

معرفت فرهنگ اجتماع

سال ششم، شماره سوم، پیاپی ۲۳، تابستان ۱۳۹۴



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

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

مدیر مسئول

حمید پارسانیا

سر دبیر

محمود رجبی

جانشین سر دبیر

سیدحسین شرف‌الدین

مدیر اجرایی

سجاد سلگی

صفحه آرا

مهدی دهقان

ناظر چاپ

حمید خانی

سامانه ارسال و یگیری مقاله
Nashriyat.ir/SendArticle

نمایه در SID / ISC

اعضای هیئت تحریریه

نصرالله آقاجانی

استادیار دانشگاه باقرالعلوم

حمید پارسانیا

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم

محمدحسین پناهی

استاد دانشگاه علامه طباطبایی

غلامرضا جمشیدپناهی

دانشیار دانشگاه تهران

محمود رجبی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

سیدحسین شرف‌الدین

استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

حسین کجوییان

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

اکبر میرسپاه

استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

شمس‌الله مریچی

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 ۳۲۱۱۳۴۰۹ مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵ / پیامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

فروشگاه اینترنتی

<http://eshop.iki.ac.ir>

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

1. 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.
2. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق وبگاه نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
3. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
4. 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.
5. 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.
6. 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.
1. 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.
 2. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
 3. 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 بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.

4. 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.

5. 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.

6. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله بر اساس 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.

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

ج. یادآوری

1. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
2. مجله حداکثر پس از چهار ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
3. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
4. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.
5. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

بازنمایی و تحلیل الگوی خانواده اسلامی - ایرانی در گفتمان انقلاب اسلامی / ۵

ایمان عرفان منش

ارتباط عقیقانه به مثابه نظریه‌ای فرهنگی - ارتباطی / ۲۷

محمدتقی کریمی / که سیدعبدالرسول علم‌الهدی

صداقت خبری؛ مؤلفه‌های سازنده «خبر صادقانه» برای بخش‌های خبری تلویزیون ... / ۴۹

حمید پارسانیا / مهدی منتظر قائم / که امیرحسین تمنایی

سیاست فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در تقابل با ایران‌هراسی / ۷۷

که مجید مبینی مقدس / سیدمحمدحسین هاشمیان

تحلیل رویکردهای علم دینی با تأکید بر علوم اجتماعی / ۹۵

قاسم ابراهیمی پور / که محمدعارف محبی

روش‌شناسی انتقادی عاملیت و ساختار در اندیشه گیدنز از منظر حکمت متعالیه / ۱۱۹

که محمدداود مدقق / حامد حاجی حیدری

تبیین جامعه‌شناختی گرایش به دست‌روشی: پژوهشی کیفی / ۱۴۱

اکبر طالب‌پور

الملخص / ۱۶۵

Abstracts / ۱۷۸

بازنمایی و تحلیل الگوی خانواده اسلامی - ایرانی در گفتمان انقلاب اسلامی

ایمان عرفان منش / دانشجوی دکتری تخصصی جامعه‌شناسی فرهنگی دانشگاه تهران
دریافت: ۱۳۹۳/۱۲/۱۰ - پذیرش: ۱۳۹۴/۴/۲۵
iman.erfanmanesh@gmail.com

چکیده

مناقشات گفتمانی عرصه‌های سیاسی و فرهنگی در جامعه، بر نهادهای اجتماعی تأثیر می‌گذارد. در این میان، نهاد خانواده، به‌منزله کانون سبک زندگی، در معرض الگوسازی گفتمان‌ها قرار می‌گیرد. در ایران، پس از انقلاب اسلامی، توجه به الگویی از خانواده برای تحقق سبک زندگی اسلامی- ایرانی و کاستن از برخی مسائل اجتماعی و فرهنگی، ضروری تلقی شده است. در این مقاله، با استفاده از نظریات تحلیل گفتمانی و بر اساس روش تحلیل گفتمان (مدل تحلیلی ترکیبی فرکلاف، لاکلاو و موفه) می‌کوشیم تا مؤلفه‌های الگوی خانواده اسلامی- ایرانی را به‌عنوان محصول و کفایت تجربی گفتمان انقلاب اسلامی در سه سطح توصیفی، تفسیری و تبیینی تحلیل کنیم. بر طبق نتایج مقاله، الگوی خانواده اسلامی ایرانی بر محور مفاهیم «عدالت‌محوری»، «اصالت فرد و جمع»، «ارزش‌های اسلامی» و «فرهنگ ایرانی» مفصل‌بندی شده و دال مرکزی آن «اسلام و فرهنگ ایرانی» است. همچنین این الگو با ارکان هویتی جامعه ایران سازگاری و تناسب دارد.

کلیدواژه‌ها: خانواده اسلامی - ایرانی، سبک زندگی، گفتمان، الگو، انقلاب اسلامی، عدالت.

۱. طرح مسئله

در طول تاریخ نظام اجتماعی ایران، پیش و پس از ورود اسلام، پیوندهای خانوادگی به لحاظ تاریخی و اجتماعی از منزلت بالایی برخوردار بوده‌اند؛ به‌گونه‌ای که پس از تحولات خانواده در جریان مدرن شدن جامعه، خانواده همچنان نهادی برای پیوند میان «فرد» و «جامعه» بوده است. در سال‌های اخیر و به‌ویژه در شرایط کنونی به موازات گسترش مباحث درباره لزوم اتخاذ الگویی خاص برای پیشرفت جامعه ایران، یکی از محورهای مناقشات میان گفتمان‌ها نوع نگرش به برخی از نهادهای بنیادین اجتماعی همچون سیاست، اقتصاد، آموزش و پرورش و خانواده بوده است. «الگوسازی» به‌منزله یکی از مهم‌ترین کوشش‌های نظری گفتمان‌ها، به لحاظ مفهومی مشتمل بر تتبعات نظری منسجم و مدون‌شده در قالب مجموعه‌ای از اعمال و هنجارهای اجتماعی است که با عاریت گرفتن مفاهیم متعلق به گفتمان مربوطه، می‌کوشد به جهان اجتماعی معنایی ویژه دهد و آن را متناسب با اصول و ملزومات منطقی خود، بازسازی کند. بنابراین یک گفتمان، الگویی از نهادهای اجتماعی ارائه می‌دهد تا با استعانت از آن بتواند «واقعیت اجتماعی» را به الگو نزدیک کند.

از نظر جیمز پال‌گی، گفتمان چیزی بیش از زبان است و «گفتمان‌ها همواره متضمن هماهنگ کردن زبان با شیوه عمل، تعامل، ارزش‌گذاری، باور داشتن، احساس، بدن‌ها، زبان‌ها، نمادهای غیرزبانی، اشیاء، ابزارها، تکنولوژی‌ها، زمان و مکان است». انسان‌ها از این راه می‌کوشند تا با استعانت از گفتمان و ایجاد هویتی خاص، خود را متمایز کنند (گی، ۱۹۹۹، ص ۱۸). تمسک به یک گفتمان می‌تواند برای فرد، هویت‌بخش باشد. گفتمان در عرصه‌های مختلف جامعه حضور دارد و افراد با استفاده از آن می‌توانند کنش خود را حول آن تنظیم و تنسيق کنند.

گفتمان‌ها از دو وجه «کفایت نظری» و «کفایت تجربی» برخوردارند. کفایت نظری به محتوای معرفت‌شناختی، منطقی و مستدل گفتمان مربوط است و کفایت تجربی، در «الگو» متجلی می‌شود. گفتمان‌ها در وجه تجربی اقدام به الگوسازی از نهادهای بنیادین جامعه می‌کنند. مجموع همه الگوها از نهادهای بنیادین جامعه، «الگوی پیشرفت» جامعه و تمدن را تشکیل می‌دهد (عرفان‌منش و جمشیدیها، ۱۳۹۳). یک الگو می‌تواند به مثابه رویه‌ای برای نیل به مطلوب تلقی شود. آلن بیرو در فرهنگ علوم اجتماعی آورده است:

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 به‌کار آید و الگوها شیوه‌هایی از زندگی‌اند که از صور فرهنگی نشئت می‌گیرند. الگوها بر افکار، نگرش‌ها و رفتارهای کنشگران تأثیر می‌گذارند (بیرو، ۱۳۷۰، ص ۱۳۰).

بازنمایی و تحلیل الگوی خانواده اسلامی ایرانی در گفتمان انقلاب اسلامی ♦ ۷

بنابراین هرگونه تلاش علمی با پشتوانه مستدل نظری که مؤلفه‌ها و اجزای جامعه‌شناسی از نهاد خانواده را در الگویی طراحی، و به‌طور منسجم ترکیب کند، الگوی خانواده را تشکیل می‌دهد. یک الگوی جامع متشکل است از: نوع خانواده، نگرش به ازدواج و طلاق، تعاملات اعضای خانواده، بُعد خانواده، تقسیم کار خانگی، حقوق اعضای خانواده، رابطه زن و مرد، رابطه والدین و فرزندان، رابطه فرزندان با یکدیگر، نوع اوقات فراغت و چگونگی آن.

در ایران، طی دو دهه اخیر موضوع سبک زندگی و خانواده به‌طور چشمگیری در معرض الگوهای مختلف قرار گرفته است. بنابراین با ورود ایران به مرحله‌ای خاص از جامعه در حال پیشرفت و با عنایت به پیامدهای ناخواسته جهانی شدن، ضرورت توجه به وضعیت خانواده ایرانی همچنان رو به افزایش است؛ زیرا:

اولاً شاهد باقی ماندن برخی از هنجارهای الگوی سنتی خانواده (پدرسالارانه) هستیم که بعضاً با تغییرات جدید ناهماهنگ و نامتناسب بوده‌اند. خانواده ایرانی پس از تحولات ناشی از مدرن شدن در بستر جامعه، تغییراتی را تجربه کرد که از نظر ابعاد، سرعت تغییر، سنخیت، پیچیدگی و مقاومت عناصر سنتی (برجای مانده از خانواده پدرسالار) با تحولات جامعه متفاوت بود که موجب آسیب‌ها و مسائل اجتماعی در خانواده و به تبع آن در جامعه شده است؛

ثانیاً گفتمان‌های موجود در جامعه، هر کدام برای نزدیک ساختن واقعیت اجتماعی به دیدگاه‌های نظری خود تلاش کرده‌اند تا به آسیب‌شناسی خانواده ایرانی بپردازند و در نهایت الگویی برای سامان‌دهی به وضع موجود، تجویز و یا ترسیم کنند. در چنین شرایطی، نهاد خانواده در ایران در معرض ادبیاتی متنوع و متکثر قرار گرفته است؛

ثالثاً شاهد غفلت در اتخاذ الگویی مناسب برای سیاست‌گذاری‌های مقتضی با نهاد خانواده ایرانی هستیم؛ الگویی که در مواجهه با واقعیت‌های موجود در خانواده، از کفایت نظری و تجربی مناسبی برخوردار بوده، با تحولات اخیر جامعه ایران نیز همسویی بیشتری داشته باشد.

با نگاهی به مسائل و آسیب‌های موجود در خانواده مانند افزایش سن ازدواج، افزایش آمارهای طلاق، وجود اختلافات درباره استقلال زنان و اشتغال آنان، خشونت‌های متنوع خانگی، افزایش روابط جنسی خارج از چارچوب خانواده، و مسائل ناشی از تقسیم کار به نظر می‌رسد که برخی از این مسائل ناشی از نبود دیدگاهی منسجم درباره مسائل خانواده و عدم پاسخ‌گویی خانواده سنتی به این مسائل است. یکی از راهکارها برای برون‌رفت از این وضعیت و سامان‌دهی به برخی از مسائل یادشده، توجه به الگویی از خانواده است که قادر به جلوگیری و یا دست‌کم کاهش آسیب‌های خانواده باشد. این

مقاله می‌کوشد تا الگوی خانواده اسلامی- ایرانی را به‌منزله الگویی مناسب و راه‌گشا معرفی کند. بنابراین پرسش اصلی مقاله عبارت است از: الگوی خانواده برآمده از گفتمان انقلاب اسلامی ایران دارای چه مؤلفه‌های گفتمانی است؟ به نظر می‌رسد برای پاسخ به این پرسش باید از تحلیل گفتمان کمک گرفت.

۲. پیشینه پژوهش

بستان (۱۳۸۴) در پژوهشی به بررسی تشیع و تأثیر آن بر خانواده در ایران پرداخته است. وی معتقد است یکی از ویژگی‌های خانواده در ایران، تأثیرپذیری از ارزش‌های مذهبی است و در همین راستا، توجه به خانواده مبتنی بر ارزش‌های دینی (اسلامی) را راه‌گشا قلمداد کرده است.

مرکز مطالعات و تحقیقات زنان دانشگاه تهران (۱۳۸۶) در پژوهشی در زمینه عوامل مؤثر بر تحکیم خانواده کوشیده است تا ضمن آسیب‌شناسی خانواده ایرانی در ابعاد گوناگون، به ارائه مختصات کلی الگویی قابل اتکا برای سامان‌دهی به وضعیت خانواده بپردازد. در این الگو، نیازمندی‌های اقتصادی، فرهنگی، آموزشی، قانونی و قضایی بررسی شده است.

امیری (۱۳۸۸) در پژوهشی درباره روش‌شناسی آسیب‌شناسی خانواده و دستیابی به الگوی بهینه با رویکرد بومی، کوشیده است تا به لحاظ روش‌شناسی، ضرورت‌های رسیدن به الگوی بومی را شناسایی و مطرح کند. براین اساس مراحل رسیدن از عینیت‌گرایی به دانش چگونگی به لحاظ مفروضات و نگرش‌ها، فرایندی را از درک، مفهوم‌سازی، آزمون مفاهیم و تجربه به وجود می‌آورد که در نهایت پژوهشگر را به الگوی بومی هدایت می‌کند.

باقری (۱۳۸۹) در پژوهشی درباره ضرورت راهبرد نظریه‌پردازی در جامعه‌شناسی خانواده، به طرح موضوع خلق دانش و مدل در حیطه خانواده پرداخته، و ظهور خارجی و عینی نظریه را در پرتو فرایند اجتماعی شدن بررسی کرده است. از نظر باقری، لازم است برای رسیدن به الگویی بومی، به اندیشه اسلامی توجه شود.

رضایی و نراقی (۱۳۸۹) الگوی خانواده سالم را در سیره پیامبر اسلام ﷺ بررسی، و ضمن تحقیق درباره روابط اعضای خانواده در سه محور عاطفی اخلاقی، جنسی و اقتصادی، راه‌حل خروج از بسیاری از مشکلات و آسیب‌های موجود را توجه به الگوی خانواده برآمده از تعلیمات اسلامی معرفی کرده‌اند.

سلطانی (۱۳۹۰) در پژوهشی درباره الگوی ساختار خانواده مطلوب از دیدگاه اسلام، به ویژگی مهم اصالت فرد و جمع در روابط تقسیم کار و قدرت در خانواده اشاره کرده و همچنین به عنصر همدلی برآمده از آموزه‌های دینی به‌منزله خصلتی خاص در خانواده اسلامی تأکید ورزیده است.

هیچ‌یک از پژوهش‌های مزبور به اتصال معرفتی و نظری الگوی خانواده اسلامی ایرانی و گفتمان انقلاب اسلامی توجه نکرده‌اند. این مقاله می‌کوشد تا به تحلیل گفتمان اتصال نظری آن دو بپردازد.

۳. ملاحظه نظری

تحلیل گفتمان انتقادی، ریشه در آرای فلاسفه‌ای همچون فردیناند دو سوسور، لویی آلتوسر، رولان بارت، ژاک دریدا، ژاک لاکان و میشل فوکو دارد (آفاگل زاده، ۱۳۸۵، ص ۱۵۹). یک گفتمان متشکل از مجموعه ایده‌های فرهنگی و اجتماعی تولیدشده است که دربرگیرنده نشانه‌ها و رمزهاست و ارتباط قدرت را با دیگر مسائل توضیح می‌دهد. گفتمان، ساختارها و موقعیت‌های گفتمان را در روابط تاریخی، فرهنگی و اجتماعی وسیعی نشان می‌دهد (سردار و ون لون، ۱۹۹۸). گفتمان شامل کنش‌های زبانی، ساختار متن نوشته، گرامر و لغت موجود در جملات، فرایندهای روان‌شناختی تفسیر، ایدئولوژی‌های اجتماعی و سیاسی است (گاتینگ، ۲۰۰۶، ص ۲۱۲). تحلیل گفتمان به دنبال نوعی از تحلیل متن است که بتواند ساختارهای بازتولیدی ناشی از آن متن را معرفی کند. تحلیل گفتمان بر بررسی ارتباط متن و زمینه (بافت) متمرکز است. یکی از مفروضات این است که توجه به عمل اجتماعی بدون رجوع به متن یا ساختار متنی، امکان‌پذیر نیست و نظریه‌ها از طریق متن، عمل اجتماعی را معرفی و عرضه می‌کنند (وداک، ۲۰۰۱). از ویژگی‌های تفکر فوکو این است که گفتمان‌ها را با کارکردشان می‌سنجد. گفتمان‌ها تنها نوشته‌ها و متن‌ها نیستند، بلکه «الگوها»ی عمل و کاربست آنها نیز هستند. گفتمان موجب پدید آمدن و شکل بخشیدن به پدیده‌ها می‌شود (عضدانلو، ۱۳۸۰، ص ۵۵؛ آفاگل زاده، ۱۳۸۵، ص ۱۴۰).

گفتمان‌ها صرفاً گزاره‌هایی پراکنده و رها نیستند. زبان در همه سطوح اجتماعی در پی ایجاد نظم و تغییر است (ون‌داک، ۱۳۸۲، ص ۸۰). جیمز پال‌گی معتقد است زبان می‌تواند معناسازی، دنیاسازی و فعالیت‌سازی کند (گی، ۱۹۹۹، ص ۸۶). از نظر نورمن فرکلاف، گفتمان قادر است کنشگران را وادار کند تا با به‌کارگیری نمادها، نشانه‌ها و زبان‌هایی مشترک، با یکدیگر تعامل کنند. به نظر او، میان سه سطح از پدیده‌های اجتماعی یعنی صورت‌بندی اجتماعی، نهاد اجتماعی و کنش اجتماعی رابطه وجود دارد. در این میان، زبان به‌منزله کنش اجتماعی است (فرکلاف، ۱۳۷۹، ص ۴۳؛ آفاگل زاده، ۱۳۸۵، ص ۱۵۰). تئون ادریانوس ون داک معتقد است یکی از اهداف اصلی مطالعه گفتمان، فهم چگونگی کاربرد زبان و ارتباط آن با باورها و تعاملات افراد در جامعه است (ون‌داک، ۱۳۸۲، ص ۱۸). مطالعه گفتمان به مثابه کنش می‌تواند رویکرد وسیع‌تری در پیش گیرد تا کارکردهای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی گفتمان را در چارچوب نهادها، گروه‌ها یا به‌طور کلی جامعه و فرهنگ به نمایش بگذارد (همان، ص ۸۶). بر همین

منوال، تبارشناسی فوکو متوجه مرکزیت قدرت در شکل‌گیری گفتمان‌ها، هویت‌ها و نهادهاست (مک‌دانل، ۱۳۸۰، ص ۴۰؛ شرت، ۱۳۹۰، ص ۲۰۹). روث وداک معتقد است با در نظر گرفتن زبان به‌منزله‌شکلی از کردار اجتماعی، وجود رابطه‌ای دیالکتیکی میان کردارهای گفتمانی و حوزه‌های خاص عمل (مانند موقعیت‌ها، چارچوب‌های نهادی و ساختارهای اجتماعی که کردارهای گفتمانی درون آنها جای می‌گیرند)، مفروض خواهد بود (وداک، ۲۰۰۱، ص ۶۵ و ۶۶). بنابراین گفتمان هم ساخته‌شده و هم سازنده است. گفتمان‌ها هویت‌سازند و خصلت انتقال به جامعه را دارند (جمعی از پژوهشگران، ۱۳۹۱، ص ۴). از دیدگاه ارنستو لاکلاو و شتال موفه، گفتمان‌ها تصور ما از حقیقت و جهان را شکل می‌دهند و تغییر در گفتمان‌ها، تغییر در جهان اجتماعی را به همراه خواهد داشت. آنها معتقدند هر گفتمان، بخش‌هایی از حوزه اجتماع را در سیطره خود می‌گیرد و با در اختیار گرفتن ذهن سوژه‌ها، به گفتارها و رفتارهای فردی و اجتماعی آنها شکل می‌دهند. «مفصل‌بندی» در نظریه گفتمان لاکلاو و موفه، شبیه به مفهوم «صورت‌بندی» در نظریه فوکو است (مک‌دانل، ۱۳۸۰، ص ۳۳-۳۱؛ سلطانی، ۱۳۸۳، ص ۱۵۶). همچنین آنان بر این باورند که یک گفتمان همیشه مسلط نیست و از قدرت سایر گفتمان‌های رقیب متأثر می‌شود. گفتمان‌های موجود در جامعه در عینیت‌سازی اهداف خود، رقیب محسوب می‌شوند. رابطه گفتمان‌ها می‌تواند مشارکتی، تداخلی یا تقابلی باشد. یکی از راه‌های افزایش موفقیت گفتمان در ساخت دادن به جامعه، در اختیار داشتن مجاری ارتباطی است که به واسطه آنها اقناع صورت می‌گیرد. در اختیار داشتن رسانه‌های گوناگون، ابزاری مهم در بسط و توسعه گفتمان به‌شمار می‌آید (عضدانلو، ۱۳۸۰، ص ۷۳).

خانواده به‌منزله یکی از نهادهای اصلی جامعه، متأثر از فضای گفتمانی حاکم بر جامعه است. گفتمان قادر است شیوه‌ای خاص از رفتار را برجسته کند و مشروعیت بخشد. در هر جامعه‌ای نوع نگرش به ساختار خانواده، مناسبات قدرت میان زن و مرد، روابط والدین با فرزندان و کارکردهای خانواده، تحت تأثیر گفتمان مسلطی است که روابط میان نهادهای جامعه را تنظیم می‌کند. تولید و بازتولید مناسبات اجتماعی و روابط خانوادگی در شبکه‌ای از معانی مشخص انجام می‌شود. در هر جامعه، گفتمان‌های پرشماری حضور دارند که یکی از آنها می‌تواند برای مدتی غلبه یابد. برخی از گفتمان‌ها مدعی ساختن جامعه در وجوه مختلف مانند حکومت، اقتصاد، تعلیم و تربیت و خانواده هستند. هنگامی که نفوذ و بازتاب یک گفتمان فراتر از یک نهاد قرار گیرد و اقدام به الگوسازی برای نهادهای مختلف کند، از گفتمان‌های کوتاه‌برد اثرگذاری بیشتری خواهد داشت. گفتمان غالب، هنجارها و ارزش‌های متناسب با دال مرکزی خود را تجویز می‌کند و از نهادهای جامعه، الگوهایی را ارائه می‌دهد. قدرت یک الگو، تابعی از قدرت گفتمان مرجع آن است. هنگامی که یک الگو به گفتمان حاکم در جامعه نزدیک‌تر باشد، قوی‌تر و بانفوذتر خواهد بود.

۴. روش‌شناسی مقاله

تحلیل گفتمان، هم‌زمان دارای دو وجه نظری و روشی است و خصیلتی اکتشافی و رمزگشایانه دارد. در این مقاله، با بهره‌جستن از تحلیل گفتمان نورمن فرکلاف، *ارنستو لاکلاو* و *شتتال* موفه مدلی ترکیبی برای تحلیل استخراج کرده‌ایم.

تحلیل گفتمان نورمن فرکلاف: اجرای روش تحلیل گفتمان فرکلاف مستلزم تحلیل در سه سطح زیر است (فرکلاف، ۱۳۷۹):

۱. تحلیل متن: در این سطح، نظام معانی، مستقل از زمینه و شرایط اجتماعی آن به شیوه‌ای توصیفی تحلیل شده (همان، ص ۱۷۱ و ۱۷۲) و تمرکز، بر چگونگی تولید متن و ویژگی‌های درون‌متنی (دستوری، زبان‌شناختی، نشانه‌شناختی، آواشناختی) و واژگانی است؛

۲. تحلیل کردار گفتمانی: در این سطح، با معناکاوی سروکار داریم و هدف، فهم معانی و کشف جوهر نهفته در گفتمان است. به عبارت دیگر، باید ضمن توجه به درون گفتمان، بر زمینه (بافت موقعیتی) آن متمرکز شد؛ زیرا گفتمان معانی خود را از زمینه معرفتی اجتماعی کسب می‌کند (همان، ص ۲۱۵). کشف رابطه دیالکتیکی متن و زمینه در این سطح دنبال می‌شود. همچنین می‌توان یک خرده‌گفتمان را درون گفتمان کلان‌تر شناسایی و معناکاوی کرد (همان، ص ۲۳۰). بینامتنیت (Intertextuality) به معنای دنبال کردن رد پای کردار گفتمانی در متن است. بینامتنیت مستلزم فراتر رفتن از توصیف و رسیدن به تفسیر است و مقدمه‌ای از تحلیل تفسیری زمینه (بافت موقعیتی) به شمار می‌آید؛

۳. تحلیل کردار اجتماعی: این سطح نیازمند تحلیل فرامتن است؛ یعنی پاسخ به اینکه چرا و چگونه گفتمان یا خرده‌گفتمان رخ داده است؟ تحلیل کردار اجتماعی مبتنی بر تبیین بوده، معطوف به بررسی تأثیر متقابل قدرت ساختارهای اجتماعی، فرهنگی (ارزش‌ها)، سیاسی (ایدئولوژی‌ها) و اقتصادی با گفتمان (یا خرده‌گفتمان) است (همان، ص ۲۴۵). همچنین نقش رسانه‌ها در این سطح تحلیل می‌شود.

تحلیل گفتمان *ارنستو لاکلاو* و *شتتال* موفه: *لاکلاو* و موفه تحلیل گفتمان را به عرصه‌های اجتماعی و سیاسی وارد می‌کنند؛ به‌گونه‌ای که مقوله‌های زبانی و غیرزبانی از جمله کنشگران، اندیشه‌ها، بیانیه‌ها، فراخوان‌ها، سیاست‌گذاری‌ها، رسانه‌ها، نهادها و سازمان‌ها وارد بافت اجتماعی می‌شوند و با آنها همچون متن برخورد می‌شود (*لاکلاو* و موفه، ۲۰۰۱). بنابراین همه‌چیز خصیلتی گفتمانی به خود

می‌گیرد. به لحاظ روشی، تحلیل گفتمان لاکلاو و موفه مستلزم جست‌وجوی این مؤلفه‌های گفتمانی است: ۱. مفصل‌بندی، ۲. دال مرکزی، ۳. دال‌های شناور، ۴. ابعاد (عناصر)، ۵. اسم‌سازی، ۶. هم‌ارزی، ۷. انسداد معنا و میدان گفتمان‌گونگی، ۸. برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی، ۹. تخصیص، ضدیت و غیریت، ۱۰. ساختارشکنی و امکانیت، ۱۱. قدرت، ۱۲. فراخوان و نمایندگی.

۵. مدل تحلیلی ترکیبی

این مدل سه مرحله زیر را دربر دارد:

۱. تحلیل توصیفی گفتمان: این مرحله شامل کشف و شناسایی، طبقه‌بندی و مقوله‌بندی ایده‌های مرکزی مندرج در الگوی خانواده است. پس، این مرحله ملهم از سطح تحلیل متن در روش فرکلاف است. معناکاوی واژگان در مرحله بعد قرار دارد؛

۲. تحلیل تفسیری گفتمان: در این مرحله الگوی خانواده بر اساس زمینه معرفتی، اجتماعی و فرهنگی تحلیل می‌شود که «تحلیل تفسیری اولیه» را شکل می‌دهد. همچنین برخی از مؤلفه‌های تحلیل گفتمانی لاکلاو و موفه یعنی مفصل‌بندی، دال مرکزی، دال‌های شناور، ابعاد (عناصر)، اسم‌سازی، هم‌ارزی، انسداد معنا و میدان گفتمان‌گونگی به دلیل ارتباط با زمینه معرفتی و نظری معناکاوی می‌شوند. مؤلفه‌های مذکور، «تحلیل تفسیری ثانویه» را شکل می‌دهند. بنابراین این مرحله ملهم از دو سطح کردار گفتمانی و کردار اجتماعی در روش فرکلاف است؛

۳. تحلیل تبیینی گفتمان: در این مرحله، تعداد دیگری از مؤلفه‌های تحلیل گفتمانی لاکلاو و موفه یعنی برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی، قدرت و فراخوان و نمایندگی به دلیل ارتباط با قدرت، رسانه و نهادهای اجتماعی و اکاوی می‌شوند. این مرحله ملهم از سطح کردار اجتماعی در روش فرکلاف است.

تحلیل توصیفی گفتمان		استخراج مفاهیم اساسی و کلیدی
تحلیل تفسیری گفتمان	تفسیر اولیه	زمینه گفتمانی
	تفسیر ثانویه	مفصل‌بندی
		دال مرکزی
		دال‌های شناور
		ابعاد (عناصر)
		اسم‌سازی
		هم‌ارزی
تحلیل تبیینی گفتمان	انسداد معنا و میدان گفتمان‌گونگی	
	برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی	
	قدرت	
	فراخوان و نمایندگی	

۱-۵. تحلیل توصیفی گفتمان: دیدگاه‌های اساسی و کلیدی الگو

می‌توان دیدگاه‌های اساسی و کلیدی الگوی خانواده اسلامی ایرانی را در جدول زیر تلخیص کرد (عرفان‌منش، ۱۳۹۲):

ابعاد	دیدگاه‌های اساسی و کلیدی الگو
نوع خانواده	<ul style="list-style-type: none"> - بالا بودن نسبی بُعد خانواده: توصیه به فرزندآوری - هسته‌ای بودن یا گسترده بودن خانواده (امکان دربر گرفتن چند نسل) - اهمیت شبکه خویشاوندان - اهمیت خانواده به‌منزله یکی از مهم‌ترین واحدهای اجتماعی - اهمیت باورها و ارزش‌های اسلامی و فرهنگ خانواده ایرانی
کارکردهای خانواده	<ul style="list-style-type: none"> - امکان تأثیر خانواده بر جامعه در جهت مطلوب - تولید مثل، جامعه‌پذیری، کنترل اجتماعی، مراقبت و حمایت‌های عاطفی، تنظیم روابط جنسی و مشروعیت‌بخشی به فرزندان - اهمیت تربیت، اجتماعی کردن و فرهنگ‌پذیر کردن فرزندان - اهمیت روابط خویشاوندی و صله رحم در تسهیل جامعه‌پذیری و فرایند سالمندی، افزایش سرمایه اجتماعی و جلوگیری از فردیت
تقسیم کار در خانه	<ul style="list-style-type: none"> - بر مبنای آموزه‌های دینی - توجه به رویکرد تناسب بین وظایف مرد و زن - اهمیت تساوی حقوق زن و مرد و نه تشابه آنها - تمایز نقش‌های جنسیتی عاری از ارزش‌گذاری متفاوت برای نقش‌های گوناگون - نگاه تکمیلی به مرد و زن - عدم نگرش تفریدی به حقوق و تکالیف - تربیت فرزندان و مدیریت داخل خانه توسط مادر - سرپرستی بر خانواده، کار بیرون از خانه، کمک به امور داخلی و تربیت فرزندان توسط پدر - معاف بودن زنان از انجام کار خانگی - امکان اشتغال زنان در صورت توافق با شوهر و ضرورت آن - امکان استقلال اقتصادی زن - اهمیت مسئولیت‌پذیری فرزندان در قبال خانواده بر حسب سن و جنس
توزیع قدرت	<ul style="list-style-type: none"> - اصالت فرد و جمع با هم - یک‌طرفه و یک‌جانبه نبودن قدرت - متفاوت بودن منبع و نحوه اعمال قدرت در میان زن و مرد: تکمیل قدرت - بیشتر بودن اقتدار مرد در منظومه زن و شوهری و ساختار طولی - تصمیم‌سازی توسط همه اعضا و تصمیم‌گیری توسط سرپرست خانواده - توزیع قدرت بر پایه عدالت جنسیتی نه مساوات
نگرش به مردان	<ul style="list-style-type: none"> - ضرورت خدمت به خانواده و تأمین نیازهای مادی و غیرمادی - تصدی امور خارج از خانه و مشارکت در امور داخلی - اهمیت ابراز عاطفه و علاقه به همسر - قوام‌بخش خانواده و نه برتری مرد - افرادی عقلانی-عاطفی - عدم ترجیح جنسی پسر
نگرش به زنان	<ul style="list-style-type: none"> - افرادی عاطفی-عقلانی - ضرورت پوشیدگی و رعایت عفاف - امکان استقلال مالی و فکری از شوهر - امکان حضور در عرصه‌های مختلف علمی، ورزشی یا سیاسی - دارای نقش مهم در تربیت فرزندان

دیدگاه‌های اساسی و کلیدی الگو	ابعاد
<ul style="list-style-type: none"> - مسئولیت‌پذیری نسبت به امور جمعی خانوادگی - اهمیت تهذیب، تحصیل و ورزش - امکان سرمایه‌گذاری و پیگیری علایق شخصی در عرصه‌های تحصیلی، هنری، اقتصادی یا ورزشی توسط دختر و پسر - امکان استقلال فکری در چارچوب موازین دینی و فرهنگی - حمایت عادلانه والدین از فرزند پسر و دختر - ضرورت منع تنبیه بدنی از سوی والدین - ضرورت توجه مداوم به مصالح خانواده و حمایت از والدین 	نگرش به فرزندان
<p>ازدواج:</p> <ul style="list-style-type: none"> - تقدس ازدواج - یکی از مهم‌ترین بنیان‌های زندگی اجتماعی: نقش ازدواج در افزایش انسجام و همبستگی اجتماعی - توصیه به ازدواج در اوایل سنین جوانی - تأکید بر ازدواج آسان: پرهیز از مهریه‌های بالا - امکان ازدواج موقت و تعدد زوجات مرد (مشروط به برخی ضوابط و اقتضانات) <p>قواعد همسرگزینی:</p> <ul style="list-style-type: none"> - مشورت و تصمیم به صورت جمعی بین فرزند و والدین در دو فرایند همسریابی و همسرگزینی - اهمیت آزادی انتخاب جوانان بدون هرگونه اجبار - ضرورت رعایت همسان‌همسری به‌ویژه به لحاظ دینی و اخلاقی - پرهیز از ازدواج با خویشاوندان بسیار نزدیک - امکان درون‌همسری یا برون‌همسری 	قواعد همسرگزینی و ازدواج
<ul style="list-style-type: none"> - ناپسندترین حلال: بالا بودن تبعات و هزینه‌های روانی و اجتماعی - سخت‌گیری در طلاق، بر خلاف ازدواج (از جمله وجود دو شاهد) - تأکید بر تفاهم و بازنگری در روابط پیش از طلاق - حق طلاق مردانه و در برخی موارد زنانه - امکان سامان دادن به ازدواج دیگر پس از طلاق (بدون قیح اجتماعی) 	نگرش به طلاق
<ul style="list-style-type: none"> - امکان اوقات فراغت جمعی و فردی برای اعضای خانواده - عدم اولویت فعالیت‌های فراغتی پسران و مردان نسبت به دختران و زنان - اهمیت اولویت با گذراندن اوقات فراغت در کنار خانواده - اهمیت صله رحم به‌منزله زینه‌ای برای فعالیت‌های فراغتی جمعی و خانوادگی - امکان فعالیت‌های فراغتی مستقل برای دختران و پسران - اهمیت هدف فعالیت‌های فراغتی (در راستای نشاط جسمی و تعالی روحی) 	اوقات فراغت اعضای خانواده

۲-۵. تحلیل تفسیری گفتمان: تفسیر اولیه و ثانویه

۱-۲-۵. تفسیر اولیه: زمینه گفتمانی

زمینه اجتماعی الگوی خانواده اسلامی ایرانی مربوط به دو مقطع تاریخی است:

الف. دوره نخست: این دوره وسعت تاریخی بیشتری دارد و تقریباً پیش از انقلاب اسلامی را دربر می‌گیرد. دو مؤلفه مهم که ساختار و روابط درونی جامعه ایران را تشکیل می‌داد، عبارت بودند از فرهنگ خویشاوندی و خانوادگی ایران و آموزه‌ها و باورهای اسلامی.

همواره تعلق به گروه‌های خانوادگی مهم‌ترین وجه هویتی جامعه ایران را تشکیل می‌داده است. ویلم فلور معتقد است خانواده گسترده واحد اصلی در زندگی اجتماعی ایرانیان به شمار می‌آمده است. تعهدات و علایق دوجانبه بین خویشاوندان، از هر نوع تعهد اجتماعی دیگر بیشتر اهمیت داشته و هدف همه

فعالیت‌های اصلی در جهت خدمت به خانواده بوده است. ایرانیان طرفداری از خویشاوندان را مثبت می‌دانسته‌اند و فرد بدون داشتن پیوندهای خانوادگی ارجی نداشته است (فلور، ۱۳۶۵، ص ۲۴).

در اجتماعات ایران باستان، نظام قدرت مبتنی بر رئیس خانه، ده، طایفه و کشور بود (کریستن سن، ۱۳۸۷، ص ۳۵). پدر سرپرست خانواده و مسئول تأمین نیازهای اقتصادی آن، و مادر مسئول برآوردن نیازهای عاطفی و تربیتی فرزندان و اداره داخلی منزل بود. برادر بزرگ حکم پدر و مشاور ارشد وی را داشت. هرودت معتقد است ایرانیان به بچه‌ها علاقه‌مند بوده‌اند و ازدواج نیز به دلیل تداوم نسل اهمیت داشته است. در آیین زردشت، مقام مردان متأهل بالاتر از مردان مجرد بود (مظاهری، ۱۳۷۲، ص ۱۲). داشتن فرزندان پسر نشانه اقتدار بود، اما داشتن دختر، بر خلاف برخی جوامع، امری مذموم تلقی نمی‌شد. پدر در خانواده اختیارات بیشتری داشت (بارتولومه، ۱۳۳۷، ص ۱۲)، اما بر خلاف نسبت‌های ناروایی که به نظام اجتماعی ایران باستان داده‌اند، جامعه ایرانی مردسالار نبود. زنان مورد احترام بودند و یکی از ستون‌های خانواده محسوب می‌شدند (ولایتی و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۳۳۳).

پس از ورود اسلام به ایران، نظام خانوادگی همچنان زنجیره مرتبط‌کننده اجتماعی بوده است. رافائل پتای فرهنگ خاورمیانه و کشورهای اسلامی را فرهنگ قوم و خویشی می‌نامد که در آن، نهاد خانواده تضمین‌کننده آرامش و ثبات اجتماعی سیاسی بوده و در میان اعضای خانواده، اعتماد متقابل وجود داشته است (نقوی، ۱۳۷۷، ص ۱۹). با ورود اسلام به ایران، خانواده و نظام اجتماعی حقوقی حاکم بر آن از جمله حق مالکیت زنان، منع ازدواج با محارم، افزایش اهمیت ازدواج و خانواده در جامعه، قواعد چندمسری و ازدواج موقت تغییراتی کرد (آزاد ارمکی، ۱۳۹۰، ص ۶۵). اسلام برای خانواده جایگاه والایی قایل است و توجه ایرانیان به آموزه‌ها و ارزش‌های اسلامی از جمله عدالت در روابط خانوادگی اهمیت داشته است.

پیش از تحولات مدرن شدن، نظام اجتماعی ایران ترکیبی از قبایل، دهقانان، روستاییان و پیشه‌وران شهری بود (فوران، ۱۳۸۳، ص ۵۱). خانواده ایرانی به‌منزله عنصری از فرهنگ جامعه، با جامعه در ارتباط بود و قوانین و ضوابط فئودالی بر آن بی‌تأثیر نبود (مهدی، ۱۳۵۴، ص ۴۷ و ۴۸). در خانواده روستایی به علت اقتصاد کشاورزی، مناسبات خانوادگی و طایفه‌ای اهمیت داشت. جامعه‌پذیری در شبکه خویشاوندی، عامل اتصال فرد به اجتماع بود. در مجموع، وضعیت نهاد خانواده، متناسب و هم‌سنخ اوضاع اجتماعی سیاسی بود، و اتحاد در قالب روابط خونی برای حراست از امنیت اجتماع ضرورت داشت. ساختار و روابط درونی خانواده از جمله تقسیم کار و مناسبات قدرت نیز از اوضاع

اجتماعی سیاسی تأثیر می‌پذیرفت. برای مثال، چنین به نظر می‌رسد که پدرسالاری نه تنها مذموم محسوب نمی‌شد، بلکه کارکردی مثبت برای حفظ شاکله خانواده، قوم و اجتماع داشت. همچنین حضور نسبی زنان در خانه، نه به موجب تلقی شأن کهنتر زنان نسبت به مردان، بلکه به منظور احترام به حریم آنان و محافظت از ایشان در مقابل مخاطرات و ناامنی‌های احتمالی بیرون از خانه بوده است. چنین شرایطی، کم‌وبیش تا پیش از تحولات مدرن شدن بر خانواده حاکم بود.

ب. دوره دوم: این دوره به انگیزه‌ها و وقایع نزدیک و مرتبط با انقلاب اسلامی ایران مربوط می‌شود. در دوران قاجار، حوزه تهران به یکی از فعال‌ترین کانون‌های شیعی تبدیل شد. حوزه‌های شیعی در تقابل با روشنگری مدرن، مسیری جدا از حوزه‌های علمی جهان اسلام پیمودند. در بُعد فقهی نیز این جریان توانست رویکرد اخباری‌ای را که منکر مرجعیت عقل در استنباط فقهی و قواعد حقوقی بود، منزوی سازد (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۷۴). پویایی فقه اجتماعی در دوره قاجار، به‌ویژه پس از جنگ‌های ایران و روسیه، درخور توجه است. شکل گرفتن انقلاب مشروطه نیز حاکی از بیداری و شکوفایی مجدد مسلمانان در عرصه سیاسی و اجتماعی بود. در دوران مشروطه حرکت دینی جامعه به صورت رقابت سیاسی فعال در آمد. پس از این وقایع، دین به یکی از تعیین‌کننده‌ترین مؤلفه‌های اجتماعی، و حوزه‌های علمیه به یکی از مهم‌ترین نهادهای اجتماعی مبدل شدند. صورت رسمی، منسجم، خلاق و فعال مواجهه، از پایان دهه ۱۳۲۰ در برخی از حلقه‌های حوزه قم آغاز شد؛ یعنی پس از اشتغال منورالفکران ایرانی به فلسفه‌های مدرن و ورود نخستین آثار فلسفی غرب و به‌ویژه اندیشه‌های مارکسیستی. فلسفه صدرایی از این مقطع به بعد ظرفیت‌ها و توانمندی‌های خود را در مواجهه با فلسفه‌های مدرن آشکار ساخت که از جمله آثار مرتبط با این رویکرد می‌توان به *اصول فلسفه و روش رئالیسم* و برخی از آثار شهید مرتضی مطهری اشاره کرد (همان، ص ۷۵). ثمره این پویا در قیام ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ به رهبری امام خمینی^ع آشکار شد و در سال ۱۳۵۷ به انقلاب اسلامی منتج گردید. پس از انقلاب اسلامی ایران و با فعال شدن دین در عرصه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی، مبانی نظام سکولاریستی جهان اجتماعی در غرب مورد تردید قرار گرفت. جهان غرب پیشرفت را مستلزم کنار گذاشتن دین و باورهای مذهبی و ارزشی از نظام اجتماعی می‌دانست، اما وقوع انقلاب اسلامی ایران چنین معادله‌ای را در هم شکسته بود و توانسته بود با مراجعه به دین، انقلابی اجتماعی را سامان دهد. به تدریج ضرورت اتخاذ الگوی پیشرفت اسلامی-ایرانی مطرح شد که بر اساس آن بتوان الگوهای را از نهادهای اجتماعی یعنی حکومت، اقتصاد، تعلیم و تربیت و خانواده ارائه

کرد. به همین دلیل، رقابت گفتمانی انقلاب اسلامی با سایر گفتمان‌های غرب وارد مناسبات اجتماعی شد (عرفان‌منش و جمشیدیها، ۱۳۹۳). در اختیار داشتن رسانه‌های ارتباطی و اطلاعاتی نیز به توان گفتمان‌های غربی افزوده بود. سبک زندگی و خانواده سستی ایرانی فاقد ظرفیت لازم برای حضور در رقابت گفتمانی بود. بنابراین سبک زندگی و خانواده در ایران به اتخاذ الگویی برآمده از گفتمان انقلاب اسلامی نیاز پیدا کرد و تلاش‌هایی در جهت سامان‌دهی به الگوی خانواده اسلامی- ایرانی بر اساس ارزش‌های اسلامی و فرهنگ ایرانی آغاز شد.

مروجان الگوی خانواده اسلامی ایرانی معتقدند با توجه به مسائل خانواده در ایران، لازم است ضمن مقابله با ابعاد تهدیدکننده هنجارها و ارزش‌های موجود در گفتمان‌های غربی از جمله فردگرایی، انسان‌محوری، اصالت سود، مادی‌گرایی، و اصالت لذت، سبک زندگی اسلامی- ایرانی را بازسازی کنیم. آنان معتقدند با عنایت به جامعیت دین اسلام به‌عنوان دین خاتم، همه مؤلفه‌های لازم برای زندگی اجتماعی در آموزه‌های اسلام وجود دارد (دارابی، ۱۳۸۹، ص ۱۳۸؛ جمعی از پژوهشگران، ۱۳۹۱، ص ۱۹؛ مطهری، ۱۳۸۵، ص ۶۳ و ۶۴). از مهم‌ترین استدلال‌های نظری برای این مدعا، فقه پویای تشیع است که متناسب با شرایط تاریخی و اجتماعی می‌تواند احکام و دستورهای دینی لازم را تدوین کند (مطهری، ۱۳۵۷، ص ۷۴). از این رو پویایی تشیع مانع از این می‌شود که بتوان این دین را تماماً سنت قلمداد کرد (دارابی، ۱۳۸۹، ص ۴۹۲). از نظر متفکران اجتماعی مسلمان، از جمله شهید مطهری و مرحوم علامه سیدمحمدحسین طباطبایی، ساختار کل جامعه اسلامی بر بنیاد خانواده است. شهید مطهری دیدگاهی نظام‌مند درباره خانواده داشت (سالاری‌فر، ۱۳۸۵، ص ۱۱) که با قرار گرفتن در نظام اجتماعی اسلامی می‌تواند عملکردی مطلوب داشته باشد. در این میان برخی بر این باورند که تحقق خانواده اسلامی- ایرانی، راهی به سوی ایجاد تمدن اسلامی- ایرانی است. به تعبیر آزاد/ارمکی، امروزه خانواده ایرانی با نوع قرباتی که با اندیشه شیعی دارد، توانسته به نوعی تعامل بین دین و اجتماع دست یابد و نفوذ و احیای مجدد ارزش‌های دینی به دنبال انقلاب اسلامی، مانع راهیابی الگوهای نوین و رواج یافتن جای‌گزین‌های غربی برای خانواده سستی در ایران شده است (آزاد ارمکی، ۱۳۹۰، ص ۱۵۹؛ آزاد ارمکی و همکاران، ۱۳۸۲، ص ۲۲).

اهداف تدوین الگوی اسلامی ایرانی خانواده بدین شرح بیان شده است: ۱. محوریت خانواده در پیشرفت فرد و جامعه؛ ۲. آسیب‌زا بودن شرایط فعلی خانواده برای جامعه؛ ۳. تحکیم روابط و تقویت بُعد عاطفی اعضای خانواده؛ ۴. تسهیل فرایند ازدواج در جامعه؛ ۵. کاستن از رواج الگوهای زودگذر خانواده (www.oiiip.ir).

۲-۲-۵. تفسیر ثانویه

الف. مفصل‌بندی: هر فرایند یا عملی که رابطه میان مؤلفه‌ها را به‌نحوی تثبیت کند که هویتشان با این عمل تغییر یابد، مفصل‌بندی نامیده می‌شود. در این فرایند، بر کسب هویت جدید توسط عناصری که مفصل‌بندی بر آنها اعمال شده، تأکید می‌شود (لاکلاو و موفه، ۲۰۰۱، ص ۱۰۵؛ فیلیپس و یورگنسن، ۲۰۰۴، ص ۲۶). پس مفصل‌بندی بر محور مفاهیم «عدالت‌محوری»، «اصالت فرد و جمع»، «ارزش‌های اسلامی» و «فرهنگ ایرانی» است؛

ب. دال مرکزی: دال مرکزی نشانه‌ای است ممتاز که دیگر نشانه‌ها حول آن نظم می‌یابند. دال مرکزی به مثابه دال جاذب و هسته اصلی گفتمان، سایر دال‌ها را برای مفصل‌بندی گفتمان تنظیم می‌کند (لاکلاو و موفه، ۲۰۰۱، ص ۱۱۲؛ فیلیپس و یورگنسن، ۲۰۰۴، ص ۲۶). دال مرکزی، الگوی «اسلام و فرهنگ ایرانی» است؛

ج. دال‌های شناور: دال‌های شناور نشانه‌هایی چندمعنایی هستند که مفهوم آنها هنوز تثبیت نشده است. گفتمان می‌کوشد تا با تقلیل معانی، آنها را به عنصر (بُعد) خود تبدیل کند (فیلیپس و یورگنسن، ۲۰۰۴، ص ۲۸). بستر عملکرد خانواده اسلامی ایرانی، تحقق سبک زندگی اسلامی-ایرانی در نهادهای جامعه و زندگی روزمره مردم است و از این رو دال‌های شناور تثبیت‌نشده عبارت‌اند از: بُعد بالای خانواده، عدم نگرش تفریدی به حقوق و تکالیف زن و مرد، تلقی زنان به‌منزله افرادی عاطفی-عقلانی، امکان استقلال مالی و فکری زنان، امکان استقلال فکری فرزندان (در چارچوب دین)، امکان تعدد زوجات مرد، امکان آزادی فرزندان در اوقات فراغت، تقسیم کار مبتنی بر عقاید دینی، رویکرد تناسب وظایف و حقوق، نقش‌های جنسیتی عاری از ارزش‌گذاری، مدیریت داخل خانه زنانه، عدم موظف بودن زنان به کار خانگی، تنوع منابع قدرت بین اعضا، تصمیم‌سازی مشترک اعضا، ضرورت ازدواج آسان، عدم وضع مهریه بالا، امکان ازدواج موقت، تلقی طلاق به‌عنوان ناپسندترین حلال، امکان ازدواج مجدد پس از طلاق، عدم برتری مرد به زن در اوقات فراغت، و استفاده از اوقات فراغت در راستای نشاط جسمی و تعالی روحی؛

د. ابعاد (عناصر): اگر گفتمان را تثبیت معنا در درون قلمرویی خاص بدانیم، تمام نشانه‌های گفتمان یک بُعد هستند. آن زمانی که دال‌ها و عناصری که درون یک گفتمان مفصل‌بندی می‌شوند و به هویت و معنایی موقت دست می‌یابند، «لحظه» نامیده می‌شود (همان، ص ۲۸). ابعاد عبارت‌اند از: خانواده هسته‌ای یا گسترده، اهمیت شبکه خویشاوندی، جامعه‌پذیری، حمایتگری، تنظیم روابط جنسی،

مشروعیت بخشی، امکان استقلال مالی زنان، ضرورت مسئولیت پذیری فرزندان، در خدمت خانواده بودن مردان، تلقی مردان به منزله افرادی عقلانی-عاطفی، اوقات فراغت فردی و جمعی، اولویت فراغت خانوادگی، اهمیت صلّه رحم، تکمیلگری مرد و زن، سرپرستی خانواده مردانه، موظف بودن مرد به مشارکت در امور داخل خانه، امکان اشتغال زنان، یک طرفه نبودن قدرت، تصمیم گیری سرپرست، عدالت جنسیتی و نه مساوات، حضور مردان در بیرون و درون خانه، عدم ترجیح جنسی، امکان مشارکت اجتماعی زنان، ضرورت تهذیب و تحصیل و ورزش برای فرزندان، حمایت شدن برابر دختر و پسر، دارای حقوق بودن فرزندان، همسریابی و همسرگزینی مشورتی، همسان همسری، درون همسری و برون همسری، تبعات بالای روانی و اجتماعی طلاق، ضرورت تفاهم و بازنگری پیش از طلاق، تلقی طلاق به منزله حقی مردانه و حق مشروط زنانه؛

هـ. اسم سازی: اسم سازی فرایندی است که پدیدآورندگان گفتمان بر پدیده یا موضوعی که پیش از آن دارای اسم خاصی نبوده، با تخصیص یک اسم هدفمند، معنایی خاص و جدید به آن می بخشند (همان، ص ۱۱؛ ص ۲۵-۲۹). استفاده از اصطلاح «عدالت جنسیتی» برای اشاره به عدم نگرش تفریدی به حقوق و تکالیف، عقلانی-عاطفی بودن مردان و زنان، رویکرد تناسب وظایف و حقوق، عاری بودن نقش های جنسیتی از ارزش گذاری، تکمیلگری مرد و زن، یک طرفه نبودن قدرت، تصمیم سازی مشترک، عدم ترجیح جنسی، حمایت شدن برابر دختر و پسر و عدم برتری مرد به زن در اوقات فراغت، و تمایز عدالت از واژگانی همچون «مساوات» و «تشابه» قابل شناسایی است؛

و. هم ارزی: در یک گفتمان مجموعه ای از معانی هم ارز شمرده، و در یک گروه طبقه بندی می شوند. از این رو یک پدیده یا موضوع، تعمیم می یابد و مجموعه ای از پدیده ها یا موضوعات را به صورت زیرمجموعه یا هم ارز با خود در می آورد (همان، ص ۴۲ و ۴۳). چند مجموعه هم ارز در الگو عبارت اند از:

۱. واحد مهم اجتماعی، تأثیرگذاری مطلوب بر جامعه، تأثیر ازدواج در انسجام و همبستگی جامعه؛
۲. اهمیت شبکه خویشاوندی، جامعه پذیری، کنترل اجتماعی، حمایتگری، افزودن به سرمایه اجتماعی، جلوگیری از فردیت، داشتن فرزندان حامی خانواده، اولویت فراغت خانوادگی، اهمیت صلّه رحم، تربیت دینی، فرهنگ پذیری؛
۳. عدم نگرش تفریدی به حقوق و تکالیف، رویکرد تناسب وظایف و حقوق، عدم رویکرد تشابه حقوق بین زن و مرد، نقش های جنسیتی عاری از ارزش گذاری، تکمیلگری مرد و زن، یک طرفه نبودن

قدرت، تنوع منابع قدرت بین اعضا، تصمیم‌سازی مشترک، عدالت جنسیتی و نه مساوات، عدم ترجیح جنسی، عدم برتری زن به مرد در اوقات فراغت؛

۴. امکان استقلال مالی و فکری زنان، تلقی زنان به‌منزلهٔ افرادی عاطفی-عقلانی، مدیریت داخلی خانهٔ زنانه، عدم موظف بودن زنان به کار خانگی، امکان اشتغال زنان، امکان مشارکت اجتماعی زنان؛

۵. امکان استقلال فکری فرزندان (در چارچوب دین)، امکان آزادی فرزندان در اوقات فراغت؛
 ز. انسداد معنا و میدان گفتمان‌گونگی: هر نشانه ممکن است چندین معنا داشته باشد. گفتمان بر اساس همخوانی با نظام معنایی خود یکی از آن معانی را تحکیم، و دیگر معانی از آن عنصر را طرد می‌کند. معانی محتمل و ممکن که از یک نشانه طرد شده‌اند، میدان گفتمان‌گونگی را تشکیل می‌دهند. سرریز معانی از یک دال یا نشانه به میدان گفتمان‌گونگی با هدف ایجاد یک‌دستی معنایی در یک گفتمان انجام می‌شود (لاکلاو و موفه، ۲۰۰۱، ص ۱۱۱؛ فیلیپس و یورگنسن، ۲۰۰۴، ص ۲۸). مؤلفه‌های انسداد معنا و میدان گفتمان‌گونگی عبارت‌اند از:

۱. تقسیم کار و قدرت: تمرکز بر عدم نگرش تفریدی به حقوق و تکالیف، رویکرد تناسب وظایف و حقوق، عدم رویکرد تشابه حقوق بین زن و مرد، نقش‌های جنسیتی عاری از ارزش‌گذاری، تکمیلگری مرد و زن، یک‌طرفه نبودن قدرت، تنوع منابع قدرت بین اعضا، تصمیم‌سازی مشترک، عدالت جنسیتی و نه مساوات، عدم ترجیح جنسی، همسریابی و همسرگزینی مشورتی، ضرورت تفاهم و بازنگری پیش از طلاق و تلقی طلاق به‌منزلهٔ حقی مردانه و حق مشروط زنانه به منظور طرد تلقی قدرت یک‌طرفه، تشابه یا مساوات جنسیتی، پدرسالاری و تکالیف و حقوق ثابت؛

۲. مردانگی: تلقی مردان به‌منزلهٔ افرادی عقلانی-عاطفی، ضرورت خدمت به خانواده و تأمین نیازهای مادی و غیرمادی، تصدی امور خارج از خانه و ضرورت مشارکت در امور داخلی، اهمیت ابراز عاطفه و علاقه به همسر و قوام بودن آنها به منظور طرد تلقی مردسالاری، ترجیح جنسی پسر و خودمحوری مردانه؛

۳. زنانگی: تلقی زنان به‌منزلهٔ افرادی عاطفی-عقلانی، امکان استقلال مالی و فکری زنان، مدیریت داخلی خانهٔ زنانه، موظف نبودن زنان به کار خانگی، امکان اشتغال زنان، امکان مشارکت اجتماعی زنان، حمایت شدن برابر دختر و پسر و عدم برتری مرد به زن در اوقات فراغت به منظور طرد تلقی مردسالاری و موظف بودن زنان به خانه‌داری و بچه‌داری؛

۴. کودکی و جوانی: تمرکز بر ضرورت مسئولیت‌پذیری فرزندان، امکان پیگیری علایق توسط فرزندان، امکان استقلال فکری فرزندان (در چارچوب دین)، فرزندان حامی خانواده، آزادی انتخاب

جوانان در ازدواج، امکان آزادی فرزندان در اوقات فراغت و فرزندان دارای حقوق به منظور طرد تلقی اجبار و فشار اجتماعی و فقدان آزادی کودکان، نوجوانان و جوانان؛

۵. رابطه خانواده و جامعه: اهمیت شبکه خویشاوندی به منزله واحد مهم اجتماعی، تأثیرگذاری مطلوب بر جامعه، تأثیر ازدواج در انسجام و همبستگی جامعه، جامعه‌پذیری، تربیت دینی، فرهنگ‌پذیری و تبعات بالای روانی و اجتماعی طلاق به منظور طرد تلقی تأثیر یک‌طرفه خانواده بر جامعه یا جامعه بر خانواده یا بی‌اهمیتی جامعه برای خانواده و یا خانواده برای جامعه.

۳-۵. تحلیل تبیینی گفتمان: عرصه اجتماعی و قدرت

الف. برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی: همواره گفتمان‌ها، «غیر» را به حاشیه می‌رانند و خود را برجسته می‌کنند. پس مفهوم «غیریت» در ذات خود با راهکارهای برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی همراه است. این دو راهکار به اشکال مختلف در عرصه مناقشات گفتمانی ظاهر می‌شوند. برجسته‌سازی دال‌ها، با آشکار کردن نقاط قوت «گفتمان خودی» و برجسته‌سازی نقاط ضعف «گفتمان رقیب» همراه است (سلطانی، ۱۳۸۳).

پس از ورود اسلام به ایران، به دلیل باورهای جهان‌شمول و عدالت‌محورانه اسلام مقاومتی از سمت نهادهای اجتماعی از جمله خانواده شکل نگرفت. اما با نزدیک شدن به دوران معاصر و افزایش سرعت تحولات و تغییرات اجتماعی می‌توان برخی مقاومت‌ها در خانواده سستی را ردیابی کرد. در دوران پهلوی اول و دوم، ترویج هنجارها و ارزش‌های غربی، مهم‌ترین عرصه کشاکش گفتمانی را رقم زد. البته توان گفتمان غرب، به دلیل حمایت رژیم سیاسی پهلوی از آن، منجر شد برخی دال‌های مرتبط با ساختار و روابط درونی الگوی خانواده سستی به حاشیه بروند. بنابراین پس از آشکار شدن منش اسلام‌گریزانه خاندان پهلوی، از جمله در واقعه «کشف حجاب»، الگوی «خانواده ایرانی- غربی» در مقطعی کوتاه (نزدیک به پنج دهه) ترویج داده شد و هم‌زمان، مقاومت خانواده‌های سستی در برابر تبعیت از این الگو شکل گرفت. تعداد اندکی از خانواده‌های ایرانی که عمدتاً به مراکز فعال سیاسی و شهری نزدیک بودند، تحت تأثیر قرار گرفتند. البته این تأثیرپذیری عموماً در سطح ظواهر بود و نتوانست وارد لایه‌های درونی خانواده از جمله تقسیم کار و مناسبات قدرت شود. یکی از ویژگی‌های الگوی خانواده ایرانی- غربی، آزادی زنان برای حضور در عرصه‌های اجتماعی، به‌ویژه اشتغال و حق رأی سیاسی بود. این الگو تلاش داشت تا «پدرسالاری» را به حاشیه راند و ارزش‌های دموکراتیکی نظیر «حقوق زنان» و «برابری خواهی» را در خانواده برجسته کند. البته نباید غافل شد که خانواده‌های متأثر از الگوی ایرانی- غربی با چالش‌هایی جدی روبه‌رو شدند و با خیزش و مقاومت روحانیت و مردم، الگوی مذکور نتوانست گسترش یابد و در نظام اجتماعی ایران ریشه بدواند.

پس از انقلاب اسلامی و با برجسته شدن باورها و ارزش‌های اسلامی در جامعه، خانواده سنتی به آوردگاه مناقشه گفتمانی جدیدی وارد شد. «مردمحوری» و نادیده گرفته شدن برخی از حقوق مسلم زنان و فشارهای ناشی از «اصالت جمع» که حق انتخاب و آزادی فردی را محدود می‌کرد، همگی به حاشیه رانده شدند و «توازن اصالت جمع و فرد»، «عدالت جنسیتی»، «حقوق زنان» و «تقسیم کار و توزیع قدرت مبتنی بر تناسب تکالیف و حقوق» برجسته شد. بنابراین یکی از عرصه‌های مناقشه گفتمانی الگوی خانواده سنتی، ناشی از ورود تدریجی الگوی خانواده اسلامی-ایرانی بود. همچنین مقارن با تغییرات در عرصه سیاسی و فرهنگی در ایران (پس از انقلاب)، ورود ادبیات لیبرالیستی، جریان سیاسی- فرهنگی رقیبی را به وجود آورد. در این مقاله، ضرورتی به جریان‌شناسی و تبارشناسی این نحله فکری نیست، اما به اختصار باید یادآور شد که مدعیان دموکراسی، لیبرالیسم و جامعه مدنی در ایران، پیش از پیروزی انقلاب اسلامی نیز فعال بودند و در برخی موارد، جزو جریان‌های انقلابی علیه دیکتاتوری رژیم شاهنشاهی پهلوی بودند و در مواردی دیگر، از رقبیان گفتمان انقلاب اسلامی (و جمهوری اسلامی) محسوب می‌شدند. الگوی خانواده مدرن مدنی (لیبرالیستی) یکی از محصولات گفتمان مزبور است. البته این الگو عمدتاً الگوی خانواده سنتی را «غیر» تلقی کرده، اما مאלاً مجبور به رقابت با الگوی خانواده اسلامی-ایرانی نیز بوده است. الگوی خانواده مدرن مدنی، «ارزش‌های دموکراتیک و لیبرالیستی» و «اصالت فرد» در خانواده را برجسته کرده و «پدرسالاری» و «اصالت جمع» در خانواده را به حاشیه رانده است. یکی از انتقادات الگوی خانواده اسلامی-ایرانی به جایگاه اصالت فرد در الگوی خانواده مدرن مدنی مربوط است؛ زیرا اصالت مطلق فرد با مبانی انسان‌شناسی اسلامی در خانواده سازگاری ندارد؛ ب. قدرت: یکی از ویژگی‌های مندرج در گفتمان‌ها قدرت است. ملازمت گفتمان و قدرت، انکارنشدنی است. اساساً هیچ گفتمانی خارج از مدار قدرت نیست؛ زیرا قدرت قالب‌دهنده و پیونددهنده دال و مدلول است (فیلیپس و یورگنسن، ۲۰۰۴، ص ۳۶ و ۳۷). یکی از وجوه قدرت برای یک گفتمان، دستیابی به موضعی هژمونیک است. همه گفتمان‌ها دارای قدرت یکسان نیستند. قدرت گفتمان‌ها می‌تواند در سطوح محلی، ملی، منطقه‌ای یا بین‌المللی باشد. منابع قدرت گفتمان‌ها متکثر و متنوع‌اند. نزدیکی به حکومت سیاسی، داشتن حزب، دسترس به رسانه‌های ارتباطی و اطلاعاتی یا امکان استقرار شکل و سازمان از جمله منابعی هستند که قدرت گفتمان‌ها را افزایش می‌دهند. همچنین داشتن مبانی و پایه مستحکم معرفتی و نظری، یکی دیگر از عوامل

قدرت به شمار می‌رود؛ اما ممکن است قدرتی را که یک گفتمان به واسطه نفوذ در رسانه‌ها یا همراهی احزاب با آن کسب می‌کند، بیش از قدرت برآمده از وجه استدلالی و اقناعی محتوای گفتمان باشد. اساساً اینکه چه منابعی به قدرت گفتمان می‌افزایند یا در قدرت بخشیدن به آن اولویت دارند، تابعی از جهان‌بینی حاکم بر گفتمان و جامعه است. در الگوی خانواده اسلامی- ایرانی، منشأ اصلی قدرت ناشی از تمرکز بر آموزه‌ها و ارزش‌های منطبق بر فطرت و همگام بودن با سرشت انسان‌هاست. عوامل دیگر قدرت، بدین‌قرارد: ۱. مردم متعهد به نظام جمهوری اسلامی و انقلاب اسلامی، ۲. تلویزیون و رادیو (صدا و سیما)، ۳. مجلات، روزنامه‌ها و سایت‌های اینترنتی، ۴. سازمان‌های دولتی، وزارتخانه‌ها و نهادهای حکومتی و پژوهشکده‌ها، ۵. حوزه علمی و دانشگاه‌ها، ۶. بنیان مستحکم معرفتی و نظری گفتمان انقلاب اسلامی؛

ج. فراخوان و نمایندگی: ایجاد تمایل در کنشگران یا وادار کردن آنها برای آشکار کردن هرگونه واکنش، فراخوان نامیده می‌شود. هدف از فراخوان، اتخاذ موضعی معین یا در حضور موقعیت‌ها توسط افراد است. فراخوان می‌تواند به اشکال گوناگون از جمله آشکار یا پنهان، رسمی یا غیررسمی، بی‌واسطه یا باواسطه، زبانی یا رفتاری (عملی)، نوشتاری یا شفاهی، شنیداری یا تصویری (دیداری)، اجباری (زیر فشار) یا انتخابی و موقت یا دائمی انجام شود. گروهی از کنشگران، یا فردی نخبه به نمایندگی از دیگران، می‌تواند آگاهانه و عامدانه گفتمان را معرفی کند و به طریقی به نمایش بگذارند. نماینده یا نمایندگان گفتمان می‌توانند فراخوان نیز بدهند (همان، ص ۴۳). فراخوان و نمایندگی، تابعی از قدرت گفتمان هستند. عمدتاً تحلیل این دو مؤلفه برای گفتمان‌های رسمی و سیاسی انجام می‌شود. از این‌رو فراخوان و نمایندگی برای الگوهای خانواده می‌تواند صورتی غیررسمی نیز داشته باشد. ترویج عدالت‌محوری و باورهای اسلامی به اشکال رسمی، غیررسمی، آشکار، بی‌واسطه، باواسطه، شفاهی، نوشتاری، شنیداری، دیداری و دائم از طریق روزنامه‌ها، مجلات، کتاب‌های درسی و دانشگاهی، فضای مجازی، صدا و سیما، سازمان‌های دولتی، نهادهای حکومتی و انجمن‌های دانشجویی انجام می‌شود. بعضی از روحانیون، مبلغان دینی، کارشناسان، مربیان و مشاوران خانواده در مدارس، دانشگاه‌ها، کلینیک‌ها، برنامه‌های تلویزیونی و رادیویی یا سایر مراکز و محیط‌های اجتماعی از نمایندگان این الگو به شمار می‌روند. همچنین آن دسته از خانواده‌های ایرانی که تلاش کرده‌اند به الگوی خانواده اسلامی ایرانی پایبند باشند، در عمل نمایندگی الگو را به نمایش گذاشته‌اند.

۶. نتیجه گیری

در الگوی خانواده اسلامی ایرانی، اعضای خانواده می‌توانند ضمن توجه به مصالح خانواده و جامعه، علاقه‌های شخصی و زندگی خصوصی خود را دنبال کنند. البته مصالح جامعه و امت اسلامی به دلیل ضرورت حفظ سنت‌های دینی و جایگاه اسلام در قلمرو اجتماعی، ایجاب می‌کند تا علایق فردی در تعارض یا تقابل با آنها قرار نگیرند. اساساً فرد در خدمت واجبات و ارزش‌های اجتماعی اسلام است. بنابراین بر اساس آموزه‌های اسلامی، توجه به اصالت جمع و فرد با این ملاحظه است که هیچ‌گاه خودخواهی یا انگیزه‌های فردی نباید در پیشبرد مصالح و ارزش‌های جمعی خللی وارد کند. این ویژگی نوعی اعتدال اجتماعی را فراهم می‌آورد. ضرورت پیوند با شبکه خویشاوندی به افزایش سرمایه اجتماعی، رفع برخی از مسائل مربوط به حمایت عاطفی و تقویت مناسبات نسلی کمک می‌کند. تأکید این الگو بر ازدواج آسان، می‌تواند بخشی از مسائل و آسیب‌های موجود در نهاد خانواده را از جمله بالا بودن سن ازدواج، سخت‌گیری در مهریه، بی‌توجهی یا سخت‌گیری در همسان‌همسری و روابط جنسی نامشروع، کاهش دهد. همسان‌همسری موجب می‌شود تا اعتماد اجتماعی بین زن و شوهر و در نتیجه میان افراد در جامعه تقویت شود. در الگوی خانواده اسلامی-ایرانی، تناسب حقوق با نقش‌ها و تکالیف زن و شوهر، به‌طور منصفانه و عادلانه، بر مبنای دین تنظیم شده است. ضرورت توجه به حقوق زنان از جمله مشارکت اجتماعی، اشتغال و تحصیلات محفوظ است و آنها مجبور به انجام وظایف خانگی نیستند. زن و مرد هر دو عقلانی و عاطفی نگریسته می‌شوند و یکدیگر را تکمیل می‌کنند.

الگوی خانواده اسلامی-ایرانی به پیوند دو مؤلفه هویتی دین و فرهنگ ایرانی و به تأثیر و تأثر متقابل خانواده و جامعه توجه دارد. خانواده می‌تواند به‌منزله عاملی فعال با تحولات و تغییرات برخورد کند و نظم اجتماعی جدیدی را شکل دهد. روابط خانوادگی و صلۀ رحم می‌توانند در انسجام اجتماعی مؤثر باشند و اسلامی بودن می‌تواند در همبستگی میان خانواده‌ها در اقوام مختلف نقش داشته باشد. در ادوار تاریخی جامعه ایران، دین یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های هویتی جامعه و خانواده را تشکیل می‌داده است. هویت دینی جای‌گزین هویت ملی فرهنگ ایرانی نشده است، بلکه هر دو با کمک به یکدیگر توانسته‌اند به پویایی جامعه یاری رسانند. ملاحظه و قدرت دینی موجب شده تا جامعه ایران در مواجهه با مدرنیته عناصری را برگزیند که کمترین چالش را با مبانی فرهنگی اش داشته باشند. از این‌رو مؤلفه دین مانع از بحرانی شدن یا فروپاشی خانواده شده و به مثابه یک حفاظ و نگهدارنده عمل کرده است.

منابع

- آزاد ارمکی، تقی، ۱۳۹۰، *جامعه‌شناسی خانواده ایرانی*، تهران، سمت.
- آزاد ارمکی، تقی و همکاران، ۱۳۸۲، «روند تغییرات فرهنگی اجتماعی خانواده تهرانی طی سه نسل»، *فصل‌نامه علوم انسانی دانشگاه الزهراء*، ش ۴۴ و ۴۵، ص ۱-۲۴.
- آفاگل‌زاده، فردوس، ۱۳۸۵، *تحلیل گفتمان انتقادی*، تهران، علمی و فرهنگی.
- امیری، مجتبی، ۱۳۸۸، «روش‌شناسی آسیب‌شناسی خانواده و دستیابی به الگوی بهینه با رویکرد بومی»، *پژوهش‌نامه پژوهشکده تحقیقات استراتژیک*، ش ۴۵، ص ۹-۳۲.
- بارتولومه، کریستیان، ۱۳۳۷، *زن در حقوق ساسانی*، ترجمه ناصرالدین صاحب‌الزمانی، تهران، عطایی.
- باقری، شهلا، ۱۳۸۹، «راهبرد نظریه‌پردازی در جامعه‌شناسی جنسیت و جامعه‌شناسی خانواده»، *مطالعات راهبردی زنان*، ش ۵۰، ص ۲۲۹-۲۵۹.
- بستان، حسین، ۱۳۸۴، «تشبع و تأثیر آن بر خانواده در ایران»، *شیشه‌شناسی*، ش ۱۱، ص ۹۵-۱۰۶.
- بیرو، آلن، ۱۳۷۰، *فرهنگ علوم اجتماعی*، ترجمه باقر ساروخانی، تهران، کیهان.
- پارسایان، حمید، ۱۳۹۱، *انواع و ادوار روشن‌فکری: با نگاه به روشن‌فکری حوزوی*، قم، کتاب فردا.
- جمعی از پژوهشگران، ۱۳۹۱، *جریان‌شناسی گفتمان‌های همسو و معارض انقلاب اسلامی*، تهران، اندیشکده راهبردی تبیین.
- دارابی، علی، ۱۳۸۹، *جریان‌شناسی سیاسی در ایران*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- رضایی، جمال و علی‌اصغر نراقی، ۱۳۸۹، «بررسی الگوی خانواده سالم در سیره پیامبر اسلام ﷺ»، *فدک*، ش ۴، ص ۹۳-۱۲۴.
- سالاری‌فر، محمدرضا، ۱۳۸۵، *خانواده در نگرش اسلام و روان‌شناسی*، تهران، سمت.
- سلطانی، سیدعلی‌اصغر، ۱۳۸۳، «تحلیل گفتمان به‌منابۀ نظریه و روش»، *علوم سیاسی*، ش ۲۸، ص ۱۵۳-۱۸۰.
- سلطانی، مهدی، ۱۳۹۰، «الگوی ساختار خانواده مطلوب از دیدگاه اسلامی»، *معرفت فرهنگی اجتماعی*، ش ۳، ص ۱۴۳-۱۷۱.
- شیرت، ایون، ۱۳۹۰، *فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای: هرمنوتیک، تبارشناسی و نظریه انتقادی*، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نی.
- عرفان‌منش، ایمان، ۱۳۹۲، *بازنمایی الگوهای خانواده و مناقشات گفتمانی آنها در ایران*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی، تهران، دانشگاه تهران.
- عرفان‌منش، ایمان و غلامرضا جمشیدپها، ۱۳۹۳، «رابطه علوم انسانی اجتماعی با گفتمان و الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت»، *معرفت فرهنگی اجتماعی*، ش ۲۰، ص ۵-۲۴.
- عضدانلو، حمید، ۱۳۸۰، *گفتمان و جامعه*، تهران، نی.
- فرکلاف، نورمن، ۱۳۷۹، *تحلیل انتقادی گفتمان*، ترجمه فاطمه شایسته‌پیران و همکاران، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌های وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فلور، ویلم، ۱۳۶۵، *جستارهایی از تاریخ اجتماعی ایران در عصر قاجار*، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، توس.

- فوران، جان، ۱۳۸۳، *مقاومت شکننده: تاریخ تحولات اجتماعی ایران*، ترجمه احمد تدین، تهران، رسا.
- کرستن سن، آرتور، ۱۳۸۷، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه غلامرضا رشید یاسمی، تهران، زرین.
- مرکز مطالعات زنان دانشگاه تهران، ۱۳۸۶، *بررسی عوامل مؤثر در تحکیم خانواده*، تهران.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۵، *انسان و ایمان*، تهران، صدرا.
- ____، ۱۳۵۷، *نظام حقوق زن در اسلام*، قم، صدرا.
- مظاهری، علی اکبر، ۱۳۷۲، *خانواده ایرانی در دوران پیش از اسلام*، ترجمه عبدالله توکل، تهران، قطره.
- مک‌دانال، دایان، ۱۳۸۰، *مقدمه‌ای بر نظریه‌های گفتمان*، ترجمه حسینعلی نوزدی، تهران، فرهنگ گفتمان.
- مهدی، علی اکبر، ۱۳۵۴، *در جامعه‌شناسی خانواده ایرانی*، تهران، پیام.
- نقوی، محمدعلی، ۱۳۷۷، *جامعه‌شناسی غرب‌گرایی*، تهران، امیرکبیر.
- ولایتی، علی اکبر و همکاران، ۱۳۹۱، *تاریخ کهن و معاصر ایران*، تهران، امیرکبیر.
- ون‌داک، تئون ادربانوس، ۱۳۸۲، *مطالعاتی در تحلیل گفتمان*، ترجمه پیروز ایزدی و همکاران، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌های وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

- Gee, James Paul, 1999, *An Introduction to discourse analysis: Theory and method*, Routledge.
- Gutting, Gary, 2006, *The Cambridge Companion Foucault*, Cambridge, Cambridge University.
- Laclau, E, & Mouffe, C, 2001, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London, Verso.
- Phillips, L, & et al, 2004, *Discourse Analysis as Theory and Method*, London, Sage.
- Sardar, Z, & Van Loon, B, 1998, *Introducing Cultural Studies*, Australia, Victoria.
- Wodak, R. 2001, *What CDA is about?(a summary of its history important concepts and its developments in Method of Critical Discourse Analysis)*, London, Sage Publication.

سایت اینترنتی امور تدوین الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، سازمان مدیریت و برنامه ریزی کشور، www.oiip.ir

ارتباط عقیفانه به مثابه نظریه‌ای فرهنگی - ارتباطی

mt.karami@yahoo.com

محمدتقی کرمی / استادیار مطالعات زنان دانشگاه علامه طباطبایی

سیدعبدالرسول علم‌الهدی / دانشجوی دکتری سیاست‌گذاری فرهنگی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی

ralamolhoda@gmail.com

دریافت: ۱۳۹۳/۹/۱۵ - پذیرش: ۱۳۹۴/۲/۲۳

چکیده

زندگی و رفتار اجتماعی افراد و گروه‌ها بر اساس هنجارهایی شکل می‌گیرد که تعیین‌کننده بایدها و نبایدهای رفتار اجتماعی و ترسیم‌کننده الگوهای پذیرفته‌شده فرهنگی‌اند. یکی از مهم‌ترین هنجارهای ارتباطی در میان انسان‌ها از نگاه اسلام، عفاف و حجاب است. پرسش اصلی این مقاله بر ابعاد معنایی، نمادی و رفتاری عفاف با توجه به ارتباطات کلامی و غیرکلامی تمرکز دارد. با رویکردی توصیفی-تحلیلی کوشیده‌ایم در پیوند میان آموزه‌های دین مبین اسلام درباره عفاف با دانش ارتباطات، و تمرکز بر دو مبنای نظری کنش متقابل نمادین و نشانه‌شناسی، به فهمی عمیق‌تر از وجود عفاف در همه مراتب ارتباطی انسان به‌ویژه کلام، نگاه و رفتار دست یابیم. در نتیجه، ابعاد فقهی-ارتباطی عفاف در آموزه‌های اسلامی کشف شد و تعریفی جدید از ارتباط عقیفانه به دست آمد. بدین ترتیب مبنایی نظری برای ارتباطات در فرهنگ اسلامی پیشنهاد داده‌ایم که سیاست‌گذاری‌های فرهنگی در موضوع عفاف را نیز تسهیل می‌کند.

کلیدواژه‌ها: عفاف، فقه، ارتباط، ارتباطات انسانی، ارتباط عقیفانه.

نهاد خانواده به منزله نهادی طبیعی با کارکردهای تولید نسل، تربیت و جامعه‌پذیری انسان شکل می‌گیرد. روابط جنسی بین زن و مرد، سبب تولید و حفظ نسل بشر می‌شود و شهوت جنسی یکی از انگیزه‌های انسان در تشکیل خانواده است. از این حیث ضرورت ارضای نیاز جنسی، مناقشات و مسائل نظری گوناگونی را رقم زده است: تفاوت و تشابه نیاز جنسی با دیگر نیازهای بشر چیست؟ آیا تأمین نیاز جنسی، محدود به کانون خانواده است یا در غیر آن نیز امکان دارد؟ روابط جنسی چه تأثیری بر ارتباطات انسانی می‌گذارد؟ رویارویی و ارتباط زن و مرد تا چه اندازه متأثر از جنس آنهاست؟ چگونه می‌توان نیاز جنسی و ارتباطات انسانی متأثر از آن را در جامعه مدیریت کرد؟ و...

مارکسیسم با تأکید بر پیوند مالکیت شخصی و تشکیل خانواده، محدودیت روابط جنسی را از میان برمی‌دارد و روابط کاملاً آزاد را حق هر انسانی می‌داند (ر.ک: انگلس، ۱۳۸۵). همچنین دیدگاه‌های افرادی همچون *راسل* از نگاه نفی قواعد اخلاقی و گروه دیگری همچون *فروید* از نگاه روان‌کاوی که ریشه در مکتب‌های مادی‌گرای (ماتریالیسم با ریشه‌های تفکری اصالت انسان در زندگی دنیا) غربی دارند، هرگونه قیدی را در روابط جنسی، موجب اضطراب و التهاب در جامعه و مانع پیشرفت و رسیدن به سود و لذت فرد معرفی می‌کنند (ر.ک: راسل، ۱۳۶۲؛ فروید، ۱۳۶۳). عفت و حیا که اساس روابط زن و مرد است، یکی از مشخصه‌های جامعه دینی و اسلامی است. عفت به معنای خودداری از گناه و جلوگیری از سرکشی‌های شهوت جنسی است. البته می‌توان معنای عام عفت را خودداری از هرگونه گناهی دانست؛ اما در زبان روایات، بیشتر به پاکدامنی در رابطه میان مرد و زن اشاره شده است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۷۹-۸۰).

پژوهش‌های انجام شده در پاسخ به پرسش‌های مزبور، فراوان است که تنها به بخشی از آن اشاره می‌کنیم: اول، تحقیقاتی که به موضوع عفاف، حیا و حجاب در آموزه‌های اسلامی پرداخته‌اند (ر.ک: پسندیده، ۱۳۸۳؛ بهشتی، ۱۳۸۶)؛ دوم، تحقیقاتی که به مسئله جنسیت و جنس در ارتباطات توجه دارند. در *دانشنامه ارتباطات قرن ۲۱*، *جان اسلوپ* طی مقاله‌ای با عنوان «رفتارهای جنسی در ارتباطات» به تحلیل نقش جنسیت در رفتارهای ارتباط‌گران و کسب هویت آنها می‌پردازد (اسلوپ، ۲۰۰۹، ص ۹۰). این مقاله بحث جنسیت را در ارتباطات با تأکید بر هویت شخص پیگیری می‌کند. در این دانشنامه، ذیل فصل عامل‌های مؤثر بر ارتباطات، دو مقاله دیگر نیز جنسیت و گرایش‌های جنسی را تحلیل می‌کنند (هنیز، ۲۰۰۹، ص ۳۸۷؛ وود، ۲۰۰۹، ص ۳۷۱). دسته سوم نیز تحقیقاتی‌اند که به مسئله

تصویرسازی زن در رسانه‌های چاپی و الکترونیکی توجه می‌کنند. ارتباط عقیفانه در تلویزیون و سینما از جمله عناوین تحقیقی است که محقق در آن به دنبال بازنمایی ارتباط زن و مرد در فیلم‌هاست و در این زمینه همه سیاست‌ها و آیین‌نامه‌های موجود را بررسی می‌کند. همچنین مراجعه شود به: شورای عالی انقلاب فرهنگی، شورای فرهنگی - اجتماعی زنان، دی‌ماه ۱۳۷۸؛ مرکز تحقیقات صدا و سیما، ۱۳۸۳؛ جمعدار، ۱۳۷۳؛ صیاد، ۱۳۷۵؛ و شلیت، ۱۳۸۸.

وجه تمایز و نوآوری این مقاله، مفهوم‌شناسی ارتباطی عفاف با روش فقه مقدماتی و نشانه‌شناختی با توجه به ویژگی‌های سطوح ارتباطات انسانی در دو حوزه کلامی و غیرکلامی است. با توجه به کار پیشین (علم‌الهدی، ۱۳۹۱)، در این تحقیق به دستاوردهای جدیدی در تعریف و شناخت ارتباطی عفاف دست یافته‌ایم. بدین منظور، ابتدا به مفهوم‌شناسی عفاف در معارف فقهی و اخلاقی اسلام می‌پردازیم؛ سپس چگونگی شکل‌گیری عفاف در سطوح ارتباطات انسانی، همچون ارتباط درون‌فردی، میان‌فردی، گروهی و ارتباط جمعی و بروز آن در ارتباطات کلامی و غیرکلامی را بررسی خواهیم کرد.

آنچه در این مقاله دنبال می‌شود، رویکردی نشانه‌شناختی در واکاوی ارتباط عقیفانه به منزله هنجاری ارتباطی در جامعه اسلامی است. در این راستا از دو ساحت معارف اسلامی و دانش ارتباطات کمک گرفته‌ایم تا بتوانیم با پیشنهاد تعریفی ارتباطی از عفاف، گام جدیدی در جهت ساخت نظریه‌ای بومی در مطالعات جنسیت به منزله عامل مؤثر در ارتباطات انسانی با توجه به آموزه‌های دینی برداریم. این مقاله می‌تواند مقدمه‌ای برای فهم ابعاد عفاف در جهت سیاست‌گذاری فرهنگی برای نهادینه کردن آن در جامعه نیز باشد.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. عفاف

عفاف، ملکه دوری از گناه در زندگی مؤمن است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۲۵۲)، که در ارتباطات با خود، با فرد دیگر، با گروه و جامعه بروز می‌یابد و در معنای خاص به پاکدامنی و غلبه عقل بر شهوت جنسی دلالت دارد (نراقی، ۱۳۷۷، ص ۲۴۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۵۷۳). عفت و حیا که جزء جدایی‌ناپذیر دین و ایمان به شمار می‌رود (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۱۶۵) رابطه‌ای مستقیم با عقل دارد و شالوده هرگونه رابطه انسانی، به‌ویژه روابط زن و مرد است.

در علم اخلاق، مرحوم ملا/احمد نراقی در *معراج السعاده* می‌نویسد: «عفت عبارت است از: مطیع و منقاد شدن قوه شهوانیه از برای قوه عاقله که در اقدام به خوردن و نکاح، حدود اوامر الهی را به لحاظ

کمی و کیفی نگه دارد» (نراقی، ۱۳۷۷، ص ۳۰۵). عفت همان اعتدال عقلی و شرعی است و افراط و تفریط در آن مذموم است. حضرت علیؑ می فرماید: «اساس عقل، عفاف است و ثمره آن، دوری از زشتی است» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷۵، ص ۷) و همچنین می فرماید: «انسان عقل مدار عقیف است» (تمیمی، ۱۳۶۶، ص ۵۳)؛ زیرا منشأ هر دو حرکت به سوی تعادل و پرهیز از افراط و تفریط است. این همان مفهومی است که هم در معنای عفت و هم در معنای عقل نهفته است. عقل به معنای کرامت نفس انسان هم به کار برده شده (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۱۵۶-۱۵۸؛ اسراء: ۷۰) که شاخصی در تفاوت انسان با دیگر موجودات است و امیرالمؤمنین علیؑ توجه فرد به کرامت انسانی در خود را سبب خوار کردن تمایلات شهوانی می داند (نهج البلاغه، کلمات قصار، ۴۴۹).

در قرآن کریم، مصادیق عفاف در چهار مفهوم به کار رفته اند: عفاف به معنای حفظ عزت نفس (بقره: ۲۷۳)، به معنای تجاوز نکردن از حق خود و توجه به حریم اقتصادی دیگران (نساء: ۶)، معادل کنترل و مدیریت نیاز جنسی (نور: ۳۲ و ۳۳)، و به معنای خویشتن داری در مقابل فعل مکروه و نه حرام برای سالخوردهگان (نور: ۶۰). از هر چهار معنای به کار رفته در قرآن کریم، فهمیده می شود که رابطه ای مستقیم میان این مفهوم با کرامت و عزت نفس وجود دارد. بنابراین انسان برای حفظ کرامت خود عفاف می ورزد؛ یعنی از آنچه حریم و حرمت انسانی را زایل می کند دوری می کند و به دنبال آن، نسبت به دیگران هم حرمت و حریم قائل می شود. شلیت می نویسد:

اگر شما این حس را منتقل کنی که «من ارزشی ندارم، هر طور می خواهی با من رفتار کن»، آن گاه مردم هم بر اساس همین همین حسی که از شما ساطع می شود با شما رفتار می کنند (شلیت، ۱۳۸۸، ص ۶۶).

۲-۱. ارتباط

تعاریف اولیه ارتباط که در علم ارتباطات بررسی می شدند، بر سه عنصر فرستنده، پیام و گیرنده تکیه داشتند؛ اما با گذشت زمان و تفکر در پیچیدگی های مفهوم ارتباطات، عناصری همچون معنا، کانال پیام، وسیله انتقال پیام و پارازیت مد نظر قرار گرفتند که ارتباطات را به منزله رشته ای علمی مطرح ساختند (ر.ک: محسنیان راد، ۱۳۸۲، ص ۴۲-۵۷)؛ هرچند این رشته علمی در بسیاری از ابعاد دانشی، همچون روش تحقیق و مسائل پژوهشی و ام دار دو رشته روان شناسی و جامعه شناسی است.

دیدگاه های مختلفی درباره ارتباطات وجود دارند که هر کدام نظریاتی را به دنبال داشته اند. کریگ (۱۹۹۹) با اشاره به عدم انسجام نظریه های ارتباطات، این نظریه ها را به هفت سنت تقسیم می کند: معانی بیان، نشانه شناسی، پدیدارشناسی، سایبرنتیک، روان شناسی اجتماعی،

ارتباط عقیفانه به مثابه نظریه‌ای فرهنگی - ارتباطی ◇ ۳۱

فرهنگ‌شناسی اجتماعی و انتقادی که در نشانه‌شناسی، نشانه‌ها و نظام‌های نشانه‌ای به مثابه واسطه‌های ارتباطی بررسی می‌شود (کریگ، ۱۹۹۹، ص ۱۳۶).

از سوی دیگر دانشمندان ارتباطات، ارتباط را بر اساس پیام به دو دسته تقسیم می‌کنند. جان فیسک (۱۹۹۰) نخستین مکتب ارتباط را انتقال پیام معرفی کرد و نام آن را مکتب فرایند گذاشت. مکتب دوم، ارتباط را تولید و تبادل معانی می‌داند. این مکتب به دنبال آن است که چگونه پیام‌ها یا متن‌ها در کنش متقابل با مردم قرار می‌گیرند تا معنا تولید کنند (فیسک، ۱۳۸۶، ص ۱۰-۱۲). فلسفه‌های پدیدارشناسی هگلی و هوسرلی، مبنای مکتب مبادله معنا در نگاه جان فیسک هستند، و فلسفه پراگماتیستی امریکایی مبنای مکتب انتقال پیام در نگاه لاسول و تأثیر ارتباط است.

بدین ترتیب تعریف ارتباط نیز با توجه به این دو مکتب و سنت‌های ارتباطی تفاوت دارد. گروهی از اندیشمندان ارتباطات، مسئله تأثیر و جریان محرک و پاسخ را در تعریف ارتباط به صورت انتقال پیام مطرح کرده‌اند که در مکتب فرایند می‌گنجد (همان، ص ۱۰). البته دسته دیگری هم همچون رایت، لیندگرن و همکاران هستند که انتقال پیام را مساوی انتقال معنا می‌دانند و فیسک به آنان اشاره‌ای نداشته است. برای نمونه، هنری لیندگرن در کتاب *هنر ارتباط انسانی* می‌گوید: «ارتباط از دیدگاه روان‌شناسی، فراگردی است حاوی تمام شرایطی که متضمن انتقال معنا باشد» (محسنیان‌راد، ۱۳۸۲، ص ۴۵ به نقل از لیندگرن، ۱۹۵۳، ص ۱۳۵).

حال با توجه به این نظریات به تبیین مفهوم ارتباط با استفاده از معنا، نماد و پیام می‌پردازیم. انسان از یک طرف واجد معناست و پیام به منزله برانگیزنده آن معنا در وجود انسان عمل می‌کند؛ اما از سوی دیگر انسان از همان بدو تولد فاقد بسیاری از معانی‌اند و در گذر زمان و با کسب تجربه و آموزش بسیاری از معانی را یافته‌اند. پیامی که به انسان می‌رسد یا فرایند ارتباطی یک انسان در چارچوب‌های ذهنی او که ناشی از تجربه‌ها و گذشته او و حتی تاریخ اجتماعی اوست، دریافت و پردازش می‌شود که ممکن است معنایی متفاوت با آنچه ارسال‌کننده مد نظر داشته، پدید آمده باشد. به نظر می‌رسد که معنا هم در انسان وجود دارد و هم در او به وجود می‌آید.

بنابراین پیام در فراگرد ارتباط، هم می‌تواند معنایی را در انسان به وجود آورد و هم می‌تواند معناهای موجود در ذهن او را به خاطر آورد. البته این معنا در پردازش عقلی صورت می‌گیرد که تجربه‌های شخصی و اجتماعی را از قبل به همراه داشته است. با توجه به آنچه گذشت، تعریفی که از ارتباط ارائه می‌دهیم چنین خواهد بود: «ارتباط عبارت است از فراگرد ارسال پیام بین فرستنده و

گیرنده که این پیام، یا معنای جدیدی در گیرنده به وجود می‌آورد و یا نمادی برای برانگیختن معنای مورد نظر فرستنده در گیرنده است».

۲. چارچوب مفهومی

۱-۲. کنش متقابل نمادین

به نظر می‌رسد نظریه کنش متقابل نمادین از جرج هربرت مید (۱۸۶۳-۱۹۳۱) که در جامعه‌شناسی ارتباط مطرح شده در مکتب انتقال پیام بگنجد؛ زیرا ناظر به رفتارهایی است که افراد در برابر هم دارند و به تبیین کنش و واکنش‌ها می‌پردازد. هرچند این رفتارها ناظر به معناهای از قبل موجود در افرادند، در نهایت رفتارها و واژگان به مثابه نمادها انتقال می‌یابند. در این نظریه به سه مضمون محوری توجه می‌شود (وست و ترنر، ۲۰۰۰، ص ۱۹): ۱. اهمیت معنا در رفتار انسان‌ها، ۲. اهمیت تصویری که شخص از هویت و ارزش و استعداد خود دارد، ۳. رابطه بین فرد و جامعه.

بر اساس این نظریه، مردم راغب‌اند بر پایه معنایی که به آدم‌ها، اشیا و اتفاقات تخصیص می‌دهند، رفتار کنند. علاوه بر این، معنا در زبانی خلق می‌شود که مردم هم در رابطه با دیگران و هم در تفکرات شخصی خود به کار می‌برند؛ زیرا معانی، همراه ذاتی هیچ چیز نیستند. زبان به مردم اجازه می‌دهد تا درکی از خویشتن به دست آورند و در اجتماع، با دیگران تعامل کنند. پس بر اساس این نظریه انسان‌ها در مقابل افراد، اشیا و رویدادها بر اساس معانی که به آنها نسبت می‌دهند، رفتار می‌کنند. مید در کتاب *ذهن، خود و جامعه* نظریه تعامل‌گرایی نمادین را از بنیادی‌ترین نظریه‌های ارتباطات انسانی می‌داند که از بطن آن دو مفهوم «ارتباط آگاهانه انسانی» و «انعکاس درک حضور دیگران و رفتارشان» منتج می‌شود.

سه پیش‌فرض اصلی این نظریه که از تألیفات هربرت بلومر گرفته شده‌اند، بدین شرح‌اند:

۱. انسان‌ها در ارتباط با دیگران بر اساس معانی‌ای که آن دیگران برایشان دارند، رفتار می‌کنند؛
۲. معنا در تعامل بین مردم خلق می‌شود؛
۳. معنا از طریق فرایندی تفسیری اصلاح می‌شود (ر.ک: بلومر، ۱۹۶۹).

مید اعتقاد دارد معنایی که در انسان‌ها به وجود می‌آید ناشی از فرایند ارتباطی ایشان از یک طرف با خود و از طرف دیگر با جامعه انسانی است. به عبارت دیگر پیام حامل معنا نیست، بلکه در تجزیه و ترکیب تفکرات انسانی معنازا می‌شود.

۲-۲. نشانه‌شناسی

نشانه‌شناسی ارتباط را تولید معنا در پیام می‌داند. چه رمزگذار تولیدش کرده باشد و چه رمزگشا. معنا، مفهومی مطلق و ایستا نیست که در پیام بسته‌بندی شده باشد؛ بلکه روندی فعال است که نشانه‌شناسان افعالی چون آفریدن، تولید و مذاکره را درباره‌اش به کار می‌برند. «مذاکره» شاید سودمندترین واژه باشد؛ زیرا در آن رابطه متقابل بین شخص و پیام نهفته است. معنا نتیجه کنش متقابل و پویا میان نشانه، تعبیرکننده و موضوع است که جایگاهش از لحاظ تاریخی تعیین شده و می‌تواند در طول زمان تغییر کند (فیسک، ۱۳۸۶، ص ۷۲).

در مکتب نشانه‌شناسی به دلالت‌ها و نمادهایی توجه می‌شود که معانی را در ذهن می‌پروراند.

نشانه‌شناسان، ارتباطات را با نمادهای میان‌ذهنی نظریه‌پردازی می‌کنند، که این نمادها شامل زبان و دیگر نظام‌های نشانه‌ای است که معانی را به اشتراک گذاشته و فهم عمومی را بین افراد شکل می‌دهد... در حقیقت نماد واسطه‌ای میان زبان و تفکر است (کریگ و مولر، ۲۰۰۷، ص ۱۶۳).

بنابراین نمادها و معانی در فهم عمومی جامعه وجود دارند و مردم در استفاده از نظام‌های نشانه‌ای به ارتباط با هم می‌پردازند. در نشانه‌شناسی برخلاف تصور قبلی که معنا را پیش‌داده‌ای می‌دانست که در جریان ارتباط منتقل می‌شود، معنا زائیده ارتباط است و بیرون از رخدادهای ارتباط، هیچ چیزی نیست که بخواهد معناآفرینی کند. پیام‌گیر عضوی فعال در جریان ارتباط به شمار می‌آید که در امر معناآفرینی، نقش فعال و بنیادین دارد.

۳. عفاف در سطوح ارتباطات انسانی

زندگی هر انسانی متشکل از ارتباطات انسانی در سطوح درون‌فردی، میان‌فردی، گروهی و جمعی است که فرد با تنظیم این ارتباطات، به منظومه‌ای از ارتباطات انسانی در فرهنگ زندگی خود می‌رسد. ارتباطات انسانی بر اساس نوع (صوتی، نوشتاری، تصویری)، محتوا (اطلاعات، اخبار، ابراز احساسات، آموزش، تبلیغ)، چگونگی (دوسویگی، یک‌سویگی)، کیفیت و کمیت، سرعت انتقال، میزان هزینه، دسترس‌پذیری، فاصله و بسیاری از مقولات دیگر قابل طبقه‌بندی هستند. این ارتباطات همچنین به کلامی و غیرکلامی تقسیم می‌شود.

ارتباط عقیفانه از نگاه ارتباطات انسانی دارای تقسیم‌بندی‌های متفاوتی است؛ از جمله تقسیم بر اساس گستره ارتباط میان فرستنده و گیرنده که به سطوح ارتباطات عقیفانه انسانی درون‌فردی، میان‌فردی، گروهی و جمعی، و از سوی دیگر بر اساس کلام به ارتباطات عقیفانه کلامی و غیرکلامی

(نگاه و رفتار) تقسیم می‌شود. همچنین از حیث ارتباط بین دو جنس، ارتباط عقیفانه در سه شکل وجود خواهد داشت: ارتباط همجنسان، ارتباط بین دو جنس محرم و ارتباط بین دو جنس نامحرم. بنابراین با جدول زیر در ارتباط عقیفانه روبه‌رو خواهیم بود.

بستر ظهور			انواع روابط بین انسان‌ها	
رفتار	نگاه	کلام		
			نسبت‌ها در ارتباط	
			همجنسان	ناهمجنسان
			محرم	
<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	نامحرم	

۳-۱. ارتباط درون‌فردی

ارتباط درون‌فردی دادوستدی ارتباطی است که در درون فرد روی می‌دهد. این نوع از ارتباط در حقیقت حرف زدن با خود است. ارتباط درون‌فردی از آن روی امکان‌پذیر می‌شود که انسان می‌تواند با استفاده از نمادهایی که در ارتباط خویش به کار می‌گیرد، موضوع یا منظور خودش واقع شود (بلیک و هارولدسن، ۱۳۷۸، ص ۳۹).

عفاف در ارتباط درون‌فردی، به معنای غلبه عقل و خویشتن‌داری انسان بر تمایل به معصیت و شهوت جنسی است که این جز با در نظر گرفتن کرامت نفس از سوی خود شخص صورت نمی‌گیرد. انسان می‌تواند به قدری با خود مشغول شود که به خودارضایی در تمایلات جنسی برسد؛ چنان‌که امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «هر کس زیاد به فکر گناه باشد، گناهان او را به خود فراموش خواند» (تمیمی، ۱۳۶۶، ص ۱۸۶).

خودارضایی و استمنای عملی انحرافی و واکنشی از نوع جان‌نشین ساختن رفتاری با رفتار دیگر است (قائمی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۴-۱۲۵). فرد عملاً با خود کاری می‌کند که به تخلیه هیجان منجر گردد. از آنجاکه خودارضایی و یا استمنای در تمام ادیان و بسیاری از سنت‌های فرهنگی مذموم خوانده شده، با کرامت نفس انسان در تضاد است؛ زیرا سبب افسردگی، انزوایگزینی و پشیمانی زودرس می‌شود (همان، ص ۱۳۸-۱۴۱).

۳-۲. ارتباط میان‌فردی

مفهوم ارتباط میان‌فردی برای نخستین بار در اوایل دهه ۱۹۵۰ مطرح شد. ارتباط میان‌فردی را چنین تعریف کرده‌اند:

ارتباط عقیفانه به مثابه نظریه‌ای فرهنگی - ارتباطی ◇ ۳۵

ارتباط میان فردی را می‌توان به‌عنوان فرایندی تعاملی که در جریان آن دو نفر پیام‌هایی را ارسال و دریافت می‌کنند، توصیف کرد. بنابراین لازمهٔ این ارتباط، دادن و گرفتن است و همچنین در فرایند ارتباط، عنصر اطلاعات و رابطه همیشه با هم هستند (برکو و همکاران، ۱۳۸۶، ص ۱۵۸).

در این سطح از ارتباط، دو فرد در دو سوی ارتباط قرار دارند و به صورت کلامی و غیرکلامی با هم ارتباط برقرار می‌کنند. عفاف در این سطح از ارتباط به معنای ارسال و دریافت هرگونه پیامی است که معنایی را در دو طرف ارتباط در زمینهٔ شهوات جنسی برنینگیزد و در کنش متقابل ایشان موجب تحریک شهوت جنسی نشود، مگر برای زوجین. از حیث جنس در مورد این سطح به سه دسته ارتباط می‌توان اشاره کرد: ۱. همجنس، ۲. غیرهمجنس محرم، ۳. غیرهمجنس نامحرم که عفاف در ارتباط این گروه‌ها در حوزهٔ کلامی و غیرکلامی جاری است. احکام فقهی هر سه دسته از ارتباط ناظر بر عدم بر هم خوردن قوای نفسانی انسان از نظام عقلانی و از بین رفتن کرامت نفس است (معصومی، ۱۳۸۶، ص ۳۷، ۶۳ و ۲۱۷-۲۲۱).

ازدواج بین دو جنس مرد و زن که در سطح ارتباط میان‌فردی در ارتباطات انسانی می‌گنجد، تنها و بهترین راه برای ارضای نیاز جنسی و برخورداری از ملکهٔ عفاف است. ازدواج عاملی ایجابی در به وجود آمدن عفاف است. از این رو خداوند سبحان در قرآن کریم می‌فرماید: «زنان لباس شما و شما لباس ایشان هستید» (بقره: ۱۸۷)؛ زیرا رابطه جنسی و تعهد خانوادگی برآمده از ازدواج، سبب چشم‌پوشی از گناه می‌شود و مرد و زن به خاطر پایداری رابطهٔ خود حاضر به ارتباط جنسی خارج از خانواده نیستند. همچنین پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «ای گروه جوانان! کسی که از شما توانایی بر ازدواج داشته باشد، ازدواج کند؛ زیرا ازدواج سبب می‌شود که از نوامیس مردم چشم فرو بندد و دامان خویش را از آلودگی به بی‌عفتی حفظ کند» (خرمشاهی، ۱۳۷۶، ص ۱۷۲).

۳-۳. ارتباطات گروهی

وقتی ارتباط افراد از سه نفر بیشتر شود، روابط ایشان ارتباطات گروهی را تشکیل می‌دهد. همین روابط در ساختار سازمان، ارتباطات سازمانی نام می‌گیرد و اگر میان افراد از چند فرهنگ رخ دهد، ارتباطات میان‌فرهنگی خوانده می‌شود (ایدی، ۲۰۰۹، ص ۱۹). از آنجاکه گروه تنها مجموعه‌ای از افراد نیست، بلکه نشان‌دهندهٔ نوع و شکل روابط میان اعضای آن گروه نیز هست، از آنست بورمن گروه را چنین تعریف می‌کند: «مجموعه‌ای از افرادی که با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند تا کارهای مشترکی را انجام دهند و به هدفی مهم دست یابند» (برکو و همکاران، ۱۳۸۶، ص ۲۶۷).

در این سطح ارتباط، دست کم در یکی از دو طرف ارتباط، یک گروه محدود و قابل شمارش وجود دارد. وجود عفاف در ارتباط گروهی موجب رعایت تمام موازینی است که شهوت جنسی در ارتباط گران تحریک نشود و هیچ ربه‌ای در این ارتباط وجود نداشته باشد. برای مثال در میهمانی‌ها، جشن‌ها و عروسی‌ها امکان پوشیدن لباس‌های نامناسب و یا رقص و موسیقی تحریک‌کننده شهوت جنسی وجود دارد و البته مؤمنین در رعایت عفاف اسلامی باید از این امور بپرهیزند (معصومی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۶-۱۷۷).

۳-۴. ارتباطات جمعی

ارتباطات جمعی را می‌توان شکل توسعه‌یافته‌ی ارتباط رودررو یا الگوی خطی ارتباط دانست که در یک طرف فرایند ارتباط، فرستنده‌ی پیام و در طرف دیگر، گیرنده‌ی آن وجود دارد. ارتباط جمعی یک فرایند است و با اینکه تکنولوژی مدرن در شکل رسانه‌های گروهی برای این فرایند ضروری است، ولی حضور این آلات فنی را نباید با خود فرایند ارتباط جمعی اشتباه گرفت (بلیک و هارولدسن، ۱۳۷۸، ص ۴۹).

در این نوع ارتباط از وسایل ارتباط جمعی چاپی و الکترونیک، سمعی و بصری مانند روزنامه، رادیو، تلویزیون و سینما استفاده می‌شود که تولیدکنندگان یا فرستنده‌ی آن معلوم و مشخص است؛ اما مخاطبان و گیرندگان پیام را به طور دقیق نمی‌توان شمارش کرد. احکام مربوط به دیدن و شنیدن پیام رسانه‌ای با توجه به ربه و تلذذ برای مخاطب بازگو شده است (معصومی، ۱۳۸۶، ص ۷۶-۸۴).

۴. انواع ارتباط عقیفانه

۴-۱. ارتباط عقیفانه در کلام و صدا

محققان، عموماً معتقدند که انسان‌ها در ابتدا برای برقراری ارتباط به طرز حرکات اندام بدن اتکا می‌کردند و بعداً رمزی را قرارداد کردند که به وسیله‌ی آن می‌توانستند ارتباط گفتاری نیز برقرار کنند (برکو و همکاران، ۱۳۸۶، ص ۱۰۱). توضیحاتی که برای توجیه تمایل انسان به استفاده از زبان گفتاری ارائه شده است حول موضوع احتمال ارتباط اصوات با حالات و حرکات بدن متمرکز است؛ زیرا لب‌ها، زبان و دهان حرکات دست را تقلید می‌کنند. بنابراین از آنجاکه زبان حرکات تنها می‌تواند تعداد محدودی پیام را منتقل کند و دامنه کاربرد اصوات بیشتر است، میزان به‌کارگیری زبان گفتاری افزایش یافته است. بعدها به دلیل احساس نیاز به روشی دیگر برای انتقال پیام‌ها، علایم نوشتاری پدید آمد (همان).

ارتباطات کلامی، روابطی است که میان انسان‌ها بر اساس گفتار و کلام شکل می‌گیرد. بنابراین مهارت‌های چهارگانه گفتن، شنیدن، خواندن و نوشتن، برآمده از ارتباطات کلامی‌اند.

آنچه در ارتباطات کلامی مورد توجه است خود کلام است و لحن کلام، تندی و نازکی صدا در ارتباطات غیرکلامی کانون توجه قرار می‌گیرد. سخن و کلام برای فرستنده پیام در گفتار و نوشتار و برای گیرنده پیام در شنیدن و خواندن منعکس می‌شود. بنابراین عفاف در تقسیم‌بندی فرستنده و گیرنده شامل هر چهار عمل گفتن، شنیدن، نوشتن و خواندن می‌شود.

۱. کلام و سخن: وقتی کلام حاوی معنای شهوت جنسی نباشد و موجب تحریک شهوت جنسی نشود (مگر میان زوجین) و همچنین کرامت انسانی را از بین نبرد (مانند کلام ناسزا و زشت)، در دایره عفت قرار دارد. بنابراین گوینده و نویسنده از یک‌سو، و شنونده و خواننده از سوی دیگر با توجه به عفت در کلام به ارتباط می‌پردازند. امیرالمؤمنین علی علیه السلام محتوای مستهجن کلام را سبب گرایش افراد پست به انسان می‌داند (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۲۱۴) که در نتیجه دایره ارتباطی انسان را در ارتباط غیرعقیفانه وارد می‌کند.

در احکام مراودات نامحرم آمده است که اگر هرگونه صحبت مرد و زن نامحرم موجب ریه و فساد باشد، حرام است و باید از آن اجتناب کرد. بدین ترتیب صحبت‌هایی که به قصد شهوت انداختن دیگری گفته می‌شود، مانند تعریف کردن صحنه‌های تحریک‌کننده حرام است. حتی صحبت غیرضرور مرد با زن جوان نامحرم مکروه است (معصومی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۳-۱۵۶). زنان نیز در صحبت کردن با نامحرم باید سه شرط را رعایت کنند: ۱. به قصد لذت و ریه نباشد، ۲. صدای خود را تریق و تلطیف نکنند، ۳. خوف از به گناه افتادن نداشته باشند (همان، ص ۱۵۸).

۲. عفاف در صدا: سخن گفتن از روی ناز و کرشمه که دل مردان را وسوسه کند و موجبات فساد را فراهم آورد، از طرف دین اسلام منع شده است. وقار در سخن و حیا در کلام، حکمی است که از طرف خداوند به زنان پیامبر فرمان داده شده است (احزاب: ۳۲). طباطبایی درباره «قلن قولاً معروفاً» می‌نویسد:

یعنی سخن معمول و مستقیم بگوید؛ سخنی که شرع و عرف اسلامی آن را پسندیده، و آن سخنی است که تنها مدلول خود را برساند، نه اینکه کرشمه و ناز را بر آن اضافه کنید، تا شنونده علاوه بر درک مدلول آن دچار ریه هم بشود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۳۰۹).

به عبارت دیگر در ارتباطات میان نامحرم باید خود پیام کانون توجه باشد و همراه کردن ارتباطات غیرکلامی ارادی همچون نازکی صدا از دایره عفاف خارج است. اثر تحریک‌آمیز صدای زن توسط

روان‌شناسان بررسی شده است؛ از جمله مارتین موریسون روان‌شناس کانادایی به این نتیجه رسیده که «صدا اولین محرک و عامل جنسی به شمار می‌آید... و صدای زن در مردها اثر بسزایی دارد» (پاک‌نژاد، ۱۳۶۱، ج ۲۰، ص ۱۸۲).

۲-۴. ارتباط عقیفانه در نگاه

نگاه در ارتباطات غیرکلامی، هم می‌تواند دریافت‌کننده پیام و هم ارسال‌کننده پیام باشد. قرآن کریم کنترل نگاه را مستقیماً عاملی برای کنترل گناه شهوت جنسی و حفظ حیا می‌داند (نور: ۳۰ و ۳۱). «ظاهر آن این است که مراد از امر به چشم‌پوشی در آیه شریفه، نهی از مطلق نگاه به زن اجنبی است و مطابق روایات وارده، آنچه که از نگاه به زن نامحرم حلال است، صورت و کفین می‌باشد» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۱۱۷). اگر آن هم با لذت همراه باشد بدون اشکال نیست.

از این آیه استنباط می‌شود که پوشش و عدم نگاه، رابطه‌ای دوطرفه با هم دارند و در این رابطه مستقیم است که شالوده عفاف بنا می‌شود و حجاب کامل شکل می‌گیرد. همچنین در این دو آیه حفظ فرج و کنترل نگاه، هم به مرد و هم به زن دستور داده شده و هر دو باید عامل به دستور عفاف باشند (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۲۵۱۲).

۳-۴. ارتباط عقیفانه در رفتار

پژوهش‌هایی در جهت مرتبه‌بندی سهم ارتباط کلامی به غیرکلامی در ارتباطات انسانی انجام شده است. برای نمونه بیردویسل مشخص کرده تنها ۳۵ درصد از معنا در یک وضعیت خاص با کلام به دیگری منتقل می‌شود و ۶۵ درصد باقی‌مانده آن در زمره غیرکلامی است (فرهنگی، ۱۳۸۶، ص ۲۷۲-۲۷۳).

ارتباط غیرکلامی، ارتباط از طریق کلیه محرک‌های بیرونی غیر از کلمات نوشتاری و گفتاری است. این نوع ارتباط شامل حرکات بدنی، مشخصات ظاهری، مشخصات صدا و نوع استفاده از فضا و فاصله است. نشانه‌های غیرکلامی می‌تواند به وسیله واکنش‌های عصبی ذاتی یا رفتارهای اکتسابی در یک فرهنگ، ایجاد شود. هر فرهنگی زبان بدنی خاص خود را دارد. کانال‌های ارتباط غیرکلامی عبارت‌اند از: زبان بدن (حرکت گفتاری)، داهای آوایی (شبه اصوات)، فضا (مجاورت)، زمان، شامه، زیبایی‌شناسی، مشخصات فیزیکی و مصنوعات (برکو و همکاران، ۱۳۸۶، ص ۱۵۲). برای همین وقتی

عفاف را در ارتباطات غیرکلامی در نظر بگیریم با موضوعات و مسائل پرشماری روبه‌رو می‌شویم که این نشان‌دهنده پیچیدگی و گستردگی موضوع عفاف است و در کنش متقابل می‌تواند معناهای متفاوتی را برای طرف دیگر ارتباط به‌وجود آورد. در اینجا فقط به شش حوزه نشانه‌شناختی مؤثر در ارتباطات انسانی و عفاف اشاره می‌کنیم:

۱. ارتباط خصوصی و صمیمیت با نامحرم: از آنجاکه طبق حکم فقها، هر آنچه موجب تلذذ از جنس مخالف و خوف فتنه (ریبه) شود، جایز نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۷) اگر مؤمن تشخیص دهد که در مراد به نامحرم یا نامحرمان به انس و صمیمیت راه می‌یابد، باید به قطع یا تقلیل ارتباط اقدام کند. در قرآن کریم، خداوند سبحان دوست نامحرم گرفتن را مورد توجه قرار داده و مؤمنین را از آن نهی می‌کند: «مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ» (نساء: ۲۵)؛ زنانی عقیفه باشند، نه زنان کار و رفیق‌باز و دوست‌پیداکن؛ «وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ» (مائده: ۵)؛ نه آنکه زنان را در پنهانی دوست خود بگیرد. آنچه از کلمات لغویین و ظاهر این آیات مشخص است، این است که اظهار علاقه و دوستی بین زن و مرد غریبه جهت تبانی بر هر نوع لذت و استمتاع جنسی نهی شده است (به نقل از مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۹۴ و ۹۵).

۲. حجاب و پوشش: دو واژه «خمار» و «جلباب» نقشی کلیدی در فهم حدود حجاب اسلامی دارند، و از این دو با عناوین «مقنعه» و «چادر» در جامعه ایران یاد می‌شود. ضرورت پوشیدن خمار از آیه شریفه سوره نور استفاده می‌شود که می‌فرماید: «وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ» (نور: ۳۱)؛ راغب ذیل واژه خمار می‌نویسد: «خمار در اصل به معنای پوشاندن چیزی است و در اصطلاح پارچه‌ای که زن سرش را با آن می‌پوشاند اطلاق می‌شود» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۱۰)؛ اما نکته درخور توجه این است که کارکرد مقنعه فقط پوشاندن سر نیست؛ بلکه باید گریبان را نیز بپوشاند و این معنا از کلمه «جیوب» فهمیده می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۱۵۷). آیه‌ای دیگر چگونگی پوشیدن چادر را به زنان آموزش می‌دهد (احزاب: ۵۹). کلمه «یدنین» از ریشه «دنو» به معنای نزدیک است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۷۲). «جلباب» جامه‌ای است سرتاسری که تمامی بدن را می‌پوشاند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۳۶۴)؛

۳. دوری از تبرج: مطلب دیگری که هم فرهنگ ایران و هم دین اسلام بر آن تأکید دارند، دوری از تبرج یا خودنمایی است؛ زیرا تبرج رفتار جاهلیت است (احزاب: ۳۳)؛ یعنی در جوامعی که به تمدن نرسیده‌اند بیشتر مردم به خودنمایی می‌پردازند. در یک نگاه نشانه‌شناختی، امکان دارد مردی از نظر

پوشش اشکال نداشته باشد یا زنی حجاب چادر را انتخاب کرده باشد ولی به نشانه‌های دیگری در رفتار و گفتار که موجب پرهیز از خودنمایی است توجه نکند. این حجاب در همه ابعاد عفاف قرار ندارد. با در نظر گرفتن ارتباط عقیفانه، نظام رفتاری و نشانه‌ای کاملی را می‌توان در نظر گرفت که در آن هم حجاب رعایت شده باشد و هم قید تبرج و خودنمایی زده شود؛

۴. اختلاط زن و مرد، مصافحه و برخورد: علاوه بر پوشش، نوع رفتار و برخورد زنان و مردان در جامعه نیز اهمیت دارد. خداوند در قرآن کریم به مسلمین دستور می‌دهد که اگر از زنان پیامبر چیزی خواستید، خواسته خود را از پس پرده به ایشان اعلام کنید (احزاب: ۵۳). این دستور با تنقیح مناط شامل زنان مسلمان دیگر هم می‌شود و باید توجه داشت که این حکم غیر از پوشیده بودن زن از نامحرم است (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۰۳). این آیه به نوع ارتباط نامحرم‌ان اشاره می‌کند و در این آیه عنوان نمی‌شود که به هیچ وجه با زنان پیامبر ارتباط برقرار نکنید؛ بلکه حجاب را در وسط این ارتباط قرار می‌دهد؛

۵. استفاده از عطر: هر یک از حواس جسمانی انسان می‌تواند یکی از محرک‌های شهوت جنسی باشد. حس بویایی که در دسته‌بندی ارتباطات غیرکلامی می‌گنجد نیز از این قاعده مستثنا نیست و برخی از روایح و عطرها موجب برانگیختگی شهوت می‌شوند؛ به‌ویژه اگر عطر توسط زن نامحرم استعمال شده باشد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در ضمن روایتی، ورود زن معطر را به مجلسی که در آن نامحرم حضور دارد، برابر با ورود زن زناکار می‌داند (پاینده، ۱۳۸۲، ص ۶۱۱).

۵. نتیجه‌گیری

همان‌گونه که اشاره شد عفاف در معنای دینی، غلبه عقل بر احساسات و شهوات انسان در فکر، و پرهیز از هرگونه معصیت و خطایی در عمل و توجه به کرامت انسان در ارتباط با دیگران (محرم و نامحرم) است. این هنجار دینی اگر در جامعه اسلامی حاکم شود، ارتباطات انسانی پدیدار متفاوتی از عدم وجود آن خواهد داشت که در این مقاله سعی در توضیح و تفسیر این پدیدار در کنش‌ها و نشانه‌ها را داشتیم.

کرامت نفس در ارتباطات را می‌توان با نظریه هربرت مید درباره تعامل نمادین توضیح داد. انسان در ارتباط با دیگران، پیام‌هایی جهت برخورد و نوع رفتار دیگران با خویش از خود ارسال می‌کند. حال کسی که برای خود در نظر دیگران احترام قایل شود می‌کوشد پیامی به دیگران ارسال کند که

آنها در رفتار با او احترامش را حفظ کنند و به رابطه‌ای انسانی دست یابند. شاید این مفهوم به مفهوم کرامت نفس در نگاه اسلام نزدیک باشد. در حقیقت کرامت نفس برآمده از خوداحترامی است؛ یعنی اینکه شخص برای خود در نظر دیگران احترام قایل شود. البته این احترام به خود که موجب کرامت نفس می‌شود از ارتباط درون‌فردی انسان آغاز می‌شود و همه سطوح ارتباطی او را پوشش می‌دهد که بر اساس آن زندگی انسان عقلانی شکل می‌گیرد. عفاف در معنای حریم شخصی، یعنی حفظ هویت جنسی خویش در مقابل دیگران، که این دیگران مرحله‌بندی می‌شوند: همسر، همجنسان، محرمان غیرهمجنس، نامحرمان.

پس از تقسیم‌بندی ارتباط عقیفانه در سه تجلی کلام، نگاه و رفتار، در دو دسته ارتباطات کلامی و غیرکلامی، کوشیدیم تا عناوین فقهی و اخلاقی اسلام را در این سه تجلی و دو دسته بررسی کنیم. به دلیل اینکه برخی از عناوین در هر دو دسته تأثیرگذار بودند و احکام این نوع از عناوین میان هر دو دسته نام‌برده مشترک بودند، دسته‌ای به نام عناوین مشترک اضافه شد. براین اساس این سه دسته حاصل شدند: ۱. عناوین مشترک میان انواع اشکال ارتباطی، ۲. عناوین مربوط به ارتباطات کلامی، ۳. عناوین مربوط به ارتباطات غیرکلامی.

دسته اول عناوینی هستند که می‌توانند در هر شکلی از ارتباط میان مرد و زن مصداق یابند. در واقع این عناوین به انگیزه و احساس افراد باز می‌گردد و تشخیص آن به طور معمول تنها از طریق خود فرد امکان‌پذیر است. این دسته از عناوین می‌توانند رابطه‌ای را که به شکل معمول بلااشکال است، به رابطه‌ای حرام تبدیل کنند.

در دسته دوم عناوینی بررسی می‌شوند که در ارتباطات کلامی بین نامحرمان جریان دارند. گفتنی است که لحن و صوت کلام، مربوط به ارتباطات غیرکلامی است که در دسته سوم بررسی می‌شود. نگاه، پوشش و رفتارهای افراد از جمله عناوینی‌اند که در ارتباطات غیرکلامی بررسی می‌شوند. پس از آن عنوان‌های هر بخش را که در مباحث گذشته جداگانه مورد بررسی قرار گرفتند، از استفتائات مراجع مشهور اخیر در باب آن قضیه استخراج کردیم و در تزاخم‌ها، به فتوای آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای رجوع کردیم.

هرچند که حدود فقهی ارتباط عقیفانه گسترده است، به دلیل اینکه حوزه بحث، صرفاً روابط با نامحرم است، همه احکام مربوط به عفاف در ارتباط با نامحرم به صورت جدول تدوین شد. در جدول ذیل خلاصه‌ای از عناوین مطرح شده آمده است.

موضوعات عناوین	تفکیک عناوین اصلی	دسته بندی عناوین	نام عنوان فقهی	حکم اکثر مراجع معاصر
عناوین مشترک	زمینه فساد	تلفذ از نامحرم	تلفذ از نامحرم	حرام است
			ریبه	حرام است
			تحریک شهوت دیگری غیر از همسر	حرام است
			هتک حرمت زن مسلمان	حرام است
عناوین مربوط به ارتباط کلامی با نامحرم	کلام	انس با نامحرم	ابراز علاقه به نامحرم	چون ترس افتادن به گناه وجود دارد، جایز نیست
			دوست داشتن نامحرم بدون اظهار	اگر مفسده نداشته باشد بلامانع است
			رودرو	بدون تلفذ و ریبه بلاشکال است
			مکالمه صوتی	بدون تلفذ و ریبه بلاشکال است
عناوین مربوط به ارتباط کلامی با نامحرم	کلام	انواع تکلم	نامه نگاری	بدون تلفذ و ریبه بلاشکال است
			چت	بدون تلفذ و ریبه بلاشکال است
			شوخی با نامحرم	اگر با قصد لذت باشد یا بترسد به گناه بیفتد جایز نیست
			طرح مسائل شهوت انگیز	حرام است
عناوین مربوط به ارتباط کلامی با نامحرم	کلام	محتوای کلام	طرح مسائل غیر ضروری	مکروه است
			تکلم به قصد ازدواج	بدون تلفذ و ریبه بلاشکال است
			مرد به زن نامحرم	نگاه کردن مرد به بدن زن نامحرم غیر از صورت و دست ها حرام است
			زن به مرد نامحرم	نگاه کردن زن به بدن مرد نامحرم غیر از موضعی که معمولاً پوشانده نمی شود حرام است
عناوین مربوط به ارتباط غیر کلامی میان زن و مرد نامحرم	نگاه	عکس و فیلم نامحرم	به عکس زن ناشناس	بدون تلفذ و ریبه بلاشکال است
			به عکس زن آشنا	بنا بر احتیاط واجب جایز نیست
			به قصد ازدواج	بدون تلفذ و ریبه بلاشکال است
			ویدئو چت	بدون تلفذ و ریبه بلاشکال است
عناوین مربوط به ارتباط غیر کلامی میان زن و مرد نامحرم	نگاه	نگاه به افراد خاص	مسئجهن و نگهداری آن	از آنجاکه معمولاً محرک شهوت و مقدمه گناه است، حرام است
			مرد به زن بدحجاب	بنا بر احتیاط واجب جایز نیست
			مرد به زن آرایش کرده	حرام است
			مرد به زن کهنسال	نگاه به مو، گردن و دست ها بدون تلفذ جایز است
عناوین مربوط به ارتباط غیر کلامی میان زن و مرد نامحرم	نگاه	مرد به زن غیر مسلمان	نگاه به جاهایی که معمولاً نمی پوشانند بدون تلفذ و ریبه جایز است	جایز است
			مرد به دختر بچه	بدون تلفذ و ریبه بلاشکال است
			مرد به قصد ازدواج	نگاه به چهره، گردن و مو بدون تلفذ و ریبه و با حصول شرایط آن جایز است.

ارتباط عقیفانه به مثابه نظریه‌ای فرهنگی - ارتباطی ۴۳

موضوعات عناوین	تفکیک عناوین اصلی	دسته‌بندی عناوین	نام عنوان فقهی	حکم اکثر مراجع معاصر	
موضوعات عناوین	اصولی	محدوده پوشش	پوشش زن در برابر مرد نامحرم	پوشاندن تمام بدن به جز وجه و کفین واجب است	
			پوشش مرد در برابر زن نامحرم	پوشاندن تمام بدن به جز قسمت‌هایی که معمولاً پوشانده نمی‌شوند واجب است	
		پوشش‌های خاص	رفتار	لباس تنگ	اگر باعث تهییج شهوت باشد، جایز نیست
				لباس شهرت	جایز نیست
				لباس مهیج	حرام است
				لباس مختص به جنس مخالف	بنا بر احتیاط واجب جایز نیست
				لباس روشن و نازک	اگر باعث جلب توجه نامحرم و مفسده نشود، اشکال ندارد
				آرایش و زیور مرد	اگر تشبه به زنان باشد یا مفسده‌انگیز باشد، جایز نیست
				آرایش و زیور زن	باید از نامحرم پبوشاند
				رفتارها	رفتار
استیذان	برای ورود به اتاق نامحرم واجب است				
ملاسه	حرام است				
عطر زدن زن در برابر نامحرم	اگر موجب تحریک و مفسده باشد، جایز نیست				
تغییر لحن و صدا	رفتار	صدای مهیج، با ناز و کرشمه	حرام است		
		مجاورت با نامحرم	فی‌نفسه اشکالی ندارد؛ مگر اینکه منجر به گناه شود		
مجاورت با نامحرم	رفتار	اختلاط با نامحرمان	در صورت عدم امکان ورود و خروج دیگران حرام است		
		خلوت با نامحرم			

ارتباط عقیفانه، گونه‌ای از ارتباط انسانی است که در آن، پیامی که موجب تحریک شهوت جنسی شود (مگر در چارچوب شرع) وجود ندارد. اگر ارتباط عقیفانه را در سطح میان‌فردی در نظر بگیریم، در این ارتباط، طرفین با در نظر گرفتن کرامت انسانی یکدیگر از هرگونه پیامی که معنایی از شهوت جنسی را برانگیزاند و موجب تحریک شهوت جنسی شود مگر در چارچوب دین، پرهیز می‌کنند و این ارتباط مقوم شخصیت و احترام طرفین خواهد بود. حتی در ارتباط زناشویی هم ارتباط عفاف گونه به معنای رابطه جنسی بین دو انسان وجود خواهد داشت؛ چنان‌که دستورهای دینی دربارهٔ رابطهٔ زناشویی وجود دارد.

بنابراین ارتباط عقیفانه فراگرد ارسال پیام بین فرستنده و گیرنده بر اساس کرامت انسانی است؛ به گونه‌ای که معنایی از شهوت که موجب تحریک شهوت جنسی شود، در دو سوی

ارتباط مگر در چارچوب دستورات دین، برانگیخته نشده، و به وجود نیامده باشد. با توجه به این تعریف، مفهوم عفاف در ارتباطات با دو عنصر پیام (کلام و رفتار) و معنا گره خورده است و این تعریف را به طور خلاصه می توان چنین بیان کرد: حاکمیت عفاف در ارتباطات انسانی سبب عدم ارسال و دریافت پیام شهوت انگیز می شود، مگر در چارچوب ارزش ها و هنجارهای دینی.

تعریف ارتباطی از عفاف موجب توجه به عناصر ارتباط همچون پیام، فرستنده، گیرنده، تأثیر، وسیله ارتباطی و زمینه های فرهنگی- اجتماعی می شود. وقتی عفاف بر رفتارها و گفتارهای افراد حاکم باشد، حریم های شخصی حفظ می شوند و به امنیت روانی کسی خدشه وارد نخواهد شد. در یک نگاه نشانه شناختی، حجاب به منزله یکی از نمادهای عفاف ارتباطی تعریف می شود؛ به این معنا که نوع پوشش، معنایی را در دیگران برمی انگیزد و پیامی به دیگران می دهد. این تعریف در دو بعد سلبی و ایجابی از لحاظ ارتباطی قرار دارد.

معنای سلبی این است که نباید پوشش زن و مرد سبب تحریک شهوت جنسی یا جلب توجه نامحرم شود. کسی که با روسری و کفش قرمز با ناز و کرشمه در خیابان قدم می زند پیامی را به جامعه می دهد که برآمده از کلیشه های جنسی اوست؛ بنابراین نمی توان لزوماً فقط از مردان انتظار فرو انداختن چشم را داشت. همچنین وقتی مردی تیشرت بدن نما با شلوار کوتاه می پوشد در حقیقت به امنیت روانی زنان خدشه وارد می کند. همچنین از جهت ایجابی حجاب و پوشش مناسب، سبب توجه به کرامت انسانی طرف ارتباطی می شود؛ چنان که در زمان صدر اسلام، زنان آزاده و مورد احترام حجاب داشتند و محجبین به آزادگی شناخته می شدند.

امنیت اجتماعی نیز یکی از حکمت های حکم حجاب در تعریف ارتباطی قرآن از حجاب است: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأُزْوَاجِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَتَسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يَدْتِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلْبَابٍ ذَٰلِكَ أَذَىٰ أَنْ يُعْرِفَنَ فَلَا يُؤْذِينَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا» (احزاب: ۵۹)؛ ای پیامبر! به همسران و دخترانت و زنان مؤمنان بگو جلباب های (روسری های بلند) خود را بر خویش فرو افکنند، این کار برای اینکه شناخته شوند و مورد آزار قرار نگیرند بهتر است؛ (و اگر تاکنون خطا و کوتاهی از آنها سر زده توبه کنند) خداوند همواره آمرزنده رحیم است.

با توجه به کنش متقابل نمادین، حجاب زن سبب شناخت جامعه از او درباره احترامی که وی برای خود قایل است می شود و در مقابل کسی که برای خود احترام قایل نیست، جامعه نیز با کلیشه های

ارتباط عقیفانه به مثابه نظریه‌ای فرهنگی - ارتباطی ◇ ۴۵

جنسیتی به او می‌نگرد. فهم افراد دربارهٔ ارتباط محترم بودن با عفاف، همان معانی بین‌الذنهانی‌ای خواهد بود که سبب گسترش عفاف و حجاب می‌شود.

در نگاه نشانه‌شناختی، مجموعهٔ دستورهای دین اسلام دربارهٔ عفاف، نظام ارتباط عقیفانه را در زندگی انسان به وجود می‌آورد که می‌توانیم با تقسیم‌بندی ارتباطات به ارتباطات کلامی و غیرکلامی به وجوه مختلف عفاف اشاره کنیم. این شاخص‌ها با بررسی سه پژوهش رشکیانی (۱۳۹۳)، باهنر و علم‌الهدی (۱۳۹۲) و علم‌الهدی (۱۳۹۱) به دست آمده است:

الف. ارتباطات کلامی: ۱. محتوای سخن و کلام سالم، ۲. عدم شوخی و صحبت‌های بیجا بین نامحرمان؛

ب. ارتباطات غیرکلامی: ۳. حجاب زن، ۴. پوشش مناسب مرد، ۵. غیرت مرد، ۶. کنترل نگاه در برخورد با نامحرم (ارتباط رودررو، عکس، فیلم)، ۷. کنترل فکر از افکار آلوده، ۸. پرهیز از خودارضایی، ۹. پرهیز از نازک کردن صدا (ناز و کرشمه) توسط زن در ارتباط با نامحرم، ۱۰. بلند نخندیدن بین نامحرمان، ۱۱. راه رفتن زن همراه با وقار و طمأنینه، ۱۲. عدم نمایش زینت زنانه و تبرج در جامعه، ۱۳. عدم انس و صمیمیت بین نامحرمان، ۱۴. اجتناب از خلوت و ارتباط خصوصی با نامحرم، ۱۵. عدم تقلید از الگوهای رفتاری جنس مخالف، ۱۶. عدم استفاده از عطر تحریک‌کننده در برخورد با نامحرم، ۱۷. پرهیز از شنیدن موسیقی‌های تحریک‌کننده، ۱۸. کسب اجازه در ورود به خلوت دیگری (استیذان)، ۱۹. عدم اختلاط نامحرمان در مکان‌های عمومی، ۲۰. عدم تماس جسمی نامحرمان، ۲۱. رقص همسر برای همسر، ۲۲. ازدواج دائم و ۲۳. ازدواج موقت؛

رعایت همه این دستورها در کنار هم عفاف را به وجود می‌آورد.

با توجه به آموزه‌های اسلامی، یک انسان مسلمان در رعایت عفاف باید به سطوح مختلف آن از یک‌سو، و به ارتباطات کلامی و غیرکلامی از سوی دیگر توجه داشته باشد. البته ارتباطات درون‌فردی می‌تواند مقوم حضور بهتر فرد در سطوح دیگر ارتباطات به مثابه کنش‌های متقابل با دیگران باشد. همچنین برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری با توجه به آموزهٔ عفاف در هر یک از بخش‌های فرهنگی و ارتباطی از جمله کتاب، فیلم و سریال، برنامه‌های رادیویی و تلویزیونی، روزنامه و مجله و برگزاری مراسم‌ها و جشن‌ها، سبب برقراری فرهنگ اسلامی در زمینهٔ عفاف خواهد شد.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۷۸، ترجمه سیدجعفر شهیدی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن منظور، محمدبن مكرم، ۱۴۱۴ق، لسان العرب، ج سوم، بیروت، دار صادر.
- انگلس، فریدریک، ۱۳۸۵، *خاستگاه خانواده، مالکیت خصوصی و دولت*، ترجمه خسرو پارسا، تهران، دیگر.
- ایمان، محمدتقی، ۱۳۸۸، *مبانی پارادایمی روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- باهنر، ناصر و سیدعبدالرسول علم‌الهدی، ۱۳۹۲، «هنجارهای عفاف و حجاب اسلامی در سیما و سینما: تحلیل تطبیقی سیاست‌ها»، *مطالعات فرهنگ-ارتباطات*، ش ۲۱، ص ۵۵-۷۹.
- برکو، ری ام و همکاران، ۱۳۸۶، *مدیریت ارتباطات*، ترجمه سیدمحمد اعرابی و داود ایزدی، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- بلیک، رید و اوین هارولدسن، ۱۳۷۸، *طبقه‌بندی مفاهیم در ارتباطات*، ترجمه مسعود اوحدی، تهران، سروش.
- پاک‌نژاد، رضا، ۱۳۶۱، *اولین دانشگاه و آخرین پیامبر*، تهران: کتابفروشی اسلامیه.
- پاینده، ابوالقاسم، ۱۳۸۲، *نهج الفصاحه*، ج چهارم، تهران، دنیای دانش.
- پسندیده، عباس، ۱۳۸۳، *پژوهشی در فرهنگ حیا*، قم، دارالحديث.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد، ۱۳۶۶، *تصنیف غرر الحکم و درر الکلم*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- حر عاملی، ۱۴۰۹ق، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل‌البیت.
- حرانی، حسن‌بن شعبه، ۱۴۰۴ق، *تحف العقول*، قم، جامعه مدرسین.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین و مسعود انصاری، ۱۳۷۶، *پیام پیامبر*، تهران، منفرد.
- دفلور، ملوین و دنیست اورت‌ای، ۱۳۸۳، *شناخت ارتباطات جمعی*، ترجمه سیروس مرادی، تهران، دانشکده صدا و سیما.
- دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۴۱، *لغت‌نامه دهخدا*، تهران، دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، حسین‌بن محمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دارالعلم.
- رشکیانی، مهدی، ۱۳۹۳، *عفاف و برنامه‌های نمایشی رسانه*، قم، صداوسیما جمهوری اسلامی ایران، مرکز پژوهش‌های اسلامی.
- سیدبن قطب بن ابراهیم شاذلی، ۱۴۱۲ق، *فی ظلال القرآن*، چ هفدهم، بیروت، دارالشروق.
- شعیری، تاج‌الدین، ۱۴۰۵ق، *جامع الأخبار*، قم، رضی.
- شلیت، وندی و نانسی لی دموس، ۱۳۸۸، *دختران به عفاف روی می‌آورند*، ترجمه سمانه مدنی و پریسپاور علمداری، چ دوم، تهران، معارف.

- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، چ سوم، تهران، کتابفروشی مرتضوی.
- عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، *تفسیر نور الثقلین*، چ چهارم، قم، اسماعیلیان.
- علم‌الهدی، سیدعبدالرسول، ۱۳۹۱، *ارتباط عقیفانه در تلویزیون و سینما*، تهران، دانشگاه امام صادق ☞.
- فروید، زیگموند، ۱۳۶۳، *روان‌شناسی*، ترجمه مهدی افشار، تهران، کاویان.
- فیاض، ابراهیم، ۱۳۸۱، *تعامل دین، فرهنگ و ارتباطات بر پایه مکتب تولید و مبادله معنا*، پایان‌نامه دکتری فرهنگ و ارتباطات، تهران، دانشگاه امام صادق ☞.
- فیسک، جان، ۱۳۸۶، *درآمدی بر مطالعات ارتباطی*، ترجمه مهدی غبرایی، تهران، دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌ها.
- قرشی، سیدعلی‌اکبر، ۱۳۷۱، *قاموس قرآن*، چ ششم، تهران، دارالکتب‌الاسلامیه.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۵، *کافی*، تهران، دارالکتب‌الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *بحار الأنوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- محسنیان‌زاد، مهدی، ۱۳۸۲، *ارتباط‌شناسی*، چ پنجم، تهران، سروش.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- _____، ۱۳۷۲، *اخلاق جنسی در اسلام و جهان غرب*، چ هفتم، تهران، صدرا.
- مظهری، مرتضی، ۱۳۷۳، *مسئله حجاب*، تهران، صدرا.
- معصومی، مسعود، ۱۳۸۶، *احکام روابط زن و مرد و مسائل اجتماعی آنان*، چ سی و هشتم، قم، بوستان کتاب.
- معین، محمد، ۱۳۶۳، *فرهنگ فارسی*، تهران، امیرکبیر.
- نراقی، ملااحمد، ۱۳۷۷، *معراج السعادة*، تهران، دهقان.
- نراقی، ملامحمدمهدی، ۱۳۷۷، *علم اخلاق اسلامی*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوبی، چ چهارم، تهران، حکمت.
- ورام ابن ابی فراس، بی‌تا، *تنبيه الخواطر*، قم، مکتبه فقیه.

Blumer, Herbert, 1969, *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Blumer, Herbert, 1969, *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Craig, Rabert T, 1999, *Communication Theory as a Field. Communication theory*, nine: two, 119-161.

Craig, Robert T, & Heidi L, Muller, 2007, *Theorizing Communication Readings Across Traditions*, Los Angeles: sage publications.

Eadie, William F, 2009, "Communication as A Field and as A Discipline" in *21st Century Communication A Refrence Handbook*, William F. Eadie (Ed), San Diego State University.

Heinz, betina, 2009, "Sexual Orientation" in *21st Century Communication A Refrence Handbook*, William F. Eadie (Ed), San Diego State University.

Kateb, George, 2010, *Human Dignity*, harvard university press.

- Pearce, Kevin J, 2009, "*Media and Mass Communication Theories.*" *Encyclopedia of Communication Theory*, SAGE Publications.<http://www.Sage-reference.com/communicationtheory/Article_n231.html>.
- Sloop, John M, 2009, "*Queer Approaches to Communication*" in *21st Century Communication A Reference Handbook*, William F. Eadie (Ed), San Diego State University.
- West, Richard L, & Lynn H. Turner, 2000, *Introducing Communication Theory: Analysis and Application*, New York: McGraw-Hill.
- Wood, Julia T, 2009, "*Gender*" in *21st Century Communication A Reference Handbook*, William F. Eadie (Ed), San Diego State University.

صداقت خبری؛ مؤلفه‌های سازنده «خبر صادقانه» برای بخش‌های خبری تلویزیون جمهوری اسلامی ایران

حمید پارسانیا / دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تهران

مهدی منتظرانم / استادیار و مدیر گروه ارتباطات دانشگاه تهران

Ah.tamannaei@gmail.com

امیرحسین تمنایی / کارشناس ارشد علوم ارتباطات اجتماعی دانشگاه تهران

دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۲۰ - پذیرش: ۱۳۹۴/۲/۲۳

چکیده

رسیدن به این نتیجه که تلویزیون در ذات خود دروغ‌گوست، اغراق به نظر می‌رسد؛ اما این نتیجه قطعی است که در تلویزیون، به‌ویژه در برنامه‌های خبری، امکان سوگیری، تحریف، بازسازی، جعل واقعیت، جانب‌داری و غیره وجود دارد. این مقاله می‌کوشد با توجه به سه منبع معرفتی «پژوهش‌های انجام شده در حوزه ارتباطات و ژورنالیسم»، «آیین‌نامه‌ها و منشورهای اخلاقی بین‌المللی» و «پژوهش‌های فقهی حوزه خبر»، مؤلفه‌های تأمین‌کننده صداقت در خبر را استخراج کند و در واقع مشخص سازد که چه شاخصه‌هایی باید در خبر وجود داشته باشد، تا خبر، صادقانه خوانده شود. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد بر اساس اصول حرفه‌ای ژورنالیسم، منشورهای اخلاقی بین‌المللی، قواعد و دیدگاه‌های فقهی، تولیدات خبری سازمان صدا و سیما برای احراز صفت «صداقت» باید از مؤلفه‌های «بی‌طرفی»، «عینیت»، «انصاف»، «صحت» و «جامعیت» به‌منزله شاخصه‌های تأمین‌کننده صداقت خبری برخوردار باشد.

کلیدواژه‌ها: خبر تلویزیونی، اخلاق، ژورنالیسم، صداقت، فقه خبر.

ای. ان. ویلسون نویسنده و روزنامه‌نگار معروف، در مقاله‌ای با عنوان «دوربین تلویزیون تقریباً همیشه دروغ‌گوست» نوشت: «تلویزیون رسانه‌ای است که در آن راست‌گویی تقریباً ناممکن است. تقریباً در همه پوشش‌های تلویزیونی، از جمله برنامه‌های تاریخ طبیعی و رویدادهای جاری، بخش یا بخش‌های ساختگی می‌توان یافت» (ساندرز، ۲۰۰۳).

یکی از مسائلی که در حوزه برنامه‌های تلویزیون همواره مورد مناقشه قرار داشته، «بایدها و نبایدهای خبر و خبررسانی» و به‌طور کلی «الگوی اخلاق‌محور اطلاع‌رسانی» بوده است؛ چراکه غالباً از جایی که ما به‌منزله بیننده نشستیم، جداسازی «وقایع حقیقی» از «نمونه‌های پردازش‌شده»، اگر غیرممکن نباشد، دشوار است. اغلب نمی‌توانیم «واقعیت» را از «واقعیت توصیف‌شده» تفکیک کنیم؛ زیرا هیچ شناخت مستقیمی از آن واقعیت نداریم. ما تنها با «توصیف واقعیت» و «واقعیت توصیف‌شده» روبه‌رویم. تنها جانشین‌های توصیف رسانه از واقعیت، توصیف‌های دیگری است که رسانه‌های دیگر تولید می‌کنند.

در ایران نیز یکی از حوزه‌هایی که از همان ابتدای انقلاب اسلامی مورد تأکید قرار گرفت، نظام رسانه‌ای منطبق بر یک جامعه و حکومت دینی بود؛ چراکه روابط سه‌جانبه میان دین، دولت و وسایل ارتباط جمعی، وضعیت رسانه تلویزیون را در ایران پیچیده می‌کند. بر اساس نظر مرداک «ایران در نقطه انتهایی پیوستار ارتباط میان دین، دولت و وسایل ارتباط جمعی قرار می‌گیرد. دولت برداشت خاص از اسلام دارد و متعهد به آن است و مشروعیت خود را از آن می‌گیرد. به‌علاوه از نظام و ابزار ارتباطات ملی برای پیشبرد این نظام دینی که رسماً پذیرفته شده است، استفاده می‌کند» (مرداک، ۱۳۸۲، ص ۱۳۰).

بنابراین با توجه به ماهیت معمایی ارتباط دین، رسانه و حکومت در جمهوری اسلامی ایران، ما در این مقاله به دنبال پاسخ این پرسشیم که چه مؤلفه‌هایی باید در خبر وجود داشته باشد تا آن خبر، «صادقانه» خوانده شود؟ در واقع این پرسش، مبتنی بر مفروضه ادعای تلویزیون ایران در رعایت قواعد فقهی و اخلاقی در بخش خبر به‌منزله اصول حرفه‌ای و اخلاقی سازمان صدا و سیماست. بنابراین ما در این پژوهش به دنبال شناسایی، تعریف و مقوله‌بندی «ابعاد صداقت رسانه‌ای» هستیم و این کار را از طریق رجوع به سه منبع معرفتی «پژوهش‌های انجام‌گرفته در حوزه علم ارتباطات و ژورنالیسم»، «مقررات، آیین‌نامه‌ها و منشورهای اخلاقی بین‌المللی» و «پژوهش‌های حوزه فقه ارتباطات و خبررسانی» انجام داده‌ایم. در واقع از طریق استناد به این سه منبع، به دنبال رسیدن به یک سلسله مؤلفه‌های مشترک حداقلی بوده‌ایم.

دلیل انتخاب منبع «پژوهش‌های حوزه فقه» در کنار «اصول ژورنالیسم و منشورهای اخلاقی بین‌المللی»، ماهیت دینی نظام جمهوری اسلامی ایران است. بنابراین اگر «فقه» را متصدی تبیین روابط متقابل افراد، گروه‌ها و نهادهای اجتماع بدانیم، باید وظیفه مهم دانش‌آموختگان این حوزه را شناسایی این روابط در بستر جامعه و نیز شناخت شکل‌های متنوع و قالب‌های مختلف گروه‌ها و نهادهای اجتماعی بشماریم (فخار طوسی، ۱۳۸۵، ص ۱۵). در واقع «فقه» که پیگیر تحقق سلامت، هدایت و عدالت در جامعه است و این سه ابتدای تام بر آگاهی‌های اجتماعی دارند، نمی‌تواند در قبال «خبر» که حامل و ناقل بخش مهمی از آگاهی‌های اجتماعی است، برخوردی خنثا و یا غیرناظر به ماهیت و کارکرد آن داشته باشد (همان، ص ۱۲).

۱. مؤلفه‌های تأمین‌کننده صداقت

۱-۱. عناصر خبری در علم ارتباطات و ژورنالیسم

همواره در کتب آموزش خبرنگاری و ژورنالیسم، بخشی با عنوان «مفاهیم اساسی در خبرنگاری» وجود دارد که به بیان سه مؤلفه درستی خبر، روشنی خبر و جامعیت خبر اشاره دارد که ژورنالیست را به ارائه اطلاعات درست به مخاطبان (گازیانو، ۱۹۹۸؛ مک گراث، ۱۹۸۶) و نیز پاسخ‌گویی به پرسش‌هایی که برای مخاطبان خبر به وجود می‌آید، ملزم می‌داند (تاچمن، ۱۹۷۸؛ پترسون، ۱۹۸۶؛ راشکو، ۱۹۷۹؛ هریس، ۱۹۷۷؛ هاف، ۱۹۸۴؛ کیلبرگ، ۱۹۹۱). همچنین به ژورنالیست‌ها سفارش می‌شود که شش عنصر خبری «چه کسی؟»، «چه چیزی؟»، «کجا؟»، «کی؟»، «چرا؟» و «چگونه؟» را در گزارش خود لحاظ کنند تا بر غنای خبر بیفزایند و تصویری جامع از رویداد را به خبر منتقل کنند (شکرخواه، ۱۳۸۷، ص ۴۴). این در حالی است که کاربست دقیق مفاهیم و عناصر یادشده، لزوماً تأمین‌کننده صداقت در خبر و دور ماندن ژورنالیست از دیدگاه‌های شخصی، ذهن‌گرایی و جانب‌داری نیست. بنابراین در کتاب‌ها و پژوهش‌های مختلف در حوزه ژورنالیسم، به‌طور مشخص به استخراج و تشخیص ابعاد «صداقت رسانه‌ای» پرداخته نشده، بلکه به صورت پراکنده بیشتر به بیان اصول اخلاقی و ضرورت رعایت مفاهیم اساسی مزبور اشاره شده است. ما در این پژوهش قصد داریم با اتکا به مفهوم «عناصر ژورنالیسم» بیل کووایج و تام رزنستیل، مؤلفه‌های صداقت خبری را شناسایی و مشخص کنیم.

ما در این بخش، گفتارهای صاحب‌نظران حوزه ارتباطات و ژورنالیسم را در زمینه عناصر تشکیل‌دهنده «خبر صادقانه» و «مبتنی بر اصول حرفه‌ای» به صورت جدول ارائه کردیم تا در نهایت به تعریفی مشخص، جامع و مانع از این عناصر برسیم.

۱.۱.۱. عینیت (objectivity)

یکی از مباحث اصلی در علوم ارتباطات اجتماعی به‌طور کلی و رسانه‌های خبری و اخبار تلویزیونی به‌طور مشخص، مسئله عینیت است. روابط پیچیده در نحوه به‌کارگیری زبان و بازتاب‌گرایش‌ها، ایدئولوژی‌ها و نگرش‌های گوناگون درباره یک رویداد، امکان فرض دستیابی به یک «عینیت خارجی» را از بین می‌برد (میرفخرایی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۷). ویتگنشتاین معتقد است دنیای واقعی دنیایی است که توسط زبان انعکاس یافته است و همین بازتاب و دنیای واقعی، دنیایی را که ما مشاهده می‌کنیم رنگ‌آمیزی می‌کند. پیچیدگی‌های موجود در گردش امور دنیای واقعی، صرفاً نتیجه توصیف آشفته ما از دنیای واقعی است (هوسمن، ۱۳۷۵، ص ۶۳). عینیت‌گرایی یعنی تفکیک واقعیت‌های ملموس و قابل تأیید از مفاهیم و ارزش‌های ذهن‌گرایانه (چادسون، ۱۹۷۸، ص ۲۹۳). مفهوم واقعیت‌گرایی با مقوله عینیت و پیگیری دانش علمی در عصر روشنگری مرتبط است (هارکوپ، ۱۳۹۰، ص ۱۴۵).

اندیشه رعایت عینیت در روزنامه‌نگاری که از زمان جنگ داخلی امریکا مطرح شده بود، به تدریج تا دوران پیش از جنگ دوم جهانی کشیده شد. ارزیابی عینیت در خبر، پرسشی جدی را مطرح می‌سازد: آیا روزنامه‌نگاران می‌توانند به‌طور کامل خود را از مفاهیم ذهنی خود جدا کنند؟

جدول ۱. تعاریف عینیت از منظر اندیشمندان ارتباطات

۱	چادسون: معیار عینیت‌گرایی، ژورنالیست‌ها را راهنمایی می‌کند تا «واقعیت‌ها» را از «ارزش‌های ذهن‌گرایانه» جدا سازند و تنها به گزارش واقعیت‌ها اکتفا کنند (چادسون، ۱۹۸۷).	}
۲	کوواج: این واژه در ابتدای سده بیستم به‌ویژه در دهه ۱۹۲۰ ظاهراً در اعتراف به این واقعیت ابداع شد که ژورنالیست‌ها، غالباً ناآگاهانه آکنده از اغراض و گرایش‌های شخصی هستند. عینیت‌گرایی از ژورنالیست‌ها می‌خواست برای ارزیابی اطلاعات روشی منسجم و برای بررسی شواهد، رهیافتی شفاف پدید آوردند تا اینکه گرایش و اغراض شخصی و فرهنگی آنان بر دقت فعالیت‌هایشان خدشه‌ای وارد نیابد (کوواج، ۱۳۸۵، ص ۱۰۳).	
۳	ادوارد جی اپستین: اپستین در بررسی مسئله عینیت و اخبار تلویزیونی در کتاب معروف خود/اخبار از هیچ کجا (۱۹۷۳) بیان می‌کند که یک خبر از وجوه مختلفی می‌تواند سوگیری‌های مشخصی را از خود نشان دهد. مالکیت: یکی از مهم‌ترین وجوه سوگیری، انحصاری بودن سازمان‌های تهیه و پخش خبر است. دومین وجه سوگیری در لایه‌های ایدئولوژی رسمی سازمان تلویزیون است (امری، ۱۹۷۵، ص ۴۵۰-۴۵۱). داستان‌های تأخیری: منظور شبه‌رویدادهاست؛ حوادثی که واقعاً در تاریخ اتفاق نمی‌افتند و برای نفوذ در اخبار و تأثیر بر افکار عمومی ایجاد می‌شوند؛ امکانات تصویربرداری: بهره‌گیری از تکنولوژی‌های نوین تصویربرداری و مونتاژ و نیز استفاده از تکنیک‌های بصری یکی دیگر از وجوه سوگیری در خبر است (میرفخرایی، ۱۳۸۵، ص ۱۳۸).	
۴	گای تاچمن: وی چهار ویژگی متداول را برشمرده است که ژورنالیست‌ها با استناد به آنها می‌توانند خود را عینیت‌گرا معرفی کنند: ۱. ارائه دیدگاه‌های متفاوت، ۲. ارائه شواهد و مدارک مجاب‌کننده، ۳. استفاده دقیق و موثق از نقل قول‌ها، ۴. چیدمان و ترتیب مناسب اطلاعات در کنار یکدیگر (تاچمن، ۱۹۷۲، ص ۲۹۹-۳۰۱).	
۵	هارکوپ: گزارشگری عینیت‌گرا به نوعی از ژورنالیسم اطلاق می‌شود که در آن حقایق ملموس و قابل اثبات با احساسات ذهنی در هم آمیخته نمی‌شوند (هارکوپ، ۱۳۹۰، ص ۱۶۹).	
۶	اصل دوم نشست چهارم یونسکو در سال ۱۹۸۳ از مجموعه اصول بین‌المللی اخلاق حرفه‌ای در خبرنگاری: «بارزترین وظیفه خبرنگار این است که با رعایت حق مردم برای دستیابی به اطلاعات معتبر و درست، شرافت حرفه‌ای خود را در خدمت واقعیت عینی قرار دهد؛ به نحوی که واقعیت‌ها با محتوای اصلی خود انعکاس یافته و بدون ایجاد تحریف، نشان‌دهنده ارتباطات اساسی باشد (شکرخواه، ۱۳۷۴، ص ۱۲۶).	

۱.۱.۲. انصاف (Fairness)

یکی از مشکلات اساسی در راه رعایت انصاف، دخیل بودن عوامل گوناگون در برداشت ما از این مقوله است. عواملی چون انتخاب واژه‌ها، گزینش عناصر تشکیل دهنده محتوای گزارش، برداشت ذهنی روزنامه‌نگار و از میان رفتن گاه‌به‌گاه این برداشت در مواقعی که روزنامه‌نگار می‌کوشد تا پیش‌داوری ذهنی خود را پنهان دارد و نیز سازوکار گردآوری و ارائه اخبار را می‌توان از جمله این عوامل دانست. موارد مزبور، زمینه‌مربوط به انصاف را تشکیل می‌دهند (هوسمن، ۱۳۷۵، ص ۱۰۶).

بی‌انصافی (Unfair) در برخی از موارد نه تنها به انتخاب واژه، بلکه به معنای یک واژه در یک مقطع خاص زمانی بستگی دارد. عوامل دیگری چون چشم‌انداز، انتخاب عناصر و چگونگی گردآوری خبر نیز بر بی‌غرضی تأثیر می‌گذارند:

الف. چشم‌انداز: بازتابی از دیدگاه که بیانگر دقیق واقعیت باشد، چشم‌انداز نامیده می‌شود. مشکل اینجاست که این عبارت تکراری که هر ماجرای دو طرف دارد، همیشه صادق نیست. چشم‌انداز با مقوله عینیت ارتباط می‌یابد. پیدا کردن مکانی که بتوان از آنجا تمامی مسائل و پیامدها را مشاهده، و مشاهدات را به‌طور عادلانه و عاری از هرگونه حب و بغض منتقل کرد، بسیار دشوار است. حتی تلاش در جهت بی‌طرفی کامل می‌تواند واقعیت را مخدوش سازد (همان، ص ۱۱۵)؛

ب. انتخاب عناصر: یکی از شیوه‌های انتخاب عناصر، انتخاب دلخواه و تنظیم آنها به شکل مورد نظر است. چینی و گزینش تصاویر، انتخاب نما، زاویه دوربین، و تکرار، عواملی هستند برای ارائه تصویری نادرست و مغرضانه از رویدادها که می‌تواند برداشت بیننده را تغییر دهد؛

ج. چگونگی فرایند گردآوری خبر: این امر، جزئی از مقوله بی‌انصافی به شمار می‌رود و ارتباطی نزدیک با انتخاب اجزای خبر دارد. به بیان ساده، چگونگی گردآوری اخبار و شرایطی که هر خبرنگاری به هنگام تهیه گزارش در آن احاطه شده، تأثیر فراوانی بر ارائه تصویر دقیق و صحیح از وقایع و بافت آن بر جای می‌گذارد (همان، ص ۱۱۲).

گفتنی است که انصاف با بی‌طرفی (Neutrality) متفاوت است. به عبارت دقیق‌تر، منصف بودن و رعایت انصاف، به معنای بی‌طرف بودن نیست. به همین دلیل افرادی مثل جون/سنو مدافع انصاف هستند، اما با بی‌طرفی مخالف‌اند.

جدول ۲. تعاریف انصاف از منظر اندیشمندان ارتباطات

<p>موسمن: بهترین تعریف از انصاف و رعایت آن، تشریح رویدادها به دقیق‌ترین و صحیح‌ترین شکل و مناسب‌ترین بافت ممکن است. بافت و گزینش واژه‌ها در اصل، کلمات کاملاً مغرضانه‌ای هستند که معانی مخدوش و حقارت‌آمیز از آنها اراده می‌شود (موسمن، ۱۳۷۵، ص ۱۱۱).</p>	<p>۱</p>	
<p>کواج: متأسفانه در بیشتر مواقع روزنامه‌نگاران از مفهوم انصاف، برداشتی مبتنی بر ریاضیات دارند و تصور می‌کنند خبری ارزشمند است که در آن به تعداد مساوی از مخالفان و هواداران یک موضوع یا نظریه نقل قول شده باشد (کواج، ۱۳۸۵، ص ۱۱۰).</p>	<p>۲</p>	
<p>جون اسنو: وی معتقد است نکته مهم و کلیدی «منصف بودن (fair)» است. او می‌گوید: «من هم مخالف بی‌طرفی‌ام! و در عین حال مدافع انصاف و برخورد منصفانه با مسائل؛ منصف بودن تمام‌عیار و کامل. باید بدانید که چه گرایش‌هایی دارید و میان آنها با دیدگاه‌های دیگران تعادل برقرار کنید» (نقل از روی، ۲۰۰۲، ص ۳۸).</p>	<p>۳</p>	}
<p>هریس: انصاف به معنای مطرح کردن و بازتاباندن دیدگاه‌های طرفین موضوع در یک بحث است. درج دیدگاه‌های دوطرف، پناه و سنگری در برابر نادرستی خبر به‌دست‌آمده از یک منبع خبری مغرض خواهد بود (هریس، ۱۳۸۱، ص ۳۶).</p>	<p>۴</p>	

۱.۱.۳ بی‌طرفی (Neutrality)

اصل Neutrality (بی‌طرفی) به ژورنالیست می‌گوید هر حکمی درباره موضوعی می‌کنیم، باید همان حکم را درباره عملی که در موقعیت معکوس فرضی انجام می‌شود نیز بکنیم (گنسلر، ۱۳۹۱، ص ۱۰۵).

معمولاً گزارشگری غیرمغرضانه را «بی‌طرفانه» می‌گویند. به گفته مک کوئیل: «بی‌غرض و بی‌طرف بودن به معنای رعایت عدالت، تعادل و توازن در استفاده از منابع است» که نتیجه آن بازتاب یافتن دیدگاه‌های مختلف در خبر و گزارش است. همچنین بی‌طرفی، به معنای بی‌طرفی در ارائه اخبار هم هست؛ یعنی جدا کردن واقعیت‌ها از دیدگاه‌ها، پرهیز از داوری و اجتناب از به‌کارگیری لحن و ارائه تصویری دل‌سوزانه (مک‌کوئیل، ۲۰۰۰، ص ۳۲۱).

برخی ژورنالیست‌ها بی‌طرفی را به چالش کشیده‌اند. گروهی از ایشان بر این باورند که در مواقعی «بی‌طرفی یعنی بی‌تفاوت ایستادن میان خوب و بد، خیر و شر و قربانی و متجاوز» (بل، ۱۹۹۸، ص ۱۶). پاسخ به این چالش این است که بی‌طرفی به معنای بی‌اعتنایی نیست، بلکه بدین معناست که ژورنالیست به دلیل دیدگاه‌ها، علایق، گرایش‌ها و سایر عوامل ذهنی و غیرذهنی، از بیان حقیقت سر باز نزنند (هارکوپ، ۱۳۹۰).

جدول ۳. تعاریف بی‌طرفی از منظر اندیشمندان ارتباطات

<p>۱ مک‌کوابل: بی‌طرفی به اتخاذ یک نگرش خنثا توسط گزارشگر یعنی تعلیق هر نوع اولویت‌گذاری شخصی یا ذهنی نسبت به موضوع گزارش برمی‌گردد (مک کوابل، ۱۳۸۲، ص ۱۹۱).</p>		
<p>۲ کوواج: بی‌طرفی به این معناست که ژورنالیست در قبال واقعیت‌ها و درک شهروندان از واقعیت‌ها، بی‌طرفی خود را حفظ کند (کوواج، ۱۳۸۵، ص ۱۱۱).</p>		
<p>۳ گنسلر: بی‌طرفی مبتنی بر تعمیم‌پذیری (universalizability) است. بنا بر اصل تعمیم‌پذیری، کاری که اشکالی ندارد من در قبال شخص دیگری انجام دهم برای آن شخص نیز در موقعیتی مفروض که دقیقاً عکس حالت فعلی است در قبال من بی‌اشکال باشد (گنسلر، ۱۳۹۱، ص ۱۰۲).</p>		
<p>۴ هارکوپ: «گزارشگری بی‌طرفانه» به این معناست که ژورنالیست در جایی که عینیت و واقعیت‌گرایی ایجاد می‌کند که تصویری کامل از یک ماجرا و رویداد ارائه کند، بازگو کردن حقیقت را مدنظر قرار دهد (هارکوپ، ۱۳۹۰، ص ۱۴۷).</p>		
<p>۵ بویر: وی گزارشگری بی‌طرفانه را این گونه تعریف کرده است: - رعایت عدالت و بی‌طرفی در تشریح جنبه‌های گوناگون یک موضوع، - صداقت و واقعیت‌گرایی در ارائه گزارش، - ارائه همه نکات مهم مرتبط، - متمایز ساختن واقعیت‌ها از عقاید و دیدگاه‌ها و در عین حال برخورد مناسب با دیدگاه‌ها، - به حداقل رساندن تأثیر گرایش‌ها و باورهای شخصی خود خبرنگار، - دوری جستن از تحریف و جهت‌گیری، کینه‌ورزی و اهداف فریب‌کارانه (بویر، ۱۹۸۱، نقل از واتسون، ۱۹۹۸).</p>		<p>} } }</p>
<p>۶ مارتین وین رایت: عینیت‌گرایی و بی‌طرفی یعنی پرداختن به ماجرا با دید باز، شنیدن حرف همه افراد درگیر ماجرا و افزودن اطلاعات جانبی تا حد امکان (هارکوپ، ۱۳۹۰، ص ۱۶۹).</p>		

۱.۱.۴. صحت و حقیقت (Truth /Correctness)

با به چالش کشیده شدن مفاهیم ظاهراً قطعی دوران مدرنیته در سال‌های اخیر، واژه حقیقت به مفهومی مبهم و فرآر تبدیل شده است (سبب، ۲۰۰۲، ص ۴). حقیقت نوعی احساس امنیت در انسان ایجاد می‌کند؛ امنیتی که از آگاهی سرچشمه می‌گیرد و درون‌مایه اصلی خبر باید بر حقیقت استوار باشد (کوواج و رزونستیل، ۱۳۸۵، ص ۵۱).

ژورنالیسم می‌کوشد تا در دنیای آشفته کنونی نخست با رها ساختن اطلاعات از هرگونه اطلاعات نادرست، گمراه‌کننده و ساختگی، حقیقت را به دست آورد و سپس امکان واکنش مردم را فراهم کند و در ادامه این روند به پالایش اطلاعات و جدا کردن سره از ناسره بپردازد (همان، ص ۶۳).

روش‌های ملموسی که روزنامه‌نگاران مختلف از گوشه‌کنار جهان برای ارزیابی صحت و سقم خبر

ارائه داده‌اند، بدین قرارند:

۱.۱.۵. جامعیت (Comprehensiveness)

اصل جامعیت در وهله اول به این موضوع اشاره دارد که چه نوع خبر و رویدادی باید پوشش داده شود. در واقع ژورنالیست‌ها باید خبر را متناسب با اهمیت آن و به‌طور جامع تهیه کنند (همان، ص ۲۴۰). به منظور تحقق عنصر جامعیت باید برای پاسخ کامل دادن به پرسش‌های مربوط به عناصر خبر کوشش کرد تا رضایت مخاطب به بهترین شکل به دست آید. برای دستیابی به این هدف، رسانه خبری همواره باید ارتقای سطح اطلاعاتی و تحلیلی مخاطب را دنبال کند. احترام به شعور و درک مخاطبان در گزارش‌ها و برنامه‌های خبری، پوشش کامل اغلب رخداد‌های خبری، توانمندی رسانه در شناخت دقیق نیازهای مخاطب، توانمندی رسانه در کسب رضایت مخاطب و همچنین متقاعدسازی مخاطب و در گستره‌ای وسیع‌تر متقاعدسازی رهبران عقیده و صاحب‌نظران در برنامه‌های خبری، عوامل یاری‌رسان به شکل‌دهی جامعیت خبری‌اند (شریفی، ۱۳۹۱).

جدول ۵. تعاریف جامعیت از منظر اندیشمندان ارتباطات

<p>اگر رویدادهای جامعه به طور کامل و بدون گزینش از طریق تلویزیون ارائه شوند، این رسانه برای مردم منبع معتبری شناخته می‌شود که می‌توان در کسب اطلاعات و اخبار مورد نیاز به آن اعتماد کرد. خبر باید جامع و کامل باشد و به پرسش‌هایی که برای مخاطبان خبر به وجود می‌آید پاسخ گوید.</p>	<p>۱</p>	
<p>کوواج: جامعیت خبر، مقوله‌ای ذهنی است. مهم‌ترین نکته در اینجا این است که شهروندان باور کنند آنچه را روزنامه‌نگار به‌عنوان خبر مهم انتخاب می‌کند انگیزه بهره‌کشی ندارد و صرفاً برای فروش روزنامه یا جذب بیننده انتخاب نشده است و اینکه روزنامه‌نگار سوءنیتی ندارد (کوواج، ۱۳۸۵، ص ۲۴۹).</p>	<p>۲</p>	
<p>روزنستیل: روزنامه‌ها و رسانه‌های صوتی تصویری که در اخبار خود همه قشرهای جامعه را در نظر نگرفته‌اند، برای آن قشرهایی نیز که مخاطب اصلی آنها بوده‌اند، مشکلاتی پدید آورده‌اند. اول اینکه به علت نادیده گرفتن بسیاری از مسائل و رویدادها، سطح آگاهی مخاطبان خود را پایین نگاه داشته‌اند. همین عامل سبب شده است که شهروندان نتوانند درباره رویدادهای مهم و معاصر و نیازهای خود به‌خوبی تصمیم‌گیری کنند. نکته دیگر اینکه راهبرد نخبه‌گرایی در انتخاب مخاطبان خبر، آینده سازمان‌های خبری را نیز که ادامه حیات آنها به شهروندان علاقه‌مند به خبر بستگی دارد، به خطر انداخته است (همان، ص ۲۴۷).</p>	<p>۳</p>	<p>د ر ج ا م ع ی ت</p>
<p>گروهی از صاحب‌نظران در بررسی‌های خود به این نتیجه رسیده‌اند که پوشش دادن همه قشرهای جامعه عمده‌ترین وظیفه تلویزیون‌های خبری محلی است. یافته‌های این کارشناسان نشان داد که بینندگان نیز دیدگاه مشابهی دارند.</p>	<p>۴</p>	

مباحث مربوط به منبع معرفتی («پژوهش‌های علم ارتباطات و ژورنالیسم» را در جدول ۶، جمع‌بندی می‌کنیم. بر اساس مباحث و تعاریف بخش قبل باید گفت، صدائق خبری (Honesty)، زمانی محقق می‌شود که دارای مؤلفه‌های زیر باشد.

جدول ۶. جمع‌بندی مؤلفه‌های پژوهش‌های علم ارتباطات

ردیف	عناصر سازنده صداقت خبری
۱	عینیت
۲	انصاف
۳	بی‌طرفی
۴	صحت، حقیقت
۵	جامعیت

بر اساس این جدول، اگر خبری به هر میزان از یکی از موارد مندرج در جدول دور باشد، به همان میزان از «صداقت خبری» فاصله دارد. به عبارت دقیق‌تر خبری ممکن است صحیح باشد، اما ناقل آن به جانب‌داری در تفسیر و تحلیل خود از آن خبر بپردازد؛ بنابراین خبر مذکور به همان میزان که دارای جانب‌داری است، به همان میزان از صداقت به دور است.

علاوه بر پژوهش‌ها، تحقیقات و نظرات محققان، پژوهشگران و صاحب‌نظران حوزه ارتباطات، یکی دیگر از منابع معرفتی مباحث حوزه «خبر» و «صداقت خبری»، مقررات، آیین‌نامه‌ها، دستورالعمل‌ها و منشورهای اخلاقی و حقوقی هستند که در ادامه ضمن تشریح آنها، مؤلفه‌های مربوط به مبحث صداقت رسانه‌ای را استخراج و دسته‌بندی می‌کنیم.

۲. آیین‌نامه‌ها و دستورالعمل‌های اخلاقی در غرب

پیشینه تدوین مقررات اخلاق حرفه‌ای ژورنالیسم به سال ۱۹۱۲ برمی‌گردد. در واقع، با تأسیس نخستین شورای مطبوعاتی از سوی نیروی‌ها نخستین اصول اخلاق حرفه‌ای نیز در عالم مطبوعات پدید آمد. سپس سوئدی‌ها در سال ۱۹۱۶ و فرانسوی‌ها در سال ۱۹۱۸ و فنلاندی‌ها در سال ۱۹۱۹ و امریکایی‌ها در سال ۱۹۲۲ برای تدوین این مقررات اقدام کردند (اسدی، ۱۳۸۱، ص ۶۷).

ابتدا انجمن‌ها و سندیکاها به ضرورت تدوین و تصویب اصول اخلاق حرفه‌ای ژورنالیسم توجه نشان دادند؛ اما تدوین «هنجارهای اخلاق حرفه‌ای» در سطح «بین‌المللی» برای نخستین بار در سال‌های دهه ۱۹۲۰ آغاز شد؛ زمانی که چندین سازمان حرفه‌ای به پیگیری طرح‌هایی پرداختند که «اتحاد ملل» و سازمان بین‌المللی کار در دهه ۱۹۲۰ تدارک دیده بودند (احدزاده، ۱۳۸۸، ص ۱۲۳).

از سال ۱۹۸۷، سازمان‌های بین‌المللی و منطقه‌ای خبرنگاران حرفه‌ای که در مجموع نمایندگی چهارصد هزار خبرنگار شاغل در این حرفه را بر عهده دارند، در سطح بین‌المللی و منطقه‌ای چند نشست مشاوره‌ای را به همت یونسکو برگزار کرده‌اند. بر این پایه، اصول اخلاق حرفه‌ای در خبرنگاری

که در ادامه می‌آید، به‌منزلهٔ زمینهٔ مشترک و به‌عنوان منبع الهامی برای قوانین اخلاقی در سطح ملی و منطقه‌ای تهیه و تدوین شده است. سازمان‌هایی که در تهیهٔ این اصول نقش داشته‌اند عبارت‌اند از: سازمان بین‌المللی روزنامه‌نگاران (ioj)، فدراسیون بین‌الملل روزنامه‌نگاران (ifj)، اتحادیهٔ کاتولیک بین‌المللی مطبوعات (ucip)، فدراسیون کارگران مطبوعات امریکای لاتین (felatrz)، فدراسیون روزنامه‌نگاران امریکای لاتین (felap)، فدراسیون روزنامه‌نگاران عرب (faj)، اتحادیهٔ روزنامه‌نگاران آفریقا (uaj)، کنفدراسیون روزنامه‌نگاران آسیا (coj).

اصول بین‌المللی اخلاق حرفه‌ای در ژورنالیسم که به‌منزلهٔ سنگ پایه‌ای برای تهیهٔ قوانین اخلاقی در سطوح ملی و منطقه‌ای فراهم شده‌اند بدین شرح‌اند (شکرخواه، ۱۳۷۴، ص ۱۲۵):

اصل اول: حق مردم در دستیابی به اطلاعات حقیقی؛

اصل دوم: روزنامه‌نگار وقف واقعیت عینی است. بارزترین وظیفهٔ روزنامه‌نگار وقف صادقانه

خویش نسبت به واقعیت عینی و ترسیم دقیق و بدون تحریف رویدادهاست؛

اصل سوم: مسئولیت اجتماعی روزنامه‌نگار: روزنامه‌نگار نه‌فقط در مقابل رسانه، بلکه در برابر مردم

و منافع اجتماعی و نیز وجدان اخلاقی خود باید پاسخ‌گو باشد؛

اصل چهارم: شرافت حرفه‌ای روزنامه‌نگار: امتناع از پذیرش رشوه، عدم ترجیح منافع شخصی بر

رفاه عمومی و پرهیز از سرقت ادبی از جمله شاخصه‌های شرافت است؛

اصل پنجم: دسترس همگانی و مشارکت؛

اصل ششم: احترام به حریم خصوصی و شئون انسانی؛

اصل هفتم: احترام به منافع عمومی؛

اصل هشتم: احترام به ارزش‌های جهانی و تنوع فرهنگ‌ها؛

اصل نهم: امحای جنگ و سایر مصائب پیش روی بشر؛

اصل دهم: ارتقای نظر نوین اطلاعاتی و ارتباطی جهانی: ارتقای روند دموکراتیک کردن اطلاعات و

ارتباطات در سطوح ملی و بین‌المللی، تعهد ویژهٔ روزنامه‌نگار است.

تدوین موازین و احکام اخلاقی در رادیو و تلویزیون توسط انجمن‌های حرفه‌ای از سابقه‌ای

بسیار کوتاه‌تر نسبت به تدوین اصول اخلاق حرفه‌ای برای مطبوعات برخوردار است؛ همان‌گونه

که بخش عمده‌ای از میثاق‌نامه‌ها و دستورالعمل‌های اخلاقی رسانه‌ها ریشه در مطبوعات و

روزنامه‌نگاری دارد. به همین سبب در ادامه می‌کوشیم مهم‌ترین دستورالعمل‌های اخلاقی رادیو

تلویزیونی را کانون بحث و بررسی قرار دهیم.

۲-۱. دستورالعمل‌ها و اخلاق حرفه‌ای ژورنالیسم الکترونیکی (رادیو و تلویزیون)

۲-۱-۱. دستورالعمل سازمان Rtdna

Rtdna بزرگ‌ترین و تنها سازمان حرفه‌ای است که به گونه‌ای منحصر به فرد در خدمت حرفه اخبار الکترونیک قرار دارد. این سازمان در سال ۱۹۴۶، تأسیس، و در واشنگتن مستقر شد. بیش از سه هزار سردبیر خبر، اتحادیه خبری، استاد و دانشجو در این سازمان فعالیت دارند. هدف آن ایجاد استانداردهای جمع‌آوری و گزارش خبر است. اتحادیه سردبیران اخبار رادیو و تلویزیون که خواستار پروراندن عالی‌ترین استانداردهای حرفه‌ای روزنامه‌نگاری الکترونیکی و ترغیب به شناخت و اطمینان همگان به روزنامه‌نگاری الکترونیکی و تقویت آزادی روزنامه‌نگاری به منظور کسب و انتشار اطلاعات بودند، این قوانین اخلاقی و حرفه‌ای را بنیان نهادند.

متن کامل این دستورالعمل برگرفته از پایگاه اطلاع‌رسانی این اتحادیه (<http://www.rtdna.org/>) است که در پیوست قابل مشاهده است. در این قسمت فقط به تیتراهای آن اشاره می‌کنیم:

مقدمه: روزنامه‌نگاران الکترونیکی حرفه‌ای، باید به منزله امانت‌داران مردم عمل کنند؛ در پی حقیقت باشند و آن را به گونه‌ای عادلانه و با درستی و استقلال گزارش دهند و مسئولیت عملکردشان را بپذیرا باشند و این موارد را در تولید و انتشار خبر رعایت کنند: الف. جلب اعتماد مردم؛ ب. حقیقت؛ ج. عدالت و بی‌طرفی؛ د. درستی و صحت؛ ه. استقلال؛ و. مسئولیت‌پذیری.

همچنین اصولی که در ادامه به آنها خواهیم پرداخت، به صورت مشترک در ضوابط رفتاری این سازمان‌ها آمده است:

- سازمان‌های رادیو و تلویزیون هیئت مستقل پخش (iba) (دبلیو و...، ۱۳۷۵، ص ۱۰۸-۱۱۴)؛

- قوانین حرفه‌ای جامعه ژورنالیست‌های حرفه‌ای و قوانین استانداردهای حرفه‌ای جامعه روابط عمومی امریکا (presswise.org.uk)؛

- دستورالعمل رسمی اتحادیه ملی خبرنگاران بریتانیا (هریس و اسپارک، ۱۳۸۱، ص ۲۵۱-۲۵۲)؛

- اصول اخلاقی کنفدراسیون روزنامه‌نگاران کشورهای آسه‌آن (رسانه، ۱۳۷۴، ص ۱۰۲)؛

این اصول مشترک در ضوابط رفتاری و اخلاقی عبارت‌اند از:

الف. واقع‌گرایی: کنترل منبع خبر، زمینه‌سازی برای پاسخ‌گویی، مشخص کردن منبع درک،

انگیزه‌های منبع، انعکاس صحیح منبع، عدم اغتشاش یا ابهام؛

ب. آزادی از دولت و نیز فشار سانسور شرکتی؛

ج. آزادی انجام وظایف حرفه‌ای در زمینه آگاه ساختن، آموزش دادن و سرگرم کردن توده مردم در بالاترین سطح کیفی و کمی ممکن؛

د. مسئولیت در قبال پیشبرد ارزش‌های دموکراتیک: آزادی بیان، جریان آزادی اطلاعات، دسترس برابر به رسانه‌ها و اطلاعات، تنوع و کثرت‌گرایی، تعادل و توازن شفافیت و پاسخ‌گویی؛

ه. تلاش در جهت ارائه اخبار به صورت صحیح و بی‌طرفانه، رعایت انصاف و اعتدال در ارائه خبر، خودداری از ارائه نظریات و حدسیات به‌منزله حقیقت، پرهیز از تحریف از طریق مبالغه یا تأیید نادرست و ناشایست و گزینش یا غلط جلوه دادن مطلب و سانسور اخبار؛
و. استقلال: پرهیز از پیش‌داوری و پذیرش هدایا و تسهیلات؛

ز. پرهیز از ارائه گزارش‌هایی که موجب لطمه زدن به احترام و شهرت فرد می‌شوند، و حفظ اسرار شخصی افراد و احترام به حقوق بشر و منزلت انسانی همه اقوام، ملل و نژادها (احدزاده، ۱۳۸۸، ص ۱۰۸). علاوه بر اصول پیش‌گفته، آیین‌نامه‌های انجمن امریکایی مدیران روزنامه‌ها (A. S. N. E)، فدراسیون بین‌المللی روزنامه‌نگاران (I. F. J)، سردبیران آسوشیتدپرس (A. P. M. E)، جامعه روزنامه‌نگاران حرفه‌ای (S. P. J) و انجمن پارلمانی مجلس اروپا (P. A. C. E) مورد بررسی قرار گرفت که بر اساس آن مؤلفه‌هایی را که تأمین‌کننده صداقت و حق‌گویی در خبر هستند در جدول زیر خلاصه و دسته‌بندی کردیم:

جدول ۷. مؤلفه‌های استخراج‌شده از مقررات، آیین‌نامه‌ها و مشورهای اخلاقی بین‌المللی

مؤلفه سازنده صداقت خبری	تعریف
درستی، صحت و حقیقی بودن اطلاعات	نخستین وظیفه ژورنالیست احترام به حقیقت و احترام به حق عمومی برای درک حقیقت است. ژورنالیست باید به‌طور مستمر در پی حقیقت باشد و فقط بر اساس حقایق که از منبع می‌داند گزارش کند.
واقع‌گرایی	ترسیم دقیق و بدون تحریف رویدادها، و تفکیک عقیده، تفسیر، حدسیات و نظریات از واقعیت عینی.
استقلال	ژورنالیست نه‌فقط در مقابل رسانه، بلکه در برابر مردم و منافع اجتماعی و نیز وجدان اخلاقی خود باید پاسخ‌گو باشد و در نگارش خبر از پیش‌داوری و تمهید به منافع خبر و خبرسازان و گروه‌های ذینفع و پذیرش هدایا و تسهیلات پرهیزد.
موفق بودن منبع	ژورنالیست‌ها در تهیه خبر باید منابع خبری را تا حد امکان شناسایی کنند و تا حد امکان از منابع غیررسمی استفاده نکنند.
امانت‌داری و عدم مونتاژ	اخبار نباید سانسور شود؛ به گونه‌ای که محتوایش تغییر کند یا دستکاری گردد. باید تمایز و تفکیک روشنی بین نظرات شخصی گزارشگر یا مفسر از حقایق عینی و نیز اخبار از تبلیغات صورت گیرد. از ابزار تکنولوژیک و نرم‌افزارهای رایانه‌ای برای تحریف و دستکاری اطلاعات استفاده نشود.
بی‌طرفی، عدالت و عدم سوگیری	اخبار را بدون جانبداری و تعصب، کسب و گزارش کنند و با قدرت تمام در مقابل نفوذ مغرط همه نیروهای بیرونی که شامل صاحبان آگهی‌ها، منابع سوژه‌های خبری، افراد ذی‌نفوذ، و گروه‌های ذینفع است بایستند.
انصاف و ارائه اطلاعات کامل	طیف کاملی از اطلاعات بیانات، افکار و ایده‌ها را در متن خبر ارائه دهند تا مردم قادر به تصمیم‌گیری روشن‌بینانه باشند.

در بخش سوم و پایانی مقاله به بررسی سومین منبع معرفتی خود، یعنی پژوهش‌های حوزه فقه خبر و خبررسانی می‌پردازیم تا بتوانیم در نهایت مدل هنجاری صداقت را شکل دهیم.

۳. عناصر سازنده صداقت خبری از منظر اسلام ۳-۱. فقه خبر و خبررسانی

در گذشته نه نهادی برای تکفل امر خبررسانی و خبردهی وجود داشت و نه قالب و شکل عرضه اخبار و اطلاعات و نیز روش‌های کسب آن به پیچیدگی امروز بود. شاید مرتبط‌ترین واژه با مباحث خبری امروزین «نباء» باشد. نباء در زبان قرآن، پیامی خبری است که دارای چهار ویژگی انتقال، مفید بودن، صادق بودن، آگاه‌کنندگی و ابهام‌زدایی است (آشنا، ۱۳۸۹، ص ۱۴۹). بنابراین خبر، واسطه پیدایش آگاهی است و البته منظور از آگاهی نیز تصدیق مضمون آن نیست، بلکه انتقال مضمون خبر به ذهن شنونده است. این تصور ممکن است توأم با حکم و اذعان باشد و ممکن است با تصدیق همراه نباشد (فخار طوسی، ۱۳۸۵، ص ۳۵).

فقیهان دوران جدید هنگامی که به بحث درباره موضوع خبر می‌پردازند، باید شکل جدید آن را بشناسند و با اجزای مختلف و مؤثر در این چرخه آشنا باشند؛ از تکالیف و مسئولیت‌ها و حقوق متقابل هر یک از این اجزا آگاهی یابند و از روش‌های پیچیده کسب و نشر اخبار که برای دنیای دیروز ناشناخته و مبهم بوده است، مطلع باشند. ضروری‌تر از همه اینکه ایشان باید بتوانند مسئله خبردهی و خبرگیری را فارغ از حوزه رابط شخصی و فردی در بعد اجتماعی و ملی کانون توجه قرار دهند. اینها همه ابزار پیش‌نیاز برای ورود به این تحقیق‌اند (همان، ص ۱۵).

با توجه به اینکه مقاله حاضر در حوزه علوم ارتباطات اجتماعی (و نه فقه یا الهیات) نگاشته شده، در کاربرد مفاهیم روایی و قرآنی، به دلیل تخصصی بودن آنها، تنها به مرور پژوهش‌های انجام‌شده در حوزه فقه خبر و اخلاق رسانه‌ای در اسلام توسط اندیشمندان دینی و حوزوی پرداخته‌ایم و از ورود تحلیلی به موضوع ظریف «فقه ارتباطات» که نیاز به تخصص دارد، پرهیز کرده‌ایم. پژوهش‌ها و نتایج مورد استفاده در این مقاله را استادان مطالعات دینی، حوزوی و فقهی انتخاب و به نگارنده معرفی کرده‌اند.

مرور پژوهش‌های انجام‌شده در حوزه فقه ارتباطات و اطلاع‌رسانی نشان می‌دهد که عناصر ژورنالیسم و خبر از منظر اسلام بدین شرح است:

قرآن دروغ‌گویی را با بیانی بسیار تند مذمت کرده است: «قُتِلَ الْخَرَّاصُونَ * الَّذِينَ هُمْ فِي غَمْرَةٍ سَاهُونَ» (ذاریات: ۱۰ و ۱۱)؛ مرگ بر دروغ‌گویان همان‌ها که در جهل و غفلت فرو رفته‌اند (پویا، ۱۳۸۹، ص ۱۳۴). اگرچه موضوع این آیه مربوط به قیامت است، لحن تند آیه در سرزنش دروغ‌پردازی حکایت از مذمت شدید این امر از دیدگاه قرآن دارد. در *تفسیر المیزان* درباره کلمه خراصون در آیه مزبور آمده است: «اصل کلمه خرص عبارت است از سخنی که با گمان و تخمین و بدون علم زده شود و چون چنین سخنی در خطر این است که دروغ در آن رخنه کرده باشد، لذا کذاب دروغ‌پرداز را هم خراص گفته‌اند» (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۸، ص ۵۵۳). حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «الحق أحق أن يتبع»؛ حقیقت بهترین چیزی است که سزاوار است تا انسانی در پی آن باشد (خوانساری، ۱۳۶۰، ص ۳۱۹)؛ «اصدق القول ما طابق الحق»؛ راست‌ترین گفتارها آن است که با حقیقت منطبق باشد (همان، ص ۴۰۱). نکته مهم این حدیث، تفکیک صداقت از حق‌گویی است. در زبان انگلیسی نیز دو واژه متفاوت به ترتیب برای «حق‌گویی» و «صداقت» به کار می‌رود. بنابراین خبری «صادقانه» است که مبتنی بر «حق‌گویی» باشد و بر اساس همین حدیث نیز راست‌ترین گفتار آن است که مبتنی و منطبق بر حقیقت باشد. به همین سبب حضرت علی علیه السلام بهترین کارها را تبیین حقیقت می‌دانند: «خیر الامور ما اسفر عن الحق» (همان، ص ۴۰۱). بدین سان اگر ارتباط با مردم در راستای اصول اسلامی و در جهت روشن ساختن حقیقت باشد، از جمله بهترین کارها در جامعه اسلامی است (شایگان، ۱۳۹۰، ص ۱۹۱). یکی از آفات عدم صداقت در رسانه، سلب اعتماد مخاطب است. حضرت علی علیه السلام در روایتی می‌فرماید: «کسی که به دروغ‌گویی شناخته شود، اعتماد به او کم می‌شود و کسی که از دروغ اجتناب کند، گفته‌هایش باور می‌شود» (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۶، ح ۱۷۴۵۴). در قرآن کریم بر افشاگری و ختناسازی اخبار دروغ تأکید شده و این امر در جای خود ضروری به شمار آمده است. یک مورد آن در سوره یوسف، هنگام نقل داستان حضرت یوسف علیه السلام و همسر عزیز مصر است. همچنین قرآن کریم کسانی را که خبر دروغ و تهمت ناروا را افشا نکرده‌اند، سرزنش می‌کند: «لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَأْنْفُسِهِنَّ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ» (نور: ۱۲)؛ چرا هنگامی که این تهمت را شنیدید، مردان و زنان باایمان نسبت به خود (و کسی که همچون خود آنها بود) گمان خوب نبردند و نگفتند این دروغی بزرگ است؟

طبق آیات قرآن کریم، در مواجهه با خبر دروغ و یا مشکوک به دروغ، سه وظیفه مهم وجود دارد: ۱. نپذیرفتن و ترتیب اثر ندادن؛ ۲. خودداری از انتشار؛ ۳. افشاگری و خنثا کردن آنها (پویا، ۱۳۸۹، ص ۱۵۶).

در افشای اخبار دروغ باید با بردباری، دقت و ظرافت عمل کرد؛ چراکه تعجیل و بی‌دقتی در این کار ممکن است نتیجه عکس بدهد و بیشتر به رواج شایعات دامن بزند. همچنین تحمل اخبار کذب و سخنان ناروا و واکنش به موقع و مناسب، کاری دشوار است. خداوند در قرآن کریم، پیامبر اسلام را در برابر چنین سخنانی به صبر دعوت کرده است: «وَاصْبِرْ عَلٰی مَا يَقُولُونَ» (مزل: ۱۰)؛ پس در برابر گفته‌های آنان صبر کن. همچنین حضرت علی علیه السلام نحوه پاسخ دادن به اخبار دروغ را چنین بیان می‌فرماید: «هر که با زشتی و سبکسری تو را خشمگین ساخت، تو با زیبایی و بردباری او را به خشم آور» (محمدری شهری، ۱۳۸۶، ح ۴۳۱۷).

بنابراین رسانه‌های اسلامی می‌توانند با حفظ صداقت در خبررسانی و کسب اعتماد مخاطبان در همه نقاط عالم، عرصه جدیدی از رقابت سالم را در اطلاع‌رسانی ایجاد کنند و علاوه بر انجام رسالت ارزش‌مدار خود، مخاطبانی بی‌شمار نیز جذب کنند (پویا، ۱۳۸۹، ص ۱۳۴).

۲-۱-۳. امانت‌داری و عدم تحریف و دستکاری

امانت‌داری، اطلاع‌رسانی را بیمه می‌کند؛ مسئولیت‌پذیری را جدی می‌سازد و خبر را از انحرافات درونی و بیرونی مصون می‌دارد. امانت‌داری، خبردهنده را به گونه‌ای هشیار می‌سازد که به جز حقیقت و درستی چیزی را منتقل نسازد. امانت‌داری در انتقال اطلاعات، اطلاعات را به سوی واقعیت‌گرایی سوق می‌دهد که در خبردهی یک ارزش مهم ارتباطی است (بشیر، ۱۳۹۲، ص ۱۸۳). دست بردن در اخبار با هدف تغییر محتوا و ماهیت آن به نوعی خیانت در امانت است که اسلام از آن نهی کرده است: «لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ» (انفال: ۲۷)؛ به خدا و پیامبر خدا و امانت‌هایی که نزد شماست خیانت نکنید (جلی، ۱۳۸۹، ص ۱۹۷). آمیختن خبر با خبری دیگر، تحلیلی خودساخته یا جابه‌جا کردن اجزا و عناصر در عرف خبرنگاری تخلف و تحریف محسوب نمی‌شود، ولی در عرف اخلاق رسانه‌ای اسلام عملی ناپسند است. در قرآن کریم می‌خوانیم: «وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (بقره: ۴۲)؛ حق را به باطل نیامیزید و حق را درحالی که خود می‌دانید چه می‌کنید،

کتمان نکنید (شایگان، ۱۳۹۰، ص ۱۹۵). در اخلاق رسانه‌ای، کوتاه کردن خبر یا حذف برخی فرازهای آن که مفهوم کلی خبر را مخدوش می‌سازد، مذموم است و مصداق آیه شریفه مزبور می‌شود (جلی، ۱۳۸۹، ص ۱۹۷). بنابراین قرآن کریم تفسیر درست خبر را حق نامیده و چنین تفسیری را از هرگونه انحراف، سستی و بطلان به دور دانسته است. به این ترتیب حق‌گویی به تفسیر و تحلیل صحیح خبر مربوط است و نوعی قضاوت و اعلام نظر حکیمانه و عادلانه درباره مفاد خبر است. از این رو حق‌گویی در برابر باطل‌گویی قرار دارد و تفسیر حق، در برابر تفسیر باطل (پویا، ۱۳۸۹، ص ۱۳۹): «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (آل عمران: ۷۱)؛ ای اهل کتاب چرا حق را به باطل مشتبه می‌کنید و حقیقت را پوشیده می‌دارید در حالی که می‌دانید؟

این برداشت از آیات که حق‌گویی در اخبار به معنای تفسیر و تحلیل صحیح است، با معنای لغوی و بیان مفسران نیز سازگار است. در جلد پنجم *مجمع البحرین* آمده است که حق در لغت، امر ثابت و زایل‌نشدنی است و با صدق و کذب سازگار نیست؛ یعنی جنبه واقعی بودن خبر است که ممکن است راست باشد یا دروغ. بنابراین حق در مقابل باطل است و نه در برابر دروغ و راست. در *تفسیر المیزان* دو نکته مهم برای حق ذکر می‌شود: یکی وجه تفسیری داشتن «حق» و دیگری استواری «حق» که این دو وجه روشن می‌کند حق‌گویی در خبر به جنبه تفسیر و تحلیل خبر مربوط است، نه اصل خبر؛ زیرا اصل خبر، صدق و کذب‌پذیر است و استواری درباره آن مطرح نمی‌شود. به این ترتیب موضع‌گیری بر مبنای حق در پخش اخبار، یعنی موضع‌گیری بر اساس تفکر صحیح و اعتقاد راسخ دینی که عامل موفقیت و پایداری است و اگر رسانه‌ای اخبار را بر این اساس تفسیر کند، مسیر مطمئنی را پیش گرفته است و ضمن جلب اعتماد مخاطبان، از رفتن به سوی گرایش‌های غلط و غلطیدن به باطل محفوظ می‌ماند (پویا، ۱۳۸۹، ص ۱۴۲-۱۴۳).

۳-۱-۳. موقت بودن و اعتبار منبع

اهمیت کار خبرنگار و رسانه در این است که جامعه او را حلقه واسط خود با حقایق می‌داند و بر پایه اطلاعات و اخبار دریافتی از رسانه، تحلیل و برنامه‌ریزی می‌کند. اگر رسانه به‌عمد اطلاعات و اخبار غیرواقعی در اختیار جامعه قرار دهد، علاوه بر اینکه به اعتماد جامعه خود خیانت کرده، اعتبار خود را نیز از دست می‌دهد. در توضیح اهمیت «جایگاه اعتبار منبع در نزد مخاطب» می‌توان به این حدیث از

پیامبر اکرم ﷺ استناد کرد: «کبرت خیانه ان تحدث اخاک حدیثا هو لک مصدق وانت به کاذب» (ورام، ۱۰۵ق، ص ۹۲)؛ بزرگ‌ترین خیانت آن است که به کسی که تو را راست گو فرض کرده، دروغ بگویی (شایگان، ۱۳۹۰، ص ۱۹۵).

اینکه منبعی نزد مخاطب، معتبر و موثق شناخته شود، با عینیت داشتن خبر منتشر شده پیوند دارد. لازمه «عینیت داشتن خبر» آن است که خبرنگار نسبت به وقوع و جزئیات خبر علم کافی داشته باشد. صرف خبر بدون علم به وقوع آن برای خبرنگار کافی نیست و وی باید درباره خبری که می‌خواهد منتشر کند علم کافی داشته باشد. در واقع انتشار خبر با حذف برخی جزئیات که از قضا مفهوم کلی خبر را مخدوش می‌سازد، اعتبار و وثاقت منبع خبر را برای مخاطب کاهش می‌دهد.

قرآن حکیم پیامدهای اعتماد به منبع خبر غیر مطمئن، غیر موثق و کم‌اعتبار را بسیار وخیم می‌داند و می‌فرماید: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِحِّحُوا عَلٰی مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» (حجرات: ۶)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، در مورد خبری که فاسقی برای شما آورده تحقیق کنید، مبدا که بر اساس اعتماد به آن خبر به دسته‌ای از مردم آسیب وارد آورید و بعد، از این کرده خود پشیمان شوید (شایگان، ۱۳۹۰، ص ۱۹۶؛ بشیر، ۱۳۹۲، ص ۱۷۸).

جایگاه اعتبار و موثق بودن منبع خبر در روایات معصومین ﷺ به قدری دارای اهمیت است که یکی از نشانه‌های دروغ‌گویی را استناد به منابع غیر موثق می‌دانند. در منطق پیامبر اکرم ﷺ، نقل از «منبع غیر موثق» مساوی با «دروغ‌گویی» و دوری از مسیر صداقت و راست‌گویی است: «کفی بالمرء من الکذب ان يحدث بكل ماسمع»؛ در دروغ‌گویی فرد همین بس که هر چه می‌شنود، نقل می‌کند (الهندی، ۱۴۰۹ق، ص ۸۲۰۸-۸۲۰۹). حضرت علی ﷺ همچنین خبر دادن به مردم به صرف اعتماد به شنیده‌ها را موجب کذب و دروغ‌گویی می‌داند و می‌فرماید: «ولا تحدث الناس بكل ما سمعت فکفی بذلک کذبا» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۱۶۰)؛ هر چه را شنیدی برای دیگران بازگو مکن؛ چراکه همین مقدار برای دروغ‌گو شدن تو کافی است.

به هر حال پخش نادرست اخبار آن هنگام که تکرار شود، به تدریج به بی‌اعتباری آن رسانه در اذهان عمومی می‌انجامد؛ تا آنجا که حتی دیگر اخبار موثق و معتبر آن نیز پذیرفته نمی‌شوند. در این زمینه می‌توان به گفتار بسیار مهم و ظریف امام علی ﷺ توجه کرد که مضمون آن ترجیح دادن اصل دقت و عمق بر اصل سرعت خبررسانی است: «هنگامی که خبری را می‌شنوید، به دقت و پژوهش در آن تعقل کنید و نه تعقلی که صرفاً انتقال و روایت آن خبر را دنبال می‌کند» (نهج‌البلاغه، خ ۹۴).

۳-۱-۴. خودداری از مکر و خدعه و غوغاسالاری

برخلاف رویه‌های مرسوم رسانه در تلاش برای تأثیرگذاری بر افکار عمومی از طریق روش‌های غیراخلاقی، غوغاسالاری و فضاسازی، آیین مبین اسلام همواره با این شیوه تبلیغی مخالفت کرده است. حضرت علیؑ این حقیقت را چنین بیان می‌دارند:

برخی همچون رعد و برق می‌غرند و می‌خورشند (و دست به تبلیغات میان‌تهی می‌زنند) و این در حالی است که این تحرکات همواره با فثل و شکست روبه‌روست؛ ولی ما تا زمانی که واقع نشویم، نمی‌گریم و تا زمانی که جاری نشویم، باران راه نمی‌اندازیم (نهج‌البلاغه، کلمات قصار ۹).

امام علیؑ در توصیف سیاست‌های تبلیغی معاویه چنین می‌فرماید:

به خداوند سوگند معاویه زیرک‌تر از من نیست؛ لکن شیوه او پیمان‌شکنی (و نیرنگ و خیانت) و گناهکاری است. اگر پیمان‌شکنی ناخوشایند نبود، کسی زیرک‌تر از من نبود؛ اما هر پیمان‌شکنی به گناه برانگیزد. هر چه به گناه برانگیزد، دل را تاریک گرداند. روز رستاخیز پیمان‌شکنی را درفش افروخته است و او بدان درفش شناخته شود. به خدا مرا با فریب غافلگیر توان کرد و با سخت‌گیری ناتوانم شمرده (نهج‌البلاغه، خ ۱۹۱).

۳-۱-۵. قسط

واژه «قسط» را در قرآن به معنای عدالت دانسته‌اند، اما از کلمه عدالت که بارها در قرآن آمده، تعریفی ارائه نداده و در تفسیر دسته‌ای از آیات گفته‌اند عدالت به معنای «انصاف» است. با این حال شیخ طوسی در تفسیر آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» می‌نویسد: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ» یعنی «الانصاف بین الخلق و فعل ما يجب على المكلف» (طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۵۴ و ۳۵۵؛ ج ۲، ص ۲۵۷؛ ج ۵، ص ۳۸۸). بنابراین در یک معنا می‌توان عدالت در اطلاع‌رسانی را رعایت انصاف دانست. همچنین عدالت در اطلاع‌رسانی و اطلاع‌یابی معنای دیگر عدالت در زمینه گردش اطلاعات و اخبار است.

بنابراین وظیفه همه رسانه‌های شنیداری و دیداری آن است که از ستایش کسی که شایسته ستایش نیست (مدح من يستحقّ الذم) بپرهیزند و متقابلاً مردم را از امتیازها و فضیلت‌های کسی که سزاوار تحسین و ستایش است آگاه سازند. این در واقع همان تعریف «وضع بایسته هرچیز» (وضع الشیء فی موضعه) است. همچنین همه مردم باید امکان استفاده از امکانات عمومی را داشته باشند. عدالت رسانه‌ای آن است که دولت باید به گونه‌ای عمل کند که همه مردم بتوانند به اطلاعات ضروری و مورد نیاز، دسترس داشته باشند. به طور خلاصه قاعده عدالت ایجاب می‌کند همه دستگاه‌های فرهنگی و همه

رسانه‌های شنیداری و دیداری، مدرن و سنتی در سمت‌وسوی هدایت مردم قرار گیرند، نه منافع شخصی و نه منافع حزبی و گروهی. به تعبیر قرآن کریم همان‌طور که پیش‌تر آوردیم: «كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ» (نساء: ۱۳۵)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، همیشه و همواره عدالت را به‌پا دارید و برای خدا گواهی دهید؛ گرچه به زیان خودتان، پدر و مادران یا نزدیکانتان باشد.

این قاعده در واقع وسیع‌ترین مبنا و جامع‌ترین ضابطه و ملاک سیاست‌گذاری و تصمیم‌گیری‌ها را در حوزه رسانه‌ها و ارتباطات رقم می‌زند.

عناصر خبری مورد نظر اسلام که تأمین‌کننده صداقت در خبر است، در جدول زیر جمع‌بندی شده است:

جدول ۸ مؤلفه‌های صداقت خبری از منظر اسلام

مؤلفه سازنده صداقت	تعریف
حق‌گویی	راست‌ترین گفتارها آن است که با حقیقت منطبق باشد.
امانت‌داری و عدم تحریف و دستکاری	کوتاه کردن خبر یا حذف برخی فرازهای آن، که مفهوم کلی خبر را مخدوش می‌سازد، مذموم است.
خودداری از مکر و خدعه	تلاش برای تأثیرگذاری بر افکار عمومی از طریق روش‌های غیراخلاقی، غوغاسالاری و فضاسازی، مردود است.
موفق بودن منبع	در منطق اسلام و اخلاق رسانه‌ای، نقل از منبع غیرموفق مساوی با دروغ‌گویی و دوری از مسیر صداقت و راست‌گویی است.
قسط	قاعده عدالت ایجاب می‌کند رسانه‌های خبری، در سمت‌وسوی هدایت مردم قرار گیرند، نه منافع شخصی و نه منافع حزبی و گروهی.

بر اساس بایدها و نبایدهای اسلام، خبر راست و صادقانه مبتنی بر حقیقت است. به عبارت دقیق‌تر، خبری صادقانه است که مبتنی بر تفسیری حق‌گرایانه باشد. اخلاق رسانه‌ای اسلامی، بر اساس قاعده قسط، افراد را به ذکر حقیقت موظف می‌داند و هرگونه ملاحظه شخصی، حزبی و گروهی را غیرمجاز می‌شمارد. همچنین برخلاف برخی اصول حرفه‌ای ژورنالیسم، یافته‌های روایی و قرآنی بیانگر مذموم بودن کوتاه کردن خبر و نیز مردود بودن فضاسازی خبری است و این حکایت از ظرافت نگاه اخلاق رسانه‌ای اسلامی دارد که در هیچ‌یک از آیین‌نامه‌ها و اصول حرفه‌ای علم ارتباطات دیده نمی‌شود.

۴. تحلیل یافته‌ها

تفاوت عناصر خبری در قرآن با مبحث خبر و خبررسانی در علم ارتباطات از حیث تکیه قرآن بر معیارها و اصولی ارزش‌مدارانه در جهت تأمین نیاز و مصالح مخاطب است؛ درحالی‌که در علم ارتباطات تغییر جهت خبر به‌آسانی توجیه می‌شود. از دیدگاه قرآن وجه «اصلاحگری»،

«سازندگی» و «آموزندگی خبر» بسیار مهم است؛ اما در خبررسانی رایج این گونه امور جزو اهداف و اولویت‌های خبر به شمار نمی‌آیند؛ بلکه هیجان‌آور بودن خبر به دلیل جذب مخاطب برای این رسانه‌ها عنصر کلیدی است، هرچند این هیجان کاذب، برای مخاطبان زیان‌آور باشد؛ یعنی ملاک نه صلاح‌دید جامعه، بلکه خوشایند جامعه است (پویا، ۱۳۸۹، ص ۲۳۱-۲۳۲). همچنین ارزش‌های خبری رایج که اصولاً معیار گزینش و انتشار اخبار هستند به نحوی تعریف و تبیین شده‌اند که خبرنگار و مدیر خبری را به سوی اخبار سازنده و آموزنده هدایت نمی‌کنند (همان، ص ۲۳۵).

علی‌رغم این تفاوت‌ها، در مجموع نقطه مشترک «عناصر ژورنالیسم» به منزله تأمین‌کننده صداقت خبری در علم ارتباطات و از منظر فقه و اخلاق اسلامی و نیز منشورهای اخلاقی بین‌المللی، در ادامه می‌آید. گفتنی است که این موارد تعریفی حداقلی از اشتراکات سه حوزه مزبور ارائه می‌دهند:

۱-۴. بی‌طرفی (در مقابل جانب‌داری)

بی‌طرفی به اصل پرهیز از جانب‌داری در گزارشگری امور عمومی در رسانه‌های خبری گفته می‌شود. برای رعایت بی‌طرفی در خبرهای تولیدی باید توجه شود که اولاً تمام دیدگاه و عقاید را به حساب آورند؛ ثانیاً قصد القای نظر و یا ایده خاصی را نداشته باشند (در بخش «عناصر خبری از منظر اسلام» با استناد به آیه ۴۲ سوره بقره که می‌فرماید: «حق را به باطل نیامیزید و حق را درحالی که خود می‌دانید چه می‌کنید، کتمان نکنید» به این موضوع پرداختیم که در اخلاق رسانه‌ای، کوتاه کردن خبر یا حذف برخی فرازهای آن، که مفهوم کلی خبر را مخدوش می‌سازد و موجب القای نظر و برداشت خاصی از خبر منتشر شده می‌شود، مذموم است).

جانب‌داری یا عدم بی‌طرفی به دو دلیل انجام می‌شود:

الف. دولتی بودن خبر: کنترل بر بخش‌های مختلف خبری، به گونه‌ای که رسانه‌ها تنها سخن‌گوی دولت باشند؛

ب. خطی بودن: وابستگی رسانه‌ها به یک گروه خاص که نتیجه آن دستچین کردن اخبار و اطلاعاتی است که تأمین‌کننده منافع آن گروه است و موجب می‌شود به اخبار گروه‌های دیگر توجه نشود (در بخش «عناصر خبری از منظر اسلام» با استناد به آیه ۱۳۵ سوره نساء اشاره کردیم که همه دستگاه‌های فرهنگی و همه رسانه‌های شنیداری و دیداری، مدرن و سنتی در سمت و سوی هدایت مردم قرار گیرند، نه منافع شخصی و نه منافع حزبی و گروهی) (نعمتی

انارکی، ۱۳۸۸، ص ۱۵). بنابراین در مجموع مؤلفه‌های شاخص بی‌طرفی بدین قرارند: اختصاص زمان و فضای مساوی به طرفین ماجرا، تأکید برابر بین تفسیرها یا دیدگاه‌های مخالف، و جست‌وجو برای یافتن شواهد و مدارک.

۲-۴. صحت و درستی

پیام‌رسانی صادقانه رسانه‌ها عاملی مهم در شکل‌دهی به فضای مفهومی اعتماد به اخبار رسانه‌هاست. با وجود این رسانه‌ها عمدتاً یا حتی سهواً به‌منظور دستیابی به اهداف خاصی ممکن است بعضی خبرها را تغییر دهند. این تغییرات به صورت‌های زیر می‌تواند انجام شود:

۱. تناقض‌گویی: ارائه خبرهای ضد و نقیض؛
 ۲. مبالغه و اغراق: بزرگ جلوه دادن بعضی از خبرها و غلو کردن در خبرها؛
 ۳. تحریف خبر: هرگونه دستکاری در خبر به‌نحوی که معنای اصلی خبر دگرگون شود؛
 ۴. سانسور: به همان مفهوم رایج، یعنی جدا کردن بعضی از اجزای خبر از پیکره اصلی آن.
- این تغییرات که به شکل گسترده در رسانه‌ها انجام می‌شود، عاملی مهم در ایجاد بی‌اعتمادی مخاطب به اخبار رسانه است.

۳-۴. جامعیت

اگر رویدادهای جامعه به‌طور کامل و بدون گزینش از طریق تلویزیون ارائه شوند، این رسانه برای مردم منبع معتبری شناخته می‌شود که می‌توان در کسب اطلاعات و اخبار مورد نیاز به آن اعتماد کرد. خبر باید جامع و کامل باشد و به «پرسش‌هایی که برای مخاطبان خبر به‌وجود می‌آید پاسخ گوید». بدین‌منظور باید کوشید تا به پرسش‌های مربوط به عناصر خبر به‌طور کامل پاسخ داده شود و بدین ترتیب رضایت مخاطب به بهترین شکل به‌دست آید.

۴-۴. عینیت‌گرایی

به اعتقاد گای تاجمن، عینیت‌گرایی را می‌توان راهبردی آیینی دانست که ژورنالیست‌ها آن را به‌منزله سازوکاری دفاعی به کار می‌برند. تاجمن چهار ویژگی متداول را که ژورنالیست‌ها با استناد به آنها می‌توانند خود را عینیت‌گرا معرفی کنند، چنین برمی‌شمرد: ۱. ارائه دیدگاه‌های متفاوت، ۲. ارائه شواهد و مدارک مجاب‌کننده، ۳. استفاده دقیق و موثق از نقل قول‌ها، ۴. چیدمان و ترتیب مناسب اطلاعات در کنار یکدیگر (تاجمن، ۱۹۷۲، ص ۲۹۹-۳۰۱).

یکی از شاخصه‌های انصاف، شیوه‌های انتخاب عناصر به معنای انتخاب دلخواه و تنظیم آنها به شکل مورد نظر است. چینش و گزینش تصاویر، انتخاب نما، زاویه دوربین و تکرار، برخی عوامل برای ارائه تصویری نادرست و مغرضانه از رویدادها هستند که می‌توانند برداشت بیننده را تغییر دهند (هوسمن، ۱۳۷۵، ص ۱۱۵).

برای متعادل به نظر رسیدن یک خبر، سه اصل را باید رعایت کرد:

۱. آوا: بررسی آوا با دو شاخص انجام می‌گیرد: الف. ارائه منابع متعدد، مصاحبه و نقل‌های متعدد، که در اینجا عمدتاً منظور تعدد منابع است و نه تعدد نظرهای موافق یا مخالف؛ ب. ارائه منابع متعدد مخالف و موافق؛

۲. صحنه: مهم‌ترین شاخص این مبحث، تعدد صحنه و ارائه خبر از صحنه‌های مختلف خبری است. در واقع خبری که تنها در یک صحنه فیلمبرداری شود، سوگیرانه جلوه می‌کند؛

۳. دلایل و نتایج: پرداختن به دلایل و نتایج خبر از زوایای مختلف، می‌تواند به شکل ارائه تاریخچه یا عواقب خبری برای مخاطبان باشد. اینکه چرا خبر اتفاق افتاده است و این اتفاق چه نتایجی دربردارد، موجب می‌شود یک خبر متعادل جلوه کند (میرفخرایی، ۱۳۸۵، ص ۱۴۲).

حضور این عناصر در فرایند کار ژورنالیستی نشان‌دهنده «صادقانه بودن» خبر منتشرشده و رعایت موازین و اصول «اخلاق حرفه‌ای رسانه» در فرایند تولید خبر و خبررسانی است.

جدول شماره ۹ نشان می‌دهد که برای تحقق صداقت در یک خبر، به چه مؤلفه‌هایی باید توجه شود و چه اقدامات عملی‌ای باید توسط ژورنالیست انجام گیرد. در واقع یک ژورنالیست و حتی یک مخاطب رسانه می‌تواند از طریق تطابق خبر منتشرشده با این جدول، میزان صداقت خبر مزبور را بسنجد.

جدول ۹. مؤلفه‌های سازنده صداقت خبری

مؤلفه‌ها	معیار تحقق آن در خبر
بی‌طرفی	اختصاص زمان و فضای مساوی به طرفین ماجرا
	تأکید برابر بین تفسیرها یا دیدگاه‌های مخالف
	جست‌وجو برای یافتن شواهد و مدارک
صحت و درستی	عدم تناقض‌گویی: ارائه خبرهای ضد و نقیض
	عدم مبالغه و اغراق: بزرگ جلوه دادن بعضی از خبرها و غلو کردن در خبرها
	عدم سانسور: جدا کردن بعضی از اجزای خبر از پیکره اصلی آن

مؤلفه‌ها	معیار تحقق آن در خبر
عینیت	استفاده دقیق و موثق از نقل قول‌ها
	چیدمان و ترتیب مناسب اطلاعات در کنار یکدیگر
انصاف	چینش و گزینش تصاویر، انتخاب نما، زاویه دوربین، تکرار و...
	مصاحبه و نقل قول‌های متعدد
	آوا
	تعدد منابع موافق و مخالف
انصاف	تعدد صحنه‌ها
	فیلمبرداری از زوایای مختلف
جامعیت	پرداختن به دلایل و نتایج خبر اتفاق‌افتاده از طریق ارائه تاریخچه یا عواقب خبری برای مخاطبان
	قدرت پاسخ‌گویی گزارش و خبر پخش شده به پرسش‌هایی که برای مخاطبان به وجود می‌آید

همان‌گونه که مشاهده می‌شود در این جدول، مؤلفه‌های پنج‌گانه صداقت خبری و چگونگی تحقق آنها، مشخص و تعریف شده است. این زیرمعیارها، بر اساس پژوهش‌های انجام‌شده در حوزه علم ارتباطات و ژورنالیسم و تعاریف اندیشمندان این حوزه در باب هر یک از این مؤلفه‌ها استخراج شده‌اند. بر اساس داده‌های این جدول، خبرنگار می‌داند هنگام تهیه خبر باید چه اصول حرفه‌ای و فنی‌ای را رعایت کند تا هر یک از مؤلفه‌های سازنده صداقت، محقق شود. همچنین بخش‌های نظارتی و محققان حوزه خبر نیز، برای بررسی میزان صداقت بخش‌های مختلف خبری تلویزیون، می‌توانند از این الگو بهره‌گیرند.

نتیجه‌گیری

در ایران هنوز هیچ‌گونه اقدام جدی و مؤثری درباره تصویب و اجرای مقررات اخلاقی حرفه‌ای ژورنالیسم انجام نگرفته است و رادیو و تلویزیون دولتی نیز غیر از «قانون تأسیس»، قانونی برای تنظیم رابطه این سازمان با اشخاص حقیقی و حقوقی، استیفای حقوق شهروندان نسبت به این دو رسانه و سازوکار پیگیری تخلفات و جرایم آنها ندارد. در واقع تلویزیون انحصاری ایران، تاکنون نیازی به تنظیم چنین قانونی را احساس نکرده است و پیامدهای عدم احساس این نیاز را در مقاطع بحرانی سیاسی مانند دوره‌های انتخابات می‌توان مشاهده کرد که همواره گروه‌های مختلف سیاسی نسبت به اخبار تلویزیون به دلیل عدم رعایت اصول اخلاقی و حرفه‌ای و ارائه اطلاعات گزینشی و دارای سوگیری اعتراض داشته‌اند.

ما در این مقاله کوشیدیم تا بر اساس سه منبع معرفتی «پژوهش‌های انجام‌شده در حوزه ارتباطات و ژورنالیسم»، «آیین‌نامه‌ها و منشورهای اخلاقی بین‌المللی» و «پژوهش‌های فقهی حوزه

خبر»، مؤلفه‌های تأمین‌کننده صداقت در خبر را استخراج کنیم و در واقع روشن سازیم چه شاخصه‌هایی باید در خبر وجود داشته باشند تا خبر، صادقانه خوانده شود. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهند که تولیدات خبری سازمان صدا و سیما برای احراز صفت صداقت، باید از مؤلفه‌های بی‌طرفی، عینیت، انصاف، صحت و درستی، و جامعیت به‌منزله شاخصه‌های تأمین‌کننده صداقت خبری برخوردار باشند. تعدد منابع خبری، فیلمبرداری از زوایای مختلف، تأکید برابر بر دیدگاه‌های مخالف، اختصاص زمان و فضای مساوی به طرفین ماجرا، پرهیز از سانسور و اغراق، تعدد صحنه‌ها، مصاحبه و نقل‌قول‌های متعدد از جمله مواردی‌اند که رعایت آنها در تولید خبر توسط خبرنگار، موجب تحقق صداقت خبری می‌شود.

در پایان پیشنهاد می‌گردد به دلیل آنکه درباره اصول اخلاق رسانه‌ای در تلویزیون ایران، هیچ‌گونه قوانین و اصول مدونی تدوین نشده است و با توجه به اهمیت رعایت اخلاق در رسانه‌های جمعی به دلیل مخاطب گسترده و برد بالا و به‌خاطر ماهیت خاص نظام رسانه‌ای جمهوری اسلامی ایران و انحصاری بودن تلویزیون و نیز برخورداری از منبع معرفتی غنی و گران‌قدر فقه و اخلاق اسلامی، مقررات و آیین‌نامه اخلاق حرفه‌ای و اسلامی تلویزیون دولتی ایران تدوین و تصویب گردد. البته مجموعه‌ای تحت عنوان اهداف، محورها، اولویت‌ها و سیاست‌های تولید، تأمین و پخش، در مرکز طرح و برنامه‌ریزی معاونت تحقیقات و برنامه‌ریزی سازمان صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران تدوین شده است، که در بعضی از بخش‌های آن، می‌توان شاهد یادآوری برخی از اصول اخلاقی بود؛ اما با همه این اوصاف، خلأ وجود یک نظام‌نامه اخلاقی منسجم و همه‌جانبه و با تکیه بر اصول و معیارهای جهانی وجود دارد که برای تدوین آن باید موانع بسیاری را برطرف ساخت.

منابع

نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، قم، مشهور.

احمدزاده، اشرف‌سادات، ۱۳۸۸، *اخلاق رسانه‌ای در خبر*، تهران، آرون.

ادیب هاشمی، فرید، ۱۳۷۲، «اعتبار منبع»، *رسانه*، ش ۴، ص ۶۲-۷۱.

اسدی، عباس، ۱۳۸۱، *بررسی تطبیقی نقش شورای مطبوعات در حراست از آزادی*، استقلال و اخلاق حرفه‌ای روزنامه‌نگاری، تهران، دانشگاه علامه طباطبایی.

آشنا، حسام‌الدین، ۱۳۸۹، *قرآن پژوهی با رویکردی خبری-ارتباطی*، در: خبر، گردآوری حسن بشیر، تهران، دانشگاه امام صادق.

ای وایت، رابرت، ۱۳۸۵، «عوامل اجتماعی و سیاسی توسعه اخلاق ارتباطات»، ترجمه اسماعیل بشری، *رسانه*، سال هفدهم، ش ۲، ص ۱۳۷-۱۷۲.

بشیر، حسن، ۱۳۹۱، *خبر*، تهران، دانشگاه امام صادق.

پویا، علیرضا، ۱۳۸۹، *خبر و خبررسانی در قرآن کریم*، تهران، دانشکده صدا و سیما.

جبلی، پیمان، ۱۳۸۳، «اخلاق حرفه‌ای خبر در اسلام»، *فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق*، ش ۲۱، ص ۱۰۳-۱۳۸.

خوانساری، جمال‌الدین محمد، ۱۳۶۲، *ترجمه و شرح فارسی غررالحکم و دررالکلم*، چ سوم، تهران، دانشگاه تهران.

دفلور، ملوین و اورت ای دنیس، ۱۳۸۳، *شناخت ارتباطات جمعی*، ترجمه سیروس مرادی، تهران، دانشکده صدا و سیما.

ساندرز، کارن، ۱۳۸۵، «فریبکاری در اطلاع‌رسانی»، ترجمه علی‌اکبر قاضی‌زاده، *رسانه*، سال شانزدهم، ش ۲، ص ۲۴۹-۲۶۴.

سعیدی مهر، محمد، ۱۳۷۵، *حقوق‌مداری در عرصه مطبوعات از دیدگاه امام علی*، منتشرشده در «رویکرد اخلاقی در رسانه‌ها»، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.

شایگان، فریبا، ۱۳۹۰، *پرسش رسانه، پاسخ مسئولانه*، تهران، دفتر مطالعات و برنامه‌ریزی رسانه‌ها.

شکرخواه، یونس، ۱۳۸۷، *خبر*، تهران، دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌ها.

طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۳ق، *تفسیر المیزان*، چ سوم، قم، مؤسسه اسماعیلیان.

طوسی، محمدبن حسن، بی تا، *النهایه فی مجرد الفقه و الفتوی*، قم، قدس محمدی.

فخارطوسی، جواد، ۱۳۸۵، *پژوهشی فقهی در خبر و خبرگزاری*، تهران، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

کوواج، بیل و تام روزنستیل، ۱۳۸۵، *عناصر روزنامه‌نگاری*، ترجمه داوود حیدری، تهران، دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌ها.

گنسلر، هری جی، ۱۳۹۱، *اخلاق صوری*، ترجمه مهدی اخوان، تهران، علمی فرهنگی.

مجلسی، محمدباقر، ۱۳۸۶ق، *بحارالانوار*، تهران، مکتبه الاسلامیه.

- محمدری ری شهری، محمد، ۱۳۸۶، *میزان الحکمه*، قم، دارالحدیث.
- مرداک، گراهام، ۱۳۸۲، *رازآمیز شدن دوباره جهان دین و تحولات مدرنیته*، در: بازاندیشی درباره رسانه، دین و فرهنگ، ترجمه مسعود آریایی‌نیا، تهران، سوش.
- معتمدی، بشیر، ۱۳۸۵، *بررسی نظام تولید برنامه‌های دینی تلویزیون در سازمان صدا و سیما*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم ارتباطات اجتماعی، تهران، دانشگاه تهران.
- میرفخرایی، تژا، ۱۳۸۵، *مفاهیم نظری و عملی خبر تلویزیونی*، تهران، مرکز تحقیقات صدا و سیما.
- هارکوپ، تونی، ۱۳۹۰، *ژورنالیسم: مفاهیم نظری و کاربردی*، ترجمه داوود حیدری، تهران، سروش.
- هریس، جفری و دیوید اسپارک، ۱۳۸۱، *خبرنگاری کاربردی*، ترجمه محمدتقی روغنی‌ها، تهران، مؤسسه روزنامه ایران.
- الهندی، متقی، ۱۴۰۹، *کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال*، بیروت، الرساله.
- هوسمن، کارل، ۱۳۷۵، *بحران وجدان*، ترجمه داوود حیدری، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
- ورام بن ابی فراس، حسین، ۶۰۵ق، *تنبيه الخواطر و نزهه النواظر*، بیروت، دارالتعارف.
- یورگنسن، کارین وال و همکاران، ۱۳۸۹، *درآمدی بر مطالعات ژورنالیسم*، ترجمه مرتضی رستمی، تهران، همشهری.
- Anderson, B. R, 1983, *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*, London, Verso.
- Bell, martin, 1998, *The Journalism of Attachment , in matthew Kieran (ed) (1998) media ethics*, London, routledge, p. 15-22.
- Boyer, jh, 1981, How Editors View Objectivity, American journalism quarterly No. 58, 1981, cited in james Watson (1998) media communication: an introduction to theory and process. Hampshire: macmillan, p. 98.
- Emery, m, 1975, *Reading in Mass Communication*, second edition, pp. 450-451
- Epstein, EM, 1973, *News From Nowhere*, New York, Random House.
- Fuller, Jack, 1996, *News values: Ideas for an information Age* Chicago and London: University of Chicago press.
- Hartley, J, 1996, *Pop lar reality*, London, Arnold.
- Hohenberg, John, 1973, *Free Press, Free People*, New York, Free Press.
- Kieran, matthew (ed), 1998, *Media Ethics*, London, routledge.
- Lynch, jake, 2002, *Reporting the world: how ethical journalism can seek solutions*, www.mediachannel.org, 23 january 2002
- McChesney, Robert, 2000, *Rich Media, Poor Democracy: communication politics in dubious times*, New York, new press.
- Mcquail, denis, 2000, *Mcquail's mass communication theory*, London, sage.
- Roy, Kenneth, 2002, One Pair of Eyes: jon snow, presenter of channel 4 news. Laments the decline and fall of the broadcasting characters, *Interview published in the journalist's handbook*, N. 71, p. 33-38.
- Sanders, Karen, 2003, *Ethics and Journalism*, sage publications, London.

- Schudson, Michael, 1987, *Discovering The News: a social history of American newspapers, in howard tumber(ed) (1991) news: a reader*, Oxford: oxford university press, p. 291-96.
- Seib, Philip, 2002, *The Global Journalist: News and Conscience in a World of Conflict*, Oxford, Rowman and Littlefield.
- Snyder, warren e, 2003, Perceptions on the diffusion and adoption of skill soft, an e-learning program: a case study of a military.
- Tuchman, gaye, 1972, Objectivity as a Strategic Ritual: an examination of newsmen's notions of objectivity, *American journal of sociology*, v. 77, N. 4.
- Waisbord, S, 2000, *Watchdog journalism in South America*, New York: Columbia University Press.
- Ward, mike, 2002, *Journalism Online*, Oxford: focal.
- Zelizer, B, 2004, *Taking Journalism Seriously: News and the academy*, Thousand Oaks, CA: Sage.

سیاست فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در تقابل با ایران هراسی (با تأکید بر دیدگاه‌های مقام معظم رهبری)

majid.mobini@gmail.com

مجتهد مبینی مقدس / دانشجوی دکتری فرهنگ و ارتباطات دانشگاه باقرالعلوم

سیدمحمدحسین هاشمیان / استادیار دانشگاه باقرالعلوم

دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۱۹ - پذیرش: ۱۳۹۴/۳/۱۹

چکیده

از بدو پیدایی انقلاب اسلامی ایران، ایران‌هراسی به‌مثابه نوعی ایران‌ستیزی، از سوی دشمنان انقلاب اسلامی ایران در گستره دولت‌ها و ملت‌های مسلمان و غیرمسلمان در حال انجام است. پرسش اصلی این تحقیق آن است که برای مقابله با سیاست ایران‌هراسی در سطح ملت‌ها، چه سیاست فرهنگی‌ای را باید در پیش گرفت؟ بنا بر یافته‌های این تحقیق که با رویکرد توصیفی تبیینی انجام گرفته است، برای مقابله با ایران‌هراسی در گستره ملت‌ها، دیپلماسی فرهنگی گزینه مطلوب است که در آن کوشش می‌شود با استفاده از ابزارهای فرهنگی، تصویری مثبت از واقعیت یک کشور برای مردم دیگر کشورها ترسیم شود. تحلیل مضمون بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی نشان می‌دهد مضمون فراگیری که باید در فرایند دیپلماسی فرهنگی به ملت‌ها منتقل شود، «معرفی ایران» است که در ذیل آن مضامین سازمان‌دهنده معرفی ایران اسلامی، معرفی ایران انقلابی و معرفی ایران فرهنگی قرار می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: سیاست فرهنگی، ایران‌هراسی، دیپلماسی فرهنگی.

مقدمه

امروزه ایران‌هراسی به یکی از اصلی‌ترین ابزارهای دشمنان ایران بدل شده است و در بسیاری از رسانه‌های جهان و منطقه، چهره‌ای نامناسب از ایران به جهانیان و به‌ویژه مردم مسلمان منطقه ارائه می‌شود. از این رو می‌توان ایران‌هراسی را یک مسئله در گستره بین‌المللی در نظر گرفت و برای حل آن چاره اندیشید.

پرسش اصلی این پژوهش آن است که برای مقابله با مسئله ایران‌هراسی، چه سیاست فرهنگی‌ای را باید در پیش گرفت؟ به بیان دیگر، اگر سیاست‌گذاری فرهنگی را به سه مرحله کلان «تدوین و تنظیم»، «اجرا» و «ارزیابی» تقسیم کنیم (قلی‌پور، ۱۳۹۱، ص ۱۲۵)، این تحقیق عمدتاً بر مرحله نخست و به‌ویژه گزینه‌سازی (راه‌حل‌یابی) متمرکز است.

رویکرد تحقیق، توصیفی تبیینی است. تحقیق توصیفی در مقابل تحقیق هنجاری (ذکر بایدها و نبایدها) قرار می‌گیرد و به گونه‌های توصیفی-مشاهده‌ای (خاص، محض، صرفاً توصیف)، توصیفی-تبیینی (تعلیلی، کشف علل)، توصیفی-تحلیلی (بیان آثار و پیامدها) و توصیفی-نقدی (داوری، نقد نظری و عملی) قابل تفکیک است (رک: ملکیان، ۱۳۸۰، ص ۲۷۶). در این پژوهش، می‌کوشیم تا با روش توصیفی-تبیینی، بتوانیم عواملی را بیابیم که در رابطه‌ای علی بتوانند بر ایران‌هراسی تأثیر بگذارند و اثرات آن را تا حد ممکن کاهش دهند.

روش جمع‌آوری داده‌ها در این تحقیق، اسنادی است که با مراجعه به کتاب‌ها و مقالات علمی مرتبط با موضوع، داده‌های لازم گردآوری شده است. برای شناخت اندیشه رهبر معظم انقلاب نیز، متن دیدارهای ایشان با مسئولان وزارت خارجه، سازمان فرهنگ و ارتباطات، سفرهای کشورهای خارجی، حوزه‌های علمیه خارج از کشور و... عمدتاً از سال ۱۳۶۸ تا ۱۳۹۰، با استفاده از پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله خامنه‌ای و نرم‌افزارهای دربردارنده مشروح بیانات ایشان (نرم‌افزار حدیث ولایت، از محصولات مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی) مورد بررسی قرار گرفت. گفتنی است که گاه برخی سخنرانی‌های ایشان در هیچ‌کدام از این دو منبع وجود نداشت که برای دستیابی به آنها از پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر مقام معظم رهبری استفاده شد. برای مثال می‌توان به سخنرانی ایشان در دیدار نمایندگان فرهنگی اشاره کرد که در تاریخ ۱۱ اسفند ۸۸ انجام شد؛ اما هیچ‌کدام از دو منبع اصلی پیش‌گفته، آن را ذکر نکرده‌اند.

روش تحلیل داده‌ها در بخش اندیشه مقام معظم رهبری نیز روش تحلیل مضمون است. تحلیل مضمون، روشی برای تحلیل داده‌های متنی است و داده‌های پراکنده و متنوع را به داده‌هایی غنی و

تفصیلی بدل می‌سازد (برون و کلارک، ۲۰۰۶). در تحلیل مضمون، سه سطح از مضامین توصیف و تفسیر می‌شوند: مضمون‌های اصلی یا پایه که دربردارنده نکات کلیدی متن هستند؛ مضمون‌های سازمان‌دهنده که از ترکیب و تلخیص مضمون‌های اصلی به دست می‌آیند و مضمون‌های فراگیر که عالی‌ترین سطح و دربرگیرنده اصول کلی حاکم بر متن‌اند (عابدی جعفری و همکاران، ۱۳۹۰).

برای تشخیص مضمون‌های اصلی، دو روش وجود دارد: روش استقرایی مبتنی بر داده و روش قیاسی مبتنی بر نظریه (همان، ص ۱۷۴). به بیان دیگر، پژوهشگر یا مضامین را مستقیماً از متن به دست می‌آورد و یا آنکه مبتنی بر نظریه‌ای و به صورت پیش‌فرض، مضامینی را در نظر دارد و آنها را در متن جست‌وجو می‌کند. در تحقیق حاضر، از روش استقرایی استفاده شده است.

۱. سیاست عمومی (خطمشی عمومی)

سیاست عمومی یا خطمشی عمومی، تصمیمی است که در قبال مشکلی عمومی اتخاذ می‌شود. خطمشی عمومی طی فرایندی اتخاذ می‌شود که به آن فرایند خطمشی‌گذاری عمومی می‌گویند (قلی‌پور، ۱۳۹۱، ص ۹۷).

عامل خطمشی‌گذاری عمومی، دولت (حکومت) است؛ لذا تصمیمات شرکت‌ها و سازمان‌های بخش خصوصی، تصمیمات سازمان‌های خرد و حرفه‌ای، تصمیمات گروه‌های ذی‌نفع و دیگر افراد یا گروه‌های اجتماعی خطمشی‌های عمومی نیستند؛ از این رو می‌توان گفت خطمشی عمومی، ترسیم خطوط اصلی اقدامات آینده دولت و هدف اصلی از آن، تحقق خواسته‌های عمومی با بهترین وسایل ممکن است (همان).

هاولت مراحل خطمشی‌گذاری عمومی را به پنج مرحله تقسیم کرده است: دستورگذاری، تنظیم خطمشی، تصمیم‌گیری، اجرای خطمشی و ارزیابی خطمشی. در الگوی پیشنهادی وی، دستورگذاری به فرایندی اشاره دارد که بر اساس آن، مشکلات به اطلاع دولت‌ها رسانده می‌شود. تنظیم خطمشی اقدامی است که بر اساس آن جوانب مختلف خطمشی در درون دولت تنظیم می‌شوند. تصمیم‌گیری فعالیتی است که بر اساس آن، دولت‌ها مجموعه اقدامات خاصی را اتخاذ، یا عدم اقدام را اختیار می‌کنند. ارزیابی خطمشی، فعالیت‌هایی را دربر می‌گیرد که بر اساس آنها دولت نتایج خطمشی‌ها را با بازخورد گرفتن از جامعه ارزیابی می‌کند و نتیجه ممکن است تجدیدنظر مفهومی در مسائل و راه‌حل‌های مربوط به خطمشی باشد (هاولت و رامش، ۱۳۸۰، ص ۱۹). قلی‌پور مراحل مورد نظر هاولت را به گونه‌ای دیگر نظم بخشیده است که در جدول ذیل نشان داده می‌شود (۱۳۹۱، ص ۱۲۵، با تصرف):

جدول ۱. مراحل سیاست‌گذاری عمومی

ارزیابی	اجرا	تدوین و تنظیم			
		تصویب سیاست	تصمیم‌گیری	گزینه‌سازی	دستور‌گذاری

در مرحله دستور‌گذاری یا تعیین دستور کار، خط‌مشی‌گذار مشخص می‌کند که آیا اساساً مسئله باید در دستور کار خط‌مشی‌گذاری قرار گیرد یا خیر؟ (همان، ص ۱۲۷) در مرحله گزینه‌سازی یا راه‌حل‌یابی، خط‌مشی‌گذار به جمع‌آوری مجموعه‌ای از گزینه‌ها و راه‌حل‌های مختلف در محدوده زمانی خاص و ارزیابی مزایا و منافع ناشی از آن می‌پردازد (همان، ص ۱۳۰). در مرحله تصویب سیاست، خط‌مشی‌ها مشروعیت سیاسی می‌یابند و قانونی می‌شوند. به بیان دیگر، سیاست‌گذار پس از انتخاب گزینه مناسب می‌کوشد گزینه انتخابی را به تصویب نهاد قانونی برساند (همان، ص ۱۳۵).

مراحل سیاست‌گذاری عمومی بی‌شبهت به مراحل حل مشکلات فردی نیست. در سطح فردی این مراحل طی می‌شوند: تعریف مسئله، شناخت راه‌حل، تصمیم‌گیری، اجرا و ارزیابی. در سطح کلان و دولتی، شاکله تغییر نمی‌کند و صرفاً دو مرحله دستور‌گذاری (تعیین دستور کار) و تصویب به آن افزوده می‌شود.

۲. مسئله‌یابی: ایران‌هراسی

در آغاز بحث، به منظور دقت‌افزایی در مباحث، ضروری می‌نماید اصطلاحاتی که دایره مفهومی نزدیکی دارند از یکدیگر تفکیک شوند که از جمله آنها ایران‌ستیزی، ایران‌هراسی و شیعه‌هراسی است. ایران‌ستیزی تمامی شیوه‌های ستیز و دشمنی با ایران را دربر می‌گیرد که یکی از اقسام آن ایران‌هراسی است. بنابراین ایران‌ستیزی اعم از ایران‌هراسی است. شیعه‌هراسی نیز به معنای القای ترس مفرط و بدون منطق از مذهب تشیع است. شیعه اعم از ایرانی است و از این رو شیعه‌هراسی، ایران‌هراسی را نیز دربر می‌گیرد؛ هرچند این نوع از ایران‌هراسی، ناظر به بعد عقیدتی و نه سیاسی است. ایران‌هراسی از مسائلی است که مراحل نهفتگی و ظهور را پیموده و اکنون در مرحله جاری یا نهادینگی قرار دارد. ایران‌هراسی بخشی از برنامه «ایران‌ستیزی» دولت امریکاست که از بدو پیدایش انقلاب اسلامی شکل گرفت.

علت ستیز امریکا با ایران آن بود که سیاست‌های امریکا در منطقه خاورمیانه و جهان، پس از قدرت‌یابی جمهوری اسلامی ایران با مانع جدی روبه‌رو شد. امریکا با توجه به شرایط داخلی دستگاه

سیاست خارجی، شرایط منطقه‌ای در خلیج فارس و موقعیت برتر این کشور در زمان پهلوی هرگز حاضر نشد تغییرات ایجاد شده در عرصه سیاسی و اجتماعی ایران را بپذیرد (ایزدی و همکاران، ۱۳۹۲، ص ۷۰). حال پرسش این است که چرا امریکا در ایران‌ستیزی، به ایران‌هراسی روی آورده است؟ علت ایران‌هراسی از زوایایی گوناگون قابل تحلیل است که در ادامه به برخی ابعاد آن اشاره می‌کنیم.

۲-۱. چرایی ایران‌هراسی

موارد ذیل را می‌توان بخشی از علل در پیش گرفتن ایران‌هراسی از سوی دشمنان ایران دانست:

۲-۱-۱. کاهش قدرت نرم ایران

یکی از اهداف ایران‌هراسی، کاهش محبوبیت ایران در سطح جهان است که می‌توان آن را کاهش قدرت نرم ایران نامید. قدرت هر کشوری به دو گونه سخت و نرم قابل تقسیم است. قدرت سخت ناظر به توان نظامی یک کشور است، اما قدرت نرم به معنای «قابلیت نفوذ در رفتار دیگران به منظور حصول نتایج دلخواه» (نای، ۱۳۹۹، ص ۳۸) است. جوزف نای، پژوهشگر نام‌آشنای علوم سیاسی، در تبیین قدرت نرم می‌گوید: «اگر شما اعتقاد داشته باشید که اهداف من از مشروعیت لازم برخوردار است، من قادر خواهم بود بدون اینکه از تهدید یا مشوقی استفاده کنم شما را به انجام کار خود ترغیب نمایم» (همان، ص ۳۹). وی بر ایند کنش متقابل قدرت سخت و نرم را «قدرت هوشمند» می‌نامد (همان، ص ۲۹). با این توضیح می‌توان گفت قدرت نرم، محصول و برآیند تصویرسازی مثبت، ارائه چهره موجه از خود، کسب اعتبار در افکار عمومی خارجی، قدرت تأثیرگذاری غیرمستقیم توأم با رضایت بر دیگران، اراده دیگران را تابع اراده خویش ساختن و مؤلفه‌هایی از این سنخ است (شرف‌الدین، ۱۳۸۴، ص ۵۰). استعمار قدیم نیز که پیش از این بر قدرت نظامی تکیه می‌کرد، امروزه بر ابزار فرهنگی تأکید می‌کند. استعمار فرانو برای حفظ سلطه جهان غرب، بیش از آنکه از ابزارهای نظامی و سیاسی یا اقتصادی استفاده کند، از ابزارهای فرهنگی بهره می‌برد و هویت فرهنگی دیگر کشورها را هدف قرار می‌دهد. استعمار فرانو با ارائه جذابیت‌های فرهنگی خود می‌کوشد تا علاقه مردمان دیگر ملل را به خود جلب کند و بر قدرت نرم خویش بیفزاید.

قدرت نرم جمهوری اسلامی ایران همواره مورد حمله دولت‌ها و یا گروه‌های متخاصم بوده است. دولت‌های غربی، دولت‌های وابسته به غرب در منطقه و گروه‌هایی مانند گروهک‌های تکفیری، هر یک از سویی قدرت نرم ایران را هدف گرفته‌اند تا با کاهش محبوبیت ایران، از اثرگذاری آن بکاهند.

۲-۱-۲. تأمین امنیت اسرائیل

تأمین امنیت اسرائیل و تغییر دشمنی مسلمانان از اسرائیل به جمهوری اسلامی ایران، یکی از اصلی ترین اهداف ایران‌هراسی در سطح منطقه و در بین ملل مسلمان است. رهبر انقلاب در این باره می‌فرماید:

شیعه‌هراسی به وجود می‌آورد؛ ایران‌هراسی به وجود می‌آورد؛ برای اینکه رژیم غاصب صهیونیستی را محفوظ نگه دارند... هدف امریکا و جبهه غربی‌ها از ایران‌هراسی و شیعه‌هراسی چیست؟ چرا این را فکر نمی‌کنند؟ رژیم صهیونیستی غاصب - که امروز بزرگ‌ترین بلیه دنیای اسلام وجود این رژیم است - باید بتواند با آسودگی زندگی کند؛ بر مشکلات خودش فایق بیاید؛ بر عوامل نابودکننده‌ای که بحمدالله در ارکان آن رژیم غاصب وجود دارد فایق بیاید؛ این نمی‌شود مگر اینکه سر مسلمان‌ها را بتد کنند؛ بین آنها اختلاف بیندازند؛ مسائل کوچک را برای آنها بزرگ کنند (۱۳۹۳/۳/۶).

۲-۱-۳. فروش سلاح و حضور نظامی در منطقه

امریکا برای لشکرکشی از آن سوی دنیا به این سو نیازمند بهانه‌ای است که این حرکت را در اذهان بین‌المللی و منطقه‌ای مشروعیت بخشد. نشان دادن ایران به منزله تهدیدی بین‌المللی راه را برای حضور نظامی امریکا در منطقه فراهم می‌سازد. رهبر انقلاب با اشاره به این مطلب می‌فرماید:

از روز اول انقلاب، تلاش تبلیغاتی‌ها و سیاست‌بازهای استکبار، آن بوده است که کشورهای حاشیه خلیج فارس را از جمهوری اسلامی بترساند؛ برای اینکه بتواند به آنها سلاح بفروشد؛ برای اینکه بتواند در آنجا برای خود حضور نظامی تأمین کند. من نمی‌دانم آیا وقت آن نرسیده است که دل‌ها و ذهن‌هایی در این کشورها به خود آیند و بفهمند که امریکا خیر آنها را نمی‌خواهد؛ بفهمند که امریکا و تبلیغاتی‌های صهیونیست در همه جای دنیا - که طرف خطابشان آنها هستند - نیتشان این است که به خلیج فارس بیایند و حضور نظامی پیدا کنند و منافع اقتصادی نامشروع برای خودشان تأمین نمایند و البته اگر بتوانند، فشاری بر جمهوری اسلامی و ملت ایران باشند؟ (۱۳۷۵/۱۱/۲۱).

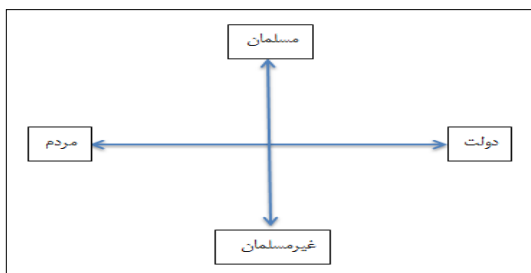
۲-۲. محورهای ایران‌هراسی

محورهای ایران‌هراسی، به مثابه یکی از سیاست‌های تبلیغاتی امریکا را می‌توان در هفت بند برشمرد: ۱. دسترس ایران به سلاح‌های هسته‌ای، ۲. حمایت از تروریسم، ۳. نقض حقوق بشر، ۴. تهاجمی بودن فناوری دفاعی ایران، ۵. دخالت در امور کشورها، ۶. اسلامی بودن نظام سیاسی، ۷. مخالفت با صلح و ثبات منطقه‌ای. مخدوش جلوه دادن ماهیت و ارکان نظام دینی و رویکرد تخصصی نسبت به ایران، نقطه مشترک همه محورهای مزبور است که برآیند آن، چهره‌ای از جمهوری اسلامی را در ذهن مخاطب آماج ترسیم می‌کند که بر پیش‌فرض و انگاره ایجاد هول و هراس استوار است (سراج، ۱۳۸۸، ص ۷۴).

۲-۳. گستره ایران‌هراسی

ایران‌هراسی گستره وسیعی دارد و هم دولت‌ها و هم ملت‌ها را دربر می‌گیرد. همچنین از منطقه فراتر می‌رود و در گستره جهانی صورت می‌گیرد. دولت‌های کشورهای مسلمان، دیگر دولت‌های جهان، ملت‌های مسلمان و دیگر ملت‌های جهان هر یک به گونه‌ای در گستره سیاست ایران‌هراسی قرار گرفته‌اند. بنابراین می‌توان ایران‌هراسی را در چهار بعد مشاهده کرد:

شکل ۱، گستره ایران‌هراسی



می‌توان هر یک از محورهای پیش‌گفته را با توجه به گستره ایران‌هراسی نظم بخشید که در نتیجه برخی گزینه‌ها مانند ادعای دخالت ایران در امور دیگر کشورها در گستره‌ای جهانی و برخی گزینه‌ها مانند ادعای نقض حقوق بشر در ایران عموماً در میان مردم و دولت‌های غیرمسلمان انجام می‌پذیرد. آنچه در این پژوهش مطالعه می‌شود، «ایران‌هراسی در گستره ملت‌ها» است.

۳. راه‌حلیابی: دیپلماسی فرهنگی

نظریات مبنای راه‌حل‌ها و گزینه‌های سیاست‌گذاری عمومی‌اند. هر سیاستی به‌طور خودآگاه یا ناخودآگاه بر بنیانی نظری شکل می‌گیرد. این بنیان نظری گاه منقح‌شده و شفاف است و گاه منقح‌ناشده و غیرشفاف است. سیاست‌گذاری فرهنگی در سطوح متفاوتی از نظریات قابل بررسی و از بسترهای مختلف نظری، قابل استخراج است (اشتریان، ۱۳۹۱، ص ۱۱۹). بنابراین راه‌حلیابی نیز به‌منزله بخشی از فرایند سیاست‌گذاری، متأثر از بنیان‌های نظری است.

یکی از آموزه‌های دینی که می‌تواند در این عرصه به‌منزله چارچوب نظری به کار گرفته شود، تأکید بر گفت‌وگو با مخالفان است. در قرآن مجید، خطاب به پیامبر اعظم ﷺ آمده است: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (نحل: ۱۲۵)؛ با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت دعوت کن و با آنان به [شیوه‌ای] که نیکوتر است مجادله نمای. همچنین حضرت موسی ﷺ

نیز دستور یافت که در مرحله نخست تبلیغ خویش، با زبانی نرم با فرمانروای کفر سخن بگوید: «إِذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ، فَقَوْلَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ» (طه: ۴۳ و ۴۴)؛ به سوی فرعون بروید که او به سرکشی برخاسته، و با او سخنی نرم گوید، شاید که پند پذیرد یا ترسد.

البته این در گام نخستین دعوت است و در مراحل بعدی که حجت بر آنان تمام می‌شود و لجاجت و عناد کفار استمرار می‌یابد، دستور الهی زبان محکم و قاطع است؛ چنان‌که امروزه در مواجهه با امریکا شاهد استمرار چنین لجاجتی هستیم: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً» (توبه: ۱۲۳)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، با کافرانی که مجاور شما هستند کارزار کنید، و آنان باید در شما خشونت بیابند. همچنین در آیه‌ای دیگر آمده است: «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ» (فتح: ۲۹)؛ محمد پیامبر خداست و کسانی که با اویند، بر کافران، سختگیر [و] با همدیگر مهربان‌اند.

برای زدودن انگاره‌های نادرست از ایران در اذهان دولتمردان و مردم جهان باید با آنان ارتباط برقرار کرد و کوشید تا واقعیت را برایشان نمایان شود. فرایند ارتباط با دولتمردان و مردم دیگر کشورها را می‌توان در قالب دیپلماسی مطرح کرد. دیپلماسی به دو گونه رسمی و عمومی انجام می‌پذیرد. دیپلماسی رسمی ناظر به ارتباط دولتمردان با یکدیگر است که می‌تواند به صورت دیپلماسی رسانه‌ای نیز انجام پذیرد؛ بدین معنا که طرفین از طریق رسانه‌های جمعی پیام‌های خود را به طرف دیگر منتقل می‌کنند. این شیوه دیپلماسی می‌تواند در مقابله با ایران‌هراسی در گستره دولت‌ها به کار گرفته شود. دو رویکرد کلی در تعریف دیپلماسی رسانه‌ای وجود دارد: رویکرد اول آن را ذیل دیپلماسی عمومی برمی‌شمارد و آن را استفاده دولت مردان از ابزارهای رسانه‌ای برای تأثیرگذاری بر عموم جامعه هدف می‌داند؛ در رویکرد دوم که در تعاریف جدید مورد توجه قرار گرفته است، دیپلماسی رسانه‌ای به‌عنوان مفهومی کاملاً جدا از دیپلماسی عمومی دیده شده است و به منظور تأثیرگذاری بر حاکمان و دولت مردان کشور دیگر مورد استفاده قرار می‌گیرد (بشیر و موزن، ۱۳۹۲، ص ۳۲۶). این نوشتار تعریف دوم را برگزیده است.

نوع دوم دیپلماسی، دیپلماسی عمومی است. دیپلماسی عمومی ناظر به ارتباط یک دولت با مردم دیگر کشورهاست. بنابراین «دیپلماسی عمومی به برنامه‌های تحت حمایت دولت اشاره دارد که هدف از آنها اطلاع‌رسانی و یا تحت تأثیر قرار دادن افکار عمومی در کشورهای دیگر است» (ملیسن، ۱۳۸۷،

ص ۵۳). به بیان دیگر «دیپلماسی عمومی عبارت است از کوشش‌های یک دولت برای ایجاد ارتباط با مردم جامعه دیگر به منظور توضیح ارزش‌ها، فرهنگ‌ها، سیاست‌ها و عقاید جامعه خود، به‌منظور ترمیم رابطه، وجهه و شهرت خود در آن کشور» (تیلور، ۲۰۰۶).

دیپلماسی عمومی به دو گونه قابل اجراست: سنتی و نوین. در دیپلماسی عمومی سنتی، یک الگوی سلسله‌مراتبی دولت‌محور وجود دارد، اما دیپلماسی عمومی نوین، شبکه‌ای عمل می‌کند؛ به‌گونه‌ای که مردم فعالانه در دادن و گرفتن پیام مشارکت می‌کنند (ایزدی، ۱۳۹۰، ص ۸۷). دیپلماسی عمومی نوین، نه یک فعالیت دولتی صرف، بلکه فعالیتی است که به عوامل دولتی و غیردولتی، مانند سازمان‌های غیردولتی، نهادهای آموزشی خصوصی، اتحادیه‌های کارگری و احزاب سیاسی وابستگی دارد (همان، ص ۸۵).

به بیان دیگر، در دیپلماسی عمومی سنتی دولت حضوری آشکار و مستقیم دارد، که ریزنی‌های فرهنگی و شبکه‌های دولتی نمونه‌هایی از آن است؛ اما در دیپلماسی عمومی نوین، حضور دولت پنهان است و می‌کوشد مردم کشورش را به تعامل هدایت‌شده با مردم کشور هدف وادارد.

دیپلماسی عمومی (اعم از سنتی و نوین)، ابعاد مختلفی را دربر می‌گیرد که از جمله آنها دیپلماسی فرهنگی و دیپلماسی اقتصادی است (ر.ک: دهقانی فیروزآبادی و فیروزی، ۱۳۹۱، ص ۷۸).

از آنجاکه ابزار اصلی در دیپلماسی عمومی، ابزارهای فرهنگی و رسانه‌ای و انتشار متن، تصاویر متحرک، مبادلات فرهنگی، رادیو و تلویزیون و اینترنت است (ملیسن، ۱۳۸۷، ص ۵۳)، می‌توان گفت که دیپلماسی عمومی عمدتاً شامل دیپلماسی فرهنگی می‌شود. از این‌روست که می‌توان مدعی شد که «دیپلماسی عمومی در حال تبدیل به دیپلماسی فرهنگی است و تمایز سنتی میان این دو اصطلاح، به‌سرعت در حال از بین رفتن است» (لیلیوایت، ۲۰۰۸).

دیپلماسی فرهنگی از تبلیغات فرهنگی متمایز است. هدف دیپلماسی فرهنگی، برخلاف تبلیغات، تعامل با مخاطبان است و نه القای پیام‌های غیرواقعی و تحریف‌شده. همچنین در دیپلماسی فرهنگی بر روابط متقابل پایدار و درازمدت تأکید می‌شود، تا مبارزه و کشمکش سیاسی کوتاه‌مدت و زودگذر برای کسب منافع آنی و فوری (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۵).

۳-۱. پیام دیپلماسی فرهنگی

رهبر معظم انقلاب، مضامین پایه‌ای را که باید در فرایند دیپلماسی فرهنگی به نخبگان و توده ملت‌ها ارائه شود، شامل موارد ذیل می‌داند.

۱-۳. معرفی اسلام

معرفی و تبیین دین مبین اسلام یکی از مواردی است که باید به جهانیان ارائه شود. مقام معظم رهبری در پیامی درباره سیاست‌های کلی برنامه پنج‌ساله سوم، «معرفی و ترویج فرهنگ و ارزش‌های والای اسلام به جهانیان» را یکی از وظایف مسئولان اعلام کرده‌اند (مکتوبات، ۱۳۷۸/۲/۳۰).

چگونگی معرفی دین نیز یکی از نکات مهم در این باره است. ایشان در هشدار مهم، تقلیل دین به ابیادها و نیادها را عوامانه‌ترین نوع معرفی دین می‌دانند:

عده‌ای از روی کج فهمی یا از روی غرض، این‌طور وانمود می‌کنند که دین عبارت است از یک سلسله ممنوعیت‌ها و محدودیت‌ها، بکن نکن، بخور نخور؛ دین را این‌گونه معرفی می‌کنند. دین این است؟! این غیرمنصفانه‌ترین و عامیانه‌ترین نگاه نسبت به هر دینی، بخصوص دین اسلام است. معرفت روشن، شادابی ناشی از ایمان، حرکت برخاسته از معرفت، به کار انداختن روح خردمندی و آن وقت جهان‌بینی روشن و شفاف نسبت به همه پدیده‌های عالم؛ این پایه دین است. دین در درجه اول، یک معرفت و یک شناخت است؛ شناخت نسبت به این عالم، نسبت به انسان، نسبت به مسئولیت، نسبت به مسیر و راه و هدف؛ مجموعه این معرفت‌ها پایه دین است. دین، انسان را محور جهان می‌داند؛ جهان را مجموعه و مظهری از صنع قدرت و لطف و رحمت الهی می‌داند؛ در بنای جهان و مهندسی عظیم عالم وجود، دست قدرت و صنع خدا را دخیل و همه‌کاره می‌داند (۱۳۷۹/۵/۵).

۲-۳. معرفی پیامبر ﷺ

معرفی شخصیت پیامبر اعظم ﷺ، باید یکی دیگر از بخش‌های پیام دیپلماسی فرهنگی ایران باشد. مقام معظم رهبری در این باره می‌فرماید:

چهره پیامبر اسلام ﷺ را برای بینندگان و جویندگان عالم روشن کنیم و بسیار بجاست قبل از آنکه دشمنان و مخالفان، با روش‌ها و شیوه‌های فرهنگی و هنری پیچیده خود، چهره آن بزرگوار را در اذهان مردم بی‌خبر عالم مخدوش کنند، مسلمانان هنرمند و مطلع و وارد به شیوه‌های گوناگون در عالم، با بیان و تبلیغ و تبیین راجع به آن شخصیت معظم و مکرم، کار علمی و فرهنگی و هنری و تبلیغی بکنند. اینها کارهای لازمی است... باید روی معرفی شخصیت رسول اکرم کار کنیم، و نه فقط شخصیت آن بزرگوار به معنای زندگی آن حضرت، بلکه ابعاد گوناگون وجود آن بزرگوار مثل اخلاقیات و روش حکومت و مردم‌داری و عبادت و سیاست و جهاد و تعلیمات خاص را مورد توجه قرار دهیم. نه فقط هم کتاب بنویسیم، بلکه باید کار هنری و تبلیغی را با شیوه‌های جدید و با استفاده از تکنیک‌های موجود شروع کنیم (۱۳۶۸/۷/۲۴).

معرفی و شناساندن جانشینان پیامبر اعظم نیز بخش دیگری از وظیفه دیپلماسی فرهنگی ایران است که رهبر معظم انقلاب در سخنان دیگری به آن اشاره کرده‌اند:

ما برای اعلامی کلمه اهل بیت باید کارهایی انجام بدهیم: اولاً باید خود اهل بیت را معرفی بکنیم؛ ثانیاً در جهت ترویج افکار آنها بکوشیم. آیا امروز در جهان اسلام کتاب‌هایی درباره اهل بیت وجود دارد که باب این زمان باشد و با زبان مناسب نوشته شده باشد، یا نه؟ البته بیشتر تصور من این است که ما به طور کامل نداریم. حالا شاید بعضی از گوشه و کنارها چیزهایی باشد. اگر هست، ما اینها را برای دانشجویان، برای جوانان به طور عام، برای روحانیون، برای عامه مردم، برای کسانی که تحت تأثیر تبلیغات قرار گرفتند، پخش و منتشر کنیم و در اختیار بگذاریم. هم در باب معرفی شخصیت اهل بیت باید کتاب‌ها و نوشته‌ها منتشر شود و کار فرهنگی وسیعی انجام بگیرد، و هم در باب آرا و افکار و معارفی که در زمینه مسائل اسلامی یعنی در اصول اسلامی و در عقلیات اسلامی و سایر معارف از آنها رسیده است (۱۳۷۰/۷/۴).

از منظر رهبر معظم انقلاب، یکی از خطوط قرمزی که در تبیین زندگی اهل بیت باید مد نظر داشت، عدم اهانت به مقدسات دیگر فرقه‌های اسلامی است. ایشان در دیدار با گروهی از تهیه‌کنندگان برنامه‌های رادیو می‌فرماید:

طعن به خلفا در رادیو مطلقاً جایز نیست؛ الان حرام شرعی است. داعیه ما این است که می‌خواهیم انقلابمان را به دنیا صادر کنیم؛ کدام دنیا؟ در درجه اول، دنیای اسلام است. آن وقت دنیای اسلام که یک میلیارد و دوست میلیون نفر جمعیت دارد و حدود چهار پنجمشان کسانی هستند که به چیزهایی به شکل مقدسات اعتقاد دارند، شما بیایید به این مقدسات اهانت بکنید؟ آیا این انقلاب صادر می‌شود؟ خوب است بدانید و لابد بعضی می‌دانند که در الجزایر وقتی که بواد و نشانه‌های این نهضت فعلی ظاهر شد، یکی از کارهایی که کردند، این بود که یک رساله در باب عقاید شیعه نسبت به خلفا منتشر کردند، تا خوب رابطه آنها را با انقلاب قطع کنند (۱۳۷۰/۱۲/۱۳).

ارائه تصویری صحیح از پیدایش و نیز آرمان‌ها و منطقی انقلاب اسلامی، مهم‌ترین پیامی است که باید در دیپلماسی فرهنگی جمهوری اسلامی، به صورت مستمر به مردمان دیگر کشورها انتقال یابد.

آنها قصد دارند با ارائه یک چهره مخدوش از نظام جمهوری اسلامی، مردم دنیا و علاقه‌مندان به این نظام را بدبین کنند و از تأثیر معنوی و روحی انقلاب اسلامی بکاهند. بر همین اساس مهم‌ترین وظیفه نمایندگان فرهنگی، ارائه یک تصویر درست از انقلاب اسلامی است (۱۳۸۸/۱۲/۱۱).

با توجه به اهمیت این پیام، ایشان انتقال این محتوا را امری مستمر می‌دانند: «باید در حرکتی مستمر، تدریجی و برنامه‌ریزی شده و با استفاده از ذوق و سلیقه و هنر، توجه افکار عمومی و نخبگان ملت‌ها را به تفکر و مبانی انقلاب اسلامی جذب کرد» (۱۳۸۱/۵/۲۳).

تصویری جامع و صحیح از پیدایش انقلاب اسلامی، از چه ابعادی برخوردار است؟ مقام معظم رهبری، در سال ۱۳۶۶ و در مجمع عمومی سازمان ملل متحد، در حضور سران و نمایندگان کشورهای جهان، انقلاب اسلامی ایران را دربردارندهٔ چهار بعد منحصر به فرد می‌داند که عبارت است از: مردمی بودن، دینی بودن، استقلال (عدم وابستگی به قدرت‌های بزرگ) و در نهایت مورد هجوم سنگین ابرقدرت‌ها بودن.

دربارهٔ ما و انقلابمان و اصول و نقطه نظرهایمان بیش از معمول سخن مفرضانه یا جاهلانه گفته شده است. در انقلاب ما چند نقطهٔ اختصاصی هست که می‌توان آن را استثنایی از سرگذشت معمولی انقلاب‌ها شمرد. اول: این انقلاب حتی در شروع خود صد درصد مردمی بود... دوم: این انقلاب متکی به دین بود، به اسلام... سوم: عدم اتکا به شرق یا غرب، خصوصیت استثنایی دیگر این انقلاب بود... انقلاب ما ثابت کرد که می‌توان قدرت‌های سلطه‌گر را به خود راه نداد، و قلدری آنان را جدی نگرفت، و به آنان باج نداد. مشروط بر اینکه نقطهٔ انکایی قوی‌تر از هر قدرت مادی را باور داشت... چهارم: یک خصوصیت استثنایی دیگر نیز در انقلاب ما بود و هست و آن خصوصیت‌ها و ضربه‌های استثنایی علیه آن است. هیچ انقلابی از دشمنی نظام سلطه در جهان برکنار نمی‌ماند؛ اما تنوع، عمق، گستردگی و خشم‌آلودگی خصوصیت‌هایی که در طول ۴۰ سال با ما شده، حکایتی استثنایی و شنیدنی است (۱۳۶۶/۶/۳۱).

گذشته از تبیین پیدایش انقلاب اسلامی، ارائهٔ منطق و آرمان‌های انقلاب نیز بخشی دیگر از پیام معرفی انقلاب به شمار می‌رود. می‌توان اصول انقلاب را از منظر رهبر انقلاب در این موارد خلاصه کرد: «استقلال، آزادی، جمهوریت و مردم‌سالاری دینی، معنویت و اخلاق، خدمتگزاری به مردم، فسادستیزی (اقتصادی، اداری، فرهنگی و...)، عدالت‌خواهی داخلی و توجه به مستضعفان، عدالت‌خواهی جهانی و مبارزه با استکبار و دفاع از مظلومان جهان» که تجلی همهٔ این اصول ثابت و تغییرناپذیر، «قانون اساسی» است:

این انقلاب بر پایهٔ اصول مستحکمی بنا شد؛ هم اجرای عدالت را مورد نظر قرار داد، هم آزادی و استقلال را مورد توجه قرار داد، هم معنویت و اخلاق را. این انقلاب، ترکیبی از عدالت‌خواهی و آزادی‌خواهی و مردم‌سالاری و معنویت و اخلاق است... خدمت به مردم، از اصول انقلاب است. حفظ استقلال کشور در همهٔ زمینه‌ها و جلوگیری از نفوذ و رخنهٔ دشمنان، جزو اصول تغییرناپذیر انقلاب است. بنابراین، اصول، اصول ثابتی است. عدالت، مردم‌سالاری، استقلال، دفاع از حقوق ملت در همهٔ زمینه‌ها،

دفاع از حقوق مسلمانان عالم، دفاع از هر مظلومی در هر نقطه عالم؛ اینها جزو اصول ماست. مبارزه با فساد، ظلم و زورگویی جزو اصول ماست. مظهر همه اینها قانون اساسی مترقی ماست... اصول و خطوط اصلی انقلاب قابل تغییر نیست. البته دولت‌ها و مسئولان در دوره‌های مختلف برای اجرای این اصول می‌توانند تاکتیک‌ها و روش‌های گوناگونی را انتخاب کنند. ما نمی‌گوییم اختلاف سلیقه‌های مردم و جریان‌های سیاسی از صحنه سیاست کشور برداشته شود. این نه ممکن است، نه مفید (۱۳۸۱/۳/۱۴).

در معرفی انقلاب اسلامی، تأکید بر شناساندن شخصیت حضرت امام خمینی^ع از جمله موارد مورد تأکید مقام معظم رهبری است. ایشان در پیامی به رئیس‌جمهور وقت درباره سیاست‌های کلی برنامه پنج‌ساله سوم، به «تبیین شخصیت و مبانی سیاسی و فکری امام خمینی به جهانیان» به‌منزله یکی از سیاست‌های کلی نظام اشاره می‌کنند (مکتوبات، ۱۳۷۸/۲/۳۰).

۱-۴-۳. محاکمه غرب

هم‌زمان با معرفی ماهیت انقلاب اسلامی، معرفی و نقد ماهیت نظام سلطه امری بایسته است. از آغاز انقلاب اسلامی، غرب همواره ایران را به نقض حقوق بشر، حمایت از تروریسم، تلاش برای دستیابی به سلاح‌های کشتار جمعی و... متهم ساخته است. در مقام پاسخ به این دروغ‌های نظام سلطه، می‌توان دو رویکرد در پیش گرفت: نخست آنکه در پاسخ‌گویی به این اتهامات بکوشیم و در این نقطه متوقف شویم و دیگر آنکه ضمن دفاع از خود، از موضعی تهاجمی به نقد اندیشه و رفتار دولت‌های غربی بپردازیم. روش دوم مورد تأیید مقام معظم رهبری است:

ما باید با افتخار، عزت، سربلندی و شجاعت و از موضعی تهاجمی نه تدافعی، به تبیین حرف‌های تازه خود در زمینه مردم‌سالاری دینی و اخلاق و عزت بپردازیم و به‌عنوان رقیبی جدی، لیبرال‌دموکراسی غرب را به علت فنا کردن اخلاق بشر، ایجاد دو جنگ جهانی، تولید سلاح‌های اتمی و شیمیایی و تأسیس گروه‌هایی نظیر طالبان به چالش بکشیم و وادار به پاسخ‌گویی کنیم (۱۳۸۱/۵/۲۳).

۵-۱-۳. بیان پیشرفت‌های انقلاب

همان‌گونه که گفته شد، هدف در دیپلماسی فرهنگی، ایجاد جذابیت برای یک کشور در اذهان مردم دیگر کشورهای جهان است. یکی از اموری که می‌تواند بر جذابیت انقلاب اسلامی بیفزاید، بیان پیشرفت‌های ایران در عرصه‌های گوناگون از جمله در حوزه‌های علمی است. مقام معظم رهبری می‌فرماید: «معرفی پیشرفت‌های چشمگیر علمی... از وظایف نمایندگان فرهنگی جمهوری اسلامی ایران است» (۱۳۸۸/۱۲/۱۱).

پیشرفت‌های علمی ایران امری است که تاکنون توانسته است بسیاری را به انقلاب اسلامی دل‌بسته سازد. سایت خبری الجزیره، خبری را در سی و یکمین سالگرد انقلاب اسلامی ایران با عنوان «ایران تحتفل بذکری ثورتها» (ایران سالگرد انقلابش را گرامی می‌دارد) منتشر کرد، که نظرات کاربران آن سایت، می‌تواند به نوعی نشان‌دهنده برخی جذابیت‌های ایران (منابع قدرت نرم ایران) در جهان عرب به شمار رود. یکی از کاربران عربستانی که در مقابل پیشرفت علمی ایران در دانش‌هایی همچون انرژی هسته‌ای، ساخت و پرتاب ماهواره، شبیه‌سازی، ربات، لیزر و نانو شگفت‌زده شده، چنین اظهارنظر می‌کند:

انا لا أتفاجأ لو ان ایران اختبرت قبله ذریه حتی من قبل ۵ سنوات ولا أتفاجأ انهم وصلوا المريخ ولكن الذی لا اصدقه ولا یمكن حتی اتخيله ان العرب یستطیعون ان یصنعوا معجون اسنان او حتی عود کبریت فالی الامام ایها الشعب الایرانی العزیز اما نحن فلم یبقی لنا غیر الذل والهوان و... : من غافلگیر نمی‌شوم اگر ایران قبل از پنج سال دیگر بمب اتمی‌اش را آزمایش کند، و غافلگیر نمی‌شوم اگر آنها به مریخ بروند؛ اما آن چیزی را که تأیید نمی‌کنم و حتی نمی‌توانم فکرش را بکنم این است که عرب‌ها بتوانند یک خمیر دندان یا حتی چوب کبریت بسازند. پس به پیش بروید ای مردم عزیز ایران که برای ما چیزی جز ذلت و حقارت و... نمانده است (الجزیره نت، ۱۳۸۸).

۶-۱-۳. بیان نشاط معنوی مردم

دین یکی از مؤلفه‌های قوام‌بخش انقلاب اسلامی ایران است که استمرار این رکن، می‌تواند بر جذابیت ایران در میان ملت‌های مسلمان بیفزاید. از این رو بیان این امر در روند دیپلماسی فرهنگی، ارتقابخش قدرت نرم جمهوری اسلامی ایران در میان مردم کشورهای اسلامی خواهد بود. رهبر معظم انقلاب درباره لزوم معرفی روح معنوی حاکم بر جامعه ایران می‌فرماید:

حضور معنوی و عاشقانه قشرهای مختلف مردم به‌ویژه جوانان در مراسم مذهبی اعم از جلسات قرآن، دعا، و عزاداری‌ها، یک رویداد بزرگ در کشور است که باید با هنرمندی و مستندسازی به مردم دنیا نشان داده شود (۱۳۸۸/۱۲/۱۱).

۷-۱-۳. معرفی میراث فرهنگی معرفتی ایران

در اندیشه مقام معظم رهبری تبیین فرهنگ و تمدن ایرانی که تجلی‌بخش فرهنگ اسلامی است، باید یکی از محورهای پیام در دیپلماسی فرهنگی ایران باشد: «باید عمق فرهنگ و تمدن کشور... برای جهانیان معرفی شود» (۱۳۸۸/۱۲/۱۱).

ایران همواره در طول تاریخ یکی از کانون‌های تمدن در جهان بوده است و تاریخ هفت هزار ساله آن، گواهی صادق بر ژرفا و گستره فرهنگ و تمدن ایران است. پس از اسلام نیز ایران همواره یکی از محورهای اصلی در تمدن اسلامی بوده است. رهبر انقلاب در این باره می‌فرماید:

یک حقیقت دیگر؛ و آن، سطح متوسط بالای ذهنی و هوشمندی نسل‌های ایرانی است، که این جزو چیزهای مسلم است و شعار و تبلیغ نیست. ذهن و هوشمندی ایرانیان از متوسط ذهن و هوشمندی ملل جهان بالاتر است. این یک سخن علمی و آماری و تحقیق شده است. گذشته ما هم همین را نشان می‌دهد. فرهنگ و تمدن ایرانی در ادوار مختلف، برای ملل دنیا یک شاخص برجسته و یک پرچم به حساب می‌آمده. در دوره اسلامی هم ملتی که توانست دانش و فلسفه و علوم مختلف و روش‌های زندگی را از اسلام بگیرد و آنها را در چارچوب منطق‌های مستحکم پایدار کند و به دنیا ارائه دهد، عمدتاً ایرانی‌ها بوده‌اند. این را دیگران هم قبول دارند (۱۳۸۳/۱۲/۵).

البته نباید از نظر دور داشت که تاریخ‌نویسان غرب‌نشین، با این ادوار هم‌نوا نیستند و در کتاب‌های تاریخی، بدون رعایت انصاف علمی، از ذکر تمدن و فرهنگ شکوهمند اسلامی و ایرانی خودداری می‌کنند. رهبر انقلاب در تبیین این واقعیت تلخ می‌فرماید:

مورخان غربی به هنگام حکایت تاریخ علم و تمدن، این رستاخیز عظیم و بی‌سابقه علم و فرهنگ و تمدن را یک‌سره در بوته اجمال و اهمال می‌نهند و سرگذشت علم را از یونان و رم باستان، یک‌سره به رنسانس متصل می‌کنند! گویی علم و تمدن، هزار سال مرده بود و یک‌باره در رنسانس تولد یافت! لیکن حقیقت آن است که قرون وسطا، فقط برای غرب و اروپا دوران تاریکی و جهالت و وحشت بود، ولی برای دنیای اسلام با گستره‌ای چندین برابر اروپا، یعنی از اندلس تا چین، دوران تشعشع و بیداری و عروج علمی شمرده می‌شد (۱۳۷۶/۹/۱۸).

روشن است که معرفی فرهنگ و تمدن غنی ایران، برآمده از تکبر، ملی‌گرایی و تعصب‌های نژادی نیست، بلکه معرفی ذخایر ارزشمندی از مدنیت گذشته عالم است و نسل کنونی ایران، به‌منزله امانت‌داران این موارث کهن بشریت اعم از فلسفه، عرفان، اخلاق، سیاست و...، وظیفه خود می‌داند که جهانیان را با این آموزه‌های عظیم آشنا سازد.

این میراث فرهنگی و معرفتی عمدتاً متعلق به دوران ایران پس از اسلام است؛ از این‌رو باید این بخش از تاریخ ایران مورد توجه قرار گیرد: «به جای تأکید بر ایران قبل از اسلام بر ایران بعد از اسلام تأکید شود زیرا افتخارات ایران بعد اسلام در هیچ دوره‌ای از تاریخ ایران وجود نداشته است. رشد پیشرفت‌های علمی، هنری، فرهنگی و حتی نظامی در ایران بعد اسلام به‌ویژه در دوران دیلمی، سلجوقیان و صفویه به هیچ وجه قابل مقایسه با ایران قبل از اسلام نیست» (۱۳۹۰/۶/۰۷).

نتیجه‌گیری

ایران‌هراسی یکی از سیاست‌های تبلیغاتی امریکا و کشورهای همسوی با آن در دیگر نقاط جهان و از جمله غرب آسیاست. این جریان که از بدو پیدایی انقلاب آغاز شده است، اکنون در مرحله جریان یا نهادینگی قرار دارد و از این رو اثبات آن به منزله یک مسئله دشوار نیست.

ایران‌هراسی در گستره دولت‌ها و ملت‌های مسلمان و غیرمسلمان انجام می‌گیرد. راهکار مقابله با ایران‌هراسی در گستره دولت‌ها، دیپلماسی رسمی و در گستره ملت‌ها، دیپلماسی فرهنگی است. از منظر رهبر معظم انقلاب اسلامی، مضامینی همانند معرفی پیامبر ﷺ، معرفی اهل بیت ﷺ و معرفی ماهیت انقلاب اسلامی از جمله پیام‌هایی هستند که باید در دیپلماسی فرهنگی به مردم جهان منتقل شوند. مضامین اصلی پیش‌گفته را می‌توان در چند مضمون سازمان‌دهنده و یک مضمون فراگیر، طبق جدول ذیل گنجانند:

جدول ۲. مضامین اصلی، سازمان‌دهنده و فراگیر در دیپلماسی فرهنگی

مضمون‌های اصلی	مضمون‌های سازمان‌دهنده	مضمون فراگیر
معرفی اسلام	معرفی دین ایرانیان (ایران اسلامی)	معرفی ایران
معرفی پیامبر اعظم ﷺ		
معرفی اهل بیت ﷺ		
معرفی ماهیت انقلاب اسلامی	معرفی سیاست ایرانیان (ایران انقلابی)	
بیان پیشرفت‌های انقلاب		
بیان نشاط معنوی مردم		
معرفی میراث فرهنگی معرفتی	معرفی فرهنگ ایرانیان (ایران فرهنگی)	

بنابراین می‌توان معرفی ایران را مضمون فراگیری دانست که باید به‌منزله رکن دیپلماسی فرهنگی ایران در نظر گرفته شود. در ذیل این عنوان، معرفی ایران از منظر مذهبی، سیاسی و فرهنگی قرار می‌گیرد.

برای انتقال پیام در دیپلماسی فرهنگی، راهکار کوتاه‌مدت، ترجمه پیام‌ها به زبان‌های خارجی است؛ اما راهکار بلندمدت و اصلی‌تر، ترویج زبان فارسی است تا خود مردم جهان بتوانند مستقیماً با ایران آشنا شوند؛ چراکه یادگیری زبان یک کشور، به مثابه دادن گذرنامه به اتباع دیگر کشورها برای ورود به آن کشور است. مقام معظم رهبری، ترویج زبان فارسی را یکی از ضرورت‌های عرصه دیپلماسی فرهنگی می‌دانند:

سیاست فرهنگی جمهوری اسلامی در مقابله با ایران‌هراسی ♦ ۹۳

یکی از وظایف اصلی سفیران فرهنگی، ترویج زبان فارسی از طریق پیگیری کرسی‌های زبان فارسی در مراکز علمی و دانشگاهی است (۱۳۸۸/۱۲/۱۱). مسئولان فرهنگی باید عمیق‌ترین و بهترین کارایی و صائب‌ترین تدبیر را داشته باشند که ترویج زبان فارسی یکی از بهترین کارهاست (۱۳۷۲/۵/۱۷).

ایشان همچنین در دیدار با استادان دانشگاه‌ها، بار دیگر بر ضرورت ترویج زبان فارسی در سطح بین‌الملل تأکید کردند:

زبان فارسی باید گسترش پیدا کند. باید نفوذ فرهنگی زبان فارسی در سطح جهان روزبه‌روز بیشتر شود. فارسی بنویسید؛ فارسی واژه‌سازی کنید و اصطلاح ایجاد کنید. کاری کنیم که در آینده، آن کسانی که از پیشرفت‌های علمی کشور ما استفاده می‌کنند، ناچار شوند بروند زبان فارسی را یاد بگیرند (۱۳۹۲/۵/۱۵).

منابع

- اشتریان، کیومرث، ۱۳۹۱، *مقدمه‌ای بر روش سیاست‌گذاری فرهنگی*، تهران، جامعه‌شناسان
- ایزدی، فؤاد و همکاران، ۱۳۹۲، «ایران هراسی در آمریکا، بازنمایی شرق‌شناسانه از برنامه هسته‌ای ایران در مستند ایران‌بوم»، *مطالعات انقلاب اسلامی*، ش ۳۵، ص ۶۹-۹۲.
- ایزدی، فؤاد، ۱۳۹۰، *دیپلماسی عمومی آمریکا در قبال ایران*، تهران، دانشگاه امام صادق.
- آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات و مکتوبات، قابل دسترسی در پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله العظمی سیدعلی خامنه‌ای، قابل دسترسی در: www.khamenei.ir
- بشیر، حسن و کاظم مؤذن، ۱۳۹۲، «دیپلماسی رسانه‌ای آمریکا در قبال بیداری اسلامی سال ۲۰۱۱؛ تحلیل محتوا کیفی سایت فارسی صدای آمریکا»، *مطالعات انقلاب اسلامی*، ش ۳۳، ص ۳۲۳-۳۴۴.
- العزیره نت، ۱۳۸۸، ایران تحتفل ذکری ثورتها، قابل دسترسی در: www.aljazeera.net/NR/exeres/6F7BE601-63D9-4415-FC6-E48A5D9D2A5A.htm?wbc_purpose=Basic%2CBasic_Current (بازیابی در ۱۴ تیر ۹۳)
- دهقانی فیروزآبادی، سیدجلال، ۱۳۸۹، «دیپلماسی فرهنگی جمهوری اسلامی در منطقه خلیج فارس»، *سیاست*، دوره چهارم، ش ۴، ص ۱۰۳-۱۲۲.
- دهقانی فیروزآبادی، سیدجلال و علیرضا فیروزی، ۱۳۹۱، «دیپلماسی عمومی جمهوری اسلامی ایران در دوران اصولگرایی»، *روابط خارجی*، سال چهارم، ش ۲، ص ۷۱-۱۱۰.
- سراج، رضا، ۱۳۸۸، «ایران هراسی»، *موعود*، ش ۱۰۵، ص ۷۴-۷۶.
- شرف‌الدین، سیدحسین، ۱۳۸۴، «قدرت نرم آمریکا و ایران»، *علوم سیاسی*، ش ۳۱، ص ۴۹-۵۸.
- عابدی جعفری، حسن و همکاران، ۱۳۹۰، «تحلیل مضمون و شبکه مضامین: روشی ساده و کارآمد برای تبیین الگوهای موجود در داده‌های کیفی»، *اندیشه مدیریت راهبردی*، ش ۱۰، ص ۱۵۱-۱۹۸.
- قلی‌پور، رحمت‌الله، ۱۳۹۱، *تصمیم‌گیری سازمانی و خط‌مشی‌گذاری عمومی*، تهران، سمت.
- ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۰، «روش‌شناسی در علوم سیاسی (مصاحبه)»، *علوم سیاسی*، ش ۱۴، ص ۲۷۳-۲۹۲.
- ملیسن، یان، ۱۳۸۷، *دیپلماسی عمومی نوین کاربرد قدرت نرم در روابط بین‌الملل*، ترجمه رضا کلهر، تهران، دانشگاه امام صادق.
- نای، جوزف، ۱۳۸۷، *قدرت نرم*، ترجمه سیدمحسن روحانی و مهدی ذوالفقاری، تهران، دانشگاه امام صادق.
- هاولت، مایکل و ام. رامش، ۱۳۸۰، *مطالعه خط‌مشی عمومی*، ترجمه عباس منوریان و ابراهیم گلشن، تهران، مرکز آموزش مدیریت دولتی.
- Braun, V. & Clarke, V, 2006, Using thematic analysis in psychology, *Qualitative Research in Psychology*, v. 3, No. 2, p. 77-101.
- Lillywhite, John, 2008, *Cultural & Public Diplomacy in America*, India, China and Britain, Available at: www.cd-n.org/index.php?aid=440 (31/3/2015).
- Taylor, Humphrey, 2006, *The Practice of Public Diplomacy*, In: *Diplomacy Practitioners, Policy Makers, and Public Opinion*, Joshua S. Fouts, Editor, USC Center on Public Diplomacy & the Pew Research Center, p. 41-59.

تحلیل رویکردهای علم دینی با تأکید بر علوم اجتماعی

قاسم ابراهیمی پور / هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
محمدعارف محبی / سطح چهار حوزه علمیه قم
دریافت: ۱۳۹۳/۱۱/۱۷ - پذیرش: ۱۳۹۴/۳/۲۳

چکیده

رویکردهای علم دینی بر مبنای موضعی که در تعیین نسبت میان علم و دین در پیش می‌گیرند، نخست به تهبذیبی و تأسیسی تقسیم می‌شوند. تأسیسی‌ها نیز به مبنای و فرامنا قابل قسمت هستند. مبنای شامل نظریات استنباطی، فلسفه روش و فلسفه مضاف می‌شود. تصور ابتدایی هرچند حاکی از تعارض جدی این دیدگاه‌هاست، تعمق بیشتر آشکار می‌سازد که آنها نه تنها دارای خاستگاه‌های انگیزشی مشترک‌اند، که در چارچوب منطق نسبتاً مشترک، محورهای اصلی علم دینی را تعقیب می‌کنند. سخن جدی در این پژوهش، ابهام‌زدایی از تعارض‌ها و امکان ترمیم ضعف‌ها و اشکالات هر کدام با قوت‌های تمهیدشده در دیگری است. برای تحقق این هدف، تلاش کردیم که مباحث، بر تحلیل ماهیت، زیرساخت‌ها و روش‌شناسی علم، در هر رویکرد متمرکز شود. در نهایت روشن شد که رویکرد فلسفه روش با اشکال نسبیست روبه‌روست و نظریه فلسفه مضاف ظرفیت تأمین دغدغه رویکردهای دیگر را دارد.

کلیدواژه‌ها: علم، دین، علم دینی، رویکردهای علم دینی، روش‌شناسی علم دینی.

علوم انسانی جدید، محصول تمدن مدرن هستند. مدرنیته آرمان‌شهر بریده از مبدأ و معاد و محدود به عالم طبیعت است. در این الگوی تمدنی، حقیقت انسان در سطح پدیده‌های طبیعی تنزل یافته و سعادت بشر بر مبنای تأمین تمایلات غریزی، شاخص‌سازی شده است. با جریان یافتن فلسفه الحادی در فلسفه‌های مضاف، مکاتب و روش‌های علوم نیز معطوف به طبیعت مادی انسان شکل گرفته‌اند و تلاش شده است تا تحولات درونی و رفتارهای بیرونی آدم‌ها، منطبق با منطق فهم طبیعت، تفسیر و تحلیل شوند. بر مبنای چنین منطق معیوبی است که علوم انسانی نه تنها در واقع‌نمایی پدیده‌های انسانی ناتوان‌اند که اساساً بر مبنای واقعیت‌های موهوم، به توصیه‌ی بایدها و نبایدهای متنافی با حقیقت انسانی می‌پردازند و از همین رهگذر است که خسارت‌های سنگینی را بر جوامع بشری، به‌ویژه جوامع دینی تحمیل می‌کنند.

ضرورت تدوین علم دینی در دنیای اسلام، بر بنیاد انگیزه‌های متعددی تحلیل شده است؛ انگیزه‌هایی از قبیل جامع دانستن اسلام، دل‌بستگی به معتقدات دینی، حل مسئله تعارض علم و دین، و تمهید اصول اخلاقی در متن علوم انسانی. تردیدی نیست که هر کدام از این امور می‌توانند دلیل موجه برای تدوین علم دینی شمرده شوند؛ اما انگیزه مبنایی‌تر، گرایش فطری به «حقیقت‌جویی» است. علوم انسانی موجود با فاصله گرفتن از حقیقت، دچار کاستی‌های فراوان در عرصه تعامل با دین، اخلاق و کشف واقعیت شده‌اند. متفکران مسلمان با تدوین علوم انسانی اسلامی عمدتاً بر مبنای منطق کشف و انطباق با واقعیت، می‌خواهند علوم انسانی جهان‌شمول و همسو با دین تولید کنند؛ علومی که هم خواسته‌های مادی جوامع بشری را تأمین نمایند و هم به استحکام جامعه توحیدی یاری رسانند و بستر ساز تحقق تمدن اسلامی شوند.

رویکردهای علم دینی به رغم ریشه‌های نیرومندی که در تاریخ تفکر مسلمین داشته و بیش از نیم قرن است که در فضای فکری جهان اسلام تعقیب می‌شوند، هنوز تفاوت‌ها و اشتراکاتشان مبهم است. تحلیل رویکردهای علم دینی اولاً موجب فهم دقیق‌تر ماهیت علم دینی می‌گردد؛ ثانیاً با شفافیت مرزها و هم‌پوشانی دیدگاه‌ها، زمینه داور علمی درباره آنها بیشتر فراهم می‌شود؛ ثالثاً هرچه این تحلیل‌ها دقیق‌تر انجام شوند، به همان میزان فاصله‌ها و همگرایی‌ها آشکارتر می‌شوند و زمینه تفاهم علمی به وجود می‌آید. بر مبنای چنین نگرشی، در این پژوهش تلاش کردیم که با محوریت پرسش از چیستی رویکردهای علم دینی، به پرسش‌های فرعی ذیل پاسخ دهیم:

۱. ملاک‌های مناسب برای طبقه‌بندی رویکردها چیست؟
 ۲. علم دینی با چه اشکالاتی روبه‌روست؟
 ۳. آیا رویکردهای رایج توان عبور از این اشکالات را دارند؟
 ۴. محورهای مشترک و متعارض رویکردها کدام‌اند؟
 ۵. آیا رویکردهای متنوع علم دینی قابل تجمیع‌اند؟
- از آنجاکه رویکردهای موجود عمدتاً کلی و ناظر به مجموعه علم دینی هستند، خواهیم کوشید که مباحث مورد نظر با تأکید بیشتر بر علوم اجتماعی اسلامی تحلیل شوند.

۱. تعبیرات علم دینی

نوع تعبیر از بنا و مبانی علم دینی، بازتابانندهٔ تبار، محتوا و اهداف آن است. همان‌گونه که تعبیر «اسلامی‌سازی علم» با تعبیر «علم دینی» تفاوت دارد و تفسیر علم دینی به «علم مبتنی بر تمدن اسلامی»، «علم معطوف به تبیین کتاب و سنت»، «علم متعارض با دستاوردهای علمی بشر» (حسنی، ۱۳۹۰، ص ۵۲) و «علم منطبق با واقعیت» (جوادی، ۱۳۹۱، ص ۷۶)، در فضا‌های علمی جامعه، بازتاب‌های متفاوت می‌یابد، تعبیرهای مختلف از مبانی علم دینی نیز بازخوردهای متناسب با خود را ایجاد می‌کند. از آنجاکه توجه به این تعبیرات، به فهم دقیق‌تر علم دینی و رویکردهای معطوف به آن کمک می‌دهد، ضروری است که به برخی از این اصطلاحات اشاره کنیم:

۱. پارادایم: پارادایم، نوع نگاه بنیادین به موضوع علم است و حاکی از آن است که با تغییر آن نگاه، نظام‌های علمی نیز تغییر می‌کنند (ریتزر، ۱۳۸۹، ص ۶۳۱). *بستان* به رغم اعتقاد به اینکه پارادایم کوهنی حاکی از نسبی‌گرایی است و وضعیت پیش‌آمده را توصیف می‌کند و جنبهٔ تجویزی ندارد، معتقد است که در شرایط فعلی، این اصطلاح تعبیری مناسب برای «جامعه‌شناسی اسلامی» به‌شمار می‌آید و با بازتعریف آن، می‌توان کاستی‌هایش را جبران کرد (بستان، ۱۳۹۰، ص ۷-۱۱). نکتهٔ درخور توجه اینککه مفاهیم را نمی‌توان به دلخواه خود از الزامات معنایی آنها تخلیه کرد؛ به همین دلیل ضرورت دارد که به جای استفاده از این اصطلاح، از تعبیر مناسب و شفاف دیگری استفاده شود؛

۲. انگاره: انگاره، گسترده‌ترین وجه توافق در چارچوب یک علم است و در جهت تفکیک یک اجتماع علمی از اجتماع دیگر عمل می‌کند. انگاره، سرمشق‌ها، نظریه‌ها، روش‌ها و ابزارهای موجود در نظام علمی را تعریف، و آنها را با هم مرتبط می‌کند (ریتزر، ۱۳۸۹، ص ۶۳۲). انگارهٔ اجتماعی بستری

است که عمل و ادراک فرد را در موقعیتی معین ممکن می‌سازد و به نمادها، کالاها و نهادها معنا می‌بخشد (صفی‌خانی، ۱۳۹۱، ص ۱۲۶). انگاره اجتماعی، مترادف با اصطلاح پارادایم است و برخی از افراد، صرفاً برای تحلیل مبانی جامعه‌شناسی اسلامی از این مفهوم استفاده کرده‌اند؛

۳. روش بنیادین یا اصول موضوعه: *پارسانیا* در یک تعبیر، روش‌شناسی بنیادین را اصطلاح مناسب می‌داند و در تعبیر دیگر «اصول موضوعه» را پیشنهاد می‌کند (پارسانیا، ۱۳۹۰، ص ۲۰ و ۲۱)؛

۴. سنت: *العطاس* برای تفکیک مبانی جامعه‌شناسی مستقل از جامعه‌شناسی غربی، بر مفهوم سنت تأکید می‌کند و جهان اسلام را فاقد چنین سنتی می‌داند (قانع‌ی‌راد، ۱۳۸۸، ص ۱۴ و ۱۵)؛

۵. مکتب: عده‌ای اصطلاح مکتب را تعبیر مناسب می‌دانند. مکتب، عبارت است از شیوه حل مسائل علمی (عابدی، ۱۳۹۲، ص ۱۷۸). مکتب جامعه‌شناسی اسلامی معمولاً بر اساس یک دسته از باورهای بدیهی و مفروضات مسلم ساخته می‌شود. مفاهیم مکتبی، تحت عناوین پیش‌فرض و اصول موضوعه معرفی می‌شوند (تنهایی، ۱۳۷۶، ص ۱۵). مفهوم مکتب، به دلیل جامعیت و پیشینه تاریخی‌اش، مناسب‌ترین تعبیر به‌شمار می‌آید.

در زمینه عنوان دانش اجتماعی مبتنی بر اسلام نیز از تعابیر متفاوتی استفاده می‌شود؛ منتها تفاوت تعبیرها در این سطح، گویای تفاوت نگرش‌ها نسبت به اصل جامعه‌شناسی اسلامی است. عده‌ای به دلیل اینکه جامعه‌شناسی اسلامی را دشوار یا تحقق‌ناپذیر می‌دانند، از این دسته معارف با عناوین الهیات اجتماعی، فلسفه علوم اجتماعی، تفکر اجتماعی و یا نظریه اجتماعی (محدثی، ۱۳۹۰، ص ۹۸) یاد می‌کنند؛ اما کسانی که معتقد به چنین رشته علمی‌ای هستند، عمدتاً از همین تعبیر استفاده می‌کنند. گفتنی است که وصف اسلامی در این تعبیر، ناظر به ماهیت علم نیست، بلکه صرفاً برای تمایز آن از دیگر نظام‌های علمی بیان می‌شود.

۲. رویکردهای علم دینی

رویکردهای علم دینی از دیدگاه‌های مختلف و با معیارهای نسبتاً متفاوت طبقه‌بندی شده‌اند:

۱. در یک نگرش، مجموعه رویکردها، به دو دسته کلی امکان و امتناع تقسیم، و رویکردهای امکانی نیز به نسبی‌گرایی و واقع‌گرایی ارزش‌گذاری شده‌اند (حسنی، ۱۳۹۰، ص ۲ و ۳)؛

۲. *بستان* بر مبنای چگونگی تلفیق علم و دین و یا نقش دین در تدوین علم، قایل به رویکردهای حداقلی، میانی و حداکثری است (بستان، ۱۳۷۸، ص ۱۱۲)؛

۳. سوزنچی از منظر روش شناختی، معتقد به دیدگاه‌های اصالت نقل، اصالت تجربه و تنوع روشی است (سوزنچی، ۱۳۸۹، ص ۱۹۴)؛

۴. باقری با توجه به نحوه مواجهه با علوم جدید، رویکردهای علم دینی را به استنباطی، تهذیبی و تأسیسی قابل دسته‌بندی می‌داند (باقری، ۱۳۹۰، ص ۱۰۶)؛

۵. فرهنگستان علوم با نگرش تمدنی، نظریات علم دینی را به تهذیبی، میناگرایی، فرامینایی و روش‌های مضاف تقسیم می‌کند (محمدی، ۱۳۹۱، ص ۲۸).

با قطع نظر از امتیازات و کاستی‌هایی که ممکن است در هر کدام از این طبقه‌بندی‌ها وجود داشته باشد، به نظر می‌رسد که بتوان آنها را به شکل جامع‌تری نیز دسته‌بندی کرد.

علم دینی از یک سو درصدد تعیین نسبت میان علم و دین است و از سوی دیگر متناظر با علوم موجود شکل می‌گیرد. نوع موضوعی که در رویکردهای علم دینی نسبت به این دو موضوع اتخاذ می‌شود، ماهیت آنها را از همدیگر متمایز می‌سازد. از این منظر، می‌توان مجموعه رویکردها را نخست به دو دسته کلی امکان و امتناع تقسیم کرد. رویکردهای امکان نیز به تهذیبی و تأسیسی قابل قسمت‌اند. رویکردهای تأسیسی شامل رویکردهای استنباطی، فلسفه روش و فلسفه مضاف می‌شوند. تردیدی نیست که این دسته‌بندی نیز از جهاتی دارای کاستی‌هایی خواهد بود، منتها به دلیل اینکه هدف محوری از طبقه‌بندی رویکردها در این پژوهش، ارائه تصویر جامع‌تر از رویکردها به منظور تشخیص همگرایی‌ها و ناهمگرایی‌ها در جبهه وسیع نهضت علم دینی است، احساس می‌شود که بر مبنای این طبقه‌بندی، بتوان به نتایجی روشن‌تر دست یافت.

۱-۲. امتناع علم دینی

مخالفان علم دینی را می‌توان به سه دسته کلی تقسیم کرد:

۱. عده‌ای از جمله عبدالکریم سروش و مصطفی ملکیان، معتقدند که علم دینی نه تنها غیرضروری، که اساساً ناممکن و منطقاً پارادوکسیکال است (ملکیان، ۱۳۹۰، ص ۳۱۹)؛

۲. در کنار نگرش پیش‌گفته، دیدگاه علی پایا قرار دارد که میان علم و تکنولوژی، به تفصیل قایل است و می‌گوید هرچند علم دینی ناممکن است، تکنولوژی دینی ممکن است و در مواردی تحقق نیز یافته است. ایشان علوم اجتماعی را دارای شأن تکنولوژیک می‌داند و از این جهت آنها را قابل دینی‌سازی و بومی شدن می‌داند (پایا، ۱۳۹۰، ص ۲۷۴)؛

۳. برخی نیز به رغم تمایل به علم دینی، به دلایل مختلف، تولید آن را در شرایط فعلی دشوار (اردکانی، ۱۳۹۲، ص ۳۲) و بعضاً ناممکن می‌دانند (نصیری، ۱۳۹۱، ص ۶۳۰).

تکیه‌گاه اصلی رویکردهای امتناع، قرائت ایدئولوژیک از علم دینی است. با قطع نظر از انگیزه‌های شخصی و غیر معرفت‌شناسانه‌ای که متأسفانه در بخش قابل توجهی از مخالفت‌ها دخالت دارد، محتوای اصلی این رویکردها، اشکالاتی است که بر علم دینی وارد می‌دانند. از این رو مناسب‌ترین راه برای ارزیابی دقیق آنها، توجه به همین اشکالات است. کلیه شبهات معطوف به علم دینی را می‌توان در محورهای سه‌گانه «جدایی علم و دین»، «نسبیت در علم دینی» و «ضرورت تولید علم دینی» دسته‌بندی کرد. با در نظر داشتن اینکه نظریه‌پردازان علم دینی به همه اشکالات، پاسخ‌هایی نسبتاً دقیق داده‌اند، غرض اصلی از این تذکر توجه به لغزشگاه‌های درخور تأمل در زمینه تولید علم دینی، به‌ویژه جامعه‌شناسی اسلامی است. ضمناً می‌کوشیم که مباحث مورد نظر را تا حدی ناظر به همین محورها ارائه کنیم.

۲-۲. امکان علم دینی

امکان علم دینی شامل طیف وسیعی از دیدگاه‌هایی است که اولاً علوم انسانی موجود را ناقص و معیوب می‌دانند؛ ثانیاً معتقدند که از طریق تلفیق علم و دین، می‌توان علم را بر بنیان مستحکم علمی استوار کرد. البته به دلیل برداشت‌های متفاوتی که از منشأ و میزان کاستی‌های این علوم و چگونگی دخالت دادن دین در رفع این کاستی‌ها وجود دارد، رویکردهای نسبتاً متفاوتی شکل گرفته است؛ رویکردهایی که از سطح تقیح موضوعات و تهذیب گزاره‌ها آغاز می‌شوند و تا عمق تغییرات بنیادین نظام تمدنی را دربر می‌گیرند. نکته درخور تأمل اینکه هرگاه این رویکردها به صورت دیدگاه‌های منقطع از همدیگر تصور شوند، تفاوت‌هایشان برجسته‌تر از آنچه هست دیده می‌شوند؛ اما اگر به‌منزله یک طیف دیده شوند، نه تنها تعارض‌هایشان تقلیل می‌یابد، که اساساً قوت‌های هر کدام، ضعف‌های دیگری را ترمیم می‌کند.

۲-۲-۱. نظریات تهذیبی

رویکرد تهذیبی، الگوی ابتدایی مواجهه نسبتاً فعال جهان اسلام با سیطره علمی دنیای مدرن به‌شمار می‌آید. با رونق یافتن تمدن غربی، نخست مسلمانان دچار حیرت و بهت‌زدگی شدند و بدون توجه به بنیادها و پیامدهای علوم انسانی جدید به فراگیری سطحی آنها پرداختند و به تجددگرایی روی آوردند؛

اما پس از مدت‌زمانی که متفکران مسلمان ثبات نسبی خود را بازیافتند، با رویکرد تطبیقی به مقایسه علوم غربی با علوم اسلامی پرداختند (موسوی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۱ و ۲۲). از همین خاستگاه است که جریان اسلامی‌سازی علوم در قالب رویکرد تهذیبی کلید می‌خورد. از آنجا که تفسیرهایی مختلف از این رویکرد صورت گرفته و در برخی تحلیل‌ها از تهذیب گزاره‌ها تا تغییر بنیادین مبانی و از شیوه اسلامی‌سازی نقیب‌العطاس و اسماعیل‌الفاروقی، تا رویکرد مؤسسه امام خمینی^ع و پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، همگی تهذیبی تلقی شده‌اند (حسین‌نژاد، ۱۳۹۲، ص ۹۴)، باید گفت مراد از رویکرد تهذیبی در اینجا رویکردهایی است که به رغم معیوب دانستن علوم غربی، قالب کلی آن را به رسمیت می‌شناسند و در پی مرتفع ساختن معایب آن بر مبنای ارزش‌های اسلامی‌اند.

رویکرد تهذیبی را می‌توان در سطوح مختلفی مسئله‌محور، موضوع‌محور، غایت‌محور و فرضیه‌محور طبقه‌بندی کرد. در رویکرد مسئله‌محور، پدیده‌های منتسب به دین و جوامع دینی، برای مطالعه تجربی پیشنهاد می‌شود. رویکرد موضوع‌محور، به دنبال وارد کردن گزاره‌های دینی تجربه‌پذیر در ساحت علم است. در رویکرد غایت‌محور، تلاش می‌شود که علوم رایج در راستای اهداف جوامع دینی قرار گیرند و در رویکرد فرضیه‌محور، تأکید می‌گردد که علم دینی زمانی تحقق می‌یابد که به جای پیش‌فرض‌های الحادی، ارزش‌های دینی جای‌گزین شوند (مغربی، ۱۳۸۹). محور مشترک همه این رویکردها، استفاده هدفمند و گزینش شده از علوم جدید برای حل مسائل جامعه اسلامی است.

عنصر اساسی در تحلیل رویکرد تهذیبی، روش‌شناسی آن است. بر مبنای این رویکرد، علوم رایج آمیخته با گزاره‌های درست و نادرست‌اند. هرگاه پژوهشگری با بینش اسلامی این علوم را بررسی کند، برای دینی ساختن آنها ممکن است به تصحیح، تهذیب، تکمیل و توجیه نیاز پیدا کند. تصحیح در جایی است که صحت یک گزاره نیاز به قید داشته باشد. با تهذیب، ساحت علم از گزاره‌های باطل پاک می‌شود. مراد از تکمیل، افزودن داده‌های علمی از منابع دین در ساحت علم است و هرگاه علم در راستای اهداف دین جهت‌دهی شود، پای توجیه در میان است (حسین‌نژاد، ۱۳۹۲، ص ۱۰۵). بر این اساس بسیاری از متفکران مسلمان که در ظاهر مخالف علم دینی به‌شمار می‌آیند، در لایه‌هایی از این رویکرد قابل دسته‌بندی‌اند؛ اما در قرائت‌های غالب از این رویکرد مباحث عمیق‌تر مطرح می‌شوند و به مرز رویکردهای تأسیسی نزدیک می‌گردند.

سیدمحمد نقیب‌العطاس که از پیشگامان اسلامی کردن دانش به‌شمار می‌آید، معتقد است علوم جدید به دلیل ابتنا بر تمدن غربی نمی‌توانند علم راستین را در اختیار مسلمانان قرار دهند. برای دست

یافتن به چنین علمی باید عناصر اسلامی، جای‌گزین عناصر مبنایی آنها شوند. مهم‌ترین عناصر سنت فکری غربی که باید از پیکره دانش جدا شوند، دوگانگی واقعیت و حقیقت، خردگرایی و تجربه‌گرایی، و انسان‌گرایی و دین‌مداری است (موسوی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۴۴). فاروقی نیز که از متقدمان این عرصه به شمار می‌آید (میری، ۱۳۹۱، ص ۵۳)، بازسازی علوم را زمانی تحقق‌پذیر می‌داند که این علوم متناسب با مفهوم بنیادین توحید دگرگون شوند (باقری، ۱۳۹۰، ص ۱۰۹). بر مبنای هر دو دیدگاه می‌توان گفت که اساساً اسلامی‌سازی علوم با نگرش تغییر‌جدی در علوم جدید کلید خورده است.

میرسپاه معتقد است رویکرد تهذیبی به معنای بی‌توجهی به زیربناها نیست، بلکه توجه به این مسائل (روش‌های چهارگانه) استفاده بهینه از محتوای علمی علوم موجود است؛ زیرا این علوم سر تا پا غلط نیستند، بلکه آمیخته با حق و باطل‌اند (حسین‌نژاد، ۱۳۹۲، ص ۱۰۶). بستان که مفسر دیدگاه پژوهشگاه حوزه و دانشگاه به‌شمار می‌آید و دیدگاهی نزدیک به رویکرد تهذیبی دارد، با تفسیری که از علم دینی (ر.ک: بستان، ۱۳۷۸) و پارادایم جامعه‌شناسی اسلامی ارائه می‌نماید (بستان، ۱۳۹۰، ص ۷)، به‌خوبی اعتقادش را به لزوم تغییر مبنایی علوم اجتماعی موجود نشان می‌دهد. بنابر مجموع آنچه ذکر شد، دیدگاه رسمی تهذیب بر خلاف آنچه شایع است اصلاح‌تک‌گزاره‌های علمی و حتی اصلاح و تکمیل برخی از مبانی علوم نیست، بلکه در این رویکرد تلاش می‌شود تا با استفاده از پیشرفت‌های علوم رایج، علوم انسانی بر مبنای اسلام، بازتولید شوند.

در رویکرد تهذیبی، هرچند فرایند اصلاح و بازسازی علوم جدید بر مبنای دین، به‌خوبی منطبق‌سازی شده است، ملاحظه درخور تأمل این است که با پذیرفتن چارچوب کلی این علوم، ورود دین در عرصه علم، نه‌تنها موجب تولید علم دینی نمی‌شود، که اساساً دین به منطبق توجیه‌کننده علوم غربی تبدیل خواهد شد. اگر مراد از تهذیب و تصحیح، تغییرات مبنایی علوم موجود بر مبنای دین باشد، در این فرض، ضروری است که از منطق تهذیب عدول شود و تولید علم دینی متناسب با منطق تأسیس، سازماندهی و تعقیب گردد.

۲-۲-۲. نظریات تأسیسی

الگوهای تأسیسی، بر مبنای اصلاح‌ناپذیر علوم جدید تأکید می‌کنند و درصدد تولید علوم انسانی اسلامی بر بنیان ارزش‌های دینی‌اند. بر مبنای این الگو، نظام‌های علمی، متناسب با دین ساخت می‌یابند؛ آموزه‌های دینی در متن علم حضور دارند و نقش جدی در فرضیه‌سازی و نظریه‌پردازی ایفا می‌کند.

همچنین بر این اساس روش تجربی اصالت نخواهد داشت و از نوع تکثرگرایی روش‌شناختی دفاع می‌شود (بستان، ۱۳۷۸، ص ۱۲۷). الگوی تأسیسی به دلیل اختلاف دیدگاه‌ها نسبت به عناصر و تکیه‌گاه‌های زیرین دانش دینی، به دیدگاه‌های مختلف تقسیم می‌شود. در یک نگرش کلی، می‌توان مجموعه آنها را به نظریات «مبناگرا» و «فرامبنا» تقسیم کرد.

۱-۲-۲. نظریات فرامبنا

عصر بنیادین در نظریات فرامبنا، تأکید بر ارتباط متقابل و درهم‌تنیده علم، عالم و عالم است. همان‌گونه که ماهیت علم مدرن متأثر از هویت انسان مدرن و الزامات جهان مدرنیته تحلیل می‌شود، تولید علم دینی نیز صرفاً توسط عالم دین‌دار و در عالم دینی، تحقق‌پذیر دانسته می‌شود. از چهره‌های معروف این جریان می‌توان به رضا داوری اردکانی، جمیله علم‌الهدی، سعید زبیاکلام، محمد رجبی، حسن عباسی، حسین کچوئیان، ابراهیم فیاض و مهدی مشکى اشاره کرد. هرچند در نگرش همه این محققان، نقد دنیای مدرن، نخستین گام برای تولید علم دینی به‌شمار می‌آید، اما به دلیل ابهاماتی که در بعد ایجابی این رویکرد، یعنی تعیین الگوهای علم، عالم و عالم دینی و شیوه‌های تحقق این الگوها وجود دارد، نمی‌توان قرائتی یگانه از نظریات آنان ارائه کرد. البته با توجه به عمق و غنای بیشتر دیدگاه داوری، می‌شود با تکیه بر آن و استفاده توضیحی از دیدگاه‌های همسو، تصویری نسبتاً شفاف از این رویکرد ترسیم کرد.

داوری درباره کلیت این رویکرد معتقد است در هر عالمی، علم و عالم با هم به وجود می‌آیند. علم جدید محصول دنیای جدید است. جامعه جدید زمانی به علوم اجتماعی رو کرد که بحران‌های درونی آن آشکار شده بودند. امروزه که بحران‌های تجدد تشدید شده‌اند، علوم اجتماعی نیز برای نقد این جهان به تفکر پست‌مدرن میل یافته‌اند. علوم اجتماعی متناسب و متناظر با قوام جامعه شکل می‌گیرند و بسط می‌یابند. برای تحقق علم دینی باید از عالم غیردینی گذر کرد. اگر امروزه جهان تجدد بر همه احاطه یافته است. برای بیرون رفتن از آن، ناگزیر باید از درون آن گذر کرد. این بیرون رفتن و گذشتن وقتی ممکن می‌شود که طرحی از مدینه الهی، جان و دل مردم را تسخیر کرده باشد. در چنین شرایطی است که زمینه بنیان‌گذاری علوم اجتماعی دیگر پدید می‌آید (اردکانی، ۱۳۹۲، ص ۳۲).

به دلیل همین دیدگاه‌هاست که فعالیت‌های داوری، بر نقد دنیای مدرن متمرکز شده است و کمتر به مباحث ایجابی می‌پردازد.

در رویکرد فرامبنا، مبانی فلسفی علم انکار می‌شوند و منظومه علم، عالم و عالم، انبساط یک حقیقت بنیادین دانسته می‌شود. عنصر کلیدی برای فهم این رویکرد، دانستن آن حقیقت و چگونگی دستیابی به آن است. رجبی معتقد است که در بنیاد علوم انسانی اسلامی تفکری وجود دارد که با روش عرفانی، مستقیماً از قرآن کشف، و به شیوه استدلالی بیان می‌شود (رجبی، ۱۳۹۱، ص ۲۲۱). فیاض آن چارچوب معرفتی را فطرت و حکمت قرآنی می‌داند و معتقد است که حکمت ربطی به فلسفه و عرفان ندارد. این چارچوب مقوله‌ای میان‌فرهنگی است که در بعد عرفانی آن گفته می‌شود اگر انسان مؤمن چهل روز اخلاص بورزد، حکمت بر زبانش جاری می‌شود (فیاض، ۱۳۹۱، ص ۳۵۵). عباسی از عقلانیت اسلامی نام می‌برد (عباسی، ۱۳۹۱، ص ۵۲۱). علم‌الهدی با تمرکز بر مفاهیم عقل، تعقل و عالم عقل، می‌گوید: عقل با حکمت، دانایی و تدبیر همراه است. عالم عقل، عالم برتر و نورانی است که عالم ناسوت، تحت تدبیر آن قرار دارد (علم‌الهدی، ۱۳۹۱، ص ۶۸۵). بر همین مبنا، کلیت علم، عالم و عالم نیز تفسیر می‌شود.

علوم انسانی، از ذات انسان تراوش می‌کنند و در عالم دینی قابل تولیدند؛ معیار علمیت آنها نیز حجیت و کارآمدی‌شان برای عالم دینی است (مشکی، ۱۳۹۱، ص ۷۱۹). بر مبنای چنین تصویری از عالم‌ها و علوم، اولاً علوم غربی برای عالم دینی غیرقابل جذب‌اند؛ ثانیاً نسبت در معرفت از پیامدهای هرچند غیرحتمی این تصویر به شمار می‌آید. به همین دلیل برخی از افراد، این نسبت را می‌پذیرند و معتقدند مفاهیمی از قبیل قانون و جهان‌شمولی اصلاً در علوم اجتماعی وجود ندارند. در بهترین حالت، فهم‌هایی خاص وجود دارند که اعتبارشان به طور فرهنگی تعیین می‌شود (کچوئیان، ۱۳۹۱، ص ۳۸۰)؛ اما عده‌ای دیگر می‌کوشند با روش‌شناسی مناسب، از لغزشگاه نسبت به سلامت عبور کنند.

در مجموع سه رویکرد روش‌شناسی در تئوری‌های فرامبنا قابل ردیابی است. در برخی از دیدگاه‌ها، تمرکز اصلی بر روش عرفانی و کشف حقایق از منابع وحیانی است (رجبی، ۱۳۹۱، ص ۲۲۱). در نگرش دیگر، روش نقلی، روش محوری به شمار می‌آید و تأکید می‌گردد که دین هم‌زمان با بیان موضوعات، از روش‌شناسی آنها نیز سخن گفته است. قرآن از شیوه‌های کسب معرفت با عنوان کلی «تفقه» یاد می‌کند. تفقه در دین قواعدی دارد که از دین بر می‌خیزند (عباسی، ۱۳۹۱، ص ۵۳۴). با تفقه در قرآن، روش‌هایی مشخص برای فهم پدیده‌های اجتماعی به دست می‌آید؛ روش‌هایی از قبیل سیر کردن و قرار گرفتن در متن؛ نظر کردن و مشاهده فعال، تدبر و تعقل (رجبی، ۱۳۹۱، ص ۲۳۰). در

رویکرد سوم، تکیه‌گاه اصلی، روش عقلی با قرائت قرآنی از تعقل است و عقل دست‌کم دارای دو حیثیت تلقی می‌گردد: حیثیت شناختی که به کشف واقعیت می‌پردازد و حیثیت کنترلی که رسیدن به فضیلت را تدبیر می‌کند (علم‌الهدی، ۱۳۹۱، ص ۶۸۶).

در نظریات فرامبنا، هرچند بنیادهای عمیق علم دینی تحلیل شده‌اند، هنوز ابهامات جدی در روش‌شناسی آنها وجود دارد: اولاً نمی‌توان به‌درستی تشخیص داد که بنیادهای علم، یعنی حکمت و فطرت با چه روشی از منابع دین استخراج و تبیین می‌شوند؛ تبیین‌هایی که در عین هستی‌شناختی بودن، فلسفی نباشند، و شهودهایی عرفانی که با روش استدلالی بیان شوند. اگر مراد روش ترکیبی است، باید روشن شود که این روش، چه تفاوتی با رویکرد صدرایی دارد و اگر منظور تمرکز بر تفقه در دین است، تمایزش با روش اجتهادی ناپیداست. همچنین اگر واقعاً میان علم، عالم و عالم، چنین پیوندی وجود داشته باشد، نسبت در معرفت قطعی است.

۲-۲-۲. نظریات مبنی‌گرا

مبنی‌گرایی، جریان محوری تحول در علوم انسانی به شمار می‌آید و مدعی است که این علوم بر مبنای فلسفه‌الحدادی بنا شده‌اند و در راستای تحقق اهداف دنیای مدرن عمل می‌کنند. مدرنیته محصول انسان مدرن نیست، بلکه در متن تمدن مدرن است که انسان جدید ساخته می‌شود. از این رو این رویکرد، تحول در علوم انسانی موجود را جز از طریق تحول در زیرساخت‌های آنها ناممکن و یا غیرسودمند تلقی می‌کند. بر مبنای این رویکرد، علوم انسانی اجتماعی دارای مبانی هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی خاص هستند. تولید علم دینی، مبتنی بر تولید این مبانی از منابع دین و متناسب با جهان‌بینی اسلامی است؛ اما در ارتباط به چگونگی تمهید زیرساخت‌های علم دینی، اختلاف نظرهایی وجود دارد که می‌توان مجموع آنها را در چارچوب نظریات «استنباطی»، «فلسفه‌ روش» و «فلسفه‌ مضاف»، دسته‌بندی و تحلیل کرد.

الف. نظریه استنباطی

الگوی استنباطی، با تأکید بر تولید علم دینی از منابع دین، بر آن است که دین حاوی دانش‌های گوناگون است. باید مواد علم از آن استنباط شوند، و با سازماندهی آنها، پیکره علم تنظیم گردند (باقری، ۱۳۹۰، ص ۱۰۷). تکیه‌گاه اصلی این نظریه، تمرکز بر توسعه روش فقاهتی است و شامل طیف وسیعی از دیدگاه‌های سطحی تا پیچیده می‌گردد. از افراد شاخص معتقد به این دیدگاه، می‌توان به آیت‌الله

حائری شیرازی، عابدی شاهرودی و هادوی تهرانی اشاره کرد. بر مبنای منابع در دسترس، دیدگاه آیت‌الله شاهرودی بیشترین تناسب را با روش فقاهتی مصطلح دارد. به همین دلیل، این گرایش با محوریت همین دیدگاه توصیف و تحلیل می‌شود.

در این گرایش، علم مطابق با «نظریه کشف» معنا می‌یابد و به دو بخش همگانی و اکتسابی تقسیم می‌شود. دین نیز حاکی از واقع و نفس‌الامر تلقی می‌گردد و در نتیجه علم و دین در مرتبه بدیهیات و ابلاغ، هماهنگ دانسته می‌شوند (شاهرودی، ۱۳۹۰، ص ۱۹۷). معنای این گزاره جز این نیست که قانون ملازمه عقلی، صرفاً در میان داده‌های عقل ضروری و دین قابل جست‌وجوست، نه دین و عقل جایز‌الخطا. برای تولید علم دینی، ضروری است که از روش اجتهادی فراگیر استفاده شود. چنین روشی عبارت است از استخراج گزاره‌ها و احکام از متون دینی بر حسب مبانی و قواعد برآمده از آن متون و دیگر اکتشاف‌هایی که شرع بر آنها تأیید کرده است (همان، ص ۲۱۱).

آیت‌الله شاهرودی معتقد است با دقت در منابع دینی، دو دسته از علوم قابل ردیابی‌اند:

۱. علوم دینی خاص که دین بما هو دین عهده‌دار تعلیم، تبیین و تطبیق آنهاست؛
۲. علوم دینی عام که استخراج مبانی آنها از متون دینی امکان‌پذیر است. از سوی دیگر علم دینی دارای دو مرتبه همگانی و اجتهادی است. مرتبه همگانی آن را هم دین و هم عقل آشکار می‌سازد؛ اما مرتبه اجتهادی علم دینی منوط به اعمال اجتهاد در منابع دینی است. استخراج علم دینی عام با شیوه اجتهادی، به این معناست که پس از تنظیم مبانی علم مورد نظر، مسائل مربوط به آن، شناسایی، و با روش اجتهادی تحلیل و استنباط شوند (همان، ص ۲۱۷). مراد از علوم انسانی دینی، علم دینی عام اجتهادی است که با روش اجتهادی مناسب، قابل تولید است.

الگوی علم دینی استنباطی، دانش فقه است. همان‌گونه که علم فقه، مبتنی بر علم اصول است، تولید علوم دیگر نیز نیاز به اصول اجتهادی عام دارد. این اصول، بیانگر قوانین استنباطی علوم دینی‌اند (همان، ص ۲۲۰). فقه و فقاهت، معادل دین‌شناسی است و آنچه امروزه فقه‌شناسان می‌شود، بخش بسیار ناچیزی از فقه به شمار می‌آید. برای ارتقای فقه جهت نظریه‌پردازی در حوزه علوم انسانی، ضروری است که موضوع، غایت و ملاک‌های آن فراتر از فقه فردی، بر مدار مصلحت عمومی و مقاصد عام شریعت تعریف و تعیین شوند (ارسطا، ۱۳۹۲، ص ۸۷). با چنین روشی می‌توان تمام ابعاد، لایه‌ها و بخش‌هایی عظیم از مسائل علوم اجتماعی را از منابع دینی، استنباط و استخراج کرد و با سامان‌دهی آنها، ساختار منظم علمی به آنها بخشید.

در تحلیل الگوی استنباطی، مسئله حجیت و استناد علم به دین، عنصر محوری به شمار می‌آید. حجیت و اثبات دلالت دلیل از مباحث مهم و پیچیده است که در «اصول فقه» به تفصیل تحلیل شده است. نکته اساسی در روش‌شناسی دانش اجتهادی اینکه برخلاف انتقاد متقدمان که گرایش مزبور را به نقلی ساختن علوم تجربی متهم می‌کنند، نظریه‌پردازان اصلی آن، محک تجربه را به رسمیت می‌شناسند و معتقدند که اولاً تجربه مؤید داده‌های دینی است و علم دینی غیر از حجیت، نیازمند آن است که برای تثبیت علمیت خود از محک تجربه نیز عبور کند (حایری، ۱۳۹۱، ص ۹۲)؛ ثانیاً معیار کارآمدی علوم دینی تابع اهداف دینی است، و موفقیت نظام‌های علمی در راستای تحقق این اهداف، به وسیله تجربه قابل ارزیابی است (هادوی، ۱۳۹۱، ص ۱۶۹۰). براین اساس نظریه استنباطی هرچند با محوریت نقل عمل می‌کند، روش‌های معتبر عقلی و تجربی را نیز ضروری می‌داند.

تولید علوم اجتماعی اسلامی بر مبنای نظریه استنباطی، مستلزم آن است که نخست مبانی هستی‌شناسی جامعه، از منابع دین استخراج شوند و اصول روش‌شناسی، یعنی «اصول فقه اجتماعی» تنظیم و سازماندهی گردند؛ سپس با ردیابی موضوعات و مسائل اجتماعی جامعه اسلامی در منابع دینی، گزاره‌های مورد نیاز به منزله فرضیه‌های علمی، فرضیه‌سازی شوند و با روش اجتهادی فراگیر، مورد تحلیل و استنباط قرار گیرند. برای اینکه فرضیه‌ها به نظریه علمی و دینی تبدیل شوند، ضرورت دارد که اولاً ناظر به مصلحت جامعه توحیدی باشند و از موضوعات و مسائل واقعی جامعه اسلامی به‌شمار آیند؛ ثانیاً با عبور از محک تجربه، در راستای تمهید و تحقق مقاصد عام شریعت، کارآمدی لازم را داشته باشند.

در الگوی استنباطی، هرچند چگونگی حجیت و انتساب علم به دین با شفافیت بیشتر مشخص شده و از طریق ایجاد پیوند میان فقه و علوم اجتماعی، تصویری نسبتاً دقیق‌تر از سازوکار استخراج فرضیه‌ها و گزاره‌های علمی از منابع دین ارائه گشته است، هنوز برخی از ابهامات جدی در آن وجود دارد:

۱. در این گرایش به رغم تأکید بر مبانی فلسفی علم، تلاش بر آن است که این مبانی با روش اجتهادی از متون دینی استنباط شوند؛ اما به این پرسش پاسخ داده نمی‌شود که چگونه امور فلسفی با دستگاه غیرفلسفی قابل استخراج‌اند؛

۲. نظریه‌پردازان این گرایش، برای تولید دانش جهان‌شمول، معیار عام عبور از محک تجربه را مطرح می‌کنند، اما توضیح نمی‌دهند که با بخش عظیمی از گزاره‌های تجربه‌ناپذیر دینی چه باید کرد.

ب. نظریه فلسفه روش

نظریه روش‌های مضاف را بیشتر دفتر فرهنگستان علوم اسلامی قم دنبال می‌کند. مرحوم سیدمنیرالدین حسینی، با رویکرد تمدنی به تولید علم دینی، این دفتر را تأسیس کرد. او معتقد بود که علوم، پدیده‌هایی تمدنی‌اند و متناسب با تمدن‌های مختلف، به شکل‌های متفاوت، ساخت می‌یابند. از این رو وی علم دینی را تنها در بستر تمدن دینی قابل تولید می‌دانست و با تأکید بر نقد مدرنیته، فلسفه نظام ولایت را به‌منزله منطق عام و هماهنگ‌کننده منطق‌های خاص پایه‌گذاری کرد. این گرایش، بر بنیاد سه‌گانه امور فرامبایی، مبانی فلسفی و روش اجتهادی استوار است. به تعبیری، این نظریه را می‌توان قرائتی ترکیبی و تکامل‌یافته از رویکرد فرامبنا و گرایش استنباطی دانست. افراد شاخص این جریان، میرباقری و پیروزمند هستند. این نظریه را می‌توان بر مبنای دیدگاه مرحوم حسینی و میرباقری به‌منزله نظریه‌پردازان اصلی آن، تحلیل کرد.

نظریه فلسفه روش بر بنیاد سه اصل تقابل حق و باطل، پیوند نظام‌مند جامعه و علم و اصل جهت‌داری علوم، استوار است. جامعه و تاریخ، انعکاس ولایت‌مداری و نظام ارادی انسان‌ها به شمار می‌آیند و پدیده‌های انسانی اجتماعی بر همین مبنا تحلیل می‌شوند. از این منظر، در عالم دو ولایت جاری است: ولایت الهی و ولایت طاغوت. با پیوستن ارادی انسان‌ها به یکی از این دو جریان است که تاریخ پرتنش انسان‌ها آغاز می‌شود؛ جوامع و تمدن‌های متضاد شکل می‌گیرند و تقابل نور و ظلمت در متن جهان اجتماعی انسان‌ها پدید می‌آید. با محوریت نوع ولایت است که نظام جامعه و علم، متناسب با آن ولایت ساخت می‌یابد (موسویان، ۱۳۹۱، ص ۵۲). بر همین مبنا، در این رویکرد، جنگ تمدنی از اصول اجتناب‌ناپذیر به شمار می‌آید و علوم انسانی به‌ویژه دانش اجتماعی، از ابزارهای مهم جنگی محسوب می‌شوند.

دلالت روشن جنگ تمدنی، انحصار تولید علم دینی در بستر تمدن دینی و اجتناب از علوم غیردینی است. به همین دلیل، فرایند تولید علم دینی، معطوف به تولید تمدن اسلامی، منطق‌سازی می‌گردد. مفهوم کلیدی در این فرایند، اختیار و اراده آزاد انسانی است. از این رو علوم انسانی، علوم دانسته می‌شوند، ناظر به موجود مختار که می‌تواند جهت‌گیری‌های اجتماعی را تغییر دهند. این علوم از سویی قوانین حاکم بر چارچوب‌های اختیار هستند و از سوی دیگر واکنش‌های افراد را پیش‌بینی و کنترل می‌کنند. به عبارت روشن‌تر، علوم انسانی اجتماعی تولید می‌شوند تا نظام اراده‌ها را شناسایی کنند و بر اساس نسبت اراده‌ها، قوانین بهینه و کنترل را به دست آورند (میرباقری، ۱۳۹۱، ص ۱۱۳).

فراتر از همه اینکه اساساً علوم انسانی اجتماعی متأثر از نظام ارادی آدم‌ها تولید می‌شوند و نظام ارزشی در متن آنها حضور دارد.

چگونگی تعیین نسبت میان دانش و ارزش در نگرش فرهنگستان علوم، حاکی از آن است که علوم انسانی اصولاً به صورت ارزشی شکل گرفته‌اند و در واقع توصیف علمی، تابع نظام ارزشی است. به بیان معرفت‌شناسی، عقل نظری تابع عقل عملی است. انسان در حوزه عقل عملی، یا تولی به ولایت دارد که شناخت او نورانی می‌شود، یا تولی به ولایت ندارد که شناختش ظلمانی می‌گردد. براین اساس ظلمت و نور در ماهیت توصیف حضور دارند (همان، ص ۱۲۴). بر مبنای چنین پیوندی که میان نظام‌های علمی و ارزشی تصویر می‌شود، می‌توان الگویی نظری آن را همسان با الگویی فرامبنایی علوم، دارای اضلاع سه‌گانه علم، عالم و عالم دینی تصور کرد. علم دینی بر بنیان انگیزه‌های عالم دینی شکل گرفته و نظام انگیزشی عالمان، عمدتاً تابع نظام نیازمندی‌های اجتماعی است. از همین خاستگاه است که فعالیت‌های فرهنگستان، بر تولید منطق عام زندگی برای عالم دینی متمرکز می‌گردد.

بر مبنای این نظریه، تمدن‌های مختلف، متناسب با اهداف خویش نیازمندی‌هایی را می‌آفرینند و برای تأمین آنها، نظام‌های مناسب تولیدی و مصرفی را طراحی می‌کنند. تولید علم دینی نیز مبتنی بر احساس نیاز و نظام نیازمندی‌ها در تمدن دینی است. به اعتقاد میرباقری، انسان‌ها در یک فضای عقلانیت اجتماعی عمل می‌کنند. این عقلانیت مبنای تصمیم‌گیری‌های خرد و کلان است. غرب می‌خواهد که این عقلانیت سکولار باشد، اما به باور وی، عقلانیت سکولار باید به عقلانیت دینی تبدیل شود. عقلانیت دینی شامل عقلانیت نقلی، تجربی و تجربی است. نخستین اقدام برای جلوگیری از ایجاد چالش در تصمیم‌گیری‌های جامعه، برقراری انسجام بین این عقلانیت‌هاست (میرباقری، ۱۳۹۲، ص ۴۳ و ۴۴). مرحوم حسینی برای تحقق این انسجام، فرایند تولید علم دینی را دارای مراحل ذیل می‌داند:

۱. پایه‌ریزی فلسفه (روش) عام که قدرت تغییر و حرکت را بر اساس اندیشه دینی داشته باشد؛

۲. پایه‌ریزی فلسفه (روش) علم دینی بر بنیان فلسفه عام؛

۳. پایه‌ریزی روش عام تحقیق و تولید علم؛

۴. تولید روش‌های خاص در حوزه‌های مختلف علوم (حسینی، ۱۳۹۰، ص ۱۳۲).

پس از تمهید این زیرساخت‌ها، انتظار می‌رود که علم دینی و از آن جمله علوم اجتماعی اسلامی،

قابلیت تولید و بهره‌برداری را پیدا کند.

دیدگاه فرهنگستان علوم هرچند با تمهید زیرساخت‌های تولید علم دینی، نظریه‌ای نسبتاً منسجم و دارای فرایند منطقی به شمار می‌آید، به دلیل مقدم دانستن نظام ارادی بر نظام علمی، به نسبت گرایشی گذرناپذیری گرفتار آمده است. مرحوم حسینی با پذیرش این نسبت معتقد است که اصولاً علم کشف نیست، بلکه محصول نوعی فعالیت است که جنبه‌ی ابزاری دارد و تابع انگیزه‌هاست (همان، ص ۱۵۱ و ۱۵۲). میرباقری می‌کوشد با ترکیب روش‌های تحقیق، از سنگینی این نقص بکاهد. او تأکید می‌کند که نظریه‌ی روش‌های مضاف، به دنبال نادیده گرفتن جایگاه مطالعات تجربی، شهودی و نظری نیست، بلکه در پی برقراری نسبتی میان محاسبات نظری و مشاهدات روحی و تجربی بر اساس تعبد به وحی است (میرباقری، ۱۳۹۲، ص ۶۶). نکته‌ی درخور توجه اینک، در این گرایش بیش از گرایش‌های دیگر به نقش تهذیب نفس در دستیابی به دانش نورانی اسلامی تأکید می‌شود.

بر مبنای این گرایش، علوم اجتماعی اسلامی، در فضای عقلانیت اجتماعی اسلام، قابلیت تولید می‌یابند و از طریق مشاهده‌ی فعال و مطالعه‌ی عوامل مؤثر بر نظام ارادی انسان‌ها، به تبیین، تفسیر و کنترل کنش‌های اجتماعی می‌پردازند. فرایند تولیدی آنها، از تدوین فلسفه‌ی روش علوم اجتماعی بر مبنای فلسفه‌ی روش عام، آغاز می‌شود و سپس روش‌شناسی آنها، متناسب با روش‌شناسی عام ساماندهی می‌گردند. در حوزه‌ی پژوهش، با رعایت محوریت روش فقهاتی، استفاده از روش‌های عقلی، شهودی و تجربی نیز مجاز و در مواردی ضروری دانسته می‌شود.

نظریه‌ی روش‌های مضاف، به رغم دستاوردهای مهم علمی‌اش، با برخی از اشکالات جدی روبه‌روست: ۱. نسبت‌گرایی از الزامات قطعی این گرایش است و پذیرفتن روش‌های تجربی و عقلی در ذیل روش نقلی، نمی‌تواند این کاستی را مرتفع سازد؛

۲. بر مبنای تعلیق علم دینی بر عالم دینی و اذعان به عدم تحقق الگویی علم دینی تا به امروز (حسینی، ۱۳۹۰، ص ۱۳۴)، این باور تقویت می‌گردد که در شرایط فعلی نیز تحقق این علوم ناممکن است؛

۳. در این گرایش، اندیشه‌ی متفکران مسلمان به دلیل ناروشمندی آنها و پیشرفت‌های علمی جوامع غیراسلامی به سبب ماهیت الحادی‌شان نادیده گرفته می‌شود. اقتضای چنین رویکردی شروع از نقطه‌ی صفر و تولید علم با ذهنیت و انگیزه‌های عاری از تأثیرات عوامل معرفتی و غیرمعرفتی است، حال اینکه چنین امری بر مبنای خود این گرایش ناممکن است.

نظریه فلسفه‌های مضاف، مبانی علوم را در دستگاه‌های فلسفی جست‌وجو می‌کند؛ متنها به دلیل اختلاف نظرهایی که درباره ظرفیت مکاتب فلسفی فعلی وجود دارد، گرایش‌هایی نسبتاً متفاوت در این زمینه شکل گرفته است. غرویان با نقد دستگاه فلسفه صدرایی معتقد است که «اصالت وجود» مفهوم بیگانه با منطق قرآنی است و برای تولید علوم مورد نظر، باید دستگاه فلسفی بر مبنای «اصالت ملکوت» تولید شود (غرویان، ۱۳۹۲، ص ۷۹). خسروپناه نیز با تأیید ناتوانی فلسفه صدرای، درصدد تدوین «فلسفه خودی» است (خسروپناه، ۱۳۸۷، ص ۱۵۵). گرایش اصلی در این نظریه، گرایش نوصدرایی است که با اعتقاد به ظرفیت‌های حکمت متعالیه، تدوین فلسفه علوم را بر بنیان آن ممکن می‌داند. از چهره‌های شاخص این جریان می‌توان به آیت‌الله جوادی آملی، آیت‌الله مصباح یزدی، حمید پارسانیا و حسین سوزنجی اشاره کرد. با توجه به منابع در دسترس، دیدگاه آیت‌الله جوادی با تفصیل بیشتر تدوین یافته است. به همین دلیل، این نظریه را با محوریت دیدگاه ایشان تحلیل می‌کنیم.

آیت‌الله جوادی به دلیل تسلط بر نظام معرفتی اسلام و مبانی نظام‌های معرفتی رایج در جهان، از مرجعیت علمی برخوردار است. ایشان با ورود در عرصه تولید علم دینی، به‌روشنی ماهیت، مبانی و روش‌های آن را تبیین کرده و بسترهای مناسب را برای نظریه‌پردازی علمی فراهم ساخته است. عنصر بنیادین برای فهم علم دینی، تعیین نسبت میان علم و دین است. از خاستگاه تعارض فرضی میان آن دو است که برخی به انکار علم دینی می‌پردازند و عده‌ای با نفی کامل نظام معرفتی مدرن و منطق دانش تجربی، درصدد نقلی ساختن علوم‌اند؛ اما استاد جوادی با تفسیر مناسب از علم و دین، نه تنها چنین تعارضی را منتفی می‌سازد که با «گرایش ترکیبی»، تمام ظرفیت‌های علمی دین و نظام‌های علوم رایج را در راستای تولید علم دینی، تمهید می‌کند.

بر مبنای گرایش ترکیبی، ماهیت علم، منطبق با «نظریه کشف» معنا می‌یابد. حقیقت و واقعیت با شیوه‌های تجربی، نیمه‌تجربی، برهان تجربیدی و شهودی، قابل کشف است (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۶۴). دین مجموعه عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی است که برای اداره و پرورش فرد و جامعه انسانی از طریق وحی و عقل در اختیار انسان‌ها قرار گرفته است. دین، متفاوت با معرفت دینی است. دین، مخلوق اراده و علم خداوند است و هیچ عامل دیگر در تدوین آن سهمی ندارد. عقل در کنار نقل از منابع معرفت‌شناختی دین به شمار می‌آید (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۲۷). معارف دینی، مبین قوانین و

سنن ثابتی هستند که علوم مختلف در جست‌وجوی آنهایند. معرفت دینی، معرفت مجتهدانه از دین است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۱۷۱). براین اساس دین یک نظام معرفتی فراگیر است که همه مناسبات زندگی انسان‌ها را پوشش می‌دهد. علوم انسانی، نظام‌های معتبر علمی‌اند که درصدد توصیف، تفسیر و تبیین مناسبات عالم انسانی‌اند.

عنصر کلیدی در تحلیل این گرایش، توجه به چگونگی منتفی ساختن تعارض علم و دین است. فرضیه نادرستی که مبنای همه گرایش‌های مخالف علم دینی به شمار می‌آید، همسطح‌پنداری عقل و علم با دین است؛ حال اینکه عقل، نقل و تجربه در ذیل چتر دین معنا می‌یابد و معرفت دینی را شکل می‌دهند. معرفت دینی نیز در دو سطح وحیانی و نقلی قابل طرح است: معرفت وحیانی، معرفت معصومانه و از سنخ علم حضوری است که خداوند آن را به افراد خاص القا می‌کند و هیچ خطایی در آن راه ندارد؛ اما معرفت نقلی، معرفت غیرمعصوم از وحی است که از سنخ علم حصولی، و از طریق الفاظ دسترس‌پذیر است. عقل و دین در واقع از دو سنخ متفاوت‌اند. دین راه و مسیر است، و عقل کاشف و چراغ. از این‌رو عقل و علم با دین، اساساً در معرض تعارض نیستند و با معرفت وحیانی نیز توان معارضه ندارند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۳۲). پس مسئله تعارض علم و دین، باید در قالب امکان تعارض میان داده‌های عقلی، نقلی و تجربی صورت‌بندی و مطالعه شود.

دین نظام معنایی است که حاوی مبانی همه علوم است. در نظام معرفتی دین، خداوند محور و مبدأ هستی به شمار می‌آید و هر آنچه این محوریت را آشکار سازد، دینی است. براین اساس همان‌گونه که نقل معتبر حاکی از قول خداست، علم نقاب از چهره خلقت و فعل خدا برمی‌دارد (همان، ص ۳۹). تردیدی نیست که تبیین درست و منطبق با حقیقت هستی از کار خداوند، حتماً اسلامی است (سوزنجی، ۱۳۸۹، ص ۳۰۲). از همین خاستگاه است که همه دستاوردهای علمی بشر در دایره علم دینی قرار می‌گیرد و با معیار عام و فراگیر «کاشفیت» و میزان انطباق با واقعیت، نقد و ارزیابی می‌شود. تولید علم دینی نیز به این دلیل ضروری دانسته می‌شود که علوم رایج، از کشف حقیقت و واقعیت ناتوان‌اند.

علوم جدید به دلیل ابتنا بر دستگاه‌های فلسفی‌ای که جهان را بی‌مبدأ و فرجام می‌بینند، ناقص و معیوب‌اند و با پرداختن به طبیعت مردار، به ما علم مردار می‌دهند؛ زیرا مبادی و مبانی علوم را فلسفه تأمین می‌کند و به آنها صبغه الحادی یا الهی می‌بخشد. فلسفه در آغاز سکولار و بی‌قید است و با بیراهه

رفتن، به الحاد می‌گراید و علوم را نیز الحادی می‌سازد؛ اما وقتی الهی شود، علوم نیز الهی می‌شوند. فلسفه الهی، مثلث علم، عالم و معلوم را بر مدار توحید معنا می‌کند. عالم و معلوم، مخلوق خداوند و علم عنایتی الهی دانسته می‌شوند. با چنین نگاهی است که زمین‌شناسی هم‌طراز با علم تفسیر، علم دینی به شمار می‌آید (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۶۸).

از منظر آیت‌الله جوادی آملی، برای اسلامی‌سازی علوم کافی است که نظام‌های علمی رایج بر بنیان فلسفه الهی استوار شوند و در راستای تحقق اهداف دین ساماندهی گردند. از این رو ایشان در حوزه روش‌شناسی، همه روش‌های معتبر را به رسمیت می‌شناسد و با تأکید بر مطابقت گزاره‌های علمی با واقع، نظریه هندسه معرفت دینی را طراحی می‌کند. بر مبنای همین معیار است که در این نظریه، وحی بالاترین مرتبه علم معرفی می‌شود و مجموعه روش‌های عقلی، نقلی، شهودی و تجربی، در ذیل آن طبقه‌بندی می‌گردند. از این جهت، روش‌شناسی ایشان را می‌توان روش‌شناسی وحیانی نامید. در این منطق روشی، امور تکوینی و پدیده‌های انسانی دارای ابعاد و لایه‌های درهم‌تنیده ملحوظ می‌گردند و هرکدام از شیوه‌های کسب معرفت، برای فهم سطحی از سطوح واقعیت، مناسب دانسته می‌شود.

مراد از عقل در روش عقلی، عقل نظری است نه عملی. عقل نظری راهنمای اندیشه نظری است و عقل عملی راهبر انگیزه است. عقل نظری نیرویی است که با آن هست‌ها و نیست‌ها، باید‌ها و نبایدها درک می‌شوند و عقل عملی نیرویی است که با آن عمل می‌شود. عقل از سویی مفتاح شریعت و کلید ورود به ساحت دین است و از سوی دیگر چراغ دین و در کنار نقل، منبع معرفت بشر از دین است؛ یعنی عقل همسطح نقل است و در درون دین قرار دارد، و هر دو منبع، معرفت‌شناسی دین را تأمین می‌کنند. در صورت تعارض میان عقل برهانی و نقل، می‌توان از ظهور نقل دست برداشت؛ چون عقل برهانی معصوم از خطا بوده (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۱۰) بر اصول بدیهی استوار است.

منظور از نقل در روش نقلی، ادراک و فهم غیرمعصوم از وحی و از کلام معصوم^ع است. الگوی روش نقلی، روش اجتهادی است. با چنین شیوه‌ای می‌توان معارف وحیانی را در موضوعات مختلف علمی درک کرد؛ زیرا علم اصول تنها اصول فقه نیست، بلکه اصول حجت فی‌الدین است. علم اصول است که حجت را از غیرحجت مشخص می‌سازد (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۷۳). همان‌گونه که در دانش فقه، بر مبنای ادله نقلی محدود، فروع مسئله تبیین می‌شوند، در علوم تجربی نیز باید از چنین

روشی استفاده شود (واعظی، ۱۳۹۰، ص ۱۸۳)؛ البته به دلیل تفاوت‌های جدی‌ای که علوم تجربی با دانش فقه دارند، ضروری است که علم اصول توسعه یابد؛ یعنی بر بنیاد نقل‌های محدود، اصول و قواعد استنباطی مناسب استخراج و ساماندهی شوند.

اهمیت روش تجربی نیز ناشی از حجیت علوم تجربی دانسته می‌شود. حجت در اصطلاح منطبق به معنای کشف حقیقت و واقع بوده، حجیت ذاتی قطع و برهان است؛ اما حجیت اصولی که در حوزه عقل عملی است، به معنای معذرت و منجزیت است. آیت‌الله جوادی در حوزه علوم تجربی معتقد است که حجیت این علوم ناشی از این است که بسیاری از آنها با حوزه عمل مکلفان مرتبط است و هرگاه گزاره‌های علمی به حد طمأنینه عقلانی برسند، استنادشان به شارع مقدس درست است. این شبیه دلیل نقلی است؛ چون در دلیل نقلی نیز ما بسیار کم به یقین می‌رسیم (قراملکی، ۱۳۹۲، ص ۲۴۹). بر مبنای چنین نگرشی می‌توان گفت که روش تجربی در این گرایش، متناسب با کاربرد وسیعی که دارد، رسمیت می‌یابد و قابل استفاده دانسته می‌شود.

نظریه هندسه معرفت دینی با تمهید بیشترین ظرفیت‌های علمی، فرایند تولید علوم اجتماعی اسلامی را در عین غنای به‌سازگی تحقق‌پذیر می‌سازد. بر مبنای این رویکرد، نخست فلسفه علوم اجتماعی بر مبنای فلسفه اسلامی تدوین می‌یابد و در این ارتباط می‌توان از دستگاه فلسفی صدرای به‌ویژه اندیشه‌های متفکران نوصدرایی، بیشترین استفاده را کرد. پس از تولید مبانی و طراحی روش‌شناسی مناسب، منطق و معیارهای دقیق برای گزینش و بهره‌گیری از کلیه دستاوردهای علمی در علوم اجتماعی موجود نیز فراهم می‌آید. در چنین بستر مستعدی است که فرضیه‌های علمی مناسب، طراحی می‌شوند و نظریه‌های علوم اجتماعی اسلامی به‌سازگی قابلیت تولید می‌یابند.

در مجموع می‌توان گفت که نظریه فلسفه‌های مضاف بر مبنای قرائت آیت‌الله جوادی آملی، گرایش ترکیبی و دارای بیشترین ظرفیت افتناعی است. در این گرایش اولاً محورها و دغدغه‌های اصلی همه رویکردهای علم دینی ملحوظ شده است؛ ثانیاً در قالب هندسه معرفت دینی، همه ظرفیت‌های معرفتی دین و نظام‌های علمی رایج، به صورت منطقی و با معیارهای جهان‌شمول، قابل استفاده‌اند؛ ثالثاً فرایند تولید علم دینی به گونه‌ای مهندسی شده است که می‌شود از طریق تصحیح مبانی و تعیین جهت، علم و دین را در «کوتاه‌مدت» آشتی داد؛ سپس برای تولید علم دینی مبتنی بر دین، گام‌های اساسی را در بازه زمانی «میان‌مدت» برداشت و در بستر کلیه این اقدامات، امیدوار بود که در «درازمدت» تمدن اسلامی تولید شود.

نتیجه‌گیری

همه دیدگاه‌ها، ضرورت تولید علم دینی را ناشی از ناتوانی علوم انسانی موجود در تأمین نیازهای واقعی جوامع بشری می‌دانند و تمام کاستی‌ها را به بنیادهای معیوب آن ارجاع می‌دهند. از این منظر، در تولید علم دینی بر مبنای جهان‌بینی اسلامی توافق نظر وجود دارد؛ اما اختلاف‌ها عمدتاً به تعیین منبع و دستگاه معرفتی مناسب برای تأمین این عناصر بازمی‌گردند. در رویکرد فرامبنا و استنباطی بر برداشت مستقیم از منابع دینی تأکید می‌شود. گرایش فلسفه‌ روش، بر تولید دستگاه «فلسفه‌ شدن» اصرار دارد. در نظریه فلسفه مضاف، اعتقاد محوری بر توانمندی «حکمت متعالیه» برای تأمین مبانی فلسفی علوم است. در این زمینه می‌توان گفت که چنین اختلاف‌نظرهایی در قالب دو دیدگاه کلی فلسفه‌ نوصدرایی و فلسفه‌ شدن، قابل جمع است.

در حوزه روش‌شناسی، همه گرایش‌ها، روش‌های عقلی، نقلی، شهودی و تجربی را به رسمیت می‌شناسند و در کنار آنها، تهذیب نفس را مهم تلقی می‌کنند. اختلاف‌نظرها عمدتاً ناشی از میزان کاربرد آنها در کشف حقایق و واقعیت است. در رویکرد فرامبنا، به رغم دیدگاه‌های مختلف، تأکید بیشتر بر مواجهه شهودی با منابع وحیانی است. گرایش‌های فلسفه‌ روش و استنباطی، روش نقلی را محور می‌دانند؛ تهذیبی‌ها دغدغه جدی نسبت به روش تجربی دارند و در گرایش فلسفه مضاف، نقش عقل پررنگ‌تر نشان داده می‌شود. در این میان به دلیل محوریت اصل حجیت، روش اجتهادی فراگیر، نظام روشی مورد توافق کلیه گرایش‌ها به شمار می‌آید. به نظر می‌رسد در چارچوب «هندسه معرفت دینی» که آیت‌الله جوادی آملی آن را طراحی کرده است، دغدغه‌های همه دیدگاه‌ها تأمین‌پذیر خواهد بود.

منابع

- ارسطا، محمدجواد، ۱۳۸۲، «نقش فقه در تحول علوم انسانی»، در: مجموعه تحول در علوم انسانی، سخنرانی‌ها؛ و میزگردها، قم، کتاب فردا.
- باقری، خسرو، ۱۳۹۰، «مدل تأسیسی علم دینی»، در: مجموعه علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات، چ پنجم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بستان، حسین و همکاران، ۱۳۷۸، گامی به سوی علم دینی (۱) ساختار علم تجربی و امکان دینی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بی‌نام، ۱۳۹۰، «پارادایم جامعه‌شناسی اسلامی؛ چیستی و روش‌شناسی»، در: مجموعه سخنرانی، تهران، دفتر پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- پایا، علی، ۱۳۹۰، «ملاحظات نقدانه درباره دو مفهوم علم دینی و علم بومی»، در: مجموعه علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات، چ پنجم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- تنبهایی، حسین، ۱۳۷۶، «جامعه‌شناسی دین، جامعه‌شناسی دینی و جامعه‌شناسی اسلامی»، مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، ش ۱، ص ۷-۱۶.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۱، مصاحبه، در: مجموعه تحول در علوم انسانی، دیدارها و مصاحبه‌ها، قم، کتاب فردا.
- _____، ۱۳۸۵، دین‌شناسی، تحقیق و تنظیم محمدرضا مصطفی‌پور، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۴، شریعت در آینه معرفت، تنظیم و ویرایش: حمید پارسانیا، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۶، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، تنظیم و تحقیق: احمدواعظی، قم، اسراء.
- حایری شیرازی، ۱۳۹۱، مصاحبه، در: مجموعه تحول در علوم انسانی، ج ۳، دیدارها و مصاحبه‌ها، قم، کتاب فردا.
- حسینی، حمیدرضا و همکاران، ۱۳۹۰، علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات، چ پنجم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- حسین‌نژاد، یوسف، ۱۳۹۲، «رویکرد تهذیب علوم موجود»، در: مجموعه، تحول در علوم دینی، ج ۲، مقالات، قم، کتاب فردا.
- حسینی، سیدمنیرالدین، ۱۳۹۰، مصاحبه، در: مجموعه علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات، چ پنجم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- خاکی قراملکی، محمدرضا، ۱۳۹۲، «عقل و وحی در هندسه معرفت دینی (بررسی نظریه آیت‌الله جوادی آملی)»، در: مجموعه، تحول در علوم انسانی، ج ۲، مقالات، قم، کتاب فردا.
- خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۸۷، «حکمت نوین اسلامی (حکمت خودی)»، قیاسات، ش ۵۰، ص ۱۵۵-۱۷۹.
- خیری، حسن، ۱۳۸۹، «مقایسه پارادایم دینی (اسلامی) با پارادایم‌های اثباتی، تفسیری و انتقادی»، معرفت فرهنگی اجتماعی، ش ۲، ص ۷-۳۱.
- داوری‌اردکانی، رضا، ۱۳۸۲، «اشاراتی به وضع علوم انسانی در ایران»، در: مجموعه تحول در علوم انسانی، ج ۳، سخنرانی‌ها و میزگردها، قم، کتاب فردا.
- دنیوی، محسن و محمد میقاتی، ۱۳۸۲، تحول در علوم انسانی، سخنرانی‌ها و میزگردها، قم، کتاب فردا.

تحلیل رویکردهای علم دینی با تأکید بر علوم اجتماعی ♦ ۱۱۷

رجیبی، محمد، ۱۳۹۱، مصاحبه، در: مجموعه تحول در علوم انسانی، ج ۳، دیدارها و مصاحبه‌ها، قم، کتاب فردا. رضوی، عبدالحسین، ۱۳۹۱، «طرح جامع علم دینی از منظر آیت‌الله جوادی آملی»، پژوهش‌های فرهنگی و اجتماعی (صدر)، ش ۱، ج ۱، ص ۳۰-۳۷.

ریترز، جورج، ۱۳۷۴، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی. سروش، عبدالکریم، ۱۳۹۰، «اسلام و علوم اجتماعی؛ نقادی بر دینی کردن علم»، در مجموعه، علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات، چ پنجم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

سوزنجی، حسین، ۱۳۸۹، معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی. صفی‌خانی، ثمره، ۱۳۹۱، «نظریه اجتماعی در انگاره اجتماعی معاصر ایران»، مطالعات اجتماعی ایران، ش ۲، ص ۱۲۱-۱۴۴.

عابدی، احمد، ۱۳۹۲، «مکتب در بستر دین، علم در بستر تجربه، بررسی نظریه علامه شهید سیدمحمدباقر صدر»، در: مجموعه مقالات تحول در علوم انسانی، قم، کتاب فردا.

عابدی‌شاهرودی، علی، ۱۳۹۰، «نظریه علم دینی بر پایه سنجش معادلات علم و دین»، در: مجموعه علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات، چ پنجم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

عباسی، حسن، ۱۳۹۱، مصاحبه، در: مجموعه تحول در علوم انسانی، دیدارها و مصاحبه‌ها، قم، کتاب فردا. علم‌الهدی، جمیله، ۱۳۹۱، مصاحبه، در: مجموعه تحول در علوم انسانی، دیدارها و مصاحبه‌ها، قم، کتاب فردا. غرویان، محسن، ۱۳۸۲، «الزامات و مراحل تحول»، در: مجموعه تحول در علوم انسانی، سخنرانی‌ها و میزگردها، قم، کتاب فردا.

فغفورمغربی، حمید، ۱۳۸۹، «رویکرد مبنایگر در تولید علم دینی»، آینه معرفت، ش ۲۳، ص ۵۳-۸۸. فیاض، ابراهیم، ۱۳۹۱، مصاحبه، در: مجموعه تحول در علوم انسانی، ج ۳، دیدارها و مصاحبه‌ها، قم، کتاب فردا. قانع‌راد، محمدامین و مریم جوکار، ۱۳۸۸، «علوم اجتماعی مستقل/ دگرواره و عینیت چندگانه (نگاهی به آراء سیدحسین و سیدفریدالعطاس)»، مطالعات اجتماعی ایران، ش ۵، ص ۷-۳۶.

کچوئیان، حسین، ۱۳۹۱، مصاحبه، در: مجموعه تحول در علوم انسانی، ج ۳، دیدارها و مصاحبه‌ها، قم، کتاب فردا. محمدی، علی و همکاران، ۱۳۹۱، تحول در علوم انسانی، مجموعه دیدارها و مصاحبه‌ها، قم، کتاب فردا. —، ۱۳۹۲، تحول در علوم انسانی، ج ۲، مقالات، قم، کتاب فردا.

مشکی، مهدی، ۱۳۹۱، مصاحبه، در: مجموعه تحول در علوم انسانی، ج ۳، دیدارها و مصاحبه‌ها، قم، کتاب فردا. ملکیان، مصطفی، ۱۳۹۰، «پیش‌فرض‌های بازسازی علوم انسانی»، در: مجموعه علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات، چ پنجم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

موسوی، سیدمهدی، ۱۳۹۱، «جغرافیای اسلامی سازی معرفت در نگرش طه‌جابرالعلوانی»، پژوهش‌های فرهنگی و اجتماعی (صدر)، ش ۱، ص ۲۰-۳۱.

محلثی، حسن، ۱۳۹۰، «تمایز نظریه اجتماعی و نظریه جامعه‌شناختی: راه‌حلی برای مشکل اسلامی سازی جامعه‌شناسی در ایران»، مطالعات اجتماعی ایران، ش ۴، ص ۸۶-۱۱۲.

- موسویان، مریم، ۱۳۹۱، «منطق تولید علوم انسانی در نگاه سیدمحمد مهدی میرباقری»، پژوهش‌های فرهنگی و اجتماعی (صدر)، ش ۱، ص ۵۰-۶۰.
- میرباقری، سیدمحمد مهدی، ۱۳۹۱، مصاحبه، در مجموعه، تحول در علوم انسانی، ج ۳، دیدارها و مصاحبه‌ها، قم، کتاب فردا.
- ____، ۱۳۹۲، «جریان‌شناسی تولید علوم انسانی اسلامی»، در: مجموعه تحول در علوم انسانی، ج ۲، مقالات، قم، کتاب فردا.
- میری، سیدمحسن، ۱۳۹۱، «فرایند اسلامی سازی علوم انسانی از دیدگاه اسماعیل فاروقی»، پژوهش‌های فرهنگی و اجتماعی (صدر)، ش ۱، ص ۵۲-۶۵.
- نصیری، مهدی، ۱۳۹۱، مصاحبه، در: مجموعه تحول در علوم انسانی، ج ۳، مجموعه دیدارها و مصاحبه‌ها، قم، کتاب فردا.
- واعظی، احمد، ۱۳۹۰، «علم دینی از منظر آیت‌الله جوادی آملی»، در: مجموعه علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات، ج پنجم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- هادوی تهرانی، مهدی، ۱۳۹۱، مصاحبه، در: مجموعه تحول در علوم انسانی، ج ۳، مجموعه دیدارها و مصاحبه‌ها، قم، کتاب فردا.

روش‌شناسی انتقادی عاملیت و ساختار در اندیشه گیدنز از منظر حکمت متعالیه

محمد داود مدقق / دانشجوی دکتری فلسفه علوم اجتماعی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉ dawodmodaqqeq@yahoo.com
حامد حاجی حیدری / استادیار جامعه‌شناسی دانشگاه تهران hajiheidari@philosociology.com
دریافت: ۱۳۹۳/۹/۲۷ - پذیرش: ۱۳۹۴/۳/۱۸

چکیده

چگونگی رابطه عاملیت و ساختار، معضل اساسی علوم اجتماعی است. نظریه ساختاری با هدف پایان دادن به امپراطوری نظریه‌های هرمنوتیکی از یک سو و ساختارگرایی و کارکردگرایی از سوی دیگر، در نظر دارد تبیینی کفایت‌مندتر در این زمینه ارائه دهد. در راستای هدف بومی‌سازی علوم انسانی و با توجه به محوریت مبانی معرفتی در نظریه‌های اجتماعی، این پژوهش با روش تحلیلی-اسنادی در پی روش‌شناسی نظریه مزبور از منظر حکمت اسلامی است. پژوهش حاضر به این نتیجه رهنمون می‌شود که اگر چه نظریه ساختاری، علوم اجتماعی را از چنگال افراط و تفریط‌گرایی کل‌گرایی روش‌شناختی و فردگرایی روش‌شناختی در باب رابطه عاملیت و ساختار نجات می‌دهد، به دلیل عدم اتخاذ موضع واقع‌بینانه درباره هستی، انسان و معرفت نمی‌تواند راه‌حل اساسی به‌شمار آید.

کلیدواژه‌ها: روش‌شناسی، عاملیت و ساختار، حکمت متعالیه، گیدنز.

آنتونی گینز بی‌شک نویسنده‌ای اثرگذار در علوم اجتماعی است. برخی از کتاب‌های او به ۳۵ زبان زنده دنیا ترجمه شده‌اند (جلایی‌پور، ۱۳۸۴، ص ۱۴). وی در سال ۲۰۰۷ پنجمین نویسنده پراستناد جامعه‌شناسی در سطح دنیا شناخته شد (ساعی‌ارسی، ۱۳۹۰، ص ۱۷). نظریه «ساخت‌یابی» در مرکز تلاش‌های نظری گینز، قرار دارد که شالوده اصلی آرای او به حساب می‌آید. این نظریه با هدف پایان دادن به امپراطوری نظریه‌های هرمنوتیکی از یک‌سو و ساختارگرایی و کارکردگرایی از سوی دیگر، به طرز پیچیده‌ای به تلفیق عناصری از این رهیافت‌ها و رهیافت‌های پیشین دیگر می‌پردازد (کسل، ۱۳۸۳، ص ۱۲۷) و توجهی گسترده را به خود جلب کرده است (کرایب، ۱۹۹۲، ص ۱۹۶). گینز معتقد است که صورت‌بندی نظریه‌های اجتماعی موجود (جامعه‌شناسی کلاسیک، اجماع ارتدوکس به رهبری پارسونز و جو آشفته پساپارسونز) در تبیین عاملیت و ساختار فاقد کفایت نظری و عملی‌اند و نظریه ساخت‌یابی می‌خواهد چارچوب مفهومی کفایت‌مندی نسبت به چیستی و تبیین این قضیه ارائه دهد. در نتیجه کل‌گرایی روش‌شناسی و فردگرایی روش‌شناسی در جامعه‌شناسی را می‌توان جزو نظریه‌های تأثیرگذار بر ساخت‌یابی به حساب آورد.

بحث رابطه عاملیت و ساختار، جامعه‌شناسی بازاندیشی و جامعه‌شناسی زمان و فضا سه رکن اساسی نظریه ساخت‌یابی به‌شمار می‌آیند. تحقیق حاضر به دلیل محدودیت زمان و گنجایش مقاله علمی پژوهشی، صرفاً به رکن نخست این نظریه می‌پردازد. بدین ترتیب، مراد از ساخت‌یابی در این تحقیق همان تبیین رابطه عاملیت و ساختار است. با توجه به مرکزیت مبانی معرفتی در هر نظریه، این پژوهش در نظر دارد با مرجع قرار دادن روش‌شناسی بنیادین، مبانی معرفتی نظریه ساخت‌یابی را آشکار سازد و آن را از منظر حکمت متعالیه بررسی کند؛ لذا این پرسش را پیش می‌کشد که «مبانی معرفتی نظریه ساخت‌یابی کدام‌اند و از منظر حکمت متعالیه، آیا این نظریه با طرح دوسویگی ساختار و عاملیت به حل این مسئله دیرپای علوم اجتماعی نایل آمده است»؟

با توجه به پرسش مزبور، پژوهش حاضر در دو بخش توصیف رابطه عاملیت و ساختار از منظر گینز و تحلیل مبانی آن از منظر حکمت متعالیه سامان‌دهی شده است. انتظار این است که چنین کاری گامی هرچند کوچک در راستای هدف کلی بازسازی علوم مدرن و بازخوانی علم دینی به‌شمار آید. گفتنی است که برای جلوگیری از تکرار و ارائه تعریف کلیشه‌ای، مفاهیم کلیدی تحقیق در ضمن بحث توضیح داده می‌شوند.

۱. روش‌شناسی بنیادین

روش‌شناسی بنیادین ناظر به روشی است که نظریه در مسیر آن تولید می‌شود. لذا روش‌شناسی بنیادین مجموعه‌ی مبادی و اصول موضوعه‌ای را که نظریه بر اساس آنها شکل می‌گیرد، به صورت قضایای شرطیه دنبال می‌کند (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۴۴-۴۳). از منظر روش‌شناسی بنیادین، نظریه علمی در جهان نخست به لحاظ نفس‌الامر خود با برخی تصورات و تصدیقات آغازین همراه است که به منزله پیش‌فرض پذیرفته می‌شوند و عبارت‌اند از: مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی (همان، ص ۴۳). روش‌شناسی بنیادین همچنین مبانی مربوط به پیشینه نظریه و زمینه‌های غیر معرفتی آن را بررسی می‌کند که این نوشته درصدد بررسی آنها نیست.

بنابر چارچوب یادشده، تحقیق حاضر در پی بررسی مبانی معرفتی نظریه ساخت‌یابی از منظر حکمت متعالیه است؛ حکمتی که ملاصداً آن را با ترکیب عناصری هماهنگ از فلسفه‌های مشایی، اشراقی و مکاشفات عرفانی و وحیانی پایه‌گذاری کرد (مصباح، ۱۳۷۸ الف، ج ۱، ص ۳۱؛ مطهری، ۱۳۸۰، ص ۳۰). با توجه به حالت انضمامی یافتن حکمت صدرایی توسط نوصدرا بیان (علامه طباطبایی و شاگردان بی‌واسطه و باواسطه ایشان)، تأکید بیشتر در این پژوهش بر همین قرائت از حکمت متعالیه است؛ قرائتی که علاوه بر برخورد انتقادی با مبانی معرفتی علوم اجتماعی، آرمان در انداختن طرح نو در زمینه تأسیس علوم اجتماعی اسلامی را نیز در سر دارد.

۲. توصیف نظریه ساخت‌یابی

کاربرد رسمی مفهوم ساخت‌یابی (structuration) در نظریه‌های جامعه‌شناسی مدیون گیدنز (۱۹۷۶، ۱۹۷۹ و ۱۹۸۴) است (اوتویت و باتامور، ۱۳۹۲، ص ۵۵۱-۵۵۰). نظریه ساخت‌یابی را می‌توان الهام‌گرفته از این دو جمله معروف مارکس و گسترش آنها دانست: «انسان‌ها تاریخ را می‌سازند، اما نه آن‌گونه که خودشان می‌خواهند» (مارکس، ۱۸۶۹، ص ۱۵). «هر آنچه سخت و استوار است، دود می‌شود به هوا می‌رود» (مارکس، ۱۸۴۸/۲۰۱۲، ص ۳۸؛ برمن، ۱۹۸۳، ص ۱۳ و ۱۵؛ نلسون، ۱۹۹۸، ص ۳۱۷؛ واگنر، ۲۰۰۱، ص ۱۱۸ و ۱۱۹). مشابه این دو جمله را گیدنز در کتاب *شالوده جامعه و قواعد جدید* این‌گونه بیان می‌کند: «انسان تاریخ خود را با آگاهی از آن تاریخ می‌سازد؛ بدین معنا که انسان به‌عنوان یک موجود بازاندیش به گونه‌ای شناختاری در زمان تصرف می‌کند، نه اینکه صرفاً در آن زندگی کند» (گیدنز، ۱۹۸۴، ص ۲۳۷). «قلمرو عاملان انسانی مرزبندی شده است. انسان‌ها جامعه را می‌سازند، اما به‌عنوان کنشگران به لحاظ تاریخی موقعیت‌مند و نه تحت شرایطی که در اختیار خودشان باشد» (گیدنز، ۱۹۹۳، ص ۱۶۸-۱۶۹).

بنابر نظریه ساخت‌یابی، «قلمرو بررسی علوم اجتماعی»، نه تجربه کنشگر فردی و نه هستی هر نوع جامعیت اجتماعی است، بلکه آن عملکردهای اجتماعی‌ای است که در راستای زمان و فضا نظم می‌یابد. فعالیت‌های اجتماعی انسان همانند برخی عناصر خودتولیدگر در طبیعت دارای خاصیت بازگشتی است؛ بدین معنا که فعالیت‌های اجتماعی از رهگذر همان شیوه‌هایی که کنشگران خود را به‌عنوان کنشگر ابراز می‌دارند، به‌طور پیوسته بازایجاد می‌شوند. عاملان اجتماعی از طریق فعالیت‌های خود موجب بازتولید شرایطی می‌شوند که همان فعالیت‌ها را امکان‌پذیر می‌سازد» (گیدنز، ۱۹۸۴، ص ۲).

بنابراین عملکردهای اجتماعی تکرارشونده، موضوع نظریه ساخت‌یابی‌اند؛ عملکردهایی که از خاصیت تکرارشوندگی، سامان‌یابی در راستای زمان و فضا و خاصیت بازگشتی برخوردارند. تأکید بر عملکردهای اجتماعی با خاصیت تکرارشوندگی است که گیدنز را وادار می‌دارد تا دوجهی بودن ساختار و رابطه دیالکتیکی میان عاملیت و ساختار و مفهوم‌سازی مجدد آن دو را مطرح کند (موضوع پژوهش حاضر). ویژگی سامان‌یابی عملکردهای اجتماعی در راستای زمان و فضا، حاکی از اهتمام گیدنز به جامعه‌شناسی زمان و فضا است. خصوصیت بازگشتی فعالیت‌های اجتماعی بر نقش محوری بازاندیشی در زندگی اجتماعی و نظریه اجتماعی دلالت دارد.

۱-۲. عناصر نظریه ساخت‌یابی بر اساس عاملیت و ساختار

«عاملیت»، «ساختار» و «دوجهی بودن ساختار» (duality of structure) سه عنصر اصلی نظریه ساخت‌یابی هستند (ریترز و داگلاس، ۱۳۹۰، ص ۵۷۹). ساخت‌یابی فرایندی است شامل درک ماهیت ساختار، عاملانی که از ساختار بهره می‌برند و روابط متقابل آن دو جهت ایجاد انواع سازمان‌های انسانی (ترنر، ۲۰۰۳، ص ۴۷۷). کنش و ساختار، رابطه دوسویه با هم دارند و هیچ‌کدام تعیین‌بخش دیگری نیست (گیدنز، ۱۹۸۴، ص ۲۱۹). پس عاملیت، ساختار و دوسویگی ساختار، سه عنصر اصلی نظریه ساخت‌یابی به‌شمار می‌آیند که در این نوشتار تحلیل خواهند شد.

۱-۱-۲. عامل و عاملیت

از نظر گیدنز عاملان پیوسته‌اندیشه‌ها، فعالیت‌ها و زمینه‌های طبیعی و اجتماعی خود را به صورت بازاندیشانه تولید و بازتولید می‌کنند. لذا عامل‌های گیدنز از قدرت، عقلانیت و انگیزش برخوردارند. گیدنز مدعی است که «عقلانی‌سازی کنش، ویژگی عام کنش متقابل انسانی است» (گیدنز، ۱۹۸۳، ص ۲۱۶). عقلانی‌سازی کنش همواره در زمینه دوجهی بودن ساختار عمل

می‌کند که از رهگذر آن نظم تکرارپذیر زندگی اجتماعی به وجود می‌آید (همان). منظور از عقلانی‌سازی، توسعه زندگی روزمره است که موجب احساس امنیت در عاملان می‌شود. انگیزش‌ها همان محرک‌ها یا طرح‌های کلی کنش هستند که نقشی مهم در کردار انسانی دارند؛ ولی بیشتر کنش‌های ما فاقد انگیزش مستقیم هستند (ریتزر و داگلاس، ۱۳۹۰، ص ۵۷۸-۵۷۷). قدرت انجام کار، ویژگی اساسی عاملیت است (کسل، ۱۳۸۳، ص ۱۳۶).

با توجه به ویژگی‌های یادشده، گیدنز معتقد است که عاملیت و عامل هم در فردگرایی روش‌شناسی و هم در کل‌گرایی روش‌شناسی به‌درستی کانون توجه قرار نمی‌گیرند. اشتباه اولی این است که عاملیت را مفروض می‌گیرد. در دومی نیز عامل کسی است که منفعلانه از رهگذر جامعه‌پذیری صرفاً مشغول درونی کردن ارزش‌های اجتماعی، و در مرتبه بعد بازگوکننده آنهاست (تاگر، ۱۹۹۸، ص ۸۰)؛ درحالی‌که توانایی و قدرت انجام کار در راستای زمان، ویژگی اساسی عاملیت است. لذا گیدنز می‌گوید: «کنش یا عاملیت آن‌طور که من از این مفاهیم استفاده می‌کنم، نه به مجموعه‌ای از اعمال جدا از هم که به یکدیگر متصل شده باشند، بلکه به جریان پیوسته رفتار اطلاق می‌شود» (گیدنز، ۱۳۸۴، ص ۶۴). او «عاملیت را جریانی از مداخله‌های سببی موجودات انسانی مادی در فرایند جاری رویدادها در جهان» می‌داند (گیدنز، ۱۹۷۶، ص ۷۵). به این ترتیب اعمال سازمان‌دهی شده، شیوه اصلی ارتباط میان کنش و ساختار از دید ساخت‌یابی است و ویژگی ضروری عاملیت این است که در هر نقطه از زمان عامل «می‌توانسته به گونه دیگری عمل کند» (همان)؛ حال یا به طور ایجابی بر حسب مداخله قصدشده در فرایند رویدادها در جهان، یا به طور سلبی بر حسب امتناع.

گیدنز همچنین معتقد است «اشتباه است اگر تصور کنیم که می‌توان مفهوم کنش را به طور کامل، خارج از متن حالات به لحاظ تاریخی موقعیت‌مند فعالیت توضیح داد» (گیدنز، ۱۳۸۴، ص ۶۵). لذا به دلیل موقعیت‌مندی تاریخی و اجتماعی کنش است که انسان‌ها نمی‌توانند به‌طور دلخواه تاریخ خود را رقم بزنند. لذا ناخودآگاه، آگاهی، شرایط ناشناخته و پیامدهای ناخواسته بحث‌های اصلی‌ای هستند که گیدنز از آنها با عنوان «مدل قشربندی عامل» یاد می‌کند.

۲-۱-۲. مدل قشربندی شخصیت

گیدنز بر اساس مدل قشربندی شخصیت، معتقد است که «فلسفه کنش علی‌الاصول از مسائل ناخودآگاه روی‌گردان است. همچنین عملاً هیچ علاقه‌ای به پیامدهای ناخواسته رفتار نیت‌مندانه نشان نداده است» (همان، ص ۶۸). در طرف مقابل نظریه کارکردگرایی در توضیح کافی از رفتار نیت‌مندانه ناکام مانده

است. به نظر گیلنر نظریه مناسب درباره سوژه باید علاوه بر سه مجموعه مرتبط با هم ناخودآگاه، آگاهی عملی و آگاهی گفتمانی، پیامدهای ناخواسته و شرایط نادانسته کنش را نیز در نظر بگیرد.

۳-۱-۲. آگاهی عاملان

به نظر گیلنر این قضیه که «تمام عاملان اجتماعی از نظام‌های اجتماعی که کنش‌هایشان را ایجاد و بازتولید می‌کنند آگاه هستند، ویژگی منطقاً ضروری مفهوم دوجهی بودن ساختار است». از این رو این قضیه، قضیه محوری ساخت‌یابی است: «هر کنشگر اجتماعی به میزان زیاد از شرایط بازتولید جامعه‌ای که عضو آن است آگاهی دارد» (همان، ص ۲۰). غفلت از همین قضیه، ضعف اساسی نظریه ساختارگرایی و کارکردگرایی است.

بر اساس ایده عاملیت و آگاهی عاملان، نهادهای اجتماعی، تعیین‌بخش کنشگران اجتماعی نیستند. بنابراین نظریه‌هایی مانند نظریه هنجاری پارسونز و مارکسیسم ساختاری آلتوسر که به بهانه کشف علل واقعی رفتار انسان‌ها به دلایل کنش واقعی نمی‌نهند و به دنبال کشف محرک‌های واقعی هستند که خود کنشگران از آن غافل‌اند، از منظر اجتماعی متضمن تضعیف کنشگران‌اند. طبق نظریه ساخت‌یابی «همه کنشگران اجتماعی، مهم نیست که چقدر، ولی تا اندازه‌ای بر اشکال اجتماعی که بر آنها فشار وارد می‌کنند تأثیر دارند» (گیلنر، ۱۹۸۳، ص ۷۲). پس بر مکانیسم بازتولید اجتماعی، دیالکتیک کنترل حاکم است.

ادعای گیلنر درباره منابع آگاهی عاملان این است که چنین شناختی از سه منبع ناخودآگاه، آگاهی گفتمانی و آگاهی عملی در رفتارهای اجتماعی نمود می‌یابد (گیلنر، ۱۳۸۴، ص ۲۰). پس نظریه مناسب درباره سوژه نظریه‌ای است که سه مجموعه مزبور را مرتبط با هم در نظر بگیرد (گیلنر، ۱۹۸۳، ص ۲). این سه مجموعه در عین ارتباط با هم و با شرایط ناشناخته و پیامدهای ناخواسته، قابل تقلیل به یکدیگر نیستند. ناخودآگاه: گیلنر تحت تأثیر اریکسون ناخودآگاه را در بحث عاملان و عاملیت وارد می‌کند (گیلنر، ۱۹۸۴، ص ۴۱). مهم‌ترین استفاده گیلنر از مفهوم ناخودآگاه در بحث «امنیت وجودی» است. امنیت وجودی به وضعیت ذهنی راحت و مناسبی اشاره دارد که در آن فرد در محیطی آشنا و به همراه افراد دیگر که تهدیدی برای او به وجود نمی‌آورند، به فعالیت‌های عادی خود مشغول است (کرایب، ۱۳۸۹، ص ۱۴۴؛ کوهن، ۱۳۸۸، ص ۴۳۰).

ریشه امنیت وجودی به رابطه عاطفی و ناخودآگاه و نه شناختی نوزاد با مادرش بازمی‌گردد. این مفهوم حاکی از اعتمادپذیری زندگی روزمره و تداوم هویت فردی است (تاگر، ۱۹۹۸، ص ۸۳). حفظ روال‌مندی زندگی از نیروی انگیزشی سرچشمه می‌گیرد که وراثت خودآگاهی انسان عمل می‌کند

(ترنر، ۲۰۰۳، ص ۴۸۴) و در عین ناآگاهانه بودن، برای کردارهای انسانی نقش حیاتی دارد (ریتزر، ۱۳۷۸، ص ۶۰۲). طبق مدل قشربندی عامل، امنیت وجودشناختی متکی به ایمان بی‌قید و شرط عاملان به آداب و رسوم است که از طریق آن بازتولید زندگی اجتماعی در چارچوب دوجوهی بودن ساختار حاصل می‌شود (گیدنز، ۱۹۸۳، ص ۲۱۹).

نکته مهم اینکه در شرایط اجتماعی عادی که امور بر وفق مراد کنشگران پیش می‌رود، کنشگران نه قادرند و نه احساس نیاز می‌کنند که دلایلی را برای سازگاری رفتارشان با عرف ارائه دهند (همان). این شرایط حکایت از انجام امور طبق آگاهی عملی دارد؛ اما در شرایط «اختلال در امر عادی»، نقش آگاهی گفتمانی برجسته می‌شود که کنشگران نگاه بازاندیشانه به زندگی اجتماعی پیدا می‌کنند (همان، ص ۲۲۰). پس در شرایط عادی، نقش آگاهی عملی و در شرایط بحرانی نقش آگاهی گفتمانی برجسته است.

آگاهی عملی: آگاهی عملی ویژگی بنیادی ساخت‌یابی است (همان، ص ۲)؛ زیرا قابلیت شعور و معرفت روزمره مردم را در شرایط عادی زندگی اجتماعی با وضعیت‌های ساختاری نظام‌های اجتماعی ارتباط می‌دهد (پیرسون، ۱۳۸۴، ص ۱۶۰). آگاهی عملی «شناخت ضمنی [است] که ماهرانه در اجرای فرایند رفتار به کار برده می‌شود، اما کنشگر توانایی صورت‌بندی گفتمانی آن را ندارد» (گیدنز، ۱۹۸۳، ص ۵۷). تأکید بر آگاهی عملی به همین ایده است که ما را از بحث عاملان به مفهوم عاملیت می‌رساند: «چیزهایی که عاملان عملاً انجام می‌دهند» (ریتزر و داگلاس، ۱۳۹۰، ص ۵۷۸)؛ واقعه‌ای که اگر عامل در رخداد آن دخالت نمی‌کرد، هرگز روی نمی‌داد (گیدنز، ۱۹۸۴، ص ۹). نقش آگاهی عملی نسبت به بازتولید ساختارهای اجتماعی شبیه استفاده کنشگران از قواعد زبان و بازتولید آن می‌ماند که هر دو ناخواسته هستند. قواعد و منابع به‌منزله خواص ساختاری نظام از نظر گیدنز جزو گنجینه‌های آگاهی عملی کنشگران هستند و در ارتباط با آن قابل درک است تا آگاهی استدلالی.

به نظر می‌رسد این‌گونه بازتولید ساختارها در سطح ساختارهای خنثا که هیچ منفعتی را برای طبقه یا گروه خاصی ندارد قابل صدق باشد. مثال گیدنز از قواعد زبان به‌راحتی قابل درک است، اما بعید است که تغییر ساختارهای سلطه از این سازوکار تبعیت کند. لذا این‌گونه توضیح ساخت‌یابی هیچ راهکاری را برای تغییر چنین ساختارهایی ارائه نمی‌دهد.

آگاهی گفتمانی: «هشیاری نسبت به شرایط اجتماعی، به‌ویژه شرایط کنش‌های خود عامل که صورت استدلالی دارد و کنشگران قادرند به صورت استدلالی و شفاهی آن را بیان کنند» (گیدنز، ۱۹۸۹، ص ۲۷۴)، یا توانایی توصیف کنش‌ها در قالب واژگان (ریتزر و داگلاس، ۱۳۹۰، ص ۵۷۸) آگاهی

گفتمانی نامیده می‌شود. افراد زمانی به سراغ آگاهی‌گفتمانی می‌روند که در روال امور عادی زندگی‌شان اختلال پیش‌آید و در این شرایط ویژگی‌های بازاندیشی عامل برجسته می‌شود.

به نظر می‌رسد از منظر فلسفی تفکیک میان آگاهی‌گفتمانی و آگاهی‌عملی و تقسیم‌قرار دادن آن دو منوط به این است که آن دو را مجزا از هم بدانیم؛ درحالی‌که هرگونه آگاهی‌عملی آمیخته با مجموعه‌ای از آگاهی‌های نظری است.

۴-۱-۲. شرایط ناشناخته و پیامدهای ناخواسته کنش

به نظر‌گیرنده نظریه‌ای مناسب درباره‌ی عامل انسانی علاوه بر آگاهی‌عاملان، نیازمند توضیح درباره‌ی شرایط و پیامدهای کنش و برقراری ارتباط میان آنهاست (گیدنز، ۱۳۸۴، ص ۵۹). ممکن است برخی ساختارهای اجتماعی محصول کنش‌های قصدمند انسانی باشند، ولی بیشتر آنها پیامدهای ناخواسته کنش انسانی‌اند. با توجه به ویژگی «بازخوردی» نظام‌های اجتماعی، پیامدهای ناخواسته در مرحله‌ی بعد تبدیل به شرایط ناشناخته‌ی کنش می‌شوند و به گونه‌ی بازخوردی وارد آن می‌گردند (ریترز، ۱۳۸۹، ص ۳۰۶). در بحث شرایط ناشناخته و پیامدهای ناخواسته کنش‌های انسانی است که تأثیر قسمت دوم جمله معروف مارکس (انسان‌ها تاریخ خود را می‌سازند، اما نه به دلخواه خودشان) بر‌گیرنده بیشتر آفتابی می‌شود. به دلیل عدم بازتولید قصدمندانه ساختارهای اجتماعی (پیرسون، ۱۳۸۴، ص ۱۴۹)، گیدنز تأکید می‌ورزد که واژه‌هایی مانند «نیت»، «دلیل» و «انگیزه» را باید با احتیاط به‌کار برد؛ زیرا کاربرد آنها در متون فلسفی غالباً به «اراده‌گرایی» هرمنوتیکی مربوط است (کسل، ۱۳۸۳، ص ۱۲۸). تأکید بر شرایط ناشناخته و پیامدهای ناخواسته کنش، پل ارتباطی میان عاملیت و ساختار در ساختاریابی است.

۴-۱-۵. ساختار

نزد‌گیرنده مفهوم ساختار متفاوت با معنای رایج آن نزد کارکردگرایی و ساختارگرایی است. ساختار نزد کارکردگرایان امری مرئی مانند اسکلت یک ساختمان است و از نظر ساختارگرایان نیز کدهای نامرئی است که صرفاً از طریق نمودهای قابل درک است (گیدنز، ۱۹۸۴، ص ۱۶)؛ اما‌گیرنده از ایده‌ی ساختار همچون امر بیرونی و الزام‌آور صرف، به دو معنای مزبور، دوری می‌کند (هلد و تامپسون، ۱۹۸۹، ص ۴).

ساختار از نظر‌گیرنده به «خواص ساختاری» اشاره دارد. «خواص یادشده را می‌توان به‌عنوان قواعد و منابعی درک کرد که به‌طور بازگشتی در بازتولید نظام‌های اجتماعی دخالت دارند» (گیدنز، ۱۹۸۳، ص ۶۴). از نظر هستی‌شناسی ساختارها به لحاظ زمانی فقط در مصادیق انضمامی و لحظات وجودی

سازنده‌ی نظام‌های اجتماعی حاضرند. لذا ساختار به مثابه خواص ساختاری، وجود خارجی ندارد بلکه صرفاً از طریق فعالیت‌های عاملان انسانی وجود می‌یابد (گیدنز، ۱۹۸۹، ص ۲۵۹). از نظر هستی‌شناسی، ساختار هم در قالب نظام‌های اجتماعی و هم در قالب خاطره‌های هدایت‌کننده‌ی عملکردهای انسانی وجود می‌یابد. لذا ساختار، پیوستاری است که هر دو سطح نظام‌های اجتماعی و آگاهی عاملان را شامل می‌شود (گیدنز، ۱۹۸۴، ص ۱۷). از این رو عاملیت و ساختار «از کوچک‌ترین مسئله و نگاهی که فرد دارد تا نظام‌های جهانی قابل کاربرد است» (پیرسون، ۱۳۸۴، ص ۱۳۵). پس ساختار نزد گیدنز را باید در ارتباط با قواعد و منابعی درک کرد که هم توانایی‌بخش و هم محدودیت‌آور هستند.

۶-۱-۲. قواعد و منابع

گیدنز ساختار را مجموعه‌ی قواعد و منابع می‌داند. قواعد بر دو قسم‌اند: ۱. قواعد هنجاری که متضمن ایجاد حقوق و تعهدات در یک زمینه‌اند؛ ۲. قواعد تفسیری که با گنجینه‌های دانش در یک زمینه مرتبط‌اند. منابع نیز بر دو گونه‌اند: ۱. منابع اقتداری که عبارت‌اند از ظرفیت سازمانی برای کنترل و مهار جامعه؛ ۲. منابع تخصیصی که همان استفاده از مصنوعات برای کنترل طبیعت است (ترنر، ۲۰۰۳، ص ۴۷۹). ساختار چیزی است که در رابطه‌ی دوسویه هم میانجی روابط اجتماعی و هم نتیجه آن است. لذا ساخت‌یابی فرایندی است که کنشگران با استفاده از قواعد و منابع روابط اجتماعی را در راستای زمان و فضا نهادینه می‌کنند و در ضمن ساختارها را تولید و بازتولید می‌کنند (همان، ص ۴۸۰). افراد با قواعد نیز رابطه‌ی دوسویه دارند، بدین معنا که هم پیرو قاعده‌اند و هم ایجادکننده آن (تاگر، ۱۹۸۹، ص ۸۱). تکرارپذیری در تعاملات روزمره، غیررسمی بودن و نانوشستگی از جمله مهم‌ترین ویژگی‌های قواعد اجتماعی مورد نظر ساخت‌یابی گیدنز به شمار می‌آیند. هرچند برخی قواعد اجتماعی هنجارین و مربوط به آگاهی استدلالی‌اند، بسیاری دیگر جزء معرفت ضمنی‌اند و صرفاً با آگاهی عملی می‌توان آنها را درک کرد (ترنر، ۲۰۰۳، ص ۴۷۸). گیدنز منابع را نوعی «تسهیلات» می‌داند که به‌وجودآورنده قدرت‌اند (همان). به همین جهت می‌توان گفت که ساختارها صرفاً محدودیت‌ساز نیستند.

۷-۱-۲. تبدیل‌پذیری قواعد و منابع

قواعد و منابع با توجه به خصلت گشتاری و انعطاف‌پذیری از دو ویژگی مهم جابه‌جایی و ترکیب‌پذیری برخوردارند و می‌توانند الگوهای پیچیده روابط اجتماعی را در راستای زمان و فضا ایجاد کنند (همان). لذا خواص ساختاری نظام‌های اجتماعی را می‌توان بر حسب میانجی‌گری‌ها و دگرگونی‌هایی مرتب

کرد که ساختار زمانی- فضایی نظام‌های اجتماعی را ممکن می‌سازند (گیدنز، ۱۹۸۳، ص ۱۰۳).
تبدیل‌پذیری مالکیت خصوصی خاص جامعه سرمایه‌داری را می‌توان به شرح زیر نشان داد:

الف. مالکیت خصوصی: پول، سرمایه، قرارداد کار، سود؛

ب. مالکیت خصوصی: پول، سرمایه، قرارداد کار، اقتدار صنعتی؛

ج. مالکیت خصوصی: پول، امتیاز تحصیلی، موقعیت شغلی (همان).

در گزینه الف نشان داده شده است که مؤلفه‌های اساسی وجه سرمایه‌دارانه تولید چگونه متضمن تبدیل‌پذیری روابطند. از آنجاکه گسترش اقتصاد پولی شرط ظهور جامعه سرمایه‌داری است، پول (میانجی ارزش مبادله ناب) شرایط تبدیل مالکیت به سرمایه را فراهم می‌کند. پول کالایی شدن نیروی کار (تنها دارایی کارگران مزدبگیر) را تسهیل می‌کند. همچنین پول میانجی تبدیل سرمایه به سود از طریق استخراج افزوده به حساب می‌آید (همان، ص ۱۰۵). خطوط کلی به هم پیوستگی روابط دگرگونی - میانجی‌گری به منزله مؤلفه‌های ساختاری تبدیل‌پذیری مالکیت خصوصی به اقتدار صنعتی در گزینه ب نشان داده شده است (همان). گزینه ج نیز چگونگی تبدیل شدن ثروت به امتیاز تحصیلی و از طریق آن موقعیت شغلی را با میانجی‌گری پول به نمایش می‌گذارد. به این ترتیب مطالعه ساختار همیشه نوعی بررسی ساخت‌یابی ساختارهایی است که ویژگی دوسویگی دارند.

۸-۱-۲. دوجهی بودن ساختار، کلید حل معمای دیرپای علوم اجتماعی

دوجهی بودن ساختار، هسته اصلی نظریه ساخت‌یابی است که طبق آن میان ساختار و عاملیت رابطه دیالکتیکی برقرار است (برنشتاین، ۱۹۸۹، ص ۲۳). «مفهوم ساخت‌یابی متضمن دوجهی بودن ساختار است که به خصلت اساساً بازگشتی زندگی اجتماعی مربوط می‌شود و بیانگر وابستگی متقابل ساختار و عاملیت است» (گیدنز، ۱۹۸۳، ص ۶۹). «منظور من از دوجهی بودن ساختار این است که خواص ساختاری نظام‌های اجتماعی هم میانجی و هم پیامد کردارهای سازنده آن نظام‌ها هستند» (همان). لذا لحظه تولید کشش، لحظه بازتولید ساختار است (گیدنز، ۱۹۸۴، ص ۲۵ و ۲۶). با چنین صورت‌بندی‌ای، نظریه ساخت‌یابی هر نوع تمایزگذاری میان هم‌زمانی / درزمانی یا پویایی / ایستایی و این‌همانی ساختار با محدودیت و الزام صرف را مردود می‌داند. بر اساس دوجهی بودن ساختار، «ساختار هم محدودیت‌ساز و هم توانایی‌بخش است و یکی از وظایف اساسی نظریه اجتماعی بررسی شرایطی در سازمان‌دهی نظام‌های اجتماعی است که ارتباطات متقابل آن دو را کنترل می‌کند» (گیدنز، ۱۹۸۳، ص ۷۰-۶۹). بر اساس این برداشت عاملیت و ساختار، دارای ویژگی‌های ساختاری مشابهی هستند.

ساختار به‌طور هم‌زمان «شخصیت» و «جامعه» را شکل می‌دهد، اما به‌دلیل اهمیت پیامدهای ناخواسته و شرایط ناشناخته‌کش، در هیچ‌یک از دو مورد شکل‌دهی به‌طور کامل اتفاق نمی‌افتد. با توجه به اینکه بشر همیشه آغازکننده است، می‌توان گفت که هر فرایندی از کنش تولید چیزی جدید به حساب می‌آید، اما در عین حال وجود کنش منوط به گذشته‌ای است که واسطه شروع آن است.

براین اساس با شیوه‌هایی که کنشگران برای بازنمایی خود به‌منزله کنشگر برمی‌گزینند، هم عملکردهای اجتماعی پیوسته بازآفرینی می‌شود و هم شرایطی پدید می‌آید که چنین فعالیت‌هایی را امکان‌پذیر می‌سازد (گیدنز، ۱۹۸۴، ص ۲)؛ به گونه‌ای که علاوه بر ساختار، آگاهی نیز از طریق همین فرایند ایجاد می‌شود (هلد و تامپسون، ۱۹۸۹، ص ۷). در نتیجه گیدنز کردارهای اجتماعی و آگاهی عملی را لحظات وجودی میانجی میان دو گونه دوگانگی‌هایی سنتی و دیرینه سوژه و ابژه و ناخودآگاهانه و خودآگاهانه در نظریه اجتماعی می‌بیند و به جای هر یک از اینها، مفهوم اساسی دوجوهی بودن ساختار را قرار می‌دهد.

۹-۲. ساختاریابی و روابط دوسویه قدرت

گیدنز معتقد است که کل روابط اجتماعی را باید بر حسب دوجوهی بودن ساختار تحلیل کرد. در اینجا به یکی از مهم‌ترین تحلیل‌های گیدنز در این زمینه می‌پردازیم. به نظر گیدنز اگر ما بخواهیم به گونه‌ای شایسته به نظریه‌پردازی درباره ساختار به‌منزله امری درگیر در مناسبات قدرت، و مناسبات قدرت به‌منزله امری دخیل در ساختار بپردازیم، باید مفهوم قدرت را در متنی از دوجوهی بودن ساختار و به‌نوعی رابطه استقلال و وابستگی در نظر بگیریم. قواعد و منابع که شرط لازم برای اعمال سلطه و قدرت هستند، باید هم‌زمان با مؤلفه‌های استقلال در نظر گرفته شوند (گیدنز، ۱۹۸۳، ص ۹۱) که بیانگر خصیصه ساختاری نظام‌های اجتماعی است (همو، ۱۹۸۱، ص ۲۸).

بنابراین اگرچه اقتدار و در نتیجه اطاعت، واقعیت‌های گریزناپذیر زندگی اجتماعی است، در روابط قدرت، قدرتمندان و محرومان از قدرت پیوسته درگیر روابط پیچیده آزادی عمل و وابستگی هستند. قدرتمندان برای اجرای اعمال و روال‌های مشخص، به محرومان از قدرت متکی‌اند و زیردستان می‌توانند به شکلی ماهرانه از طریق اعتصاب‌های مدنی به مثابه اهرمی برای آزادی عمل در برخی زمینه‌ها بهره‌برداری کنند (کوهن، ۱۳۸۸، ص ۴۳۵). بر اساس دیالکتیک کنترل، زیردستان صرفاً آلت دست قدرت و ایدئولوژی فرادستان نیستند (لایدر، ۱۹۹۸، ص ۱۶۷).

هیچ‌یک از جوامع سرمایه‌داری یا سوسیالیسم تک‌ساحتی یا قفس آهنین به معنای واقعی کلمه نیستند.

پس هیچ الزامی به پذیرش ایده‌های وبر و مارکوزه وجود ندارد. بر اساس ساخت‌یابی، «دیالکتیک کنترل حتی در صورت کاملاً سرکوبگر سازمان‌ها و جمع‌ها عمل می‌کند. دیالکتیک کنترل در طبیعت عاملیت، یا به سخن درست‌تر، در روابط استقلال و وابستگی نهاده شده است که عاملان در زمینه اجرای کردارهای اجتماعی بازتولید می‌کنند. عاملی که در دیالکتیک کنترل مشارکت ندارد، اساساً جزء عامل به شمار نمی‌رود» (گیلنز، ۱۹۸۳، ص ۱۴۹). پس همه مناسبات قدرت دوسویه‌اند و دیالکتیک کنترل دقیقاً خود را در تضاد طبقاتی در سرمایه‌داری مدرن نشان می‌دهد. ظهور جنبش کارگری را می‌توان نمونه‌ای از دیالکتیک کنترل به شمار آورد. با ظهور سرمایه‌داری قرارداد نیروی کار آزاد جهت تقویت قدرت و کنترل کارفرمایان بر کارگران به وجود آمد، ولی کارگران با ترک کار جمعی موفق شدند قرارداد را به منبعی به نفع خود مبدل کنند. اینجاست که جنبش کارگری شکل گرفت (همان، ص ۱۴۹). با دیالکتیک کنترل است که «رابطه ذاتی میان قدرت و عاملیت» در نظریه گیلنز معنایی دقیق‌تر می‌یابد.

۳. تبیین مبانی معرفتی ساخت‌یابی

در اینجا بر آنیم تا با کمک چارچوب مرجع روش‌شناسی بنیادین، علاوه بر آشکارسازی مبانی معرفتی نظریه ساخت‌یابی، مشخص کنیم که در این سطح چه رابطه‌ای (تضاد یا تعامل) میان این نظریه و حکمت متعالیه برقرار است. برخی گیلنز را در کنار شوئوس و وینچ در قالب پارادایم تفسیری - ساختی تفسیر می‌کنند (بلیکی، ۱۳۸۹، ص ۲۴۳؛ محمدپور، ۱۳۸۹، ص ۳۹۳). به نظر می‌رسد در اصول کلی، نظریه ساخت‌یابی با سایر پارادایم‌های تفسیری مشترک است. با این حال در اینجا به بررسی مبانی خاص نظریه ساخت‌یابی می‌پردازیم.

۳-۱. مبانی هستی‌شناختی

روش‌شناس در مقام هستی‌شناسی به دنبال دیدگاه نظریه‌پرداز درباره هستی انسان، جامعه و چگونگی ارتباط میان آن دو و همچنین به دنبال مصادیق قوانین کلی هستی‌شناسانه طبیعی، اجتماعی و فوق‌طبیعی در سنن اجتماعی است (ابوالحسن تنهایی، ۱۳۸۹، ص ۱۴). با توجه به توصیف فوق، می‌توان مبانی زیر را به گیلنز نسبت داد؛ اما انصاف و دقت در بحث‌های علمی مقتضی است که بعد از هر ادعایی سند آن ذکر شود.

دیالکتیک‌گرایی: گیلنز در برابر دو قطب فردگرایی روش‌شناختی و کل‌گرایی روش‌شناختی، موضوع نظریه ساخت‌یابی را «عملکردهای اجتماعی تکرار شونده» می‌داند (گیلنز، ۱۹۸۹، ص ۲۵۲)؛ عملکردهایی که از رابطه دیالکتیک عاملیت و ساختار به وجود می‌آیند (گیلنز، ۱۹۸۴، ص ۲). در

حقیقت نقطه عزیمت هستی‌شناسی اجتماعی گیدنز همان دیالکتیک میان فعالیت‌ها و شرایط اجتماعی در زمان - فضا است (ساعی‌ارسی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۵). لذا این نظریه در مقام هستی‌شناسی هیچ فرضی درباره جبرهای تاریخی ندارد (آتویت و باتامور، ۱۳۹۲، ص ۵۵۱). در برابر، فردگرایان روش‌شناختی نیز اعمال عاملیت را به لحاظ منطقی مقدم بر توجه به انتخاب‌ها یا تفسیرهای ذهنی کنشگران از عملکردهای اجتماعی می‌دانند (همان). در نتیجه گیدنز از دوجویی بودن ساختار، نه دوغانگی آن سخن به میان می‌آورد. بر اساس دوجویی بودن ساختار، هستی اجتماعی امری فرایندی و نه ثابت است که به واسطه عملکردهای اجتماعی پیوسته بازایجاد می‌شود. از این جهت گیدنز از هر دو پارادایم اثباتی و تفسیری فراتر می‌رود و موضعی میان آن دو انتخاب می‌کند.

ارزیابی: اصل نگاه رابطه‌گرایی و دیالکتیکی میان ساختار و عاملیت و پرهیز از افراط‌گرایی و تفریط‌گرایی‌های خرد و کلان امری درست به نظر می‌رسد؛ اما آنچه قرائت گیدنز را ناپذیرفتنی می‌کند نگاه صرفاً سکولاریستی گیدنز است که این رابطه را صرفاً این‌جهانی در نظر می‌گیرد. بر اساس هستی‌شناختی توحیدی (مصباح، ۱۳۷۸ الف، ص ۳۸۸)، تقسیم هستی به مادی و فرامادی و حاکمیت رابطه‌علی و معلولی میان آن دو (گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۱۳۱)، باید این رابطه را فراتر از جهان مادی در نظر گرفت. دیالکتیک موجود باید بر اساس رابطه دوسویه «از اویی» و به «سوی اویی» در نظر گرفته شود؛ به این معنا که واقعیت‌های عالم مادی متأثر از واقعیت‌های ورامادی است و برعکس. پیروزی سپاه اسلام در جنگ بدر، به‌رغم کم بودن نفرات سپاه اسلام نسبت به دشمن و برعکس آن در جنگ احد و همچنین صدها مسئله فردی و اجتماعی دیگر که ذیل سنن الهی قرار می‌گیرند همانند شکر نعمت و ازدیاد نعمت و برعکس آن (مصباح، ۱۳۷۸ ب، ص ۴۳۴)، همه و همه از مسائلی هستند که فقط در قالب این نوع دیالکتیک و تعامل معنا و مفهوم می‌یابند؛ چیزی که در نظریه ساخت‌یابی گیدنز هیچ تبیینی نمی‌توان برایش ارائه داد.

غیرکارکردگرا، غیرتکامل‌گرا و غیرطبیعت‌گرا: گیدنز در برابر اندیشه کارکردگرایی، طبیعت‌گرایی و تکامل‌گرایی موجود در جامعه‌شناسی و به‌ویژه کارکردگرایی سخت مبارزه کرد. او کتاب *مسائل محوری* خود را مانیفست غیرکارکردگرایانه خواند و عملاً با هر نوع کارکردگرایی به مبارزه پرداخت: «می‌خواهم اصطلاح کارکرد را در علوم اجتماعی تحریم کنم» (گیدنز، ۱۹۸۳، ص ۱۱۳)؛ زیرا در تبیین کارکردگرایانه، بازتولید جامعه دور از چشم عوامل انسانی تحقق می‌یابد. دلیل این امر در کارکردگرایی هنجاری پارسونز تأکید بر وفاق هنجاری، و نزد آلتوسر تأکید بر

سلطهٔ ایدئولوژی است. لذا در هر دو رویکرد فرجام‌شناسی نظام مقدم و جای‌گزین فرجام‌شناسی کنشگران می‌شود (همان، ص ۱۱۲).

همین‌طور کارکردگرایی پیوند نزدیکی با طبیعت‌گرایی دارد که بر اساس آن چارچوب‌های منطقی علوم اجتماعی و علوم طبیعی از جهاتی بنیادی شبیه به هم انگاشته می‌شوند (همان، ص ۲۳۷)؛ درحالی‌که طبق نظریهٔ ساخت‌یابی جهان اجتماعی از نظر هستی‌شناختی با جهان طبیعی متفاوت است. به نظر گیدنز باید از شر هر نوع تکامل‌گرایی نیز خلاص شد؛ زیرا «نفوذ دیربای تکامل‌گرایی اجتماعی یکی از دلایل تشخیص غالباً ناقص سرشت انقطاعی مدرنیت بوده است» (گیدنز، ۱۳۸۸، ص ۸). طبق تفسیر انقطاعی از مدرنیت، گسست‌گرایی تاریخی، آینده‌گرایی ضدواقعی و نفی فرجام‌گرایی موضوعیت می‌یابند، نه تکامل‌گرایی. بر اساس آینده‌گرایی ضدواقعی، آینده ذاتاً باز و «ضدواقعی» و مشروط به کنش‌های انسانی است که با در نظر داشتن امکانات آینده انجام می‌شوند (طرد الگوی پیشرفت) (گیدنز، ۱۹۹۶، ص ۵۱-۵۰). طبق نفی فرجام‌گرایی، تاریخ تهی از فرجام است. لذا به گونه‌ای توجیه‌پذیر از هیچ روایتی از پیشرفت نمی‌توان دفاع کرد (همان، ص ۴۶).

ارزیابی: با توجه به مبنای علیت و تبیین علی پدیده‌های اجتماعی در حکمت متعالیه، رویکرد کارکردگرایی علوم اجتماعی در حکمت متعالیه نیز پذیرفتنی نیست. تبیین کارکردگرایانه از پدیده‌های اجتماعی، تبیین به معنای واقعی کلمه به شمار نمی‌آید. بر اساس حکمت متعالیه هر پدیده‌ای باید بر اساس علل اربعه تبیین شود. نفی طبیعت‌گرایی در علوم اجتماعی می‌تواند نقطهٔ اشتراک هر دو رویکرد در نظر گرفته شود؛ هر چند سازوکار امر، چنان‌که خواهد آمد، در هر دو رویکرد متفاوت است.

بر اساس مبنای غایت‌مندی و هدفمندی جهان در حکمت متعالیه، هدف اصلی و نهایی جامعهٔ آرمانی اسلامی استکمال حقیقی انسان‌هاست که جز بر اثر خداشناسی، خداپرستی، اطاعت کامل و دقیق از اوامر و نواهی الهی، کسب رضای خدای سبحان، و تقرب به درگاه او حاصل‌شدنی نیست (نور: ۵۵). طبق این مبنا اهتمام به عبادت و عبودیت خدای سبحان و تقویت و تحکیم پیوند با او اصل اساسی هرگونه جامعهٔ بازانديشانه و کنش بازانديشانهٔ انسانی به شمار می‌رود (مصباح، ۱۳۷۸ب، ص ۴۲۲). لذا در این نگاه کل نظام آفرینش، غایت‌مند و هدفمند است و این با نفی فرجام‌گرایی که یکی از مبانی نظریه ساخت‌یابی است، سازگاری ندارد.

۲-۳. مبانی انسان‌شناختی

روش‌شناس در بررسی مبانی انسان‌شناختی نظریه‌ها باید بررسی کند که نظریه‌پرداز اجتماعی انسان را چگونه تعریف می‌کند و برای او چه سرشت و طبیعتی قایل است.

بازاندیش بودن انسان: گیدنز نزدیک به نظر مارکس در مورد طبیعت انسانی (حیوان ابراراساز)، می‌پذیرد که انسان در تبادل با طبیعت جهان مادی را دستکاری می‌کند تا به بقای خود در آن ادامه دهد. با این حال، نظر مامفورد و فرانکل را در این باب به حقیقت نزدیک‌تر می‌داند که بر اساس آن انسان حیوان تصمیم‌گیرنده و بازاندیش است (کسل، ۱۳۸۳، ص ۲۹۴)؛ «آنچه بیش از هر چیز ممیز انسان از حیوان است، توانایی او در برنامه‌ریزی تأملی [بازاندیشانه] محیط خود، و بدین وسیله نظارت بر جایگاه خویش در آن است» (همان، ص ۱۴۴). بازاندیشی «ویژگی معرف هرگونه کنش انسانی است. به‌طور همیشگی همه انسان‌ها با زمینه‌های کنش خود به‌عنوان عنصر لازم عملکردشان در تماس هستند» (گیدنز، ۱۹۹۶، ص ۳۶). این امر مستلزم مجموعه‌ای عناصری در متن و زمینه نهادی وسیع‌تری است که کنش در آن انجام می‌شود (کسل، ۱۳۸۳، ص ۱۹۱) و شناخت آنها جزو بایسته‌های کنش است و کنش بدون آن امکان ندارد. نکته مهم اینکه گیدنز اساس بازاندیشی را عاملیت، و اساس عاملیت را قدرت (همان، ص ۱۳۶)، عقلانیت و آگاهی می‌داند (پیرسون، ۱۳۸۴، ص ۱۳۸). لذا این‌گونه بازاندیشی همیشه از ویژگی‌های آگاهی‌گفتمانی و عملی برخوردارند (گیدنز، ۱۳۹۱، ص ۵۹). منظور گیدنز از آگاهی و عقلانیت، توسعه زندگی روزمره است که موجب احساس امنیت در عاملان می‌شود (ریتزر و داگلاس، ۱۳۹۰، ص ۵۷۷). متزلزل شدن خویشتن و حتی بدن انسان، نتیجه این فرایند بازاندیشانه مداوم انسان است (گیدنز، ۱۳۹۱، ص ۵۶ و ۱۱۴). پس بازاندیشی را باید اساس انسانیت قرار داد.

ارزیابی: بر اساس حکمت متعالیه هرچند بازاندیشی یکی از ویژگی‌های انسان است و به همین دلیل کسی که بازاندیشی در زندگی نداشته باشد مغبون و ملعون شناخته شده است: «مَنْ اسْتَوَى يَوْمًا فَهُوَ مَعْبُودٌ وَمَنْ كَانَ آخِرُ يَوْمِيهِ شَرَّهُمَا فَهُوَ مَلْعُونٌ» (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۷۸، ص ۳۲۷؛ صدوق، ۱۳۷۶، ص ۶۶۷). این نوع بازاندیشی، بازاندیشی استعلایی است که پیامد آن نه عدم قطعیت همه‌جانبه، بلکه اتصال به هستی مطلق و دریافت شهودی اوست که بازاندیشی در خود، اساس آن را تشکیل می‌دهد: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۴۳۰). بازاندیشی استعلایی حکمت متعالیه نه برای نادیده گرفتن و انکار گذشته و آینده بلکه ساختن آینده بر مبنای گذشته است؛ زیرا این بازاندیشی استعلایی باید ذیل سایر مبانی حکمت متعالیه از جمله هستی‌شناسی توحیدی (مصباح، ۱۳۷۸ الف، ص ۳۸۸) و غایت‌مندی و هدف‌مندی کل نظام آفرینش (هود: ۱۲۳؛ شوری: ۵۳) صورت پذیرد. پس بازاندیشی به این معنا هیچ‌گاه به نفی و طرد گذشته نخواهد انجامید.

حقیقت این است که برداشت مادی و سکولاریستی گیدنز از واقعیت و تقلیل ابعاد انسان به بعد صرفاً مادی و روانی او مانع درک درست او از انسان می‌شود. بدون پذیرش اصل فطرت و گرایش‌های

فطری در انسان نمی‌توان به درک صحیح و جامع دربارهٔ عاملیت و ساختار نایل شد. اساساً انسان موجودی چندبعدی است که علی‌رغم تنوعات مادی و معنوی، هویتی واحد، ثابت، مشترک و تغییرناپذیر دارد و از آن به فطرت تعبیر می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۶). این فطرت در طول زمان در انسان ثابت می‌ماند و هرگونه بازناندیشی انسان باید در ارتباط با این عنصر ثابت و لایتغیر او صورت بگیرد.

انسان‌گینز از چنان ضعف نفسانی‌ای رنج می‌برد که بازناندیشی حتی ماهیت او را همانند خانهٔ عنکبوت متزلزل می‌کند. انسان‌گینز چنان از ضعف شناختاری در تعب است که حتی ماهیت و هویت «خویش» را باید در فرایند عاطفی-شناختاری از طریق تعامل با دیگران در محیط تعامل روزانه و بازناندیشانه درک و فهم کند. به همین دلیل، گینز از علم حضوری به خویشتن و ندای خویشتن (فطرت) هیچ سخنی به میان نمی‌آورد. اگر هم انسان‌گینز از عقلانیت برخوردار است، عقلانیت او همان عقلانیتی است که در راستای سروسامان دادن به زندگی روزمره به کار گرفته می‌شود.

۳-۳. مبانی معرفت‌شناختی

قواعد جدید روش جامعه‌شناختی گینز که حدود صد سال پس از قواعد روش دورکیم نوشته شده است، آغازی مناسب برای بررسی مبانی معرفت‌شناختی نظریهٔ ساخت‌یابی است. گینز موضوع جامعه‌شناسی را «تولید و بازتولید جامعه» در نظر می‌گیرد (گینز، ۱۹۹۳، ص ۱۶۸).

موضوع جامعه‌شناسی جهانی ابژهٔ عینی نیست، بلکه جهانی ساخته‌شده و تولیدشده به وسیلهٔ عملکرد ماهرانهٔ سوژه‌های فعال است. تولید و بازتولید جامعه یک سازهٔ انسانی است. بشر همواره با تغییر دادن جهان تاریخ را می‌سازد و همیشه در تاریخ زندگی می‌کند (همان)؛ اما باید به یاد داشت که این امر بدین معنا نیست که عاملان اجتماعی آگاهی کامل از چیستی و چگونگی به‌کارگیری این «مهارت‌ها» دارند و اشکال زندگی اجتماعی، نتایج قصدشدهٔ کنش‌های انسانی است (کوزر و روزنبرگ، ۱۳۷۸، ص ۲۴۸-۲۴۷).

از این قاعده به دست می‌آید که گینز در برابر رویکرد پوزیتیویستی، رویکرد تفسیری-ساختی را می‌پذیرد که بر اساس آن موضوع جامعه‌شناسی، جهان اجتماعی به مثابه سازهٔ اجتماعی عاملان فعال اجتماعی است. پوزیتیویست‌ها واقعیت اجتماعی را موضوع جامعه‌شناسی می‌دانند؛ واقعیتی که در مقام هستی‌شناسی دارای عینیت است (دورکیم، ۱۳۸۳، ص ۴۰). البته وی از طرفی با توجه به اینکه تولید و بازتولید جامعه را نتیجه کنش قصدشدهٔ عاملان انسانی نمی‌داند، از رویکرد تفسیری به روایت شوٲس و کنش متقابل نمادین نیز جدا می‌شود.

ارزیابی: از منظر حکمت متعالیه «کنش انسانی موضوع مشترک علوم انسانی است. علوم انسانی درباره کنش‌های انسانی، آثار و پیامدهای آن بحث می‌کنند» (پارسا، ۱۳۹۱، ص ۲۴). از این جهت فی‌الجمله میان حکمت متعالیه و نظریه ساخت‌یابی توافق وجود دارد، اما تفاوت درباره تعریف کنش، ویژگی‌ها و پیامدهای آن است. نظریه ساخت‌یابی به دلیل تقلیل‌گرایی در مبانی معرفتی، کنش را صرفاً در ارتباط با زندگی روزمره و اهداف و پیامدهای سکولاریستی در نظر می‌گیرد؛ درحالی‌که طبق حکمت متعالیه معناداری و هدفمندی و پیامدهای اخروی کنش از مسائل مهمی هستند که در باب کنش نمی‌توان آنها را نادیده گرفت. لذا آگاهی و وابسته بودن کنش انسان به معرفت، آگاهی، اراده و عزم (همان، ص ۳۰)، هدفمندی و معناداری کنش (همان، ص ۲۵) از جمله ویژگی‌های اساسی کنش انسان به شمار می‌روند.

نکته مهم دیگر، درباره پیامدهای کنش انسانی است. بر اساس حکمت متعالیه، پیامدهای کنش به ارادی و غیرارادی، دنیوی و اخروی و نیز جمعی و فردی تقسیم‌پذیرند (همان، ص ۲۷-۲۸)؛ درحالی‌که مبانی‌گینز اجازه هیچ فرضی را درباره پیامدهای اخروی کنش به او نمی‌دهد.

تفاوت جامعه‌شناسی و علوم طبیعی: گیدنز، برخلاف جامعه‌شناسی ارتدکس که با الگوی پوزیتیویستی از علوم طبیعی کار می‌کند، رویکردی پس‌پوزیتیویستی در این باب در پیش می‌گیرد. گیدنز هرمنوتیک مضاعف در علوم اجتماعی را شاخص اصلی تمایز میان هر دو علم می‌داند که بر اساس آن، علوم اجتماعی رابطه دوسویه با موضوع خود دارند. پس هرمنوتیک مضاعف عامل اساسی تفاوت میان علوم اجتماعی و طبیعی است (تاگر، ۱۹۹۸، ص ۵۹). هرمنوتیک مضاعف بیانگر این است که جامعه‌شناسی جهان اجتماعی را بررسی می‌کند که در چارچوب معنایی خود کنشگران اجتماعی شکل می‌گیرد. مفاهیم جامعه‌شناختی‌ای که از زندگی اجتماعی گرفته می‌شوند، به کمک طرح‌های بالقوه علوم اجتماعی جرح و تعدیل می‌شوند و دوباره به زندگی اجتماعی بازمی‌گردند و با به‌کارگیری کنشگران اجتماعی، جزء جدایی‌ناپذیر زندگی آنها شده، به آن شکل می‌دهند (گیدنز، ۱۹۹۳، ص ۱۷۰).

عدم قانونمندی و تعمیم در علوم اجتماعی با توجه به خصلت تاریخی واقعیت‌های اجتماعی در علوم اجتماعی (گیدنز، ۱۹۸۳، ص ۲۵۷) و فهم رابطه بین انگیزه‌ها و کردار مردم (ابراین، ۱۳۸۴، ص ۱۷-۱۸) از دیگر فرقه‌هایی است که گینز میان دو علم مطرح می‌کند.

ارزیابی: واقعیت این است که تقسیم عقل به عقل نظری و عملی بیانگر تفاوت ژرف میان علوم طبیعی و انسانی است. بر اساس این تقسیم، علوم طبیعی جزو علوم نظری به شمار می‌آیند که

موضوعات آنها مستقل از اراده و آگاهی انسان وجود دارند. علوم انسانی جزو علوم عملی به شمار می‌روند که موضوعات آنها بر مدار اراده و آگاهی انسان شکل می‌گیرد (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۳۴).

لذا اصل تفاوت‌گذاری میان علوم اجتماعی و طبیعی وجه اشتراک هر دو رویکرد است. با این حال به نظر می‌رسد که رویکرد حکمت متعالیه، نگاهی دقیق‌تر به قضیه دارد. با تفاوت‌گذاری میان دو علم بر اساس تقسیم عقل نظری و عملی، هم می‌توان از قانونمندی در علوم اجتماعی سخن به میان آورد و هم بعد انتقادی، ارزشی و هنجاری علوم اجتماعی محفوظ می‌ماند؛ زیرا زنجیر عقل عملی به دست عقل نظری است. ضمن آنکه در نگاه حکمت متعالیه، مفاهیم اصلی نظریات اجتماعی از مفاهیم عامه نیستند؛ بلکه هویت معنایی دارند و برخاسته از عقلانیتی هستند که در رأس عالم نشسته است. جامعه‌شناسی مبتنی بر حکمت متعالیه، مرز میان تقسیم سه‌گانه (تبیین، تفسیر و انتقاد) را می‌شکند و هم‌زمان از ویژگی‌های آنها برخوردار است. در این رویکرد، چون با تفکیک عقل عملی و نظری، علوم اجتماعی از علوم طبیعی متمایز می‌شوند، لذا می‌توان گفت علوم انسانی مبتنی بر عقل عملی، علوم انسانی پوزیتیویستی نیستند. از آنجاکه منابع شناخت در این رویکرد منحصر به حس و تجربه نیستند، علوم انسانی مبتنی بر آن نیز به محدودیت‌های علوم اجتماعی تفهمی گرفتار نمی‌شوند. همچنین از آنجاکه عقل عملی با تکیه بر عقل نظری بایسته‌ها و احکام ارزشی را صادر می‌کند و انتقاد آن نیز مبتنی بر عقل عملی است، این رویکرد محدودیت‌های جامعه‌شناسی انتقادی را نیز ندارد (همان، ص ۹۱). لذا تبیین، تفسیر و انتقاد مبتنی بر حکمت متعالیه، معیاری دارد که برای همگان پذیرفتنی باشد.

منبع معرفت و رابطه معرفت علمی با معرفت عامه: از نظر‌گیرندگان زندگی اجتماعی هم منبع دانش جامعه‌شناسی است و هم موضوع تحقیق جامعه‌شناسی ناشی از آن است. لذا پژوهشگر جامعه‌شناسی نمی‌تواند زندگی اجتماعی را پدیده‌ای مستقل، عینی و قابل مشاهده جدا از آن دو خصوصیت در نظر بگیرد. از این جهت هیچ تفاوتی میان موقعیت پژوهشگر جامعه‌شناسی و افراد عادی وجود ندارد. «شناخت متقابل» اجتماعی طرح‌های تفسیری ارائه می‌دهد که هم جامعه‌شناسان و هم افراد عادی باید از آن برای درک و فهم فعالیت‌های اجتماعی استفاده کنند، تا به شناخت جهان اجتماعی دست یابند (گیدنز، ۱۹۹۳، ص ۱۶۹). قواعد زندگی عادی از قبیل قواعد گفت‌وگو و انتظارات فردی، اجزای سازنده جامعه‌شناسی روزمره‌اند. معرفت جامعه‌شناختی ریشه در تعامل و کنش‌هایی دارد که مردم در زندگی روزانه‌شان بروز می‌دهند (ابراین، ۱۳۸۴، ص ۲۹-۲۸).

ارزیابی: بر اساس مبانی حکمت متعالیه موضوع علوم انسانی، کنش معنا‌دار انسانی است و معانی و انگیزه‌های کنش، غیر محسوس‌اند. لذا در این علوم، با آنکه معرفت حسی می‌تواند نقش ایفا کند،

معرفت‌های عقلی و وحیانی نقشی اساسی‌تر دارند. در این علوم، عقلانیت آدمی معانی، انگیزه‌ها و پیامدهای کنش را شناسایی می‌کند و در معرض داوری ارزشی و هنجاری قرار می‌دهد و علاوه بر عقلانیت تجربی، از عقلانیت انتقادی نیز استفاده می‌کند (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۴۸).

در حکمت متعالیه، وحی الهی و شهودهای رحمانی اولیای الهی، در کانون شناخت علمی قرار دارند. شناخت عقلی نیز به‌منزله شناخت علمی عام بشری به رسمیت شناخته می‌شود. دانش حسی نیز در پرتو شناخت عقلی مورد تأیید قرار می‌گیرد. این در حالی است که منابع معرفتی جامعه‌شناسی گیدنز از عقلانیت ابزاری و تجربی و شناخت عمومی و معرفت روزمره فراتر نمی‌روند. نگاهی کوتاه به ارزش معرفت عامه، بی‌کفایتی نظر گیدنز را روشن می‌کند.

شناخت عمومی همان شناخت مشترک اجتماعی است. در صورتی که جامعه به بلوغ عقلی و علمی نرسیده باشد، شناخت عمومی در محدوده خیال و وهم باقی می‌ماند. در این صورت دریافت‌های حسی و تجربی و عقل ابزاری نیز در حاشیه صور اجتماعی خیال و وهم تفسیر و تبیین می‌شوند (همان، ص ۲۲۰). پس «شناخت عمومی، شناختی است که یا ذهنی نیست یا اگر هم ذهنی باشد، فهمی است» (همان، ص ۱۹۳). شناخت‌های غیرعلمی، حاصل تأملات بشری برای یافتن حقیقت نیستند، بلکه بخشی از تلاش‌های ذهنی بشر برای ساختن زندگی دنیوی‌اند و به همین جهت نمی‌توان آنها را علمی نامید (همان، ص ۲۰۲). لذا قرآن کریم، شناخت عمومی را به‌منزله منبع مستقل برای معرفت علمی به رسمیت نمی‌شناسد. قرآن این شناخت را تا وقتی معتبر می‌داند که بر مدار وحی و عقل شکل گرفته باشد (بقره: ۱۷۰).

در نهایت، نگارنده معتقد است که با پیگیری قضیه از راه ترکیب صور نفسانی، تکامل آن و نشه‌هایی که نفس پس از صورت نفس انسانی ممکن است به خود بگیرد، شاید بتوان راه‌حلی مناسب‌تر برای مسئله مزبور ارائه داد. با توجه به ترکیب حقیقی بودن صور نفسانی، شاید بتوان گفت که نتیجه این تبیین، «دوگانگی» ساختار است نه دوسویگی، آن‌گونه که گیدنز می‌گوید.

نتیجه‌گیری

از مباحث طرح‌شده روشن شد که گیدنز در برابر موضع افراطی یا تفریطی سه نسل از نظریه‌پردازان پیش از خود در باب رابطه عاملیت و ساختار، نظریه ساخت‌یابی را به مثابه راه‌حل کفایت‌مند در این زمینه ارائه می‌دهد؛ نظریه‌ای که بر اساس آن، عاملیت و ساختار جدا از هم نیستند، بلکه دوسویه‌هایی هستند که با هم رابطه دیالکتیکی دارند. از توصیف همدلانه این نظریه به‌دست آمد که عاملیت، ساختار

و دوسویگی ساختار، سه رکن اساسی نظریه ساخت‌یابی‌اند. در نظرگرفتن قدرت به‌منزله اساس عاملیت و تعریف ساختار به قواعد و منابع، دوسویگی ساختار را نزد‌گیلنر تبیین می‌کند.

بر اساس روش‌شناسی مبتنی بر توصیف همدلانه فوق‌الذکر به‌دست آمد که مبانی معرفتی این نظریه و کاستی‌های آن از منظر حکمت‌متعالیه عبارت‌اند از:

مبانی هستی‌شناختی: اتخاذ رهیافت تفسیری - ساختی در باب واقعیت، نگاه سکولاریستی به عالم، رد کارکردگرایی، تکامل‌گرایی و طبیعت‌گرایی در باب واقعیت، تأکید بر دوجهی بودن ساختار، رد دوگانگی جبر و اختیار و عین‌گرایی و ذهن‌گرایی، و اتخاذ موضع دیالکتیکی در باب واقعیت عاملان و ساختارها.

از منظر حکمت‌متعالیه نقطه قوت نظریه ساخت‌یابی همان دوجهی بودن ساختار و گذر از جبرگرایی و اراده‌گرایی افراطی و تفریطی در جامعه‌شناسی متعارف است؛ اما مشکل عمده نظریه مزبور از جهت هستی‌شناختی، همان نگاه سکولاریستی در باب واقعیت است که منجر به نوعی تقلیل‌گرایی ماده‌گرایانه می‌شود که از دید این پارادایم پذیرفتنی نیست. بدون پذیرش هستی‌شناسی توحیدی و نفس‌الامری و پرهیز از هرگونه رویکرد تقلیل‌گرایانه سکولاریستی و نسبی‌گرایی در باب واقعیت، مسئله رابطه عاملیت و ساختار نمی‌تواند راه‌حل اساسی خود را به‌دست آورد.

مبانی انسان‌شناختی: مبتنی بر موضع هستی‌شناسانه فوق، در نظر گرفتن قدرت، عقلانیت‌مدرن، آگاهی، بازاندیشی، اتخاذ موضعی میان جبر و اختیار و توجه صرف به امور جسمانی و روانی انسان از جمله مبانی انسان‌شناختی گیلنر هستند. تقلیل‌گرایی امور انسانی به ابعاد جسمانی و روانی و برجسته کردن نیازهای جسمانی، از مهم‌ترین نقیصه‌های نظریه ساخت‌یابی در باب انسان از منظر حکمت‌متعالیه است. طبق این رویکرد انسان موجودی چندبعدی است که ابعاد روحی او مهم‌تر از ابعاد جسمانی اویند.

مبانی معرفت‌شناختی: پذیرش رویکرد تفسیری - ساختی در باب معرفت انسانی، تفاوت ماهوی قایل شدن میان موضوع علوم طبیعی و اجتماعی، تبعیت دومی از هرمنوتیک مضاعف، رد قوانین ثابت اجتماعی، و در نظر داشتن آگاهی روزمره به‌منزله تنها منبع معرفت از جمله مبانی معرفت‌شناختی ساخت‌یابی‌اند. حکمت‌متعالیه در باب معرفت‌شناسی به صورت موجه جزئی، از جمله در باب جدایی علوم اجتماعی از طبیعی، موضع معرفت‌شناختی مزبور را می‌پذیرد. بر اساس حکمت‌متعالیه منابع اصلی معرفت وحی، شهود، عقل و حس‌اند و معرفت‌های روزمره تا زمانی که به واسطه منابع مذکور تأیید نشوند، اعتباری ندارند.

منابع

- ابراین، مارتین، ۱۳۸۴، «جامعه‌شناسی آنتونی گیدنز» در پیرسون، کریستوفر، معنای مدرنیت گفت‌وگو با آنتونی گیدنز، ترجمه علی اصغر سعیدی، تهران، کویر.
- صدوق، ۱۳۷۶، *الأمالی*، تهران، کتابچی.
- ابوالحسن تنهایی، حسین، ۱۳۸۹، *درآمدی بر مکاتب و نظریه‌های جامعه‌شناسی*، تهران، بهمن‌برنا.
- آوتویت، ویلیام و تام باتامور، ۱۳۹۲، *فرهنگ علوم اجتماعی قرن بیستم*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، نی.
- بلیکی، نورمن، ۱۳۸۹، *استراتژی‌های پژوهش اجتماعی*، ترجمه هاشم آقابیک‌پوری، تهران، جامعه‌شناسان.
- پارسانیا، حمید، ۱۳۹۱، *جهان‌های اجتماعی*، قم، کتاب فردا.
- _____، ۱۳۹۲، *نظریه و فرهنگ* در: بومی‌سازی جامعه‌شناسی: مجموعه مقالات، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- پیرسون، کریستوفر، ۱۳۸۴، *معنای مدرنیت گفت‌وگو با آنتونی گیدنز*، ترجمه علی اصغر سعیدی، تهران، کویر.
- جلایی‌پور، محمدرضا، ۱۳۸۴، *آشنایی با آراء و آثار آنتونی گیدنز*، در: آنتونی گیدنز، چشم‌اندازهای جهانی، تهران، طرح‌نو.
- جواد آملی، عبدالله، ۱۳۷۹، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، تنظیم و ویرایش: محمدرضا مصطفی‌پور، قم، اسراء.
- دورکیم، امیل، ۱۳۸۳، *قواعد روش جامعه‌شناسی*، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، دانشگاه تهران.
- ریتزر، جورج، ۱۳۸۹، *مبانی نظریه جامعه‌شناختی معاصر و ریشه‌های کلاسیک آن*، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، تهران، ثالث.
- ریتزر، جورج و جی. گودمن داگلاس، ۱۳۹۰، *نظریه‌های جامعه‌شناسی مدرن*، ترجمه خلیل میرزایی و عباس لطفی‌زاده، تهران، جامعه‌شناسان.
- ساعی‌ارسی، ایرج، ۱۳۹۰، *آنتونی گیدنز جامعه‌شناس زمان‌محور*، تهران، دانژه.
- کرایب، یان، ۱۳۸۹، *نظریه‌های مدرن در جامعه‌شناسی*، ترجمه محبوبه مهاجر، تهران، سروش.
- کسل، فلیپ، ۱۳۸۳، *چکیده آثار آنتونی گیدنز*، ترجمه حسن قاضیان، چ دوم، تهران، ققنوس.
- کوزر، لوئیس ای. و برنارد روزنبرگ، ۱۳۷۸، *نظریه‌های بنیادی جامعه‌شناختی*، ترجمه فرهنگ ارشاد، تهران، نی.
- کوهن، ایراجی، ۱۳۸۸، *آنتونی گیدنز*، در: متفکران بزرگ جامعه‌شناسی، ترجمه مهرداد میردامادی، تهران، نشر مرکز.
- گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۰، *فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی*، تهران، مدرسه.
- گیدنز، آنتونی، ۱۳۸۴، *مسائل محوری در نظریه اجتماعی؛ کنش، ساختار و تناقض در تحلیل اجتماعی*، ترجمه محمد رضایی، تهران، سعادت.
- _____، ۱۳۸۸، *پیامدهای مدرنیت*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، مرکز.
- _____، ۱۳۹۱، *تجدد و تشخیص: جامعه و هویت شخصی در عصر جدید*، ترجمه ناصر موفقیان، تهران، نی.
- لیثی واسطی، علی‌بن محمد، ۱۳۷۶، *عیون‌الحکم و المواعظ*، قم، دارالحدیث.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۳۶۲، *بحارالانوار*، تهران، دارالکتب‌الاسلامیه.

محمدپور، احمد، ۱۳۸۹، *روش در روش: درباره ساخت معرفت در علوم انسانی*، تهران، جامعه‌شناسان.
 مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۸ الف، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
 ———، ۱۳۷۸ ب، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
 مطهری، مرتضی، ۱۳۸۰، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم، صدرا.

- Berman, M, 1983, *All that is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*, London: Verso.
- Bernstein, R, J, 1989, “social theory as critique” in David held & john B. Thompson, social theory of modern societies: Anthony Giddens and his critics, Cambridge: Cambridge University press, pp. 19-33.
- Craib, I, 1992, *Anthony Giddens*, London, routledge.
- Giddens, A, 1976, *New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretative Sociologies*, London, Hutchinson.
- , 1981, *A contemporary critique of historical materialism*, v. 1, power, property and the state, London, Macmillan.
- , 1983, *Central problems in social theory*, London, Macmillan press LTD.
- , 1984, *The Constitution of Society; Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge, Polity Press.
- , 1989, “A reply to my critics”, in David held & john B. Thompson, social theory of modern societies: Anthony Giddens and his critics, Cambridge: Cambridge University press, pp. 249-301.
- , 1993/ 1976, *New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretative Sociologies*, Second Edition, Stanford: Stanford University Press.
- , 1996, *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press.
- Held, D, & Thompson, j, 1989, “editors’ introduction”, in David held & john B. Thompson, social theory of modern societies: Anthony Giddens and his critics, Cambridge: Cambridge University press, pp. 1-18.
- Layder, D, 1998, *Modern Social Theory: key debates and new direction*, London: UCL press.
- Marx, K, & Friedrich, E, 2012, *The Communist Manifesto: A Modern Edition*, London: Verso.
- Marx, K, 1869, “*The eighteenth brumaire of Louis Bonaparte*”, in selected works, Moscow: progress publishers.
- Nelson, & et al, 1998, *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press.
- Tucker, Kenneth. H, 1998, *Anthony Giddens and Modern Social Theory*, London: Sage Publication.
- Turner, Jonathan H, 2003, *The Structure of Sociological Theory*, United States: Wadsworth.
- Wagner, Peter, 2001, *A History and Theory of the Social Sciences*, Nottingham, Trent University.

تبیین جامعه‌شناختی گرایش به دستفروشی: پژوهشی کیفی (مطالعه موردی درباره مردان دستفروش بازار و مترو در شهر تهران)

Talebpour110@yahoo.com

اکبر طالب‌پور / استادیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه آیت‌الله العظمی بروجردی، بروجرد
دریافت: ۱۳۹۳/۱۲/۲۰ - پذیرش: ۱۳۹۴/۴/۲۲

چکیده

دستفروشی از جمله مشاغل کاذبی است که با گسترش شهرنشینی، و افزایش جاذبه‌های شهرنشینی بوجود آمده است. این پژوهش کیفی در سال ۱۳۹۳، با استفاده از نتایج حاصل از مشاهده و مصاحبه عمیق با ۶۰ دستفروش مرد (۳۰ دستفروش بازار و ۳۰ دستفروش مترو)، در صدد آشکار کردن تجربه زیسته دستفروشان و بازگویی درون‌مایه‌های کلی دستفروشی از دید جامعه هدف بوده است. تجزیه و تحلیل یافته‌ها چهار درون‌مایه کلی، یعنی عرصه تعاملات، تیپولوژی دستفروشان، جذابیت‌های دستفروشی و مقصران در دستفروشی را نشان داد. بررسی درون‌مایه تیپولوژی دستفروشان نشان داد که دسته‌های شناسایی شده در نوع کار مشترک بودند، اما انگیزه آنان بر اساس سه مفهوم اجبار، آرمان و عادت متفاوت بود. بررسی درون‌مایه جذابیت‌های دستفروشی نشان داد که نیاز مالی، دستیابی به درآمد مناسب، عدم لزوم پرداخت اجاره، استقلال کاری و روزمزد بودن، از علل مشابه میان این دو شیوه دستفروشی‌اند. همچنین بررسی درون‌مایه مقصران وضع موجود با توجه به تلقی دستفروشان از این امر، بیانگر بالا بودن خطر میل به تخریب اموال عمومی در مواقع بحرانی از سوی آنان است.

کلیدواژه‌ها: پژوهش کیفی، تجربه زیسته، دستفروشی، اجبار.

۱. مقدمه و بیان مسئله

مسائل مشاغل کاذب به‌طور عام و دستفروشی به صورت خاص، امری چندبعدی است و حل این معضل به برنامه‌ریزی‌های ریشه‌ای و اساسی نیاز دارد. افزایش دستفروشی در شهر تهران که در نتیجه مهاجرت افراد کم‌بضاعت از شهرستان‌های مختلف کشور رخ می‌دهد یکی از چالش‌های اساسی است که راه پیشگیری از آن را باید خارج از این شهر جست‌وجو کرد؛ یعنی باید مسئله بیکاری را در روستاها و شهرهای کوچک حل کرد. با توجه به اینکه اغلب افراد مهاجر افرادی هستند که نه سرمایه‌چندانی دارند و نه مهارت خاصی، به مشاغلی مانند دستفروشی روی می‌آورند و آن‌قدر غرق این کار و درآمد آن می‌شوند که در صورت پیدا کردن شغلی ثابت نیز حاضر نمی‌شوند دست از این کار بر دارند. به‌طور کلی دستفروشی چه در بازار و چه در مترو مشکلات عدیده‌ای را به همراه دارد که می‌توان در دو شکل کلی، به مشکلات آشکار و مشکلات پنهان آن اشاره کرد:

- مشکلات آشکار شامل مسائلی همچون سد معبر، به‌هم‌ریختگی فضاهای شهری، آزار مردم، و اشغال فضای زیست شهروندان؛

- مشکلات پنهان شامل معضلات اجتماعی همچون فروش مواد مخدر، فروش مواد فاسد و انتشار بیماری و نیز انحرافات اخلاقی (ادگار فایگه، ۱۹۹۴، ص ۱۲).

بنابراین دستفروشی مسئله‌ای دوجهی است: از سویی دستفروشان موجب پدید آمدن مشکلات آشکار می‌شوند و از سوی دیگر، پتانسیل ایجاد مشکلات پنهان را نیز دارند. دستفروشان که از نوع فعالیت خود رضایت چندانی ندارند ممکن است پس از مدتی دچار اختلال شخصیت شوند و به بزهکاری و انواع جرایم دیگر روی آورند. تجربه نشان می‌دهد که اغلب فروشندگان اجناس غیرمجاز، روزی دستفروشان ساده و کم‌توقع بوده‌اند. پس دستفروشی علاوه بر صدماتی که بر محیط پیرامون خود وارد می‌کند، صدمات اجتماعی، فرهنگی و شخصیتی جبران‌ناپذیری را با خود به همراه دارد. با توجه به این موارد، شناخت اشکال جدید دستفروشی، شکل‌گیری و گسترش این پدیده در تهران و بررسی وجوه آسیب‌شناختی این پدیده از منظر جامعه‌شناختی بسیار مهم است. مطالعه حاضر درصدد تبیین کیفی گرایش مردان به دستفروشی و شناسایی گروه‌های مختلف دستفروشان، استنباط تجربه زیسته آنان و دستیابی به درون‌مایه‌های کلی دستفروشی در بازار و مترو است. بررسی درون‌مایه‌های کلی دستفروشی در بازار و مترو بر اساس نظریه‌مبنایی به منظور ارائه راه‌حل کاهش آسیب‌های دستفروشی مطرح شده است (گای‌مایکلز و همکاران، ۲۰۰۸، ص ۲۲۵).

۲. بررسی چارچوب و ادبیات نظری

بررسی نظری در باب مشاغل کاذب، نظریه‌پردازان این حوزه را به سمت ارزیابی مسئله مهاجرت (از روستا به شهر یا از شهرهای کوچک به شهرهای بزرگ) سوق داده است. با توجه به اینکه بیشتر دستفروشان بازار و متروی تهران، مهاجران روستاها و شهرهای دیگر هستند و بیشتر آنان به دلایل اقتصادی دست به مهاجرت زده‌اند، به نظر می‌رسد مهاجرت عامل اصلی ایجاد مشاغل کاذبی همچون دستفروشی باشد. با توجه به این امر، برای تبیین پدیده مورد مطالعه به بررسی نظریات مهاجرت پرداخته شده است. البته پیچیدگی مسئله مشاغل کاذب به‌طور عام، و دستفروشی به‌طور خاص، تنها با این رویکرد قابل تحلیل نیست و انتخاب این رویکرد تنها به دلیل قرابت بیشتر با موضوع تحقیق و همچنین یافته‌های حاصل از مطالعه اکتشافی از طریق مصاحبه‌های عمیق، صورت پذیرفته است. ماهیت پژوهش کیفی ایجاب می‌کند که پژوهشگر در بررسی پدیده مورد مطالعه به یک رویکرد نظری بسنده نکند، بلکه با استفاده از نظریات مختلف و تکیه بر مصاحبه عمیق، درصدد پاسخ به پرسش‌های تحقیق باشد.

به‌طور کلی در تبیین مسئله مهاجرت (روستا به شهر یا شهر به شهر) نظریاتی گوناگون مطرح‌اند. در اینجا چند نظریه عمده را که با یافته‌های تحقیق هماهنگی بیشتری دارند به‌طور مختصر شرح می‌دهیم:

۱-۲. نظریه وابستگی

نظریه‌پردازان رویکرد وابستگی علل و پیامدهای مهاجرت را به همدیگر مرتبط می‌دانند؛ زیرا مهاجرت از سویی معلول توسعه نابرابر است، و از سوی دیگر، عامل گسترش و تعمیق توسعه نابرابر. آنان مهاجرت از روستا به شهر را امری طبیعی می‌دانند و معتقدند امری اجباری، دارای الگویی معین، محدود به نیروی کار و امری اقتصادی است، و در عین حال امری فراگیر نیست. نظریه‌پردازان وابستگی، علت مهاجرت را عمدتاً در نتیجه نابرابری سطح توسعه روستا و شهر ارزیابی می‌کنند (لهسای زاده، ۱۳۶۸، ص ۱۲۳).

از نظر معتقدان به این نظریه، مهاجرت از سویی عامل تقویت توسعه‌نیافتگی منطقه مهاجرفرست و از سوی دیگر، عامل ایجاد و تشدید نارسایی‌های منطقه مهاجرپذیر است؛ چراکه با خروج مهاجران از روستا، نیروی کار در روستا و در نتیجه تولیدات روستایی کاهش می‌یابد. مهاجرت، از نیروی کار روستا می‌کاهد و موجب ایجاد الگوی نابرابر نیروی کار بین شهر و روستا می‌شود (عفتی، ۱۳۸۲، ص ۲۵۶).

این امر از سوی دیگر به حاشیه‌نشینی و گرایش افراد به مشاغل غیررسمی همچون دستفروشی می‌انجامد. براین اساس ترک آب و خاک و یا به عبارتی مهاجرت مردم، به سبب دو دسته عوامل ذیل صورت می‌گیرد (سینجر، ۱۳۵۸، ص ۴۵):

۱. عوامل تغییردهنده: پیشرفت تکنولوژی در بخش کشاورزی، کارگر جدید ایجاد می‌کند و موجب مهاجرت می‌شود؛

۲. عوامل رکودی: رشد جمعیت از تولیدات کشاورزی سبقت می‌گیرد و نیروی کار اضافه تولید می‌کند.

جامعه‌شناسی توسعه‌نیافتگی که متأثر از همین دیدگاه است، اعتقاد دارد که با ورود سرمایه‌داری وابسته در کشورهای جهان سوم و تثبیت آن در این کشورها، مهاجرت شکلی خاص به خود می‌گیرد: اولاً مهاجرت همه افراد را دربر نمی‌گیرد، بلکه بخشی از افراد جامعه را وادار به حرکت از مکان خود می‌کند؛

ثانیاً تصمیم به مهاجرت امری داوطلبانه نیست، بلکه برای آنان که مهاجرت می‌کنند، شق دیگری برای ادامه زندگی وجود ندارد؛

ثالثاً مهاجرت به مناطق نامشخص و نامعین صورت نمی‌گیرد؛ بلکه از روی الگویی خاص به مکان‌ها و بخش‌هایی خاص از جامعه صورت می‌پذیرد؛

رابعاً نیروی اجبار و تحریک‌کننده مهاجر صرفاً عامل اقتصادی است، و سرانجام مهاجرت در این کشورها، مهاجرت نیروی کار و کارگر است (به نقل از ایمان، ۱۳۶۹، ص ۱۷۳).

۲-۲. نظریه شبکه

در این دیدگاه هزینه و فایده مهاجرت در قالب شبکه‌های مهاجرتی تبیین می‌شود. به اعتقاد نظریه‌پردازان این دیدگاه، شبکه‌های مهاجرتی شامل شبکه‌های پیوند میان افراد است. براین اساس مهاجران قبلی و غیرمهاجران در مناطق مبدأ و مقصد از طریق پیوندهای خویشاوندی، دوستی و یا خاستگاه اجتماعی از طریق یک شبکه مشترک به هم مرتبط می‌شوند. درون شبکه‌های مزبور حرکات مهاجرتی رو به افزایش می‌نهد؛ زیرا هزینه‌های خطرات ناشی از مهاجرت کاهش، و منافع حاصل از آن افزایش می‌یابد. در واقع، ارتباطات و تماس‌های حاصل از این‌گونه شبکه‌ها نوعی سرمایه اجتماعی به شمار می‌آید که افراد به وسیله آن به موقعیت شغلی بهتری دست می‌یابند. در این نظریه بر دو عامل تأکید می‌شود و در واقع این دو عامل هستند که اساس حرکت مهاجرت‌ها را طراحی می‌کنند:

الف. کاهش هزینه‌ها: هزینه مهاجرت عموماً برای مهاجران اولیه بالاست، اما پس از اینکه این مهاجران اقدام به مهاجرت کردند، هزینه‌های بالقوه مهاجرت برای دوستان و خویشاوندان کاهش می‌یابد؛ چراکه به دلیل ماهیت ساختارهای خویشاوندی و دوستی، هر مهاجر جدید مجموعه افرادی را

با پیوندهای اجتماعی در منطقه مقصد به وجود می‌آورد. بدین ترتیب شبکه‌ای از ارتباط میان مهاجران و غیرمهاجران ایجاد می‌شود و با تعهدات حمایت ضمنی که در درون این شبکه‌ها برای افراد پدید می‌آید، مهاجرت به مرور زمان با کاهش هزینه‌ها (مادی و معنوی) همراه می‌شود و برای مهاجران جدید خوشایندتر می‌گردد؛

ب. کاهش خطرات: شبکه‌های مهاجرتی برای مهاجران تازه‌وارد به‌آسانی شغل ایجاد می‌کنند و بدین ترتیب مهاجرت اغلب به منبعی قابل اعتماد و مطمئن جهت کسب درآمد برای مهاجران جدید تبدیل می‌شود. در این فرایند هر مهاجر به نوبه خود شبکه مهاجرت را گسترش داده، خطرات تمام افرادی را که به او بستگی دارند و خواهان مهاجرت هستند، کاهش می‌دهد (حاجی حسینی، ۱۳۸۵، ص ۴۲).

۳-۲. نظریه جاذبه و دافعه

مهم‌ترین نظریه پرداز این رهیافت، *اورت اس لی* است که مهاجرت را تحت تأثیر چهار عامل عمده تبیین می‌کند:

۱. عوامل مرتبط با حوزه مبدأ مهاجرت (برانگیزنده و بازدارنده)؛ ۲. عوامل مرتبط با حوزه مقصد مهاجرت (برانگیزنده و بازدارنده)؛ ۳. موانع موجود در جریان مهاجرت از مبدأ به مقصد؛ ۴. عوامل شخصی (زنجانی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۲). این نظریه به تئوری دافعه و جاذبه معروف است و بر اساس آن، اگر براینده عوامل برانگیزنده و بازدارنده مثبت باشد موجب مهاجرت فرد می‌شود و اگر شخص نتواند این تمایل را از بین ببرد و موانع موجود در جریان مهاجرت نیز تأثیر بازدارنده نداشته باشند، مهاجرت عینیت می‌یابد و فرد حرکت خود را از مبدأ به مقصد آغاز می‌کند. وی امکانات بیشتر آموزشی، اشتغال و درآمد در مبدأ را از جمله عوامل جاذبه می‌داند و در مقابل، هزینه‌های بالای زندگی در محل جدید، دوری از خانه و کاشانه و آلودگی محیط زیست را از عوامل دافعه به‌شمار می‌آورد (همان، ص ۱۳۴).

همچنین *ویلیام کول* و *ریچارد سندرز* در نظریه خود به بخشی از مهاجران روستایی توجه می‌کنند که بدون داشتن هیچ سرمایه تخصصی و مهارتی، به شهر مهاجرت می‌کنند. آنان نظریه *تودارو* را که معتقد بود مهاجران سرانجام در بخش مدرن شهری شغلی مناسب خواهند یافت، زیر سؤال می‌برند و معتقدند که ممکن است مهاجران روستایی هیچ‌گاه نتوانند شغلی در بخش مدرن شهری پیدا کنند و همواره در انتظار یافتن شغل باشند و بدین ترتیب جذب بخش غیررسمی شهری شوند (دبلیو ان بائو و همکاران، ۲۰۰۰، ص ۱۲۴).

این بخش شامل کلیه مشاغلی است که ویژگی بارز مشترک آنها مقدار بسیار اندک - و در بسیاری از موارد، ناچیز - سرمایه انسانی لازم برای انجام آنها و همچنین نسبت بسیار پایین سرمایه به نیروی کار است. مشاغلی مانند دستفروشی، دوره‌گردی، سیگارفروشی، از این نوع هستند که برای انجام همه این مشاغل، هم سرمایه اندکی نسبت به نیروی کار مورد نیاز لازم است و هم اینکه آموزش و مهارت بسیار پیچیده‌ای برای انجام آنها مورد نیاز نیست (عبادی، ۱۳۷۱، ص ۶). به نظر او این بخش تعداد فراوانی از مهاجران را تشکیل می‌دهد که برای یافتن کاری مناسب از روستا به شهر یا از شهرهای کوچک به شهرهای بزرگ‌تر مهاجرت می‌کنند.

در تحقیقات کیفی، عمدتاً پیش از آغاز کار کیفی نظریه منسجمی که بیانگر نحوه ورود به واقعیت از پارادایم و نظریه باشد وجود ندارد و نظریه در جریان کار میدانی و پس از رسیدن محقق به اشباع نظری ساخته می‌شود و سپس به سطح نظریه و پارادایم ارجاع می‌گردد (ایمان، ۱۳۹۰، ص ۱۳۰). علی‌رغم نظریاتی که در تبیین پدیده مورد مطالعه مطرح شدند با توجه به اینکه تحقیق حاضر نظریه مبنایی را مد نظر قرار داده است، نظریه پیش از بررسی واقعیت، وجود عینی و خارجی نداشت و محقق پس از بررسی سوژه‌های مورد مطالعه، به نظریه‌ای که موضوع مورد مطالعه را تبیین کرده، دست یافته است. اعتبار و روایی این نظریه از طریق هماهنگی با نظریات مربوطه تأیید شده، و سنجش اعتبار و روایی از طریق شیوه مزبور، مورد وفاق نظریه‌پردازان کیفی است (هومن، ۱۳۹۱، ص ۵۵).

۳. روش تحقیق

استفاده از تحقیق کیفی بر اساس نظریه مبنایی در این مطالعه به دو دلیل مناسب‌تر بود: اول اینکه مطالعه از نوع اکتشافی بود و تحقیق کیفی اجازه بیشتری برای روشن ساختن ابعاد پدیده مورد مطالعه فراهم می‌آورد؛ دوم اینکه تاکنون تحقیق کیفی درباره دستفروشان صورت نگرفته بود و بالطبع آماری از تعداد دستفروشان در دست نبود. بنابراین در این‌گونه موارد که تعداد کل دستفروشان مشخص نباشد، نمی‌توان به یک نمونه معرف برای انجام آزمون‌های کمی دست یافت.

تحقیق کیفی به دنبال فهم پدیده‌ها در بطن و زمینه خاص با استفاده از رهیافت و رویکردی طبیعت‌گرایانه است. در تحقیق کیفی پژوهشگر نمی‌کوشد پدیده مورد مطالعه را در کنترل خود گیرد. تحقیق کیفی بسیار خاص است، و یافته‌های آن از طریق شیوه‌های آماری یا دیگر ابزارهای کمی به دست نمی‌آید. در عوض یافته‌هایی را از بطن جهان واقعی، جایی که «پدیده، علاقه» به‌طور طبیعی ظاهر می‌شود، فراهم می‌سازد (پاتن، ۱۹۹۰، ص ۱۰۰۲).

محققان کیفی برعکس محققان کمی که به دنبال تصمیمات علمی، پیش‌گویی و تعمیم‌یافته‌ها هستند، در پی شفاف‌سازی، فهم و استنباط حالت‌های مشابه‌اند (هاوپیفل، ۱۹۹۷). در این تحقیق نیز ما به دنبال درک، تصور و تجربه زیسته دستفروشان مرد در دو شرایط متفاوت (بازار و مترو) بودیم. به منظور درک تجربه زیسته، کار کیفی باید تا جایی ادامه یابد که محقق به اشباع نظری برسد؛ یعنی پژوهشگر به جایی می‌رسد که احساس می‌کند مصاحبه‌های جدید ابعاد تازه‌ای از مطالعه را برجسته نمی‌سازند و پاسخ تقریباً تکراری است (نورنکات و همکاران، ۲۰۰۴، ص ۸۷).

۳-۱. روش گردآوری داده‌ها

داده‌های مطالعه از طریق انجام مصاحبه‌های نیم‌ساخت‌یافته و مشاهده به دست آمده است؛ به این صورت که پیش از ورود به میدان تحقیق، تعدادی پرسش زمینه‌ای طرح شد و پس از ورود به میدان و در حین پرسیدن سؤالات از دستفروشان، یا نظم پرسش‌نامه دگرگون شد یا تعدادی پرسش به پرسش‌های قبلی افزوده شد. این امر بدان سبب است که محقق کاملاً از قبل بر شرایط تحقیق مسلط نبود و مسلماً رفتارها و گفتارهای تازه، پرسش‌های تازه‌تر را به همراه داشت. یکی از ویژگی‌های بارز مصاحبه‌های عمیق این است که با مصاحبه‌های جدیدتر، پرسش‌های تازه‌تر مطرح می‌شوند و در نتیجه اطلاعاتی تازه‌تر نیز به دست می‌آید و تا جایی که فرایند اکتشاف مفاهیم جدید ادامه یابد، مصاحبه باید ادامه یابد که این نقطه اصطلاحاً اشباع نظری خوانده می‌شود. مصاحبه‌ها با این پرسش آغاز می‌شدند: چرا این شغل را برگزیدی؟ ادامه مصاحبه به پاسخی بستگی داشت که آزمودنی به پرسش اول می‌داد.

۳-۲. شیوه نمونه‌گیری و جمعیت مورد مطالعه

در مطالعه حاضر با توجه به مراحل گردآوری داده‌ها، شیوه نمونه‌گیری هدفمند بود. در پژوهش‌هایی از این دست، نمونه‌گیری نظری بر اساس مفاهیمی صورت می‌گیرد که در خلال تحلیل ظهور می‌یابند. بر اساس این نوع نمونه‌گیری، برای گردآوری اطلاعات محقق با افرادی تماس برقرار می‌کند که در زمینه موضوع تحت بررسی یا جنبه‌هایی از آن دارای اطلاعات و شناخت مناسب و کافی باشند (محمدپور و رضایی، ۱۳۷۸، ص ۱۸-۱۹). در این روش نمونه‌گیری که ویژه تحقیقات کیفی است، تعداد افراد حجم نمونه همان‌گونه که اشاره کردیم به اشباع نظری پرسش‌های مورد بررسی بستگی دارد؛ به این ترتیب که هرگاه محقق به این نتیجه برسد که پاسخ‌های داده‌شده و یا مصاحبه‌های انجام‌گرفته با افراد مطلع به حدی به همدیگر شباهت دارند که منجر به تکراری شدن

پاسخ‌ها می‌شوند و داده‌های جدیدی در آنها وجود ندارند، تعداد مصاحبه‌ها کافی دانسته می‌شود و دیگر مصاحبه‌ای صورت نمی‌گیرد. در این تحقیق پس از مصاحبه با ۳۰ دستفروش بازار و ۳۰ دستفروش مترو به اشباع نظری رسیدیم. انتخاب این افراد با توجه به ویژگی‌هایی چون سن، اجناس مورد فروش، وضعیت تأهل، تحصیلات و محل فروش صورت گرفت.

۳-۳. روش تحلیل داده‌ها

فرایند گردآوری و تفسیر داده‌های تحقیق به صورت هم‌زمان انجام شد. پس از تکمیل مصاحبه‌ها و تبدیل آنها به متن، مصاحبه‌ها چندین بار خوانده شدند؛ واحدهای معنادار و واحدهای معنادار خلاصه شده استخراج گشتند، و این داده‌ها با توجه به روش‌های معمول کدگذاری (کدگذاری باز و محوری) کدگذاری شدند. مهم‌ترین هدف کدگذاری، خرد کردن و فهم متن و پیوند اجزای به‌دست آمده با یکدیگر و تدوین مقوله‌ها و منظم کردنشان بر اساس روند زمانی است (فیلک، ۱۳۸۷، ص ۳۳۰). در مطالعه حاضر کوچک‌ترین واحد برای کدگذاری، جمله بود. در ابتدا کدها نزدیک به متن انتخاب شدند؛ سپس کدهای به‌دست آمده با توجه به رابطه‌ای که با پرسش‌های تحقیق داشتند، دسته‌بندی، و در مرحله بعدی مقوله‌ها مشخص شدند که از کدهای به‌دست آمده در مرحله اول انتزاعی‌تر بودند. با کدگذاری تمامی مصاحبه‌ها، به مقولاتی رسیدیم که بستر تحلیل نهایی پاسخ به پرسش‌های تحقیق را فراهم آوردند.

۴. تحلیل داده‌ها و یافته‌های پژوهش

۴-۱. ویژگی‌های کلی دستفروشان

ویژگی‌های جمعیت‌شناختی دستفروشان بدین قرار است:

الف. دستفروشان بازار: دستفروشان بازار در فاصله سنی ۱۴ تا ۵۲ سال قرار داشتند. ۱۲ نفر از آنان مجرد، ۱۵ نفر متأهل و ۳ نفر مطلقه بودند. از نظر تحصیلات، ۷ نفر از آنان بی‌سواد، ۹ نفر ابتدایی، ۵ نفر راهنمایی، ۶ نفر دبیرستانی یا دیپلم و ۳ نفر کاردانی یا کارشناسی بودند. بیشتر دستفروشان در مناطق جنوبی و حاشیه‌ای شهر سکونت داشتند. همه دستفروشان از شهرهای دیگر به تهران آمده بودند. ۲۷ نفر از دستفروشان مستأجر، ۱ نفر مالک و ۲ نفر ساکن خانه اقوامشان بودند.

ب. دستفروشان مترو: دستفروشان مترو در فاصله سنی ۱۵ تا ۴۹ سال قرار داشتند. ۱۸ نفر از آنان مجرد، ۸ نفر متأهل و ۴ نفر مطلقه بودند. از نظر تحصیلات، ۷ نفر ابتدایی، ۸ نفر راهنمایی، ۱۱ نفر

دبیرستانی یا دیپلم، و ۴ نفر کاردانی یا کارشناسی بودند. بیشتر دستفروشان در مناطق جنوبی و حاشیه‌ای شهر یا در خانه‌هایی با امکانات محدود سکونت داشتند. همه دستفروشان از شهرهای دیگر به تهران آمده بودند. نکته درخور توجه این بود که ۵۰ درصد آنان از استان کرمانشاه بودند. ۲۶ نفر از دستفروشان مستأجر، ۳ نفر مالک و ۱ نفر ساکن خانه اقوامشان بودند.

۲-۴. درون‌مایه‌های کلی استخراج‌شده تحقیق

به‌طور کلی از مجموع مصاحبه‌های انجام شده تعداد ۴ درون‌مایه کلی با ۱۶ طبقه حاصل آمد. درون‌مایه‌ها و طبقه‌های کلی استخراج‌شده شامل عرصه تعاملات (تعاملات دستفروشان با هم، تعاملات با مردم، تعاملات با مأموران و تعاملات با مغازه‌داران)، تیپولوژی دستفروشان (نیاز - اجبار، نیاز - آرمان، نیاز - طمع و نیاز - عادت)، جذابیت‌های دستفروشی (استقلال کاری، عدم نیاز به مهارت و سرمایه خاص، فرار از اجاره و مالیات، و سبکی کار و درآمد مناسب) و مقصران وضع موجود (مسئولین ذیربط، شرایط اجتماعی، خود فرد و محیط خانوادگی) بود.

درون‌مایه‌های استخراج شده و طبقه‌های زیرمجموعه آنها در جدول شماره ۱ آورده شده است.

جدول شماره ۱. درون‌مایه و طبقه‌های استخراج‌شده از مصاحبه‌ها

درون‌مایه کلی	طبقه‌ها
عرصه تعاملات	تعاملات دستفروشان با هم تعاملات با مردم تعاملات با مأموران تعاملات با مغازه‌داران
تیپولوژی دستفروشان	نیاز - اجبار نیاز - آرمان نیاز - طمع نیاز - عادت
جذابیت‌های دستفروشی	استقلال کاری عدم نیاز به مهارت و سرمایه خاص فرار از اجاره و مالیات سبکی کار و درآمد مناسب
مقصران وضع موجود	مسئولان ذیربط شرایط اجتماعی خود فرد محیط خانوادگی

۱-۲-۴. درون مایه عرصه تعاملات

مفهوم زندگی روزمره و تجربه زیسته کنشگران، از مفاهیم جامعه‌شناسی خرد است که در برابر سنت تجربه‌گرایی و اثبات‌گرایی به وجود آمده است. بر اساس نظریه تأویل‌گرایی، تجربه امری منحصر به فرد، زنده و معنادار است که نمی‌توان آن را با استفاده از روش‌های کمی صرف بررسی کرد. زندگی روزمره ناظر بر دامنه وسیعی از عملکردهایی است که توسط مردمان عادی انجام می‌شود؛ اما آنچه به این واژه ویژگی می‌بخشد، خلاقیت کنشگران در پاسخ به موقعیت‌های مختلف است (صادقی و آجلو، ۱۳۸۹، ص ۹۲). زندگی روزمره عرصه تفاوت‌ها و ناهمگنی‌هاست و نشان دادن این ناهمگنی‌ها، خلاقیت‌ها و تقابلات در زندگی روزمره دستفروشان بازار و مترو، هدف پژوهش حاضر است.

۱-۲-۴-۱. عرصه تعاملات دستفروشان با هم

الف. تعاملات دستفروشان بازار با یکدیگر: در این عرصه دستفروشان بازار سه نوع تعامل با هم داشتند:

۱. تعاملات افراد با سابقه با هم (افرادی که برای مدت طولانی در یک مکان به دستفروشی مشغول‌اند): طول مدت دستفروشی رابطه مستحکمی بین دستفروشان در یک فضای خاص ایجاد می‌کند؛ به گونه‌ای که آنها از حق و حقوق همدیگر آگاه‌اند و حتی در مقابل نیروی انتظامی و یا شهرداری موضعی حمایتی نسبت به یکدیگر می‌گیرند. آنان هنجارهای مربوط به «قلمرو» را حفظ می‌کنند، و به قلمرو یکدیگر تعرض نمی‌کنند؛ به این شکل که هر دستفروشی جنس خاص خود را می‌فروشد و حتی به این مسئله واقف است که نباید مزاحمت یا اختلال در کسب و کار مغازه‌داران ایجاد کند و همین پایبندی به هنجارها موجب می‌شود که درگیری بین آنها به حداقل برسد.

مسئله درخور توجه دیگر در این زمینه آن است که «قلمرو» از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود. پسران بر حسب آنکه پدرانشان در محل خاصی دستفروش بوده‌اند «حق آب و گل» پیدا می‌کنند و جالب است که دیگر کنشگران اجتماعی در این قلمرو به پذیرش این هنجارها گردن می‌نهند، بدون آنکه این هنجارها در جایی ثبت شده باشد. تنها چیزی که حمایت‌کننده این وضعیت است، حافظه جمعی افراد درگیر است که این انتقال قلمرو از پدر به پسر را تأیید می‌کند. ظاهراً یک اصل بر قلمرو حکومت می‌کند: اینکه چه کسی زودتر اینجا بوده است. معمولاً حق به جانب کسی است که زودتر دستفروشی را در آن مکان آغاز کرده است.

حسن، یکی از دستفروشان اظهار داشت: «بالآخره کسی که حق آب و گل دارد، باید حقش را پذیرفت. من هم مشکلی با این قضیه ندارم و به حق آب و گل احترام می‌گذارم».

مردم، پلیس و حتی مأموران شهرداری در تثبیت احساس مالکیت قلمرو در میان دستفروشان بازار نقش اساسی دارند. مردم گاهی مشتری‌های ثابت دستفروشان می‌شوند. مأموران شهرداری با دستفروشان باسابقه صمیمی می‌شوند تا بدین‌وسیله از ورود دستفروشان جدید ممانعت کنند. مأموران شهرداری دستفروشان تازه‌کار را از سطح شهر جمع‌آوری می‌کنند و باسابقه‌ها را کمتر تحت فشار می‌گذارند. هرچند این تدابیر تا حدی مانع از ورود دستفروشان جدید می‌شود، قدرت دستفروشان قدیمی را افزایش می‌دهد و هرچه بیشتر بر منزلت کارشان در اذهان خود آنها می‌افزاید.

۲. تعاملات افراد باسابقه با تازه‌واردان: این شکل تعامل خود به دو شکل صورت می‌گیرد:

- تملک - درگیری: افراد باسابقه به سبب زمان طولانی‌ای که در یک مکان مشغول کار بوده‌اند، به نوعی بر آن مکان احساس تملک می‌کنند. این افراد اغلب با دستفروشان تازه‌کار به‌سختی برخورد می‌کنند و حتی تا حد زدوخوردهای شدید هم پیش می‌روند. جالب اینجاست که مغازه‌داران اطراف یا مردمی که فراوان در آن مکان رفت‌وآمد دارند از دستفروشان باسابقه حمایت می‌کنند؛

- تملک - هدایت: علاوه بر درگیری میان دستفروشان باسابقه با تازه‌واردان، نوعی دیگر از تعامل وجود دارد که حساب‌شده‌تر و کارسازتر است. این نوع تعامل معمولاً از دستفروشان سر می‌زند که هم باسابقه‌اند و هم مسن‌تر. آنها در بدو ورود دستفروشان جدید، به نصیحت کردن آنها می‌پردازند و از معایب این شغل برایشان می‌گویند و از آنها می‌خواهند این کار را رها کنند و دنبال شغلی بهتر باشند (که معمولاً بی‌نتیجه است). این افراد پس از ناکامی در نصیحت کردن در مرحله بعد به تازه‌واردها تأکید می‌کنند که در مکان دیگری بساط کنند، وگرنه با عواقب بعدی روبه‌رو خواهند شد.

محمد، ۵۲ ساله، از دستفروشان قدیمی بازار می‌گفت: «زیاد پیش می‌آید که جوانان برای دستفروشی اینجا می‌آیند و مزاحم بساط ما می‌شوند. فکر می‌کنند صبح هر کس زودتر بیدار شد می‌تواند هر جایی دلش خواست کاسبی کند؛ اما این جور نیست. بالآخره هر چیزی قاعده و قانون دارد. من ابتدا هر کسی که مزاحم کسب و کارم شود، نصیحتش می‌کنم؛ اما اگر جواب نداد، دست به کارهای دیگر می‌زنم».

۳. تعاملات افراد تازه‌وارد با هم: این افراد به‌سختی می‌توانند مکان ثابتی را در مکان‌های مهم بیابند؛ پس به‌ناچار دنبال راه‌حلی برای این مسئله می‌گردند و بدین‌شکل نوع دیگری از سبک‌های

دستفروشی را ایجاد می‌کنند. آنها دستفروشان خلاق تلقی می‌شوند. تنوع در فروش که هر روز در بازار مشاهده می‌شود کار این دسته از دستفروشان است. آنان از دو شیوه زیر یکی را انتخاب می‌کنند:

- ایجاد منطقه جدید فروش: در این شیوه دستفروشان به مکان‌هایی می‌روند که خلوت‌تر باشد؛ دستفروشی در آنجا نباشد و یا از وجود دستفروشان باسابقه در آنجا خبری نباشد. این انتخاب وقتی از شمار فراوانی از دستفروشان تازه‌وارد سر بزند، منجر به ایجاد منطقه جدید فروش می‌شود. این امر پس از طی اندک زمانی آنان را به باسابقه‌های منطقه فروش جدید مبدل می‌کند؛

- تدبیر جدید فروش: در این شیوه انتخابی، دستفروشان تازه‌وارد سبک فروششان را تغییر می‌دهند. آنان می‌کوشند به گونه‌ای بفروشند که دائماً در حال حرکت باشند؛ مثلاً از روش فروش درون یک کیف، یا فروش با سه‌چرخه استفاده می‌کنند تا هم از دست دیگر دستفروشان در امان باشند و هم تدبیری در برخورد با مأموران شهرداری ببینند.

ب. عرصه تعاملات دستفروشان مترو با یکدیگر: برخلاف دستفروشان بازار، برای دستفروشان مترو، عاملی مثل سابقه یا موروثی بودن شغل، چندان تأثیری ندارد. آنان روابطی گرم و صمیمی با هم دارند، و کمتر با هم درگیر می‌شوند. از آمدن تازه‌واردان چندان نگران نیستند، چون اعتقاد دارند هم خط‌ها زیادند، هم قطارها، و هم مشتریان (چون هر لحظه مسافران تازه و در نتیجه مشتریان تازه جای‌گزین می‌شوند). آنان حتی با دستفروشان که با هم درگیر می‌شوند برخورد می‌کنند؛ چون می‌ترسند نظم مترو را بر هم بزنند، و این هم موجب ناراحتی مسافران و هم برخورد شدیدتر مأموران مترو می‌شود. آنها وقوع این دو اتفاق را از عوامل اساسی از دست دادن شغل خود می‌دانند. آنان قوانین نانوشته‌ای دارند که معتقدند همه دستفروشان باید این قوانین را رعایت کنند؛ پس با این قوانین بر یکدیگر نظارت دارند و یکدیگر را کنترل می‌کنند و معتقدند این قوانین برای بقای شغل لازم است. این قوانین تحت عنوان کلی کنترل نیابتی، به چهار شکل زیر اعمال می‌گردد:

۱. کنترل اجناس قابل عرضه برای فروش: دستفروشان بر فروش یکدیگر نظارت دارند. هر وسیله‌ای را نمی‌توان داخل قطار فروخت. آنان در صورت مشاهده فروش وسایلی همچون سی‌دی‌های غیرمجاز، مواد مخدر و وسایل فاسد، قبل از مأموران مترو، با آن برخورد می‌کنند. دستفروشان نگران آن‌اند که مأموران با مشاهده این دست از دستفروشان، تدابیر شدیدتری در برخورد با آنان در پیش گیرند و بدین‌گونه شغل خود را از دست بدهند. حسن، ۳۳ ساله، یکی از دستفروشان مترو می‌گوید: «من اگر بینم کسی کار غیرقانونی می‌کند، به پلیس اطلاع می‌دهم؛ چون اگر این‌طور ادامه پیدا کند، ما هم از نان خوردن می‌افتیم»؛

۲. کنترل سبک فروش: حالت عادی فروش در مترو با دست است: حمل وسایل درون یک کیف یا نایلون؛ اما دستفروشان هستند که گاهی وسایلشان را درون گاری‌های کوچک یا جعبه حمل می‌کنند. سایر دستفروشان با این سبک فروش از جانب هر کسی باشد مخالفت می‌کنند. چون معتقدند موجب آزار مسافران می‌شود و لذا با این‌گونه فروشندگان برخورد می‌کنند. آنها برای تداوم کارشان به اعتماد، توجه، و تعامل مسافران نیاز دارند و با هر چیزی که برهم‌زننده آن باشد مقابله می‌کنند؛

۳. کنترل قیمت: خرید وسایل از افراد مشترک، فروش وسایل یکسان، گفت‌وگو بر سر میزان سود در زمان‌های استراحت (به‌ویژه وقت ناهار) و دوستی فروشندگان با هم، از جمله عواملی هستند که قیمت اجناس را در مترو کنترل می‌کنند. دستفروشان با کسانی که ارزان‌تر یا گران‌تر بفروشند، برخورد می‌کنند. آنها معتقدند هر دوی اینها عاملی برای کاهش مشتریان به‌شمار می‌آید. محمد یکی از دستفروشان می‌گفت: «اگر قرار باشد یکی قیمت پرت و پلا بگوید، بقیه هم ضرر می‌کنند»؛

۴. کنترل پوشش: دستفروشان که لباس‌های مندرس یا لباس‌های زننده می‌پوشند، توسط دستفروشان بازخواست می‌شوند. آنها دوست ندارند نظر مسافران نسبت به شغل دستفروشی با این اعمال مخدوش گردد. آنان معتقدند مسافران نسبت به این شغل نگرش نسبتاً مثبتی دارند و نباید این نگرش خدشه‌دار شود.

به‌طور کلی می‌توان گفت دستفروشان بازار، از هر گروهی، بر قلمرو و اجناس خود نظارت دارند. آنان در پی حفظ قلمرو خویش و نظم آن هستند و با هر آنچه مخل این نظم باشد مخالفت و مقابله می‌کنند؛ اما دستفروشان مترو هر یک بر کل قلمرو مترو نظارت دارند و با هر آنچه مخل نظم موجود در کل مترو باشد مقابله می‌کنند. به هر حال این تدابیر به منظور حفظ موقعیت و شغل اتخاذ می‌شود. از این منظر می‌توان نتیجه گرفت که دستفروشان مترو قانون‌گراتر و نظم‌پذیرتر از دستفروشان بازار هستند.

۲-۱-۲-۴. عرصه تعاملات با مردم

الف. تعامل دستفروشان بازار با مردم: در اینجا دو نوع تعامل با مردم به اشکال زیر انجام می‌گیرد:

۱. تعامل دستفروشان با مشتریان: مشتریان یا دائمی‌اند و یا عبوری. مشتریان دائمی که یا محل سکونت‌شان در منطقه‌ای است که دستفروش در آنجا مشغول است، یا تردد آنها از آن مکان فراوان است، معمولاً دستفروشان را می‌شناسند و اگر از خرید قبلی خود راضی بوده باشند باز هم از آن

دستفروش خرید می‌کنند. البته خود دستفروشان هم می‌کوشند وسایل مناسب و باکیفیت‌تر را به این افراد بفروشند. حال اگر تعداد این خریداران، بالا باشد (که اغلب هم هست) خود دلیل دیگری برای هم ادامه دادن دستفروشی و هم تغییر ندادن مکان فروش است؛ چون دستفروشان نمی‌خواهند مکانی را که مشتریان ثابت دارد از دست بدهند. مشتریان عبوری همان‌گونه که از اسمشان مشخص است، شاید یک بار بیشتر از دستفروش خرید نکنند. پس تعاملات آنان با دستفروشان محدود و گذراست.

۲. تعامل دستفروشان با مشتری‌نماها: مشتری‌نماها افرادی هستند که به بهانه خرید وارد می‌شوند، ولی در اصل هدفی دیگر در سر دارند: آنان یا درصدد دزدی و یا باجگیری هستند. دستفروشان با هر دو دسته فوق مشکل دارند و برخی اوقات این امر منجر به درگیری و یا سرقت اموال دستفروشان می‌شود.

ب. تعامل دستفروشان مترو با مردم: دستفروشان مترو با مشتریان مسئله‌ای ندارند. نهایت امر آن است که مسافران از سر و صدای دستفروشان یا لگد شدن پایشان توسط آنها شکایت می‌کنند. در مترو مشتری ثابت وجود ندارد. هم مسافران و هم دستفروشان دائماً در حال جابه‌جایی‌اند و کمتر یکدیگر را می‌شناسند. بنابراین صمیمیت، ثبات مشتری و شانس فروش‌های بعدی برای دستفروشان مترو معنایی ندارد. هرچند دستفروشان مترو مشتری ثابت ندارند، با این حال در مترو امکان بیشتری هست که مسافران به مشتری تبدیل شوند؛ اما این امر در بازار به‌راحتی امکان‌پذیر نیست (البته منظور مشتری آنی و نه مشتری دائمی است). دلیل این امر آن است که اولاً مسافران مدت بیشتری در جریان تبلیغ کالای دستفروشان قرار می‌گیرند؛ ثانیاً ارتباط میان دستفروشان و مسافران مترو کاملاً مستقیم و چهره‌به‌چهره است؛ درحالی‌که در بازار مشتری از توان کج کردن راه خود برای جلوگیری از برخورد مستقیم با دستفروش برخوردار است؛ ثالثاً مسافران مترو خسته‌اند و خستگی از منظر روانی می‌تواند عاملی برای پذیرنده بودن افراد جهت خرید از دستفروشان باشد.

۳-۲-۴. عرصه تعاملات با مأموران

الف. عرصه تعاملات دستفروشان بازار با مأموران: مأموران شهرداری به سه شکل با دستفروشان بازار برخورد می‌کنند:

۱. گرفتن حق سکوت: این نوع از مأموران با باج گرفتن از دستفروشان مشکلشان را با شغل دستفروشی حل می‌کنند. دستفروشان هم از دادن باج به مأموران راضی‌اند، چون آسوده‌تر به کسب خود می‌پردازند. حدود ۲۰ درصد از مصاحبه‌کنندگان به وجود این‌گونه مأموران اشاره کردند؛

۲. قدرت‌نمایی: شیوه برخورد دیگر مأموران، نمایاندن قدرت خود به دستفروشان است. آنها از جایگاه خود در مسیر قدرت‌نمایی استفاده می‌کنند و بیشتر با کاربرد الفاظ خاص، ایجاد رعب و وحشت، تحریب وسایل دستفروشان و حتی کتک زدن آنها اعمال قدرت می‌کنند؛

۳. محافظه‌کاری: این نوع از مأموران که واقعاً متعهد به شغلشان هستند، فقط به انجام وظیفه می‌انديشند و با دستفروشان برخورد شدید می‌کنند. برای آنان وضعیت خانوادگی دستفروش تفاوتی ندارد. آنان در راستای حفظ شغل خود به انجام وظیفه محوله می‌پردازند. بیشتر مأموران شهرداری در این تیپ قرار می‌گیرند.

ب. عرصه تعاملات دستفروشان مترو با مأموران: دستفروشان مترو با مأموران مترو مواجه‌اند. در این فضا مأموران کمتر به فکر باج گرفتن هستند؛ اما قدرت‌نمایی، در بین مأموران مترو نیز تا حدی وجود دارد. بیشتر مأموران مترو سخت‌گیر و جدی هستند. به گفته دستفروشان حتی پیش می‌آید که روزی چهار بار وسایل یک دستفروش را ببرند.

۴-۱-۲-۴. عرصه تعاملات با مغازه‌داران

الف. تعاملات دستفروشان بازار با مغازه‌داران: دستفروشان بازار کاملاً تحت تأثیر چگونگی برخورد مغازه‌داران با خود هستند. آنان به صورت مستقیم با مغازه‌داران تعامل دارند؛ اما دستفروشان مترو این‌گونه نیستند. آنها به صورت کاملاً اتفاقی و کوتاه با این افراد مواجه می‌شوند. تعامل مغازه‌داران با دستفروشان بازار به دو شکل زیر صورت می‌گیرد:

۱. رفاقت: مغازه‌دارانی هستند که در برخورد با مأموران شهرداری، به دستفروشان باسابقه کمک می‌کنند، یا از دستفروشان در برابر عابران پیاده پشتیبانی کرده، حتی در تهیه وسایل فروش به دستفروشان پیاده‌رو یاری می‌رسانند. به نظر می‌رسد دلیل این صمیمیت همان سابقه طولانی این دستفروشان باشد. البته دستفروشان نیز با فروش وسایلی متفاوت از مغازه‌های اطراف، به محکم‌تر شدن این رابطه دامن می‌زنند؛ اما دستفروشان مترو تنها در زمان خرید با این تیپ از مغازه‌داران رابطه دارند. آنان معمولاً وسایل خود را از مغازه‌های اطراف بازار می‌خرند تا ارزان‌تر باشد. پس با این مغازه‌داران به مرور زمان پیوند دوستی می‌بندند؛

۲. رقابت: بیشتر مغازه‌داران سعی در کنار آمدن با دستفروشان دارند؛ ولی این امر مشروط به رعایت دو اصل کلی است: اولاً دستفروشان وسایلی شبیه وسایل مغازه‌داران نروشند؛ ثانیاً موجب سد معبر و شلوغ شدن اطراف مغازه نشوند. دستفروشان باسابقه، برخلاف تازه‌کاران، به‌خوبی به این اصول

واقف‌اند. تازه‌کاران با رعایت نکردن این دو اصل مغازه‌داران را عصبی می‌کنند. مغازه‌داران یا خودشان با این مسئله برخورد می‌کنند یا مأموران شهرداری را در جریان می‌گذارند. با توجه به این امر، مغازه‌داران حوصله دستفروشان جدید را ندارند.

ب. تعاملات دستفروشان مترو با مغازه‌داران: دستفروشان مترو به‌ندرت با مغازه‌داران روبه‌رو می‌شوند. گاهی مغازه‌داران، درون قطار با فروشندگانی روبه‌رو می‌شوند که وسایلی شبیه آنها دارند و به همین دلیل با دستفروشان درگیر می‌شوند و مأموران مترو را در جریان می‌گذارند. در این موارد مغازه‌داران با مشاهده حمایت مسافران از دستفروشان، بیشتر عصبی می‌شوند، اما معمولاً در نهایت اصطلاحاً کوتاه می‌آیند.

۲-۲-۴. درون‌مایه تیپولوژی دستفروشان

برای شناسایی بهتر دستفروشان بر اساس داده‌های مصاحبه‌ها و مشاهده‌ها، دستفروشان را در مدل‌های مختلف قرار دادیم. آنچه در این تیپولوژی به‌منزله هسته مرکزی کانون توجه قرار می‌گیرد و توجیه‌کننده تفاوت میان دستفروشان است، انگیزه آنها در ورود به این شغل است. دستفروشان بازار در چهار طبقه، و دستفروشان مترو در سه طبقه قرار می‌گیرند. دستفروشان در سه طبقه نیاز-اجبار، نیاز-آرمان و نیاز-طمع با هم مشابه‌اند؛ اما طبقه نیاز-عادت، مختص دستفروشان بازار است.

۲-۲-۱-۴. طبقه نیاز-اجبار

افرادی که در این تیپ قرار می‌گیرند، می‌توانند متأهل یا مجرد باشند. حمایت از خانواده وظیفه اصلی آنهاست.

۱. متأهلان: در این طبقه عمدتاً افرادی قرار می‌گیرند که برای گذران امور زندگی ناچارند به‌سختی کار کنند تا از عهده مخارج خانواده بر آیند. این دسته از افراد دارای ویژگی‌هایی هستند که آنها را از دیگران متمایز می‌سازد:

- به شدت تابع کار و موقعیت کاری خود هستند؛

- وابستگی شدیدی به درآمد حاصل از کار دارند؛

- از حاشیه‌های کار فراری‌اند و رابطه اندکی با دیگران دارند؛

- ریسک‌پذیری بسیار اندکی دارند (حتی می‌ترسند دنبال کار بهتری باشند؛ چون نگران‌اند که در این فاصله از عهده تأمین مخارج خانواده بر نیایند. در نظر آنها هر روز بیکاری، برابر یک روز گرسنگی است).

۲. مجردها: این افراد به خاطر فقر مالی شدید و درآمد پایین پدر خانواده، مجبورند در تأمین مخارج خانه سهیم شوند. افراد مجردی که در این طبقه از دستفروشان قرار می‌گیرند، به دو گروه کلی تقسیم می‌شوند:

- همیار خانواده (همراه با پدر - همراه برادران دیگر): این افراد اغلب به صورت پاره‌وقت به این کار مشغول‌اند. عده‌ای از این دستفروشان پاره‌وقت، ممکن است دانش‌آموز و یا حتی دانشجو باشند.

- سرپرست خانواده (دارای پدر از کارافتاده یا پدر فوت کرده): این افراد به سبب از کارافتادگی یا فوت پدر مجبورند بیشتر وقت خود را در راه کسب درآمد برای گذران زندگی خانواده صرف کنند. آنان به منظور تأمین درآمد خانواده به‌سختی مشغول کارند و از این حیث، مشابه متأهلان این طبقه هستند.

۲-۲-۴. طبقه نیاز-آرمان

این طبقه از افراد دارای دو ویژگی بارز آینده‌نگری و سن پایین هستند (البته نیاز در همه تیپ‌ها برجسته است). تفاوت این افراد با مجردان گروه اول در آرمان‌گرایی و آینده‌نگری است. درحالی‌که مجردان طبقه نیاز-اجبار تنها کمک‌خرج خانواده هستند و امیدی به آینده اقتصادی خود ندارند، افراد این طبقه کاملاً امیدوار و آینده‌نگرند. این افراد میزان فراوانی از درآمد خود را پس‌انداز می‌کنند و امیدوارند در آینده بتوانند با آن کارهای بسیاری انجام دهند. ویژگی دیگر افراد این طبقه عدم دلبستگی کامل به شغل دستفروشی است. البته پس‌انداز کردن، نشانه بی‌نیازی مطلق آنان نیست. آنان با مشاهده فقر مالی پدر، امیدی به زندگی آتی خود ندارند و در پی آرمان‌شهر خود، بازار و یا مترو را هدف قرار داده‌اند تا علاوه بر ساختن آینده خود، زندگی خانواده‌شان را هم سروسامان بخشند. سن کم آنها و مهاجرت آنان به صورت فردی از شهری دیگر (به‌ویژه در میان دستفروشان مترو) هر لحظه آنان را در معرض انواع معضلات اجتماعی قرار می‌دهد.

مصطفی، ۲۱ ساله، می‌گفت: «موقعی که از مشهد به تهران آمدم، ۱۲ سالم بود. با یکی از پسرعموهایم که اینجا کار می‌کرد آمدم. در روستایمان وضعیت از خیلی از هم سن و سالانش بهتر بود. من هم جوگیر شدم، گفتم بیایم، از اینکه هستم که بدتر نمی‌شوم. اول در یک یخچال‌سازی کار می‌کردم. بعدش با این کار آشنا شدم. کار سختی است، ولی از آن درآمد چندرغازی که در کار قبلی می‌گرفتم خیلی بهتر است. سخت کار می‌کنم؛ کمی کمک پدرم می‌کنم، بقیه پولم را هم برای خودم نگه می‌دارم. تازه خرجم هم با خودم است. از پس‌اندازم راضی‌ام. در شهرمان می‌شود باهش کارهای زیادی کرد؛ ولی چند سال دیگر هم می‌خواهم کار کنم».

۳-۲-۴. طبقه نیاز - طمع

افرادی که در این طبقه قرار می‌گیرند ترجیح می‌دهند سریع‌تر به نتایج دلخواه برسند. دستفروشی برای این افراد بهانه‌ای است تا با فروش کالاهای غیرمجاز مانند مواد مخدر و سی‌دی‌های غیرمجاز و مبتذل، هر چه سریع‌تر به نتیجه برسند. معمولاً این دسته از افراد در گوشه خیابان‌های اصلی شهر، در کنار میادین و زیر پل‌ها، فضایی را به خود اختصاص می‌دهند و کمتر در مترو ظاهر می‌شوند. وجود دوربین‌های مراقبتی و تردد مأموران موجب می‌شود مترو برای این افراد نامناسب باشد. این تیپ از افراد در مترو به شکلی دیگر خودنمایی می‌کنند. فروش سی‌دی‌های غیرمجاز و مواد مخدر در مترو جای خود را به فروش مواد فاسد می‌دهد. فریب کودکان و نوجوانان دستفروش برای مقاصد جنسی، یا کسب درآمد از این طریق نیز از سوی برخی از آنها در پوشش دستفروش صورت می‌گیرد.

۴-۲-۴. طبقه نیاز - عادت

این طبقه فقط در بین دستفروشان بازار مشاهده می‌شود و در میان دستفروشان مترو وجود ندارد. دستفروشان بازار به قلمرو تحت کنترل خود و به هر آنچه در حاشیه آن مثل تعامل با رهگذران، دستفروشان و حتی مشتری‌هایشان باشد، عادت می‌کنند. آنها جایی را یافته‌اند که به حساب می‌آیند و دیده می‌شوند. بنابراین علاوه بر نیاز مالی، حفظ قلمرو نیز برایشان مهم است. گونه دیگری از دستفروشان نیز در این طبقه قرار می‌گیرند. افرادی که منبع درآمد دیگری نیز دارند. این افراد هرچند با آن درآمد هم می‌توانند زندگی عادی خود را ادامه دهند، هم به جهت فرار از بیکاری و هم برای کسب درآمدی که بهتر بتوانند زندگی کنند به دستفروشی روی آورده‌اند. آنان روابطی گرم و صمیمی با اطرافشان دارند. اگرچه فروش بیشتر برایشان خرسندکننده است، ملاک اصلی نیست. سن این افراد معمولاً بالاست و به سبب نوع وسایلی که می‌فروشند (سیگار، جوراب و...) کسی تهدیدشان نمی‌کند. این دستفروشان از سوی مشتریان نیز کمتر مورد آزار قرار می‌گیرند. آنان در عین حال به درآمد این شغل نیاز دارند. چون به گفته خودشان از سر نیاز آمده و دیگر عادت کرده‌اند. حبیب، از دستفروشان بازار می‌گوید: «من بازنشسته هستم، اما با داشتن چهار نوه، حقوق بازنشستگی کفاف مخارج بالای زندگی را نمی‌دهد و باید کار کنم تا شرمندۀ نوه‌هایم نشوم». جواد، یکی دیگر از دستفروشان بازار می‌گوید: «دیگر عادت کرده‌ام و نمی‌توانم نیایم. اگر اینجا نیایم کجا بروم؟ ضمن اینکه آب‌باریکه‌ای هم از اینجا دارم که به آن نیاز دارم».

۳-۲-۴. درون‌مایه جذابیت‌های دستفروشی

استقلال کاری، روزهای دلخواه کاری، عدم نیاز به مهارت، نیاز اندک به سرمایه، روزمزد بودن، فرار از اجاره و مالیات، سبکی کار و درآمد مناسب، از جمله عوامل تحریک‌کننده‌ای هستند که دستفروشان بازار و مترو به‌منزله محاسن و جذابیت‌های این شغل مطرح ساختند. این عوامل به‌منزله جذابیت‌های دستفروشی، هم موجب گرایش افراد به این شغل و هم ماندگاری در این شغل شده است.

سربسته بودن فضای کار برای دستفروشان مترو، پتانسیل فروش در همه فصول را برایشان به وجود آورده است؛ درحالی‌که دستفروشان بازار با تغییر فصل، نوع وسایل و سبک فروش خود را تغییر می‌دهند. حتی ممکن است آنها در شرایط بد جوی، بیکار بمانند.

آنچه دستفروشان مترو از آن نگران‌اند، حقیرانه بودن دستفروشی در فضای مترو است که بر هیچ چیز آن احاطه‌ای ندارند؛ درحالی‌که دستفروشان بازار با بازسازی محیط فروش، آن را به قلمروی برای قدرت‌نمایی خود بدل کرده‌اند و نسبت به بقیه دستفروشان در برابر این قلمرو، احساس مالکیت می‌کنند. سابقه فروش در این محیط و ارثی بودن، دو عامل اساسی در ایجاد این نگرش در میان دستفروشان بازار است. آنان حاضر نیستند به هیچ قیمتی این قلمروهای فروش را از دست بدهند؛ زیرا:

- با حفظ موقعیت به شغل خود منزلت می‌بخشند؛

- احساس می‌کنند ممکن است مشتری‌های ثابت خود را از دست بدهند؛

- احساس می‌کنند ممکن است در یافتن مکان جدید و تعریف مجدد قلمرو با مشکل روبه‌رو شوند؛

- احساس می‌کنند ممکن است برای همیشه بیکار بمانند.

دستفروشان مترو عرصه تعاملاتشان را با خودشان و مسافران مثبت ارزیابی می‌کنند و از ورود دستفروشان جدید چندان نگرانی ندارند. آنان پس از ورود به این شغل به فضای دوستانه مترو عادت می‌کنند. میثم یکی از دستفروشان مترو می‌گوید: «در اینجا به روی همه باز است. هر کسی می‌تواند دستفروشی کند، بیاید اما حواسش باشد که کار غیرقانونی نکند».

عرصه تعاملات دستفروشان بازار با تناقض و درگیری‌های گوناگون، همچون درگیری با مغازه‌داران بر سر سد معبر کردن، درگیری با مأموران شهرداری، درگیری با سایر دستفروشان که قصد تعرض به قلمرو آنها را دارند، درگیری با مشتریان بر سر قیمت و درگیری با مشتری‌نمایی که کارشان دزدی از دستفروشان است، مواجه است. این در حالی است که اغلب دستفروشان مترو یا قبلاً دستفروشی در بازار را تجربه کرده‌اند یا قصد این کار را داشته‌اند؛ اما وقتی در یافتن قلمرو

مناسب ناکام مانده‌اند به فضای بسته مترو که خالی از قلمرو است پناه آورده‌اند. آنها فضای دستفروشی بازار را متشنج می‌دانند و از اینکه به مترو آمده‌اند، احساس رضایت می‌کنند.

۴-۲-۴. درون‌مایه مقصران وضعیت موجود

از دستفروشان پرسیدیم اگر از کار خود راضی نیستید، چه کسی را در دستفروش شدن خودتان مقصر می‌دانید؟ ۳ نفر از دستفروشان بازار و ۴ نفر از دستفروشان مترو از شغل خود رضایت داشتند. کسانی که از کار خود راضی نبودند، چهار عامل عمده زیر را بیان کردند:

۱. مسئولان ذیربط: ۱۱ نفر از دستفروشان بازار و ۱۰ نفر از دستفروشان مترو مسئولان امر را مقصر می‌دانند. یکی از دستفروشان بازار می‌گفت: «مسئولان اصلاً به فکر ما نیستند. همه چیز فامیل‌بازی است! دختر خودم لیسانس دارد، اما بیکار است». یکی از دستفروشان مترو نیز می‌گفت: «مسئولان اگر به فکر ما بودند که دستور نمی‌دادند سرمایه ما را هر روز تاراج بکنند و ببرند»؛

۲. شرایط اجتماعی و جامعه: ۸ نفر از دستفروشان بازار و ۹ نفر از دستفروشان مترو به این عامل اشاره کردند. محسن از دستفروشان مترو می‌گفت: «اگر در جامعه همه چیز سر جای خودش بود، من دکتر مهندسی برای خودم می‌شدم؛ اما فوت پدر همه چیز را از من و خانواده‌ام گرفت»؛

۳. خود فرد: بیشتر افرادی که سن بالایی داشتند، خود را مقصر می‌دانستند. ۴ نفر از دستفروشان بازار و ۳ نفر از دستفروشان مترو چنین نظری داشتند. اصغر، یکی از دستفروشان بازار می‌گوید: «همه‌اش تقصیر خودم بود. از جوانی‌ام خوب استفاده نکردم. اکثر دوستانم کار و کاسبی خوبی دارند، اما رفیق‌بازی همه چیز را از من گرفت».

حسن، ۵۵ ساله، می‌گوید: «مشکل از خودم بود. جوان‌تر که بودم، قدر فرصت‌هایم را ندانستم. می‌توانستم بهتر برنامه‌ریزی کنم؛ یعنی حالا حال و روزم این نبود».

اکبر، ۴۹ ساله، نیز گفت: «مقصر که خیلی‌ها هستند؛ ولی به نظر من اصلی‌ترین مقصر در هر اشتباهی خود آدم است. خراب کردم، خراب»؛

۴. محیط خانوادگی: ۴ نفر از دستفروشان بازار و ۴ نفر از دستفروشان مترو به این عامل اشاره کردند. طاه از دستفروشان بازار می‌گفت: «چون پدرم معتاد بود، مادرم از او طلاق گرفت. اوایل مادرم خرج خانه را در می‌آورد؛ اما وقتی دوازده سالم شد، غیرتم اجازه نداد بگذارم او کار کند، و شدم نان‌آور خانواده».

تحلیل مقصریابی دستفروشان نشانگر این امر است که اولاً ۹۰ درصد دستفروشان بازار و ۸۷ درصد دستفروشان مترو از شغل خود هیچ‌گونه رضایتی نداشتند؛ ثانیاً بیشتر دستفروشان، به‌ویژه کسانی که زیر

۳۵ سال داشتند، مسئولان و شرایط اجتماعی - خانوادگی را به‌منزله مقصر معرفی می‌کردند، اما معمولاً افراد بالای چهل سال خود را مقصر وضعیت خود می‌دانستند. این امر نشانگر وجود احساس کینه دستفروشان نسبت به جامعه است که در صورت ایجاد کوچک‌ترین جرقه‌ای، می‌تواند تبدیل به تخریب گسترده اموال عمومی و خصوصی (وندالیسم) در جامعه شود.

نتیجه‌گیری

بر اساس چارچوب نظری و یافته‌های تحقیق، می‌توان گفت گرایش به دستفروشی از طریق ۴ درون‌مایه و ۱۶ طبقه کلی استخراج شده شامل عرصه تعاملات (تعاملات دستفروشان با هم، تعاملات با مردم، تعاملات با مأموران و تعاملات با مغازه‌داران)، تیپولوژی دستفروشان (نیاز - اجبار، نیاز - آرمان، نیاز - طمع و نیاز - عادت)، جذابیت‌های دستفروشی (استقلال کاری، عدم نیاز به مهارت و سرمایه خاص، فرار از اجاره و مالیات، و سبکی کار و درآمد مناسب) و مقصران وضع موجود (مسئولان ذیربط، شرایط اجتماعی، خود فرد و محیط خانوادگی) قابل توضیح و تفسیر است.

در این تحقیق با توجه به اینکه فضای مترو و بازار، پتانسیل پذیرش اشکال مختلفی از دستفروشان را داراست که هر یک، این فضا را به شیوه خود خوانش می‌کنند، برای شناخت اشکال مختلف دستفروشان، تیپولوژی دستفروشان ارائه شده بود که بر حسب سه مفهوم اجبار، عادت و آرمان در تیپ‌های مختلف قرار می‌گرفتند. همچنین تیپ چهارمی هم در این بین وجود دارد که از دل این سه تیپ سر بر می‌آورد: دستفروشانی که از طریق دستفروشی، به فروش مواد مخدر، سی‌دی‌های غیرمجاز و دزدی می‌پردازند. بیشتر این افراد دستفروشانی هستند که در بدو ورود در سه تیپ اول قرار داشته‌اند.

بیش از ۱۵ درصد مصاحبه‌شوندگان دستفروش، جزو تحصیل‌کردگان دانشگاهی بودند. این امر توجه هرچه بیشتر مسئولان ذی‌ربط را می‌طلبد و نمایانگر دو مسئله است: ۱. از بین رفتن قبح مشاغل کاذب، به‌ویژه دستفروشی، در میان تحصیل‌کردگان؛ ۲. وجود مشکل بیکاری حاد در میان ایشان.

در یک جمع‌بندی کلی می‌توان گفت دستفروشان با خوانش فضای مترو به‌منزله بازارچه‌های سیار، همگنی فضای مترو را زیر سؤال می‌برند و از طریق جلب نظر موافق مردم، به تداوم دستفروشی و

معناسازی هر روزه آن می‌پردازند. در بازار نیز افراد با بازخوانی بازار، خود را مالک بلامنازع مکانی می‌دانند که در آن بساط کرده‌اند؛ بنابراین آن را قلمرو خود می‌دانند و از تعدی دیگران به آن جلوگیری می‌کنند. همچنین نتایج تحقیق نشان داد میزان نارضایتی دستفروشان بسیار بالاست. این امر با توجه به مقصر جلوه دادن جامعه و مسئولان از سوی دستفروشان که در مجموع بیش از ۶۳ درصد از پاسخ‌های پاسخ‌گویان را دربر می‌گرفت، ممکن است در زمان حوادث خاص منجر به وندالیسم و غارت اموال عمومی از سوی آنان شود. بنابراین ضرورت دارد که در این زمینه تمهیدات لازم از سوی متولیان امر اندیشیده شود. به‌طور کلی با توجه به نتایج تحقیق به نظر می‌رسد توجه به پیشنهادهای زیر در سامان‌دهی دستفروشان مؤثر باشد:

۱. اختصاص مکان‌های خاص به دستفروشان و جلوگیری از دستفروشی به صورت بی‌مکان و بدون برنامه‌ریزی قبلی به منظور سامان‌دهی دستفروشان؛
 ۲. ارائه آموزش‌های لازم به دستفروشان به منظور اجتناب از همسان شدن دستفروشان و وندالیست‌ها در مواقع بروز آسیب‌های اجتماعی؛
 ۳. شناسایی دستفروشان و شناسنامه‌دار کردن برای الزام آنان به پاسخ‌گویی در قبال رفتارهای خود، بر اساس سیستم شناسایی‌شان.
- هرچند، پیشنهادهای مزبور ممکن است موجب به رسمیت شناخته شدن دستفروشی شود، در مواقع بحرانی کمک درخور توجهی به جلوگیری از وندالیسم می‌کند، که در نوع خود شایسته توجه است.

منابع

- آجرلو، سمیه، ۱۳۸۹، **تبیین جامعه‌شناختی گرایش زنان به دستفروشی**، پایان‌نامه کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه تهران.
- آییس، آلبرت و رابرت هارپر، ۱۳۷۷، **زندگی عاقلان**، ترجمه مهرداد فیروزبخت، تهران، رشد.
- ازکیا، مصطفی، ۱۳۷۹، **جامعه‌شناسی توسعه**، چ دوم، تهران، کلمه.
- ایمان، محمدتقی، ۱۳۶۹، «مهاجرت در کشورهای جهان سوم»، **مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان**، ش ۱، ص ۱۴-۲۸.
- ایمان، محمدتقی، ۱۳۹۰، **مبانی پارادایمی روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی**، چ دوم، قم، حوزه و دانشگاه.
- بریز جرال، ۱۳۵۱، **شهرگرایی و شهرنشینی در کشورهای رو به توسعه**، ترجمه اسداله معزی، تهران، وزارت مسکن.
- حاجی حسینی، حسین، ۱۳۸۵، «سیری در نظریه‌های مهاجرت»، **راهبرد**، ش ۴۱، ص ۳۵-۴۶.
- زنجانی، حبیب‌الله، ۱۳۸۱، **مهاجرت**، تهران، سمت.
- راینگتن، ارل و مارتین واینبرگ، ۱۳۸۲، **رویکردهای نظری هفت‌گانه در بررسی مسائل اجتماعی**، ترجمه رحمت‌الله صدیق سروستانی، تهران، دانشگاه تهران.
- سینجر، پل، ۱۳۵۸، **اقتصاد سیاسی شهرنشینی**، ترجمه مهدی کاظمیان بیدهندی فرح حسامیان، تهران، نو.
- عبادی، جعفر، ۱۳۷۱، «کاربردی از فرضیه درآمد انتظاری تودارو»، **تحقیقات اقتصادی دانشگاه تهران**، ش ۴۵، ص ۴۵-۷۸.
- عفتی، محمد، ۱۳۸۲، «زنان روستایی و مهاجرت‌های فصلی مردان»، **نامه پژوهش**، ش ۶، ص ۲۴۵-۲۹۲.
- فرشاد، علی‌اصغر، ۱۳۷۷، **بیماری‌های ناشی از کار**، تهران، سرشار.
- فلیک، اووه، ۱۳۸۷، **درآمدی بر تحقیق کیفی**، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نی.
- لهسایی‌زاده، عبدالعلی، ۱۳۶۸، **نظریات مهاجرت**، شیراز، نوید.
- میلز، سی.رایت، ۱۳۶۰، **بینش جامعه‌شناختی: نقدی بر جامعه‌شناسی آمریکایی**، ترجمه عبدالمعبود انصاری، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- هومن، حیدرعلی، ۱۳۹۱، **راهنمای عملی پژوهشی کیفی**، تهران، سمت.
- Bao W. N., Whitbeck, L.B., & Hoyt., D.R, 2000, Abuse, support, and depression among homeless and runaway adolescents, **Journal of Health and Social Behavior**, V. 41, P. 408-420.
- Canfield, Susan, 1934, prince of peddlers, music supervisors journal, v. 20, n. 3, p.46.
- Feige, Edgar, 1994, "The underground Economy and The Currency Enigma, supplement to public finance", **Finances publiques**, v. 49, p. 116-136.
- Michaels Guy, & et al, 2008, **Urbanization and Structural Transformation, CEPR Discussion Paper**, 7016, London School of Economics.
- Northcutt, Norvell and Danny McCoy, 2004, **Interactive Qualitative Analysis**, Sage Publication.
- Patton, M. Q, 1990, **Qualitative Evaluation and Research Methods**, (2nd edition), Newbury Park, CA: Sage Publications.
- Peter, S, 1993, "Evidence of a post-GST underground Economy", **Canadian Tax Journal/ Revue Fiscale Canadienne**, v. 41, N. 2, p. 247-258.
- Raffaelli, M, & et al, 2000, Gender differences in Brazilian street youth's family circumstances and experiences on the street, **Child Abuse And Neglect**, v. 24, p. 1431-1441.

راهنامه‌ی اشتراک نشریات تخصصی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

۱. اشتراک به صورت آبونمان پذیرفته می‌شود؛ ۲. در صورت تمایل به اشتراک وجه اشتراک را به حساب ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ به نام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره واریز و اصل فیش بانکی یا فتوکی آن را به همراه فرم اشتراک و مشخصات کامل خود به نشانی مجله ارسال نمایید؛ ۳. در صورت تغییر نشانی، اداره نشریات تخصصی را از نشانی جدید مطلع نمایید؛ ۴. کلیه مکاتبات خود را با شماره اشتراک مرقوم فرمایید؛ ۵. بهای اشتراک خارج از کشور با احتساب هزینه پست سالانه ۲۰ دلار و یا معادل آن می‌باشد؛ ۶. لطفاً در ذیل نوع نشریه و مبلغ واریزی و نیز مدت اشتراک خود را مشخص فرمایید.
 فروشگاه الکترونیک <http://eshop.iki.ac.ir>

ردیف	عنوان نشریه	رتبه	تک شماره (ریال)	یکساله (ریال)	از شماره تا شماره
۱.	دوفصل نامه «معرفت اقتصاد اسلامی»	علمی - پژوهشی	۳۵.۰۰۰	۷۰.۰۰۰	
۲.	دوفصل نامه «تاریخ اسلام در آینه پژوهش»	علمی - پژوهشی	۳۵.۰۰۰	۷۰.۰۰۰	
۳.	دوفصل نامه «قرآن شناخت»	علمی - پژوهشی	۳۵.۰۰۰	۷۰.۰۰۰	
۴.	دوفصل نامه «معرفت سیاسی»	علمی - پژوهشی	۳۵.۰۰۰	۷۰.۰۰۰	
۵.	دوفصل نامه «معرفت کلامی»	علمی - پژوهشی	۳۵.۰۰۰	۷۰.۰۰۰	
۶.	فصل نامه «روان‌شناسی و دین»	علمی - پژوهشی	۳۵.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۷.	فصل نامه «معرفت ادیان»	علمی - پژوهشی	۳۵.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۸.	فصل نامه «معرفت فرهنگی اجتماعی»	علمی - پژوهشی	۳۵.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۹.	فصل نامه «معرفت فلسفی»	علمی - پژوهشی	۳۵.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۱۰.	دوفصل نامه «اسلام و پژوهش‌های تربیتی»	علمی - پژوهشی	۳۵.۰۰۰	۷۰.۰۰۰	
۱۱.	دوفصل نامه «اسلام و پژوهش‌های مدیریتی»	علمی - ترویجی	۳۵.۰۰۰	۷۰.۰۰۰	
۱۲.	دوفصل نامه «معارف عقلی»	علمی - ترویجی	۳۵.۰۰۰	۷۰.۰۰۰	
۱۳.	دوفصل نامه «معرفت اخلاقی»	علمی - ترویجی	۳۵.۰۰۰	۷۰.۰۰۰	
۱۴.	ماهنامه «معرفت»	علمی - ترویجی	۳۵.۰۰۰	۴۲۰.۰۰۰	
۱۵.	دوفصل نامه «عیار پژوهش در علوم انسانی»	علمی - تخصصی	۳۵.۰۰۰	۷۰.۰۰۰	
۱۶.	دوفصل نامه «حکمت عرفانی»	علمی - تخصصی	۳۵.۰۰۰	۷۰.۰۰۰	
۱۷.	دوفصل نامه «معارف منطقی»	علمی - تخصصی	۳۵.۰۰۰	۷۰.۰۰۰	
۱۸.	دوفصل نامه «اندیشه‌های حقوق عمومی»	علمی - تخصصی	۳۵.۰۰۰	۷۰.۰۰۰	
۱۹.	فصل نامه «پویایی در علوم انسانی»	علمی - تخصصی	۳۵.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۲۰.	Semiannual «Horizons of Thought»	علمی - تخصصی	۱۵ دلار	۳۰ دلار	

نام نشریه: و و
 مدت اشتراک: و و
 مبلغ واریزی: و و

فرم درخواست اشتراک

.....
اینجاست:	استان:
خیابان / کوچه / پلاک:	شهرستان:
کد پستی:	تلفن: (ثابت)..... (همراه).....
متقاضی دریافت مجله / مجلات فوق می‌باشم.	صندوق پستی:
لطفاً از شماره‌های ذکر شده مجلات به مدت..... به آدرس فوق ارسال فرمایید.
در ضمن فیش بانکی به شماره:	مبلغ:
.....	ریال به پیوست ارسال می‌گردد.

المخلص

رؤيةٌ مجدّدةٌ وتحليلٌ لأنموذج الأسرة الإسلامية - الإيرانية في خطاب الثورة الإسلامية

إيمان عرفان منش / طالب دكتوراه في علم الاجتماع الثقافي - جامعة طهران
الوصول: ٩ جمادى الاول ١٤٣٦ - القبول: ٢٨ رمضان ١٤٣٦

المخلص

الجدل الخطابي الذي يشهده المجتمع في المجالات السياسية والاقتصادية، له تأثير على مختلف المكونات الاجتماعية، والأسرة بصفتها المرتكز الأساسي لنمط الحياة فهي في مواجهة عملية صياغة الأنموذج الخطابي. بعد انتصار الثورة الإسلامية اقتضت الضرورة الاهتمام بأنموذج أسرى يتحقّق من خلاله نمط الحياة الإسلامية - الإيرانية ويتمّ على اساسه تقليص بعض المسائل الاجتماعية والثقافية؛ ومن هذا المنطلق قام الباحث في هذه المقالة بتحليل وبيان أسس الأنموذج الأسرى الإسلامي - الإيراني بصفته حاصل لتجربة خطاب الثورة الإسلامية في ثلاثة مستويات وصفية وتفسيرية وبيانية، وذلك اعتماداً على نظريات تحليل الخطاب وأسلوب تحليله وفق الطريقة التحليلية التركيبية لفركلاف ولاكلاف وموفيه.

أما النتائج التي تمّ التوصل إليها فقد أثبتت أنّ أنموذج الأسرة الإسلامية الإيرانية تتقوم على المحاور التالية: (العدالة) و(أصالة الفرد والمجتمع) و(القيم الإسلامية) و(الثقافة الإيرانية)، والدالة المركزية لهذا الأنموذج هو (الإسلام والثقافة الإيرانية). الأنموذج المذكور ينسجم ويتناسب مع أركان هوية المجتمع الإيراني.

كلمات مفتاحية: الأسرة الإسلامية - الإيرانية، نمط الحياة، الخطاب، الأنموذج، الثورة الإسلامية، العدالة.

العلاقة العفيفة بمثابة نظرية ثقافية - ارتباطية

محمد تقي كريمي / أستاذ مساعد في دراسات النساء - جامعة العلامة الطباطبائي
السيد عبد الرسول علم الهدى / طالب دكتوراه في التخطيط الثقافي - مركز الدراسات الثقافية والاجتماعية
الوصول: ١٢ صفر ١٤٣٦ - القبول: ٢٣ رجب ١٤٣٦

الملخص

نشأة الحياة والسلوك الاجتماعي على المستويين الفردي والجماعي إنما تكون وفق قواعد خاصة تحدد الواجبات والنواهي في السلوك الاجتماعي، كما أنها تصوغ المثل الثقافية المتبناة؛ والدين الإسلامي الحنيف بدوره يعتبر العفة والحجاب بأتهما من أهم القواعد الارتباطية بين بني آدم. السؤال الأساسي المطروح في هذه المقالة يتمحور حول الأبعاد المعنوية والرمزية والسلوكية للعفة على أساس الارتباط الكلامي وغير الكلامي، ومن هذا المنطلق أتبع الباحثان أسلوباً وصفيّاً - تحليلياً لبيان العلاقة بين التعاليم الإسلامية السمحاء حول العفة على أساس علم العلاقات وارتكازاً على نظريتي التفاعل المتبادل الرمزي ومعرفة العلائم، وذلك بهدف تحقيق فهم أكثر دقة بالنسبة إلى وجود العفة في جميع المراتب الارتباطية لدى الإنسان، ولا سيما على صعيد الكلام والنظر والسلوك؛ لذلك تمّ التوصل إلى تعريف جديد للعلاقة العفيفة وتمّ استكشاف الأبعاد الفقهية - الارتباطية للعفة في التعاليم الإسلامية. وقد قام الباحثان بطرح مبنى نظري للعلاقات في رحاب الثقافة الإسلامية من شأنه تسهيل عملية التخطيط الثقافي على صعيد العفة.

كلمات مفتاحية: العفة، الفقه، العلاقة، العلاقات الإنسانية، العلاقات العفيفة.

الصدق في نشر الأخبار؛

الأسس البناءة للخبر الصادق ضمن نشرات الأخبار في تلفزيون الجمهورية الإسلامية الإيرانية

حميد بارسانيا / أستاذ في فرع علم الاجتماع - جامعة طهران

مهدي منتظر قائم / أستاذ مساعد ومدير فرع العلاقات - جامعة طهران

كهر أمير حسين تمنائي / حائز على شهادة ماجستير في علوم العلاقات الاجتماعية - جامعة طهران

الوصول: ١٨ ربيع الأول ١٤٣٦ - القبول: ٢٣ رجب ١٤٣٦

الملخص

لوقلنا إن التلفزيون بذاته متقوم على الكذب، فهذا الكلام مبالغ فيه، لكن من المؤكد تماماً وجود توجهات خاصة وتحريف وإعادة صياغة وتزييف للحقائق وانحياز فيه، ولا سيما على صعيد البرامج الأخبارية. يهدف الباحثون في هذه المقالة إلى استكشاف العوامل التي تضمن الصدق في الأخبار وتعيين المؤشرات الأساسية التي يجب توفرها فيها كي يتم نشرها بصدق، وذلك اعتماداً على ثلاثة مصادر معرفية هي: (الدراسات التي أجريت في مجال العلاقات والصحافة) و(القرارات والمواثيق الأخلاقية الدولية) و(الدراسات الفقهية التي أجريت في مجال الأخبار).

أما نتائج البحث فقد أشارت إلى أن التناجات الخبرية لمؤسسة الإذاعة والتلفزيون لو أريد لها أن تكون صادقة على أساس الأصول الصحفية الحرفية والمواثيق الأخلاقية الدولية والقواعد والآراء الفقهية، فلا بد لها من الارتكاز على عوامل أساسية، وهي: (الحياد) و(العينية) و(الإنصاف) و(الصواب) و(الشمولية)، فهذه العوامل بمثابة مؤشرات تضمن صدق الخبر.

كلمات مفتاحية: الخبر التلفزيوني، الأخلاق، الصحافة، الصدق، فقه الخبر.

السياسة الثقافية للجمهورية الإسلامية لمواجهة ظاهرة الإيرانوفوبيا (بتسليط الضوء على آراء قائد الثورة الإسلامية)

كع مجيد مبينى مقدس / طالب دكتوراه فى الثقافة والعلاقات - جامعة باقر العلوم

السيد محمد حسين هاشميان / أستاذ فى جامعة باقر العلوم

الوصول: ١٧ ربيع الأول ١٤٣٦ - القبول: ٢٠ شعبان ١٤٣٦

الملخص

منذ انطلاق الثورة الإسلامية فى إيران برزت ظاهرة الإيرانوفوبيا بصفتها نمطاً لمعاداة إيران من قبل أعداء الثورة الإسلامية بين مختلف البلدان والشعوب الإسلامية وغير الإسلامية. السؤال الأساسى المطروح فى هذه المقالة هو: ما هى السياسات الثقافية التى يجب أتباعها لمواجهة هذه الظاهرة التى سادت بين بعض الشعوب؟ طبقاً لنتائج البحث الذى تمّ تدوينه وفق منهج وصفى - بيانى، فإن أفضل خيار لمواجهة الظاهرة المذكورة على صعيد الشعوب يتمثل بالدبلوماسية الثقافية التى يتم فى ظلها السعى لطرح أنموذج مناسب حول حقيقة بلد ما لشعوب البلدان الأخرى، وذلك بالاعتماد على الوسائل الثقافية المناسبة. ومن الجدير بالذكر أن تحليل مضامين خطابات السيد القائد على الخامنئى (حفظه الله) يثبت ضرورة وجود مضمون شامل يجب نقله إلى سائر الشعوب من خلال عملية دبلوماسية ثقافية. وبطبيعة الحال فإن تعريف إيران إلى سائر الشعوب يتطلب القيام بتعريفها بصفتها إيران الإسلامية وإيران الثورية وإيران الثقافية. كلمات مفتاحية: السياسة الثقافية، الإيرانوفوبيا، الدبلوماسية الثقافية.

تحليلٌ لتوجّهات العلم الدينى فى رحاب العلوم الاجتماعية

قاسم إبراهيم بور / أستاذ مساعد فى مؤسّسة الإمام الخمينىؑ للتعليم والبحوث
محمّد عارف محبّى / المستوى الرابع من الحوزة العلمية بقم المقدّسة
الوصول: ١٥ ربيع الثانى ١٤٣٦ - القبول: ٢٤ شعبان ١٤٣٦

الملخص

إنّ توجّهات العلم الدينى التى تستند على المبنى الموضوعى المحدّد للنسبة بين العلم والدين، تقسم إلى صنفين هما تهذيبى وتأسيسى، والثانى بدوره يقسم إلى مبنائى وما وراء مبنائى. أمّا المبنائى فيشمل النظريات الاستنباطية وفلسفة الأسلوب والفلسفة المضافة، ورغم أنّ التصورّ الابتدائى يحكى عن التعارض الجادّ بين هذه الآراء، لكنّ التمهّيص الدقيق يدلّ على أنّها ليست فقط ذات منشأ محرّك مشترك، بل تتمحور فى إطار منطق مشترك نسبياً وترتكز على المحاور الأصلية للعلم الدينى. الهدف من تدوين هذه المقالة هو إزالة الغموض والتعارض عمّا ذكر وبيان مدى إمكانية إزالة الضعف والخلل فى كلّ جانب على أساس نقاط القوّة فى الجوانب الأخرى، ولأجل تحقيق هذا الهدف قام الباحثان بتركيز موضوع البحث حول تحليل ماهية العلم والبنى الأساسية التى يتقوم عليها والمناهج التى يعتمد عليها فى كلّ مورد، وقد أثبتت النتائج أنّ الوجهة الفلسفية تواجه إشكال النسبية ونظرية الفلسفة المضافة لها القابلية على تلبية الهواجس التى تتناوب أصحاب التوجّهات الأخرى.

كلمات مفتاحية: العلم، الدين، العلم الدينى، توجّهات العلم الدينى، منهجية العلم الدينى.

منهجية نقدية للمسؤولية والبنية في فكر غيدنز من وجهة نظر الحكمة المتعالية

محمد داوود مدقق / طالب دكتوراه في فلسفة العلوم الاجتماعية - مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث

حامد حاجي حيدري / أستاذ مساعد في جامعة طهران

الوصول: ٢٤ صفر ١٤٣٦ - القبول: ١٩ شعبان ١٤٣٦

الملخص

إن ماهية العلاقة بين المسؤولية والبنية تعدّ معضلةً أساسيةً في نطاق العلوم الاجتماعية، والنظرية التي تدعو إلى إنهاء إمبراطورية النظريات الهرمونية من جهة، والنظرية البنوية والوظائفية من جهة أخرى، تروم طرح بيان ملائم أكثر في هذا المضمار. في ظلّ تحقيق هدف تأصيل العلوم الإنسانية ونظراً إلى محورية الأصول المعرفية في النظريات الاجتماعية، تطرّق الباحثان في هذه المقالة إلى طرح منهجية للنظرية المشار إليها من وجهة نظر الحكمة الإسلامية وذلك وفق منهج بحث تحليلي - وصفي. أما نتائج البحث فقد أثبتت أنّ نظرية بنية الشكل رغم أنّها تصون العلوم الاجتماعية من برائن النزعات الإفراطية والتفريطية الشاملة للمنهجية والنزعة الفردية للمعرفية في مجال علاقة المسؤولية والبنية، وبسبب عدم اتّخاذها مواقف واقعية حول الوجود والإنسان والمعرفة، فلا يمكن اعتبارها حلاً أساسياً.

كلمات مفتاحية: المنهجية، المسؤولية والبنية، الحكمة المتعالية، غيدنز.

بيان من زاوية علم الاجتماع للنزعة إلى بيع التجوال: دراسة نوعية (بحث حول الباعة المتجولين في سوق طهران وقطار الأنفاق)

أكبر طالب بور / أستاذ مساعد في فرع علم الاجتماع بجامعة آية الله العظمى بروجردى
Talebpour110@yahoo.com
الوصول: ١٩ جمادى الأولى ١٤٣٦ - القبول: ٢٥ رمضان ١٤٣٦

الملخص

إنَّ بيع التجوال يعدّ واحداً من الأعمال الثانوية التي اتّسع نطاقها إثر توسّع المدن وتنوُّع جاذبيتها، وعلى هذا الأساس تمّ تدوين هذه المقالة النوعية في سنة ١٣٩٣هـ ش (٢٠١٤م) اعتماداً على النتائج التي تمّ تحصيلها من المشاهدات والمقابلات الدقيقة مع ٦٠ شخصاً من الباعة المتجولن (٣٠ بائعاً في السوق و ٣٠ بائعاً في قطارات الأنفاق)، والهدف من ذلك بيان تجربة معايشة هذه الطبقة الاجتماعية وتسلط الضوء على الواقع العامّ للبيع المتجول في المجتمع. بعد تحليل معطيات البحث تمّ إثبات أربع نتائج من الواقع العامّ للباعة المتجولن، وهي تداولاتهم ونمطيتهم وجذابيية عملهم والمقصرون في انخراطهم في هذه المهنة. من خلال تحليل واقع نمطيتهم توصّل الباحث إلى وجود مجاميع تشترك في نوع العمل، لكنّ دوافعهم تختلف في إطار ثلاثة مباني أساسية، هي الإيجاب والهدف والعادة، وتحليل واقع جذابيية عملهم أثبت أنّهم بحاجة إلى المال لذلك يقدمون على هذا العمل بغية كسب دخل مناسب. كما هناك أسباب مشتركة تدعوهم لمزاولة هذا العمل تتمثّل في عدم إلزامهم بدفع بدل إيجار واستقلالهم في العمل وحصولهم على أجورهم يومياً. تحليل واقع المقصّرين في انخراط هذه الفئة الاجتماعية في ممارسة بيع التجوال حسب ما ذكروه بأنفسهم، يشير إلى رغبتهم الجامعة في إتلاف الأملاك العامة حين حدوث أزمات.

كلمات مفتاحية: الدراسة النوعية، تجربة المعايشة، بيع التجوال، الإيجاب

The Sociological Explanation of Tendency towards Peddling: Qualitative Research (A case-study on the Peddler Men in Tehran Market and its Metro)

Akbar Talebpour / Assistant professor of sociology department, University of Ayatollah Boroojerdi

Received: 2015/03/11 - **Accepted:** 2015/07/13

Abstract

Peddling is one of the false jobs which have been created by extension of urbanism and increasing the urbanism attractions. Through the results which have been taken from observation and deep interview with 60 peddler men (30 peddlers of market and 30 peddlers of metro), in 1393, this qualitative research seeks to uncover the living experience of peddlers and restatement of general themes of the peddlers in the eye of the target population. The analysis of results shows four general themes, namely interactions area, peddlers' typology, peddling attractions and the guilty persons in peddling. The investigation of peddlers' typology theme shows that the recognized groups were common in the kind of work, but their motivations were different based on three concepts of; compulsion, goal and habit. The investigation of peddling attractions theme shows that, need for money, achieving suitable income, lack of necessity to pay rent, job independence and daily-paid are the common results between these two peddling ways. Also an investigation of the guilty people's theme of the present conditions, with regard to the peddlers' perception of this issue expresses high amount of the danger in tendency for demolishing the public properties in critical conditions by them.

Key words: qualitative research, living experience, peddling, coercion.

Critical Methodology of Agency and Structure in Giddens' Thought from the View Point of Transcendent Theosophy

✉ **Mohammad Davood Modfegh** / PhD student of philosophy of social science, IKI.

Hamed Hajji Heydari / assistant professor of Tehran University.

Received: 2014/12/18 - **Accepted:** 2015/06/08

Abstract

The relationship between agency and structure is the basic problem of the social sciences. In order to put an end to the empire of hermeneutic theories on the one hand, and structuralism and functionalism on the other hand structural theory intends to offer a more adequate explanation in this area. Given the pivotal role of epistemic principles in social theories, this paper attempts to localize the humanities through an analytical library-based method and investigate the methodology of the foregoing theory from the perspective of Islamic philosophy. The study reaches the conclusion that the theory of structuration emancipates the social sciences from the claws of extremism and holistic and individualistic methodologies concerning the relationship between agency and structure. However, because it does not take a realistic position on such issues like existence, man and knowledge, it cannot serve as a perfect solution.

Key words: methodology, agency and structure, Transcendent Theosophy, Giddens.

An Analysis of the Approaches to Religious Science with Emphasis on the Social Sciences

Ghasem Ebrahimi Pour / faculty member of IKI.

✉ **Mohammad Aref Mohebbi** / the fourth level of Hawzeh.

Received: 2015/02/06 - **Accepted:** 2015/06/13

Abstract

Resting on the position taken in determining the relationship between science and religion, the approaches to religious science are divided into purificative and institutional. The institutional approaches include fundamentalists and ultra-fundamentalists. Fundamentalism includes inferential theories, method philosophy and correlation philosophy. Although the initial impression suggests that there are serious conflicts among these approaches, deeper meditation on the subject shows that they share common motives and follow the main pivots of religious science within the framework of a relatively common logic. The aim of this study is to review the way of resolving the conflicts and possibility of overcoming the shortcoming and weaknesses in each of these approaches via the strengths devised in another. To this end, the discussions are centered on analyzing the nature, infrastructures and methodology of science in each approach. Finally, it is evident that the approach to method philosophy faces the problem of relativity, and the theory of combined philosophy has the capacity to resolve the concern of other approaches.

Key words: science, religion, religious science, approaches to religious science, religious science methodology.

The Cultural Policy of the Islamic Republic of Iran on Iranophobia (with Emphasis on the Views of the Supreme Leader)

✉ **Majid Mobini Moghaddas** / PhD student of culture and communication, Bagher al- olum University.

Sayed Mohammad Hossein Hashemiyan / associate professor of Bagher al- olum University.

Received: 2015/01/09 - **Accepted:** 2015/06/09

Abstract

Since the victory of the Islamic Revolution in Iran, Iranophobia has been sown throughout Muslim and non-Muslim states and nations by the enemies of Iran's Islamic revolution. The main question of this study is: what cultural policy should be adopted in order to deal with Iranophobia policy at an international level? Using an explanatory- descriptive approach, this paper concludes that, a cultural diplomacy can be used as a solution in which cultural measures are taken to show a good picture of the reality of one country to other countries as an attempt to face Iranophobia at an international level. Thematic analysis of the supreme leader's statements shows that the main content which ought to be made known to nations in the process of cultural diplomacy is "introducing Iran", and introducing the world to revolutionary Iran and cultural Iran.

Key words: cultural policy, Iranophobia, cultural diplomacy.

News Honesty; the Components of “True News” in the News Broadcast of Islamic Republic of Iran Television

Hamid Parasaniya / Associate Professor of Sociology Department, Tehran University

Mahdi Muntazar Ghaem / Assistant Professor and Manager of Communications Department, Tehran University

✉ **Amir Hossein Tamannaeei** / MA Student of social communications sciences, Tehran University

Received: 2015/01/10 - **Accepted:** 2015/05/13

Abstract

The notion that TV is a liar per se seems to be exaggerated but the possibility of the bias, distortion, remaking, distorting reality and favoritism, etc in news programs is definite. Relying on three cognitive sources; ‘research studies done in the realm of communications and journalism’, ‘international moral bylaws and charters’ and ‘fiqhi research studies on news), this paper seeks to extract the components that contribute to broadcasting true news and determine the characteristics of what can be called true news. The findings of this research show that, given the professional principles of journalism, international moral charters, fiqhi rules and views, the news products of IRIB will be authentic if they have such components as, impartiality, objectivity, justice, honesty and universality as honesty news providing indicators.

Key words: television news, moral, journalism, honesty, fiqh of news.

Descent Relation; a Cultural-Communicational Theory

Mohammad Taqi Karami / Assistant Professor of women study, Allamah Tabatabaei University

✉ **Sayyed Abdulrasul A'lamolhoda** / PhD Student of cultural policy making, research center of cultural and social studies

Received: 2014/12/06 - **Accepted:** 2015/05/13

Abstract

The life and social behavior of individuals and groups are influenced by the norms which determine the ought to and ought not to of social behavior and set normal cultural patterns. According to Islam, one of the main social communicative norms is chastity and Hijab. The main question of this paper is centred on the meaning and symbolic and behavioral aspects of chastity concerning verbal and non-verbal communications. Using a descriptive-analytical method, the paper seeks to delve into the connection of Islamic teachings about chastity with the knowledge of communication focusing on two theoretical principles of symbolic interaction and typology to achieve a deeper understanding of chastity on all levels of human communications, specially speaking, looking and behavior. Consequently, the fiqh-communicative aspects of chastity in Islamic teachings are underlined and a new definition of descent communication is given. Thus, the paper suggests a theoretical principle for the communications in Islamic culture which makes the process of cultural policy-making on chastity easier issue.

Key words: chastity, fiqh, communication, human communications, descent communication.

Abstracts

A Review and Analysis of the Islamic-Iranian Family Pattern in the Islamic Revolution Discourse

Eiman Erfanmanesh / Specialized PhD student of Cultural Sociology, Tehran University

Received: 2014/03/01 - **Accepted:** 2015/07/16

Abstract

The discourse arguments concerning the political and cultural arenas in society exert effects on social institutions. Meanwhile, family, as the heart of lifestyle, is effected by discourse modeling. After the Islamic Revolution, the attention to the pattern of family to achieve an Islamic-Iranian lifestyle and reduce some of the social and cultural issues is considered necessary. Using discourse analysis theories based on discourse analysis (analytical-combinatorial model of Fairclough, Laclau, and Mouffe), the paper seeks to analyze the elements of Islamic-Iranian families as a product and an experimental efficiency of the Islamic Revolution discourse on three levels descriptive, interpretive and expressive. The results show that the pattern of Islamic-Iranian family is articulated on a number of concepts including justice-based, originality of individual and community, Islamic values and Iranian culture, and its distinctive features are Islam and Iranian culture. Besides, this pattern corresponds with the identity of Iran's society.

Key words: Islamic-Iranian family, lifestyle, discourse, pattern, the Islamic Revolution, justice.

Table of Contents

A Review and Analysis of the Islamic-Iranian Family Pattern in the Islamic Revolution Discourse / Eiman Erfanmanesh	5
Descent Relation; a Cultural-Communicational Theory / Mohammad Taqi Karami / Sayyed Abdulrasul A'lamolhoda	27
News Honesty; the Components of “True News” in the News Broadcast of Islamic Republic of Iran Television / Hamid Parasaniya / Mahdi Muntazar Ghaem / Amir Hossein Tamannaei	49
The Cultural Policy of the Islamic Republic of Iran on Iranophobia (with Emphasis on the Views of the Supreme Leader) / Majid Mobini Moghaddas / Sayed Mohammad Hossein Hashemiyan	77
An Analysis of the Approaches to Religious Science with Emphasis on the Social Sciences / Ghasem Ebrahimi Pour / Mohammad Aref Mohebbi	95
Critical Methodology of Agency and Structure in Giddens’ Thought from the View Point of Transcendent Theosophy / Mohammad Davood Modfegh / Hamed Hajji Heydari	119
The Sociological Explanation of Tendency towards Peddling: Qualitative Research (A case-study on the Peddler Men in Tehran Market and its Metro) / Akbar Talebpour	141

In the Name of Allah

Ma'rifat-i Farhangī Ejtemaii

A Quarterly Journal of Sociology

Vol. 6, No.3

Summer 2015

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 , www.sid.ir

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir