

# معرفی فرهنگ اجتماع

سال پنجم، شماره چهارم، پیاپی ۲۰، پاییز ۱۳۹۳



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

به استناد ماده واحده مصوب  
۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب  
فرهنگی و براساس نامه شماره  
۳۱/۵۷۰۸ مورخ ۱۳۹۱/۷/۳۰ شورای  
اعطای مجوزها و امتیازهای علمی  
وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه،  
حائز رتبه «علمی - پژوهشی» گردید.

## مدیر مسئول

حمید پارسانیا

## سر دبیر

محمود رجبی

## جانشین سر دبیر

سیدحسین شرف‌الدین

## مدیر اجرایی

سجاد سلگی

## ناظر چاپ

حمید خانی

سامانه ارسال و یبگیری مقاله  
Nashriyat.ir/SendArticle

مقاله‌های این نشریه در سایت [www.sid.ir](http://www.sid.ir) و [www.ricest.ac.ir](http://www.ricest.ac.ir) قابل دسترسی می‌باشد.

## راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

### الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق وبگاه نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

### ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
  ۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
  ۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله براساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.

۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

- الف - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
  - ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
  - ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
  - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال نشر) نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال و ماه یا فصل نشر) «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

۷. آدرس دهی باید بین متنی باشد: (نام نویسنده، سال نشر، صفحه)

### ج). یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.

۲. مجله حداکثر پس از چهار ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.

۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.

۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.

۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

عضای هیئت تحریریه	نمایه در ISC
<b>نصرالله آقاجانی</b> استادیار دانشگاه باقرالعلوم	
<b>حمید پارسانیا</b> دانشیار دانشگاه باقرالعلوم	
<b>محمدحسین پناهی</b> استاد دانشگاه علامه طباطبائی	
<b>غلامرضا جمشیدیه</b> دانشیار دانشگاه تهران	
<b>محمود رجبی</b> استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی	
<b>سیدحسین شرف‌الدین</b> استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی	
<b>حسین کچوییان</b> دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران	
<b>اکبر میرسپاه</b> استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی	
<b>شمس‌الله مریجی</b> دانشیار دانشگاه باقرالعلوم	
نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره - طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی تحریریه ۰۹۳۲۱۱۳۴۰۹ - مشترکان ۰۲۱۱۳۴۷۴ - دورنگار ۰۲۵) ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵) صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵ <a href="http://www.iki.ac.ir">www.iki.ac.ir</a> & <a href="http://www.nashriyat.ir">www.nashriyat.ir</a> فروشگاه اینترنتی <a href="http://eshop.iki.ac.ir">http://eshop.iki.ac.ir</a>	

## فهرست مطالب

---

### رابطه علوم انسانی اجتماعی با گفتمان و الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت / ۵

غلامرضا جمشیدیها / کچه ایمان عرفان‌ممش

### بررسی روش‌شناسی بنیادین سیاست‌نامه‌نویسی در دوره میانه / ۲۵

سعید مقدم

### بررسی الگوی پوشش جوانان شهر یاسوج / ۴۵

کچه حمید دهقانان / حسن خیری

### تحلیل جامعه‌شناختی افزایش سن ازدواج؛ با تاکید بر عوامل فرهنگی / ۷۷

محمد فولادی

### امکان یا امتناع سینمای دینی در آیین حکمت صدرایی / ۱۰۵

سیدمحمدحسین هاشمیان / کچه حوریه بزرگ

### بررسی انتقادی کاباليسم در سینمای هالیوود (مطالعه موردی انیمیشن سینمایی ناین) / ۱۲۹

کچه حفیظه مهدیان / محمدحسین فرج‌نژاد

### ملخص المقالات / ۱۵۵

### ۱۶۶ / Abstracts

مقدمه و طرح مسئله

توجه به مسئله پیشرفت جامعه یکی از علقه‌های نظری برای متفکران ایرانی به‌ویژه پس از دوره قاجار بوده و پس از انقلاب اسلامی ایران، این مسئله به یکی از مهم‌ترین ضروریات برای جامعه تبدیل شده است. مؤلفه‌های موردنظر انقلاب اسلامی ایران از پیشرفت، مسیری را طراحی و تسهیل می‌کند که در نهایت به احیا و اعتلای تمدن اسلامی می‌انجامد (تشکل هماهنگ انسان‌ها در حیات معقول با روابط عادلانه و اشتراک همه افراد و گروه‌های جامعه در پیشبرد اهداف مادی و معنوی انسان‌ها در همه ابعاد مثبت، تمدن تعریف می‌شود) (جعفری، ۱۳۷۵، ص ۱۶۱). برقراری آن نظم و هماهنگی در روابط انسان‌های یک جامعه که تصادم‌ها و تزاخم‌های ویرانگر را منتفی سازد و رقابت در مسیر رشد و کمال را جای‌گزین آنها کند، به‌گونه‌ای که زندگی اجتماعی افراد و گروه‌های آن جامعه موجب بروز و فعلیت یافتن استعداد‌های سازنده آن باشد، نشان‌دهنده تمدن است (همان، ص ۲۳۳). در این مسیر مؤلفه‌های دین، فرهنگ و علم نقشی بنیادین دارند و رسیدن به تمدن از خلال پیشرفت جامعه حاصل می‌شود (همان، ص ۲۲۳). توجه به مؤلفه علم، جایگاهی ممتاز دارد؛ زیرا هر تمدنی نیازمند بخشی از معرفت‌ها و علوم مقتضی با خود بوده، توانمندی نظری و عملی تمدن، وابسته به آن علوم است. برای مثال، تمدن غرب پس از دوره رنسانس و به‌ویژه عصر روشنگری، رفته‌رفته مبانی مرتبط با چارچوب معرفت‌شناختی جامعه و تمدن خود را طراحی کرد که دانش‌هایی همچون فلسفه سیاسی، تاریخ و اقتصاد سیاسی سهمی مهم در شکل دادن به علوم اجتماعی مدرن داشتند؛ به‌گونه‌ای که بخش اعظمی از علوم انسانی اجتماعی موجود و رایج، وام‌دار مبانی علوم اجتماعی دوره مدرن و پس از آن است. برخلاف بعضی ادعاها مبنی بر جهان‌شمول بودن علوم انسانی اجتماعی که در تمدن غرب شکوفا شده‌اند، چنین علومی تماماً میراثی درخور و برازنده برای همه جوامع و تمدن‌ها نیستند؛ زیرا علوم انسانی اجتماعی در برخی از جنبه‌ها، تابعی از نوع نگرش به انسان (انسان‌شناسی) در هر جامعه و تمدن‌اند. به‌علاوه عناصر برساننده فلسفه علوم اجتماعی می‌توانند در هر جامعه و تمدن، تفاوت‌هایی آشکار داشته باشند؛ برای مثال، شاکله علوم اجتماعی در تمدن غرب بر مبنای جدایی علم از دین سازمان یافته است، اما علوم انسانی اجتماعی در تمدن اسلامی دارای بنیان‌هایی متفاوت‌اند و مناسبات متفاوتی با مؤلفه‌های دین و فرهنگ دارند. برای جامعه ایران پس از انقلاب اسلامی، پیشرفت و رسیدن به تمدن، مستلزم ایفای روابط متقابل میان مؤلفه‌های دین، فرهنگ و علم است.

در شرایط امروز جامعه ایران، مسئله پیشرفت بر اساس الگوی اسلامی-ایرانی اهمیتی فراوان یافته

رابطه علوم انسانی اجتماعی با گفتمان و الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت

غلامرضا جمشیدیها / دانشیار گروه علوم اجتماعی اسلامی دانشگاه تهران  
 ایمان عرفان‌منش / دانشجوی دکتری تخصصی جامعه‌شناسی فرهنگی دانشگاه تهران  
 دریافت: ۱۳۹۳/۰۵/۱۷ - پذیرش: ۱۳۹۳/۰۹/۲۰  
 ایمان عرفان‌منش / ایمان.erfanmanesh@gmail.com  
 gjamshidi@ut.ac.ir

چکیده

هدف انقلاب اسلامی ایران برای رسیدن به تمدنی متعالی، نیازمند بهره‌گیری از مدل پیشرفتی است که در آن مؤلفه‌های دین، علم، فرهنگ و تمدن با یکدیگر معاضدت داشته باشند. این مقاله با روش تحقیق اسنادی و با استعانت از دیدگاه شهید مطهری، تلاش می‌کند تا مدلی از پیشرفت را متناسب با شرایط کنونی گفتمان انقلاب اسلامی استخراج کرده و مختصات آن را به اجمال معرفی نماید. با تدقیق در مسئله پیشرفت در شهید مطهری، گونه‌ای از مسئله گفتمانی مشتمل بر دو بُعد شناختی و عملی هویدا می‌شود که به ترتیب مرتبط با قوت علم (به‌ویژه علوم انسانی اجتماعی) و الگو‌هایی از خرده نظامات اجتماعی (یعنی سیاست، اقتصاد، تعلیم و تربیت و خانواده) می‌باشند. همچنین ترابط میان علم و دین از یک سو و میان فرهنگ‌سازی و دین از سوی دیگر، نقشی محوری در پیشرفت جامعه و شکل‌گیری تمدن اسلامی دارد.

کلیدواژه‌ها: شهید مطهری، پیشرفت، دین، علم، گفتمان، الگو، علوم انسانی اجتماعی.

است. شناختن مناسبات نظری مسئله پیشرفت و ارتباط آن با دین، علم و تمدن، نخستین گام برای پردازش مفهومی و نظری است. علوم انسانی اجتماعی محوری مهم در فراهم آوردن زمینه‌های گفتمان و الگوی اسلامی بر عهده دارند. برای الحاق مبانی فرهنگی- اجتماعی به نقش پیشرفت جامعه، شایسته است تا بعد معرفتی تمدن از قوت کافی برخوردار باشد. در این صورت است که می‌توان فعالانه به عرصه گفتمانی بین‌المللی وارد شد؛ زیرا علم مهم‌ترین بعد نظری گفتمان را برمی‌سازد.

مسئله اصلی این مقاله پرسشی درباره چگونگی نقش علوم انسانی و اجتماعی در گفتمان و الگوی اسلامی پیشرفت است. هدف مقاله نیز نشان دادن ضرورت بحث از نظریه‌پردازی در زمینه پیشرفت جامعه ایران اسلامی، با اتکا به آرای شهید مطهری برای تقویت مبانی گفتمان و الگوی اسلامی است.

### پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهش‌هایی درباره نظر شهید مطهری در زمینه رابطه دین، علم، تمدن و پیشرفت انجام شده است؛ اما نمی‌توان به پژوهش مستقلاً اشاره کرد که به‌تازگی و با عنایت به نیاز جدید علمی کشور نسبت به گفتمان و الگوی پیشرفت اسلامی ایرانی انجام شده باشد. به‌علاوه ترکیب هم‌زمان عناصر چهارگانه یادشده در بین آثار علمی تولیدشده چندان به چشم نمی‌خورد. برای نمونه، در این بخش سه پژوهش مرتبط را که نماینده پیشینه علمی موضوع‌اند، معرفی و بررسی می‌کنیم:

**کاشفی (۱۳۷۶)** در پژوهشی درباره علم و دین از دیدگاه شهید مطهری، به بررسی رابطه دین، علم و فلسفه پرداخته است. محقق کوشیده تا نقد شهید مطهری نسبت به دیدگاه‌های رایج غربی درباره سه‌گانه مذکور را مطرح سازد و تمایز خاستگاه اسلامی وی را برجسته و زوایای مختلف آن را بررسی کند. اتصال علم به دین، انواع رابطه علم و دین و دیدگاه اسلام درباره این رابطه یکی از موضوعات مهم بررسی شده به‌شمار می‌آید.

**مهدوی‌نژاد (۱۳۸۱)** در مقاله‌ای با موضوع رابطه علم و دین با تکیه بر دیدگاه شهید مطهری، پس از مرور چستی علم و دین نزد مکاتب پرشمار سه رابطه تعارض، تقارن و تعاضد را به دقت بررسی کرده است. انواع تعارض علم و دین به چهار دسته تقسیم شده‌اند: گزاره‌های علمی و دینی؛ پیش‌فرض‌های علمی و دینی؛ روحیات علمی و دینی و جهان‌بینی علمی و دینی. همچنین مقاله به‌طور اجمالی دیدگاه شهید مطهری را درباره تعاضد دین و علم معرفی کرده است.

**سرانجام/صغری (۱۳۸۵)** در پژوهشی مبانی دین و توسعه در اندیشه شهید مطهری را توضیح داده

است. این مقاله، مرتبط‌ترین پژوهش با مقاله پیش‌روست. محقق کوشیده است تا دیدگاه‌های توسعه‌ای غربی را مرور کند و سپس با در پیش گرفتن رویکرد نظری آرای شهید مطهری، دیدگاهی جدید از توسعه ارائه داده است. البته نقد اصلی به پژوهش مزبور، به توصیفی و دایره‌المعارفی بودن پژوهش است. به عبارت دیگر، شایسته بود تا محقق دیدگاه توسعه‌ای را با مؤلفه‌های اسلامی بر طبق آرای شهید مطهری و به شیوه‌ای تحلیلی با دسته‌بندی، ارائه اشکال الگویی و به صورت شماتیک معرفی کند.

### ملاحظه روش‌شناختی مقاله

نظریات علوم انسانی به دلیل ارتباط با مفاهیم و اصطلاحات، به‌طور مضاعف نیازمند اعتبار و تدقیق روش‌شناختی‌اند. در رشته‌های علوم اجتماعی و به‌ویژه جامعه‌شناسی، هرچقدر به پژوهش‌های کلان نزدیک شویم، سهم مفاهیم و مباحث نظری افزایش می‌یابد و از وجه انضمامی آنها کاسته می‌شود. با عنایت به این مشخصه، پژوهش باید توسط راهبرد روش‌شناختی معینی هدایت و کنترل شود تا کیفیت و اعتبار آن تضمین گردد. این مقاله برای اشاره به نقش علوم انسانی و اجتماعی در مبانی نظری گفتمان و الگوی اسلامی پیشرفت، از روش تحقیق اسنادی استفاده کرده است.

روش اسنادی یعنی تحلیل آن دسته از اسنادی که شامل اطلاعات درباره پدیده‌ها یا موضوعات مورد مطالعه ماست (بیلی، ۱۹۹۴). با استفاده از این روش، امکان کاوش تفسیری درباره دیدگاه‌های اجتماعی پیشین میسر می‌شود (دایمون و هالووی، ۲۰۰۵، ص ۲۱۷). روش تحقیق اسنادی مناسب برای بررسی دیدگاه‌ها، نقد نظری، جمع‌آوری آرای متفکران اجتماعی، مقایسه تطبیقی رویکرد نظریه‌پردازان و بازنمایی رویکرد نظری مکاتب و پارادایم‌هاست. کشف، استخراج و طبقه‌بندی موضوعات، تکنیک‌های روش اسنادی را تشکیل می‌دهد.

### رویکرد نظری

این مقاله در بررسی ترابط علوم انسانی و اجتماعی با گفتمان و الگوی اسلامی- ایرانی پیشرفت از نظریات اندیشمند مسلمان، شهید آیت‌الله مرتضی مطهری (۱۲۹۸-۱۳۵۸) که از هفده کتاب ایشان استخراج شده، استفاده کرده است. چهار کلیدواژه دین، علم، فرهنگ و تمدن در آرای ایشان با موضوع مقاله ارتباط دارد. در ادامه، این رابطه در دو بخش «دین، علم و تمدن» و «پیشرفت: دین، تمدن و فرهنگ‌سازی» تشریح می‌شود:

## ۱. دین، علم و تمدن

از دیدگاه شهید مطهری، اصلی که در دنیا تحول به وجود آورد، علم است. چرخ زندگی بر محور علم قرار گرفته و همه شئون حیات بشر به علم وابستگی یافته است (مطهری، ۱۳۳۳ الف، ص ۱۷۰). علم، نظامی است از فرضیه‌ها و نتایجی که یا در پرتو تجربه و یا بر بنیاد اصول منطقی گرفته می‌شوند (همو، ۱۳۸۱، ص ۳۲۴). علم هم جنبه عملی و هم جنبه نظری دارد (همان، ص ۳۲۸). علم، قدرت و توانایی است (همان، ص ۳۶۲).

ایشان معتقد است دلیل اینکه با آن همه سفارش و تأکید در اسلام درباره فریضه علم، این فریضه متروک مانده، مسئله‌ای اجتماعی است. باید علت اصلی را وجود گونه‌ای ناهمواری‌ها و دشواری‌هایی دانست که به عللی در جامعه اسلامی پیدا شدند، و امکان عمل به این سفارش عمومی را از بین بردند. یکی اینکه در فقه، علم به صورت فریضه‌ای همچون نماز، روزه، خمس، زکات و حج تلقی نشد. علم هم فریضه‌ای مقدم برای انجام فرایض دینی و هم مقدمه عزت و استقلال و داشتن یک اجتماع خوب است (همان، ص ۳۲۷-۳۳۴؛ همو، ۱۳۶۳ الف، ص ۱۶۵).

در دوران مدرن، تمدن غرب برای فرار از ایمان، علم را حلال همه مشکلات معرفی کرد (همو، ۱۳۷۳، ص ۵۳). به اعتقاد شهید مطهری، آنچه در اروپا «نه علم» بود، یعنی آنچه در علوم ریاضی و تجربی نمی‌گنجید و حاوی نظریه‌ای درباره انسان، اجتماع و جهان بود، به‌عنوان فلسفه رانده شد (کاشفی، ۱۳۷۶، ص ۵۱)؛ حال آنکه توسعه قلمرو علم و ارائه یک جهان‌بینی بر اساس آن، موجب تصور تضاد میان علم و دین می‌شود (مطهری، ۱۳۷۰ الف، ص ۴۳). اساساً تعادل نظام اجتماعی انسان با جدایی دین و علم از میان می‌رود (همو، ۱۳۶۲، ص ۲۰۰). پیشرفت علم و تمدن نیازی را که انسان به دین دارد، رفع نمی‌کند؛ بلکه انسان، هم به لحاظ شخصی و هم به لحاظ اجتماعی، نیازمند دین است (کاشفی، ۱۳۷۶، ص ۵۴ و ۵۵). علم افزایش و توسعه افقی را به انسان ارزانی می‌دارد و دین موجب افزایش ژرفایی می‌شود (مطهری، ۱۳۶۷ الف، ص ۱۶۶ و ۱۶۷). از نظر شهید مطهری، شکوفایی دانش در تمدن اسلامی مرهون دین است (مه‌دوی‌نژاد، ۱۳۸۱، ص ۴۴). همچنین با توجه به اینکه علوم انسانی از انسان برمی‌خیزند و انسان می‌تواند دین‌دار یا کافر باشد، نگرش ذهنی انسانی بر علوم انسانی تأثیر می‌گذارد (مطهری، ۱۳۵۹، ص ۱۸).

## ۲. پیشرفت: دین، تمدن و فرهنگ‌سازی

از دید شهید مطهری، تمدن، جهانی و فرهنگ، ملی است (همو، ۱۳۸۱، ص ۴۰۴). فرهنگ مجموعه

اندوخته‌های معنوی، فکری، روحی، عقلی، اخلاقی و اجتماعی یک قوم است (همان، ص ۴۰۵). تمدن و فرهنگ بشری در یک جا ثابت نیست، بلکه نقل و انتقال دارد. تاریخ نشان می‌دهد که در هر دوره یک گروه، نژاد یا ملت، مشعل‌دار تمدن و فرهنگ بشری بوده است. مثلاً ایران مدتی در دوره اسلامی مرکز بوده و اکنون اروپا و آمریکا مرکز تمدن و فرهنگ دنیا هستند (همو، ۱۳۸۰، ص ۲۹۰).

شهید مطهری بر این باور است که با توجه به آیه «أَنْ أُقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ» (شوری: ۱۳)، اقامه دین به اقامه فرهنگ اسلامی است (مطهری، ۱۳۸۰، ص ۴۰۶). فرهنگ‌سازی در متن رسالت اسلام قرار گرفته است. مذهب پایه‌گذار فرهنگی نوین است که نه فرهنگی ملی، بل فرهنگی بشری یا تمدنی بشری است (همو، ۱۳۷۲ الف، ص ۶۶). فرهنگ اسلامی فرهنگ فطری و بشری است؛ در عین اینکه از جنبه فاعلی وابسته به قومی ویژه است، از جنبه کیفی رنگ قوم خاصی را ندارد (همو، ۱۳۸۱، ص ۴۰۵-۴۰۶). البته هیچ فرهنگی در جهان نداریم که از فرهنگ‌ها و تمدن‌های دیگر بهره نگرفته باشد، ولی مسئله درباره کیفیت بهره‌گیری و استفاده است. یک نوع بهره‌گیری این است که فرهنگ و تمدن دیگر را بدون هیچ تعرضی در قلمرو خود قرار دهیم و نوع دیگر این است که از فرهنگ و تمدن دیگر تغذیه کنیم. فرهنگ اسلامی از نوع دوم است که فرهنگ‌های دیگر (یونانی، هندی، ایرانی و غیره) را در خود جذب کرد و با سیمایی مخصوص به خود ظهور و بروز یافت (همو، ۱۳۷۲ ب، ص ۱۹-۲۰).

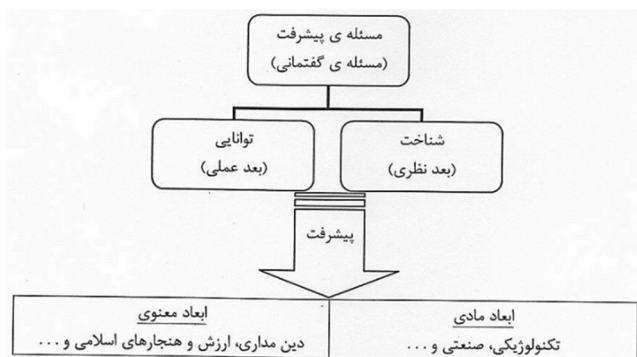
در دیدگاه شهید مطهری، هر پیشرفتی را نمی‌توان تکامل دانست، اما هر تکاملی پیشرفت است؛ زیرا پیشرفت باید به همراه تعالی انسانیت باشد (مطهری، ۱۳۶۳ ب، ص ۲۷۶). بر همین اساس، انسان امروز با همه پیشرفت‌های معجزه‌آسا در ناحیه علم و فن، از لحاظ انسانیت نه تنها گامی پیش نرفته، بلکه به سیاه‌ترین دوران گام نهاده است. این یکی از تناقضاتی است که منطق بشر امروز به آن گرفتار شده است. ریشه این مشکل، عدم توجه به نیاز دین و معنویت است. از میان همه مکتب‌ها، تنها اسلام قدرت پاسخ‌گویی به این نیاز را دارد (همو، ۱۳۷۷، ص ۲۵-۲۹)؛ به این دلیل که اسلام با پیشرفت واقعی زمان، پیش می‌رود، آن را مدیریت می‌کند و حتی جلوتر از آن راه می‌رود (اصغری، ۱۳۸۵، ص ۱۵۳).

در جامعه اسلامی، شئون مختلف زندگی اجتماعی یعنی فرهنگ، سیاست، قضاوت، اخلاق، تربیت و اقتصاد جدا از دین نیست (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۱۵ و ۱۶). امروز جهان اسلام بیش از هر وقت دیگری نیازمند یک نهضت قانون‌گذاری است که با یک دید نو، وسیع و همه‌جانبه از عمق تعلیمات

## ۱-۲. ابعاد مسئله پیشرفت

فرهنگ‌سازی از وظایف اسلام به‌شمار می‌آید و تا وقتی مقدمات اجتماعی این فرهنگ فطری و جهان‌شمول در جامعه فراهم نشود، تمدن اسلامی شکل نخواهد گرفت. جامعه‌ای همچون ایران می‌تواند به‌مثابه علت فاعلی برای محقق ساختن تمدن جهانی اسلام عمل کند؛ اما پیشرفت جامعه دارای دو بُعد جدایی‌ناپذیر مادی و معنوی است. نهضت قانون‌گذاری در دیدگاه شهید مطهری به یک معنا متناظر با مقتضیات الگوی پیشرفت اسلامی است که دارای جنبه‌های مختلف سیاسی، اقتصادی، آموزشی و نظام خانواده است. این الگو امروزه در دست تمدن غربی (امریکا و اروپا) قرار دارد.

شهید مطهری علم (از جمله علوم انسانی) را ضرورتی می‌داند که به‌سبب عدم پیشرفت در میان کشورهای اسلامی، به «مسئله‌ای اجتماعی» تبدیل شده است. تأثیر عوامل اجتماعی و تمدنی بر وضعیت علم و عالمان در جوامع اسلامی کانون توجه ایشان بوده که این، موضوعی از جنس «جامعه‌شناسی علم» است (ر.ک: توکل، ۱۳۸۹، ص ۲۴). به‌علاوه شهید مطهری، غفلت از ترتیب دادن الگوی پیشرفت اسلامی را از جنس «شناخت و توانایی» معرفی کرده است. به عبارت دیگر، این مسئله از ماهیتی «گفتمانی» برخوردار است؛ چراکه گفتمان دارای دو بُعد نظری (شناخت) و عملی (توانایی) است.



## ۲. چگونگی رابطه گفتمان و الگوی اسلامی ایرانی

### ۲-۱. تعریف لغوی و مفهومی گفتمان و الگو

«گفتمان» در لغت به معنای گفت‌وگو، محاوره و مکالمه است و به زبان و رای جمله و عبارت اشاره دارد. گفتمان در مطالعات جامعه‌شناسی، علوم سیاسی، فلسفه و زبان‌شناسی به اعتبار استفاده‌ای که از آن می‌شود، معانی متفاوتی دارد. به اعتقاد گی، گفتمان چیزی بیش از زبان است و گفتمان‌ها همواره

اسلامی ریشه بگیرد تا ریسمان فکری غربی از دست و پای مسلمانان باز شود. باید پیوند مسائل الهی با مسائل اجتماعی و سیاسی مشخص شود. شهید مطهری معتقد است وظیفه دانشمندان روشن‌فکر اسلامی این است که مکتب حقوقی اسلام را از وجهه‌های سیاسی و اقتصادی معرفی کنند (همو، ۱۳۷۰ ب، ص ۲۵۵ و ۲۵۶). این ضرورت به حدی است که مسئله عدم توجه ما به مسئولیت حفظ و نگهداری مقررات اسلامی به‌سبب عدم شناخت ما از فلسفه نظام‌های اجتماعی، سیاسی، حقوقی، جزایی و خانوادگی اسلام و عدم قدرت و توانایی ما در دفاع از آنها به یکی از مسائل بسیار حساس تبدیل شده است (همو، ۱۳۶۷ ب، ص ۱۴۵).

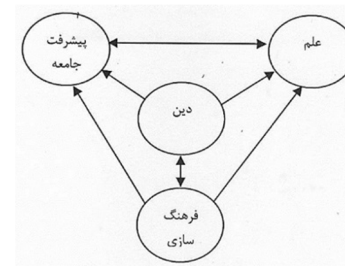
این مقاله در ادامه مطالب مربوط به مناسبات میان علوم انسانی، گفتمان و الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت را در سه بخش ارائه خواهد کرد: ۱. الگو و مختصات پیشرفت، طبق آرای شهید مطهری، ۲. چگونگی رابطه گفتمان و الگوی اسلامی ایرانی، ۳. علوم انسانی و بُعد معرفتی تمدن اسلامی.

### ۱. الگو و مختصات پیشرفت

با بازخوانی آرای شهید مطهری، می‌توان به الگویی از رابطه دین، علم، فرهنگ و تمدن دست یافت و دو محور بنیادین را از آن بازنمایی کرد: ۱. مرکزیت دین در الگوی پیشرفت، ۲. ابعاد مسئله پیشرفت.

### ۱-۱. مرکزیت دین در الگوی پیشرفت

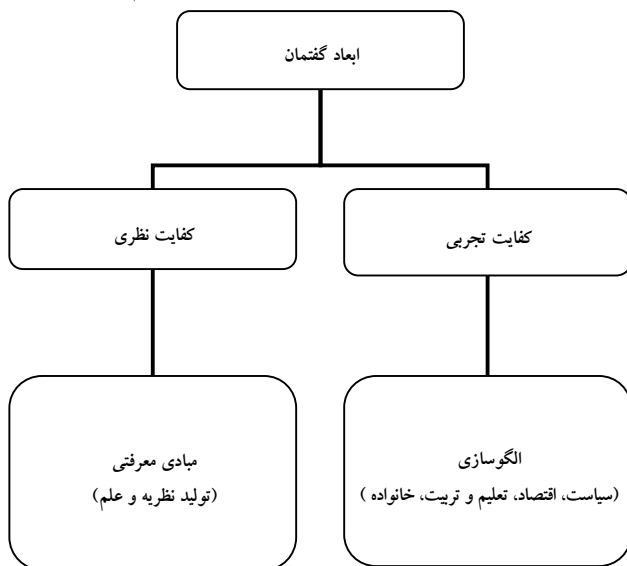
از سویی هسته مرکزی پیشرفت اجتماعی، دین است و از سوی دیگر، برپایی دین وابسته به فرهنگ و تمدن‌سازی است. علوم تجربی و انسانی تأمین‌کننده نیرو و قوه لازم برای حرکت و استمرار چنین تمدنی هستند که خود، از دین سرچشمه گرفته‌اند. علوم اگر به‌درستی استفاده شوند، به روند پیشرفت جامعه قدرت و توان می‌بخشند. این توانایی دارای ماهیتی هم نظری و هم فنی است. ساختن جامعه مطلوب نیز وابسته به علم است. در این میان، علوم انسانی نمی‌تواند فارغ از ارزش و اعتقاد اسلامی باشند.



قدرتمند و پایدار مبدل نخواهد شد و در نتیجه، برای الگوسازی، عقیم به‌شمار خواهد آمد. مجموع همه الگوها از نهادهای بنیادین جامعه، «الگوی پیشرفت» جامعه و تمدن را تشکیل می‌دهد.

### ۲-۳. رویارویی گفتمان‌ها: گفتمان انقلاب اسلامی در مصاف با گفتمان‌های رقیب

با توجه به نظر شهید مطهری می‌توان گفت که تمدن مسلط دست‌کم تا سال‌های اخیر، تمدن غربی بوده



است؛ اما نمی‌توان حالت سکون برای چنین تمدنی قایل بود؛ زیرا این تمدن پایدار نیست و مؤلفه‌های لازم را برای حرکت مردمی و نهادی ندارد. همچنین همان‌گونه که پیش‌تر گذشت، شهید مطهری از کیفیت ویژه تمدن اسلامی، یعنی داشتن پایه‌های ثابت در عین برخورداری از قابلیت جذب زمینه‌های مثبت و مساعد سخن گفته است. با این حال می‌توان از رویارویی گفتمان‌ها به‌منزله یکی از مسائل پیش‌روی تمدن اسلامی نام برد. البته باید در نظر داشت که فرهنگ اسلامی خصلتی جهان‌شمول دارد.

تا پیش از وقوع انقلاب اسلامی ایران، دو گفتمان مهم یعنی لیبرالیسم و سوسیالیسم به‌مثابه بنیان‌های نظری و تجربی برای دیگر جوامع عمل می‌کردند (مطهری، ۱۳۶۳ الف، ص ۱۲۵). انقلاب ایران، ضمن معرفی جریان سوم، مناسبات گفتمانی را در عرصه نظری متحول کرده است. کفایت گفتمان انقلاب اسلامی زمانی تحکیم می‌شود که بتوان با یاری جستن از مبانی فرهنگی اجتماعی این گفتمان، زایایی عملی آن در تولید الگو را نیز تحقق بخشد. چنین گفتمانی به‌مثابه مصدر معرفتی، هیچ‌گاه به ورطه بحران هویت نیفتاده، به انفعال یا استحاله فرهنگی دچار نخواهد شد. به نظر می‌رسد

متضمن هماهنگ کردن زبان با شیوه عمل، تعامل، ارزش‌گذاری، باور داشتن، احساس، بدن‌ها، زبان‌ها، نمادهای غیرزبانی، اشیاء، ابزارها، فناوری‌ها، زمان و مکان هستند. انسان‌ها از این راه می‌کوشند تا با استعانت از گفتمان و ایجاد هویتی خاص، خود را متمایز کنند (گی، ۱۹۹۹، ص ۱۸-۲۵).

در فرهنگ فارسی معین، «الگو» مترادف با واژگان طرح، نمونه و روبه‌رو دانسته شده است (معین، ۱۳۷۸، ص ۳۴۲). یک الگو می‌تواند به‌مثابه رویه‌ای برای نیل به مطلوب تلقی شود. بی‌رو در فرهنگ علوم اجتماعی آورده است که الگو به معنای پدیده‌ای است که در یک گروه اجتماعی شکل گرفته، به این منظور که مدل یا راهنمای عمل در رفتارهای اجتماعی هم از دیدگاه کارکردی و هم روانی اجتماعی به کار می‌آید و الگوها شیوه‌هایی از زندگی‌اند که از صور فرهنگی نشئت می‌گیرند. الگوها بر افکار، نگرش‌ها و رفتارهای کنشگران تأثیر می‌گذارند (بیرو، ۱۳۷۰، ص ۱۳۰).

### ۲-۲. مسیر تمدن و فرهنگ‌سازی: کفایت نظری و تجربی گفتمان

با عنایت به نظریات شهید مطهری، هر تمدن یا هر انقلاب برای به وجود آمدن، علاوه بر ملزومات سیاسی و اقتصادی، نیازمند محتوای معرفتی است. علمی که در هر تمدن رشد می‌کنند، ریشه در علقه‌ها و اقتضائات معرفتی گفتمان حاکم بر آن تمدن دارند (مک‌کارتی، ۱۳۸۸، ص ۲۱۹؛ توکل، ۱۳۸۹، ص ۱۳۱ و ۱۳۲). پس از انقلاب اسلامی ایران، اصحاب علم و سیاست کوشیده‌اند تا گفتمان انقلاب اسلامی را در مناسبات قدرت‌های منطقه‌ای و بین‌المللی وارد سازند؛ اما لازمه قوت و انسجام چنین گفتمانی، علاوه بر محتوای فرهنگی اجتماعی آن، توانش گفتمان در عملیاتی کردن منسجم نظریات است. گفتمان انقلاب اسلامی ایران، به‌مثابه گفتمانی مولد و پویا، برای رقابت در میان دیگر گفتمان‌ها می‌باید از دو وجه «کفایت تجربی» و «کفایت نظری» برخوردار باشد. کفایت نظری به موضوع محتوای نظریه‌مند، منطقی و مستدل گفتمان اشاره دارد و کفایت تجربی، خود را در «الگو» متجلی می‌سازد.

گفتمان‌ها در وجه عینی و تجربی اقدام به الگوسازی از نهادهای جامعه یعنی سیاست، اقتصاد، تعلیم و تربیت و خانواده می‌کنند (عرفان‌منش و صادقی فسایی، ۱۳۹۱). الگوهای مطلوب زمانی که در عمل تحقق یابند، کفایت گفتمان را در هر دو بُعد تجربی و نظری هویدا می‌سازند. آزمون هر گفتمان، توانش آن در عملیاتی کردن بُعد نظری خود در قالب الگوست و زمانی که الگوها در جامعه جریان یابند، کفایت گفتمان آشکار می‌شود. یک گفتمان تا وقتی از لحاظ نظری باکفایت نباشد، به گفتمانی مسموع،

تنها در این شرایط است که در عرصه رقابت‌های گفتمانی و در مصاف با گفتمان‌های رقیب، می‌توان از تثبیت گفتمان اسلامی ایرانی سخن گفت.

برای دستیابی به این هدف، باید رویکرد رفع آسیب شکل بگیرد. هدف اصلی از ایجاد چنین رویکردی، پالایش ابعاد نظری ناسازگار عمدتاً برخاسته از غرب است (نقوی، ۱۳۷۷). نمی‌توان به راحتی و با نقدهای کلیشه‌ای سراغ مبادی معرفتی غرب رفت. در این زمینه بایسته است تا نخست دانشمندان و متفکران ایران اسلامی، توانایی خود را در بسط گفتمان خویش به کار گیرند. پس از این مرحله می‌توان به آشکارسازی دیدگاه‌های نادرست مبادرت ورزید. به عبارت دیگر، نقد، نیازمند چارچوبی است که به لحاظ مبانی فرهنگی اجتماعی از قدرت اقناع بالایی برخوردار باشد و با تقویت دو مؤلفه نظری و تجربی گفتمان اسلامی ایرانی، عملاً چارچوب نقدهای دقیق نسبت به گفتمان‌های دیگر شکل خواهد گرفت.

همچنین اینکه گفتمان و الگوی اسلامی - ایرانی، یعنی نوعی بومی‌سازی گفتمان اسلامی، مانعی برای حضور در ضیافت جهانی اندیشه خواهد بود، برداشت صحیحی نیست. این گفتمان و الگو، نه موجب انزوای ایران در جهان سیال و فعال خواهد شد و نه امکان مشارکت در ساحت بین‌المللی را از جامعه ایرانی سلب خواهد کرد. تعبیر «اسلامی - ایرانی»، دارای دو توانمندی بالقوه است: اولاً اسلام دارای ارزش‌های فرامکانی و فرازمانی است و این موضوع از جهان‌شمول بودن معرفت اسلامی حکایت دارد (این موضوع در اندیشه شهید مطهری به‌ویژه کتاب *اسلام و مقتضیات زمان* دارای جایگاهی ویژه است)؛ ثانیاً با توجه به دیدگاه شهید مطهری، فاعل و عامل ایجاد این تمدن می‌تواند خود دارای فرهنگ قومی و ملی باشد؛ اما این امر به خصلت جهان‌شمول بودن تمدن اسلامی صدمه‌ای نمی‌رساند، بلکه جذب می‌شود.

### ۳. علوم انسانی و بُعد معرفتی تمدن اسلامی

واژه علم، مشترک لفظی است و می‌توان آن را در چهار معنا به کار برد: ۱. علم در مقابل جهل، ۲. علم در برابر شک و ظن، ۳. علم به معنای نظامی از گزاره‌های حصولی که با روش‌های مختلف کسب معرفت به دست آمده‌اند؛ مانند علوم تجربی، فلسفی، تاریخی، عرفانی، ادبی و غیره، ۴. علم به معنای نظامی از گزاره‌های حصولی که با روش حسی، تجربی، طبیعی و انسانی به دست می‌آید و در این معنا فقه، اصول، کلام، فلسفه، عرفان، علوم ادبی و تاریخی، علم به‌شمار نمی‌آیند (مصباح، ۱۳۷۹، ص ۹-۲۱).

علم از جهاتی گوناگون با فرهنگ مرتبط است. برای شکل‌گیری علم، لازم است تا بدو فلسفه علم به‌منزله بینش اولیه آن تشکیل شود. فلسفه علم نیز ناظر به لایه‌های هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی، روش‌شناسی و غایت‌شناسی است (بستان، ۱۳۹۰). از عناصر تشکیل‌دهنده معرفت‌شناسی تمدن غرب، تعریف علم فارغ از ارزش و ناظر به جهان مادی و طبیعی است. سده‌های هجدهم و نوزدهم، زمان جولان رویکردهای تجربه‌گرایی و سپس برآمدن پارادایم اثبات‌گرایی بود. در این رویکرد، فرهنگ، نه عرصه‌ای مستقل، بلکه به‌کلی متأثر از علم است و علم، هویت خود را بدون توجه به فرهنگ حفظ می‌کند (پارسانیا، ۱۳۹۱؛ کوهن، ۱۹۷۰). با گذشت زمان و برآمدن رویکردهای تفهیمی و تأویلی غربی در قرن بیستم، فرهنگ ماهیتی بین‌الذهانی می‌یابد و همچنان در چارچوب روابط و مناسبات کنشگران در دنیای مادی تعریف می‌شود (بتتون و کرایب، ۱۳۸۶). در مقابل، علم در دیدگاه اسلامی بر فرهنگ جامعه احاطه دارد (پارسانیا، ۱۳۹۰)؛ زیرا معرفت وحیانی و نقلی، خصلتی تجویزی می‌یابد. وحی در کنار معرفت عقلی و حسی تعریف می‌شود و به تزیق ارزش‌ها و هنجارهای تجویزی (بینش هنجاری) در عرصه نظریه و علم می‌پردازد. فقه اجتماعی، احکام باید و نباید تولید می‌کند و برخلاف رویکرد تمدن غرب، این بینش هنجاری می‌تواند در تولید علم، مبنای قرار گیرد و در نظریه‌پردازی مطمح‌نظر باشد (وبر، ۱۳۹۰، ص ۸۸-۹۲). مبانی فرهنگی - اجتماعی اسلام، برآمده از شریعت و ارزش‌های دینی است که یکی از مهم‌ترین منابع آن در «فقه اجتماعی» متجلی می‌شود (پارسانیا، ۱۳۸۹). انقلاب اسلامی ایران و نظریه ولایت فقیه نیز نتیجه استنباط امام خمینی علیه السلام از فقه اجتماعی است.

### ۳-۱. اشاره‌ای به فلسفه علوم انسانی و اجتماعی

دگر در کتابی با عنوان *علم به‌مثابه یک نهاد اجتماعی* از منظومه اجتماعی و تاریخی علوم مدرن پرده برداشته است. به‌زعم وی، علم تحت تأثیر منظومه بزرگ‌تر فشارها، نیازها و دستاوردهایی است که مشخصه یک جامعه‌اند و علوم مدرن در شرایط زمانی و مکانی خاص خود حادث شده‌اند. دگر «ارزش‌های فرهنگی علوم مدرن» را عقل‌گرایی، تجربه‌گرایی، روش منطقی آزمون، حکومت قانون (انسان‌بنیاد و انسان‌مدار)، پراگماتیسم، ریاضت این‌جهانی، شک‌گرایی و فردگرایی معرفی کرده است. وی مسیر علمی غرب در دوران باستان، قرون وسطا و دوره جدید را ترسیم کرده است (دگر، ۱۹۶۸). این موضوع نشان می‌دهد که ممکن نبوده علوم غربی به‌ویژه علوم انسانی، در یک خلأ جغرافیایی و



اجتماعی پدید آمده باشند. تمدن غربی متناسب با تغییرات اجتماعی، علوم انسانی و اجتماعی مربوط به خود را تولید کرده است. براین اساس باید دید که علوم انسانی و اجتماعی تمدن اسلامی، چه مؤلفه‌هایی دارند.

همان‌گونه که در مرور آرای شهید مطهری گفتیم، علم نقش مهمی در توان بخشیدن به حرکت تمدن اسلامی دارد. علوم انسانی به‌طور مستقیم کفایت نظری گفتمان را تقویت می‌کنند که این تقویت به بُعد معرفتی تمدن و جامعه مربوط می‌شود. همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، برای جوشش علوم باید فلسفه علوم متناسب با لایه‌های پنج‌گانه یعنی هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی، روش‌شناسی و غایت‌شناسی شکل بگیرد. شهید مطهری، میان دو علم تجربی و انسانی قابل به تفکیک است. علوم انسانی با انسان سروکار دارند و نگره اعتقادی عالم، متأثر از لایه‌های پنج‌گانه است. در ادامه، به هریک از این موارد اشاره می‌کنیم:

الف) هستی‌شناسی: منظور از هستی‌شناسی، نوع نگرش به جهان، یعنی چگونگی جهان است. هستی‌شناسی علوم انسانی غرب بر سکولاریسم یعنی نگرش این‌دنیایی بنا شده است (پارسایان، ۱۳۸۷، ص ۱۹۴). تفسیر ماده‌گرایانه از هستی را فلاسفه یونان باستان همچون پالاس، هراکلیتوس، آناکسیمندر، آناکسیمنس و اتمیست‌ها (هالینگ دیل، ۱۳۸۵، ص ۹۱-۹۵) و در طلیعه دوره مدرن کسانی همچون کپرنیک، گالیله و نیوتن ارائه کردند. هستی‌شناسی در جهان اسلام، هستی‌شناسی توحیدی و صمدی است و بر این اساس انفصال انسان و علم او از مبدأ، مستوجب خدشه در روند زندگی خواهد بود. به‌علاوه از نظر اسلام، عالم به دنیای فیزیکی محدود نمی‌شود و می‌توان از پدیده‌های متافیزیکی و روحانی سراغ گرفت. شهید مطهری با توجه به ضرورت اتصال علم به دین، معتقد است تصور فلسفه‌های اروپایی نسبت به خدا آن بود که یا او را در آسمان‌ها و بالاتر از آن و یا در لحظه آغاز عالم جست‌وجو کنند (کاشفی، ۱۳۷۶)؛

ب) انسان‌شناسی: مقصود از انسان‌شناسی، نوع نگاه نسبت به ماهیت انسان است. انسان‌شناسی علوم انسانی غرب بر اومانیزم بنیان نهاده شده است (نصر، ۱۳۸۴، ص ۲۹۱)؛ یعنی ارزش‌والای شخصیت انسان و ضرورت آزادی در جهت تحقق نفس بشر خاکی. در چنین رویکردی، لازم است تا فضیلت‌های مادی انسان به‌مثابه رأس فضایل ممکن در نظر گرفته شوند. لذا نوعی غلبه انسانیت بر هر پدیده مادی و معنوی دیگر، اهمیتی وافر می‌یابد. غلبه «حقوق بشر» بر آموزه‌ها و ارزش‌های دینی نیز نتیجه همین رویکرد است. در دوره یونان باستان، پروتاگوراس انسان را معیار همه چیز معرفی کرد

(توکل، ۱۹۹۰، ص ۵۴؛ هالینگ دیل، ۱۳۸۵، ص ۱۰۵). در دوره مدرن، به منظور حذف روح از تعریف انسان، توضیحی مکانیستی از بدن انسانی نیز ارائه شد. نمونه بارز این رویکرد را می‌توان در دیدگاه داروین ملاحظه کرد. مارکس نیز تهدید و تحدید شدن عاملیت کارگر را مهم‌ترین توجیه انقلاب می‌دانست تا بتواند از کرامت و آزادی انسان حراست کند. در مقابل، انسان‌شناسی در اسلام را می‌توان نوعی انسان‌شناسی دویبعدی معرفی کرد که در نظریات اجتماعی متفکران مسلمانی همچون فارابی، ابن‌سینا، ابن‌خلدون، مآصدرا و شهید مطهری ظهور و بروز یافته است (مطهری، ۱۳۷۶، ص ۱۸؛ آزاد ارمکی، ۱۳۷۶؛ جمشیدی‌ها، ۱۳۸۷، ص ۶۶ و ۶۷). منظور از دویبعدی بودن انسان، اشاره به دو ساحت جسمانی و روحانی اوست؛

ج) معرفت‌شناسی: حدود و ثغور، منابع، شرایط و چگونگی امکان شناخت در مرکز مباحث معرفت‌شناسی قرار دارد. معرفت‌شناسی غرب عمدتاً برخاسته از عقلانیت روشنگری است. البته در مجموع، می‌توان دو جریان عمده یعنی ذهنیت‌گرایی و عینیت‌گرایی را شناسایی کرد (بلیکی، ۱۳۹۲، ص ۳۶ و ۳۷). در اسلام، مبانی معرفت از حس، عقل و وحی ناشی می‌شود. حس و عقل نیز توسط وحی کلیت می‌یابند و مورد استفاده قرار می‌گیرند؛ چراکه حس، دانش جزئی تولید می‌کند. حس و عقل هیچ‌گاه بر معرفت وحیانی و شهودی و نقل سیطره ندارند (بستان، ۱۳۸۷). شهید مطهری نقش دین و آموزه‌های آن را در تولید علم، نقشی ضروری دانسته است؛

د) روش‌شناسی: طریق و شیوه‌ای که شناخت از آن حاصل می‌شود، روش‌شناسی نام دارد. روش‌شناسی مسلط در غرب، فارغ از مناقشات پارادایم‌ها (هیوز، ۱۳۹۱، ص ۲۷-۵۵)، مستخرج از حس و عقل بوده است. علاوه بر استقرا و استقرای استنتاجی (ابطال‌گرایی)، روش‌های منتج از پدیدارشناسی، هرمنوتیک و روش‌های مردم‌نگارانه نیز کانون توجه بوده‌اند. روش‌شناسی اسلام از منابع معرفتی سه‌گانه یعنی حس، عقل و وحی استخراج می‌شود. حس و عقل نمی‌توانند عقلانیت بسنده را برای شناخت جهان اجتماعی انسان‌ها (علوم انسانی) فراهم آورند. شکاف میان هست‌ها و باید‌ها را بیش‌هنجاری منتج از وحی و نقل تکمیل خواهد کرد. شهید مطهری به سه منبع تفکر یعنی طبیعت، تاریخ و ضمیر انسان اشاره می‌کند (مطهری، ۱۳۸۵، ص ۷۲ و ۷۳)؛

ه) غایت‌شناسی: در علوم انسانی، غایت‌شناسی اهمیت بسیار دارد و با نوع نگرش نسبت به جهان و انسان (هستی‌شناسی و انسان‌شناسی) مرتبط است. هدف و کارکرد علوم غربی مبتنی بر تسلط، التذاذ، تمتع مادی، رهایی یا تفهم است (راین، ۱۳۸۷). برخلاف توجه فلسفه ارسطویی به علت غایی،

همه شقوق معرفت از جمله دین باید کنار گذاشته می‌شد و تنها علم به منزله معرفت اصیل و موثق، کانون توجه قرار می‌گرفت (بتون و کرایب، ۱۳۸۶). بیشتر متفکران غربی، در نحله‌های گوناگون فکری و فلسفی، از آغاز دوره مدرن تا دوره معاصر، بر این مدعا صحه گذاشتند. ماکس شلر، یکی از مهم‌ترین و بانفوذترین فلاسفه پدیدارشناسی و بنیان‌گذار جامعه‌شناسی معرفت و انسان‌شناسی فلسفی، تاریخ بشر را در سه دوره تسلط نهادهای خانواده، سیاست و اقتصاد معرفی کرده که دین تنها در دوره اول حضوری پررنگ داشته است (شلر، ۱۹۸۰).

تصویری که به‌اختصار بررسی شد، عموماً ناشی از باورهای مسیحیت در تاریخ غرب به‌ویژه دوره قرون وسطاست (در نگرش معرفت مسیحی، آن میوه ممنوعه‌ای که خداوند حضرت آدم و حوا را از خوردنش منع کرده بود، دارای ماهیتی از جنس آگاهی و علم بوده است)؛ باورهایی که به فصل مشترک رویکرد معرفتی دوره باستان و مدرن، یعنی همانا جدابودگی دین و علم تبدیل شدند. البته عملکرد کلیسا نسبت به علم در غلبه این چشم‌انداز معرفتی، بی‌تأثیر نبود؛ اما اکنون این پرسش به ذهن متبادر می‌شود که آیا می‌توان دیدگاه مزبور مبنی بر پیشرفت تمدن و جامعه، با جدایی و رهایی از آموزه‌های دین اسلام را برای ایران نیز مطرح کرد و آن را الگو و نسخه‌ای برای پیشرفت دانست؟ شهید مطهری، نگاه دین اسلام به علم را کاملاً متفاوت با نگاه دین مسیحیت به علم معرفی کرده است. ایشان همراه بودن علم و دین را ضروری دانسته و این اتصال را برای پیشرفت و رسیدن به تمدن اسلامی، رکنی حیاتی قلمداد کرده است.

به لحاظ اجتماعی، خاتمیت دین اسلام اقتضا دارد که قواعد بنیادی مرتبط با شئون گوناگون زندگی فردی و جمعی در آن تعبیه شده باشند. یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های فقه نیز همراهی و مساعدت زندگی اجتماعی با مسائل مستحدثه و جدید است. قرآن کریم دین در نزد خداوند را اسلام معرفی می‌کند و بشارت گسترش همین دین را داده است. با این وصف، آیا می‌توان پرسید که اسلام درباره امور و روند جامعه و تمدن مسکوت مانده است؟ شهید مطهری در آثار خود جهان‌بینی اسلامی را دارای خصلتی انسانی و معنوی دانسته که متناسب با شرایط زمانی و مکانی، قدرت مدیریت مسائل فردی و اجتماعی را در اختیار جامعه قرار می‌دهد. ایشان فرهنگ اسلامی را فرهنگی فطری و متعاقباً جهان‌شمول معرفی، و امکان بازسازی تمدن متعالی اسلامی را مطرح کرده است.

وقوع انقلاب اسلامی ایران، به تعبیر امام خمینی علیه السلام و مقام معظم رهبری، طلوع شکوفایی دوباره تمدن اسلامی و بنای رفیع اسلام نه‌تنها در ایران، بلکه در سطح منطقه و جهان است. این شکوفایی

معرفت‌شناسی دنیای مدرن، کارکرد و هدف را در علوم انسانی و اجتماعی جای‌گزین غایت کرده است (دورکیم، ۱۳۸۵، ص ۱۱۰). غایت‌شناسی در اسلام، سعادت توأمان دنیوی و اخروی به‌شمار می‌آید و ریشه آن، در تقرب به خداوند قادر متعالی است (مطهری، ۱۳۸۵، ص ۷-۹). عقل‌ابزاری غرب قادر به بحث درباره آغاز و انجام انسان و جهان نیست (پارسانیا، ۱۳۹۰، ص ۶۴).

### ۳-۲. تقدم علوم انسانی و اجتماعی: نقش اجتماعی دانشمندان مسلمان در الگوسازی

علوم انسانی تولیدشده مبتنی بر مؤلفه‌های پنج‌گانه پیش‌گفته، بنیان نظری گفتمان جامعه اسلامی ایران را استحکام می‌بخشد و سپس از طریق آن می‌توان انتظار داشت که علوم انسانی و اجتماعی بتوانند الگوهای نهادهایی همچون اقتصاد، سیاست، تعلیم و تربیت و خانواده را پی‌ریزی کنند. تا وقتی نتوان بنیان معرفتی غنی تولید کرد، بحث درباره الگوهای یادشده، جهش معرفت‌شناختی نادرست تلقی می‌شود. بنابراین تحول در علوم و شکل‌گیری فلسفه علوم انسانی و اجتماعی متناسب با هنجارهای اسلامی، مقدم بر ساختن الگوست. دانشمندان و متفکران مسلمان ایرانی زمانی می‌تواند الگوهای از نهادهای بنیادین جامعه ارائه دهد، که بینش نظری و فکری او مبانی معرفتی مقتضی را پذیرفته باشد.

تحول علوم انسانی در جامعه ایرانی نیز به معنای مزبور قابل فهم خواهد بود. هر متفکری برای پیشرفت نیازمند ایستار و نگرشی نسبت به انسان و جامعه است. چنین دیدگاهی، نوعی وحدت رویه و غایت مشترک میان علوم مختلف انسانی و اجتماعی پدید می‌آورد. مفصل‌بندی و شاکله این علوم از پنج لایه معرفتی که به آنها اشاره شد، اشراق می‌گردد. وجود نگرش یک‌پارچه در مبانی معرفتی علوم انسانی، موجب تولید دانش و نظریاتی خواهد شد که به استحکام علمی و معرفتی جامعه ایران کمک خواهد کرد. گفتمان‌سازی و الگوسازی، نتیجه تبعات و تفکرات همین علوم‌اند. شکل‌گیری و پیشرفت جامعه و تمدن، متکی به قوت علوم انسانی و اجتماعی خواهد بود. به تعبیر شهید مطهری، علم فریضه‌ای تهیوئی است که هم انسان و جامعه را آماده پذیرش مراحل دیگر می‌کند و هم به‌گونه مستقل دارای اهمیت است (مطهری، ۱۳۶۳ الف، ص ۱۴۳ و ۱۴۴).

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

تمدن مدرن غربی، با ادعایی سترگ مبنی بر منقضی شدن دوران دین آغاز شد. آگوست کنت قویاً بر این باور بود که دوره دین و فلسفه (متافیزیک) پایان گرفته و دوره جهان‌بینی علمی طلوع کرده است. اثبات‌گرایان پس از کنت به دنبال «مهندسی جامعه» بر مبنای آن جهان‌بینی علمی بودند. در نگاه آنها،

عظیم، نیازمند گفتمانی گسترده است که هم‌زمان دارای دو بعد شناختی و عملی باشد. گفتمان انقلاب اسلامی ایران که حول دین و ارزش‌های اسلامی مفصل‌بندی می‌شود، به پشتوانه مبانی نظری برخاسته از تعالیم الهی، می‌تواند در عرصه‌های مختلف اجتماعی به ارائه الگو از خرده نظاماتی همچون سیاست، اقتصاد، تعلیم و تربیت (آموزش) و خانواده بپردازد. شهید مطهری، خلأ شناختی و توانش عملی را در دوران حیات خود، مانعی در تحقق چنین گفتمانی می‌دانست.

امروز با گذشت بیش از سه دهه از انقلاب اسلامی، ضرورت در پیش گرفتن الگویی از پیشرفت که برآمده از تعالیم دینی و آرای اندیشمندان مسلمان باشد، بیش از پیش آشکار شده است. شهید مطهری تمدن مسلط در دوره کنونی را (دست‌کم در زمان حیات خود) تمدن غربی می‌دانست که با برتری علمی و فنی، نوعی جهان‌بینی علمی فارغ از ارزش‌های دینی و معنویت را بنا کرده است. وی نوع مواجهه تمدن‌ها با یکدیگر را صرفاً از نوع تقابل نمی‌دانست؛ بلکه به نوعی از ارتباط تمدن‌ها اشاره می‌کرد که به دستاوردهای مطلوب برای یک تمدن می‌انجامد. از این نظر، شهید مطهری قایل به گزینش محدود و انتخابی است. در شرایط کنونی، علی‌رغم وجود برخی دستاوردهای علمی و فنی، نشانه‌های آشکار ضعف اخلاقی و معنوی تمدن غربی در بخش‌های مختلف اقتصادی، آموزشی و به‌ویژه خانواده، حاکی از افول و پایان تسلط تمدن غرب است؛ تا جایی که بسیاری از پژوهشگران و تحلیلگران غربی بر این واقعیت صحه گذاشته‌اند. این شرایط، مواجهه گفتمانی انقلاب اسلامی و تمدن غربی را نیز شدت بخشیده است. مآلاً لازم است تا جامعه ایران اسلامی در بُعد معرفتی تمدن، یعنی علم، تلاشی دوچندان داشته باشد.

شهید مطهری علوم تجربی و علوم انسانی را برای شکل‌گیری و نضج یک تمدن ضروری دانسته، اما ویژگی متفاوتی را برای علوم انسانی قایل شده است. علوم انسانی با حیات انسان سروکار دارند و ذهن انسان مؤمن یا کافر بر بینش نظری و علمی او تأثیر می‌گذارد. از این رو پیشرفت‌های علمی ایران در علم فیزیک، علوم تجربی و دیگر علوم کاربردی به‌تنهایی توان کافی برای پیش بردن جامعه به سمت پیشرفت را ندارد و شایسته است تا علوم انسانی اجتماعی متناسب با تمدن اسلامی رویش و پرورش یابند؛ چراکه تسلط هژمونی تمدن غرب، نه صرفاً از نوع سیاسی و نظامی، بلکه دارای جنبه معرفتی و علمی نیز بوده است.

برای تجدید نظام معرفتی علوم انسانی اجتماعی باید فلسفه علوم انسانی اجتماعی فعال شود و ابعاد هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی، روش‌شناختی و غایت‌شناختی بر پایه‌ای نو استوار

گردند. اگرچه شهید مطهری به نحو پراکنده در آثار خود درباره هر یک از موارد یادشده مباحثی را عرضه کرده است، کلیت چنین تحولی را می‌توان از آرای وی استحصال و به‌طور شاکله‌مند بازنمایی کرد. از نظر او علم و دین دو بال هستند که بدون هر یک از آنها، پرواز ناممکن است. دال مرکزی و گره‌گاه علوم انسانی اجتماعی نیز باید مبتنی بر آموزه‌های الهی باشد. این علوم انسانی، خصلتی تجویزی و هنجاری نیز دارند و ادعای دنیای مدرن مبنی بر رهایی و جدایی علم از ارزش‌های اسلامی، ناپذیرفتنی، و جدایی آن دو موجب خسران است. همچنین نزد شهید مطهری، اقامه دین نیازمند فرهنگ‌سازی است؛ فرهنگی که به نقش اجتماعی علم، باور داشته باشد.

در آرای شهید مطهری پیشرفت جامعه اسلامی و رسیدن به تمدن اسلامی، نوعی تناسب و معاضدت مؤلفه‌های دین، علم، فرهنگ و تمدن را نمایان می‌سازد. در مجموع به نظر می‌رسد که قوت علوم انسانی اجتماعی از چند جهت برای الگوی پیشرفت جامعه و تمدن اسلامی دارای اهمیت است:

۱. نوعی رابطه دیالکتیکی میان کفایت نظری و عملی گفتمان انقلاب اسلامی با علوم انسانی اجتماعی وجود دارد؛ هرچقدر علوم انسانی اجتماعی تقویت شوند، بُعد شناختی گفتمان تقویت می‌شود و در نتیجه گفتمان اسلامی قادر خواهد بود تا در بُعد عملی، الگوهای خرده‌نظامات را طراحی و تدوین کند؛

۲. رویکرد آسیب‌شناسی برای شناسایی نقاط ضعف داخلی و همچنین نقد مبانی معرفتی تمدن غربی، مستلزم آگاهی و بینشی برآمده از علوم انسانی اسلامی است؛

۳. وظیفه علوم انسانی اجتماعی در تمدن اسلامی نه‌تنها تهیه و تدارک مقدمات و بسترها، بلکه پایش و رصد وضعیت و شرایط است.

- آزاد ارمکی، تقی، ۱۳۷۶، *اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان*، تهران، سروش.
- اصغری، محمود، ۱۳۸۵، «مبانی دین و توسعه در اندیشه شهید مطهری»، *پژوهش‌های اجتماعی اسلامی*، ش ۵۷، ص ۱۴۳-۱۷۸.
- بستان، حسین، ۱۳۸۷، *گامی به سوی علم دینی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۰، *گامی به سوی علم دینی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بلیکی، نورمن، ۱۳۹۲، *استراتژی‌های پژوهش اجتماعی*، ترجمه هاشم آقابیک پوری، تهران، جامعه‌شناسان.
- بتون، تد و یان کرایب، ۱۳۸۶، *فلسفه علوم اجتماعی*، ترجمه شهناز مسمی‌پرست و محمود متحد، تهران، آگه.
- بیرو، آلن، ۱۳۷۰، *فرهنگ علوم اجتماعی*، ترجمه باقر ساروخانی، تهران، کیهان.
- پارسانیا، حمید، ۱۳۸۷، *هستی و مبوط*، قم، معارف.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، *حدیث پیمانه*، تهران، معارف.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۰، *روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی*، قم، کتاب فردا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۱، *جهان‌های اجتماعی*، قم، کتاب فردا.
- توکل، محمد، ۱۳۸۹، *جامعه‌شناسی علم*، تهران، جامعه‌شناسان.
- جعفری، محمدتقی، ۱۳۷۵، ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- جمشیدی‌ها، غلامرضا، ۱۳۸۷، *پیدایش نظریه‌های جامعه‌شناسی*، تهران، دانشگاه تهران.
- دوریکیم، امیل، ۱۳۸۵، *قواعد روش جامعه‌شناسی*، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، دانشگاه تهران.
- راین، آلن، ۱۳۸۷، *فلسفه علوم اجتماعی*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، صراط.
- عرفان‌منش، ایمان و سهیلا صادقی فسایی، ۱۳۹۱، «وضع‌شناسی و تحلیل گفتمان نظریه‌پردازی‌های اجتماعی از الگوی خانواده مطلوب در ایران»، *مطالعات راهبردی زنان*، ش ۵۸، ص ۷-۴۸.
- کاشفی، محمدرضا، ۱۳۷۶، «علم و دین از دیدگاه استاد مطهری»، *قبسات*، ش ۳، ص ۳۹-۵۷.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۹، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۵۹، *هدف زندگی*، تهران، حزب جمهوری اسلامی ایران.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۲، *انسان کامل*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۳ الف، *ده گفتار*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۳ ب، *نقدی بر مارکسیسم*، تهران، صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۷ الف، *مسئله شناخت*، تهران، صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۷ ب، *امدادهای غیبی*، تهران، صدرا.
- ۲۴  $\diamond$  معرفت فرهنگی ایران، سال پنجم، شماره چهارم، پاییز ۱۳۹۳
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۰ الف، *اسلام و مقتضیات زمان*، تهران، صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۰ ب، *ختم نبوت*، تهران، صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۲ الف، *جامعه و تاریخ*، تهران، صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۲ ب، *آشنایی با علوم اسلامی*، تهران، صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۳، *علل گرایش به مادیگری*، تهران، صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۶، *مقالات فلسفی*، تهران، صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۷، *آشنایی با قرآن*، تهران، صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۸، *نظری به نظام اقتصادی اسلام*، تهران، صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۰، *پانزده گفتار*، تهران، صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۱، *یادداشت‌های استاد مطهری*، تهران، صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۵، *انسان و ایمان*، تهران، صدرا.
- معین، محمد، ۱۳۷۸، *فرهنگ فارسی*، تهران، امیرکبیر.
- مک کارتی، ای. دی، ۱۳۸۸، *معرفت به مثابه فرهنگ*، ترجمه کمال خالق‌پناه و دیگران، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- مهدوی‌نژاد، محمدحسین، ۱۳۸۱، «رابطه علم و دین با تکیه بر دیدگاه شهید مطهری»، *پژوهش‌نامه حقوق اسلامی*، ش ۶ و ۷، ص ۳۶-۴۷.
- نصر، سیدحسین، ۱۳۸۴، *جوان مسلمان و دنیای متجدد*، ترجمه مرتضی اسعدیان، تهران، طرح نو.
- نقوی، علی محمد، ۱۳۷۷، *جامعه‌شناسی غرب‌گرایی*، تهران، امیرکبیر.
- ویر، ماکس، ۱۳۹۰، *روش‌شناسی علوم اجتماعی*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، مرکز.
- هالینگ دیل، رچینالد جانن، ۱۳۸۵، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، ققنوس.
- هیوز، هنری استیوارت، ۱۳۹۱، *آگاهی و جامعه*، ترجمه عزت‌اله فولادوند، تهران، علمی و فرهنگی.
- Bailey, K. D, 1994, *Methods of Social Research*, New York: The Free Press.
- Daymon, C, & Holloway, I, 2005, *Qualitative Research Methods in Public Relations and Marketing Communications*, London & U.S.: Routledge.
- DeGre, G, 1968, *Science as a Social Institution: An Introduction to the Sociology of Science*, Michigan: The University of Michigan.
- Gee, J. P, 1999, *An Introduction to Discourse Analysis: Theory and Method*, London and New York: Routledge.
- Kuhn, T, 1970, *The Structure of Scientific Revolution*, Chicago: The University of Chicago.
- Scheler, M, 1980, *Problems of a Sociology of Knowledge*, Translated by M. S. Frings, New York: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Tavakol, M, 1990, *Sociology of Knowledge: Theoretical Problems*, New Delhi: Sterling.

### بررسی روش‌شناسی بنیادین سیاست‌نامه‌نویسی در دوره میانه

سعید مقدم / دانشجوی دکتری دانش اجتماعی مسلمین دانشگاه باقرالعلوم

saeid409@yahoo.com

دریافت: ۱۳۹۳/۰۴/۱۸ - پذیرش: ۱۳۹۳/۰۸/۱۷

#### چکیده

فهم دقیق و درست جریان‌های علمی بدون شناخت زمینه‌های وجودی آنها دشوار است و در مواردی موجب برداشت‌های ناصواب از آنها می‌شود. هدف این پژوهش بررسی روش‌شناسی بنیادین تکوین جریان سیاست‌نامه‌نویسی در دوره میانه است تا با مشخص شدن زمینه‌های معرفتی و غیرمعرفتی آن، بستر فهم درست و نقد این دانش فراهم آید. در این پژوهش با استفاده از روش توصیفی-تبیینی به این پرسش‌ها پاسخ داده‌ایم: سیاست‌نامه‌نویسی از چه مبانی معرفتی‌ای بهره می‌برد؟ ساختار معرفتی این دانش از چه مفاهیمی تشکیل شده است؟ روش کاربردی این دانش کدام است؟ سیاست‌نامه‌نویسی چه حوزه‌های معرفتی‌ای را فعال می‌سازد؟ این دانش از چه زمینه‌های وجودی غیرمعرفتی اجتماعی و فردی‌ای بهره می‌برد؟ و درنهایت چه نقدهایی بر این دانش دوره میانه وارد است؟ سیاست‌نامه‌نویسی دوره میانه نه در تداوم اندیشه ایرانی‌شهری و نه جزئی از قلمرو فراخ‌فقه و فلسفه عملی و منضم به آن حوزه، بلکه یک جریان مستقل علمی در عرصه دانش اجتماعی مسلمانان است.

**کلیدواژه‌ها:** سیاست‌نامه‌نویسی، دوره میانه، قدرت، ویژگی‌های حاکم.

#### مقدمه

اندرزنامه‌های سیاسی جزو آثاری هستند که در زمینه سیاست، با هدف توصیه رفتار مناسب در زندگی سیاسی و تأثیرگذاری بر رفتار سیاسی صاحبان قدرت به رشته تحریر درآمده‌اند. در این‌گونه آثار هم شیوه‌های حفظ اقتدار و مشروعیت قدرت سیاسی ارائه می‌شود و هم آنچه به تضعیف یا از بین رفتن قدرت می‌انجامد، با عنوان «آفات قدرت سیاسی» به حاکم یادآوری می‌شود تا بدین طریق، قدرت او هرچه بیشتر نزد مردم توجیه‌پذیر گردد؛ بنابراین محور مباحث اندرزنامه‌نویسان سیاسی، قدرت حاکم و حفظ آن است.

این نوشته‌ها که به اعتبار مشهورترین آنها (سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک) با عنوان شایع سیاست‌نامه معروف‌اند، رساله‌هایی بودند با نام‌هایی گوناگون مانند اندرزنامه‌ها، آیین‌نامه، ارشادنامه، نصیحة‌الملوک یا آئینه شاهی که فقیهان، فیلسوفان و بعضاً عرفا و بزرگان صوفیه، آنها را خطاب به فرمانروایان می‌نوشتند. رساله‌های سیاست‌نامه، با توجه به شرایط تاریخی-سیاسی ظهورشان، خصایصی ویژه داشتند و هریک از آنها در قالب اندرزنامه‌ای پندآمیز به منظور راهنمایی عملی امیر یا سلطان خاص نوشته شده و برای ایجاد تنوع، به نقل‌ها، حدیث‌ها و حکایت‌های شیرین آمیخته گشته‌اند (فیرحی، ۱۳۸۲، ص ۷۴). درباره اینکه این نوع ادبیات سیاسی از کدام حوزه فکری متأثر است، اختلاف نظر است. سیدجواد طباطبایی سیاست‌نامه‌ها را ادامه اندیشه ایرانی‌شهری در باب سیاست می‌داند و به نوعی آن را بیانگر تلاش فکری ایرانیان برای کسب استقلال فکری و رسیدن به استقلال سیاسی تحلیل می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۲، ص ۴۱)؛ اما داوود فیرحی سیاست‌نامه را نه جریانی مستقل در برابر فقه و فلسفه سیاسی مسلمانان، بلکه جزئی از قلمرو فراخ‌فقه و فلسفه عملی و منضم به آن حوزه می‌بیند (فیرحی، ۱۳۸۲، ص ۷۵).

بی‌شک فهم دقیق و درست درون‌مایه یک دانش و نظریه بدون شناخت زمینه‌های وجودی معرفتی و غیرمعرفتی آن ناممکن یا دست‌کم بسیار دشوار است و پژوهش‌های صورت‌گرفته نوعاً با غفلت از این مطلب دچار برداشت‌های ناصواب درباره این دانش شده‌اند. آنچه در این نوشتار ارائه خواهد شد، تحلیل ماهوی جریان سیاست‌نامه‌نویسی نیست، بلکه تحلیلی است از سنخ مباحث متاتئوریک است که با روش‌شناسی بنیادین علم، زمینه‌های وجودی معرفتی و غیرمعرفتی جریان سیاست‌نامه‌نویسی را مورد مطالعه قرار می‌دهد، تا از این رهگذر به درک درستی از چگونگی تکوین این جریان علمی نایل آید و درنهایت به نقد آن می‌پردازد.

این تحلیل بر چارچوبی استوار است که در آغاز باید به توضیح مختصر آن پردازیم (پارسانیا، ۱۳۹۲). برحسب چارچوب مزبور، نظریه علمی با دو رویکرد درخور بررسی است: رویکرد نخست، نظریه علمی را در مقام نفس‌الامر و با صرف‌نظر از ظرف آگاهی فردی و اجتماعی کانون بررسی قرار می‌دهد و روابط آشکار و پنهان نظریه را با مبادی اجزا و لوازم آن دنبال می‌کند و رویکرد دوم، نظریه را در ظرف آگاهی و معرفت‌عالم و فرهنگ و آگاهی جمعی مدنظر قرار می‌دهد و عوامل وجودی و یا زمینه‌های بروز و حضور آن را در جامعه علمی شناسایی می‌کند.

در توضیح رویکرد نخست باید گفت: هر علم و نظریه علمی با برخی اصول و مبادی آغاز می‌شود. مجموعه مبادی و اصول موضوعه‌ای که نظریه و جریان علمی براساس آنها شکل می‌گیرد، چارچوب و مسیری را برای تکوین آن پدید می‌آورد که آن را روش‌شناسی بنیادین در قبال روش‌شناسی کاربردی می‌نامیم. روش‌شناسی کاربردی، روش کاربرد یک نظریه در حوزه‌های معرفتی مرتبط با آن نظریه را شناسایی می‌کند، اما روش‌شناسی بنیادین ناظر به روشی است که نظریه در مسیر آن تولید می‌شود. بنابراین روش بنیادین مقدم بر نظریه و جریان علمی، و روش کاربردی مؤخر از آن است.

روش‌شناسی بنیادین پیامدهای منطقی مبادی و اصول موضوعه مختلف گوناگون را نسبت به یک حوزه معرفتی و علمی به روش علمی جست‌وجو، و خطاهای روش‌شناختی و مبادی ناگفته و پنهان علم را آشکار می‌کند. روش‌شناسی بنیادین با مشخص ساختن مبانی یک نظریه، زمینه نقد‌های مبنایی آن را نیز پدید می‌آورد. نظریه علمی پس از شکل‌گیری، به نوبه خود در دو امر اثر می‌گذارد: ۱. روش‌شناسی کاربردی، ۲. حوزه‌ها و موضوعات علمی.

براساس آنچه بیان شد، در رویکرد نخست اموری که درباره هر نظریه علمی مدنظر قرار می‌گیرند، عبارت‌اند از: مبادی، روش‌شناسی بنیادین نظریه (مفاهیم، علل و عوامل اصلی درون نظریه و...)، روش‌شناسی کاربردی و حوزه‌های معرفتی فعال.

در رویکرد دوم، از سبب پیدایش نظریه در جامعه و فرهنگ پرسش می‌شود. این پرسش، ادله تکوین نظریه و عوامل ظهور آن در حوزه معرفت بشری را دنبال می‌کند: اولاً یک نظریه برای آنکه در جامعه علمی به صورت نظریه‌ای علمی مطرح گردد و به لحاظ تاریخی به حوزه فرهنگ وارد شود، باید مبنایی و مبادی‌اش به قلمرو فرهنگ وارد شده، و روش تولید معرفت متناسب با آن نظریه در جامعه علمی پدید آمده باشد. همچنین روش‌شناسی بنیادین باید پیش از پیدایش نظریه در جامعه علمی به

رسمیت شناخته شده باشد. از این‌گونه عوامل و زمینه‌های اجتماعی‌ای که ربط منطقی نیز با نظریه دارند، با عنوان عوامل و زمینه‌های معرفتی یاد می‌کنیم.

تکوین نظریه در جهان علمی، علاوه بر اتکا به زمینه‌های فلسفی و معرفت‌شناختی، و زمینه‌های معرفتی مربوط به دیگر علوم، از پیشینه تاریخی علمی که در بستر آن شکل گرفته است نیز استفاده می‌کند. نظریه در جهان علمی علاوه بر زمینه‌های معرفتی، از زمینه‌های وجودی دیگری که بیشتر جنبه انگیزشی دارند نیز بهره می‌برد. اینها به نوبه خود در تقسیم کلی به دو دسته فردی و اجتماعی متقسم می‌شوند. حضور مبانی و بنیان‌های معرفتی یک نظریه در عرصه فرهنگ و وجود انگیزه‌ها و عوامل غیرمعرفتی برای پیدایش یک نظریه علمی کافی نیست. نظریه علمی در بستر آماده معرفتی خود هنگامی شکل می‌گیرد که مسئله مربوط به آن نیز در چهره فرهنگی و اجتماعی خود ظاهر شده باشد. با توجه به این چارچوب مفهومی، ما به دنبال پاسخ به پرسش از زمینه‌های وجودی معرفتی و غیرمعرفتی دانش سیاست‌نامه‌نویسی، و نقد این دانش با توجه به روش‌شناسی بنیادین آن خواهیم بود.

### ۱. زمینه‌های معرفتی جریان سیاست‌نامه‌نویسی

زمینه‌های معرفتی تکوین دانش سیاست‌نامه‌نویسی مانند هر دانش دیگر با اصول و مبانی ویژه‌ای آغاز شده و ساختار معرفتی ویژه‌ای را برای این دانش پدید آورده است.

#### ۱-۱. مبانی سیاست‌نامه‌نویسی

سیاست‌نامه‌ها نیز به تناسب موضوع و روش خود از مبانی گوناگونی بهره می‌برند. در این بخش به برخی از این مبانی و اصول اشاره می‌کنیم.

#### ۱-۱-۱. توأمان بودن دین و سیاست

یکی از مبانی اساسی سیاست‌نامه‌نویسان، عدم جدایی دین و سیاست است. از اعتقاد به عدم جدایی دین از سیاست با تعابیر مختلفی چون «عین هم هستند»، «دو برادر همزاد» و «هم‌ترازی» یاد شده است. این نگرش، اختصاص به اسلام و ایران ندارد، بلکه اندیشه‌ای قدیمی به ویژه در هند و چین بوده است. اندیشمندان اسلامی به دلیل دو کارکرد دین، به این دیدگاه اعتقاد یافتند: یکی به منظور ایجاد وحدت و انسجام فرهنگی و دیگری ارائه یک مقیاس و ملاک برای ارزیابی رفتار سیاسی جامعه و دولت. به همین جهت، نزد ایشان این امر نقش مهمی در تأمین مصالح عمومی و ایجاد اتفاق کلمه و قطع منازعه

و وضع مقررات و حذف یا حل اختلاف و توزیع نقش‌ها و حفظ امانت‌های مردم داشته است (فیرحی، ۱۳۸۲، ص ۲۱۴-۲۱۵). با اعتقاد به چنین امری بود که اندیشهٔ دورهٔ میانه، خواهان اجرای شریعت به‌منزلهٔ لازمهٔ سلطنت بود.

پادشاه تنها در برابر خداوند که اختیار و قدرتش از او نشأت می‌گیرد مسئول است. وظایف مهم پادشاه بدین‌قرارند:

۱. برخورد یک‌سان با دین و سیاست: از نگاه *خواججه نظام‌الملک* دین و دولت ذاتاً به یکدیگر وابسته‌اند و پادشاه باید با هر دو یک‌سان رفتار کند:

و هر گه در مملکت اضطراری پدید آید در دین نیز خلل آید، بددینان و مفسدان پدید آیند و هر گه که کار دین با خلل باشد، مملکت شوریده بود و مفسدان قوت گیرند... نیکوترین چیزی که پادشاه را باید، دین است (طوسی، ۱۳۷۲، ص ۵۵).

۲. ترویج و تقویت شریعت: در سنت فلسفی سیاست‌نامه‌نویسان دورهٔ میانهٔ اسلام، وظیفهٔ پادشاه تقویت دین و شریعت است. *عبدالحق محدث دهلوی* پادشاه عادل را جانشین پیامبر می‌خواند و وظیفهٔ او را ترویج و تقویت شریعت به زور بازو و قانون عدالت می‌داند (شریف، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۲۴۰). در این سنت، بایسته است که شاه هر آنچه را که دین فضیلت می‌داند، چه از قبیل اصول نظری و چه از قبیل اصول اخلاقی و عملی، بشناسد و نیز در چارچوب آنها عمل کند (لمبتون، ۱۳۵۷، ص ۳۵).

#### ۱-۱-۲. عدالت‌طلبی

یکی از پایه‌های اصلی پادشاهی در اندیشهٔ قدیم ایران و از صفات پادشاهان دورهٔ اسلامی در سیاست‌نامه‌ها، عدالت است (فیرحی و همکاران، ۱۳۸۷، ص ۲۴۷). سیاست‌نامه‌نویسان عقیده داشتند که پادشاهی بدون دادگری استوار نمی‌ماند و دچار دگرگونی می‌شود: «گفته‌اند بزرگان دین که الملک یقی مع الکفر ولا یقی مع الظلم» (طوسی، ۱۳۷۲، ص ۱۵).

ملاط چنین عدالتی که بنیان ساختمان دولت و پادشاهی است، اعتدال‌گرایی است و در مبانی فلسفی سیاست‌نامه‌نویسان اعتدال‌گرایی جزو فطرت بشر و لازمهٔ تداوم حیات بشری دانسته شده است. از نظر علمی، اعتدال‌گرایی نه تنها زبان‌های افراط و تفریط را ندارد، که سود فراوان نیز دارد (رجایی، ۱۳۷۳، ص ۶۷).

عنصر اعتدال در فرهنگ ایرانیان باستان مورد توجه ویژه بوده است. به عقیدهٔ حمید عنایت ایرانیان باستان در پرتو آموزش‌های زردشت، پیش از *ارسطو* با اعتدال آشنا بودند و آن را گرامی می‌داشتند

(عنایت، ۱۳۵۶، ص ۷۰). در مبنای فلسفی ایرانیان، عدالت آن است که هر فردی در پایگاه اجتماعی مناسب خود قرار گیرد و اگر کسی در مرتبهٔ خود قرار نمی‌گرفت، جایگاهش ظلم به خود و به جامعه تلقی می‌شد. *خواججه* می‌گوید:

از ناموس‌های مملکت یکی نگاه داشتن القاب و مراتب و اندازه هر کس است؛ چون لقب مرد بازاری و دهقان یکی باشد، هیچ فرقی نبود و محل معروف و مجهول یکی باشد و چون لقب عالم و جاهل یکی باشد، تمیز نماند و این در مملکت روا نباشد (طوسی، ۱۳۷۲، ص ۲۰۰).

#### ۱-۱-۳. تقدیرگرایی

سیاست‌نامه‌نویسان همواره به نوعی جبر و تقدیرگرایی در نظم حاکم بر پدیده‌های سیاسی-اجتماعی اعتقاد داشتند و قدرت شاه را نیز ناشی از اقتدار مطلقه خداوند می‌پنداشتند. اینان سلطنت را ناشی از اراده و مشیت الهی، و اراده بشری را خارج از آن می‌دانستند (فیرحی و دیگران، ۱۳۸۷، ص ۲۴۹). *خواججه نظام‌الملک* بر این باور است که خداوند سلطنت را به فرد شایستهٔ آن واگذار می‌نماید: «ایزد تعالی در هر عصری و روزگاری یکی را از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه و ستوده آراسته گرداند و مصالح جهان و آرام بندگان را بدو باز بندد و در فساد و آشوب و فتنه را بدو بسته گرداند» (طوسی، ۱۳۷۲، ص ۱۱).

#### ۱-۱-۴. نظم‌گرایی

سیاست‌نامه‌نویسان به وجود نظمی واحد در جهان و عالم آسمانی و زمینی اعتقاد دارند. در این نظم، تکلیف همه‌چیز معلوم، و هر چیزی از شأنی برخوردار است و شأن سلطان، جهانگیری و جهان‌داری است. بنابراین لازم است وی علم و حکمت لازم را برای جهان‌داری از حکما فرا گیرد تا بتواند حافظ این نظم باشد (رجایی، ۱۳۷۳، ص ۳۰). بنابراین اصل، سیاست به معنای سامان دادن امور جامعه و حفظ شئون آن و تنبیه فرد متخلف از نظم موجود است. لذا یکی از وظایف شاه، شناخت نظم و اصول حاکم بر جهان (چه جهان طبیعی و چه اجتماعی) و پاسداری از آن است (طوسی، ۱۳۷۲، ص ۱۹۰).

این نظم و امنیت زمانی ایجاد می‌شود که پادشاهی نیک عادل و دارندهٔ فرآیزدی باشد که با از بین رفتن چنین پادشاهی، نظم و امنیت از میان می‌رود و فتنه‌ها پدید می‌آید. مراد از این نظم آن است که هر چیز را به قاعدهٔ خود درآورد و هر آنچه را از قاعده و بنیاد خویش افتاده باشد بازگرداند و با این کار زوال و فساد را از دولت و ملک خود دور کرده است (فیرحی و دیگران، ۱۳۸۷، ص ۲۴۷).

## ۱-۱-۱. واقع‌گرایی

ویژگی مهم جریان اندرزنامه‌نویسی، رویکرد عملی به حوزه سیاست، و نظریه‌پردازی مبتنی بر واقعیت‌های ساختار سیاسی و روابط و مناسبات سیاسی جامعه است. به همین جهت سیاست‌نامه‌ها به نوعی بیانگر ساختار قدرت، شیوه‌های حکومت، سازمان اداری، طبقات اجتماعی و آداب و رسوم روزگار خود هستند. سیدجواد طباطبایی در این باره می‌نویسد:

بخش بزرگی از اندیشه‌های سیاسی در سیاست‌نامه‌هایی آمده است که نویسندگان آن بی‌آنکه اهل تفکر فلسفی باشند، به تأمل در روابط و مناسبات سیاسی جامعه پرداخته‌اند. اغلب این نویسندگان اگر هم در خدمت سلطانی نبوده‌اند، لاجرم نسبتی با سیاست عملی داشته‌اند و از این حیث می‌توان گفت که آنان برخلاف فیلسوفان سیاسی در تکوین سازمان سیاسی کشور و تدوین ایدئولوژی سیاسی آن نقش بسزا داشته‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۱۰-۱۱).

طباطبایی با تقسیم اندیشه سیاسی اسلامی قدیم به فلسفه سیاسی، سیاست‌نامه‌نویسی و شریعت‌نامه‌نویسی، می‌گوید: فیلسوفان سیاسی اهل تفکرند، درحالی‌که سیاست‌نامه‌نویسان در بهترین حالت، تنها به تأمل در امر سیاسی می‌پردازند (همان).

## ۱-۱-۲. تجربه‌گرایی

روشی که سیاست‌نامه‌نویسان در سفارش‌ها و پندهای خود به سلاطین و حکام و درباریان در پیش می‌گرفتند، یک روش تجربه‌گرایانه مبتنی بر واقعیات عینی و موجود، یا روشی برگرفته از تجارب موفق پیشینیان است. به تعبیر فرهنگ رجایی اندرزنامه‌نویسی سیاسی یکی از بسترهای تحلیل سیاست با روش مبتنی بر تجربه تاریخی است (رجایی، ۱۳۷۳، ص ۷).

## ۱-۱-۳. اخلاق‌مداری

سیاست‌نامه‌نویسان تنافر و ناسازگاری میان سیاست عملی و اخلاق را بر نمی‌تابند. از نگاه این اندیشمندان، حکمران موفق در جهت تثبیت قدرت سیاسی، نباید به اصول اخلاقی بی‌اعتنایی نشان دهد. سیاست‌نامه‌ها که جهت نشان دادن راه‌های تثبیت قدرت سیاسی و آیین‌کشورداری پای به عرصه سیاست عملی گذاشته‌اند، به این دلیل که چارچوب کلی خود را در دوره تمدن اسلامی از منابع دینی برمی‌گیرند، مواردی مانند ضرورت تطابق میان قول و فعل و ایمان، حسن خلق با رعیت، وفای به عهد، پرهیز از مکر و حيله در حوزه قدرت سیاسی، پرهیز از کذب و وعده دروغ، پرهیز از تجسس در

زندگی خصوصی مردم، و دوری از تکبر در رویارویی با مردم را به سلاطین، پادشاهان، حاکمان و والیان سفارش می‌کنند.

خواجه رشیدالدین در نامه‌ای به فرزند خود شهاب‌الدین، حاکم اهواز می‌نویسد: «و دیگر از ابواب عدل یکی این است که تکبر نکنی و غضب و قهر و انتقام... را شعار خود نسازی، بلکه حلم و عفو و صدق را ... پیشه خود کنی تا از جمله عاقلان و از زمره عادلان گردی» (همدانی، ۱۳۶۲ق، ص ۱۰).

## ۱-۱-۴. معادباوری

سیاست‌نامه‌نویسان به لوازم تلازم دین و سیاست پایبند بودند و به معاد و جهان آخرت باور داشتند. اعتقاد به جهان پس از مرگ از ریشه‌های کلامی این جریان فکری به‌شمار می‌آید. این اندیشمندان با یادآوری معاد و روز حساب به سیاست‌مداران، آنان را به آمادگی پاسخ‌گویی در آن روز عظیم تحریض می‌کردند. پیامد این معرفت در عرصه سیاست عملی، توجه به اقامه عدل و توجه به نیازهای طبقات فرودست جامعه بود.

اصفهانی در سطور پایانی دستورالوزرا، با طرح مسئله معاد و یادآوری آن، دعوت به عمل صالح و عدالت و قضای حوایج، مسلمانان را این‌گونه به مصادر امور سفارش می‌کند:

در این سرای بی اعتبار! به حکم «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ» (حشر: ۲)، چشم دل باز نموده، از گذشتگان حاصل نمایند اعتبار، و به قضای حوایج مسلمین، در سلک اولیای مفرین خالق زمان و زمین درآمده، به تسکین خاطر مسکین پیش دستی نموده تا در روز پسین نمایند خائف و حزین که «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (یونس: ۶۲) (اصفهانی، ۱۳۶۴، ص ۱۹).

مصنف چوری صاحب ریاض‌الخلود نیز که دل‌مشغولی‌اش بیشتر اهل علم و نخبگان زمان خودش بوده است، تلاش دارد تا آنها را از مشغولیت دنیا و تبعیت از ظالم و توجیه امور آنها بازدارد و آنها را متوجه قام قیامت کند تا عبرت گیرند و ترک مرض نمایند (مصنف چوری، ۱۳۸۷، ص ۱۷).

## ۱-۱-۵. سعادت‌طلبی

بحث درباره سعادت و نجات از شقاوت، موضوعی نیست که در متون سیاسی اسلامی در حاشیه قرار گیرد؛ بلکه غالب سیاست‌اندیشان مسلمان، به دلیل اعتقاد به معاد نمی‌توانند به این اصل مهم به‌صراحت یا به طور تلویحی اشاره نداشته باشند. لذا سعادت دنیوی در حاشیه سعادت اخروی و در پیوند با آن تعریف می‌شود (نجفی، ۱۳۸۲، ص ۱۸۵). اصفهانی در دستورالوزرا می‌نویسد: «محققان عالم روحانی را معلوم است که سبب نجات از شقاوت و وصول سعادت در معاش و معاد جز به تکمیل نفس نیست



و به تحلیل علم و تزکیت عمل منوط و مضبوط است چون عون و عنایت باری عزّ و علا ضمیمه آن باشد» (اصفهانی، ۱۳۶۴، ص ۱۱۶).

اصفهانی اصلاح نفس را مقدم بر اصلاح اجتماعی می‌داند و لذا مصلحان و سیاست‌مداران را در پرده ادب به تزکیه آن تشویق می‌کند.

## ۱-۲-۱. روش‌شناسی بنیادین

با مشخص شدن مبانی‌ای که دانش سیاست‌نامه‌نویسی براساس آنها شکل گرفته می‌توان گفت که این دانش دارای یک روش‌شناسی بنیادین مبتنی بر توأمان بودن دین و سیاست، تقدیرگرایی، عدالت‌طلبی، واقع‌گرایی، تجربه‌گرایی و اخلاق‌مداری، معادباوری و سعادت‌طلبی است.

### ۱-۲-۱-۱. ساختار معرفتی دانش سیاست‌نامه‌نویسی

ساختار معرفتی هر نظریه علمی متشکل از مجموعه مفاهیم، تصورات و گزاره‌هایی است که بر اساس مبانی خود به گونه‌ای منطقی و علمی سازمان یافته‌اند. در هر نظریه، عامل یا عواملی ویژه به منزله علت یا علل اصلی و یا عامل مسلط در نظریه معرفی می‌شود.

تأکید بر حفظ قدرت فرمانروا، محور اصلی اندرزنانه‌های سیاسی را شکل می‌دهد. سیاست‌نامه‌نویس همه تلاش خود را صرف این امر می‌کند که راه و رسم فرمانروایی را نشان دهد و در این راه همه شئون و ساحت‌های دیگر حیات اجتماعی را در خدمت قدرت سیاسی قرار می‌دهد. بنابراین می‌توان از امنیت، عدالت، قدرت، سلطنت به منزله مفاهیم و تصوراتی که در دانش سیاست‌نامه‌نویسی به کار برده می‌شوند، نام برد و مفهوم قدرت و توضیح روابط آن، از جمله عوامل و علل اصلی این دانش به‌شمار می‌روند.

### ۱-۲-۲. روش کاربردی

بهترین راه برای سنخ‌شناسی و تقسیم‌بندی آثار گوناگونی که در حوزه دانش و اندیشه سیاسی دنیای اسلام شکل گرفته اند، استفاده از مفاهیم و بنیادهای معرفتی موجود در همین حوزه فرهنگی است. این‌گونه آثار را بر اساس روش و موضوع و غایت، به اقسامی می‌توان تقسیم کرد؛ زیرا برخی از آثار به

لحاظ موضوع با یکدیگر اختلاف دارند و بعضی دیگر به‌رغم وحدت موضوع، از جهت روش معرفتی مغایرند. البته تفاوت روش‌ها گاه به لحاظ تفاوت اهداف است.

تفاوت فلسفه سیاسی و مدنی و فقه سیاسی، تفاوت موضوعی یا تفاوت در سطح موضوع است، و فقهی که با روش عقلی-برهانی آشنا بوده، مرجعیت عقل نظری و عملی را پذیرفته باشد، می‌تواند بیرون از قلمرو مباحث فقهی و در حوزه فلسفه مدنی نیز صاحب‌نظر بوده، تألیفاتی داشته باشد. تفاوت سیاست‌نامه‌ها با فلسفه سیاسی و فقه سیاسی تنها تفاوت در روش است که به تناسب اهداف مختلف علمی و یا تبلیغی و ترویجی پدید می‌آید. به همین دلیل، همان شخصی که برای مخاطبان علمی خود به قلمرو فلسفه و یا فقه سیاسی وارد می‌شود، برای مخاطبانی که در عرصه عمل و فعالیت اجتماعی مشغول هستند، به سیاست‌نامه‌نویسی روی می‌آورد و باز به همین دلیل است که سیاست‌نامه‌ها را گاه فقیهان و گاه فیلسوفان سیاسی تحریر کرده‌اند (پارسانیا، ۱۳۸۹، ص ۷۸).

در اندرزنانه‌ها برای رساندن مقصود کمتر از برهان و بیشتر از خطابه یا اقناع ناشی از مشاهدات تاریخی به منظور تأثیر اجتماعی و تربیت نفوس استفاده می‌شود و یکی از علل نامیدن آنها به اندرزنانه هم همین است. حکایات تاریخی و حتی حکایات از زبان حیوانات یکی از روش‌های مؤثر و مورد علاقه اندرزنانه‌نویسان است. در باب حکایات از زبان حیوانات می‌توان به اثر گران‌بهای **کلیده و دمنه** که نام اصلی آن **داستان‌های بیدپای** است، اشاره کرد که در همان آغاز از زبان پهلوی به عربی و سپس به فارسی شد (قادری، ۱۳۸۸، ص ۱۲۱). نصرالله منشی به کمک تشبیهات توانسته است در قالب تصاویر، تمثیلات مکرر و حکایات کوتاه، هر مفهوم دقیق و اندیشه ظریفی را آسان‌فهم سازد. او درباره اینکه عداوت حقیقی را با هیچ تدبیری نمی‌توان به صلح تبدیل کرد، می‌گوید: «آب اگرچه در آوندی دیر بماند تا بوی و طعم بگرداند، چون بر آتش ریخته شود از کشتن آن عاجز نیاید» (نصرالله منشی، ۱۳۶۷، ص ۵۲).

شیوه بیان سیاست‌نامه‌ها سبک هنری خاصی است که به تعبیر فرهنگ **رجایی** به کار نقاش شباهت دارد تا عکاس؛ زیرا یک سیاست‌نامه‌نویس همچون یک نقاش ضمن ارائه چارچوب کلی از موضوع، تنها به یک جنبه می‌پردازد، نه اینکه مانند یک عکاس هر آنچه را در مقابل دوربینش قرار گیرد، منعکس کند (رجایی، ۱۳۷۳، ص ۲۶). بنابراین تفاوت در روش و هدف، سیاست‌نامه‌نویسی را به جریان و دانشی مستقل در برابر فقه و فلسفه سیاسی در عرصه دانش سیاسی مسلمانان تبدیل می‌کند.

## ۳-۲-۱. ویژگی‌های روش‌شناختی سیاست‌نامه‌ها

اندرزنامه‌های سیاسی متناسب با مبادی پنهان و آشکار خود، از برخی ویژگی‌های مشترک روش‌شناختی بهره می‌برند. سیاست‌نامه‌نویسان به جهت نسبی که با سیاست عملی داشتند و با تأمل در واقعیت‌ها و مناسبات سیاسی جامعه خویش و جوامع پیشین، به نظریه‌پردازی می‌پرداختند. بدین ترتیب روشی که آنان در سفارش‌های خود به سلاطین و حکام و درباریان در پیش می‌گرفتند، روشی تجربه‌گرایانه، مبتنی بر واقعیات عینی جوامع موجود یا پیشین بود. زبان استعاره‌ای و کنایی نیز یکی دیگر از ویژگی‌های روش‌شناختی سیاست‌نامه‌ها به‌شمار می‌رود. حکایت از زبان حیوانات، نشانه این ویژگی روش‌شناختی است.

## حوزه‌های معرفتی فعال

هر دانش و نظریه به تناسب ساختار معرفتی درونی خود که متأثر از مبادی و اصول موضوعه آن نیز هست، موضوعاتی ویژه را به‌منزله عوامل اصلی و علل مسلط در قلمرو دانش خود مطرح می‌کند و این مسئله موجب می‌شود تا پرداختن به آن عوامل به‌منزله حوزه مورد علاقه نظریه، فعال شود و بر همین قیاس، در هر نظریه برخی عوامل از محور گفت‌وگوی علمی بیرون روند و یا کم‌رنگ شوند و به دنبال آن، حوزه مربوط به آن عوامل از قلمرو دانش و فهم خارج گردد.

یک مسئله اساسی که ذهن سیاست‌نامه‌نویسان را به خود مشغول داشته است این بوده که آنها عموماً نخست به بحث درباره چگونگی اکتساب قدرت سیاسی پرداخته‌اند و در مرحله بعد اندیشیده‌اند که چگونه می‌توان از خروج خوارج (بروز مخالفت با قدرت حاکم) جلوگیری کرد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۲۰). بنابراین می‌توان گفت مفاهیم امنیت، قدرت و نحوه کسب و حفظ آن، به‌منزله عوامل اصلی قلمرو دانش سیاست‌نامه‌نویسی، حوزه‌هایی از قبیل امنیت ملی و دفاعی را در عرصه سیاست فعال می‌سازند.

## ۲. زمینه‌های وجودی غیرمعرفتی

همان‌گونه که بیان شد، نظریه در جهان علمی از زمینه‌های وجودی دیگری که بیشتر جنبه انگیزشی و غیرمعرفتی دارند نیز اثر می‌پذیرد و بلکه تأثیرگذاری این زمینه‌ها کمتر از زمینه‌های معرفتی نیست. زمینه‌های وجودی غیرمعرفتی را می‌توان به عوامل فردی و اجتماعی تقسیم کرد. عوامل فردی تکوین

یک نظریه به زمینه‌های شخصیتی نظریه‌پرداز باز می‌گردد؛ نوع، انگیزه‌های شخصی، زمینه‌های خانوادگی، تجربیات زیستی و ویژگی‌های روانی، از جمله عوامل فردی‌اند. عوامل اجتماعی غیرمعرفتی که به نوبه خود بر عوامل وجودی فردی تأثیرگذارند، به عوامل اقتصادی، سیاسی، نظامی، ایدئولوژیک و... تقسیم می‌شوند.

## ۱-۲. زمینه‌های غیرمعرفتی فردی

برای ورود به بحث عوامل فردی، لازم است نوعی گونه‌شناسی از سیاست‌نامه‌ها ارائه شود. به‌طورکلی باید گفت که سیاست‌نامه‌ها انواع مختلفی داشته‌اند: گاه در پوشش آثار ادبی ارائه شده‌اند که نمونه آن *گلستان سعدی* و *ریاض‌الخلود* مصنف چوری است که به این نوع آثار، اخلاق‌نویسی هم گفته می‌شده است؛ گاه در قالب کتاب‌های تاریخی بوده که کتاب *تاریخ بیهقی* و *جامع‌التواریخ* خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی از این نوع است؛ و گاه هم در موضوع و هم در عنوان، سیاست‌نامه بوده‌اند که *سیاست‌نامه* خواجه *نظام‌الملک* و *نصیحة‌الملوک* امام محمد غزالی از این نوع‌اند (قادری، ۱۳۸۸، ص ۱۱۸).

سیاست‌نامه‌هایی را که وزرا تألیف می‌کردند، «دستورنویسی» هم می‌نامیدند. درواقع این نوع سیاست‌نامه‌ها اصلی‌ترین جریان سیاست‌نامه‌نویسی‌اند. نوشتن این قبیل سیاست‌نامه نیازمند قدرت بسیاری بود که تنها وزرا چنین قدرتی داشتند و به همین دلیل افرادی چون خواجه *نظام‌الملک* و خواجه رشیدالدین (که هر دو وزرای مقتدری بودند) موفق به نوشتن چنین آثاری می‌شدند. خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی و خواجه *نظام‌الملک* هر دو وزرای مقتدر دوره خود هستند که در عمل سیاسی دارای آثاری عظیم بودند و البته تفاوت‌هایی نیز با هم داشته‌اند. خواجه رشیدالدین در سیاست‌نویسی در حد خواجه *نظام‌الملک* نبوده است؛ با این حال آنان هر دو مؤسسه‌های عظیمی برای آموزش طراحی کردند؛ خواجه *نظام‌الملک* نظامیه بغداد را، و خواجه رشیدالدین ربع رشیدی تبریز را بنا نهاد. هرچند ربع رشیدی طرح گسترده‌تری بوده، به علت ویرانی زودهنگامش، آثار علمی کمتری نسبت به آثار ماندگار نظامیه دارد؛ با این حال تأسیس ربع رشیدی خود نشان از کوشش علمی خواجه رشیدالدین و در عین حال، اهتمام وی بر گردآوری دانشمندان مناطق مختلف دنیا برای پیشرفت علم و تمدن اسلامی دارد.

این دو وزیر یک وجه مشترک هم داشتند و آن به قدرت رساندن خاندان خود بود. در واقع، رسم وزرا به قدرت رساندن خاندان خود بود و در دوره ایلخانیان، خاندان خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی بود که با نام ایلخانان حکومت می‌کرد (دانش‌پژوه، ۱۳۵۴، ص ۲۱۷).

وزیران ایرانی در دوران حکومت‌های سلطنتی تقریباً ویژگی‌های مشابهی داشتند. آنان افرادی فاضل، بادریات، معتقد و البته بسیار ثروتمند بودند و علاوه بر اینکه اوضاع سیاسی را مدیریت می‌کردند، در عین حال با دانش خود راهنمای سلاطین و حکمرانان هم بودند.

رشیدالدین فضل‌الله همدانی (۶۴۸-۷۱۸ ق) از سال ۶۶۳ قمری در مقام طیب وارد دربار ایلخانان شد. وی از ۶۹۷ ق وزارت سه سلطان ایلخانی (غازان‌خان، اولجایتو و ابوسعید امیر چوپان) را برعهده داشت. این عالم، مورخ، طیب و سیاست‌مدار ایرانی، در علوم مختلف از سرآمدان عصر خود بوده است (همان، ص ۲۱۸).

در بیان عوامل فردی تکوین جریان سیاست‌نامه‌نویسی که به زمینه‌های شخصیتی نظریه‌پردازان این عرصه بازمی‌گردد، می‌توان به درایت، سرآمدی در علوم مختلف، آگاهی از واقعیت‌ها و شرایط سیاسی عصر خویش، ثروت و دارایی، برخورداری از پایگاه اجتماعی بالا و نبوغ سیاست‌نامه‌نویسان اشاره کرد.

## ۲-۲. زمینه‌های غیرمعرفتی اجتماعی

سیاست‌نامه‌ها در دوره تمدن اسلامی، به‌طورکلی متأثر از اندیشه سیاسی ایرانیان قبل از اسلام تدوین شده‌اند. لذا در اینجا به بررسی عوامل اجتماعی غیرمعرفتی سیاست‌نامه‌ها در دو دوره قبل و بعد از اسلام می‌پردازیم:

ایرانیان از گذشته به اندرزنامه‌نویسی علاقه ویژه داشتند و این سنت نزد آنان رایج شده بود؛ به گونه‌ای که در عهد ساسانی یکی از مناصب بزرگ، «اندرزبُد» بود. در زبان پهلوی میان اندرز و آیین ارتباط نزدیکی بود و اندرز شامل نصایح و دستورهایی برای رفتار درست در امور سیاست و دولت، زندگی روزانه و دین می‌شد. نزد آنان، پند و اندرز برآیند تجربه‌های ذهنی و عملی برای بهبود وضع محیط زندگی و رسیدن به نیک‌بختی بود (محمدی، ۱۳۵۶، ص ۳۱۱).

از سوی دیگر، استقبال ایرانیان دوران ساسانی از ترجمه کتاب *کلیله و دمنه* ریشه در زیربنای فکری آریایی‌های ایرانی دارد. از نگاه ایرانیان آریایی، جهان دارای نظم است و این نظم را اشته یا ارته می‌خواندند. اشته به معنای نظام و آیینی بوده که سراسر عالم هستی را به هم پیوند می‌دهد است و نظام

طبیعی، اجتماعی، اخلاقی و آیین‌های دینی، همگی جلوه‌های آن در عوالم مختلف به‌شمار می‌آمده‌اند. در چنین نظامی تکلیف همه معلوم است و هر کس و هر چیز شأنی دارد. شأن حکام و سلاطین ایجاب نمی‌کند که حقیقت را بفهمند؛ چراکه وظیفه آنها از سویی جهانگیری و از سوی دیگر به اجرا گذاردن جهان‌داری بود. درباره اینکه جهان‌داری چگونه است و کدام ظرایف و بصیرت‌ها را برای آن باید رعایت کرد، باید به ارباب حکمت و درایت و تفکر رجوع کرد و با تراوش‌های ذهن و قلم آنها به رایزنی نشست.

جامعه آریایی به اقشار «دین‌یاران»، «رزم‌یاران»، «فن‌یاران»، «حکمت‌یاران» و «خدمت‌یاران» تقسیم می‌شد. از میان این گروه‌ها قشر دین‌یاران مهم‌ترین کارکرد را داشتند؛ چراکه وظیفه اصلی نگهداری، بازتفسیر و روزآمد کردن آیین، آموزه و علم رایج را برعهده داشتند. معمولاً هم کسانی که اندرزنامه می‌نوشتند از همین قشر فرهیختگان و فرزنانگان زمان بودند؛ به‌ویژه آنکه در نحوه توجیه شأن و مقام این قشر گفته شده که جایگاهشان با جایگاه سر در بدن قابل قیاس است (رجایی، ۱۳۷۳، ص ۱۸-۱۹).

در دوران اسلامی به ویژه در آغاز حکومت عباسیان، به دلیل نیاز گسترده اعراب به اطلاع از شیوه‌های ملک‌داری از یک سوی و فقدان نیروهای کارآموده در میان آنها از سویی دیگر، آیین‌های کشورداری ایران باستان و آشنایی با آنها به یکی از الزامات حکومتی خلفا تبدیل شد. جذب یا نفوذ بسیاری از ایرانیان مستعد به ویژه در حکومت عباسیان سبب آن شد که بسیاری از شیوه‌ها و نکات کشورداری به صورت تألیف یا ترجمه یا رفتار به مراکز قدرت انتقال یابد (قادری، ۱۳۸۸، ص ۱۲۱). بسیاری از متون و اندرزنامه‌های ایرانی پیش از اسلام به‌ویژه متن‌هایی که به سیاست و روش حکومت می‌پرداختند، کانون توجه قرار گرفتند و جریانی مهم برای ترجمه این متون پدید آمد. تقریباً همه مؤلفان کتاب‌های آداب عربی مانند آداب الملوک‌ها در آغاز دوره اسلامی کمابیش از مضامین اندرزنامه‌های ایرانی بهره بردند. یکی از مهم‌ترین کتاب‌های عربی که در آن بخش‌های فراوانی از مضامین اندرزنامه‌ها آمده، *الحکمة الخالده* نوشته ابوعلی مسکویه رازی است که گزیده‌ای از اندرزهای منسوب به حکما و خردمندان قدیم ایران، یونان، روم، هند و عرب است. از کتاب‌های دیگر در این‌باره *غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم* نوشته ثعالبی و *التاج فی اخبار الملوک* منسوب به جاحظ است (طباطبایی، ۱۳۵۷، ص ۱۲۴). بنابراین فرهنگ سیاسی ایران پیش از اسلام در قالب متون ترجمه‌ای به زبان عربی و تواریخ و نوشته‌های اسلامی، بازتابی گسترده یافتند و این جریان در تاریخ خلافت و ایران اسلامی با کارکردهای متفاوتی تداوم پیدا کرد. ابن‌مقفع (۱۰۶-۱۴۴ق) با ترجمه آثاری مهم، پایه‌گذار سنت

اندرزنامه‌نویسی سیاسی در دوران اسلامی است (اللهیاری، ۱۳۸۱، ص ۱۳۱). این آثار بستری مناسب برای بازتاب و انتقال فرهنگ سیاسی باستانی یا اندیشه ایرانی شهری در دوران اسلامی فراهم آوردند. سیاست‌نامه‌ها در دوره اسلامی عموماً در دوره‌ای از تاریخ ایران شکل گرفته‌اند که اصطلاحاً به «دوره میانه» معروف است. تاریخ میانه ایران از چند جهت دارای اهمیت است. یکی از وجوه اهمیت این دوره، شکل‌گیری سلطنت‌های نیمه‌مستقل در سرزمین ایران بود که در کنار خلافت اسلامی در بغداد شکل گرفتند و اگرچه مشروعیت خود را از خلیفه بغداد کسب می‌کردند، در اعمال قدرت، مستقل بودند. در این راستا یکی از مهم‌ترین منابع توجیه‌کننده که می‌توانست مشروعیت سلطنت‌های مستقل را موجه سازد، اندیشه‌های ایرانی شهری در باب سیاست بود که البته می‌بایست با تفکر موجود اسلامی در آن دوران سازگار می‌شد.

استقبال از کتاب‌های اخلاقی در دوره میانه دو دلیل داشت: یکی اینکه در دین اسلام به اندوختن حکمت و کسب مکارم اخلاقی بسیار تحریص و ترغیب شده است؛ و دیگر آنکه با حاکمیت یافتن مغولان و سلجوقیان، هرگونه دریافت فلسفی از سیاست و رفتار سیاست‌مداران، از ساحت نظریات عالمان رخت بریست. با تثبیت فشریگری مذهبی اشعری، به‌منزله مذهب مختار، دو جریان مهم اندیشه سیاسی در ایران دوره اسلامی، یعنی سیاست‌نامه‌نویسی و شریعت‌نامه‌نویسی شکل گرفت (فیرحی، ۱۳۸۷، ص ۲۴۶).

از حیث عامل ایدئولوژیکی نیز می‌توان به این نکته اشاره کرد که عموماً اندیشه‌های سیاسی در خدمت قدرت سیاسی قرار داشته‌اند. به بیان دیگر، در تاریخ جوامع اسلامی، عمل سیاسی همواره بر اندیشه سیاسی مقدم بوده است و نظام‌های سیاسی برای توجیه خود نیازمند مبانی فکری و سیاسی بوده‌اند. اندیشه‌های سیاسی مربوط به اهل سنت و شریعت‌نامه‌ها همگی این ویژگی را داشتند و در واقع، کارکرد اساسی آنها توجیه‌گری بوده است (قادری، ۱۳۸۸، ص ۲۵۳).

علی‌رغم تأثیرپذیری سیاست‌نامه‌نویسی از اندیشه ایرانی شهری قبل از اسلام، با روشن شدن زمینه‌های وجودی معرفتی و غیرمعرفتی نمی‌توان اندیشه سیاست‌نامه‌نویسی را تداوم اندیشه ایرانی شهری دانست؛ چراکه در اندیشه ایرانی شهری قبل از اسلام، شاه آرمانی که دارای فره ایزدی است، محور و کانون تحلیل سیاسی است؛ ولی در سیاست‌نامه‌ها این شاه آرمانی جای خود را به شاه موجود می‌دهد که فاقد فره ایزدی مورد ادعاست. از سوی دیگر سیاست‌نامه‌ها و تحولات آنها، تابع تحولات عقل عملی در تمدن اسلامی‌اند. این موضوع را می‌توان براساس مبانی کلامی اشعری هم توضیح داد که بنا بر این مبانی،

سیاست‌نامه‌ها، به‌ویژه سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک در پیوند با کلام اشعری و تداوم آن است. بنابراین حکم به تباین آنها با اندیشه ایران قدیم، با منطق درونی این نوشته‌ها و نیز نظر و عمل خواجه سازگارتر است؛ چراکه در اندیشه ایرانی شهری دگرگونی‌های جهان، تابعی از دگرگونی سرشت شاهی است و نه برعکس؛ درحالی‌که خواجه نظام‌الملک از این حکم فاصله می‌گیرد (فیرحی، ۱۳۸۲، ص ۸۸).

به نکته‌ای دیگر نیز در این زمینه می‌توان اشاره کرد و آن این است که محتوای اندرزنامه پیش از اسلام، در پرتو اندیشه‌های اسلامی متحول شده است. شاه آرمانی در اندیشه ایرانی شهری بنیان‌گذار و عین قانون است؛ اما پادشاه در دوران اسلامی سرشتی ترکیبی دارد که از سویی برگزیده خداست و از سوی دیگر باید توجهی به احکام شریعت داشته باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۶۰).

در پایان می‌توان گفت سیاست‌نامه‌نویسی سیاسی علی‌رغم تأثیرپذیری از اندیشه ایرانی شهری، دارای تمایز بنیادین با آن است و عنصر اساسی اندیشه ایرانی شهری، یعنی شاه آرمانی، در سیاست‌نامه‌نویسی متحول شده است. در واقع، سیاست‌نامه‌نویسی در پی پاسخ به مهم‌ترین مسائل نظام سیاسی موجود آن عصر در قلمرو دانش سیاسی مسلمین شکل گرفت. مهم‌ترین مسائل جامعه ایرانی در آن شرایط سیاسی عبارت بودند از: امنیت، عدالت، قدرت و سلطنت؛ بدین بیان که پادشاه عادل کیست؟ نقش قدرت در سیاست چیست؟ و چگونه می‌توان امنیت برقرار کرد؟ هدف اصلی اندرزنامه‌نویسان ارائه راهکارهایی درباره چگونگی کسب قدرت به‌وسیله پادشاهان و تقویت و استمرار آن بود. با ورود مبانی چنین دانشی به عرصه فرهنگ جمعی، و طرح چنین مسائلی، دانشی متناسب با عقلانیت دوره میانه و مبانی معرفتی دوره تمدن اسلامی شکل گرفت. بنابراین می‌توان از سیاست‌نامه‌ها به دلیل دارا بودن روشی ویژه، به‌منزله جریانی مستقل از فلسفه و فقه سیاسی در عرصه دانش سیاسی مسلمانان نام برد.

### ۳. نقد

با بررسی روش‌شناسی بنیادین سیاست‌نامه‌نویسی، مبانی این جریان علمی در حوزه اندیشه مسلمین روشن شد و زمینه برای نقد مبنایی آن فراهم آمد:

۱. سیاست‌نامه‌نویسی به‌ویژه از نوع دستورنویسی‌های وزرا را می‌توان جریانی وابسته به نظام حاکم دانست؛ زیرا بزرگ‌ترین نمایندگان این جریان فکری، سیاست‌مداران و وزرای هستند که خود از اجزای اصلی نظام حاکم بودند؛ اگرچه شاعران و نویسندگانی را هم می‌توان یافت که ارتباط چندانی با دستگاه حاکمه نداشتند.

### نتیجه‌گیری

اندرزنامه‌های سیاسی از جمله آثاری هستند که در زمینهٔ سیاست و تأملات سیاسی در ایران پس از اسلام، با هدف توصیهٔ رفتار مناسب در زندگی سیاسی و تأثیرگذاری بر رفتار سیاسی صاحبان قدرت به رشته تحریر درآمده‌اند. سیاست‌نامه‌نویسان برای خود مبانی‌ای چون توأمان بودن دین و سیاست، عدالت‌طلبی، تقدیرگرایی، نظم‌گرایی، واقع‌گرایی، و تجربه‌گرایی اختیار کردند. ساختار معرفتی سیاست‌نامه‌ها متشکل از مفاهیمی مانند امنیت، عدالت، قدرت، سلطنت و گزاره‌هایی است که راه و رسم فرمانروایی و حفظ قدرت و مقابله با آشوب‌ها را نشان می‌دهند. مفهوم قدرت و چگونگی کسب و حفظ آن از جمله عوامل و علل اصلی ایجاد این دانش معرفی می‌شود.

سیاست‌نامه‌نویسی به‌منزلهٔ یک دانش، به دلیل تفاوت روشی، به‌مثابه دانشی مستقل از فلسفه و فقه سیاسی و به منظور تأثیرگذاری اجتماعی و تربیت نفوس شکل گرفت. اندرزنامه‌ها بیشتر از خطابه یا اقناع ناشی از مشاهدات تاریخی استفاده می‌کنند تا روش برهانی. تجربه‌گرایی مبتنی بر واقعیات عینی و برخوردار از زبان استعاری و کنایی از ویژگی‌های روش‌شناختی سیاست‌نامه‌ها به‌شمار می‌آیند. مفاهیم امنیت، قدرت و نحوهٔ کسب و حفظ آن، به‌عنوان عوامل اصلی قلمرو دانش سیاست‌نامه‌نویسی، حوزه‌هایی از قبیل امنیت ملی و دفاعی را در عرصهٔ سیاست فعال می‌سازند.

درایت، سرآمدی در علوم مختلف زمانه، آگاهی از واقعیت‌ها و شرایط سیاسی عصر خویش، ثروت و دارایی، برخوردار از پایگاه اجتماعی بالا و نبوغ سیاست‌نامه‌نویسان برخی از عوامل فردی تکوین جریان سیاست‌نامه‌نویسی هستند. علاقهٔ ویژه و دیرین ایرانیان به اندرزنامه‌نویسی، آن را در نزد آنان به سنت رایج تبدیل کرده بود و نمونه آن استقبال ایرانیان دوران ساسانی از ترجمهٔ کتاب *کليلة و دمنه* بود. تحولات سدهٔ اول در درون نهاد خلافت و نیاز به کسب آداب کشورداری، متون و اندرزنامه‌های ایرانی پیش از اسلام را برجسته ساخت و جریان مهم برای ترجمهٔ این متون پدید آمد. شکل‌گیری سلطنت‌های نیمه‌مستقل در سرزمین ایران در دورهٔ میانه در کنار خلافت اسلامی، سیاست‌نامه‌ها را به‌منزلهٔ مهم‌ترین منابع توجیه‌کننده که می‌توانستند مشروعیت سلطنت‌های مستقل را موجه سازند، ارزشمند ساخت، و نیز اندیشهٔ اندرزنامه‌نویسی را متناسب با تفکر موجود اسلامی در آن دوران فعال کرد.

برخی از رهیافت‌های جریان اندرزنامه‌نویسی، وابسته به نظام حاکم و به‌منزلهٔ ایدئولوژی جهت توجیه حاکمیت عمل می‌کردند. براساس نظم‌گرایی موجود در مبانی سیاست‌نامه‌نویسی هرگونه تحول

از آنجاکه محور اصلی اندرزنامه‌های سیاسی تأکید بر حفظ قدرت فرمانرواست، سیاست‌نامه‌ها نقش طراحی ایدئولوژی حاکمیت برای توجیه حاکمیت را بر عهده داشته‌اند. در نتیجه سیاست‌نامه‌نویس همهٔ تلاش خود را صرف این امر می‌کند که بهترین شیوهٔ حفظ قدرت سیاسی را نشان دهد و در این راه همهٔ شئون و ساحت‌های دیگر حیات اجتماعی را در خدمت قدرت سیاسی قرار می‌دهد و این امر، جریان سیاست‌نامه‌نویسی را در زمرهٔ جریان‌های محافظه‌کار قرار می‌دهد؛

۲. نظم‌گرایی، هرگونه تحول و انقلابی را که نظم سیاسی را به هم بریزد، بدعت می‌داند. در سراسر سنت سیاست‌نامه‌نویسی هیچ‌گاه این پرسش مطرح نشد که آیا به جز پند و اندرز یا شورش، راه و روش دیگری برای تغییر سیاست و حکومت هست یا نه؟ شاید یکی از مهم‌ترین علل پایداری نظام استبدادی به‌رغم آن همه شورش‌های ستم‌ستیزانهٔ ایرانیان، همین بود؛

۳. می‌توان پرسید که اگر صاحبان قدرت نخواستند یا نتوانستند به اندرزها گوش فرا دهند و برخلاف نظر سیاست‌نامه‌نویسان به این نتیجه رسیدند که با ابزار ستم و خشونت و ارباب بهتر می‌توانند حکومت کنند، چه خواهد شد؟ چه تضمینی برای کاربست اندرزهای موجود در سیاست‌نامه‌ها توسط صاحبان قدرت وجود داشت؟ تاریخ نشان داده است کسانی که به این‌گونه اندرزها گوش کنند انگشت‌شمارند؛

۴. اندیشهٔ تقدیرگرایی، حاکمان را منصوب مستقیم خداوند و مسئول مستقیم در برابر او می‌داند. چنین اعتقادی موجب رد مسئولیت حاکمیت در برابر شهروندان و از میان بردن آزادی‌های فردی و اجتماعی در برابر حاکمان می‌شد (لمبتون، ۱۳۷۰، ص ۲۱۹). به‌علاوه یکی دیگر از نتایج چنین اعتقادی این خواهد شد که هرگونه مخالفت با سلطان و پادشاه، مخالفت با نمایندهٔ مختار خداوند تلقی می‌شود و توجیه برای سرکوب مخالفان طبق این نظریه، تسهیل می‌گردد؛

۵. مخاطب سیاست‌نامه‌ها حاکمان بودند و سیاست‌نامه‌نویسان برای اصلاح امور اجتماعی سراغ طبقهٔ حاکم می‌رفتند و آنها را به عدالت و پرهیز از ظلم در حق رعیت سفارش می‌کردند. با این کار، اصلاح از پایین و توجه به ریشه‌های اجتماعی و فرهنگی ظلم و استبداد مورد غفلت قرار می‌گرفت و ریشه‌های استبداد مستحکم‌تر می‌شد.

### منابع

- اصفهان، محمود بن محمدبن الحسین، ۱۳۶۴، *دستور الوزراء*، تصحیح و تعلیق رضا انزلی‌نژاد، تهران، امیرکبیر.
- اللهیاری، فریدون، ۱۳۸۱، «قابوس‌نامه عنصرالمعالی و جریان اندرنامه‌نویسی سیاسی در ایران دوران اسلامی»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی (دانشگاه اصفهان)*، ش ۳۰ و ۳۱، ص ۱۲۵-۱۴۲.
- پارسا، حمید، ۱۳۸۹، *روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی*، قم، کتاب فردا.
- ، ۱۳۹۲، «نظریه و فرهنگ: روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های علمی»، *راهبرد فرهنگ*، ش ۲۳، ص ۷-۲۸.
- دانش‌پژوه، محمدتقی، ۱۳۵۴، «*اوضاع سیاسی اجتماعی ایران در جامع التواریخ*»، در: مجموعه مقالات خطابه‌های تاریخی درباره خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی، تهران.
- رجائی، فرهنگ، ۱۳۷۳، *معرکه جهان‌بینی‌ها*، تهران، احیاء کتاب.
- شیرازی، قطب‌الدین، ۱۳۶۲، *درهٔ التاج*، به کوشش ماهدخت بانو همایی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- شریف. م. م.، ۱۳۶۵، *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- طباطبایی، سیدجواد، ۱۳۸۲، *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، تهران، کویر.
- ، ۱۳۵۷، *خواجه نظام‌الملک*، تهران، طرح نو.
- ، ۱۳۷۴، *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران، کویر.
- طوسی، خواجه نظام‌الملک، ۱۳۷۲، *سیرالملوک*، به اهتمام هیربرت دارک، تهران، علمی و فرهنگی.
- عنایت، حمید، ۱۳۵۶، *بنیاد فلسفه سیاسی در غرب*، تهران، دانشگاه تهران.
- فیرحی، داوود، ۱۳۸۲، *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*، تهران، نی.
- فیرحی، داوود و همکاران، ۱۳۸۷، *روش‌شناسی دانش سیاسی در تمدن اسلامی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- قادری، حاتم، ۱۳۸۸، *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*، تهران، سمت.
- لمبتون، آن کاترین سوین، ۱۳۷۰، «اندیشه سیاسی دوره اسلامی»، ترجمه عبدالرحمن عالم، *مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران*، ش ۲۶، ص ۱۹۷-۲۲۰.
- لمبتون، آن. کی. اس، ۱۳۵۷، *نظریه دولت*، ترجمه چنگیز پهلوان، تهران، گویو.
- محمدی، محمد، ۱۳۵۶، *فرهنگ ایران پیش از اسلام*، تهران، دانشگاه تهران.
- مصنف چوری، ملا ابوبکر، ۱۳۸۷، *ریاض‌الخلود*، تهران، سیروان.
- نجفی، موسی، ۱۳۸۲، *مراتب ظهور فلسفه سیاست در متون فرهنگ و تمدن*، تهران، موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- نصراالله منشی، ابوالعالی، ۱۳۶۷، *کلیله و دمنه*، به کوشش منصور ثروت، تهران، امیرکبیر.
- همدانی، خواجه رشیدالدین فضل‌الله، ۱۳۶۲ق، *مکاتبات*، به سعی و اهتمام محمد شفیع، لاهور، پنجاب، ایجو کیشنل پریس.

و انقلابی بدعت دانسته می‌شود. قدرت نامحدود حاکمان تضمینی برای کاربست اندرزه‌های موجود در سیاست‌نامه‌ها توسط صاحبان قدرت باقی نمی‌گذارد. همچنین می‌توان به مسئولیت‌ناپذیری حاکمیت در برابر افراد جامعه و از میان رفتن آزادی‌های فردی و اجتماعی، به‌منزلهٔ پیامدهای تقدیرگرایی در اندیشهٔ سیاست‌نامه‌نویسی اشاره کرد. به‌علاوه تقدیرگرایی هرگونه مخالفت با سلطان را مخالفت با نماینده مختار خداوند می‌داند و در نتیجه سرکوب مخالفان را تسهیل می‌کند.

### ۱. مقدمه و بیان مسئله

پوشش به منزله نمادی فرهنگی و دینی، همراه با ارزش‌های خاص تاریخی، فقهی، فرهنگی و اجتماعی، در جامعه ما مطرح بوده است. انتخاب الگوی پوشش در جامعه ایران بر خلاف بعضی از جوامع معاصر که صرفاً جنبه ابزاری و مادی تلقی می‌شود، از دو جهت مادی و معنوی، نماد هویتی و فرهنگی است. وجود احکام پرشمار درباره نوع و چگونگی پوشش در دین اسلام بر مبنای آیات و روایات موجود در سنت اسلامی و همچنین پیشینه فرهنگی این موضوع در دوره پیش از اسلام، ساختارهای فرهنگی و ارزشی مستحکمی را در این زمینه ایجاد، و هنجارهای رفتاری ریشه‌داری را تولید کرده است. به گواهی تاریخ، سابقه پوشش در ایران به پیش از اسلام می‌رسد. کنت گوینیو می‌گوید حجاب شدید دوره ساسانی در دوره اسلام در ایران باقی ماند (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۷۲). وجه نمادین الگوی پوشش، و ارتباط نزدیک امنیت اخلاقی و روانی فرد و جامعه با رعایت احکام پوشش، همواره مدنظر نظام دینی اسلام بوده که این امر، به وضع تکالیفی برای الگوی پوشش انجامیده، و بر هویت دینی فرد و جامعه تأثیر گذارده است. اهمیت و برد تأثیر این موضوع به قدری بوده که تغییر ذائقه و الگوی پوشش افراد، به مثابه یک ابزار جهت تحقق تغییرات فرهنگی و سیاسی، کانون توجه نظام‌های استعماری برای استیلا بر جوامع مسلمان قرار گرفته است. نقش پوشش در شکل‌گیری مشارکت اجتماعی افراد در جامعه و کیفیت برقراری تعامل و کنش اجتماعی، همواره مورد توجه اندیشمندان اجتماعی بوده است. از دیدگاه دانشمندان علوم اجتماعی، لباس نخستین و عینی‌ترین وسیله برقراری ارتباط اجتماعی است؛ به گونه‌ای که علاوه بر جنسیت فرد، وضعیت اجتماعی، سطح اقتصاد، اعتقادات مذهبی، سطح تحصیلات، ویژگی‌های اخلاقی و پیچیدگی شخصیتی افراد را انتقال می‌دهد (ذکایی و امن‌پور، ۱۳۹۲). بدون شک یکی از مهم‌ترین ابزارهای قضاوت‌های اجتماعی درباره افراد، نوع پوشش آنهاست. کارکردهای تمایزبخشی و وحدت‌آفرینی، بر مبنای بر ساخت عینی ارزش‌های مطلوب فرد، از دیگر مشخصه‌های الگوی پوشش است. با مطالعه تاریخ پوشش می‌توان به قطعیت اعلام کرد که احکام و دستورهای دینی بیشترین تأثیر را در شکل‌گیری هنجارهای پوشش داشته‌اند. بدیهی است الگوی پوششی که نتواند انتظارات و هنجارهای اجتماعی و دینی را در یک جامعه برآورده سازد، علاوه بر جریحه‌دار کردن وجدان عمومی، به کم‌رنگ شدن نظام ارزشی و سرایت آسیب به بدنه آن و در نتیجه سست شدن ریشه باورهای اجتماعی این نظام منجر خواهد شد. هرچند الگوی پوشش زنان به علت ویژگی‌های جسمی، روانی و همچنین نقش مهمی که در شکل‌گیری سلامت اخلاقی خانواده و جامعه

### بررسی الگوی پوشش جوانان شهر یاسوج

حمید دهقانیان / دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی فرهنگی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه h.dehghanian63@gmail.com

حسن خیری / استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد نراق

دریافت: ۱۳۹۳/۰۵/۲۹ - دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۰۳

### چکیده

مسئله تغییرات صورت‌پذیرفته در الگوی پوشش جوانان و گرایش سلیقه جوانان در استفاده از الگوهای پوشش مدرن که اغلب سنخیتی با ارزش‌ها و هنجارهای دینی و بومی ندارند، بیش از یک دهه است که برای جامعه ایرانی به منزله یک آسیب مطرح شده است. مطالعه پیش‌رو با هدف سنجش وضعیت الگوی پوشش، در میان ۳۳۰ نفر از جوانان شهر یاسوج، با روش نمونه‌گیری خوشه‌ای و با ابزار پرسش‌نامه محقق ساخته انجام گرفته است. داده‌های تحقیق با نرم‌افزار spss و با انجام آزمون‌های هم‌بستگی تحلیل شد. با استخراج و کدگذاری دوباره گویه‌های مربوط به سنجش الگوی پوشش با اختصاص نمره‌های مشخص به گویه‌ها و ترکیب آنها مقیاس الگوی پوشش به دست آمد، که در این میان، الگوی پوشش سنتی شبه‌مدرن بیشترین تعداد فراوانی را به خود اختصاص داد. در این پژوهش متغیرهای التزام دینی، سرمایه فرهنگی و مصرف به ترتیب بیشترین هم‌بستگی را با الگوی پوشش نشان دادند.

**کلیدواژه‌ها:** الگوی پوشش، التزام دینی، سرمایه فرهنگی، مصرف.

دارند، بیشتر در کانون توجه قرار گرفته (به گونه‌ای که بیشتر احکام و هنجارها در جامعه متوجه الگو و نوع پوشش زنان است)، نباید از این واقعیت غفلت ورزید که انتظارات، ارزش‌ها و سلیقه مردان جامعه نیز در حفظ و یا تغییر الگوی پوشش زنان جامعه مؤثر است. به دیگر سخن، الگوی پوشش فرد در جامعه به علت دارا بودن ویژگی‌های نمادین و ارتباطی، در تعاملی طرفینی شکل می‌گیرد. با توجه به این نکته مهم که پوشش انسان نشانه اجتماعی بودن اوست، باید دانست که این امر مانند دیگر جنبه‌های اجتماعی انسان براساس ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی و انتظارات جمعی شکل می‌گیرد (شرف‌الدین، ۱۳۸۷، ص ۲۰۱). نشانه و نمادین بودن پوشش، صرفاً در ارتباط لباس با گروه‌ها و صنوف خلاصه نمی‌شود. ارزش‌ها، باورهای ریشه‌داری هستند که گروه اجتماعی هنگام پرسش درباره خوبی‌ها و بدی‌ها و کمال مطلوب به آن رجوع می‌کنند (کوئن، ۱۳۷۷، ص ۷۳). مسئله تغییرات صورت‌پذیرفته در الگوی پوشش و گرایش سلیقه جوانان در استفاده از الگوهای پوشش مدرن که اغلب سنخیتی با ارزش‌ها و هنجارهای دینی و بومی جامعه ایرانی ندارند، بیش از یک دهه است که به‌منزله یک آسیب اجتماعی مطرح شده است. شدت این آسیب گاه به حدی است که امنیت اخلاقی و عفت عمومی برخی از اماکن در فضاهای عمومی را مخدوش می‌سازد؛ به گونه‌ای که مجلس و نظام اجرایی و نظارتی را به واکنش وادار کرده است. هرچند مطالعات و پژوهش‌های پرشماری در این زمینه صورت گرفته، نکته درخور توجه در بیشتر پژوهش‌هایی که به منظور آسیب‌شناسی این موضوع انجام شده‌اند، نبود نگاه کلی در موضوع تغییر الگوی پوشش و نهایتاً فروکاستن مسئله به عوامل فردی و اجتماعی، بدون توجه به سازوکار و چگونگی شکل‌گیری این تغییر است. تحلیل روان‌شناختی صرف در این مسئله و یا مقصر دانستن دستگاه‌های مختلف اجرایی و نظارتی و... هرچند برخی از ابعاد این مسئله را روشن می‌سازند، با توجه به تأثیر نفوذ و برد کنش انتخابی و میدان و عرصه انتخاب الگوی پوشش از یک‌سو، و نقش سلیقه و ذائقه شکل‌گرفته در این انتخاب، آنچه در این باب ضروری به نظر می‌رسد تحلیل این مسئله در ذیل تغییرات صورت‌پذیرفته در کلیت سبک زندگی چند دهه اخیر جامعه ایرانی است؛ سبکی که می‌توان آن را زمینه‌ساز مسائل پرشماری دانست که جامعه معاصر ایرانی با آنها روبه‌روست. این سبک که اغلب بر مدار ارزش‌ها و شاخص‌های فرهنگی برنامه‌های توسعه‌ای جهت نوسازی در کشور در طول سالیان متمادی در حال شکل‌گیری است، متضمن مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی‌ای است که با مبانی دینی و فرهنگی جامعه ما، نوعی تضاد ارزشی دارند و منجر به نوعی تقابل سنت و مدرنیته شده است. ذائقه و سلیقه متأثر از نظام معنایی و ارزشی جامعه، به سبک زندگی و

الگوی پوشش به‌منزله یکی از مؤلفه‌های آن شکل می‌دهد، که این امر مهم خود به سرمایه‌های فردی و اجتماعی و همچنین چگونگی فضاهای ممکن و موجود برای انتخاب و عمل فرد وابسته است. بدیهی است در میدانی که نقش‌ها، نهادهای سنتی و ارزش‌های دینی (مانند نقش زن و نهاد خانواده) در پرتو الزامات ساختاری برنامه‌های توسعه آن هم بر مبنای تقابل سنت و توسعه به‌مثابه سازوکار مدرن شدن قرار گرفته، و همین الزامات نیز به سبب معیار و مبنای قرار گرفتن شاخص‌های توسعه در برنامه‌های کلان کشور بعضاً دگرگون می‌شوند، رقابت برای حفظ ارزش‌های سنتی مانند ارزش‌ها و هنجارهای دینی پوشش بسیار دشوار است. تغییر در الگوی مصرف پوشاک را می‌توان متقارن تغییری دانست که در دیگر شئون عینی و رفتاری مصرف در سبک زندگی جامعه ایرانی (در قالب گرایش به مصرف کالاهای شیک و جدید و پدیده مصرف‌زدگی، مسائل حاشیه‌نشینی در شهرها، نرخ ازدواج و طلاق، نرخ باروری، تمایل به مدرک‌گرایی، سبک تغذیه و...)، روی داده است. آنچه در موضوع الگوی پوشش و متناسب با مشخصه‌های خاص آن بیشتر درخور توجه است وجود پدیده‌ای به نام مصرف‌زدگی است. مصرف‌زدگی را می‌توان هویت تمدن جدید نامید که حیات آن به رفتار مصرفی مردمان جوامع، به‌ویژه کشورهای به‌اصطلاح توسعه‌نیافته وابسته است. ماحصل منش مصرفی، در کثرت تنوع انتخابی میدان شکل‌گرفته برای پوشش، شکل‌گیری سلیقه متمایل به مد بوده است. این سلیقه خواهان تغییر مکرر جهت ایجاد تمایز بین فردی و بین گروهی است که لازمه آن، رشد و تنوع مصرفی در پوشش است. وابستگی انسان مدرن به مصرف مد در کالا و کالایی شدن عرصه‌های مختلف زندگی، اصل ارزشی است که توسط گفتمان مدرن و در قالب فرایند نوسازی روی داده است. هرچند الگوی پوشش به‌منزله یکی از مؤلفه‌های سبک زندگی در تاریخ جامعه ایرانی ثابت نبوده و همواره در مسیر تغییر قرار داشته، در هیچ دوره‌ای مانند چند دهه اخیر آن هم از دو جهت، یکی سرعت این تغییر و دیگری جهت تغییر (محور قرار گرفتن زنان به‌منزله جامعه هدف) پیشینه مشابهی نداشته است.

## ۲. علل و زمینه‌های تغییرات الگوی پوشش در دوران معاصر

با مطالعه تاریخچه پوشش ایرانی از آغاز تاکنون متوجه می‌شویم که بیشترین تغییر لباس زنان از پایان قرن نوزدهم و با تثبیت سلسله قاجاریه آغاز شد. در زمان قاجار، ساختار سیاسی نقشی بسزا در تغییر الگوی پوشش داشته است. تغییر الگوی پوشش برای لباس رسمی حکومت و دربار، نوع پوشش محصلان اعزامی به غرب، واردات پوشاک غربی و تبدیل این الگوهای پوشش به‌منزله نماد ترقی و



پیشرفت در جامعه آن روز، از علل اصلی تغییر در الگوی پوشش بوده است. پس از مشروطه و تا سال ۱۳۱۴، تحولاتی مهم از نظر سیاسی و اجتماعی، مانند وضعیت زنان و اهمیت نقش آنها در خارج از خانه، موجب شد که وضعیت پوشش زنان تأثیر بپذیرد. از سوی دیگر، اهمیت لباس و کالاهای خارجی به‌ویژه با آمدن خیاطان فرانسوی به تهران سبب شد که در ایران، با توجه به آنچه در اروپا می‌گذرد، قشر جدیدی شکل بگیرد. بدین ترتیب تحول سیاسی، اقتصادی و اجتماعی، به دگرگونی رفتار یک طبقه مرفه متمایل به غرب و ارزش‌های غربی کمک می‌کند، که همین نکته سبب ایجاد پراکندگی در پوشش آنها نیز شد (مالمیر، ۱۳۸۷، ص ۸۷). سرآغاز مبارزه با الگوی پوشش سنتی زنان، در قالب تأسیس مدارس دخترانه صورت پذیرفت. غریبان از ضعف و عقب‌ماندگی تاریخی ناشی از حاکمیت پادشاهان مستبد استفاده کردند و در قالب شعارهای آزادی‌خواهانه و ترقی‌طلبانه، در نفی ارزش‌های دینی کوشیدند. از این‌رو به فعالیت‌های آموزشی جهت اجرای برنامه‌های تبلیغی خود روی آوردند. لرد کرزن سیاست‌مدار معروف انگلیسی، در این زمینه می‌گوید: «روند فعالیت مبلغان مسیحی را کم‌نتیجه و ناقص می‌داند. او به جای تبلیغات آشکار، آموزش از طریق مدارس را پیشنهاد می‌کند» (کرزن، ۱۳۶۷، ص ۶۷۴). از جمله اقدامات دیگر انجام‌گرفته در تغییر الگوی پوشش زنان، چاپ نشریات با محوریت زنان بود که در آنها ارزش‌های فمینیستی تبلیغ می‌شد (از جمله نشریه دانش، ۱۲۹۲؛ نشریه شکوفه، ۱۲۹۸؛ نشریه زنان، ۱۲۹۹؛ زنان ایران و نامه بانوان، ۱۳۰۱). این نشریات علاوه بر مطالب عادی، آموزش آشپزی، خیاطی، رعایت بهداشت و... در بخش مطالب اصلی، ترویج فرهنگ غرب، مقابله با اسلام و معرفی حجاب به‌منزله سد معرفت و پیشرفت برای جامعه را در دستور کار خود قرار دادند (توانا، ۱۳۸۷، ص ۱۹). این شرایط فرهنگی در پی به قدرت رسیدن رضاخان توسط انگلیسی‌ها تثبیت شد و این بار رضاخان طی سفری به ترکیه و مشاهده اقدامات آتاتورک در زمینه کشف حجاب، تصمیم به صدور حکم کشف حجاب گرفت و برای نوع پوشش خاص مدنظر خود به تصویب قانون در سال ۱۳۱۴ به زور سرنیزه اقدام کرد. در جامعه‌پذیری این تغییر ارزشی، اولویت کار با مدارس و خود سازمان‌های دولتی بود. استفاده از کلاه پهلوی، منع رفت و آمد زنان با چادر در معابر عمومی، برگزاری مجالس و جشن‌های دولتی به صورت مختلط و با پوشش غربی، و استفاده از رسانه‌های جمعی از جمله سینما با محوریت مسائل جنسی برای پیشبرد اهداف، از جمله تدابیر اتخاذشده بود. البته ناگفته نماند که مقاومت مردم به پشتوانه حمایت روحانیان و در رأس آنها مراجع دینی که نمونه بارز آن واقعه مسجد گوهرشاد بود، خود نشان‌دهنده عدم تمایل قاطبه ملت به تغییر الگوی پوشش و محکم بودن

ریشه هنجارهای اسلامی در این مورد بود (همان). بدین ترتیب ارزش‌های مدرنیزاسیون و نوسازی در بدو ورود به کشور با الگوی سبک زندگی بومی و به‌ویژه پوشش، تضاد پیدا می‌کند. در این رویارویی نوع پوشش ایرانیان نماد سنت و کهنگی و عقب‌افتادگی به خود می‌گیرد که با ارزش‌های مدرن همخوانی ندارد. در فاصله سال‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۵۷ از بلندی دامن‌ها کاسته شد و پیراهن‌های دوکولته و بدون آستین وارد بازار مصرف مد در ایران شد. کم‌کم لباس‌های مردان و زنان کوتاه‌تر، تنگ‌تر و چسبان‌تر می‌شد (ذکایی و امن‌پور، ۱۳۹۲).

وقوع انقلاب اسلامی بر مبنای تبلور ارزش‌های دینی، به‌شدت بر الگوی پوشش جامعه تأثیر گذارد؛ به‌گونه‌ای که پوشش زنان به‌ویژه در کلان‌شهرها از الگوهای غربی مانند کت و دامن و... به الگوی پوشش مطابق با ارزش‌های دینی مانند پوشش چادری و یا مانتوهای بلند و استفاده از روسری تغییر یافت (نیلچی زاده، ۱۳۸۷). در آغاز انقلاب و در دوران جنگ، پوشش اسلامی به‌منزله نمادی دینی و فرهنگی مورد توجه و اعتنای اکثریت مردم قرار گرفت و جزو ارزش‌های اجتماعی در این دوران بود. مدارس، دانشگاه‌ها، ادارات، سازمان‌ها و مؤسسات در کشور نیز که تا پیش از انقلاب ملزم به پوشش غربی بودند، با وقوع انقلاب و چرخش هنجاری جامعه، الگوی پوشش مطابق با موازین شرعی را در دستور کار قرار دادند (رمضان‌نرگسی، ۱۳۸۷، ص ۶۸-۷۶). با مشاهده اسناد و مدارک مربوط به آن زمان، چه در راهپیمایی‌های سال‌های منتهی به انقلاب و چه در دهه اول پس از انقلاب، شاهد رعایت موازین و ارزش‌های اسلامی در نوع پوشش زنان و مردان جامعه بودیم؛ به‌گونه‌ای که حتی برای مردان داشتن کراوات و یا حتی مدل‌های غربی مو و ریش، جزو ارزش‌های منفی و نماد غرب‌زدگی فرد به‌شمار می‌آمد که این امر تا امروز نیز در جامعه قابل مشاهده است. در سال‌های جنگ تحمیلی، شور و اشتیاق دینی و احساس نیاز به وحدت در برابر دشمن حتی پیش از تصویب قانون‌گذاران، زنان ایران را واداشت که مشتاقانه و یک‌پارچه پوشش اسلامی را برگزینند؛ آن هم نه فقط برای انجام تکلیفی الهی، بلکه به‌منزله پرچم دفاع از ارزش‌های اسلامی (دلال، ۱۳۸۴).

پس از جنگ و در دوره سازندگی ارزش‌هایی که در جامعه در حال نهادینه شدن بود، خواسته و یا ناخواسته بیشترین سهم را در کم‌رنگ کردن منظومه ارزش‌های دینی از جمله هنجار اسلامی پوشش داشت. نبود مطالعه کافی درباره آثار فرهنگی الزامات برنامه توسعه بر کشور و عدم سنخیت برنامه‌های توسعه با فرهنگ بومی و اسلامی، به علت تفاوت‌های بنیادی در هستی‌شناسی و انسان‌شناسی توسعه، خسارات فرهنگی فراوانی به بار آورد و فاصله را با ارزش‌های اوایل انقلاب و دوران جنگ روزبه‌روز

افزایش داد. اقداماتی که دولت پس از جنگ در جهت توسعه با الگوی اقتصادی باز انجام داد، موجب تغییر و تحول در نظام ارزشی جامعه شد؛ به گونه‌ای که نظام ارزشی بیشتر رنگ مادی به خود گرفت. از این رو کشور در این دوره به سمت ارزش‌های مادی و مرتبط با جامعه مصرفی رفت و در آن میل به خودنمایی و تجمل‌گرایی اهمیت یافت (رفیع پور، ۱۳۷۷، ص ۱۶۰). همه محققان علوم اجتماعی و سیاسی، جدا از مخالفت یا موافقت با ایده توسعه، غرب‌گرایی اندیشه توسعه را می‌پذیرند. زمینه شکل‌گیری این حوزه فکری موجب شده است که «توسعه غربی و امریکایی، الگویی مطمئن و مناسب برای سایر ملل جهان» تصور گردد (عنبری، ۱۳۹۰، ص ۵). نادیده گرفتن بار ارزشی در برنامه‌های توسعه و تأکید بر بعد صرفاً اقتصادی، اشتباهی بود که مسئولان در این دوران مرتکب شدند. این جهت‌گیری نقشی بسزا در تمایل سبک‌های زندگی مردم به سوی الگوهای غربی و شکل‌گیری جامعه مصرفی به اقتضای اقتصاد سرمایه‌داری و آسیب‌های فرهنگی و اجتماعی متعاقب آن داشت. تغییر در انتخاب سبک و الگوی پوشش، با توجه به سهم این مقوله در ابراز هویت فرهنگی جوامع، مستلزم تغییرات بنیادی در ارزش‌های جامعه است. پس از جنگ، سازندگی کشور بر اساس الگوی توسعه که اصولاً مادی و برای دستیابی به رفاه و لذت دنیوی بود، با اصلاحات جزئی و موردی پیگیری شد. مجموعه این عوامل، آثار مخربی را بر فرد، خانواده و جامعه گذارد؛ چنان‌که رقابت و دستیابی به عناوین اجتماعی، مدرک‌گرایی، فردگرایی و غفلت از سرنوشت جامعه، کم شدن گرایش به امر به معروف و نهی از منکر، کم‌رنگ شدن پیوندهای خانوادگی و نظارت والدین، بالا رفتن سطح انتظارات و در نتیجه نارضایتی از وضع موجود، میل به تجمل در زندگی خانوادگی و گرایش به خودنمایی و تبرج و ابتذال در وضع پوشش بانوان، نتایج چیرگی فرهنگی است که دستگاه‌های نظام در سال‌های اخیر ترویج کردند (سیدی‌تبار، ۱۳۸۷، ص ۳۰۵). نگاهی به وضعیت پوشش در جوامع غربی نیز نشان می‌دهد که تغییر پوشش در آنجا با تغییر ارزش‌های این جوامع هم‌زمان بوده است. همراه با رشد سرمایه‌داری در این جوامع، ارزش‌های مادی و مصرف‌گرایی به شدت گسترش یافتند و در این وضعیت، نوع لباس به سمت پوشش‌های تنگ و چسبیده به بدن گرایید (حداد عادل، ۱۳۷۲، ص ۳۳-۳۴). رشد رسانه‌های ارتباطی را نیز می‌توان از جمله عوامل شتاب‌افزا در این عرصه عنوان کرد که در تهاجم فرهنگی غرب جهت تخریب و تغییر ارزش‌های فرهنگی و دینی جوامع هدف نقشی بسزا داشته است. در چند دهه اخیر، فناوری‌های ارتباطی مانند ماهواره و اینترنت، در شکل‌دهی سبک زندگی مدرن و تغییر ذائقه مردم جوامع به سوی الگوی‌های زندگی غربی و بروز آسیب‌های فردی و اجتماعی،

بیشترین و مهم‌ترین نقش را داشته است. علاوه بر وجود ریشه‌های بیولوژیکی و روانی، ضعف جامعه‌پذیری در هنجاری کردن ارزش پوشش، مسئله تهاجم فرهنگی و فرهنگ مهاجم غرب و پاره‌ای دیگر از این مسائل، باید به ساخت درونی نظام‌های شکل گرفته برای اداره جامعه، با عنوان «برنامه‌های توسعه» و باز تولید ارزش‌های غربی توسط این فرایند در کشور نیز نگاهی داشته باشیم. به معنای دیگر همسو نبودن نظام فرهنگی، اجتماعی و سیاسی در الگوی توسعه با ارزش‌های دینی را می‌توان ریشه اصلی تغییرات در سبک زندگی و به تبع آن، الگوی پوشش دانست. آسیب‌های الگوی پوشش و حجاب به منزله یکی از مؤلفه‌ها و نمادهای سبک زندگی تحت تأثیر مدرگرایی و تمایل به مصرف‌نمایی به‌ویژه در میان زنان، از جمله این آسیب‌ها در جامعه ما بوده است؛ به گونه‌ای که رهبر معظم انقلاب در دیدار با جمع پرشماری از پرستاران در این‌باره اظهار می‌دارند: «به اعتقاد من، گرایش به سمت مدرگرایی و تجمل‌گرایی و تازطلبی و افراط در کار آرایش و نمایش در مقابل مردان، یکی از بزرگ‌ترین عوامل انحراف جامعه و انحراف زنان ماست» (بیانات مقام معظم رهبری در جمع پرستاران، ۱۳۷۰). در طی سالیان متمادی، گسترده‌گی این آسیب علاوه بر کلان‌شهرهای کشور، اکنون به شهرهای کوچک که دارای فرهنگ‌های بومی و قومی هستند، نفوذ کرده است؛ چنان‌که تحقیقات انجام شده در این‌باره، نشان از رشد سریع تغییر در الگوی سنتی و گرایش به الگوهای مدرن در این شهرهاست.

در این مطالعه کوشیده‌ایم به بررسی وضعیت الگوی پوشش جوانان شهر یاسوج و عوامل تأثیرگذار بر آن بپردازیم که از شهرهای نوپا در جامعه شهری کشور و دارای فرهنگ بومی و محلی غنی است و مناسبات قومی و فرهنگ محلی در آن به‌خوبی مشهود است؛ اما به‌رغم غلبه فرهنگ بومی، شاهد رشد سریع تغییرات فرهنگی از جمله الگوی پوشش، در این شهر به نسبت کوچک هستیم.

### ۳. پیشینه تحقیق

درباره الگوی پوشش در ایران در دهه‌های اخیر، مطالعات درخور توجه جامعه‌شناختی انجام نپذیرفته است و بیشتر این پژوهش‌ها به جنبه‌های نظری (فقهی، فلسفی، روان‌شناختی و...) پرداخته‌اند. در تحقیقاتی که خارج از کشور انجام شده است، بیشتر به بحث زیبایی‌شناختی و مدیریت بدن در بحث پوشش توجه شده است که این مبحث، به علت تفاوت‌های فراوان فرهنگی و هنجاری و حتی ارزشی نمی‌تواند مسئله ما باشد.

واعظی (۱۳۹۲) در پژوهشی وابسته به شورای فرهنگ عمومی کشور، اقدام به اجرای طرح ملی وضعیت‌سنجی پوشش و آرایش ایرانیان کرده است. نتایج این پژوهش برای شهر یاسوج، که به صورت یافته‌های توصیفی بیان شده است، نشان می‌دهد که در شهر یاسوج ۵۴ درصد از مردان و ۶۴ درصد از زنان جامعه آماری، به تعداد ۱۹۵۰ نفر، دارای پوشش آسیب‌دار بوده‌اند.

سلاجقه و موسی‌پور (۱۳۹۰) در پژوهشی با عنوان «بررسی مقایسه‌ای الگوی پوشش دانشجویان دانشگاه‌های دولتی، پیام‌نور و آزاد اسلامی شهر بافت» با تعداد نمونه ۱۸۰ نفر از دانشجویان به نظرسنجی پرداخته‌اند. نتایج حاکی از آن است که پوشش‌های ناهم‌نوا دارای فراوانی متفاوتی بوده و این پوشش، رابطه معناداری با محیط و موقعیت داشته است.

مرضیه آدمیان و همکاران در پژوهشی با عنوان «بررسی جامعه‌شناختی سبک پوشش زنان» با حجم نمونه‌ای به اندازه ۲۰۰ نفر از جامعه آماری زنان ۲۰ تا ۵۰ ساله شهر مشهد و با روش خوشه‌ای و پیمایش به بررسی ابعاد پوشش با مدل نظری بوردیو پرداخته‌اند. در این پژوهش نشان داده شده که میان سلیقه، سرمایه اقتصادی و سبک پوشش زنان همبستگی مثبت و معناداری وجود دارد.

مجمع در پایان نامه خود به عنوان «الگوی پوشش جوانان» به روش کیفی و کمی در میان دانشجویان دانشگاه تهران به بررسی الگوهای پوشش و کارکردهای آن در دو بعد سبک زندگی و مقاومت پرداخته است. هدف از این طرح، شناخت ابعاد و مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده الگوهای پوشش هم‌نوا و ناهم‌نوا با هنجارهای رسمی و تأثیر هریک از کارکردهای مذهبی و مدرن بر شکل‌گیری آن است. نتایج مطالعه نشان می‌دهد که سبک‌های زندگی و سرمایه اقتصادی و فرهنگی در شکل‌گیری انواع الگوهای پوشش مؤثرند.

حمیدی و فرجی پژوهشی را با عنوان «نگرش زنان قم به انواع پوشش‌های رایج در این شهر با رویکردی کمی» انجام داده‌اند. در رویکرد نظری مطالعه موردنظر، پوشش به‌مثابه امری دینی، یعنی حجاب، مدنظر قرار گرفته و در ابعاد نگرشی و رفتاری سنجیده شده است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که بیش از ۹۰ درصد زنان قم به حجاب اعتقاد داشته و بیش از ۸۰ درصد آنان برای حجاب کارکردی مثبت قایل بوده‌اند. ایشان در پژوهشی دیگر که با عنوان «سبک زندگی و پوشش زنان در تهران» با روش مصاحبه کیفی صورت پذیرفته، پوشش زنان را متناسب با محیط‌های اجتماعی متفاوت توصیف، و تأثیر متغیرهایی همچون سرمایه فرهنگی و اقتصادی را بر نوع پوشش بررسی کرده‌اند.

محمدی (۱۳۸۶) در پژوهشی با عنوان «رابطه بین سبک زندگی و نگرش هویت جنسی در بین دو نسل مادران و دختران» در تهران انجام داده که در نتیجه این پژوهش، میان مؤلفه‌هایی همچون قیمت و دوام در بین نسل‌ها تفاوت معناداری مشاهده نمی‌شود، ولی در مؤلفه‌های زیباشناختی و هویتی تفاوت معناداری وجود دارد.

احمدی پژوهشی با عنوان «بررسی فعالیت‌های مرتبط با مدیریت بدن و هویت اجتماعی» در میان ۴۰۰ نفر از ساکنان شهر رشت انجام داده که در این پژوهش، رابطه‌ای معنادار میان سرمایه اقتصادی و مدیریت بدن وجود نداشته، ولی سرمایه فرهنگی دارای ارتباط معناداری با مدیریت بدن بوده است.

پرستش و بهنویی (۱۳۸۶) در پژوهشی که با عنوان «بررسی جامعه‌شناختی مدیریت ظاهر و هویت فردی در بین جوانان بابلسر» انجام داده‌اند نشان می‌دهند که رابطه معناداری میان افزایش سرمایه فرهنگی و اهمیت به نحوه مدیریت ظاهر در میان جوانان وجود داشته است.

نیکزاد (۱۳۸۲) در پژوهشی با عنوان «الگوی مصرف پوشاک و هویت اجتماعی جوانان» به ارتباط میان ابعاد الگوی مصرف و شاخص‌های هویت اجتماعی بر مبنای نظریات بوردیو و گیدنز در میان جوانان ۱۸ تا ۳۰ ساله شهر رشت پرداخته است که بر مبنای الگوی نظری تحقیق خود نشان می‌دهد جوانانی که دارای سرمایه فرهنگی و اقتصادی مشابهی هستند، سلیقه‌ای مشابه در نحوه خرید و پوشش دارند.

دادگران (۱۳۳۹) در پژوهشی با عنوان «حقوق، نقش اجتماعی و پوشش بانوان در زمینه شناخت الگوی مناسب اسلام برای زن امروز» به بررسی دو گروه از زنان که حساسیت متفاوتی در قبال حجاب و مسائل شرعی نشان داده‌اند پرداخته است. نتیجه پژوهش حاکی از این است که در نوع نگرش این دو دسته درباره الگوی پوشش (رنگ و نوع پوشش) اختلاف نظر وجود داشته است.

شمس (۱۳۸۶) تأثیر عوامل اجتماعی را بر نوع پوشش دختران دبیرستانی شهر تهران بررسی کرده است و نشان داده که همبستگی مثبتی میان نوع پوشش مادر و یا خواهر با این گروه از جامعه وجود دارد.

رستگار خالد (۱۳۸۶) در پژوهشی با عنوان «بررسی نگرش دانشجویان دختر به حجاب» به بررسی حجاب در میان دانشجویان دختر در دانشگاه شاهد پرداخته و نشان داده که پایگاه اجتماعی خانواده و نوع پوشش دوستان و مصرف فرهنگی و گروه‌های مرجع این دسته از دانشجویان با نگرش آنها نسبت به حجاب رابطه‌ای معنادار دارد.

## ۴. مبانی نظری

در این بخش، نخست به بررسی واژه‌شناسانه برخی از کلیدواژگان، و سپس به بیان نظریات و دیدگاه‌هایی که ما را در تبیین و تحلیل بحث یاری می‌رسانند می‌پردازیم.

**الگو:** معادل کلمه مدل در زبان انگلیسی است. «یک مدل، یک الگو، طرح، معرفی یا تشریح است که برای نشان دادن هدف اصلی یا کارکرد یک موضوع، سیستم یا مفهوم در نظر گرفته شده است (توسلی، ۱۳۸۷، ص ۳۲). در ادبیات متعارف علمی، الگوها برای توصیف و تبیین پدیده‌ها یا داده‌های مربوط به واقعیت خارجی به کار می‌روند.

**پوشش:** دربردارنده همه شکل‌های پوشیدن لباس و انواع مختلف پوشاک است. این کلمه در فرهنگ زبان ایرانی بیشتر با واژه حجاب عجین است که معنای عربی لغت پوشش است و نوعی از آن است که در زمینه دینی و با ویژگی‌های اسلامی شناخته می‌شود. لذا حجاب الگویی ویژه از پوشش با محدوده معین است که دربردارنده ارزش‌های اسلامی است؛ به گونه‌ای که امروزه در جهان، پوشش اسلامی به نمادی برای مسلمانان تبدیل شده است. معنای هر سبک لباس و هر نحوه پوشش، از خلال نسبتی که با مقوله‌هایی همچون مردانگی یا زنانگی، طبقه، منزلت، نقش اجتماعی، ارزش‌ها یا ضدارزش‌ها و به‌طورکلی با ساختارهای اجتماعی برقرار می‌کند، درک می‌شود (جوادی‌بگانه و کشفی، ۱۳۸۶). البته شهید مطهری از قرار گرفتن لغت حجاب به جای «پوشش» در دوران معاصر انتقاد می‌کند و این جای‌گزینی را دارای بار منفی می‌داند:

بهرتر این بود که این کلمه عوض نمی‌شد و ما همیشه همان کلمه «پوشش» را به‌کار می‌بردیم؛ زیرا چنان‌که گفتیم معنای شایع لغت «حجاب» پرده است و اگر در مورد پوشش به کار برده می‌شود به اعتبار پشت پرده واقع شدن زن است و همین امر موجب شده که عده زیادی گمان کنند که اسلام خواسته است زن همیشه پشت پرده و در خانه محبوس باشد و بیرون نرود (مطهری، ۱۳۸۸، ص ۴۳۰).

**الگوی پوشش:** در این مطالعه الگوی پوشش، ایفای کارکرد و نقشی است که پوشش (چه در مردان و زنان) در جامعه معاصر داشته است و همچنین تداعی‌کننده ارزش‌های شکل‌دهنده سلیقه و ترجیحات فرد در انتخاب نوع و شکل، رنگ، اندازه و دیگر معرف‌های پوشش انسانی است.

الگوی پوشش به منزله یکی از بارزترین مؤلفه‌های سبک زندگی، به‌شدت متأثر از ارزش‌های فرد و جامعه است. در جامعه ما به‌سبب حضور قوی هنجارها و ارزش‌های دینی، میزان التزام دینی افراد بر انتخاب الگوی پوشش آنها تأثیر معناداری دارد. این مطلب به معنای تأثیرگذاری دین بر عرصه‌های مختلف سبک زندگی افراد از طریق شکل دادن منش رفتاری افراد است. دین می‌تواند با جهت‌گیری

عناصر شناختی و هنجاری به منزله سرمایه‌ای فرهنگی، موقعیت فرد را در درون هر میدان از طریق ایجاد عادت‌واره‌ها (منش) تحت تأثیر قرار دهد و بر انتخاب‌های او اثر بگذارد. همچنین می‌تواند جدا از زندگی دینی، در شکل‌گیری دیگر سبک‌های زندگی نیز دخیل باشد (بوردیو، ۱۳۸۱، ص ۱۲۲). فهم پدیده مدگرایی (مصرف مد) نیز از دیگر عناصر تبیین الگوی پوشش در جامعه است.

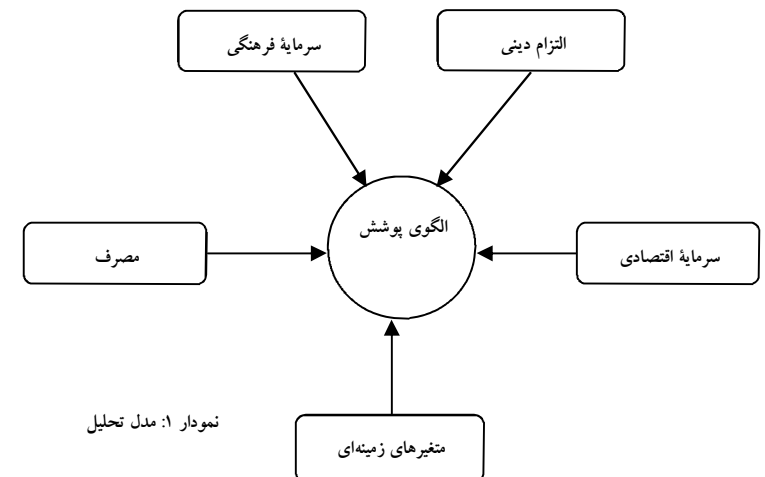
**مد:** واژه‌ای فرانسوی است و در زبان فرانسه به معنای طرز، اسلوب، عادت، شیوه، سلیقه، روش، رسم، و باب روز آمده است. Mode از ریشه لاتین Modus گرفته شده است. این واژه پس از جنگ جهانی اول، به دنبال نفوذ تمدن غرب، وارد زبان فارسی شد (صبور اردوبادی، ۱۳۳۸، ص ۱۵-۱۶). اگر مد را نمودی از سبک زندگی بدانیم، ماکس وبر برخلاف مارکس، سبک زندگی را بیش از آنکه بر تولید استوار بداند، بر الگوی مصرف مبتنی می‌داند. در نظر وی، مصرف فرایندی است که کردارهای اجتماعی و فرهنگی متفاوتی را دربر می‌گیرد و بیان‌کننده تفاوت میان گروه‌های اجتماعی است؛ تفاوت‌هایی که تنها ناشی از عوامل اقتصادی نیستند. از بحث وبر درباره سبک زندگی می‌توان نتیجه گرفت که مشابهت در الگوی رفتاری و مصرف، اغلب با گرد آمدن در اماکن ویژه و حتی تشابه الگوهای ارزشی و ذهنی همراه است (فاضلی، ۱۳۸۲، ص ۲۷). زیمل در تبیین پدیده مدگرایی، دلیل آن را چنین بیان می‌کند: «جامعه‌ای که ویژگی شهری پیدا می‌کند». او جامعه‌ای را که در آن مصرف شکل می‌گیرد، یک جامعه مصرفی شهری فرض می‌کند و می‌گوید: «شهرها آگاهی به مد را افزایش می‌دهند. شهر، نیاز به انتخاب مواد مصرفی را از میان مجموعه‌ای که هم متمایزکننده یک گروه اجتماعی خاص و هم بیانگر ترجیح فرد است، ایجاد می‌کند» (بهار، ۱۳۹۰، ص ۱۹). مایلز به رشد مصرف و مصرف‌کننده اشاره می‌کند که با آغاز صنعتی شدن همراه بوده است. از نظر او صنعتی شدن، موجب شده است که ساختارها، ارزش‌ها و ایستارهای اجتماعی، همگی به نوعی تغییر کنند و به تدریج زمینه را برای جامعه‌ای فراهم آورند که تشنه تازگی باشد (همان، ص ۱۹). مصرف‌گرایی در دوره مدرن به ابزاری برای نمایش منزلت اجتماعی بدل شده است. فایده مصرف به‌منزله شهادی برای ثروتمندی، از مشتقات جریان رشد (توسعه اقتصادی) است (وبلن، ۱۳۸۳، ص ۱۱۰). نیاز سرمایه به گردش، تحول دایمی سبک زندگی به ویژه سبک زندگی‌های متکی بر مصرف و مد را به وجود آورده است (فاضلی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۴). زیمل معتقد است که فرد با پیگیری منزلت و مد می‌تواند فشارهای ناشی از زندگی مدرن را تحمل کند. این‌گونه مصرف کردن، راهی برای ثبات خود و حفظ اقتدار فردی است. البته مد،

نماد تمایز طبقاتی نیز هست. با مد، طبقه بالاتر، خود را از دیگران متمایز می‌کند. پس از اینکه طبقات پایین‌تر از مد حاضر تقلید کردند، آنان مد دیگری در پیش می‌گیرند (همان، ص ۲۵).

فردیتی که ریشه در مبانی نظری فرهنگ مدرن و بینش آن نسبت به نوع انسان دارد، جهت بروز و ظهور خود در جامعه نیازمند ایجاد تمایز است. از آنجاکه پوشش به منزله نمادی عینی و در دسترس، ظرفیت بالایی جهت نمایش این ویژگی دارد، بازار مصرفی آن به سرعت در جامعه رشد می‌یابد. سبک پوشش برای اثبات فردیت و قوه تمیز و تشخیص سرمایه فرهنگی مصرف‌کننده، و راهی برای بنا ساختن تمایز او با دیگران است. لباس افراد از نخستین ابزار است که موجب شناخته شدن و تشخیص هویت آنان می‌شود (حمیدی و فرجی، ۱۳۸۶).

با توجه به مبانی نظری ذکر شده، متغیرهای زیر در شکل‌گیری الگوی پوشش فرد به منزله مدل نظری تحقیق برای انجام پژوهش انتخاب شدند. همان‌گونه که در مدل تحلیل نشان داده شده است، متغیر التزام دینی در این تحقیق جدا از متغیر سرمایه فرهنگی آورده شده است که این امر به دو دلیل است: ۱. عدم امکان تجمیع سنجه‌های این دو متغیر در یک شاخص، ۲. برآورد بهتر تأثیر خالص شاخص دین‌داری.

### ۵. مدل نظری تحقیق



نمودار ۱: مدل تحلیل

### ۶. فرضیه‌های پژوهش

همان‌گونه که در مدل تحلیل در نمودار شماره ۱ نشان داده شده است، درباره متغیرهای مستقل پیش‌بینی شده مؤثر بر شکل‌گیری الگوی پوشش، فرضیه‌هایی بدین شرح طرح می‌شود: ۱. میان متغیرهای زمینه‌ای (سن، جنس، میزان تحصیلات، وضعیت تأهل) با الگوی پوشش رابطه وجود دارد؛ ۲. میان میزان سرمایه فرهنگی و الگوی پوشش فرد رابطه‌ای معنادار برقرار است؛ ۳. میان میزان التزام دینی و الگوی پوشش فرد رابطه‌ای معنادار وجود دارد؛ ۴. میان میزان سرمایه اقتصادی فرد و الگوی پوشش او رابطه‌ای معنادار هست؛ ۵. میان میزان مصرف پوشاک با الگوی پوشش فرد رابطه معنادار برقرار است.

### ۷. روش‌شناسی تحقیق

روش پژوهش در این نوشتار از نوع پیمایش مقطعی و به شکل توصیفی-تحلیلی است. جامعه آماری این پژوهش جوانان ۱۸ تا ۳۰ ساله ساکن شهر یاسوج‌اند که حجم نمونه، تعداد ۳۳۰ نفر به روش نمونه‌گیری خوشه‌ای و چندمرحله‌ای انتخاب شد (دواس، ۱۳۸۹، ص ۷۴). با استفاده از اطلاعات موجود مناطق دوگانه شهری، تعدادی حوزه و از درون آنها و تعدادی بلوک به منزله خوشه انتخاب شدند. از درون بلوک، خانوارهایی برای انجام پژوهش به صورت تصادفی و از روی شماره پلاک گزینش شدند. حجم نمونه مقتضی به دو عامل مهم بستگی دارد: درجه دقت موردنظر برای نمونه و میزان تغییر در جمعیت بر حسب تغییر ویژگی‌های اصلی مورد مطالعه. حجم نمونه بر اساس خطای نمونه‌گیری در سطح اطمینان ۹۵ درصد و با میزان خطای نمونه ۵/۵ درصد و میزان همگنی ۵۰-۵۰ که بالاترین تعداد نمونه را به دست می‌دهد، محاسبه شد که برای این پژوهش تعداد آن ۳۳۰ نفر تعیین گشت (همان، ص ۷۸). جمعیت شهر یاسوج در سرشماری سال ۱۳۹۰، ۱۰۸۵۰۵ ذکر شده است (سالنامه آماری، ۱۳۹۰، ص ۱۲۲). شهر یاسوج از جمله شهرهای تازه‌تأسیس (در سال ۱۳۴۲) است. در این مطالعه ضمن توصیف فراوانی الگوی پوشش در جامعه آماری، فرضیات موجود در پژوهش تحلیل و تبیین می‌شوند.

ابزار مورد استفاده در این مطالعه، پرسش‌نامه محقق‌ساخته است که با توجه به حساسیت موضوع و دستیابی به پاسخ‌های دقیق‌تر، از پرسشگران زن و مرد برای هر جنس به صورت جداگانه استفاده شد. برای ساخت پرسش‌نامه، ضمن بررسی تحقیقات مشابه به صورت اسنادی، با انجام چند مصاحبه با طیف‌های متفاوت جوانان، گویه‌هایی را برای انجام مطالعه برگزیدیم. سپس پرسش‌نامه را به تعدادی از

استادان و دانشجویان تحصیلات تکمیلی، برای بررسی اشکالات محتوایی ارائه دادیم و پس از بازنگری روایی صوری آن را به دست آوردیم.

### ۸. تعاریف مفهومی و عملیاتی متغیرها

به اعتقاد دی واس، عملی‌ترین کار این است که کاملاً روشن سازیم چه تعریفی از یک مفهوم داریم و هنگام نتیجه‌گیری و مقایسه یافته‌هایمان با یافته‌های دیگر محققان، دقیقاً همین معنا را در نظر داشته باشیم. فرایند رسیدن از مفاهیم انتزاعی به نقطه‌ای که بتوان گویه‌های (پرسش‌های) پرسش‌نامه را به گونه‌ای تدوین کرد که ترجمان و برگردان مفاهیم باشند، «پایین آمدن از نردبان انتزاع» می‌خوانند. این فرایند متضمن رسیدن از کلی به جزئی، و از مفاهیم انتزاعی به مفاهیم عینی و مشخص است (واس، ۱۳۸۶، ص ۵۶-۵۷).

**التزام دینی: لغت‌نامه دهخدا** التزام را به معنای همراهی کردن، همراه بودن، ملزم شدن به کاری و عهده‌دار شدن کاری تعریف می‌کند. التزام به وظایف دینی، یعنی فرد دین‌دار در پی به وجود آمدن معرفت و احساس عاطفه نسبت به پروردگار، انبیا و اولیای دین، انجام تکلیف و احکام دینی را در حیطه شخصی، اجتماعی و اقتصادی بر خود بایسته بداند (خدایاری‌فرد و همکاران، ۱۳۸۳، ص ۵۳). بنابراین دین‌داری عبارت است از: پذیرش تمام یا بخشی از عقاید، اخلاقیات و احکام دینی به گونه‌ای که شخص دین‌دار خود را ملزم به تبعیت و رعایت از این مجموعه بداند (حشمت یغمایی، ۱۳۸۰، ص ۱۹۰). گلاک و استارک معتقدند که به‌رغم تفاوت ادیان، وجوه مشترکی بین آنها می‌توان یافت که ابعاد اصلی دین‌داری را تشکیل می‌دهند. این ابعاد عبارت‌اند از: اعتقاد و باورهای دینی، تجربه یا عواطف دینی، مناسک و اعمال دینی مشخص و پیامدهای ناظر بر اثرات باورها، اعمال و تجارب دینی (سراج‌زاده، ۱۳۸۱، ص ۸۶). از آنجاکه پوشش در دین اسلام دارای حدود و احکام مشخص است، التزام دینی می‌تواند به‌منزله یک متغیر مستقل در شکل‌گیری الگوی پوشش در جامعه ما که متأثر از آموزه‌های دینی است، مطرح شود. وجود این شاخص در تحقق الگوی پوشش در تحقیقات میدانی نکته‌ای است که بسیاری از پژوهشگران اجتماعی از آن غفلت ورزیده، و برای تبیین مسئله از شاخص‌هایی که متناسب با فضای بومی کشور نبوده است استفاده کرده‌اند. بدیهی است ترکیبی از شاخص‌های فرهنگ بومی و شاخص‌های مطرح علمی، می‌تواند به تحقق نتایج دقیق‌تر کمک کند.

در این پژوهش برای سنجش التزام دینی، علاوه بر شش گویه درباره التزام عملی به واجبات و مستحبات مؤکد (نماز، روزه، شرکت در نماز جماعت، قرائت قرآن، شرکت در مراسم دعا، شرکت در مراسم محرم)، شش گویه درباره نگرش افراد نسبت به احکام پوشش (رعایت ضوابط دینی، رعایت محرمت در پوشش، اهمیت پوشش ظاهری، میزان پوشیدگی، توجه جنس مخالف، جلب توجه دیگران) طراحی شده است.

سرمایه فرهنگی: پی‌یر بوردیو جامعه‌شناس فرانسوی در آثار خود به‌طور مفصل به بسط سرمایه فرهنگی و سازوکار شکل‌گیری و تأثیر آن بر کنش انسانی پرداخته است. سرمایه فرهنگ بر مبنای نظر بوردیو دو منبع مهم دارد: ۱. عادت‌واره‌ها در زندگی، ۲. تحصیلات. از دیدگاه بوردیو تحصیلات از جمله متغیرهای بسیار مهمی است که می‌تواند حتی جانشین عادت‌واره خانوادگی شود؛ زیرا می‌تواند به فرد سلیقه، ادب و شیوه‌هایی را بیاموزد که فرد را به منزلت خاص نزدیک می‌کنند (بوردیو، ۱۹۸۴، ص ۲۲۵).

بوردیو سرمایه فرهنگی را به سه شکل تقسیم‌بندی می‌کند: ۱. تجسم‌یافته یا مجسم که ترتیبات دیرپای ذهن و بدن را دربر می‌گیرد؛ ۲. عینیت‌یافته که به صورت کالاهای فرهنگی چون تصاویر، کتب، کامپیوتر و هنر بروز می‌کند؛ ۳. حالت نهادی‌شده که از طریق مدارک واقعی و دیگر شواهد پایگاه فرهنگی بازنمایی می‌شود (ممتاز، ۱۳۸۳). از نظر بوردیو سرمایه فرهنگی مجموعه‌ای از دانش عینی، ترجیحات و مهارت‌های فرهنگی، مدارک دانشگاهی و در دو بعد نهادی‌شده (تحصیلات پدر و مادر و...) و عینیت‌یافته (عضویت در برنامه‌های فرهنگی، مطالعه کتاب و روزنامه، شرکت در نمایشگاه‌های فرهنگی و هنری و اموری از این قبیل است (اسمیت، ۱۳۸۳، ص ۲۱۸).

مقیاس سرمایه فرهنگی از ۱۱ گویه شامل تحصیلات فرد و پدر و مادر او، میزان شرکت در فعالیت‌های فرهنگی و حضور در نمایشگاه‌های فرهنگی و هنری، میزان مطالعه روزنامه و کتاب، شغل پدر و مادر و میزان گوش دادن به موسیقی، استفاده از اینترنت و تماشای تلویزیون به دست آمد.

**مصرف:** مصرف کردن در دنیای جدید بیشتر معطوف به هویت می‌شود؛ یعنی افراد با خوردن، پوشیدن و نحوه گذران اوقات فراغت، به عبارتی از حیث شیوه زندگی شناسایی می‌شوند (فریدمن، ۱۹۹۴، ص ۱۰۴). مصرف یعنی استفاده از کالاها به منظور رفع نیازهای و امیال. این عمل نه تنها شامل خرید کالاها، بلکه دربرگیرنده خدمات نیز می‌شود. در جوامع نوین مصرف‌گرایی به رفتاری اصلی تبدیل شده است که طی آن مقدار فراوان پول، انرژی، وقت و نوآوری تکنولوژی مصرف می‌شود.

مقیاس مصرف نیز از ترکیب سه گویه مقدار هزینه مصرفی برای پوشاک، دفعات خرید پوشاک و دفعات تعویض پوشاک در طول هفته به دست آمد.

**سرمایه اقتصادی:** سرمایه اقتصادی، انواع منابع مالی را توصیف می‌کند و در قالب مالکیت، جلوه نهادی می‌یابد (فاضلی، ۱۳۸۲، ص ۳۷). مقیاس سرمایه اقتصادی از چهار گویه درآمد خانوار، قیمت خودروی شخصی، زیربنای خانه مسکونی و نوع خانه مسکونی به دست آمد.

**الگوی پوشش:** با در نظر گرفتن روند تغییرات ارزشی در جامعه و پیدایی ارزش‌های مدرن و جای‌گزینی برخی از این ارزش‌ها با ارزش‌های سنتی و نقش نظام ارزشی در جهت‌دهی و انتخاب سبک زندگی، در این تحقیق سه نوع الگو پوشش به صورت قراردادی و در جهت سنجش بهتر الگوهای پوشش طرح شد، که به ترتیب الگوی پوشش سنتی، الگوی پوشش سستی - شبه‌مدرن و الگوی پوشش مدرن نام گرفتند. متغیر وابسته در این پژوهش، الگوی پوشش جوانان است که دربرگیرنده نوع پوشش، رنگ، حدود و اندازه، میزان پوشانندگی و مدل پوشش در محیط شهر بوده است.

**الگوی پوشش سنتی (مذهبی):** افرادی که این نوع پوشش را برمی‌گزینند، الزامات پوشش را از نظر دینی و هنجارهای اجتماعی رعایت می‌کنند.

ویژگی‌های این تیپ از الگو برای زنان: استفاده از چادر معمولی، مقنعه، پوشش کامل برای موهای سر، پوشش کامل گردن، استفاده از رنگ‌های ساده و غیرجذاب در پوشش، عدم استفاده از مانتهای تنگ و چسبیده به بدن، بلندی مانتو تا زیر زانو، آستین‌های بلند و پوشیده مانتو، استفاده از ساق دست زیر مانتو، استفاده از شلوارهای گشاد و بلند از جنس پارچه‌ای یا کتان ساده.

ویژگی‌های این تیپ پوشش برای مردان: افرادی که این نوع پوشش را برمی‌گزینند الزامات پوشش را از نظر دینی و هنجارهای اجتماعی رعایت می‌کنند، که این الزامات بدین‌قرار است: داشتن محاسن (ریش) به شرط اصلاح ساده و بلندی متوسط یا بیشتر از متوسط، مدل موی ساده، بلندی پیراهن تا روی ران، عدم استفاده از تی‌شرت در محیط شهری و پیراهن‌های بدن‌نما، آستین پوشیده تا مچ یا نزدیک آن، عدم استفاده از شلوارهای تنگ، کوتاه و بدن‌نما، جنس شلوار: پارچه‌ای یا کتان ساده.

**الگوی پوشش سستی شبه‌مدرن:** توصیفی که می‌توان از این گروه داشت، پذیرش مدگرایی در پوشش، ضمن رعایت هنجارهای اجتماعی پوشش، و تا حد فراوانی ضوابط دینی در این امر است.

تمایل به تمایز و مدرنیته، به همراه احترام به چارچوب‌ها و نه به شکل سنت، از ویژگی‌های این تیپ افراد است.

ویژگی‌های این تیپ پوشش برای زنان: استفاده از چادرهای مدل دار (عربی یا دانشجویی)، استفاده از شال، روسری و یا مقنعه در صورت عدم پوشش کامل موهای سر (تا حدودی)، پوشش کامل گردن، استفاده از رنگ‌های شاد و روشن در پوشش زیر چادر، استفاده از مانتهای اندامی (تا زانو)، عدم استفاده از ساق دست ضمن داشتن آستین بلند مانتو، استفاده از شلوار جین و تنگ زیر مانتو.

ویژگی‌های این تیپ پوشش برای مردان: اصلاح موی سر با مدلی مشخص و متعارف، تراشیدن ریش و سیل، استفاده از تی‌شرت ساده و پیراهن‌های آستین‌کوتاه بالای ران، استفاده از شلوار جین ساده و تنگ.

**الگوی پوشش مدرن و مدگرا:** در توصیف افراد دارای این تیپ از پوشش می‌توان گفت تقریباً التزامی به هنجارهای دینی و اجتماعی برای پوشش خود ندارند. تمایزخواهی، مدگرایی و خاص بودن از ویژگی‌های این گروه است.

ویژگی‌های این تیپ پوشش برای زنان: استفاده از شال و یا روسری، عدم پوشش کامل سر و گردن، استفاده از رنگ‌های جذاب و روشن برای پوشش، مانتهای تنگ و چسبیده و کوتاه (بالای زانو)، آستین‌کوتاه مانتو و عدم استفاده از ساق دست، استفاده از شلوارهای تنگ و جین طرح‌دار.

ویژگی‌های این تیپ پوشش برای مردان: اصلاح موی سر متناسب با مد روز، نداشتن ریش و یا اصلاح آن متناسب با مد روز، استفاده از گردن‌بند، پیراهن‌های بدن‌نما، تی‌شرت‌های مد روز با نقش‌های خاص، و شلوارهای جین تنگ و طرح‌دار.

## ۹. یافته‌های توصیفی

در این پیمایش که شامل ۳۳۰ نفر از جوانان به‌طور مساوی از هر دو جنس بود، میانگین سن در مجموع (زن و مرد) ۲۳ سال است که بیشترین فراوانی برای زنان ۲۰ سال، و برای مردان ۱۸ سال است. درصد تأهل برای مردان ۲۲/۱ درصد و برای خانم‌ها ۳۱/۳ به دست آمد.

۲۴ درصد از زنان کارمند، ۱۰/۳ درصد از آنان خانه‌دار و ۷ درصدشان دارای شغل آزاد هستند. دربارهٔ مردان، وضعیت اشتغال ۱۶/۱ درصد کارمند، ۱۱/۲ درصد کارگر و ۱۲/۹ درصد مشاغل آزاد است.

۶۳ بررسی الگوی پوشش جوانان شهر یاسوج

جدول شماره ۱: سطح سواد پاسخ‌گویان (درصد)								جمع کل
ابتدایی	راهنمایی	دیرستان	دیپلم	دانشجو	لیسانس	فوق لیسانس	دکتر	
۰	۱/۸	۱۱/۹	۱۶/۹	۳۳/۲	۲۵/۶	۸/۸	۱/۸	۱۰۰

همان‌گونه که در جدول پیداست، دانشجویان با ۳۳/۲ درصد بیشترین تعداد پاسخ‌گویان را تشکیل داده‌اند.

۱۰ یافته‌های استنباطی

برای تعیین پایایی پرسش‌نامه با انجام آزمون مقدماتی در میان ۴۰ نفر از نمونه‌ها و جمع‌بندی پاسخ‌ها ضریب پایایی پرسش‌نامه به میزان ۰/۷۶ به دست آمد. پرسش‌نامه پژوهش علاوه بر متغیرهای زمینه‌ای و جمعیت‌شناختی، حاوی پرسش‌های نگرشی و همچنین پرسش‌هایی درباره رفتارهای عینی و سبک‌های انتخابی جوانان بود.

۱-۱ ضریب پایایی پرسش‌نامه

جدول شماره ۲: ضریب پایایی مقیاس‌ها به روش آلفای کرونباخ		
مقیاس	تعداد گویه	ضریب آلفای کرونباخ
التزام دینی	۱۲	۰/۸۶۱
سرمایه فرهنگی	۱۱	۰/۷۰۴
سرمایه اقتصادی	۴	۰/۷۴۶
مصرف	۳	۰/۷۶۳
الگوی پوشش	۲۳	۰/۷۱۳

فرضیه نخست: میان متغیرهای زمینه‌ای (سن، جنس، میزان تحصیلات، وضعیت تأهل و شغل) با

الگوی پوشش رابطه وجود دارد.

جدول شماره ۳: توزیع نسبی جوانان بر حسب متغیر سن و الگوی پوشش			
گروه‌های سنی	۱۸ تا ۲۲	۲۳ تا ۳۶	۲۶ تا ۳۰
سنی	۲۳	۲۷/۶	۲۱
سنی شبه‌مدرن	۴۲/۴	۵۰	۳۱/۶
پوشش مدرن	۳۴/۶	۲۲/۴	۴۷/۴
جمع	۱۰۰	۱۰۰	۱۰۰
وی کرامر: ۰/۱۹۹		سطح معناداری: ۰/۰۰۰	

جدول شماره ۴: توزیع نسبی جوانان بر حسب متغیر جنس و الگوی پوشش				
جنس	الگوی پوشش سنی	الگوی پوشش سنی - شبه‌مدرن	الگوی پوشش مدرن و مدگرا	جمع کل
مرد	۳۶/۱	۴۲/۴	۳۱/۵	۱۰۰

۶۴ معرفت فرهنگی اجتناب، سال پنجم، شماره چهارم، پاییز ۱۳۹۳

زن	۳۰/۳	۴۲/۶	۲۷/۱	۱۰۰
وی کرامر: ۰/۰۸۱		سطح معناداری: ۰/۵۹۶		

میان گروه‌های سنی و الگوی پوشش رابطه‌ای معنادار وجود دارد؛ هرچند هم‌بستگی نشان‌داده‌شده پایین است، تیپ شبه‌مدرن با ۴۲/۴ درصد بیشترین فراوانی را داشته است. درصد فراوانی تیپ مدرن و سنتی نیز در این گروه به ترتیب ۳۴/۶ و ۲۳ درصد است. در گروه سنی ۲۳ تا ۲۶ سال، تیپ شبه‌مدرن با ۵۰ درصد بیشترین فراوانی را داراست و تیپ سنتی ۲۷/۶ درصد و تیپ مدرن ۲۲/۴ درصد را به خود اختصاص داده‌اند. در گروه سنی ۲۷ تا ۳۰ سال نیز تیپ مدرن با ۴۷/۴ درصد بیشترین فراوانی را دارد و تیپ شبه‌مدرن با ۳۱/۶ درصد و تیپ سنتی با ۲۱ درصد در رتبه‌های بعدی قرار گرفتند.

با توجه به مقدار به‌دست‌آمده برای معناداری بین ضریب جنس و الگوی پوشش می‌توان نتیجه گرفت که رابطه معناداری میان این دو متغیر وجود ندارد و لذا فرضیه وجود رابطه معنادار میان جنس و الگوی پوشش رد می‌شود.

جدول شماره ۵: توزیع نسبی جوانان بر حسب متغیر تحصیلات و الگوی پوشش							
سطح تحصیلات	راهنمایی	زیر دیپلم	دیپلم	دانشجو/ فوق دیپلم	لیسانس	فوق لیسانس	دکتر
سنتی	۶۶/۷	۸۴/۲	۲۵/۹	۲۴	۲۰/۵	۱۴/۳	۰
سنتی - شبه‌مدرن	۰	۰	۱۸/۵	۶۶	۵۱/۳	۵۰	۳۳/۳
مدرن	۳۳/۳	۱۵/۸	۵۵/۶	۱۰	۲۸/۲	۳۵/۷	۶۶/۷
جمع کل	۱۰۰	۱۰۰	۱۰۰	۱۰۰	۱۰۰	۱۰۰	۱۰۰
وی کرامر: ۰/۴۴۲		سطح معناداری: ۰/۰۰۰					

یافته‌های جدول نشان می‌دهد که رابطه‌ای معنادار میان تحصیلات و الگوی پوشش جوانان وجود دارد. هم‌بستگی میان این متغیر و متغیر الگوی پوشش نیز متوسط بوده است. تیپ شبه‌مدرن، بیشترین فراوانی را در بخش دانشگاهی دارد. یافته‌های جدول حاکی از آن است که با افزایش سطح تحصیلات دانشگاهی، فراوانی تیپ الگوی پوشش شبه‌مدرن و مدرن افزایش می‌یابد.

جدول شماره ۶: توزیع نسبی جوانان بر حسب متغیر وضعیت تأهل و الگوی پوشش		
وضعیت تأهل	مجرد	متأهل
سنتی	۲۱/۳	۵۴/۲
سنتی شبه‌مدرن	۴۸/۱	۲۷/۱
مدرن	۳۰/۶	۱۸/۸
جمع کل	۱۰۰	۱۰۰
وی کرامر: ۰/۳۸۶		سطح معناداری: ۰/۰۰۰



بررسی الگوی پوشش جوانان شهر یاسوج ♦ ۶۵

متغیر وضعیت تأهل با متغیر الگوی پوشش، ضمن هم‌بستگی متوسط رابطه معناداری نیز دارد؛ به‌گونه‌ای که ۵۴/۲ درصد از متأهلان دارای الگوی پوشش سنتی و تنها ۱۸/۸ درصد از این گروه دارای الگوی پوشش مدرن هستند. ۲۷/۱ درصد از گروه متأهلان نیز دارای پوشش سنتی شبه‌مدرن هستند. ۲۱/۳ درصد از مجردان دارای الگوی پوشش سنتی، ۴۸/۱ درصد دارای پوشش سنتی شبه‌مدرن و ۳۰/۶ درصد دارای پوشش مدرن هستند.

نوع شغل	خانه دار	فرهنگی	آزاد	کارمند	بیکار
سنتی	۵۰	۰	۴۲/۹	۲۹/۲	۲۰/۶
سنتی شبه‌مدرن	۳۰	۱۰۰	۲۱/۴	۶۶/۷	۴۲/۳
مدرن	۲۰	۰	۳۵/۷	۴/۲	۳۷/۱
جمع کل	۱۰۰	۱۰۰	۱۰۰	۱۰۰	۱۰۰
وی کرامر: ۰/۳۷۶			سطح معناداری: ۰/۰۰۰		

متغیر شغل با الگوی پوشش در جدول، نشان‌دهنده رابطه معنادار و هم‌بستگی متوسط میان دو متغیر است؛ به‌گونه‌ای که ۵۰ درصد زنان خانه‌دار، ۴۲/۹ مشاغل آزاد، ۲۹/۲ درصد از کارمندان و ۲۰/۶ از بیکاران دارای الگوی پوشش سنتی اند. بیشترین فراوانی برای پوشش مدرن، از میان بیکاران با ۳۷/۱ درصد و برای گروه شبه‌مدرن در گروه کارمندان با ۶۶/۷ درصد است.

فرضیه دوم: میان میزان سرمایه فرهنگی و الگوی پوشش فرد، رابطه معناداری وجود دارد.

سرمایه فرهنگی	پایین	متوسط	بالا
سنتی	۴۶/۵	۲۴/۳	۱۳/۳
سنتی شبه‌مدرن	۳۵/۲	۵۵/۴	۳۳/۳
پوشش مدرن	۱۸/۳	۲۰/۳	۵۳/۳
جمع	۱۰۰	۱۰۰	۱۰۰
وی کرامر: ۰/۲۳۸		سطح معناداری: ۰/۰۰۱	

داده‌های جدول فوق حاکی از این است که میان سرمایه فرهنگی افراد و الگوی پوشش آنان رابطه معنادار و هم‌بستگی متوسط وجود دارد؛ به‌گونه‌ای که ۵۵/۴ درصد از افرادی که سرمایه فرهنگی متوسطی دارند، دارای الگوی پوشش سنتی شبه‌مدرن هستند و ۵۳/۳ درصد از افرادی که سرمایه فرهنگی بالایی دارند، دارای الگوی پوشش مدرن اند. همچنین ۱۳/۳ درصد از کسانی که دارای سرمایه فرهنگی بالایی هستند دارای الگوی پوشش سنتی اند که این مقدار برای افراد دارای سرمایه متوسط فرهنگی ۲۴/۳ درصد و برای افراد دارای سرمایه فرهنگی پایین ۴۶/۵ درصد است.

مفوت فرهنگی اجتناب، سال پنجم، شماره چهارم، پاییز ۱۳۹۳ ♦ ۶۶

فرضیه سوم: میان میزان التزام دینی و الگوی پوشش فرد رابطه معناداری وجود دارد.

التزام دینی	پایین	متوسط	بالا
سنتی	۰	۱۸	۷۵/۶
سنتی شبه‌مدرن	۱۶/۳	۶۶/۷	۲۴/۴
پوشش مدرن	۸۳/۷	۸/۳	۰
جمع	۱۰۰	۱۰۰	۱۰۰
وی کرامر: ۰/۶۵۱		سطح معناداری: ۰/۰۰۰	

داده‌های این جدول نشان می‌دهد که میان متغیر التزام دینی و الگوی پوشش افراد، رابطه معنادار با هم‌بستگی بالا وجود دارد؛ به‌گونه‌ای که درصد پوشش مدرن برای کسانی که التزام دینی بالا دارند، صفر و برای کسانی که التزام دینی پایین دارند، ۸۳/۷ است. همچنین ۶۶/۷ درصد از افرادی که التزام دینی متوسطی دارند، دارای الگوی پوشش سنتی شبه‌مدرن اند.

فرضیه چهارم: بین سرمایه اقتصادی و الگوی پوشش افراد رابطه معنادار وجود دارد.

سرمایه اقتصادی	پایین	متوسط	بالا
سنتی	۴۲/۹	۳۴/۸	۱۲/۸
سنتی شبه‌مدرن	۲۳/۸	۵۸/۷	۴۸/۹
پوشش مدرن	۳۳/۳	۶/۵	۳۸/۳
جمع	۱۰۰	۱۰۰	۱۰۰
وی کرامر: ۰/۳۰۱		سطح معناداری: ۰/۰۰۰	

جدول فوق نشان می‌دهد که میان سرمایه اقتصادی و الگوی پوشش جوانان رابطه معنادار و هم‌بستگی نسبتاً متوسطی وجود دارد. ۳۸/۳ درصد از افرادی که دارای سرمایه اقتصادی بالایی هستند، الگوی پوشش مدرن دارند و ۵۸/۷ درصد از افرادی که سرمایه اقتصادی متوسطی دارند دارای الگوی پوشش سنتی شبه‌مدرن اند و ۳۳/۳ درصد دارای الگوی پوشش مدرن هستند.

فرضیه پنجم: میان میزان مصرف پوشاک و الگوی پوشش رابطه معنادار برقرار است.

میزان مصرف	پایین	متوسط	بالا
سنتی	۵۹/۲	۲۱/۶	۴
سنتی شبه‌مدرن	۱۴/۳	۵۵/۴	۵۶
پوشش مدرن	۲۶/۵	۲۳	۴۰
جمع	۱۰۰	۱۰۰	۱۰۰
وی کرامر: ۰/۳۵۱		سطح معناداری: ۰/۰۰۰	

داده‌های جدول فوق نشان می‌دهد که میان میزان مصرف پوشاک و الگوی پوشش رابطه معنادار و هم‌بستگی نسبتاً متوسطی وجود دارد؛ به‌گونه‌ای که ۲۶/۵ درصد از افرادی که دارای مصرف پوشاک پایین‌اند، الگوی پوشش مدرن دارند و ۵۹/۲ درصد از آنان دارای الگوی پوشش سنتی‌اند. همچنین چهار درصد از افرادی که دارای مصرف پوشاک بالایی هستند، دارای الگوی پوشش سنتی، ۴۰ درصد از آنان دارای الگوی پوشش مدرن، و ۵۶ درصدشان دارای الگوی پوشش سنتی شبه‌مدرن‌اند.

### بحث و نتیجه‌گیری

پوشش به منزله نمادی ارتباطی و عنصری هویتی همواره در حیات فرهنگی انسان حضوری پررنگ داشته است. با وجود ارزش‌ها و هنجارهای مهم و پررنگ دینی، فرهنگی و اجتماعی در زمینه الگوی پوشش مناسب و نقش پوشش مناسب در سلامت اخلاقی، روانی و اجتماعی جوامع دینی، بیش از یک دهه است که جامعه در الگوی پوشش افراد دچار آسیب شده است. الگوی پوشش با پیشرفت و جلوگیری از زوال و انحطاط اخلاقی جامعه مسلمان، ارتقای کرامت انسانی و حضور پررنگ تر و بهتر و مطمئن تر برای زنان در جامعه ارتباط نزدیک داشته و دارد. به‌علاوه تغییر در الگوی پوشش با ابزار فرهنگی توسط فرهنگ غربی و به علت تغییر در فرهنگ و ذائقه فرهنگی جوامع مسلمان همواره در دستور کار کشورهای غربی قرار گرفته است. از حدود یک دهه پیش، جامعه ما با تغییراتی نامطلوب در عرصه الگوی پوشش روبه‌رو شده است که این وضع به تصویب آئین‌نامه راهبردی گسترش فرهنگ عفاف و حجاب در تاریخ ۸۴/۵/۴ توسط شورای عالی انقلاب فرهنگی و متعاقب آن در مجلس شورای اسلامی انجامید. با گذشت حدود یک دهه از این قانون، شاهد افزایش بیشتر دامنه این آسیب اجتماعی و ناکارآمدی نهادهای اجتماعی در کنترل این آسیب هستیم.

در مبحث مربوط به آمارهای استنباطی به بحث و بررسی درباره فرضیات تحقیق و نتایج ناشی از آن می‌پردازیم؛ اما پیش از این کار و برای دستیابی به نتایج درخور اعتمادتر باید توجه کنیم که آیا پرسش‌نامه‌های تحقیق از پایایی برخوردار بوده‌اند یا نه؟ برای نشان دادن پایایی پرسش‌نامه از آلفای کرونباخ به‌منزله ضریب استفاده می‌شود که مقدار آن بین ۰ تا ۱ است و چنانچه آلفای کرونباخ بالای ۰/۷ باشد، نشان‌دهنده این است که پایایی پرسش‌نامه در حد خوبی است. همان‌گونه که در جداول بخش چهار دیده می‌شود، مقدار ضریب آلفای کرونباخ برای پرسش‌نامه ۰/۷۶ به‌دست آمده، که مقدار مناسبی است.

در پژوهش پیش رو به بررسی الگوی پوشش در میان جوانان ۱۸ تا ۳۰ ساله شهر یاسوج پرداخته‌ایم. آنچه در این پژوهش بسیار مشهود است، فراوانی بالای الگوی پوشش شبه‌مدرن (۴۲ درصد) در میان جوانان است که می‌تواند حاکی از گذاری فرهنگی به سمت فرهنگ مدرن در پوشش باشد. این مسئله هنگامی اهمیت بیشتری می‌یابد که بدانیم به علت نوپا بودن تأسیس شهر (در سال ۱۳۴۲) به رغم حاکم بودن فرهنگ سنتی و بومی در روابط اجتماعی، تغییرات بسیاری در نحوه پوشش جوانان دیده می‌شود و احتمال وقوع یک گسست ارزشی در نسل‌ها وجود دارد که می‌تواند آینده فرهنگی شهر را مسئله دار کند. این مطالعه نشان می‌دهد که گروه‌های سنی، سطح تحصیلات، شغل و تأهل، رابطه معناداری با الگوی پوشش دارند؛ اما در این میان وضعیت تأهل و سطح تحصیلات، شدت هم‌بستگی بیشتری را با الگوی پوشش از خود نشان می‌دهند. با این حال میان جنسیت و الگوی پوشش ارتباط معناداری یافت نشد و ضریب تعیین آن  $\text{sig}=0/0596$  بود. نتایج حاصل از این پژوهش با نتایج پژوهش طرح ملی وضعیت‌سنجی پوشش و آرایش ایرانیان (شورای فرهنگ عمومی، ۱۳۹۲) همسوست. این یافته نشان می‌دهد که جامعه‌پذیری در بحث الگوی پوشش در جامعه و به‌ویژه در مراکز آموزشی (با توجه به این امر مهم که بیشتر پاسخ‌گویان از سطح تحصیلی بالایی برخوردارند)، به‌خوبی صورت نمی‌پذیرد. تبیین مسئله پوشش به صورت علمی، ایجاد جو فرهنگی متناسب با فرهنگ اسلامی عفاف و جلوگیری از هنجارشکنی توسط متخلفان، از جمله اقدامات مسئولان امر در نهادهای آموزشی است. با توجه به هم‌بستگی به‌دست آمده از الگوی پوشش با متغیر تأهل می‌توان چنین تبیین کرد که رونق ازدواج به‌ویژه در درون دانشگاه‌ها می‌تواند از این آسیب به‌گونه‌ای فزاینده بکاهد.

متغیر سرمایه فرهنگی فرد و الگوی پوشش او نیز در این پژوهش از رابطه معنادار و هم‌بستگی متوسطی برخوردار بوده‌اند. افراد دارای سرمایه فرهنگی بالاتر از الگوی پوشش مدرن و شبه‌مدرن برخوردار بوده‌اند و نتایج این پژوهش با نتایج پژوهش‌های حمیدی و فرجی (۱۳۸۶) و پژوهش آدمیان و همکاران (۱۳۹۱) همسو بوده است. نبود محصولات فرهنگی ترویج‌کننده فرهنگ پوشش اسلامی از جمله معضلات این عرصه است.

این پژوهش نشان می‌دهد که رابطه معنادار و هم‌بستگی نسبتاً بالایی میان التزام دینی و الگوی پوشش افراد برقرار بوده است. بیشتر افراد دارای التزام دینی بالا، گرایشی به الگوی پوشش مدرن و مدگر ندارند و الگوی پوشش سنتی را برگزیده‌اند؛ هرچند که ۱۶/۳ درصد از این افراد الگوی پوشش سنتی شبه‌مدرن دارند. نکته درخور توجه در این یافته‌ها وجود درصد بالای کسانی است

که از دینداری متوسطی برخوردارند و از الگوی پوشش سنتی شبه‌مدرن پیروی می‌کنند (۶۶/۷ درصد). نتایج این پژوهش با یافته‌های خواجه‌نوری و همکاران (۱۳۹۱)، اسلامی‌فارسانی (۱۳۸۵) و دادگران (۱۳۶۹) همسوست.

درباره فرضیه ارتباط معنادار میان سرمایه اقتصادی و الگوی پوشش، یافته‌های این پژوهش ضمن تأیید این فرضیه، نشان می‌دهد که افراد دارای سرمایه اقتصادی بالا کمتر الگوی پوشش سنتی را برگزیده‌اند و بیشتر افراد دارای سرمایه اقتصادی متوسط، الگوی پوشش سنتی شبه‌مدرن را انتخاب کرده‌اند. یافته‌های این پژوهش با نتایج پژوهش آدیان و همکاران (۱۳۹۱) همسوست.

این پژوهش نشان می‌دهد که میان میزان مصرف و الگوی پوشش رابطه‌ای معنادار وجود دارد؛ به گونه‌ای که افراد با میزان مصرف بالا بیشتر الگوی پوشش مدرن و سنتی شبه‌مدرن را برگزیده‌اند و افراد دارای میزان مصرف پایین، بیشتر الگوی پوشش سنتی را انتخاب کرده‌اند. نتایج این پژوهش با یافته‌های پژوهش نیکزاد (۱۳۸۲) آدیان و همکاران (۱۳۹۱) و محمدی (۱۳۸۶) همسوست.

## پیشنهادها

۱. تغییرات در الگوی پوشش جامعه را باید در دایره گسترده‌تر تغییرات نظام ارزشی جامعه تحلیل و بررسی کرد؛
۲. تبیین مشخص، روشن و مناسب الگوی پوشش مطلوب و برجسته کردن ابعاد هویتی و دینی آن؛
۳. مطرح شدن الگوی پوشش رایج به‌منزله آسیبی جدی و دعوت همگانی از نخبگان حوزوی و دانشگاهی در این حوزه، به صورت کارگروه‌های ویژه برای رفع این آسیب؛
۴. ملزم شدن دستگاه‌های اجرایی برای اجرای مصوبات این کارگروه؛
۵. افزایش فعالیت‌های مطلوب فرهنگی در عرضه فرهنگ پوشش توسط نهادهای فرهنگی، صدا و سیما، نظام‌های آموزشی و دولت به‌منزله متولیان اصلی فرهنگ در عرصه اجتماع، آموزش و پرورش و برنامه‌ریزی، جهت هنجارسازی فرهنگ پوشش اسلامی و تسهیل پذیرش اجتماعی آن؛
۶. اینکه جهت‌گیری ارزشی نظام‌های مزبور باید در حرکت به سمت الگوی مطلوب موردنظر دارای وحدت رویه باشد و با برپایی نشست‌های تخصصی و کارشناسی، اختلافات را در شکل اجرا به پایین‌ترین سطح ممکن برسانند؛

۷. مطالعه ابعاد فرهنگی طرح‌ها و برنامه‌ها (پیوست فرهنگی) و ارزیابی مستمر تأثیرات این برنامه‌ها، به‌ویژه در عرصه‌های رسانه‌ای؛

۸. توجه بیشتر به نقش جامعه‌پذیری خانواده، تأکید بر نقش مسئولیتی و نظارتی والدین در قبال فرزندان و برنامه‌ریزی بلندمدت، میان‌مدت و کوتاه‌مدت برای آن؛

۹. بازتعریف نقش اجتماعی زنان و اعتلای مقام زن بر مبنای فرهنگ دینی؛

۱۰. برنامه‌ریزی مناسب برای حضور سودمند و مؤثر زنان در جامعه؛

۱۱. اتخاذ راهبردهای مناسب توسط نهادهای نظارتی برای جلوگیری از اشاعه الگوی پوشش نامتناسب با فرهنگ دینی و سنتی؛

۱۲. احیای فریضه امر به معروف و نهی از منکر و نهادینه کردن این فریضه در خانواده، مدرسه و مؤسسات آموزش عالی؛

۱۳. سامان‌دهی بازار عرضه پوشاک و حمایت دولت از تولیدکنندگان پوشاک متناسب با فرهنگ دینی و سنتی در جامعه.

- آدمیان، مرضیه و همکاران، ۱۳۹۱، «تحلیل جامعه‌شناختی سبک پوشش زنان»، *زن و جامعه*، سال سوم، ش ۴، ص ۱۶۱-۱۸۶.
- اسلامی فارسانی، سعادت، ۱۳۸۵، *بررسی دیدگاه‌های زنان و دختران تهران در زمینه گرایش به پوشش نامتعارف*، تهران، بروج.
- اسمیت، فلیپ، ۱۳۸۳، *درآمدی بر نظریه فرهنگی*، ترجمه حسن پویان، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- بیانات مقام معظم رهبری (دیدار با جمع کثیری از پرستاران ۱۳۷۰/۰۸/۲۲).
- بهار، مهری، ۱۳۹۰، *مصرف و فرهنگ*، تهران، سمت.
- بوردیو، پی یر، ۱۳۸۱، *نظریه کنش*، ترجمه مرتضی مردیبا، تهران، نقش و نگار.
- پرستش، شهرام و همکاران، ۱۳۸۶، «بررسی جامعه‌شناختی مدیریت ظاهر و هویت فردی در بین جوانان بابلسر»، *مجله علوم اجتماعی دانشکده علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد*، ش ۷، ص ۱۹-۴۹.
- توانا، مرادعلی، ۱۳۸۷، *حجاب مسئولیت‌ها و اختیارات دولت اسلامی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- توسلی، غلام‌عباس، ۱۳۸۷، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، چ چهاردهم، تهران، سمت.
- جوادی‌یگانه، محمدرضا و سیدعلی کشفی، ۱۳۸۶، «نظام نشانه‌ها در پوشش»، *کتاب زنان*، سال دهم، ش ۳۸، ص ۶۲-۸۷.
- حداد عادل، غلامعلی، ۱۳۷۲، *فرهنگ برهنگی و برهنگی فرهنگی*، تهران، سروش.
- حشمت یغمایی، محمدتقی، ۱۳۸۰، *دینداری نوجوانان و عوامل مؤثر بر آن*، پایان نامه کارشناسی ارشد، تهران، دانشگاه علامه طباطبایی.
- حمیدی، نفیسه و مهدی فرجی، ۱۳۸۶، «سبک زندگی و پوشش زنان در تهران»، *تحقیقات فرهنگی*، سال اول، ش ۱، ص ۶۵-۹۲.
- خدایاری‌فرد، محمد و همکاران، ۱۳۸۸، *گزارش نهایی طرح پژوهشی آماده‌سازی مقیاس دینداری و ارزیابی سطوح دینداری اقشار مختلف جامعه ایران*، تهران، دانشگاه تهران.
- خواججه‌نوری، بیژن و همکاران، ۱۳۹۱، «گرایش به حجاب و سبک‌های متفاوت زندگی، مطالعه موردی زنان شیراز»، *جامعه‌شناسی کاربردی*، ش ۴۷، ص ۱۴۱-۱۶۶.
- دادگران، محمد، ۱۳۶۹، *پژوهشی پیرامون حقوق، نقش اجتماعی پوشش بانوان، و کنکاشی برای شناخت الگوی اسلام برای زن امروز*، تهران، مرکز تحقیقات و بخش برنامه‌ای.

- دلال، عباس، ۱۳۸۴، «زن در جامعه معاصر اسلامی»، ترجمه حمیدرضا شریعتمداری، *پیام زن، ویژه‌نامه زن در جمهوری اسلامی ایران*، ش ۱۵۷، ص ۱۵۹.
- دواس، دی. ای، ۱۳۸۹، *پیمایش در تحقیقات اجتماعی*، ترجمه هوشنگ نایی، چ دوازدهم، تهران، نی.
- دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۵۲، *لغت‌نامه*، تهران، دانشگاه تهران.
- ذکابی، محمدسعید و مریم امن‌پور، ۱۳۹۲، *درآمدی بر تاریخ فرهنگی بدن در ایران*، تهران، تپسا.
- رستگار خالد، امیر، ۱۳۸۶، *جامعه‌شناسی حجاب، حجاب مسئولیت‌ها و اختیارات دولت اسلامی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- رفیع‌پور، فرامرز، ۱۳۷۷، *توسعه و تضاد*، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- رمضان نرگسی، رضا، ۱۳۸۷، *بررسی وضعیت حجاب در ایران از سال‌های آخر حکومت پهلوی تا پایان جنگ تحمیلی*، *حجاب مسئولیت‌ها و اختیارات دولت اسلامی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- سالنامه آماری، ۱۳۹۰، *ریاست جمهوری، معاونت برنامه‌ریزی و نظارت راهبردی*، مرکز آمار ایران.
- سراج‌زاده، حسین، ۱۳۸۱، *چالش‌های دین و مدرنیته*، تهران، طرح نو.
- سلاجقه، آریتا و نعمت‌الله موسی‌پور، ۱۳۹۰، «بررسی مقایسه‌ای الگوی پوشش دانشجویان دانشگاه‌های دولتی، پیام‌نور و آزاد اسلامی، مطالعه موردی شهر بافت»، *تحقیقات فرهنگی*، ش ۱۵، ص ۱۵۳-۱۷۷.
- سیدی‌تبار، اعظم‌السادات، ۱۳۸۷، *حجاب مسئولیت‌ها و اختیارات دولت اسلامی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- شرف‌الدین، سیدحسین، ۱۳۸۷، *ریشه‌یابی جامعه‌شناختی بی‌حجابی، حجاب مسئولیت‌ها و اختیارات دولت اسلامی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- شمس، ابراهیم، ۱۳۸۶، ارزیابی عملکرد دستگاه‌های ذی‌ربط در ارتباط با گسترش حجاب، همانندیش حجاب؛ مسئولیت و اختیارات دولت اسلامی، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- صبور اردوبادی، احمد، ۱۳۳۸، آیین بهزیستی در اسلام، قم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- عنبری، موسی، ۱۳۹۰، *جامعه‌شناسی توسعه*، تهران، سمت.
- کوئن، بروس، ۱۳۷۷، *مبانی جامعه‌شناسی*، ترجمه رضا فاضل، تهران، سمت.
- فاضلی، محمد، ۱۳۸۲، *مصرف و سبک زندگی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ هنر و ارتباطات.
- کرزن، لرد، ۱۳۳۷، *ایران و قضیه ایران*، ترجمه غلام‌علی وحید مازندرانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- مالمیر، مهدی، ۱۳۸۷، *جامعه‌شناسی حجاب، حجاب مسئولیت‌ها و اختیارات دولت اسلامی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۷۳ بررسی الگوی پوشش جوانان شهر یاسوج

مجمع، شهره ۱۳۸۷، الگوی پوشش جوانان، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، رشته جامعه‌شناسی، تهران، دانشگاه علامه طباطبایی.

محمّدی، سیده عقیله، ۱۳۸۶، رابطه بین سبک زندگی و نگرش هویت جنسی در بین دو نسل مادران و دختران، الگوی سبک زندگی ایرانیان، به کوشش ابراهیم حاجبانی و رضا صالحی، تهران، مجمع تشخیص مصلحت نظام.

مطهری، مرتضی، ۱۳۸۴، مسئله حجاب، تهران، صدرا.

ممتاز، فریده، ۱۳۸۳، «معرفی مفهوم طبقه از دیدگاه بوردیو»، پژوهشنامه علوم انسانی، ش ۴۲-۴۱، ص ۱۴۹-۱۶۳.

نیکزاد، مهرداد، ۱۳۸۴، هویت و الگوی خرید، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، جامعه‌شناسی، گیلان، دانشکده علوم انسانی دانشگاه گیلان.

نیکزاد، مهرداد، ۱۳۸۲، «تحلیل اجتماعی کنش‌های مصرفی»، نامه پژوهش فرهنگی، ش ۷، ص ۱۸۱-۲۱۳.

نیلچی‌زاده، فروغ، ۱۳۸۷، نقد و بررسی الگوهای حجاب اسلامی در سه دهه اخیر، حجاب مسئولیت‌ها و اختیارات دولت اسلامی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

واعظی، منصور، ۱۳۹۲، وضعیت سنجی پوشش و آرایش ایرانیان، تهران، نی.

واس، دی، ای، ۱۳۸۶، پیمایش در علوم اجتماعی، ترجمه هوشنگ ناییب، تهران، نی.

وبلن، توشتاین، ۱۳۸۳، نظریه طبقه مرفه، ترجمه فرهنگ ارشاد، تهران، نی.

Fridman, J.R, 1994, *cultural Identity and Global Process*, London, sage.

۷۴ معرفت فرهنگی اجتماعی، سال پنجم، شماره چهارم، پاییز ۱۳۹۳

بسمه تعالی

تاریخ		باسلام	
این پرسشنامه جهت انجام یک پایان نامه دانشجویی تهیه شده است که هدف آن مطالعه الگوی پوشش جوانان است. از شما خواهشمندیم به همه پرسش‌ها با دقت جواب دهید. همکاری شما، ما را در کسب نتایج بهتر کمک خواهد نمود. پیشاپیش از بابت همکاری و مدت زمانی که به این پرسش‌نامه اختصاص می‌دهید متشکریم.			
۱- جنس	مرد <input type="radio"/>	۲- سن:	
زن <input type="radio"/>		۳- تحصیلات:	ابتدایی <input type="radio"/> راهنمایی <input type="radio"/> دبیرستان <input type="radio"/> دیپلم <input type="radio"/> پیش دانشگاهی <input type="radio"/>
		دانشجو <input type="radio"/> لیسانس <input type="radio"/> فوق لیسانس <input type="radio"/> دکترا <input type="radio"/>	
۴- شغل:	متاهل <input type="radio"/> مجرد: <input type="radio"/>	۵- متاهل:	
		۶- شغل پدر:	
		۷- شغل مادر:	
۹- تحصیلات پدر:	ابتدایی <input type="radio"/> راهنمایی <input type="radio"/> زیر دیپلم <input type="radio"/> دیپلم <input type="radio"/> لیسانس <input type="radio"/> فوق لیسانس <input type="radio"/> دکترا <input type="radio"/>		
۱۰- تحصیلات:	ابتدایی <input type="radio"/> راهنمایی <input type="radio"/> زیر دیپلم <input type="radio"/> دیپلم <input type="radio"/> لیسانس <input type="radio"/> فوق لیسانس <input type="radio"/> دکترا <input type="radio"/>		
۱۱- میزان فعالیت شما در برنامه‌های فرهنگی و هنری چقدر است؟	کم <input type="radio"/> خیلی کم <input type="radio"/> متوسط <input type="radio"/> زیاد <input type="radio"/> خیلی زیاد <input type="radio"/>		
۱۲- تمایل شما درباره بازدید از نمایشگاه‌های فرهنگی و هنری چقدر است؟	کم <input type="radio"/> خیلی کم <input type="radio"/> متوسط <input type="radio"/> زیاد <input type="radio"/> خیلی زیاد <input type="radio"/>		
۱۳- شما چه میزان روزنامه می‌خوانید؟	هر روز <input type="radio"/> دو یا سه روز در هفته <input type="radio"/> بیش از سه روز در هفته <input type="radio"/> روزنامه نمی‌خوانم <input type="radio"/>		
۱۴- به طور میانگین روزی چند ساعت مطالعه کتاب غیر درسی دارید؟	کمتر از یک ساعت <input type="radio"/> یک تا دو ساعت <input type="radio"/> بیش از دو ساعت <input type="radio"/> اصلا <input type="radio"/>		
۱۵- آیا شما موسیقی گوش می‌دهید؟	خیلی کم <input type="radio"/> کم <input type="radio"/> متوسط <input type="radio"/> زیاد <input type="radio"/> خیلی زیاد <input type="radio"/>		
۱۶- اولویت اول تا سوم شما در شنیدن موسیقی را با شماره مشخص کنید؟	سنتی <input type="radio"/> پاپ <input type="radio"/> محلی <input type="radio"/> خارجی کلاسیک <input type="radio"/> خارجی پاپ <input type="radio"/>		
۱۷- از چه وسیله‌ای برای گوش کردن به موسیقی استفاده می‌کنید؟	راديو <input type="radio"/> تلویزیون <input type="radio"/> دستگاه CD , MP3 <input type="radio"/> گوشی همراه <input type="radio"/>		
۱۸- به چه میزان در منزل از طریق دستگاه‌های CD و DVD فیلم تماشا می‌کنید؟	گاهی موارد <input type="radio"/> هفته‌ای یک یا دو بار <input type="radio"/> بیش از یک مورد در هفته <input type="radio"/> اصلا <input type="radio"/>		
۱۹- اولویت اول تا سوم شما در تماشای این فیلم‌ها را با شماره مشخص کنید؟	فیلم آموزشی <input type="radio"/> فیلم سینمایی ایرانی <input type="radio"/>		
	فیلم سینمایی خارجی <input type="radio"/> موسیقی و شو <input type="radio"/> کارتون و انیمیشن <input type="radio"/>		
۲۰- به طور متوسط روزانه چند ساعت برنامه صدا و سیما را تماشا می‌کنید؟	کمتر از دو ساعت <input type="radio"/> دو تا سه ساعت <input type="radio"/> بیش از سه ساعت <input type="radio"/> اصلا <input type="radio"/>		
۲۱- اولویت اول تا سوم شما در تماشای این برنامه‌ها کدام است؟	فیلم سینمایی <input type="radio"/> اخبار <input type="radio"/> مستند <input type="radio"/> سرگرمی <input type="radio"/>		
۲۲- به طور متوسط روزانه چند ساعت برنامه‌های ماهواره را تماشا می‌کنید؟	کمتر از دو ساعت <input type="radio"/> دو تا سه ساعت <input type="radio"/> بیش از سه ساعت <input type="radio"/> اصلا <input type="radio"/>		
۲۳- اولویت اول تا سوم شما در تماشای این برنامه‌ها کدام است؟	سینمایی <input type="radio"/> اخبار <input type="radio"/> مستند <input type="radio"/> سرگرمی <input type="radio"/>		
۲۴- به طور متوسط روزانه چند ساعت از اینترنت استفاده می‌کنید؟	کمتر از یک ساعت <input type="radio"/> یک تا دو ساعت <input type="radio"/> بیش از دو ساعت <input type="radio"/> اصلا <input type="radio"/>		
۲۵- بیشتر چگونه به اینترنت متصل می‌شوید؟	کامپیوتر منزل <input type="radio"/> کافی نت <input type="radio"/> در محل تحصیل <input type="radio"/> گوشی همراه <input type="radio"/>		

۷۵ **بررسی الگوی پوشش جوانان شهر یاسوج**

۲۶- اولویت اول تا سوم شما در استفاده از اینترنت را با شماره مشخص کنید ؟ علمی-آموزشی  سرگرمی

اخبار و اطلاعات  استفاده از شبکه های مجازی

۲۷- آیا گوشی همراه شما به شبکه های اجتماعی متصل است ؟ بلی  خیر

۲۸- لطفا هر کدام از اعمال و فعالیت‌هایی زیر را که انجام می دهید، مشخص کنید . نماز های واجب  روزه  شرکت در نماز جماعت

قرائت قرآن  شرکت در مراسم ادعیه  شرکت در مراسم محرم

لطفا نظر خودتان را درباره جملات زیر مشخص کنید

۲۹- دستیابی به ثروت و شهرت برای جامعه ما ارزش هستند  کاملاً موافقم  موافقم  نظری ندارم  مخالفم  کاملاً مخالفم

۳۰- تن آدمی شریف است به جان آدمیت ، نه همین لباس زیباست نشان آدمیت ، مورد پذیرش جامعه است .  
کاملاً موافقم  موافقم  نظری ندارم  مخالفم  کاملاً مخالفم

۳۱- از نظر جامعه پوشیدن لباس محلی و ساده عقب نشانه ماندگی است .  
کاملاً موافقم  موافقم  نظری ندارم  مخالفم  کاملاً مخالفم

۳۲- رعایت ضوابط دینی در انتخاب لباس و پوشش لازم است .  
کاملاً موافقم  موافقم  نظری ندارم  مخالفم  کاملاً مخالفم

۳۳- انسان باید دلش پاک باشد و پوشش ظاهری مهم نیست .  
کاملاً موافقم  موافقم  نظری ندارم  مخالفم  کاملاً مخالفم

۳۴- در مجالس فامیلی ، رعایت محرمیت در انتخاب پوشش مهم است  کاملاً موافقم  موافقم  نظری ندارم  مخالفم  کاملاً مخالفم

۳۵- در انتخاب پوشش خود مد روز استفاده می کنم .  
کاملاً موافقم  موافقم  نظری ندارم  مخالفم  کاملاً مخالفم

۳۶- لباس باید راحت باشد و مزاحم فعالیت اجتماعی نباشد .  
کاملاً موافقم  موافقم  نظری ندارم  مخالفم  کاملاً مخالفم

۳۷- جلب توجه دیگران یکی از معیارهای من در انتخاب پوشش است  کاملاً موافقم  موافقم  نظری ندارم  مخالفم  کاملاً مخالفم

۳۸- لباس های با رنگ شاد و روشن را بیشتر می پسندم .  
کاملاً موافقم  موافقم  نظری ندارم  مخالفم  کاملاً مخالفم

۳۹- معیار مهم در انتخاب لباس برای من دوام آن است .  
کاملاً موافقم  موافقم  نظری ندارم  مخالفم  کاملاً مخالفم

۴۰- معیار مهم در انتخاب لباس برای من زیبایی آن است .  
کاملاً موافقم  موافقم  نظری ندارم  مخالفم  کاملاً مخالفم

۴۱- معیار مهم در انتخاب لباس برای من مارک آن است .  
کاملاً موافقم  موافقم  نظری ندارم  مخالفم  کاملاً مخالفم

۴۲- معیار مهم در انتخاب لباس برای من میزان پوشیدگی آن است  کاملاً موافقم  موافقم  نظری ندارم  مخالفم  کاملاً مخالفم

۴۳- توجه جنس مخالف معیار مهمی در انتخاب الگوی پوشش است  کاملاً موافقم  موافقم  نظری ندارم  مخالفم  کاملاً مخالفم

۴۴- برابری زن و مرد معیار مهمی در انتخاب لباس است .  
کاملاً موافقم  موافقم  نظری ندارم  مخالفم  کاملاً مخالفم

۴۵- پوشش نشان دهنده گرایش فکری و شأن اجتماعی است .  
کاملاً موافقم  موافقم  نظری ندارم  مخالفم  کاملاً مخالفم

۴۶- در انتخاب پوشش آزادام و مخالفت دیگران برای من مهم نیست .  
کاملاً موافقم  موافقم  نظری ندارم  مخالفم  کاملاً مخالفم

۴۷- چشم و هم چشمی در جامعه معیار مهمی در انتخاب نوع پوشش است .  
کاملاً موافقم  موافقم  نظری ندارم  مخالفم  کاملاً مخالفم

۴۸- هر چند وقت یکبار پوشش خود را در خارج از منزل عوض می کنید ؟  
هر دو روز یکبار  هر سه روز یکبار  هر چهار روز یکبار  هفتگی

۴۹- هر چند وقت یکبار اقدام به خرید لباس می کنید ؟ ماهیانه  سه ماه یک بار  شش ماهی یک بار  سالی یکبار

۷۶ **معرفت فرهنگی اجتماعی ، سال پنجم، شماره چهارم، پاییز ۱۳۹۳**

۵۰- در انتخاب لباس چه طور تصمیم می گیرید ؟ خودم به تنهایی  با مشورت والدین  با مشورت برادر یا خواهر  با مشورت دوستان

۵۱- متوسط هزینه خرید لباس کامل شما در سال چقدر است(تومان)؟

۵۲- شما الگوی پوشش خود را از چه راهی انتخاب می کنید . اولویت اول تا سوم را به ترتیب مشخص کنید ؟ مجلات مد

سی دی های تبلیغاتی مد  تلویزیون  ماهواره  مجالس و مهمانی ها  اینترنت  نمایشگاه لباس خانگی

بوتیک ها  مراکز خرید (سیتی سنتر)  خیاطی ها

این قسمت از پرسش نامه می بایست توسط آقایان پر شود.

۵۳-مدل اصلاحی موی شما چگونه است ؟ ساده  یک مدل مشخص  متناسب با مد روز

۵۴-اندازه محاسن (ریش) شما چگونه است ؟ تراشیده  کوتاه (ته ریش)  متوسط  بلند

۵۵-مدل اصلاحی صورت (ریش و سیبل) شما چگونه است ؟ ساده  تراشیده کامل  متناسب با مد روز

۵۶-بلندی پیراهن شما چقدر است ؟ تا روی ران  بالای ران  متناسب با مد روز

۵۷-در صورت استفاده از تی شرت در محیط شهر نوع مدل آن کدام است ؟ ساده  مدل دار  متناسب با مد روز

۵۸- فرم پیراهن شما چگونه است ؟ گشاد  تنگ و چسبیده  معمولی  متناسب با مد روز

این قسمت از پرسش نامه می بایست توسط خانم ها پر شود.

۱-۵۳- در محیط شهری شما کدام یک را بیشتر می پوشید؟ روسری  شال  مقنعه

۲-۵۲- میزان پوشیدگی آن چقدر می باشد ؟ تمام موها را می  پوشانند  مقداری از موها  مشخص است

۳-۵۳-میزان این پوشش برای قسمت گردن چقدر است ؟ تمام آن می  پوشانند  مقداری از آن  مشخص است

۴-۵۴-بلندی مانتوی شما چقدر است ؟ بالای زانو  تا زانو  زیر زانو  سر تا پا است

۵-۵۵- فرم مانتوی شما چگونه است ؟ گشاد  تنگ و چسبیده  معمولی

۶-۵۶- میزان پوشش آستین مانتوی شما چگونه است ؟ کامل پوشیده  پایین آرنج  تا آرنج

۷-۵۷- آیا شما از ساق دست زیر آستین مانتو استفاده می کنید ؟ بلی  خیر

۸-۵۸- شما از چه چادری استفاده می کنید ؟ معمولی  چادر ملی  چادر عربی  چادر دانشجویی  هیچکدام

۹-۵۹- فرم شلوار شما چگونه است ؟ گشاد  تنگ  معمولی

۶۰- جنس و طرح شلوار شما چگونه است ؟ پارچه ای یا کتان ساده  جین ساده  جین طرح دار

۶۱- آیا شما مالک منزل مسکونی خود هستید ؟ بلی  خیر  ۸۷. نوع منزل : ویلایی  آپارتمان

۶۲-متراژ منزل مسکونی شما چقدر است ؟ زیر ۶۰متر  ۶۰ تا ۸۰ متر  ۸۰ تا ۱۱۰متر  بالای ۱۱۰ متر

۶۳- حدود درآمد ماهیانه خانوار به تومان : کمتر از ۵۰۰ هزار  ۵۰۰-۷۵۰ (هزار)  (یک میلیون تومان)-۷۵۰ هزار (  ۱/۵-۱ میلیون)  (۲-۲/۵ میلیون)  (۲/۵-۳ میلیون)  (بالاتر)

۶۴- آیا خانواده شما دارای خودروی شخصی است ؟ بلی  خیر

۶۵- ارزش خودروی شما چند میلیون است ؟ زیر ۱۰ میلیون  ۱۰-۱۵ میلیون  ۱۵ تا ۲۰ میلیون  ۲۰ تا ۳۰ میلیون

## طرح مسئله

ازدواج، یکی از اساسی‌ترین و حساس‌ترین مقاطع زندگی انسان به شمار می‌رود. او بنابر سرشت و ماهیت وجودی و در پاسخ به نیازهای غریزی و فطری خویش، همواره از فردگرایی گریزان بوده است. ازدواج اصلی‌ترین نمود این پاسخ است. از دیدگاه جامعه‌شناسی، ازدواج یک قرارداد و مبادله اجتماعی و ضامن بقا و تداوم نسل بشر است. آرامش و امنیت یک جامعه، در گرو ازدواج سالم و کانون آرام خانواده است.

در جوامع گوناگون اساساً فلسفه تشکیل خانواده و اهداف و انگیزه‌های ازدواج متفاوت است؛ گریز از مجرد، میل به داشتن فرزند، تمایل به ارتباط با جنس مخالف و ارضای غریزه جنسی، نیاز به آرامش و... ازدواج علاوه بر پاسخ‌گویی به نیازهای جنسی و عاطفی فرد، نیازهای اقتصادی، ارتباطات اجتماعی و فرهنگی او را نیز سامان می‌بخشد. ازدواج به عنوان هنجاری پذیرفته شده در همه کشورهای دنیا است. از این رو، به لحاظ اجتماعی و فرهنگی بی‌توجهی والدین نسبت به ازدواج فرزندان، امری ناپسند به شمار می‌آید؛ چرا که بقای خانواده در گرو بقا و ساماندهی ازدواج است (آزاد ارمکی، ۱۳۸۶، ص ۹۹). مسئله ازدواج و زناشویی، علاوه بر ادیان و مذاهب، مورد توجه حوزه‌های گوناگون علمی همچون جامعه‌شناسی، حقوق، اقتصاد، روان‌شناسی، فلسفه و... می‌باشد. از این رو، با اهتمام به اهمیت خانواده به عنوان یکی از نهادهای مهم جامعه، در صورت هرگونه تغییر و تحول در جامعه، بالطبع تغییراتی در این نهاد نیز ایجاد خواهد شد؛ چرا که اصولاً، نیاز جنسی، بخش جدایی‌ناپذیر ماهیت زیستی، روانی و اجتماعی آدمی است. از سوی دیگر، کیفیت ارضای این نیاز، نقش بسیار مهمی در سلامت و بهداشت روانی فرد و جامعه دارد. از نظر آموزه‌های دینی، اگر این نیاز به صورت معقول و در چارچوب خانواده و از طریق پیوند ازدواج و به هنگام ارضا شود، موجب آرامش خاطر، رشد شخصیت و نیز استمرار حیات بشر می‌شود. اما اگر امکان ارضای صحیح آن به موقع فراهم نشود، به صورت انحرافات جنسی و بی‌بندوباری‌های اخلاقی در جامعه نمودار می‌شود.

در این میان، سن ازدواج نیز یکی از شاخصه‌های مهم برای ارزیابی میزان سلامت و بهداشت جسمی و روانی افراد یک جامعه محسوب می‌شود. در کشور ما که هنجارهای دینی، نزد عموم مردم پذیرفته شده و از مطلوبیت خاصی برخوردار است و جوانان نیز بخش عمده جمعیتی جامعه ما را تشکیل می‌دهند، سلامت و بهداشت روانی و جسمی در حوزه اخلاق اجتماعی نیز مطرح می‌شود و دامنه تأثیر سن ازدواج به حوزه‌های گوناگون رفتاری و فرهنگی و هویتی نسل جوان کشیده می‌شود.

## تحلیل جامعه‌شناختی افزایش سن ازدواج؛ با تأکید بر عوامل فرهنگی

fooladi@iki.ac.ir

محمد فولادی / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی  
دریافت: ۱۳۹۳/۰۵/۱۶ - دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۲۹

## چکیده

تشکیل خانواده از طریق ازدواج، در همه جوامع و ادیان آسمانی و بشری، نقش بسزایی در سلامت و بهداشت افراد و جامعه داشته، منشأ زاد، ولد و بقاء و تداوم نسل می‌باشد. با تحولات صورت گرفته در جوامع گوناگون، خانواده نیز دچار تحول و به معامله‌ای تجاری تبدیل و از فلسفه واقعی خود فاصله گرفته است. افزایش سن ازدواج، و عدم تمایل به فرزندآوری در زوج‌های جوان، از جمله این تحولات و معضلات کنونی جامعه اسلامی ماست. به نظر می‌رسد، ناهمزمانی وقوع بلوغ جنسی و عاطفی و بلوغ اجتماعی و اقتصادی، که خود متأثر از مدرنیته است، عامل اصلی این مهم است. افزون بر، اضافه شدن شرط‌هایی همچون داشتن شغل، درآمد مناسب و برخورداری از تحصیلات عالی برای ازدواج و... دامنه سن ازدواج را در جامعه ما افزایش داده است. این مقاله، با رویکرد تحلیلی و اسنادی، به تحلیل جامعه‌شناختی عوامل فرهنگی افزایش سن ازدواج می‌پردازد.

**کلیدواژه‌ها:** سن ازدواج، افزایش سن ازدواج، عوامل فرهنگی، سبک زندگی.

با این حال، در سال‌های گذشته، ازدواج که منشأ وقوع ولادت و باروری، و به عنوان عامل بسیار مؤثر بر ساخت سنی، جنسی و افزایش جمعیت محسوب می‌شود، در کشور ما دستخوش تحولات چشمگیری شده است. ازدیاد جمعیت دختر و پسر در سن ازدواج، که بیش از یک سوم جمعیت کشور را تشکیل می‌دهند، حاصل افزایش شدید موالید دهه ۶۰ می‌باشد. همچنین این امر بازتاب تحولات در عرصه‌های گوناگون اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی در جامعه، نظیر افزایش بی‌رویه شهرنشینی و میزان باسوادی، به ویژه تحصیلات زنان، و تمایل به کسب درآمد و اشتغال در میان زنان است و از نشانه‌های حرکت جامعه به سوی مدرنیته شدن می‌باشد (کاظمی‌پور، ۱۳۸۵، ص ۱۰۷)؛ زیرا در جوامع گذشته، پسران و دختران با رسیدن به سن بلوغ، یا کمی پس از آن، اقدام به ازدواج می‌کردند و مجرد ماندن یک رفتار نابهنجار محسوب می‌شد. اما با پیچیده‌تر شدن جوامع و الگوی‌پذیری آنها از جوامع غربی و سکولار، و نیز ایجاد خواسته‌ها و انگیزه‌های کاذب، ذائقه اجتماعی تغییر یافت و به تبع آن، نیاز طبیعی و غریزی به ازدواج سرکوب و این روند، تا جایی پیش رفت که امروزه در بعضی جوامع غربی، جوانان به کلی از ازدواج سرباز زده، آن را مانعی برای آزادی خود تلقی می‌کنند و تنها زمانی به ازدواج روی می‌آورند که نشاط جوانی را از دست بدهند و نیازمند مراقبت باشند. متأسفانه این فرهنگ نادرست، جوامع اسلامی را نیز تحت تأثیر خود قرار داده است، به گونه‌ای که افزایش رو به تزاید سن ازدواج در کشور، مشکلات فراوانی به دنبال داشته است. مشکلاتی همچون عدم تمایل به فرزندآوری، کاهش شدید جمعیت کشور، پیری و سالخوردگی و خاکستری شدن جمعیت، عدم مسئولیت‌پذیری و بی‌توجهی به آن در سایر زمینه‌های زندگی، گرایش به ارتباطات غیرمتعارف دختر و پسر، اختلالات جنسی، پناه‌بردن به مواد مخدر و بسیاری از آسیب‌های دیگر نظیر افزایش افسردگی و از بین رفتن نشاط جوانی، ابتلا به وسواس زیاد در انتخاب همسر، کاهش تمایل به ازدواج، وجود ولنگاری جنسی، ناهنجاری‌های اخلاقی، افزایش انحرافات اجتماعی، و... را به دنبال داشته است.

تحولات گسترده خانواده دیروزی با خانواده امروزی، که متأثر از فرهنگ غربی است، عمدتاً مسیر تحولات آن، با دو تحول عمده ساختاری و کارکردی مواجه بوده است: تحول ساختاری در این عرصه، حوزه ساختار قدرت خانواده را تعیین می‌کند و حوزه کارکردی، به وظایف خانواده در طول حیات خود اشاره دارد. در راستای این تحولات، جامعه‌شناسان مسیر تحولات خانواده را از خانواده «گسترده» به «هسته‌ای» شناسایی کرده‌اند. با این نگاه، می‌توان یکی از عوامل مهم تأخیر سن ازدواج را در میان جوانان تبیین نمود. آنچه در جامعه امروز ما شاهدیم، تحول خانواده به سوی خانواده‌های هسته‌ای

هستیم (آزاد ارمکی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۰). بنابراین، تحولات ساختاری خانواده یکی از عواملی است که منجر به هسته‌ای شدن خانواده در ایران شده است. این امر می‌تواند به دو معنا باشد: عدم تمایل به فرزندآوری، و افزایش سن ازدواج. اما آمارها در ایران حکایت از افزایش سن ازدواج دارد. بررسی آمارهای ثبتی ازدواج در کشور، بر اساس آمارهای ثبت احوال کشور، طی سال‌های ۱۳۸۳-۱۳۸۸، رشد ۲۳ درصدی را برای ازدواج نشان می‌دهد. این میزان رشد، به نسبت جمعیت واقع در سن ازدواج، که بیش از ۳۵ درصد جمعیت کشور را تشکیل می‌دهند، کاهش ۱۲ درصدی را نشان می‌دهد که علی‌رغم نفوذ اعتقادات مذهبی و ارزش‌های اجتماعی حاکم بر جامعه ایران، نگران کننده بوده و جای بررسی دارد (کاظمی‌پور، ۱۳۸۵، ص ۲۳). البته این وضعیت در سال‌های اخیر نگران کننده‌تر شده است. آخرین آمارهای جمعیتی در زمینه سهم ازدواج‌های بالای ۳۵ سال برای مردان و ازدواج‌های بالای ۳۰ سال برای زنان در آمارهای سال‌های اخیر همچنان رو به افزایش است. به طوری که سهم ازدواج‌های بالای ۳۰ سال برای زنان از ۱۰/۵ درصد در سال ۹۰، به ۱۱/۲ درصد در سال ۹۱ افزایش یافته است. این در حالی است که این رقم در سال ۸۴ برای ازدواج‌های بالای ۳۵ سال برای مردان ۶/۷ درصد و بالای ۳۰ سال برای زنان ۶/۳ درصد بوده است (<http://www.jahannews.com>). از سوی دیگر، رشد جمعیتی کشور در سرشماری سال ۹۰، به ۱/۲۹ درصد رسیده است. در حالی که این رشد در سال ۸۵ نزدیک به ۱/۶۲ درصد بوده است (<http://www.bartarinha.ir/fa/news/28802>). بنابراین، آمارهای رسمی، هم سن ازدواج افزایش یافته و هم ما با کاهش رشد جمعیت مواجه بوده‌ایم.

به نظر می‌رسد، جامعه اسلامی ما، برخلاف هنجارهای مورد تأکید در شرع انور، با موضوع تأخیر سن ازدواج و کاهش شدید جمعیت مواجه شده است؛ امری که اینک به یک مسئله اجتماعی تبدیل شده است. این افزایش سن ازدواج و فاصله گرفتن جامعه اسلامی از هنجارهای دینی، امری نامطلوب است که آثار و پیامدهای ناگواری در پی دارد. از این رو، این مقاله، به بررسی و تحلیل جامعه‌شناختی تأخیر سن ازدواج، با تأکید بر عوامل فرهنگی می‌پردازد.



## سن ازدواج

معمولاً در همه جوامع برای ازدواج، یک پایه سنی حداقلی وجود دارد که در قوانین مدون و یا غیرمدون در نظر گرفته می‌شود و افراد تا پیش از رسیدن به آن، به برقراری پیوند زناشویی مجاز نیستند. این پایه سنی معمولاً همزمان با بلوغ جنسی، یا اندکی پیش یا پس از آن تعیین می‌گردد. ولی به دلیل آنکه ازدواج به عنوان شیوهٔ بهنجار ارضای این نیاز، تنها بعد زیستی ندارد و مانند سایر امور انسانی، با فرهنگ جامعه شکل گرفته و جهت می‌یابد، معمولاً افزون بر بلوغ جنسی، باید فرد توانمندی لازم برای ادارهٔ امور خانواده را داشته باشد و به تعبیری، به بلوغ عقلی، فکری و اقتصادی رسیده باشد، به گونه‌ای که فرد بتواند در نظر عرف و قانون، مسئولیت تعهدهای خویش را در قبال دیگران بپذیرد. بدین ترتیب، سن ازدواج در هر جامعه‌ای بر حسب شرایط محیطی، اقتصادی و فرهنگ خاص آن جامعه تبیین می‌گردد (بستان، ۱۳۸۳، ص ۲۱).

از این رو، در خصوص تعیین سن خاصی ازدواج، هر چند نمی‌توان در آموزه‌های دینی سن مشخصی را برای آن تعیین کرد، اما احادیث منقول از پیامبر اکرم ﷺ و امامان معصوم ﷺ و سیره عملی آن بزرگواران، شاهد گویایی بر اهتمام ایشان در تعجیل و عدم تأخیر در امر ازدواج است. افزون بر این، تجرد و تأخیر در امر ازدواج در بعضی روایات مردود شمرده شده، و تأکید شده است که هیچ چیز نباید موجب تأخیر ازدواج شود، حتی فقر (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۰، ص ۲۱۷؛ حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۲۰، ص ۴۳).

در اسلام تشویق به ازدواج شده و از کسانی که اسباب ازدواج را به خصوص در سن جوانی فراهم می‌کنند، تمجید شده است (حرعاملی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۵). در بسیاری از روایات و کلام حضرات معصومان ﷺ نیز از تجرد و رهبانیت نهی شده است. آثاری همچون پاسداشت سنت پیامبر ﷺ (همان، ص ۴۴)، حفظ و کامل شدن دین (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۰، ص ۲۲۰)، زیاد شدن ثواب عبادت (همان)، زیاد شدن روزی (ر.ک: ری شهری، ۱۳۶۲، ج ۴، باب ۱۶۳۶)، قرار گرفتن در ولایت و حمایت خداوند (فیض کاشانی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۵۴)، و به خشم آمدن شیطان (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰، ص ۹۳)، سرزنش مردان بی همسر (حرعاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۲۰، ص ۴۵)، و اینکه تجرد موجب شرور شدن افراد است (حویزی، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۵۹۷)، در کلام معصومان ﷺ از جمله آثار مثبت ازدواج شمرده است. افزون بر این، در منابع روایی از جمله حقوق فرزند بر پدر این است که پس از بالغ شدن، او را به ازدواج درآورد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۰، ص ۸۰). در روایت دیگری هم بهترین سن ازدواج دختران،

ابتدای سن بلوغ دسته شده است (مجلسی، همان، ج ۱۶، ص ۲۲۳). در روایتی نیز امام رضا ﷺ سفارش به تعجیل در ازدواج دختران کرده، می‌فرمایند: جبرئیل امین بر پیامبر خدا ﷺ نازل شد و عرض کرد: ای محمد ﷺ پروردگارت به تو سلام می‌رساند و می‌فرماید: دختران باکره مانند میوه درختان هستند. همان‌گونه که میوه وقتی می‌رسد، چاره‌ای جز چیدن ندارد، وگرنه تابش خورشید و وزش باد آن را فاسد می‌کند، دختران باکره هم وقتی به سن بلوغ و ازدواج می‌رسند، چاره‌ای جز ازدواج ندارند، و گرنه از گرفتار شدن به فتنه و انحراف، در امان نیستند (حرعاملی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۱، ص ۴۸۲).

بنابراین، اسلام الگوی مطلوب ازدواج را پایین بودن سن ازدواج می‌داند و تأخیر ازدواج امر نکوهیده‌ای است که مقبول اسلام نیست؛ زیرا در مجموع، از روایات استفاده می‌شود که سن پایه برای ازدواج پس از بلوغ است و اگر شخص احساس نیاز کند، به گونه‌ای که ترک آن موجب گناه شود، ازدواج در این سن واجب می‌گردد. افزون بر این، سیره عملی ائمه معصوم ﷺ، نیز ازدواج به هنگام بوده است. براساس شواهد تاریخی، ازدواج بسیاری از امامان ﷺ در سنین پیش از ۲۰ سالگی بوده است.<sup>۱</sup> این بزرگواران در مورد فرزندان‌شان نیز همین شیوه را داشتند و عموماً پیش از ۲۰ سالگی زمینه ازدواج آنان را فراهم می‌نمودند. از آنجایی که عمل و سیره معصومان ﷺ برای ما الگو و حجت است، در تعیین سن ازدواج می‌توان سیره آن بزرگواران را به عنوان یک هنجار دینی در نظر گرفت. اما در قرآن، از سن خاص برای بلوغ سخن به میان نیامده است. هر چند می‌توان بلوغ طبیعی و تکوینی را با توجه به مفاهیم حلم (احتلام)، رشد و قابلیت نکاح، که مقولاتی طبیعی و تکوینی هستند، مستفاد نمود. بنابراین، بلوغ از منظر آیات قرآن امری طبیعی و تکوینی است. به عبارت دیگر، بلوغ در قرآن آغاز دوره‌ای از حیات افراد است که آنان وارد تکالیف و مسئولیت‌های فراوان دینی و اجتماعی می‌شوند. عبادات، معاملات و امور حقوقی زمانی متوجه افرادی می‌گردد که به سن بلوغ رسیده باشند. اما نشانه‌های بلوغ نیز با توجه به آیهٔ ۶ سورهٔ نساء، با احتلام در مردان و عادت ماهیانه در زنان قابل اثبات است. افزون بر این، با توجه به روایات تشویق به ازدواج و حتی تأکید بر تعجیل در ازدواج و نیز سیره عملی ائمه معصوم ﷺ در ازدواج خود و فرزندان‌شان و تأکید قرآن به همزمانی ازدواج با بلوغ (نساء: ۶)، و سرزنش تأخیر در ازدواج، می‌توان قائل به همزمانی ازدواج با سن بلوغ شد، ولی سن خاصی را نمی‌توان در این زمان مطرح نمود. البته سن بلوغ شرط لازم است و کافی نیست؛ بلوغ اجتماعی و عاطفی در کنار سایر شرایط زمینه‌ساز ازدواج خواهد بود. باید شرایط به گونه‌ای فراهم شود که ازدواج، فاصله زیادی با سن بلوغ شرعی و عرفی نداشته باشد. ولی متأسفانه این موضوعی است که در جامعه ما رخ داده است و

بین بلوغ جنسی و عاطفی از یک‌سو، و بلوغ اجتماعی و اقتصادی از سوی دیگر فاصله افتاده است. همین امر عامل اصلی افزایش سن ازدواج است.

### پیشینه بحث

در خصوص موضوع این مقاله، یعنی تحلیل جامعه‌شناختی عوامل فرهنگی افزایش سن ازدواج، هیچ مقاله و یا آثار منتشر شده‌ای وجود ندارد. هر چند به صورت جسته و گریخته می‌توان بررسی عوامل افزایش سن ازدواج را به‌طور کلی و نه بررسی عوامل فرهنگی آن را در برخی آثار منتشره رصد کرد. در ذیل به مهم‌ترین این آثار اشاره می‌گردد.

در پژوهشی کاظمی‌پور (۱۳۸۳) معتقد است که میزان تحصیلات با افزایش سن ازدواج رابطه مستقیم دارد، به طوری که هر چه فرد تحصیلات بیشتری داشته باشد، توقع بالاتری از اشتغال و سطح زندگی دارد. بنابراین، دیرتر ازدواج می‌کند. حبیب‌پور در تحقیقی در سال ۱۳۹۰، مشکلات و موانع ازدواج جوانان، به ویژه دختران را مورد بررسی قرار داده و به این نکته اشاره کرده است که برخی جوانان برای ارضای غرایز طبیعی خود به ارتباط با جنس مخالف بسنده می‌کنند. در نتیجه، وجود زمینه‌های انحرافی و روابط آزاد دختر و پسر، به عنوان یکی از عوامل افزایش سن ازدواج شمرده شده است.

حسین بستان (۱۳۸۳) در کتاب *اسلام و جامعه‌شناسی خانواده*، در بخش «عامل‌های افزایش سن ازدواج»، پنج عامل زیر را در این زمینه، به عنوان عوامل افزایش سن ازدواج مطرح کرده است: الف. مشکلات اقتصادی؛ ب. تحصیلات؛ ج. خدمت سربازی؛ د. آزادی روابط جنسی؛ ه. ارزش‌ها و آداب و رسوم.

عباس رجبی (۱۳۸۶)، در مقاله «سن ازدواج؛ عوامل افزایش و راهبردهای کاهش آن»، عوامل افزایش سن ازدواج را در مقولات زیر بررسی کرده است: الف. عوامل اجتماعی: ۱. افزایش جرایم و آسیب‌های اجتماعی و خانوادگی، ۲. طولانی بودن تحصیلات دانشگاهی، ۳. به هم خوردن توازن دختر و پسر آماده ازدواج در روستاها؛ ب. عوامل اقتصادی؛ ج. عوامل فرهنگی: ۱. متروک شدن ارزش‌های معنوی، ۲. نفوذ فرهنگ آزادی جنسی غرب، ۳. آرمان‌گرایی جوانان.

محمدصادق شجاعی (۱۳۸۴)، در مقاله «تحلیل روان‌شناختی افزایش سن ازدواج؛ و نقش آن در انحرافات اخلاقی جوانان»، عوامل مؤثر در افزایش سن ازدواج را در این عوامل طرح نموده‌اند: تحول

در الگوهای رفتاری؛ ادامه تحصیلات و تحول موقعیت زنان؛ اعتقاد به داشتن زندگی آزاد؛ فراهم بودن زمینه ارضای نامشروع؛ وسواس بیش از حد در انتخاب همسر. در پایان نیز به آثار و پیامدهای افزایش سن ازدواج پرداخته است.

علی‌احمد پناهی (۱۳۸۵)، در مقاله «ازدواج در اسلام؛ با نگاهی به کارکردهای تربیتی و روان‌شناختی»، می‌نویسد: از آموزه‌های دینی و تحقیقات تجربی اندیشمندان می‌توان استفاده کرد که بهترین زمان ازدواج برای دختران و پسران، اوایل جوانی است و این مقطع سنی برای بیشتر افراد، که شرایط ازدواج را دارا هستند، مناسب است. ازدواج در این دوره، فواید معنوی، اجتماعی، روان‌شناختی زیادی دارد.

حبیب‌پور گتایی و غلامرضا غفاری (۱۳۹۰)، در مقاله «علل افزایش سن ازدواج دختران»، مهم‌ترین دلایل تجرد دختران را در عوامل زیر بررسی می‌کند: فقدان همسر مورد علاقه و دلخواه، ادامه تحصیل و بی‌اعتمادی به جنس مخالف، نگرش زنان جوان به برابری زن و مرد در عرصه‌های مختلف، اینکه هزینه از دست دادن فرصت ازدواج بیش از هزینه از دست دادن سایر فرصت‌هاست، نگرش فرامادی به ازدواج، افزایش میزان تحصیلات دختران مجرد، تغییر نوع نگرش به ازدواج، جامعه ایرانی و تأثیر مدرنیته بر ازدواج.

افزون بر آنچه گذشت، به‌طورکلی می‌توان، علل و عوامل افزایش سن ازدواج در تحقیقات و پژوهش‌های صورت گرفته را می‌توان در عوامل زیر رصد کرد:

تغییرات اقتصادی و اجتماعی مانند سنگینی جهیزیه و مخارج جشن ازدواج، انتشار تعلیمات متوسطه و عالی، محرومیت گذشته زنان از استقلال اجتماعی و اقتصادی، تغییر شیوه انتخاب همسر از والدین به دختران (بهنام، ۱۳۴۸)؛

تغییرات اقتصادی و اجتماعی مانند سنگینی جهیزیه و مخارج جشن ازدواج، انتشار تعلیمات متوسطه و عالی، محرومیت گذشته زنان از استقلال اجتماعی و اقتصادی، تغییر شیوه انتخاب همسر از والدین به دختران (بهنام، ۱۳۴۸)؛

باورهای غلط خانواده‌ها، مسائل اقتصادی، بالا بودن توقعات جامعه از جوانان و عدم امکان آشنایی قبل از ازدواج اصلانی و همکاران (۱۳۷۷)؛ عزیزی (۱۳۷۷) و تهرانی (سلطان‌پور، ۱۳۷۹) تحصیلات؛ یعقوبی چوپیری (۱۳۷۸) فقدان همسر دلخواه و مردد بودن در تصمیم‌گیری؛ ربانی و سارانی (۱۳۸۰) تحصیلات، تورم اقتصادی، بالا بودن هزینه ازدواج و مهریه زیاد؛ صیفوری طغرالجردی (۱۳۸۲) نوع

خانواده و منبع تصمیم‌گیری راجع به ازدواج؛ محمودیان (۱۳۸۳) تحصیلات، شهرنشینی، مشارکت زنان در نیروی کار، ازدواج‌های آزادتر و برابری بیشتر جنسیتی؛ نیک‌منش و کاظمی (۱۳۸۳) نیافتن فرد مورد علاقه و ادامه تحصیل را مهم‌ترین دلالتی دانسته‌اند که موجب تأخیر ازدواج در بین دختران می‌شوند.

پژوهش‌های خارجی مختلف نیز به نتایجی درخصوص عوامل مؤثر بر افزایش سن ازدواج دختران دست یافته‌اند. به عنوان مثال، اینگلهارت، رونالد (۱۳۸۲)، تهیه جهیزیه، وضعیت ظاهری و مهریه؛ مک دونالد هیول (۱۳۸۸) در این زمینه، یکی از مهم‌ترین عوامل مؤثر، تحصیلات عالی زنان است که با تأخیر ازدواج همبستگی نشان می‌دهد. گارینو (۱۹۹۲)، نقل از: آبرخت، (۱۳۸۴) به تأثیر افزایش طلاق در جامعه بر افزایش سن ازدواج در بین دختران اشاره کرده‌اند.

همان‌گونه که از آثار منتشره در زمینه بررسی عوامل افزایش سن ازدواج به دست می‌آید، وجه امتیاز این پژوهش، رویکرد جامعه‌شناختی آن و بررسی و تحلیل عوامل فرهنگی تأثیرگذار بر افزایش سن ازدواج است که پژوهشی کاملاً بکر و نوآورانه است.

### چارچوب نظری و تحلیلی بحث

به نظر می‌رسد، پیش از هر چیز، به دلیل پیامدهای ناگوار تأخیر سن ازدواج در ایران، به‌ویژه ناهنجاری‌های اخلاقی و پیری و خاکستری شدن جمعیت، و... این موضوع را باید به عنوان یک «مسئله اجتماعی» در نظر گرفت. از نظر جامعه‌شناسان، «مسئله اجتماعی» زمانی پدید می‌آید که قدرتی که جامعه برای تنظیم روابط بین افراد دارد، با شکست روبه‌رو، نهادهای آن دستخوش تزلزل، هنجارها و قوانین مورد بی‌احترامی، انتقال ارزش‌ها از نسلی به نسل دیگر به سختی صورت گرفته، چارچوب توقعات متزلزل گردد. از آنجایی که همواره شرایط اجتماعی نیاز به بازسازی و بهسازی دارد، مسئله اجتماعی ناشی از عدم تعادل جزئی است. مشکلات اجتماعی زمانی که با بن‌بست مواجه شوند، به گونه‌ای که خروج از آن برای افراد محروم امکان‌پذیر نباشد، مسئله اجتماعی پدید می‌آید. مسئله اجتماعی با بحران، تنش، بی‌سازمانی، و انحراف اجتماعی رابطه تنگاتنگ دارد (لوزیک، ۱۳۸۳، ص ۲۳-۳۵). به عبارت دیگر، حالت تعادل جامعه زمانی است که مشکلات اجتماعی، با پاسخ مقتضی از سوی نهادها، به هنگام رفع و برطرف گردد و به موضوعی حاد و یا مسئله اجتماعی تبدیل نشود. اما بحران‌ها و بی‌سازمانی‌های اجتماعی جامعه را با عدم تعادل مواجه می‌سازد. بنابراین، ملاک «مسئله» بودن پدیده‌ای در جامعه از منظر جامعه‌شناسان، آزردهنده بودن آن برای شمار بسیاری از افراد جامعه

است. از این رو، جامعه‌شناسان، «مسئله اجتماعی» را چنین تعریف کرده‌اند: مسئله‌ای که با تعداد فراوانی از مردم ارتباط دارد و ناشی از علل اجتماعی - ساختاری و همچنین مستلزم راه‌حل‌های اجتماعی - ساختاری می‌باشد (همان).

اما در خصوص تحلیل جامعه‌شناختی افزایش سن ازدواج، توجه به نکاتی چند ضروری است:

۱. ازدواج یکی از اشکال پیوند زناشویی است. این پیوند ثابت و دائمی، به دوجنس اشاره دارد؛ در ازدواج، زوجین از طریق وصلت مراسم را قانونی می‌کنند. دائمی بودن این پیوند و داشتن فرزند در چنین وصلت‌هایی دارای مشروعیت قانونی و اجتماعی است (لوکاس و میر، بی‌تا، ص ۱۲۴). به بیان دیگر، این پیوند دائمی میان زوجین با هدف توالد و تناسل صورت می‌گیرد.

۲. تمایل به ازدواج و جنس مخالف، که مبنای ازدواج و تشکیل خانواده است، تابع شرایط زیست‌شناختی است که با بلوغ جنسی و عاطفی آغاز می‌شود. اما در همه جوامع، همه ازدواج‌ها در سنین بلوغ انجام نمی‌گیرد؛ زیرا پیوند ازدواج در قالب عقد ازدواج، تابع توافق و رضایت دختر و پسر و مسبوق به توافق جمعی (والدین) است. از این رو، قواعد، آداب، رسوم و سنن مربوط به ازدواج، و نه صرفاً بلوغ جنسی، تعیین‌کننده زمان ازدواج است. بنابراین، بلوغ جنسی و عاطفی را شرایط زیست‌شناختی تعیین می‌کند، و بلوغ اقتصادی و اجتماعی و یا عقلی را شرایط اجتماعی. این امر موجب ناهمزمانی بلوغ جنسی، اجتماعی و اقتصادی شده است. از این رو، برخی پژوهش‌ها، تغییر در سن ازدواج را به تغییرات اقتصادی و اجتماعی جوامع می‌دهند (ساروخانی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۸)؛ زیرا بلوغ اجتماعی و اقتصادی با تأخیر صورت می‌گیرد. این سخن نیز درست به نظر می‌رسد؛ زیرا تغییرات اقتصادی و اجتماعی بر خانواده تأثیر گذاشته، این تأثیر، تغییرات ساختاری خانواده را در پی داشته، و هسته‌ای شدن، بی‌میلی نسبت به فرزندآوری و افزایش سن ازدواج و کاهش رشد جمعیت، حداقل پیامدهای مورد انتظار این گونه تغییرات اقتصادی و اجتماعی است.

۳. فرایند فوق و ناهمزمانی بلوغ جنسی، اجتماعی و اقتصادی موجب افزایش سن ازدواج شده است. این امر در جوامع جهان سوم و از جمله جامعه اسلامی ما، متأثر از فرهنگ غربی و مدرنیته است. خانواده در ایران اسلامی، مانند هر پدیده دیگر اجتماعی، دچار تحولاتی شده است. این تحولات متناسب با سایر تغییرات و تحولات اجتماعی رخ داده است. نقش زن، کودکان و پدر در خانواد، ابعاد خانواده، الگوهای خانواده و ... تا حدود زیادی نسبت به چند دهه قبل تغییر یافته است. با تغییر نقش‌ها، بخشی از کارکردهای خانواده نیز دچار اختلال شده است. با گسترش شهرنشینی، خانواده گسترده و

ستی گذشته، به خانواده هسته‌ای تبدیل شده و شامل پدر و مادر و فرزندان ازدواج نکرده شده است. نقش انحصاری مردان در معیشت از میان رفته، انبوهی از بانوان وارد بازار کار و اشتغال شده‌اند. اشتغال زنان، موجب کاهش آسایش و راحتی، افزایش خستگی ناشی از کار در منزل و خارج از آن، کاهش آستانه تحمل روانی ناشی از مشکلات اجتماعی و اقتصادی، عدم وجود زمان کافی برای ارتباط فکری و روحی با همسر و فرزندان، به دلیل حضور تمام وقت در خارج از منزل و کارهای جاری منزل، فقدان زمان کافی برای استراحت، تفریح و ورزش و پرداختن به سلامتی خود، کم‌رنگ شدن نقش تربیتی برای فرزندان به دلیل ضیق وقت، فشارهای عصبی و مشکلات عدیده روانی، پرخاشگری، اضطراب، تضعیف روابط عاطفی میان همسران و بروز شکاف و اختلاف در خانواده و صدها مشکل دیگر است که به شدت سلامت و بهداشت خانواده، به‌ویژه مادران را تهدید می‌کند (ر.ک: بستان، ۱۳۸۳، ص ۳۵)، و در نهایت، این گونه مشکلات جامعه را با مخاطراتی مواجه کرده است.

برخی پژوهش‌ها در ایران این مشکلات اجتماعی را تأیید می‌کنند. برخی خانواده‌های ایرانی، امروزه با «کاهش فضای عاطفی در خانواده و سرد شدن ارتباطات انسانی در محیط خانواده روبه‌رو هستند. این پدیده می‌تواند منجر به طلاق ذهنی و عاطفی گردد» (ر.ک: ساروخانی، ۱۳۷۸). شکل دیگر تحولات در خانواده ایرانی، که به تبع شرایط اقتصادی و اجتماعی پدید آمده «خانواده‌هایی هستند که مرد به دلیل مقتضیات شغلی تنها در برخی از روزهای ماه و یا هفته می‌تواند در کنار خانواده باشد و در دیگر ایام به دور از خانواده است. در این خانواده‌ها، زنان با دشواری‌های بسیاری مواجه هستند؛ زیرا زن... باید بدون مرد خانواده را اداره کرد و در این شرایط زن، دچار ابهام در نقش و مسئولیت‌های چندگانه می‌شود» (همان). خانواده‌های «تفرد یافته» نیز شکل دیگری از خانواده امروز ایرانی است. «در این نوع خانواده‌ها، هر یک از اعضا یک کلید از آپارتمان و یک کلید از اتاقش دارد و هر کس برای خودش زندگی می‌کند و در این خانواده‌ها سرمایه اجتماعی، حمایت‌ها و انسجام جمعی رو به کاهش است» (همان).

۴. امروزه و در عصر ارتباطات، با سلطه بلامنازع رسانه‌های ارتباط جمعی، زندگی بشر به سمت فردگرایی سوق یافته و افراد را از تعامل با دیگران باز داشته است. این موضوع ناشی از نوع بهره‌برداری غیرفرهنگی و نادرست از این رسانه‌هاست. استفاده بی حد و حصر ابزارهای ارتباطی، ارتباط بین فردی و چهره به چهره را در خانواده کم‌رنگ کرده، موجب شده تا فضای انفرادی، به جای فضای جمعی و عاطفی بر خانواده حاکم شود. به طوری که گسترش تکنیکی رسانه‌های شنیداری و دیداری، ارتباط

مستقیمی با فردگرایی و دوری از فضای روانی و عاطفی خانواده را نشان می‌دهد و به تدریج، فضای روانی و محیطی گفت‌وگو در ارتباط بین فردی در خانواده، تغییر یافته و اعضای خانواده را به جای همگرایی، به واگرایی سوق داده است (ر.ک: گیدنز، ۱۳۸۸، ص ۲۴). مجموعه این دست تحولات در عرصه خانواده، بستر مناسبی برای افزایش سن ازدواج و مجرد زیستی را فراهم آورده است. به گونه‌ای که طبق آخرین سرشماری کشور، میزان مجرد قطعی در مردان ۳/۱ درصد و در زنان ۸/۱ درصد گزارش شده است (ر.ک: مرکز آمار ایران).

۵. افزایش سن ازدواج و مجرد قطعی، ازدواج جوانان را با چالش‌های جدی مواجه ساخته، امنیت خانواده را به مخاطره می‌اندازد و آسیب‌های دیگری همچون افزایش ولنگاری جنسی، ارتباطات نامشروع، عدم تمایل به باروری و... را به همراه دارد. کم‌رنگ شدن انگیزه ازدواج، علی‌رغم رسیدن فرد به بلوغ جنسی و عاطفی، و بالا رفتن سن ازدواج به دلیل تحولات فوق در عرصه خانواده و نیز تأخیر در بلوغ اجتماعی و اقتصادی از پیامدهای این‌گونه تحولات است. تأخیر بلوغ اجتماعی و اقتصادی فرد، که ناشی از فراهم نبودن شرایط مناسب اقتصادی و اشتغال به تحصیل است، از موانع اساسی ازدواج شمرده می‌شود. این مسئله آغاز زندگی زناشویی را در چارچوب قانونی و شرعی تا زمان اتمام تحصیل و کسب شغل و درآمد مناسب به تأخیر می‌اندازد.

۶. از جمله پیامدهای افزایش سن ازدواج، عدم تمایل زوجین به باروری و فرزندآوری است. براساس اطلاعات حاصل از سرشماری سال ۹۰، متوسط بعد خانوار از ۴/۸۴ نفر در سال ۱۳۷۵ به ۴/۰۳ نفر در سال ۱۳۸۵ و ۳/۵ در سال ۱۳۹۰ کاهش یافته است (مرکز آمار ایران، سرشماری ۱۳۹۰). این امر ناشی از نفوذ فرهنگ مادی و سکولار در جامعه اسلامی ماست. علی‌رغم اینکه فرزندآوری از عوامل مهم ایجاد آرامش روانی مادر و نشاط افزایی و استحکام خانواده است، هم‌اکنون تمایل به فرزندآوری در زوج‌های جوان، کمتر از گذشته است. در حالی که، فلسفه اصلی ازدواج و پیمان زناشویی توالد و تناسل بود. از این رو، با تحولات صورت گرفته در عرصه خانواده، فلسفه اصلی ازدواج به دست فراموشی سپرده شده است.

حال، با توجه به آنچه گذشت، می‌توان افزایش سن ازدواج را بر اساس تحلیل جامعه‌شناختی در قالب دو نظریه جانسون و پارسونز چنین بیان کرد:

## ۱. نظریه چالمرز جانسون

چالمرز جانسون در تحلیل شرایط پیدایش مسائل اجتماعی، و عدم تعادل جامعه و در نتیجه انقلاب، پس از بیان ویژگی‌ها و شرایط تعادل ساختاری جامعه، به مقوله نظام اجتماعی نامتعادل می‌پردازد. وی معتقد است که برای بررسی یک جامعه در حال تحول، باید نخست به بررسی نظام اجتماعی نامتعادل پرداخت. در واقع، نظام نامتعادل عرصه‌ای است که انقلاب در آن رخ می‌دهد (جانسون، ۱۳۳۳، ص ۷۰). از نظر جانسون، تا زمانی که ارزش‌های یک جامعه و واقعیت‌های محیطی آن با هم سازگار باشند، جامعه از عدم تعادل ساختاری و انقلاب مصون است. اما دو منبع اصلی ایجاد تحول یا فشارهایی که می‌توانند حالت تعادلی جامعه را مختل کنند، عبارتند از: فشارهای محیطی و فشارهای ارزشی؛ یعنی عدم موفقیت در دستیابی به ارزش‌های آرمانی که مورد قبول همگان باشد (همان، ص ۷۴). از این رو، منابع تغییرات محیطی و ارزشی به دو دسته داخل و خارج نظام، به چهار نوع قابل تقسیم هستند:

۱. منابع خارجی تغییر در ارزش‌ها: (وسایل ارتباط جهانی، نظیر اینترنت، ماهواره، تبادل و تلاقی فرهنگ‌ها، فعالیت گروه‌های سیاسی بین‌المللی، مسافرت‌های بورسیه‌ای دانشجویان به خارج و...)
۲. منابع داخلی تغییر در ارزش‌ها: ترقی و تعالی فکری و پذیرش نظریات و تفکرات جدید در عرصه‌های علمی، جایگزینی ایدئولوژی و احکام مذهبی، ...
۳. منابع خارجی تغییر در محیط: ورود دانش پزشکی در جوامع توسعه نیافته، رشد جمعیت، اشغال نظامی، ...

۴. منابع داخلی تغییر در محیط: اختراعات صنعتی مانند چرخ یا راه‌آهن.

البته فشارها گاهی می‌توانند ناشی از هر دو منبع باشند (همان، ص ۷۴).

بنابراین تحلیل، می‌توان از نظر جانسون، تغییرات جمعیتی، تغییرات ساختاری خانواده و تحولات سن ازدواج را چنین بیان کرد:

۱. مراسم ازدواج، برای تشکیل خانواده، نوعی مراسم‌گذار از کودکی به بزرگسالی است. فردی که ازدواج می‌کند، یعنی کسی است که وارد سن بزرگسالی شده است.
۲. فردی که می‌خواهد ازدواج کند، باید دارای شرایط حداقلی بلوغ جسمی، جنسی، عاطفی، اقتصادی و اجتماعی باشد. فرایند شکل‌گیری، بروز و نمود هر یک از این بلوغ‌ها بدین صورت است:

اگر هر یک از والدین دختر و پسر به ازدواج فرزندان خویش رضایت دهند، این امر به منزله تأیید «بلوغ اجتماعی» آنان است. به عبارت دیگر، بلوغ اجتماعی، هویت مستقل اجتماعی بزرگسالی فرد در جامعه است که با ازدواج تأیید می‌شود. اما بلوغ جسمی و جنسی مستقل از مسائل فرهنگی و در عین حال، متأثر از آن است. بلوغ عاطفی نیز تابع سن، بلوغ جسمی، جنسی و شرایط اجتماعی و فرهنگی است؛ این بلوغ این گونه بروز می‌کند که احساس وابستگی فرد نسبت به والدین در دوران کودکی پررنگ می‌باشد، و کم‌کم در نوجوانی و جوانی این امر کم‌رنگ و انس با همسر و جنس مخالف جای آن را می‌گیرد. جدایی عاطفی نوجوان و جوان از والدین، نمود بلوغ عاطفی است. بلوغ اقتصادی فرد نیز به توانایی تولید (به معنای عام) فرد اطلاق می‌شود که در تأمین معاش مجبور به استفاده از دست‌رنج دیگران نباشد.

اما اینکه امروز تغییرات ساختاری خانواده و به تبع، تأخیر سن ازدواج به یک «مسئله اجتماعی» تبدیل شده و پیامدهای ناگواری را برای جامعه اسلامی ما در پی دارد، از نظر مدل تحلیل جانسون به این بیان است:

در گذشته، چون جامعه ایران تاحدودی سنتی بوده، منابع تغییر ارزشی و محیطی در آن به کندی اتفاق می‌افتاد؛ خانواده‌ها و افراد جامعه پایبند به ارزش‌ها و هنجارهای دینی بودند و سازوکارهای ترویج و نهادینه‌سازی ارزش‌ها و هنجارهای دینی نیز قوی بودند، و فشارها و منابع تغییر محیطی و ارزشی کمتر بر بافت فرهنگی یک دست جامعه تأثیرگذار بود. از این رو، بلوغ اقتصادی با بلوغ جنسی و عاطفی همزمان اتفاق می‌افتاد و با ازدواج نیز بلوغ اجتماعی تأیید می‌شد. به همین دلیل، چیزی به نام مشکل و یا مسئله اجتماعی افزایش و یا تأخیر سن ازدواج معنا و مفهومی نداشت.

اما امروزه، با فرایند شتابان جهانی شدن و تبدیل جهان به یک دهکده کوچک، و تحولات سریع محیطی و ارزشی گسترده در حال وقوع، و تأثیرپذیری فرهنگ بومی و ملی از این منابع تغییر ارزشی و محیطی و نیز ناکارآمدی سازوکارهای فرهنگ‌ساز در مواجهه با پدیده جهانی‌سازی، جامعه اسلامی ایران که بستری مناسب برای ترویج ارزش‌های دینی و ملی بود، با فشارهای محیطی و ارزشی بیرونی و نیز درونی، به میدانی برای تاخت و تاز ارزش‌ها و نمادهای فرهنگ غرب تبدیل شده است. به عبارت دیگر، به تعبیر جانسون این مظهر و محیط جامعه اسلامی، با ارزش‌های ناهمسو با ارزش‌های پذیرفته شده مواجه شده است. در عرصه نهاد خانواده نیز این ارزش‌ها، دچار تغییر و تحول شدند و ساختار خانواده را دچار تغییر نموده است. ازدواج، که نیازمند رشد همزمان چهار نوع بلوغ بود، به عدم

تبادل و ناهمزمانی و شکاف بین بلوغ جنسی و عاطفی از یک سو، و بلوغ اقتصادی و اجتماعی از سوی دیگر مواجه گردید. رسانه‌های ارتباط جمعی غربی با ترویج ولنگاری جنسی، فرهنگی و فرهنگ برهنگی، سن بلوغ عاطفی و جنسی جوانان را پایین آورد. از سوی دیگر، تأثیرپذیری شدید اقتصادی نظام ما از تحولات دنیای غرب، به دلیل عدم اتکا به اقتصاد بومی و مقاومتی، و بعضاً سیاست‌های سلیقه‌ای برخی مسئولان اجرایی کشور و یا اعتقاد برخی دیگر، به گره زدن راه حل مشکلات اقتصادی کشور به تعامل با غرب، و... عواملی از این دست، در کنار نداشتن متولی واحد و ثابت مسائل فرهنگی و نیز مشکلات ناشی از برخوردهای گزینشی و سلیقه‌ای با مقوله فرهنگ و یا عدم اعتقاد برخی مسئولان به مدیریت و یا مهندسی فرهنگ، زمینه‌ساز مشکلات اقتصادی و اجتماعی فراوانی گردید که سن بلوغ اجتماعی و اقتصادی را افزایش داد. این شکاف و فاصله ناشی از کاهش سن بلوغ جنسی و عاطفی از یک سو، و افزایش سن بلوغ اقتصادی و اجتماعی از سوی دیگر، زمینه‌ساز تغییرات ساختاری خانواده، هسته‌ای شدن آن و مسئله اجتماعی به نام «تأخیر سن ازدواج» گردید.

بنابر تحلیل جانسون، در فرایند صنعتی شدن جوامع، و به اصطلاح، سلطه فرهنگ غربی در جوامع دیگر، منابع ارزشی و به اصطلاح فشار ارزش‌هایی همچون خردگرایی، فردگرایی، افسون‌زدایی، پوچ‌گرایی، در کنار دگرگونی در عرصه بافت زندگی شهری و توسعه شتابان شهرنشینی، کاهش نفوذ نظام خویشاوندی، تحرک جغرافیایی، تکنولوژی و تکنولوژی اطلاعات، اشتغال زنان، جنبش حقوق زنان و تنوع‌پذیری نهادهای اجتماعی، زمینه تغییر و تحولات گسترده ارزش‌های حاکم بر نهاد خانواده را فراهم ساخت که خود زمینه‌ساز برخی تغییرات از جمله، نوع انتخاب همسر، ازدواج‌های فامیلی، چند زنی، قابلیت فرزندآوری، پایین بودن سن ازدواج، فاصله سنی زن و مرد، ازدواج مجدد و... تغییر کنند. این امر برخی ناهنجاری‌هایی از جمله کاهش نفوذ گروه‌های خویشاوندی، انتخاب آزادانه‌تر و بدون معیار همسر توسط فرزندان، کاهش ازدواج‌های فامیلی، آزادی جنسی، آزادی روابط دختر و پسر پیش از ازدواج و... به دنبال داشته است که عمدتاً ناشی از منابع فشار محیطی و تغییرات ارزشی است. این امور جملگی بستر مناسبی برای تغییرات ساختاری خانواده و افزایش سن ازدواج بوده است.

## ۲. نظریه کارکردگرایی ساختاری تالکوت پارسونز

از دیگر نظریات جامعه‌شناسان در تحلیل مسائل و مشکلات خانوادگی، نظریه کارکردگرایی ساختاری پارسونز می‌باشد. وی معتقد است: چگونگی شکل‌گیری رفتارهای فردی به وسیله ساختارها

صورت می‌گیرد. در مدل پارسونز، چهار خرده‌نظام فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی مرتبط با یکدیگر هستند و به ترتیب، عهده‌دار کارکرد حفظ و تداوم الگوها، نیل به اهداف، انطباق با شرایط محیطی، ایجاد همبستگی، یگانگی و انسجام اجتماعی می‌باشند. در هر خرده‌نظام می‌توان این چهار کارکرد را جست‌وجو کرد (اسکیدمور، ۱۳۷۲، ص ۱۷۸).

پارسونز، بر خلاف جوامع گذشته که خانواده در آن گسترده بود، به موضوع فرآیند هسته‌ای شدن خانواده در جوامع جدید پرداخته، جایگاه شغلی افراد را براساس متغیرهای الگویی خویش‌داری اهمیت بسیار می‌داند که ناشی از ماهیت نظام تقسیم کار اجتماعی در جوامع صنعتی جدید است. از نظر وی، از جمله آثار پیچیدگی نظام این است که «شغل» یک رکن اصلی پایگاه اجتماعی افراد است. پایگاه شغلی یک فرد عموماً ناشی از فرآیند طولانی سرمایه‌گذاری و حضور مستمر و بلندمدت در نظام آموزش می‌باشد. از سوی دیگر، از جمله تحولات ناشی از زندگی در جوامع صنعتی زمانی فرا می‌رسد که خانواده عموماً دیگر از لحاظ پایگاه شغلی، منشأ هیچ کمکی برای فرد نمی‌باشد (بودن، ۱۳۷۳، ص ۱۱۱).

بنابراین تحلیل، فرد زمانی می‌تواند ازدواج کند که شاغل بوده، و از نظر تأمین مخارج و معاش زندگی خویش دغدغه‌ای نداشته باشد؛ زیرا مفروض این است که وابستگی فرد از نظر اقتصادی به والدین مجوزی برای ازدواج نخواهد بود؛ به عبارت دیگر، هنجار پذیرفته شده در این جامعه این است که فرد شاغل می‌تواند ازدواج کند و نه فردی که از نظر تأمین معاش به دیگران وابسته است. بدین ترتیب، شغل فرد در سن ازدواج موثر است. جوانان غالباً زمانی ازدواج می‌کنند که یقین داشته باشند از عهده تأمین معاش خانواده، طبق آداب و رسوم طبقه اجتماعی خود برمی‌آیند.

حال سؤال این است که فرد برای اینکه ازدواج کند، چه زمانی می‌تواند شاغل باشد؟ از نظر پارسونز، در جامعه کنونی ما مشاغل جدید در برابر مشاغل سنتی، به گونه‌ای طراحی شده‌اند که عموماً از کانال نظام آموزشی می‌گذرند. به عبارت دیگر، فردی می‌تواند شاغل باشد که دارای تحصیلات عالی باشد. داشتن تحصیلات عالی، خود نیازمند حضور فعال در طی سال‌های طولانی در نهادهای مربوط است که این امر فی‌نفسه، موجب بالا رفتن سن ازدواج افراد می‌شود (مجدالدین، ۱۳۸۶، ص ۱۴۲). از سوی دیگر، از آنجایی که هنجار پذیرفته شده دینی در جامعه اسلامی این است که پسران باید پیش قدم برای ازدواج باشند، آنها پس از اتمام دوران تحصیلات متوسطه که دست‌کم دارای ۱۸ سال سن می‌باشند، و حضور چهار سال در نظام آموزشی برای مقطع لیسانس و نیز دو سال سربازی و یک سال

نیز برای یافتن شغل مناسب، دست‌کم باید دارای بیست و پنج سال سن باشند! تا بتواند ازدواج کند. از این رو، نوع شغل افراد اهمیت پیدا می‌کند و به عنوان مانع اساسی فراروی ازدواج جوانان قرار می‌گیرد.

بنابراین، بر اساس نظریه پارسونز، نهاد اقتصاد و نهاد خانواده، به عنوان دو نهاد اجتماعی مرتبط و پیوسته در نظام اجتماعی هستند و رابطه زن و شوهر در ازدواج به طور بسیار برجسته به موقعیت اقتصادی آنان وابسته است؛ زیرا در نظام اجتماعی ما، فردی که بیکار است، در مقایسه با فرد شاغل و صاحب درآمد، در موقعیت متفاوتی از ازدواج قرار دارند. براساس این تئوری، ازدواج و تشکیل خانواده حاصل تعامل تمامی خرده نظام‌های جامعه با یکدیگر است؛ زیرا لازمه ازدواج برخورداری فرد از تحصیلات مناسب، شغل، درآمد و مسکن مناسب است. نتیجه طبیعی این فرایند، افزایش چشمگیر سن ازدواج است.

## عوامل فرهنگی افزایش سن ازدواج

از آنجایی که این مقاله، به تحلیل جامعه‌شناختی مهم‌ترین عوامل فرهنگی مؤثر بر افزایش سن ازدواج می‌پردازد، برخی از مهم‌ترین این عوامل عبارتند از:

### ۱. تغییر سبک زندگی

در دهه‌های اخیر، تحولات جدی در الگوهای رفتاری خانوادها به وجود آمده است؛ تغییر در الگوی مصرف، نوع پوشاک، مسکن، افزایش سطح انتظارات و توقعات خانواده‌ها، روحیه تنوع‌طلبی، تجملاتی شدن زندگی اجتماعی و تأثیرپذیری از فرهنگ غربی، بستر مناسبی برای تغییر سبک زندگی اسلامی جامعه ما فراهم آورده است. برخی جوانان بر این باورند که ازدواج موجب ایجاد محدودیت در بسیاری از خواسته‌ها و نیازهای آنان می‌شود. از این رو، ترجیح می‌دهند به شکل مجرد و آزاد زندگی کنند! این گرایش نه تنها در بین پسران، بلکه بسیاری از دختران نیز ازدواج را نوعی محدودیت و موجب سلب آزادی‌های فردی خود می‌دانند. متأسفانه این روحیه پس از ازدواج نیز در باروی زنان تاثیر گذاشته، برخی فرزندان را مانع رشد اجتماعی مطلوب و کار و تحصیل خود می‌دانند و لذا به ندرت حاضر به داشتن فرزند می‌شوند و یا دست کم در سنین بالا حاضر به این کار می‌شوند. این سبک زندگی، غربی و الگو گرفته از ماهواره و شبکه‌های اجتماعی است.

چالش‌های ما بین ارزش‌های سنتی و مدرن، نیز ورود فناوری و فرهنگ نهفته در بطن آن، به علاوه تحولات عمیق و گسترده سیاسی و اقتصادی و پیدایی طبقه متوسط شهری، افزایش بی‌سابقه مصرف کالاهای جدید، ورود امکانات جدید ارتباطی نظیر اینترنت و شبکه‌های ماهواره‌ای به زندگی شهروندان، موجب تغییرات سبک زندگی و تغییرات ارزشی شدید در جامعه ما شده‌اند (آزاد ارمکی و خادمی، ۱۳۸۲، ص ۱۲). به عبارت دیگر، با ترویج فرهنگ بیگانه از طریق رسانه‌های ماهواره‌ای و شبکه‌های اجتماعی، و ورود این ارزش‌های بیگانه با بافت فرهنگ بومی، ملی، دینی و در نتیجه فعال شدن منابع خارجی تغییر در ارزش‌ها و ناسازگاری این ارزش‌ها با بستر و محیط اسلامی جامعه دینی، زمینه تغییر و تحولات گسترده ارزش‌های حاکم بر نهاد خانواده را فراهم ساخته، خود زمینه‌ساز برخی تغییرات از جمله، نوع انتخاب همسر، فرزندآوری، تغییر سن ازدواج، فاصله سنی زن و مرد، و ... در خانواده شده، در نهایت، سبک زندگی دینی را با چالش‌های جدی و تغییراتی مواجه ساخته است.

## ۲. ادامه تحصیل و تحول موقعیت اجتماعی

از دیگر عواملی که موجب افزایش سن ازدواج شده، نهادینه شدن تحصیلات عالی و اشتغال به عنوان پیش شرط ازدواج در بین جوانان، بویژه بانوان است. امروزه تلقی اغلب پسران و دختران این است که ازدواج فرصت ادامه تحصیل را از آنان سلب می‌کند. به ویژه تحول موقعیت اجتماعی جوانان و گرایش آنها به تحصیلات عالی موجب شده که سن ازدواج افزایش پیدا کند. در جوامع سنتی، بیشتر فنون و مهارت‌ها در خانواده و به صورت غیررسمی به نسل جدید آموخته می‌شد. افراد وقتی به سن نوجوانی می‌رسیدند، غالباً مهارت شغلی خود را فرا گرفته بودند و نیازی به صرف سالیانی برای یادگیری فنون و مهارت‌های مورد نیاز خود نداشتند و عملاً همزمان با بلوغ جنسی، عاطفی، بلوغ اجتماعی و اقتصادی رخ می‌داد. اما در جوامع جدید، به دلیل افزایش توقعات و انتظارات و برخورداری از یک زندگی قابل قبول و متناسب با توقعات جامعه، داشتن مدارج تحصیلی بالا ضروری شده است. به عبارت دیگر، کسب مدارک تحصیلی، موجب اعتبار اجتماعی و اقتصادی افراد می‌گردد و زمینه استخدام آنان را آسان‌تر می‌کند. بنابراین، یک جوان برای داشتن موقعیت اجتماعی و اقتصادی برتر، ناگزیر باید دهه دوم زندگی خود را صرف تحصیل، و یا انجام خدمت سربازی (پسران) سپری کند. این امور، امکان ازدواج بسیاری از جوانان را از بین می‌برد؛ زیرا جوانانی که از امکانات مالی خوبی برخوردار نیستند، نمی‌توانند در کنار تحصیل، هزینه یک خانواده را نیز تأمین کنند. این موضوع در مورد

دختران جوان نیز صادق است؛ تحصیلات عالی، برای زنان برای افزایش موقعیت اجتماعی آنان بسیار اهمیت دارد. زنانی که دارای تحصیلات بالاتری هستند، معمولاً می‌توانند با مردانی ازدواج کنند که از موقعیت اجتماعی و اقتصادی بالاتری برخوردارند. مک دونالد هیول (۱۹۴۴) پژوهشی تحت عنوان «بررسی علل افزایش سن ازدواج» انجام داد. در این پژوهش، یکی از مهم‌ترین عوامل مؤثر، تحصیلات عالی زنان است که با تأخیر ازدواج همبستگی نشان می‌دهد (هیول، ۱۳۸۸، ص ۸۸). در پژوهشی دیگر، میزان تحصیلات با افزایش سن ازدواج رابطه مستقیم دارد، به طوری که هر چه فرد تحصیلات بیشتری داشته باشد، توقع بالاتری از اشتغال و سطح زندگی دارد. بنابراین، دیرتر ازدواج می‌کند (کاظمی‌پور، ۱۳۸۳، ص ۱۵). در یک پژوهش، ۶۵ درصد مجردها و ۴۵/۷ درصد متأهلین دارای تحصیلات عالی بوده‌اند (پورگتایی و غفاری، ۱۳۹۰). بنابراین، جوانان در سن ازدواج در جامعه ما، با هدف کسب تحول موقعیت و پایگاه اجتماعی خود و به دست آوردن زوج مناسبی برای خویش، ادامه تحصیل را به عنوان پلی برای کسب ارتقاء منزلت اجتماعی خود تلقی کرده، آن را بر ازدواج ترجیح می‌دهند. بدیهی است که در این تحلیل، ادامه تحصیل خود فی نفسه هدف و موجب تحول موقعیت و پایگاه اجتماعی فرد می‌شود؛ زیرا از منظر قرآن نیز دانا بر نادان رجحان دارد: «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (زمر: ۹). همین امر در جامعه اسلامی ما به روشنی به یک هنجار عمومی تبدیل شده است؛ زیرا از نظر جوانان امروزی، ازدواج با یک فرد باسواد و برخوردار از مدارج عالی علمی، صرف نظر از اینکه شاغل باشد و یا بیکار، به مراتب بر فرد کم‌سواد و یا دارای مدارج علمی پایین رجحان دارد. این تحلیل مطابق نظریه پارسونز نیز قابل توجیه است؛ زیرا از نظر وی کسب پایگاه اجتماعی مناسب برای یک فرد، جهت کسب منزلت اجتماعی بالا، در گرو حضور مستمر و بلندمدت در نظام آموزش می‌باشد. لازمه طبیعی تحقق این امر و کسب مدارج عالی علمی و در نتیجه ارتقاء منزلت اجتماعی، افزایش سن ازدواج می‌باشد.

### ۳. اولویت یافتن اشتغال و استقلال اقتصادی در جامعه

از دیگر عوامل تأثیرگذار بر افزایش سن ازدواج، اولویت یافتن و ترجیح اشتغال، در میان جوانان نسبت به ازدواج است. این فرهنگ، ناشی از مسائل و مشکلات اقتصادی و تأثیرپذیری از سبک زندگی غیردینی است. در جامعه ما این فرهنگ نهادینه شده است که جوانان، به‌ویژه دختران وقتی شاغل می‌شوند، توان اقتصادی آنان بالا می‌رود و به استقلال اقتصادی می‌رسند. از سوی دیگر، پسران به دلیل

مشکلات اقتصادی، و هزینه‌های سرسام‌آور ازدواج و زندگی پس از آن، ترجیح می‌دهند با زنان شاغل که دارای درآمد مناسب هستند، ازدواج کنند. افزون بر این، به دلیل وجود مسائل و مشکلات اقتصادی در جامعه، یکی از نگرانی‌های دختران در خانه، احساس سربار خانواده بودن است، این نگرانی و معضل با اشتغال و رسیدن آنان به استقلال اقتصادی از بین می‌رود. بنابراین، دخترانی که به دلیل مشکلات اقتصادی خانواده، و از هزینه‌های سنگین تهیه جهیزیه و هزینه‌های جانبی ازدواج نگرانند، اگر با به دست آوردن شغل مناسب، به منبع اقتصادی خوبی برسند، دلیلی برای ازدواج ندارند و تا مجبور ازدواج نمی‌کنند؛ زیرا از منظر آنان دو چیز اهمیت دارد: تشکیل خانواده و ازدواج، و اشتغال، ارتقاء منزلت و ازدواج بهتر. طبیعی است که در این نگاه انتخاب دوم رجحان دارد.

از سوی دیگر، دختری که شاغل و از نظر اقتصادی مستقل است، معمولاً خواستگاران بیشتری نسبت به سایر دختران دارد. از این رو، چنین فردی از تأخیر انداختن ازدواج نگران نیست؛ زیرا شانس خود را برای ازدواج، حتی با وجود سن بالا، زیاد می‌بیند. افزون بر این، این امر نیز در جامعه ما به یک فرهنگ تبدیل شده است که داشتن شغل از این جهت که هم منبع اقتصادی و هم سرگرمی خوبی است، می‌تواند در انسان نشاط و شادی به وجود آورد. گاهی علاقه به شغل در دختران چنان زیاد می‌شود که به خاطر ترس از دست دادن آن، ازدواج نمی‌کنند. چنین افرادی به خواستگاران خود به بهانه‌های گوناگون پاسخ رد می‌دهند (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۷). در پژوهشی، ۲۵/۳ درصد از دختران مجرد و ۱۸/۴ درصد دختران متأهل اعتقاد دارند که هزینه از دست دادن فرصت ازدواج، بسیار کمتر از هزینه از دست دادن سایر فرصت‌ها، به خصوص تحصیلی و شغلی است (پورگتایی و غفاری، ۱۳۹۰). بنابراین، این انگیزه ازدواج دختران، که آنان با ازدواج مونس و همدمی پیدا می‌کنند، با شاغل شدن آنان از بین می‌رود؛ زیرا به زعم آنان، شغل جانشین مناسبی برای ازدواج است. با توجه به این واقعیت که زنان شاغل و بالطبع تحصیل کرده، اغلب دیرتر ازدواج می‌کنند، بسیاری از صاحب نظران با تأکید بر نقش عناصر فرهنگی، معتقدند که اشتغال، جایگزین مناسبی برای ازدواج فراروی زنان قرار می‌دهد و زنان به این دلیل که مزایای اقتصادی اشتغال، امنیت و رضایت شخصی بیشتری در مقایسه با ازدواج برای آنان فراهم می‌آورد، به اهداف شغلی اولویت بیشتری داده، در نتیجه، ازدواج را به تأخیر می‌اندازند (بستان، ۱۳۸۳، ص ۱۳).

این تحلیل، مطابق نظریه پارسونز نیز قابل توجیه است؛ زیرا از نظر وی، از جمله آثار پیچیدگی نظام این است که «شغل» یک رکن اصلی پایگاه اجتماعی افراد است. کسب پایگاه شغلی مناسب برای یک



فرد، ناشی از حضور مستمر و بلندمدت در نظام آموزش و کسب مهارت لازم می‌باشد. به همین دلیل، با اولویت یافتن اشتغال، به‌طور طبیعی سن ازدواج افزایش می‌یابد.

#### ۴. آداب و رسوم و تشریفات ازدواج

در هر جامعه‌ای هنجارها و قواعد رفتاری، ارزش‌ها و آداب و رسوم پذیرفته شده، مجموعه‌ای از بایسته‌های رفتاری از جمله ازدواج و سن مناسب آن را تعیین می‌کند. در جامعه ما، وجود تشریفات و آداب و رسوم دست و پاگیر ازدواج، عرصه را برای جوانان تنگ کرده است؛ مهریه سنگین، داشتن شغل مناسب، تحصیلات عالی، خانه مستقل، و ماشین، شیربهای زیاد، جهیزیه درخور، مراسم پرهزینه عروسی، و مانند اینها، معمولاً موجب می‌شود زوج‌های جوان نتوانند در زمان بلوغ جنسی و یا سن مناسب ازدواج کنند.

رواج این‌گونه گرایش‌های فرهنگی دست و پاگیر و زائد ازدواج در سطح جامعه، از جمله عوامل افزایش سن ازدواج است. این امر ناشی از تلاقی دو فرهنگ دینی و غربی است. در فرهنگ مذهبی و سنتی، ازدواج سنت پیامبر اکرم ﷺ است، گرایش خانواده‌ها بر این است که فرزندان خود را برای دوری از آثار مخرب تجرد، گناه و انحرافات اخلاقی به ازدواج به‌هنگام و تشکیل خانواده تشویق و ترغیب کنند. در مقابل، فرهنگ غربی مبتنی بر آموزه‌های لیبرالیسم، اومانیسم، فمینیسم، و شعار آزادی و...، ازدواج را نوعی محدودیت می‌پندارد. از این رو، از طریق رسانه‌ها و وسایل ارتباط جمعی گسترده خود، در پی نهادینه‌سازی فرهنگ غربی است و از این طریق، هنجارها و ارزش‌های دینی را به شدت مورد تهاجم قرار می‌دهند. ترویج روابط آزاد خارج از چارچوب حقوقی و اخلاقی ازدواج، شکستن قبح و قداست ازدواج، با ورود ملاک‌های مادی همانند مهریه و جهیزیه سنگین و جایگزین شدن الزامات قانونی به جای پایبندی به معیارهای اخلاقی، وجود تشریفات زائد و دست و پاگیر و... زمینه‌ساز افزایش و تأخیر سن ازدواج شده است.

این عامل را می‌توان بر اساس چارچوب نظریه جانسون این‌گونه تحلیل کرد: در فرایند صنعتی شدن جوامع، و به اصطلاح، سلطه فرهنگ غربی در جوامع دیگر، ارزش‌های بیگانه با فرهنگ ملی، بومی و دینی اسلامی، در جامعه اسلامی رواج یافته، زمینه تغییر و تحولات گسترده ارزش‌های حاکم بر نهاد خانواده را فراهم ساخته است. به گونه‌ای که به تعبیر جانسون، این مظهر و محیط جامعه اسلامی، با ارزش‌های ناهمسو با هنجارها و ارزش‌های پذیرفته شده مواجه شده است. برخی از این

ارزش‌های ناسازگار عبارتند از: میل به استقلال‌طلبی زنان در ازدواج، گرایش به محدود کردن مسئولیت‌های ناشی از زندگی مشترک، کم‌رنگ شدن نقش خانواده‌ها در انتخاب همسر، در مقابل نقش پررنگ فرزندان در این زمینه، کم‌رنگ شدن سنت‌ها و آداب و رسوم بومی و گرایش به سبک زندگی غربی و مجردی، تفاوت در نوع نگرش به زندگی، تفاوت در نیازها و چگونگی زندگی، تفاوت در سطح توقعات و انتظارات، خواست‌ها و آرمان‌ها و... به عبارت دیگر، فشارهای ارزشی، زمینه تغییرات ساختاری خانواده را فراهم ساخته (ر.ک: جانسون، ۱۳۶۳، ص ۷۳)، این تغییرات زمینه‌ساز افزایش سن ازدواج شده است.

#### ۵. آزادی روابط دختر و پسر و ولننگاری فرهنگی

می‌توان گفت: از جمله مهم‌ترین عوامل و انگیزه‌های ازدواج، بلوغ جنسی و بلوغ عاطفی و ارضای این نیاز انسان و علاقه به جنس مخالف است. با توجه به این واقعیت، اگر جامعه‌ای به اعضای خود اجازه دهد، بدون ازدواج و خارج از چارچوب تشکیل خانواده و پذیرش مسئولیت‌های ازدواج، بتوانند با یکدیگر روابط جنسی برقرار کنند، و از این طریق، نیاز جنسی و عاطفی خویش را تأمین کنند، دستیابی به شریک جنسی و پذیرش مسئولیت و تعهد نسبت به جامعه و باروری و تداوم نسل بشر، نمی‌تواند انگیزه ازدواج جوانان باشد. در نتیجه، بسیاری از جوانان ترجیح می‌دهند از ازدواج امتناع ورزیده، نیاز جنسی خویش را با هزینه‌های بسیار کمتر برآورده سازند. از این رو، بالا رفتن سن ازدواج در کشورهای غربی، با رشد فزاینده همخانگی یا زندگی مشترک زنان و مردان ازدواج نکرده، همراه است (بستان، ۱۳۸۳، ص ۲۵). در واقع، کشورهای غربی، متناسب با فرهنگ خود، فاصله و گسست بلوغ جنسی و عاطفی را با بلوغ اجتماعی و اقتصادی از همین طریق حل کرده‌اند؛ جوانی که به سن بلوغ جنسی و عاطفی رسیده، این نیاز را خارج از چارچوب خانواده تأمین می‌کند. این امر در فرهنگ غربی، که بر اصالت سود و لذت مبتنی است، و ازدواج را مانعی در راه آزادی و لذت بردن بی‌حد و حصر از شهوات می‌داند، امری طبیعی است. به همین دلیل، بنیان خانواده در غرب به شدت متزلزل شده است. اما این راه حل در فرهنگ و جامعه دینی رفتاری ناپهنجاری است که پیامدهای بسیار ناگواری در پی دارد. با این حال، این فرهنگ تاحدودی در جامعه ما هم نفوذ کرده و امروز شاهد هستیم که بسیاری از جوانان در سن بلوغ جنسی حاضر به ازدواج نیستند؛ زیرا به زعم ایشان کارکرد ازدواج «کارکرد جنسی» است که آن را هم می‌توان با برخورداری کمابیش آزاد از روابط آزاد دختر و

پسر و تمتعات جنسی در جامعه تأمین کرد و نیازی به ازدواج و پذیرش مسئولیت‌های سنگین آن را برای خود نمی‌بیند.

به همین دلیل، بین افزایش سن ازدواج و انحرافات اخلاقی رابطه‌ای دو سویه وجود دارد. برخی پژوهش‌ها هم نشان می‌دهند که روابط آزاد دختر و پسر و امکان تمتع و ارضای جنسی، نیاز به ازدواج را در جوانان کم‌رنگ کرده است. در تحقیقی که مشکلات و موانع ازدواج جوانان، به‌ویژه دختران را مورد بررسی قرار داده است، به این نکته اشاره شده که برخی جوانان برای ارضای غریز طبیعی خود به ارتباط با جنس مخالف بسنده می‌کنند. در نتیجه، وجود زمینه‌های انحرافی و روابط آزاد دختر و پسر، به‌عنوان یکی از عوامل افزایش سن ازدواج شمرده شده است (حبیب‌پور، ۱۳۹۰، ص ۱۳).

بنابراین، و بر اساس تحلیل جانسون، در فرایند صنعتی شدن جوامع، و سلطه فرهنگی غرب بر جوامع اسلامی، رسانه‌های ارتباط جمعی غربی با ترویج ولنگاری جنسی، فرهنگی و فرهنگ برهنگی، سن بلوغ عاطفی و جنسی جوانان را به شدت پایین آوردند و زمینه تغییر و تحولات گسترده ارزش‌های حاکم بر نهاد خانواده را فراهم ساخته، زمینه‌ساز برخی تغییرات ارزشی در خانواده، از جمله آزادی جنسی، آزادی روابط دختر و پسر پیش از ازدواج را در این کشورها فراهم ساختند. این امر تا حدودی زمینه ارضای نیاز عاطفی و جنسی جوانان در شرف ازدواج را فراهم ساخت. از این‌رو، اغلب جوانان در چنین شرایط و محیطی نیازی به ازدواج ندارند. بدین‌سان، آزادی روابط دختر و پسر در جامعه، بستر مناسبی برای افزایش سن ازدواج گردید.

## ۶. سیاست‌های تنظیم خانواده

یکی دیگر از علل فرهنگی افزایش سن ازدواج را باید در سیاست‌های فرهنگی و اجتماعی جست‌وجو کرد. سیاست‌های تنظیم خانواده و کنترل باروری در ایران پس از انقلاب از جمله عواملی است که بر افزایش سن ازدواج مؤثر بوده است. در ایران، سیاست‌های جمعیتی و تنظیم خانواده، طی دو مرحله به اجرا گذاشته شد: ابتدا، پیش از انقلاب و از سال‌های ۱۳۴۱ برای اولین بار دولت به مسایل جمعیتی توجه کرد. در برنامه سوم عمرانی، مسئله جمعیت مورد توجه قرار گرفت و در سال ۱۳۴۶ واحدی به نام «بهداشت و تنظیم خانواده» در وزارت بهداشتی وقت شکل گرفت. پس از پیروزی انقلاب اسلامی، مدت کوتاهی برنامه‌های تنظیم خانواده به‌بوته فراموشی سپرده شد. نتیجه این امر، افزایش سریع موالید و رشد جمعیت (۳/۹ درصد) بود (کلاتری، ۱۳۷۸، ص ۱۳). از این پس، موضوع

کنترل جمعیت و لزوم تنظیم خانواده مطرح و اجرایی گردید. همین امر موجب شد که سیاست‌های تعدیل رشد جمعیت از طریق تشویق و ترغیب برنامه‌های تنظیم خانواده و کاهش سطح زاد و ولد و باروری در کشور گرفته شود. تداوم این سیاست طی سال‌های ۶۵ تا ۸۴ سطح «باروری» در ایران با سرعتی استثنایی و کم سابقه کاهش داد. به‌طوری که شاخص‌های باروری و به تبع آن، میزان زاد و ولد در مقایسه با سال ۱۳۶۵، به کمتر از نصف تقلیل یافت. میزان باروری کل از ۶/۵ نوزاد زنده برای هر زن در سال ۱۳۶۵، به کمتر از ۳ نوزاد زنده و به تبع آن، میزان رشد طبیعی سالانه جمعیت از ۳/۲ درصد در سال ۱۳۶۵، به کمتر از ۱/۵ درصد در حال حاضر تنزل یافته است (احمدی، ۱۳۸۸).

اینکه چگونه این سیاست، منجر به کاهش جمعیت و به تبع افزایش سن ازدواج گردید، بر اساس نظریه جانسون قابل تحلیل است؛ زیرا رسانه‌های خارجی با تبلیغات پر دامنه، گسترده و با حمایت و پشتیبانی نظریه‌های علمی از جمله نظریه مالتوس، به شدت سیاست کاهش جمعیت، افزایش سن ازدواج، و به‌طور کلی ارزش‌های حاکم بر خانواده را در چندین دهه اخیر تعقیب کرده، در این زمینه نیز در بسیاری از کشورها موفق شدند. اما در ایران، هر چند در شرایط جنگ و اندکی پس از آن، اجرای سیاست کنترل جمعیت بجا و مناسب بود، اما در چند دهه اخیر تداوم و اجرای این سیاست و شعار پُر جاذبه «فرزند کمتر، زندگی بهتر»، بسیاری از افراد را به این نتیجه رهنمون کرد که برای نیل به شعار زندگی بهتر، ازدواج دیرتر صورت گیرد. انگیزه داشتن فرزند، که پیش از این از انگیزه‌های اصلی ازدواج بود، کم‌کم در جامعه ما کم‌رنگ شد. به گونه‌ای که آمارها نشان می‌دهد زنانی که تا ۲۵ سالگی ازدواج نکرده‌اند، عملاً تعداد فرزندانشان کمتر از زنانی است که در سنین پایین‌تر ازدواج کرده‌اند (ر.ک: سیمبر، ۱۳۸۹، ص ۸۴؛ سمیعی‌نسب و ترابی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۱). علاوه بر اینکه، سن ازدواج نیز به شدت افزایش یافت؛ زیرا اجرای این سیاست در بلندمدت، منجر به حاکمیت ارزش‌های و هنجارهای ناسازگار با جامعه اسلامی در خانواده گردید. از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: میل به استقلال‌طلبی زنان، آزادی‌های بی‌حد و حصر آنان، اختلاط روابط دختر و پسر، گرایش جوانان به سبک زندگی غربی و مجردی، ترویج روابط آزاد خارج از چارچوب ازدواج، شکستن قبح ازدواج، ولنگاری فرهنگی و... (فولادی، ۱۳۹۲، ص ۱۶۶)، که همگی برگرفته از شعارهای به ظاهر جذاب فمینیست‌هاست. این فرایند فشارهای ارزشی بیرونی، منجر به کاهش شدید جمعیت و افزایش سن ازدواج در ایران گردید.

## نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه گذشت، می‌توان گفت: علی‌رغم اینکه ازدواج و تشکیل به موقع خانواده، از سفارش‌های مؤکد دین اسلام، و در پاسخ به نیاز فطری و غریزی بشر بوده، منشأ آرامش، کمال و بهداشت فرد و جامعه و بقاء و تداوم نسل بشری است، این امر به یکی از مسائل اجتماعی جامعه اسلامی ما تبدیل شده و امروز ما با پدیده‌ای به نام «افزایش سن ازدواج» مواجه هستیم. این امر، علاوه بر پیامدهایی نظیر کاهش جمعیت و خاکستری شدن آن، زمینه انواع انحرافات و بی‌بند و باری‌های اخلاقی را در جامعه فراهم آورده است. در یک تحلیل جامعه‌شناختی، عوامل فرهنگی این مسئله اجتماعی را می‌توان چنین برشمرد:

۱. ازدواج و تمایل به جنس مخالف، تابع شرایط زیستی و با بلوغ جنسی و عاطفی آغاز می‌شود. این هر دو اما، تابع رضایت طرفین و خانواده آنان، آداب، رسوم و سنن مربوط به ازدواج، بلوغ اقتصادی و اجتماعی است؛ صرفاً بلوغ جنسی و یا عاطفی، تعیین‌کننده زمان ازدواج و تشکیل خانواده نیست. به همین دلیل، امروزه بین بلوغ جنسی و عاطفی، که سرشت فرد آن را تعیین می‌کند و بلوغ اقتصادی، اجتماعی و عقلی، که جامعه والدین و شرایط اجتماعی آن را تعیین می‌کند، فاصله افتاده است. این ناهمزمانی و گسست در فرایند جدید عمیق‌تر شد؛ زیرا از یک‌سو، رسانه‌های ارتباط جمعی بیگانه با ترویج فرهنگ بی‌بند و باری و برهنگی، موجب بلوغ زودرس جنسی و عاطفی شده و از سوی دیگر، وجود مسائل و مشکلات اقتصادی و هزینه‌های سرم‌سام‌آور ازدواج، بلوغ اقتصادی و اجتماعی را افزایش داد.

۲. در تحلیل جانسون، در فرایند صنعتی شدن جوامع، و سلطه فرهنگ غربی بر جوامع دیگر، در کنار دگرگونی بافت زندگی شهری و توسعه شتابان شهرنشینی، نهادهای اجتماعی به شدت تأثیر پذیرفته، زمینه تغییر و تحولات گسترده ارزش‌های حاکم بر نهاد خانواده را فراهم ساخت. این امر عمدتاً ناشی از منابع فشار محیطی و تغییرات ارزشی است. از نظر پارسونز نیز الگوی گسترده خانواده در فرایند صنعتی شدن، به خانواده هسته‌ای تبدیل شد. در این خانواده، «شغل» یک رکن اصلی پایگاه اجتماعی افراد محسوب گردید که نیازمند حضور مستمر و بلندمدت در نظام آموزش است. از این پس، خانواده عموماً از لحاظ پایگاه شغلی، منشأ هیچ کمکی برای فرزندان نیستند؛ فرد زمانی می‌تواند ازدواج کند که شاغل و صاحب درآمد مستقل باشد.

۳. افزایش سن ازدواج در جامعه اسلامی ما، علی‌رغم تأکید آموزه‌های دینی به ازدواج به هنگام، پدیده‌ای غربی و متأثر از فرهنگ سکولار و مدرنیته است. در اثر تعامل فرهنگ‌ها، و سلطه بلامنازع رسانه‌های ارتباط جمعی غربی بر زندگی و بهره‌برداری غیرفرهنگی و نادرست از این رسانه‌ها، خانواده در ایران، مانند هر پدیده دیگر اجتماعی، دچار تحولات گسترده‌ای شده و با تغییر نقش‌ها، بخشی از کارکردهای خانواده دچار اختلال گردید. این تغییرات، زمینه تغییرات ساختاری خانواده را فراهم ساخته که از آن جمله می‌توان به افزایش سن ازدواج اشاره کرد.

۴. افزایش سن ازدواج در خانواده، امنیت خانواده را به مخاطره انداخته و آسیب‌های فراوانی همچون افزایش طلاق، ولنگاری جنسی، ارتباطات نامشروع، عدم تمایل به باروری، کم‌رنگ شدن انگیزه ازدواج، تغییر سبک زندگی، و... را در پی داشته است. افزون بر این، افزایش سن ازدواج و ازدواج در سنین بالا، موجب عدم تمایل به باروری و فرزندآوری شده، زمینه هسته‌ای شدن خانواده‌ها را به دنبال دارد. این امر، خود موجبات کاهش و خاکستری شدن جمعیت را فراهم می‌سازد.

## پی‌نوشت‌ها

۱. برای نمونه، امام سجاد<sup>ع</sup> حدود ۱۸ ساله ازدواج کردند (پیشوایی، ۱۳۸۰، ص ۷۷). امام کاظم<sup>ع</sup> پیش از ۲۰ سالگی ازدواج کردند. امام جواد<sup>ع</sup> هنگام ازدواج کمتر از ۱۷ سال داشتند. امام هادی<sup>ع</sup> نیز پیش از ۲۰ سالگی ازدواج کرده‌اند (عبدوس، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۸ و ۲۹).

## منابع

- صیفوری طغرالجردی، بتول، ۱۳۸۲، «بررسی عوامل اقتصادی، اجتماعی و جمعیتی مؤثر بر سن اولین ازدواج: مطالعه موردی زنان متأهل ۱۵-۴۹ ساله روستاهای شهرستان زابل در استان سیستان و بلوچستان ایران»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی، شیراز، دانشگاه شیراز.
- عبدوس، محمدتقی، بی‌تا، *فرازهایی برجسته از سیره امامان شیعه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- فولادی، محمد، ۱۳۹۰، «بررسی و نقد نظریه‌ها و سیاست‌های جمعیتی؛ با تأکید بر سیاست جمعیتی اخیر ایران»، *معرفت فرهنگی اجتماعی*، ش ۱۴، ص ۱۴۵-۱۷۲.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۵۰، *کافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- کاظمی‌پور، شهلا، ۱۳۸۴، «تحول سن ازدواج در ایران و عوامل جمعیتی مؤثر بر آن»، *پژوهش زنان*، ش ۳، حبیب‌پورگتایی، کرم و غلامرضا غفاری، ۱۳۹۰، «علل افزایش سن ازدواج دختران»، *پژوهش زنان*، دوره ۹، ش ۱، ص ۷-۳۴.
- کلانتری، صمد، ۱۳۷۸، *جمعیت و تنظیم خانواده*، اصفهان، فروغ ولایت.
- گیدنز، آنتونی، ۱۳۸۸، *پیامدهای مدرنیت*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، مرکز.
- لوزیک، دانیلین، ۱۳۸۳، *نگرشی نو در تحلیل مسایل اجتماعی*، ترجمه سعید معیدفر، تهران، امیرکبیر.
- لوکاس، دیوید و پاول میر، بی‌تا، *درآمدی بر مطالعات جمعیتی*، ترجمه حسین محمودی و دیگران، تهران، دانشگاه تهران.
- مجدالدین، اکبر و احمدرضا جمالی، ۱۳۸۶، «بررسی دلایل و اثرات افزایش سن ازدواج دختران روستایی در ایران»، *جامعه‌شناسی دانشگاه آزاد آشتیان*، سال دوم، ش ۴.
- محمودیان، حسین، ۱۳۸۳، «سن ازدواج در حال افزایش: بررسی عوامل پشتیبان»، *علوم اجتماعی*، ش ۲۴، ص ۶۹-۸۵.
- مرکز آمار ایران، ۱۳۸۵، *سرشماری عمومی نفوس و مسکن*، مرکز پژوهش‌های بنیادی (۱۳۷۲) عوامل مؤثر بر سن ازدواج، معاونت پژوهشی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مرکز آمار ایران، ۱۳۸۸، *تحلیلی بر ویژگی‌های ازدواج در ایران*، تهران.
- هیول، مک دونالد، ۱۳۸۸، *بررسی علل افزایش سن ازدواج*، ویژه‌نامه علمی استانداری مازندران.
- یعقوبی چوبری، علی، ۱۳۷۸، *بررسی عوامل جامعه‌شناختی مؤثر در بالا رفتن سن ازدواج جوانان شهر رشت*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی، کرمان، دانشگاه شهید باهنر.
- کرم حبیب‌پورگتایی و غلامرضا غفاری، ۱۳۹۰، «علل افزایش سن ازدواج دختران»، *زن در توسعه و سیاست*، ش ۳۲، ص ۷-۳۴.

<http://www.bartarinha.ir/fa/news/28802/90>

<http://www.jahannews.com/vcdcn90xnyt0nf6.2a2y.html>

Amir ahmadi, H, & Parvin, M,(EDS), Post-Revolutionary Iran. Aghajanian,A, 1988, *Post-Revolutionary Demographic Trends in: Boulder London:Westview Press. Iran.*

- آبرخت، فاطمه، ۱۳۸۴، *بررسی دلایل افزایش سن ازدواج دختران*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی.
- آزاد ارمکی، تقی و حسین خادمی، ۱۳۸۲، «ترجیبات ارزشی دانش‌آموزان تهرانی»، *پژوهش فرهنگی*، سال هشتم، ش ۸، ص ۱۹.
- آزاد ارمکی، تقی، ۱۳۸۶، *جامعه‌شناسی خانواده ایرانی*، تهران، سمت.
- اسکیمور، ویلیام، ۱۳۷۲، *تفکر نظری در جامعه‌شناسی*، ترجمه علی محمد حاضری و دیگران، تهران، سفیر.
- اینگلهارت، رونالد، ۱۳۸۲، *بررسی سن ازدواج بانوان شهر یزد*، حوزه سیاسی-امنیتی، شورای اجتماعی استانداری، وزارت کشور، تحول فرهنگی در جامعه پیشرفته صنعتی، ترجمه مریم وتر، چ دوم، تهران، کویر.
- بستان، حسین، ۱۳۸۳، *اسلام و جامعه‌شناسی خانواده*، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- بودن، ریموند، ۱۳۷۳، *تحرك اجتماعی*، ترجمه مومن کاشی، گناباد، مرندید.
- پناهی، علی‌احمد، ۱۳۸۵، «ازدواج در اسلام؛ با نگاهی به کارکردهای تربیتی و روان‌شناختی»، *معرفت*، ش ۱۰۴، ص ۳۴-۴۴.
- پیشوایی، مهدی، ۱۳۸۰، *سیمای پیشوایان در آینه تاریخ*، قم، دارالعلم.
- جانسون، چالمرز، ۱۳۳۳، *تحول انقلابی: بررسی نظری پدیده انقلاب*، ترجمه حمید الیاسی، تهران، امیرکبیر.
- حسین‌زاده، رسول، ۱۳۸۷، *بررسی عوامل جامعه‌شناختی مؤثر در تأخیر ازدواج وانان شهرستان گرمسار*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی، سمنان، دانشگاه آزاد گرمسار.
- رجبی، عباس، ۱۳۸۶، «سن ازدواج؛ عوامل افزایش و راهبردهای کاهش آن»، *معرفت*، ش ۱۱۲، ص ۱۴۳-۱۵۴.
- ساروخانی، باقر، ۱۳۷۸، *چالش‌های حقوق زنان و خانواده*، تهران، بی‌نا.
- \_\_\_\_\_، ساروخانی، باقر، ۱۳۷۵، *مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی خانواده*، تهران، سروش.
- سمیعی‌نسب، مصطفی و مرتضی ترابی، ۱۳۸۹، *شاخص‌ها و سیاست‌های جمعیتی در ایران*، برداشت دوم، سال هفتم، دوره جدید، ش ۱۱ و ۱۲، ص ۱۴۳-۱۸۸.
- سیمبر، معصومه، ۱۳۸۸، «دستاوردهای تنظیم خانواده در ایران»، *مجله دانشکده بهداشت و انستیتو تحقیقات بهداشتی*، دوره ۸، ش ۱، ص ۸۱-۹۲.
- شجاعی، محمدصادق، ۱۳۸۴، «تحلیل روان‌شناختی افزایش سن ازدواج؛ و نقش آن در انحرافات اخلاقی جوانان»، *معرفت*، ۹۷، ص ۴۶-۵۳.

۱. مقدمه

هر دینی به منظور برقراری ارتباط با انسان‌ها و انتقال پیام خود، از نظام ارتباطی مبتنی بر مبانی خویش بهره می‌برد؛ مبانی ویژه‌ای که بر اساس آنها تولید و مبادله معنا رخ می‌دهد. از دیدگاه حکمت اسلامی و در نگاهی عام، هنر (به‌مثابه یکی از شیوه‌های تأثیرگذار در انتقال پیام دین) تجلی امر زیبا و خلق شیئی جمیل است که می‌تواند از رهگذر ادراک محسوس اثر هنری مخاطب خویش را به ادراکی متعالی از زیبایی‌های معقول برساند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۵).

به دیگر بیان، هنر اسلامی با الهام گرفتن از اصول و باطن دین قادر به ایجاد فضایی است که انسان به باطن اشیا و مفاهیم متوجه شود و این امر، همان نیاز انسان معاصر است (نقی‌زاده، ۱۳۸۲)؛ چراکه هنرهای پرمخاطب در عصر حاضر را باید هنرهایی تکنولوژیک دانست که بستر ظهورشان فرهنگ مدرنیته بوده است. خالقان آثار هنری مذکور در زادگاه این پدیدارها، مبتنی بر مبانی اندیشه‌ای مدرن خویش و غلبه نگاه سکولار به جهان و نگرش اومانیستی به انسان، دغدغه و تعهدی به تجلی زیبایی حقیقی و معقول در آثار خود نداشته‌اند. لذا رویکردهای رایج هنری در عصر مدرن با محور قرار دادن سوژکتیویته هنرمند، مسئولیتی بیش از ارضای هواهای نفسانی و پرداختن به زیبایی‌های محسوس برای خود تعریف نکرد. این امر نباید ما را دچار سطحی‌انگاری و غفلت از حضور دین و امور ماورایی در عرصه هنر مدرن کند؛ بلکه هدف نگارندگان آن است که نشان دهند غلبه تفکر مدرنیته، هنر را دچار نوعی تقلیل‌انگاری در باب جهان و انسان کرد و دغدغه هنرمندان را از هنر به‌مثابه «آنچه باید باشد» و روایت امر متعالی، به روایت «آنچه هست» و برساخت واقعیت براساس منافع خود تغییر داد. بدین‌سان دیگر هنر نه محملی برای رهایی مخاطب از خود و رسیدن به خدا، بلکه ابزاری جهت تقویت ازخودبیگانگی و سرگردانی مخاطب شد.

هنر سینما از جمله همین هنرهاست. این رسانه به سبب جذابیت‌های بصری ویژه خود توانست به‌سرعت در همه جوامع رخنه کند و از مخاطبان روزافزونی برخوردار شود. البته به‌طور خاص موجودیت هنر سینما، بیش از هر چیز وابسته به «تکنولوژی» است و فیلم به واسطه تکنولوژی است که می‌تواند بر روی پرده سینما جان بگیرد. درواقع، این هنر با همه تشابهاتی که به هنرهای پیش از خود مانند نقاشی یا تئاتر از دیدگاه صورتگری یا روایتگری دارد، تکنولوژیک بودنش، فصل‌میزش است. در ایران، از همان سال‌های نخستین انقلاب اسلامی، نسبت دین و سینما، همواره کانون تأمل و گاه نزاع فلاسفه، اندیشمندان ارتباطی و سینماگران مسلمان بوده است.

امکان یا امتناع سینمای دینی در آینه حکمت صدرایی

hashemi1401@gmali.com

سیدمحمدحسین هاشمیان / استادیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم

bozorgi.h14@gmail.com

حوریه بزرگ / کارشناس ارشد تبلیغ و ارتباطات فرهنگی دانشگاه باقرالعلوم

دریافت: ۱۳۹۳/۰۶/۰۷ - پذیرش: ۱۳۹۳/۱۰/۰۵

چکیده

بی‌شک هر دینی برای برقراری ارتباط با مخاطبان خود از شیوه‌های منطبق با مبانی معرفتی خود بهره می‌برد. پاسخ به سؤال امکان یا امتناع سینمای دینی، ریشه در شناخت ماهیت سینما و نسبت آن با مبانی معرفتی اسلام دارد. این مقاله، با گزینش مبانی حکمت اسلامی و به مدد روش تحلیلی و توصیفی تلاش دارد با بازاندیشی در مبانی حکمت اسلامی و حکمت هنر اسلامی، مسئله امکان یا امتناع سینمای دینی مورد بررسی قرار گیرد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که تحقق سینمای دینی نیازمند تسخیر تکنولوژیک این مدیوم و بسته به مراتب سیر شهود باطنی و عملی سینماگر است؛ به تناظر مراتب غلبه نفس سینماگر از نفس نباتی به حیوانی و انسانی مراتبی از سینمای غیردینی، دین‌محور و دینی قابل فرض است؛ نوع مدینه - اعم از فاضله یا غیرفاضله - به مثابه بستری که می‌تواند زمینه‌ساز تجربه امر زیبا برای سینماگر باشد، از عوامل مهم و تأثیر در ظهور مراتب مذکور از سینما است.

**کلیدواژه‌ها:** سینمای دینی، سینمای دین‌محور، سینمای غیردینی، تسخیر تکنولوژیک، سیر انفسی، مدینه فاضله، مدینه غیرفاضله.

در باب نسبت میان دین و رسانه به طور عام (و به تبع، نسبت میان دین و سینما)، می‌توان به طیفی از پژوهش‌ها از پذیرش مطلق تا رد کامل اشاره کرد. مراد از پذیرش مطلق، دیدگاهی است که ماهیت رسانه‌ها را کاملاً ابزارگرایانه می‌داند. براساس این دیدگاه، رسانه‌ها به مثابه ابزار می‌توانند در اختیار مفاهیم و مضامین دینی قرار بگیرند. البته این تصور که برخی گفته‌اند صاحبان نظریه ابزارگرایانه، رسانه را صرفاً ابزاری برای پیام‌هایی مختلف دانسته‌اند، نیز سطحی‌نگری و بی‌دقتی در نظریات آنان است. ابزارگرایان نیز برای رسانه اقتضائاتی قایل‌اند؛ اما تفاوتشان با ذات‌گرایان در آن است که ماهیت رسانه را ابزار دانسته‌اند، نه آنکه به ویژگی‌های هر رسانه و یا تناسب پیام‌های دینی با گونه‌های مختلف رسانه بی‌توجه باشند.

منظور از ردّ مطلق، نگرشی است که ماهیت رسانه‌ها را متضاد با ماهیت و غایت دین و دین‌پذیری می‌داند. معتقدان به این پژوهش‌ها را ذات‌گرایان می‌نامند. در میان اندیشمندان ذات‌گرا می‌توان به دو دسته تفکر، با دو مبنای متفاوت ذات‌گرایی رسانه‌ای و ذات‌گرایی هستی‌شناسانه اشاره کرد. درحالی‌که ذات‌گرایان بنیادگرا رسانه را در تقابل کامل با دین می‌دانند، ذات‌گرایان رسانه‌ای ضمن اعتقاد به ماهیت مستقل دین و رسانه، به امکان تعامل دو سویه بین این دو معتقدند (حسینی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۶-۱۳۸). در نگاهی عام، می‌توان گفت محوریت بحث‌های مذکور در باب خیر، شر یا خنثا بودن «ماهیت تکنولوژی سینما» است.

تعارض آرا درباره نسبت میان دین و سینما در کنار اقبال روزافزون به این رسانه، بیش از پیش خلأ نظری و نیاز به بازاندیشی در نسبت مذکور را با تکیه بر مبانی اندیشه‌ای غنی اسلام آشکار می‌کند. تحقیق پیش‌رو در نگاهی نو، با گزینش مبنای حکمت اسلامی و بهره‌مندی از روش توصیفی-تحلیلی با رویکردی تعامل‌گرایانه (البته در معنایی خاص و مبتنی بر مبانی‌ای که مطرح خواهد شد) ذات‌گرایان و ابزارگرایان را به تأمل و بازاندیشی در مبانی حکمت اسلامی و حکمت هنر اسلامی دعوت می‌کند. درواقع، در مقاله حاضر خواهیم کوشید تا با بازاندیشی در باب انسان، هنرمند به مثابه انسان، فرهنگ و جامعه از منظر حکمت اسلامی و هنر و فرایند خلق اثر هنری از منظر حکمت هنر اسلامی، مسئله امکان یا امتناع سینمای دینی را کانون بحث و بررسی قرار دهیم.

## ۲. چارچوب مفهومی

### ۲-۱. انسان از منظر حکمت اسلامی (با تأکید بر حکمت صدرایی)

#### ۲-۱-۱. انسان صدرایی: وجودی مشکک با مراتب سه‌گانه نفس انسانی

از دیدگاه حکمت اسلامی، به‌ویژه حکمت صدرایی، انسان «نوع متوسط» و وجودی «تشکیکی» و دارای مراتب است که در قالب «حرکت جوهری» توانایی استکمال و تبدیل از نفس «نباتی» به «حیوانی» و «انسانی» را دارد. انسان در مرحله جنینی، نبات بالفعل و حیوان بالقوه؛ هنگام تولد، حیوان بالفعل و انسان بالقوه؛ و زمانی که به بلوغ صوری می‌رسد، انسان بالفعل و ملک یا شیطان بالقوه است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ ب، ص ۲۲۹). درواقع، ما با یک واحد سیال روبه‌رویم که قادر است مراتب رشد خود را به تدریج ببیماید و در همه این مراحل حرکت، یک وجود واحد بیشتر نداریم؛ وجودی که هر لحظه در حال اشتداد است و این اشتداد موجب می‌شود که ما تا مرتبه‌ای از آن، تنها مفهوم جسم و بدن را انتزاع کنیم و کم‌کم اشتداد وجودی‌اش آن را به حدی می‌رساند که از آن، هم مفهوم جسم و هم مفهوم نفس انتزاع می‌شود. به تدریج این سیر صعودی ادامه می‌یابد و نهایتاً به مرتبه‌ای می‌رسد که از آن، تنها عنوان روح قابل انتزاع است (سوزنجی، ۱۳۸۹، ص ۲۰۱). نفس انسان در این صیورورت، صورت‌های وجودی نباتی، حیوانی، انسانی را یکی پس از دیگری به‌گونه «کسب فوق کسب» (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، ص ۳۵۷) و نه «خلع و کسب» دریافت می‌کند. لذا با افاضه هر صورت، صور پیشین حفظ می‌شود (در خلع و کسب، تغییر به‌گونه‌ای است که صورت جدید ایجاد، و صورت قبلی نابود می‌شود؛ یعنی با رفتن صورت نباتی، صورت حیوانی افاضه می‌شود و با رفتن صورت حیوانی، صورت انسانی افاضه می‌شود. اما در کسب فوق کسب، صورت بعدی به صورت طولی بر روی صورت قبلی افاضه خواهد شد؛ یعنی صورت حیوانی بر صورت نباتی و صورت انسانی بر صورت حیوانی با حفظ صور پیشین افاضه می‌شود). نکته مهم در این میان آن است که انسان به واسطه نوع متوسط بودنش ماهیتش بسته نشده است، بلکه ماهیتش در حاشیه وجودش ساخته می‌شود. او در بستر حرکت جوهری قابلیت تحقق خویشتن خویش به اشکال مختلف را دارد؛ لذا می‌تواند یک ماهیت را رها کند و ماهیت جدیدی بگیرد و بدین‌سان تکامل یابد و یا دچار انحطاط شود (خورشیدی، ۱۳۹۰).

تکامل نفس انسانی در گرو «غلبه نفس انسانی» و انحطاط آن در زمینه «غلبه نفس حیوانی» تبیین‌پذیر است. در تبیین مسئله غلبه نفس، بررسی نقش قوا در هر یک از مراتب سه‌گانه نفس نقش مهم دارد که در ادامه به نقش این قوا می‌پردازیم.

## ۲-۱-۲. قوای ادراکی و تحریکی در مراتب سه‌گانه نفس انسانی

نفس در هریک از مراتب نفس نباتی، حیوانی و انسانی دارای قوای (ادراکی و تحریکی) مختص به آن مرحله است.

## ۲-۱-۲-۱. قوا در مرتبة نفس نباتی

نفس نباتی دارای قوای (تحریکی) عمده تغذیه و مولده است. کارکرد قوه غاذیه حفظ حیات و کارکرد قوه مولده بقای نوع است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۷۸-۸۰).

انسان‌هایی که حیات نباتی دارند مانند نهال، هدف و همتی جز تغذیه و نمو خوب بدنی و نوپوشیدن ندارند. چنین افرادی گرچه دارای ادراک غذا، فربهی و... هستند، ولی از هرگونه گرایش‌های اجتماعی، مقام و جاه و... بی‌بهره‌اند؛ چه رسد به علوم و معارف (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸، ج ۹، ص ۵۸۷).

درواقع چنین فردی، وجودی انسانی است که مرتبه نفس نباتی‌اش تحت مدیریت نفس حیوانی فعال است و تنها قادر به ادراک زیبایی‌های محسوس و به تبع لذات ناشی از آن مانند خوردن، آشامیدن و نکاح است.

## ۲-۱-۲-۲. قوا در مرتبة نفس حیوانی

در مرتبه نفس حیوانی، قوای ادراکی پنج‌گانه حواس ظاهری اعم از شنوایی، بینایی، بویایی، چشایی، لامسه و حواس باطنی اعم از حس مشترک، خیال، متصرفه، واهمه و حافظه قابل طرح است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ ب، ص ۱۹۲-۱۹۴). منظور از حواس باطنی گروهی از قوای نفس‌اند که به اندام‌ها و اعضای جسمانی وابستگی ندارند و مجرد از ماده‌اند (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۲۲۵-۲۲۶).

حواس پنج‌گانه صورت‌هایی از عالم محسوسات در اختیار نفس حیوانی قرار می‌دهند. این صورت‌های مختلف از یک شیء محسوس و یا اشیای محسوس دیگر به واسطه قوه‌ای دیگر در یک جا جمع می‌شوند که به آن حس مشترک می‌گویند. حس مشترک به‌سان حوضچه‌ای است که همه حواس ظاهری در آن ریخته می‌شوند. به عبارت دیگر، همچون آینه دورویی است که یک روی آن به سوی بیرون و روی دیگرش به سوی درون است. لذا هم صورت‌های حواس پنج‌گانه که از خارج می‌آیند در وی مرتسم می‌شوند، هم معانی که از عالم عقل یا وهم شکل می‌گیرند در قالب صورت‌های محسوس در حس مشترک متمثل می‌گردند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵، ص ۲۶۷).

قوه خیال که از آن به «مصوره» نیز تعبیر می‌شود، قوه‌ای است که مدرک صورت‌های جزئی است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۱۳۰). برخی از اندیشمندان خیال را به خیال متصل و منفصل تقسیم می‌کنند. خیال منفصل که همان عالم مثال (برزخ) است، مرتبه‌ای از هستی است که صورت‌های مجرد از ماده در آن قائم به ذات‌اند و بی‌آنکه نیازمند نفوس جزئیة متخیله باشند، متحقق می‌شوند (انصاریان، ۱۳۸۵، ص ۲۳۳).

قوه متصرفه قادر است صورت‌های حسی مختلف با همدیگر یا معانی‌ای را که از واهمه و حافظه گرفته شده‌اند با صورت‌های حسی و معانی دیگر ترکیب کند. نقش قوه واهمه، ریاست بر همه قوای باطنی حیوانی است. حکم این قوه مانند حکم عقلی به قطع، فصل و تمییز عقلی نیست، بلکه به‌مثابه حکمی تخیلی است که مقرون به جزئیت است و دیگر قوای باطنی فروع و قوای آن به‌شمار می‌آیند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵، ص ۲۶۴-۲۷۶).

واپسین قوه، حافظه است که معانی و احکامی را که واهمه درک کرده، ذخیره می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۳۶۰). به‌علاوه قوای شهویه و غضبیه (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵، ص ۱۱۴-۱۱۵) و حب و بغض به شکل «عاطفه» (جوادی‌آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۷۱) قوای تحریکی مرتبه نفس حیوانی‌اند. «شهوت» به معنای جذب ملایم و «غضب» به معنای دفع ناملایم است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹ ب، ج ۱۴، ص ۴۸). قوه شهوت و غضب می‌توانند کارهای خود را به صورت‌های مختلفی انجام دهند. در صورتی‌که این دو قوه، نظم و جهت مشخصی را دنبال نکنند، انسان را به سوی لذت‌های مادی می‌کشاند و در تاریکی‌های ناشی از آن گمراه می‌سازند و اگر تحت تدبیر قوه عقلی یا مافوق آن (که مختص مرتبه انسانی است) قرار گیرند، بدون آنکه از کار خود (که مقتضای طبیعت آنهاست) بازمانند در مسیری که آن قوه برتر ترسیم می‌کند، انجام وظیفه خواهند کرد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۱۰).

محبت به‌مثابه موتور حرکتی انسان در مراتب مختلف انسانی، متفاوت و دارای شدت و ضعف است. چنانچه انسان در مرتبه حیوانیت باقی بماند، این محبت در حد شهوت و با نام «عاطفه» ظهور می‌یابد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۷۱). در واقع، محبوب‌های فرد در این مرتبه «کاذب» (پارسانیا، ۱۳۸۹، ص ۱۳۲)، زودگذر و مقطعی‌اند (امامی‌جمعه، ۱۳۸۸، ص ۱۰۹-۱۱۲). وصول به محبوب‌ها سبب نفرت فرد می‌شود و به بی‌قراری‌اش می‌افزاید و او سرگردان و حیران، علت این امر را نمی‌داند (همان).

بنابراین غلبه نفس حیوانی بر وجود انسان و فعال شدن آن، سبب می‌شود که عقل نیز در سیطره نفس حیوانی قرار گیرد و به استخدام گرفته شود. هرچقدر نفس حیوانی بر عقل و نفس انسانی غلبه داشته باشد، فرد از ادراک زیبایی‌های معقول محروم می‌ماند و به سمت زیبایی‌های محسوس، وهمی و خیالی کشیده می‌شود و به تبع، تنها قادر به ادراک لذات محسوس، وهمی و خیالی (از نوع مذموم) خواهد بود.

چنانچه حرکت فرد به سمت اضلال مستمر باشد، به غلبه تام نفس حیوانی می‌انجامد و چنین کسانی همان‌ها هستند که قرآن درباره‌شان می‌فرماید: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (اعراف: ۱۷۹). بر اساس منطق قرآنی چنین افرادی همان اهل باطل‌اند که زیبایی‌های معقول و پیام‌های مبتنی بر حق نه تنها برایشان جذبه‌ای ندارند، بلکه به لحاظ معرفتی و مبتنی بر آیه «وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا» (اسراء: ۸۲) سبب اضلال بیشتر آنان می‌شوند و مبتنی بر آیه «وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ» (زمر: ۴۵) از منظر زیبایی‌شناختی مشمزکننده‌اند.

### ۲-۱-۲-۳. قوا در مرتبه نفس انسانی

«قوة علامه» (عقل نظری) به مثابه قوة ادراکی و «قوة عماله» (عقل عملی) و حب و بغض در مرتبه «تولا و تبرا» به مثابه قوة تحریکی، قوای مختص نفس در مرتبه صورت انسانی به‌شمار می‌آیند.

قوة علامه تصورات و تصدیقات را ادراک می‌کند و حق و باطل را درباره آنچه تعقل می‌کند، تشخیص می‌دهد. در مقابل، عقل عملی، اعمال و صنایع مختص به انسان مانند ساختن ابنیه یا ایجاد طرح‌های زیبا از سنگ و فلز را استنباط می‌کند. این قوه عمل نیک یا نکوهیده و انجام و ترک آن را تشخیص داده، نسبت به آن اعتقاد حاصل می‌کند و براساس آن دست به گزینش می‌زند. درواقع، قوة عماله خادم قوة علامه است و در بسیاری از امور از آن یاری می‌جوید (خسروپناه و پناهی‌آزاد، ۱۳۸۸، ص ۱۴۳-۱۴۴).

حب و بغض‌ها در این مرتبه در چهره تولا و تبرا رخ می‌نمایند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، ص ۳۹۴-۳۹۵). انسانی که در این مقام است، جز به حلال خدا عمل نمی‌کند و جز به رضایت او نمی‌اندیشد؛ یعنی همواره و همیشه به یاد خداست (همان). لذا محبوب‌ها در این مرتبه محبوب‌های صادق‌اند که وصول به آنها برای انسان همراه با قرار و نشاط است (پارسانیا، ۱۳۸۹، ص ۱۳۲). در بدایت سلوک، با مدیریت نفس انسانی محبوب‌های مجازی وظیفه رهنمون ساختن فرد به سوی ادراک زیبایی‌های

حقیقی و وصول به محبوب صادق را بر عهده می‌گیرند (همان). نگاه انسان در این مرتبه نگاهی نشانه‌شناختی است که همه مظاهر الهی و ممکنات برایش نشانه و مجازی (امامی‌جمعه، ۱۳۸۸، ص ۱۰۵-۱۰۷) واجد جذابیت و رهنمون‌کننده به سوی ادراک زیبایی‌های معقول به نسبت سعه وجودی او هستند.

بنابراین قوای نفس حیوانی می‌توانند به مدیریت عقل و نفس انسانی درآیند و به مدد تکامل مراتب عقل نظری و عقل عملی فرد را قابل ادراک زیبایی‌های معقول کنند. هر چقدر فرد بتواند از غلبه نفس حیوانی برهد و به مدیریت و تدبر عقل درآید، امکان ادراک زیبایی و لذات در مراتب متعالی‌تر برایش فراهم می‌شود.

نمودار شماره (۱): مراتب نفوس انسانی و انواع قوا

مراتب غلبه نفوس	قوای ادراکی	قوای تحریکی	زیبایی غالب	لذت غالب
نفس نباتی	-	غذایی، مولده، منمیه	زیبایی محسوس	لذات محسوس (لذت حیات و رشد)
نفس حیوانی	قوای پنج‌گانه حواس ظاهری (شنوایی، بینایی، بویایی، چشایی، لامسه) قوای پنج‌گانه حواس باطنی (حس مشترک، خیال، متصرفه، واهمه، حافظه)	قوة شهویه و غضبیه حب و بغض (عاطفه)	زیبایی محسوس، وهمی و خیالی	لذات ناشی از حواس ظاهری و حواس باطنی، به‌ویژه لذات خیالی و وهمی
نفس انسانی	قوة علامه (عقل نظری)	قوة عماله (عقل نظری) حب و بغض (تولا و تبرا)	زیبایی معقول	لذات ناشی از ادراک زیبایی‌های معقول

### ۲-۱-۲-۳. مراتب نفوس و هنرمند

براساس آنچه بیان شد، می‌توان گفت از سویی، نفس هنرمند به‌مثابه یک وجود انسانی، نفسی دارای مراتب است که بسته به سیر انفسی هنرمند می‌تواند در طیفی از نفس نباتی - حیوانی - انسانی فعال باشد و فعال بودن در هریک از این مراتب، هنرمند را واجد و قابل مرتبه‌ای از زیبایی و لذت خواهد کرد. از دیگر سو، چنان‌که در مقدمه بیان شد، از منظر حکمت اسلامی، هنر تجلی امر زیبا و خلق شیئی زیبا به واسطه هنرمند است. این دو گزاره به‌خوبی قایل شدن به وجود رابطه و نسبت میان مراتب نفس هنرمند و مراتب خلق اثر هنری (اعم از اثر هنری غیردینی، دین‌مدار و دینی) را آشکار می‌سازند.



## ۲-۲. مراتب نفوس و نوع مدن و هنرمند

از منظر نگارندگان و مبتنی بر مبانی‌ای که موفق به بررسی‌شان شدند، به نظر می‌رسد «نوع مدینه» به منزله بستری که هنرمند در آن به تجربه امر زیبا (به منزله یکی از علل معده خلق امر زیبا) نایل می‌شود، یکی از عوامل مهم و زمینه‌ساز در نوع سیر انفسی و شدت و ضعف آن است.

گفته شد حیات انسانی با حرکت جوهری خود پس از گذر از صور نباتی و حیوانی به جهان انسانی وارد می‌شود. نفس انسانی در قلمرو حیات انسانی، قادر به ادراک صور و معانی متعدد (پارسانیا، ۱۳۹۰، ص ۱۲۰) و به طور خاص، صور و معانی کلی است (همان، ص ۱۱۳). در واقع، انسان به مقتضای شرایط حاکم در این عالم و بر اساس برخورداری از (قوا)، انگیزه‌ها و علایق گوناگون و با بهره‌گیری از اختیار و اراده خویش (مبتنی بر اصل حرکت جوهری) به سوی معانی مجرد، اعم از عقلی یا خیالی حرکت می‌کند. این حرکت و به تبع اقبال و ادراک معانی، مبتنی بر اصل «اتحاد عالم و معلوم»، به اتحاد نفس انسانی با صور معنایی مورد اقبال او می‌انجامد (همان، ص ۱۲۵). پس از اتحاد فرد با معانی مجرد، آن معانی بدون آنکه موطن و جایگاه نخست خود و احکام آن (مقام نفس‌الامری خود) را از دست بدهند، به مرتبه و جایگاه دوم، یعنی به عرصه ذهن و اندیشه انسان وارد می‌شوند (همان).

نفس انسان چون با حفظ وحدت خود، دارای مراتبی است و مشتمل بر همه قوای ادراکی و تحریکی است، پس از اتحاد با صور مجرد علمی، به اقتضای آن صور، رفتار خود را سامان می‌دهد (همان، ص ۱۸۳). در واقع، مبتنی بر اصل «اتحاد عامل و معمول» و به واسطه وحدتی که فرد با عمل و اراده خود دارد، صور ادراک‌شده، در این مرتبه از نزول خویش وارد عرصه عمل و رفتار انسان می‌شوند. در مرتبه سوم، معانی و صور علمی به وساطت افراد انسانی به عرصه زندگی مشترک آدمیان وارد شده، هویت بین‌الذہانی و عمومی می‌یابند. معانی در این مقام با خروج از زاویه ذهن افراد، به متن زندگی و رفتارهای اجتماعی وارد می‌شوند و به تبع باورها، عادات، نهادها و کنش‌های اجتماعی را تسخیر می‌کنند. این مرتبه، همان مرتبه فرهنگ است (همان، ص ۱۲۵-۱۲۶). نتیجه آنکه رجوع نفوس پر شمار ذیل یک معنا، به شکل‌گیری نظام‌های معنایی متفاوت و به تبع جوامع مختلف می‌انجامد. دسته‌بندی فارابی از جوامع، ذیل دو دسته کلی «فاضله» و «غیرفاضله» تقسیم‌بندی‌ای است که با توجه به اقبال افراد به انواع نظام‌های معنایی تبیین‌پذیر است.

مدینه فاضله، جامعه‌ای است که به سبب اجتماع و اقبال افراد آن به معانی (و زیبایی‌های) عقلانی، از نظام معنایی عقلانی برخوردار است. در نقطه مقابل در مدن غیرفاضله، با فاصله گرفتن از نظام

عقلانی به نسبت اقبال افراد آن جامعه وهم، خیال و حس حکم‌فرمایی می‌کند (همان، ص ۱۷۷-۱۷۹). نکته مهم آنکه رابطه ساختارهای اجتماعی و فرهنگی با ذات انسانی در حد معداتی است که ظرفیت‌های مختلف انسان را از حالت بالقوه به سمت بالفعل رهنمون می‌سازند. در واقع، انسان به سبب ساختار وجودی خاص خود در هر لحظه قادر به اعراض از یک نظام معنایی و ورود به نظام معنایی دیگری است. لذا رجوع نفوس به معانی خیالی، وهمی، محسوس یا عقلی، بسته به مرتبه سلوکی هر فرد و مرتبه غلبه نفس متغیر است.

به نظر می‌رسد در این میان، بعضی نفوس به سبب قوت بیشتر قوه متصرفه خود، توانایی بیشتری برای تصرف در ادراکات ذهنی تحت تدبیر عقل یا وهم دارند. چنین افرادی را می‌توان افراد فرهنگ‌ساز و تأثیرگذار نامید. هنرمندان از جمله این افرادند. بسته به اینکه ادراکات چنین افرادی در ساحت خیال متصل، تحت تدبیر عقل قرار گیرد یا وهم، و به دیگر بیان، مبدأ ادراک القائنات رحمانی باشد یا شیطانی، نوع معنای نازل‌شده تعیین می‌شود. نقش نوع مدینه دقیقاً در همین جا مشخص می‌شود. نوع مدینه یکی از عواملی است که تعیین‌کننده نوع الهام رحمانی یا شیطانی در آیینة وجود هنرمند است. مدینه فاضله زمینه‌ساز فعال کردن مرتبه نفس انسانی و به تبع مکاشفه و الهامات ربانی و خلق آثار هنری دین‌مدار یا دینی است و مدن غیرفاضله زمینه‌ساز فعال کردن نفس حیوانی یا نباتی و به تبع الهامات شیطانی و خلق آثار غیردینی‌اند.

## ۲-۳. هنر در آیینة حکمت اسلامی

## ۲-۳-۱. هنر و فرایند خلق اثر هنری از دیدگاه اندیشمندان و حکمای معاصر

به نظر می‌رسد در نگاهی عام از منظر حکمای معاصر، عنصر «زیبایی» در خلق اثر هنری، عنصری محوری است که باید به واسطه خیال هنرمند و در قالب اثر محسوس هنری، رهنمون مخاطب خویش به سمت ادراک زیبایی‌های معقول باشد. برای مثال آیت‌الله جوادی آملی جمال یا زیبایی را چیزی می‌داند که با دستگاه ادراکی ملایمت داشته باشد و هنر را خلاقیت این دستگاه و خلق یک شیء جمیل معرفی می‌کند. از دیدگاه ایشان کار هنرمند محسوس کردن معقول و نه محسوس کردن متخیل است (جوادی آملی، ۱۳۸۵). یا آیت‌الله مصباح هنر را به منزله پدیده‌ای انسانی، که زیبایی قوام‌بخش آن است (با رویکردی غایت‌گرایانه) به اصیل و غیراصیل تقسیم می‌کند. ایشان معتقد است زیبایی و هنر وقتی

در مسیر کمال واقعی مدرک قرار گیرد، اصیل است و اگر موجب لذت کاذب شود، غیراصیل به شمار می‌آید (تاجیک و حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۹۱).

در این میان جذبه و مکاشفه، آغازگر فرایند خلق اثری هنری است. این جذبه عاملی جهت الهام رحمانی یا شیطانی بر نفس هنرمند و آمادگی آن برای ابداع است (مددپور، ۱۳۸۷، ص ۳۸-۴۱). هنرمند در مقام حکمت انسی، اهل مکاشفه و مشاهده است (مددپور، ۱۳۸۷، ص ۶۷) و حقیقت به مثابه نوعی معرفت در عین حضور و شهود برای هنرمند مکشوف می‌شود. در این میان، قلب هنرمند، باید به مثابه رازدار خزاین غیب، آینه‌دار و جلوه‌گاه حسن و بهای حضرت حق باشد (آوینی، ۱۳۷۴، ص ۱۵).

مشاهدات و مکاشفات هنرمند در بدایت سلوک در خیال متصل واقع می‌شود و به تدریج به عالم خیال منفصل منتقل می‌گردد و بر اعیان ثابت به حیثیتی که حق خواهد اطلاع می‌یابد (مددپور، ۱۳۸۷، ص ۶۷). به عبارت دیگر، انسان از آن‌رو که وجودی سیال دارد، در مرز مشترک عالم معقول و محسوس ایستاده است؛ از سویی با عالم ملکوت مرتبط است و از سویی نیز در عالم شهادت می‌زید. او برخی از حقایق را از مراتب عالی‌ه عالم دریافت می‌دارد و برخی را با استفاده از حواس خود از عالم شهادت درک و دریافت می‌کند. بنابراین صورت‌هایی که در خیال هنرمند نقش می‌بندند از دو جهت یافته‌های او هستند: صورت‌هایی که به نحو الهام یا حدس از مبادی عالی‌ه عالم بر نفس او افاضه شده‌اند و صورت‌هایی که او از طریق مشاهده و ادراک حسی، از عالم مادی و ذهن خود ایجاد کرده است (انصاریان، ۱۳۸۵). حقایق و صور کلی ادراک‌شده به وسیله هنرمند، در عالم خیال به صورت صور جزئی‌ه تحقق و تمثل می‌یابند و این امر مقدمه برای ظهور آنها در عالم جزئی محسوسات و در قالب اثر هنری است (اعوانی، ۱۳۶۵).

در مرتبه خیال متصل، خیال به دو صورت ممدوح و مذموم حاصل می‌شود. چگونگی حصول خیال ممدوح و مذموم به نوع و مرتبه سلوکی هنرمند وابسته است؛ بدین معنا که وقتی هنرمند امری را در خیال متصل خود مشاهده می‌کند، به سبب آن، گاه به حق می‌رسد و گاه خطا می‌کند. در واقع، امر مورد مشاهده، یا امری حقیقی است یا امری باطل. خیال محمود از مبدأ رحمان و ملک، و خیال مذموم از مبدأ نفس و شیطان است. لذا خیال ممدوح بستر ظهور هنر دینی، و خیال مذموم بستر شکل‌گیری هنر دنیوی است (مددپور، ۱۳۸۷، ص ۶۲-۶۴).

۲-۳-۲. هنر و فرایند خلق اثر هنری از منظر حکمت صدرایی

۲-۳-۲-۱. عشق عفیف، بستر پدیداری هنر اصیل

از دیدگاه برخی مفسران، صدرالمتألهین از طریق مبانی عشق‌شناسی به رابطه میان وجودشناسی فلسفی و زیبایی‌شناسی در هنر پرداخته است (امامی جمعه، ۱۳۸۸، ص ۱۱). صدرالمتألهین با بحث در باب ارتباط عشق، هنر و زیبایی، از شعر، آواز، موسیقی، داستان و اموری مانند اینها با عنوان «صنایع لطیفه» یاد می‌کند (همان، ص ۵۰-۵۱؛ صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۱۷۲-۱۷۳). در واقع به نظر می‌رسد آنچه را ما امروز هنر می‌پنداریم، از دیدگاه صدرالمتألهین می‌توان در حوزه «صناعت» طبقه‌بندی کرد؛ چراکه نمونه‌های بسیاری در کلام وی دیده می‌شود که از مقوله‌های هنری با عنوان صنعت یاد کرده است (انصاریان، ۱۳۸۵).

«صنعت» به ساخت‌وساز و تولید، و «لطیف» به جنبه‌های زیبایی‌شناختی این ساخت‌وسازها اشاره دارد و هر دو به «صورت» و «تصویر» معطوف‌اند. از این منظر، وی هنر را نه صرفاً فضیلتی اخلاقی (بلخاری قهی، ۱۳۸۸، ص ۱۸؛ نقی‌زاده، ۱۳۸۴، ص ۶۱)، بل فعالیتی می‌داند که جنبه زیبایی‌شناختی دارد و به ساخت‌وساز، تولید اثر هنری و زمینه‌سازی برای بروز کمالات نفسانی می‌انجامد. گفتنی است که در ادبیات فارسی کهن، واژه هنر به معنای نیک‌مردی و فضیلت بوده است. مروری اجمالی بر ادبیات ایران گویای این واقعیت است که مفهوم هنر به مثابه فضیلت دربرگیرنده همه کمالات معنوی انسان و تجلی جهان‌بینی و آرمان‌های او بوده است. بنابراین هنر در فرهنگ ایران باستان بیش از آنکه صنعتی انسانی باشد، بلکه‌ای روحانی بوده است (امامی جمعه، ۱۳۸۸، ص ۲۵).

صدرالمتألهین تمثال معشوق نزد عاشق را اثر هنری می‌داند. از نظر وی صورت حاصله از معشوق نزد عاشق، صورتی حاکی از زیبایی‌های طبیعی و معنوی است که خلاقیت و آفرینشگری‌های قوه خیال عاشق در این تصویرسازی تمثیلی نقشی بسزا دارد. عشق نزد صدرالمتألهین پل ارتباطی میان فلسفه وجودی و فلسفه هنر است. از نظر او درون‌مایه عشق و هنر و نیز فعل و انفعالات درونی عاشق و هنرمند با هم متناسب و هم‌سنخ‌اند. صدرالمتألهین عشق را در ساحت انسانی به دو نحو انسانی و حیوانی یا پاک و عفیف و ناپاک و آلوده تقسیم، و مراحل را که عاشق در عشق عفیف خود می‌پیماید، تبیین هنری می‌کند و معتقد است اگر خیال عاشق مانند خیال هنرمند ساخت‌وساز داشته باشد، لزوماً عاشق در عشق عفیف، اثر هنری می‌آفریند (فایدی، ۱۳۹۱).

نکته مهم دیگر آنکه صدرالمتألهین به پیوندی ایجابی، مستقیم و متناسب میان رفتارها و تلاش‌های هنری در یک قوم، جامعه یا فرهنگ و رفتارهای معاشقه‌آمیز در همان جامعه یا فرهنگ معتقد است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۱۷۲؛ امامی جمعه، ۱۳۸۸، ص ۱۱۴). به علاوه وی در جلد هفتم *اسفار*، عشق به زیبایی‌ها را یکی از محسنات و فضایل انسان، مبدأ پیدایش صنایع لطیفه و به علاوه پیش‌زمینه ظهور عشق می‌داند. در واقع، نزد صدرالمتألهین هم مبادی و هم غایات عشق عبارت‌اند از: صنایع لطیفه، آداب و ریاضیات که امروزه به علم، ادب، فرهنگ و هنر تعبیر می‌شود. وی در بحث غایت‌شناسی عشق، به انتقال علوم، ادب، فرهنگ و هنر یا همان صنایع لطیفه از نسلی به نسل دیگر و توسعه آن نظر دارد. در واقع فلسفه عشق را در انسان‌هایی که دارای «ظرافت نفس و لطافت طبع» هستند، تعلیم و تربیت نسل جدید جهت رسیدن آنان به «کمالات نفسانی» خویش می‌داند (امامی جمعه، ۱۳۸۸، ص ۶۷-۶۹).

در این راستا وی با بهره‌گیری از اصول سه‌گانه ۱. الظاهر عنوان الباطن (ظاهر نشانه باطن است)؛ ۲. الصورة مثال الحقیقة (صورت مرتبه نازله حقیقت است) و ۳. المجاز قنطرة الحقیقة (مجاز معبر و گذرگاهی به سوی حقیقت است) (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۱۷۲-۱۷۳)، تعلیم و تعلم علوم و صنایع هنری را، با توجه به مصادیق آن از غایات شریف و حکمت‌ها و مصلحت‌های پدیده عشق در انسان‌ها به‌شمار آورده است (امامی جمعه، ۱۳۸۸، ص ۷۱-۷۳). در واقع صدرالمتألهین زیبایی‌شناسی در صنایع لطیفه را بستر عشق و زیبایی‌شناسی در عشق قرار داده و عشق را نیز قنطرة حقیقت دانسته؛ آن‌گاه دوباره نگاهش را به صنایع لطیفه برگردانده و آنها را یکی از مجاری کمال نفس و تهذیب نفسانی به‌شمار آورده است. ابتکار صدرالمتألهین نه در سه اصل یادشده، بلکه در همین سیر مزبور، یعنی تعمیم این سه اصل به هنر و صنایع هنری به مثابه مجرای عشق لطیف و عقیف، نهفته است (همان، ص ۷۶-۷۸).

### ۲-۳-۲. عقل نظری و عملی عوامل پدیداری اثر هنری

برخی از مفسران با تأمل در دیگر آثار صدرالمتألهین، اگرچه طبقه‌بندی آنچه را امروز هنر قلمداد می‌شود در حوزه صناعت پذیرفته‌اند، معتقدند صناعت از دیدگاه صدرالمتألهین عبارت است از وجود صورت مصنوع در نفس، به صورت ملکه راسخی که بدون هیچ زحمتی، صورتی خارجی از آن صادر می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۱۰۴). به علاوه صناعت در برخی کاربردهای خود به فعل صادر از نفس، به واسطه وجود آن ملکه راسخ نیز اطلاق می‌شود (همان، ص ۷۵۶). به تعبیر دیگر،

صناعت و هنر، فعل صادر از صانع نیز به‌شمار می‌آیند. در این مرحله است که صانع (هنرمند) برای ایجاد مصنوع (اثر هنری) نیازمند به‌کارگیری مواد، ابزار و بُروز دادن حرکاتی از خود است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۱۷). بنابراین هنرمند نخست می‌اندیشد و صورت اثر هنری را بی‌آنکه نیازمند مصالح و ابزار و موضوعات زمانی و مکانی باشد، تخیل می‌کند و صورت خیالی آن اثر را بدون حرکت و احساس خستگی، می‌آفریند. پس از آن، صورت خیالی را در هیولا و با زمان و مکانی خاص و با حرکات خاص خود بر موضوع جسمانی اعمال می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۷۳۱). این صورت خیالی همان صورتی است که پس از مدتی به‌منزله ملکه آن هنر، در نفس هنرمند نقش می‌بندد و منشأ و منبع صورت خارجی می‌شود (انصاریان، ۱۳۸۵).

### ۳-۲-۳. تجمیع آرا

بر اساس آنچه در باب هنر بیان شد، می‌توان فرایند خلق اثر هنری را در دو مرحله کلی متصور شد: مرحله اول فرایند ذهنی و خیالی نفس است. این مرحله خود شامل مراتبی است از جمله حضور در ساحت خیال متصل و ادراک زیبایی‌های حسی که زمینه‌ساز صعود هنرمند به خیال مفصل و سپس عالم حقایق عقلانی و ادراک زیبایی‌های عقلانی است؛ مرحله دوم فعل هنری است که در این مرحله، هنرمند با تأثیرپذیری از مرحله اول، اقدام به محسوس کردن الهامات معقول خویش به واسطه صورت‌های خیالی در قالب محسوس (اثر هنری) می‌کند.

لذا به نظر می‌رسد بتوان وجهی از هنر را تحت سیطره عقل نظری، و وجهی از آن را از جمله کارکردهای عقل عملی دانست. به واسطه آنکه عقل نظری مدرک امور کلی است، استنباط مفاهیم کلی و نظری که از دایره فعل انسان خارج است مانند مفهوم صوت، شکل، صورت و وزن بر عهده عقل نظری خواهد بود؛ اما جنبه دیگر از هنر که شاید وجه اصلی آن را تشکیل دهد، به واسطه عقل عملی استنباط می‌شود و از جمله کارکردهای آن به‌شمار می‌آید (همان). کارکرد عقل عملی کاربرد فکر و رویه در صنایع (هنر) است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۳۱-۴۳۲). در واقع با ممارست و تمرین فراوانی که همراه با فکر و رویه، از سوی عقل عملی صورت می‌پذیرد، ملکه‌ای راسخ در نفس حاصل می‌شود که فاعل صناعت، بدون زحمت فکری، مصنوع موردنظر را پدید می‌آورد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۷۵۶).

در هر دو مرحله یادشده، هنرمند هرچه بیشتر به زیبایی‌شناسی ملکوتی نایل شود، روحی لطیف‌تر و زیباتر، و بنابراین قدرت بیشتری بر اختراع صور زیباتر و لطیف‌تر خواهد داشت (امامی‌جمعه، ۱۳۸۸، ص ۸۸). در ادراک مراتب متفاوت زیبایی اعم از محسوس، خیالی، وهمی و عقلی، نوع مدینه از عوامل معده مهم است؛ آنچه در بیان صدرایی در این بخش با عنوان عشق عقیف و حیوانی پیگیری شد و بستر شکل‌گیری هنر حقیقی عشق عقیف عنوان گشت.

### ۳. امکان یا امتناع سینمای دینی مبتنی بر حکمت اسلامی

#### ۳-۱. تکنولوژی سینما و غلبه ذاتی شر

چنان‌که گفتیم، آنچه امروز هنر به‌شمار می‌آید، از منظر حکمت صدرایی در حوزه صناعت طبقه‌بندی می‌شود. صدرالمتألهین از داستان، شعر، آواز و... به‌منزله صنایع لطیفه یاد می‌کند و با آوردن عبارت «غیر ذلک» راه را برای قرار گرفتن دیگر مصادیق امر هنری بازمی‌گذارد؛ اما نکته مهم در این میان، توجه به فرایندی است که او در باب تولید اثر هنری تبیین کرده است.

از منظر صدرالمتألهین هنر زمانی حقیقی است که در بستری از عشق عقیف و به واسطه انسان‌های صاحب طبع لطیف به ظهور برسد و تجلیگر زیبایی‌های حقایق ملکوتی باشد (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۱۷۲-۱۷۳). براین اساس نوع محبوب‌ها و معشوق‌های غالب افراد یک امت از جمله عوامل مهم در نوع اثر هنری است. در واقع، اقبال افراد یک امت به نظام مبنایی، مبتنی بر زیبایی‌های معقول و ممدوح و یا زیبایی‌های خیالی، وهمی و مذموم شکل‌دهنده نوع فرهنگ و به‌تبع مدینه فاضله و یا غیرفاضله است. آثار هنری هنرمند و ابزارهای تولیدی صنعتگر به‌منزله افرادی که در بستر جامعه نفس می‌کشند، بی‌شک متأثر از نوع فرهنگ جامعه خواهد بود. بر پایه اصل «اتحاد عامل و معمول» و آنچه در بخش پیش در باب فرایند خلق اثر هنری بیان شد، اثر هنری به واسطه قوه خیال هنرمند و در سیطره عقل نظری، توسط عقل عملی به منصه ظهور می‌رسد. در واقع اثر محسوس هنری (و همین‌طور تکنولوژی سینمایی) از کارکردهای عقل عملی است. حال بر اساس آنکه مبدأ الهام اثر هنری، رحمانی باشد یا شیطانی، می‌توان در باب سیطره عقل یا وهم بر عقل عملی هنرمند و به‌تبع درباره نوع ذات و غلبه شر یا خیر بودن ذات اثر هنری حکم داد.

براین اساس تأمل در بستر ظهور سینما به‌مثابه هنری تکنولوژیک، راه را جهت سخن گفتن در باب ذات تکنولوژی سینما و به‌تبع، امکان یا امتناع سینمای دینی تسهیل می‌کند. سینما یکی از محصولات

تکنولوژیک تمدن غرب است. به‌زعم نیل پستمن ریشه نهال فن‌سالاری ابزار و آلات یا تکنوکراسی، در جامعه مدرن غرب، در قرون وسطای اروپا نهفته است. ظهور سه اختراع بزرگ در این قرن یعنی ساعت، صنعت چاپ و دوربین نجومی به‌ترتیب تحول در ادراک از زمان، پایان دادن به عصر ارتباط شفاهی و از بین بردن پایه‌های اعتقادی جهان‌بینی یهودیت و مسیحیت را به دنبال داشت (پستمن، ۱۳۷۲، ص ۴۷-۴۸). با این حال نخستین نشانه‌های ظهور تکنوکراسی در نیمه قرن هیجدهم در انگلستان و هم‌زمان با اختراع ماشین بخار آشکار شد. گسترش و ظهور اختراعات در دهه‌ها و سال‌های بعد و تکمیل هر چیز با تکنیک، زندگی مادی و معنوی دنیای غرب را دستخوش دگرگونی کرد. اختراعات قرن نوزدهم (مانند صنعت عکاسی و تلگراف، ماشین چاپ، تلفن، فیلم، تلگراف و بی‌سیم) و کاربرد آنها، به انقلاب ابزار و وسایل ارتباط جمعی، مفهومی پرمعنا بخشیدند (همان، ص ۶۱ و ۶۳). لذا، شناخت تکنیک و انقلاب آن، مستلزم شناخت مجموعه کلی تمدن غرب (آوینی، ۱۳۸۲، ص ۱۴۵) و به‌تبع مدرنیته است. مدرنیته به معنای تفکری فلسفی و در نسبتی مستقیم با دیانت، از فرانسویس بیکن آغاز شد. به‌زعم او، دوره تفسیر جهان گذشته است و باید دوره تغییر جهان را آغاز کرد. وی بر همین اساس می‌گوید: «فیلسوفان نسبت به بشر نوعی خیانت کرده‌اند که بشر را در تبیین عالم مشغول کرده و از چیره‌گشتن بر طبیعت غافل کردند. ما باید عالم را بر اساس میل خودمان تغییر بدهیم» (طاهرزاده، ۱۳۸۵، ص ۳۱-۳۲). این عبارت به‌خوبی رویکرد هستی‌شناختی و انسان‌شناختی عصر مدرن به‌مثابه بستر ظهور ابزارهای تکنولوژیک را آشکار می‌کند: رویکردی سکولار به هستی که به اومانیسیم انجامید.

در رویکرد سکولاریسم به معنای رویکرد دنیوی و این جهانی به هستی، همه ظرفیت‌های وجودی انسان متوجه آرمان‌ها و اهداف دنیوی و این جهانی می‌شود و ابعاد معنوی انسان به فراموشی سپرده شده، یا به صورت گزینشی در خدمت نیازهای دنیوی فرد قرار می‌گیرد. رویکرد هستی‌شناختی سکولار در بعد انسان‌شناختی به اومانیسیم انجامیده است. اومانیسیم به معنای اصالت یافتن انسان این جهانی و ظهور تفرعنی‌عریان است که با نظر به ذات خود، اراده تصرف در دیگر موجودات و تسلط بر آنها را دارد. در واقع، تا پیش از ظهور عصر مدرن، انسان‌ها اگر درصدد پیروی از هواهای نفسانی خویش بودند، نفس‌پرستی خود را در قالب مفاهیم دینی می‌نهفتند؛ مانند فرعون که مدعی «انا ربکم الاعلی» شد؛ اما انسان عصر مدرن آشکارا و در سکولاریسمی روشن، خواسته‌های دنیوی و نفسانی خود را بدون اینکه نیازی به توجیه الهی و آسمانی داشته باشد، به رسمیت می‌شناسد (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۳۶). بدین‌سان بستر ظهور تکنولوژی سینمایی و هنر سینما را باید مدینه غیرفاضله دانست؛

مدینه‌ای که نتیجه اقبال انسان عصر مدرن به نظام معنایی مبتنی بر حس، وهم و خیال مذموم است. در این میان خالقان هنر و تکنولوژی از افراد امتی بودند که محبوب‌ها و معشوق‌هایشان کاذب و محدود به مرتبه نفس نباتی و حیوانی شده بود؛ آنچه در مرتبه‌ای تام به خودخداانگاری دسته‌ای از افراد منجر شد. با تأمل در بستر شکل‌گیری هنر تکنولوژیک سینمایی و نوع سلوک هنرمندان عصر مدرن به‌مثابه خالقان آن، می‌توان از غلبه شر و شکل‌گیری تکنولوژی مزبور بر اساس الهام شیطانی سخن گفت؛ اما غلبه ذاتی شر بر تکنولوژی سینمایی، به معنای امتناع سینمای دینی نیست؛ چراکه بر پایه مبانی هستی‌شناسی حکمت اسلامی، شر به واسطه ماهیت عدمی‌اش به‌خودی‌خود امکان تحقق وجودی ندارد، مگر آنکه با خیری عجین شود. لذا هیچ پدیداری شر مطلق نیست و این موضوع ادله‌ای بر رد نظر ذات‌گرایان بنیادگراست. حدیث حضرت امیر<sup>ع</sup> در خصوص حق و باطل، بر همین معنا دلالت دارد:

قَلَوْ أَنْ الْبَاطِلَ خَلَصَ مِنْ مَرَاجِ الْحَقِّ لَمْ يَخْفَ عَلَى الْمُتَرَاتِدِينَ وَلَوْ أَنَّ الْحَقَّ خَلَصَ مِنْ لُبْسِ الْبَاطِلِ انْفَطَعَتْ عَنْهُ أَلْسُنُ الْمُعَانِدِينَ وَلَكِنْ يُؤَخِّدُ مِنْ هَذَا ضِغْتٌ وَمِنْ هَذَا ضِغْتٌ فَيَمْرُجَانِ فَهَذَا لِكَيْ يَسْوِلِيَ الشَّيْطَانُ عَلَى أَوْلِيَانِهِ وَيَنْجُو الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ الْحُسْنَى (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، باب ۳۴، ص ۲۸۳).

### ۳-۲. غلبه نفس انسانی و امکان تسخیر در ذات تکنولوژی سینمایی

چنان‌که بیان شد، انسان موجودی منحصر به فرد با امکان تکامل روحی بسته به مراتب غلبه نفسش است. انسان حکیم موجودی است که به سبب قوه عاقله و امکان تکامل آن و ارتباط با عقل فعال، قابلیت «تسخیر» در ذات اشیا را دارد. بر این اساس می‌توان به این نتیجه مهم رسید که برای سینماگر مسلمان (و هر انسانی که قادر به فعال کردن مراتب نفس انسانی‌اش باشد) امکان «تسخیر» در ذات تکنولوژی به تناسب سعه وجودی او هست.

مسئله «تسخیر» و ادراک جامع مفهوم آن از مباحث مهم در پاسخ به پرسش امکان یا امتناع سینمای دینی است که ما را با نوعی نگاه جدید به رویکرد تعامل‌گرایانه در نسبت دین و سینما روبه‌رو خواهد کرد. به نظر می‌رسد در این تعریف جدید از تعامل‌گرایی، بر پایه معانی حکمی، امکان یا امتناع سینمای دینی بسته به «مرتبه سلوکی» (اعم از شهود باطنی و عملی) سینماگر مسلمان به منزله فردی که موظف به تسخیر است، قابل تبیین باشد. شهود باطنی معادل با همان مرحله سیطره عقل نظری و الهام هنری است. شهود عملی نیز معادل با مرتبه عقل عملی و فعل هنری است که به طور خاص در باب هنر

سینما و در بدایت سلوک به معنای یافتن تکنیک مناسب انتقال هر پیام است. در این میان «نوع مدینه» از علل زمینه‌ساز مهم جهت صعود یا سقوط مراتب سلوکی هنرمند است.

### ۳-۳. تعامل‌گرایی در بستر نسبت‌های سه‌گانه تکنیک سینمایی و سینماگر

براساس آنچه بیان شد، می‌توان به نسبت‌هایی سه‌گانه میان تکنیک هنر سینما و سینماگر اشاره کرد:

#### ۳-۳-۱. مرتبه غلبه نفس نباتی یا حیوانی و ظهور «سینمای غیردینی»

در این مرتبه سینماگر می‌کوشد جهت فطری و (ذاتی) تکنیک را بیابد و خود را به آن بسپارد. در این صورت نیازی به یافتن خودآگاهی نیست؛ بلکه سینماگر از آستانه ابداع اثر سینمایی و در مراحل طرح فیلمنامه، انتخاب بازیگران، دکوپاژ، میزاسن، فیلمبرداری و مونتاژ، دل‌آگاهانه و حضوراً تسلیم تقدیر یا سرنوشت تکنولوژی و غایت آن می‌شود (مددپور، ۱۳۸۸، ص ۱۶۱-۱۶۲). این دسته از سینماگران از منظر مرتبه سلوکی در مرتبه غلبه نفس نباتی یا حیوانی‌اند و بستر شکل‌گیری اثر هنری، غلبه مدینه غیرفاضله است. لذا برای این دسته از فیلم‌سازان، به نسبت مراتب غلبه نفس نباتی یا حیوانی، مراتبی از «تأثیرات ذاتی تکنولوژی بر نفوس» آنان قابل طرح است. سینمای ظهوریافته در این مرتبه، «سینمای غیردینی» خواهد بود که امکان پیام‌رسانی دینی توسط آن وجود ندارد (توجه به این نکته مهم بایسته است که لزوماً مدینه غیرفاضله سبب خلق آثار هنری غیردینی نیست؛ بلکه این عامل، صرفاً عاملی زمینه‌ساز است و چنان‌که پیش از این بیان شد، انسان به سبب ساختار وجودی خاص خود و- هنرمند به سبب برخورداری از قوای متصرفه قوی‌تر نسبت به دیگر هموعانش به‌طور ویژه- هر لحظه قادر است از یک نظام معنایی و دل‌بستگی به یک مدینه اعراض کند و به نظام معنایی دیگری ورود یابد).

#### ۳-۳-۲. مرتبه گذار از نفس حیوانی به نفس انسانی و ظهور «مرتبه گذار از سینمای غیردینی به

##### سینمای دین‌محور»

دسته دوم، فیلم‌سازانی هستند که بر خلاف جهت فطری تکنولوژی، خود را بر تکنیک سینما تحمیل می‌کنند (اما موفق به تسخیر ذات تکنولوژی نمی‌شوند) و لذا، حرکت خلاف جهتشان، می‌تواند سبب پریشانی در فیلم می‌شود. در این حال، هرچند فیلم تبدیل به مکالمات متفکرانه و عمیق می‌شود، دیگر تکنیک سینما نیست که قصه فیلم را در کشاکش فعل و انفعال متقابل شکل می‌بخشد؛ چراکه تکنیک سینمایی اقتضای مصور کردن هر نوع داستانی را ندارد و عدم دقت کافی به امکانات فنی سینما، فرصت

انکشاف را از روح قصه یا فیلم‌نامه خواهد گرفت و می‌تواند او را به روحی زیبا در کالبدی زشت و علیل بدل کند (همان، ص ۱۶۲-۱۶۴).

مرتبه سلوکی این دسته از سینماگران به سبب آگاهی از ذات تکنولوژی سینمایی و اراده آنان برای غلبه بر آن را می‌توان متناظر با مرتبه (گذار از نفس حیوانی به نفس انسانی) دانست. در این مرتبه، سینماگر می‌کوشد به مدد شهود باطنی و عملی، از تأثیرات ذاتی تکنولوژی بر خود بکاهد؛ اما همچنان نمی‌توانیم از امکان پیام‌رسانی دینی سخن بگوییم؛ لذا این سینما، سینمای غیردینی نیست، بلکه می‌توان آن را مقدمه‌ای برای رسیدن به «سینمای دین‌محور» دانست. در سینمای دین‌محور امکان پیام‌رسانی دینی هست، اما همچنان تأثیرات ذاتی تکنولوژی سینمایی به‌طور کلی تسخیر نشده است؛ لذا این مرتبه را «مرتبه گذار از سینمای غیردینی به سینمای دین‌محور» می‌نامیم.

در این مرتبه، اگرچه سینماگر اراده صعود به مراتب نفس انسانی را دارد و مراتب ضعیفی از سیطره قوه عاقله انسانی بر عقل نظری هنرمند قابل پیگیری است، هنوز فرد توان آن را ندارد که عقل عملی خود را نیز هم‌راستا با عقل نظری‌اش قرار دهد. این امر را می‌توان ناشی از سختی طی مراتب شهود عملی در رویارویی با تکنیک سینمایی دانست. بدین ترتیب در این مرحله سینماگر نیازمند تمرین و تلاش مستمر (در کنار شهود باطنی) برای رسیدن به تکنیک مناسب است.

نوع فرهنگ و مدینه به‌مثابه بستر ظهور اثر هنری در میزان و سرعت صعود سینماگر در این مرتبه نقش محوری دارد. به نظر می‌رسد در این رتبه نمی‌توان از یک فرهنگ غالب در جامعه سخن گفت؛ بدین معنا که یک جامعه دارای فرهنگ‌های متفاوت است و با مراتبی از مدینه فاضله و غیرفاضله به صورت هم‌زمان روبه‌رویم. می‌توان گفت بر پایه نظر فارابی در باب انواع مدن، این مدینه به مدینه جماعیه نزدیک است؛ چراکه در مدینه جماعیه هر کس به دنبال مطلوب خویش است و زمینه برای ظهور هرگونه فردی مهیاست؛ لذا گاه حتی حکما و خطبا (بعضی افاضل) نیز در این مدینه ظاهر می‌شوند. بنابراین ظهور مدینه فاضله از متن این مدینه و مدینه ضروریه آسان‌تر از دیگر مدن است. این مدینه هم از لحاظ خیر و خوبی و هم از لحاظ شر و بدی، نمونه بوده، کامل‌ترین شکل مدینه جاهلیه است (خوشرو، ۱۳۶۵).

۳-۳-۳. ورود به مرتبه غلبه نفس انسانی و صعود در مراتب آن و ظهور «سینمای دین‌محور» و «سینمای دینی»

ورود به مرتبه غلبه نفس انسانی و صعود در مراتب آن به سینماگر قدرت تسخیر مراتب بالاتری از ذات تکنولوژی سینمایی را خواهد داد. این مرتبه در مراتب نخستین غلبه نفس انسانی منشأ ظهور «سینمای دین‌محور» (براساس تعریفی که گفته شد) است و در مراتب بالاتر بسته به سعه وجودی هنرمند می‌تواند به تسخیر مراتبی از ذات تکنولوژی «توسط سینماگر» و استخدام آن به‌مثابه «ابزار» منجر شود. ظهور «سینمای دینی»، مرتبه تام تسخیر یادشده خواهد بود. غلبه مدینه فاضله، و مدینه فاضله به‌مثابه بستر شکل‌گیری سینمای دین‌محور و سینمای دینی در مرتبه تام خود، از جمله علل معده مهم در این مرتبه خواهند بود.

#### ۳-۳-۳-۱. تغییر ماهیت سینما در مدیوم خود، بستر وصول به سینمای دینی

به نظر می‌رسد در مرتبه ظهور «سینمای دین‌محور» یکی از نتایج منطقی جهت «تسخیر تکنولوژیک» تأمل در ایجاد نوعی «تغییر ماهیت سینما در مدیوم خود» است. این شیوه، معادل با همان چیزی است که شهید آوینی در باب آن معتقد است «هنر انقلاب اسلامی قالب و ماده هنر غربی را می‌گیرد و اما بدان روح و صورتی تازه خواهد بخشید» (آوینی، ۱۳۷۴، ص ۱۰۴). این تغییر به سبب آن است که در این مرتبه، خالقان فیلم، تجربه ادراک زیبایی‌های معقول و زیستن در مراتبی از مدینه فاضله را دارند؛ لذا با فاصله گرفتن از لذات محسوس، وهمی و خیالی خاص مراتب نفس نباتی و حیوانی قادرند به نسبت ادراک خود از زیبایی‌ها و توان بیانگری آن در قالب امر محسوس، کارکردهای متعارف و رایج سینمای غیردینی چون تفنن محض و غفلت‌افزایی را دیگرگون کنند.

از دیدگاه نگارندگان، مرتبه‌ای از این تسخیر و شکل‌گیری هنری منحصربه‌فرد در بستر تکنولوژی مدرن را می‌توان در «هنر دوران انقلاب اسلامی» یافت که توانست به مدد سینماگرانی با مرتبه فعال نفس انسانی، تا حدی ذات تکنولوژیک سینما را تسخیر کند. در آن سال‌ها علت معده تأثیر نوع جامعه و غلبه مراتبی از مدینه فاضله در تسریع سیر انقسی هنرمندان و خلق آثار هنری دین‌مدار به‌خوبی قابل تبیین است. به نظر می‌رسد، ظهور «سینمای دینی» و «شکل دادن صورت و ماده متناسب با روح و عهد خاص خویش» (آوینی، ۱۳۷۴، ص ۱۰۴) از نتایج منطقی صعود در مراتب عقل انسانی است. در این مرتبه صورت و ماده سینمایی، متعالی، و یکی تمثیل دیگری خواهد بود؛ زیرا چنان‌که پیش از این بیان

### نتیجه گیری

هدف از این نوشتار، تأملی در مسئله امکان یا امتناع سینمای دینی مبتنی بر بازاندیشی در مبانی حکمت اسلامی و حکمت هنر اسلامی بود. ماحصل بحث اینکه هر اثر هنری و به تبع تکنولوژی سینمایی از کارکردهای عقل عملی است و تحت سیطره عقل نظری خالق اثر به منصه ظهور می‌رسد. در این میان، تعیین بستر شکل‌گیری سینما به مثابه اثر هنری می‌تواند آشکارکننده سیطره عقل یا وهم بر عقل عملی یا نظری و به دیگر بیان مبدأ الهام رحمانی یا شیطانی سازندگان سینما باشد. تأمل در مبانی فلسفی مدرنیته به مثابه بستر شکل‌گیری سینما و نوع سلوک هنرمندان عصر مدرن به مثابه خالقان آن، ما را به سخن گفتن از غلبه شر بر تکنولوژی مزبور براساس الهام شیطانی رهنمون کرد. از رهگذر این امر، لزوم تسخیر تکنولوژیک توسط سینماگر دینی به اثبات رسید. بدین سان امکان یا عدم امکان پیام‌رسانی دینی به «مرتبه سلوکی» (اعم از شهود باطنی و عملی) سینماگر به منزله فردی که موظف به تسخیر است، وابسته است. در واقع به میزانی که سینماگر بتواند از غلبه و فعال بودن مرتبه نفس نباتی و حیوانی در وجود خود بکاهد و به مراتب نفس انسانی صعود کند، خواهد توانست از اثرات ذاتی تکنولوژی رهایی یابد و به مراتب تسخیر تکنولوژیک بیندیشد. به تناظر این مراتب، ما با مراتبی از سینمای غیردینی، دین‌محور و دینی روبه‌رو خواهیم بود. در این راستا، نقش نوع مدینه به مثابه بستر شکل‌گیری اثر هنری و از جمله عوامل مهم زمینه‌ساز در صعود یا سقوط سینماگر تبیین شد.

شد، از دید صدرالمآلهین حقایقی که وجود هنرمند با آنها متحد می‌شود، با نزول او در مراتب وجود، نخست در مرتبه خیال، صورتی بدون ماده می‌یابند و هنگامی که هنرمند به عالم حس پا می‌نهد، با آفرینش آن در عالم خارج آن را با ماده همراه می‌کند. به این ترتیب «فرم و محتوا یک حقیقت‌اند که اولی تمثلی از دومی است» (انصاریان، ۱۳۸۵)؛ اما این گزاره درباره هنر سینما تا مرتبه‌ای که سینماگر با واسطه مادی تکنولوژی روبه‌رو بود صادق نیست؛ زیرا تکنیک سینما از یک سو، به طور مستقیم ساخته دست سینماگر نبود و از سوی دیگر غلبه ذاتی شر را برای آن اثبات کرده بودیم؛ لذا این امر، سخن گفتن در باب تعالی فرم و محتوای سینمایی را دچار اشکال می‌کرد؛ اما در این مرتبه به واسطه تسخیر تام، با گونه‌ای تکنولوژی بومی خودساخته و ظهور یافته از غلبه نفس انسانی روبه‌رویم. بنابراین می‌توان از واژه «سینمای دینی» و تعالی فرم و محتوا سخن گفت.

براساس آنچه بیان شد، امکان یا امتناع سینمای دینی در گرو مراتب سلوک سینماگر چه در بعد شهود باطنی و چه در بعد شهود عملی است و در این میان نوع مدینه و تأثیرات آن در صعود یا سقوط سیر انفسی هنرمند یکی از عوامل مهم زمینه‌ساز است. از مرتبه‌ای که سینماگر بتواند بر نفس حیوانی خود غلبه کند و به ساحت نفس انسانی با غلبه عقل وارد شود، امکان تسخیر و پیام‌رسانی قابل فرض است. لذا در نسبت میان سینما و امکان پیام‌رسانی دینی، با طیفی از اثرات ذات‌گرایانه تکنولوژی سینمایی «بر سینماگر» تا تسخیر ذات تکنولوژی «توسط سینماگر» و استخدام آن به مثابه ابزار مواجهیم.

نمودار شماره (۲): نسبت مراتب نفوس سینماگر و امکان یا امتناع سینمای دینی

مرتبۀ غلبه نفس سینماگر	نسبت تکنولوژی سینمایی و نفس سینماگر	نوع کنش سینماگر در برابر تکنیک	نوع مدینه	امکان یا امتناع پیام‌رسانی دینی	نوع سینما
مرتبه غلبه نفس نباتی و حیوانی	غلبه ذات تکنولوژی سینما بر نفس سینماگر	یافتن جهت ذاتی تکنیک و حرکت مطابق آن	مدینه غیرفاضله	عدم امکان پیام‌رسانی دینی	سینمای غیردینی
مرتبه گذار از نفس حیوانی به نباتی	نزاع بین ذات تکنولوژی و نفس سینماگر	آگاهی از تأثیرات ذاتی تکنولوژی سینمایی و تصمیم به غلبه بر آن	مدینه فاضله - غیرفاضله	عدم امکان پیام‌رسانی موفق	مرتبه گذار از سینمای غیردینی به سینمای دین‌محور
مرتبه غلبه نفس انسانی و صعود در مراتب آن	تسخیر مراتبی از ذات تکنولوژی به نسبت سعه وجودی سینماگر	اقدام به تغییر ماهیت سینما در مدیوم خودش	غلبه مدینه فاضله	امکان پیام‌رسانی دینی	سینمای دین‌محور
مرتبه تام غلبه نفس انسانی	تسخیر تام ذات تکنولوژی توسط سینماگر	وصول به تکنولوژی بومی	مدینه فاضله	امکان پیام‌رسانی دینی در مرتبه تام	سینمای دینی

- اعوانی، غلامرضا، ۱۳۶۵، «هنر، تجلی جمال الهی در آئینه خیال»، هنر، ش ۱۳، ص ۷۶-۱۰۱.
- امامی جمعه، سیدمهدی، ۱۳۸۸، *فلسفه هنر در عشق‌شناسی ملاصدرا*، چ دوم، تهران، ترجمه و نشر آثار هنری متن.
- انصاریان، زهیر، ۱۳۸۵، «بازشناسی عناصر فلسفه هنر بر پایه مبانی حکمت صدرایی»، *نقد و نظر*، سال یازدهم، ش ۳ و ۴، ص ۲۲۰-۲۴۶.
- آوینی، سیدمرتضی، ۱۳۸۲، *آیینة جادو*، چ سوم، تهران، ساقی.
- ، ۱۳۷۴، *مبانی نظری هنر از دیدگاه شهید سیدمرتضی آوینی*، پژوهش و گردآوری: گروه مطالعات فرهنگی و هنری شهید آوینی، قم، نگین.
- بلخاری قهی، حسن، ۱۳۸۸، *آشنایی با فلسفه هنر*، تهران، سوره مهر.
- پارسانیا، حمید، ۱۳۸۷، «عقل و جنسیت (رویکرد انتقادی فلسفه اسلامی)»، *خردنامه همشهری*، ش ۲۶، ص ۵۴-۵۶.
- ، ۱۳۸۹، *هستی و هبوط*، چ چهارم، قم، معارف.
- ، ۱۳۹۰، *جهان‌های اجتماعی*، قم، کتاب فردا.
- ، ۱۳۹۱، *علوم اجتماعی، دوره پیش‌دانشگاهی رشته علوم انسانی*، تهران، کتاب‌های درسی ایران.
- پستمن، نیل، تکنوپولی، ۱۳۷۲، *تسلیم فرهنگ به تکنولوژی*، ترجمه صادق طباطبایی، تهران، سروش.
- تاجیک، علیرضا و سیداکبر حسینی قلعه بهمن، ۱۳۹۱، «هنر و زیبایی در اندیشه آیت‌الله مصباح»، *معرفت فلسفی*، ش ۱، ص ۱۶۷-۱۹۸.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۴، *فطرت در قرآن*، قم، اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۵، «هنر و زیبایی از منظر دین»، *هنر دینی*، ش ۲۱ و ۲۲، ص ۴۳-۵۲.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *شریعت در آینه معرفت*، قم، اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، *عین النضاح*، قم، اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، *تسنیم: تفسیر قرآن کریم*، چ سوم، قم، اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹ الف، *تسنیم: تفسیر قرآن کریم*، چ سوم، قم، اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹ ب، *تسنیم: تفسیر قرآن کریم*، چ دوم، قم، اسراء.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۶۵، *نصوص الحکم بر فصوص الحکم*، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- حسینی، سیدحسن، ۱۳۸۶، «دین و رسانه؛ رسانه دینی یا دین رسانه‌ای»، در: *دین و رسانه*، به کوشش جوادی‌یگانه، محمدرضا عبداللهیان، تهران، طرح آینده.

- خسروپناه، عبدالحسین و حسن پناهی‌آزاد، ۱۳۸۸، *نظام معرفت‌شناسی صدرایی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.
- خورشیدی، سعید، ۱۳۹۰، «صورت‌بندی نظریه فرهنگ صدرایی (با الهام از دیدگاه‌های استاد حجت الاسلام پارسانیا)»، *معرفت فرهنگی اجتماعی*، سال سوم، ش ۱، ص ۱۲۹-۱۵۲.
- خوشرو، غلامعلی، ۱۳۶۵، «اجتماع و انواع آن از نظر فارابی»، *کیهان فرهنگی*، ش ۳۵، ص ۱۱-۱۳.
- سوزنچی، حسین، ۱۳۸۹، *وحدت وجود در حکمت متعالیه*، تهران، دانشگاه امام صادق ع.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، *اسرار الآیات*، مقدمه و تصحیح: محمد خواجوی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ ب، *الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه*، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، *المبدأ و المعاد*، تصحیح و تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، *شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفا*، تصحیح، تحقیق و ترجمه نجف‌قلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ ق، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار تا عقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ظاهرزاده، اصغر، ۱۳۸۵، *فرهنگ مدرنیته و توهم*، اصفهان، آب‌المیزان.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۹، *انسان از آغاز تا انجام*، ترجمه صادق لاریجانی، قم، بوستان کتاب.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۱، *بدایه‌الحکمه*، ترجمه علی شیروانی، چ هفدهم، قم، دارالعلم.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- فایدئی، اکبر، ۱۳۹۱، «ظهور حکمت صدرایی و نقش آن در احیای حکمت هنر اسلامی»، *تاریخ فلسفه*، سال دوم، ش ۴، ص ۱۳۳-۱۴۶.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ ق، *بحارالانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مددپور، محمد، ۱۳۸۷، *حکمت انسی و زیبایی‌شناسی عرفانی هنر اسلامی*، چ سوم، تهران، سوره مهر.
- مددپور، محمد، ۱۳۸۸، *ماهیت تکنولوژی و هنر تکنولوژیک*، چ دوم، تهران، سوره مهر.
- نقره‌کار، عبدالحمید، ۱۳۸۷، *درآمدی بر هویت اسلامی در معماری و شهرسازی*، تهران، وزارت مسکن و شهرسازی.
- نقی‌زاده، محمد، ۱۳۸۲، «نیاز انسان امروز به هنر دینی»، *هنر دینی*، ش ۱۵ و ۱۶، ص ۵۷-۷۴.
- نقی‌زاده، محمد، ۱۳۸۴، *مبانی هنر دینی در فرهنگ اسلامی* (ج ۱: مبانی و نظام فکری)، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.



## مقدمه

اهمیت سیاسی دین در سیاست بین‌الملل که از آغاز قرن هفدهم به‌طور فزاینده‌ای رنگ باخته بود، بار دیگر در اواخر قرن بیستم، به مدد فرایند جهانی شدن ارتباطاتی، به دوران اوج خود رسیده است (هینس، ۱۳۸۱، ص ۳۹۰). به تعبیر هینس، جهانی شدن ارتباطاتی، رشد شبکه‌های فراملی بازیگران مذهبی را تسهیل کرده است (افروغ، ۱۳۸۷، ص ۵۰). «دین نوین جهانی» یکی از عناصر معرفتی جهانی سازی است که سردمداران نظام سرمایه‌داری قصد دارند در این طرح، در چارچوب مدرنیته و با محوریت کابالیسم و بودیسم تبتی و مطالعات پوزیتیویستی روان‌شناختی و جامعه‌شناختی، در برابر شریعت‌گرایی اسلام بایستند و عرفان دینی را از درون تهی سازند و آن را به وسیله‌ای برای تحذیر جوامع انسانی و استعمار تبدیل کنند (ابرقویی، ۱۳۹۰).

رسانه در دنیای جدید رقیب دین است و می‌کوشد جای دین را بگیرد (گیویان، ۱۳۸۶) و لذا پژوهش در سینما از دیدگاه دینی، اجماع نظر گسترده‌ای را پدید آورده است. فیلم‌ها، دانسته یا ندانسته، حاوی نمادگرایی مذهبی‌اند و می‌توانند عرضه‌کننده شکلی از جهان‌بینی باشند که به‌مثابه نوعی مذهب در فرهنگ عمل کند. هر فیلم، بازتاب فرهنگ رایجی است که آن را پرورده و تولید کرده است. فیلم با خلق اسطوره‌ها، نشانه‌ها و ارزش‌هایی که گرامی داشته شده و به شیوه‌ای آیینی تقویت می‌شوند، از این فرهنگ حمایت می‌کند (کیدن، ۱۳۷۸). فعالیت راهبردی و تاکتیکی رسانه‌های غرب به‌ویژه هالیوود، در گسترش ادبیات معنویت عصر نوین و دین نوین جهانی در چند دسته از فیلم‌ها تقسیم‌بندی و تحلیل شده‌اند: فیلم‌های کابالیستی و جادویی و شرگرا، فیلم‌های آخرالزمانی، فیلم‌های شرق‌گرا به‌ویژه بودیسم تبتی، فیلم‌های باستان‌گرا و اساطیری و تاریخی و حماسی، و سرانجام فیلم‌های مروج سبک و شیوه غربی. شاید بتوان از کابالا به‌منزله مهم‌ترین ستون دین نوین جهانی که به اندیشه‌های صهونیسم نیز نزدیک است نام برد (ابرقویی، ۱۳۹۰). کابالا یا قبلا، نامی است برای مکتب صوفیگری مذهبی در یهودیت که حکمت مستور یا علم‌الاسرار نیز نامیده شده و آغاز آن در دوره دوم بیت همیقداش (بیت‌المقدس) است. این تصوف، یک روش متافیزیکی یا رازورزانه است و مدعی است که فرد برگزیده از طریق آن، خداوند و کاینات را می‌شناسد. این روش، او را از حد متعارف دانش، بالاتر می‌برد و سبب درک معنای ژرف و طرح آفرینش می‌گردد (گلسترخی، ۱۳۷۷، ص ۵۲۷). فییر اولیوت مورخ یهودی، مصر باستان را خاستگاه کابالا می‌داند. به عقیده وی ریشه‌های کابالا، سستی است که بعضی رهبران یهودی در مصر باستان آن را آموختند و نسل به نسل به صورت شفاهی منتقل کردند (یحیی، ۱۳۸۵، ص ۲۳). برای مثال، برخی از

## بررسی انتقادی کابالیسم در سینمای هالیوود (مطالعه موردی انیمیشن سینمایی ناین)

حفیظه مهدیان / کارشناس ارشد تبلیغ و ارتباطات فرهنگی دانشگاه باقرالعلوم ☞ hafizemahdiyan@yahoo.com  
محمدحسین فرج‌نژاد / دانشجوی دکتری حکمت هنر دینی دانشگاه ادیان و مذاهب  
دریافت: ۱۳۹۳/۰۶/۰۴ - پذیرش: ۱۳۹۳/۱۰/۰۵

## چکیده

دین از ابتدای پیدایش انسان نقش مهمی در زندگی او داشته است. سینماگران نیز به تبع جامعه و تاریخ، همواره نگاه‌های دینی را به همراه داشته‌اند و با روایت و استفاده از تکنیک‌های بصری و صوتی و سوژه‌سازی و پردازش شخصیت‌های مورد نیاز خود، بر سبک دین‌مداری مخاطب مؤثر بوده‌اند. ورود بشر به دوره مدرن و کم‌توجهی به دین باعث شد بازگشت بشر به دین در دوره پسامدرن با تحریف و گمراهی بسیاری همراه شود. معنویت بدون خدا و جایگزینی جادو به جای معنویت اصیل از مهم‌ترین این تحریف‌هاست که توسط سینما بازنمایی و تبلیغ می‌شود. کابالا یا همان تصوف یهودی یکی از این معنویت‌های غیر اصیل است که در سال‌های اخیر در مجامع سینمایی مورد توجه قرار گرفته است. این مقاله با تعلق کابالا به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های کلیدی معنویت عصر نوین، سعی نموده است با بررسی موردی انیمیشن «ناین»، روش‌های القاء نامحسوس مفاهیم کابالیستی، توسط رسانه‌ها را بررسی نماید.

**کلیدواژه‌ها:** کابالا، قباله، تحلیل انیمیشن «ناین»، جادوگرایی، سینمای آخرالزمانی، شریعت‌گریزی، شرگرایی.

محققان تاریخ ادیان معتقدند که طبقه لایوان در اصل مصری بودند که در میان بنی‌اسرائیل نفوذ، و خاندان‌های کاهنی (لایوان) را ایجاد کردند. در ادامه خاندان لایوی، طریقت رازآمیز تصوف یهودی به نام کابالا را ایجاد کرد (شهبازی، ۱۳۷۷، ص ۴۷۵-۴۷۶).

مبلغان کابالا، درصدد از بین بردن مفاهیم اصیل دینی در اندیشه مخاطب خود هستند؛ لذا مخاطب را به سمت شبه‌معنویتی فرامی‌خوانند که نه بر پایه شریعت، بلکه بر پایه جادوست و بدین‌وسیله می‌کوشند روح خداگرای انسان را به سمت مفاهیم خود بکشانند و با جدا کردن چنگ انسان از عروةالوثقای توحید، او را در عمق تاریکی‌های جهل و جادو و خرافه، به استثمار مادی و معنوی خود درآورند. به این دلایل، سینمای استراتژیک غرب در فیلم‌های اخیر خود، بر مبانی کابالا و ترویج جادو و خرافه و در پی آن کمرنگ ساختن خداگرایی تأکید جدی داشته است. از این نمونه فیلم‌ها می‌توان به «کتابچه اسپایدرویک»، «درخت زندگی»، «شاگرد جادوگر»، «مومیایی»، «رمز داوینچی»، «افسانه مرلین» و طرح بزرگ «هری پاتر» اشاره کرد.

هالیوود به منزله یکی از شاخص‌ترین بازیگران نبرد سایبرنتیک نظام سرمایه‌داری غرب، اقداماتی گسترده برای نابودی تفکر دینی و خاموش ساختن فطرت بشری انجام داده، و لازم است با شناخت این دستگاه توانمند هنری که به فرموده مقام معظم رهبری، «قله سینمای دنیاست» (بیانات رهبر حکیم در دیدار با نخبگان و برگزیدگان استان کرمانشاه، ۱۳۶۶/۷/۹۰)، هرچه بیشتر در تحلیل خروجی‌های شاخص آن و بالا بردن سطح سواد رسانه‌ای جامعه کوشش شود. بنابراین رصد سینمای استراتژیک غرب، به‌ویژه در بعد کابالیستی- یهودی‌اش و پیگیری آثار تولیدی برجسته آن، بر جامعه تحقیقاتی ما لازم است.

اندیشمندان درباره کابالا پژوهش‌هایی انجام داده‌اند. از جمله مهم‌ترین آنها دایرةالمعارفی است از عبدالوهاب المسیری به نام *دایرةالمعارف یهود، یهودیت و صهیونیسم*. در جلد پنجم این کتاب، مفاهیم کابالا، شخصیت‌های برجسته آن و نیز ادوار تطور این مکتب، توضیح داده شده است. *جریان‌ات بزرگ در عرفان یهودی*، اثر گرشوم شولم نیز متن متقنی برای فهم این تصوف است. کتاب *فراماسونری جهانی* اثر هارون یحیی، متن مهم دیگری در فهم کابالا است. نویسنده در این کتاب با نگاه انتقادی به بیان جنبه‌های پنهانی و سیاسی این تصوف می‌پردازد. درباره «کابالا در سینما»، کارهای بسیار کمی انجام شده است؛ از جمله کتاب *بررسی مؤلفه‌های دینی سینمای متأثر از دین در غرب و شرق در دو بخش ادیان غربی و ادیان شرقی*. در این کتاب که محصول مرکز پژوهش‌های اسلامی و در دست چاپ است، توضیحاتی درباره ادیان و مکاتب از جمله کابالا داده شده و سپس با اشاره به چند

فیلم، در هر مورد به چگونگی بازنمایی این مکاتب در سینما پرداخته شده است. از آنجاکه شمار فیلم‌های منتخب بالاست، نویسندگان به بررسی عمقی و گسترده یک فیلم نپرداخته و به دنبال جریان‌شناسی موضوع در فیلم‌های مورد اشاره بوده‌اند.

فیلم «ناین» محصول ۲۰۰۹ آمریکا، یکی از آثار جدید کابالیستی هالیوود است که به‌وضوح جادو را وسیله نجات بشر معرفی می‌کند و در مقابل، شریعت را مایه شکست و ناکامی می‌داند. در این نوشتار، فیلم «ناین» به منزله یکی از بارزترین آثار کابالیستی سینما، با هدف آشکارسازی ایدئولوژی نهفته در آن بررسی می‌شود. در کابالا، عناصر معرفتی بسیاری وجود دارند؛ اما در این مقاله به مؤلفه‌هایی که با سیر داستانی فیلم مطابقت دارند، پرداخته شده است. بنابراین پرسش اصلی در این پژوهش این است که انیمیشن سینمایی «ناین»، چگونه کابالا را بازنمایی کرده است؟ برای این بازنمایی از چه رمزگان ایدئولوژیکی استفاده کرده است؟ رمزهای اجتماعی و فنی که برای بازنمایی کابالا در این انیمیشن استفاده شده‌اند، چه رمزهایی هستند؟ به چه نمادهایی از کابالیسم در این فیلم اشاره شده است؟

## ۱. مؤلفه‌های کابالا (قبالا)

### ۱-۱. جادومحوری

با آنکه تورات در فقرات مختلفی، سحر را ممنوع اعلام کرده بود، قبالیان بی‌توجه به هشدارهای تورات، مشتاقانه آن را فرا گرفتند (محسنیان‌راد، ۱۳۹۲، ص ۳۴۹). آگریا در اثر خود به نام *سه کتاب در باب فلسفه مکتوب* به تفصیل واژه کابالا، کارهای شگفت‌انگیزی که با مکتوبات عبری انجام شده است، مربع‌های جادویی و نام فرشتگانی که از طریق محاسبه و استخراج کشف شده‌اند، همه را شرح می‌دهد (گلرخی، ۱۳۷۷، ص ۴۸۰). آگریا اعمال کابالایی را بخشی از جادوی طبیعی می‌داند که تاکنون درباره‌اش غفلت شده است (همان، ص ۵۲۴). در حقیقت صوفی یهودی در جهت مهار نفس سرکش خود و فرمان‌برداری از خداوند گام بر نمی‌دارد؛ بلکه می‌کوشد تا از راه تأمل و معرفت اشراقی به ماهیت خداوند پی ببرد، تا بتواند در خدا تأثیر بگذارد و بر جهان سلطه‌ای امپریالیستی بیابد. در اینجاست که رابطه تصوف یهودی یا قبالا با سحر و جادوگری مشخص می‌شود (المسیری، ۱۳۸۳، ص ۱۷۵).

### ۱-۲. شرک‌گرایی

هم‌زمان با تحریف کتاب خدا در میان یهودیان، درباره شیطان و قدرتش اندیشه‌هایی نادرست شکل گرفت. بسیاری از اساطیر باستانی مصر، یونان و روم، به‌گونه‌ای برای خدایان فرعی استقلال قایل‌اند و

همین اصالت دادن به فرشتگان ویژه یا دیگر موجودات که از مظاهر نام‌ها و صفات خدای سبحان هستند، سبب محدود شدن خدا می‌شود (فرج‌نژاد، ۱۳۸۸، ص ۱۲۶). تأثیرگذاری این اندیشه‌ها بر قبلا، یکی از دلایل قدرت گرفتن شر و شیطان در عقاید این مکتب به‌شمار می‌رود.

در *دایرةالمعارف یهود و یهودیت و صهیونیسم*، اعتقاد به جنبه وجودی شر در قبلا، چنین توضیح داده شده است:

افسانه خلقت در قبلائی لوریانی با صیم‌صوم به معنای «جمع و متمرکز شدن» شروع می‌شود (مظاهری سیف، ۱۳۸۸، ص ۱۳۷). خداوند نهان در درون خود جمع می‌شود تا یک خلأ معنوی کامل به وجود آورد. از این عقب‌نشینی، شر و زشتی پدید آمد (کرمانی، ۱۳۸۸، ص ۷۳-۷۵).

نکته مهم، درباره منشأ شرور است. صفت خشم که از صفات برجسته خدا در تورات است، در قبلا تأثیری بسزا گذاشت؛ به گونه‌ای که در مراتب تجلی ذات یکتا، سفیرایی (سفیرا که جمع آن سفیروت است، هریک از مراحل ده‌گانه فرایند فیض الهی را گویند که اساس اندیشه قبلائی است) (هینلز، ۱۳۸۶، ص ۳۸۵) که بازوی چپ تجلیات خداوند است و جبروت نام دارد، منشأ شرور شناخته می‌شود (مظاهری سیف، ۱۳۸۸، ص ۱۴۷-۱۴۹). بنابراین طبق نظر قبلا، شر نه تنها در قلمرو انسان، بلکه در حوزه امور الهی نیز حاضر است (آنترمن، ۱۳۸۵، ص ۱۶۰-۱۶۱) و میان این نیروهای خیر و شر، نزاعی دایمی در حال وقوع است. سفیراهای شر که همانند دیگر سفیراها از خداوند صادر شده‌اند، نیروهای ناپاکی خوانده می‌شوند. این نیروها به رهبری *سمائل* و *ملکه‌اش لیلیت*، در مقابل سفیراهای دیگر که نیروهای پاکی هستند صف کشیده‌اند. عنصر اساطیری موجود در توصیفات زوهر از شر و نزاع شر با پاکی از برجستگی خاصی برخوردارند (همان). بنابراین، برخلاف فلسفه اسلامی که می‌گوید شر در جهان، استقلال وجودی ندارد و بدون اذن خدا قادر به تصرف و انجام فعلی نیست، در کابالیسم، شر نیرویی قدرتمند به‌شمار می‌آید که پیوسته در حال نزاع با نیروهای الهی است و در این مصاف، هر دو گروه از قدرت ویژه برخوردارند و افعال شر، منوط به اذن خداوند نیست.

حضور و اهمیت قوای شر در منابع یهودی به حدی است که وجهه تاریک جهان و ارواح ناپاک را به روشنی توصیف کرده‌اند. برای مثال درباره مشخصات ارواح شریه آمده است که از سه لحاظ، شبیه فرشتگان خدمتگزار و از سه لحاظ همانند موجودات انسانی هستند: همچون فرشتگان خدمتگزار دارای بال هستند؛ از این سر جهان به آن سر پرواز می‌کنند و از آینده خبر دارند و مانند موجودات انسانی می‌خورند و می‌آشامند و تولیدمثل می‌کنند و می‌میرند. بعضی نیز گفته‌اند که آنها می‌توانند شکل خود را تغییر دهند و می‌توانند دیگران را ببینند ولی خود نامرئی هستند. یکی از

دانشمندان گفته است هریک از ما یک هزار از آنها را در سمت چپ، و ده هزار از آنان را در سمت راست خود دارد (کهن، ۱۳۸۲، ص ۲۷۶).

### ۱-۳. شریعت‌گریزی

شریعت عبارت است از قوانین، اوامر و نواهی خداوند برای سعادت بشر. گرشوم شولم درباره چگونگی نابود شدن شریعت به وسیله آموزه‌های کابالایی می‌نویسد:

بزرگ‌ترین نمادهای آیین قبلا با دنیای اسطوره می‌آمیزد. تمام اسطوره‌های کهن که از مؤلفان کتاب باهر و نیز کل قبلا بر جای مانده است، جملگی میراثی است که از آیین گنوسی به یهودیان به ارث رسیده است و اینها به سهولت باعث نابودی شریعت و قانون شده‌اند (شولم، ۱۳۸۵، ص ۸۳).

گرچه زوهر خود را مدافع شریعت یعنی دین سنتی‌ای می‌داند که در تلمود و تفسیرهایش تعیین شده است، از آنجاکه معتقد است آموزه‌های رمزی (کابالا) از تعالیم همگانی تلمودی (شریعت) برترند، خود را بالاتر از سنت قلمداد می‌کند (وایدا، ۱۳۸۰). بنابراین در حقیقت تعالیم زوهر درباره طبیعت سفیراها، قدرت‌های شیطانی، ساختار روح، نظریه تناسخ ارواح و بدعت‌های بسیار آن در شریعت یهود، موجب تقابل میان یهودیت زوهری که مبتنی بر حجیت الهام عرفانی است و یهودیت سنتی که مبتنی بر متون تلمودی (شریعت) است، شده است (آنترمن، ۱۳۸۵، ص ۱۶۱).

بنابراین تصوف کابالا با ادعای برتری نسبت به قوانین شریعت، در بسیاری از فرامین الهی را تردید رومی دارد و با صرف نظر از انجام اعمال عبادی و ارتکاب نواهی، در پی عدم تبعیت از شریعت است. برای مثال روی‌آوری گسترده کابالا به جادو، از جمله مواردی است که بر خلاف نص صریح شریعت حتی در دین موسی است.

### خدا در اندیشه قبلا؛ سفیروت‌های ده‌گانه

بر اساس مکتب کابالا جهان تحت فرمان یک خدا نیست، بلکه خدایان پرشمار با مشخصات و تأثیرات گوناگون که از یک تیرگی سرچشمه گرفته‌اند، جدای از علت‌العلل بر آن فرمان می‌رانند (اسرائیل، ۱۳۸۷، ص ۷۲). قبلا بر خلاف یهودیت ظاهری، قایل است که خلقت جهان از طریق سلسله‌ای از فیضان‌ات مقام الوهیت یا این‌سوف صورت گرفته است. این ساختارهای فیض یا ده سفیرا نشان‌دهنده هماهنگی دقیقاً متوازی‌اند که برای سیلان نیروی الهی این امکان را فراهم می‌آورند تا بقای انسان و طبیعت تأمین شود (هینلز، ۱۳۸۶، ص ۴۸۰). سفیرا به معنای شمار و محاسبه است و تعداد آن، ده عدد است. این سفیراها عبارت‌اند از: تاج (کثیر)، خرد (شوکه‌ماه)، ادراک (بینا)، رحمت (چسند)، نیرو (گبورا)،

زیبایی (تيفرت)، پیروزی (نتزاه)، شکوه (هود)، زیربنا (یزود) و سرانجام ملکوت (مالخوت) (شوالیه و گریبان، ۱۲۸۸، ج ۳، ص ۵۹۷). این برداشت چندگانه از خدا و فرمانروایی چندین خدا بر جهان، مخالف توحید است. در فلسفه توحیدمحور اسلامی، هیچ‌یک از تجلیات خدا بیگانه از ذات نیست و از دایره وحدت خارج نمی‌شود.

نظریه عرفانی زوهر در اصل بر ساختار ملکوتی خلقت، که شالوده واقعیت است، متمرکز شده است. وحدت در کثرت سفیرهای ده‌گانه یا قالب‌هایی که از خدا فیضان کرده‌اند و واقعیت با واسطه آنان شکل می‌گیرد و اداره می‌شود، نقطه محوری این ساختار الهی است. نمادهایی که برای سفیرها مورد استفاده قرار گرفته‌اند، مضامین اسطوره‌ای پر قدرتی دارند: شاخه‌های درختی که ریشه در آسمان دارند و آسمان را به زمین متصل می‌سازند. آن شاخه‌ها اعضای بدن آدم قدمون یا انسان اولیه هستند که نوع اصلی افراد انسان است. آنها را چهره‌های پادشاه ملکوتی، جامه‌های خدا، اسمای الهی، حروف اصلی هریک از زبان‌ها و مانند اینها نیز دانسته‌اند. به یک معنا آنها بدون خدایند و این بدن، خود، روح سفیرهاست (آترمن، ۱۳۸۵، ص ۱۵۹-۱۶۰). در این نمادگرایی، تاج روی سر آدم قدمون است و ملکوت، زیر پای او؛ خرد و ادراک دو سوی سرش قرار دارند و رحمت و نیرو در دو بازویش؛ پیروزی و شوکت در پاهای اوست و زیبایی در ارتباط با قلبش؛ همچنین زیربنا [سفیره نهم] مرتبط با آلت تناسلی است (همان، ص ۵۹۸).

#### ۱-۴. عددگرایی

از آنجاکه جادوگران برای تغییر حوادث از اورادی بهره می‌گیرند، استفاده صحیح از اعداد برای آنان نقشی مهم دارد؛ زیرا هر عددی در میدان عمل و ارتباطات کیهانی‌اش دیده می‌شود و از این رو استفاده از عدد درست، تعداد صحیح تکرارها و اوراد جادویی، تطهیرها و چرخش‌ها برای توفیق در عمل جادوگری کاملاً تعیین‌کننده تلقی می‌شوند (آنه‌ماری، ۱۳۸۹، ص ۲۳). قبلاهی یهود در عرفان عددی پیچیده‌ای ریشه دارد. در قبلا واحد ازللی به سفیروت ده‌گانه تقسیم می‌شود که خودشان به شکل اسرارآمیزی به هم پیوسته‌اند و با هم عمل می‌کنند و ۲۲ حرف الفبای عبری به‌منزله «پل‌هایی» میان آنهایند. چون حروف عبری برای نشان دادن اعداد نیز به کار می‌روند، شکل سفیروت و اشتقاقات آنها به ارتباطات جذابی میان بخش‌های گوناگون جهان منتهی می‌شوند. رشته گسترده هرمنوتیک قبلاایی که گرشوم شولم با مهارت تمام آن را توصیف کرده، سرشار از عرفان عددی است (همان، ص ۲۹-۳۰).

این عددگرایی پیچیده و اعتقاد به ارزش وجودی برای ترکیب اعداد و نتایج حاصل از آن، بدون در نظرگیری اراده خدا در حصول این نتایج، از جمله انحرافات کابالیسم قلمداد می‌شود؛ انحرافی که به محدود ساختن قدرت خدا و قدرت مخصوص برای جادوگر می‌انجامد.

#### ۲. روش تحقیق

اگرچه توجه به نشانه‌ها و شیوه‌های ارتباطی آنها پیشینه‌ای دراز دارد، می‌توان گفت که تحلیل نشانه‌شناختی نوین با کار فردینان دوسوسور و چارلز ساندرز پیرس آغاز می‌شود (آسابرگر، ۱۳۷۹، ص ۱۶). آنها مدعی شدند که مسئله معرفت، موقوف به شناخت عناصر زبان است و زبان هم چیزی جز منظومه‌ای سامانمند از نشانه‌ها نیست. با این حال رویکرد آنها نسبت به نشانه‌شناسی متفاوت بود (ضمیران، ۱۳۸۲، ص ۸). برای سوسور زبان‌شناس، نشانه‌شناسی (semiology) دانشی بود که به مطالعه نقش نشانه‌ها به‌مثابه بخشی از زندگی اجتماعی می‌پرداخت. برای پیرس فیلسوف، رشته مطالعاتی‌ای که او نشانه‌شناسی (semiotics) می‌نامید، نظریه صوری نشانه‌ها بود که با منطق، ارتباطی نزدیک داشت. آنها دو سنت نظری اصلی نشانه‌شناسی را پایه‌گذاری کردند (چندلر، ۱۳۸۶، ص ۳۰).

نشانه‌شناسی در اشکال فراوان با تولید معنا و بازنمایی ارتباط دارد. شاید واضح‌ترین این اشکال «متون» و «رسانه‌ها» باشند (همان، ص ۲۴-۲۵). نشانه‌شناسان معاصر، نشانه‌ها را به‌طور منزوی مطالعه نمی‌کنند؛ بلکه به بررسی آنها به‌منزله بخشی از «نظام‌های نشانه‌ای» (مثل یک رسانه یا ژانر) می‌پردازند. آنان به دنبال پاسخ به این پرسش‌اند که معناها چگونه ساخته می‌شوند و واقعیت چطور بازنمایی می‌شود (همان). به‌این ترتیب در این‌گونه نشانه‌شناسی، به جای مطالعه یک عامل زبانی/متنی در شرایطی ایستا، با چند عامل در شرایطی پویا و کاربردمدار روبه‌رویم (ساسانی، ۱۳۸۹، ص ۷۸).

در نشانه‌شناسی، نشانه‌ها واحدهایی معنادارند که به شکل تصاویر، اصوات، اعمال و حرکات یا اشیا درآمده‌اند. این اشکال هیچ نوع معنای ذاتی یا طبیعی را حمل نمی‌کنند. آنها فقط وقتی تبدیل به علامت یا نشانه می‌شوند که ما آنها را منصوب به معنا می‌کنیم و یا به آنها معنا می‌دهیم (نرسیسیانس، ۱۳۸۷، ص ۲۷).

#### ۳. تحلیل رمزگان جان فیسک

همان‌گونه که بیان شد، در این تحقیق از روش تحلیل رمزگان جان فیسک استفاده می‌شود. این روش تحقیقی، روشی مناسب برای تحلیل متون ارتباطی موردنظر، و تا حد امکان روشی جامع و کامل برای انجام یک کار پژوهشی کیفی است؛ زیرا فیسک علاوه بر اینکه از رمزگان اجتماعی و فنی استفاده

از روش تحلیل رمزگان جان فیسک در پژوهش‌های گوناگونی استفاده شده و چارچوب‌هایی جهت تحلیل فیلم ارائه گشته است که در این مقاله از عناصری که در جدول ۲ مشاهده می‌شود، استفاده کرده‌ایم.

جدول ۲: عناصر تحلیل رمزگان جان فیسک (اسماعیلی، ۱۳۹۰، ص ۵۴)

رمزگان اجتماعی (تناسب بازیگران بر اساس فرهنگ واقعی آنان در جامعه)		گفتار
		محیط
		لباس
رمزگان فنی		زمان و مکان
		وسایل صحنه
رمزگان فیلم	بازیگران	انتخاب بازیگران
		نام بازیگران
		اجرا یا شیوه رفتار
صدا		گفت‌وگو
		موسیقی
رمزگان ایدئولوژیک	مفهوم اصلی	
	دسته‌بندی مفاهیم	

#### ۴. تحلیل انیمیشن ناین براساس رمزگان جان فیسک

##### ۴-۱. خلاصه فیلم

بشر با روی آوردن به تکنولوژی و ساخت ماشین‌های پیشرفته، خود را به نابودی می‌سپارد. ماشین‌ها انسان‌ها را به سلطه خود درمی‌آورند و طی انقلابی که انسان علیه ماشین انجام می‌دهد، جنگی مهیب صورت می‌گیرد و بشریت نابود می‌شود. در روزهای پایانی نابودی دنیا، «تالیسمن» که مخترع ماشین بزرگ است، از ساخته خود پشیمان می‌شود و از طریق کتاب جادوی پاراسیلسوس، طلسم انتقال روح را می‌سازد و برای بقای انسان در دنیا، روح خود را در ۹ عروسک دست‌ساز وارد می‌کند و بدین‌گونه متکثر می‌شود و به حیات خود ادامه می‌دهد. سال‌ها می‌گذرد و سرانجام نهمین عروسک از خواب برمی‌خیزد. او ناآگاهانه، طلسم را در محفظه مخصوص ماشین بزرگ قرار می‌دهد و آن را بیدار می‌سازد. ماشین بزرگ قصد دارد روح عروسک‌ها را درون خود حبس کند تا تمام مغز «تالیسمن» را صاحب شود. او تا حدی موفق می‌شود و چندین عروسک را به دام می‌اندازد اما در نهایت، «ناین» به

می‌کند، بر رمزگان ایدئولوژیک تأکید دارد و بنابراین برای کشف معانی پنهان و کلیدی فیلم درباره کابالا، می‌تواند کمکی شایان کند. جان فیسک معتقد است که هدف از تحلیل نشانه‌شناختی، معلوم کردن لایه‌های معانی رمزگذاری‌شده‌ای است که در ساختار برنامه‌های تلویزیونی- حتی در قسمت‌های کوچک این برنامه‌ها- قرار می‌گیرند (فیسک، ۱۳۸۰). برای تحلیل نشانه‌شناختی طبق روش جان فیسک، باید نخست با مفهوم رمز و در ادامه با سه لایه رمزگان موجود در فیلم‌ها آشنا شویم.

فیسک در کتابش می‌نویسد: «رمزها نظام‌هایی هستند که نشانه‌ها در آن سازمان یافته است. قواعدی بر این نظام‌ها حاکم است که همه اعضای جامعه به‌کاربرنده آن رمز بر سرش توافق دارند. این یعنی مطالعه رمزها مدام بر بعد اجتماعی ارتباطی تأکید می‌ورزد» (فیسک، ۱۳۸۶، ص ۹۷).

به اعتقاد او رمز نظامی است از نشانه‌های قانونمند که همه آحاد یک فرهنگ به قوانین آن پایبندند. این نظام، مفاهیمی را در فرهنگ به وجود می‌آورد و اشاعه می‌دهد که موجب حفظ آن فرهنگ است. رمز، حلقه واسط میان پدیدآورنده، متن و مخاطب است، و نیز حکم عامل پیوند درونی متن را دارد. از راه همین پیوند درونی است که متون مختلف، در شبکه‌ای از معانی به‌وجودآورنده دنیای فرهنگی ما با یکدیگر پیوند می‌یابند (فیسک، ۱۳۸۰).

بنا بر دیدگاه فیسک، رمزها دارای سه سطح‌اند: واقعیت، بازنمایی، ایدئولوژی. به عبارت دیگر، رویدادی که قرار است به فیلم سینمایی تبدیل شود، قبلاً با رمزهای اجتماعی رمزگذاری شده است؛ یعنی سطح واقعیت. سپس رمزهای فنی، رمزهای اجتماعی را رمزگذاری می‌کنند و رمزگان ایدئولوژیک، رمزهای مزبور را در مقوله‌های انسجام و مقبولیت اجتماعی قرار می‌دهد (همان). فیسک معتقد است که طبقه‌بندی این رمزها براساس مقوله‌هایی دلبخواه و انعطاف‌پذیر صورت گرفته است (همان). در جدول ذیل، سطوح رمزگان جان فیسک، بیان شده است:

جدول ۱: سطوح مختلف رمزگان جان فیسک

سطح ۱	واقعیت (رمزگان اجتماعی)	واقعه‌ای که قرار است از تلویزیون پخش شود، پیشاپیش با رمزهای اجتماعی رمزگذاری شده است؛ مثل: ظاهر، لباس، چهره‌پردازی، محیط، رفتار، گفتار، حرکات سر و دست، و صدا.
سطح ۲	بازنمایی (رمزگان فنی)	رمزهای اجتماعی را رمزهای فنی به کمک دستگاه‌های الکترونیکی رمزگذاری می‌کنند. برخی از رمزهای فنی عبارت‌اند از: دوربین، نورپردازی، تدوین، موسیقی و صداپردازی که رمزهای متعارف بازنمایی را انتقال می‌دهند و رمزهای اخیر نیز بازنمایی عناصری دیگر را شکل می‌دهند؛ از قبیل: روایت، کشمکش، شخصیت، گفت‌وگو، زمان و مکان، و انتخاب نقش آفرینان.
سطح ۳	ایدئولوژی (رمزگان ایدئولوژیک)	رمزهای ایدئولوژی، عناصر فوق را در مقوله‌های «انسجام» و «مقبولیت اجتماعی» قرار می‌دهند. برخی از رمزهای اجتماعی عبارت‌اند از: فردگرایی، پدرسالاری، نژاد، طبقه اجتماعی، مادی‌گرایی و سرمایه‌داری.

کمک عروسک‌های باقی‌مانده، ماشین را نابود می‌کند و با مراسمی جادویی، تکه‌های روح «تالیسمن» (عروسک‌های تسخیرشده) را آزاد می‌سازد و آنها را به آسمان می‌فرستد و خود و عروسک‌های باقی‌مانده در زمین می‌مانند.

#### ۴-۲. رمزگان اجتماعی

کارگردان با کاربرد رمزهای اجتماعی توانسته فضای پساآخرالزمانی و جنگ میان نیروهای خیر و شر را که یکی از مؤلفه‌های اصلی کابالیسم است به تصویر بکشد. خرابه‌های ماشین‌های ساخت انسان، ساختمان‌های ویران، اجساد پوسیده، تیرگی رنگ‌های به کار گرفته شده، سکوتی که در سکانس‌های فراوان به کار رفته است، همگی رمزهایی هستند که برای القای جنگی سهمگین به کار گرفته شده‌اند؛ جنگی که به آرماگدون شباهت دارد و در پی آن، اثری از انسان‌ها باقی نمانده است. گویا آخرالزمان فرا رسیده و پس از آن همه چیز نابود شده است. مطابق با دیدگاه اسلامی، هرچند هنگام ظهور، جنگ‌های سختی به وقوع می‌پیوندد، چنین نیست که تمام بشریت نابود شود، بلکه «أَنَّ الْأَرْضَ يَرْتُهَا عِبَادِي الصَّالِحُونَ» (انبیاء: ۱۰۵). تنها سران کفر و ظلم از بین می‌روند و جامعه آرمانی پس از ظهور تحت رهبری منجی الهی، به اوج رشد انسانیت می‌رسد. بنابراین فیلم با استفاده از رمزهای اجتماعی مناسب، پساآخرالزمان کاذبی را بازنمایی کرده است.

#### ۴-۳. رمزگان فنی

##### ۴-۳-۱. زمان

این انیمیشن، روایتی است از پساآخرالزمان؛ جنگ مهیب آخرالزمان میان نیروهای خیر و شر، یعنی انسان‌ها و ماشین‌ها صورت گرفته و نتیجه‌ای جز ویرانی جهان و نابودی انسان‌ها دربر نداشته است. جهان بار دیگر مانند روزهای اول خود از زندگی خالی و گویا بی‌زمان است. در این بی‌زمانی، خدا قصد ظهور دارد و چون این‌سوف (ذات نهان خدا) قابل کشف نیست، ناچار در نه عروسک متجلی می‌شود. هنوز جنگ پایان نیافته است. تنها نیروی شر (ماشین عظیم) به خواب رفته و نیروی خیر (عروسک‌های نه‌گانه) برای نابودی او در انتظارند. فیلم با چنین نمایشی، اراده خدا را در مدیریت جهان نادیده می‌انگارد و همه موقعیت‌ها را برای نیروی خیر و نیروی شر به‌طور مساوی در نظر می‌گیرد. فیلم زمانی را به نمایش می‌کشد که زمین خالی از اراده خداست و خدا برای بازگرداندن خود به زمین و شکست نیروی شر در تلاش است.

زمان اکران فیلم نیز درخور توجه است. تمرکز اصلی این انیمیشن بر عدد «نه» است که در کابالا از اهمیتی فوق‌العاده برخوردار است. در این انیمیشن، ناین یا همان شماره «نه»، منجی است و جهان را از شر شیاطین نجات می‌دهد و بنابراین انتخاب تاریخ ۲۰۰۹/۹/۹ برای اکران این انیمیشن، تأکید دیگری است بر عدد نه.

##### ۴-۳-۲. مکان

در این فیلم از سرزمین خاصی نام برده نشده است. داستان فیلم در خرابه‌های پس از جنگ روایت می‌شود و این خرابه‌ها ممکن است متعلق به هر سرزمین و کشوری باشند. زمین چنان از هم گسسته و ویران شده که دیگر مکان جغرافیایی در آن معنا نمی‌دهد. در این میان، بر دو مکان تأکید شده است: کلیسا به‌منزله منبع شریعت؛ منزل «تالیسمن» به مثابه منبع کابالا. فیلم به ظرافت، کلیسا را نفی می‌کند. کلیسا در این فیلم، نماد ترس، احتیاط از مبارزه با شر و مکانی ناامن است که در پایان عوامل ماشین بزرگ آن را آتش می‌زنند و عروسک‌ها برای نجات جان خود، از آن خارج می‌شوند. فیلم با این بازنمایی از کلیسا، در پی نفی شریعت و اثبات ناکارآمدی آن برای نجات بشر از وقایع هولناک آخرالزمان است.

در مقابل، خانه تالیسمن به‌منزله «منبع» معرفی می‌شود. پاسخ همه پرسش‌ها و رمز نابودی شیطان در آن خانه است. ناین پس از رفتن به آن مکان، راز نابودی شیطان را می‌یابد و تکه‌های وجود تالیسمن را از او پس می‌گیرد. تقابل این دو مکان درخور توجه است. کلیسا به‌منزله جایگاه شریعت حتی نمی‌تواند محل امنی برای زنده ماندن چند عروسک باشد، اما خانه تالیسمن و دستورالعمل‌های جادوگرانه‌ای که او از کتاب کابالیست معروف یعنی پاراسیلسوس آموخته است، می‌تواند شیطان را نابود سازند و امنیت را برای تمام جهان فراهم آورند. بنابراین فیلم با مخدوش ساختن چهره شریعت، بر جادوگری کابالا به‌منزله تنها راه سعادت پافشاری می‌کند.

##### ۴-۳-۳. موسیقی

موسیقی فیلم، شاد نیست؛ یک موسیقی رازورزانه، ابهام‌انگیز و گاهی رعب‌آور. این رازگونگی موسیقی تا پایان فیلم امتداد می‌یابد؛ به‌ویژه هنگامی که «ناین» برای کشف حقیقت پا به خانه «تالیسمن» می‌گذارد. فیلم از این موسیقی برای القای مفاهیم رازگونه کابالا کمک گرفته است. در بسیاری از صحنه‌ها، موسیقی، ریتمی کند و آرام دارد و در پشت صدای آهن و سوت باد مخفی می‌شود. این صداها به‌کرات

در فیلم شنیده می‌شوند. گویی موسیقی فیلم با صداهای طبیعی حاصل از به هم خوردن آهن‌ها، تکان خوردن وسایل فلزی با باد و یا جرق جرق وسایل کهنه عجین شده و همین صداها، به رمزگونگی کابالایی فیلم و فضای رعب و ابهام آن، کمک فراوانی کرده‌اند. نکته درخور توجه این است که در پایان فیلم با اینکه روح عروسک‌های مرده باز پس گرفته شده‌اند و ماشین بزرگ نابود گشته، همچنان موسیقی، حزن خاص خود را داراست و مخاطب را در انتظار و ابهام باقی نگاه می‌دارد. این ابهام، مخالف وضوح چهره‌پس‌آخرازمانی در اسلام است. جامعه‌پس از ظهور، جامعه‌ای آرمانی و سرشار از نشاط اصیل انسانی است که عطیه‌ای الهی برای بشریت است. بنابراین انیمیشن «ناین» به خوبی توانسته موسیقی را در خدمت مفاهیم خود درآورد و آن را مکملی برای القای احساسات کاراکترها و نمایش فضای پس‌آخرازمانی کابالیستی کند.

#### ۴-۳-۴. وسایل صحنه

وسایل صحنه نقشی اساسی در انتقال مفهوم به مخاطب دارند؛ هم وسایلی که در میزانشن قرار دارند و هم وسایلی که هر کاراکتر بنا به شخصیتش از آنها استفاده می‌کند. در بخش نمادها درباره هر کاراکتر جداگانه توضیح داده خواهد شد. بیشتر صحنه‌ها، سرشار از زباله‌های آهنی، ماشین‌های ازکارافتاده، خانه‌های مخروبه و بازمانده‌های مربوط به ویرانی‌های جنگ بزرگ است. فیلم قصد دارد بگوید از دنیا تنها خرابی و زباله باقی مانده و انسانیت از بین رفته است. این در حالی است که بنا بر دیدگاه اسلام، زمین هیچ‌گاه از وجود خلیفه الهی خالی نیست و نخواهد بود. همچنین نتیجه جنگ‌های آخرالزمان، ویرانی جهان و نابودی بشریت نیست، بلکه سران ظلم از بین می‌روند و مردم با رشد عقلی‌ای که نصیبشان می‌شود، به حقیقت دست می‌یابند و بیشترشان به آن ایمان می‌آورند؛ توسعه علمی حاصل می‌شود و رونق جهان به حدی می‌رسد که در هیچ دوره‌ای به آن اندازه نبوده است. حتی در جنگ‌هایی که در آخرالزمان رخ می‌دهند، بشریت به صورت کامل از میان نمی‌رود.

#### ۴-۳-۵. نمادها

از آنجاکه در انیمیشن به جای بازیگر از کاراکترهای کارتونی استفاده می‌شود، بخش بازیگران در قالب نمادها توضیح داده می‌شود. در این بخش بیان می‌شود که انیمیشن ناین، از چه نمادهای کابالیستی‌ای برای القای مفاهیم منحرف خود استفاده کرده است.

#### ۱-۳-۵.۴. تالیسمن

در این انیمیشن تالیسمن نماد خداست که در نه سفیرا متجلی می‌شود. این مطلب در بخش مفاهیم ایدئولوژیک، با عنوان انسان‌خداانگاری توضیح داده خواهد شد. نکته درخور توجه در عینکی است که تالیسمن بر چشم دارد. او از عینک مشکی دایره‌شکلی استفاده می‌کند که به عینک یهودی معروف است. همان عینکی که در چندگانه‌های سینمایی یهودی هری پاتر، بر چشمان هری دیده می‌شود. نمونه دیگر، فیلم فهرست شیندلر، اثر استیون اسپیلبرگ است. شیندلر، صنعتگری آلمانی است که در جنگ جهانی دوم، صدها یهودی را در جریان هولوکاست از دست آلمانی‌ها نجات می‌دهد. دستیار یهودی او که در این راه کمک‌های بسیاری به شیندلر می‌کند، چنین عینکی بر چشم دارد. تالیسمن همچنین برای عروسک‌های نه‌گانه خود (که واجد روح خداوند هستند) نیز چشمانی کار می‌گذارد که کاملاً دایره‌ای و بزرگ‌اند و قابی مشکی دارند و همان عینک ویژه را تداعی می‌کنند. استفاده از این نماد یهودی (عینک گرد مشکی) توسط تالیسمن که نماد خداست، تأکیدی است بر پیوند وثیق خدا و قوم یهود که از مفاهیم کلیدی کابالیسم به‌شمار می‌رود؛ در صورتی که خداوند با نقد برتری‌طلبی یهودیان، عقیده آنها را مبنی بر «نَحْنُ أَوْلَادُ اللَّهِ وَ أَحِبَّاءُهُ» (مائده: ۱۸) رد می‌کند و می‌فرماید: «پس چرا خدا شما را به گناهتان عذاب می‌کند؟ بلکه شما هم بشری هستید از جمله کسانی که او آفریده است».

#### ۲-۳-۵.۴. شماره یک

شخصیت «یک» در این انیمیشن نماد نخستین سفیرا در کابالاست. نخستین سفیرا در کابالا کیتیر علیون یعنی تاج بلند بالای خداوند است که نخستین تجلی این‌سوف است. برخی قبالییان این تجلی را با خداوند نهان یکی می‌دانند؛ زیرا با عدم، کاملاً متحد است و پرستشگر نمی‌تواند آن را درک کند (المسیری، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۱۸۷-۱۸۸). در این انیمیشن «یک» نماد شریعت است. او کلیسا (خانه شریعت) را به منزله مأمّن خود برگزیده، و با تاج و شل و سنگی که به شکل ستاره هگزآگرام است و عصای ویژه‌اش، همانند یک راهب بازنمایی شده است؛ اما در نهایت با دل‌کندن از همه شعایر شریعت (کلیسا، لباس، سنگ و عصا) نجات می‌یابد. او نسبت به دیگر عروسک‌ها قدی بلندتر دارد و در شیوه رفتار نیز با نگاه بالا به پایین نسبت به آنها برخورد می‌کند، خود را رهبر گروه می‌داند و عروسک‌ها را به اطاعت از خویش وامی‌دارد و سخت‌پایند قوانین است. چهره پیر و چروکیده‌اش نشان از کهنه بودن

شریعت دارد. او در آخر به اشتباهات خود پی می‌برد و برای نجات جان «ناین»، خود را فدا می‌کند و روحش توسط ماشین تسخیر می‌شود و این چنین، شریعت، برای نجات انسان قربانی می‌شود.

### ۳-۵-۴. شماره دو

دومین سفیرا در کابالا، حکمت است. حکمت اندیشه وجودی الهی است که پیش از خلقت وجود داشته و به همین دلیل در بردارنده الگوهای است که خداوند برای همه عوالم وضع کرده است (المسیری، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۱۸۸). «دو» در این انیمیشن پیرمردی داناست. وسایلی که «دو» از آنها استفاده می‌کند، نشان از دقت و فهم بالای او دارند. او توانسته بر روی سر خود جاشمی بسازد و لذا همیشه دارای روشنایی است. برای صورتش محافظی از جنس پلاستیک تهیه کرده و از دیگر زباله‌ها استفاده‌ای بهینه دارد. او همیشه به دنبال دانایی و فهم حقیقت است و به همین دلیل است که توسط «یک» به بیرون کلیسا رانده می‌شود تا کشته شود. اخراج «دو» از کلیسا تداعی کننده خروج انسان از بهشت توسط خداست (تقابل شریعت و دانایی در یهودیت؛ تداعی کننده داستان آدم برای رسیدن به دانایی و عقاب او توسط شارع شریعت).

نکته دیگر درباره «دو» کلاه ویژه‌ای است که بر سر دارد و دقیقاً همانند کلاه یهودیان است. بازنمایی اتاق‌های گاز هولوکاست به مظلوم‌نمایی و حق‌طلبی هر چه بیشتر این شماره کمک کرده است: در سکانسی که «یک» در حال تعریف جنگ جهانی برای «ناین» است، صحنه‌ای نمایش داده می‌شود که گازها منتشر می‌شوند و گل‌ها می‌پژمرند. در این هنگام «دو» با کلاه یهودی‌ای که بر سر دارد داخل کادر می‌شود و در فضایی پر از گاز، برای نجات جان یکی از عروسک‌ها اقدام می‌کند. سپس «یک» به «ناین» می‌گوید: «اون گاز همه چیو نابود کرد». بنابراین او نماد یک یهودی داناست که با علوم غریبه و به تعبیر «یک»، علوم تاریک آشناست و به سبب دانایی از همین علوم است که از کلیسا (بهشت عدن الهی) اخراج می‌شود. در واقع کارگردان تقابل میان شریعت و کابالا را در تقابل «یک» و «دو» نمایش داده است. در این انیمیشن، حق با کابالیست یهودی است نه یهودی شریعت‌مدار.

### ۴-۵-۴. شماره‌های سه و چهار

سومین سفیرا در کابالا، بینا نام دارد که عروسک شماره سه، نماد این سفیراست. بینا یعنی فهم و هوشمندی که بر خلاف حکمت به عقل تمیزدهنده اشیا و آفریده‌ها از یکدیگر گفته می‌شود و به همین دلیل مرحله‌ای است که در آن الگو و نمونه نهان، عینیت می‌یابد (همان، ص ۱۸۸). عروسک شماره

چهار، نماد چهارمین سفیرا در کابالا یعنی گادولاست. گادولا به معنای عظمت است که گاهی به آن حسید گفته می‌شود و در واقع محبت سرشار الهی و رحمت است (همان).

شماره‌های «سه» و «چهار»، نمادهای دانایی و رحمت، عروسک‌هایی بی‌کلام‌اند که مدام در حال عکس‌برداری از وقایع و جمع‌آوری اطلاعات از محیط پیرامون خود هستند. آنها از دست «یک» گریخته و در مکانی دیگر اقامت گزیده‌اند و مجموعه‌ای گسترده از اطلاعات و نشان‌های قدیمی از جمله مدال‌های مختلف، روزنامه‌ها، کتاب‌ها و فیلم‌ها را جمع کرده‌اند و دلسوزانه و رحیمانه، به عروسک‌ها در فهم گذشته و مطالبی که درخواست می‌کنند کمک می‌رسانند. کتاب جادوی پاراسیلسوس را نیز این عروسک‌ها به «ناین» نشان دادند. فرار این دو شماره از دست «یک»، تأکید دیگری است بر تقابل شریعت با دانایی و رحمت. همان‌گونه که توضیح داده شد، «یک» نماد شریعت است و عروسکی تندخو و مستبد است. او «دو» را نیز به سبب علمش از کلیسا اخراج کرد. فرار این دو عروسک از دست «یک» نمایانگر ناسازگار بودن شریعت با علم و مهربانی است. همان‌گونه که مشاهده می‌شود، فیلم به‌طور مکرر بر ناکارآمدی و ضررهای شریعت تأکید می‌ورزد و راه سعادت را در راهی غیر از اوامر و نواهی الهی دنبال می‌کند.

### ۵-۵-۴. شماره پنج

پنجمین سفیرا در کابالا، جبورا نام دارد که به معنای قدرت و سلطه است. جبورا سرچشمه حکم الهی، شریعت، اوامر و به‌ویژه نواهی است (همان). در این انیمیشن «پنج» شخصیتی متقادر «یک» و دارای پایبندی کورکورانه نسبت به قوانین «یک» است. او عروسکی است تحت امر «یک»، و به تبعیت از او از کلیسا خارج نشده است. در گفت‌وگوهای او چندین بار، تأکید بر اطاعت از قوانین و اوامر «یک» شنیده می‌شود. هم‌نشین کردن این دو سفیرا در فیلم، نمایانگر هم‌نشینی شریعت با سلطه و پذیرش کورکورانه و بدون تعقل احکامی است که سودی برای بشر ندارند و رهایی از آنها تنها راه سعادت انسان است. در نهایت، «پنج» تحت تأثیر «ناین» و با مشاهده ناکارآمدی «یک»، کلیسا را رها می‌کند و به «ناین» می‌پیوندد.

### ۶-۵-۴. شماره شش

تفئیریت، ششمین سفیرا در کابالاست. تفئیریت یعنی زیبایی که به آن «رحامیم» به معنی مهرورزی نیز گفته می‌شود. تفئیریت مهم‌ترین تجلی نورانی است و در وسط تجلیات ده‌گانه واقع شده است.



تغییریت در روند خلقت و رهایی نقشی مهم دارد. تجلی ششم به منزله مرکز اصلی نظام قبلا از نیروهای برتر فیض می‌گیرد و آنها را هماهنگ کرده، به نیروهای پایین‌تر می‌فرستد (همان). رابطه «شش» با نیروهای برتر بدین شکل بازنمایی شده است که او مدام در حال نقاشی‌های الهام‌گونه است و «دو» نیز پیش از تبعید به بیرون کلیسا، به مطالعه و بررسی آن اشکال و نقوش می‌پرداخت. گویی به «شش» الهاماتی می‌شود و او آنها را در قالب نقوشی ارائه می‌کند. از جمله این نقاشی‌ها، نقاشی طلسم انتقال روح است. او بدون اینکه آن را دیده باشد، آن را روی کاغذ می‌آورد و به «ناین» می‌گوید: «مبدأ، مبدأ، برگرد به مبدأ!»؛ اما «یک» مانع از این می‌شود که او توضیح بیشتری به «ناین» دهد. نکته درخور توجه در لباس «شش» است. او لباس زندانیان را به تن دارد و این پوشش یعنی «شش» تحت اسارت و تسلط «یک» است. گویی «یک» که نماد شریعت است با رهایی مخالف است و اجازه نمی‌دهد، «شش» نقش اصلی خود یعنی واسطه‌گری میان سفیرهای برتر و سفیرهای پایین‌تر برای رهایی را انجام دهد. این نمایش، تأکید دیگری است بر تخریب شریعت در ذهن مخاطب. در این انیمیشن، شریعت برای پابرجا ماندن خود، از بر ملا شدن حقیقت جلوگیری می‌کند و افراد آگاه را از خود می‌راند.

سرانجام «شش» در واپسین لحظات، واسطه‌گری خود برای رهایی را انجام می‌دهد و ناین را به طرف خانه تالیسمن هدایت می‌کند و می‌گوید: «برگرد به اتاق اول. اون بهت نشون می‌ده. مبدأ!». به این ترتیب است که ناین برای کشف حقیقت به خانه تالیسمن می‌رود. عروسک شش هرچند در این انیمیشن، نقش پررنگی ندارد، مهم‌ترین عامل برای کشف حقیقت به‌شمار می‌رود.

#### ۴-۳-۵-۷. شماره هفت

هفتمین سفیرا در کابالا نیصح به معنای تحمل، ازلی بودن و پیروزی است (همان). در این انیمیشن «هفت»، زنی جنگجوست، کلاه‌خود به سر دارد و نیزه‌ای به دست؛ اما همچنان ظرافت‌های زنانه در او دیده می‌شود. جنس پوست او از پارچه‌ای روشن‌تر است و در گوشش گوشواره‌هایی ویژه دارد. «هفت» نیز مانند «سه» و «چهار» از کلیسا بیرون می‌رود و خود را تحت امر «یک» نمی‌داند؛ زیرا او با پنهان شدن مخالف، و معتقد به جنگ با دشمن است. تقابل «هفت» با «یک»، به صورت تقابل دو ایدئولوژی بازنمایی شده است: جنگیدن با شر و یا پنهان شدن و منتظر ماندن برای شکست خودبخودی شر. نمایش چنین تقابلی، بیانگر ترس و محافظه‌کاری شریعت برای مقابله با نیروی شر

است. «هفت» در کابالا نماد پیروزی است و جدایی «هفت» از «یک» در این انیمیشن، نماد جدایی همیشگی شریعت از پیروزی و سعادت است.

#### ۴-۳-۵-۸. شماره هشت

هشتمین سفیرا در کابالا هود نام دارد که به معنای جلال خداوند است (همان). در این انیمیشن، شماره هشت نمادی از سفیرای هشتم یعنی هود است؛ بنابراین به‌گونه‌ای مهیب و قدرتمند بازنمایی شده است. «هشت» ساتوری بزرگ به دست دارد و شانه‌هایش با چرمی زره‌مانند پوشیده شده است. از نظر جسمی نیز پیکره‌ای بسیار بزرگ‌تر از دیگر عروسک‌ها دارد. «هشت»، تحت امر کامل «یک» است و تا پایان در این انقیاد باقی می‌ماند. «یک» برای حکمرانی خود و در اختیار داشتن عروسک‌ها سخت به «هشت» وابسته است و به وسیله قدرت اوست که می‌تواند عروسک‌ها را تهدید کند یا به آنها آسیب برساند. بنابراین تنها عروسکی که وابستگی تام و لاینفک به «یک» یعنی شریعت دارد، عروسک هشت یعنی جلال و هیبت است. او عروسکی خشن است و بدون تفکر، اوامر «یک» را اطاعت می‌کند.

#### ۴-۳-۵-۹. شماره نه

نهمین سفیرا در کابالا که شخصیت شماره «نه» نماد آن است، یسود عولم (بنیان) نام دارد که اصل همه چیزهایی است که بر موجودات سفلا جاری‌اند (گلسرخ، ۱۳۷۷، ص ۵۴۳-۵۴۴). یسود عولم یعنی اساس جهان که پایه همه نیروهای فعال الهی، و حلقه وصل میان خداوند و زمین است. گاه از این تجلی با عنوان «صدیق»، یعنی مرد وارسته یاد می‌شود. همه تجلیات گذشته بر این تجلی استوار می‌شوند (المسیری، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۱۸۸). لذا این سفیرا در تصوف کابالا از اهمیت بسیاری برخوردار است. در این انیمیشن، «نه» منجی است و پس از بیداری اوست که حقیقت منکشف می‌شود و غلبه بر ماشین تحقق می‌یابد و عروسک‌ها به وحدت می‌رسند. فراماسون‌ها، ۹ را عدد ابدی در جاودانگی بشر، و آن را در ارتباط با ۹ استادی که جس و مزار حیرام را پیدا کردند می‌دانند. برحسب نمادشناسی ماسونی، عدد ۹ در شکل ظاهر خود، نشانه جوانه زدن از پایین و بنابراین روندی مادی است؛ درحالی‌که عدد شش، جوانه زدن از بالا و بنابراین روندی معنوی است. این دو عدد آغاز یک مارپیچ‌اند (شوالیه و گریبان، ۱۲۸۸، ج ۵، ص ۴۷۹). همان‌گونه که در فیلم نیز مشاهده شد، «شش» با الهام از بالا طرح‌هایی را ارائه می‌داد و «نه» را به خانه تالیسمن هدایت کرد؛ درحالی‌که «نه» بدون هیچ الهامی و تنها با اتکا بر تلاش و جسارت خود و البته با هدایت «شش»، به حقیقت پی برد و بر ماشین غلبه یافت.

در نمادگرایی کابالیستی، بنیان (یسود عولم) مرتبط با آلت تناسل است (همان، ج ۳، ص ۵۹۸). در این انیمیشن نیز، زیربنا یعنی «نه» زیپ بزرگی از روی گردن تا زیر شکم دارد که بدین جهت برخی معتقدند او نماد غریزه جنسی، و لذا نماد انسان است. در پایان داستان می‌بینیم او طی مراسمی خاص روح عروسک‌ها را آزاد می‌کند و به آسمان می‌فرستد. تنها او، «هفت» و دوقلوهای «سه» و «چهار» که از ابتدا از انقیاد شریعت رهایی یافته بودند، بر روی زمین می‌مانند و زمین به آنها واگذار می‌شود. در دیالوگ پایانی، «نه» به «هفت» می‌گوید: «این دنیا الان مال ماست. باید بسازیمش». بنابراین انسان، فهم و هوشمندی (عقل تمیزدهنده اشیا و آفریده‌ها از یکدیگر)، رحمت، و پیروزی بر روی زمین می‌مانند و صاحب آن می‌شوند. انتخاب شماره نه به منزله منجی، نمایانگر روح او مانستی حاکم بر این فیلم است. «نه» که نماد تناسل و بنابراین نماد انسان است، دانایی (سه)، رحمت (چهار) و پیروزی الهی (هفت) را به خدمت می‌گیرد و با فرستادن شریعت (یک)، احکام (پنج)، جلال و سلطه (هشت) و رابط میان نیروهای برتر و نیروهای پایین‌تر (شش)، به آسمان، خود حکومت دنیا را در دست می‌گیرد. فیلم با چنین بازنمایی کابالیستی‌ای، حضور خدا در دنیا را نادیده می‌انگارد و بر اصالت انسان و خواست‌های او تأکید می‌کند.

#### ۱۰-۵-۳-۴. سفیروت دهم: شخینا

در این فیلم اثری از سفیره دهم یعنی شخینا دیده نمی‌شود. برخی معتقدند سفیره دهم در این فیلم همان خدا و در واقع تالیسمن است؛ اما این گفته صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا در مبانی کابالا ان سوف (ذات خدا) که در این انیمیشن، تالیسمن است، خود را در ده سفیره متجلی می‌سازد. خوب است توضیحی درباره سفیروت آخر ارائه شود.

وایسین سفیرا، ملکوت است. ملکوت یعنی تاج گوهرنشان که همان شخینا، ماترونیت و معبد قوم اسرائیل است (المسیری، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۱۸۸)؛ رابطی که همه چیزهای علوی را به سفلا منتقل می‌کند و به سفلا یاری می‌دهد تا خود را با علوی همگون سازد (گلسخی، ۱۳۷۷، ص ۵۴۳-۵۴۴). در متون عرفانی قبلا، شخینا به منزله وایسین تجلی از انوار ده گانه ان‌سوف، رابط میان خدا و خلق توصیف شده است. این سفیرا شفیع و واسط میان انسان و خداست (قنبری و بخشعلی، ۱۳۸۹). او از خود چیزی ندارد و تنها چیزی را حاصل می‌کند که از سفیرای ششم بر او جاری می‌شود (همان، ص ۱۶). شخینا دال بر واقعیت حضور فراگیر خداوند در جهان است و نمایانگر تجلی ان سوف در عالم

مادی و در حیات افراد یا جوامع در مکان‌های خاص است و سلطنت و حکومت بر حوزه مادی به او واگذار شده است (شاهنگیان، ۱۳۸۹).

همان‌گونه که اشاره شد، بر روی زمین چهار عروسک باقی ماندند و رهبر این گروه نیز «ناین» است؛ نماد انسان. به نظر می‌رسد مبانی سکولار فیلم جایی برای شخینا و به عبارتی سلطنت خدا بر روی زمین قایل نیست و بنابراین با چشم‌پوشی از این سفیره، انسان را وارث و سپس حاکم زمین، و آبادگر آن معرفی می‌کند؛ چنان‌که سفیره‌های یک (شریعت)، دو (حکمت)، پنج (اوامر و نواهی)، شش (واسطه فیض میان نیروهای برتر و سفیراهای پایین) و هشت (جلال و قدرت خدا) نیز در راه رسیدن به این هدف بزرگ قربانی می‌شوند و به آسمان عروج می‌کنند. بنابراین در این انیمیشن، شخینا و یا همان حضور فراگیر خداوند در جهان و حکومت مادی او بر زمین حذف شده است.

#### ۱۱-۵-۳-۴. پانتاگرام (ستاره پنج‌پر)

از جمله نمادهایی که در این انیمیشن به کار گرفته شده، پانتاگرام یا همان ستاره پنج‌پر است. ستاره پنج‌پر در اعمال امروزی قبلائی و جادویی، به‌ویژه به‌منزله نمادی از عالم صغیر، بسیار به کار می‌رود (آنه‌ماری، ۱۳۸۹، ص ۱۲۹). همان‌گونه که پاراسیلوسوس گفته است جادوگران، ستاره پنج‌پر را نمادی از عالم صغیر می‌دانستند (همان، ص ۱۲۸). این انیمیشن بر قدرت ستاره پنج‌پر تأکیدی ویژه کرده است. در سکانس پایانی می‌بینیم «ناین» نقشی همانند یک ستاره پنج‌پر بر روی زمین بر عهده گرفته و آن را شعله‌ور ساخته است. ستاره مشتعل پنج‌پر، نماد ظهور کانون نور الهی، مرکز عرفان و مرکز جهان گسترده است (شوالیه و گبران، ۱۲۸۸، ص ۵۳۷). «ناین» با استفاده از نقاط این ستاره، طی مراسمی جادویی به وسیله طلسم انتقال روح، ارواح تسخیرشده عروسک‌ها را که در واقع تکه‌های وجود خدا هستند آزاد می‌کند و آنها را به سوی آسمان می‌فرستد. فیلم با این نمادگرایی از ستاره پنج‌پر کابالا و اعمال جادویی، جادو را وسیله نجات خدا و نیروهای خیر از اسارت نیروی شر معرفی می‌کند.

#### ۱۲-۵-۳-۴. پاراسیلوسوس

شخصیت پاراسیلوسوس در انیمیشن حضور ندارد، اما دست‌نوشته‌های جادویی- کابالایی او در کتابی که نامش بر روی آن حک شده است، سبب نجات جهان از نیروی شر و بقای عروسک‌ها (تکه‌های وجود خدا) می‌شود. پاراسیلوسوس از جادوگران مطرح جهان است. در کتاب تاریخ جادوگری درباره او چنین آمده است:

از جمله عقاید او این است که اگر علامت سیاره خاصی را روی یک صفحه کوچک فلزی حک کنند، این طلسم از نیروی آن سیاره بهره‌مند خواهد شد. دیگر آنکه این نشان‌ها علایمی هستند که ستارگان آنها را همچون مهر خود بر اجساد خاکی نقش کرده‌اند (گلسرخی، ۱۳۷۷، ص ۴۹۲).

تالیسمن براساس دست‌نوشته‌های او می‌تواند طلسم انتقال روح را بسازد و خود را در عروسک‌ها تکثیر کند. همچنین «ناین» با استفاده از همین طلسم، تکه‌های وجود خدا را از اسارت ماشین بزرگ نجات می‌دهد و پازل خدا را تکمیل می‌کند. برجسته ساختن شخصیت پاراسیلسوس در فیلم و تأکید بر مفاهیم جادویی کتاب او برای نجات بشر و حتی بالاتر، نجات خدا از اسارت شیطان، تأکیدی است که فیلم بر جادو به‌منزله نیرویی قدرتمند دارد.

#### ۴-۴-۴. رمزگان ایدئولوژیک

##### ۴-۴-۱. مفهوم اصلی

دال مرکزی این انیمیشن، تصوف یهود (کابالا) است که در قالب‌هایی گوناگون رمزگذاری شده است. کارگردان، رمزهای اجتماعی و فنی را به‌خوبی برای القای هرچه بهتر این دال مرکزی به خدمت گرفته است. در ادامه به رمزهای ایدئولوژیک فیلم که دربردارنده مفاهیم اصلی کابالا هستند اشاره می‌کنیم.

##### ۴-۴-۲. جادوگرایی

در این فیلم، جادو عامل نجات و غلبه بر شر معرفی می‌شود. تالیسمن با استفاده از کتاب جادوی پاراسیلسوس، طلسم انتقال روح را می‌سازد و برای نجات بشر و ادامه یافتن روح انسانی در کره زمین، جان خود را به نه عروسک دست‌ساز خود می‌بخشد. منجی فیلم، یعنی ناین، به وسیله جادو آفریده می‌شود و نیز با استفاده از طلسم جادو، ماشین بزرگ را نابود می‌سازد و همچنین با انجام اعمال جادویی است که می‌تواند تکه‌های تسخیرشده روح الهی توسط شیطان را بازستاند و به آسمان برگرداند. بنابراین فیلم با القای جادو به‌منزله تنها راه سعادت، به مقابله با مفاهیم ضدجادوگرایی ادیان اصیل برخاسته است. همان‌گونه که در بخش جادوگرایی مطرح شد، جادو حتی در شریعت یهود نیز تقبیح شده است. اسلام نیز جادو را حرام می‌داند و شأنی برای جادو بدون اذن خدا قایل نیست. خداوند با اشاره به استفاده ناروای بنی‌اسرائیل از جادو در اختلاف انداختن میان زن و شوهر، تأکید می‌کند که آنها توان ضرر رساندن جز به اذن خدا را نداشتند (بقره: ۱۰۲). جادو به‌منزله فعلی منحرف و گمراه‌کننده در همه ادیان، به صورت عاملی برای رستگاری بازنمایی شده است.

#### ۴-۴-۳. شرگرایی

همان‌گونه که توضیح داده شد، شرگرایی به معنای اعتقاد به قدرت فراوان نیروی شر و استقلال وجودی او، یکی از مؤلفه‌های اصلی کابالیسم است؛ مؤلفه‌ای که به‌وضوح در این فیلم دیده می‌شود. نیروی شر هرچند مخلوق تالیسمن است و با هدف خدمت به صلح آفریده شده، دیگر از کنترل او در آمده و از چنان نیرویی برخوردار است که توانسته جهانی را نابود کند و همه انسان‌ها را به قتل رساند، که این به نوعی اشاره به قدرت و استقلال وجودی نیروی شر از ذات الهی است.

شرگرایی کابالایی که در قالب نزاع دایمی میان نیروهای خیر و شر بیان شده است، در فیلم مشاهده می‌شود. فیلم از جنگی گسترده میان انسان‌ها و ماشین‌ها (خیر و شر) خبر می‌دهد: در سکانس، «یک» برای ناین چنین توضیح می‌دهد: «زمانی که ما در این دنیا بیدار شدیم، بی‌نظمی حاکم بود؛ انسان و ماشین با آتش و آهن به هم حمله کردند». فیلم با نمایش پوسته‌های انقلاب انسان علیه ماشین در کنار جسد انسان‌ها و نقش بستن آرم ماشین‌ها بر دیوارهای شهر، شکست نیروی خیر از نیروی شر را بازنمایی کرده است.

چنین قدرت بخشیدنی به قوای شر در فیلم، به‌گونه‌ای که در نزاع میان خیر و شر، پیروزی و غلبه بر دیگری، برای هر دو امکان‌پذیر است، از سویی تضعیف قدرت خداوند است (هرچند نامی از خدا به میان نیامده است)، و از سویی به ثنوتی می‌انجامد که یکی از انحرافات کابالاست. فیلم پا را از این نیز فراتر گذاشته و همان‌گونه که بیان شد، شر را پیروز این نزاع‌های عظیم معرفی کرده است؛ پیروزی‌ای که چندین سال تا بیدار شدن «نه» به طول کشیده است و این‌چنین با نمایش قدرت ویژه شیطان، نوعی هیمنه برای او در ذهن مخاطب رقم می‌زند.

#### ۴-۴-۴. شریعت‌گرایی

فیلم از معنویت الهی و شریعت تهی است و چنین القا می‌کند که جادو وسیله نجات بشریت از اشرار و به عبارتی عامل سعادت است؛ در صورتی که بنا بر همه شریعت‌های الهی، دین وسیله سعادت بشر است؛ دینی که خداوند آن را از طریق وحی، برای هدایت بشر فرستاده است. فیلم، ظریفانه جادو را جای‌گزین دین می‌سازد و جادوگران نیک‌صفت را جای‌گزین پیامبران. این قرار دادن جادوگر به جای منجی الهی در یکی از سکانس‌های فیلم، ظریفانه به تصویر کشیده شده است. تالیسمن، در واقع در این فیلم در جایگاه خداوندی قرار دارد که در کالبد عروسک‌های نه‌گانه منتقل شده است. او برای بقای خود، فیلمی تهیه کرده و آن را درون جعبه‌ای جای داده است؛ به‌گونه‌ای که هر وقت «نه» در جعبه را باز

کند، تصاویر فیلم ظاهر شود. وقتی ناین (منجی) برای دست یافتن به حقیقت به خانه تالیسمن می‌آید، چشمش به جعبه‌ای می‌افتد که نامش بر آن آویخته شده است. وقتی در جعبه را باز می‌کند، نور نورافکن ساطع می‌شود و چهره تالیسمن در میان آن ظاهر می‌گردد. تالیسمن از زاویه‌ای بالا به پایین به ناین سلام می‌کند و حقیقت را برای «ناین» مکشوف می‌سازد و راه غلبه بر نیروی شر را که استفاده از طلسمی جادویی است، به او می‌آموزد. صدای گرم تالیسمن، نوری که از میان آن ظاهر شده است، زاویه بالا به پایین، پنجره طاق‌داری که از درون آن آسمان پیداست و گویی نمادی است برای واسطه‌گری میان ملک و ملکوت، در پشت سر «تالیسمن»، همگی سخنان او را به القائاتی وحی‌گونه شبیه می‌سازند؛ گویی خالق بر پیامبر خود ظهور یافته و راه سعادت را به او وحی می‌کند.

علاوه بر آنچه گفته شد، شریعت‌گریزی در این انیمیشن در قالب چند مؤلفه به نمایش کشیده می‌شود:

#### ۴-۴-۵. تقابل میان دانایی و شریعت

در سکانس‌های مختلفی تقابل میان شریعت و دانایی به تصویر کشیده شده است؛ از جمله زمانی که «نه»، کتاب پاراسایلسوس را می‌یابد و نقش طلسم انتقال روح و نحوه این انتقال را مشاهده می‌کند. در این هنگام «یک» از راه می‌رسد و می‌گوید: «علوم تاریک! این آشغال بی‌مصرف به چه درد ما می‌خوره؟ فراموشش کنید». او برای کنترل هرچه بهتر دیگر عروسک‌ها، نمی‌خواهد آنان حقیقتی را که از راه «جادو و کتاب کابالیستی» بر آنها منکشف می‌شود، درک کنند. بنابراین در این فیلم، شریعت مانع آگاهی و ابزار اسارت است. به همین دلیل است که «یک»، «دو» را از کلیسا بیرون می‌راند تا کشته شود، به این جرم که او زیاد می‌داند و دنبال حقیقت بود؛ و به همین دلیل است که «شش» لباس زندانیان را به تن دارد و از آگاه ساختن «نه» نهی می‌شود و نیز به همین دلیل است که «سه» (فهم و هوشمندی) از دست «یک» به بیرون کلیسا گریخته است.

#### ۴-۴-۶. عدم حجیت شریعت

در این انیمیشن «یک» و به عبارتی، شریعت، از اشتباه و خطا مصون نیست. شماره پنج علت اطاعت از شماره یک را چنین بیان می‌کند: «هر گروهی باید یه رهبر داشته باشه» و سپس ناین می‌گوید: «اما آگه اون اشتباه کنه چی؟». این گفت‌وگوشون ظریفانه حجیت وحی و پیامبری را انکار می‌کند. از آنجاکه «یک» نماد شریعت است، از نظر ناین معصوم نیست و ممکن است دچار خطا شود؛ چنان‌که بارها در فیلم خطاهای «یک» به تصویر کشیده شده و بی‌اعتمادی ناین به «یک» تأیید شده است. سرانجام نیز «یک»، شریعت را رها می‌کند و برای زنده ماندن به دنبال ناین راه می‌افتد.

#### ۴-۴-۷. عددگرایی

یکی از صریح‌ترین مؤلفه‌های کابالیستی فیلم، عددگرایی منحصر به فرد آن است؛ به گونه‌ای که اعداد، کاراکترهای اصلی این انیمیشن‌اند. این فیلم، به شدت عددگراست و همان‌گونه که در قسمت نمادها درباره هریک از اعداد توضیح داده شد، تمام هستی، حتی خدا را در قالب اعداد و رابطه میان آنها تفسیر می‌کند. این گونه بها دادن به اعداد و حصول نتایج درخور توجه از ترکیب آنها، بدون در نظر گرفتن اراده خدا، از دیگر انحرافات کابالاست که در فیلم نمایش داده شده است.

#### نتیجه‌گیری

با ورود به دوران پسامدرن و افول ذهنیت سکولار از زندگی بشر، بار دیگر گرایش به معنویت، دین و باورهای دینی در میان مردم شکل گرفت و مسائل مربوط به ماورای ماده اهمیت یافت. در این شرایط، سردمداران نظام سرمایه‌داری، توانایی مقابله با دین‌گرایی مردم را از دست دادند و بنابراین از راه دیگری به استثمار ذهنی بشر روی آوردند: تحریف معنویت. کابالا یکی از همین معنویت‌های تحریف‌شده‌ای است که ریشه در عقاید مشرکانه مصر باستان دارد. این مکتب، مبتنی بر سحر و جادوست و لذا در تقابل با شریعت قرار دارد. کابالا مکتبی شرکراست که برای شیطان و نیروهای شر، قدرتی ویژه قایل است و عقایدی منحصر به فرد درباره وجود خدا دارد. کابالا شدیداً درهم‌تنیده با مباحث مربوط به علم‌الاعداد و اسرارالحروف است و از نمادگرایی پیچیده‌ای درباره تجلیات خدا برخوردار است.

چندی است رسانه تأثیرگذار سینما برای تبلیغ این مکتب، وارد عمل شده و آثار مهمی را در این زمینه تولید کرده است. «ناین» یکی از صریح‌ترین آثار سینمایی درباره کابالاست که مؤلفه‌های کابالیستی جادوگرایی، شرگرایی، شریعت‌گریزی، انسان‌خدانگاری و عددگرایی را بازنمایی می‌کند و سرشار از اسطوره‌ها و نمادهای کابالیستی است. این انیمیشن، با اشاره به تجلی خدا در سفیروت‌های نه‌گانه، تسخیر شدن برخی تکه‌های وجود خدا به دست نیروهای شر و سپس بازپس‌گیری این ارواح از طریق جادو و برگرداندن آنها به آسمان، به‌خوبی توانسته مفاهیم کابالا را بازنمایی کند. فیلم با ناکارآمد جلوه دادن شریعت، جادو را برای تعالی و نجات بشر جای‌گزین آن می‌کند و با نمایش ویرانی‌های عظیم جنگ آخرالزمان و اسارت تکه‌های وجود خدا به دست نیروی شر، قدرت ویژه برای آن قایل شده است. بنابراین انیمیشن «ناین» با به‌کارگیری رمزهای اجتماعی، فنی و ایدئولوژیک، به‌خوبی از عهده القای مفاهیم کابالیستی به مخاطب برآمده است.

## منابع

- آنه‌ماری، شیمبل، ۱۳۸۹، *راز اعداد*، ترجمه فاطمه توفیقی، چ دوم، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- آسابرگر، آرتور، ۱۳۷۹، *روش‌های تحلیل رسانه‌ها*، ترجمه پرویز اجالالی، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
- آترمن، الن، ۱۳۸۵، *باورها و آیین‌های یهودی*، ترجمه رضا فرزین، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ابرقویی، محمد، ۱۳۹۰، «معنویت عصر نوین و رسانه‌های غربی»، *فرهنگ پویا*، ش ۲۱، ص ۸۱-۹۱.
- افروغ، عماد، ۱۳۸۷، *ما و جهانی‌شدن*، تهران، سوره مهر.
- المسیری، عبدالوهاب، ۱۳۸۳، *دایرةالمعارف یهود، یهودیت و صهیونیسم*، ترجمه مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های تاریخ خاورمیانه، تهران، دبیرخانه کنفرانس بین‌المللی حمایت از انتفاضه فلسطین.
- چندلر، دانیل، ۱۳۸۶، *مبانی نشانه‌شناسی*، ترجمه مهدی پارسا، تهران، سوره مهر.
- ساسانی، فرهاد، ۱۳۸۹، *معنا کاوی؛ به سوی نشانه‌شناسی اجتماعی*، تهران، علم.
- شاهنگیان، نوری‌سادات، ۱۳۸۹، «حضور الهی (شخینا) در سنت یهود»، *مطالعات عرفانی*، ش ۱۱، ص ۹۱-۱۱۴.
- شوالیه، ژان و آلن گبران، ۱۲۸۸، *فرهنگ نمادها*، ترجمه سودابه فضایی، چ دوم، تهران، جیحون.
- ، ۱۲۸۸ق، *فرهنگ نمادها*، ترجمه سودابه فضایی، چ دوم، تهران، جیحون.
- شولم، گرشوم، ۱۳۸۵، *جریانات بزرگ در عرفان یهودی*، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران، نیلوفر.
- شهبازی، عبدالله، ۱۳۷۷، *زرسالان یهودی و پارسی*، استعمار بریتانیا و ایران، تهران، مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.
- ضمیران، محمد، ۱۳۸۲، *درآمدی بر نشانه‌شناسی هنر*، تهران، قصبه.
- فرج‌نژاد، محمدحسین، ۱۳۸۸، *اسطوره‌های صهیونیستی در سینما*، تهران، هلال.
- فیسک، جان، ۱۳۸۶، *درآمدی بر مطالعات ارتباطی*، ترجمه مهدی غبرایی، چ دوم، تهران، دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌ها.
- فیسک، جان، ۱۳۸۰، «فرهنگ تلویزیون»، ترجمه مژگان برومند، *ارغنون*، ش ۱۹، ص ۱۲۵-۱۴۲.
- قنبری، مهدیه و فاطمه بخشعلی، ۱۳۸۹، «شخینا در قبلا» *پژوهش‌نامه ادیان*، ش ۸، ص ۶۳-۸۱.
- کرمانی، محمدبهزاد، ۱۳۸۸، *کابالا عرفان سیاسی یهود*، مشهد، سخن‌گستر.
- کهن، ابراهام، ۱۳۸۲، *گنجینه‌ای از تلمود*، ترجمه امیرفریدون گرگانی، تهران، اساطیر.
- کیدن، جان، ۱۳۷۸، «سینمای دینی: پژوهش‌های دینی و سینمای مردم‌پسند»، ترجمه سودابه نبیی، نقد سینما (The Journal of Religion and Film)، ش ۱۹، ص ۱۱۲.
- گلسرخی، ایرج، ۱۳۷۷، *تاریخ جادوگری*، تهران، علم.

- گلن، ویلیام و هنری مرتن، ۱۳۷۹، *کتاب مقدس*، عهد عتیق و عهد جدید، ترجمه فاضل خان‌همدانی، تهران، اساطیر.
- گیویان، عبدالله، ۱۳۸۶، «دین فرهنگ و رسانه»، *کتاب ماه علوم اجتماعی*، ش ۳۱، ص ۱۰۶-۱۱۳.
- ماضی، عبدالفتاح محمد، ۱۳۸۱، *سیاست و دیانت در اسرائیل*، ترجمه سیدغلامرضا تهامی، تهران، سنا.
- محسنیان‌زاد، مهدی، ۱۳۹۲، *هنجارها در سه کتاب مقدس*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- مظاهری‌سیف، حمیدرضا، ۱۳۸۸، *تجربه‌های عرفانی در ادیان*، قم، بوستان کتاب.
- نرسیسیانس، امیلیا، ۱۳۸۷، *انسان، نشانه، فرهنگ*، تهران، افکار.
- وایدا، ژرژ، ۱۳۸۰، «عرفان یهود»، ترجمه احمدرضا مفتاح، *هفت آسمان*، ش ۱۱، ص ۱۰۳-۱۳۲.
- هینس، جف، ۱۳۸۱، *دین، جهانی‌شدن و فرهنگ سیاسی در جهان سوم*، ترجمه داوود کیانی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- هینلز، جان آر، ۱۳۸۶، *فرهنگ ادیان جهان*، ترجمه گروه مترجمان، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- شاهاک، اسرائیل، ۱۳۸۷، *تاریخ یهود آیین یهود سابقه سه هزارساله*، ترجمه رضا آستانه پرست، تهران، قطره.
- یحیی، هارون، ۱۳۸۵، *فراماسونری جهانی*، ترجمه سید داوود میرترابی، بی‌جا، المعی.

## ملخص المقالات

## دراسة منهجية أساسية حول تدوين الكتاب السياسي في العصور الإسلامية الوسطى

saeid409@yahoo.com

سعيد مقدّم / طالب دكتوراه في علم اجتماع المسلمين بجامعة باقر العلوم

الوصول: ١٠ رمضان ١٤٣٥ - القبول: ١٦ محرم ١٤٣٦

## الملخص

الفهم الدقيق والصحيح للتيارات العلمية يعدّ صعباً بدون معرفة خلفياتها الوجودية، وأحياناً يؤدي إلى طرح استنتاجاتٍ غير صائبةٍ منها. الهدف من تدوين هذه المقالة هو دراسة وتحليل المنهجية الأساسية لنشأة تدوين الكتاب السياسي في العصور الإسلامية الوسطى، ومن خلال تعيين الخلفيات المعرفية وغير المعرفية للموضوع سوف تهيئ الأرضية المناسبة لفهم هذا العلم ونقده في إطارٍ صحيحٍ.

اعتمد الباحث في هذه المقالة على منهج بحثٍ تفصيلي - بياني للإجابة عن الأسئلة التالية: ما هو الأساس المعرفي الذي يرتكز عليه تدوين الكتاب السياسي؟ ما هي المفاهيم التي تتقوم بها البنية المعرفية لهذا العلم؟ ما هو المنهج التطبيقي لهذا العلم؟ ما هي الأطر المعرفية التي يحييها تدوين الكتاب السياسي؟ ما هي الخلفيات الوجودية غير المعرفية الفردية والاجتماعية التي يستثمرها هذا العلم؟ ما هو النقد الذي يرد على هذا العلم في العصور الإسلامية الوسطى؟

تدوين الكتاب السياسي في العصور الإسلامية الوسطى لا يعدّ مكملاً للفكر المدني الإيراني وليس جزءاً من نطاق الفقه الواسع والحكمة العلمية، بل هو تيار علمي مستقل في حياة المسلمين الاجتماعية.

كلمات مفتاحية: تدوين الكتاب السياسي، العصور الإسلامية الوسطى، القدرة، الخصائص الحاكمة.

## علاقة العلوم الإنسانية الاجتماعية بالخطاب والأنموذج الإسلامي الإيراني للتطور

غلامرضا جمشيديه / أستاذ في فرع العلوم الاجتماعية بجامعة طهران.

iman.erfanmanesh@gmail.com

إيمان عرفان منشي / طالب دكتوراه في علم الاجتماع الثقافي بجامعة طهران

الوصول: ١١ شوال ١٤٣٥ - القبول: ١٧ صفر ١٤٣٦

## الملخص

الهدف الذي تطمح إليه الثورة الإسلامية في إيران للرقى إلى حضارة متعالية، يتطلّب الاعتماد على أنموذجٍ متطورٍ تتعاقد فيه عناصر الدين والعلم والثقافة والحضارة مع بعضها البعض. قام الباحثان في هذه المقالة بطرح أنموذجٍ للتطور يتناسب مع الظروف الراهنة لخطاب الثورة الإسلامية ومن ثمّ عرفاً معادلاته بشكلٍ إجماليّ، وذلك وفق منهج بحثٍ وثائقيّ وبالاعتماد على آراء الشهيد مرتضى مطهريّ.

عند التأمل في مسألة التطور لدى الشهيد مطهري يتّضح لنا نوعٌ من مسألة الخطاب المشتملة على بعدين معرفي وعملي مرتبطين بقوة العلم، ولا سيما العلوم الإنسانية الاجتماعية؛ وبالمثل النابعة من تفرعات الأنظمة الاجتماعية، أي السياسة والاقتصاد والتعليم والتربية والأسرة. كما أنّ الارتباط بين العلم والدين من جهة وبين التثقيف والدين من جهةٍ أخرى، له دورٌ أساسيٌّ في تطوّر المجتمع ونشأة الحضارة الإسلامية.

كلمات مفتاحية: الشهيد مطهريّ، التطور، الدين، العلم، الخطاب، الأنموذج، العلوم الإنسانية الاجتماعية

## دراسة حول نمط ثياب الشباب في مدينة ياسوج

## دراسة تحليلية حول ارتفاع سن الزواج من زاوية علم الاجتماع وفي ظل العوامل الثقافية

حميد دهقانيان / طالب دكتوراه في فرع علم الاجتماع الثقافي في مركز أبحاث الحوزة و الجامعة h.dehghanian63@gmail.com  
حسن خيري / أستاذ مساعد في جامعة آزاد الإسلامية - فرع نراق Hassan.khairi@Gmail.com  
الوصول: ٢٣ شوال ١٤٣٥ - القبول: ١ ربيع الاول ١٤٣٦

محمد فولادي / أستاذ مساعد في مؤسسة الإمام الخميني (رحمه الله) للتعليم والبحوث Mfooladi42@gmail.com  
الوصول: ١٠ شوال ١٤٣٥ - القبول: ٢٧ ربيع الاول ١٤٣٦

## الملخص

التغييرات التي طرأت على المثل المتعارفة في ثياب الشباب ونزعاتهم الذوقية إثر تقليدهم المثل الحديثة التي تتناغم في معظم الأحيان مع القيم والمقررات الدينية والمحلية، تطرح في المجتمع منذ أكثر من عشر سنوات بصفتها معضلة. الهدف من تدوين هذه المقالة هو تقييم أوضاع المثل في ارتداء الثياب بين ٣٣٠ شاباً من أبناء مدينة ياسوج وذلك اعتماداً على منهج اختيار العينة العنقودي واستبيان مخصص لهذا الغرض، وقد تم تحليل نتائج البحث بواسطة برنامج SPSS وعن طريق إجراء اختبارات مترابطة. وبعد استخراج المعطيات المتعلقة بتقييم أنموذج ارتداء الثياب وإعادة تصنيفها برموز خاصة عبر تخصيص درجات معينة للمعطيات وتركيبها، فإن المعيار المتحصّل لأنموذج ارتداء الثياب في هذا المجال دلّ على ارتفاع مستوى عدد الشباب الراغبين في ارتداء الثياب المحلية شبه الحديثة. كما أثبتت نتائج البحث أن متغيرات الالتزام الديني والثروة الثقافية والاستهلاك كان لها ارتباطاً بالمثل المتبعة لارتداء الثياب.

كلمات مفتاحية: أنموذج ارتداء الثياب، الالتزام الديني، الثروة الثقافية، الاستهلاك

## الملخص

إن تشكيل الأسرة عن طريق الزواج في جميع المجتمعات والأديان السماوية والبشرية له دوراً أساسياً في سلامة الإنسان والمجتمع، وهو منشأ الإنجاب وبقاء النسل. إثر التغييرات التي طرأت في مختلف المجتمعات فإن الأسرة هي أيضاً قد شهدت تغييرات وتحولت إلى صفة تجارية بعد أن ابتعدت عن حكمتها الواقعية. ومن جملة التغييرات والمعضلات التي يعاني منها المجتمع الإسلامي اليوم هي ارتفاع سن الزواج وعدم الرغبة في الإنجاب بين الأزواج الشباب، ويبدو أن عدم تزامن البلوغ الجنسي والعاطفي مع البلوغ الاجتماعي والاقتصادي يعدّ عاملاً أساسياً في هذا المضمار، وهذا الأمر بدوره متأثر بالحدثة؛ ناهيك عن اشتراط بعض الأمور في الزواج كالعمل والدخل المناسب والشهادة الدراسية العليا، وما إلى ذلك من شروط قد أسفرت عن ارتفاع سن الزواج في مجتمعنا. الهدف من تدوين هذه المقالة هو دراسة وتحليل العوامل الثقافية التي تؤدي إلى ارتفاع سن الزواج من زاوية علم الاجتماع، وذلك وفق منهج بحث تحليلي وثائقي.

كلمات مفتاحية: سن الزواج، ارتفاع سن الزواج، العوامل الثقافية، منهج الحياة

## إمكانية تحقّق السينما الدينية أو عدمها في مرآة الحكمة الصدراتية

السيد محمد حسين هاشميان / أستاذ مساعد في فرع العلوم الاجتماعية بجامعة باقر العلوم ✉ hashemi1401@gmali.com  
 حورية بزرك / حائزة على شهادة ماجستير في التبليغ والعلاقات الثقافية بجامعة باقر العلوم ✉ bozorgi.h14@gmail.com  
 الوصول: ٤ ذى القعدة ١٤٣٥ - القبول: ربيع الأول ١٤٣٦

## الملخص

لا شك في أن كلّ دينٍ يعتمد على أساليب تنسجم مع أصوله المعرفية لأجل إقامة علاقاتٍ مع مخاطبيه، وهناك سؤال يطرح حول إمكانية تحقّق سينما دينية أو عدم إمكانية ذلك، وهذا السؤال يضرب بجذوره في معرفة حقيقة السينما ونسبتها إلى الأصول المعرفية في الإسلام. قام الباحثان في هذه المقالة باختيار الحكمة الإسلامية كمرتكز وقاما بإعادة تحليل الفكر في أصول الحكمة الإسلامية وحكمة الفن الإسلامي بغية دراسة وتحليل إمكانية أو امتناع تحقّق سينما دينية، وذلك وفق منهج بحثٍ تحليلي - تفصيلي. أثبتت نتائج البحث أن تحقّق السينما الدينية يتطلب تسخير تكنولوجيا هذه البيئة ويرتبط بمراتب سير الشهود الباطني والعملي للسينمائي، ويمكن افتراض مراتب من السينما الدينية وغير الدينية والتمحورة حول الدين من خلال غلبة نفس السينمائي وتحولها من نفس نباتية إلى حيوانية وإنسانية. والمدينة الفاضلة أو غير الفاضلة فهي بمثابة مهدٍ من شأنه أن يصبح أرضيةً لتجربة أمرٍ جميلٍ للسينمائي، وهي من العوامل الهامة والمؤثرة في ظهور المراتب المذكورة للسينما.

كلمات مفتاحية: السينما الدينية، السينما المتمحورة حول الدين، السينما غير الدينية، تسخير التكنولوجيا، السير الأنفسي، المدينة الفاضلة، المدينة غير الفاضلة

## دراسة نقدية حول (القبالة اليهودية) في هوليوود بتسليط الضوء على الفيلم الكارتوني (ناين)

حفيظة مهديان / حائزة على شهادة ماجستير في التبليغ والعلاقات الثقافية بجامعة باقر العلوم ✉ hafizemahdiyan@yahoo.com  
 محمد حسين فرج نجاد / طالب دكتوراه في حكمة الفن الديني بجامعة الأديان في قم  
 الوصول: ٢٩ شوال ١٤٣٥ - القبول: ٣ ربيع الأول ١٤٣٦

## الملخص

منذ بداية خلقه الإنسان فإنّ الدين كان له دورٌ هامٌ في حياته، وتبعاً للمجتمع والتأريخ فالمتصدّون للسينما دائماً ما كانت لهم رؤية دينية وقد أثروا على منهج تدوين مخاطبيهم عن طريق الرواية والاعتماد على التقنيات البصرية والصوتية وبالتركيز على مختلف المواضيع والشخصيات التي هم بحاجة إليها. بعد حلول العصر الحديث وقلة اهتمام الناس بالدين فقد حدثت الكثير من الأباطيل والتحريفات في عصر ما بعد الحداثة، وأبرز ذلك تجسّد في الأمور الروحية المجردة عن الله تعالى ورواج السحر بدل المعنويات الأصيلة، حيث قامت السينما بترويج ذلك وعرضه للمشاهدين. القبالة هي التصوف اليهودي، وهي من الأمور المعنوية غير الأصيلة التي حظيت مؤخراً باهتمام في الأوساط السينمائية. ومن منطلق أن القبالة واحدة من العوامل الأساسية للمعنوية في العصر الحديث، يتطرق الباحثان في هذه المقالة إلى إجراء دراسة حول أحد المصدايق السينمائية لها وهو فيلم (ناين) بغية تسليط الضوء على إلقاء مفاهيم القبالة غير المحسوسة من قبل وسائل الإعلام.

كلمات مفتاحية: القبالة، تحليل فيلم (ناين) الكارتوني، النزعة إلى السحر، سينما آخر الزمان، التهرّب من الشريعة، النزعة إلى الشرّ



## Possibility or Impossibility of Developing a Religious-oriented Cinema according to Mulla Sadra's Philosophy

Seyyed Mohammad Hussein Hashemian / Assistant professor of Department of Social Sciences, Baqir Al-'Uloom university hashemi1401@gmail.com

✉ Hooriyyeh Bozarg / MA of Propagation and Cultural Communications, Baqir Al-'Uloom University

Received: 2014/08/31 - Accepted: 2014/12/26

bozorgi.h14@gmail.com

### Abstract

No doubt, every religion makes use of the methods which conform with its own epistemic tenets in order to establish communication with its audience. The answer to the question whether or not the development of a religious-oriented cinema is possible is based on the awareness of the nature of cinema and has relation with the epistemic tenets of Islam. Pointing out to the Islamic philosophy and using an analytical-descriptive method, the present paper seeks to investigate the possibility or impossibility of developing a religious-oriented cinema, by reviewing about the basic tenets of Islamic philosophy and philosophy of Islamic art. The research findings show that the realization of a religious-oriented cinema demands mastering the technology of this media and depends on the stages of internal and practical intuitive journey which the film-maker has reached. Secular, religion-oriented and religious cinemas will be expected corresponding to the stages of the dominance of filmmaker's soul which traverses from vegetable to animal and finally to human stage, respectively, and the kind of city- utopia or otherwise- can prepare the ground for the film-maker to experience something beautiful is the influential factors for the realization of the aforementioned stages of cinema.

**Key words:** religious-oriented cinema, religion-centred cinema, secular cinema, mastering the technology of, inward journey, utopia, non-utopia.

## A Critical Analysis of Cabalism in Hollywood Cinema (An Ad hoc Study of Animated film 9)

✉ Hafizah Mahdian / MA of Propagation and Cultural Communications, Baqir Al-'Uloom University

hafizemahdian@yahoo.com

Mohammad Hussein Farajnezhad / Ph.D Student of Philosophy of Religious art, Qom University of Religions

Received: 2014/08/26 - Accepted: 2014/12/26

### Abstract

Since the beginning of man's creation, religion has played an important role in man's life. Being affected by society and history, film-makers have had a religious look throughout and influenced audiences' religion-centredness style by making use of narrations, audio-visual techniques, subject-making and developing the characters of the story. The arrival of modern period along with the inattention to religion has caused man to go astray in his return to religion during the postmodern period. Godless spirituality and replacing real spirituality with magic are among the striking instances of deviation which characterize the cinema. Cabbala or Jewish Sufism is one of the false kinds of spirituality which have been the special concern of cinema circles. Regarding Cabbala as one of the key components of modern spirituality, the present paper seeks, through an ad hoc study of animated Im 9, to review the methods of invisible indoctrination of Cabbalist concepts used by media.

**Key words:** Cabbala, Cabala, analysis of animated film 9, magicalism, the cinema of the Last Age, anti-Shari'ah, evilism.

## The Style of Dress of Yasooj's Youth

✉ **Hamid Dehghanian** / Ph.D Student of Cultural Sociology, Hawzeh & University Research Center

h.dehghanian63@gmail.com

**Hassan KHayeri** / Assistant Professor of Islamic Azad University, Naragh Hassan.khairi@Gmail.com

**Received:** 2014/08/20 - **Accepted:** 2014/12/24

### Abstract

The question of changing the accepted form of the style of dress issue of the youth and their tendency to use modern styles of dress, which mostly have no congruence with religious and indigenous values and norms, is considered as a menace to the Iranian society for more than a decade. The present study aims at assessing the condition of the style of dress among 330 youths of Yasooj using a cluster-sampling method and questionnaire designed by the researcher. The research data was analyzed with SPSS software and coefficient tests. Extracting and recoding the items related to the assessment of style of dress by a specific score to the items and their combination the scale of the style of dress was identified, wherein, the quasi-modern conventional style of dress seems to be commonly approved. In this research such variables like religious commitment, cultural heritage and consumption showed very high correlation with style of dress.

**Key words:** style of dress, religious commitment, cultural heritage, consumption.

## Sociological Analysis of the Rise in the Age of Marriage with Emphasis on Cultural Elements

**Mohammad Fuladi** / Assistant Professor, IKI

**Received:** 2014/08/07 - **Accepted:** 2015/01/19

### Abstract

All societies and divine and human religions hold that building a marriage life has an important role in individual and social well-being and it is the source of the continuity of human race. Because of the changes which occurred in different societies, the family has changed and turned in to a trade deal and moved away from its real purpose. One of these changes and concerns in modern Islamic societies is the rise in the age of marriage and evident reluctance by the young spouses to have children. It seems that the current situation is ascribed to the fact that the sexual, and emotional puberty and the social and economic maturity which is influenced by modernization, do not happen simultaneously. Moreover, imposing such conditions on those who propose marriage, like; having a job, a sufficient income and a university degree has added to the rise in marriage in our society. Using a documental and analytical approach, this paper seeks, through a sociological analysis, to study the cultural factors of the rise of the age of marriage.

**Key words:** age of marriage, rise in the age of marriage, cultural factors, lifestyle.

# Abstracts

## The Relationship of the Social and Human sciences with the Iranian-Islamic Discourse on and Model of Progress

**Qholamreza Jamshidiha** / Associate Professor of department of Islamic social sciences, Tehran University

✉ **Iman 'Erfanmanesh** / Professional PhD Student of Cultural Sociology, Tehran University

**Received:** 2014/08/08 - **Accepted:** 2014/12/11

iman.erfanmanesh@gmail.com

### Abstract

The Islamic Revolution of Iran is in need of a model of progress, in which such components like religion, knowledge, culture and civilization support each other in order to reach a higher level of civilization. Using a documentary method and delving into Martyr Motahhari's view, the present paper seeks to provide a model of a kind of progress which conforms with the current conditions of the discourse of the Islamic Revolution and point out its features briefly. Martyr Motahhari's view on progress is scrutinized and a kind of discourse including two epistemic and practical dimensions is recognized, which has to do with the power of science (specially the social and human sciences) and models of social subsystems (i.e. politics, economy, education and family) respectively. Furthermore, the correlation between knowledge and religion on the one hand and between assimilation of culture and religion on the other hand have a pivotal role in the progress of society and creating Islamic civilization.

**Key words:** Martyr Motahhari, progress, religion, knowledge, discourse, model, the social and human sciences.

## The Fundamental Methodology of Policy Formulation in the Middle Ages

**Saied Moghadam** / Ph.D Student of Muslims Social Knowledge, Baqer al-Oloom University

**Received:** 2014/07/09 - **Accepted:** 2014/11/10

### Abstract

True understanding of scientific trends without knowing the grounds of their existence is problematic, and sometimes leads to certain misconceptions about them. This paper seeks to investigate the fundamental methodology of policy formulation process in the Middle Ages in order to prepare the ground for getting acquainted with and criticizing this discipline through specifying its epistemological and non epistemological grounds. Using a descriptive-explanatory method, this research answers a number of questions, such as: what epistemological principles dose policy formulation use? What concepts constitute the epistemological structure of this discipline? What is the practical method of this discipline? What are the epistemological areas which policy formulation activates? What individual and social existential non-epistemological grounds does this discipline use? And finally, what criticisms are directed to this discipline of the Middle Age? The policy formulation in the Middle Ages is neither related to the Iranian thought nor part of the wide area of, *fiqh* and practical philosophy, but it is an independent scientific trend which falls in the province of the social knowledge of Muslims.

**Key words:** policy formulation, the Middle Age, authority, dominant characteristics.

In the Name of Allah

## Ma'rifat-i Farhangī Ejtemaii

A Quarterly Journal of Sociology

Vol. 5, No.4

Fall 2014

**Proprietor:** *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

**Editor in Chief:** *Hamid Pārsaniyā*

**Editor:** *Mahmud Rajabi*

**Editor Deputy:** *Syyed Hosein Sharaf-Al-din*

**Executive manager:** *yaser solati*

### Editorial Board:

☐ **Nasrallah Aqajani:** *Assistant Professor, Bagher al-Olum University*

☐ **Hamid Parsāniyā:** *Assistant Professor, Bagher al-Olum University*

☐ **Mohammad Hosein Pānahī:** *Associate Professor, TabaTabai University*

☐ **GholamReda Jamshidiha:** *Associate Professor, Tehran University*

☐ **Mahmud Rajabi:** *Professor, IKI*

☐ **Syyed Hosein Sharaf al-din:** *Faculty Member, IKI*

☐ **Hosein Kachoiyan:** *Associate Professor, Tehran University*

☐ **Akbar Mirsepah:** *Assistant Professor, IKI*

☐ **Shams allah Mariji:** *Assistant Professor, Bagher al-Olum University*

---

### Address:

IKI

Jomhori Eslami Blvd  
Amin Blvd. , Qum, Iran

PO Box: 37185-186

Tel: +9825-32113409

Fax: +9825-32934483

[www.ricest.ac.ir](http://www.ricest.ac.ir) , [www.sid.ir](http://www.sid.ir)

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

[www.iki.ac.ir](http://www.iki.ac.ir) & [www.nashriyat.ir](http://www.nashriyat.ir)

## Table of Contents

**The Relationship of the Social and Human sciences with the Iranian-Islamic Discourse on and Model of Progress** / *Qholamreza Jamshidiha* / ✉ *Iman 'Erfanmanesh* ..... 5

**The Fundamental Methodology of Policy Formulation in the Middle Ages** / *Saied Moghadam*..... 25

**The Style of Dress of Yasooj's Youth** / ✉ *Hamid Dehghanian* / *Hassan KHayeri* ..... 45

**Sociological Analysis of the Rise in the Age of Marriage with Emphasis on Cultural Elements** / *Mohammad Fuladi*..... 77

**Possibility or Impossibility of Developing a Religious-oriented Cinema according to Mulla Sadra's Philosophy** / *Seyyed Mohammad Hussein Hashemian* / ✉ *Hooriyyeh Bozarg*..... 105

**A Critical Analysis of Cabalism in Hollywood Cinema (An Ad hoc Study of Animated film 9)** / ✉ *Hafizah Mahdian* / *Mohammad Hussein Farajnezhad* ..... 129