوبی ادا می‌کند. قرآن نیز از این مسئله تعبیر به سجود می‌کند؛ زیرا سجود منتهای تواضع و فروتنی و فرمانبری است (همان: ص ۳۳۹). صدر با تفسیری بدیع و متفاوت از این آیه شریفه سجده موجودات برای خداوند را فرمانبری و ایفای نقشی می‌داند که در جهان هستی بر عهده آنها گذاشته شده است (همان: ص ۷۰)؛ به این معنا که خورشید و ماه و ستارگان و درختان چهارپایان و همه موجودات به صورت دقیق و منظم وظیفه‌ای را ادا می‌کنند که در جهان بر عهده‌شان نهاده شده است و اگر انسان می‌خواهد با جهان بزرگ هماهنگ باشد، وظیفه دارد که در این محراب بزرگ سر به سجده برد (همان، ج ۲: ص ۲۹۰). بر اساس همین دیدگاه، صدر معتقد است پدر و مادر نیز با انجام وظایف خود در قبال تربیت شایسته فرزند، همنوا با دیگر موجودات هستی سجده‌گزار خالق هستی‌اند (همان، ج ۱: ص ۲۵۷ و ج ۳: ص ۹۴ و ج ۱۱: ص ۳۱۲).

بدین ترتیب صدر با یادآوری وجوب سرپرستی و پرورش کودکان بر والدینشان در اسلام، تربیت کودک را برابر با رسالت انسان در زندگی می‌داند و بر این باور است که فرد از طریق تربیت فرزند خویش نمونه‌ای از خود می‌سازد تا تحقق رسالت را بر عهده گیرد (همان، ج ۳: ص ۹۴). او با استناد به احادیث «جِهَادُ الْمَرْأَةِ حُسْنُ التَّبَعْلِ: جهاد زن، خوب شوهرداری است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ص ۹) و «الْجَنَّةُ تَحْتَ أَقْدَامِ الْأُمَّهَاتِ: بهشت زیر پای مادران است» (مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۶ق، ج ۹: ص ۱۹)، هر گام زن در خانه، چه برای تربیت و شیردادن فرزند باشد و چه قدمی برای کاستن از خستگی همسر، همه را سجده می‌داند و معتقد است زن با خدمت مخلصانه به همسر و فرزندان خدا را از رهگذر خدمت به بندگانش عبادت کرده است.

صدر با استناد به حدیث «حَيْرٌ مَسَاجِدِ نِسَائِكُمُ الْيُيُوثُ: بهترین مسجد زنان همان خانه‌های ایشان است» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ص ۲۳۸)، برای زن (مادر) ارزش و قداست

خاصی قائل است و شأن او را تا حدی والا می‌داند که محل زندگی و انجام وظیفه‌اش را همانند مسجد مقدس و پربرکت می‌خواند. عموم علمای شیعه گفته‌اند حدیث «خَيْرُ مَسَاجِدٍ نِسَائِكُمُ الْبُيُوتُ» بر عدم حضور زنان در مسجد دلالت دارد. علامه حلی رفتن به مسجد را مختص مردان دانسته است نه زنان؛ زیرا به زنان دستور پوشش و پنهان‌شدن داده شده است (حلی، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ص ۳۵۳). علامه مجلسی در شرح حدیث بالا می‌گوید «این کار به عصمت و پوشیده‌بودن زنان نزدیک‌تر است». دیده‌نشدن زنان توسط مردان و بالعکس دلیل دیگری است که ایشان برای این حدیث ذکر می‌کند (مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۶، ج ۲: صص ۱۰۷ و ۴۷۹). شهید ثانی نیز در توضیح معنای این حدیث می‌گوید: «نمازخواندن زنان در خانه افضل از رفتن آنان به مسجد است یا به این معنا است که فضیلت نماز زنان در خانه مثل مسجد است و نیازی به رفتن به مسجد نیست...» (شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ص ۵۳۸). مرحوم سیدمحمد کاظم طباطبایی نیز نماز زن در خانه را بهتر از نماز او در مسجد می‌داند (طباطبایی یزدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ص ۶۰۰). امام خمینی علیه السلام معتقد است اگر زنان بتوانند کاملاً خود را از نامحرم حفظ کنند، بهتر است در مسجد نماز بخوانند (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، مسئله ۸۹۴).

در مقابل نگاه فقهی شارحان، صدر با نگاهی اجتماعی به حدیث بالا، بر این باور است که اگر نیت زن خالص و مصلحت عمومی باشد، هر کار و اقدامی که در منزل انجام می‌دهد، همچون شب‌بیداری او برای مراقبت از فرزندش و کمک به همسر، همه نماز و سجده محسوب می‌شود و زن می‌تواند زندگی خانوادگی خویش را به عبادت و نماز و سجده تبدیل کند. از نظر ایشان خانه می‌تواند برای زن مسجد باشد (ضاهر، ۱۳۹۶، ج ۱: صص ۲۵۷ و ۳: ص ۹۴ و ج ۱۱: ص ۳۱۲).

صدر با استناد به آیه «وَ ابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ؛ وَ بَا أَنْجَحَ خَدَايْتِ دَادَهُ، سِرَايِ آخِرَتِ رَا بَجْوِي» (قصص: ۷۷) و سیره امیرالمؤمنین، تأکید می‌کند تلاش اسلام تبدیل همه زندگی مؤمن به عبادت و سجود و تسبیح و نماز است و آن را از طریق درستی نیت و بلندی کار و انجام درست آن ممکن می‌داند (همان، ج ۱۱: ص ۳۱۱). بنابر نظر او مادر یا پدر با نیت و قصد تقرب به خدا می‌تواند همه زندگی خود را به سجده‌ای دائم تبدیل کند و همیشه متصل به خداوند و در محراب بزرگ هستی در حال عبادت باشد. او تأکید دین بر

لزوم توجه به جنبه عبادی اعمال را برای آسان و دلچسب شدن کارهای سخت و دشوار در نظر افراد و اطمینان صددرصد انسان به موفقیت می‌داند (همان، ج ۱: ص ۲۵۶-۲۵۷). با این دیدگاه، والدین به خصوص مادر تربیت صحیح فرزند را با انگیزه بیشتری انجام می‌دهند و زحمات خود را مأجور می‌دانند و شادابی و نشاط خود را از دست نمی‌دهند.

براساس نظریه دل‌بستگی چنان‌که ملاحظه شد، کودکانِ دل‌بسته ایمن مادران شاداب‌تر و مثبت‌تری دارند. چهره دل‌بستگی مطلوب و منظور صدر یا همان «وجه‌الله» نیز با ایمان به چشم همیشه بیدار خدا در تلاش برای تربیت شایسته کودک نه خسته می‌شود و نه دستخوش کینه و قهر. از چیزی هم متأثر و متألم نمی‌شود؛ بنابراین اجر و پاداش را از خدا می‌خواهد نه از شخصی که به او احسان کرده و خیر و سود را در نزد خدا می‌جوید، نه از راهی که در پیش گرفته است؛ بنابراین در همه کارهای خویش جز زیبایی نمی‌بیند. بر پایه دیدگاه صدر این‌گونه مادر جاودانه می‌شود؛ زیرا جاودانگی حقیقی، در ماندگاری نام نیست، بلکه در کسب رضایت خدا است و اینکه انسان نامش در کتاب خدا ثبت شود. این معنای جاودانگی است که انسان به دست می‌آورد، بدون اینکه چیزی از دست دهد؛ نه کار خویش را از دست می‌دهد و نه معتکف مسجد می‌شود و نه وظایف خود را ترک می‌کند (همان، ج ۱: ص ۲۵۴-۲۵۷). در خانواده‌ای که چنین مادری نماد آن است، کودک یا کودکانی پرورش می‌یابند که سیراب از امنیت عاطفی‌اند و مولد سرمایه اجتماعی عظیمی خواهند بود که هر جامعه‌ای به شدت نیازمند آن است.

نتیجه‌گیری

دل‌بستگی مادر-کودک، متأثر از حضور مؤثر والدین در کنار کودک و توجه آنان به او است و به سبب ساخت الگوهای روانی خاص، مبنای روابط بین فردی در بزرگسالی است. اگر دل‌بستگی به صورت ایمن بین مادر و کودک شکل گیرد، نتایج مفید و قابل توجه برای کودک به دنبال دارد و در کیفیت سرمایه اجتماعی جامعه مقصد کودک نقش مؤثری خواهد داشت؛ چرا که دل‌بستگی ایمن سرآغاز تحولات بهینه در بسیاری از قلمروهای اجتماعی هیجانی است. در نظریه دل‌بستگی، مادر نقش «چهره دل‌بستگی» را ایفا می‌کند و در اندیشه صدر، مادر به مثابه «وجه‌الله»، همان «چهره دل‌بستگی» است، اما با دو

تفاوت اساسی: اول ایمان به پروردگار بی‌انتهای و ارزش‌های والا و بعد نوع نگرش او به وظیفه مادری. مادر با نیت و قصد تقرب به خدا می‌تواند همه زندگی خود را به سجده‌ای دائم تبدیل کند و همیشه متصل به خداوند و در محراب بزرگ هستی در حال عبادت باشد. براساس دیدگاه صدر برقرارنشدن پیوند عاطفی مستحکم بین مادر و کودک و در نتیجه شکل نگرش ایمن در کودکان، می‌تواند پدیده گسست نسل‌ها را به دنبال داشته باشد؛ چراکه وقتی توجه مادر یا پدر به مسئولیت‌های خود در قبال کودک بر اساس مصلحت خود باشد، بخشش آنان به کودک و در واقع نسل پیش رو محدود و نسبی خواهد شد و متقابلاً کودک هم با آیندگان همین‌گونه رفتار خواهد کرد؛ در نتیجه روابط اجتماعی به تعاملی ابزاری و غیرانسانی و بی‌روح تبدیل می‌شود. این وضعیت موجب تضعیف سرمایه اجتماعی خواهد شد.

کتابنامه

۱. قرآن کریم، ترجمه: محمدمهدی فولادوند.
۲. صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۳ق)، من لایحضره الفقیه، ج ۱ و ۳، چ ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳. اتکینسون، ری‌تا ال. و دیگران (۱۳۸۵)، زمینه روان‌شناسی هیلگارد، ترجمه: محمدنقی براهنی و دیگران، چ ۵، تهران: رشد.
۴. اتکینسون، لسللی و سوزان گلدبرگ (۱۳۹۱)، رویکرد دلبستگی در آسیب‌شناسی روانی و درمان، ترجمه: زینب خانجانی و دیگران، چ ۲، تهران: کتاب ارجمند.
۵. افشاریان، ندا (۱۳۹۴)، «نقش پایگاه اجتماعی - اقتصادی و کیفیت دلبستگی به والدین در پیش‌بینی رفتار خرابکارانه نوجوانان»، پژوهش‌های نوین روان‌شناختی تبریز، س ۱۰، ش ۴۰: ص ۲۹-۴۸.
۶. امانی، رزیتا و دیگران (۱۳۹۱)، «رابطه میان سبک‌های دلبستگی و سازگاری اجتماعی»، دوفصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه شاهد، س ۱۹، دوره جدید، ش ۶: ص ۱۵-۲۶.
۷. پاتنام، رابرت (۱۳۸۴)، سرمایه اجتماعی: اعتماد، دموکراسی و توسعه، ترجمه: کیان تاجبخش و دیگران، چ ۱، تهران: شیرازه.
۸. تبعه امامی، شیرین و دیگران (۱۳۹۰)، «رابطه بین دلبستگی ایمن کودک و عوامل رفتار مادرانه»، خانواده‌پژوهی، س ۷، ش ۲۷، ص ۲۹۳-۳۱۰.
۹. تبعه امامی، شیرین و دیگران (۱۳۹۰)، «اثربخشی آموزشی - شناختی رفتاری مادران بر تغییر رفتار مادرانه و دلبستگی ناایمن کودک»، روان‌شناسی بالینی، ش ۱۱: ص ۷-۱۶.
۱۰. حسنی، اعظم و سهرابی، فرامرز (۱۳۸۴)، «تأثیر سبک دلبستگی و احساس تنهایی بر رفتارهای ضداجتماعی دختران نوجوان شهر تهران»، فصلنامه روان‌شناسی و علوم تربیتی، ش ۲: ص ۱۲۳-۱۳۷.
۱۱. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۹ق)، نه‌ایة الإحکام فی معرفه الأحکام، ج ۱، چ ۱، قم: مؤسسه آل‌البیت علیه‌السلام.

۱۲. خراشادی‌زاده، سمیه؛ شهابی‌زاده، فاطمه و رضا دستجردی (۱۳۹۰)، «بررسی نقش دل‌بستگی دوران کودکی، دل‌بستگی به خدا و سبک‌های اسنادی بر اضطراب اجتماعی دانشجویان شهر بیرجند»، روان‌شناسی و دین، س ۴، ش ۴: ص ۴۳-۵۹.
۱۳. خسروجردی، مریم (۱۳۹۴)، «شیوه‌های تربیتی و مبادی دین، گزیده‌ای از سخنان امام موسی صدر»، رشد آموزش قرآن و معارف اسلامی، ش ۹۷: ص ۸-۱۰.
۱۴. ردادی، محسن (۱۳۸۹)، منابع قدرت نرم: سرمایه اجتماعی در اسلام، چ ۱، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۱۵. رستگار خالد، امیر (۱۳۹۲)، «سرمایه اجتماعی خانواده و دین داری جوانان»، فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران، دوره ۶، ش ۳: ص ۵۵-۸۶.
۱۶. ساطوریان، سیدعباس؛ کارینه طهماسیان و محمدرضا احمدی (۱۳۹۵)، «نقش ابعاد والدگری و رابطه والد - کودک در مشکلات رفتاری درونی‌سازی شده و برونی‌سازی شده کودکان»، فصلنامه خانواده‌پژوهی، س ۱۲، ش ۴۸، ص ۶۸۳-۸۰۵.
۱۷. سفیری، خدیجه و سولماز شایسته (۱۳۹۴)، «بررسی رابطه سرمایه اجتماعی خانواده با سلامت اجتماعی جوانان»، فصلنامه مددکاری اجتماعی، دوره ۴، ش ۳: ص ۵-۱۷.
۱۸. شارع پور، محمود (۱۳۸۷)، «ابعاد و کارکردهای سرمایه اجتماعی و پیامدهای حاصل از فرسایش آن»، مسائل اجتماعی ایران (مجموعه مقالات)، ص ۲۹۱-۳۲۴، چ ۲، تهران: نشر آگه.
۱۹. شهید ثانی، زین‌الدین بن نورالدین (۱۴۱۰ق)، الروضة البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه، شارح: سیدمحمد کلانتر، چ ۱، قم: کتاب‌فروشی داوری.
۲۰. ضاهر، یعقوب (۱۳۹۶)، گام به گام با امام، ترجمه: گروه مترجمان موسسه فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر، تهران: موسسه فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر.
۲۱. طباطبائی‌یزدی، سیدکاظم (۱۴۰۹ق)، العروة الوثقی، ج ۱، چ ۲، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۲. عبدالملکی، هادی و دیگران (۱۳۹۶)، «کارکرد سرمایه اجتماعی در سازمان‌های آینده با تأکید بر سازمان‌های داوطلبانه»، فصلنامه راهبرد دفاعی، س ۱۵، ش ۵۷: ص ۱۳۹-۱۴۰.

۲۳. علمی، زهرا؛ شارع‌پور، محمود و سیدامیرحسین حسینی (۱۳۸۴)، «سرمایه اجتماعی و چگونگی تاثیر آن بر اقتصاد»، تحقیقات اقتصادی، ش ۷۱، ص ۲۳۹-۲۹۶.
۲۴. قاسمی، وحید و مه‌ری کاظمی (۱۳۸۷)، «تحلیلی جامعه‌شناختی بر نقش خانواده در میزان برخورداری از سرمایه اجتماعی»، مجله علوم اجتماعی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، ش ۱۱، ص ۸۹-۲۱۸.
۲۵. قربانیان، الهام و دیگران (۱۳۹۵)، «سازگاری اجتماعی و عملکرد تحصیلی در کودکان دختر با دلبستگی ایمن و نایمن»، خانواده و پژوهش، دوره ۱۳، ش ۳۲، ص ۸۷-۱۰۷.
۲۶. قنبری، سعید و دیگران (۱۳۹۲)، «اثر بخشی آموزش والدین مبتنی بر نظریه دلبستگی بر افزایش کیفیت مراقبت مادران کودکان مضطرب پیش‌دبستانی»، خانواده‌پژوهی، ش ۹، ص ۳۶: ص ۴۰۷-۴۲۶.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، ج ۱ و ۵، ج ۴، تصحیح: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۲۸. مجلسی، محمدتقی (۱۴۰۶ق)، روضة المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه، ج ۲، چ ۲، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور.
۲۹. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۶ق)، ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار، ج ۹، قم: کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی رحمته‌الله.
۳۰. محمدی، محمدعلی (۱۳۸۴)، سرمایه اجتماعی و سنجش آن، تهران: دانشگاه علوم بهزیستی و توان‌بخشی.
۳۱. موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۹)، تحریرالوسیله، قم: موسسه مطبوعات دارالعلم.
۳۲. نازک‌تبار، حسین و رضا ویسی (۱۳۸۷)، «واکاوی رابطه سرمایه اجتماعی خانواده با تحصیل فرزندان»، فرایند مدیریت و توسعه، ش ۶۸-۶۹، ص ۱۲۳-۱۴۹.
۳۳. واحدی، شهرام و سمانه مرادی (۱۳۸۸)، «رابطه سبک‌های دلبستگی پدر و مادر با سازگاری هیجانی، رفتاری و اجتماعی در دانشجویان غیربومی سال اول»، مجله علمی - پژوهشی اصول بهداشت روانی، ش ۱۱، ص ۳، ص ۲۲۳-۲۳۲.

۳۴. وندر زندن، جیمز (۱۳۹۵)، روان‌شناسی رشد، چ ۲، ترجمه: حمزه گنجی، تهران: نشر ساوالان.
۳۵. هاشمی، سیدحامد و محمدرضا نوروزی (۱۳۸۸)، «مفهوم‌شناسی و بررسی تأثیر دولت بر سرمایه»، در: مجموعه مقالات همایش ملی سرمایه اجتماعی و توسعه اقتصادی، دانشگاه سمنان، نشر دانشگاه سمنان، ص ۴۱۹-۴۳۲.

References in Arabic / Persian

1. *The Holy Quran*, Translated by: Mohammad Mehdi Fouladvand.
2. Abdolmaleki, Hadi et al. (1396 SH), "The Functioning of Social Capital in Future Organizations with Emphasis on Voluntary Organizations", *Journal of Defense Strategy*, vol 15, no 57: pp. 139-140.
3. Afsharian, Neda (1394 SH), "The Role of Socioeconomic base and Parental Attachment Quality in Predicting Adolescent Aggressive Behavior", *Journal of Modern Psychological Research in Tabriz*, vol. 10, no. 40: pp29-48.
4. Amani, Rosita et al. (1391 SH), "The Relationship between Attachment Styles and Extreme Adaptation," *Research-Scientific Journal of Shahed University*, Vol. 19, New Vol. no.6, p.15-26.
5. Atkinson, Leslie, and Susan Goldberg (1391 SH), *Attachment Approaches to Psychopathology and Therapy*, Translated by: Zeinab Khanjani et al., second print, Tehran: Arjmand Bookshop.
6. Atkinson, Rita L. Et al. (1385 SH), *The Background of Hilgard's Psychology*, Translated by Mohammad Naqi Barahani et al., fifth print, Tehran: Roshd.
7. Elmi, Zahra; Sharepour, Mahmoud, and Sayyid Amir Hossein Hosseini (1384 SH), "Social Capital and How it Affects the Economy", *Journal of Economic Research*, no. 71, pp. 239-296.
8. Ghanbari, Saeed et al. (1395 SH), "The Effectiveness of Parent Education Based on Attachment Theory on Improving the Quality of Mothers' Care in Preschool Anxious Children", *Journal of Family Research*, vol. 9, no 36: pp.407-426.
9. Ghasemi, Vahid and Mehri Kazemi (1387 SH), "A Sociological Analysis on the Role of the Family in the Rate of Social Capital", *Journal of Social Sciences*, Faculty of Literature and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad, no. 11, pp.89-218.
10. Ghorbanian, Elham et al. (1395 Sh), "Social adjustment, and academic performance in girl children with secure and insecure attachment", *Journal of Family and Research*, Vol.13, no. 32: pp. 87-107.
11. Hashemi, Sayyid Hamed and Mohammad Reza Norouzi (1388 SH), "*The Conceptualization and Study of the Impact of Government on Capital*", in: Proceedings of the National Conference on Social Capital and Economic Development, Semnan University, Semnan University Publications, pp. 419-432.

12. Hassani, Azam & Sohrabi, Faramarz (1384 SH), "The effect of attachment style and loneliness on the antisocial behaviors of adolescent girls in Tehran", *Quarterly Journal of Psychology and Education*, no. 2: pp. 123-137.
13. Heli, Hassan ibn Yousof (1419 AH), *Nahayat al al-ahkam fi Ma'arefah al Ahkam*, Vol. 1, first print, Qom: Alulbayt Institute.
14. Ibn Babu'iyah, Muhammad ibn Ali (1413 AH), *Man La Yahzar al-Faqih*, vols. 1 & 3, second print, Qom: The Office for Islamic Publications affiliated to Teachers Society of Qom Seminary.
15. Kelini, Mohammad ibn Ya'qub (1407 AH), *Al-Kafi*, vol. 1 and 5, fourth print, Corrected by Ali Akbar Ghaffari and Mohammad Akhundi, Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah.
16. Kharashadi-zadeh, Somayeh Shahabizadeh, and Reza Dastjerdi (1390 SH), "An Investigation of role of childhood attachment, attachment to Gods and and documentary styles on social anxiety of university of Birjand", *Journal of Psychology and Religion*, vol.4, no.4, pp. 43-59.
17. Khosrojerdi, Maryam (1394 SH), "Educational Methods and Principles of Religion, Excerpts from Imam Musa Sadr's Sayings", *Journal of Quranic Education and Islamic Knowledge*, no. 97: pp.8-10.
18. Majlesi, Mohammad Baqir (1406 AH), *Mulaz al-Akhyar fi fahm Tahzib al-Akhbar*, vol. 9, Qom: Ayatollah Mar'ashi Najafi Library.
19. Majlesi, Mohammad Taqi (1406 AH), *Rouzah al-Motaqin fi Sharh man la Yahzar al-Faqih*, Vol. 2, second print, Qom: Koushanpour Islamic Cultural Institute.
20. Mohammadi, Mohammad Ali (1384 Sh), *Social Capital and its Measurement*, Tehran: University of Social Welfare and Rehabilitation Sciences.
21. Mousavi Khomeini, Sayyid Ruhollah (1379 SH), *Tahrir al-Vasilah*, Qom: Dar al-Ilm Press Institute.
22. Nazak Tabar, Hossein, and Reza Weissi (1387 Sh), "Understanding Family's Social Capital with Education of Children", *Journal of Management and Development Process*, no. 69-68, pp. 123-149.
23. Putnam, Robert (1384 SH), *Social Capital: Trust, Democracy and Development*, Translated by: Kian Tajbakhsh et al, first print, Tehran: Shirazeh.
24. Radadi, Mohsen (1389 SH), *The Sources of the Soft Power of Social Capital in Islam*, First print, Tehran: Imam Sadegh University.

25. Rastegar Khaled, Amir (1392 SH), "Family Social Capital and Youth Religion", *Journal of Iranian Cultural Research*, Vol 6, no. 3: pp. 55-86.
26. Safiri, Khadijeh, and Solmaz Shayesteh (1394 SH), "Investigating the Relationship between Family Social Capital and Youth Social Health", *Journal of Social Work*, Volume 4, no. 3: p5-17.
27. Satourian, Sayyid Abbas; Karineh Tahmassian and Mohammad Reza Ahmadi (1395 SH), "The Role of Parenting Dimensions and Parent-Child Relationship in Internalized and Externalized Behavioral Problems in Children", *Journal of Family Research*, Vol. 12, No 48, pp683-805.
28. Shahid Thani, Zayn al-Din bin Noor al-Din (1410 AH), *al-Rawzah al-Bihyyah fi al-Lom'at al-Dameshqiah*, by Sayyid Mohammad Kalantar, first print, Qom: Davari Bookstore.
29. Share'epour, Mahmoud (1387 SH), "Dimensions and Functions of Social Capital and the Consequences of Its Erosion", *Journal of Iranian Social Issues* (Proceedings), pp. 291-324, second print, Tehran: Agah Publications.
30. Taba'eh Emami, Shirin et al. (1390 SH), "Educational-Cognitive-Behavioral Effect of Mothers on Maternal Behavior Change and Unsafe Child Attachment", *Journal of Clinical Psychology*, no. 11: pp. 7-16.
31. Taba'eh Emami, Shirin et al. (1390 SH), "The Relationship between Safe Child Attachment and Maternal Behavioral Factors", *Journal of Family Research*, vol. 7, no 27, pp293-310.
32. Tabatabaei Yazidi, Sayyid Kazim (1409 AH), *al-Orvat al-Wosqa*, vol. 1, second print, Beirut: Al-A'ami le al-Matbu'at Institute.
33. Vahedi, Shahram and Samaneh Moradi (1388 Sh), "The Relationship between Maternal and Maternal Styles with Exciting, behavioral and Social in Native First-Year Students", *Journal of Mental Health Principles*, vol. 11, no.3.p. 223-232.
34. Wonder Zenden, James (1395 SH), *The Psychology of Growth*, second print, translated by Hamza Ganji, Tehran: Savalan Publications.
35. Zahir, Yaghoub (1396 SH), *Step by Step with the Imam*, Translated by: Translator Group of Imam Musa Sadr Cultural Research Institute, Tehran: Imam Musa Sadr Cultural Research Institute.

Redefining Social Capital in the Virtual Arena

Hamid Parsania¹
Marzieh Zare²

Abstract

This study seeks to examine the phenomenology of social capital in the context of the daily interactions of actors in social networks and influenced by this network in the society. By participating in the new mentality of social networking, the actor experiences a different kind of social interaction in relation to the traditional method of interaction. A durable network for Bourdieu, with the opportunity to get to know each other, gives each member their full capital support and credits them. In examining and analyzing the components of social capital through interviewing and analyzing 25 samples, it was shown that the mutual recognition of the actor in the virtual arena suffers from ambiguity and ontological phenomena and decreases from the realistic to the idealistic level and trust is changed based on mutual recognition to the level of fundamental trust and confidence and it damages the aspects of security and confidence. Although the network of relationships expands, it is loose and temporary in quality. This expansion improves social capital in cases where people's recognition is not necessary (action is more functional than communicative). It also transcends social classifications, bringing the virtual arena closer to equity in the distribution of social capital. As a result of these changes in the components of social capital, we come to redefine this concept.

Keyword

Social Capital, Virtual Social Networks, Social Relations, Epistemology.

1. Associate professor at college of social sciences of Tehran University, Iran. h.parsania20@bou.ac.ir.

2. M.A at college of social sciences, University of Allameh Tabatabaei, Tehran, Iran (author in charge).
ma.zare@atu.ac.ir.

بازتعریف سرمایه اجتماعی در میدان مجازی

حمید پارسانیا*

مرضیه زارع**

چکیده

این پژوهش به دنبال پدیدارشناسی سرمایه اجتماعی در بستر تعاملات روزمره کنشگران در شبکه‌های اجتماعی و همچنین متأثر از این میدان، در جامعه، است. کنشگر با شرکت در میان ذهنیت جدید شبکه‌های اجتماعی، نوع متفاوتی از روابط اجتماعی نسبت به شیوه سنتی کنش متقابل را تجربه می‌کند. یک شبکه با دوام از نظر بوردیو با امکان آشنایی و شناخت متقابل، هر یک از اعضای خود را از پشتیبانی سرمایه جمعی برخوردار می‌کند و آنان را مستحق اعتبار می‌سازد. در بررسی و تحلیل مؤلفه‌های سرمایه اجتماعی با مصاحبه و تحلیل ۲۵ نمونه نشان داده شد، شناخت متقابل کنشگر در میدان مجازی دچار ابهام و هستی‌شناختی پدیده‌ها از سطح واقع‌گرا به آرمان‌گرا فروکاست می‌شود و اعتماد بر اساس شناخت متقابل به سطح اعتماد بنیادین تغییر می‌یابد و در ابعاد اطمینان و امنیت خلل ایجاد می‌شود. هرچند شبکه روابط گسترده‌تر می‌شود، روابط در کیفیت سست و موقتی هستند. این گستردگی در مواردی که شناخت افراد ضروری نیست (مواردی که جنبه ارادی کنش بیش از جنبه ارتباطی آن مورد توجه باشد) سرمایه اجتماعی را بهبود می‌بخشد؛ همچنین در عبور از طبقه‌بندی‌های اجتماعی، میدان مجازی را در توزیع سرمایه اجتماعی به عدالت نزدیک‌تر می‌کند. در نتیجه این تغییرات در مؤلفه‌های سرمایه اجتماعی، ما به بازتعریف این مفهوم می‌رسیم.

کلیدواژه‌ها

سرمایه اجتماعی، شبکه‌های اجتماعی مجازی، روابط اجتماعی، ابهام شناختی.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۲/۰۴

h.parsania20@bou.ac.ir

** کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه علامه طباطبائی تهران، ایران (نویسنده مسئول).

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۲

* دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، ایران.

ma.zare@atu.ac.ir

مقدمه

روند پرشتاب پیشرفت فناوری در عرصه ارتباطات، امروز ما را با پدیده‌ای تحت عنوان شبکه‌های اجتماعی مجازی مواجه ساخته است. کاستلز فضای مجازی را نه مکان، بلکه دالان و راهرویی بین مکان‌ها می‌داند. درحالی‌که شما در محل خودتان اقامت دارید، در فضای مجازی، در گردش‌اید و مردمی را ملاقات می‌کنید که در مکان‌های دیگری زندگی می‌کنند؛ اما با استفاده از فضای مجازی در جهان ذهنی خودتان هستید؛ بنابراین فضای مجازی نوعی فرافضا و فضای ذهن است؛ فضایی که ما هرروز در آن دست به عمل می‌زنیم (کاستلز، ۱۳۸۳: ص ۴۷). فضای مجازی در قالب سرویس‌های دیجیتال شبکه‌های اجتماعی، همان چیزی است که مردم در زبان روزمره خود، به آن شبکه‌های اجتماعی می‌گویند. فیس‌بوک، اینستاگرام، توئیتر، تلگرام و دیگر بسترهای مشابه، ابزارهای دیجیتالی‌اند که برای ایجاد شبکه‌های اجتماعی و توسعه آنها طراحی شده‌اند.

در این شبکه‌های ارتباطی مجالی داده شده تا کنشگر با هویت‌سازی و هویت‌یابی، شبکه ارتباطات خود را متناسب با آنچه می‌پسندد و نه آنچه که ممکن (در فضای اجتماعی) است، شکل دهد. در واقع نوعی عینیت‌بخشی آسان به ذهنیت‌ها است (Berger, Luckmann, 1991: p.113). شناخت، اعتماد و رابطه، مؤلفه‌های سرمایه اجتماعی برای فردند. روابط اجتماعی در قالب کنش متقابل رودررو برای کنشگران امکان شناخت متقابل براساس مشاهده و رابطه حضوری را ایجاد می‌کند؛ اما تعاملات در میدان مجازی با ازدست‌دادن این سطح از رابطه براساس نوشته‌ها و گفته‌ها و یا تصاویر کاربران شکل می‌گیرد. در پژوهش حاضر به این می‌پردازیم که افراد در چه سطحی از شناخت و اعتماد و به چه شیوه‌ای روابط اجتماعی خود را در این میدان شکل می‌دهند و یا دنبال می‌کنند؛ روابط بین فردی در میدان مجازی و واقعی با چه کیفیتی شکل می‌گیرد و عوامل ساختاری شبکه‌های اجتماعی به چه شکل، کنشگری را در این میدان جهت می‌دهند؛ چراکه مؤلفه‌های شناخت و اعتماد به دنبال روابط شکل می‌گیرند و می‌توانند چگونگی سرمایه اجتماعی حاصل از کنشگری در میدان مجازی را تا حدی توصیف کنند.

۱. پیشینه پژوهش

در پژوهش‌های پیشین، در بررسی تحولات فرهنگی - اجتماعی دیده شده که کشورهای در حال توسعه که عمدتاً در این فضا مصرف‌کننده‌اند، در شرایطی نابرابر، متأثر از فضای مجازی‌اند (ساروخانی و میرمحمدی، ۱۳۹۱: ص ۲۶-۲۷) و گسترده‌گی شبکه روابط و امکانات و خدماتی که فیسبوک در اختیار کاربران قرار داده، بر سرمایه اجتماعی ایشان اثر افزایشی داشته است (آذری و امیدوار، ۱۳۹۱: ص ۲۰۷) و در بررسی سرمایه اجتماعی در افزایش سلامت روانی افراد، با فراهم آوردن حمایت‌های عاطفی در شبکه‌های اجتماعی اشاره شده است (لهسایی‌زاده، ۱۳۸۶: ص ۱۶۲). در مقایسه‌ای بین فارسی، انگلیسی و فرانسوی‌زبانان، بیان شده است که در بین انگلیسی و فرانسوی‌زبانان، در شهرهای کوچک، شبکه روابط مجازی و در شهرهای بزرگ، شبکه روابط در جامعه، گسترده‌تر است. همچنین متأهلان از کیفیت زندگی بهتری برخوردارند. و برخلاف دو گروه اول افراد تحصیل کرده در این میدان فعال‌ترند (هزار جریبی، ۱۳۹۵: ص ۱۹۵-۱۹۸) و سرمایه اجتماعی در همراهی، جامعه تاریخی و تداوم آن را نمایندگی می‌کند (Williams, 2008: p.16). با تمرکز بر نقش مضر و سوءاستفاده‌گرانه از شبکه‌های اجتماعی، این فضا در تسهیل‌گری جرایم اقتصادی موفق دانسته شده (Baker, 2004: p.91) و در بررسی دیگری فضای مجازی در حفظ سرمایه اجتماعی مؤثری دیده شده است، نه در ایجاد آن (Penard, 2010: p.586).

در یک جمع‌بندی می‌توان گفت در کشورهای کمتر توسعه‌یافته، مخصوصاً در قشر تحصیل‌کرده آن استفاده از فضای مجازی بیشتر است. شبکه‌های اجتماعی مجازی توانسته‌اند سرمایه اجتماعی حاصل از روابط متقابل را در جامعه حفظ و تداوم بخشند؛ هرچند در شکل‌گیری روابط با دوام موفق نبوده‌اند. در یک پژوهش نشان داده شده است، دو میدان مجازی و ابژکتیو متقابلاً یکدیگر را تقویت می‌کنند؛ چراکه این دو از یکدیگر مجزا نیستند و فضای مجازی در عین ارتقای سرمایه اقتصادی افراد، تسهیل‌گر جرایم اقتصادی نیز است. این پژوهش‌ها بر مبنای تعریف‌های پذیرفته‌شده از سرمایه اجتماعی و با استفاده از روش‌ها و نظریه‌های کمی به بررسی محل و میزان اثرگذاری روابط و اعتماد اجتماعی به‌عنوان مؤلفه‌های سرمایه اجتماعی یا به عوامل موازی در شکل‌گیری سرمایه اجتماعی پرداخته‌اند؛ اما در اینجا قصد بر این است که پدیده سرمایه اجتماعی در میدان

مجازی بر اساس مؤلفه‌هایش تحلیل و توصیف شود، تا در تحلیل چگونگی تأثیر میدان مجازی بر مؤلفه‌های سرمایه اجتماعی، لایه‌های درونی پدیده را شناسایی کنیم و این امر شاید بنیانی دیگر برای سرمایه اجتماعی در بر داشته باشد.

۲. مفاهیم اساسی

بحث جاری در سه محور اساسی شبکه‌های اجتماعی، سرمایه اجتماعی و تفهم کنشگر، در میدان مجازی است. شبکه شامل مجموعه‌ای از گره‌ها (گاهی اوقات بازیگران نامیده می‌شود) همراه با مجموعه‌ای از روابط مشخص است که آنها را پیوند می‌دهد. گره‌ها اغلب افراد یا گروه‌هایی هستند که از طریق الگوی روابط در یک شبکه جای می‌گیرند که این شبکه‌ها مرزهای طبیعی ندارند (Haglin, 2012: p.3-4).

یک شبکه با دوام از نظر بوردیو با امکان آشنایی و شناخت متقابل، هریک از اعضای خود را از پشتیبانی سرمایه جمعی برخوردار می‌کند و آنان را مستحق اعتبار می‌سازد (بوردیو، ۱۳۸۹: ۱۷۴) و اعتماد به عنوان یکی از مؤلفه‌های سرمایه اجتماعی در منابع اسلامی مشتمل بر مؤلفه‌هایی چون اطمینان، امن و توکل است؛ بدین صورت که اطمینان و امن زمانی به کار می‌رود که تکیه بر فرد یا چیزی همراه با آرامش و سکون قلب باشد؛ در حالی که در موقعیت اعتماد ممکن است تکیه فرد به دیگری با میزانی از عدم اطمینان و خطرپذیری همراه باشد (اسکندری و موسوی، ۱۳۹۰: ص ۱۳۳). بوردیو سرمایه اجتماعی را نوعی سرمایه‌گذاری در روابط اجتماعی با بازده مورد انتظار تعریف می‌کند (توسلی و موسوی، ۱۳۸۲: ص ۶). این سرمایه‌گذاری در ساختاری از شبکه روابط و مستقل از اراده و آگاهی افراد شکل می‌گیرد که بوردیو آن را میدان می‌نامد (ریتزر، ۱۳۹۵: ص ۷۰۷). کلمن سرمایه اجتماعی را ماهیتی مولد می‌داند که ما را قادر به ایجاد ارزش می‌سازد تا کارهایمان را انجام دهیم و به نتیجه برسیم (کلمن، ۱۳۷۷: ص ۳۰۰). در مفهوم سرمایه اجتماعی پاتنام بر ویژگی‌هایی نظیر شبکه‌های ارتباطی، هنجارهای اجتماعی و اعتماد بین افراد تأکید می‌کند، که منافع متقابل بین آنان را تسهیل می‌کند (پاتنام، ۱۹۹۹: ص ۶). او این مفهوم را به صورت درون‌گروهی (ایجاد همگنی) و برون‌گروهی (ارتباط‌دهنده) بررسی کرده است (فیلد، ۱۳۸۴: ص ۵۶). از آنجا که سرمایه اجتماعی پیامد روابط اجتماعی فرد است، با توجه به رودررو نبودن روابط در میدان

کنشگری مجازی، در بعد شناختی بیش از پیش هویتی مبهم به خود گرفته است. هایدگر در کتاب هستی و زمان خود به این ابهام می‌پردازد. در نگاه او فرد در بودن با دیگران همواره در تعامل با «فاصله خود» با ایشان است و این فاصله او را در انقیاد دیگران قرار داده است، به طوری که امکان‌های هستی هر روزه او را در اختیار گرفته‌اند؛ افزون بر آن، این دیگران، دیگران معینی نیستند. هر «دیگری» می‌تواند نماینده آنان باشد. این بادیگران بودن به گونه‌ای است که دیگران در تمایز و تشخیص‌شان بیش از پیش ناپدید شوند. هر کس، دیگری است و هیچ کس خودش نیست (هایدگر، ۱۳۹۲: ص ۱۶۹-۱۷۱). این ابهام هویتی (با توجه به ویژگی‌های ساختاری و فرهنگی این میدان) می‌تواند به سوژگی او سیالیت ببخشد؛ هر چند شلر این سیالیت را حد می‌زند.

او ساختارهای شناختی شکل‌های معرفتی را بی‌طرف نمی‌داند و معتقد است اگرچه تأثیر این ساختارها بر دنیا مستقیم نیست، همواره بر دیدگاه، تفکر و ارزش‌های انسان‌ها تأثیر می‌گذارند. آنها از یکدیگر مستقل‌اند و تأثیرشان وقتی آشکار می‌شود که حامل و نماینده اجتماعی پیدا کنند (کنو بلاخ، ۱۳۹۱: ص ۱۳۹). در واقع کنشگر، میانجی انتقال آثار ساختاری این دو میدان در یکدیگر است. این ویژگی‌ها را می‌توان در نظر لیوتار یافت که از رویکرد اخلاق موضعی و عملی جانبداری می‌کند.

این رویکرد مبتنی بر خاص بودن موقعیت دو طرف برای دستیابی به هنجارهای اجتماعی توافقی، موقت و غیرقابل تعمیم تأکید می‌کند. این علم به دنبال نوآوری مفهومی است (سیدمن، ۱۳۸۶: ص ۲۲۷). با توجه به ویژگی‌های میدان مجازی اعتماد حاصل از کنش ارتباطی در شبکه‌های اجتماعی مجازی بر پایه اعتماد بنیادین می‌تواند شکل بگیرد. «اعتماد بنیادین یعنی آنچه دیگران به‌ظاهر انجام می‌دهند و هر کسی که به‌ظاهر هستند، بر اثر اعتماد بنیادین، مورد پذیرش قرار می‌گیرند» (گیدنز، ۱۳۹۲: ص ۴۴).

در مجموع می‌توان گفت شبکه‌های اجتماعی از روابط افراد، گروه‌ها و شرکت‌ها ایجاد می‌شوند که ماهیت متقابل و مبتنی بر اعتماد را رقم می‌زنند؛ به این ترتیب اعضای خود را از پشتیبانی سرمایه اجتماعی برخوردار می‌کنند و به آنان اعتبار می‌بخشند؛ سرمایه‌ای که مبتنی است بر شبکه روابط، هنجارهای اجتماعی و اعتماد متقابل که روابط درون‌گروهی و بین‌گروهی را ارتقا دهد.

در تقسیم سرمایه اجتماعی به پیوندهای عینی و ذهنی، پیوند عینی بین افراد، حکایت از پیوند افراد در فضای اجتماعی و پیوندهای ذهنی دارای ماهیت متقابل، ابتدای بر اعتماد و دارای هیجان مثبت است (موسوی، ۱۳۸۵: ص ۶۴-۷۲) و کیفیت این روابط که در انقیاد دیگران نامعین قرار می‌گیرد، در فروکاست تمایز و تشخیص این دیگران شکل می‌گیرد. هرچند این عدم تمایز در تعامل با میدان ابژکتیو با ارزش‌ها و ویژگی‌های محیطی حد می‌خورد، معرفت ناپایداری را شکل می‌دهد که بر خاص بودن موقعیت دو طرف برای دستیابی به هنجارهای اجتماعی موقت تأکید می‌کند. در هر موقعیت ضمن بازاندیشی کنشگر، اعتماد بنیادین بر روابط حاکم می‌شود و در فضای هستی‌شناختی رقم‌خورده دیده می‌شود ماهیات به امر فراواقع، فروکاست می‌شوند (نک: Baudrillard, 2012).

۳. روش تحقیق

این پژوهش با استفاده از ساختار پژوهش‌های کیفی، با رویکرد پدیدارشناسی استعلایی، انجام گرفته است. این مطالعه به توصیف و تفسیر تجارب زیسته افراد از مفهوم سرمایه اجتماعی در میدان مجازی و چگونگی رابطه کاربران شبکه‌های مجازی و سرمایه اجتماعی آنان در جامعه و همچنین شبکه‌های مجازی پرداخته است، تا بتواند ماهیت واقعی آن را به توصیف درآورد.

این «توصیف شامل آنچه آنها تجربه کرده‌اند و البته چگونگی آن می‌شود و از آنجا که واقعیت ابژه تنها در معنای تجربی یک فرد از آن قابل درک است، جدایی سوژه و ابژه در این دیدگاه رد می‌شود و نگرش طبیعی زیر سؤال می‌رود، تا نگاهی نو به این پدیده پیدا شود» (کرسول، ۱۳۹۱: ص ۸۱-۸۲).

در این مطالعه داده‌های مورد نیاز با نمونه‌گیری نظری و با استفاده از مصاحبه‌های نیمه‌ساخت یافته و مشاهده گردآوری شده است. فرایند گردآوری داده‌ها با مصاحبه عمیق از ۲۵ نفر خانم و آقا در شهر تهران در حدود سنی ۱۸ تا ۴۳ سال شروع شد. نمونه‌گیری برای این مصاحبه‌ها به شیوه گلوله‌برفی انجام شده که در آن به پراکندگی مناسب در ویژگی‌های مصاحبه‌شوندگان توجه شده است.

۴. یافته‌های تحقیق

۴-۱. میدان مجازی

تجرد نسبی فضای ارتباطی شبکه‌های مجازی از قیود اجتماعی مثل طبقه، جنسیت و قومیت نسبت به میدان ابژکتیو اجتماعی، سرمایه اجتماعی را با کیفیت متفاوتی رقم می‌زند. در این کیفیت، کارکرد ساختاری و تعیین‌کنندگی آن کاهش یافته و عاملیت تشدید می‌شود؛ چراکه تعریف بسیاری از مؤلفه‌های ساختاری مثل مؤلفه‌های هویتی برعهده کنشگر گذاشته و به موازات این تشدید عاملیت فرد از جبر شرایط محیطی و زمانی نیز خارج می‌شود. زهرا (۲۳ساله، دانشجوی) می‌گوید: «من آقای متأهلی را می‌شناسم که خود را در گروه‌ها مجرد معرفی کرده و به همسرش اجازه ورود به فضای مجازی را نمی‌دهد».

۴-۲. هستی‌شناختی آرمان‌گرا

شناختی که افراد در کشاکش روابط به دست می‌آورند، در بستر ساختاری این میدان در توانمندی قید می‌خورد و امکان هستی‌شناختی واقع‌گرا (ر.ک: بلیکی، ۱۳۸۹) را به کنشگر نمی‌دهد؛ بنابراین هستی‌شناسی ماهیت این میدان بر هستی‌شناختی آرمان‌گرا مبتنی است؛ برای مثال آرام (۲۳ساله، دانشجوی و مجرد) می‌گوید: «اینجا همه تظاهر می‌کنند. می‌خواهند آن‌طور که دوست دارند خودشان را نشان بدهند». با ابهامی که در بعد معرفت ایجاد شده، بدهی است که این سطح از ارتباط براساس اعتماد بنیادین می‌تواند شکل بگیرد و کیفیتی جدید در فضای بین‌الذهانی جامعه مجازی و نهایتاً معرفت اجتماعی که مبنای پیوندهای عینی است، ایجاد خواهد کرد؛ چراکه مبنای شناخت چیزی است که نمایانده می‌شود، نه آنکه هست؛ بدین ترتیب کنشگری در این ابهام‌شناختی، برای داشتن روابط بادوام و امن باید براساس بازاندیشی مبتنی بر ویژگی‌های میدانی جدید روابط اجتماعی و انتظارات حاصل از آن را دنبال کند.

۴-۳. فضای جذاب و تسهیل‌گر در ارتباطات

شبکه‌های اجتماعی با قابلیت‌ها و جذابیت‌هایی که هر روز بر آن افزوده می‌شود، توانسته‌اند روابط اجتماعی و فردی را به شیوه‌ای متفاوت بسترسازی کنند. در این فضای

ارتباطی جدید، با توجه به مصاحبه‌های انجام‌شده، قابلیت‌های خاص برای به اشتراک‌گذاری تصاویر، قابلیت برقراری تماس‌های اینترنتی، عضویت در گروه‌ها و کانال‌های متنوع، علاوه بر تأمین هرچه بیشتر نیازهای ارتباطی و تفریحی مخاطبان، نیازهای جدید و کاذب نیز برای آنان تعریف شده است. مهتاب (۳۵ساله، مجرد دانشجوی دکتری می‌گوید: «گاهی چنان مجذوب آن هستم که قید صبحانه و نهارم را هم می‌زنم. تا وقتی در حال چت کردن هستم، گذر زمان را متوجه نمی‌شوم». این ویژگی حضور و روابط کاربران در این میدان را افزوده است. سعید (دانشجو، ۲۰ساله) می‌گوید: «حتی سر کلاس، مخصوصاً درس عمومی در این فضا سیر می‌کند و این را پدیده‌ای عادی می‌داند». احسان (۲۱ساله دانشجوی حقوق) نیز می‌گوید: «تا وقتی در حال چرخ‌زدن توی کانال‌ها و گروه‌ها هستی، متوجه گذر زمان نمی‌شوی. شاید اگر در خانه هم می‌خواستیم، نمی‌توانستیم این قدر از این فضا استفاده کنیم؛ چون پدر و مادر ناراحت می‌شوند که این قدر با گوشت باشی». این شیوه وقت‌گذرانی در فضای مجازی، فرد را هم از روابط در جامعه و هم میدان مجازی دور نگه می‌دارد؛ هرچند گاه روابطی شکل می‌گیرد.

۴-۴. سیالیت در سوژه‌گی

گاه این رابطه‌ها صرفاً با معنا و موضوع گروه مدنظر است و فرد حتی نمی‌داند با چه کسانی در حال گفتگو است. آنچه مطرح است، شخصیت فکری افراد است که در این میدان کنشگری می‌کند. حسین (۳۸ساله) می‌گوید: «من و خانمم از لحاظ فکری مثل هم هستیم، ایشون هم پایه‌پای من تو این گروه‌ها فعالیت دارند؛ ولی خوب، معلوم نیست که خانم هستند. چون اسم و تصویری که انتخاب کرده‌اند، حالت خنثی دارد و می‌تواند در گروه‌های همکاران و دوستانم عضو باشد و بحث کند و اعضای گروه فکر می‌کنند که با یک مرد در حال گفتگو هستند؛ چون من دوست ندارم آنها همسر من را بشناسند». زهرا (۱۹ساله، دانشجوی ترم اول) می‌گوید: «گاهی توی گروه‌ها از استادم مطلب می‌گیرم می‌گذارم. بعد همه فکر می‌کنند الان با چه کسی طرف هستند. می‌آیند تو پی‌وی می‌خواهند دوست بشوند. من هم می‌گویم خوشحال شدم، بعدش هم می‌روم؛ چون واقعاً آن قدر اطلاعات ندارم که بخوام با آنها وارد بحث شوم».

با توجه به شکل گیری نوعی ابهام شناختی در دیگری شدن، در میان ذهنیت جامعه مجازی، نوعی سیالیت در سوژگی می تواند شکل گیرد. با این زمینه، فرد در گروه‌ها دارای اعتبار می شود. به گفته‌های او اعتماد می شود، اعتمادی از نوع بنیادین. توافقی موقت میان آنان شکل می دهد که حاصل تقابل شناسه‌ها (آی دی) یا تصاویر به نمایش گذاشته شده افراد است که فرد می تواند به عنوان نماینده یک تفکر به تعامل پردازد. زمانی که در جامعه به افراد به سبب جنسیت یا قومیت یا طبقه اجتماعی فرصت ارتباط عادلانه داده نمی شود، این میدان، یک امتیاز می تواند باشد. می توان دید در این میدان فرد به شیوه‌ای کاملاً متفاوت از جامعه می تواند در روابطش سرمایه گذاری کند. در این حالت به نمونه آرمانی هابرماس در کنش ارتباطی (ر.ک: هابرماس، ۱۳۹۲) بیشتر نزدیک می شویم و فراتر از آن، می تواند گامی باشد در جهت آنچه دین اسلام آن را عدالت می داند؛ عدالتی که همواره متأثر از فضای طبقاتی جوامع خدشه دار و گاه نادیده گرفته شده است. نظر اسلام، مسلط نشدن انسان بر انسان است و هر کس بر خود، عمل و طبیعت خود مسلط است. خدا در قرآن می فرماید: «انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا و قبایل لتعارفوا، ان اکرمکم عندالله اتقیکم» (حجرات: ۱۳). برابری در اسلام شامل همه موارد اعم از جنسیت و قومیت‌ها است و ساختارهای طبقاتی در فرهنگ دینی جایی ندارد. پیامبر اسلام نیز برتری جویی عرب‌ها بر دیگران را رد می کند و تنها ملاک برتری را تقوا معرفی می فرماید. این بستر می تواند نقطه شروعی برای اهمیت دادن به شخصیت فکری افراد فارغ از معیارهای ظاهری آنان باشد.

۵-۴. از دست رفتن وجه ادراکی کنش ارتباطی

با توجه به شرایط میدان مجازی، کنش ارتباطی رودررو نیست؛ چنان که فاطمه (۲۰ساله، دانشجوی فیزیک) می گوید: «وقتی نمی توانم با مسئولمان رودررو صحبت کنم، برایش پیام می گذارم. می دانی این شرم حضور از بین می رود راحت تر است». این فراغت از درک متقابل در کنش ارتباطی، در واقع میان ذهنیت جدیدی را برای افراد در شبکه اجتماعی شکل می دهد. به بیان هایدگر فضای بین‌الذهانی از «فهم مشترک»^۱ به «خرد

1. common sence.

مشترک^۱ تغییر می کند (نک: هایدگر، ۱۳۹۲)؛ در واقع فرایندهای تفسیری که کنش ارتباطی به آن متکی است دچار اختلال می شود (هابرماس، ۱۳۹۲: ص ۵۱۰). چراکه شناخت افراد با یکدیگر محدود به داده‌های چندرسانه‌ای این شبکه‌های ارتباطی می شود، که در آن درک متقابل کنشگران از دست می رود و بعد حس مشترک از میان ذهنیت این فضای ارتباطی رنگ می بازد و فهم مشترک نمی تواند به خوبی آنچه که در میدان اجتماعی رخ می دهد، شکل گیرد؛ اما کنش متقابل در یک میان‌ذهنیت باید واقع شود این کیفیت از میان‌ذهنیت می تواند شیوه‌ها و مخاطبان متفاوتی را بری کنشگران رقم زند که از عمق و دوام پیوندها می کاهد و هویت کارکردی آن را بیشتر در نوع ارتباط‌دهنده و البته فایده‌گرایانه آن نمود می دهد و میان‌ذهنیت را به خرد مشترک تقلیل می دهد.

۴-۶. تضعیف حدود اجتماعی

بازتعریف هویت مجازی در فضای بین‌الذهانی جدید و نقش میانجی کنشگر منجر به شکسته شدن حریم بین دو نامحرم، استاد و دانشجو و رئیس و مرئوس شده است. آزاده می گوید: «من قبلاً با رئیس خیلی رسمی صحبت می کردم؛ ولی الان می بینم که او من را با اسم کوچک صدا می کند و راحت صحبت می کنیم...». فاطمه (۲۹ساله، لیسانس، خانه‌دار) می گوید: «من توی گروه مذهبی می بینم که کارشناس چقدر راحت با خانم‌ها صحبت می کند؛ درحالی که توی جامعه این آدم به خاطر موقعیت اجتماعی و شغلی‌ای که دارد، هیچ وقت یک چنین برخوردهایی از او دیده نشده بود». امام موسی کاظم علیه السلام می فرماید: «استَحْيُوا مِنْ اللَّهِ فِي سَرَائِرِكُمْ كَمَا تَسْتَحْيُونَ مِنَ النَّاسِ فِي عَلَانِيَتِكُمْ» همان گونه که در آشکار از مردم شرم و حیا دارید، در خلوت نیز از پروردگارتان شرم و حیا داشته باشید (حرانی، ۱۳۸۲: ص ۳۹۴). از این روایت برمی آید، شرم و حیا در میدان‌های اجتماعی در تعریف کیفیت روابط اجتماعی نقش قابل توجهی دارد و در کنش‌هایی که شرایط آنها از فضای عمومی فاصله می گیرد - فضاهایی مثل شبکه‌های اجتماعی که بیشتر گفتگوها و روابط را از حالت جمعی به دوطرفه تقلیل می‌دهند - رنگ می‌بازد. در این شرایط شاید

1. common reason.

مطالبی که شایسته نباشد، گفته می‌شود و گاه با کمرنگ‌تر شدن جایگاه‌های اجتماعی، به افراد برای بیان خواسته جسارت می‌بخشد.

۴-۷. عبور از طبقه‌بندی‌های اجتماعی

گاه جایگاه‌های اجتماعی بین گروه‌های مختلف اجتماعی فاصله‌ای غیر ضروری ایجاد کرده است که فراغت از این حدود، روابط را روان‌تر می‌کند. سمیرا (دانشجوی ارشد، ۳۰ساله) می‌گوید: «من توی اینستا اساتیدم را دنبال می‌کنم. آنها از خانواده و از لحظه‌های شادشون و شاید خصوصی‌شون عکس می‌گذارند. این طوری خیلی با اون‌ها احساس دوری نداری. این کارشان را دوست دارم»؛ همان‌طور که امام سجاد علیه السلام در رساله حقوق خود استاد را چون پدری مهربان تصویر می‌کند (ر.ک: رساله حقوق امام سجاد علیه السلام، ترجمه شهیدی). شاید این فضا تا حدی روابط خشک و ساختاری بین استاد و دانشجو و رئیس و مرئوس را نرم‌تر و مهربان‌تر کند.

۴-۸. ابهام‌شناختی و عدم اطمینان

وقتی از افراد پرسیده می‌شود که آیا به صحت گفته‌ها اعتماد دارید یا اینکه چرا اعتماد دارید، در ازای پاسخ مثبت، دلیل منطقی نخواهید شنید یا اینکه این رابطه براساس شناخت مخاطب نیست و البته هرگاه رابطه آسیب‌زا شود، فرد می‌تواند به راحتی آن را ترک کند. هرچند این شبکه ارتباطی که نهادینه شده است، باید برای فرد سرمایه اجتماعی به همراه داشته باشد؛ اما در این کنشگری مؤلفه‌های یادشده مغفول مانده‌اند. با توجه به سخن امیرالمؤمنین علیه السلام که فرموده‌اند «میان حق و باطل جز چهار انگشت فاصله نیست. باطل آن است بگویی شنیدم و حق آن است که بگویی دیدم» (نهج البلاغه، خطبه ۱۴۱)، می‌توان نتیجه گرفت آنجا که امکان مشاهده پدیده فراهم نیست، تردید و ابهام به وجود می‌آید و از آنجا که در این میدان، امکان مشاهده به مشاهده تصاویر و نوشته‌ها محدود می‌شود، در ورای این ابهام شناختی، اعتماد اجتماعی مؤلفه اطمینان را از دست خواهد داد.

۴-۹. روابط فراواقع

مهسا و مریم دو هم‌کلاسی که در جریان انتخابات، با رأی دادن، اهداف مشترکی مثل

اخلاق‌گرایی و توسعه را برای کشورشان دنبال می‌کنند، به دو جناح فکری متفاوت معتقدند و این در حالی است که اطلاعات آنان از کانال‌ها و گروه‌ها در شبکه‌های اجتماعی تأمین می‌شود. در واقع آنان نه با واقعیت این اشخاص که با برساخته‌ای از آنان (شبه‌ها) از طریق اطلاعاتی که در شبکه‌های اجتماعی و دیگر رسانه‌ها به دست آورده‌اند، در ارتباط‌اند و براساس آن تصمیم گرفته‌اند. براساس سخن حضرت امیر، صحت این تصمیم‌سازی نیز خدشه‌دار می‌شود؛ چراکه ارتباط افراد واقعی با یکدیگر به ارتباط افراد با فراواقع‌ها فروکاست شده است.

۱۰-۴. انگیزه‌های شخصی افراد

گسترده‌گی شبکه ارتباطات یکی از مؤلفه‌های سرمایه اجتماعی است؛ اما این گسترده‌گی در میدان مجازی، بر کیفیت ارتباطی فرد، قطعاً مؤثر خواهد بود. به نظر می‌رسد انگیزه‌های شخصی افراد در کنار دیگر عوامل، بستری برای افزایش یا کاهش روابط و تعاملات اجتماعی بوده است؛ برای مثال مهرداد (دانشجوی معماری، ۲۰ساله) بیشتر اشتغالش در فضای سایرین به حل کردن معماها می‌گذرد. او در گروه‌های زیادی عضویت دارد؛ اما آنچه او را به عضویت این گروه‌ها درآورده، موضوع آنها است، نه اعضای گروه. او می‌گوید برای سرگرمی و تفریح در کانال‌ها و گروه‌ها وقت‌گذرانی می‌کند. سجادی (آموزگار، ۴۲ساله) به‌عنوان یک فعال سیاسی و فرهنگی در جستجوی برقراری روابط با افراد بیشتری است و بیشتر با اعضای گروه بحث می‌کند و موضوعاتی که گروه‌ها را شکل می‌دهند، شاید برای او در درجه دوم اهمیت باشند. او گاه احساس می‌کند می‌تواند اداره گروه را به کس دیگری بسپارد که هدف را تأمین کند؛ بنابراین گروه را ترک می‌کند و به جستجوی افراد دیگری برای تشکیل گروه می‌پردازد. شاید مهرداد و سجادی به یک اندازه در فضای سایرین وقت بگذرانند؛ اما شبکه ارتباطی آن دو قابل مقایسه نیست.

۱۱-۴. ویژگی‌های شخصیتی افراد

در یک بستر با ویژگی‌های مشخص برخی افراد دچار انزوا می‌شوند و برخی روابط

بیشتر یا مستحکم‌تری پیدا می‌کنند. قطعاً یک شخصیت درون‌گرا و بی‌انگیزه با فردی فعال و اجتماعی عملکرد یکسانی نخواهند داشت.

۱۲-۴. خواستگاه شکل‌گیری روابط

روابطی را که امروزه افراد در اجتماع دنبال می‌کنند، می‌توان براساس منشأ شکل‌گیری و خواستگاهشان در دو گروه بررسی کرد. گروه اول به شیوه سنتی شکل‌گیری روابط اشاره دارد که افراد طی کنش متقابل رودررو روابط اجتماعی خود را شکل می‌دهند و در شبکه‌های اجتماعی آن را ادامه می‌دهند. در حالت دوم آشنایی‌ها در گروه‌ها و شبکه‌های اجتماعی رقم می‌خورد و در ادامه، کنشگری در فضای اجتماعی شکل می‌گیرد. حالت اول روابطی است که شکل‌گیری آنها در جامعه اتفاق افتاده است. فرد از مخاطب خود شناخت کامل دارد و این فضا فرصت جبران دوری مکان را به وی می‌دهد. در واقع در این حالت، میدان ایجاد شده در شبکه‌های مجازی در راستای سرمایه اجتماعی است که کنشگر در جامعه برای خود تعریف کرده است. یا منابع خبری‌ای که در فضای اجتماعی، معتبر بودن آنها را مورد تأیید قرار داده است. مریم (۳۲ساله، فعال فرهنگی) می‌گوید: «اولین انگیزه من صله‌رحم بود. چون بعضی‌ها خیلی دورند و بُعد مسافت باعث بی‌خبری شده بود. خوب، این برنامه‌ها این فرصت رو به ما می‌دادند که بتونیم بیشتر در ارتباط باشیم. با دوستای قدیمی هم، همه‌اش با هم هستیم. با هم احوال‌پرسی می‌کنیم. خیلی خوبه. انگار داریم با هم زندگی می‌کنیم».

در حالت دوم می‌توان دید، امکان برقراری رابطه با افراد متعدد در گستره وسیع‌تری از پیش برای کنشگران فراهم شده است که البته از محدودیت‌های این فضا، عدم شناخت مناسب و درک متقابل کنشگران در برقراری رابطه است. در واقع امکان کنش متقابل برای آنان میسر نیست و این روند به رنگ‌باختن پدیده اعتماد اجتماعی منجر شده است؛ اما مشاهده می‌شود که روابط اجتماعی با کاهش این عنصر نه تنها رو به افول نگذاشته، بلکه با کیفیت جدیدی رو به گسترش است. مرادیان (مهندس، ۴۰ساله) در ایام نزدیک به انتخابات در این فضا در پی فرصت‌سازی برای آینده‌ای بهتر برای خود است. او

می گوید: «فعالاً که چیزی برایم نداشته، مگر اینکه انتخابات نتیجه دلخواه ما را داشته باشد. آن موقع می توانم به موقعیت دلخواه خودم برسم». او مدیریت چند گروه پرسش و پاسخ از طرف تشکیلات مطبوعش را پذیرفته و امیدوارانه زمان زیادی را معطوف به این فعالیت ساخته است. با توجه به ویژگی های پیوند ذهنی، این پیوندهای بین افراد باید دارای ماهیت متقابل، مبتنی بر اعتماد و دارای هیجان مثبت باشد. اعتماد به این معنا است که افراد از موفقیت های گروهی یا نهادی برای منافع خود بهره برداری نمی کنند. با این وصف دیده می شود که گستره ارتباطی نتوانسته برای فرد سرمایه اجتماعی به همراه داشته باشد.

۵. آثار و پیامدها

برخی آثار شبکه های مجازی را تحت عنوان پیامدهای روابط و اعتماد بین افراد می توان دید.

۱-۵. تقویت همیاری اجتماعی

با توجه به اینکه افراد در گروه های زیادی عضوند و بعضی از این گروه ها بسیار بزرگ هستند، به هنگام نیاز، افراد زیادی از نیازها مطلع می شوند و کمک های بیشتری صورت می گیرد. ساره (فارغ التحصیل، ۲۷ ساله) می گوید: «ما در مجموعه فرهنگی مان برای اطعام افراد نیازمند یا مخارج مجموعه خودمان یک گروه داریم که همه کلاس ها در آن عضو هستند. تقریباً چهارهزار نفر هستیم و همه این امورات با کمک اعضای کلاس ها و دیگر اعضای مجازی مجموعه انجام می شود». این همیاری هرچند به افراد امکان شناخت نیازمندان را نمی دهد، براساس شناخت و اعتماد مجموعه شکل گرفته است. با توجه به نقش این مؤلفه در تقویت ارتباطات اجتماعی و براساس فرموده امام رضا علیه السلام که «خداوند توانمندان و برخورداران را مکلف کرده است که نسبت به وضعیت درماندگان و گرفتاران به پا خیزند» (صدوق، ۱۳۸۳: ص ۹۶) می توان دید در اموری که فارغ از شناخت کل مجموعه اند، مبتنی بر شبکه ارتباطی گسترده، این میدان، امکانی بسیار کارآمد است.

۲-۵. تسامح در پیوند عینی

در میان ذهنیت شبکه‌های اجتماعی پیوندهای اجتماعی به شکل محتاطانه‌ای بیشتر در سطح گسترانده شده‌اند. دیده می‌شود عنصر امنیت به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های اعتماد، در این جستجوگری مغفول می‌ماند. فرد فارغ از میان‌ذهنیت جامعه مجازی به میدان کنشگری در این میدان وارد می‌شود؛ درحالی‌که در لایه معرفتی، پیوند او با میدان ابژکتیو برقرار است. مهتاب (دانشجوی دکتری، ۳۵ساله) می‌گوید: «این فضا پر از ریاکاری و معامله‌گری است. من خودم، اعتماد کردم و ضربه عاطفی سنگینی خوردم. با یکی از اساتید در خارج از کشور درباره موضوع پژوهش خیلی بحث می‌کردم. کم‌کم صمیمیتی ایجاد شد و من خیلی چیزها به او گفتم... اما وقتی دیدمش یکه خوردم. اصلاً شبیه عکس‌هایش نبود و بدتر اینکه او مثل من به این رابطه نگاه نمی‌کرد. این قضیه برای من خیلی سنگین بود. تا مدتی گیج بودم. اصلاً از غذا افتاده بودم». این اشاره، نکته‌ای را مورد توجه قرار می‌دهد که روابط مبتنی بر هستی‌شناختی آرمان‌گرا، در پی پیوند ذهنی نمی‌تواند پیوند عینی برای فرد کاملاً در راستای اهدافش به همراه داشته باشد و کنشگر باید در میان برقراری پیوند ذهنی در میدان مجازی، به کارکردهای ویژه و محدود آن (در موضوع سرمایه اجتماعی) همواره توجه داشته باشد و آن را مبنای رابطه در فضای جامعه قرار ندهد.

۳-۵. فروکاست روابط متقابل به روابط مجازی

علی (۲۶ساله، متأهل، شغل آزاد) در مورد رفت و آمد فامیلی‌اش می‌گوید: «الان من یک خواهرزاده دارم که تازه به دنیا آمده. عکسش را توی گروه دیدم، ذوقم برای دیدن بچه رفت. الان من هنوز نرفتم بینمش». در پی روابطی که فرد در فاصله‌های دور به اجبار برقرار کرده و با توجه به ذهنیت شکل‌گرفته برای فرد، حتی زمانی که فاصله مکانی کم می‌شود، فرد براساس سهولت برقراری رابطه، با نادیده گرفتن دیگر ابعاد ارتباطی، به این فروکاست تن می‌دهد. دیده می‌شود جایی که امکان دسترسی نباشد، این روابط مجازی عملکرد مفیدی داشته‌اند؛ اما رابطه نزدیکان نیز از آن شیوه متأثر و به لحاظ کیفی و عاطفی نیز دچار تنزل شده است.

۴-۵. کاهش اولویت، دیگری مهم (یا تغییر دیگری مهم)

از دیگر عوامل جهت گیری سرمایه اجتماعی به شیوه‌ای متفاوت است. لایلا (فارغ التحصیل در مقطع کارشناسی ارشد) می‌گوید: «می‌دانید، اگر کلاً نت نبود، خیلی خوب می‌شد؛ البته خیلی مزیت‌ها دارد؛ ولی به خاطر آثار بدش می‌گویم. به خاطر اینکه کانون خانواده هر روز کمرنگ‌تر می‌شود. ما دور هم هستیم؛ ولی با هم صحبت نمی‌کنیم. مامانم می‌گوید چرا مرتب سرتان در گوشی‌هایتان است، حرف هم نمی‌زنید. اولویت ما اونی قرار گرفته که پشت خط است. اولویت اصلی من مادرم است که در روزمرگی‌ام رفته در اولویت آخر» و این یعنی از دست دادن روابط عمیق و بادوام.

۵-۵. کم‌حوصلگی و انزوا

احسان (۲۰ساله) می‌گوید: «اما حوصله و حواس آدم هم کم می‌شود. شما فکر کن سه ساعت با طرف چت می‌کنی، دیگر می‌توانی با اطرفیانت حرف بزنی؟ حوصله نداری می‌گیری می‌خوابی. حواست پرت است».

۶-۵. فرار از واقعیت

برخی افراد از موضع انفعال با این پدیده روبه‌رو شده‌اند و در واقع هر نوع قدرت فرار یا عکس‌العمل متفاوت را برای خود مقدور نمی‌دانند، به طوری که حتی بر فعالیت‌های روزانه‌شان سایه افکنده است؛ چرا که در عین تنهایی، توانسته‌اند فضای ذهنی مطلوب‌تری داشته باشند، با اطلاعات و افراد بیشتری مواجه باشند و هرگاه بخواهند از مزاحمت آنان در امان باشند، بدون اینکه خلوتشان از دست برود؛ برای مثال دنیا (دانشجو، ۲۱ساله) می‌گوید: «یک وقت سرم را بلند می‌کنم می‌بینم چهار ساعت است مشغولم؛ البته من خیلی اهل چت و اینها نیستم؛ ولی گروه خیلی دارم. می‌دانی از پاساژگردی بهتر است. من خیلی اهل بیرون رفتن نیستم».

جدول بازتعریف مؤلفه‌های ارتباطی

ساختار میدان	عاملیت	کنش ارتباطی	آثار
فراغت از بعد مکان و زمان: بازتعریف عینیت	افراد انسانی و فراواقعیت‌ها	از دست رفتن درک متقابل در کنش ارتباطی	گسترش شبکه‌های همیاری
فروکاست هستی‌شناختی واقع‌گرا به آرمان‌گرا	سوژه سیال		عبور از طبقه‌بندی‌های اجتماعی
فرو کاست فضای بین‌الذهانی از فهم مشترک به خرد مشترک	عاملیت تشدیدشده: تعیین افراد در شبکه ارتباطی	بازتعریف مؤلفه‌های هویتی و اجتماعی	گسترش رابطه با افراد ناشناخته و دور
			تغییر اولویت در دیگری مهم
			کم‌حوصلگی و انزوا و فرار از واقعیت

جدول بازتعریف مؤلفه‌های سرمایه اجتماعی

کیفیت و گستره روابط	اعتماد (اطمینان، امنیت، اعتماد بنیادین)
تداوم در روابطی که منشأ شکل‌گیری آنها جامعه است	امنیت در تسامح در پیوند از دست می‌رود
روابط سست با منشأ شبکه‌های ارتباطی مجازی	هستی‌شناختی آرمان‌گرا و سیالیت در سوژگی بُعد اطمینان را در اعتماد حذف می‌کند
رابطه با افراد و فراواقعیت‌های بیشتری شکل می‌گیرد	اعتماد بنیادین براساس فرض شکل می‌گیرد (فرض: همه صادق‌اند)
با توجه به عدم امکان درک و احساس متقابل (بعدي از شناخت)، عمق روابطی که در این میدان شکل می‌گیرد به شدت کاسته می‌شود	عدم درک متقابل، مؤلفه اطمینان را نیز تضعیف می‌کند
روابط موقت و ناپایدار	فقط اعتماد بنیادین را در بر دارد

نتیجه‌گیری

با توجه به ویژگی‌های شبکه‌های اجتماعی، تغییراتی در ساختار میدان مجازی و عاملیت ارتباطی ایجاد می‌شود. میدان در اینجا فارغ از بعد مکان و زمان، عینیت کنش را از بعد جسمانی، به ابعاد نوشتاری و تصویری فرو کاسته است و شرایط هستی‌شناختی آرمان‌گرا و میان‌ذهنیت مبتنی بر خرد مشترک، ماهیت متفاوتی از میدان اجتماعی را بازتعریف کرده است. عوامل ارتباطی در این میدان علاوه بر افراد، فراواقعیت‌ها هستند که در کنش ارتباطی این میدان یک‌سویه برخی روابط را شکل می‌دهند. می‌توان کنشگر را در میان‌ذهنیتی یافت که در سازگاری با میدان جدید، برای دنبال کردن مطلوبیت‌هایش، کیفیت متفاوتی را در برقراری پیوندهای اجتماعی و انتظارات ناشی از آن بازتعریف کرده است. این میدان در ابعاد ساختاری خود، عاملیت را شدید می‌کند و به او، فرصت بازتعریف تمام مؤلفه‌های طبقاتی، هویتی و محیطی را می‌دهد و در میان ذهنیت جدیدی که شکل می‌دهد، کنش ارتباطی را به شیوه متفاوتی تجربه می‌کند. او حتی در تعریف جامعه ارتباطی خود با اختیار بیشتری عمل می‌کند و اگر بخواهد از آثار حضور دیگران در فضای ارتباطی به دور خواهد بود. بازاندیشی کنشگر در دیالکتیک ابهام معرفتی حاصل پیوند ذهنی در دیگری شدن در میان‌ذهنیت جدید، نوعی سیالیت در سوژگی او ایجاد کرده است. در این ابهام معرفتی و سیالیت در سوژگی، عنصر اعتماد در سرمایه اجتماعی مؤلفه‌های اطمینان و یقین که مبنای شناخت و از لوازم هستی‌شناختی واقع‌گرا است و امنیت در تسامح روابطی که منشأ آنها در میدان مجازی است را از دست می‌دهد. اعتمادی که مبتنی بر شناخت متقابل بود، اکنون اساس خود را بر ظاهر امر قرار می‌دهد و فرض می‌کند افراد صادق‌اند و در بنیان ناپایدار خود پیوند ذهنی را برقرار می‌کنند و روابط اجتماعی نیز با بنیان‌های هستی‌شناختی آرمان‌گرا و اعتماد بنیادین در غیاب مؤلفه‌های اطمینان و امنیت، در سطح برقرار می‌شود؛ هرچند این استحکام در پیوندهای با خواستگاه اجتماعی، در میدان مجازی تقویت می‌شود؛ چراکه اساس شناخت در این روابط هستی‌شناختی واقع‌گرا بوده است و براساس آنچه از فرمایش حضرت علی علیه السلام دریافت می‌شود، آنچه دیده نمی‌شود محل اعتماد نیست.

همچنین با توجه به تعریف کارکردی کلمن از سرمایه اجتماعی، مبنی بر تسهیل واکنش افراد می‌توان بر این اساس سطحی از سرمایه اجتماعی را برای روابط اجتماعی شکل گرفته در بستر میدان مجازی، قائل شد. همان‌طور که به سلامت روانی به‌عنوان یکی از کارکردهای سرمایه اشاره شد، در طیفی از پیوندها، این مؤلفه، به شکل مقطعی محقق می‌شود که می‌تواند ویژگی موقتی و ناپایدار بودن روابط در این میدان را نشان دهد. از طرفی ساختار شبکه‌های اجتماعی با توجه به فارغ‌بودن روابط از بعد مکان در این میدان و همچنین سیالیت سوژه، به کنشگر این فرصت را می‌دهد که شبکه ارتباطی گسترده‌ای داشته باشد. با توجه به تعریف‌های ارائه‌شده از چگونگی مؤلفه‌های سرمایه اجتماعی می‌توان به تعریفی جدید از سرمایه اجتماعی دست یافت. در یک نگاه کلی می‌توان گفت: شبکه‌های اجتماعی در یک بستر فرهنگی پست‌مدرن، به دنبال نوآوری مفهومی و ازهم‌گسیختن طرح‌های مفهومی وحدت‌بخش، با ایجاد ابهام معرفتی در میان ذهنیت شبکه‌های ارتباطی، اتکا بر اعتماد بنیادین و تردید در استحکام و امتداد پیوندهای اجتماعی در جریان سیالیت سوژه، به بازتعریف سرمایه اجتماعی می‌پردازند.

به‌عنوان یک راهکار فردی می‌توان گفت افراد نباید مبتی بر اعتمادی در سطح میدان مجازی، روابطی را که مبدأ آنها در آنجا رقم خورده، در جامعه تداوم دهند و در صورت نیاز با گذاشتن قرارهای ملاقات، معارفه را در قالب کنش متقابل و رودر رو استحکام بخشند، تا بعد اطمینان در روابط شکل گیرد و اعتماد اجتماعی بهبود یابد. از روابط مجازی در مواقعی استفاده شود که امکان رابطه متقابل وجود ندارد و هیچ ارتباط واقعی به مجازی فرو کاسته نشود. و شاید یک راهکار کلی همان باشد که بودریار توصیه می‌کند و آن «مقاومت به شکل انفعال عامدانه و اجتناب از کشیده‌شدن به درون جهان نشانه‌ها و معانی میدان مجازی است» (سیدمن، ۱۳۸۶: ص ۲۳۲). اگر افراد اصول یک رابطه کامل را برای رهایی از آسیب‌های اجتماعی بدانند و متأثر از جذابیت‌های این میدان خود را از این الزام‌ها رها نسازند، این شبکه‌ی ارتباطی مجازی در جبران کاستی‌های جامعه در کسب سرمایه اجتماعی، میدان توانمندی خواهد بود.

در تفکر دینی ما این لوازم به‌خوبی فراهم است و الزام به رعایت حدود آن می‌تواند در برابر این تغییرات به فرد بینشی دهد تا بدون آسیب با تکنولوژی روز همراه شود و از مزیت‌های آن بیشترین بهره را ببرد؛ چنان‌که حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: اگر همه عالم چون امواج بر من هجوم آورند، من چون مرغابی خواهم بود که بر فراز این امواج، مسیر خود را می‌روم.

کتابنامه

۱. نهج البلاغه (۱۳۸۰)، ترجمه محمد دشتی، قم: انتشارات بخشایش.
۲. آذری، غلامرضا و تابان امیدوار (۱۳۹۱)، «بررسی نقش شبکه‌های اجتماعی مجازی بر سرمایه اجتماعی»، نشریه فرهنگ ارتباطات، ش ۶، ص ۱۸۱ - ۲۰۹.
۳. اسکندری، مجتبی و سیدابوالفضل موسوی (۱۳۹۰)، «بررسی ابعاد مفهوم اعتماد در اندیشه شهید مطهری و کاربرد آن در مدیریت سازمان‌ها»، فصلنامه مدیریت اسلامی، دوره ۱۹، ش ۲، ص ۱۳۱-۱۴۸.
۴. اکبری تبار، علی اکبر و جعفر هزارجریبی (۱۳۹۵)، «مطالعه تطبیقی سرمایه اجتماعی مجازی در میان کاربران فارسی، انگلیسی و فرانسوی زبان، شبکه‌های اجتماعی مجازی گوگل پلاس و فیس‌بوک»، فصلنامه مطالعات توسعه اجتماعی - فرهنگی، دوره ۵، ش ۱، ص ۱۷۵ - ۲۰۴.
۵. بلیکی، نورمن (۱۳۸۹)، استراتژی‌های پژوهش اجتماعی، ترجمه هاشم آقابیک پوری، تهران: جامعه‌شناسان.
۶. بوردیو، پیر و همکاران (۱۳۸۹)، سرمایه اجتماعی: اعتماد، دموکراسی و توسعه، ترجمه: خاکباز و پویان، تهران: شیرازه.
۷. پاتنام، روبرت (۱۳۸۰)، دموکراسی و سنت‌های مدنی، ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران: دفتر مطالعات و تحقیقات سیاسی وزارت کشور.
۸. توسلی، غلامعباس و مرضیه موسوی (۱۳۸۴)، «مفهوم سرمایه در نظریات کلاسیک و جدید با تأکید بر نظریه‌های سرمایه اجتماعی»، فصلنامه علوم اجتماعی، ش ۲۶.
۹. حرّانی، حسن ابن علی (۱۳۸۲)، تحف العقول، ترجمه صادق حسن‌زاده، قم: انتشارات آل علی.
۱۰. ساروخانی، باقر و داوود میرمحمدی (۱۳۹۱)، «فضای مجازی و دگرگونی هویت ملی»، فصلنامه مطالعات ملی، دوره ۱۳، ش ۴.
۱۱. سیدمن، استیون (۱۳۸۶)، کشاکش آرا در جامعه‌شناسی، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی.
۱۲. شهیدی، جعفر (۱۳۹۷)، رساله حقوق امام سجاد علیه السلام، در <http://pajoohe.ir>
۱۳. ریتزر، جورج (۱۳۹۵)، نظریه جامعه‌شناسی، ترجمه هوشنگ نایبی، چ ۳، تهران: نشر نی.
۱۴. صدوق، محمد (۱۳۸۳)، عیون اخبار رضا، قم: مکتب الحیدریه.
۱۵. فیلد، جان (۱۳۸۴)، سرمایه اجتماعی، ترجمه غلامرضا غفاری، تهران: نشر کویر.

۱۶. کاستلز، مانوئل و اینس مارتین (۱۳۸۳)، گفتگوهایی با مانوئل کاستلز، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: نشر نی.
۱۷. کرسول، جان (۱۳۹۱)، پویش کیفی و طرح پژوهش، ترجمه حسن دانایی‌فرد و حسین کاظمی، تهران: صفار اشراقی.
۱۸. کلمن، جیمز (۱۳۷۷)، بنیادهای نظریه اجتماعی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نشر نی.
۱۹. کنو بلاخ، هویرت (۱۳۹۱)، مبانی جامعه‌شناسی معرفت، ترجمه کرامت‌الله راسخ، تهران: نشر نی.
۲۰. گیدنز، انتونی (۱۳۹۲)، تجدد و تشخیص، ترجمه ناصر موفقیان، تهران: نشر نی.
۲۱. لهسایی‌زاده، عبدالعلی و گلرمد مرادی (۱۳۸۶)، رابطه سرمایه اجتماعی و سلامت روان در مهاجران، فصلنامه علمی-پژوهشی رفاه اجتماعی، س ۷، ش ۲۶، ص ۱۶۱ - ۱۸۰.
۲۲. موسوی، میرطاهر (۱۳۸۵) «مشارکت اجتماعی یکی از مولفه‌های سرمایه اجتماعی»، فصلنامه علمی-پژوهشی رفاه اجتماعی، س ۶، ش ۲۳، ص ۶۷-۹۲.
۲۳. هابرماس، یورگن (۱۳۹۲)، نظریه کنش ارتباطی، ترجمه کمال پولادی، تهران: نشر مرکز.
۲۴. هایدگر، مارتین (۱۳۹۲)، هستی و زمان، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
25. Balmes, Katherine And Tomboc, Donna May (2002), "Social Capital In Virtual SPACE," *Kasarinlan (The Philippin Journal Of The World Studies)*, Vol 17 No 2.
26. Baudrillard, Jean (2012), *Symbolic Exchange and Death*, Publisher: SAGE Publications, Ltd, <http://dx.doi.org/10.4135/9781446280423>.
27. Berger, Peter L., Thomas Luckmann (1991), *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Published By: Penguin Social Sciences.
28. Pénard, Thierry And Poussing, Nicolas (2010), "Internet Use And Social Capital: The Strength Of Virtual Ties," *Journal Of Economic Issues*, Published By: Taylor & Francis, p: 569-595, <https://www.jstor.org>
29. Baker A, Jayne E. And Faulkner, Robert R. (2004), "Social Networks and Loss of Capital," *Social Networks* 26, P: 91-111.
30. Williams1 & Joan (2008), "Social Capital And Social Network," *The Journal Of Community Informatics*, P:8-16
31. Daniel S. Halgin (2012), *An Introduction To Social Network Theory*, Prepared For The International Networking In The Society of Jesus Conference, April 28-30, <https://jesuitnetworking.org>.

References in Arabic / Persian

1. *Nahj al-Balagheh* (1380 SH), translation: Mohammad Dashti, Qom: Bakhshayesh Publications.
2. Akbaritabar, Ali Akbar and Jafar Hezar Jaribi (1395 SH), "A Comparative Study of Virtual Social Capital among Farsi, English and French Users, Google Plus and Facebook Virtual Social Networks", *Journal of Socio-Cultural Development Studies*, Volume 5, no. 1, p. 175-204.
3. Azari, Gholamreza and Taban Omidvar (1391 SH), Investigating the Role of Virtual Social Networks on Social Capital, *Journal of Communication Culture*, no. 6, pp. 181-209.
4. Blake, Norman (1389 SH), *Social Research Strategies*, Translated by Hashem Aghabeig Pouri, Tehran: Sociologists.
5. Bourdieu, Pierre et al. (1389SH), *Social Capital: Trust, Democracy and Development*, Translated by Khakbaz and Pouyan, Tehran: Shirazeh.
6. Castells, Manuel and Ines Martin (1383 SH), *Conversations with Manuel Castells*, Translated by Hasan Chavoshian, Tehran: Ney Publishing.
7. Coleman, James (1377 SH), *Foundations of Social Theory*, Translated by Manouchehr Sabouri, Tehran: Ney Publications.
8. Creswell, John (1391 SH), *Qualitative Dynamics and Research Design*, Translated by Hassan Danaeifard and Hossein Kazemi, Tehran: Saffar Eshraghi.
9. Eskandari, Mojtaba and Sayyid Abolfazl Mousavi (1390 SH), "Investigating the Dimensions of the Concept of Trust in Ayatollah Motahhari's Thought and Its Application in Organizational Management", *Journal of Islamic Management*, Volume 19, no 2, pp 131-148.
10. Field, John (1384 SH), *Social Capital*, Translated by Gholamreza Ghaffari, Tehran: Publications.
11. Giddens, Anthony (1392 SH), *Modernity and Individuality*, Translated by Nasser Mofeghian, Tehran: Ney Publications.
12. Habermas, Jurgen (1392 SH), *Theory of Communication Action*, Translated by Kamal Pouladi, Tehran: Center Publications.

13. Harani, Hassan Ibn Ali (1382 Sh), *Tafif Al-Oqul*, Translated by Sadegh Hassanzadeh, Qom: Al Ali Publications.
14. Heidegger, Martin (1392 SH), *Nature and Time*, Translated by Abdolkarim Rashidian, Tehran: Ney Publications.
15. Kano Bloch, Hubert (1391 SH), *Foundations of the Sociology of Knowledge*, Translated by Keramatullah Rasekh, Tehran: Ney Publications.
16. Lahsaei Zadeh, Abdolali and Golmorad Moradi (1386 Sh), the Relationship between Social Capital and Mental Health in Immigrants, *Journal of Social Welfare*, vol. 7, no 26, pp. 161-180.
17. Mousavi, Mirtahir (1385 SH) Social Participation as one of the Components of Social Capital, *Journal of Social Welfare*, vol. 6, no 23, pp. 67-92.
18. Putnam, Robert (1380 SH), *Democracy and Civil Traditions*, Translated by Mohammad Taghi Delforozi, Tehran: Office of Political Studies and Research, the Ministry of the Interior.
19. Reitzer, George (1395 SH), *Theory of Sociology*, Translated by Houshang Naibi, third print, Tehran: Ney Publications.
20. Sadough, Mohammad (1383 SH), *Ayun Reza News*, Qom: Al-Haidariyya School.
21. Sarokhani, Bagher and Davood Mirmohammadi (1391 SH), "Virtual Space and the Transformation of National Identity", *Journal of National Studies*, Volume 13, no. 4.
22. Shahidi, Ja'far (1397 SH), *Imam Sajjad's Law Treatise*, <http://pajoohe.ir>
23. Sidman, Steven (1386 Sh), *Controversy of viewpoints in Sociology*, Translated by: Hadi Jalili, Tehran: Ney Publications.
24. Tavassoli, Gholam Abbas, and Marzieh Mousavi (1384 Sh), "The Concept of Capital in Classical and New Theories with Emphasis on Social Capital Theories", *Journal of Social Sciences*, no. 26.

Qur'anic Analysis of "Women's Self-objectification" and the Ways to Deal with It

Bibi Hakimeh Hosseini Dolatabad¹
Sayyid Jamileh Hashimnia²

Abstract

The instrumental behavior of some of the men in society with women has led some women to accept the objectivist view of others and to regard themselves as a sexual object. In psychology, this cognitive-behavioral phenomenon is called "Self-objectification". Given the behavioral effects and social damages of this disorder, it is not enough to introduce and know this phenomenon and it is necessary to come up with a holistic and reassuring school like the revelatory teachings of Islam and extract effective theoretical elements to identify and confront it. Through comparative and analytical method, the present study has investigated and rooted this phenomenon in the Holy Quran and then searched for Qur'anic strategies to deal with it. According to studies, the most important fundamentals of women's self-objectification from the Qur'an's viewpoint are unmanageable imagination, tendency to self-glorification, and showing off in women. Practical strategies of the Qur'an for its prevention and treatment are to give the woman identity based on considering them as a model for all of humanity, to emphasize equality of worship and the evolutionary capacity of men and women, and finally to control and limit her physical and instinctual tendencies.

Keyword

Women's Self-objectification, Imagination, self-glorification, showing off, The Holy Quran.

1. Assistant professor at University of Qur'anic Sciences and Knowledge, Mashhad, Iran. (author in charge).
dolatabad@quran.ac.ir.

2. M.A in interpretation of the Qur'an and research in Islamic Seminary of Mashhad, Iran.
Hashemniya.j@quran.ac.ir 123456.

فصلنامه علمی - پژوهشی

اسلام و مطالعات اجتماعی

سال هفتم، شماره دوم (پیاپی ۲۶)، پاییز ۱۳۹۸
(صفحات ۱۳۶-۱۵۸)

تحلیل انتقادی «خودشیءانگاری زنان» و راهکارهای قرآنی مواجهه با آن

بی بی حکیمه حسینی دولت آباد*

سیده جمیله هاشم‌نیا**

چکیده

رفتار ابزاری بخشی از مردان جامعه با زنان، موجب شده برخی زنان نگاه شیءانگارانۀ دیگران به خود را بپذیرند و خود را یک شیء جنسی تلقی کنند. این پدیده‌ی شناختی رفتاری، در روان‌شناسی به «خودشیءانگاری» موسوم است. با توجه به آثار رفتاری و آسیب‌های اجتماعی این اختلال، تنها معرفی و پدیدارشناسی آن به صورت میدانی کافی نیست و لازم است در یک مکتب جامع‌نگر و اطمینان‌بخش همچون آموزه‌های وحیانی اسلام مطرح شود و عناصر نظری کارآمدی در جهت شناخت و مواجهه با آن استخراج گردد. پژوهش حاضر با روش تطبیقی و تحلیلی به ریشه‌یابی و مطالعه این عارضه در قرآن کریم پرداخته و سپس راهبردهای قرآنی جهت مواجهه با آن را جستجو کرده است. طبق بررسی‌ها مهم‌ترین مبانی خودشیءانگاری زنان از نگاه قرآن، تخیل، تمایل به تفاخر و تبرج مدیریت نشده در زنان است. راهبردهای عملی قرآن برای پیشگیری و درمان آن، هویت‌بخشی به زن بر اساس الگوسازی از او برای تمام بشریت، تأکید بر تساوی جایگاه عبودی و ظرفیت تکاملی زن و مرد، کنترل و محدود ساختن گرایش‌های بدنی و غریزی اوست.

کلیدواژه‌ها

خودشیءانگاری زنان، تخیل، تفاخر، تبرج، قرآن کریم.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۹/۲۵
dolatabad@quran.ac.ir
sj.hashemnia@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۲/۲۱
* استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن مشهد، ایران (نویسنده مسئول).
** کارشناسی ارشد تفسیر قرآن کریم و پژوهشگر حوزه علمیه مشهد، ایران.

مقدمه

در جوامع امروزی زنان به مراتب بیش از گذشته تأثیرگذارند و از ارکان اصلی جامعه به شمار می‌روند. از آنجا که تفکرات و به تبع آن رفتار عملی زنان به‌عنوان یکی از عناصر اصلی جامعه می‌تواند تعیین‌کننده رشد و تعالی یا خسران و عقب‌ماندگی جامعه باشد، شناخت و واکاوی آسیب‌های آن ضروری به نظر می‌رسد.

شیوع برخی رفتارها در زنان، همچون ایجاد تغییرات ظاهری متعدد در چهره و بدن از راه‌های گوناگون و گاه دشوار و خطرناک (همچون عمل جراحی) که می‌تواند سبب ایجاد عوارض دائمی و چه بسا مرگ افراد شود، آن‌گاه که به منظور ایجاد جذابیت و زیبایی (که چه بسا خیالی و غیرواقعی است)، بسیار موجب تأسف است. مدتی است این معضلات در جوامع غربی از دیدگاه روان‌شناختی بررسی و ریشه‌یابی شده‌اند و به دنبال آن تحقیقات مشابهی نیز در کشور ما صورت پذیرفته است؛ اما شیوع گسترده این پدیده نابهنجار که با اصطلاح «خودشی‌انگاری در زنان» از آن یاد می‌شود و امروزه در حد وسیعی گریبان‌گیر بانوان جامعه ما شده، نویسنده را بر آن داشت تا به ریشه‌یابی و درمان آن از نگاه اسلام و قرآن بپردازد؛ چراکه اسلام دین فطرت بشر است و خداوند رحمان آن را به‌عنوان دستورالعملی که هماهنگ با نیازهای فطری بندگانش است، در اختیار آنان قرار داده است تا با عمل به دستورهایش بتوانند به کمال و سعادت در دنیا و آخرت دست یابند؛ پس می‌توان ریشه تمامی آسیب‌های روانی انسان را به وسیله آن یافت و درمان کرد. بیشتر مطالعاتی که تاکنون درباره خودشی‌انگاری انجام شده است، در کشورهای غربی و با روش‌های میدانی بوده است؛ البته روش میدانی برای واکاوی عوارض انسانی و طبیعی و کشف روابط میان پدیده‌ها سودمند است؛ اما با وجود نقص نسبی و مطلق علم بشری، نمی‌تواند بینش جامع و راهکار کارآمدی ارائه کند؛ بنابراین بهره‌گیری از منابع وحیانی به‌ویژه قرآن کریم و استخراج محتوای تطبیقی آن با یافته‌های علمی به روش نظری ضروری است.

۱. مفهوم خودشی‌انگاری

خودشی‌انگاری یا شی‌انگاری خود (Self-Objectification) ترکیبی نسبتاً جدید است و همان‌گونه که از اجزای آن پیدا است، به معنای آن است که شخص، بدن و جسم خود را

همچون شیئی تصور کند که همواره باید ظاهر آن را ارزیابی کند و مطابق ایدئال‌های فرهنگ متغیر جامعه آن را شکل دهد.

این تعبیر در فلسفه و روان‌شناسی به این معنا است که فرد بیشتر از دیدگاه سوم‌شخص درباره بدن خود می‌اندیشد و آن را ارزیابی می‌کند؛ در نتیجه بر صفات «قابل مشاهده» از وجود خود تأکید می‌کند و به عبارت دیگر سؤالش این است: «من چگونه به نظر می‌رسم؟» وی کمتر به دیدگاه اول‌شخص توجه می‌کند که قاعدتاً تأکید آن باید بر صفات اول‌شخص و «نامشهود» یا ممتاز وجود او باشد، تا سؤالش به‌طورمثال این باشد: «من چه احساسی دارم؟» این وضعیت شناختی در زنان بیشتر از مردان مشاهده شده است (فردریکسون و همکاران، ۱۳۹۱).

به گفته دو پژوهشگر به‌نام‌های آن‌ت تالمون (Anat Talmon) و کارنی گینزبرگ (Karni Ginzburg) خودشی‌انگاری فرایند یا حالتی است که در آن شخص احساس فردیت خود را از دست می‌دهد (Talmon and Ginzburg: 2016). احساس فردیت می‌تواند بیانگر احساس هویت انسانی در شخص باشد.

بهترین تعریف برای «خودشی‌انگاری در زنان» می‌تواند این‌گونه باشد: «نمایشی قاعده‌مند و منظم برای تجسم خارجی تجربیات که دختران و زنان را به‌گونه‌ای اجتماعی می‌سازد که متعهد به خودشی‌انگاری می‌شوند و در آن خود را به‌عنوان یک شیء یا مجموعه‌ای از اجزای بدن می‌پندارند تا جایی که این نگرش به‌تدریج درونی می‌شود» (ibid).

۲. تبیین عناصر خودشی‌انگاری با رویکرد روان‌شناختی

۲-۱. برخی عوامل خودشی‌انگاری و علائم بروز آن

غالب مطالعات انجام‌شده در این موضوع، خودشی‌انگاری را نشان‌دهنده درک شخص از خود براساس ظاهر جنسی و بدنی معرفی می‌کنند؛ (برای نمونه ر.ک: افلاک سیر و ابراهیمی، ۱۳۹۳: ص ۳۱-۴۴)، یعنی خودشناسی و خودآگاهی نادرست، به‌عنوان مهم‌ترین عامل بروز این پدیده مورد توجه قرار گرفته است؛ اما لازم است این ویژگی به‌عنوان انعکاس از دست‌دادن صفات انسانی نیز ملاحظه شود؛ به‌عبارت‌دیگر عامل ایجابی خودشی‌انگاری،

همان درک بدنی و جسمی شخص از خویش است و عامل سلبی که کمتر به آن توجه شده، خروج از هویت انسانی و ازدست‌دادن برخی مؤلفه‌های آن است.

طبق تحقیقی که تالمون و گینزبرگ انجام داده‌اند، دو مؤلفه «دیده‌نشدن» (مورد بی‌توجهی قرار گرفتن) و «عزت نفس پایین» از عوامل اصلی پیدایش حالت خودشی‌انگاری در افرادند و از علائم بروز آن می‌توان «شرم از بدن خود» و «شی‌پنداشتن بدن» را نام برد. براساس این پژوهش، افرادی که در کودکی با آنان بدرفتاری شده و افرادی که در هر سنی، به آنان تجاوز جنسی یا فیزیکی یا هر دو شده است، به میزان بیشتری نسبت به دیگران دچار عزت نفس پایین‌اند و مورد بی‌توجهی واقع شده‌اند و در نتیجه خودشی‌انگاری در این‌گونه افراد بروز و ظهور بیشتری دارد (Festiger and Relat, 1954: P.283-288).

تحقیقات نشان می‌دهد عوامل متعددی مانند نداشتن زندگی هدفمند و رشد شخصیتی، کمبود عزت نفس، انطباق‌پذیری و پذیرش خود و نیز کمبود رابطه مثبت با دیگران، می‌تواند در پیدایش حالت خودشی‌انگاری در افراد تأثیر بسزایی داشته باشد. در مجموع می‌توان عوامل درونی و بیرونی را در بروز این حالت دخیل دانست. نوع رفتار و تلقی دیگران، بدرفتاری و هرگونه تجاوز جنسی یا فیزیکی، از عوامل بیرونی‌اند و عزت نفس پایین، ضعف شخصیت و احساس دیده‌نشدن یا کمبود توجه از عوامل درونی به‌شمار می‌روند.

۲-۲. پیامدهای خودشی‌انگاری

مطابق تحقیقات انجام‌شده، خودشی‌انگاری دارای پیامدهایی نظیر افراط در پایش بدن، شرم از بدن، اختلالات تغذیه، نارضایتی از بدن، تضعیف عزت نفس و احترام به بدن و افسردگی است (ibid).

متأسفانه این موارد، هریک می‌تواند زمینه‌ساز بسیاری آسیب‌ها یا اختلالات روانی - رفتاری دیگر باشد. پایش بدن می‌تواند به شرم از بدن منجر گردد؛ چراکه افرادی که دائم به پایش و وارسی بدنشان می‌پردازند، احتمالاً به این نکته پی می‌برند که بین بدن‌های آنان و بدن ایدئال، تفاوت شدیدی وجود دارد که این امر منجر به پیدایش شرم از بدن می‌گردد. فرض بر این است که برخی رفتارهای ناسازگارانه نظیر انواع جراحی‌های زیبایی

و اختلالات تغذیه، تلاشی برای کاهش این شرم از طریق نشان دادن علاقه‌مندی و وفاداری به ایدئال‌های جنسی و زیبایی در فرهنگ حاکم است (Riggs: 2011).

برخی تحقیقات نشان می‌دهد حدود ۴۰ درصد دختران نوجوان از دو یا چند بخش از بدن خود (که معمولاً شامل باسن، کفل، شکم و ران‌ها می‌شود) ناراضی هستند (دانش و دیگران، ۱۳۹۰: ص ۳۹-۵۵). آمار بالای دختران دارای این مشکل نگران‌کننده است؛ زیرا نارضایتی از بدن با پریشانی هیجانی، فکر کردن افراطی در مورد ظاهر، جراحی‌های زیبایی گزینشی و غیرضروری، افسردگی، عزت نفس ضعیف، سیگار کشیدن و تغذیه ناسازگار در ارتباط است (هنسلی چوات، ۱۳۸۸).

نوجوانانی که عزت نفس پایینی دارند، زودتر فعالیت جنسی خود را آغاز می‌کنند و شرکای جنسی زیادی دارند. نتیجه پژوهش درباره منبع مؤلفه عزت نفس جنسی و بدرفتاری روان‌شناختی نشان می‌دهد هرچه مدیریت افکار و احساسات بیشتر باشد، احساس عدم جذابیت کمتر خواهد بود و بالعکس (Lizak, Marshal and Helena: 2006).

به‌طور خلاصه خودشی‌انگاری سبب می‌شود فرد بدن خود را همچون شیئی بدانند و برای پذیرفته‌شدن و به‌اصطلاح زیباتر شدن از منظر دیگران، خود را به رنج و زحمت بیندازد و به شکل وسواس گونه‌ای دائماً بدن خود را پایش کند و به دلیل نارضایتی از آن در پی تغییر باشد؛ از این رو خودشی‌انگاری می‌تواند همچون آفتی در روح انسان نفوذ کند و او را به وسواس مزمن و خودباختگی روانی سوق دهد؛ از طرفی هم می‌تواند موجب عقب‌ماندگی فرد از رشد فکری، علمی، فرهنگی، تربیتی و اجتماعی و نیز در ابعاد گسترده‌تر موجب رکود و افت جامعه در حوزه رشد و بالندگی شود.

۲-۳. راهکار روان‌شناختی برای مقابله با خودشی‌انگاری

راهکاری که در روان‌شناسی برای مواجهه با خودشی‌انگاری مطرح است، درمان مبتنی بر پذیرش و تعهد، از اقدامات نسل سوم رفتاردرمانی است. هدف اصلی این درمان، انعطاف‌پذیری روان‌شناختی است؛ یعنی افزایش توانایی فرد برای ایجاد ارتباط کامل با زمان حال به‌عنوان یک انسان و تغییر یا حفظ رفتار، زمانی که چنین کاری در خدمت

اهداف ارزشمند باشد. این درمان شامل شش فرایند است که به‌طور خلاصه عبارت‌اند:

۱. افزایش پذیرش روانی فرد از تجربیات ذهنی خود؛
۲. افزایش آگاهی روانی فرد در لحظه حال از خود؛
۳. جداسازی فرد از این تجارب ذهنی و عمل کردن مستقل از این تجارب؛
۴. تلاش بر کاهش تمرکز مفرط بر خودتجسمی (مانند تصویر بدنی منفی)؛
۵. شناختن ارزش‌های شخصی اصلی خود و تبدیل آنها به اهداف رفتاری.

فعالیت معطوف به هدف و ارزش‌های مشخص شده به همراه پذیرش تجارب ذهنی (که می‌تواند افکار افسرده‌کننده و وسواسی، افکار مرتبط با تروما، یا اضطراب‌های اجتماعی و... را از بین ببرد) (مظاهری‌نژاد و همکاران، لاریجانی و ثابت، ۱۳۹۵).

مواردی که ذکر شد اصالتاً مربوط به تحقیقات متعددی است که در زمینه پدیده خودشی‌انگاری زنان در سال‌های اخیر، روان‌شناسان غربی انجام داده‌اند و سپس پژوهشگران ایرانی با استفاده از همان مبانی، تحقیقات میدانی خود را در این زمینه و با جامعه آماری خود شامل زنان و دختران ایرانی صورت داده‌اند و به نتایج مشابه بالا دست یافته‌اند. با یک بررسی اجمالی مشخص می‌شود نتایج تحقیقات غرب برای مواجهه و درمان خودشی‌انگاری مبتنی بر راهکارهای شناختی و ذهنی است؛ درحالی‌که اسلام علاوه بر راهکارهای شناختی، راه کارهای رفتاری و عملی را نیز پس از آن توصیه می‌کند و غالباً شناخت و رفتار را (البته با تقدم شناخت) برای از بین بردن موانع و رسیدن به قله‌های کمال لازمه یکدیگر می‌داند. ملازمت و همنشینی ایمان و عمل صالح در آیات قرآن برای بشارت مؤمنان، شاهد بر این مدعا است. به نظر می‌رسد شناخت صحیح بدون راهکار عملی نمی‌تواند راه‌حل درمانی و راهکار مقابله با مشکلات و بیماری‌ها باشد.

ممکن است این پرسش نیز مطرح شود که چرا انسان با وجود شناخت خوبی و بدی، گاه برخلاف عقل و اخلاق خود عمل می‌کند و به دانسته‌های خود پایبند نمی‌ماند. در این جا نظریه شکاف میان نظر و عمل اخلاقی مطرح می‌شود که در طول تاریخ ذهن فیلسوفان اخلاق را به خود مشغول کرده است. براساس دیدگاه علامه طباطبایی شکاف میان نظر و عمل به وجود اشکال در سیستم اعتبارسازی انسان در لحظه عمل مربوط می‌شود که ناشی از ضعف اراده و مقاومت نفس در برابر هواهای نفسانی است. از نظر ایشان ایمان

و تقوا) می‌تواند اراده اخلاقی را تقویت کند و شکاف میان نظر و عمل را از میان بردارد (وجدانی، ایمانی و اکبریان، ۱۳۹۱)؛ بنابراین مقابله با پدیده خودشیء‌انگاری در زنان، علاوه بر راهکارهای شناختی و ذهنی، راهکارهای عملی نیز دارد که در مبحث راهکارهای قرآنی به آنها پرداخته می‌شود.

۳. تطبیق علائم خودشیء‌انگاری با تعالیم قرآنی

در بخش قبل بیان شد که خودشیء‌انگاری در واقع گونه‌ای از خیال و توهم است که در آن فرد مبتلا سعی می‌کند به روش‌های مختلف بدن خود را که همچون شیئی پنداشته، به شکل مورد پسند و خوشایند دیگران تغییر دهد و سپس با تکبر و فخر بدان، خودنمایی و جلوه‌گری کند.

قرآن کریم نیز از آنجا که از مبدأ علم لایتناهی خداوند صادر شده، به لایه‌ها و زوایای ذهنی و روانی انسان اشراف کامل دارد و برنامه جامعی را جهت پیشگیری از چنین اختلالاتی تنظیم کرده است. می‌توان گفت اساس خودشیء‌انگاری بر سه مبنای کلی استوار است که در منظومه تعالیم قرآنی عبارت‌اند: تخیل (خیال‌پردازی)، تفاخر (فخرفروشی) و تبرُّج (خودنمایی). جالب است که هر سه این موارد آشکارا در قرآن نهی و مورد نکوهش واقع شده‌اند. به همین مناسبت در ادامه به توضیح این مبانی رفتاری پرداخته می‌شود.

۳-۱. تخیل و تفاخر

دو اصطلاح تخیل و تفاخر با آنکه به لحاظ مفهومی، استقلال دارند، ملازم‌بودن آن دو موجب شده است در قرآن همواره در کنار هم ذکر شوند. در واقع فخر و افتخار انسان که بنده‌ای فقیر و وابسته است، جز با وهم و خیال دروغین تحقق نمی‌یابد. انسان اگر جایگاه وجودی خویش را نسبت به هستی و خالق آن درک کند، عجز و فقر وجودی خویش را در هر مقوله‌ای دریافته و هر آینه از نخوت و سرکشی و تفاخر نابجا دور خواهد شد؛ آن‌گاه سر تعظیم و خضوع بر آستان غنی مطلق می‌ساید و هر کمال و زیبایی را پرتوی از مهر تابان حق می‌داند و تنها فخرش می‌تواند این باشد که پروردگاری چون «الله» دارد: «کفی بی

فخرا أن تكون لی ربّاً» (مفاتیح الجنان، دعای ابوحمزه ثمالی)؛ بنابراین تفاخر به جمال و زیبایی ظاهری، تنها با خیال و توهم برتری، توانگری، استقلال و مانند آن حاصل می‌شود. خداوند متعال در سه آیه از قرآن به این آفت اشاره کرده و به صراحت فرموده است هیچ متکبر خیال‌پردازِ فخرفروشی را دوست ندارد:

۱. «وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرْحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ» (لقمان: ۱۸)؛

۲. «لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ» (حدید: ۲۳)؛

۳. «وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَ... إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا» (نساء: ۳۶).

«تُصَعِّرُ» از ماده «صعر» است و «الصَّعْرُ» به معنای کزی گردن (یا کجی در چیز دیگر) است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ص ۴۰۰). «مَرَحٌ» به معنای شدت فرح و نشاط است تا جایی که از قدر خود تجاوز کند (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲: ص ۵۹۱). «مشی به مرح» به گونه‌ای راه رفتن با نخوت و ناز معنا شده است (داعی الاسلام، ۱۳۰۵ و صفی‌پوری شیرازی، ۱۳۸۹). «مختال» از ماده «خیال» و «خیلاء» است و خیلاء به معنای تکبر از روی خیال و فرض است و «فخور» کسی است که مناقب خود را می‌شمارد و به رخ مردم می‌کشد؛ ولی تکبر خودپسندی در نفس است (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۲: ص ۳۲۰). اگر کبر را خیلاء خوانده‌اند، بدین جهت است که آدم متکبر خود را بزرگ خیال می‌کند و چون فضیلت برای خود خیال می‌کند، زیاد فخر می‌فروشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ص ۳۲۶).

در آیه بالا لقمان حکیم به دو صفت ناپسند تکبر و غرور که موجب ازهم‌پاشیدن روابط سالم اجتماعی است، اشاره می‌کند؛ زیرا این دو خصلت، انسان را در عالمی از توهم و پندار خودبرترینی فرو می‌برند، و به رابطه او با دیگران ضربه می‌زنند. مخصوصاً با توجه به ریشه لغوی «صعر» روشن می‌شود که اینگونه صفات نوعی بیماری روانی و اخلاقی و نیز انحراف در تشخیص و تفکر است.

ناگفته پیداست منظور لقمان، تنها مسأله روی گرداندن از مردم یا راه رفتن مغرورانه نیست، بلکه منظور مبارزه با تمام مظاهر تکبر و غرور است؛ اما از آنجاکه این گونه صفات قبل از هر چیز خود را در حرکات عادی و روزانه نشان می‌دهند، انگشت بر این

مظاهر خاص گذاشت است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۷: ص ۵۴-۵۵). نکته قابل تأمل دیگری که در این آیات به چشم می‌خورد آن است که هر کجا در آیات شریفه قرآن صفت «مختال» آمده، بدون فاصله صفت «فخور» به دنبال آن ذکر شده است. این هم‌آیی و هم‌نشینی واژه‌ها به‌ویژه با تقدّم صفت مختال می‌تواند بیانگر این نکته باشد که هرگاه انسان دچار خیال خودبرتربینی و تکبر شود، به دنبال آن فخر فروشی و تبختر نیز خواهد آمد. گویی دو صفت خیال‌پردازی و فخر فروشی ملازم یکدیگرند؛ پس هرگاه دیده شود که حرکات و سکنات شخصی با تکبر و نخوت همراه است، معلوم می‌شود پیش از این دچار خیال و توهم خودبرتربینی شده است.

۱-۱-۳. ارتباط مفهومی تخیل با خودشی‌انگاری

علائم بیان‌شده در بالا به‌روشنی در فرد خودشی‌انگاری محسوس و مشهود است؛ زیرا او خود را همچون شیئی می‌انگارد و تلاش می‌کند آن را به شکل مطلوب و مورد تأیید دیگران درآورد. این بیماری از چند جهت با خیال و وهم در ارتباط است:

۱. فراموشی بُعد روحانی و معنوی خود: اولین اتفاقی که در فرد خودشی‌انگار رخ می‌دهد، کمرنگ‌دیدن یا اصلاً ندیدن بُعد روحانی خویش است. هنگامی که یک شخصیت انسانی با وجود دوساحتی و روح متعالی الهی، خود را تا سرحد شیئی بی‌جان نزول می‌دهد، بی‌تردید عواملی موجب نادیده‌انگاشتن اصالت وجودی می‌شوند و این عوامل چون از حقیقت بسیار فاصله دارند، طبیعتاً وهم‌آلود و خیال‌پردازانه‌اند.

۲. جایگزین کردن بدن مادی در جایگاه شخصیت خود: افرادی که گرفتار خودشی‌انگاری می‌شوند، پس از آنکه از بُعد روحانی وجود خویش غفلت می‌ورزند، بدن مادی و ظاهر جسمانی‌شان را چنان بزرگ و مهم فرض می‌کنند که توان پاسخ به سوال اساسی «من کیستم؟» را نیز داشته باشد؛ با آنکه بدن مادی پیوسته در حال تغییر و دگرگونی است، گرفتار پیری، بیماری و حوادث گوناگون می‌شود و هرگز تاب و ظرفیت ثبات شخصیت و هویت وجودی انسان را ندارد.

۳. اصالت‌بخشی افراطی به نظر و تلقی دیگران: یکی از پایه‌های اصلی پدیده و اختلال خودشی‌انگاری، توجه بیش از اندازه به نظر دیگران است. این‌گونه افراد، تمام همت و

تلاش خود را صرف جلب رضایت دیگران و کسب عنوان «مطلوب» به لحاظ هنجارهای اجتماعی محیط خویش می‌کنند. اگرچه از دیدگاه اسلام، عرف و پسند جامعه نیز مورد احترام نسبی است، حرمت آن مقید به شرایط و قیودی است که مهم‌ترین آن حفظ جایگاه عبودی و اطاعت از خداوند است. پرواضح است خودشی‌انگاری، فرد را از دایره حدود دینی و عقلی خارج می‌کند و به گونه‌ای افراطی در بند خوشایند دیگران قرار می‌دهد. این میزان اهمیت به خوشایند دیگران که گاه ممکن است با سلاقی و معیارهای پیشین فرد و خانواده وی در تعارض نیز باشد، بی‌شک انفعالی خیالی و دور از واقعیت است.

۲-۱-۳. ارتباط مفهومی تفاخر با خودشی‌انگاری

تفاخر که ملازم با تخیل ذکر شده و قرآن کریم از آن نهی کرده، مؤلفه دوم خودشی‌انگاری در تعالیم قرآن به‌شمار می‌رود؛ به این معنا که فرد با دورشدن از عالم واقعیت و غفلت از ارزش‌های نامحسوس وجود خود، بر زیبایی حسی و مشهود ظاهر خویش تمرکز می‌کند و درصدد اصلاح، ترمیم و ارتقای آن برمی‌آید؛ به بیان دیگر هر اندازه که شخص در جهت زیبایی ظاهری گام برمی‌دارد، به همان اندازه دچار خودبرتربینی و تفاخر می‌گردد. این احساس برتری، شخص را به رفتارهای متکبرانه همچون راه‌رفتن غرورآمیز وامی‌دارد.

درحقیقت باید گفت فردی که به‌طور متعادل ابعاد وجودی خویش را دریافته و اولویت و برتری میان آنها را از آن روح خود می‌داند، یقیناً از افتادن در گرداب تفاخر مصون و محفوظ است. ویژگی تعالی روحی آن است که شخص هر قدر ارزش بیشتری کسب کند، فروتنی و تواضعش بیشتر می‌شود و درک او از نیازمندی خود کامل‌تر می‌گردد؛ اما در زیبایی و ارزش‌های ظاهری، خطر غرور و تفاخر بسیار زیاد است و خودشی‌انگاری یکی از مهم‌ترین این میدان‌ها به‌شمار می‌رود.

۳-۱-۳. مواجهه قرآن کریم با تخیل و تفاخر

قرآن کریم هر سه باری که تعبیر «مختال فخور» را به کار گرفته، به شیوه‌ای یکسان و بسیار قابل توجه آن را مذمت کرده است. با آنکه مظاهر و جلوه‌های خیال و فخر در هر آیه

متفاوت است، یک جا از رفتار سرمستانه و پرغرور جوانی نهی شده و تذکر پدری دانا قرار گرفته است و در جای دیگر کم‌ظرفیتی و تغییر حال روحی افراد به دنبال تغییر نعمت‌های دنیایی نکوهش شده است و در آخرین آیه قرآن، حقوق اجتماعی بسیاری را برشمرده یه سوم، و نقض آن را نشان وجود خیال و فخر دانسته است؛ اما در انتهای هر سه جایگاه، برای اعمال بیشترین اثرگذاری، تعبیر نفی محبت خداوند را آورده است؛ یعنی هر که خود را از ظلمت این صفات نرهاند، از محبت سرچشمه نور هستی، خدای متعال محروم ماند. این چنین نکوهشی، با تأثیر بر لایه‌های عاطفی-احساسی وجود فرد، از عمق بیشتری نسبت به دیگر انداز و تبشیرهای معمول برخوردار است.

۲-۳. تبرج

هنگامی که فردی در خیال زیبایی فرو می‌رود و مانند جسمی، مدام ظاهر خود را بررسی می‌کند، نیازمند آن است که خود را با ظاهر توجه‌برانگیزی نمایان سازد تا مورد تأیید و تحسین و خوشایند آنان قرار گیرد؛ بنابراین ناگزیر متوسل به خودنمایی یا همان تبرج می‌شود. کلمه «تبرج» به معنای ظاهرشدن در برابر مردم است؛ همان‌طور که برج قلعه برای همه هویدا است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ص ۴۶۲).

منظور از غریزه خودنمایی و تبرج، جلوه‌گری، دلبری کردن و جلب توجه برای تصاحب قلب دیگران است که با وجود متعالی‌بودن هدفمندی این غریزه در سرشت زن، امروزه در بسیاری جوامع دچار انحراف شده و موجب بروز آسیب‌هایی شده است؛ البته بسیاری از افراد به جای کاربرد عنوان «تبرج» در تحقیقات یا بیان علت این رفتار، به اشتباه عنوان «زیبایی‌طلبی» را بیان می‌کنند که به نظر می‌رسد نوعی خلط مفاهیم براساس مقصود است؛ زیرا واضح است که وقتی «زیبایی‌طلبی» و خودآرایی به منظور جلوه‌گری و جلب توجه دیگران باشد، همان «تبرج و خودنمایی» است که البته زنانی که در اجتماع دچار این آسیب می‌شوند، غالباً تمایل دارند که از عنوان «زیبایی‌طلبی» برای بیان علت خودآرایی و بدحجابی خود استفاده کنند. طبق یک تحقیق میدانی در بین دانشجویان دختر دانشگاهی در تهران یکی از عوامل بدحجابی دختران، «زیبایی‌طلبی» معرفی شده است؛ در حالی که مفهوم حقیقی آن میل به «تبرج» در زنان و دختران است. در این تحقیق عامل زیبایی در

میان افرادی که کم‌حجاب و بدحجاب بودند، در تعیین نوع پوشش آنان از اولویت بالایی برخوردار است و این گروه رعایت حجاب اسلامی را مانع زیبایی و شیک بودن می‌دانند و آن را اولویت آخر در خرید لباس بیان کرده‌اند (کربلایی پازوکی و خوانین‌زاده، ۱۳۹۳: ص ۱۸۸).

۱-۲-۳. ارتباط مفهومی تبرج با خودشی‌انگاری

شهید مطهری در تبیین تبرج و جایگاه آن در اسلام، مطالب مفید و جالب توجهی بیان کرده است. ایشان در خصوص گزینه تبرج و دیدگاه اسلام در مورد آن توضیحاتی داده و معتقد است این ویژگی بیشتر در زنان دیده می‌شود. از حکمت‌های وجوب حجاب و پوشش کامل برای زن نیز مدیریت و کنترل همین میل به تبرج دانسته شده است.

تبرج و خودشی‌انگاری هر دو بیشتر به زنان اختصاص دارند، یکی از ویژگی‌های مهم زنان، خصیصه تبرج و خودنمایی است که به صورت غریزی و طبیعی در آنان وجود دارد. قرآن در دو آیه از آیات حجاب، از تبرج و خودنمایی زنان صحبت و آن را به محیط خانواده محدود کرده است. قرآن در یک آیه می‌فرماید: «...وَلَا تَبْرُجْنَ تَبْرُجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْاُولٰٓئِ...» (احزاب: ۳۳) و در آیه دیگر می‌فرماید: «...غَيْرِ مُتَّبِعَاتٍ بِزِينَةٍ...» (نور: ۶۰). قرآن در این آیات فقط زنان را از تبرج و خودنمایی و به‌نمایش گذاشتن جاذبه‌های جنسی خود در برابر نامحرم نهی کرده و از تبرج مردان سخنی نگفته است. از ظاهر این مطلب فهمیده می‌شود که گزینه خودنمایی و تبرج از ویژگی‌های خاص زنان است و در مردان وجود ندارد؛ به همین دلیل پوشش و حجاب تنها بر زنان واجب شده است. همچنین در قرآن کریم آمده است: «...وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ...» (نور: ۳۱).

مطهری درباره آثار این گزینه و نیز اختصاص آن به زنان می‌نویسد اگر می‌بینیم وظیفه «پوشش» به زن اختصاص یافته، از این جهت است که ملاک آن مخصوص زن است. زن مظهر جمال و مرد مظهر شیفتگی است؛ پس قهراً به زن باید بگویند خود را در معرض نمایش قرار ندهد، نه به مرد؛ پس با اینکه دستور پوشیدن برای مردان مقرر نشده است، عملاً مردان پوشیده‌تر از زنان از منزل بیرون می‌روند؛ زیرا تمایل مرد به نگاه کردن و چشم‌چرانی است، نه به خودنمایی، و برعکس؛ به همین جهت تبرج از مختصات زنان است (مطهری، ۱۳۷۹: ص ۱۲۸).

اصل وجود غریزه خودنمایی در زن، مورد تأیید منابع اسلامی است. کارکرد این غریزه، برای متمایل کردن مرد (جنس مذکر) به زن (جنس مؤنث) است تا بدین وسیله مقدمات ازدواج و زندگی مشترک را بین آنان فراهم کند؛ چنان که در دیگر جانداران این ویژگی در جنس ماده وجود دارد. درباره غریزه خودنمایی و تبرّج غیر از منابع اسلامی، برخی از دانشمندان نیز مطالب جالبی دارند. جینا لمبروز روان‌شناس معروف ایتالیایی در این باره می‌گوید: در زن علاقه به دلبری و دلباختن، مورد پسند بودن و مایه خرسند شدن بسیار شدید است (لمبروز، ۱۳۶۲: ص ۱۵). او می‌گوید میل به جلب دیگران، بزرگ‌ترین و مهم‌ترین محرک زندگی زن به شمار می‌رود (همان). ویل دورانت نیز درباره آثار غریزه زن می‌گوید: زن میل دارد بیشتر مطلوب باشد نه طالب و به همین جهت در ارج‌گذاری و تقدیر آن جاذبه‌هایی که مایه تشدید میل مرد است، استاد است (دورانت، ۱۳۶۸: ص ۳۲۳). بنابراین می‌توان گفت اصل وجود این غریزه و اختصاص آن به زن در بین دانشمندان نیز پذیرفته شده است (رجبی، ۱۳۸۸: ص ۹۱).

غریزه خودآرایی و خودنمایی همانند گرایش‌های بدنی و جسمی انسان نیازمند قانونمندی و کنترل است؛ یعنی باید از افراط و تفریط در آن پرهیز شود؛ زیرا کنترل نکردن این غریزه، چه از جهت افراط و چه از جهت تفریط، برای زن زیان‌بخش است و سلامت او را به خطر می‌اندازد؛ از این رو در دین اسلام برای کنترل این غریزه حد و حدود ویژه‌ای تعیین شده و همان طور که آزادی بی‌حد ممنوع و برای کنترل آن، حجاب واجب شده، بی‌توجهی به آن نیز مذموم است؛ به همین دلیل در برخی روایات، آرایش کردن برای زنان ضرورت تلقی شده و بی‌توجهی به آن، که به معنای نادیده گرفتن غریزه خودآرایی است، نکوهش شده است. اکنون به برخی از این روایات اشاره می‌شود: امام صادق علیه السلام می‌فرماید: برای زن سزاوار نیست خود را از زیور و آرایش خالی کند، حتی اگر یک گردنبند باشد و سزاوار نیست دستش از رنگ حنا خالی باشد، حتی اگر پیر باشد (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۴: ص ۴۵۹). آن حضرت همچنین می‌فرماید: زن بدون زیور و آرایش نماز نخواند (همان). امام باقر علیه السلام می‌فرماید: زنان همواره از زیور استفاده کنند (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۶: ص ۴۷۵). از روایاتی که در این باب وجود دارد می‌توان نتیجه گرفت گرچه در دین اسلام از تبرّج و خودنمایی زن برای نامحرم نهی شده، در عوض به او دستور داده شده در صورتی که در برابر دیدگان

نامحرم نیست، حتماً تبرّج و خودنمایی داشته باشد، به ویژه اگر در کنار شوهرش باشد؛ چنان که در حدیثی از پیامبر خدا ﷺ در مورد ویژگی‌های بهترین زن نقل شده است که فرمودند: «الْوَدُودُ الْعَفِيفَةُ، الْعَزِيزَةُ فِي أَهْلِهَا، الدَّلِيلَةُ مَعَ بَعْلِهَا، الْمُتَبَرِّجَةُ مَعَ زَوْجِهَا...» (همان، ج ۵: ص ۳۲۴)؛ یعنی بهترین زنان شما زنی بسیار بامحبت، عقیف و پاکدامن است که نزد اقوامش عزیز و محترم باشد، با شوهرش متواضع و فروتن باشد و برای او خودآرایی و تبرّج نکند. در این حدیث دقیقاً همان تبرّجی که قرآن آن را برای زن در مقابل نامحرم ممنوع کرده، در برابر شوهر سفارش شده است؛ بنابراین دین اسلام غریزه خودنمایی و تبرّج زن را نادیده نگرفته، بلکه تلاش کرده زنان آن را در مسیر صحیح که منطبق با فطرت آنان است، به کار گیرند؛ بنابراین توجه به بدن و زیبایی آن در حد اعتدال صحیح و حتی لازم است؛ اما خروج از این اعتدال است که دیگر ابعاد وجودی انسان را در خود هضم می‌کند و اختلال خودشیءانگاری نام گرفته است.

افراط در غریزه خودنمایی و تبرّج، عامل خودشیءانگاری است. همان گونه که بی‌توجهی به غریزه خودنمایی و تبرّج برای زن زیان‌بخش است، خودنمایی و تبرّج بیش از اندازه و خارج از چارچوب حجاب نیز زیان‌بخش خواهد بود و سلامت روانی زن را به مخاطره می‌اندازد. این مطلب دقیقاً مانند این است که بگوییم غذاخوردن برای سلامت ضرورت دارد، اما زیاده‌روی و رعایت نکردن قانون غذاخوردن مضر است. در ارضای نیازهای روانی نیز باید اعتدال را رعایت کرد؛ زیرا هرگونه زیاده‌روی در آن، باعث ازدست‌رفتن انرژی روانی انسان می‌شود و سلامت روانی او را مختل می‌سازد؛ البته تفاوتی که در ارضای نیازهای روانی، مثل نیاز به خودنمایی و تبرّج در زن، با نیازهای جسمانی مثل نیاز به غذاخوردن وجود دارد، این است که این گونه نیازها سیری‌ناپذیر است و اگر انسان در ارضای آن حد افراط را پیش بگیرد، نه تنها نیاز او برطرف نمی‌شود، بلکه روز به روز تشنه‌تر می‌شود و تمام فکر و ذهن او را به خود مشغول می‌کند. در ارضای نیاز به خودآرایی و خودنمایی هم همین مطلب وجود دارد؛ یعنی اگر زن در توجه به زیبایی ظاهری و خودآرایی افراط کند، کم‌کم به حدی می‌رسد که بیمارگونه به تجمل و آرایش می‌پردازد و هیچ‌گاه احساس ارضاء و سیری نمی‌کند (رجبی، ۱۳۸۸: ص ۹۷). در همین راستا، این نظریه که زنان باید با خارج شدن از خانه و به عهده گرفتن کارهای مختلف در مشاغل

گوناگون، هویت خود را بیابند، امروزه مورد نقد جدی است (ر.ک: شولتز، ۱۳۷۸).
به طور کلی می‌توان حالت افراطی و نامتعادل تبرج را مهم‌ترین عامل روانی بروز
خودشی‌انگاری دانست؛ همان‌طور که بررسی عوامل ذکر شده در تحقیقات موجود نیز
گویای این مطلب است.

۴. راهکارهای قرآن جهت مقابله با خودشی‌انگاری

از آنچه تاکنون درباره عوامل پیدایش حالت روانی خودشی‌انگاری در فرد و راه‌های
درمان آن از طریق تحقیقات میدانی و از دیدگاه روان‌شناختی ذکر شد، به دست آمد که
کمبود یا نبود مؤلفه‌هایی همچون «عزت نفس»، «انطباق‌پذیری»، «پذیرش خود»، «رابطه
مثبت با دیگران»، «زندگی هدفمند» و «رشد فردی» از مهم‌ترین علل پیدایش و رشد چنین
حالتی در روان انسان است. با اندکی تأمل می‌توان به این حقیقت دست یافت که نبود
مؤلفه‌های مذکور، ریشه در عدم «خودشناسی» دارد که در روایات اسلامی از آن به
«معرفه النفس» تعبیر شده است که سودمندترین شناخت‌ها است: «مَعْرِفَةُ النَّفْسِ أَتَمُّ
الْمَعَارِفِ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ص ۲۳۲). براساس روایات اسلامی، خودشناسی یعنی آنکه
انسان بداند از کجا آمده و به کجا خواهد رفت و این امر مستلزم شناخت حقیقت وجود
خداوند متعال است: «مَعْرِفَةُ النَّفْسِ هُوَ أَنْ يَعْرِفَ الْإِنْسَانَ مَبْدَأَهُ وَ مَتْنَهُ، مِنْ أَيْنَ وَ إِلَى أَيْنَ،
وَ ذَلِكَ مَوْقُوفٌ عَلَى مَعْرِفَةِ حَقِيقَةِ الْوُجُودِ» (برسی، ۱۳۷۹: ص ۲۹۹).

در اهمیت و جایگاه خودشناسی همین بس که احادیث بسیاری در بزرگداشت آن وارد
شده و نیز در روایات متعددی نفس انسانی دارای کرامت، شرافت، ارزش و قدر و منزلت
والایی معرفی شده است، به گونه‌ای که اگر انسان حقیقت نفس خود را بشناسد، هرگز آن
را با امور فانی و زودگذر، سست و ضعیف نمی‌سازد: «مَنْ عَرَفَ قَدْرَ نَفْسِهِ لَمْ يَهْنَهَا
بِالْفَانِيَاتِ» (همان: ص ۲۳۳). همچنین در جای دیگری در مورد ارزش نفس فرموده‌اند: «أَلَا إِنَّهُ
لَيْسَ لِأَنْفُسِكُمْ تَمَنُّ إِلَّا الْجَنَّةُ فَلَا تَبِعُوهَا إِلَّا بِهَا» (همان: ص ۲۳۲)؛ یعنی آگاه باشید که همانا
برای نفس‌های شما بهایی جز بهشت نیست، پس آن را به غیر آن نفروشید.

بدیهی است اگر انسان خود و مبدأ و مقصد نهایی خویش را بشناسد و بداند هدف از
خلقت او چه بوده، آن‌گاه علاوه بر شناخت خالق خویش به جایگاه رفیع خود نیز می‌بالد.

چنین کسی نه تنها خود را به امور ناشایست و خلاف اخلاق انسانی مشغول نمی‌سازد، بلکه از لغویات و بیهودگی‌ها نیز اجتناب می‌ورزد و کسب امتیازات مادی و ظاهری را از آن جهت که فانی است، در زندگی هدف قرار نمی‌دهد. انسانی که خود را شناخت و معرفت‌الذات یافت، بدون شک عزت نفس خواهد یافت، با دیگران مدارا می‌کند و رابطه مثبتی خواهد داشت، خلقت خود را آن‌گونه که هست خواهد پذیرفت و زندگی او هدفمند به اهداف متعالی و دائماً شاکر و سپاسگزار خالق خویش خواهد شد.

قرآن کریم در راستای تحقق و تقویت جریان خودشناسی در میان زنان و نیز شناخت صحیح دیگر افراد جامعه از زنان، آموزه‌ها و فرایندهای مهمی را در پیش گرفته است که موجب بازیابی هویت و منزلت زن است و در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌شود.

۱-۴. هویت‌بخشی به زن و الگوسازی از او برای تمام بشریت

قرآن کریم بارها از زنان شاخص در تاریخ بشریت یاد کرده و ایمان و عبودیت ایشان را ستوده است. قرآن حضرت فاطمه (ع) را کوثر خوانده و سوره کوثر را ویژه ایشان نازل فرمود، جایگاه ایشان را در واقعه مباحله (آل عمران: ۶۱)، اخلاص و معنویت آن بزرگوار را در سوره دهر (دهر: ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱ و ۱۲) و عصمت ایشان را در آیه تطهیر (احزاب: ۳۳) خاطر نشان کرده است.

قرآن کریم مریم (ع) را به پاکدامنی، اخلاص و رشد معنوی توصیف کرده و نام ایشان را بر تارک یکی از زیباترین سوره‌های قرآن نشانده و فرموده است: «هر زمان زکریا وارد محراب او می‌شد، غذای مخصوصی در آنجا می‌دید. از او پرسید: ای مریم! این را از کجا آورده‌ای؟! گفت: این از سوی خدا است. خداوند به هر کس بخواهد، بی حساب روزی می‌دهد» (آل عمران: ۳۷).

در آیه‌ای دیگر، مریم (ع) چنین مورد خطاب ملائکه قرار می‌گیرد: «و به یاد آورید هنگامی را که فرشتگان گفتند: ای مریم! خدا تو را برگزیده و پاک ساخته و بر تمام زنان جهان، برتری داده است» (همان: ۴۲). بر اساس این آیه، او برگزیده خداوند است و برترین زنان در دوران خویش به شمار می‌آید؛ چنان‌که از این آیه به روشنی مقام عصمت او نیز به دست می‌آید؛ چرا که او تطهیر شده به وسیله خداوند معرفی شده است.

باید خاطر نشان ساخت درباره عیسی علیه السلام صحبت از یک مادر نمونه و شایسته به صفات انسانی بدون دخالت پدر است که شاید در آن روزگار وجود پدری به این شأن و مقام از محالات بود و حکمت باری تعالی چنین اقتضا کرد که آفرینش روح الله را یکجا به مادری آراسته به کمال انسانی واگذار کند و برای بزرگداشت مقام زن و مقام مادری، از او پیایی در قرآن خویش یاد کند؛ به این معنا که زن در خور چنین مقامی است (علویه همایونی، ۱۳۸۹: ص ۷۹).

قرآن همچنین از وحی به مادر حضرت موسی علیه السلام سخن رانده و تمکین و تسلیم ایشان را به دنبال تثبیت الهی روایت کرده است: «ما به مادر موسی الهام کردیم که او را شیر ده. پس هنگامی که بر او ترسیدی او را در دریای نیل بیفکن و مترس و غمگین مباش...» (قصص: ۷).

قرآن کریم در ترسیم جایگاه و هویت ارزشمند زن، پا را فراتر نهاده و یک بانوی مؤمن را الگوی تمام انسانها اعم از مرد و زن معرفی کرده است: «برای کسانی که ایمان آورده‌ند، خدا همسر فرعون را مثل آورده، آن گاه که گفت پروردگار، پیش خود در بهشت خانه‌ای برایم بساز و مرا از فرعون و کردارش نجات ده» (تحریم: ۱۱). در این مناجات عظمت روحی، مقام قرب و معنویت آسیه به خوبی روشن می‌شود؛ زیرا خانه بهشتی را نیز برای نزد خدا بودن می‌طلبد.

باور و هشیاری به این حقایق چنان منزلت و جایگاه زن را در اذهان همه افراد بشر تعالی می‌بخشد که دیگر نه مردان یارای نگاه و سودجویی ابزارگونه از این وجود متعالی را داشته باشند و نه به دنبال آن زنان خود را همچون شیئی بی‌اراده و نازل در افق ارضای نیازهای جنسی مردان تلقی و ارزیابی کنند؛ بنابراین تفکر و هویت قرآنی زن، از اساس با اختلال خودشیءانگاری بیگانه و از آفات آن مصون است.

۲-۴. تأکید بر تساوی جایگاه عبودی و ظرفیت تکاملی زن و مرد

در نظام معرفتی قرآن کریم، زن و مرد در فطرت خداشناسی، کسب معرفت، رسیدن به قرب الهی و دیگر استعدادها، همسان‌اند و قابلیت این را دارند که به کمال و درجه نهایی انسانیت دست یابند.

این حقیقت در چندین آیه از قرآن آشکارا بیان شده است: «إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَ الْمُسْلِمَاتِ وَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ وَ... أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَ أَجْرًا عَظِيمًا» (احزاب: ۳۵) و «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوَةً طَيِّبَةً وَ...» (نحل: ۹۷).

براساس این آیات، ملاک دستیابی به اجر عظیم الهی و حیات طیبه اموری مانند تفاوت در جنسیت و جمال انسان یا نژاد و رتبه اجتماعی او نیست، بلکه تنها ملاک راستین، ایمان و عمل صالح است و زن و مرد در ماهیت انسانی و بدون در نظر گرفتن سنخیت و جنس مشترک‌اند.

این باور می‌تواند انسان، و به‌ویژه زن را فرسنگ‌ها از خودشیء‌انگاری فاصله دهد. چگونگی می‌شود انسانی که ظرفیت‌ها و امتیازات وجودی او با هم‌نوع خویش برابر است، به‌عنوان ابزار و شیئی مصرفی برای آن هم‌نوع تلقی شود و تا این حد تنزل یابد؟ زنی که پیوسته خویش را در مسیر کمال و صعود به درجات عالی معنوی هم‌پایه مرد می‌بیند، هرگز با تمرکز افراطی بر بدن و جسم خویش، خود را در افق مادی دنیا محصور نمی‌کند و بر ظرفیت‌های معنوی وجودش خط بطلان نمی‌کشد. درحقیقت باور به تساوی عبودی زن و مرد، حکم پیشگیری برای این اختلال را دارد و نمی‌گذارد تمایل افراطی به جسم در اندیشه و نهاد فرد پدید آید.

۳-۴. محدود ساختن گرایش‌های بدنی و غریزی در عرصه اجتماع

خداوند متعال با وضع قوانین و ترسیم خطوط اساسی اعتقادی و رفتاری انسان، به زیبایی گرایش‌های متنوع و گاه متضاد آدمی را مدیریت و مصلحت همه‌جانبه انسان را تضمین کرده است. در خصوص مقوله مورد بحث، احکام و دستورهایی در قرآن کریم وجود دارد که توجه افراطی زن به بدن و جسمش را محدود و مقید می‌سازد و ضمن تأمین بستر مناسب جهت پاسخ به نیازهای غریزی، این توجه را از سیطره بر کل ابعاد وجودی فرد حفظ می‌کند و از آسیب‌های آن مصون می‌دارد. آیاتی که در قرآن کریم در زمینه امر به زنان به عفت و حیا و حجاب ذکر شده، متضمن همین نکات است.

از آن‌جا که میل به خودنمایی و تبرج زن به‌طور غریزی و محدود نشده، بیشتر در برابر مردان بروز و ظهور می‌یابد، قرآن کریم در مورد حجاب و قانونمندی روابط زن و مرد، دو

دسته از آیات را بیان فرموده که عبارت‌اند از: دسته اول آیاتی که در مورد وجوب حجاب و پوشش ظاهری و حد و کیفیت آن نازل شده است (همچون احزاب: ۵۹؛ نور: ۳۱)؛ دسته دوم آیاتی که نوع رابطه بین زن و مرد نامحرم را بیان می‌کند و آنان را از کارهایی که عفت و پاکدامنی‌شان را تهدید می‌کند، برحذر می‌دارد (مانند احزاب: ۳۲، ۳۳ و ۵۳؛ نور: ۳۰ و ۳۱). از این آیات چنین به دست می‌آید که در قرآن به عفت و حیا توجه زیادی شده و همه مؤمنان، اعم از مردان و زنان، از رفتارهایی که موجب خدشه‌دار شدن عفت و حیای درونی آنان است، باز داشته شده‌اند (حسینی دولت‌آباد و هاشم‌نیا، ۱۳۹۶: ص ۲۵۷). «حیا و عفاف» حالت‌هایی در روح و روان‌اند که از افزون‌خواهی تمایلات جلوگیری می‌کنند. «حجاب» از تقویت‌کننده‌های اصلی حیا و عفت و کنترل‌کننده هوشمندانه در حوزه مدیریت احساس و تصمیم‌گیری، برای رسیدن به منافع پایدار ابدی است (واسطی، ۱۳۹۲: ص ۱۹). حجاب و پوشش، در بعد فردی و درونی همچنین سبب تقویت تمرکزهای فکری و روحی و بازگشت مؤثرتر انسان به خود و درون خود می‌شود و رابطه فرد با خداوند را ملموس‌تر و شفاف‌تر می‌کند (همان: ص ۲۲). امری که درست در مقابل تعریف و زمینه‌های خودشیء‌انگاری قرار دارد و مانع پدید آمدن آن می‌شود.

نتیجه‌گیری

خودشیء‌انگاری به‌عنوان یک اختلال روانی-احساسی که بر اثر عواملی چون عزت نفس و خودآگاهی ضعیف ایجاد می‌شود و پیامدهایی نظیر افراط در پایش بدن، شرم از بدن، اختلالات تغذیه، نارضایتی از بدن، تضعیف عزت نفس و افسردگی را به دنبال دارد، امروزه مورد توجه روان‌شناسان زیادی قرار گرفته است. پژوهش حاضر این اختلال را با مراجعه به قرآن کریم تحلیل و تبیین کرده و مهم‌ترین اصول مرتبط با آن را تخیل، تفاخر و تبرج نابجا معرفی کرده است؛ به این معنا که زنان که به گواهی مطالعات نظری و میدانی، بیشتر در معرض آن قرار می‌گیرند، نخست دچار خیال‌پردازی و ارزش‌گذاری غیرواقعی در مورد به بدن خود می‌شوند؛ سپس به تفاخر روی می‌آورند و درنهایت میل به تبرج و خودنمایی، ایشان را گرفتار خود می‌سازد و از پرداختن به ابعاد حقیقی وجود خویش بازمی‌دارد. قرآن کریم ضمن نهی و تحذیر از این آسیب‌های فکری-رفتاری، راهکارهای

حکیمانه‌ای نیز در جهت پیشگیری و درمان این اختلال بیان کرده که در این مقاله بررسی و تبیین شد. قرآن کریم با تمجید از زنان مؤمن و صالح، ایشان را الگوی بشریت معرفی می‌کند و هویتی متعالی بسیار فراتر از بدن مادی برای زن می‌سازد؛ سپس با تأکید بر تساوی جایگاه عبودی و ظرفیت تکاملی زن و مرد، او را با معنویت مأنوس می‌کند و برای آسان‌تر شدن این هجرت از تلقی صرفاً بدنی و جسمانی، احکام و مقررات مربوط به حیا و حجاب را وضع می‌کند. باید گفت این راهبردهای قرآنی نخست در راستای پیشگیری از خودشی‌انگاری، سودمند است و سپس در صورت ابتلای افراد، کارکرد درمان و تخفیف عوارض آن را به تناسب میزان مسئولیت‌پذیری افراد، عهده‌دار می‌شود؛ یعنی فرد مبتلا به خودشی‌انگاری، از طریق ارتباط و انس با این آموزه‌های قرآنی، هم در مرتبه باور و بینش بهبود می‌یابد و هم با تمرین عملی قوانین عفاف و رعایت محدودیت‌های پوشش، به تدریج از بند تظاهرات بالینی این اختلال رهایی می‌یابد و آن را به دست فراموشی می‌سپارد.

حجاب و پوشش که محصول عفت و حیای ذاتی بشر است، سبب تقویت مدیریت احساس می‌شود و مهارت تصمیم‌گیری‌های پایدار و مؤثر انسان را ارتقا می‌دهد و در دیگران نیز از ایجاد بحران و به هم زدن تعادل احساسی جلوگیری می‌کند و تصمیم‌گیری‌های آنان را نیز ارتقا می‌بخشد و در نتیجه کل جامعه را به سوی تعادل و ثبات در تشخیص و تصمیم حرکت و به سوی موفقیت و سعادت سوق می‌دهد.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، چ ۳، بیروت: دار صادر.
۳. افلاک سیر، عبدالعزیز و فاطمه ابراهیمی (۱۳۹۳)، «خودشیء انگاری و رابطه آن با افسردگی و عزت نفس در گروهی از دانشجویان دختر دانشگاه شیراز»، مطالعات اجتماعی-روان‌شناسی زنان، س ۱۲، ش ۱.
۴. برسی، حافظ رجب (۱۳۷۹ق)، مشارق الأنوار الیقین فی اسرار امیر المؤمنین علیه السلام، چ ۱۰، بیروت: منشورات مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۵. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶)، تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، چ ۱، قم: بی‌نا.
۶. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام احیاء التراث.
۷. حسینی دولت‌آباد، بی‌بی حکیمه و سیده جمیله هاشم‌نیا (۱۳۹۶)، «آسیب‌شناسی حجاب زنان ایرانی در عصر حاضر»، مجموعه مقالات همایش ملی قیام گهرشاد، ج ۱.
۸. داعی‌الاسلام، محمدعلی (۱۳۰۵)، فرهنگ نظام، هند: بی‌نا.
۹. دانش، عصمت و دیگران (۱۳۹۰)، «رابطه بین شیوه‌های فرزندپروری با عزت نفس جنسی و مؤلفه‌های آن در دانشجویان زن دانشگاه»، فصلنامه روان‌شناسی کاربردی، س ۵، ش ۳.
۱۰. دورانت، ویل (۱۳۶۸)، تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام و همکاران، چ ۳، تهران: سازمان انتشارات و انقلاب اسلامی.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۴)، مفردات الفاظ القرآن، چ ۲، تهران: نشر مرتضوی.
۱۲. رجیبی، عباس (۱۳۸۸)، حجاب و نقش آن در سلامت روان، چ ۸، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۳. شولتز، دوان (۱۳۹۲)، نظریه‌های شخصیت، یوسف کریمی و همکاران، بی‌جا، نشر ارسباران.
۱۴. صفی‌پوری شیرازی، عبدالرحیم بن عبدالکریم (۱۳۸۹)، منتهی الارب فی لغه العرب، تهران: دانشگاه تهران.

۱۵. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴)، تفسیر المیزان، چ ۵، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم دفتر انتشارات اسلامی.
۱۶. علویه همایونی، زینت‌السادات (۱۳۸۹)، زن مظهر خلاقیت الله، [بی‌جا]: انتشارات گل‌بهار.
۱۷. فردریکسون، باربارا و همکاران (۱۳۹۱)، زمینه روان‌شناسی اتکینسون و هیلگارد، ترجمه: محسن ارجمند و حسن رفیعی، چ ۶، تهران: نشر ارجمند.
۱۸. قرشی، علی‌اکبر (۱۳۷۱)، قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۹. کربلایی پازوکی، علی و محمدحسین خوانین‌زاده (۱۳۹۳)، «آسیب‌شناسی مسئله عفاف و حجاب در بین دانشجویان دختر کارشناسی دانشگاه علامه طباطبایی»، فرهنگ مشاوره و روان‌درمانی، ش ۱۸، ص ۱۸۸.
۲۰. کلینی، محمد یعقوب (۱۳۶۷)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۱. لمبروزو، جینا (۱۳۶۲)، روح زن، ترجمه: پری، حسام شهرنئیس، تهران: دانش.
۲۲. مطهری، مرتضی (۱۳۷۹)، مجموعه آثار (مسئله حجاب)، تهران: صدرا.
۲۳. مظاهری‌نژادفرد، گلناز و همکاران (۱۳۹۵)، «مروری بر نارضایتی از تصویر بدن در دیدگاه‌ها و مکاتب روان‌شناسی»، مدیریت و روان‌شناسی، اولین کنفرانس بین‌المللی نوآوری و تحقیق در علوم تربیتی.
۲۴. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱)، تفسیر نمونه، چ ۱۰، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۵. واسطی، عبدالحمید (۱۳۹۲)، حجاب و مدیریت احساس (نگرشی دیگر به حجاب)، مشهد: مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام.
۲۶. وجدانی، فاطمه؛ محسن ایمانی، رضا اکبریان و علیرضا صادق‌زاده (۱۳۹۱)، «تحلیل شکاف میان نظر و عمل اخلاقی از دیدگاه علامه طباطبایی»، پژوهش‌نامه اخلاق، ش ۱۸.
۲۷. هنسلی‌چوات، لورا (۱۳۸۸)، «مشاوره دختران نوجوان برای تاب‌آوری تصویر بدن: راهبردهایی برای مشاوران مدرسه»، ترجمه: فروزان کرمی، مشاور مدرسه، دوره ۴، ش ۴، ص ۴-۱۱.
28. Festinger L. & Hum. Relat (1954), "theory of social comparison processes", *journal of human relations*, Volume: 7, page(s): 117-140.
29. Riggs, Lauren (2011), "A Test of the Agency Hypothesis in Women's Cosmetic Surgery Usage", *journal of sex roles* Volume: 64, page(s): 888-901.

30. Lisak, V., Marsha, G. R. & Helena, k. (2006), "Sexual Revictimization: The Role of sexual self-esteem and dysfunctional sexual behaviors", *Journal of child maltreatment* Volume: 11, page(s): 131_145.
31. Talmon, A. & Ginzburg, k. (2016), "The nullifying experience of self-objectification: The development and psychometric evaluation of the Self-Objectification Scale", *journal of Child Abuse & Neglect* Volume: 60, page(s): 46-57.

References in Arabic / Persian

1. The Holy Quran.
2. Aflak Sir, Abdolaziz and Fatemeh Ebrahimi (1393 Sh), "Self-Objectification and its Relationship with Depression and Self-Esteem in a Group of Female Students of Shiraz University", *Journal of Social-Psychological Studies in Women*, vol. 12, no 1.
3. Alavi Homayouni, Zinat al-Sadat (1389 SH), *The Woman as the embodiment of Allah*, Golbahar Publications.
4. Bursi, Hafiz Rajab (1379 AH), *Masharq al-Anwar al-Yaqin fi Asrar al-Amir al-Momenin*, tenth print, Beirut: Mansurat Muasisat al-A'alami le Matbuat.
5. Da'ei al-Islam, Muhammad Ali (1305 SH), *Culture of the System*, India.
6. Danesh, Esmat et al. (1390 SH), "The Relationship between Parenting Styles with Sexual Self-Esteem and its Components in Female University Students", *Quarterly Journal of Applied Psychology*, vol. 5, no. 3.
7. Durant, Weil (1368 SH), *The History of Civilization*, Translated by Ahmad Aram et al., third print, Tehran: Organization of Islamic Publications and Revolution.
8. Festinger L. A, Hum. Relat (1954), "Theory of Social Comparison Processes".
9. Frederickson, Barbara et al. (1391 SH), *Field of Atkinson and Hilgard Psychology*, Translated by Mohsen Arjmand and Hassan Rafiei, Six print, Tehran: Arjmand Publications.
10. Hensleychwat, Laura (1388 SH), "Adolescent Girls Counseling for Body Image Tolerance: Strategies for School Counselors", Translated by Forouzan Karami, School Counselor, Vol. 4, no. 4, p. 4-11.
11. Hor Ameli, Mohammed bin al-Hassan (1409 AH), *Vasa'el Al-Shi'a*, Qom: Alulbayt Institute Al-Ahya al-Torath.
12. Hosseini Dolatabad, Bibi Hakimah and Sayyid Jamileh Hashemnia (1396 SH), "Pathology of the Iranian Woman's Hijab in the Present Time", Proceedings of the National Conference of Goharshad Uprising, Vol.1.
13. Ibn Manzour, Muhammad ibn Mokaram (1414 AH), *Lesan al-Arab*, third print, Beirut: Dar Sader.
14. Karbalaie Pazouki, Ali, and Mohammad Hossein Khavaninzadeh (1393 SH),

- "Pathology of the Chastity Problem and Hijab Among Undergraduate Female Students of Allameh Tabatabai University", *Journal of Counseling and Psychotherapy*, no. 18, p. 188.
15. Kelini, Mohammad Yaghoub (1367 SH), *Al-Kafi*, Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah.
 16. Lambroso, Gina (1362 SH), *The Spirit of a woman*, Translated by Hesam Shahraeis, Perry, Tehran: Danesh.
 17. Lisak, V., Marsha, G. R. & Helena, K. (2006), "Sexual Revictimization: The Role of Sexual Self-Esteem and Dysfunctional Sexual Behaviors", University of Victoria.
 18. Makarem Shirazi, Nasser (1371 SH), *Tafsir nemouneh*, tenth print, Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah.
 19. Mazaheri Nejadfard, Golnaz et al. (1395 SH), "A Review of Body Image Discontent in Psychological Perspectives and Schools", Management and Psychology, First International Conference on Education Research and Innovation.
 20. Motahhari, Morteza (1379 SH), *Collection of Works (Hijab Issue)*, Tehran: Sadra.
 21. Qureshi, Ali Akbar (1371 SH), *The Glossary of the Quran*, Tehran: Dar al-Kutb al-Islamiyah.
 22. Ragheb Esfahani, Hossein Bin Mohammad (1374 SH), *Mofradat Alfaz al-Qur'an*, second print, Tehran: Mortazavi Publications.
 23. Rajabi, Abbas (1388 Sh), *Hijab and its Role in Mental Health*, Eighth print, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
 24. Riggs, Lauren, "Master of Arts In: International Studies, University of San Francisco".
 25. SafiPouri Shirazi, Abdul Rahim bin Abdul Karim (1389 SH), *Montahi al-Arb fi Loqat Al Arab*, Tehran: University of Tehran.
 26. Schultz, Devon (1392 SH), *Theories of Personality*, Yousef Karimi et al., Arasbaran Publications.
 27. Tabatabaei, Mohammad Hossein (1374 SH), *Tafsir al-Mizan*, fifth print, Qom: The Office for Islamic Publications affiliated to Teachers Society of Qom Seminary.

فصلنامه علمی - پژوهشی

اسلام و مطالعات اجتماعی

سال هفتم، شماره دوم (پیاپی ۲۶)، پاییز ۱۳۹۸

مخلصات

العدالة الاجتماعية في القرآن

السيد حسين فخر زارع*

الخلاصة

العدالة من أعمق القضايا والأفكار التي كانت بؤرة التأمّلات والهواجس طيلة تأريخ البشر. هذه الفضيلة الاخلاقية والاجتماعية بمالها من مكانه بين المفاهيم الأخرى هي اساس المبادئ الأخرى حيث لا يتقدم عليه شيء ولا يمنعه قيمه المجتمع وثباته تعتمد على مدى اتساع العدالة بجميع جوانبها. هذا اصل في آيات مختلفة بمثابة تمهيد لنيل الاهداف السامية او بنفسه هدف بحيث دون تحقق هذا الهدف المثالي لا يمكن تبلور فكرة التدين. للقران علاقة وطيدة بهذا الاصل المهم و بالحق والحرية ايضا حيث لا تتفارق الحق بمثابة ملاك اساسي للعدالة والحرية توفر عناصر اتساعها تنمية النظام برغبة دفعت اليها الأنبياء من الوظائف الاساسية للعدالة الاجتماعية. من اهم عناصر تحقيقها اصلاح افراد المجتمع وقابلية الاتباع من قبلهم مما تدفع الى الإصلاحات النبوية المنبئة من العدالة والموافقة لها. ينبغي هذا المقال دراسة دور العدالة كأصل جوهري في الإصلاح الاجتماعي ونسبة علاقتها بباقي المفاهيم وعناصر تمهيد تحقيقها في القرآن الكريم وانتهجنا اسلوب البحث المكتبي وبمنهج التوثيق تم جمع البيانات وتحليل المعطيات ووصفها وتفسيرها.

الكلمات المفتاحية

العدالة، العدالة الاجتماعية، الحق، الحرية، الإصلاح الداخلي، الإصلاح النبوي.

تاريخ قبول المقال: ۱۳۹۸/۱۰/۲۵
fakhzare48@gmail.com

تاريخ استلام المقال: ۱۳۹۸/۵/۲۵
* مدرس في مركز ابحاث العلوم والثقافة الإسلامية

فلسفة الإتصالات من علم كتابة دريدا إلى الحكمة الصدرائية

السيد محمد علي غمامي*

الخلاصة

بأي مدى شبكة الإنسان للاتصالات تأخذ طابعا كميًا والتقانة الحديثة تسحر الإنسان فيغفل عن نوع التواصل واستخدام التقنية، يعطي صورة غير عقلانية. حكمة الإتصالات هي ذروة مساعي عالم الغرب بصالح الجودة والعقلانية، جهد بجمود وخيبة للأمال أمام تغيير فاعل ومغر. جان لاك كذلك عندما استخدم مصطلح «علم الإتصالات» لأول مرة بمفهومه العصري كذلك حكم بإخفاقه. جان لاك في كتابه القوة المدركة للبشر، في هاماش مباحث «عن الكلمة» يعتقد بأن الإتصالات انتزاعات فلسفية. هذا الإلتفالت وهذه القضية انطلاقة باتجاه كشف «نظرية الإتصالات» في المجالات المعرفية لعالم الشرق. كلما ازدادت صراحة البيان وتأمل الأفكار على صعيد فكري لاسيما في مجال «الكلمة» بنفس المستوى يزداد مستوى المعرفة الشاملة العميقة في مجال الاتصالات. هذا المقال برؤية تطبيقية وبأسلوب منطقي يسعى الإقترب من الإتصالات في المعرفة الدينية والإسلامية. من هذا المنطلق قمنا بمقارنة مفردة «الكلمة» في مباحث «الكلام والكتاب الإلهي» لملاصدرا ومباحث «الكلام والكتابة» لدريدا. ثم عرضنا أفكارهم ومدعياتهم وبراهينهم. دريدا يحمل هواجسا في «الإختلاف» والإحترام للآخرين لذا يؤكد على الكتابة والتأجيل. في المقابل علامة صدرا يحمل هاجس «التعالي» في باله ويصبر على فكرة الوحدة بين أمر الكتابة والكلام. حيث يعبر عن الكلمة في وجهة نظره ذات معنى من خلال «التشريع»، «التكوين»، «الإبداع». بتعبير آخر اضافة الى الغطاء «الإجتماعي» في إنشاء الكلام، الإلتفات الى الصورة «الإلهامية» (معرفة الملائكة) و«الصورة الإلهية» (المعرفة الإلهية) في إنشاء الكلمة يؤدي الى تعالي الإتصال.

الكلمات المفتاحية

فلسفة الإتصالات، الكلام والكتاب، الحكمة المتعالية، ملاصدرا، دريدا، الكتابة والكلام.

تاريخ قبول المقال: ١٣٩٨/١٠/٢٥

ghamami@bou.ac.ir

تاريخ استلام المقال: ١٣٩٨/٣/١٨

* مدرس في جامعة باقر العلوم عليه السلام، قم، ايران.

الإتجاه الممحور على القضية في علم الإجتتماع الديني

غلامرضا پرهيزكار *

الخلاصة

ثمة اتجاهات مختلفة تطرح في العلوم الإنسانية الإسلامية ولاسيما في علم الإجتتماع الديني. الرؤية الممحورة على القضية تأتي تحت الإتجاه الإستنباطي الأعم ورغم مضي قرن ونصف لكن ليس هناك مباحث نظرية مستقلة وجادة عنها. هذا المقال بمنهج تحليلي منطقي وفي بعض الاحيان تحليل ابعده للمؤلفات المعنية بهذه الرؤية ويحاول الكاتب تقديم تعريف وتبيين جامع لهذا الإتجاه. تشير النتائج الى ان هذه الرؤية العملية تبغى فهم وحل القضايا الإجتماعية الواقعية او النظرية في المجتمع الاسلامي حيث تستطيع الإستعانة بالأسلوب العام اع الديني. الرؤية الممحورة على القضية تأتي تحت الإتجاه الإستنباطي الأعم ورغم مضي قرن ونصف لكن ليس هناك مباحث نظرية مستقلة وجادة عنها. هذا المقال بمنهج تحليلي منطقي وفي بعض الاحيان تحليل ابعده للمؤلفات المعنية بهذه الرؤية ويحاول الكاتب تقديم تعريف وتبيين جامع لهذا الإتجاه. تشير النتائج في فهم النصوص الدينية وكذلك بتوسيع المناهج المتداولة في العلوم الدينية أن نفتح آفاق جديدة في علم الإجتتماع الديني وبذلك نرفع بعض المشاكل العالقة على عجلة.

الكلمات المفتاحية

العلوم الإنسانية الإسلامية، علم الإجتتماع الديني، الإتجاه الممحور على قضية، الهدف، القضية، المنهج، الاستنتاج.

تاريخ قبول المقال: ١٣٩٨/١٠/٢٥

parhizkar@iki.ac.ir

تاريخ استلام المقال: ١٣٩٨/٥/٢

* مدرس في قسم علم الإجتتماع مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث، قم، ايران.

تبيين دلائل حسن الظن في الدائرة حسب التعاليم الإسلامية

* يونس فرقاني

** حسين پرکان

*** رقية إبراهيمي

الخلاصة

في الألفية الثالثة ولو الدوائر والمنظمات تغلبت على معظم المعضلات التنظيمية والإدارية باستعانة الأدوات والمنظومات الحديثة ولكن في المقابل قد بدلت سمات كالثقة، العلاقة الودية، التفاؤل والنظرة الإيجابية الى النظام الإداري المتشدد، التنافسات الكاذبة، عدم الثقة، سوء الظن وهذه القضية تركت أثراً بالغاً على انخفاض نسبة العطاء في العمل التنظيمي والإداري. حسن الظن من أهم الصفات الأخلاقية التي أكد الإسلام عليه. كما أن سوء الظن يؤدي الى تشتت الأمور وانزعاج نفسي والنزاع بين كادر الدائرة في المقابل حسن الظن يؤدي الى الطمأنينة والسكينة والاتحاد بين الأفراد. سعى كتاب البحث بمنهج تحليل المضمون وعلى أساس الآيات القرآنية المباركة والروايات المعنية بالموضوع من كتاب ميزان الحكمة الثمين أن يكشفوا دلائل تطبيقية لحسن الظن في الإدارة والتنظيم والدائرة. في هذا المقال قد حاول الباحثون أن يستخرجوا المفاهيم الأولية في الموضوع من النصوص الإسلامية وأحياناً تقارن بالتعاليم الإدارية والتنظيمية لموافقتهما بدلاً من تحميل المفاهيم العلمية في الإدارة على التعاليم الدينية. في هذا المقال في الرؤية الإسلامية لحسن الظن أصالة الا في بعض المصاديق. حسب الآيات والروايات التي تم دراستها يمكن استخراج مبدء حسن الظن وسبل تطوره في التنظيم الإداري. الآثار الإيجابية لحسن الظن في الدائرة هي: توطيد العلاقات في التواصل الدائري، انخفاض القلق، تسير الأعمال الإدارية، ازدياد الثقة والتقييم الصحيح لأداء الموظفين هي نتائج حصلت عليها في هذه الدراسة.

الكلمات المفتاحية

حسن الظن، التفاؤل، المنظمة الإسلامية، الثقة.

تاريخ قبول المقال: ١٣٩٦/١٢/٨

y.forghani@dte.ir

h.parkan@dte.ir

k.Ebrahimi@dte.ir

تاريخ استلام المقال: ١٣٩٦/٤/٢

* طالب دكتوراه في اختصاص الإدارة بجامعة طهران، برديس فارابي، قم، ايران (الكاتب الرئيسي)

** طالب دكتوراه في اختصاص التنظيم الثقافي، جامعة باقر العلوم، قم، ايران

*** طالب ماجستير في اختصاص نهج البلاغة، جامعة اقليد العليا، اقليد، ايران

أثر المودة الصادقة في تكوين رأس المال الاجتماعي تركيزاً

على أفكار الإمام موسى الصدر التربوية (رض)*

** كاوس روهي برندق

*** كاظم قاضي زاده

**** انسية السادات اسكاف

الخلاصة

مودة الأم وعلقتهما بالطفل علاقة مستدامة التي تنشأ قبل الولادة وفي السنوات الأولى من العمر تبلغ ذروتها. شخصية الطفل وعلاقاته الاجتماعية متأثرة بشدة من نوع علقته ومودته في الطفولة. الرأسمال الاجتماعي بمثابة ثروة غير مرمية في المجتمعات ترتكز على العلاقات الاجتماعية بين الناس وتمهد ثباتها وديموميتها في توطيد العلاقات، التعاون والتعامل في شتى الجوانب في المجتمع. لذا نوع المودة تؤثر على تقوية الرأسمال الاجتماعي أو تضعيفها. في هذا البحث وبمنهج وصفي تحليلي حاول الباحثون أن يركزوا على أفكار الإمام موسى الصدر التربوية ليدرسوا أثر المودة الصادقة في الرأسمال الاجتماعي. حسب أفكار الإمام التربوية يمكن الاستنتاج أن سماحته كان يؤكد على ضرورة «العلقة العاطفية» في الأسرة، الأم بمثابة «قدوة المودة» ينبغي أن تدفع إلى غاية مساعيها لأجل تقوية هذه العلاقة حيث تؤدي إلى «علقة عاطفية» توّطد العلاقة بين الأجيال. حسب رأي الإمام معتمداً على النصوص و التعاليم الدينية يعبر عن الأم مصداقاً جليلاً لـ«وجه الله» على الأرض و تصحى بجسمها وروحها لتشبع طفلها من بحر حبها ولطفها. حسب وجهة نظر الإمام موسى الصدر (رض) يمكن القول أن بتكوين العلاقة الصادقة والثابتة لدى الطفل، ينمو إنساناً مؤمناً، مسؤولاً وراعياً لقبول المسؤولية ما يصنع منه راسماً اجتماعياً هائلاً.

الكلمات المفتاحية

المودة والعلقة المستدامة الصادقة، الرأسمال الاجتماعي، الإمام موسى الصدر، الأم.

تاريخ استلام المقال: ١٣٩٨/٣/١٩

تاريخ قبول المقال: ١٣٩٨/١٠/٢٥

* هذا المقال مقتبس من رسالة تخرج ماجستير تحت عنوان «الدراسة التحليلية للأسس القرآنية والروائية الاجتماعية للإمام موسى الصدر».

k.roohi@modares.ac.ir

** أستاذ مساعد في جامعة تربيت مدرس، طهران، إيران.

k.ghazizadeh@modares.ac.ir

*** مدرس في جامعة تربيت مدرس، طهران، إيران.

e.eskaf@modares.ac.ir

**** طالب ماجستير في جامعة تربيت مدرس، طهران، إيران.

إعادة تعريف رأس المال الاجتماعي في العالم الافتراضي

حميد يارسانيا*

مرضية زارع**

الخلاصة

يبغي كاتب المقال أن يقوم بدراسة الظواهر في رأس المال الاجتماعي في المعاملات اليومية للفاعلين الاجتماعيين في مواقع التواصل الاجتماعي ومثاثرها بالعالم الافتراضي في المجتمع ايضا. الفاعل الاجتماعي بمشاركته الاجتماعية وبذهنية جديدة قد يخوض تجربة مختلفة عن العلاقات الاجتماعية مقارنة بالفعل المتقابل بالنمط التقليدي. من وجهة نظر بورديو الشبكة القويمة هي شبكة ذات إقامة علاقة ومعرفة متقابلة بين أفرادها ويؤدي ذلك إلى دعمهم برأس المال الاجتماعي وتستأهلهم لقيمة اجتماعية. في دراسة عناصر رأس المال الاجتماعي عبر المقابلة وتحليل ٢٥ عينة ولكن شهدنا تناقص نسبة النظرة الواقعية إلى المثالية حسب معرفة الفاعل الاجتماعي المتقابلة كما يتعرض للغموض في معرفته الوجودية للظواهر في العالم الافتراضي وتتغير نسبة الثقة من المعرفة المتقابلة إلى البنوية ويسبب خللاً أمنياً وانخفاضاً في الثقة والإطمئنان. ولو توسع شبكة العلاقات ولكنها أساسها وهن وضعف ومقطعي. هذا الاتساع في الشبكة في بعض المصاديق التي ليست المعرفة ضرورية (الفعل الاجتماعي له طابع وظيفي وليس تواصلية) ينمي رأس المال الاجتماعي. كذلك يقرب العالم الافتراضي باجتياز الطبقات الاجتماعية توزيع رأس المال الاجتماعي إلى العدالة. وبهذه التغييرات في عناصر رأس المال الاجتماعي نعيد التعريف في مفهوم رأس المال الاجتماعي.

الكلمات المفتاحية

رأس المال الاجتماعي، مواقع التواصل الاجتماعي الافتراضية، العلاقات الاجتماعية، علم المعرفة.

تاريخ قبول المقال: ١٣٩٨/٢/٤

h.parsania20@bou.ac.ir

ma.zare@atu.ac.ir

تاريخ استلام المقال: ١٣٩٧/١٠/٢

* أستاذ مساعد في كلية العلوم الاجتماعية، جامعة طهران، ايران

** طالب ماجستير في كلية العلوم الاجتماعية، جامعة العلامة طباطبائي، طهران، ايران (كاتب رئيسي)

التحليل القرآني لـ «تشبيء الذات للنساء» وحلول مواجهتها

بي بي حكيمه حسيني دولت آباد*
السيدة جميلة هاشم نيا**

الخلاصة

السلوك الأذاتي لبعض الرجال ازاء النساء أدى الى التسليم لنظرة التشبيء لدى بعض النساء من الآخرين ويعتبرن أنفسهن شيئاً جنسياً. هذه الظاهرة المعرفية - السلوكية تدعى في علم النفس "تشبيء الذات". نظراً للنتائج السلوكية والصدمات الإجتماعية من هذا الخلل النفسي لا يكفي دراسة هذه الظاهرة و تبيينها بأسلوب ميداني فحسب بل لابد من البحث في جوانبها في مذهب فكري شامل وموثوق كتعاليم الإسلام السماوية الوحيانية وعلينا استخراج معطيات نظرية جديدة للمعرفة بالظاهرة ومواجهتها. هذا البحث بأسلوب تطبيقي و تحليلي يدرس جذور الظاهرة وقراءتها قرآنياً ومن ثم يخطط عث عن خطة عملية قرآنية للمقابلة معها.

حسب الدراسات التي أجريت أهم الأسس والمبادئ للتشبيء الذات للنساء من منظور القرآن هو الوهم والتصور الخيالي، النزعة للتباهي والتبرج المفرط دون التحكم في النساء. الخطط العملية القرآنية لمواجهتها وعلاجها هي اعطاء الهوية للمرأة على أساس الإقتداء المثالي منها للبشر كافة والتأكيد على تساوي مكانة الرجل والمرأة عبوديةً وسعتهما المتنامية وكذلك التحكم بالرغبات الجسمية والغريزية والسيطرة عليها في إطارها.

الكلمات المفتاحية

تشبيء الذات للنساء، الوهم والتصور، التباهي، التبرج، القرآن الكريم.

تاريخ قبول المقال: ١٣٩٨/١٠/٢٥

تاريخ استلام المقال: ١٣٩٨/٢/٢١

* مدرس في جامعة العلوم والمعارف القرآنية، مشهد المقدسة، إيران (الكاتب الرئيسي).
dolatabad@quran.ac.ir
** طالب ماجستير في اختصاص تفسير القرآن الكريم وباحث في حوزة مشهد العلمية، إيران. Hashemniya.j@quran.ac.ir

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.

Hussein 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

Nasrullah Aghajani, Qasim Ebrahimpour, Saeed Amirkaveh, Hossain Elahinejad, Mitra Bahrami, Hossain Haj Mohammadi, Fazel Hesami, Mir Saleh Hosseini Jebelli, Karim Khanmohammadi, Davood Rahimi Sojjasi, Hossain Souzanchi, Ruhollah Abbaszadeh, Mohammad Ellini, Eisa Eisazadeh, Ebrahim Fathi, Robabeh Fathi, Nematollah. Karamolahi.



The Quarterly Journal of Islam and Social Studies

Islam **and Social Studies**

Vol. 7, No. 2, Autumn, 2019

26

Islamic Sciences and Culture of Academy

www.isca.ac.ir

Manager in Charge:
Najaf Lakzaei

Editor in Chief:
Hamid Parsania

Secretary of the Board:
Seifollah Qanbari Nik

Executive Expert
Mohammad Nabi Saadatfar

Translator of Abstracts:
Mohammad Reza Amouhosseini (English); Mohammad Taghi Kanani (Arabic)

Tel.:+ 98 25 31152842 • P.O. Box.: 37185/3688
Jiss.isca.ac.ir

راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

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

فرم اشتراک

حوزه	فقه	نقد و نظر	آینه پژوهش	جستارهای فقهی و اصولی
یک سال اشتراک ریال ۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال 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 ۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال 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:
میزان تحصیلات:	تاریخ تولد:
	نام 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: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷ رایانامه: magazine@isca.ac.ir	شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰ شماره حساب سیبایانک ملی: ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵
---	---

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی