

# معرفت فرهنگ اجتماع

سال هفتم، شماره سوم، پیاپی ۲۷، تابستان ۱۳۹۵



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 رجیبی

## جانشین سر دبیر

سیدحسین شرف‌الدین

## مدیر اجرایی

سجاد سلگی

## صفحه آرا

مهدی دهقان

## ناظر چاپ

حمید خانی

## اعضای هیئت تحریریه

### نصرالله آقاجانی

استادیار دانشگاه باقر العلوم

### حمید پارسانیا

دانشیار دانشگاه تهران

### محمدحسین پناهی

استاد دانشگاه علامه طباطبائی

### غلامرضا جمشیدیه‌ها

دانشیار دانشگاه تهران

### محمود رجیبی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

### سیدحسین شرف‌الدین

دانشیار 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 باقر العلوم

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی، طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۸۰ - مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۳۷۱۶۵-۱۸۶

پيامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

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

http://eshop.iki.ac.ir: فروشگاه اینترنتی

نمایه در:

sid.ir & isc.gov.ir & magiran.com & noormags.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. آدرس‌دهی باید بین‌متنی 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.

مبانی فلسفی هویت از دیدگاه مارتین هایدگر / ۵

کرامت‌اله راسخ

ارزیابی انتقادی مبانی معرفتی تبارشناسی فوکو از منظر حکمت صدرایی / ۲۵

حسن عبدی / کج رضاعلی فاضل

بررسی انتقادی مقاومت در اندیشه میشل فوکو / ۴۷

حمید پارسانیا / کج ظاهر یوسفی

کاربرد نظریه گفتمان در جامعه‌شناسی معرفت / ۷۳

محمد توکل / کج نوح منوری

بازنمایی نقش زن در سینمای دفاع مقدس؛ از واقعیت تا نمایش / ۹۵

مهدی داوآبادی / کج فاطمه احمدی

زمینه‌های روابط فرازنشویی در ایران؛ مطالعه موردی شهر تهران / ۱۱۷

سیدحسین شرف‌الدین / کج عبدالهادی صالحی‌زاده

دلالت‌های جمعیت‌شناختی نظریه فمینیستی / ۱۳۹

اسماعیل چراغی کوتیانی

الملخص / ۱۶۵

Abstracts / ۱۷۸



## مبانی فلسفی هویت از دیدگاه مارتین هایدگر<sup>۱</sup>

Krasekh@gmail.com

کرامت‌اله راسخ / دانشیار جامعه‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد چهرم

دریافت: ۱۳۹۴/۲/۲۱ - پذیرش: ۱۳۹۴/۸/۷

### چکیده

هدف این مقاله، بررسی مبانی فلسفی هویت از دیدگاه مارتین هایدگر فیلسوف آلمانی است. نوع پژوهش، کیفی، روش آن، کتابخانه‌ای و بر اساس «نظریه موضوع‌گرا» اجرا شد. پرسش اصلی فلسفه هایدگر معنای هستی، موضوع فلسفه او هستی‌شناسی و روش کار او پدیدارشناسی است. هایدگر معتقد است: شناخت و فلسفه ریشه در تاریخ و جامعه دارد و در نتیجه، زمان وظیفه تأسیس جهان را عهده‌دار است. بنابراین، منشأ شناخت ما از جمله شناخت رسمی به شکل علوم جدید و شناخت غیررسمی ما به شکل معرفت روزمره، از جمله معرفت از هویت ویژگی تاریخی برخوردار است و محصول محیط و زمان است، پس، به دنیای زندگی تعلق دارد. یافته‌های پژوهش نشان داد که می‌توان به طرخی فلسفی از هویت برای بررسی مسئله هویت به‌منزله مسئله اجتماعی رسید.

**کلیدواژه‌ها:** مبانی فلسفی، هویت، هستی‌شناسی، پدیدارشناسی، مارتین هایدگر.

## مقدمه

هویت مقوله‌ای از جنس شناخت، معرفت و حتی معرفت روزمره است و در نتیجه، موضوع علوم گوناگون از جمله جامعه‌شناسی، جامعه‌شناسی معرفت و حتی فلسفه است. موضوع اصلی جامعه‌شناسی معرفت، تأثیر مناسبات اجتماعی بر معرفت، شناخت علمی و معرفت روزمره است (ر.ک: کنوبلاخ، ۱۳۹۰). مارتین هایدگر، فیلسوفی علاقه‌مند به چگونگی ارتباط شناخت، شناخت علمی، معرفت و معرفت روزمره با هستی است، به طوری که می‌توان از مبانی فلسفی او، تعمق فلسفی و نظری درباره هویت استنتاج کرد. کتاب *هستی و زمان* او، از این دیدگاه از اهمیت خاص برخوردار است.<sup>۲</sup> این نوشته اگرچه ظاهر فلسفی دارد، اما هدف جامعه‌شناختی را دنبال می‌کند. هدف این نوشته، پاسخ به این پرسش است: آیا معرفت سازنده هویت، در ارتباط مستقیم و (یا) غیرمستقیم با «دنیای زندگی»، یا دنیای زندگی یکی از مهم‌ترین کلیدواژه‌ها در علوم انسانی و فلسفی از نیمه دوم قرن نوزدهم تا امروز در آلمان است. از این واژه، در علوم انسانی و فلسفه با تعبیر گوناگون استفاده شده است. «زیست جهان» ممکن است، در زیست‌شناسی کاربرد پیدا کند. درحالی‌که «دنیای زندگی»، صرفاً به حیات اجتماعی و فرهنگی انسان اشاره دارد، پس مقوله‌ای در علوم انسانی است. پس ترجیحاً در این مکتوب از این برگردان استفاده می‌شود (راسخ، ۱۳۹۱، ص ۶۵۱).

برای پاسخ به این پرسش، نظریه شناخت و معرفت هایدگر بررسی می‌شود؛ چرا که ادعا شد هویت از جنس معرفت و شناخت است. هایدگر با برقراری ارتباط میان زایش علوم و هستی‌شناسان، نقش فراوانی در فراهم شدن زمینه برای انجام پژوهش‌هایی ایفا کرد که تاکنون درباره ارتباط شناخت و معرفت رسمی و غیررسمی، با مناسبات اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی انجام گرفته است. *آلفرد شوتهس*، با کتاب *ساخت معنادار دنیای زندگی* گام اساسی را در این مسیر برداشت. به این ترتیب، زمینه را برای مطالعات بعدی فراهم کرد (ر.ک: کنوبلاخ، ۱۳۹۰؛ شوتهس ایشل، ۱۳۹۱).

این‌گونه پژوهش‌ها در ایران، به دلایل مختلف نه فقط ضروری است، بلکه اجتناب‌ناپذیر است. شاید بتوان با این‌گونه تحقیقات درباره انگیزه‌های واقعی و کنش‌کنش‌گر مسلمانان، نه فقط در ایران، بلکه در سایر کشورهای اسلامی در عصر بحران‌ها و ناچاری‌ها سخن گفت. شاید از این طریق، زمینه برای واکاوی‌های علمی فارغ از عصبانیت و عصبیت فراهم کرد.

## روش تحقیق

نوع پژوهش در این تحقیق کیفی، روش آن کتابخانه‌ای و بر اساس «نظریه موضوع‌گرا» اجرا شد. نظریه موضوعی یا «نظریه بازکاوی»، نظریه‌ای از *انسلم/استراوس* و *بارنی گلاسر* است که بیانگر بهره‌گیری از راهی ویژه برای دستیابی به فرضیه‌های جدید است. در مرحله نخست و مطالعات میدانی، نظراتی درباره روابط میان متغیرها شکل می‌گیرد. سپس، ابعاد فرضیه‌های اولیه و نزدیک به موضوع تحقیق در مقایسه‌ای نظام‌مند بررسی می‌شود. به نظر اینان، روند خلق نظریه، فرایندی انعطاف‌پذیر است (ر.ک: راسخ، ۱۳۹۱). البته در اینجا در حد طرح فرضیه‌هایی به شکل نتیجه‌گیری بسنده می‌شود تا زمینه برای انجام پژوهش‌های میدانی، بر اساس این فرضیه‌ها فراهم شود.

## مبانی نظری

هایدگر با انتشار *هستی و زمان*، در سال ۱۹۲۷ یکباره مشهور شد. فهم این اثر، به دلایل گوناگون دشوار است (هایدگر، ۱۹۷۷). نخست آنکه، کتاب کامل نیست.<sup>۳</sup> *هستی و زمان*، به ظاهر و در نگاه اول با رساله دکتری و استادی او چندان مرتبط نیست، اما امروز با دسترسی به نوشته‌ها و یادداشت‌های کلاس‌های درسی او، که قبل از انتشار *هستی و زمان*، و برای فراهم کردن زمینه برای نگارش آن برگزار شده‌اند، می‌توان نوعی استمرار در تفکر او مشاهده کرد. نشانه‌های این استمرار در ایستگاه‌هایی مشاهده می‌شود که در مسیر توضیح هستی در آنها توقف کرد: ۱. در-این-جهان-بودن روزمرگی؛ ۲. دغدغه؛ ۳. در-این-جهان-بودن اصیل؛ ۴. زمانمندی؛ ۵. در-این-جهان-بودن زمانی؛ ۶. رسیدن به معنای هستی. از این شش قدم، سه تا (۱، ۳ و ۵) به اجرای اینجا-هستن و سه تا به «معنای هستی» (۲، ۴، ۶) تعلق دارند. *هایدگر*، دقیقاً همین طرح را در *هستی و زمان* دنبال می‌کند. این را می‌توان از بندهای مختلف هستی و زمان استخراج کرد (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۲۸، ۳۹، ۴۵، ۴۶، ۶۱، ۶۳، ۸۳، ۱۱۸، ۱۴۲، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۸۸، ۱۹۳، ۲۳۳). *هایدگر*، این طرح را با این امید دنبال می‌کرد که فراتر از پرسش رسمی درباره «معنای هستی»، زمینه برای توضیح پرسش مادی درباره معنای هستی فراهم شود. این طرح در این نوشته نیز دنبال، پس با هستی شروع می‌شود.

## هستی‌شناسی بنیادی

هایدگر تعمق در باب هستی را با روش پژوهش آن، یعنی هستی‌شناسی و به عبارت او، هستی‌شناسی بنیادی شروع می‌کند. هستی‌شناسی بنیادی، برخلاف فلسفه حیات، درصدد نسبی

کردن اعتبار ادعاهای فلسفی بر اساس بدیهیات موجود در دنیای زندگی نیست، بلکه هدف شناختن ساختارهایی است که انسان به کمک آنها، زندگی خود را محقق می‌کند؛ ساختارهایی که بنیادی و در مقابل تغییر وضعیت مقاوم هستند. *هایدگر* این ساختارهای بنیادی را «هستی» نامید. «هستی» بنیاد چیزهاست و هدف *هایدگر* در هستی‌شناسی بنیادی خود، رسیدن به این بنیاد است. این بنیاد، اشکال گوناگون دارد که «هستنده» نامیده می‌شود. بنابراین، «هستندگان» جلوه‌های مختلف و عینی‌تر «هستی» هستند. *هایدگر*، مفهوم «هستی» را صرفاً از دیدگاه فلسفی مطرح نکرد، بلکه تلاش کرد برای آن مصداق تاریخی در نظر بگیرد و زمینه این کار را با نقد پدیدارشناسی استاد خود *ادموند هوسرل* فراهم کرد. او تلاش کرد تا بر محدودیت‌هایی غلبه کند که *هوسرل*، به عقیده او بر رویکرد پدیدارشناسی تحمیل کرده است (جت‌من، ۲۰۰۱، ص ۲۷۶). *هایدگر*، بند اول تا پنجم کتاب *هستی و زمان* را به توجیه لزوم پژوهش درباره «معنای هستی» اختصاص داد و البته از دیدگاه هستی‌شناختی. وی معتقد است: پیش از تلاش برای پاسخ به پرسش درباره «معنای هستی»، باید به این پرسش پاسخ داده شود: که منظور از «هستی» چیست؟

... حاجت به فهمی اولیه در این باب دارد که «ما به‌راستی چه مراد می‌کنیم، از این کلمه هستی». از این رو، پرسش هستی‌نه‌تنها آهنگ رهیافت به‌شرط ماتقدم امکان علوم دارد که با پژوهش در *هستندگان* گونه‌گون، از حیث هستنده بودنشان پیشاپیش به حیطة فهمی از هستی وارد شده‌اند، بلکه همچنین مقصد این پرسش رهیابی به‌شرط امکان هستی‌شناسی‌هایی است که سابق بر علوم و بنیان‌گذار علم‌اند (*هایدگر*، ۱۳۸۶، بند ۳، ۸۲/۱۱-۸۱).

پرسش درباره معنای هستی را از دو دیدگاه می‌توان مطرح کرد: پرسش رسمی و پرسش مادی. پاسخ به پرسش رسمی درباره معنای هستی، مشروط به بررسی پاسخ فلاسفه سلف، به پرسش درباره معنای هستی است که *هایدگر* این کار را انجام نمی‌دهد. عدم پاسخ رسمی به پرسش درباره معنای هستی، سبب این سوءتفاهم شد که گویا *هایدگر* یکی از هستی‌شناسی‌های موجود و مشهور سنت فلسفی را پذیرفته است. اما نقد *هایدگر* به هستی‌شناسی‌های سنتی نشان می‌دهد که او درصدد یافتن پاسخی متفاوت از فلسفه سنتی، به مسئله پرسش درباره معنای هستی است.

*هایدگر*، برای مشخص کردن طرح پرسش درباره معنای هستی از دیدگاه هستی‌شناسی، در کنار ارجاع به *کانت* و نوکانت‌گرایی، همچنین به پدیدارشناسی *هوسرل* استناد می‌کند. وی معترف است که برای روشن کردن زمینه تاریخی طرح مسئله هستی، بیش از هر کس، به آموزه مقولات و معانی *هوسرل*، بخصوص مطالعات او در پژوهش‌های منطقی‌مدیون است. *هایدگر* حتی بازنگری *کانت* را



هم تحت تأثیر پدیدارشناسی هوسرل انجام می‌دهد. وی در کتاب *تقدم کانت* خود می‌نویسد: «سنتز مقدم بر تجربه در واقع بیان شناخت پدیدارشناختی از ساختار استعلایی است». بنابراین، توضیح رسمی «معنای هستی»، درنهایت در ارتباط با طرح این پرسش از دیدگاه پدیدارشناختی استعلایی هوسرل قابل طرح است (هایدگر، ۱۹۹۵). از همین جا است که فهمیده می‌شود که چرا آگاهی روش‌شناختی فلسفه هایدگر در ارتباط با روش پدیدارشناختی هوسرل تکامل پیدا کرد.

هایدگر، پدیدارشناسی هوسرل را به این شرط می‌پذیرد که طرح پرسش دربارهٔ هستی، پیش از پرسش دربارهٔ تمایز بین سوژه مؤسس و سوژه مؤسس مطرح شود. این تفاوت بین آنها، منجر به دو تعریف متمایز از هستی‌شناسی می‌شود. هوسرل، هستی‌شناسی را علم استعلایی از ساختارهای ایده‌تیک عمومی از مؤسس‌ها تعریف می‌کند:

فقط برای تسهیل ورود به پدیده‌شناسی است که با این همه تأخیر از آن سخن به میان می‌آوریم. کثرت عظیم داده‌ها و مسائل جدید می‌بایستی نخست به شکلی ساده‌تر در توصیفی صرفاً تجربی عرضه می‌شد. برعکس، روش توصیف ایده‌تیک عبارت است از: گنجاندن کلیه این توصیف‌ها در یک بُعد اصولی جدید که فهم آن در ابتدا دشوار است، اما پس از تعداد مناسبی از توصیف‌های تجربی به سهولت درک می‌شود (هوسرل، ۱۳۸۶، بند ۳۴، ص ۱۱۸).

هایدگر نیز هستی‌شناسی را مانند هوسرل، علم استعلایی می‌داند، اما آن را نتیجه وحدت مؤسس و مؤسس در جریان تأسیس «هستندگان» «مطروح» می‌داند. بنابراین، اولین وظیفه هستی‌شناسی از دیدگاه هایدگر از جنس پدیدارشناختی و آن هم بررسی و قابل فهم کردن بدیهیات، از طریق «تحلیل تأسیسی» است. هایدگر، مفهوم «تأسیس» را به‌طور قطعی از نو تفسیر کرد و تا آنجا پیش رفت که ادعا کرد که این سوژه نیست که به‌طور رسمی از دیدگاه پدیدارشناختی وظیفه عمومی «تأسیس» را عهده‌دار است، بلکه این وظیفه «معنای هستی» است (جت‌من، ۲۰۰۱، ص ۲۸۲).

انعکاس فهم متفاوت از هستی‌شناسی بین هوسرل و هایدگر را می‌توان در شیوه متفاوت کار آنها مشاهده کرد. هایدگر در *هستی و زمان*، با تحلیل روزمرگی، به قول او «در-این-جهان-بودن»، کار را شروع می‌کند. درحالی‌که موضوع تعمق هوسرل، «آگوی استعلایی» است. تحلیل روزمرگی، «در-این-جهان-بودن»، این امکان را در اختیار هایدگر گذاشت تا به‌طور موقت، به تعریفی از معنای هستی برسد: در ابتدا «معنای هستی» ظاهراً به معنای تعیین هستی انسان در این جهان است. به عبارت دیگر، تعیین معنای اینجا-هستن [دازاین] انسان، که هایدگر آن را «دغدغه» تعیین می‌کند. ما در این جهانی که زندگی می‌کنیم، نگران هستیم و دغدغه داریم. در پرتو چنین

توضیحی از «معنای هستی»، این امکان وجود دارد که ساختارهای بنیادی «در-این-جهان-بودن»، به عبارتی، «در-این-جهان-بودن اصیل» تعیین شود. هایدگر، ساختار بنیادی را در حال حاضر «بودن جهت مردن» تعیین می‌کند. این تعیین نیز به‌رغم ظاهر آگزیستانسیالیستی آن، در خدمت تعیین دقیق‌تر «معنای هستی» قرار دارد؛ چراکه به کمک آن می‌توان اهمیت زمان را در ارتباطی نزدیک‌تر با «در-این-جهان-بودن» تعیین کرد. پرسش درباره «در-این-جهان-بودن»، به این ترتیب پرسش درباره «در-این-جهان-بودن زمانی»، درباره اهمیت زمان در جریان «در-این-جهان-بودن» شد. گام بعدی، تلاش برای تعیین معنای هستی به‌طور کلی است.

تفسیر متفاوت این دو از هستی‌شناسی، در ارتباط نزدیک با فهم آنها از پدیدارشناسی نیز قرار دارد که هایدگر پیشنهادهایی برای تجدیدنظر در فرمول‌بندی آن مطرح کرد (هایدگر، ۱۹۹۴). مشکل هوسرل از نگاه هایدگر این بود که درصدد پاسخ به مسئله پدیدارشناختی، با پرسش درباره «معنای هستی» برنیامد (هایدگر، ۱۳۸۶، بند ۳، ۸۸-۱۳/۸۱-۱۱) و صرفاً به تقلیل پدیدار شناختی اکتفا کرد (جت‌من، ۲۰۰۱، ص ۲۸۹). هایدگر، درصدد نشان دادن این موضوع است که پدیدارشناسی هوسرل، مانع طرح پرسش درباره معنای هستی است. درواقع «تقلیل پدیدارشناختی» هوسرل، مانعی برای طرح پرسش درباره «هستی» از دیدگاه «نیت‌مندی» یا «هستی نیت‌مند» است (هایدگر، ۱۹۹۴، ص ۱۵۰). اگرچه او خود معترف بود که با تقلیل پدیدارشناختی، امکان گذاشتن «تمایزی بنیادی» بین دو حوزه هستندگان؛ یعنی تمایز بین آگاهی و «هستندگان استعلایی» فراهم شده است (همان، ص ۱۵۷). هایدگر با نقد پدیدارشناسی هوسرل، گام مهمی در مسیر فهم پرسش درباره معنای هستی برداشت.

### معنای هستی

تحلیل هایدگر از معنای هستی، در ارتباط نزدیک با تصور او از «جهان» قرار دارد. وی «جهان» را دوگانه در نظر می‌گیرد: یکی «دنیای زندگی» که سازنده یا مؤسس جهان است. دیگری «جهان خاص» که ساخته شده جهان و مؤسس است. پژوهش‌های گسترده هایدگر درباره «در-این-جهان-بودن» در هستی و زمان، با این هدف انجام می‌گیرد تا نشان دهد که ذهنیت انسانی (انسان) را نمی‌توان با «تقلیل استعلایی» از «جهان ارجاعات» او، بر اساس تصور هوسرل متمایز کرد. هایدگر معتقد است: اعمال نظری انسان (شناخت)، اگر صرفاً در ارتباط با ویژگی نیت‌مندی در نظر گرفته شوند، از اهمیت خاصی برخوردار نیستند. این فرضیه بیانگر این است که شناخت نیز ریشه «در-این-جهان-بودن» دارد. فلسفه نیز استثناء نیست؛ و آن هم عمل نظری است.

پیشنهاد هایدگر مبنی بر تجدیدنظر بنیادی در مرزکشی روش شناختی بین مؤسس و مؤسس، نتایج بسیاری برای رویکرد پدیدار شناختی داشت. مسئله بین‌الذهانی، مثال خوبی برای نشان دادن این پیامدها است. هایدگر، پرسش هوسرل درباره چگونگی شکل‌گیری بین‌الذهانی را، نه مسئله، بلکه شبه‌مسئله ارزیابی می‌کند (هایدگر، ۱۳۸۶، بند ۲۶، ۳۲۱-۳۰۵/۱۲۵-۱۱۷). هوسرل سوژه‌های موجود انسان‌های دیگر را جهان خاص می‌بیند. در نتیجه، در حوزه تقلیل پدیدارشناختی قرار داده و به آنها خصوصیت «در پیش دست بودن» نسبت می‌دهد. درحالی‌که هایدگر، در رویکرد خود از «انسان به معنای عام» به این نتیجه می‌رسد که بین‌الذهانی، بدون تمایز «کس اختیاری» درواقع همان شکل روزمره سوژکتیویته است. هایدگر، با زبان و عبارات مخصوص خود چنین می‌نویسد:

«دیگران» پیش از آنکه همه آنانی باشند که غیر از من هستند و من خود را از آنها تمیز می‌دهم، آنانی هستند که ما غالباً خود را از آنها تمیز نمی‌دهیم. دیگران آنانی هستند که شامل خود ما نیز می‌شوند. این با آنان نیز آنجا بودن خصلت هستی‌شناختی آنچه «با» آنها در اندرون جهان پیش‌دستی است ندارد (همان، ۱۱۸/۳۰۷).

این‌گونه اشارات را می‌توان به‌سادگی اساس نظریه هویت تصور کرد. هایدگر، با نقد سوژه استعلایی هوسرل، وظیفه تأسیس جهان را از سوژه استعلایی هوسرل سلب و آن را به جامعه و تاریخ واگذار می‌کند. به این ترتیب، زمینه اتصال سوژه استعلایی با جهان از طریق جامعه و تاریخ، به عبارت کلی‌تر، زمان‌مندی فراهم می‌شود. پدیدارشناسی، از این پس تحت تأثیر هایدگر، اغلب به شروط محتوایی ارجاع می‌دهد که سوژه تحت تأثیر آنها، از دیدگاه اجتماعی و تاریخی تعیین می‌شود. به این ترتیب، شرایط برای توضیح فرایند تأسیس تکوینی واقعیت‌های دنیای زندگی فراهم می‌شود. این تحول، با نظریه شناخت هایدگر ارتباط نزدیک دارد.

### نظریه شناخت

هایدگر می‌پرسد: چگونه می‌توان به نقش تاریخ و درنهایت، زمان در تعیین جهان پی برد. برای فهم جزئیات شیوه استدلال هایدگر، نخست باید به اجمال فلسفه شناخت هوسرل را توضیح داد که او آن را برای مدت طولانی، به همان شکلی که در تأملات دکارتی آمده است، کامل تصور می‌کرد. هایدگر، بازنگری این اثر هوسرل را زمانی آغاز کرد که هنوز درگیر کار روی متن هستی و زمان بود. هوسرل، دست‌نوشته‌های این کتاب را که برای نخستین بار در سال ۱۹۳۱، به زبان فرانسوی انتشار یافت که قبلاً

در اختیار هایدگر گذاشته بود. به همین دلیل، وی در پانویس صفحه ۳۹ (ص ۱۴۲ چاپ فارسی) هستی و زمان، از او تشکر می‌کند:

اگر جستاری که پی می‌آید در گشودگی «خود چیزها» گامی به‌پیش برداشته باشد، نگارنده آن را مدیون نخستین گام‌های هوسرل می‌داند که در دوران تحصیل او در فرایبورگ با راهنمایی‌های شخصی مؤثر و با قرار دادن آثار منتشر نشده‌اش در اختیار نگارنده، او را با عرصه‌های گوناگون در پژوهش پدیدارشناختی آشنا ساخت (همان، بند ۷، ۱۴۲/۳۹).

هوسرل، نقد شناخت را از دیدگاه پدیدارشناسی، با طرح این مسئله آغاز می‌کند: چگونه می‌توان با توجه به این واقعیت که اولاً، هر چیزی که شناخته می‌شود، در نهایت شناخت افراد واقعی است. ثانیاً، به وضعیت اجتماعی، روانی، فیزیکی و خصوصیات فردی دیگر انسان بستگی دارد. ثالثاً، به جهانی وابسته و کاملاً ذهنی است، به شناختی با اعتبار عمومی رسید؟ چگونه می‌توان از محتوای شناختی با اعتبار عمومی، فراذهنی، بین‌الذهانی و «عینی» سخن گفت؟ این پرسش، در دوران معاصر در قرائت‌های پدیدارشناختی، در سطحی از دیدگاه فلسفی و نظری وسیع‌تر مطرح می‌شود: چگونه شناخت علمی و به طریق اولی، علم امکان‌پذیر است؟ هوسرل معتقد است: شناخت به وضعیت وابسته است و جلوه وابستگی شناخت انسان، به وضعیت را می‌توان بیش از هر کجا، در زبان و «بخصوص در عبارت گاهی» دید. نظریه شناخت پدیدارشناختی، شناخت را مانند هر عمل دیگر انسان، در ارتباط با آگاهی می‌کاود که همواره از دیدگاه هوسرل نیت‌مند؛ یعنی شناخت درباره چیزی است. به عبارت دیگر، به سمت «خود دیگر» جهت‌گیری دارد. فلسفه استعلایی که با پدیدارشناسی مرتبط است، حکم می‌کند که هیچ‌چیز، به عبارت پدیدارشناس‌ها هیچ هستنده‌ای نمی‌تواند در این جهان باشد، مگر آن‌گونه که آگاهی آن را در اختیار انسان می‌گذارد، یا آن را «تأسیس» می‌کند. اگر این اصل فلسفه استعلایی پذیرفته شود که هر چیز به آگاهی بستگی دارد، اشیاء به شیوه‌های گوناگون در اختیار آگاهی «صرف ذهنی» قرار می‌گیرند. به عبارت هوسرل، جهان از «شیوه دادگی‌های» گوناگون برخوردار است. مثلاً، به خانه‌ای یا مکعبی می‌توان از زوایای مختلف توجه کرد. بنابراین، به عقیده هوسرل، شیوه‌ای که پدیده‌ای در اختیار آگاهی قرار می‌گیرد، از اهمیت خاص در فرایند شناخت برخوردار است. پس شناخت «عینی»، یکی از شیوه‌های شناخت است. شناخت به وضعیت بستگی دارد، و به اصطلاح «سببی» است. پس هدف علم، باید رسیدن به شناخت مستقل از وضعیت یا به اصطلاح «فرا سببی» باشد (هوسرل، ۱۹۸۸، ص ۲۶).

از دیدگاه پدیدارشناسی «مستقل از وضعیت»، «فرا سببی» یا «عینی»، به معنای فرا رفتن از جنبه ذهنی واقعیت نیست؛ چرا که آگاهی در این رویکرد همواره از اهمیت زیاد برخوردار است. مثال هوسرل برای درک موضوع این است: اگر از زوایای مختلف به شیء نگاه کنیم، جلوه‌های مختلفی از داده موجود را مشاهده می‌کنیم. این جلوه‌ها، از این طریق واقعیت موجود تلقی می‌شوند که به درک سببی از واقعیت موجود جنبه استعلایی می‌دهند؛ چیزی که استعلایی درک می‌شود، به این دلیل «عینی» است که اجرای ذهنی فرایند شناخت یکسان باقی می‌ماند. اگر روند شناخت به گونه‌ای اجرا شود، مثلاً از زاویه دیگری به چیز نگاه شود، «عینت» متفاوت خواهد بود. پدیدارشناسی، به چیزی که از بررسی «عینت»‌های مختلف حاصل می‌شود، عنوان جوهر می‌دهد. پس، جوهر نتیجه بررسی تغییر داده‌ها به شیوه اختیاری است. از آنجاکه داده‌ها متفاوت هستند، مثلاً داده‌های تاریخی از داده‌های فیزیکی، طبیعتاً شیوه‌های رسیدن به عینیت نیز متفاوت است. شیوه‌های متفاوت رسیدن به عینیت، دارای این امکان است که چیزها در «مناطق اشیاء» از یکدیگر متمایز شوند. به این ترتیب، هستی‌شناسایی‌های منطقه‌ای شکل می‌گیرند که اساس آنها، درنهایت هستی‌شناسی عمومی است که موضوع آن، «چیز» به‌طور کلی است. هوسرل، همان‌طور که مشاهده می‌شود، روش استعلایی پدیدارشناختی را در تعارض با هستی‌شناسی نمی‌بیند.

از دیدگاه فلسفی - انتقادی، این کلام به آن معناست که تصویری که در جریان فعالیت ذهنی یا به عبارت هوسرل، «اجراهای ذهنی» شکل می‌گیرند، نباید بدون بررسی اعتبار فراسببی آنها پذیرفته و از آنها برای اعتبار ادعاها استفاده شود. این وظیفه فیلسوف است که این‌گونه ادعاها را به‌مثابه «تصورات طبیعی» تعیین و آنها را در «هلال» (پرانتز) قرار دهد. این، به این معنا نیست که باید از اجراهای ذهنی نیت‌مند صرف‌نظر شود، یا می‌توان صرف‌نظر کرد، بلکه باید در اعتبار عینیت این‌گونه ادعاها تردید داشت. به عبارت دیگر، اینکه وقتی به چیزی ارجاع داده می‌شود، آن چیز را نباید در ارتباط با من و زندگی آگاهانه دیگران مسلم فرض کرد که از اعتبار عینی برخوردار است.

پرسش این است که چگونه می‌توان از این «تصورات طبیعی»، به شناخت و اعتبار مستقل از وضعیت یا فراسببی رسید. پاسخ هوسرل این است:

اگر از تمام ادعاهای اعتبار تصورات طبیعی صرف‌نظر شود و این‌گونه ادعاها به‌اصطلاح در هلال قرار گیرند، آنچه «تقلیل پدیدارشناختی» نامیده می‌شود، ته‌نشستی باقی می‌ماند که «شیوه دادگی» آنها را نمی‌توان به‌سادگی در هلال قرار داد و تحدید کرد. مثلاً، تصور کنید در خاورمیانه، از تمام ویژگی‌های

ساختاری و ایدئولوژیک حکومت از جمله جمهوری، سلطنتی، دموکراتیک، غیردموکراتیک، سوسیالیستی، کمونیستی، اسلامی و غیره صرف نظر کنیم، ته‌نشستی می‌ماند که آن جایگاه فرد حاکم، سلطان، رهبر، رئیس‌جمهور، دبیر کل حزب و سازمان و غیره در این ساختار است. هوسرل، وظیفه تقلیل پدیدارشناختی و رسیدن به آن هسته تقلیل‌ناپذیر را به عهده فیلسوفان پدیدارشناس می‌گذارد؛ چرا که اینها هستند که می‌توانند ادعای عینی نیت‌مند را صرفاً با استفاده از روش در جهان‌های خاص تحدید کنند. جهان از دیدگاه هوسرل، جهان همین «تصورات طبیعی» یا به عبارت دیگر، «تصورات عینی» است. داشتن چنین تصویری از «عین»، با امکان تحدید روش‌شناسانه عینیت جهان همراه است. اگر سوژه‌ها و به تبع آن، ذهنیت مشترکی در مدل اختیاری به «جهانی» در هلال قرار گرفته، یا به جهانی محدود تعلق داشته باشند، به طوری که ذهنیت مستقل از وضعیت، از ویژگی «فرا سببی» برخوردار شود، بین‌الذهانی تأسیس می‌شود که از دیدگاه روش پدیدارشناختی، از اهمیت زیادی برخوردار است. هوسرل، به همین دلیل در تأملات دکارتی و نوشته‌های دیگر، موضوع بین‌الذهانی را عمیقاً بررسی کرد. هایدگر معتقد است: پاسخ هوسرل، به این پرسش نمی‌تواند قانع‌کننده باشد؛ چرا که بنا را بر فرضی غلط گذاشته است.

نقد هایدگر به نظریه شناخت بین‌الذهانی هوسرل، از اهمیت زیادی برخوردار است، به طوری که به تعبیر بسیاری، به خصوص از دهه ۱۹۶۰ هسته این نقد، فلسفه علم و نظریه شناخت هایدگر را می‌سازد (جت‌من، ۲۰۰۱، ص ۳۱۱). فلسفه علم و نظریه شناخت هایدگر را می‌توان به زبان ساده، به شکل زیر بیان کرد: منشأ شناخت ما، از جمله شناخت رسمی به شکل علوم جدید، دنیای زندگی است. پس، علوم تحت تأثیر دنیای زندگی شکل می‌گیرند. بنابراین، تحول علم از دیدگاه هایدگر، ارتباط نزدیک با زمان دارد و از قاعده «زمانمندی» پیروی می‌کند. اما علوم در بستری خاص تکامل پیدا می‌کنند، یا روی ریلی مشخص و تعیین شده از قبل حرکت می‌کنند. این بستر خاص یا ریل مشخص «هستی» است. او در *هستی و زمان*، فیزیک را مثال می‌آورد. فیزیک مرتبط با حوادث تاریخی، شناختی و علمی از قرن شانزدهم، در اروپا به شکل علم جدید، یا فیزیک مدرن به بار نشست. این زایش، با توجه به شرایط زمانی - به قول او «اینجا-هستن» و «در-این-جهان-بودن» - تحقق پیدا کرد. اما در بستری که فلسفه غربی تکامل داده است (متافیزیک) و روی ریلی که تفکر غربی حرکت می‌کند. به عبارت هایدگر، «هستنده» فیزیک، در ارتباط با زمانمندی یا هستی تفکر غربی تحقق پیدا کرد که محتوای آن، تلاش برای سلطه بر طبیعت و تصاحب آن است. عنوان کتاب *هستی و زمان* نیز بیانگر همین

محتواست. هایدگر، برای توضیح این مطلب از مفهوم دنیای زندگی استفاده کرد که در دستگاه نظری هوسرل از اهمیت زیادی برخوردار است.

## دنیای زندگی

هوسرل در کتاب *بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی*، یکی از مهم‌ترین مفاهیم فلسفه پدیدارشناسی را مطرح می‌کند: «دنیای زندگی». کارکرد «دنیای زندگی» این است که بستر فلسفی مشخص گسترانیده شود که در آن، «ادعاهای اعتباری» امکان مطرح شدن پیدا کنند که وظیفه فلسفه، واکاوی انتقادی آنها است. هوسرل تلاش برای فراهم کردن چنین بستری را با نقد «راه دکارتی» شروع کرد که پیش از آن، با استفاده از آن، درصدد طرح دیدگاه فلسفی خود بود، اما پس از مدتی از آن صرف نظر کرد. علت پشت کردن هوسرل به نظرات فلسفی قبلی خود، این بود که پژوهش فلسفی به سر آغازی هدایت می‌شد که پدیدارشناسی برای بررسی آن از ابزار لازم برخوردار نیست (هوسرل، ۱۹۹۶، ص ۴۳). درحالی‌که دنیای زندگی، کارکرد افق‌های عمومی پیشینی را دارد که نیازی به فراتر رفتن از آن نیست. به علاوه، دنیای زندگی، دارای «جهان‌های خاص» است که با تقلیل فلسفی می‌توان آنها را توضیح داد.

هوسرل با طرح مفهوم دنیای زندگی، بر یکی از موضوع‌های مورد علاقه هایدگر دست گذاشت. هایدگر از هوسرل انتظار داشت، با توجه به امکاناتی که مفهوم دنیای زندگی در اختیار او گذاشته است، از طرح «جهان‌های خاص» فراتر رفته، با تجدیدنظر در نظریه سوژه، به نظریه تأسیس برسد. اما، پذیرش انتقاد هایدگر به هوسرل، به تجدیدنظر در مفهوم «نیت‌مندی» محدود ماند و به بررسی انتقادی نظریه سوژه و نظریه تأسیس مورد نظر هایدگر منجر نشد. این را می‌توان در تشریحاتی که هوسرل در *بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی* آورده است، در مواردی از قبیل استدلال «تأسیس» جهان، سوژه‌های دیگر به مثابه کسانی که جهانی بین‌الذهانی استعلایی را می‌سازند و سرانجام، «وجود موندی» به روشنی مشاهده کرد. هوسرل در این اثر، نشان می‌دهد که نمی‌تواند به ایرادهای هایدگر به معادله اول خود پاسخ بنیادی بدهد.

هایدگر در برابر این پرسش قرار گرفت که چگونه می‌توان «جهان‌های خاص» را با استفاده از مقوله دنیای زندگی، متفاوت از استدلال هوسرل در بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی واکاوی کرد؟ البته هایدگر می‌پذیرد که موضوعات علوم به جهان‌های خاص آنها تعلق دارند. بنابراین، می‌توان

با بررسی نوعی علوم به‌مثابه دنیای خاص از مقوله دنیای زندگی، برای روشن شدن موضوع استفاده کرد. هایدگر در این زمینه، تعمق بنیادی کرد که می‌توان به مطالبی در *هستی و زمان*، تحت عنوان «مفهوم وجودی علم» (هایدگر، ۱۳۸۶، بند ۶۹، ب، ۳۶۶-۷۶۳/۳۵۷-۷۴۶) اشاره کرد. او در این بخش، افکاری را مطرح می‌کند که در دست‌نوشته‌های خود درباره سنجش خرد ناب در ترم زمستانی ۱۹۲۷/۲۸ - در فاصله زمانی بسیار اندک با انتشار کتاب *هستی و زمان* - نوشته است (هایدگر، ۱۹۹۵، ص ۱۷-۳۹). او در این دست‌نوشته‌ها، از «مفهوم وجودی علم» درست در ارتباط با نقد رویکرد تقلیل‌پدیدارشناختی هوسرل استفاده کرده است: امر مستقر استعلایی هستنده‌ای است. در نتیجه، از امر رسمی متفاوت نیست. پس شناخت علمی (امر رسمی) را می‌توان به‌مثابه شیوه‌ای از وجود انسانی (امر مستقر) فهمید. هایدگر نتیجه‌گیری کرد که «کشف نظری» در علوم، شیوه خاص «در-این-جهان-بودن» است با این تعبیر و از نو، به زبان هوسرل، علوم را محدود به دنیای خاصی ارزیابی کرد.

هایدگر به این نوع تحدید، عنوان «شیء‌شدگی» داد. وی تلاش کرد تا آن را با بهره‌گیری از «نظریه تأسیس» و «نظریه دنیای زندگی» توضیح دهد تا تعیین خصوصیات شیء‌شدگی از دیدگاه علمی امکان‌پذیر شود. از طریق این «شیء‌شدگی»، چیزهای مصرفی در دنیای زندگی، حوزه‌هایی به زبان هایدگر از «هستندگان» شکل می‌گیرند که بنیان علوم را می‌سازند. روشن است که هایدگر در اینجا، همان نظریه «هستی‌شناسی‌های منطقه‌ای» هوسرل را به زبانی دیگر بیان می‌کند: منشأ علم و شناخت را باید در «دنیای زندگی» جست‌وجو کرد. بنابراین، با شیء‌شدگی به تعبیر فوق، زمینه برای شکل‌گیری حوزه‌های موضوعی خاص، به عبارت دیگر، بنیان علوم مختلف، فراهم می‌شود. به بیانی دیگر، چیزی «موضوع می‌شود». موضوع شدن، به‌نوعی به جدا شدن «هستندگان» از ارجاعات بنیادی آنها در بستر دنیای زندگی اشاره دارد. فقط با تحقق این انتزاع است که طرح موضوعی در جریان برخورد با چیزها، به‌مثابه علم ممکن می‌شود. هایدگر به زبان خود، از تبدیل تأمینی «در-دسترس-بودن» در محیط اطراف، به تخصصی در جهان درونی «در-پیش-دست-بودن» سخن می‌گوید (هایدگر، ۱۳۸۶، بند ۶۹، ب، ۷۴۸/۳۵۷-۷۴۶). این تحول، در واقع فرایند خاص کردن بخشی از ارجاعات و جدا شدن هستنده‌ای از تمامیت این ارجاعات است. هایدگر، برای مستدل کردن تصورات خود از جریان شکل‌گیری علوم، به شکل هستی‌شناسی منطقه‌ای خاص از طریق «موضوع شدن» را با اشاره به سلسله‌ای از علوم مثل فیزیک، علوم تاریخی، الهیات نشان می‌دهد (همان، بندهای ۷۷-۷۲، ۴۰۴-۷۷۳/۳۷۲-۸۲۵). هایدگر پدیده «موضوع شدن» را بخصوص در ارتباط با فیزیک جدید، علاوه بر



هستی و زمان (همان، بندهای ۱۶، ۱۷، ۶۹ ب)، در آثار دیگر خود نیز مطرح می‌کند (هایدگر، ۱۹۸۴ و ۱۹۸۵). برای نمونه، از «فیزیک ریاضی»، به مثابه مثالی کلاسیک دربارهٔ فکر «تکوین هستی شناختی» یک علم در فرایند کار در دنیای زندگی با «ابزار» نام می‌برد:

نمونه کلاسیک بالندگی تاریخی یک علم و حتی تکوین هستی‌شناختی آن پیدایش و نشئت فیزیک ریاضی است. آنچه در بالش و گسترش این علم تعیین‌کننده است نه قائل شدن ارزش بیشتر برای مطالعه «امور واقع» است و نه «به‌کارگیری» ریاضیات در تعیین و تعریف فراروندهای طبیعت، بل در طرح ریاضیاتی خود طبیعت (همان، بند ۶۹ ب، ۷۵۵/۳۶۲).

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، مفهوم محوری برای «موضوع شدن»، منطبقه موضوعی است که اساس فیزیک قرار می‌گیرد: «ریاضی‌سازی». منظور او از «ریاضی‌سازی»، اشاره به این واقعیت نیست که فیزیک از ابزار ریاضی استفاده می‌کند، بلکه «موضوع شدن»، مواد موضوعی را آنچنان از ارجاعات در دنیای زندگی اطراف متمایز می‌کند و آن را یکپارچه می‌کند که آنها کمی و قابل شمارش می‌شوند. قابل شمارش شدن نتیجه «تأسیس» و «طرح مطروح» است. هایدگر بر همین اساس، از «طرح ریاضیاتی خود طبیعت» (هایدگر، ۱۳۸۶، بند ۶۹ ب، ۷۵۶/۳۶۲) سخن می‌گوید. بنابراین، فرایند تبدیل کار با چیزها و شکل‌گیری علم فیزیک، به مثابه حوزه‌ای موضوعی پیچیده، در سه مرحله «شی‌شدگی»، «موضوع شدن» و «ریاضی‌سازی» تحقق پیدا کرد. اگر این قدم‌ها را باهم در نظر گیریم، فیزیک ناشی از «اختلالات بنیادی در دنیای زندگی اولیه» و تلاش برای غلبه بر این اختلالات، به مثابه چیز یکپارچه «طراحی» شده است.

هایدگر معتقد است: شکل‌گیری فیزیک، به منزلهٔ نمونه، در جهان معاصر، برخلاف عصر باستان، فقط بر پایه طرح موضوع از دیدگاه ریاضی ممکن شد. این موضوع را می‌توان به روشنی در آزمایش پرتاب گالبله و مکانیک نیوتن مشاهده کرد و دقیق‌تر این رابطه را توضیح داد (هایدگر، ۱۹۸۴، ص ۴۹-۸۳). بر این اساس، موضوع در فرایند ریاضی‌سازی، چیزها به‌گونه‌ای طراحی می‌شوند که بتوان از آنها استفاده فنی کرد. هایدگر معتقد است: یک چنین روش کاربردی بر شالوده استفاده از فناوری در دنیای زندگی بنا شده است؛ اصول فیزیک بر شالوده معلومات ماتقدم بر علم رسمی، درباره اشیاء و طرحی ریاضی بنا شده است. این ویژگی سبب می‌شود تا نظریه‌های فیزیکی، اصول بدیهی تلقی شوند. تجربه آزمایشگاهی با استفاده از شیوه‌های تجربی، فقط با طرح ریاضی امکان‌پذیر است که در جریان آن، درک ناشی از اندازه‌گیری‌های فیزیکی اشیاء، به‌طور مستقیم بر اساس طرح ریاضی در دنیای زندگی بنا می‌شود:

از آنجاکه طرح، بر پایه یکسانی تمام اجسام در محیط و زمان و نوع روابط حرکتی آنها معنا پیدا می‌کند. بنابراین، ضروری است که واحد یکسان اندازه‌گیری شاخص تعیین‌کننده عمده چیزها می‌شود، این یعنی فراهم شدن امکان اندازه‌گیری با ارقام (همان، ص ۷۲).

بنابراین، بخش فراوانی از هستی‌شناسی بنیادی مارتین هایدگر، تلاش برای اثبات این موضوع است که منشأ استدلال‌ات و ادعاهای علمی در دنیای زندگی قرار دارد. هستی‌شناسی مطرح در هستی‌شناسی بنیادی هایدگر، بی‌شک در حوزه استدلال علمی دارای کارکرد مهمی است. هایدگر، دیدگاه خود درباره تأسیس علم در بستر هستی‌شناسی بنیادی را این‌گونه توضیح می‌دهد:

استدلال خود استدلالی علوم هستندگان در هستی‌شناسی‌های منطقی‌ای تحقق پیدا می‌کند. هستی‌شناسی در آغاز بر پایه تأسیس علم بناشده بر اساس انوتیک تحقق پیدا می‌کند. بنیان علم هستندگان به این معناست: استدلال و ساختن هستی‌شناسی شالوده آن علم. هستی‌شناسی‌ها به‌نوبه خود هستی‌شناسی بنیادی را می‌سازند که هسته فلسفه است (هایدگر، ۱۹۹۵، ص ۳۹).

بنابراین، تلاش هایدگر برای تأسیس هستی‌شناسی بنیادی، از دیدگاه تاریخ فلسفه از یک‌سو، کوشش برای غلبه بر مشکلاتی است که نظریه پدیدارشناسی برای رسیدن به عینیت مستقل از وضعیت (به معنای «فرا سببی») با آن درگیر است. از سوی دیگر، رسیدن به روش‌شناسی مناسب برای فلسفه‌ای است که بر شالوده دنیای زندگی بناشده باشد؛ همان دنیای زندگی که همواره در جهت‌گیری کنش‌ها و گفت‌وگو کشگران تحقق پیدا می‌کند. در واقع، غلبه بر همان مشکلاتی که هوسرل در کتاب *تأملات دکارتی* با آنها درگیر بود. هایدگر درصدد نسبی کردن اعتبار ادعاهای فلسفی، بر اساس بدیهیات دنیای زندگی نیست؛ کاری که فلسفه حیات (دیلتای) انجام می‌داد که برخی مفسران اولیه هایدگر در ابتدا به او نسبت می‌دادند. هدف او، توضیح این مطلب است که انسان چگونه ساختارهای جهان را تحقق می‌دهد و آن را تأسیس می‌کند؛ ساختارهایی که در برابر تغییر وضعیت مقاوم هستند و پایدار می‌مانند. عینیت علمی بر این اساس، «تکوین هستی‌شناختی» تعریف می‌شود و نتیجه کار عملی در دنیای زندگی، با «ابزار» است. هستی‌شناسی بنیادی هایدگر بر این اساس، نظریه علمی فلسفی برای استدلال ادعای اعتبار علمی، به‌مثابه استدلال بنیادی در جهانی است که ما با آن آشنا هستیم.

هایدگر از ابتدا، به‌مثابه فیلسوف علم شناخته نشد؛ به‌رغم تلاش برای ارائه نظریه‌ای در فلسفه علم، با نقد پدیدارشناسی هوسرل. در دهه ۱۹۵۰، این گرایش مسلط بود که نوشته‌های متأخر هایدگر، تلاش فلسفی برای توجیه قدرت است. فقط در دهه ۱۹۶۰ بود که - از سوی کسانی مانند دبلیو کاملا و پاول لورنس - به نظریه علم هایدگر توجه و نظریه هستی‌شناسی بنیادی هایدگر، تلاش برای رسیدن به عینیت مستقل از وضعیت فهمیده شد (جت‌من، ۲۰۰۱، ص ۳۱۱).

## نتیجه‌گیری

هویت از دیدگاه هایدگر، ماهیت ذهنی انفرادی ندارد، بلکه دارای ویژگی هستی‌شناختی و معناشناختی است، پس محصول تجربه انسان در این جهان است. تحلیل هویت به این ترتیب، مشروط به تحلیل «در-این-جهان-بودن» است. از این رو، تحلیل «دنیای زندگی» ای اهمیت پیدا می‌کند که در بستر آن هویت شکل می‌گیرد. تأثیر «دنیای زندگی»، نشان از نقش زمان در پیدایش هویت است. بنابراین، ویژگی مهم دیگری هویت ارتباط آن با زمان است. خصوصیت دیگر هویت، ماهیت شناختی و معرفتی آن است. هویت از آنجاکه ماهیت «شناختی» و «معرفتی» دارد، به قول هوسرل، به «مناطق شناختی و معرفتی» تقسیم می‌شود (ر.ک: کنوبلاخ، ۱۳۹۰). هایدگر در مقابل «مناطق شناختی» هوسرل، جهان دوگانه را قرار می‌دهد: «دنیای زندگی» و «دنیای خاص» از فلسفه هستی‌شناسی و معناشناسی هایدگر می‌توان استنتاج کرد که ارجاعات دنیای زندگی، مانند جنسیت، شغل، درآمد و غیره در چارچوب دنیای خاص معنا پیدا می‌کند. این دنیا در ارتباط نزدیک با دنیای زندگی قرار دارد. بنابراین؛ می‌توان گفت: که هویت ریشه در این جهان بودن دارد. اگر هویت ریشه در این جهان دارد، پس منشأ آن کجاست؟ پاسخی که می‌توان از فلسفه هایدگر به دست آورد این است که منشأ هویت در انسان نوعی قرار دارد. به عبارت دیگر، در «همگنان» (همان). تصور هایدگر این است که با مفهوم «همگنان»، بر تعارض بین «اگو» و «جهان» غلبه کرده است. به عبارت دیگر، بین «فارس بودن فرد» و «جهان فارسی» یا «کرد بودن فرد» و «جهان کردی». در حالی که هوسرل، به گمان او توضیح قانع‌کننده‌ای برای چگونگی رابطه میان «اگوی استعلایی» و «جهان» ندارد. پاسخ هوسرل این است که اگر همگن (کسان)، همان جهان خاص بین‌الاذهانی تصور شود، در این صورت، مشکل بین «اگو» و «جهان» حل می‌شود؛ چرا که «فارس» و «کرد»، تحت تأثیر فکر نهایی «کرد بودن» و «فارس بودن» قرار دارند. این پاسخ برای هایدگر قانع‌کننده نیست. اگر فرض «فکر نهایی هدایت‌کننده» پذیرفته شود، «سوژه‌ها باهم»، باید از قبل به نوعی از خصوصیات مشترک «در-این-جهان-بودن» برخوردار باشند. به عبارت دیگر، فرد باید از خصوصیت «کرد بودن» یا «فارس بودن» برخوردار باشد. در حالی که چنین نیست، فرد در فرایندهای اجتماعی است که کرد و فارس می‌شود. بدین ترتیب، هایدگر وظیفه تأسیس جهان را از سوژه استعلایی هوسرل سلب و آن را به جامعه و تاریخ واگذار می‌کند و زمینه اتصال سوژه استعلایی، با جهان از طریق جامعه و تاریخ، به عبارت کلی‌تر، زمانمندی فراهم می‌شود.

هایدگر می‌پرسد: اگر شناخت واقعی در نهایت فردی و با توجه به وضعیت و به اصطلاح او، سببی کسب می‌شود، چگونه می‌توان از محتوای شناختی با اعتبار عمومی، فرا ذهنی، بین‌الذهانی، «عینی»، مستقل از وضعیت و فرا سببی سخن گفت؟ هایدگر، به‌مثابه پدیدارشناس این اصل پدیدارشناختی را می‌پذیرد که هر چیز به آگاهی بستگی دارد و اشیاء، به شیوه‌های گوناگون در اختیار آگاهی قرار می‌گیرند. پس به عبارت هوسرل، از «شیوه دادگی‌های» گوناگون برخوردارند. مثلاً، فارس می‌تواند با توجه به خصوصیات گوناگون فارس بودن، به فارس بودن خود نگاه کند. به‌علاوه، هایدگر این اصل دیگر پدیدارشناختی را می‌پذیرد که تلاش برای شناخت واقعیت «مستقل از وضعیت»، «فراسببی» یا «عینی» به معنای فرا رفتن از جنبه ذهنی واقعیت نیست. این به معنای این است که باید درباره اعتبار عمومی فعالیت ذهنی، یا به عبارت هوسرل «اجراهای ذهنی» یا ادعاهای اعتباری تردید داشت. این وظیفه فیلسوف است که این‌گونه ادعاها را به‌مثابه «تصورات طبیعی»، تعیین و آنها را در «هلال» (پرانتز) قرار دهد. براین اساس، هویت نیز به شکلی «تصورات طبیعی» است. سؤال این است که چگونه از این «تصورات طبیعی»، می‌توان به شناخت معتبر از هویت رسید. پاسخ هوسرل چنین است: اگر از تمام ادعاهای اعتبار تصورات طبیعی صرف نظر شود و این‌گونه ادعاها به‌اصطلاح در هلال قرار گیرند، آنچه «تقلیل پدیدارشناختی» نامیده می‌شود، ته‌نشستی باقی می‌ماند که «شیوه دادگی» آنها را نمی‌توان به‌سادگی در هلال قرارداد و تحدید کرد. پرسش این است که آیا می‌توان با تحدید و به‌اصطلاح هوسرل، در «پرانتز قرار دادن» به هسته مرکزی هویت رسید که هسته هویتی خاص تلقی شود. هایدگر به این نوع تحدید، عنوان «شیء‌شدگی» می‌دهد. وی تلاش دارد تا آن را با بهره‌گیری از «نظریه تأسیس» و «نظریه دنیای زندگی» توضیح دهد تا تعیین خصوصیات شیء‌شدگی از دیدگاه علمی امکان‌پذیر شود. از طریق این، «شیء‌شدگی» چیزهاست که حوزه‌هایی به زبان هایدگر از «هستندگان» شکل می‌گیرند. هویت، یکی از این حوزه‌هاست که در فرایند ارتباط با چیزهای دیگر - به عبارت دیگر شیء‌شدگی - موضوع می‌شود. هویت کردی، در ارتباط با امکان پیدایش دولت مستقل کردی موضوع می‌شود.

موضوع شدن، به‌نوعی به جدا شدن «هستندگان» به ارجاعات بنیادی آنها در بستر دنیای زندگی اشاره دارد. فقط با تحقق این انتزاع است که طرح موضوعی، در جریان برخورد با چیزها به‌مثابه هویت ممکن می‌شود. به‌این ترتیب، این امکان فراهم می‌شود که با استناد به نظریه شناخت هایدگر، تصورات خود از جریان شکل‌گیری هویت، به شکل هستی‌شناسی منطقه‌ای خاص از طریق «موضوع شدن» را با اشاره به سلسله‌ای از هویت‌های نژادی، قومی، زبانی، دینی و مذهبی بیان کنیم. برای نمونه، هویت

قومی در فرایند درگیری با هویت‌های دیگر موضوع می‌شود، یا «هویت اسلامی» در فرایند درگیری با غرب موضوع می‌شود. این نوع شیء‌شدگی یا موضوع شدن، از ویژگی عصری برخوردار است و تا زمانی معنا دارد که در تقابل با دیگر هویت‌های قرار گیرد. بنابراین، منشأ این نوع هویت، بیرون از ویژگی‌های اصلی هویت مربوط قرار دارد. به عبارت دیگر، تا زمانی که ما درگیر موضوع «هویت‌سازی» هستیم. بین هویت و «هویت‌سازی» لزوماً ارتباط مستقیم نیست. مثلاً، بین داعش و اسلام، ممکن است لزوماً ارتباطی نباشد، یا حداکثر رابطه‌ای ممکن است وجود داشته باشد که هایدگر، میان «تأسیس» و «طرح مطروح» قائل است. همان‌طوری که هایدگر در ارتباط با «ریاضی‌سازی» ادعا می‌کند که علم فیزیک، در بستر فرایند «ریاضی‌سازی» شکل گرفت و «ریاضی‌سازی»، در بستر طرحی از دنیای زندگی تحقق پیدا کرد، ممکن است ادعا شود که هویت نیز در بستر «هویت‌سازی» و طرحی از دنیای زندگی ساخته شد، دنیای تقابل نژادی، قومی، زبانی، دینی و مذهبی. در نتیجه باید گفت:

۱. هویت ماهیتی معناشناختی دارد. بررسی هویت مشروط به تلاش برای رسیدن به معنای آن نزد صاحبان هویت است (ر.ک: کنویلاخ، ۱۳۹۰).

۲. هویت ماهیتی هستی‌شناختی دارد. تلاش برای رسیدن به معنای هویت نزد صاحبان هویت، مشروط به طرح پرسش درباره هستی هویت است. در نتیجه، هویت ماهیتی هستی‌شناختی نیز دارد (همان، ص ۲۰۷ تا ۲۴۵).

۳. عامل هویت در شکل‌گیری هویت نقش دارد: تقدم معنا و هستی هویت، نافی نقش عامل هویت نیست؛ چراکه عامل است که در زمان به معنا و هستی موجود شکل می‌دهد. بنابراین، بررسی عامل هویت در زمان مشخص، گام بعدی در مسیر شناخت هویت است.

۴. دنیای زندگی در شکل‌گیری هویت نقش دارد: وقتی هویت دارای ماهیت ذهنی انفرادی نیست، بلکه از ویژگی هستی‌شناختی و معناشناختی برخوردار است، پس محصول تجربه انسان در این جهان است. تحلیل هویت به این ترتیب، مشروط به تحلیل «در-این-جهان-بودن» است. پس تحلیل «دنیای زندگی»، که در بستر آن هویت شکل می‌گیرد، اهمیت می‌یابد. گُرد سنی مریوانی، با گُرد شیعه کرمانشاهی، در دو «دنیای زندگی» متفاوت گُرد هستند.

۵. زمان و خصوصیات عصری در پیدایش هویت نقش دارد: با تأثیر «دنیای زندگی»، بر شکل‌گیری نقش زمان در عصری خاص، نقش زمان بر فرایند پیدایش هویت مشخص می‌شود. بنابراین، ویژگی مهم دیگری هویت ارتباط آن با زمان است.

۶. شناخت هویتی ویژگی «منطقه‌ای» دارد: هر منطقه، شناختی از شناخت خاص خود از مقوله هویت برخوردار هستند. تمام مردم کرمانشاه، شناخت هویتی یکسانی ندارند، بلکه شناخت آنها به مناطق گوناگونی تقسیم می‌شود. شناخت کارگران، ممکن است با شناخت سرمایه‌داران، زنان و مردان کرمانشاهی ممکن است متفاوت باشد.
۷. هویت ماهیت نیت‌مندی دارد: وقتی هویت به هویت‌های مختلف با شاخص‌های اجتماعی متفاوت تقسیم می‌شود، مسئله نیت‌مندی و خصوصیت ایدئولوژیک هویت اهمیت می‌یابد. هویت در زمان‌های بحرانی، از ویژگی ایدئولوژیک برخوردار می‌شود.
۸. هویت‌جویی ویژگی ذاتی انسان است: منشأ هویت در «انسان نوعی» قرار دارد. هویت‌جویی، از خصوصیات «ذاتی» انسان است که ریشه آن در «همگنان» است.
۹. هویت ماهیت تاریخی و اجتماعی دارد: اگرچه ممکن است هویت، ماهیتی «ذاتی» داشته باشد، اما در بستر جامعه و تاریخ شکل می‌گیرد.
۱۰. هویت دارای ویژگی شیء‌شدگی است: هویت همواره در ارتباط با چیزهای دیگر است که شکل می‌گیرد و «موضوع» می‌شود. «هویت اسلامی»، در برخورد با «غرب» است که «چیز» و «موضوع» می‌شود.
۱۱. هویت دارای ویژگی ساختگی و مصنوعی است: هویت در فرایند «هویت‌سازی»، در بستر طرحی خاص از زندگی مطرح و ساخته می‌شود. بنابراین، هویت در فرایند تحول «هویت» به «ملت»، در بستر طرح دولت-ملت غربی شیء و موضوع شد.

۱. این مقاله در چارچوب طرحی پژوهشی با عنوان «هویت جمعی ایرانیان» تهیه شده است و با حمایت دانشگاه آزاد اسلامی واحد جهرم انجام می‌شود.
۲. دو ترجمه از هستی و زمان، به زبان فارسی در دست است: سیاوش جمادی (۱۳۸۶) و عبّالکریم رشیدیان (۱۳۸۹). تهیه یادداشت‌ها پیش از انتشار ترجمه دوم شروع شد. بنابراین، ارجاع‌ها به ترجمه اول، یعنی ترجمه سیاوش جمادی است. گاهی متن مجدداً ترجمه شده است. در این صورت، متن ترجمه جمادی با آدرس مربوطه در پانویس آمده است (جت‌من، ۲۰۰۱، ص ۲۷۴).
۳. قرار بود کتاب در دو جلد و هر جلد در سه بخش نوشته و منتشر شود. فقط دو بخش از جلد اول منتشر شد (هایدگر، ۱۳۸۶، بند ۸ ج، ۱۴۳/۳۹).

## منابع

- راسخ، کرامت‌اله، ۱۳۹۱، *فرهنگ جامع جامعه‌شناسی و علوم انسانی*، شامل ۵۰۰۰ مدخل با معادل‌های انگلیسی و آلمانی، دو جلد، جهرم، دانشگاه آزاد اسلامی.
- شوتس‌ایشل، رینر، ۱۳۹۱، *مبانی جامعه‌شناسی ارتباطات*، ترجمه کرامت‌اله راسخ، تهران، نشر نی.
- کتویلاخ، هوبرت، ۱۳۹۰، *مبانی جامعه‌شناسی معرفت*، ترجمه کرامت‌اله راسخ، تهران، نشر نی.
- مارکس، کارل، ۱۳۵۳، *هجدهم برومر لئوی بناپارت*، ترجمه محمد پورهرمزبان، چ دوم. بی‌م: حزب توده ایران.
- هایدگر، مارتین، ۱۳۸۶، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، *هستی و زمان*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.
- هوسرل، ادموند، ۱۳۸۱، *تأملات دکارتی، مقدمه‌ای بر پدیده‌شناسی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.
- Gethmann, v.C.F, 2001, "Martin Heidegger", In: *Klassiker des philosophischen Denken*, Band 2. 6. Aufl. München: dtv, 274-316.
- Heidegger, M, 1977, *Sein und Zeit*. Hrsg: F.W. von Herrmann, XIV, 586 S.
- \_\_\_\_\_، 1978, 1915, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Tübingen. Hrsg.F.W. von Herrmann, XII, 454S.
- \_\_\_\_\_، 1978, 1913, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag Zur Logik*, Hrsg.F.W. von Herrmann, XII, 454S.
- \_\_\_\_\_، 1984, *Die Frage nach dem Dinge. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, Hrsg.: P. Jaeger, VIII, 254 S.
- \_\_\_\_\_، 1994, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, 3. Auflage, XII, 448 S.
- \_\_\_\_\_، 1995, *Phänomenologische Interpretationen von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg.: I. Görland, 3. Auflage, XII, 436 S.
- \_\_\_\_\_، 1997, *Die Grundprobleme der von Phänomenologie*, Hrsg.: F.W. Herrmann, 3. Auflage 1997, X, 474 S.
- \_\_\_\_\_، 2007, *Zur Sache des Denkens*, Hrsg. von F.W. von Herrmann, 156 S.
- \_\_\_\_\_، 2010, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Hrsg.: F.W. von Herrmann, 2. Auflage, XVIII, 318 S.
- Held, K, 1972, *Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie*، In: Ulrich Claesges und Klaus Held: *Perspektiven transzendental-phänomenologischer Forschung. Für Ludwig Landgrebe zum 70. Geburtstag*. Den Haag.
- Husserl, E, 1988, V. *Logische Untersuchung*, Hrsg. v. Elisabeth Ströker, 2. Aufl. Meiner, Hamburg.
- \_\_\_\_\_، 1995, *Cartesianische Meditationen*, Hrsg. v. Elisabeth Ströker, 3. Aufl. Meiner, Hamburg.
- \_\_\_\_\_، 1996, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hrsg. v. Elisabeth Ströker, 3. Aufl. Meiner, Hamburg.
- \_\_\_\_\_، 1999, *Erfahrung und Urteil*. Hrsg. v. Ludwig Landgrebe, 7. Aufl. Meiner, Hamburg.
- Kamlah, W, & Paul Lorenzen, 1990, *Logische Propädeutik*, Vorschule des vernünftigen Redens. Mannheim.
- Lask, E, 1911, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, Tübingen.
- Rickert, H, 1892, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Freiburg.
- Schütz, A, 2004, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Hrsg, v. M. Endreß/J. Renn, Bd. II. Konstanz.



## ارزیابی انتقادی مبانی معرفتی تبارشناسی فوکو از منظر حکمت صدرایی

حسن عبدی / استادیار دانشگاه باقرالعلوم (ع)

رضانعلی فاضل / کارشناسی ارشد فلسفه علوم اجتماعی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)

a.fazel124@gmail.com

دریافت: ۱۳۹۴/۳/۲۶ - پذیرش: ۱۳۹۴/۹/۱۴

### چکیده

تبارشناسی میشل فوکو، با تکیه بر مبانی معرفتی ویژه خود، نظریه است که هدفمندی و جهت‌دار بودن ذاتی را نفی می‌کند. مهم‌ترین مبانی معرفتی آن را نام‌انگاری، قدرت‌محوری، باور به تضاد، برساخت‌گرایی، تاریخی‌نگری، نسبی دانستن فهم و حقیقت، انسجام‌گرایی در توجیه شناخت تشکیل می‌دهد. این مبانی معرفتی، بر پایه اصول حکمت صدرایی قابل ارزیابی انتقادی است؛ اصولی مانند اصل واقعیت، تقسیم وجود به مستقل و رابط، اصل علیت، وحدت نظام هستی و هدفمندی آن، وجود سنت‌های الهی در تدبیر جوامع و تاریخ، وجود حقایقی ثابت، امکان شناخت مطلق و یقینی، مبنای‌گرایی در توجیه شناخت، واقع‌نمایی شناخت، دو ساحتی بودن انسان، اصالت روح انسان، آگاهی، اراده و هدفمندی انسان، فطرت مشترک انسان‌ها، معتبر بودن روش‌های تجربی، عقلی و شهودی.

**کلیدواژه‌ها:** میشل فوکو، مبانی معرفتی، تبارشناسی، ارزیابی انتقادی، حکمت صدرایی.

## مقدمه

نظریه‌ها، رویکردها و مکاتب گوناگون فلسفی، اجتماعی و تاریخی همواره و بخصوص، طی چند سده اخیر در غرب، در مورد انسان، جامعه، تاریخ و ... پا به عرصه وجود گذاشته است. تبارشناسی فوکو، در کنار سایر اندیشه‌ها و نظریات او، یکی از این نظریه‌ها است. برای اولین بار فریدریش نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰)، تبارشناسی را به‌مثابه یک رویکرد به علوم انسانی و اجتماعی صورت‌بندی کرد. در ادامه، میشل فوکو (۱۹۲۶-۱۹۸۴)، با تأثیرپذیری از نیچه، آن را برای فهم و تحلیل ویژگی‌های جوامع اروپایی قرن بیستم، به عنوان یک نظریه و روش به‌کار گرفت (شیرت، ۱۳۹۰، ص ۱۸۲).

هر نظریه برای شکل‌گیری و تکوین تاریخی خود، بر مبانی معرفتی (هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و روش‌شناسی) و زمینه‌های غیری‌معرفتی خاصی مبتنی است (<http://parsania.ir>)، که از طریق این مبانی به واقعیت می‌نگرد. تبارشناسی فوکو، به‌مثابه یک نظریه - روش، نیز متأثر از مبانی معرفتی و غیرمعرفتی ویژه خود است. مسئله این تحقیق، توصیف آن به‌مثابه یکی از رویکردها در علوم انسانی و اجتماعی، بیان و تحلیل مفروضات و مبانی معرفتی آن و نقد و بررسی آنها از منظر حکمت صدرایی، با اتکا به ظرفیت‌ها و اصول آن می‌باشد. نقدهایی که از رهگذر مقایسه و سنجش مبانی معرفتی نظریه تبارشناسی، با اصول حکمت صدرایی میسر می‌گردد.

پرسش اصلی این پژوهش این است که مبانی معرفتی نظریه تبارشناسی فوکو چیست؟ از منظر حکمت صدرایی، چه انتقاداتی بر آن وارد است؟ این پرسش را می‌توان در قالب چند سؤال جزئی‌تر بیان کرد: ۱. مبانی هستی‌شناختی تبارشناسی چیست؟ ۲. مبانی معرفت‌شناختی آن کدام‌اند؟ ۳. پیش فرض‌های انسان‌شناختی تبارشناسی چیست؟ بر اساس اصول هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی حکمت صدرایی، چه ایراداتی می‌توان بر آنها وارد کرد؟

با ورود نظریه‌ها، رویکردها و روش‌های گوناگون فلسفی و اجتماعی جهان غرب به کشورهای «جهان سوم»، از جمله کشورهای اسلامی، و به کارگیری این نظریه‌ها در مطالعات و تحقیقات اجتماعی، تربیتی و دینی بدون نقد و ارزیابی مبانی آنها، مسائل و مشکلات فرهنگی را برای این جوامع، به دنبال داشته است. همان‌گونه که بیان شد، این نظریه‌ها از مبانی معرفتی ویژه خود برخوردارند و از جوامع و بسترهای فرهنگی کاملاً متفاوت برخاسته‌اند. از این رو، ضرورت نگرش انتقادی به این نظریه‌ها، نیازمند ارزیابی و نقد آنها بر اساس اصول فلسفی متخذ از حکمت اسلامی است. با توجه به ظرفیت‌هایی که حکمت صدرایی در مواجهه با نظریه‌های غربی دارد، به نظر می‌رسد مبنا قرار دادن

حکمت صدرایی مناسب باشد. از سوی دیگر، نظریه‌های فوکو و از جمله تبارشناسی او، نفوذ بسزایی در علوم انسانی و علوم اجتماعی داشته است. هدف این پژوهش، مطالعه و بیان مبانی معرفتی تبارشناسی و ارزیابی انتقادی آنها، بر اساس اصول حکمت صدرایی می‌باشد.

تبارشناسی در برخی منابع، «نظریه» خوانده می‌شود و در برخی دیگر، «روش». سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که تبارشناسی فوکو نظریه است، یا روش یا هر دو؟ می‌توان گفت: تبارشناسی هم نظریه است و هم روش. در واقع، یک بسته کامل است. این بسته شامل موارد زیر است: نخست، مفروضات و مبانی معرفتی (هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و روش‌شناختی) درباره پدیده‌های اجتماعی و تاریخی. دوم، الگوها و مؤلفه‌های نظری. سوم، قواعد و دستورالعمل‌های درباره چگونگی نزدیک‌شدن به قلمرو تحقیق. بنابراین، در تبارشناسی به نوعی نظریه و روش به یکدیگر پیوند خورده، یک بسته کامل را به وجود آورده است.

به نظر می‌رسد، کسانی که تبارشناسی را «روش» می‌خوانند، تنها به بُعد دستورالعمل‌های روش‌شناختی آن توجه کرده و کسانی که آن را «نظریه» تلقی می‌کنند، به مؤلفه‌های نظری آن عنایت دارند.

## زندگی و آثار میشل فوکو

میشل فوکو مورخ، جامعه‌شناس و فیلسوف فرانسوی در سال ۱۹۲۶، در ناحیه سنت موار پوآیته فرانسه به دنیا آمد و در ۱۹۸۴ از دنیا رفت. وی، پس از سپری کردن تحصیلات ابتدایی خود در مدارس محلی، در ۱۹۴۶ برای تحصیل وارد اکول نرمال سوپریور شد. علایق تحصیلی و مطالعاتی او تاریخ، فلسفه و روان‌شناسی بود (استراترن، ۱۳۹۰، ص ۳-۴). فوکو دارای آثار متعددی است که به صورت عمده، آثار و اندیشه‌های او را به دو دوره دیرینه‌شناسی و دوره تبارشناسی تقسیم می‌کنند. آثار دوره نخست، تحلیلی شبه‌ساختاری دارد. این دسته را «دیرینه‌شناسی دانش» می‌نامند. آثار دوره دوم، آثاری با رویکرد تبارشناسانه است که به بررسی رابطه گفتمان و دانش از یک‌سو، و قدرت از سوی دیگر، می‌پردازد (کوزنزی هوی، ۱۳۸۰، ص ۱-۵).

فوکوی دوره نخستین، بیشتر تحت تأثیر اندیشه‌های هگل، مارکس، فروید، هوسرل، آلتوسر، باشلار، ساتر و هایدگر قرار داشت، و به رویکردهای مسلط زمان خود، یعنی ساختارگرایی، پدیدارشناسی، آگزیستانسیالیسم و هرمنوتیک نزدیک بود (اسمارت، ۱۳۸۵، ص ۱۶). فوکوی دوره واپسین، به تعبیر دریفوس و رابینو، می‌توان فوکوی فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک نامید (دریفوس و رابینو، ۱۳۹۱،

ص ۵۸). در این دوره، تأثیر و نفوذ اندیشه‌های نیچه را بر دیدگاه تبارشناختی فوکو، می‌توان مشاهده کرد. البته این دو دوره، همپوشانی‌هایی با یکدیگر دارند (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹، ص ۳۵). فوکو از ابزارهای دیرینه‌شناسی در آثار متأخر خود، که جنبه تبارشناسانه دارد، بهره می‌برد.

خواندن آثار نیچه، به‌ویژه بر کارهایی دوره دوم فکری فوکو، تأثیر ماندگاری داشته است. لذا روح آثار فوکویی شک روحی نیچه‌ای است (کوزنزی هوی، ۱۳۸۰، ص ۵). وی، تبارشناسی را از نیچه وام گرفته، و آن را در جهت اهداف خود بسط داد. فوکو آموزه‌های نیچه، بخصوص نگرش تبارشناسانه او را، عامل مهم و نقطه حرکتی برای فاصله‌گیری از جریان‌های حاکم در محافل علمی فرانسه مانند هگلیسم، ساختارگرایی، مارکسیسم، پدیدارشناسی، هرمنوتیک و اگزستانسیالیسم ارزیابی می‌کند (فوکو، ۱۳۹۱، ص ۱۵۴).

لازم به یادآوری است که مفهوم «تبارشناسی» در اصطلاح نیچه و فوکو، با کاربرد لغوی و استفاده روزمره آن بسیار متفاوت است. معنای لغوی «تبارشناسی»، معلوم کردن پیشینه خانوادگی و روشن کردن اصل و نژاد خانواده‌ها است. اما مفهوم تبارشناسی از نظر نیچه و فوکو، چیزی به کلی متفاوت با این معنای لغوی است. از نظر نیچه، تبارشناسی یک رویکرد خاص به تاریخ نیست، بلکه تبارشناسی «خود» تاریخ است، تاریخی که به درستی نگاشته شده است» (شیرت، ۱۳۹۰، ص ۱۸۳).

یک تبارشناس، اولاً به دنبال یک منشأ واحد و یکپارچه نخواهد بود، بلکه تبارهای متعدد و خط نسب‌های گوناگون را جست‌وجو می‌کند؛ زیرا تلاش برای یافتن خاستگاه واحد نابه‌جا است؛ چون نقطه صفر طبیعی‌ای وجود ندارد (همان، ص ۱۹۱). نیچه، هنگامی واژه «نیک» را تبارشناسی می‌کند، از «خاستگاه»‌های آلمانی، ایران باستان و اسلاو، یونانی، لاتینی، آریایی، سلطیک و بخصوص گالیک یاد می‌کند (نیچه، ۱۳۸۸، ص ۴۷).

افزون بر این، خاستگاه‌های متعدد فوق، خط‌سیری غیرخطی، گسسته و منقطع را طی کرده‌اند که دنبال‌کردن آن، کاری آسان نیست (شیرت، ۱۳۹۱، ص ۱۹۲). نیچه می‌نویسد:

با یهودیان قیام اخلاقی بردگان آغاز می‌شود؛ قیامی با تاریخی دوهزار ساله پس‌پشت؛ و دیگر آن را از آن رو به چشم نمی‌توانیم دید که - پیروز شده است... اما چه جای شگفتی است اگر که شما این را درنیاپید؟ اگر که شما را چشمی برای دیدن چنان چیزی نباشد که گذشت دو هزار سال می‌باید تا به پیروزی رسد؟ دیدن و تمام- دیدن چیزهای دور- و- دراز کاری است دشوار (نیچه، ۱۳۸۸، ص ۴۰).

سوم اینکه، در نظریه تبارشناسی، خط‌سیرها، به شکل یک «کل» نیستند، بلکه بی‌نظم و تکه‌تکه‌اند. نیچه به هنگام تشریح چگونگی تکوین اخلاق مسیحیت، معتقد است که چه خط‌سیرهایی از آن شاخه

گرفته و جدا شده‌اند (سیدمن، ۱۳۹۰، ص ۲۳۷). او می‌گوید: «از همین می‌توان پی‌برد که شیوه‌های ارزشگذاری دینارانه چه آسان می‌توانند از شیوه‌های شهسوارانه- مهبان سالارانه شاخه بگیرند و سپس به ضد آن بدل شوند» (نیچه، ۱۳۸۸، ص ۳۸).

آخرین نکته‌ای که نیچه در پیگیری خط نسب بیان می‌کند، این است که این عمل، به‌واسطه پیگیری یک پیوند نسبی «ناب» و بدون انقطاع با خاستگاه‌اش به آن پدیده مشروعیت می‌بخشد (شِرت، ۱۳۹۱، ص ۱۹۳). از این رو، وی هنگامی که اخلاق مسیحیت را نقد می‌کند، می‌نویسد:

با یهودیان قیام اخلاقی بردگان آغاز می‌شود... از تنه آن درخت انتقام و نفرت، آن درخت نفرت یهودی، آن ژرف‌ترین و عالی‌ترین نوع نفرت، یعنی نفرت آرمان‌آفرین و واژگون‌گر ارزش‌ها، چیزی بر رُست به همان بی‌همتایی؛ یعنی: محبتی تازه- و از کدام تنه جز این برمی‌توانست رُست؟ (نیچه، ۱۳۸۸، ص ۴۰).

نیچه بر این باور است که ارزش‌های مسیحی، فاقد هرگونه تبار یا پیشینه تاریخی‌اند. فوکو، در مقاله «نیچه، تبارشناسی، تاریخ»، تمامی ویژگی‌های تبارشناسی نیچه را یک‌جا گردآورده است، می‌نویسد:

جست‌وجوی تبار و تبارشناسی، چیزی را بنا نمی‌کند؛ بلکه کاملاً برعکس، آرامش آنچه را ساکن تصور می‌شد، برهم می‌زند، آنچه را ثابت و یکپارچه پنداشته می‌شد، تکه‌تکه می‌کند؛ جست‌وجوی تبار ناهمگونی آنچه را همخوان با خویش تصور می‌شد، نشان می‌دهد (فوکو، ۱۳۹۱، ص ۱۵۱).

## تبارشناسی فوکو

اگرچه اصطلاح «تبارشناسی» و اشاره به آن در اندیشه نیچه، در برخی آثار پیش از دهه ۱۹۷۰ فوکو، مانند کتاب *دیرینه‌شناسی دانش* (۱۹۶۹) به چشم می‌خورد (فوکو، ۱۳۹۲، ص ۲۴)، ولی تبارشناسی و مؤلفه‌های بارز آن، در کتاب *نظم گفتار* (۱۹۷۰) و از آن مهم‌تر در مقاله «نیچه، تبارشناسی، تاریخ» (۱۹۷۱) صورت‌بندی شده است. فوکو، تبارشناسی را در این مقاله، به‌مثابه یک چارچوب نظری صورت‌بندی کرده، تحقیقات و آثار بعدی خود مانند مراقبت و تنبیه و تاریخ جنسیت را بر اساس آن سامان می‌دهد.

فوکو در این مقاله، از «تبارشناسی» به «حس تاریخی» و «تاریخ واقعی» تعبیر کرده (فوکو، ۱۳۹۱، ص ۱۶۰)، آن را از یک‌سو، در تقابل با «متافیزیک ذات‌گرا یا فلسفه‌های تاریخ جوهرگرا» می‌داند و به تعیین حد و مرز آنها از یکدیگر می‌پردازد. از سوی دیگر، آن را با «تاریخ سنتی» که مبنای فلسفی‌اش همان متافیزیک ذات‌گرا است، مقایسه کرده و ضمن بیان تفاوت‌های آنها، به کارکردهای تبارشناسی، ویژگی‌ها و مؤلفه‌های آن اشاره می‌کند.

## تمایز تبارشناسی با فلسفه ذات‌گرا

۱. فلسفه ذات‌گرا برای هر چیزی در جست‌وجوی «خاستگاه» واحد بوده، و برای همه اشیا ذات و جوهر ثابت قائل است. از این‌رو، وظیفه خود را دستیابی به آن جوهر و ذات اشیا تعریف می‌کند: در جست‌وجوی خاستگاه پیش از هر چیز تلاش می‌شود که جوهر دقیق چیز، ناب‌ترین امکان‌اش، هویت به‌دقت بازتاخوردده‌اش، و شکل بی‌حرکت و مقدم‌اش بر هر آنچه بیرونی و عرضی و پی‌آیند است، به‌دست آید. جست‌وجوی خاستگاه، تلاشی است برای بازیافتن «آنچه پیشاپیش بوده است»، «خودیت» تصویری که دقیقاً با خودش مطابق است. جست‌وجوی خاستگاه عبارت است از: عارضی دانستن تمام دگرگونی‌های ناگهانی ممکن، تمام نیرنگ‌ها و تمام تغییر چهره‌ها؛ جست‌وجوی خاستگاه اقدامی است برای برداشتن تمام نقاب‌ها تا سرانجام هویتی اولیه آشکار شود (همان، ص ۱۴۶).

اما تبارشناس، به‌جای باور به متافیزیک و جست‌وجوی خاستگاه، پرسش‌هایی در مورد «تبار» اشیا طرح می‌کند. برای دستیابی به پاسخ درست، به تاریخ گوش می‌سپارد تا دریابد که:

در پس چیزها، چیزی کاملاً متفاوت وجود دارد. نه راز ذاتی و بی‌زمان چیزها، بلکه این راز که چیزها بدون جوهرند یا جوهرشان تکه‌به‌تکه بر مبنای شکل‌هایی که با این چیزها یگانه‌اند، بر ساخته شده است. مثلاً، عقل به‌شیوه‌ای کاملاً «معقول» زاده اتفاق است. دلبستگی به حقیقت و دقت روش‌های علمی، زاده شور و هوس دانشمندان، نفرت متقابل‌شان، بحث و جدل‌های متعصبانه و همیشه تکراری‌شان و نیاز به چیرگی یافتن است - سلاح‌هایی که به آرامی و طی مبارزه‌های شخصی ساخته شده‌اند. آزادی، آیا آزادی ریشه انسان است، آنچه انسان را به هستی و به حقیقت پیوند می‌دهد؟ در واقع، آزادی تنها «ابداع طبقات حاکم» است. آنچه در آغاز تاریخی چیزها یافت می‌شود، هویت همچنان حفظ شده خاستگاه‌شان نیست - ناسازگاری چیزهای دیگر است، امر ناهمخوان است (همان، ص ۱۴۷).

۲. فلسفه ذات‌گرا، خاستگاه هر چیزی را با شکوه و رفیع دانسته، به دنبال آغاز نهایی و اولیه برای پدیده‌ها است. بر این باور است که:

در آغاز همه چیزها، آنچه گران‌بهارترین و اساسی‌ترین است، یافت می‌شود: چیزها در آغازشان کامل بوده‌اند؛ و از دستان خالق یا در روشنائی بی‌سایه نخستین بامداد، درخشان بیرون آمده‌اند. خاستگاه همواره پیش از هبوط، پیش از بدن، پیش از جهان و زمان است؛ خاستگاه در کنار خدایان است، و برای حکایت‌کردن آن، همواره حکایت پیدایش خدایان خوانده می‌شود (همان، ص ۱۴۷).

در مقابل، آغاز تبارشناسی فرودست بوده، به دنبال بزرگی وقایع گذشته نیست. در تبارشناسی، بررسی تاریخی به معنای جست‌وجوی تاریخ برخی از امور، مانند رفتارها، پدیدارها، و فرایندها است، نه تاریخ یک دوره. از این‌رو، تبارشناس نگاه‌اش را «به نزدیک‌ترین نقطه، روی بدن، روی دستگاه عصبی، غذاها و گوارش و انرژی‌ها می‌اندازد؛ تبارشناسی زوال‌ها و انحطاط‌ها را می‌کاود و اگر با دوران‌های رفیع مواجه شود، این مواجهه با ظن همراه است» (همان، ص ۱۶۱).

۳. سرانجام، فلسفه ذات‌گرا بر این باور است که خاستگاه، مکان حقیقت است. حقیقت، مستور و محجوب بوده، ولی قابل کشف است. اما تبارشناسی سرچشمه‌های حقیقت را در نزاع و کشمکش می‌یابد. در برخورد و تعارض آرا و عقاید، در امکان و تصادف، در خواست حقیقتی که ضرورتاً با میل و قدرت هم‌بسته است. حقیقت، کشف نه، بلکه ساخته یا تولید می‌شود. فوکو می‌نویسد:

در پس حقیقتِ همواره تازه، خسیس و سنجیده، تکثیر هزار ساله خطاها وجود دارد. دیگر باور نداشته باشیم که حقیقت وقتی حجاب‌اش برداشته می‌شود، حقیقت می‌ماند. حقیقت نوعی خطاست که نمی‌توان آن را رد کرد، بی‌شک از آن‌رو که طبخی طولانی تاریخ آن را فاسدندنی کرده است. وانگهی، خود پرسش از حقیقت، حقی که حقیقت به خود می‌دهد تا خطا را رد کند، یا با نمود مقابله می‌کند، شیوه‌ای که حقیقت به نوبت، اول در دسترس فرزندان بود، سپس مختص مردان پرهیزگار شد، بعد به جهانی دور از دسترس برده شد که در آن هم نقش تسلی‌بخش و هم نقش آمرانه داشت. سرانجام به‌منزله ایده‌ای بی‌فایده و زاید و همه‌جا نقض‌شده رد شد، آیا تمام اینها یک تاریخ نیست، تاریخ خطایی که حقیقت نام دارد؟ حقیقت و قلمرو آغازین‌اش تاریخ خود را در تاریخ داشته‌اند و ما به زحمت از آن خارج می‌شویم (همان، ص ۱۴۸).

### تمایز تبارشناسی با تاریخ سنتی

بعد از تمایز تبارشناسی با فلسفه ذات‌گرا، بحث این است که چه نسبتی میان تبارشناسی، که فوکو آن را تاریخ واقعی می‌داند و آنچه تاریخ سنتی خوانده می‌شود، وجود دارد؟ به نظر فوکو، تبارشناسی رویکرد جدید در تاریخ‌نگاری است که پیش‌فرض‌های تاریخ سنتی، یعنی کل‌گرایی، غایت‌انگاری را کنار می‌گذارد.

### تبارشناسی و نفی کل‌گرایی (تکوین خطی)

تاریخ سنتی، کل‌گرا و مطلق‌نگر است؛ تکوین پدیده‌ها را به صورت خطی در نظر می‌گیرد به نوعی تداوم، تکامل و پیشرفت را در حرکت آنها، از حالت ابتدایی به سوی پیشرفته تعریف می‌کند. این تاریخ، می‌کوشد در گستره زمان و مکان، همه رُیدادها و تحولات تاریخی را در چارچوب یک کلیت منسجم و به‌هم‌پیوسته قرار دهد. فوکو می‌نویسد:

تاریخ سنتی دیدگاه ژبر تاریخی را از نو وارد می‌کند و همواره آن را فرض می‌کند: تاریخی که کارکردش گردآوری گوناگونی سرانجام فروکاسته زمان در تمامیتی کاملاً فروبسته بر خود باشد. این تاریخ تاریخ‌نگاران تکیه‌گاهی خارج از زمان به خود می‌دهد، این تاریخ ادعا می‌کند همه چیز را بر مبنای یک عینیت رستاخیز‌نگرانه قضاوت می‌کند. اما این از آن‌روست که این تاریخ حقیقتی جاودانه، روحی نامیرا، و وجدانی همواره این همان با «خود» را فرض کرده است (همان، ص ۱۵۷-۱۵۸).

بنابراین، می‌توان برای آن، جهتی کلی در نظر گرفت که به سوی آن در تکامل است.

در قالب‌های سنتی تحلیل تاریخی: «گویی که واژه‌ها معنای‌شان، امیال سمت‌گیری‌شان و ایده‌ها منطق‌شان را حفظ کرده‌اند. گویی این جهان چیزهای گفته شده و خواسته شده تاخت و تازها، نبردها، دستبردها، تغییر چهره‌ها و نیرنگ‌ها را تجربه نکرده است» (همان، ص ۱۴۳-۱۴۴).

در مقابل، تحلیل تبارشناختی، به رخدادها صبغه‌ای منحصر به فرد می‌بخشد و از حوادث بزرگ، به نفع جزئیات ریز فراموش شده و پدیده‌هایی که تاکنون هیچ‌کس تاریخی برایشان قائل نشده، بگذرد. تکیه‌گی رویدادها را خارج از هر غایت‌مندی یکنواخت بازشناسد؛ همان جایی مترصد رویدادها باشد که کمتر از هر جای دیگری انتظارشان می‌رود و در همان چیزی که بدون تاریخ قلمداد می‌شود- احساس‌ها، عشق، وجدان، غریز (همان، ص ۱۴۴).

تبارشناس آنچه را که تاکنون یکپارچه پنداشته شده، متلاشی می‌کند و ناهمگونی آنچه را که تاکنون همگون تصور شده بود، آشکار می‌سازد (میلر، ۱۳۸۲، ص ۱۲۷). تبارشناس فوکویی، روند تحول گذشته را نقل نمی‌کند، راوی حوادث و وقایع گذشته نیست، در این باره، داستان‌سرایی نمی‌کند که چگونه تاریخ یکپارچه گذشته، آرامی و به طور یکنواخت سر از حال بیرون می‌آورد (دریفوس و رابینو، ۱۳۹۱، ص ۲۰۶). خلاصه اینکه، تبارشناسی فوکو، تاریخ استمرار و تداوم نیست، بلکه استمرار و تسلسل را در تاریخ نفی می‌کند.

### تبارشناسی و نفی غایت‌انگاری

فوکو، تاریخ سنتی را علاوه بر کل‌گرا، غایت‌انگار نیز می‌داند. این ایده میراثی بود که فلسفه‌های تاریخ از خود به‌جا گذاشته بودند. در این نگاه، فرض بر این است که کل تاریخ غایتی دارد و به سمت و سوی آن غایت در حرکت است. «سنتی تمام‌عیار (الاهیاتی یا عقل‌باورانه) از تاریخ وجود دارد که گرایش دارد رویدادِ تکین را در یک پیوستگی ایده‌آل- حرکت غایت‌مند یا توالی طبیعی- حل کند» (فوکو، ۱۳۹۱ ص ۱۶۰). دیدگاه غایت‌انگاری، این پیامد است که مورخان نتوانند تنوعات تاریخی، گسل‌ها و پیدایی مسیرهای تازه تاریخی را حل کنند و یا آن را آن‌گونه که هست دارای، به عنوان رخدادی که می‌تواند تاریخ جدیدی را آغاز کند، ببینند (میلر، ۱۳۸۹، ص ۱۱۲). فوکو می‌گوید:

تبارشناسی، رویداد را در یکتایی و شدت‌اش از نو ظاهر می‌کند. نیروهایی که در تاریخ عمل می‌کنند، نه تابع یک تقدیرند نه تابع یک سازوکار، بلکه تابع اتفاق مبارزه‌اند. این نیروها، به‌منزله شکل‌های متوالی یک نیت آغازین ظاهر نمی‌شوند؛ و چهره‌ی یک نتیجه را نیز به خود نمی‌گیرند. این نیروها همواره در پیشامدِ تکینِ رویداد ظاهر می‌شوند. جهان تاریخ واقعی، تنها یک قلمرو می‌شناسد، قلمروی که در آن نه مشیت الهی وجود دارد و نه علت غایی، بلکه تنها دست آهین ضرورت که گردونه اتفاق را می‌چرخاند، وجود دارد (همان، ص ۱۶۰).



## تبارشناسی و نفی انسان‌گرایی

کل‌گرایی، که تاریخ را خط مستمر توصیف کرده و معتقد است که از خاستگاه دور در خلوص ناب و مطلق خویش ریشه گرفته و به سمت غایتی ایده‌آل و کامل در آینده سرازیر می‌باشد، همزادی دیگر دارد که «انسان‌گرایی» خوانده می‌شود. فوکو انسان‌گرایی را آن ویژگی نگاه تاریخی سنتی می‌داند که «آگاهی» و «عامل انسانی» را محور تاریخ می‌سازد؛ تاریخی که به این ترتیب روایت می‌شود، حادثه‌ای باقی نمی‌گذارد که نتواند به آگاهی و عمل فردی برگردانده شود. این دید، راه را بر هرگونه رخداد نامتظر و بیرون از حدود آگاهی و عمل فردی می‌بندد. بدین ترتیب، با این دید کل تاریخ و حوادث تاریخی، به صورت نمایشی درمی‌آید که در مرئی و مظهر عامل انسانی به صحنه درمی‌آید؛ هیچ رخداد آن از حدود آگاهی او تجاوز نمی‌کند. فوکو می‌گوید: «چه چیزی طبیعی‌تر از این است که دانشمندان و نوابغ صحنه‌گردان تاریخ، دانش قلمداد شوند و لحظه‌لحظه این تاریخ، حادثه‌ای تلقی شود که حاصل آگاهی و عمل آگاهانه آنان است؟ این مشکل تاریخ سنتی، در حوزه علم و دانش است» (کچوئیان، ۱۳۸۲، ص ۳۹-۶۰). بنابراین، انسان در نگاه تاریخ سنتی، موجودی است که با عزم و اراده خود، جهان را ساخته و مرزهای آن را تعیین می‌کند.

در مقابل، فوکو روایت کلان و جهان‌شمول از رابطه انسان با تاریخ ارائه نمی‌کند. پرسش اساسی او، «کیستی» سوژه مدرن است. در نتیجه، فوکو در پی پاسخ به چگونگی شکل گرفتن این «سوژه» است که به یک مرزشکنی دوگانه می‌انجامد: از یک سو، «معرفت» را با «قدرت» پیوند می‌دهند. از سوی دیگر، «تاریخ حال» را تقریر می‌کند. فوکو با «تبارشناسی» نشان می‌دهد که «سوژه مدرن»، در واقع «ابژه»، یعنی برساخته‌گفتمان و محل اعمال قدرت کردارهای فرهنگی مدرن است که در تکنولوژی‌های خاص، همچون تکنولوژی‌های انضباط و اعتراف تبلور یافته‌اند. وی سوژه را محصول کردارهای فرهنگی و در پیوند آنها با گفتمان‌ها، می‌بیند. از این منظر، انسان به‌مثابه موجودی است که در تاریخ حادث شده و پرداخته می‌شود.

## تبارشناسی و نفی جست‌وجوی خاستگاه

تاریخ سنتی، با پیروی از فلسفه، به‌ویژه فلسفه‌های تاریخ قرن نوزدهمی، از خاستگاه رویدادها در گذشته دور آغاز می‌کند. اما تبارشناس، زمان حال را نقطه عزیمت خود قرار می‌دهد و برای فهم پدیده‌ها، بخصوص قدرت، آن را در گذشته می‌جوید و تبار و دودمان آن را جست‌وجو می‌کند. فوکو، بر خلاف تاریخ سنتی، سعی می‌کند دگرگونی‌ها، غراب‌ها و تهدیدآمیز بودن گذشته را نشان دهد. او سعی می‌کند، گذشته را از حال جدا کند؛ یعنی بریدن از آن علاقه صمیمانه‌ای که مورخ سنتی به رابطه

گذشته با حال دارد. فوکو، هدف خود را از تاریخ‌نویسی زمان حاضر یا تاریخ حال معرفی می‌کند. او می‌نویسد: «آیا می‌خواهم این تاریخ را با یک زمان‌ستیزی ناب بنویسم؟ اگر منظور از زمان‌ستیزی، نگارش تاریخ گذشته در قالب واژگان حال باشد، خیر. [ولی] اگر منظور از زمان‌ستیزی نگارش تاریخ حال است، آری» (فوکو، ۱۳۸۵، ص ۴۳).

به اجمال، فوکو برای تبارشناسی در تقابل با تاریخ سنتی، سه کاربرد تعریف می‌کند: نخست، کاربرد هجوآمیز و ویرانگر واقعیت که در تقابل با درون‌مایه تاریخ به منزله یادآوری یا بازشناسی است. دوم، کاربرد تجزیه‌کننده و ویرانگر هویت انسان که در تقابل با تاریخ به منزله پیوستگی یا سنت است؛ هدف تبارشناسی، بازیافتن ریشه‌های هویت‌مان نیست، بلکه بعکس، سرسختی در امحای این هویت است. تبارشناسی می‌کوشد تا تمام ناپیوستگی‌هایی را که ما را درمی‌نوردند، آشکار کند.

سوم، کاربرد قربانی‌گرانه و ویرانگر حقیقت است که در تقابل با تاریخ به منزله شناخت است. این کاربرد، تاریخ قربانی کردن سوژه شناخت است. آگاهی تاریخی، بنابر نقابی که زده است، خنثی، عاری از هر دل‌بستگی و تنها دل‌بسته سرسخت حقیقت است. اما اگر آگاهی تاریخی، خود را به پرسش گیرد، و به‌طور کلی‌تر، هر شناخت علمی را در تاریخ خود مورد پرسش قرار دهد، آن‌گاه شکل‌ها و تغییر شکل‌های اراده به دانستن را کشف می‌کند. تحلیل تاریخی این خواستن - دانستن بزرگ، که انسانیت را درمی‌نوردد، آشکار می‌کند که اولاً، هیچ معرفتی بدون اتکا بر بی‌عدالتی وجود ندارد. در نتیجه، در خود شناخت، حقی بر حقیقت یا یک بنیان حقیقت وجود ندارد. دوم اینکه، غریزه شناخت بد است. در نتیجه، چیزی جنایت‌کارانه در این غریزه وجود دارد. این غریزه هیچ چیزی را برای سعادت انسان‌ها نمی‌خواهد (فوکو، ۱۳۹۱، ص ۱۶۶-۱۷۲).

هدف تبارشناسی به گفته فوکو، عبارت است از: «ثبت و ضبط ویژگی‌های یگانه و بی‌همتای وقایع و رویدادهای خارج از هرگونه غایت یکدست و یکنواخت» (فوکو، ۱۳۹۰، ص ۳۷۴). از دیدگاه تبارشناس، اول اینکه، هیچ‌گونه ماهیات ثابت، قوانین بنیادی و غایات متافیزیکی وجود ندارد. دوم اینکه، در پی یافتن گسست‌ها در حوزه‌هایی است که دیگران در آنها چیزی جز روند تکامل مستمر نیافته‌اند. سوم اینکه، در جایی که دیگران پیشرفت، ترقی و جدیت را می‌یابند، چیزی جز تکرار و بازیچه نمی‌یابد. چهارم اینکه، از جست‌وجو در اعماق پرهیز می‌کند. در مقابل، به سطح وقایع، جزئیات کوچک و جابه‌جایی‌های جزئی می‌پردازد. درنهایت اینکه، تبارشناس به عمق فکر اندیشمندان بزرگی که دست‌پرورده و مورد احترام سنت فرهنگی انسان هستند، بی‌اعتناست. دشمن بزرگ از نظر

تبارشناس، افلاطون است (دریغوس و رایینو، ۱۳۹۱، ص ۲۰۶). تبارشناسی، می‌کوشد تا سرچشمه‌های زبانی، که ما به کار می‌بریم و قوانینی که بر ما حکومت می‌کنند، بیابد. هدف این رویکرد، آشکار ساختن نظام‌های ناهمگنی است که در زیر نقاب من هر یک از ما، واقعیت را از ما دریغ می‌دارند. هدف تبارشناسی، نه کشف دوباره ریشه‌های هویت ما، بلکه تلاش برای از میان بردن این ریشه‌ها است (استراترن، ۱۳۹۰، ص ۳۵). پس تبارشناسی می‌کوشد تا تمامی گسست‌ها و عدم تداوم‌هایی را که از ما می‌گذرند، آشکار سازد.

موضوع تبارشناسی فوکو، تحلیل شرایط تاریخی پیدایش و وجود علوم انسانی، روابط آنها با تکنولوژی‌های قدرت و آثار سوژه‌ساز و ابژه‌ساز آنهاست. تحلیل اشکال خاص موضوع شدگی، اشکال دانش و روابط قدرتی که از طریق آنها انسان‌ها تحت سلطه قرار می‌گیرند، در کانون بحث تبارشناسانه است. تبارشناسی نشان می‌دهد که چگونه انسان‌ها از طریق تأسیس «رژیم‌های حقیقت»، بر خود و دیگران حکم می‌رانند (دریغوس، ۱۳۹۱، ص ۲۴).

## مبانی معرفتی تبارشناسی و ارزیابی آن از منظر حکمت صدرایی

### ۱. نام‌نگاری و نقد آن

تبارشناسی در هستی‌شناختی خود «نام‌نگار» است (فوکو، ۱۳۹۱، ص ۱۰۹)؛ به این معنا که تمام پدیده‌های انسانی - اجتماعی و حتی سرشت خود آدمی، هیچ خصوصیت ذاتی ندارند که در طول تاریخ، بدون تغییر باقیمانده باشند (باقری و همکاران، ۱۳۸۹، ص ۳۱۱). در رویکرد نام‌گرایی، روی دو نکته تأکید می‌گردد: نخست اینکه، پدیده‌های انسانی - اجتماعی، هیچ جوهر ثابت و بدون تغییری در طول زمان ندارند. دوم اینکه، پدیده‌ها، در طول زمان ساخته شده‌اند؛ نهادها، اعمال یا اصول اخلاقی در تاریخ شکل می‌گیرند. جهان اجتماعی، خارج از علم و شناخت انسان، چیزی نیست مگر نام‌ها، مفاهیم و عناوینی که به منظور ساختار دادن به واقعیت به کار می‌روند (شیرت، ۱۳۹۰، ص ۱۸۷).

در مقابل، حکمت صدرایی نخست، موجودات را به دو نوع ثابت و متغییر تقسیم می‌کند: برخی موجودات، از ثبات برخوردارند و برخی دیگر، در تغییر و تحول به سر می‌برند (مصباح، ۱۳۸۹، ص ۲۸۵)؛ دوم، ذات‌نگار و قائل به وجود «ذات» برای پدیده‌هاست؛ یعنی آنچه یک پدیده «حقیقتاً هست»، آن ویژگی‌ای که در طول زمان در پدیده بدون تغییر باقی می‌ماند (طباطبائی، ۱۳۸۰، ص ۳۳۸-۳۳۹). ذات‌گرایان معتقدند: تمامی پدیده‌های اطراف ما، از جمله نفس آدمی جوهری ثابت دارند. ویژگی‌ای که

بدون آن، یک پدیده ماهیت و تعریف خود را از دست می‌دهد. تعریف‌ها در کل، به ذات و ماهیت موجودات باز می‌گردند و بیان عینی یا بازتاب واقعی آنها هستند.

حالاً، با توجه به این مبانی، موضع نام‌گرایی تبارشناسی را می‌توان چنین نقد کرد. نخست اینکه، «نظریه نام‌نگاری» در واقع به معنای رد و انکار ادراک عقلی است و نقطه اتکایی برای ویران کردن متافیزیک و تنزل دادن آن به حد مباحث لفظی و تحلیل‌های زبانی به شمار می‌رود (مصباح، ۱۳۸۹، ص ۱۸۲).

دوم اینکه، سخنان نام‌گرایان به این معناست که الفاظ کلی از قبیل مشترک لفظی یا در حکم آن هستند که دلالت بر افراد متعدد می‌کنند. درحالی‌که بر مبنای حکمت صدرایی، کلی‌ها، از قبیل مشترک‌های معنوی هستند، نه از قبیل مشترک‌های لفظی (همان، ص ۱۸۳-۱۸۴).

## ۲. قدرت‌محوری و نقد آن

مبنای دیگر هستی‌شناختی تبارشناسی، «قدرت‌محوری» است؛ بدین معنا که قدرت محرک و پیش برنده تاریخ است (شیرت، ۱۳۹۰، ص ۱۹۶). به‌طورکلی، در تبارشناسی فوکو، هرگونه تحلیل از پدیده‌های اجتماعی و تاریخی، باید با در نظر گرفتن لایه‌ها و سطوح زیرین قدرت و نیز کشف توجیه‌های سیاسی و معرفتی آن صورت گیرد (آلکوف، ۱۳۹۰، ص ۲۹۷). ازاین‌رو، یکی از مبانی هستی‌شناختی تبارشناسی، قدرت‌محوری و تأکید روی ساختارها و نهادهای قدرت است.

درحالی‌که حکمت صدرایی، نخست اینکه انسان را دارای آگاهی و اراده می‌داند که کنش‌های اجتماعی او از روی آگاهی و اراده انجام می‌پذیرد. در نتیجه، یک موجود کاملاً منفعل نیست (مصباح، ۱۳۸۹، ص ۹۶؛ پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۲۴). دوم اینکه، جهان انسانی و اجتماعی به تقدیر الهی بر ساخته آگاهی و اراده‌ی انسانی است و انسان با آگاهی و اراده خود به کنش اجتماعی پرداخته، در ساخت جهان اجتماعی و بازتولید آن مشارکت می‌کند (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۴۵). افزون بر این، انسان موجود گزینشگر و در برابر سلطه و فشار اهل مقاومت است. با توجه به این مبانی حکمت صدرایی، قدرت‌محوری افراطی، قابل پذیرش نیست؛ زیرا در این نگاه، قدرت و اراده الهی، سنت‌های الهی حاکم بر امور اجتماعی و تاریخی بشر، همچنین عواملی چون آگاهی، اراده و هدفمندی انسان در شکل‌گیری جامعه، فرهنگ و تاریخ انسانی نادیده گرفته شده است.

افزون بر این، این انتقاد بر قدرت‌محوری فوکو وارد است که اگر نظریات او را در مورد گفتارهای اجتماعی و اینکه حقیقت آنها صرفاً توسط قدرت حاکم بر جامعه تعیین می‌گردد، بپذیریم، دقیقاً می‌توان این دیدگاه را به اندیشه‌های خود فوکو نیز نسبت داد. در این صورت، اندیشه خود وی نیز نتیجه

قدرت حاکم و موجود وقت محسوب می‌شود و فاقد ارزش است. بدین ترتیب، جبری را که فوکو در تمامی جنبه‌های زندگی اجتماعی، از سیاست و حکومت گرفته تا عرصه‌های فرهنگی و تاریخی مسلط می‌داند، شامل دیدگاه و اندیشه‌های او نیز می‌شود و فاقد قطعیت علمی و منطقی می‌کند. در واقع، در فلسفه فوکو حقیقتی عینی در کار نیست و قدرت محض، تعیین‌کننده نهایی ارزش‌هاست. همین مسئله، نقطه ضعف فلسفه و دیدگاه وی می‌باشد.

قدرت محوری، و این مبنا که تنها قدرت محرک و پیش‌برنده تاریخ و برساننده جامعه است، به تقلیل‌گرایی می‌انجامد.

### ۳. اتفاق و تصادف و نقد آن

در تبارشناسی، پیشامد و تصادف، جنبه دیگری از برساخت تاریخی پدیده‌ها است؛ بدین معنا که پیشامد و تصادف، پدیده‌ها را در جامعه و تاریخ شکل می‌دهد. از دید یک تبارشناس فوکویی، اگر قدرت عامل پیشبرنده و محرک تاریخ باشد، این تصادف است که به آن شکل می‌دهد. تکوین ایده‌ها و نهادها تصادفی است. تمدن‌ها، به شکل تصادفی و بی‌نظم رشد و تغییر می‌کنند. هیچ‌یک از ارزشمندترین پدیده‌ها و حقایق، بر مبنای اراده واحد یا بر اساس برنامه‌ریزی عقلانی پدید نمی‌آیند (فوکو، ۱۳۹۱، ص ۱۴۷).

در مقابل، حکمت صدرایی با پذیرش اصل علیت و اصول مرتبط با آن، میان موجودات رابطه علی و تأثیر و تأثر را حاکم می‌داند (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۶۴۴)؛ بدین معنا که میان موجودات این جهان، روابط علی- معلولی حاکم است. از این رو، ارتباط خاصی بین آنها وجود دارد؛ برخی از آنها در برخی دیگر تأثیر می‌گذارد. برخی از برخی دیگر تأثیر می‌پذیرد. اصل علیت در حوزه امور انسانی نیز حاکم است. سرانجام آنکه در امور انسانی، چه فردی و چه اجتماعی، اختیار آدمی جزء از اجزای علت تامه هر فعل است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۱، ص ۱۲۶). بنابراین، این سخن که امور و پدیده‌های اجتماعی و تاریخی را تصادف شکل می‌دهد، باطل است. بر مبنای حکمت صدرایی، جامعه و پدیده‌های اجتماعی، دارای قانون‌های حقیقی و تابع نظام کلی و ضروری علی و معلولی است. جامعه یک امر حقیقی است. وجود و عدم یک امر حقیقی، معلول وجود و عدم علت تامه حقیقی آن است (پارسائیا، ۱۳۹۲، ص ۱۲۰). بنابراین، پدیده‌های اجتماعی نیز تابع نظام ضروری علی و معلولی‌اند. پدیده‌های اجتماعی، به اندازه‌ای که از واقعیت بهره دارند، مشمول اصل علیت‌اند؛ هیچ استثنایی هم در آن وجود ندارد. از این رو، نمی‌توان صدفه و اتفاق را در ظهور و پدیداری آنها پذیرفت.

## ۴. برساخت‌گرایی و نقد آن

برساخت‌گرایی، مبنای مهم دیگری است که تبارشناسی بر آن تأکید می‌کند. از نگاه تبارشناسی، معنای واژه‌ها، اعمال، نهادها، عقل و حتی انسان، به شکل تبارشناسانه برساخته شده‌اند؛ یعنی بی‌نظم و تصادفی و طی خط‌سیرهای منقطع و ناپیوسته‌ای تغییر کرده‌اند. دنبال کردن آنها تا خاستگاه واحد ناممکن است. پس معنای واژه‌ها، اعمال و نهادها به شکل نظام‌مند، از پیش تعیین شده یا یکدست و یکپارچه «تکوین» نمی‌یابند (شیرت، ۱۳۹۱، ۱۹۸ ص - ۱۹۹). ایده کانونی در گفتن اینکه چیزی برساخته است، تأکید بر این نکته است که آن پدیده، به جنبه‌هایی از رویدادهای اجتماعی و تاریخی وابسته است.

در مقابل، بر اساس اصول و مبانی حکمت صدرایی نخست اینکه، واقعیت‌ها و هستی‌هایی وجود دارند (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص ۴۹۵؛ پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۵۱). دوم اینکه، میان هستی‌ها رابطه اصل علیت و تأثیر و تأثر حاکم است. سوم اینکه، جهان هستی در کل و انسان به‌طور خاص، هدفمند و غایتمند است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۱، ص ۱۴۷). چهارم اینکه، جامعه و تاریخ با سنت‌های اجتماعی و تاریخی الهی تدبیر می‌گردد (صدر، بی‌تا، ص ۵۶؛ رجبی، ۱۳۸۹، ص ۵). دیگر اینکه، انسان موجودی دارای آگاهی و اراده است، برساخت‌گرایی مردود است. بخصوص برساخت‌گرایی افراطی که تبارشناسی بر آن مبتنی است؛ یعنی همه پدیده‌های اجتماعی و تاریخی را برساخته اتفاق و تصادف می‌داند. بر مبنای حکمت صدرایی، جهان اجتماعی به تقدیر الهی برساخته آگاهی و اراده انسانی است؛ بدین معنا که انسان با آگاهی و اراده خود، به کنش اجتماعی می‌پردازد و در ساخت جهان اجتماعی و بازتولید آن مشارکت می‌کند (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۸۳). در برساخت‌گرایی افراطی، جامعه و تاریخ، ساخته و پرداخته اتفاق و تصادف است؛ از تقدیر و تدبیر خداوند و همچنین از آگاهی و اراده انسان، که در طول اراده و مشیت الهی است، غفلت شده است.

افزون بر این، باید گفت: برساخت‌گرایی زمینه‌ساز نسبی‌گرایی حقیقت و نسبی‌گرایی شناخت، تسلسل و شکست در تبیین موفقیت و شکست نظریات، به ویژه نظریات علمی است. برساخت‌گرایی، با زیر سؤال بردن صدق و عینیت و نسبت دادن ارزش معرفتی یکسان به همه عقاید، به نسبی‌گرایی خواهد انجامید. از سوی دیگر، برساخت‌گرایی مدعی است که هر چیزی برساخته است. یعنی باید گفت: خود این ایده هم برساخته است و باید برای توجیه‌اش برساخته‌بودنش را نشان داد و این امر، کار ما را به تسلسل می‌کشاند. در پایان، اگر تمامی نظریات ما برساخته‌اند، چگونه ممکن است که نظریه‌ای برساخته شده، بتواند در عمل موفق باشد یا شکست بخورد؟!

## ۵. تاریخی‌نگری (تاریخ‌گرایی) و نقد آن

مبنای دیگر تبارشناسی، اینکه پدیده‌های انسانی و اجتماعی، امری تاریخی است. تمامی پدیده‌ها، حتی خود انسان در تاریخ و بستر تاریخی شکل گرفته و برساخته شده است. «هیچ چیز در انسان، حتی بدن وی قادر به گریز از تأثیر تاریخ نیست» (فوکو، ۱۳۹۱، ص ۱۵۱)؛ یعنی تمامی جنبه‌ها و ابعاد از هویت مانند جنس، نژاد و جنسیت جنبه‌هایی هستند که به طور تاریخی ساخته شده‌اند و واجد ساختار تاریخی هستند.

در مقابل، در حکمت صدرایی تاریخی‌نگری افراطی، قابل پذیرش نیست و با مبانی معرفتی حکمت صدرایی سازگاری ندارد؛ زیرا در حکمت صدرایی نخست اینکه، چنان‌که بیان شد، نفس آدمی و برخی پدیده‌های اجتماعی و تاریخی، ذات و جوهری ثابت دارند. دوم اینکه، جهان هستی و از جمله انسان و پدیده‌های انسانی و اجتماعی، دارای ظاهر و باطن است. حقیقت اصیل و بنیادین در هر چیزی همان باطن آن است و ظاهر، جلوه و سطح و فرع آن است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۳۳۷؛ مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۲، ص ۳۵۹-۳۶۰). سوم اینکه، انسان‌ها دارای فطرت مشترک و ثابت هستند. بر مبنای فطرت مشترک انسان‌ها، انسان یک هویت مستقل و ثابت و یک طبیعت بشری، عاری از هرگونه شرایط اجتماعی، فرهنگی و تاریخی دارد (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص ۳۹۲؛ رجبی، ۱۳۹۳، ص ۶۵-۶۶). چهارم اینکه، بر اساس تقسیم موجودات به ثابت و متغیر، هستی‌های ثابت وجود دارد و همه موجودات در تغییر مدام نیستند، و غیره تاریخی‌نگری قابل پذیرش نیست.

تاریخی‌نگری، سر از نسبت واقعیت و حقیقت در می‌آورد؛ زیرا تبارشناسی با مبنای تاریخی‌نگری خود، کلیه پدیده‌های اجتماعی و تاریخی، تمامی مقولات، حقایق و ارزش‌ها، را به‌مثابه امور نسبی، که در بستر اجتماعی و تاریخی خود ساخته شده‌اند، در نظر می‌گیرد. بنابراین، تاریخی‌نگری، واجد نوعی کاربست و نتایج نسبی‌گرایانه است، و متضمن این ادعاست که درک هر پدیده، تنها با در نظر گرفتن جایگاه آن پدیده در بستر اجتماعی و تاریخی‌اش ممکن است. تاریخی‌نگری، حقیقت را تنها در دوره‌ای خاص معتبر می‌داند؛ یعنی افرادی که در شرایط اجتماعی و تاریخی ویژه‌ای زندگی می‌کنند، مسائل را به تناسب همان شرایط مشاهده کرده، درک می‌کنند.

تبارشناسی، با مبنای تاریخی‌نگری خود، که تأکید می‌کند انسان موجود تاریخی و ساخته و پرداخته جامعه و تاریخ است، قابل پذیرش نیست. در صورتی که انسان و عقل او، به قلمرو پدیده‌های فرهنگی

و تاریخی تقلیل یابد، هویت آن، هویتی تاریخی و فرهنگی خواهد بود. فهم و ادراک عقلی انسان در همه سطوح و لایه‌های خود، چهره‌نسبی پیدا می‌کند. این امر، به نسبیت فهم و شکاکیت ساختاری شناخت بشری می‌انجامد.

بر مبنای حکمت صدرایی، عقل و روح، که بُعد اساسی انسان را می‌سازد، هویت مجرد، قدسی و متعالی دارد. جامعه، فرهنگ و تاریخ انسانی، تنها ظرف تنزل و ظهور است و مجرای تحقق و بروز تاریخی و دنیوی آن می‌شود. از این رو، احکام و قواعد عقلی و منطقی و روش مربوط به آن، به احکام و قواعد ارتباطات انسانی، فرهنگی و روش‌های مربوط به ارتباطات تقلیل نمی‌یابد. تقلیل عقل و عقلانیت، به افق ارتباطات و روابط انسانی و زیست جهان و سبک زندگی انسان‌ها، به غروب حقیقت، مرگ متافیزیک و نفی قواعد و روش‌هایی منجر می‌شود که به ادراک متن واقع می‌پردازند (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۲۵۳).

#### ۶. نسبی‌بودن حقیقت و شناخت و نقد آن

فوکو، در تبارشناسی خود، علاوه بر قائل شدن به نسبیت شناخت، حقیقت را نیز نسبی می‌داند. منظور از «نسبی بودن حقیقت»، این است که خطا و صواب، صدق و کذب یک معنای نسبی است. توضیح اینکه فوکو معتقد است: حقیقت پدیده نسبی است و هر جامعه، رژیم حقیقت خود را دارد؛ بدین معنا که نظام‌های مفهومی گوناگون و کردارهای گفتمانی متفاوت، نظام‌های حقیقت متمایزی را ایجاد می‌کنند. فوکو در این زمینه می‌گوید:

حقیقت را باید همچون نظام رویه‌های منظمی برای تولید، تنظیم، توزیع گزاره‌ها دانست. حقیقت در رابطه دایره‌وار با نظام‌های قدرتی قرار می‌گیرد که آن را ایجاد و ابقا می‌کنند. این حقیقت، اثرات قدرت را موجب شده و آن قدرت، این حقیقت را بسط می‌دهد؛ یک سامان حقیقت (فوکو، ۱۳۹۱، ص ۳۲۳).

بنابراین، به اعتقاد فوکو اولاً، حقیقت، ساخته یا تولید می‌شود، نه کشف. ثانیاً، هر جامعه‌ای رژیم حقیقت خود را دارد. ثالثاً، رژیم حقیقت در هر جامعه‌ای، بیانگر رابطه قدرت و دانش در آن جامعه است (حقیقی، ۱۳۷۹، ص ۱۸۸-۱۸۹). پس حقیقت ثابت و عینی، و معیار معین در مورد شناخت‌ها وجود ندارد. با نفی حقیقت ثابت و عینی، دیگر چاره‌ای جز گرایش به نسبی‌گرایی و شکاکیت وجود ندارد.

در مقابل، بر اساس اصول حکمت صدرایی نخست اینکه، واقعیتی هست و فی‌الجمله هستی‌های وجود دارند (طباطبائی، ۱۳۸۰، ص ۱۳-۱۶). دوم اینکه، حقایقی از آن واقعیت‌ها در



نزد انسان هستند (خسروپناه و پناهی آزاد، ۱۳۸۸، ص ۲۱۷-۲۱۸). سوم اینکه، این حقایق با آن واقعیت‌های خارجی مطابقت می‌کنند. همچنین برخی واقعیت‌ها ثابت‌اند و برخی متغیر، و به تبع آن، حقایق نیز برخی ثابت‌اند و برخی دیگر متغیر؛ مبنای نسبی‌گرایانه تبارشناسی مردود است. این عقیده نسبت‌گرایانه، که هر گفتمانی می‌تواند با توجه به افق خود، همواره خود را حق بداند، برخاست، بلکه بر اساس مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی حکمت صدرایی، می‌توان سنت‌ها و اندیشه‌ها و افق‌ها را با هم مقایسه کرد و با ملاک‌های عقلانی از یک نظریه خاص جانب‌داری نمود.

نسبی بودن حقیقت، لازمه منطقی نسبی بودن شناخت است؛ کسانی که به دومی قائل هستند، به لحاظ منطقی هرگز نمی‌توانند از اصل واقعیت و یا تحقق معرفتی که میزان از برای دیگر شناخت‌ها باشد، خبر دهند. این گروه، یا باید مفاهیم خطا و صواب را از قاموس معرفت بشری حذف کنند و یا برای آنها نیز معنایی نسبی قائل شوند. تنها در برخی از منظرها و به لحاظ ذهنیت‌های خاص، که از پیش فرض‌ها و یا زمینه‌های اجتماعی و طبقاتی، بخصوصی برخوردار هستند، به وجود می‌آیند (پارسانیا، ۱۳۸۸، ص ۱۰۶-۱۰۷).

حقیقت نسبی، اساساً معنا ندارد؛ زیرا وقتی دو نفر، یک جسم را با دو کیفیت متفاوت می‌بینند، آیا خود آن جسم در واقع و نفس‌الامر دارای آن دو کیفیت است، یا فاقد هر دو ویژگی می‌باشد و دارای کیفیت سومی خواهد بود. ممکن نیست در زمان واحد، دارای دو کیفیت مختلف باشد. پس بی‌شک، ادراک یکی از دو نفر، خطای مطلق و دیگری حقیقت مطلق است. اگر آن شیء در واقع، فاقد هر دو کیفیت باشد، پس هر دو نفر خطاکارند. پس با هر دو فرض، حقیقت نسبی نامعقول است.

شناخت و آگاهی، ظرف بروز و ظهور حقیقت است؛ زیرا هیچ معرفتی نیست که معطوف به معلوم خاصی نباشد. شناخت علمی هدف، خود را فهم حقیقت می‌داند و تلاش روشمندان خود را در جهت درک حقیقت و بسط و گسترش آن به کار می‌گیرد (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۲۰۱). حالاً با نسبی دانستن حقیقت، پایه هدف و تلاش‌های علمی، که پرداختن و تأمل در حقیقت را وجه همّت خود قرار می‌دهد، سست و نابود خواهد شد.

دیدگاه‌هایی که حقیقت و واقعیت را انکار می‌کنند، یا باور به نسبی بودن آن دارند و یا راه وصول به آن را مسدود می‌دانند، ناگزیر شناخت علمی را به سایر سطوح شناخت تقلیل می‌دهند. در این رویکردها، شناخت علمی در نهایت به مبادی، اصول، پارادایم‌ها و گفتمان‌هایی اعتماد می‌کند که بر

اساس عزم و اراده جامعه علمی و به اقتضای عوامل فرهنگی، اجتماعی و تاریخی از بستر شناخت عمومی و مانند آن، برگزیده می‌شود (همان، ص ۲۰۲).

### ۷. هویت‌های پراکنده انسان و ارزیابی آن

تبارشناسی، هویت‌های انسان‌ها را در تاریخ متکثر، پراکنده و ناپیوسته می‌بیند. این امر ناشی از تکه‌تکه و پیوسته ندیدن تاریخ است. فوکو معتقد است: هویت‌های ما در تاریخ، هویت‌های پراکنده و متکثری هستند که پیوستگی ویژه در نحوه تکوین هویت ما ندارند. هویت امروز ما، ضرورتاً به هویت‌های گذشته مرتبط نیست و ادامه آنها به شمار نمی‌آید. تبارشناس فوکویی، هر آنچه را متفاوت‌تر از ذات‌گرا و تاریخ سنتی در انسان ثابت و نامیرا می‌پندارد، از نو در صیوریت وارد می‌کند. از دیدگاه یک تبارشناس، همه احساس‌های انسان تاریخی دارند. تبارشناسی، غریزه‌های آدمی را قطعه‌قطعه می‌کند، پیشروی‌های‌شان را نشان می‌دهد، لحظه‌های قوت و ضعف آنها را ردیابی می‌کند. ساخته و پرداخته شدن‌گندشان و جنبش‌هایی را که به‌وسیله آنها، این غریزه‌ها با برگشت علیه خودشان، می‌توانند سرسختانه به تخریب خودشان بپردازند، درک می‌کند. هیچ چیز در انسان - حتی در بدن او - آن قدر ثابت نیست که بتواند برای درک انسان‌های دیگر و بازشناختن خود در آنان به کار آید. دانش، حتی دانش تاریخی، به‌معنای «بازیافتن»، به‌ویژه «بازیافتن خودمان» نیست. تبارشناسی از آن جهت «واقعی» است که ناپیوستگی را در خود «هستی» ما وارد می‌کند (فوکو، ۱۳۹۱، ص ۱۵۸-۱۵۹).

اما، حکمت صدرایی نخست، انسان را دارای دو ساحت جسم و روح دانسته، معتقد است: بخش اصیل وجود انسان را روح مجرد او تشکیل می‌دهد (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۵۳). دوم، انسان‌ها را دارای سرشت و فطرت مشترک می‌داند. با توجه به این مبانی و سایر مبانی انسان‌شناختی، مبنای تبارشناسی مبنی بر پراکنده، و متکثر بودن هویت انسان در تاریخ، قابل پذیرش نیست.

علی‌رغم تنوع چشمگیر افراد بشر، از نظر ویژگی‌های مادی و معنوی، همه آنها از یک نوع جوهر و آفرینش همگانی، ثابت و پایدار برخوردارند که آن را «فطرت» انسان می‌خوانند (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج ۱۲، ص ۲۶-۲۸). بنابراین، فطرت انسان به ابعاد همگانی و ثابت وجود انسان اشاره دارد که مصادیق مختلفی، همچون نیازهای اولیه، قوای نفسانی شامل حس، خیال و عقل، اراده، عواطف و احساسات، ادراکات ذهنی مانند اصول اخلاقی و قواعد ریاضی، و خواسته‌هایی مانند سعادت‌طلبی، کمال‌خواهی، زیبایی‌دوستی و خداجویی را دربر می‌گیرد (رجبی، ۱۳۹۳، ص ۶۵-۶۶).

## نتیجه‌گیری

در این تحقیق، به ارزیابی انتقادی برخی اصول و مبانی معرفتی تبارشناسی پرداختیم. بر اساس «نام‌نگاری» تبارشناسی، جهان اجتماعی خارج از علم و شناخت انسان چیزی نیست مگر نام‌ها، مفاهیم و عناوینی که به منظور ساختار دادن به زندگی اجتماعی به کار می‌روند. مفهوم‌ها، تنها و تنها ساخته و پرداخته ذهن انسان هستند؛ نام‌هایی که تنها در زبان وجود دارند. در نقد آن باید گفت: نام‌نگاری از یک سو، به معنای انکار ادراک عقلی و نقطه اتکایی برای ویران کردن متافیزیک و تنزل دادن آن به حد مباحث لفظی و تحلیل‌های زبانی است. از سوی دیگر، سخنان نام‌گرایان به این معناست که الفاظ کلی، مشترک لفظی یا در حکم آن هستند که دلالت بر افراد متعددی دارند. حال آنکه الفاظ کلی، از قبیل مشترک‌های معنوی هستند، نه مشترک‌های لفظی.

تبارشناسی در بعد معرفت‌شناختی، با دیدگاه نام‌نگارانه‌اش، صدق و حقیقت را تنها نام‌های می‌داند که ما بر مجموعه روندهای اثبات می‌گذاریم؛ هیچ تفاوتی با اسم‌های دیگر از قبیل سلامتی، ثروت، قدرت و غیره ندارد. صدق، دقیقاً در جریان تجربه همانند سلامتی، ثروت و قدرت بر ساخته می‌شود.

اما، حکمت صدرایی بر اساس اصول خود نام‌گرایی شناخت را مردود می‌داند؛ اصولی چون باور به وجود واقعیت و هستی به صورت عام و واقعیت‌های اجتماعی و تاریخی به صورت خاص. دوم، اعتقاد به صدق و واقع‌نمایی شناخت‌ها. سوم، قائل به وجود «ذات» برای پدیده‌ها، پدیده‌ها با ذات و جوهرشان تعریف می‌گردند و از این طریق علم و شناخت، نسبت به آنها حاصل می‌شود. دیگر اینکه، به نفس‌الامر برای اشیا قائل است. ذات‌نگاری سه مؤلفه دارد: هر پدیده تعریفی دارد. این تعریف در طول زمان ثابت و بدون تغییر است. این تعریف با معنا یا هدف ذاتی خود پیوند دارد.

قدرت محوری در پدیدارشدن جوامع انسانی و تاریخ در تبارشناسی فوکو، افزون بر اینکه به نوعی تقلیل‌گرایی و نگاه تک‌بعدی، در تحلیل مسائل اجتماعی و تاریخی می‌انجامد، از عواملی چون قدرت و اراده الهی، سنت‌های الهی حاکم بر امور اجتماعی و تاریخی، عواملی چون آگاهی و اراده و هدفمندی انسان در شکل‌گیری جامعه، فرهنگ و تاریخ انسانی، چشم پوشیده است. همچنین، چنانکه نظریات او را در مورد گفتارهای اجتماعی و اینکه حقیقت آنها، صرفاً توسط قدرت حاکم بر جامعه تعیین می‌گردد، بپذیریم، می‌توان این دیدگاه را به اندیشه‌های خود فوکو نیز نسبت داد.

با پذیرش اصولی چون وجود قانون علیت، میان موجودات هستی و از جمله، در پدیده‌های اجتماعی و تاریخی، پذیرش هدفمندی کل جهان هستی و جهان انسانی، با توجه به هدفمند بودن

انسان، پذیرفتن تدبیر جوامع و تاریخ توسط سنت‌های اجتماعی و تاریخی خداوند، و قانونمندی جامعه و تاریخ، نمی‌توان صُدفه و اتفاق در پدیداری جوامع، تاریخ و فرهنگ را پذیرفت.

برساخت‌گرایی، که تبارشناسی بر آن مبتنی است، و همه پدیده‌های اجتماعی و تاریخی را برساخته اتفاق و تصادف می‌داند، بر پایه اصولی مانند اصل علیت، هدفمندی جهان هستی در کل و جهان انسانی و اجتماعی به طور خاص، تدبیر جوامع و تاریخ بر اساس سنت‌های اجتماعی و تاریخی الهی، آگاهی و اراده داشتن انسان‌ها، در کنش‌های اجتماعی‌شان نیز مردود است. جهان اجتماعی، به تقدیر الهی برساخته آگاهی و اراده انسانی است. در برساخت‌گرایی افراطی، از تقدیر و تدبیر خداوند و همچنین از آگاهی و اراده انسان، که در طول اراده و مشیت الهی است، غفلت شده است.

افزون بر این، برساخت‌گرایی، مشکلاتی چون نسبی‌گرایی شناخت و نسبی‌گرایی حقیقت، شکست نظریات، به ویژه نظریات علمی را در پی دارد. همچنین، برساخت‌گرایی مدعی است که هر چیزی برساخته است. پس این ایده هم برساخته است و باید برای توجیه خود، برساخته‌بودنش را نشان داد و این امر به تسلسل می‌انجامد.

بر اساس مبانی حکمت صدرایی نخست، پدیده‌ها از جمله پدیده‌های اجتماعی و تاریخی، و نفس آدمی ذات و جوهری ثابت دارند. دوم، انسان‌ها دارای فطرت مشترک و ثابت هستند که بر مبنای آن، انسان یک هویت مستقل و ثابت و یک طبیعت بشری عاری از هرگونه شرایط اجتماعی، فرهنگی و تاریخی دارد. سوم، هستی‌های ثابت وجود دارد و همه موجودات در تغییر مدام نیستند، تاریخی‌نگری قابل قبول نیست. دیگر اینکه، تاریخی‌نگری افراطی سر از نسبی بودن فهم و حقیقت درمی‌آورد. بر مبنای حکمت صدرایی، عقل و روح که بُعد اساسی انسان را می‌سازد، هویت مجرد، قدسی و متعالی دارد، جامعه، فرهنگ و تاریخ انسانی، تنها ظرف تنزل و ظهور است و مجرای تحقق و بروز تاریخی و دنیوی آن می‌شود.

در حکمت صدرایی، بر اساس اصولی مانند واقعیتی هست، حقایقی از آن واقعیت‌ها و هستی‌ها در نزد انسان هستند. این حقایق، با آن واقعیت‌های خارجی مطابقت می‌کنند؛ برخی واقعیت‌ها ثابت‌اند و برخی متغیر. به تبع آن، حقایق نیز برخی ثابت‌اند و برخی دیگر متغیر؛ مبنای نسبی‌گرایانه تبارشناسی مردود است. نسبی بودن حقیقت، لازمه منطقی نسبی بودن شناخت است؛ کسانی که به دومی قائل هستند، به لحاظ منطقی هرگز نمی‌توانند از اصل واقعیت و یا تحقق یک معرفتی، که میزان از برای دیگر شناخت‌ها باشد، خبر دهند.

## منابع

- استراترن، پل، ۱۳۹۰، *آشنایی با فوکو*، ترجمه پویا ایمانی، تهران، نشر مرکز.
- اسمارت، بری، ۱۳۸۵، *میشل فوکو*، ترجمه لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، تهران، نشر اختران.
- آلکوف، لیندامارتین، ۱۳۹۰، *(در گری گاتینگ)*، *فلسفه‌های قاره‌ای علم*، ترجمه پریسا صادقیه، تهران، مؤسسه انتشاراتی روزنامه ایران - کتاب فردا.
- باقری، خسرو و همکاران، ۱۳۸۹، *رویکردها و روش‌های پژوهش در فلسفه تعلیم و تربیت*، تهران، پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- پارسایان، ۱۳۸۸، *علم و فلسفه*، چ پنجم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۲، *جهان‌های اجتماعی*، چ دوم، قم، کتاب فردا.
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۱، *فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی*، چ دوم، تهران، مؤسسه فرهنگی مدرسه برهان.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۲، *فطرت در قرآن*، چ هفتم، قم، اسراء.
- حقیقی، شاهرخ، ۱۳۷۹، *گذار از مدرنیته؟ نیچه*، فوکو، *لیوتار*، *دریدا*، تهران، نشر آگه.
- خسروپناه، عبدالحسین و حسن پناهی آزاد، ۱۳۸۸، *نظام معرفت‌شناسی صدرائی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- دریغوس، هیوبرت و پل رابینو، ۱۳۹۱، *میشل فوکو فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک*، ترجمه حسین بشیریه، چ هشتم، تهران، نشر نی.
- رجبی، ۱۳۹۳، *انسان‌شناسی*، چ هجدهم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، «سنت‌های اجتماعی در قرآن»، *معرفت فرهنگی اجتماعی*، سال دوم، ش ۱، ص ۵-۲۲.
- سیدمن، استیون، ۱۳۹۰، *کشاکش آرا در جامعه‌شناسی*، ترجمه هادی جلیلی، چ سوم، تهران، نشر نی.
- شیرت، ایون، ۱۳۹۰، *فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای*، ترجمه هادی جلیلی، چ دوم، تهران، نشر نی.
- صدر، محمداقبر، بی‌تا، *سنت‌های تاریخ در قرآن*، ترجمه سیدجمال موسوی، تهران، روزبه.
- طباطبائی، ۱۳۷۴، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چ سوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۰، *نهایه‌الحکمه*، تصحیح غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چ سوم، تهران، صدرا.
- فوکو، میشل، ۱۳۸۵، *مراقبت و تنبیه*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، چ ششم، تهران، نشر نی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۰، «*نیچه*، *تبارشناسی*، *تاریخ*»، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، در لارنس کوهن از مدرنیسم تا پُست‌مدرنیسم، چ هشتم، تهران، نشر نی.

- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۱، *اراده به دانستن*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، چ هفتم، تهران، نشر نی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۲، *دیرینه‌شناسی دانش*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نشر نی.
- کچوئیان، حسین، ۱۳۸۲، *فوکو و دیرینه‌شناسی دانش*، روایت تاریخ علوم انسانی از نوزایی تا مابعدالتجدد، تهران، دانشگاه تهران.
- کوزنزی هوی، دیوید، ۱۳۸۰، *فوکو در بوته نقد*، ترجمه پیام یزدانجو، تهران، نشر مرکز.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۹، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۹، *مجموعه آثار*، چ هشتم، قم، صدرا.
- میلر، پیتر، ۱۳۸۲، *سوژه، استیلا و قدرت*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نشر نی.
- میلز، سارا، ۱۳۸۹، *میشل فوکو*، ترجمه داریوش نوری، تهران، نشر مرکز.
- نیچه، فریدریش، ۱۳۸۸، *تبارشناسی اخلاق*، ترجمه داریوش آشوری، چ هشتم، تهران، نشر آگه.
- یورگنسن، ماریان و لوئیز فیلیپس، ۱۳۸۹، *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نشر نی.

## بررسی انتقادی مقاومت در اندیشه میشل فوکو

حمید پارسانیا / دانشیار دانشگاه تهران

Z\_yusufi115@yahoo.com

ظاهر یوسفی / دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی جامعه المصطفی العالمیه

دریافت: ۱۳۹۴/۵/۹ - پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۱۶

### چکیده

رهایی و مقاومت به مثابه هدف نهایی طرح‌های پژوهشی فوکو، مسئله است که در عین اهمیت، کمتر بدان توجه شده است. این مقاله، پس از توصیف و تحلیل مقاومت از منظر فوکو، به نقد مبنایی آن بر بنیاد برخی مفروضات انسان‌شناسی مفروض در آن پرداخته است. از آنجاکه سوژه‌زدایی یا نفی سوژه، کانون بحث مقاومت در اندیشه فوکو می‌باشد، مقاومت همچون سوژه بر محورهای سه‌گانه حقیقت، قدرت و اخلاق دوران دارد. مقاومت چون کاربست نیرو، در مقابل قدرت و رژیم حقیقت آن است همچون قدرت دارای دو شکل ایجابی و سلبی است. شکل ایجابی مقاومت، که خارج از چارچوب سلطه به وجود می‌آید، از دید فوکو به صورت زیبایی‌شناسی خود ظهور می‌کند. اما جوهر مقاومت سلبی را نفی و امتناع از انقیاد حاصل از رژیم حقیقت - قدرت و محدودیت‌های بر سازنده آن، در جهت نیل به رهایی و آزادی شکل می‌دهد که خود به دو صورت نظری و عملی قابل تقسیم است.

**کلیدواژه‌ها:** میشل فوکو، قدرت، حقیقت، مقاومت، سوژه‌زدایی، سیاست حقیقت، اخلاق مقاومت، مبانی انسان‌شناسی.

## مقدمه

فوکو گرچه در باب قدرت بسیار سخن گفته است، اما دل آشوبه و دغدغه بنیادین وی، چنانکه خود نیز در مقاله «سوژه و قدرت» - مقاله‌ای که حکم وصیت‌نامه فلسفی برای فوکو دارد - اشاره کرده است: مسئله بنیادین او نه قدرت بلکه، سوژه است (فوکو، ۱۳۸۹ الف، ص ۴۰۷-۴۰۸). براین اساس، فوکو به مسئله اساسی دنیای مدرن، یعنی سوژکتیویته انگشت نهاده، سوژه حکم زیربنا را در اندیشه او دارد و اموری چون قدرت، حقیقت، عقلانیت و... از زمره مهم‌ترین روبناهای بحث وی به حساب می‌آید. فوکو مانند سایر جریان‌های فلسفی معاصر، مدافع سوژکتیویته نیست، بلکه منتقد جدی آن است و تحلیل سوژه را در راستای سوژه‌زدایی انجام می‌دهد.

فوکو تحلیل سوژه را بر سه محور حقیقت، قدرت و اخلاق یا خود، انجام داده، در آثار خود به صورت بنیادین، به توضیح و توصیف این فرایندها پرداخته است. عرصه حقیقت در آثار دیرینه‌شناسانه‌اش، از تاریخ جنون تا نظم اشیاء محوری است. «قدرت» از دهه هفتاد به بعد، با انتشار کتاب *مراقبت و تنبیه* در تحلیل‌های تبارشناسانه فوکو، از سوژه به صورت یک مقوله بنیادین ظهور می‌کند. در نهایت، فوکو در مجلدات تاریخ جنسیت، سوژه شدن را از منظر اخلاق و خود انقیادی به تحلیل گرفته است. به هر حال، چنان‌که به تفصیل خواهد آمد، این سه مقوله نه جدا از هم، بلکه در ارتباط تنگاتنگ با یکدیگر قرار دارند. سوژه شدن نیز بیشتر ناشی از این مناسبات است.

تحلیل‌های انتزاعی و انضمامی تاریخی فوکو از سوژه مدرن، با هدف سوژه‌زدایی و عبور از سوژه صورت پذیرفته است. در واقع فوکو، چنان‌که خود مدعی است، در تمام کارهایش اولاً، به دنبال آن است که چگونگی شکل‌گیری سوژه را در رابطه با سه محور اساسی حقیقت، قدرت و خود توضیح دهد. ثانیاً، از خلال سست کردن پیوندهای سوژه با قدرت، حقیقت و خود و ایجاد اختلال نظری در رویه‌های سوژه به سوژه پردازد. به عبارت روشن‌تر، او نشان می‌دهد که وضعیت کنونی دنیای غرب، چگونه در یک صورت سوژه‌گرا ظهور یافته است تا بتواند در گام بعدی با سوژه‌زدایی، زمینه‌های گریز از ساختار آن را فراهم آورد. فوکو برای تحلیل این مسئله، به تحلیل اموری چون روابط قدرت و معرفت می‌پردازد؛ زیرا از نگاه وی، سوژه در بطن روابط قدرت - معرفت ساخته می‌شود و در افق روابط آنها معنی می‌یابد. به عبارت دیگر، سوژه در بطن دو نوع کردار برساخته می‌شود که فوکو از آنها تحت عنوان «کردارهای شکاف‌انداز» و «خود انقیادی» یاد می‌کند.



«قدرت» و «مقاومت» دارای دو قطب هستند که سوژه در میان آنها در حال نوسان و ساخته شدن است. از نگاه فوکو، روابط قدرت بدون «مقاومت» وجود ندارد و ممکن نیست؛ زیرا مقاومت هم روابط قدرت را آشکار می‌سازد و هم بر آن «حد» می‌نهد. به عبارت دیگر، مهم‌ترین امر در روابط قدرت، «رویارویی استراتژی‌ها»ی قدرت و مقاومت است. قدرت به مدیریت امکان‌ها می‌پردازد، اما مقاومت مرزهای این مدیریت را شکل می‌دهد و نقشه حدود آن را می‌نگارد. به هر حال، فوکو برای فهم روابط قدرت، اشکال متفاوت مقاومت را در برابر انواع متفاوت قدرت، نقطه عزیمت خود قرار می‌دهد؛ زیرا فهم هر یک از آن، بدون دیگری دست‌کم فهم تحلیلی، کاربردی و انضمامی آنها ممکن نیست. فوکو با تحلیل محدودیت‌های گفتمان‌های علوم انسانی و روابط قدرت، طرح عبور از سوژه را عملی ساخته، امکان‌های مقاومت را نشان می‌دهد.

«مقاومت» مقوله محوری و در عین حال پر ابهام و مورد تردید در اندیشه فوکو است. علت آن هم تحلیل و برداشت جدید و پر گستره فوکو از قدرت است. فراگیری رابطه قدرت از منظر وی تا آنجا است که خارج از روابط قدرت، رابطه اجتماعی ناممکن می‌شود. در این تلقی از قدرت، مقاومت که ملازم و همبسته با آن است، پرسش‌برانگیز باشد. از این رو، در این مقاله بر آنیم تا در حد امکان، به پرسش از چیستی مقاومت پاسخ دهیم و جایگاه این مفهوم را در منظومه فکری فوکو مشخص سازیم. مقاومت در عین اینکه سویه انتقادی اندیشه فوکو را بیان می‌کند، تاکنون به صورت معتابه مورد توجه قرار نگرفته و تصویر درست از آن در دست نیست.

سوژه‌زدایی، نقطه کانونی تحلیل فوکو از مقاومت است. لذا مقاومت همچون سوژه، در سه محور حقیقت، قدرت و اخلاق تحلیل می‌شود. به عبارت دیگر، برای فهم و تحلیل مقاومت، تمرکز بر سوژه‌زدایی ضروری است و بر حسب منطوق تحلیل فوکو، باید در سه عرصه مذکور تحلیل شود. اما از آنجاکه این نوشتار محدود است، از سه محور فوق تمرکز بیشتر به تحلیل مقاومت بر محور قدرت صورت می‌پذیرد.

در اینجا لازم است به تعریف سوژه از منظر فوکو اشاره شود:

کارهای فوکو در امتداد گفتمان‌های مرکز زدا از سوژه قرار دارند. گرچه فوکو به صورت خاص به تعریف سوژه، همچون بسیاری دیگر از مقولات تحلیل خود نمی‌پردازد، اما از متن‌های وی برمی‌آید که سوژه از دید وی، مفهوم فعال و تاریخی است که به فرایندهای برونی‌سازی ارجاع می‌یابد. فوکو به عنوان بنیان‌گذار تبارشناسی سوژه مدرن، «سوژه» را محصول گفتمان و نسبت دانش و قدرت می‌داند.

مرور کارهای فوکو نشان می‌دهد که از دیدگاه وی، سه محور کلی قدرت، حقیقت و اخلاق، نقش اساسی در فرایند سوژه‌سازی دارند. «در کلمه سوژه دو معنا وجود دارد: سوژه تابع دیگری از طریق کنترل و وابستگی و سوژه مقید به هویت خویش از طریق آگاهی یا شناخت از خود» (فوکو، ۱۳۸۹ الف، ص ۴۱۴). در هر دو معنای واژه «سوژه»، شکلی از قدرت نهفته است که از طریق به انقیاد درآوردن، به تولید سوژه می‌پردازد.

### ۱. قدرت: تلقی و شکل‌های آن از نگاه فوکو

در اینجا دو مسئله مطرح می‌شود: یکی، تلقی فوکو از «قدرت» که با سایر تلقی‌ها در باب قدرت تفاوت دارد. دوم، شکل‌های قدرت که فقط چند شکل اصلی آن در تفکر فوکو اشاره می‌شود.

#### ۱-۱. تلقی فوکو از قدرت

برای فهم تلقی فوکو از قدرت، لازم است به تلقی‌های رایج از قدرت اشاره کنیم؛ تلقی‌های که فوکو به شدت مورد انکار قرار داده و مفهوم قدرت را متناسب با طرح پژوهشی خود از نو قالب‌ریزی نموده است. فوکو نظریه‌های قدرت را در دو انگاره کلی دسته‌بندی نموده است:

۱. انگاره «اقتصادگرایی» قدرت که در لیبرالیسم و مارکسیسم وجود دارد. مشخصه اصلی آن، تصور قدرت همچون کالایی است که می‌توان آن را تصاحب کرد و یا کنار گذاشت. در لیبرالیسم یا نظریه حقوقی، قدرت حقیقی است که می‌توان آن را به شیوه تملک کالا تصاحب کرد. اما در مارکسیسم، کارکرد اقتصادی قدرت در جهت تداوم و بازتولید سلطه طبقاتی اساسی است.

۲. انگاره «غیر اقتصادگرایی» قدرت که در آن، قدرت متناظر ثروت نیست و در جهت بازتولید روابط اقتصادی عمل نمی‌کند. مفروض اصلی انگاره غیراقتصادی قدرت این است که قدرت چیزی مبادله‌ای نیست، بلکه امری است که اعمال می‌شود. اما در پاسخ به این پرسش که سازوکار اعمال قدرت چیست؟ باید گفت: اولاً قدرت از جنس سرکوب و زور است و طبیعت و غرایز افراد و گروه‌هایی را سرکوب می‌کند. این پاسخ مشخصه بسیاری از تحلیل‌های معاصر از جمله، تحلیل کسانی همچون هگل، فروید و ویلهلم رایش از قدرت است. ثانیاً، قدرت، پیاده‌سازی و استقرار یک رابطه نیرو می‌باشد. فوکو با معکوس نمودن کلام کلاوزویتس می‌گوید: «سیاست ادامه جنگ با ابزارهای دیگر است» (فوکو، ۱۳۹۰، ص ۵۴)؛ یعنی قدرت در یک جامعه معین «نبردی اعلام نشده» و خاموش است. قدرت «نوعی جنگ خاموش را برای نگاشتن مجدد آن رابطه نیرو در نهادها، نابرابری‌های اقتصادی، زبان و

حتی بدن‌های افراد به کار می‌گیرد» (همان، ص ۵۵). فوکو، تحلیل خود از قدرت را با تمرکز بر این انگاره که قدرت اعمال می‌شود و از سنخ رابطه نیرو است، به پیش می‌برد.

قدرت نزد فوکو، «رابطه عمل روی عمل» است (فوکو، ۱۳۸۹ الف، ص ۴۲۵). توجه به دو نکته در این عبارت ضروری است: اولاً، قدرت را نباید همچون یک چیز عینی، بلکه از سنخ رابطه در نظر گرفت. ثانیاً، روابط قدرت فقط در کنش و اعمال وجود دارد و بر چیزها اعمال نمی‌شود. «کنشی است برکنش، برکنش‌های احتمالی یا بالفعل، آتی یا کنونی» (همان). به همین دلیل، قدرت با خشونت یکی نیست؛ زیرا خشونت از یک‌سو، یک طریق عمل قدرت و یک اثر نیرو است، نه یک رابطه قدرت (دلوز، ۱۳۹۲، ص ۵۴). از سوی دیگر، خشونت با پیامدهای نیرو ملازم است، نه اینکه سازنده آن باشد (همان). علاوه بر این، قدرت و مقاومت رابطه‌های طرفینی هستند؛ اما خشونت رابطه یک‌سویه است. از آنجاکه طرف مقابل را تخریب و نابود می‌کند و جایی برای آن نمی‌گذارد، لذا خارج از بحث رابطه قدرت و مقاومت قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، قدرت با دو عنصر مرتبط است: ۱. «دیگری»، که قدرت بر آن اعمال می‌شود؛ ۲. حوزه‌ای از پاسخ‌ها و اثرها گشوده می‌شود که نیروی تحت اعمال قدرت درون آن اقدام به عمل می‌کند (فوکو، ۱۳۸۹ الف، ص ۴۲۶). در خشونت، هرچند یک نیرو اعمال می‌شود، اما حوزه‌ای برای پاسخ به آن گشوده نمی‌شود؛ زیرا خشونت، دیگری را حذف و سرکوب می‌کند و جایی برای پاسخ نمی‌گذارد. برخلاف خشونت، اما اعمال قدرت «هدایت رفتارها و مدیریت امکان‌ها» را روی دست دارد. قدرت بیش از هر چیزی، حکومت عمل روی عمل دیگران است. حکومت به گسترده‌ترین معنای آن، یعنی ساختاردهی به حوزه ممکن کنش دیگران. پیش‌فرض این اثرگذاری بر عمل دیگری، «آزادی» است. قدرت همواره بر سوژه آزاد از آن جهت که آزاد است، اعمال می‌شود (همان). اما خشونت آزادی را مفروض خود نمی‌داند و بر پایه سلب یا فقدان آن عمل می‌کند. صرف نظر از این مطلب، آزادی نه تنها شرط اعمال قدرت است، بلکه شرط امکان مقاومت نیز هست. آزادی فضایی است که به قدرت و مقاومت امکان ظهور و مجال تداوم می‌بخشد. خشونت انسداد و برچیدن چنین فضایی است. خلاصه، قدرت با خشونت یکی نیست. از این رو، قدرت همچون خشونت، سراسر شر و منفور به حساب نمی‌آید و جامعه تهی از قدرت وجود ندارد.

فوکو تلقی‌های حقوقی، اقتصادی و منفی از قدرت را کنار می‌گذارد و به آنها کاری ندارد. در مقابل، او به تلقی‌های استراتژیکی و مثبت نسبت به قدرت روی می‌آورد تا بتواند به تحلیل عملکردهای واقعی قدرت نزدیک شود (فوکو، ۱۳۸۹ ب، ص ۱۷۹)؛ زیرا الگوی حقوقی قدرت، دست‌کم از دو حیث مشکل

دارد: ۱. به لحاظ نظری، ناقص است و قادر به درک پیچیدگی‌ها و توضیح ظرافت‌های روابط قدرت نیست. ۲. به لحاظ تاریخی، به جامعه فئودالی مطلق‌گرا متصل است و پاسخ‌گوی اقتضانات جوامع دیگر نیست (لمکه، ۱۳۹۲، ص ۱۱۰-۱۱۱). به هر حال، قدرت را باید بر اساس خود رابطه به تحلیل در آورد؛ قسمی که بتوان اشکال قدرت را با تمام کثرت و تفاوت‌های آن به فهم در آورد (فوکو، ۱۳۹۰، ص ۳۴۹). فوکو به نقل از جلد دوم کتاب *سرمایه مارکس* می‌گوید: «یک قدرت وجود ندارد، بلکه چندین قدرت وجود دارد» (فوکو، ۱۳۸۹ ب، ص ۱۸۲). به عبارت دیگر، قدرت یک شکل ندارد، شکل‌های کثیر و ناهمگن دارد که در واقع شکل‌های استیلا و انقیاداند. از این رو، قدرت‌ها نوعاً محلی و موضعی عمل می‌کنند. به همین دلیل، «روابط قدرت را نباید به شیوه‌ای اندکی کلی و شاکله‌وار در نظر گرفت» (همان، ص ۲۰۰). نباید تصور کرد که در روابط قدرت دو موقعیت بیش وجود ندارد، طبقه مسلط و طبقه تحت سلطه، بلکه روابط قدرت از همه‌جا می‌گذرد و هر کسی به تعبیر فوکو در «حلقه‌های تور قدرت»، در موقعیتی از روابط قدرت ایستاده است و قدرت را بازپخش و دوباره اعمال می‌کند. مزایای کاربرد شکل منطقه‌ای قدرت، به تولید کارآیی‌های خاص و قابلیت‌های جدید آن برمی‌گردد. از آنجایی که قدرت شیوه‌های عملکرد و تکنیک‌های خاص خود را دارد (همان، ص ۱۸۲-۱۸۳)، شکل همگن و واحدی ندارد؛ یعنی باید از شکل‌های قدرت بحث کرد.

قدرت نزد فوکو سه چیز نیست: ۱. قدرت حاکمیت دولت نیست. فوکو قدرت به عنوان مجموعه‌ای از نهادها و دستگاه‌های تضمین‌کننده تابعیت و اطاعت شهروندان را محل پرسش خود نمی‌داند؛ ۲. قدرت، قانون و خشونت نیست. او قدرت به مثابه شیوه‌ای از انقیاد را که شکل قاعده و قانون دارد (یعنی خشونت)، تحلیل نمی‌کند؛ ۳. قدرت وحدت فراگیر استیلا نیست. او با قدرت به منزله نظام عمومی استیلا سروکار ندارد که در آن، فرد یا گروهی قدرت را به صورت یک‌جانبه بر گروهی دیگر اعمال می‌کند و آثار آن بر حسب زاد ولدهای متوالی سراسر کالبد اجتماعی را درمی‌نوردد. این شکل‌های نهایی قدرت، دغدغه فوکو نیست، بلکه او سه تعریف درباره دیدگاهش نسبت قدرت ارائه می‌دهد: ۱. قدرت کثرت مناسبات نیرو است که ذاتی عرصه اعمال قدرت می‌باشد؛ ۲. قدرت بازی نیروها است که از طریق مبارزات و مواجهات بی‌وقفه، یکدیگر را درگون می‌کنند؛ ۳. قدرت نوعی استراتژی است که مناسبات نیرو در آن اعمال می‌شوند. تبلور نهادینه شدن اینها، در قالب سه شکل تحقق می‌پذیرد: الف. دستگاه‌های دولتی؛ ب. صورت‌بندی قانون؛ ج. سیطره اجتماعی. اما این شکل‌های تعیین‌یافته قدرت مسئله فوکو نیست، بلکه او قدرت را بر اساس رابطه آن تحلیل می‌کند (فوکو، ۱۳۸۶،

ص ۱۰۷-۱۰۸). فوکو رابطه‌های قدرت را در «بنیان متغیر مناسبات نیرو» جست‌وجو می‌کند، به دلیل نابرابری آنها، و اینکه «قدرت همه‌جا هست» و «از همه‌جا می‌آید»، نابرابری نیروها و روابطشان وضعیت قدرت را موضعی، ناپایدار و بی‌ثبات می‌سازد. خلاصه، اینکه قدرت قسمی نهاد، ساختار و یک نوع قدرتمندی نیست که برخی فاقد آن و بعضی واجد آن باشند، بلکه نام «یک موقعیت استراتژیک پیچیده در جامعه‌ای معین» است (همان، ص ۱۰۹). قدرت موضعی و محلی است، پس عام و کلی نیست. قدرت قابل موضع‌یابی و مکان‌یابی نیز نیست؛ زیرا منتشر است (دلوز، ۱۳۹۲، ص ۵۱).

فوکو برای بسط خطوط قدرت، چند پیشنهاد ارائه می‌کند، که خلاصه پنج‌تاز عبارتند از: ۱. قدرت تصاحب‌شدنی نیست، بلکه اعمال‌شدنی است؛ ۲. روابط قدرت (مانند فرآیندهای اقتصادی، مناسبات دانش و روابط جنسی)، درونی و ذاتی آنهاست؛ ۳. قدرت از پایین می‌آید؛ ۴. روابط قدرت نیت‌مند و غیرسوپرژکتیوند؛ ۵. قدرت با مقاومت متلازم است (فوکو، ۱۳۸۶، ص ۱۰۹-۱۱۱).

بنابراین، همه افراد و جوامع در موقعیتی از قدرت و روابط آن قرار دارند. پس، مسئله مهم چگونگی اعمال و حفظ و انعکاس قدرت است (همان، ص ۲۰۱). در ادامه، به اشکال قدرت فقط در حد اشاره بسنده می‌کنیم.

## ۲-۱. شکل‌های قدرت

روابط قدرت دارای نقاط بی‌شمار رویارویی و آکنده از کانون‌های بی‌ثباتی است. لذا اثرها، خطرها و رویدادهای گوناگونی از قبیل درگیری و مبارزه وارد نسبت با قدرت شده و مناسبات نیروها را دگرگون می‌سازند که منجر به پیدایش شکل‌های جدیدی از قدرت می‌شود که به نحو جدانشدنی با آن همراه است (فوکو، ۱۳۹۲، ص ۳۹). شکل‌ها از دل روابط قدرت سر برمی‌آورند. قدرت، همان‌طور که روابط متکثر دارد، شکل‌های متکثر نیز دارد. در اینجا نه تنها تحلیل همه اشکال قدرت ممکن نیست، بلکه حتی تحلیل مهم‌ترین اشکال آن نیز ممکن نیست. از این‌رو، صرفاً به فهرست مهم‌ترین شکل‌های دوران‌ساز قدرت اشاراتی می‌شود.

مهم‌ترین شکل‌های دوران‌ساز قدرت از نظر فوکو عبارتند از: شکل انضباطی، شکل تنظیمی، شکل استراتژیکی و شکل حکومت‌مندی.

به طور خلاصه، فوکو ابداعات تکنولوژی سیاسی را در دو فصل دسته‌بندی می‌کند: انضباط و زیست‌قدرت (فوکو، ۱۳۸۹ ب، ص ۱۸۷)؛ زیرا کشف انضباط و کشف تنظیم و تکمیل زیست‌سیاست، دو انقلاب در تکنولوژی‌های قدرت به حساب می‌آیند. از سده هجده به بعد، بدن و زندگی ابژه قدرت

واقع شدند. بدین ترتیب، جهش بزرگی در تاریخ جوامع بشری رخ داد (همان). شکل انضباطی قدرت، بر بدن تمرکز دارد و شکل تنظیمی آن مبتنی بر جمعیت است. اینجا یک چهارگانه وجود دارد: دو کارکرد ناب: کالبد-سیاست و زیست‌قدرت و دو ماده خام: بدن و جمعیت (دلوز، ۱۳۹۲، ص ۱۱۲). فوکو، محاصره سیاسی بدن را حول دو محور تحلیل می‌کند: ۱. بیماری و سلامتی بدن (تولد درمانگاه) که نگاه به بدن و روند ابژه‌سازی آن را مطرح می‌کند (ر.ک: فوکو، ۱۳۸۴، فصول ۶، ۷، ۸)؛ ۲. بزهداری و اصلاح بدن (تولد زندان) که تولید بدن مطیع را در دستور کار زندان و نظارت سراسری قرار می‌دهد (ر.ک: فوکو، ۱۳۹۲، ص ۱۷۰-۲۸۱). محاصره سیاسی جمعیت نیز عمدتاً حول محور زیست‌سیاست و ارتقای آن، به حکومت‌مندی به تحلیل گرفته می‌شود.

خطوط تحلیلی همه شکل‌های مذکور، در «سکسوالیته» تلاقی یافته، ادغام می‌شوند. «سکس» به عنوان مفصل‌بندی انضباط‌های فردی بدن و تنظیمات جمعیتی و استراتژی‌های حکومتی عمل می‌کند. اگر یک نمودار و نمونه ممتاز وجود داشته باشد که جوهره تمام مباحث روابط قدرت را در خود جای داده و به بحث درآورد، آن بی‌شک «سکسوالیته» است که خطوط کلی تاریخ اشکال قدرت را در رابطه با خود، هویت و متغیرهای جنسی آن بازنمایی می‌کند. سکسوالیته، به عنوان محل اتصال بدن و جمعیت، در قرن ۱۹ اهمیت استراتژیک یافت (فوکو، ۱۳۹۰، ص ۳۳۳). به عبارت دیگر، دو قطب زندگی به لحاظ سیاسی عبارتند از: بدن و جمعیت (همان). سکسوالیته، ادغام این دو قطب را به نمایش در می‌آورد. مسئله در سکسوالیته، نه سرکوب آن، بلکه تحلیل راه‌های رخنه قدرت به لذت روزمره و کنترل آن است، مسئله تحلیل دستیابی قدرت به ظریف‌ترین و فردی‌ترین رفتارهای انسانی است؛ آن هم از خلال گفتارهای سکسوالیته، و در نهایت، مسئله بررسی «تکنیک‌های چندریختی قدرت» است که رویه‌های پیچیده سوژه‌سازی را (فوکو، ۱۳۸۶، ص ۱۱-۱۹)، از خلال ادغام تصویر قدرت نظارتی بدنی و قدرت زیستی جمعیتی حول مسئله خود و تجربه جنسی آن درونی فرد می‌کند.

## ۲. مناسبات قدرت و مقاومت

پیش از به بحث مقاومت، لازم است حداقل به اجمال، رابطه قدرت و مقاومت روشن گردد. تحلیل این رابطه به عنوان مفصل انتقال به بحث مقاومت عمل می‌کند. طبق تحلیل‌های فوکو، چیزی بیرون از قدرت وجود ندارد. در این صورت، یا «تسلیم» و انقیاد در برابر قدرت وجود دارد، یا «مقاومت». مسئله محل نزاع از باب «یا این یا آن» و طرد شق ثالث است. با اینکه سوژه درون روابط قدرت و درگیر آن است، اما یک نیروی توخالی و انفعالی محض نیست، بلکه زنده است و توان مقاومت و مخالفت دارد.

بدین سان، مقاومت با قدرت به نوعی خاص، تلازم و تضایف دارد؛ آن هم درون فضای صاف آزادی. به همین دلیل، پاره‌ای از اوصاف مقاومت، شبیه اوصاف قدرت است. مثلاً، همان‌طور که یک قدرت وجود ندارد، یک مقاومت نیز وجود ندارد، بلکه مقاومت‌های کثیری وجود دارد. همچنین، مقاومت از اصول ناهمگن ناشی می‌شود و به نحوی قاعده توزیع می‌گردد (فوکو، ۱۳۸۶، ص ۱۱۱-۱۱۲).

فوکو، فهم قدرت را از خلال نگاه به حدود نهایی و بیرونی آن و در محلی‌ترین شکل‌ها و نهادهایش پیگیری می‌کند. آنچه حدود نهایی قدرت را نشان می‌دهد، «مقاومت» است. مقاومت، حدود قدرت را بر ملا می‌کند. از این رو، تحلیل قدرت‌ها بدون تحلیل مقاومت‌ها، کامل و جامع نیست. همان‌طور که درک مقاومت، بدون تحلیل روابط قدرت ممکن و کامل نیست. لذا فوکو به صراحت به رابطه قدرت و مقاومت اشاره کرده، اما آن را به اندازه کافی توضیح نداده است. ادعای اساسی فوکو در این باره چنین است: هر جا قدرت هست، مقاومت هم هست. قدرت و مقاومت، به یکدیگر عمق می‌بخشند. همچنین، مقاومت با شرایط معین و استراتژی‌های حساب‌شده به جرح و تعدیل قدرت می‌پردازد (فوکو، ۱۳۹۰، ص ۳۶۵). روابط قدرت همواره به نوعی است که فی‌نفسه نه خوب است و نه بد، بلکه خطرناک است. از این رو، مسئله این است که چگونه می‌توان آثار خطرناک قدرت را تا حد ممکن محدود کرد؟ (فوکو، ۱۳۹۱ الف، ص ۱۵۸). مقاومت، پاسخی به این پرسش است.

در بطن روابط قدرت و به منزله شرط دائمی وجود روابط قدرت، یک «نافرمانی» و آزادی‌هایی اساساً سرکش وجود دارد. پس روابط قدرتی بدون مقاومت، بدون گریزگاه یا فرار و یا بدون دگرگونی احتمالی وجود ندارد؛ هر رابطه قدرتی دست‌کم به طور نهفته، متضمن یک استراتژی مبارزه است. روابط قدرت و استراتژی مبارزه برای یکدیگر، نوعی محدوده دائمی و نقطه واژگونی ممکن را شکل می‌دهند. استراتژی مبارزه نیز یک مرز را برای رابطه قدرت شکل می‌دهد (فوکو، ۱۳۸۹ الف، ص ۴۳۳).

این قطعه در «وصیت‌نامه فلسفی» فوکو، عمق استراتژیک رابطه قدرت و مقاومت و ماهیت آنها را نشان می‌دهد. با اینکه، مقاومت بیش از هر جا در دوره‌های غیرعادی و بحرانی روابط قدرت وجود دارد، اما در تمام وضعیت‌ها، یک مقاومت شرط وجود روابط قدرت است. استراتژی‌های مقاومت‌ها، جالب‌تر و هیجان‌انگیزتر از روابط قدرتمند. نوعی حرکت دائمی از سلطه به شورش و از شورش به سلطه برقرار است. تبارشناسی، این تلاطمات مستمر را شرح می‌دهد. خلاصه اینکه، تحلیل مناسبات قدرت در کلیت آن، مستلزم بررسی مقاومت‌ها است. این بررسی پیشاپیش روابط قدرت را مفروض می‌گیرد. بنابراین، رابطه قدرت و مقاومت، حوزه رویارویی‌های استراتژیک را نشان می‌دهد، اهمیت کلیدی دارد.

حاصل اینکه، به تناسب پیشرفت و تغییر میدان تحلیل‌های فوکو، تحلیل مقاومت نیز تفاوت پیدا می‌کند. مقاومت گاهی همچون تخطی و نافرمانی از حاکمیت و شورش علیه قواعد نظام اجتماعی و سرکشی از قواعد گفتارها پدیدار می‌شود. گاهی نیز همچون جنون و بزهکاری عرض اندام می‌کند. اما مهم‌تر و عریان‌تر از همه، تحلیل رابطه قدرت و مقاومت در شکل استراتژیک مبارزه و شورش‌های سیاسی و امتناع از حکومت‌مندی جای می‌گیرد (فوکو، ۱۳۹۰، ص ۳۶۶).

استراتژی‌های مقاومت، دست‌کم در دو جهت محدود کردن مرزهای قدرت و افزایش آزادی‌های سوژه طرح‌ریزی می‌شوند. این دو جهت، در بطن بسیاری از تحلیل‌های فوکو وجود دارد. به عنوان نمونه، بدن و جمعیت، در مقام دو قطب زندگی و به عنوان دو حد سکسوالیته و عناصر اصلی حیات روزمره، تحت محاصره تکنیک‌های انضباطی و استراتژی‌های حکومت‌مندی قرار گرفته‌اند. مقاومت‌ها باید در راستای شکستن این محاصره جهت‌گیری شوند. عرصه جمعیت، همچون زندان سراسری گشته که مردم در آن تحت محاصره قرار گرفته‌اند. رهایی از آن آسان نیست. از جمله راه‌هایی، افشای ماهیت مخفی و نااندیشیده قدرت و نشان دادن هزینه‌های واقعی آن، شورش و مخالفت و تخطی و امتناع است. ماهیت رابطه‌ای قدرت، به تکرار قدرت می‌انجامد، و موضعی بودن آن نیز خرده‌قدرت‌ها را روشن می‌کند. بنابراین، مقاومت‌ها نیز ماهیت رابطه‌ای دارند و هم‌پای قدرت، در کل شبکه حیات محاصره شده، بخصوص در شکاف‌ها، حفره‌ها و فقدان‌های آن حضور دارد. جمع‌بندی قدرت‌ها، تولید بدن مطیع و سوژه منقاد است. اما جمع‌بندی مقاومت‌ها، در تمام نقاط زندگی روزمره، تخطی و امتناع و شورش و... معطوف به تولید بدن رهایی‌یافته و آزادشده از شبکه وسیع انقیادها حاصل می‌آید. تحلیل‌های تبارشناختی فوکو از روابط قدرت و بررسی شکل‌های تکنولوژی‌های قدرت، همگی در جهت محدود کردن مرزهای قدرت و تنگ‌تر کردن عرصه نفوذ و اعمال قدرت و در عوض، افزایش حدود آزادی‌های سوژه ارائه می‌گردند. جهات رهایی‌بخشی مقاومت را می‌توان چونان روحی در نظر گرفت که در کل بدنه تحلیل‌های فوکویی منتشر شده و وجود دارد. مقاومت‌ها، وقتی در محورهای مشخص و رودرروی روابط قدرت پا می‌گیرند، آن‌گاه در دل درگیری‌های نیروها، شکل‌های خاصی را می‌پذیرند که در بقا و زوال آنها تأثیر دارند.

نکته آخر اینکه، همان‌طور که فوکو قدرت را خارج از چارچوب حقوقی و مدل اقتصادی تحلیل می‌کند، تحلیل مقاومت نیز باید در خارج از چنین الگوهایی صورت گیرد. فوکو به مقاومت به عنوان یک حق شهروندی نظر ندارد، بلکه به آن همچون نوعی واکنش یا قسمی برخورد با اعمال قدرت



می‌نگرد و آن را در رابطه با قدرت تحلیل می‌کند؛ زیرا، قدرت در سلطه تام و تمام پانمی‌گیرد. به عبارت دیگر، امکان مقاومت در ناتوانی ذاتی قدرت ریشه دارد. به همین دلیل، مقاومت در تمام شبکه قدرت حضور دارد، هرچند به صورت بالقوه و نهفته (همان). از آنجایی که قدرت و مقاومت، هر دو ریشه در شبکه اجتماعی دارند، پس به پرسش گرفتن روابط قدرت و مبارزه‌جویی میان روابط قدرت و سازش‌ناپذیری آزادی، که به شکل مقاومت ظهور می‌کند، یک وظیفه سیاسی بی‌وقفه است که از حیات اجتماعی منفک نمی‌شود (فوکو، ۱۳۸۹ الف، ص ۴۲۹-۴۳۰). بنابراین، اهمیت و ضرورت تحلیل مقاومت‌ها روشن می‌باشد.

### ۳. مقاومت: مبنا، محورها و شکل‌های آن از نگاه فوکو

مقاومت نقطه مقابل قدرت است. در تعریف قدرت، گفته شد که قدرت رابطه عمل روی عمل و کثرت رابطه‌های نیروها است. آن عمل و نیروی دوم، یک نیروی بی‌جان نیست، بلکه زنده است و واکنش نشان می‌دهد یا به نحو فعال از اثرپذیری قدرت می‌گریزد و در مقابل آن ایستادگی می‌کند. یک قدرت وجود ندارد، پس، یک مقاومت نیز وجود ندارد، بلکه مقاومت‌های متکثر وجود دارد. به همین دلیل، نسخه واحدی برای همه آنها نمی‌توان پیچید. مقاومت‌ها، تابع قواعد خاص خویش هستند. در عین حال، به نحو بی‌قاعده توزیع و منتشر می‌شوند. بنابراین، تحلیل واحدی از آنها ممکن نیست. از این رو، اینجا به تحلیل برخی از وجوه کلی آن (مبنا، محورها و شکل‌ها) می‌پردازیم.

#### ۳-۱. سوژه به عنوان کانون مقاومت

سه مسئله ما را به عمق استراتژیک مطالعات و تفکرات فوکو نزدیک می‌کند: ۱. بازی‌های حقیقت (انسان هم سوژه و هم ابژه‌ی این بازی‌ها است)؛ ۲. استراتژی‌ها و مناسبات قدرت (از این طریق، چه مناسباتی با دیگران داریم؟)؛ ۳. مناسبات حقیقت و قدرت و خود. این مسائل هم کلاسیک‌اند و هم نظام‌مند. فوکو از مسئله ۱ به مسئله ۲، و از ۲ به ۳ گذر می‌کند و دوباره از ۳ به ۱ بازمی‌گردد (فوکو، ۱۳۸۹ ج، ص ۳۴۱). اما در زیربنای تمام این رفت و برگشت‌ها، تحلیل «سوژه» به قصد نفی آن می‌گردد. سوژه زیربنای تحولات مدرنیته را تشکیل می‌دهد. فوکو، همانند دیگر جریان‌های فلسفی معاصر خویش با آن درگیر است، اما او از مدخل‌ها و مسیرهای خاص خود به این پروژه ورود پیدا می‌کند. سه مسئله مزبور از جمله این ورودی‌ها است. به گونه‌ای که، به مقاومت مربوط می‌شود. در قلب مسئله اول، پرسش از «سیاست حقیقت» قرار دارد. در کانون مسئله دوم، پرسش از «حکومت‌مندی» و پرسش از

تکنیک‌های خود، درون هسته مسئله سوم جای می‌گیرد. فوکو با حرکت دقیق میان این پرسش‌ها، تلاش می‌کند گره‌هایی از نقاط پیوند آنها را واگشایی کند، تا از رهگذر تحلیل‌هایش در عرصه‌های مذکور، بتواند امور بدیهی و عرفی را سر از نو مورد پرسش قرار دهد؛ آنها را مسئله‌دار سازد؛ با ارزیابی مجدد، قواعد و نهادهای شان از حقیقت آنها آشنایی‌زدایی کند. خلاصه اینکه، به این امید که عادت‌ها و شیوه‌های اندیشیدن ما را متزلزل سازد و تغییر دهد، هرچند در حد تغییر یک ایده (ر. ک: فوکو، ۱۳۹۱ ب، ص ۲۱۰). البته او با نوشتن نقد‌های تبارشناختی خود، صرفاً در عرصه تئوریک و اندیشه باقی نمی‌ماند، بلکه از طریق پروبلماتیک کردن مجدد مسائل و پدیده‌ها در شکل‌گیری یک اراده سیاسی جدید در جان سوژه‌ها شرکت می‌جوید. بدین ترتیب، شور و شوق مقاومت علیه نظام‌های سلطه و رژیم‌های انقیادساز را شعله‌ورتر می‌سازد.

مسئله نفی سوژه، یا تغییر آن در کانون مباحث مقاومت قرار دارد. درگیری‌های بی‌شماری که پیرامون سوژه و مناسباتش برپا می‌شود، همگی ابعاد مقاومت را برمی‌سازد. به همین دلیل، توجه به شکل‌های سوژه‌سازی و مجموعه مسائل مرتبط به آن (مانند قدرت و حقیقت)، اهمیت دوچندان دارد؛ زیرا با کشف شکل‌های سوژه، و درک شیوه‌ها و تکنیک‌های ساخت آن، می‌توان پروژهای سوژه‌زدایی یا مقاومت در برابر رویه‌های سوژه‌سازی را بهتر، کارآمدتر و ماندگارتر پیش برد؛ بخصوص درگیری با یک پدیده نیرومند، بدون شناخت کافی آن بی‌ثمر است، اگر از اساس خطا نباشد. تحلیل شکل‌های سوژه‌سازی، ما را در جست‌وجوی نقاط آسیب‌پذیری فرایند شکل‌گیری سوژه یاری می‌رساند؛ نقاطی که می‌توانند پایگاه محکمی برای نبرد با سوژه و نفی آن ایجاد کنند و آنها را باید در تاریخ شکل‌گیری سوژه جست‌وجو کرد. سوژه، به نحو تام و تمام و بسیط شکل نمی‌گیرد، بلکه همواره خلأها، شکاف‌ها، حفره‌ها و نقاط تنش درون آن وجود دارد. برنامه مقاومت، باید این قبیل نقاط را کشف و روی آنها سرمایه‌گذاری کند. تحلیل‌های تبارشناختی در کشف این نقاط آغازگر مقاومت مؤثر و قابل توجه هستند.

به هر حال، محورهای سوژه‌سازی نزد فوکو عبارتند از: قدرت، حقیقت و اخلاق. این محورهای سوژه‌سازی در واقع محورهای شکل‌گیری و پیشبرد مقاومت را نیز پیشاپیش طرح می‌ریزد. مقاومت در ابتدا، حول همین محورها و طی درگیری با آنها- صرف‌نظر از اینکه محورهای جدیدی ممکن باشد یا نباشد- دوران دارد و پا می‌گیرد. لذا ادامه تحقیق، مسیری به شرح ذیل را در پیش می‌گیرد:

سوژه هم مبنای قدرت و هم مبنای مقاومت است. بر پایه این حوزه مشترک، مسئله مقاومت در قالب دو مسئله به تحقیق درمی‌آید: یکی، محورهای مقاومت و دیگر، شکل‌های آن. محورهای مقاومت،

در رابطه با همان سه محور عمده سوژه‌سازی، یعنی قدرت، حقیقت و اخلاق قابل بررسی است. شکل‌های مقاومت، اجمالاً به دو صورت سلبی و ایجابی قابل دسته‌بندی هستند. شکل سلبی مقاومت، ناظر به تخطی‌ها و امتناع‌ها است؛ تخطی از همان سه محور سوژه‌سازی، از آثار به‌جامانده روابط قدرت و غیره. شکل ایجابی مقاومت، در آیینۀ ابداع زندگی همچون اثر هنری قابل بحث و نشان دادن است. از آنجاکه این نوع دسته‌بندی، بسیار کلی و مجمل است، شکل‌های مقاومت به‌طور کلی، در قالب سه مسئله انتخاب شده و تحت تحقیق قرار می‌گیرد: ۱. سیاست حقیقت؛ ۲. اخلاق مقاومت؛ ۳. زیبایی‌شناسی خود. ابتدا محورها و بعد شکل‌های مقاومت مورد بحث قرار می‌گیرد.

### ۲-۳. محورهای مقاومت

کتاب‌های فوکو به طور مشخص تاریخ تولد پدیده‌های مدرن را با تکیه بر شرح دقیق جزئیات، ماجراها و مخاطرات آن تولدها، به بحث انتقادی می‌گذارد: یک. نظم اشیاء حامل تحلیل تاریخ تولد انسان مدرن به عنوان یک سوژه تناهی است؛ دو. تاریخ جنون، ماجرای تولد جنون و بازی‌های عقلانیت انسان مدرن را تحت تعقیب پرسش‌های دیرینه‌شناختی قرار می‌دهد؛ سه. پیدایش درمانگاه، پرونده تولد کلینیک را گشوده، رؤیت‌پذیر می‌سازد؛ چهار. مراقبت و تنبیه، تاریخ تولد زندان، نظارت، مجازات و تحولات آن را تحت بازرسی تبارشناختی قرار می‌دهد. سایر کتاب‌ها و درس‌گفتارهای او نیز آستان تولد یک مسئله مدرن، یک رویداد اجتماعی غربی، یک پدیده سیاسی معاصر است؛ تولد سکسوالیته، تولد زیست‌سیاست، تولد حکومت‌مندی. با این حال، هر چند تفکر فوکو اندیشه تولدها است، اما قطب‌نمای اندیشه او به سوی لحظه مرگ همان تولدها جهت‌گیری می‌کند، معطوف به افق پایان‌بخشیدن به همه آن محدودیت‌ها و میراث‌های سلطه‌آور و انقیادساز سوژه مدرن که از سرآغاز دوره مدرن تا کنون سیطره و بسط یافته‌اند. از این رو، هر تولدی یک بُعد از سوژه یا روح دوره مدرنیته را تشکیل می‌دهد که فوکو از خلال تحلیل‌های درخشان، به روشن‌سازی خطوط شکل‌گیری آنها همت می‌گمارد. از یک منظر، مجموعه تحلیل‌های ابعاد تولد سوژه، ذیل سه محور کلی «حقیقت، قدرت و اخلاق، می‌گنجد، اما فوکو بحث را مفصل‌تر از حقیقت و اخلاق، در کالبدشکافی خطوط قدرت، با تمام مسائل اقماری آن، دنبال می‌کند. هر سه محور درهم تنیده‌اند. اعمال قدرت، همواره بر مبنای حقیقت صورت می‌گیرد. در عین حال، حقیقت‌ها به منزله اپراتور توجیه‌کننده این اعمال‌ها و عملکردهای قدرت تولید و عمل می‌کند. اخلاق فرایند اعمال قدرت را درونی سوژه می‌کند. این محورها، رابطه زنجیره‌وار و پیچیده‌ای با

هم دارند که در مجموع، سوژه از دل برهمکنشی آنها سر برمی‌کشد. به همین دلیل، یکی از اهداف پروژه مقاومت، سست کردن پیوند این سه محور و شکستن زنجیره متصل آنها است. به عبارت دیگر، همین سه محور سوژه‌سازی، محورهای مقاومت به حساب می‌آیند، اما به قصد سست کردن و تغییر آنها. مقاومت در مواجهه با آنها به راه انداخته می‌شود، شکل می‌گیرد، بسط می‌یابد، تغییر و تحول می‌پذیرد و در عین حال، بر آنها اثر می‌گذارد و گسستن آنها را هدف می‌گیرد. به عبارت دیگر، آنچه اکنون هستیم، تحت سه محور مذکور پدید آمده است. راه‌حل را باید در رهایی از قید آنچه هستیم و امتناع از لوازم آن جست‌وجو کرد. به دلیل پیوند وثیق این سه محور، رهایی مستلزم راه‌اندازی یک مقاومت سه‌بعدی و سه‌جانبه است: ۱. مقاومت در برابر حقایقی که توسط علوم انسانی ارائه شده‌اند؛ ۲. مقاومت در برابر شکل‌های مدرن حکومت که ما را تحت انقیاد و سلطه کشیده‌اند؛ ۳. مقاومت در برابر تعریف هویتی از خود که در چارچوب قدرت حکومتی و حقایق علوم انسانی به خورد ما داده شده است.

سوژه‌ای که در چارچوب محدودیت‌های روابط قدرت و حقیقت و اخلاق شکل گرفته، هویت کسب کرده، و ظرفیت عمل به دست آورده، به نحو پارادوکسیکالی هم برساخته ساختارهای سلطه است و هم دارای توانایی تخطی و مقاومت علیه آن ساختارها و محدودیت‌های آنها، و هم با آزادی‌های سوژه مرتبط است. رابطه سه محور بر سازنده محدودیت‌ها، در واقع شرایط امکان سوژکتیویته کنونی است و تحلیل برهمکنشی آنها، تبارشناسی کاملی از سوژکتیویته را می‌طلبد (سایمونز، ۱۳۹۰، ص ۶۸-۶۹). به هر حال، امروزه مسئله محدودیت‌ها مطرح است. دیگر دستیابی برابر همگان به امکانات مورد مناقشه نیست، بلکه دستیابی نامحدود هر فرد به شماری از امکان‌ها، ابزارها، وسایل و خدمات ممکن، محمل مباحثات و محور مقاومت‌ها است (فوکو، ۱۳۹۰ الف، ص ۱۵۱).

### ۳-۳. شکل‌های مقاومت

دو وجه در قدرت قابل تمایز است: الف) وجه سلبی که بر تحمیل، الزام و سلطه دلالت دارد؛ ب) وجه ایجابی که توانمندساز و برسازنده سوژه‌ها و شکل‌های سوژکتیویته است (سایمونز، ۱۳۹۰، ص ۶۹ و ۱۶۴). قدرت در معنای مثبت، به توانمندسازی سوژه‌ها و آزادی بیشتر آنها نظر دارد، اما در معنای منفی‌اش، به محدود کردن سوژه‌ها و سلطه بر آنها نظر دارد. مقاومت، که کاربست نیرویی در مقابل قدرت و رژیم‌های حقیقت آن است، بر همین اساس، قابل تقسیم‌بندی به دو شکل سلبی و ایجابی است. البته تداخل این شکل‌ها در یکدیگر، بعید نیست و امتناعی ندارد.

مقاومت شامل آن نوع استراتژی است که در برابر هستی کنونی غربی و شرایط قوام آن ایستادگی می‌کند. این ایستادگی، به دو صورت کلی انجام می‌پذیرد: ۱. با تولید سوژه‌های جدیدی که خارج از چارچوب مناسبات سلطه پدید می‌آیند و در تفکر فوکو، عمدتاً به شکل هنری و زیبایی‌شناختی عرض‌اندام می‌کنند. سوژه‌های هنری جدید، در واقع شرایط را به نفع ظهور نحوه‌های جدیدی از موجودیت و شکل‌های تازه‌ای از بودن تغییر می‌دهند که توانایی‌های جدیدتر و محدود‌شکن به همراه می‌آورند؛ ۲. با رد کردن شکل‌های موجود از سوژه که در بطن مناسبات قدرت پدید آمده‌اند. مقاومت سلبی به نحو تخطی و امتناع از آنچه هستیم، روی می‌دهد. اگر مقاومت منفی نوعی شورش و نافرمانی از نحوه بودن کنونی است، مقاومت مثبت همانا اتخاذ خط‌مشی جدید در ابداع قسمی بودن جدید و هستیدن متفاوت از هستی‌های موجود است.

تا جایی که مقاومت نوعی واکنش به اعمال قدرت می‌باشد، مقاومت کمتر به شکل ایجابی پدیدار خواهد شد؛ زیرا شکل ایجابی دیگر، قسمی انفعال و عکس‌العمل به اعمال قدرت به حساب نمی‌آید، بلکه ابداع یک شکل جدید شمرده می‌شود. شکل ایجابی مقاومت در فوکو را می‌توان حول مسئله «زیبایی‌شناسی خود» سامان داد. بازسازی این شکل از مقاومت را در دو جا می‌توان دنبال کرد: الف) تفسیرها و نظرات فوکو درباره مقاومت ایجابی؛ ب) زندگی فکری او، یعنی خود فوکو یک نوع مقاومت ایجابی است. به هر حال، برای رسیدن به قلب مسئله، باید آن را در قالب دو شکل ممتاز دسته‌بندی و بررسی کرد.

مقاومت سلبی در پی رهایی از مقوله‌های قدیمی امر سلبی است؛ یعنی رهایی از چنگال قانون، محدودیت، اختگی، فقدان، خلأ و... (فوکو، ۱۳۸۹، ص ۲۰۹). از این رو، «رهایی» و آزادی از سیطره انقیاد و دور شدن از محدودیت‌های برساننده آن، جوهر امتناع‌ها و تخطی‌ها و مبارزه‌ها را تشکیل می‌دهد. امتناع‌ها و تخطی‌ها، به دو شکل است: تخطی‌های نظری و تخطی‌های عملی. امتناع‌ها و شورش‌های نظری بر محور حقیقت سامان می‌یابند و تخطی‌ها و سرپیچی‌های عملی، بر محور اخلاق روی می‌دهند و به آزمون نهاده می‌شوند (ر.ک: سایمونز، ۱۳۹۰). لذا اشکال مقاومت را می‌توان حول دو مسئله بررسی کرد: سیاست حقیقت، و اخلاق مقاومت. مقاومت‌ها، این دو مسئله را به پرسش می‌گیرند و با نفی شکل‌های موجود آنها، سوژه‌ها و سوژکتیویته‌ای را که در چارچوب آنها ساخته شده، نفی می‌کنند.

### ۳-۳-۱. سیاست حقیقت: عقلانیت مقاومت

مناسبات حقیقت- قدرت، در بطن همه سازوکارهای تنبیهی و مجازاتی باقی است و در روش‌های معاصر نظام جزایی نیز حضور دارد (فوکو، ۱۳۹۲، ص ۷۲). به دلیل تلازم مقاومت با قدرت، مقاومت

نیز به میزان مناسبات قدرت و حقیقت، با حقیقت رابطه تنگاتنگ دارد. علاوه بر پیوند قدرت - حقیقت در شکل‌گیری سوژه، حقیقت در واقع از خطوط استعلایی مقاومت ناشی می‌شود، نه از خطوط یکپارچه قدرت (دلوز، ۱۳۹۲، ص ۱۴۲). بحث از حقیقت، بدون بحث از عقلانیتی که با آن سروکار دارد، ناقص و عاجز از راهبری به تحلیل درست و واقعی است. به همین دلیل، فوکو بیش از تحلیل اشکال قدرت به اشکال منطق‌ها و عقلانیت‌های خاص و جزئی روابط قدرت تمایل دارد. مسئله فوکو از یک حیث، «عقلانی‌سازی اداری فرد» است (فوکو: ۱۳۸۹ هـ ص ۳۲۲). از این رو، پرسش وی از نسبت موجود میان مجموعه‌ای از تکنیک‌های قدرت و شکل‌های سیاسی و اجتماعی در رابطه با عقلانیتی است که آنها را پیش می‌برد. تحلیل عقلانیت‌ها بدون بررسی مقاومت‌ها ممکن نیست؛ زیرا عقلانیت قدرت‌ها است که توجیهات لازم برای اعمال قدرت را فراهم می‌آورد، تا از مقاومت احتمالی در برابر اعمال قدرت جلوگیری شده، هزینه‌های آن پایین نگه داشته شود. پس، با اینکه رابطه حقیقت و مقاومت تا حدی روشن به نظر می‌رسد، اما پیچیدگی‌های آن همچنان به قوت خود پابرجا است.

برای روشنی بیشتر رابطه مذکور، می‌توان به مورد دیگری اشاره کرد. فوکو از ۱۹۷۰ به بعد، چگونگی قدرت را با نگاه به دو حد مطالعه می‌کند: ۱. حد حق: تحلیل قواعد حق، یک طراحی رسمی از خطوط قدرت به دست می‌دهد؛ ۲. حد حقیقت: تحلیل سیاست حقیقت از آن جهت که آنها آثار حقیقتی‌اند و قدرت آنها را تولید کرده است. فلسفه از طریق گفتمان حقیقت، به برقرارسازی حدود قدرت می‌پردازد. این یک پرسش سنتی است، اما فوکو با طرح مسئله قواعد تولید حقیقت‌ها و قدرت تولیدگر آن حقایق، از این پرسش سنتی فاصله می‌گیرد (فوکو، ۱۳۹۰، ص ۶۳). افشای پیوند حقیقت و قدرت، در واقع مقاومت در برابر آن را تأیید و امضا می‌کند؛ یعنی افشای این پیوند به تخطی و سرپیچی از آن، حجیت و اعتبار می‌بخشد.

توضیح اینکه، از یک منظر، مسئله اصلی فوکو، پرسش از «سیاست حقیقت» است. او می‌گوید: «مسئله من سیاست حقیقت است. مدت‌ها وقت صرف کردم تا این موضوع برایم روشن شد» (همان). اراده حقیقت، همپای اراده قدرت بدل به جزء ثابت عقل سیاسی گشته است. بخصوص که آنچه کانون علاقه فوکو در تحلیل «حکومت‌مندی» را تشکیل می‌دهد، رابطه قدرت، حقیقت و سوژگی است؛ زیرا حکومت از افراد، هم اطاعت و هم حقیقت می‌خواهد و سوژه‌ها ملزم به تولید حقیقت و متعهد به قبول آنند (لمکه، ۱۳۹۲، ص ۴۶). از این رو، مقاومت در برابر حقیقت‌هایی صورت می‌گیرد که در چارچوب رابطه قدرت و سوژه تولید شده‌اند و به مناسبات قدرت و سوژه قوام می‌بخشند. بنابراین، مقاومت

منفی، صرفاً مدعی تخطی از پذیرش چنین حقیقت‌هایی نیست، بلکه افزون بر آن، بر انکار منطقی پای می‌فشارد که این حقیقت‌ها بر پایه آن ساخته و تولید می‌شود. بشر غربی در دوره مدرن، علمی درباره خود پدید آورد که تحلیل این علوم، به منزله «بازی‌های حقیقت» با چهار مجموعه تحلیلی از تکنیک‌ها مرتبط و گره خورده است (فوکو، ۱۳۸۹ و، ص ۳۳۷):

- تکنیک‌های تولید که امر تولید و دگرگونی اشیاء را میسر می‌کنند.
- تکنیک‌های نظام‌های نشانه‌ها که تولید نشانه‌ها، معناها و... ابزارهای ارتباطاتی را به کار می‌گیرند.
- تکنیک‌های قدرت که با تعیین رفتار افراد، ابژه‌سازی و استیلای بر آنها و... را به وجود می‌آورد.
- تکنیک‌های خود که شماری از عملیات را روی خود آدمی، اندیشه‌ها، رفتارها و زندگی‌اش انجام می‌دهد.

دو نوع اول، در علوم و زبان‌شناسی به کار می‌رود. دو نوع دوم، یعنی تکنیک‌های استیلا و تکنیک‌های خود، مورد توجه فوکو است؛ زیرا تلاقی این دو به «حکومت‌مندی» می‌انجامد. در حالی که مقاومت به دنبال حکومت‌مند نشدن است. بنابراین، حقیقت با عمیق‌ترین لایه‌ها و سطوح قدرت و در همه تاروپودهای مناسبات آن، گره خورده است.

خلاصه اینکه، از آنجاکه حقیقت در بسیاری از تکنولوژی‌ها و شکل‌های قدرت حضور چشمگیر دارد، پروژه مقاومت با این هدف انجام می‌شود که سوژه را از مجموعه این پیوندها و گره‌های سلطه خلاص کند و برهاند؛ یعنی، مقاومت بر اساس استراتژی‌هایی از سیطره حقیقت‌های مطرح در علوم انسانی عمل می‌کند؛ زیرا این علوم مناسبات قدرت و حقیقت را در مقام بازی‌های حقیقت‌تئوری‌پردازی کرده، در چارچوبه این بازی‌ها، سوژه را تحت انقیاد باقی نگه داشته‌اند، بدون آنکه هزینه‌های سنگین آن را بیان کنند. مقاومت باید پیوند حقیقت و قدرت را بگسلاند، سیاست حقیقت را وارونه کند و به نفع خود به جریان بیندازد. این باژگونی، هسته سیاست مقاومت منفی در رابطه با حقیقت را تشکیل می‌دهد.

### ۳-۲. اخلاق مقاومت: زیبایی‌شناسی خود

اخلاق قدرت خودانقید را می‌آموزاند و در عمق روح سوژه حک می‌کند. اخلاق مقاومت نقطه مقابل آن است و در جهت «جداشدن از خود». چنانکه فوکو می‌گوید: قدرت تمام سازوکارهای انضباطی و بازی‌های حکومت‌مندی‌اش را از طریق رویه‌های اخلاقی، درونی سوژه می‌کند. به عبارت دیگر، سوژه بدون آنکه به هزینه‌های سرسام‌آور و جبران‌ناپذیر بازی‌های سلطه توجه داشته باشد، آنها را به عنوان

امر مطلوب و ایده آل می‌پذیرد و عین آزادی می‌داند. اخلاق مقاومت، یک مبارزه دائمی علیه مناسبات سلطه، انضباطها و حکومت‌مندی را سامان می‌بخشد.

فوکو درصدد یافتن راهی برای رهاسازی خود از چارچوب‌های انقیادساز و استراتژی‌های آنها است که عمدتاً بر دو محور قدرت و معرفت مبتنی هستند. از این رو، وی در جست‌وجوی محور سوم برمی‌آید و آن را در «اخلاق» می‌یابد. در «رابطه اخلاقی با خویشتن خود»، که با زیبایی‌شناسی نفس متناظر است و بدون آنکه به دانش‌ها و قواعد جهان‌شمول توسل جوید، خلق خودمان به عنوان اثر هنری را مدنظر قرار می‌دهد (سایمونز، ۱۳۹۰، ص ۱۴۶). هنرهای نفس، ظرفیت‌ها و توانایی‌های فردی را تقویت می‌کند، بدون آنکه به افزایش قدرت حکومت سوژه‌ساز بینجامد. فوکو، این شکل را از یونان اخذ می‌کند؛ زیرا، تکنیک‌های خود واجد طرح امکان‌های بیشتر و ناشناخته است (فوکو، ۱۳۸۹ ج، ص ۳۴۱). به همین دلیل و به طور خاص، اخلاق مقاومت معطوف به تولید یک خود جدید است: «ظهور یک خود جدید به منزله کانون مقاومت» (دلوز، ۱۳۹۲، ص ۱۷۲).

توضیح اینکه، چارچوب کلی پرسش مطرح در پایان سده ۱۸ عبارت است از: «تکنیک‌های خود» که بدل به یک قطب فلسفه مدرن شده است. پرسش این است: «ما در اکنون‌مان چیستیم؟» پاسخ ممکن، شامل حوزه‌ای از تحلیل است که می‌توان آن را «هستی‌شناسی صوری حقیقت» خواند. ما امروز چیستیم؟ این یک سؤال تاریخی است: بازاندیشی خود در مقام جامعه، بخشی از یک ملت یا دولت و غیره (فوکو، ۱۳۸۹ ز، ص ۳۴۳-۳۴۴).

تکنیک‌های نفس غیر تقلیدی، خلاق، ابتکاری و توانمندسازند که شرایط خلق زندگی، همچون اثر هنری را بنیان می‌نهند. رابطه با خود متضمن کاربست آزادی است که با محدودیت‌های سوژه مدرن دست‌وپنجه نرم می‌کند. اصول اخلاقی مقاومت دائمی، جلوگیری از تصلب محدودیت‌های سوژه مدرن و عمل‌گرایی مداوم است که بیش و پیش از همه، آزادی‌های رهایی‌بخش سوژه را تضمین می‌کند؛ زیرا این آزادی‌های رهایی‌بخش، شرایط ضروری کاربست بازی‌های استراتژیک مقاومت است (سایمونز، ۱۳۹۰، ص ۵۳).

اگر «خود»، یکی از آثار و برساخته روابط قدرت، حقیقت و سوژه هست، آن‌گاه اخلاق روشنفکری اخلاق فاصله‌گیری و جدایی از این خود است. این جدایی از خود، نه به شکل یک اشراق ناگهانی که قسمی بصیرت یا چشم سوم در جهت فناى خود گشوده آید و بسط یابد و نه به شکل یک نفوذناپذیری در برابر تمام جنبش‌های موجود است، بلکه به شکل ساختن خود به دست خود است،



قسمی دگرگونی پرتلاش، تغییری آرام و سخت، آن هم از رهگذر دغدغه همیشگی حقیقت (فوکو، ۱۳۹۱ ب، ص ۲۰۸). بنابراین، باید دو تصور از خود را متمایز کرد: الف. خودی که اثری از آثار قدرت و منفی است؛ ب. خودی که در رابطه با مقاومت ساخته می‌شود و مثبت است.

#### ۴. جمع‌بندی

فوکو اعلام می‌کند که موضعش به یک «بس- مبارزه‌جویی بدبینانه» رهنمون می‌شود (فوکو، ۱۳۸۹ ح، ص ۴۶۲). او از کجا به این موضع می‌رسد؟ از تحلیل‌های تبارشناختی درخشانش. او به روشنی می‌بیند که ایستادگی در برابر مناسبات قدرت‌های نظارتی سراسری و رویه‌های حکومت‌مندشدن، جز به مدد کثرتی از مقاومت‌های دائمی ممکن نیست؛ مقاومت‌هایی که روابط قدرت را حد زده و محدوده‌های آن را به صحنه می‌آورند. با این حال، بدبینی او نور کم‌رنگی است که بر صحنه تاریک مقاومت‌های جدید می‌تابد تا شاید امکانی نو پدیدار آید که به درد مبارزه و شرکت در آن بخورد. فوکو این را چگونه به انجام می‌رساند؟ او ابتدا شکل‌های سوژه‌شدن را از خلال روابط قدرت، بازی‌های حقیقت و تکنیک‌های خود را مورد تحلیل قرار می‌دهد. این تجدید نظر در مسائل، زمینه‌ها و صحنه تئاتر مقاومت را به روشنی بیان می‌کند که می‌توان با ایجاد اختلال در فرایندهای سوژه‌سازی و براندازی شکل‌های انقیادسازانه آن، به مبارزه و مقاومتی نوشونده مجال ظهور و ادامه حیات داد.

آثار فوکو، جست‌وجو و تحلیل گسست‌ها و تغییرات وجودی در تاریخ حقیقت، در تاریخ قدرت و در تاریخ سوژکتیویته است که نقاط پیوند و ادغام آنها را روشن می‌سازد. بازشناسی این نقاط، به سست کردن روابط منتشر قدرت کمک می‌کند؛ زیرا نشان می‌دهد که طغیان‌ها و شورش‌ها ضرورتاً از مرکز واحدی نشأت نمی‌گیرند، بلکه به موازات مناسبات قدرت، مراکز متکثر و منتشر دارند. بنابراین، به آنچه می‌توان امید بست (پرسش سوم کانت)، همانا امکان تغییر است. براین اساس، امید به مقاومت در برابر محدودیت‌ها و مبارزه علیه استیلاها و عقب‌راندن آنها به روشنی به دست می‌آید. امید تغییر همان لحظه مقاومت است؛ همان لحظه‌ای که شورش و تخطی و امتناع در آن جرعه‌زنان درخشیدن می‌گیرد و ردآسا صحنه‌ای از مبارزه را روشن و گرم می‌کند؛ تخطی از نظارت‌ها، طغیان علیه کنترل‌ها، مبارزه‌های دائمی در برابر روابط استراتژیک قدرت، و پذیرفتن هویت و فردیتی که قدرت بر بدن ما حک کرده است.

بنابراین، در مقابل روابط قدرت و رویه‌های انقیادسازی آنها، «پرسش استراتژیک برای فوکو این است که چگونه می‌توان بر روابط قدرتی که بر ما اثر می‌گذارند، اثر گذارد، و در چه جهتی؟» (باتلر، ۱۳۹۲، ص ۲۹۴) از آنجاکه بدن فردی و اجتماعی، طی گفتمان‌های علمی، کردارهای شکاف‌انداز و

معطوف به خود به ابژه روابط قدرت- معرفت بدل گشته، و محل عبور و ادغام خطوط نیروهای قدرت قرار گرفته، لذا آنچه فوکو در عرصه‌های مقاومت می‌جوید، بیرون کشیدن بدن‌ها، جمعیت‌ها و زندگی‌ها و لذت‌های آن، از چنگ قدرت و اختلال در رویه‌های انقیادسازی آن است. بدن‌ها، لذت‌ها و زندگی‌ها، همان‌طور که محل اعمال زیست‌قدرت و حکومت‌مندی‌ها است، فوکو تمایل دارد آنها را چونان مکان تخطی‌ها و طغیان‌ها در نظر بگیرد (سایمونز ۱۳۹۰، ص ۱۶۸)؛ زیرا، قدرت سیاسی بر اطاعت و همکاری سوژه‌های آزاد مبتنی است. سوژه به دلیل آزادی‌اش، ظرفیت پس‌گیری موافقت و همراهی خود با قدرت را دارد. این ظرفیت به عنوان مبدأ شکست حکومت‌های ظالمانه و راه‌اندازی مبارزات دائمی و نوبه‌نو محسوب می‌شود. مقاومت‌ها در راستای همین‌گونه جهات به راه می‌افتند؛ یعنی در جهات محدودکردن قدرت، براندازی شکل‌های سوژه‌گی، و سست‌کردن پیوندهای قدرت، حقیقت و خود. به همین دلیل، وزن اصلی این جهات را «نه نقد فلسفی قدرت، بلکه نقد عملی آن در قالب مقاومت است که افراط‌کاری‌های قدرت را محدود می‌کند» (همان). در زمینه این عمل‌گرایی، از یک‌سو، هدف نه پایان‌دادن به مبارزه‌ها، بلکه مشارکت در آنها و پیش‌بردن آنها است، علی‌رغم تمام خطراتی که بر سر راه سنگلاخی مقاومت وجود دارد. از سوی دیگر، جهت‌گیری اخلاق روشنفکری روشن می‌شود که نه معطوف به پرگویی نظورزانه و تولید گفتارهای سلطه‌آور، بلکه سهیم‌شدن در دل جریانات مقاومت است؛ زیرا، «از نظر فوکو، اخلاق "کردار رهایی است"، که تخطی دائمی از محدودیت‌ها را در پی دارد. جنگ ما آزادی ما، نبرد ما هنر ما، و مقاومت ما هستی ما است» (همان). کاری که البته با دشواری‌های فراوان همراه است.

## ۵. نقد و بررسی

اندیشه‌های فوکو مورد نقدهای بنایی و درون‌پارادایمی فراوان قرار گرفته است، بخصوص اینکه بسیاری از شارحان فوکو، به مسئله رهایی و مقاومت در اندیشه فوکو به دیده تردید نگریسته‌اند. اما در این خلاصه، نه مجال پرداخت به آنهاست و نه ضرورت دارد. از این‌رو، در اینجا در حد امکان به نقدهای بنایی نظریه فوکو اشاره می‌شود. منطق و مدل نقد بنایی بر پایه سه مقوله مبانی هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی طراحی شده است. در اینجا، برای رعایت اختصار و قرابت بیشتر، فقط به نقد مبانی انسان‌شناسانه نظریه مقاومت فوکو می‌پردازیم.

نظریات علوم اجتماعی و علوم انسانی، عملاً بر مفروضات انسان‌شناختی در مورد ذات انسان متکی هستند. مفروضاتی در باب مختار و مجبور بودن آدمی، طبیعت فردی یا جمعی، طبیعت نیک یا بد و...

این مفروضات انسان‌شناختی‌اند که به نظریات جهت و مسیر خاص می‌بخشند. برای نمونه، نظریه کنش عقلانی بر این پیش‌فرض استوار است که انسان‌ها ذاتاً موجودات عاقل هستند. پراگماتیسم بر مقاصد عملی در انسان تأکید می‌کند. نظریات هرمنوتیکی و تفسیری، انسان‌ها را حیواناتی می‌داند که خالق معانی هستند. مارکس کار و تولید را جوهر و ذات انسان می‌داند (تد بنتون و یان کرایب، ۱۳۹۱، ص ۱۶). فوکو نیز از این قاعده مستثنا نیست. نظریات او نیز متضمن مفروضات انسان‌شناختی‌اند. مهم‌ترین مفروضات انسان‌شناختی نظریه فوکو عبارتند از:

الف. نفی جوهر و ذات از انسان: فوکو به اقتضای روش‌هایی که اتخاذ کرده است (تبارشناسی و دیرینه‌شناسی)، باوری به ذات در پدیده‌ها ندارد. از این‌رو، به انسان نیز از منظر فلسفی و هستی‌شناختی نمی‌نگرد، بلکه انسان را به‌مثابه اثره علم و قدرت در چارچوب گفتمان مورد تحلیل قرار می‌دهد. از این منظر، انسان در هر دوره تاریخی و صورت‌بندی‌های گفتمانی به‌صورت خاص ظهور می‌کند و هویت یگانه ندارد. بر اساس منطق فوکو، انسان برخوردار از هویت‌های متکثر و ناپیوسته در طول زمان است و همه ابعاد هستی انسانی تاریخی و دگرگون شونده‌اند. از این‌رو، «تبارشناسی تغییر قیافه‌های هویت‌های گذشته را برملا می‌سازد و آنها را به بازی می‌گیرد و هویت‌های منسجمی که تکه‌های آن در پشت یک ماسک خود را به گونه واحد جلوه می‌دهند، منهدم می‌سازد» (فوکو، ۱۳۸۵، ص ۶۳). برای صراحت بخشیدن به نظر فوکو در این مقام، به منظر او در باب «خود» یا «نفس» به‌اختصار اشاره می‌کنیم.

نفس یا خود در اندیشه فوکو، نه ماهیت الوهی دارد و نه از سنخ جوهر اندیشنده دکارتی است، بلکه مصنوع و ساخته قدرت و روابط پیچیده‌ی آن است. البته، قدرت از نظر او، ماهیت الهی ندارد و حاصل روابط نیروهای تاریخی و انسانی است. نفس همبسته، نوعی تکنولوژی قدرت است که برای تسخیر بدن توسط قدرت تولید می‌شود. قدرت مدرن، مستقیماً بر بدن چنگ نمی‌اندازد، بلکه با تولید نوعی هویت روانی که فوکو از آن به «روح» یا «نفس» تعبیر می‌کند، عمل می‌کند.

روح واقعی دارد و همواره با عملکرد قدرت، در پیرامون و بر سطح و درون بدن تولید می‌شود... این روح واقعی و غیرجسمانی به هیچ‌رو جوهر نیست؛ بلکه عنصری است که در آن اثرهای نوعی قدرت و ارجاعی به یک دانش به یکدیگر پیوند می‌خورند، چرخ‌دنده‌ای که از رهگذر آن، مناسبات قدرت دانشی ممکن را موجب می‌شود و دانش اثرهای قدرت را تداوم می‌بخشد (فوکو، ۱۳۹۲، ص ۴۲)

فوکو از این نفس، همچون زندان بدن تعبیر می‌کند که برای انقیاد تمام نیروهای عاصی بدن عمل می‌کند. روح زندان بدن است؛ یعنی اینکه قدرت انضباطی یا سراسر بین حالتی از آگاهی درون سوژه جاسازی می‌کند که همواره خود را در مرئیت و مراقبت چشم قدرت می‌بیند. بر این اساس، روح مکانی

یا عمقی در سطح و درون بدن است که چشمان قدرت در آن و از طریق آن، درونی سازی را به نهایت می‌رساند. به تعبیری می‌توان گفت: روح قدرت نفسانی و درونی شده است که به مثابه چرخ‌دنده قدرت عمل می‌کند.

ب. نفی اراده و اختیار: انسان در تفسیر فوکو موجودی است، اسیر بازی‌های دانش و قدرت. از دید فوکو، فراگیری روابط قدرت بر مناسبات انسانی، تا آنجا است که خارج از آن رابطه اجتماعی ناممکن می‌نماید.

در ارزیابی باید گفت: روشن است که نگاه مادی‌گرایانه و تاریخی فوکویی به انسان و نفس انسانی قابل قبول نیست. وی مهم‌ترین امکان‌های انسان برای مقاومت را نادیده می‌گیرد. اشاره اجمالی به برخی از اصول مهم انسان‌شناسی فلسفی اسلامی لازم است تا در پرتو آن، نارسایی نظریه فوکو در باب انسان به‌وضوح نمایان گردد.

از این رو، در تلقی حکیمان اسلامی از انسان، چند بحث کلیدی وجود دارد:

الف. ساختار وجودی انسان: انسان موجود روان‌تنی است. به عبارت دیگر، وحدتی حاصل آمده از کثرت‌ها و ترکیبی از مجموعه اعضا و قوه‌های زیاد است. این ساختار پیچیده، به انسان اجازه می‌دهد که با جهان خارج و مادی رابطه برقرار کند. انسان از دو جوهر بدن و نفس انتظام یافته، اما آنچه حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد، جوهر «نفس» است. در باب حدوث نفس، تبیین‌های مختلف وجود دارد. از منظر صدرای، نفس یا حقیقت انسان طی تحولات جوهری تدریجی، از بدن او سر برمی‌آورد و به تدریج، به نفسانیت و روحانیت نائل می‌آید. این ساختار دو بُعدی، اجازه می‌دهد انسان طی تطورات جوهری، اشتداد وجودی بپذیرد و به کمال نهایی خود نزدیک شود. این فرایند استکمال، دست‌کم از دو جهت رخ می‌دهد: ۱. افزایش فعالیت‌های ادراکی، بخصوص علم به وجود و نظام هستی؛ ۲. کسب ملکات و فضایل اخلاقی. آدمی با تعقل در باب وجود و تخلق به فضایل اخلاقی، به تدریج از مرتبه جسمانی فراتر می‌رود، مرتبه مثالی را پشت سر می‌گذارد، و به جهان عقل می‌رسد.

ب. اطوار وجودی انسان: به نظر حکیمان اسلامی، از جمله علامه طباطبائی، «نفس» انسان ظرف زندگی او است که سه طور وجودی را دربر دارد: قبل از دنیا، در دنیا، بعد از دنیا (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۶-۱۹۰). تقدیرات الهی زندگی ابتدا در عالم امر (طور قبل از دنیا) رقم می‌خورد و سپس، اثرات عینی آن در طور دنیا به ظهور درمی‌آید (همان). انسان موقعیت خود را در دنیا می‌تواند با «علم» تغییر دهد. نفس با علم سنخیت دارد و با تشدید علم، نفس نیز قوی‌تر می‌شود. با این حال، نفس

باید قابلیت پذیرش علم را داشته باشد. اخلاق و معارف اعتباری، این ظرفیت و قابلیت را فراهم می‌آورد؛ یعنی، عمل‌ها، فضیلت‌ها، ارزش‌ها و اعتبارهای اخلاقی در راستای پرورش نفس و تهذیب ظرف نفسانی در طور دنیا عمل می‌کنند، تا ظرفیت نفس، به حد و مرتبه لازم جهت دریافت حقایق و سیر به مقامات بالاتر برسد.

طور سوم نفس، مرحله معاد است که حقیقت زندگی در آنجا به تمامه آشکار می‌شود. خلاصه اینکه، اطوار زندگی با علم و معارف الهی قابل پیمودن است. اما معارف الهی، جز با مکارم و فضایل اخلاقی تحصیل نمی‌شوند و محفوظ نمی‌مانند (همان). این ساختار و اطوار وجودی، به انسان امکان می‌دهد تا توأمان در دو فضای متغیر دنیایی و فضای قدسی ملکوتی حضور یابد و خود را به کمالات خاص هر زمینه دسترسی پیدا کند، بدون آنکه یکی را نفی کند و به دیگری بسنده نماید. بنابراین، فلسفه اسلامی، ذیل عنایات انوار وحی، طرحی را پیشنهاد می‌کند که انسان را از خسران مبین نجات دهد. حکمت متعالیه، انسان را در همین دنیا، توأمان در دو جهت یا در دو نسبت متضاد نگه می‌دارد: ارتباط با جهان قدسی و لوازم خاص آن و ارتباط با جهان مادی و شرایط ویژه آن. این امکان فکری در تفکر فوکو یافت نمی‌شود.

ج. فطرت انسانی: بر اساس این آموزه، افراد انسانی علی‌رغم تنوع چشم‌گیر از نظر ویژگی‌های مادی و معنوی، از یک نوع جوهر و آفرینش همگانی ثابت و پایدار برخوردارند. مصادیق این ابعاد ثابت و همگانی انسان، شامل اموری است که از جمله آنها موارد ذیل هستند: نیازهای اولیه، قوای نفسانی شامل حس، خیال و عقل، اراده، عواطف و احساسات، ادراکات ذهنی، مانند اصول اخلاقی و قواعد ریاضی، و خواسته‌هایی مانند سعادت طلبی، کمال‌خواهی، زیبایی‌دوستی و خداجویی (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص ۲۶-۲۸؛ رجبی، ۱۳۸۷، ص ۶۵-۶۶).

د. اختیار و اراده انسانی: یکی از جنبه‌های اساسی حیات انسانی از منظر حکمت اسلامی، میل ارادی و عقلی است؛ بدین معنا که کنش‌های انسانی اعم از فردی و اجتماعی، مسبوق به اراده و انتخاب است. این امر مستلزم سنجش عقلانی امکان‌های متعدد است. تفاوت اصلی بین فاعلیت انسان و فاعل‌های دیگر، در دو ویژگی اختیاری و آگاهانه بودن رفتار آدمی است. کنش‌های انسانی حتی در کنشگران مضطر و مکره نیز متصف به وصف اختیاری و ارادی است؛ یعنی مضطر و مکره نیز در نهایت، به اراده خود دست به انتخاب می‌زنند (مصباح، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۹۶).

اصول یادشده، تصویری از انسان ارائه می‌دهد که با انسان فوکویی از اساس متفاوت است. انسان از منظر فوکو، دیگر آن رازآلودگی حیرت‌آفرین و ارتباط با جهان معنوی را ندارد. ابعاد متفاوتی یکی آن

به کلی فرو کاسته شده است. انسانی که اسیر دست قدرت است و هویت آن، تاریخی وابسته به صورت‌بندی‌های گفتمانی است. انسان فوکویی، به تعبیری موجودی است که راز زدایی شده، قابل تحلیل و در گفتمان‌های مختلف قابل تعریف است. ارائه تصویر این‌چنین از انسان، سخن گفتن از مقاومت را دشوار و امکان‌های انسان برای مقاومت از جمله امکان‌های معنوی وی را نادیده می‌گیرد. فوکو، دغدغه مقاومت را دارد و همواره سخن از مقاومت می‌زند، اما سخن گفتن از مقاومت، با نفی اراده از انسان قابل جمع نیست. به عبارت دیگر، صحبت از مقاومت بدون اثبات و در نظر گرفتن عامل مقاومت، در مقام یک موجود دارای شعور و اراده ناممکن است.

## ۵. نتیجه‌گیری

مقاومت و رهایی، سوئیۀ انتقادی اندیشه فوکو و درواقع، هدف نهایی طرح‌های پژوهشی فوکو است. در عین حال، سخنان فوکو در باب مقاومت پر ابهام است. کارهای فوکو نیز به اعتقاد بسیاری از صاحب‌نظران، عملاً چندان امیدی به رهایی و مقامت را در دل‌ها زنده نمی‌کند. به هر حال، در تحلیل نظری مقاومت، سوژه‌زدایی یا نفی سوژه، کانون بحث مقاومت در اندیشه فوکو را بر می‌سازد. از این‌رو، محورهای مقاومت همچون سوژه بر محورهای سه‌گانه حقیقت، قدرت و اخلاق دوران دارد. مقاومت چون کاربست نیرو، در مقابل قدرت و رژیم حقیقت آن است و همچون قدرت دارای دو شکل ایجابی و سلبی است. شکل ایجابی مقاومت، که خارج از چارچوب سلطه به وجود می‌آید، از منظر فوکو به صورت زیبایی‌شناسی خود ظهور می‌کند. اما جوهر مقاومت سلبی را نفی و امتناع از انقیاد حاصل از رژیم حقیقت - قدرت و محدودیت‌های بر سازنده آن، در جهت نیل به رهایی و آزادی شکل می‌دهد. این امتناع و تخطی، به دو صورت نظری و عملی قابل تقسیم است که در قالب دو مقوله «سیاست حقیقت» و «اخلاق مقاومت» قابل تحلیل است.

مهم‌ترین نقد مبنایی نظریه مقاومت فوکو را می‌توان مفروضات انسان‌شناختی وی دانست. از این منظر، از یک‌سو، فوکو جوهر و ذات را از انسان نفی می‌کند و انسان را برساخته گفتمان و بازی‌های دانش و قدرت و برخوردار از هویت‌های متکثر و سیال می‌داند. این نوع نگاه، مهم‌ترین امکان‌های انسان از جمله امکان‌های معنوی وی برای مقاومت را نادیده می‌گیرد. از سوی دیگر، فوکو به نفی اراده و اختیار از انسان حکم داده است؛ نفی اختیار از انسان در واقع، به معنای نفی فاعل و عامل مقاومت است که با سخن گفتن از مقاومت عملاً ناسازگار و متناقض می‌نماید.

## منابع

- باتلر، جودیت، ۱۳۹۲، «سوژه شدن، مقاومت، دلالت مجدد: میان فروید و فوکو»، ترجمه بارانه عمادیان و آریا ثابتیان، در: نام‌های سیاست، گزینش و ویرایش مراد فرهادپور و دیگران، تهران، بیدگل.
- تدبتون و یان‌کرایب، ۱۳۹۱، *فلسفه علوم اجتماعی*، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، تهران، آگه.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۲، *فطرت در قرآن*، قم، اسراء.
- دلوز، ژیل، ۱۳۹۲، *فوکو*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نشر نی.
- رجبی، محمود، ۱۳۸۷، *انسان‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- سایمونز، جان، ۱۳۹۰، *فوکو و امر سیاسی*، ترجمه کاوه حسین‌زاده راد، تهران، رخ‌داد نو.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۲۸ق، *الانسان و العقیده*، تحقیق صباح الربیعی و علی الاسدی، قم، مکتبه فدک لاحیاء التراث.
- فوکو، میشل، ۱۳۸۶، *اراده به دانستن*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نشر نی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴، *پیدایش کلینیک*، ترجمه یحی امامی، تهران، نقش و نگار.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹ الف، «سوژه و قدرت» در: *تئاتر فلسفه*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نشر نی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹ ب، «حلقه‌های تور قدرت» در: *تئاتر فلسفه*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نشر نی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹ ج، «حقیقت، قدرت و خود» در: *تئاتر فلسفه*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نشر نی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹ ح، «در باب تبارشناسی اخلاق: مروری بر کار در حال انجام» در: *تئاتر فلسفه*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نشر نی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹ د، «پیشگفتار چاپ انگلیسی ضد‌ادیپ: کاپیتال‌سیم و شیزوفرنی» در: *تئاتر فلسفه*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نشر نی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹ ز، «تکنولوژی سیاسی افراد» در: *تئاتر فلسفه*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نشر نی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹ و، «تکنیک‌های خود» در: *تئاتر فلسفه*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نشر نی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹ هـ، «مصلحت دولت» در: *تئاتر فلسفه*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نشر نی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۰، *باید از جامعه دفاع کرد*، ترجمه رضا نجف‌زاده، تهران، رخ‌داد نو.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۱ الف، «دغدغه حقیقت» در: ایران: روح یک جهان بی‌روح و ۹ گفت‌وگوی دیگر، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نشر نی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۱ ب، «نظامی محدود در برابر تقاضایی نامحدود» در: ایران: روح یک جهان بی‌روح و ۹ گفت‌وگوی دیگر، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نشر نی.

- ، ۱۳۸۵، «نیچه، تبارشناسی، تاریخ» در: زرتشت نیچه کیست؟ و مقالات دیگر، گزیده و ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس.
- ، ۱۳۹۲، «مراقبت و تنبیه: تولد زندان»، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاننیده، تهران، نشر نی.
- لمکه، توماس، ۱۳۹۲، «نقدی بر خرد سیاسی: بررسی تحلیل فوکو از طرز تفکر دولت مدرن»، ترجمه یونس نوربخش و محبوبه شمشادیان، تهران، دانشگاه امام صادق ع.
- مصباح، محمد تقی، ۱۳۸۷، «آموزش فلسفه»، تهران، نشر بین الملل.



## کاربرد نظریه گفتمان در جامعه‌شناسی معرفت

محمد توکل / استاد گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تهران

mtavakkol@gmail.com

نوح منوری / دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی نظری فرهنگی دانشگاه تهران

monavvary@ut.ac.ir

دریافت: ۱۳۹۴/۹/۲۹ - پذیرش: ۱۳۹۵/۳/۶

### چکیده

در مقابل الگوی کلاسیک جامعه‌شناسی معرفت، که در آن رابطه‌ای علی از جامعه به معرفت وجود دارد، جامعه‌شناسی معرفت جدید، به فضای فرهنگ و تفسیر معنایی پرداخت و بر اساس آن، درک گفتمانی معرفت اهمیت یافت. در این مقاله، ضمن شرح تاریخچه مختصری از جامعه‌شناسی معرفت، زمینه نظری کاربرد نظریه گفتمان در جامعه‌شناسی معرفت واکاوی می‌شود. به عنوان نمونه‌ای از تلاش، برای پیوند صریح این دو حوزه برنامه تحقیقاتی راینر کلر با عنوان «رویکرد جامعه‌شناسی معرفت به گفتمان» معرفی و نقد می‌شود. نگاه کلر به جامعه‌شناسی معرفت، برگر و لاکمن و نظریه گفتمان میشل فوکو است. نوآوری کلر را می‌توان در تصریح رابطه بین نظریه گفتمان و جامعه‌شناسی معرفت دانست. دو انتقاد به کار کلر وارد است: اول اینکه، او توضیح نمی‌دهد گفتمان‌ها چگونه ظاهر می‌شوند، هژمونیک می‌شوند و گفتمان‌های هژمونیک چگونه به چالش کشیده می‌شوند. همچنین تمرکز راینر کلر بر تحلیل گفتمان، موجب می‌شود که پاسخ وی به مسئله تعین اجتماعی معرفت، در حال‌های از ابهام قرار گیرد.

**کلیدواژه‌ها:** گفتمان، جامعه‌شناسی معرفت، میشل فوکو، برگر و لاکمن، راینر کلر.

## مقدمه

اصطلاح «نظریه گفتمان»، شامل مجموعه‌ای از دیدگاه‌ها، مفروضات، و مفاهیم است که در چند دهه اخیر در رشته‌های مختلف شکل گرفته است. اغلب رویکردها به گفتمان، مبتنی بر این فرض است که استفاده از زبان صرفاً بازتابنده واقعیت‌های اجتماعی و ذهنی نیست، بلکه در شکل‌دهی به این واقعیات نقش دارد. نظریه گفتمان، حاصل یک چرخش در علوم اجتماعی و انسانی است و تأثیر خود را بر همه حوزه‌های علوم اجتماعی از جمله جامعه‌شناسی معرفت گذاشته است. اینکه هر پدیده‌ای از جمله معرفت را به شکل گفتمانی درک کنیم، به این معناست که دیگر نمی‌توان اجتماع را در کلیت آن و به عنوان یک پدیده منسجم، تعیین‌کننده معرفت دانست. همچنین نمی‌توان ساحتی به‌طورکلی جداگانه برای معرفت ترسیم کرد و از تلاش برای تبیین اجتماعی آن دست برداشت.

با این تعریف از نظریه گفتمان، مشخص است که ارتباط وثیقی میان گفتمان و معرفت (دانش) وجود دارد، به نحوی که بخش مهمی از ادبیات نظریه گفتمان، به همین ارتباط اختصاص دارد. اما از آنجاکه جامعه‌شناسی معرفت، به عنوان یک حوزه پیش‌تر شکل گرفته نسبت به نظریه گفتمان، مسیر متفاوتی را طی کرد، درباره ارتباط دو حوزه نظریه گفتمان و جامعه‌شناسی معرفت کمتر کاری صورت گرفته است. به ویژه اینکه نظریات متعددی را می‌توان برشمرد که عملاً ذیل جامعه‌شناسی معرفت قرار می‌گیرند، بدون آنکه چنین عنوانی را بر خود گذاشته باشند. بنابراین، هدف این مقاله کاوش توأمان در مسیری که جامعه‌شناسی معرفت طی کرده و توجه به تلاش‌هایی که برای «تصریح» ارتباط این دو حوزه صورت گرفته است.

بدین منظور، در این مقاله ابتدا تاریخچه‌ای از جامعه‌شناسی معرفت بیان می‌شود؛ چرا که پرداختن به موضوع استفاده از نظریه گفتمان در جامعه‌شناسی معرفت؛ نیاز به بیان پیشاتاریخی دارد که سیر تکامل و تغییر ایده‌ها و مفاهیم در جامعه‌شناسی معرفت را نشان دهد تا مشخص کند که چگونه ایده گفتمان در جامعه‌شناسی معرفت، جای خود را پیدا کرد. پس از بیان این تاریخچه، لازم است زمینه نظریه پیوند نظریه گفتمان و جامعه‌شناسی معرفت واکاوی شود.

در ادامه، نمونه‌ای از تلاش برای پیوند نظریه گفتمان و جامعه‌شناسی معرفت، یعنی برنامه تحقیقاتی *راینرکلر* بیان و نقد می‌شود. به دنبال سؤال اصلی این مقاله، یعنی کاربرد نظریه گفتمان در جامعه‌شناسی معرفت، در خصوص برنامه تحقیقاتی *راینرکلر*، سه سؤال به طور مشخص طرح می‌شود: اول اینکه، کار *راینرکلر* چه نوآوری و اهمیتی برای جامعه‌شناسی معرفت دارد؟ دوم

اینکه، آیا راینر کالر چیز تازه‌ای به نظریه گفتمان افزوده است؟ سوم اینکه، کالر در تلفیق نظریه گفتمان و جامعه‌شناسی معرفت به دنبال چه بوده است؟

### از آغاز جامعه‌شناسی تا شکل‌گیری جامعه‌شناسی معرفت

توضیح جامع جامعه‌شناسی معرفت، کار ساده‌ای نیست؛ چراکه از یک‌سو، خاستگاه جامعه‌شناسی معرفت را باید در جامعه‌شناسی کلاسیک جست‌وجو کرد. در حالی‌که در آن زمان هنوز جامعه‌شناسی به حوزه‌های تخصصی تقسیم نشده بود. از سوی دیگر، علاوه بر کسانی که خود را جامعه‌شناس معرفت معرفی کرده‌اند، یا کسانی که به طور رسمی در حوزه جامعه‌شناسی معرفت قرار می‌گیرند، باید از متفکران و جامعه‌شناسان دیگری نیز یاد کرد که ایده‌های نظری آنها تأثیر بسیاری بر مباحث جامعه‌شناسی معرفت داشته است. همچنین اگر چه این حوزه مطالعاتی مبتنی بر ایده ماهیت اجتماعی معرفت است، اما یک رشته علمی واحد و ساده نیست، بلکه مجموعه‌ای از کارهای نظری و تحقیقاتی را در خود جای داده است.

در دائرةالمعارف جامعه‌شناسی، دو رویکرد پهن‌دامنه و تنگ‌دامنه برای معرفی جامعه‌شناسی معرفت پیشنهاد شده است: در رویکرد پهن‌دامنه، جامعه‌شناسی معرفت شامل طیفی از کارهای جامعه‌شناسی و نظریه‌های اجتماعی است که به ماهیت اجتماعی ذهن و معرفت می‌پردازد. این رویکرد، رابطه حیات ذهنی (شناخت، آگاهی، ایده‌های جمعی و غیره) و زندگی اجتماعی (گروه‌ها، نهادها، اجتماعات، جوامع) را بررسی می‌کند. این رویکرد، جامعه‌شناسی معرفت را یک چارچوب ارجاع می‌داند، نه یک مجموعه مشخص از تئوری‌ها. در مقابل، رویکرد تنگ‌دامنه یا محدود، جامعه‌شناسی معرفت را یک حوزه مشخص می‌داند و آن را با شلر و مانهایم آغاز می‌کند. در این رویکرد، می‌توان نقطه شروع، توسعه و تغییر و چشم‌اندازهای آینده این رشته را نشان داد.

جامعه‌شناسی از ابتدا درگیر مسئله معرفت و روابط اجتماعی معرفت بوده است. در میان جامعه‌شناسان کلاسیک، دورکیم تعیین اجتماعی معرفت را به مقولات اساسی فکر (زمان، مکان، علیت) گسترش داد (دورکیم، ۱۳۸۶، ص ۶۰۹-۶۱۶). از نظر او، اولین طبقه‌بندی‌ها (زمانی، مکانی، و غیره)، ریشه‌های اجتماعی دارند و از زندگی اجتماعی مردم ابتدایی ناشی شده‌اند. دورکیم در کارهای خود، به روابط متقابل میان نظام‌های فکری و ساختار اجتماعی توجه کرد. نگاه ساختارگرایانه دورکیم در توجه به علل ژرفی، که از آگاهی می‌گریزد، تأثیر مهمی بر چرخش فرهنگی در جامعه‌شناسی معرفت گذاشت.

مارکس‌ویر، در بیان نزدیکی ساختارهای اجتماعی و نظام‌های فکری، از مفهوم قرابت انتخابی استفاده می‌کند و قائل به رابطه‌ی علی نیست (ویر، ۱۳۷۳، ص ۱۹۲؛ همو، ۱۳۷۴، ص ۳۲؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۷۴). این ایده‌های ویر در کتاب *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری* او به چشم می‌خورد. تأکید همیشگی ویر بر درک معنای ذهنی بین کنشگر و ناظر، راه را برای نظریه‌های بعدی در نگاهی فرهنگی به جامعه‌شناسی معرفت باز کرد. اگرچه آنچنان‌که در تحلیل گفتمان رایج است، ویر به زبان نمی‌پردازد، اما او در سراسر کار خود، معانی را مورد توجه قرار می‌دهد. از این‌رو، کار او را می‌توان نزدیک به تحلیل گفتمان تلقی کرد.

مارکس بر آن بود که هستی اجتماعی، آگاهی را تعیین می‌کند و یک رابطه‌ی علی از زیربنای مادی به روبنای ذهنی، که مارکس به جز علم، همه آن را ایدئولوژی می‌دانست، وجود دارد (مارکس، ۱۳۷۷، ص ۱۷۰؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۲۸۸ و ۳۲۲). به این ترتیب، او نظام‌های عقاید را با پایگاه طبقاتی مرتبط می‌دانست و بر آن بود که افکار، به موقعیت اجتماعی و تاریخی کسانی که به آن افکار معتقدند، وابسته است. هر چند مارکس، در نهایت این فکر که زیرساختار اقتصادی به تنهایی خصلت روساختار را تعیین می‌کند، تعدیل کرد.

### از ماکس شلر تا شکل‌گیری جامعه‌شناسی معرفت جدید

شکل‌گیری حوزه مستقل جامعه‌شناسی معرفت به شلر و مانهایم مربوط است. شلر، با تمایز گذاشتن بین عوامل ایده‌ای و عوامل واقعی، شکل معرفت و نه محتوای آن را تحت تعین جامعه‌شناختی می‌دانست (شلر، ۱۹۸۰، ص ۳۸؛ همو، ۱۹۷۰، ص ۳۴۶؛ همو، ۱۹۹۲، ص ۱۶۷-۱۷۲). شلر، این رابطه را از نوع گرایش و نه علیت می‌دانست. وی، برخلاف جامعه‌شناسی معرفت مارکسی-مانهایمی، بر مفهوم ایدئولوژی متمرکز نبود. این تمایزی اساسی در جامعه‌شناسی معرفت است. نظریه ایدئولوژی، به علت توجه صرف به خطاها و آگاهی کاذب، اجازه نمی‌دهد جامعه‌شناسی معرفت از سطح به عمق برسد و همه حیات ذهنی را در شرایط اجتماعی و تاریخی خود بررسی کند. شلر، در مقابل نظریه ایدئولوژی، به نظریه حقیقت پایبند است. کمتر خواننده شدن شلر در کشورهای انگلیسی زبان موجب شد که نقش مهم او در نظریات جدید جامعه‌شناسی، کمتر و دیرتر دیده شود.

مانهایم، همچون مارکس، از مفهوم ایدئولوژی استفاده می‌کند (هر چند تعریف گسترده‌تری از آن ارائه می‌دهد و علاوه بر ایدئولوژی، یوتوپیا را هم در چارچوب جامعه‌شناسی معرفت قرار می‌دهد)

(مانهایم، ۱۳۸۰، ص ۱۲۵ و ۲۱۳؛ مانهایم و کِسکِمَتی، ۱۹۲۴، ص ۲۰۵). مانهایم برخلاف مارکس، کمتر بر عوامل اقتصادی و طبقاتی پافشاری می‌کند و با اتکا بر مفهوم چشم‌انداز رابطه علی عوامل وجودی و افکار را نشان می‌دهد. مانهایم، با طرح مواردی مثل رابطه‌گرایی و روشنفکران از نظر اجتماعی غیروابسته، سعی داشت خود را از اتهام نسبی‌گرایی برهاند.

به این ترتیب، الگوی کلاسیک جامعه‌شناسی معرفت برگرفته از افکار دورکیم، مانهایم و تا حدودی مارکس، متکی به این ایده شکل گرفت که رابطه نسبتاً علی از جامعه (ساختار، نهاد، طبقات)، به کل فکر و معرفت (روبناء، ایدئولوژی، آگاهی) وجود دارد. اما در این میان، همان‌طور که گفته شد، سایر نظرات متفاوت‌تری ارائه داد.

در دهه ۱۹۶۰، تغییرات مهمی در جامعه‌شناسی معرفت پدید آمد. کتاب برگر و لاکمن، تحت عنوان *ساخت اجتماعی واقعیت* در ۱۹۶۶ منتشر شد. از نظر برگر و لاکمن، واقعیت انسانی توسط جامعه ساخته می‌شود (برگر و لاکمن، ۱۳۸۷، ص ۱۰). آنان حوزه جامعه‌شناسی معرفت را گسترش دادند تا شامل همه اشکال معرفت در زندگی روزمره را شود؛ اینکه چگونه معرفت، واقعیت اجتماعی را شکل می‌دهد. پس دیگر فقط صحبت از تعین اجتماعی ایده‌ها نیست، بلکه معرفت و واقعیت با یکدیگر رابطه دیالکتیکی دارند. گیرتزر، در سال ۱۹۶۴ در مقاله‌ای با نام «ایدئولوژی به عنوان یک نظام فرهنگی»، جامعه‌شناسی معرفت مانهایم و اشتارک را مورد انتقاد قرار داد. از نظر گیرتزر، مسئله دوگانه ایدئولوژی و حقیقت باید جای خود را به جامعه‌شناسی معنا بدهد. این نظرات و انتقادات موجب شد جامعه‌شناسی معرفت جدید شکل بگیرد.

به این ترتیب، جامعه‌شناسی معرفت پایه متفاوتی پیدا کرد و بر همه نظام‌های نشانه‌ای و نمادین متمرکز شد و توجه خود را به واقعیت برساخت شده جلب نمود. دلالت روش‌شناختی این امر این است که، جامعه‌شناسی معرفت جدید، بر عکس جامعه‌شناسی معرفت مانهایمی، علی یا تبیینی نیست، بلکه تفسیری و تفهیمی است و به تعامل و بازتولید نظم اجتماعی توجه می‌کند.

جامعه‌شناسی معرفت جدید، به سازمان‌های اجتماعی مثل رسانه‌ها و نهادهای مرتبط با فناوری اطلاعات و ارتباطات می‌پردازد و اینکه اینها چگونه معرفت را شکل می‌دهند. تحت تأثیر نظریه‌های جدید (فوکو و بوردیو)، این بحث مطرح می‌شود که چگونه معرفت، سلسله مراتب اجتماعی را حفظ می‌کند و تکنیک‌های قدرت به اشکال گفتمانی (معرفت‌ها) پیوند دارد. هر چه جامعه‌شناسی فرهنگی‌تر شود، احتمال اینکه جامعه‌شناسی معرفت، به عنوان مجموعه وسیعی از مطالعات مرتبط دیده شود،

بیشتر است تا یک حوزه مطالعاتی با موضوع مشخص و متمایز. موضوع جامعه‌شناسی معرفت، تغییرات مهمی را پشت سر گذاشته است. جامعه‌شناسی معرفت برای شلر و ما‌نهایم، برای پرده برداشتن از مفروضات ایدئولوژی‌های سیاسی و محتوای صدق آنها به کار می‌رفت، ولی در حال حاضر بیشتر فرهنگی و پراکنده شده است و شامل دانش غیررسمی و زندگی روزمره می‌شود.

آنچنان‌که مک‌کارتی می‌گوید: وقتی معرفت به مثابه فرهنگ مورد توجه قرار می‌گیرد، به این معنی است که انواع گوناگون معرفت‌های اجتماعی با هم مرتبط بوده، معانی اجتماعی را منتقل می‌کنند (مک‌کارتی، ۱۳۸۸، ص ۱۸). محتوا و شیوه‌های مفهوم‌سازی تجربه انسانی، ساخته دانش فرهنگی هستند که خود را در شکل زبان‌های اجتماعی، عقاید اجتماعی، هنجارهای اجتماعی و جهان‌بینی‌ها بروز می‌دهند. این جمله خلاصه ایده اصلی جامعه‌شناسی معرفت است: «کل عرصه تولیدات ذهنی در جامعه تعین می‌پذیرند، به این معنی که هر چیزی که تجربه‌های انسان حاکی از گزینش، تنظیم، و ارزش‌گذاری آنهاست، به واسطه داور اخلاقی و فکری عملکردهای زبان‌شناختی اجتماعی تعین می‌یابد».

به طور خلاصه باید گفت: جامعه‌شناسی معرفت با عبور از دوره کلاسیک خود، از نظریه عام یا جهان‌شمول جبر اجتماعی معرفت، با تکیه بر مفاهیمی مثل طبقه، ساختار اجتماعی، یا ایدئولوژی فاصله گرفت و به طرف فضای فرهنگ، تحلیل فرهنگی، و برداشت و تفسیر معنایی رفت. این رویکرد جدید، که بعضی آن را چرخش از دیدگاه کلاسیک جامعه‌شناسی معرفت می‌دانند، زمانی رخ داد که فرهنگ، معرفت، و زبان تم‌های محوری جریان جدید جامعه‌شناسی شده بودند (توکل، ۱۳۸۷، ص ۹ و ۱۱).

### زمینه نظری پیوند نظریه گفتمان و جامعه‌شناسی معرفت

به‌طورکلی، می‌توان شش کاربرد از گفتمان را شناسایی کرد:

۱. سنت هابرماسی، در این سنت، گفتمان، فرایندهای مباحثه‌ای سازمان‌یافته است. در این سنت، یک رویکرد جدلی به گفتمان وجود دارد.
۲. گفتمان به معنای خُرد که به تحلیل زبان مورد استفاده می‌پردازد و ریشه در زبان‌شناسی عملگرا دارد.
۳. زبان‌شناسی پیکره‌ای که به دنبال همبستگی‌های آماری در متون است.
۴. تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف، که مبتنی بر زبان‌شناسی است و کارکردهای ایدئولوژیک استفاده از زبان را مد نظر دارد.

۵. نظریه‌های گفتمان مثل فوکو و موفه و لاکلائو، که برای تحلیل سطوح کلان اجتماعی در روابط معرفت/ قدرت به کار می‌رود.

۶. تحقیقات گفتمان فرهنگی که شامل سنت‌های کنش متقابل نمادین، بوردیو (قدرت نمادین) و مطالعات فرهنگی می‌شود.

گفتمان در سنت اول (هابرماس)، کمتر مورد تحقیق تجربی قرار می‌گیرد و ربطی هم به تحلیل سیاست معرفت ندارد. در سنت‌های دوم و سوم (زبان‌شناسی)، تمرکز بر استفاده از زبان است. سنت چهارم (فرکلاف)، مبتنی بر مفهوم ایدئولوژی است. در تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف، محقق استفاده‌های ایدئولوژیک از زبان را توسط کسانی که در قدرت هستند، بررسی می‌کند. در زبان‌شناسی و تحلیل گفت‌وگو (در سنت روش‌شناسی مردمی) نیز تمرکز بر متون و گفت‌وگوهای انضمامی است و کاربرد و تغییر زبان مورد مطالعه قرار می‌گیرد. همچنین رویکرد سنتی علوم سیاسی به گفتمان، به روابط بین مباحث (ایده‌ها) و علایق و منافع علاقمند است، اما هنوز سیاست معرفت را تحلیل نمی‌کند. به این ترتیب، با فاصله گرفتن از زبان‌شناسی و نگاه ایدئولوژیک به گفتمان، به معنای فوکویی نزدیک می‌شویم. در واقع در ارتباط با جامعه‌شناسی معرفت، نظریه‌ای از گفتمان مناسب است که برای تحلیل صورت‌بندی اجتماعی معرفت و روابط قدرت/ معرفت به کار آید.

فوکو در کتاب *تاریخ جنون*، تعریف «جنون» به عنوان یک بیماری یا انحراف را حاصل فرایندهای اجتماعی می‌داند و در کتاب *پیدایش کلینیک*، نقد خود را به پزشکی بالینی تعمیم می‌دهد. فوکو در دو کتاب *نظم اشیاء* و *دیرینه‌شناسی معرفت* (دانش) نشان داد که چگونه رشته‌های جدیدی مثل زیست‌شناسی، اقتصاد، زبان‌شناسی، در قرن نوزدهم به وجود آمدند. او در این دو کتاب، با مفهوم مرکزی گفتمان سر و کار دارد. در کتاب *مراقبت و تنبیه*، فوکو به رابطه بین معرفت و قدرت و گفتمان‌های علمی پرداخت و با آن سنتی که معرفت را بیرون از حکم‌ها و اقتضاها و منافع و مناسبات قدرت می‌بیند، به مخالفت برخاست:

قدرت، معرفت را تولید می‌کند (نه صرفاً با مهیا کردن شرایط برای معرفت به دلیل خدمت معرفت به قدرت، و نه صرفاً با استفاده از دانش به دلیل مفید بودن آن)؛ باید پذیرفت که قدرت و معرفت مستقیماً بر یکدیگر دلالت دارند؛ باید پذیرفت که نه مناسبات قدرتی بدون ایجاد حوزه‌ای از معرفت همبسته با آن وجود دارد و نه معرفتی که مستلزم مناسبات قدرت نباشد و در عین حال، مناسبات قدرت را پدید نیاورد (فوکو، ۱۳۹۰، ص ۴۰).

فوکو در کتاب *اراده به دانستن* می‌گوید: مسئله‌گفتمان، گفتن حقیقت نیست، بلکه ممانعت از تولید حقیقت است (فوکو، ۱۳۹۰، ص ۱۸). به نظر فوکو، معرفت شکلی از قدرت است. معرفت، گفتمان را شکل می‌دهد و گفتمان نیز راه‌های مسلط تفکر را شکل می‌دهد و هر دو، بر زندگی ما حاکم می‌شود. گفتمان‌ها ما را در معرض اقتدار قرار می‌دهد. *ضمیران* شرح می‌دهد که ایجاد و اعمال روابط قدرت، مستقیماً با ایجاد و انتشار گفتمان حقیقی گره خورده است (ضمیران، ۱۳۸۴، ص ۱۵۹). همان‌طور که کنوبلاخ شرح می‌دهد، منظور فوکو از گفتمان معنای ساده و لغوی آن یعنی گفت‌وگوی ساده نیست، بلکه آن چیزی است که بیانگر تفکر و همراه با آن نظم دانایی است (کنوبلاخ، ۱۳۹۱، ص ۳۱۰). گزاره‌ها، هسته سازنده گفتمان‌اند. منظور از «گزاره‌ها»، می‌تواند کنش‌های گفتاری دوطرفه، قضایا، و عبارات‌ها باشد. گفتمان ماهیتی مشابه زبان ندارد؛ چون در تحلیل زبانی، با توجه به داده‌گفتمانی دلخواه، پرسش این است که گزاره مربوط بر اساس کدام قواعد ساخته شده است. در نتیجه، بر اساس کدام قواعد می‌توان گزاره‌های مشابه ساخت.

از سوی دیگر، جامعه‌شناسی معرفت برگر و لاکمن، یک چارچوب تئوریک برای پیوند جامعه‌شناسی معرفت و نظریه‌گفتمان فراهم می‌کند. برگر و لاکمن با پیش کشیدن دو مفهوم واقعیت و شناسایی، عنوان می‌کنند که جامعه‌شناسی معرفت باید به بررسی هر آنچه در جامعه به عنوان شناسایی تلقی می‌شود و بررسی ساخت اجتماعی واقعیت بپردازد (برگر و لاکمن، ۱۳۸۷، ص ۲۵). مک‌کارتی، اهمیت برگر و لاکمن را در این می‌داند که آنها مطالعه تعیین اجتماعی معرفت‌ها را جایگزین مطالعه تعیین اجتماعی اندیشه‌ها کردند، به ویژه معارفی که راهنمای مردم در زندگی روزمره است (مک‌کارتی، ۱۳۸۸، ص ۱۹). موضوع جامعه‌شناسی معرفت از نظر آنان، مطالعه فرایندهایی است که در جریان آنها، واقعیت به صورتی اجتماعی ساخته می‌شود و معرفت طیف گسترده‌ای دارد: عرف عام، مذهب، ایدئولوژی، ایده‌ها، تئوری‌ها، مفروضات، زبان و اعمال. آنها هم به فرایند تولید و عینی‌سازی و نهادی‌سازی معرفت به عنوان واقعیت عینی توجه نشان می‌دهند و هم به مکانیسم‌های پذیرش الگوهای معرفت، برگرفته از ذخائر معرفت توسط افراد.

برگر و لاکمن، به تأسی از شوتنز، مفهوم «ذخائر اجتماعی معرفت» را به کار می‌برند. ذخائر معرفت جمعی، به شکل نهادها (مثلاً زبان)، نظریه‌ها، سازمان‌ها، آرشیوها، متون و همه انواع مادیت‌ها (اعمال، مصنوعات، و غیره) خود را نشان می‌دهد. به این دلیل صفت هرمنوتیکی به جامعه‌شناسی معرفت برگر و لاکمن نسبت داده می‌شود که زبان و معرفت را به هم پیوند داده‌اند. جامعه‌شناسی معرفت



هرمنوتیکی، مبتنی بر کارهای شوتز، برگر و لاکمن، به دنبال درک ساخت اجتماعی واقعیت بود. آنها بر نقش زبان و گفت‌وگوهای روزمره در ساخت واقعیت اجتماعی مشترک تأکید می‌کنند. همان‌گونه که کنوبلاخ می‌گوید: به عقیده شوتز، معنا و کنش واحدی جدایی‌ناپذیرند که بنیان‌شان واقعیت است؛ بنیانی برای ساخت معنادار دنیای اجتماعی (کنوبلاخ، ۱۳۹۱، ص ۲۰۹).

به این ترتیب زمینه‌ای نظری برای پیوند نظریه گفتمان و جامعه‌شناسی معرفت به دست می‌آید. همان‌طور که کنوبلاخ می‌گوید:

گفتمان در تولید، تغییر، و بازتولید موضوع‌های علمی و معرفتی نقش سازنده دارد. این نوع ساختن گفتمانی البته در خلاء شکل نمی‌گیرد، بلکه در چارچوب نظامی از گفتمان‌های اجتماعی و نهادینه شده به وجود می‌آید. از دیدگاه جامعه‌شناسی معرفت، گفتمان انعکاس روندی عملی است که در جریان آن نسبت دادن معنایی و نظم معنایی به مرور زمان تثبیت و به صورت نظم معرفتی مرتبط، جمعی، و نهادینه در می‌آید (همان، ص ۳۱۳).

### نمونه‌ای از پیوند نظریه گفتمان و جامعه‌شناسی معرفت

در اینجا نمونه مشخصی از این پیوند معرفی می‌شود. راینر کالر، جامعه‌شناس آلمانی و استاد جامعه‌شناسی دانشگاه آگزبورگ و رییس سابق بخش جامعه‌شناسی معرفت انجمن جامعه‌شناسی آلمان، در برنامه تحقیقاتی خود با عنوان «رویکرد جامعه‌شناسی معرفت به گفتمان» (Sociology of knowledge Approach to Discourse)، که به طور مخفف SKAD نامیده می‌شود، اقدام به تلفیق نظریه گفتمان با جامعه‌شناسی معرفت کرد. SKAD از اواسط دهه ۹۰ توسعه یافت. کالر در این برنامه تحقیقاتی، بحث‌های سنت برساخت‌گرای اجتماعی در جامعه‌شناسی معرفت (یعنی کار برگر و لاکمن) را با مفاهیم فوکو و سنت کنش متقابل نمادین ترکیب کرده است. تأکید او بر تولید، گردش و تغییر اجتماعی معرفت است. او بر روابط اجتماعی معرفت و سیاست معرفت تأکید می‌کند. در نهایت، به آن چیزی می‌رسد که آن را «ساخت گفتمانی معرفت» نام می‌نهد. از نظر کالر، هنوز یک رویکرد جامعه‌شناسی معرفت به گفتمان پدید نیامده است (کالر، ۲۰۱۱، ص ۴۶). بنابراین، کار او را باید تلاشی در این جهت دانست.

برنامه تحقیقاتی راینر کالر در بستر جامعه‌شناسی معرفت جدید و در گسست از جامعه‌شناسی معرفت کلاسیک قابل بررسی است. راینر کالر، به سنت‌های مختلف در جامعه‌شناسی و جامعه‌شناسی معرفت از جمله بوردیو، استوارت هال، و کنش متقابل نمادین اشاره می‌کند و در نظریه خود از آنها بهره می‌برد.

کلر توضیح می‌دهد که *استوارت هال* و به‌طور کلی، مطالعات فرهنگی بیرمنگام معتقدند که ما در عصر جریان‌ات فرهنگ هستیم، به این معنا که فعالیت‌های تولید معنا و ساخت اجتماعی واقعیت‌ها تحت تأثیر تولید سازمان‌یافته، بازنمایی، نظم‌بخشی، و اتخاذ معنا انجام می‌شود. مطالعات فرهنگی بیرمنگام، تحت تأثیر سنت تفسیری در جامعه‌شناسی و بخصوص کنش متقابل نمادین و نظریه‌های ماکس وبر قرار دارد. همچنین، با تأکید بر راه‌های ساخت‌یافته و سازمان‌یافته پردازش جریان‌های فرهنگی نزدیک به تلفیق سنت‌های وبر و فوکو می‌شود.

راینر کلر در تعریف *گفتمان*، از تعریف معرفت‌محور *گفتمان* توسط *استوارت هال* استقبال می‌کند و آن را به جامعه‌شناسی معرفت مربوط می‌داند. مطابق این تعریف: «گفتمان‌ها، راه‌های ارجاع یا ساخت معرفت درباره یک عمل خاص هستند: یک خوشه از ایده‌ها، تصاویر، و اعمال که راه‌های صحبت، اشکال معرفت، و هدایت درباره یک موضوع خاص، فعالیت اجتماعی، یا پایگاه نهادی در جامعه را فراهم می‌کند» (کلر، ۲۰۱۲، ص ۵۵).

همچنین، کلر ضمن اشاره به استفاده مکتب کنش متقابل نمادین از لفظ *گفتمان*، تأکید می‌کند که صاحب‌نظران کنش متقابل نمادین می‌گفتند: جمع‌های اجتماعی، در جهان *گفتمان* زندگی می‌کنند و آن را تولید می‌کنند. منظور از این اصطلاح، سیستم‌ها یا افق‌های معنا و فرایندهای استقرار و تغییر این سیستم‌هاست.

اما کلر در کار خود، بیش از همه، به فوکو و همچنین به برگر و لاکمن ارجاع می‌دهد.

### ارجاعات کلر به فوکو

از آنجاکه کلر به دنبال نظریه‌ای است که فرایندهای تاریخی-اجتماعی معرفت، ساخت‌یابی نمادین معنا، و تولید نظم‌های نمادین را در فضاهای اجتماعی و میدان‌های نهادی بزرگتر تحلیل کند و به سؤالات درباره تولید معنا در سطح وسیع‌تر تاریخ و جامعه پاسخ دهد، به سراغ نظریه *گفتمان فوکو* می‌رود که در زمینه تولید و گردش معرفت مناسب باشد.

به گفته کلر، فوکو از یک سو، یک فیلسوف است که با رویکرد تاریخی به تحلیل *گفتمان* مجموعه‌های معرفت/قدرت می‌پردازد و از سوی دیگر، در سنت دورکیمی در جامعه‌شناسی است (کلر، ۲۰۱۱، ص ۴۶). او از نظام‌های اجتماعی تفکر حرف می‌زند و در پارادایم جامعه‌شناسی معرفت قرار می‌گیرد. فوکو، گاهی به علائق کنش متقابل نمادین نزدیک می‌شود، وقتی که دغدغه

خودش را تحلیل پروبلماتیسیون معرفی می‌کند؛ یعنی به نقاط گسست یا چرخش در تاریخ نهادهای اجتماعی سویژکتیویته می‌پردازد. هر چند کِلر، نظریه گفتمان موفه و لاکلائو را نیز مورد توجه قرار می‌دهد، اما این انتقاد را به آنها وارد می‌داند که تشکیل گفتمانی معرفت فوکو را مورد توجه قرار نداده‌اند (کِلر، ۲۰۱۲، ص ۵۱).

کِلر توضیح می‌دهد که SKAD از فوکو پیروی می‌کند و گفتمان را اعمال اجتماعی می‌داند که تأثیر قدرت را به دنبال دارد (کِلر، ۲۰۱۱، ص ۴۶). فوکو، گفتمان را صرفاً مجموعه ایده‌ها نمی‌داند، بلکه اعمال تاریخی اجتماعی می‌بیند. بنابراین، دیگر تحلیل گفتمان یک تحلیل زبان‌شناختی نیست. به این ترتیب، جا را برای تحلیل جامعه‌شناختی گفتمان باز می‌کند. گفتمان‌ها خود را در قالب سخنران، متون، بحث‌ها، تصاویر، استفاده از نمادها، نشان می‌دهد که باید توسط عاملان با تبعیت از رهنمودهای اجتماعی اعمال شوند.

اما اینکه فوکو چگونه گفتمان را به معرفت و تولید معنا مرتبط می‌کند، از نظر کِلر، فوکو جامعه‌شناسی معرفت تاریخی خود را به وجود آورده است (کِلر، ۲۰۱۲، ص ۵۲). او ایده‌ها را در زمینه اجتماعی‌شان بررسی می‌کند و تغییر و تداوم آنها را در متن دلالت‌های تاریخی، سیاسی، و اقتصادی می‌سنجد. فوکو تلاش می‌کند تاریخی نه از ایده‌ها، بلکه از رخدادها بسازد؛ رخدادهایی که گسست از وضعیت گفتمان‌های قبلی را نشان می‌دهند. وی نیروهای مادی و سیاسی را نشان می‌دهد که ساختارهای معرفت را شکل می‌دهند و در آن رسوب می‌کنند.

### ارجاعات کِلر به برگر و لاکمن

همان‌طور که گفته شد، کار کِلر علاوه بر فوکو، بر نظریات برگر و لاکمن نیز استوار است. رویکرد جامعه‌شناسی معرفت به گفتمان (SKAD)، در همان پارادایم برگر و لاکمن در جامعه‌شناسی معرفت قرار دارد. از نظر کِلر، برگر و لاکمن نیز جامعه را به عنوان نظم نمادین در نظر می‌گرفتند. این نظم، شامل سطوح نمادین و عاملیت‌های کنشگر و بازی متقابل بین آنهاست (کِلر، ۲۰۱۲، ص ۵۶؛ همو، ۲۰۱۱، ص ۴۶). آنها از مفهوم «عرف عام» یا «معرفت دانش عامه» استفاده کردند و افراد را به عنوان عاملان زندگی روزمره در نظر می‌گیرند. از این لحاظ، SKAD هم تکمیل و هم تصحیح آن است و تئوری واقعیت عینی برگر و لاکمن را توضیح می‌دهد. این رویکرد، ساختارها و فرایندهای نهادی در روابط اجتماعی معرفت و ساخت گفتمانی واقعیت عینی را در نظر می‌گیرد.

از نظر کلر، برگر و لاکمن بین دو چیز تمایز قائل شدند: اول جامعه به عنوان یک واقعیت عینی، که در نهادها و ذخائر معرفت خود را نشان می‌دهد. از سوی دیگر، اینکه چگونه سوژه‌های عامل، این واقعیت را در فرایند جامعه‌پذیری به خود اختصاص می‌دهند. برگر و لاکمن، با تلفیق نگاه دورکیمی با نگاه وبری، تلاش می‌کنند تا جامعه به عنوان یک واقعیت نهادمند را با فعالیت‌های تولید معنای کنشگران اجتماعی همراه کنند. برگر و لاکمن این مسئله را مطرح می‌کنند که چگونه معرفت از خلال کنش‌های متقابل محقق می‌شود. آنها از مشروعیت‌بخشی این مجموعه‌های معرفتی و نهادی صحبت می‌کنند و روش‌های مختلف این مشروعیت‌بخشی، از استفاده‌ی ساده گرفته تا تئوریزه شدن را توضیح می‌دهد. نظم معرفتی تاریخمند توسط فرایند جامعه‌پذیری، درونی می‌شود و توسط استفاده از زبان یا سایر نظام‌های نشانه‌ای، بازتولید و منتقل می‌شود.

### ترکیب ایده‌های فوکو و برگر و لاکمن

هدف کلر از ترکیب این دو، این است که همه سطوح سازمانی و نهادی گردش معرفت را توضیح دهد (کلر، ۲۰۰۵، ص ۴). مفهوم «گفتمان»، نسبت به مفهوم «ذخائر معرفت»، مفهوم ظریف‌تری است که می‌تواند فرایندها، اعمال و سیاست معرفت را تحلیل کند. SKAD ابعاد تاریخی و جمعی معرفت و اعمال تولید معرفت را به حساب می‌آورد. بنابراین، حوزه جامعه‌شناسی معرفت را به سمت رژیم‌های اجتماعی و سیاست معرفت می‌کشاند.

برگر و لاکمن، هم فرایندهای دانش نهادی و هم اقتباس‌های زندگی روزمره و استفاده از ذخائر معرفت را در نظر می‌گیرند. از این نظر، مقدم بر فوکو هستند که فقط جنبه نهادی را در نظر می‌گیرد. اما در قبال تأکید بیشتر آنها بر معرفت روزمره و سطح خرد، از نظر کلر مفهوم گفتمان در این برنامه از این جهت اهمیت دارد که سطح کلان را به این تحلیل اضافه می‌کند (همان، ص ۳). البته برگر و لاکمن، نگاه دیالکتیکی به جامعه داشتند که هم واقعیت عینی و هم واقعیت ذهنی را در نظر می‌گیرند که توسط همه انواع معرفت، به واقعیت تبدیل می‌شود.

SKAD همچنین ایده‌ها و مفاهیم فوکو را به کار می‌برد - گفتمان به عنوان عمل، صورت‌بندی‌های گفتمانی، گزاره‌ها، رویه، و نزاع گفتمانی - تا بتواند امور مفلول در کار برگر و لاکمن را واکاوی کند؛ یعنی فرایند گفتمانی نهادینه شدن و تغییر نظم‌های نمادین (کلر، ۲۰۱۱، ص ۴۸).

## فرآروی از نظرات پیشین: شکل‌گیری SKAD

SKAD، گفتمان را به عنوان ساختار ساخت‌یافته و ساختار ساخت‌دهنده در نظر می‌گیرد که هم اعمال اجتماعی را تولید می‌کند و هم به وسیله آنها شکل داده می‌شود. گفتمان‌ها به شکل اجتماعی نظام‌های معرفت را شکل می‌دهند. گفتمان‌ها نظم واقعیت و ابزارهای مادی و نهادی، و تأثیرات قدرت در شبکه‌ای از کنشگران اجتماعی را دربر می‌گیرد. کالر تأکید می‌کند که طبیعت گفتمان، هم در ساخت و هم در تأثیر مادی و انضمامی است. برای نمونه، یک گفتمان علمی خودش را در متون، کنفرانس‌ها، مقالات، گفت‌وگوها و غیره نشان می‌دهد. همه اینها، می‌توانند به عنوان داده مورد استفاده قرار گیرند.

SKAD به دنبال همبستگی بین استفاده از نشانه‌ها، به عنوان اعمال اجتماعی و تولید/تغییر نظم‌های اجتماعی معرفت است. این دیدگاه به گفتمان از نظر کالر، شکاف میان سنت‌های عاملیت‌محور (جنگ تعاریف توسط عاملان انسانی در سنت کنش متقابل نمادین) و ساختارمحور (فوکو در دیرینه‌شناسی دانش) را پر می‌کند (همان، ص ۵۱).

کالر به تبع فوکو، گفتمان‌ها را به عنوان اعمال ساختاریافته و تنظیم شده در استفاده از نشانه‌ها تعریف می‌کند که جهان‌های نمادین را ایجاد می‌کند (کالر، ۲۰۱۲، ص ۵۸-۵۹). گفتمان‌ها، ادعاهای معرفتی تولید می‌کنند که می‌توان به عنوان تلاش برای تثبیت معنا، و به طور عام‌تر، تثبیت نظم‌های نمادین درک کرد. در کار کالر منظور از «معرفت»، فقط معرفت اثباتی نیست (کالر، ۲۰۱۱، ص ۴۸)، بلکه همه نظام‌های نشانه‌ها و نظم‌های نمادین و ذخائر معرفت است. دکترین‌های مذهبی، شامل نظریه‌های جامعه‌شناسی، موقعیت‌های اجتماعی، جهانی شدن، آزادی و غیره می‌شود.

بُعد معرفتی گفتمان‌ها، شامل نظم‌های نمادینی است که در یک رخداد یا مجموعه‌ای از رخدادهای گفتمانی به دست می‌آید. گفتمان‌ها هم شامل محتوا و هم فرم هستند. بنابراین، دو نوع سؤال مطرح می‌شود: نخست اینکه، به چه طریقی یک سخن یا یک متن باید ساخته شود، تا به عنوان بخشی از یک گفتمان شناسایی شود؟ دیگر اینکه، چه چیزی توسط چه کسی و با چه تأثیراتی گفته می‌شود؟ همچنین مهم این است که به این سؤال اساسی پاسخ داده شود که چرا برخی نظم‌های نمادین، تأثیرگذارتر و مهم‌تر از سایرین هستند. بنابراین از نظر کالر، نباید به اینکه بگوییم آنها به شکل اجتماعی ساخته می‌شوند اکتفا کرد؛ SKAD فقط یک رخداد گفتمانی منفرد را بررسی نمی‌کند، بلکه مجموعه‌ای از رخدادهای مورد مطالعه قرار می‌دهد (کالر، ۲۰۱۲، ص ۶۶). فوکو، هم تحلیل گفتمان را راجع به گزاره‌ها می‌داند، نه سخنان منفرد.

## عناصر و ویژگی‌های SKAD

کلیه برای نشان دادن تفاوت کار خود با تحلیل گفتمان ساده، ابعاد مختلفی برای گفتمان تعریف می‌کند که یکی از آنها، پیکربندی معرفت است. برای تحلیل این سطح از ساخت‌یابی معرفت، بین چارچوب‌های تفسیری، طبقه‌بندی‌ها و ساختارهای پدیداری و ساختارهای روایی تمایز قایل است.

چارچوب‌های تفسیری، شاکله‌های مبنایی تولید معنا و کنش است که از خلال گفتمان گردش می‌کند و فهم یک پدیده را ممکن می‌سازد. گفتمان‌ها، چارچوب‌های مختلف را به چارچوب‌های تفسیری ویژه مرتبط ساخته، و موجب شکل‌گیری ذخائر معرفت می‌شوند. به عنوان نمونه، ریسک تکنولوژی‌های پیشرفته به دلیل گفتارهای محیطی مختلف، وارد ذخائر معرفت اجتماعی شده است. عنصر دیگر، طبقه‌بندی‌هاست. شبیه هر شکل استفاده از نشانه، استفاده از زبان در داخل گفتمان، جهان را طبقه‌بندی می‌کند و داخل مقوله‌های مشخص قرار می‌دهد و مبنایی را برای تجربه، تفسیر و برخورد با جهان می‌سازد. بین گفتمان‌ها در مورد این طبقه‌بندی‌ها، رقابت شکل می‌گیرد.

عنصر بعدی، ساختار پدیداری است که بیانگر توجه به همه ابعاد شکل‌گیری و تعریف یک پدیده است. برای نمونه، بر ساخت شدن یک موضوع به عنوان مسئله در عرصه عمومی، نیازمند این است که ابعاد مختلف شکل‌گیری آن از جمله مباحثات، ارزیابی‌ها، علل، ارزش‌گذاری‌ها، پیامدها و غیره در نظر گرفته شود (کلیه، ۲۰۱۱، ص ۵۷).

ساختارهای روایی، همان لحظات ساخت‌یابی گفتمان‌ها هستند که در آن، شاکله‌های تفسیری، طبقه‌بندی‌ها، و ساختارهای پدیداری به شیوه خاصی در ارتباط با هم قرار می‌گیرند. ساختار روایی یک کنش، پیکربندی است که نشانه‌ها و گزاره‌های پراکنده را به شکل روایت‌ها به هم متصل کرده، به تجربیات زندگی شکل می‌دهد (کلیه، ۲۰۱۲، ص ۷۰).

کلیه، از یک نظر کار خود را نزدیک با دیدگاه شوترز می‌داند؛ چراکه فرض می‌کند معنا در آگاهی بشر و در تغییر از تجربه حسی به تجربه مفهومی تشکیل می‌شود (همان، ص ۵۷). بدون چنین فرایندی از لایه‌گذاری معنا یا تشکیل معنا، هیچ درکی از فضا، زمان، و امر اجتماعی وجود ندارد. اما ظرفیت آگاهی بیرون از رابطه با جهان عمل می‌کند. بر اساس نظریه پدیدارشناسی و کنش متقابل نمادین، آگاهی مبتنی بر شاکله‌های تفسیری در فرایند طبقه‌بندی است. این امر، با استفاده از نشانه‌ها یعنی نمادهای بامعنی یا شاکله‌های معرفت اتفاق می‌افتد که از طریق ذخائر معرفت/جهان‌های گفتمان به دست می‌آید.

بر خلاف برخی رویکردهای فوکویی، SKAD اهمیت عوامل اجتماعی را در تولید و گردش معرفت به رسمیت می‌شناسد. همچنین به ابعاد هرمنوتیکی / تفسیری تحقیقات گفتمان توجه می‌کند. از نظر کالر، گفتمان‌ها از طریق کنش‌های کنشگران اجتماعی واقعیت می‌یابند و شامل داعیه‌های معرفتی هستند (کالر، ۲۰۱۱، ص ۵۲). کالر، عوامل را از همین جهت مورد توجه قرار می‌دهد؛ یعنی نقشی که در تعریف موقعیت، درونی کردن و بازتولید معرفت دارند.

آنچنان‌که لیوپلد و وینکل (۲۰۱۳) می‌گویند: منطبق با رویکرد تفسیری، کنشگران به دو شکل درک فهم می‌شوند: سوژه‌های خودتأملی و مخاطبان نظم‌های معرفتی. این رویکرد، رابطه دیالکتیکی بین کنشگران و گفتمان را ملاحظه می‌کند. کنشگران از خلال موقعیت‌هایی که در اختیارشان قرار می‌گیرد، می‌توانند در گفتمان دخالت کنند. در عین حال، توسط گفتمان محدود می‌شوند یا توانایی به دست می‌آورند.

از نظر کالر، درگیر شدن کنشگران در گفتمان به شکل اجتماعی تنظیم می‌شود، اما این به معنای تعیین یافتن نیست (کالر، ۲۰۱۲، ص ۵۸). بنابراین، در تفسیر و کنش در موقعیت‌های انضمامی آزادی وجود دارد. در SKAD منظور از ارجاع به هرمنوتیک، این است که حتماً نیاز به گام‌های بازاندیشانه از تفسیر وجود دارد. ساخت گفتمانی جهان، تنها از طریق تفسیر بازاندیشانه قابل درک است.

کالر در تحلیل خود، دو بعد مادی و نمادین را دخیل می‌داند. بُعد نمادین مرتبط به تولید معناست و به جامعه‌شناسی معرفت مربوط می‌شود (کالر، ۲۰۰۵، ص ۸؛ همو، ۲۰۱۱، ص ۴۷). در بُعد مادی، از مفهوم Dispositif استفاده می‌کند که به فارسی سامانه یا رویه ترجمه شده است. در زبان روزمره، سامانه به زیرساخت‌هایی اطلاق می‌شود که برای انجام یک کاری ساخته شده است. برای نمونه، سطل زباله، قوانین. یا چیزهایی مثل تیمارستان، بیمارستان، سربازخانه و غیره، هر چیزی که از ظرفیت تسخیر، تحدید، جهت‌دهی، شکل دادن و یا کنترل رفتار هر موجود زنده، یا هر نوع ماهیت برخوردار باشد.

### نقد برنامه تحقیقاتی راینر کالر

همان‌طور که اشاره شد، در مقام نقد برنامه تحقیقاتی راینر کالر (SKAD)، سه پرسش اساسی مطرح می‌شود:

اول اینکه، کار او چه نوآوری و اهمیتی برای جامعه‌شناسی معرفت دارد؟ زیرا، جامعه‌شناسی معرفت را نمی‌توان یک حوزه مطالعاتی کاملاً مرزبندی شده قلمداد کرد، بلکه با رویکرد پهن‌دامنه،

نظریات زیادی از جمله نظریه گفتمان را می‌توان مرتبط با جامعه‌شناسی معرفت دانست. شاید نوآوری کار راینر کالر این باشد که اگرچه نظریه گفتمان تاکنون تأثیر مشخصی بر جامعه‌شناسی معرفت داشته و در ضمن از آن نیز تأثیر پذیرفته است، اما کمتر کسی به صراحت ربط این دو نظریه را واکاوی کرده است. کالر می‌گوید: «در مقابل همه رویکردهای دیگر به گفتمان، من می‌خواهم به علاقه فوکو به تشکیل گفتمانی معرفت و به تئوری برگر و لاکمن درباره ساخت اجتماعی واقعیت بپردازم» (کالر، ۲۰۱۱، ص ۴۷). هر چند کالر بدین منظور، دست به گزینش‌هایی هم در نظریه گفتمان و هم در جامعه‌شناسی معرفت زده است که شرح آن رفت.

پرسش دوم اینکه آیا راینر کالر، چیز تازه‌ای به نظریه گفتمان افزوده است؟ مگر غیر از این است که در هر اشاره‌ای به گفتمان، ما به طور ضمنی راجع به معرفت نیز سخن می‌گوییم، پس، آیا لازم است که این اشاره ضمنی را به طور صریح بیان کنیم؟ در نظریه گفتمان، کاربرد اجتماعی زبان مورد پرسش قرار می‌گیرد. از این رو، در ادبیات مربوط به این موضوع، همه جا بر روی «معنا» تأکید می‌شود. در واقع، در نظریه گفتمان می‌پذیریم که معنای زبان ثابت نیست و با دگرگونی شرایط تغییر می‌کند. ضمن اینکه زبان منفعل نیست و همواره در قالب گفتمان می‌تواند روابط سوژه و ابژه را شکل دهد. نظریه گفتمان، به‌طور کلی به فرایندهای اجتماعی مولد معنا می‌پردازد.

راینر کالر، همه جا معرفت، معنا و نظم‌های نمادین را معادل هم به کار می‌گیرد. اگرچه باید به تمایزی که کنوبلاخ، میان معرفت و معنا قایل می‌شود، توجه داشت: «وقتی از معرفت سخن می‌گوییم، با معنایی سر و کار داریم که با سازوکار اجتماعی ساخته شده است (کنوبلاخ، ۱۳۹۱، ص ۲۲۹). معرفت طبیعتاً معناست، اما معنا لزوماً معرفت نیست. معرفت آن معنایی است که عینی شده است، انتقال‌پذیر است، و می‌تواند درونی شود. معنا به منزله پدیده‌ای درونی شده - صرف‌نظر از اینکه تا چه میزان دقیق، معین، روشن و مطمئن باشد - معناست؛ معنا به منزله پدیده‌ای عینیست یافته شکلی بین‌الذهانی است که از آن با عنوان «معنای عینی» یاد می‌شود.

در واقع اهمیت به کارگیری مفهوم «گفتمان»، به معنای فوکویی آن در همین است. نزد فوکو، گفتمان چیزی فراتر از استفاده از زبان است. این تعبیر فرازبانی از گفتمان، نقش زمینه و بسترهای فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و به‌طور کلی، عوامل برون‌زبانی و فرازبانی را در آن دخیل می‌داند. گفتمان هم شامل بُعد نظری و هم بعد مادی است. راینر کالر نیز گفتمان را به همان معنای فوکویی به کار



می‌گیرد و چیزی بر آن نمی‌افزاید. در واقع، خود فوکو هم وقتی از صورت‌بندی‌های گفتمانی سخن می‌گوید، به تولید معرفت در مورد جهان اشاره دارد.

اما تغییری که کالر در نظریه گفتمان می‌دهد، تأکید بر معرفت، به جای معناست؛ به این ترتیب، گفتمان را از سطح زبان‌شناسی فراتر می‌برد و به جامعه‌شناسی معرفت نزدیک می‌کند. از سوی دیگر، او به آن نوع جامعه‌شناسی معرفت (برگر و لاکمن) روی می‌آورد که مطابق آن، معرفت معنای وسیعی دارد و همه موضوعات مورد نظر نظریه گفتمان را پوشش می‌دهد. کنویلاخ نیز توجه ما را به این نکته جلب می‌کند که راینرکالر، در تحلیل گفتمان بر اساس جامعه‌شناسی معرفت، به استفادهٔ زبانی و روندهای استدلالی مقوله گفتمان کم توجه بوده، در مقابل به تحلیل «چگونگی تنظیم و نهادینه شدن بیان گزاره‌ها و اجرای آنها در عمل، و قدرت واقعیت‌سازی» آنها پرداخته است (همان، ص ۳۲۱).

در نتیجه، باید گفت: اگر چه راینرکالر، چیز تازه‌ای به نظریه گفتمان اضافه نمی‌کند، اما با گزینش سویه‌هایی از نظریه گفتمان، پیوند آن را با جامعه‌شناسی معرفت نشان می‌دهد. هدف راینرکالر، دستیابی به نوعی تحلیل گفتمان است، اما زمینهٔ بحث و مبنای کارش را جامعه‌شناسی معرفت شکل می‌دهد. SKAD یک روش نیست، بلکه یک برنامه تحقیقاتی و ترکیبی از نظریه و روش است که در جامعه‌شناسی معرفت جای گرفته تا ساخت گفتمانی نظم‌های نمادین را بررسی کند.

سؤال سومی که مطرح می‌شود این است که در تلفیق نظریه گفتمان و جامعه‌شناسی معرفت، کالر به دنبال چه بوده است؟ از یک سو، این برنامه مبتنی بر جامعه‌شناسی معرفت است؛ چرا که ساخت اجتماعی معرفت و مشروع‌سازی و نهادی‌سازی آن را پیش فرض گرفته است. از سوی دیگر، این ایده فوکو هم نگه داشته که گفتمان، قدرت تأثیرگذاری دارد. هدف این برنامه تحقیقاتی، این است که به روابط اجتماعی معرفت و سیاست معرفت بپردازد. از نظر کالر، گفتمان می‌تواند پلی بین عاملیت و ساختار باشد (کالر، ۲۰۱۱، ص ۵۹). می‌توان فرایندهای گفتمانی را در جامعه، به عنوان بازی متقابل دیالکتیکی، بین کنشگرانی که گزاره‌ها را تولید می‌کنند و ساختارهای موجود یا نوظهور بدانیم.

از نظر کالر، SKAD به دنبال بررسی ساخت گفتمانی نظم‌های نمادین است که از طریق سیاست‌های معرفت رقیب اتفاق می‌افتد (کالر، ۲۰۱۲، ص ۵۹؛ همو، ۲۰۱۱، ص ۴۹). وی افزون بر سیاست معرفت، روابط اجتماعی معرفت - که مجموعه‌های تاریخی و اجتماعی از تولید، تثبیت، ساخت‌یابی و تغییر معرفت است - را نیز در SKAD دخیل می‌داند. تحلیل جامعه‌شناسی معرفت از گفتمان، دغدغه بازسازی فرایندهایی را دارد که در ساخت اجتماعی، عینی‌سازی، ارتباطات و

مشروعیت‌بخشی ساختارهای معنا یا به عبارت دیگر، ساختارهای عمل و تفسیر به کار می‌رود. همچنین SKAD تأثیر اجتماعی این فرایندها را بررسی می‌کند.

دو انتقاد به برنامه تحقیقاتی راینر کالر وارد است: اول اینکه، او توضیح نمی‌دهد که گفتمان‌ها چگونه ظاهر می‌شوند، هژمونیک می‌شوند و گفتمان‌های هژمونیک چگونه به چالش کشیده می‌شوند. این مشکل، از آنجا ناشی می‌شود که مشخص نیست راینر کالر، از دو دوره فکری فوکو، چگونه در برنامه تحقیقاتی خود استفاده می‌کند. فوکو در دوره موسوم به «دیرینه‌شناسی» یا «ساختارگرایی»، همان‌طور که کوزنزهوی توضیح می‌دهد، بر خودآیینی گفتمان‌ها و در دوره بعد، موسوم به «تبارشناسی» یا «پساساختارگرایی» (کتاب مراقبت و تنبیه)، بر چگونگی مقید شدن گفتمان‌ها به قیود اجتماعی تأکید می‌کند و مبحث محوری او قدرت/ معرفت می‌شود (کوزنزهوی، ۱۳۸۰، ص ۲۳). دیویدسون می‌نویسد: فرضیه کاری دیرینه‌شناسی این است که حقیقت را باید نظامی از رویه‌های منظم برای تولید، تنظیم، توزیع، گردش، و عملکرد گزاره‌ها دانست (دیدیدسون، ۱۳۸۰، ص ۶۱). دیرینه‌شناسی، سطح اعمال گفتمانی را متمایز می‌سازد، اما تبارشناسی بر نیروها و روابط قدرت پیوسته با اعمال گفتمانی متمرکز است. لاکلائو نیز می‌گوید: رویکرد دیرینه‌شناسی وحدت حوزه گفتمانی را پیشاپیش مسلم فرض می‌کند (لاکلائو، ۱۳۷۷، ص ۵۰). در واقع باید گفت: که فوکو در تبارشناسی بیرون از اعمال اجتماعی قرار نمی‌گیرد.

تفاوت تلقی برگر و لاکمن از قدرت و معرفت، با تلقی فوکو شایان توجه است. برگر و لاکمن، اگرچه معنای معرفت را وسعت می‌بخشند، اما هنوز امر مستقلی به نام «معرفت» را مورد شناسایی قرار می‌دهند. برگر و لاکمن، قدرت را هم مطابق تعریف معمول جامعه‌شناسی به کار می‌برند و نقش آن را در تحمیل تعاریف نشان می‌دهند: «آن کس که چماق بزرگتری دارد، از فرصت بهتری برخوردار است که تعاریفش از واقعیت را به دیگران تحمیل کند» (برگر و لاکمن، ۱۳۸۷، ص ۱۵۰).

کالر، تکلیف خود را با این مفهوم مشخص نمی‌کند. او همه جا به قدرت اشاره می‌کند و هدف خود را تحقیق در فرایندهای تاریخی - اجتماعی معرفت و سیاست معرفت بیان می‌کند. بنابراین، به نظر می‌رسد بیشتر متأثر از دوره دوم فوکو، یعنی دوره تبارشناسی است. اما آنگاه که وارد جزئیات کار خود، به عنوان تحلیل گفتمان می‌شود، تصویری ایستا از گفتمان ارائه می‌دهد و بیشتر به تحلیل سازوکارهای درونی گفتمان‌ها می‌پردازد. در اینجا، بیشتر خود را منطبق با دوره اول فوکو، یعنی دیرینه‌شناسی نشان می‌دهد. در واقع، اگرچه کالر از تشکیل گفتمانی معرفت سخن می‌گوید، اما باید یک گام دیگر بردارد و

مشخص کند که خودِ گفتمان را به چه شکل به کار می‌برد. در واقع، همان نکته‌ای که کوزنزهوی به عنوان ضعف فوکو در دوره ساختارگرایانه‌اش می‌گوید، در مورد کلر نیز صادق است: «اصرار فوکو بر انفصال اساسی میان گفتمان‌های خودآیین خودارجاع مانع از آن می‌شود که بتواند به شرح این نکته بپردازد که تحولات اجتماعی، چگونه امکان وقوع می‌یابند» (کوزنزهوی، ۱۳۸۰، ص ۲۴).

تمرکز راینر کلر، بر تحلیل گفتمان موجب می‌شود در نهایت به ما نگوید که پاسخ او به مسئله تعیین اجتماعی معرفت چیست؟ اگرچه او از میانجی گفتمان برای پاسخ این سؤال استفاده می‌کند، اما مشخص نمی‌کند که چگونه می‌خواهد از دام نسبی‌گرایی بگریزد. مشکل راینر کلر این است که تنها به ابعاد معرفتی گفتمان توجه می‌کند و از آن فراتر نمی‌رود. استفاده از ترکیب قدرت/ معرفت توسط کلر، این اهمیت را دارد که همواره به ما گوشزد می‌کند که معرفت ناب وجود ندارد، بلکه همواره قدرت/ معرفت داریم. اما اگر معرفت متکی بر گفتمان است و گفتمان‌ها را قدرت تعیین می‌کند، در این صورت با نسبی‌گرایی روبه‌رو می‌شویم. کلر اگرچه کوشیده است از ذخیره علمی جامعه‌شناسی معرفت بهره گیرد، اما می‌تواند با بصیرت‌های بیشتری که از نظرات بنیانگذار جامعه‌شناسی معرفت، یعنی ماکس شلر در خصوص گریز از نسبی‌گرایی به دست می‌آید، عمق و دقت بیشتری به کار خود دهد.

### نتیجه‌گیری

مفهوم «گفتمان»، پیوند وثیقی با مفهوم معرفت دارد، اما چندان تبیین دقیق رابطه نظریه گفتمان و حوزه جامعه‌شناسی معرفت صورت نگرفته است. علت این امر، هم می‌تواند مسیر متفاوت شکل‌گیری و تداوم جامعه‌شناسی معرفت باشد و هم به دلیل تأثیر همه جانبه مفهوم گفتمان در حوزه‌های مختلف علوم انسانی. نگاه گفتمانی به معرفت، ذیل جامعه‌شناسی معرفت قرار می‌گیرد. برای واکاوی پیوند این دو حوزه، لازم است از یک سو، تاریخچه جامعه‌شناسی معرفت بیان شود و از سوی دیگر، به زمینه نظری پیوند آنها توجه شود.

در میان سنت‌های گوناگون نظریه گفتمان، آن سنت‌هایی که در سطح زبان متوقف نمی‌مانند و روابط قدرت/ معرفت را در نظر می‌گیرند، بیش از همه به جامعه‌شناسی معرفت نزدیک می‌شوند. نظریه گفتمان فوکو، واجد این ویژگی است. همچنین جامعه‌شناسی معرفت برگر و لاکمن، با وسعت بخشیدن به مفهوم «معرفت»، هم از قلمرو اندیشه‌ها و ایده‌ها فراتر می‌روند و هم زبان و گفت‌وگوهای روزمره را در کار خود وارد می‌کنند.

برنامه تحقیقاتی *راینر کالر*، با عنوان «رویکرد جامعه‌شناسی معرفت به گفتمان»، تلاشی برای دستیابی به تلفیق نظریه گفتمان و جامعه‌شناسی معرفت است که از آن طریق، تولید معنا و نظم‌های نمادین را در فضاهاى اجتماعى و میدان‌های نهادی بزرگتر تحلیل کند. روابط اجتماعى، معرفت و سیاست معرفت را مطالعه کند و به آنچه ساخت گفتمان معرفت نام دارد، دست یابد. کالر ربط این دو حوزه را تصریح کرده است و با تأکید بر معرفت، به جای معنا، امکان تلفیق این دو را فراهم کرده است. اما کالر در خصوص پویایی گفتمان‌ها، یعنی چگونگی ظاهر شدن، هژمونیک شدن، و به چالش کشیده شدن گفتمان‌ها توضیح نمی‌دهد و مشخص نمی‌کند که متأثر از کدام رویکردهای فوکو است. همچنین کالر، با عدم بهره‌گیری از ذخائر جامعه‌شناسی معرفت، از جمله آرای ماکس شلر، توضیح مناسبی برای مسئله نسبی‌گرایی ندارد.

به نظر می‌رسد، می‌توان مطالعه نزدیکی گفتمان و جامعه‌شناسی معرفت را پیش برد و به سایر تلاش‌هایی که در این زمینه انجام شده نیز توجه کرد. از جمله، می‌توان به دیدگاه زبان‌شناسان اجتماعى توجه کرد که معناشناسی را نسبت به ساختارهای زبانی و به طریق اولی، شرایط جامعه‌شناختی نسبی می‌کند.

## منابع

- برگر، پیتر و توماس لاکمن، ۱۳۸۷، *ساخت اجتماعی واقعیت: رساله‌ای در جامعه‌شناسی شناخت*، ترجمه فریبرز مجیدی، چ دوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- توکل، محمد، ۱۳۸۷، «جامعه‌شناسی معرفت و فرهنگ: تنوع یا تغییر نگرش از کلاسیک به جدید»، *نامه علوم اجتماعی*، ش ۳۳، ص ۱-۲۲.
- دورکیم، امیل، ۱۳۸۶، *صورت بنیانی حیات دینی*، ترجمه باقر پرهام، چ سوم، تهران، نشر مرکز.
- دیویدسون، آرنولد، ۱۳۸۰، «دیرینه‌شناسی، تبارشناسی، اخلاق»، در کتاب فوکو در بوته نقد، ترجمه پیام یزدانجو، تهران، نشر مرکز، ص ۶۱-۸۱.
- ضیمران، محمد، ۱۳۸۴، *میشل فوکو: دانش و قدرت*، چ سوم، تهران، هرمس.
- فوکو، میشل، ۱۳۸۴، *تاریخ جنون*، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران، هرمس.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۵، *پیدایش کلینیک: دیرینه‌شناسی ادراک پزشکی*، ترجمه یحیی امامی، تهران، نقش و نگار.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، *دیرینه‌شناسی دانش*، ترجمه عبدالقادر سواری، تهران، گام نو.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۰، *اراده به دانستن*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، چ ششم، تهران، نشر نی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۰، *مراقبت و تنبیه: تولد زندان*، ترجمه سرخوش و جهان‌دیده، چ نهم، تهران، نشر نی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، *نظم اشیاء: دیرینه‌شناسی علوم انسانی*، ترجمه مسعود خیرخواه، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- کنوبلاخ، هوبرت، ۱۳۹۱، *مبانی جامعه‌شناسی معرفت*، ترجمه کرامت‌اله راسخ، چ دوم، تهران، نشر نی.
- کوزنز هوی، دیوید، ۱۳۸۰، «درآمد»، در کتاب فوکو در بوته نقد، ترجمه پیام یزدانجو، تهران، نشر مرکز، ۱۷-۵۹.
- لاکلاو، ارنستو، ۱۳۷۷، «گفتمان»، ترجمه حسینعلی نوزری، *گفتمان*، ش صفر، ص ۳۹-۵۳.
- مارکس، کارل و همکاران، ۱۳۷۹، *لودویگ فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی*، ترجمه پرویز بابایی، تهران، نشر چشمه.
- مارکس، کارل، ۱۳۷۷، *دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴*، ترجمه حسن مرتضوی، تهران، نشر آگه.
- مانهایم، کارل، ۱۳۸۰، *ایدئولوژی و اتوپیا*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، سمت.
- مک‌کارتی، دوئل، ۱۳۸۸، *معرفت به مثابه فرهنگ*، ترجمه زیرنظر محمد توکل، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- وبر، ماکس، ۱۳۷۳، *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، علمی و فرهنگی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۴، *اقتصاد و جامعه*، ترجمه عباس منوچهری و همکاران، تهران، سمت.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۲، *دین، قدرت، جامعه*، ترجمه احمد تدین، تهران، هرمس.

- Geertz. C, 1964, *Ideology as a Cultural System*, In David E, Apter, ed, *Ideology and Discontent*, New York: Free Press.
- Keller, Reiner, 2005, 'Analysing Discourse, An Approach From the Sociology of Knowledge', *Qualitative Social Research*, v. 6, N. 3, [http://www. qualitative- research. net/ index. php/ fqs/ article/ view/ 19/41](http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/19/41).
- \_\_\_\_\_, 2011, 'The Sociology of Knowledge Approach to Discourse(SKAD)', *Human Studies*, v. 34, p 43–65.
- \_\_\_\_\_, 2012, 'Entering Discourses: A New Agenda for Qualitative Research and Sociology of Knowledge', *Qualitative Sociology Review*, v. 8, p 46-75.
- Leipold. S, & Winkel. G, 2013, *Discursive agency: Towards an actor-centred analysis of political discourses*, 1st International Conference on Public Policy.
- Mannheim. K, & Kecskemeti. P, 1924, *Essays on the Sociology of Knowledge*, New York: Harcourt, Brace & World.
- Scheler, M. F, 1970, On the Positivistic Philosophy of the History of Knowledge and its Law of Three Stages, in Curtis & Petras, *The Sociology of Knowledge: a Reader*, New York: Praeger.
- \_\_\_\_\_, 1980, *Problems of a Sociology of Knowledge*, London: RKP.
- \_\_\_\_\_, 1992, *On Feeling, Knowing, and Valuing*, Chicago: University of Chicago Press.

## بازنمایی نقش زن در سینمای دفاع مقدس؛ از واقعیت تا نمایش

مهدی داودآبادی / مربی، دانشجوی دکتری حکمت هنر دینی دانشگاه ادیان و مذاهب قم  
فاطمه احمدی / کارشناس ارشد ادبیات نمایشی، دانشکده صدا و سیما قم  
Film.nevis@gmail.com  
Fatemeh.ahmadi10@yahoo.com  
دریافت: ۱۳۹۴/۱۰/۲۲ - پذیرش: ۱۳۹۵/۳/۳۱

### چکیده

زنان حدود نیمی از جمعیت کشور را تشکیل می‌دهند و در همهٔ حوادث مهم کشور، بخصوص جنگ تحمیلی سهم بسزایی داشته‌اند. با توجه به همه‌گیر بودن رسانهٔ سینما و تأثیر آن بر مخاطبان، بازنمایی نقش زن در سینمای دفاع مقدس بر اساس واقعیت، اهمیت بسیاری در رفع خلاءهای موجود دارد. این مقاله ضمن بیان مبانی نظری بازنمایی، به بررسی حضور واقعی زن در جنگ پرداخته، با بهره‌گیری از روش تحلیل کیفی، چگونگی بازنمایی حضور زنان، در سینمایی دفاع مقدس را مورد کنکاش قرار داده است. سؤال اصلی پژوهش این است که بازنمایی نقش زن در سینمای دفاع مقدس تا چه میزان به واقعیت حضور زن در دفاع مقدس و نقش وی به عنوان کنش‌گر اصیل توجه داشته است؟ یافته‌ها حاکی از آن است که بازنمایی در سه عرصه: فعالیت زنان در پشت جبهه، حضور در میدان نبرد و نیز نقش زنان پس از جنگ به صورت کامل انجام نشده و در برخی عرصه‌ها، زن به عنوان کنش‌گر اصیل نه تنها بازنمایی نشده، بلکه بیشتر به سمت کلیشه‌سازی و طبیعی‌سازی سوق پیدا کرده است.

**کلیدواژه‌ها:** بازنمایی، زنان، سینما، دفاع مقدس، کلیشه‌سازی.

## ۱. مقدمه

در ایران اسلامی، دفاع مقدس، یکی از بزرگ‌ترین و پر افتخارترین رویدادهای معاصر کشور و مهم‌ترین آزمون فردی و اجتماعی مردم این سرزمین به‌شمار می‌آید. در این میان، ظهور چهره‌هایی از بانوان که به ایفای نقش تکاملی خود پرداخته و ذکر نامشان تا ابد با افتخار همراه است، ما را به سهم زنان در جنگ تحمیلی رهنمون می‌کند. در دههٔ شصت، سینماگران با تأثیرپذیری از دفاع مقدس، به ساخت فیلم‌های سینمایی با مضمون جنگ پرداختند. در این آثار، با توجه به ماهیت جنگ، مردان حضور پررنگ‌تری داشتند. این امر موجب شده تا نقش بانوان، به نقش‌های حاشیه‌ای خلاصه شود.

با فراهم آمدن فرصت نگاه واقع‌بینانه به ابعاد مختلف جنگ، افرادی چون ملاقلی‌پور با فیلم «هیوا»، حاتم‌کیا با فیلم «برج مینو» و «بوی پیراهن یوسف»، شورجه با فیلم «وعده دیدار» و درویش با فیلم «کیمیا» و «سرزمین خورشید» با بازنمایی نقش زنان در دفاع مقدس، در پررنگ جلوه دادن حضور زن در عرصه جنگ، تلاش‌هایی نموده‌اند. با این حال، تاکنون نه تنها زن جایگاه واقعی خود را در سینمای دفاع مقدس نیافته، بلکه نقش وی به صورت کلیشه در آمده است. درحالی‌که بانوان ایرانی، علاوه بر نقش‌هایی چون مادری، همسری، خواهری و...، در شرایط بحرانی و طاقت‌فرسا به دفاع از دین و میهن پرداخته‌اند.

ارتباط بازنمایی با زندگی و تجربه مردم در جهان اجتماعی پیچیده است، اما بازنمایی‌ها برای مردم واقعی، دارای پیامدهای واقعی است و ممکن است ناشی از نوع نگاه سینماگران به جنس زن و نقش او در اجتماع باشد. ریچارد دایر تأکید می‌کند که «نحوه برخورد با گروه‌های اجتماعی در بازنمایی فرهنگی، بخشی از این نکته است که با آنها در زندگی واقعی به چه نحو برخورد شود؛ چرا که تبعیض و... توسط بازنمایی استحکام می‌یابد و نهادینه می‌شود» (مهدی‌زاده، ۱۳۸۷، ص ۱۷).

سینما به عنوان رسانه‌ای قدرتمند با مخاطبان پرشمار، یکی از مؤثرترین راه‌های ثبت وقایع و انتقال آن به جوامع می‌باشد. عدم تناسب میان حضور واقعی بانوان ایرانی در دوران جنگ تحمیلی و بازنمایی حضور همه جانبه آنان در طول جنگ، بررسی فیلم‌های سینمایی دفاع مقدس، با هدف کشف خلأهای موجود در این عرصه را ضروری می‌نماید. شایسته است بار دیگر، عرصه‌های حضور زن در دفاع مقدس و فیلم‌هایی که به بازنمایی زن پرداخته‌اند، مورد بررسی قرار گیرند. اینکه به راستی زنان در زمان جنگ تحمیلی، در چه عرصه‌هایی به فعالیت می‌پرداختند؟ بازنمایی



کیفی زنان در سینمای دفاع مقدس در چه نقش‌هایی صورت گرفته است؟ در سینمای دفاع مقدس، از لحاظ کمی و کیفی بیشتر به بازنمایی کدام عرصه‌های حضور زن پرداخته شده است؟ بازنمایی نقش زن در سینمای دفاع مقدس از واقعیت تا نمایش چگونه بوده است؟

با بررسی پیشینه این بحث مشخص شد، پژوهشی با این عنوان صورت نگرفته، بلکه پژوهش‌های انجام شده مرتبط با این موضوع، به بازنمایی جنسیت در رسانه پرداخته‌اند. کتابی با عنوان **رسانه‌ها و بازنمایی** با هدف اینکه بازنمایی نه انعکاس و بازتاب معنای پدیده‌ها در جهان خارج، که تولید و ساخت معنا بر اساس چارچوب‌های مفهومی و گفتمانی است، نوشته شده است. نویسنده کتاب بر این عقیده است که هرگونه بازنمایی ریشه در گفتمان و ایدئولوژی‌ای دارد که از آن منظر بازنمایی صورت می‌گیرد. در این کتاب بازنمایی سه حیطه «مذهب»، «جنسیت» و «نژاد» در رسانه، بررسی شده است. نویسنده در بحث بازنمایی جنسیت، نتیجه گرفته زندگی زنان به نحو شایسته‌ای در رسانه‌های جمعی منعکس نمی‌شود. نتیجه این پژوهش، عدم حضور، محکومیت، ناچیز به حساب آمدن، حذف و مخدوش شدن زنان در رسانه‌های جمعی است.

پژوهش «سیاست جنسیت در تلویزیون ایران» نیز به چگونگی نمایش زنان در سه مجموعه تلویزیونی توجه کرده است. محور تحلیل نمونه‌ها، مفهوم حضور شایسته زنان در خطوط داستانی مجموعه‌ها می‌باشد. بر اساس بررسی‌های این پژوهش، هر چند کمیت حضور زنان در این مجموعه‌ها حاکی از حضور پررنگ آنهاست، اما حضور کیفی و شایسته آنها، با الگوها و اهداف سیمای جمهوری اسلامی ایران انطباق ندارد.

بنابراین، این پژوهش با بررسی «بازنمایی نقش زن در سینمای دفاع مقدس؛ از واقعیت تا نمایش»، از لحاظ موضوعی و مکان مطالعه جدید به شمار می‌آید. سینمای دفاع مقدس ژانر ملی و مخصوص ایران است. بررسی مقایسه‌ای واقعیت و نمایش زن در این ژانر تاکنون مورد توجه قرار نگرفته است. این پژوهش به تبیین بازنمایی، عرصه‌های حضور و نقش زنان در دفاع مقدس و بازنمایی زن در سینمای دفاع مقدس با روش تحلیل کیفی می‌پردازد.

## ۲. مبانی نظری پژوهش

نظریه بازنمایی و بازنمایی جنسیت از مباحث ضروری در این پژوهش می‌باشند:

## ۱-۲. بازنمایی

در ماهیت هنر نسخه‌برداری یا بازنمایی نهفته است. این نسخه‌برداری [یا سرمشق‌گیری از جهان واقع] است که وجه مشترک همه آثار هنری است و موجب تشخیص و ارزشمندی آنها می‌شود. این نگرش، که هنر نسخه‌برداری است، یکی از کهن‌ترین نگرش‌های نظری درباره هنر است (شپرد، ۱۳۸۸، ص ۹). افلاطون، عالم ماده را بازنمایی مُثُل می‌دانست و هنر را بازنمایی عالم ماده معرفی می‌کرد. از این رو، آن را کاری سخیف می‌دانست. اما/ارسطو، هنر را تقلید صرف از اشیا ندانسته و بر این باور بود که هنر این توانایی را دارد که جهانی تازه بیافریند. از دیدگاه افلاطونی به «بازنمایی» و از دیدگاه ارسطویی به «بازنمایی ابداعی» تعبیر نموده‌اند؛ چراکه عنصر ابداع و خلاقیت از نظر ارسطو، نقش ویژه‌ای در هنر دارد. مسئله بازنمایی، که در زبان یونانی از آن با واژه Mimesis تعبیر شده است، با ترجمه (محاکات) وارد اندیشه فلسفه اسلامی شد (انصاریان، ۱۳۸۵). «محاکات»، در لغت به معنای با هم حکایت کردن، حکایت کردن قول یا فعل کسی بی‌زیادت و نقصان، بازگو کردن، عین گفته کسی را نقل کردن و مشابه کسی یا چیزی شدن می‌باشد (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۱۲، ذیل واژه محاکات). نظریه مُثُل افلاطون به خوبی این مدعا آشکار را بیان می‌کند که هدف نقاش نباید بازنمایی اشیا این عالم باشد، بلکه باید بازنمایی «زیبایی واقعی» باشد؛ یعنی بازنمایی مثال زیبایی باشد که از رونوشت‌های ناقص خود در این جهان منتزع است (هرست‌هاوس، ۱۳۸۴، ص ۵۴). زیبایی‌شناسی کلاسیک، به همین ایده‌آل «همسانی شیء و خرد» متکی بود و بر اثر همین اتکا، به آنجا رهنمون شد که بیشتر بر «طبیعی» و «حقیقی» بودن تأکید می‌کند. بنابراین ایده‌آل، توفیق یک اثر هنری برحسب موفقیت آن در ارائه مجدد شیء، به شکلی هر چه کامل‌تر است، به گونه‌ای که شیء در این بازنمایی مجدد، بر اثر طبیعت هنرمند دستخوش تحریف نشده باشد. اما اکنون این هنجار تغییر می‌کند؛ دیگر نه بر نزدیکی تصویر هنری به شیء، بلکه بر دوری آن از شیوه خاص بیان مصالح عرضه هنری تأکید می‌شود. تصویری که هنر می‌آفریند، هرگز مطابق با شیء یا شبیه آن نیست. ولی این تصویر به منزله تصویری غیرحقیقی محکوم نمی‌شود، بلکه این تصویر، صدق درون‌باش خود را دارد. «تصویر، کاذب نیست و استعاره (یا مجاز) نیز صدق خود را داراست؛ همان‌گونه که داستان، صدق خویش را دارد» (کاسیرر، ۱۳۸۹، ص ۴۵۴).

در حوزه رسانه‌ها، از واژه «بازنمایی» (representation)، برای بیان ویژگی رسانه‌ای عرضه تصویری از جهان استفاده می‌شود. کارکرد اساسی و بنیادین رسانه‌ها عبارت است از: بازنمایی

واقعیت‌های جهان خارج برای مخاطبان و اغلب دانش و شناخت ما از جهان، به وسیله رسانه‌ها ایجاد می‌شود. درک ما از واقعیت نیز به واسطه و به میانجی‌گری روزنامه‌ها، تلویزیون، تبلیغات و فیلم‌های سینمایی و... شکل می‌گیرد. رسانه‌ها جهان را برای ما به تصویر می‌کشند. رسانه‌ها این هدف را با انتخاب و تفسیر خود در کسوت دروازه‌بانی و به وسیله عواملی انجام می‌دهند که از ایدئولوژی اشباع هستند (واتسون و هیل، ۲۰۰۶، ص ۲۴۸). در حوزه فرهنگ، رسانه‌های جمعی برای غالب مردم، کانال اصلی بازنمایی و بیان فرهنگی، منبع اصلی تصاویر واقعیت اجتماعی، و اصول شکل دادن و حفظ هویت اجتماعی هستند. زندگی اجتماعی با استفاده روزمره از رسانه الگو می‌گیرد و محتوای آن در اوقات فراغت مخاطب تزیق می‌شود (مک‌کوآیل، ۲۰۱۰، ص ۱۱).

در چگونگی تصویرپردازی رسانه‌های جمعی، رابطه پویایی بین بازنمایی و تخیل و لذت وجود دارد. تصاویر، کلیشه‌های مربوط به هویت و دیگری را تولید می‌کند و تداوم می‌بخشد (میلنر و براویت، ۱۳۸۷، ص ۸۱). به اعتقاد هال، بازنمایی فقط توسط دوربین صورت نمی‌گیرد و تنها بحث اراده و واقعیت مطرح نیست، بلکه بازنمایی را باید درون یک ساختار فهم کرد. بخشی از آن مربوط به کارگردان، بخشی مربوط به برجسته‌سازی، برخی طبق شرایط اجتماعی و فرهنگی و... است (عاملی، ۱۳۸۵). در این نظریه، معنا کشف نمی‌شود، بلکه تولید و برساخته می‌شود. در واقع، معنا برساخته نظام‌های بازنمایی است (هال، ۱۳۸۶، ص ۱۰). بازنمایی از طریق «کلیشه‌سازی» و «طبیعی‌سازی»، معنا را ایجاد و منتقل می‌کند و چگونگی برخورد با گروه‌های اجتماعی نظری زنان، توسط بازنمایی استحکام می‌یابد و نهادی‌نه می‌شود:

۱. کلیشه‌سازی: نوعی بازنمایی است که مردم را تا حد چند خصیصه یا ویژگی ساده تقلیل می‌دهد. کلیشه عبارت است از: تنزل انسان‌ها به مجموعه‌ای از ویژگی‌های شخصیتهایی مبالغه‌آمیز و معمولاً منفی. در نتیجه، کلیشه‌ای کردن شخصیت‌ها عبارت است از: تقلیل دادن، ذاتی کردن، آشنا کردن و تثبیت «تفاوت» و از طریق کارکرد قدرت، مرزهای میان «بهنجار» و «نکبت بار»، «ما» و «آنها» را مشخص کردن (مهدی‌زاده، ۱۳۸۷، ص ۱۹). سینما هم به مثابه رسانه‌ای مهم در جهان معاصر، در امر کلیشه‌سازی نقش دارد. در دنیای سینما، ابتدا کلیشه‌ها برای کمک به ادراک روایت از سوی مخاطب شکل گرفتند. از سوی دیگر، کلیشه‌ها سبب ایجاز در روایت سینمایی می‌شوند. آنها تحت تأثیر عوامل زمینه‌ای نیز هستند. بنابراین، «کلیشه‌ها به تبعیت از تغییر بافت سیاسی - فرهنگی تغییر می‌کنند» (هیوارد، ۱۳۸۱، ص ۲۷۰).

۲. طبیعی سازی: به فرایندی اطلاق می شود که از طریق آن، ساخت های اجتماعی، فرهنگی و تاریخی به صورتی عرضه می شوند که گویی اموری آشکارا طبیعی هستند. طبیعی سازی، دارای کارکردی ایدئولوژیک است. در فیلم و تلویزیون، دنیا به صورت طبیعی به شکل دنیایی سفید، بورژوازی و پدرسالار نشان داده می شود. براین اساس، طبیعی سازی وظیفه تقویت ایدئولوژی حاکم را بر عهده می گیرد. گفتمان های طبیعی ساز چنان عمل می کنند که نابرابری های طبقاتی، نژادی و جنسیتی به صورت عادی بازنمایی می شوند. «تصویر زن به شکل موجود درجه دوم و ابژه نگاه خیره مرد نشان داده می شود» (همان، ص ۲۰۴ و ۲۰۵).

این راهبرد بازنمایی، در ایدئولوژی و گفتمان به کار گرفته می شود تا در قالب عقل سلیم درآید. طبیعی سازی نه امری طبیعی، که در محصول و فرآورده های اجتماعی و فرهنگی است. ویژگی هایی که به اقلیت ها در رسانه ها داده می شود، ویژگی هایی طبیعی نیستند، بلکه طبیعی سازی یعنی برساخته ای اجتماعی و فرهنگی هستند (مهدی زاده، ۱۳۸۷، ص ۱۹). رسانه متکی به زبان و معناست، زبان و معنا نیز در چارچوب گفتمان همواره متکی بر قدرت است. لذا بازنمایی حوادث توسط رسانه ها، جدای از بحث اخلاقی و غیراخلاقی بودن آن، سوگیری ایدئولوژیک دارد و در تضعیف یا تثبیت قدرت و گفتمان ویژه ای گام برمی دارد (هال و جالی، ۲۰۰۷، ص ۳۲).

## ۲-۲. بازنمایی جنسیت

جوامع بشری برای مردان و «مردانگی» ارزش بسیار بیش از «زنانه» و «زنانگی» قائل شده اند. نظام های گفتمانی و نمادین آنها، سوژگی و دیدگاه های مردانه را محوریت داده اند و زنان را به عنوان «دیگری» و ابژه جنسی انگاشته اند (پین، ۱۳۸۲، ص ۱۷۶). در تحلیل های جامعه شناسی کلاسیک تا معاصر، مردان به عنوان کنشگران، محرکان و دگرگون کنندگان زندگی اجتماعی مطرح شده اند، در حالی که زنان از رویکردهای کلیدی این حوزه محروم بوده، سهم آنها در ساختن جامعه نادیده گرفته شده است (محمدپور، ۱۳۸۹ الف، ج ۱، ص ۴۶۹). جهان اجتماعی، جهانی «جنسیتی شده» است. احساس ها، نیازها، رفتارها، نقش های اجتماعی، حرفه ها و کل نهادهای اجتماعی به عنوان اموری مردانه، زنانه یا مناسب برای مردان و زنان تعریف و بازتعریف می شوند (محمدپور، ۱۳۸۹ ب، ص ۴۶۶).

در رسانه های جمعی، معمولاً مردان به صورت انسان هایی مسلط، فعال، مهاجم و مقتدر به تصویر کشیده می شوند و نقش های متنوع و مهمی را که موفقیت در آنها، اغلب مستلزم مهارت حرفه ای،

کفایت، منطق و قدرت است، ایفا می‌کنند. در مقابل، زنان معمولاً تابع، منفعل، تسلیم و کم‌اهمیت هستند و در مشاغل فرعی و کسل‌کننده‌ای، که جنسیت‌شان، عواطفشان و عدم پیچیدگی‌شان به آنها تحمیل کرده است، ظاهر می‌شوند (استریناتی، ۱۳۸۰، ص ۲۴۶). بررسی گالهر از زنان در رسانه‌ها، نشان می‌دهد که تصویری ثابت و کلیشه‌ای از آنان در غالب تصاویر دوگانه «خوب» و «بد» وجود دارد (بارکر، ۱۳۸۲، ص ۲۲۹). بسیاری از جنبه‌های زندگی و تجارب زنان، به خوبی در رسانه‌ها منعکس نمی‌شوند. زنان بیش از آنچه رسانه‌ها می‌گویند کار می‌کنند، زنان بسیار کمتر از آنچه پُراهای صابونی و سریال‌ها نشان می‌دهند، فتنه‌گرد و تمایلات زنان بسیار بیشتر از خانه و خانواده‌ای است که نشریات سنتی زنان می‌گویند (ون زونن، ۱۳۸۳). نکته‌ای که در این خصوص مایه نگرانی است این است که «فناسازی نمادین»، به این معنی است که زنان، زندگی آنها به نحو شایسته‌ای در رسانه‌های جمعی منعکس نمی‌شود. فرهنگ رسانه‌ای عامه، زندگی واقعی زنان را به ما نشان نمی‌دهد. نتیجه این، عدم حضور، محکومیت، ناچیز به حساب آمدن، حذف و مخدوش شدن [چهره] زنان در رسانه‌های جمعی است (استریناتی، ۱۳۸۰، ص ۲۴۶).

### ۳. روش تحقیق و شیوه تجزیه و تحلیل اطلاعات

این پژوهش به شیوه‌ای کیفی انجام شده و از تکنیک تحلیل کیفی برای بررسی داده‌ها استفاده شده است. هر چند در این تحقیق، بر تحلیل کیفی تأکید شده، اما هرگاه شرایط ایجاب نموده، از داده‌های کمی نیز استفاده شده است. در روش‌های تحقیق کیفی، با نگاه از درون، بر فهم شیوه‌ای که انسان‌ها جهان اطرافشان را درک می‌کنند، متمرکز شده‌اند و به دنبال فهم واقعیت اجتماعی، احساسات، رفتارها و تجارب، از نگاه کنشگران، فرهنگ‌ها و گروه‌ها هستند. تحلیل محتوا، به عنوان تکنیکی تحلیلی، در اوایل قرن ۲۰ در حوزه ارتباطات، رواج چشمگیری یافت. امروزه تحلیل محتوا در حوزه‌های متفاوتی چون ارتباطات، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و... مورد استفاده قرار می‌گیرد. این روش، قادر است علاوه بر منابع نوشتاری، هر گونه متن به معنای عام آن (text)، نظیر داده‌های کلامی، تصویری، چاپی و الکترونیکی را که ممکن است از روایت‌ها، مصاحبه‌ها، پرسش‌های پیمایشی باز، مشاهده و استاد به دست آمده باشد، مورد تحلیل قرار دهد (تبریزی، ۱۳۹۳).

روش گردآوری اطلاعات در این نوشتار، به صورت ترکیبی شامل روش کتابخانه‌ای و میدانی می‌باشد. در بخش نظری، با روش اسنادی (شامل کتاب، مقاله، فیلم)، تحقیق از راه مطالعه منابع و مأخذ

معتبر و مختلف واکاوی شده است. همچنین در بخش نظری، از ابزار فیش‌برداری برای گردآوری اطلاعات مربوط به موضوع استفاده شد. در بخش تحلیل فیلم، با روش میدانی با ابزار مشاهده و همچنین روش اسنادی (کتاب و مقاله)، برای تحلیل فیلم‌ها بهره برده شده است. فیلم‌ها بر اساس حضور زن در آنها انتخاب شده‌اند. در هر بخش برای تحلیل، فیلم یا فیلم‌هایی که حضور زن در آنها مؤثر بوده است، انتخاب شده‌اند.

#### ۴. حضور زن در جنگ

جنگ همیشه فعالیتی مردانه بوده است. مردان در همه جا نیروهای رزمندۀ ارتش‌ها را تشکیل داده‌اند و فرمانده و ژنرال بوده‌اند. ارزش‌های جنگجویانه، که بر ماجراجویی، تهور و روح یگانگی جمعی (احساس یگانگی با افرادی غیر از خانواده در تعقیب هدف‌های مشترک) تأکید می‌ورزند، همواره بیشتر به مردان مربوط بوده است تا به زنان (گیدنز، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۸۰).

اگر چنین پیش‌فرضی را در مورد جنگ بپذیریم، نقش زنان را در پشت جبهه‌ها تعریف کرده‌ایم؛ در شکل اسطوره‌ای اینکه اصولاً جنگ‌ها با فتنه‌انگیزی زنان و یا به خاطر آنها به پا می‌شود و یا در شکل اخلاق نوین آن (در مقابل اخلاق ویکتوریایی حاکم بر جوامع غربی تا قبل از وقوع جنگ جهانی اول)، که به هر حال به عنوان یک انسان مستقل در جامعه شناخته شده است، ولی باز هم به خاطر مناسبات مردسالارانه اجتماع به نبردهای اصلی وارد نشد.

در مقابل این رویه فکری، آیت‌الله جوادی آملی در کتاب *زن در آینه جلال و جمال* خود

چنین می‌نویسد:

اگر کشوری در حال جنگ و دفاع است و از طرف بیگانه‌ها تهدید می‌شود، زن‌ها باید دفاع کنند و لازمه دفاع، آموزش نظامی دیدن است. پس در هیچ یک از این مسائل، زن محروم نیست، بلکه در اکثر دشواری‌ها و باربرداری و امانت‌داری‌ها، در بسیاری از مصائب و مشکلات، زن همتای مرد است. اینکه گفته می‌شود جنگ و جهاد و مبارزه وظیفه زن نیست، مربوط به جهاد ابتدایی است که مربوط به امام معصوم علیه السلام است و تنها بعضی از فقهای ما فرموده‌اند، که اختصاصی به امام معصوم ندارد، اما در جنگ‌های دفاعی و رد کید اجانب، اگر زن فرمانده لشکر زنان بشود نه تنها جایزست بلکه گاهی واجب است، چون دفاع اختصاصی به زن و مرد ندارد. هر جا که دفاع باشد، زن همتای مرد و در همه مسائل جنگی و غیرجنگی حضور دارد (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ص ۴۱۲).

زنان در صدر اسلام برای دفاع از عقیده، ایمان، دین و کیان خود نقش بسزایی داشته‌اند. در بررسی پیشینه نقش، چگونگی و حدود حضور زنان در جنگ‌های صدر اسلام و تشریح مصادیق، نمونه‌ها و

بیان شواهد تاریخی به این نتیجه روشن می‌رسیم که بزرگ‌ترین مدافع زن در صدر اسلام، فاطمه علیها السلام است. ایشان به همراه گروهی از زنان، در جنگ احد شرکت کردند. حضرت زهرا علیها السلام و چهارده زن دیگر، عهده‌دار حمل آذوقه و آشامیدنی، مراقبت از مجروحان و آب‌رسانی به تشنگان بودند. در همین جنگ، ایشان از رسول خدا صلی الله علیه و آله و حضرت علی علیه السلام پرستاری و مراقبت نمودند (ر.ک: منصورى لاریجانی، ۱۳۷۶، ص ۷۱-۸۰).

اولین شهید زن در اسلام، سمیه است؛ مادر عمار یاسر. سوده هم‌دانی، با اشعار خود برادران مسلمان را تشویق به جهاد می‌نمود. صفیه دختر عبدالمطلب و عمه بزرگوار پیامبر، در جنگ احد سر یک یهودی را با شمشیر از تن جدا کرد. آسیه در مداوای مجروحان و انتقال شهدا سهم بسزایی داشت و یک نیروی رزمی بود. ام‌عمار، در جنگ حنین یکی از دشمنان را با ضربات شمشیر از پای درآورد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله همواره در جنگ‌ها تعدادی از زنان را به همراه داشت. وظیفه آب‌رسانی به بیماران و مداوای آنها را بر عهده داشتند. نسیم، ام‌سنان/اسمی، سلمی کنیز پیامبر نیز به عنوان پرستار به ایشان کمک می‌کردند (شریعتی، ۱۳۸۳ الف).

آیت‌الله جوادی آملی، در مورد لزوم بازنمایی و بیان حضور زنان در صحنه‌های دفاع می‌نویسند:

اگر کارهایی که زنان اباذرگونه، در جنگ‌ها و صحنه‌های سیاسی اسلام کردند، ده‌ها بار گفته می‌شد و به صورت فیلم تبلیغی در می‌آمد، و ده‌ها کتاب در آن زمینه نوشته می‌شد، آن‌گاه مشخص می‌شد که زن‌ها در پیشبرد مسائل نظامی در صدر اسلام همچون اباذر و مالک اشتر در صحنه بوده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ص ۲۹۸).

#### ۴-۱. واقعیت حضور زن در جنگ تحمیلی

زنان ایرانی در طول نهضت اسلامی و دفاع مقدس، مسئولیت‌های مهم و خطیری را عهده‌دار بوده‌اند. مقام معظم رهبری در مورد این مسئولیت می‌فرماید:

زنان کشور ما، در طول انقلاب پشتوانه حرکت مردها بودند. اگر احساسات و ایمان قوی زن‌ها نبود، شاید بسیاری از مردهای ما این قدرت را پیدا نمی‌کردند که در میدان‌های سخت مبارزات گوناگون حضور داشته باشند، امروز هم همان مسئولیت بر دوش خانم‌هاست (بیانات رهبر، ۱۳۳۸/۴/۱۵).

آنچه بعد از حدود یک و نیم سال پس از پیروزی، زنان را به کمک و مساعدت بیشتر طلبید، دفاع مقدس است که هشت سال نظاره‌گر رشادتهای زنان و مردان این مرز و بوم بود. بنابراین، و به علت گستردگی فداکاری زنان در عرصه دفاع مقدس، احصاء همه آن ایثارگری‌ها ممکن نیست، و در هر نوشته‌ای و در این نوشته، تنها می‌توان به بخش کوچکی از آن اشاره کرد (شریعتی، ۱۳۸۳).

اولین مسئولیتی که زنان در دفاع مقدس، به صورت خودجوش و هم‌پای مردان بر عهده گرفتند، جنگیدن با دشمن یعنی در جنوب و مزدوران داخلی در کردستان بود، حتی آنان، کوکتل مولوتف ساختند، تا به جنگ تانک‌های عراقی بروند که قصد داشتند از مرز شلمچه بگذرند. زنان رزمنده در خرمشهر، کارهای دیگری را نیز بر عهده داشتند که مراقبت از تسلیحات، تسلیح رزمندگان، نگهداری از پیکر شهداء، توزیع سلاح بین رزمندگان از آن جمله بوده است... صحنه‌های رزم زنان، اگرچه اندک بود، ولی اولاً تا پایان دفاع مقدس کم و بیش ادامه یافت و ثانیاً، تأثیر عمیقی بر روحیه رزمندگان داشت. به علاوه، زنان نقش‌های اطلاعات رزمی فراوانی را انجام دادند (شیرودی، ۱۳۸۵). کم‌کم با خروج خانواده‌ها از شهر و لزوم شرکت گسترده‌تر در مقابله با دشمن، از تعداد امدادگران مرد کاسته شد و خواهران میدان‌دار اصلی این فعالیت‌ها شدند: انتقال مجروحان و شهدا، کمک‌های اولیه، پرستاری، نظافت و... در بیمارستان و پایگاه‌های امداد، شناسایی شهیدان و مجروحان، کندن قبر و دفن شهدا، نگهداری در قبرستان، ساخت تابوت و... (انصاری و همکاران، ۱۳۸۷، ص ۴۸۴).

زنان در پشت جبهه نیز با کمک‌های مالی در دفاع مقدس حضور همدلانه داشتند. کمک‌های مالی و نقدی خواهران در دفاع مقدس، به ویژه اهدای اشیای قیمتی خود، بخشی از جلوه‌های حضور بانوان در دفاع مقدس می‌باشد. به‌طورکلی، حضور زنان در جنگ هشت ساله ایران و عراق به سه عرصه تقسیم می‌شود:

الف. فعالیت زنان در پشت جبهه: طیف گسترده‌ای از فعالیت‌ها را دربر می‌گیرد. از جمله:

۱. کمک‌های نقدی و غیرنقدی؛ جمع‌آوری کمک‌های نقدی و کمک مستقیم برای خرید تجهیزات نظامی مورد نیاز؛ ایجاد ستادهای جمع‌آوری کمک‌های مردمی در مساجد، مدارس و محلات، کارخانجات، ادارات، دانشگاه‌ها و بسته‌بندی و ارسال انواع نیازمندی‌های عمومی، فصلی و منطقه‌ای رزمندگان به جبهه‌ها (مجبی، ۱۳۸۲، ص ۶۴). ۲. آشپزی و تهیه مواد غذایی؛ ۳. خیاطی و تهیه لباس گرم؛ ۴. اهدای خون؛ ۵. ازدواج با رزمندگان و جانبازان؛ ۶. سخنرانی و نامه‌های پرشور در تشییع رزمندگان؛ ۷. تبلیغات برای ایجاد روحیه حماسی در رزمندگان. حضور در عرصه‌های فرهنگی، تبلیغ و تجلیل و تکریم مقام شهیدان و عیادت مجروحان و سرکشی به خانواده‌های شهدا، اسرا و رزمندگان و مقابله با شایعات و عوامل تخریب روحیه، مقابله با منافقان و ضد انقلابیون و شرکت یکپارچه در تشییع پیکر شهیدان، مجالس و محافل بزرگداشت یاد و خاطره آنان (همان).

ب. حضور زنان در میدان نبرد و خط مقدم: ۱. پرستاری و امدادرسانی به مجروحان: حضور مستقیم تعدادی از بانوان در خطوط مقدم جبهه‌ها و امداد مستقیم رزمندگان؛ حضور پرستاران و کادر پزشکی در شهرهای جنگی و خطوط مقدم و مداوا و درمان رزمندگان حتی اسرای جنگی (همان، ص ۶۳). ۲. شرکت مستقیم در عملیات‌ها: حضور فعال نظامی در بسیج و گذراندن آموزش‌های نظامی و انجام نگهداری و مراقبت و گشت داخل و دستگیری عوامل منافق و ستون پنجم (همان، ص ۶۴). ۳.



فرماندهی: سرکار خانم دباغ از جمله زنانی است که مدتی فرماندهی سپاه پاسداران غرب کشور را به عهده داشت و در جریان درگیری نظامی جراحاتی را نیز متحمل شدند (فرج‌اللهی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۸).  
۴. عکاسی و خبرنگاری جنگ؛ ۵. اسارت در جنگ.

ج. نقش زنان در حفظ آثار و ارزش‌های دفاع مقدس پس از جنگ: زنان، بخصوص مادران، همسران، خواهران و دختران شهدا، جانبازان و اسرا، نقش بسزایی در ترویج ارزش‌ها و فرهنگ روزهای آتش و خون دارند. انتشار نامه‌های خانواده رزمندگان در آن روزها، سخنرانی‌ها، مراسم یادبود و... همگی در بزرگداشت یاد آن روزها مؤثر بودند. افزون بر این، زنان در عرصه هنر و ادبیات نیز نقش آفرین بوده‌اند. اشعار مرحومه سپیده کاشانی، در سرودن حماسه رزم‌آوران و زنان دیگری همچون طاهره صفارزاده، سیمین دخت وحیدی، مهری حسینی و... در سرودن حماسه‌ها نقش بسزا داشته‌اند (شریعتی، ۱۳۸۳ ب).

#### ۴-۲. بازنمایی زن در آثار سینمایی دفاع مقدس

سینمای جنگ ارزش‌های خاص خود را دارد. تنها ژانر سینمایی است که نسل انقلاب و جوانان مذهبی را وارد پیکر سینما کرد و موجب پدید آمدن جریانات فکری متفاوتی، که تا آن زمان حضور کم‌رنگی داشت، در سینمای ایران شد. از سوی دیگر موجب شد که اقشاری از جامعه که همیشه با دیده سوءظن به سینمای ایران می‌نگریستند، داخل سالن‌های تاریک سینما شوند (خوشخو، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۵۳). زن، در این ژانر، دارای منفعلانه‌ترین شکل خود است. این کم‌لطفی نسبت به زنان، ناشی از این تصویر است که فیلم‌سازان، جنگ را مقوله‌ای کاملاً مردانه تصور می‌کنند. زنان در این قبیل فیلم‌ها، اغلب در نقش مادر و یا همسر جوان ظاهر می‌شوند که حکم ماشین‌گریه را دارند و به عنوان مانعی سر راه رشد معنوی مردان مورد استفاده قرار می‌گیرند. به عبارت دیگر، زن نشانه و نماد تعلقات مادی و زمینی مردان است (عروجی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۴۹).

موج فراگیر فیلم‌های جنگ ایران در طول سال‌های جنگ، قهرمانی سربازان و داوطلبانی را نشان می‌داد که به جنگ می‌رفتند، اما فیلم‌هایی که از زنان قدرتمند در نقش‌های اصلی بهره می‌گیرند، اغلب بر آثار و پیامدهای منفی تأکید داشتند. زنان بودند که باید از پسران، همسران و برادران مجروح و موجی خود مراقبت می‌کردند. اولین فیلم از این قبیل، باشو بود که به گونه‌ای درخشان، اما بدون توسل به ابزار طرح، تصویری از یک مادر جوان و قدرتمند عرضه می‌کرد که می‌خواست مراقب پسرک

یتیمی از مناطق جنگ زده باشد، هر چند پسرک ظاهری متفاوت داشت و به زبان آنها حرف نمی‌زد (صادق‌وزیری، ۱۳۹۳، ص ۱۹۸).

در تمام سال‌های جنگ، فیلم‌هایی ساخته شد که زنان در آنها نقش کم‌رنگ داشتند و چون بزرگ‌ترین ماجرای زمان، جنگ بود، دوربین‌ها به آن سو بود و آنچه زنان به آن مشغول بودند، یعنی مقاومت در برابر شرایط تحمیلی و ناگوار، تنهایی و اداره خانواده و کودکان و... توسط زنان بود. زنان تنها در نقش خانواده مردان، مهره اغواگر یک گروه مافیایی، یا مادری ملت‌مست و نگران... حتی می‌توان گفت: در این گونه فیلم‌ها زن‌ها به شخصیت هم نمی‌رسیدند و در حد تیپ زن خانه‌دار یا مادر و... باقی ماندند (نجفی، ۱۳۸۷، ص ۲۳۸). نقش زنان با نقشی که سال‌های بعد، در فیلم‌هایی با موضوعات دیگر داشته‌اند، فرقی نمی‌کرد: زنی منتظر است شوهرش از مأموریت برگردد، زنی کارهای خانه را انجام می‌دهد، و حداکثر اینکه زنی برای شوهر به جنگ رفته‌اش نگران است. این زن، چه مادر چه همسر، در سال‌های دفاع مقدس، چون اسلحه به دست ندارد و جبهه نرفته است و از آنجاکه فیلم‌های آن دوران اغلب به این بخش از جنگ پرداخته‌اند، تا حدود سال ۷۰ فراموش شده و در حاشیه بود. درحالی‌که سلاح زنان در این دوران، روحیه مقاومت بود و زنانی که به جبهه می‌رفتند نیز روحیه زندگی را با خود می‌بردند؛ پرستاری از مجروحین و رزمندگان. از سال‌های ۷۰ به بعد، موضوعات تازه مقاومت آرام از لابه‌لای شلوغی جامعه تازه نفس رخ می‌نمود؛ موضوعاتی که موجب شد زنان، قهرمان فیلم‌های زیادی شوند (همان، ص ۲۳۹-۲۴۱).

آنجا که پای زن و خانواده به میان می‌آید، می‌توان تقسیم‌بندی ویژه و مشخصی را بر پیکره سینمای جنگ در ایران، ارائه کرد: الف. فیلم‌هایی که نگاهشان را صرفاً بر میدان جنگ متمرکز می‌کنند و زنان را به‌طور کلی کنار می‌گذارند، یا از آنها تنها در حد وصله‌هایی رمانتیک استفاده می‌کنند؛ مانند فیلم دیده‌بان حاتمی‌کیا؛ ب. فیلم‌هایی که به پشت جبهه یا دستاوردهای فیزیکی و روانی جنگ می‌پردازند و شخصیت‌های مرد اصلی‌شان را به سبب حضور در فضای شهری با مسئله زن و خانواده درگیر می‌کنند. این درگیری می‌تواند در تار و پود اثر تنیده شود، یا تنها در حد گذری کم عمق باقی بماند. از جمله این فیلم‌ها می‌توان به فیلم عروسی خوبان و اخراجی‌ها اشاره کرد؛ ج. فیلم‌هایی که سنت‌شکنی می‌کنند، الگوهای آشنا را می‌زدایند و بی‌اعتنا به پیش‌فرض‌های خشونت‌بار سینمای جنگ، زنان را محور اصلی قرار می‌دهند و شخصیت‌های درجه یکشان را از میان زنان بر می‌گزینند. از جمله فیلم بوسیدن روی ماه و شیار ۱۴۳ (سلیمانی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۷۸).

با نگاهی کلی به سینمای دفاع مقدس، روشن می‌شود که از مجموعه هفتاد فیلم ساخته شده در بین سال‌های ۱۳۶۰ تا ۱۳۷۰، که به نوعی با جنگ و دفاع مقدس ارتباط دارند، تنها هفت فیلم را می‌توان یافت که زنان در آن نقش اصلی و درجه یک دارند؛ یعنی چیزی حدود ده درصد از کل آثار. در ۴۲ فیلم از مجموعه فیلم‌ها، اصلاً زنی وجود ندارد و در ۱۸ فیلم، زنان در نقش‌های درجه دو و سه ظاهر شده‌اند و تأثیر چندانی بر روند داستان یا گره اصلی ماجرا ندارند. به عبارت دیگر، حدود ۶۰ درصد از فیلم‌های دفاع مقدس در دهه شصت، فاقد حضور زنان و حدود ۲۶ درصد نمایشگر زنان منفعل و بی‌اثر در سیر دراماتیک فیلم هستند. این نوع حضور یا عدم حضور زن در سینمای دفاع مقدس، تنها به دهه شصت محدود نمی‌شود، می‌توان ردپای آن را در فیلم‌های جنگی دهه‌های بعد نیز جست‌وجو کرد (ثمینی، ۱۳۷۹، ص ۳۸۳). طبق این آمار در سینمای دفاع مقدس، حضور واقعی زنان به نحو شایسته منعکس نشده، بازنمایی زنان دچار «فناسازی نمادین» شده است و زندگی واقعی زنان را در دوران جنگ تحمیلی و پس از آن، به ما نشان نمی‌دهد. نتیجه این‌گونه نمایش‌ها و عدم حضور، محکومیت، ناچیز به حساب آمدن و مخدوش شدن چهره زنان در سینمای دفاع مقدس می‌باشد.

از سال ۵۹، که اولین فیلم‌های مرتبط با جنگ در سینمای ایران تولید شد، تا سال ۶۷ که *ابراهیم حاتمی‌کیا*، با «دیده‌بان» در سینمای دفاع مقدس درخشید، زن در سینمای جنگ، تنها در حد عاملی برای پرداختن به زندگی خانوادگی رزمنده، البته در سطحی‌ترین شکل آن که شامل حضور زن در خانه، نگهداری از بچه‌ها و بدرقه رزمنده تا محل اعزام به جبهه و... بوده، مورد توجه قرار می‌گرفت (سلیمانی، ۱۳۷۸). پس از این، زنان در نقش معشوق، همسر، مادر، پرستار یا کادر پزشکی و رزمنده در جنگ به تصویر کشیده می‌شوند.

بازنمایی زن به مثابه پرستار:

فیلم «نجات‌یافتگان» اثر *رسول ملاقلی‌پور*، «شیدا» اثر *کمال تبریزی*، «کیمیا» اثر *احمد رضا درویش* و «روزهای زندگی» اثر *پرویز شیخ‌طادی*، از جمله فیلم‌هایی است که نقش زنان در آن، نقش پرستار و کادر پزشکی بوده و هر یک در دوره خود، مورد مقبولیت قرار گرفته است. با این حال، در دو فیلم از این چهار فیلم یعنی «شیدا» و «نجات‌یافتگان»، آنچه به فیلم بار درام می‌بخشد، رابطه عاطفی بین پرستار و مجروح جنگی است و نه کار درمانی که او صورت می‌دهد. در «کیمیا» هم، که یکی از موفق‌ترین فیلم‌ها در این ژانر است، پزشک، نوزادی را از بجویحه روزهای سقوط خرمشهر نجات می‌دهد و بار اصلی فیلم بر دوش نقش مادری است. با این حال، در «روزهای زندگی» نقش پزشکی پررنگ‌تر شده

است. فیلم روزهای زندگی داستان زندگی، زوجی به نام‌های امیرعلی و لیلست که در یک بیمارستان صحرایی به مداوای مجروحان جنگ می‌پردازند. در این فیلم، وقتی از ظاهر مردانه جنگ می‌گذریم، زنان و فضیلت‌هایشان ما را به خود می‌خوانند؛ لایلا در عمل همه‌کاره بیمارستان شده است و این تنها به کارهای پزشکی منحصر نمی‌شود. او باید امیرعلی را سرپا نگه دارد و بتواند وی را وادار کند که همچنان مفید و نجات‌بخش ظاهر شود. ناچار است علی‌رغم خطرهای مختلف، به صحنه جنگ بازگردد و امکاناتی را برای پناهگاه به دست آورد. او چشم و روح بیمارستان است و البته همواره «زن» می‌ماند. این امر، هنگام رودرویی با عراقی‌ها بیشتر خود را نشان می‌دهد. لیللا نمی‌خواهد آدم‌ها کشته شوند. او دلسوز است و نه تنها به این امر افتخار می‌کند، بلکه می‌کوشد امیرعلی را نیز با خود همراه سازد و صد البته، علی‌رغم این لطافت روح، او شجاع و از خودگذشته است.

بازنمایی زن به مثابه همسر:

زنان در نقش معشوق یا همسر را می‌توان در فیلم‌هایی چون «عروسی خوبان» اثر محسن مخملباف، «اخراجی‌ها» اثر مسعود ده‌نمکی، «لیلی با من است» اثر کمال تبریزی، «آژانس شیشه‌ای» اثر ابراهیم حاتمی‌کیا، «فرزند خاک» اثر محمدعلی باشه آهنگر و «شب بخیر فرمانده» اثر انسیه شاه‌حسینی مشاهده کرد. رویکرد کلی به زنان در این نقش، چهار نوع است: یا زن در قطب مخالف مرد قرار گرفته و مخالف اقدامات جهادی و انقلابی اوست. مثل «لیلی با من است» یا حامی مرد چون «آژانس شیشه‌ای» یا مشوق فرد یا انگیزه اصلی او برای حضور در جبهه مثل «اخراجی‌ها ۱» یا اینکه داستان، روایت صرف عشق است؛ چون «شب‌بخیر فرمانده» و «فرزند خاک». نگاه به همسران شهدا در فیلم‌های دفاع مقدس، گاهی نیز غیر معمول و جنجالی شده است. علی‌شاه‌حاتمی در «پرند آه‌نین» و رسول ملاقلی‌پور در «هیوا»، به داستان‌هایی پرداخته‌اند که در آن همسر شهید یا مفقودالثر، پس از مدتی قصد ازدواج می‌کند. اینجاست که کنش و واکنش‌های عاطفی رخ می‌دهد و فیلم بار دراماتیک خود را می‌یابد.

البته در فیلم «عروسی خوبان»، به ایثار همسران بخصوص همسران جانباز پرداخته می‌شود که در نوع خود جالب است. این فیلم، به خاطره استفاده مخملباف از تجربه‌های سینمایی جسورانه‌ای که از آیزنشتاین و هیچکاک الهام گرفته‌اند، پیشرو محسوب می‌شود، اما نمایش آن از تصویر زن، همچنان مسئله‌ساز است. شخصیت اصلی این فیلم، حاجی است؛ رزمنده‌ی موجهی که با ترومای تجربه‌هایش از جنگ ایران و عراق، دست به گریبان است. حاجی و مهری هر دو عکاس هستند. مهری دختری جوان

و معصوم است که خود را کاملاً وقف نامزدش کرده است. مهری، نقش زنانه سنتی تسلی‌بخشی و پرستاری بازی می‌کند و به حاجی کمک می‌کند تا با زندگی پس از جنگ همساز شود. آنچه مهری را از شخصیتی منفعل و معمولی متمایز می‌کند، سرپیچی او از خانواده طبقه متوسط خود است که اصرار دارند با یک مرد ثروتمند ازدواج کند. او در عوض، به حاجی علاقه دارد و با او می‌ماند؛ تعهد او به حاجی موجب [دوری و] بیگانگی‌اش از خانواده می‌شود. اما مهری یک شخصیت صریح و قوی نیست. در نمایشگاهی از آثارش، گزارش‌گر پرسش‌هایی درباره کارش می‌پرسد. پاسخ‌های او محتاطانه و مبهم هستند. او بین دو نقشش، یعنی نامزد حمایت‌گر و هنرمند بی‌میل مردد است؛ انگار همواره در سایه حاجی است. مخملباف در این دوران، به موازات عبور تدریجی از چارچوب ایدئولوژیک سابقش، با شخصیت زن در کشمکش است (صادق‌وزیری، ۱۳۹۳، ص ۱۸۸-۱۸۹).

بازنمایی زن به مثابه مادر و خواهر:

همایون اسعدیان در فیلم «بوسیدن روی ماه»، رسول ملاقلی‌پور در فیلم «میم مثل مادر» و نرگس آبیاری در فیلم «شیار ۱۴۳» در معدود کارهای سینمای ایران در مورد مادران، توانستند حق این قشر را به خوبی ایفا کنند. در «بوسیدن روی ماه» و «شیار ۱۴۳»، با مادر یک مفقودالانتر روبه‌رو هستیم و در میم مثل مادر با مادر یک جانباز کوچک، اما آنچه به هر دوی این فیلم‌ها غنا می‌بخشد، صبوری از مادران است. الفت در شیار ۱۴۳، مادری است که در جوانی همسر خود را از دست می‌دهد. او زنی کدبانوست که به همه کارهای یک منزل روستایی نزدیک مس سرچشمه می‌پردازد: کشاورزی، دامداری، قالیبافی، پخت‌وپز کارهای روزانه الفت است. او به پسر کوچک خود یونس بسیار علاقه دارد. وقتی یونس بزرگ می‌شود، سودای رفتن به جبهه را در سر می‌پروراند، از ازدواج سرباز می‌زند. او سرانجام علی‌رغم میل مادر خود به جبهه می‌رود. الفت، به انتظار خبری از فرزند خود می‌نشیند. افراد مختلف از جبهه می‌آیند، اما از یونس هیچ خبری نیست. در این مدت، الفت هر چه قالی را می‌بافد پایان نمی‌یابد تا اینکه پس از ۱۵ سال یونس، به خواب یکی از سربازان محل تفحص شهدا می‌آید که شیار ۱۴۳ را جست‌وجو کند. اما آنچه الفت با آن روبرو شد، کفن‌پوشی به اندازه یک نوزاد است که او آن را به یاد دوران کودکی یونس به آغوش می‌کشد. پس از این، الفت می‌تواند بافت قالی را به پایان برساند. الفت، زنی پر جنب‌وجوش و بی‌صبر است، اما در بوته آزمایشی سخت، روحش در این آزمایش الهی صیقل یافته، پخته می‌شود. کار سخت معدن و کوره‌های مذاب و تناسب آن به حال و هوای الفت، در

کنار گره‌های قالی که الفت چشم به بالا رفتن آن دوخته، دو عنصری است که به زیبایی هر چه تمام‌تر صیورت روحی الفت را بازنمایی می‌کند.

درباره خواهران شهید هم فیلم‌های اندکی ساخته شده، اما/براهیم حاتمی‌کیا به تنهایی در سه فیلم «بوی پیراهن یوسف»، «برج مینو» و «از کرخه تا راین»، به خوبی توانسته است نقش زنان را در سینمای دفاع مقدس برجسته سازد. حضور زنان در فیلم‌های حاتمی‌کیا، حاوی دیدگاهی اجمالی از جنگ است. زنان اصلی هر سه اثر، مسیر مشابهی را از تردید و شک، تا ایمان و اعتقاد می‌پیمایند. هیچ‌یک از زنان آثار او، مشکل ظالم و مظلوم ندارند و در پی استقلال و آزادی یا اسارت نیستند. همچنین هیچ‌یک، چه در نقش‌های خنثی، چون زن وصله نیکان و چه در نقش‌هایی مؤثر، چون مینوی برج مینو هرگز پای به دنیای فیلم نمی‌گذارند، مگر در پیوند با مردانی که زمانی رزمنده بوده‌اند. لایلا با برادرش سعید، مجوز ورود به داستان را می‌یابد (از کرخه تا راین)، شیرین با برادرش خسرو و با جبهه‌رفتگان خانواده دایی غفور (بوی پیراهن یوسف) و بالاخره مینو با همسرش موسی و برادرش منصور، که هر دو زمانی هم‌رزم بوده‌اند (برج مینو) ... کشف چگونگی ارتباط زنان آثار حاتمی‌کیا، با مردان جبهه‌رفته، پیش از هر چیز می‌تواند حضورشان را در فیلم‌ها تحلیل کند و گره معما این بحث را بگشاید. مادر، همسر، خواهر و دختر، چهار رأس مربعی را تشکیل می‌دهند که عصاره ارتباط زنان را با مردان در فرهنگ ایرانی اسلامی و و منحصر به چارچوب خانواده است. در این سه فیلم، حاتمی‌کیا فقط به نقش خواهری پرداخته است. در آثار حاتمی‌کیا یک زن به سادگی متحول می‌شود و از اطراف خود رنگ می‌پذیرد. این همان تصویر مطلوب مردانه است از زن. اگر شخصیت‌های اصلی مرد فیلم‌های حاتمی‌کیا، با حضور در جبهه و اقبال رودرروی مستقیم با جنگ، به اصیل‌ترین هویت انسانی دست یافته‌اند، زنان این سه فیلم، آن‌گاه هویت واقعی خود را کشف می‌کنند که با برادران جبهه‌رفته‌شان پیوند خورده باشند (ثمینی، ۱۳۷۶، ص ۵۵-۶۷).

بازنمایی زن به مثابه رزمنده:

در فیلم‌هایی چون «ج» اثر/براهیم حاتمی‌کیا و «روز سوم» اثر محمدحسین لطیفی، با زنانی روبه‌رو هستیم که خود در معرکه جنگ حضور دارند. البته این حضور هم، بیش از هر چیز تبعی و حاشیه‌ای و حتی در روز سوم کاملاً منفعلانه است. فیلم‌هایی که به حضور رزمی زنان پرداخته‌اند، عموماً مربوط به زمان جنگ و زن‌های کرد و یا عرب بومی هستند. نظیر فیلم «آخرین مهلت» (خامی، ۱۳۹۴).

در «روز سوم»، یک جوان بومی که جزء مدافعان شهر در حال سقوط خرمشهر است، مجبور می‌شود که خواهرش را وسط باغچه دفن و چاله را استتار کند تا به طور موقت از گزند عراقی‌ها که خانه را محاصره کرده‌اند، در امان بماند. سه روز بعد که همراه گروهی برای نجات خواهرش می‌آید، او را در محل دفن پیدا نمی‌کند. نوع نگاه به شخصیت زن روز سوم، یکی از نکات فیلم است که به دور از ابتذال و درست در جایگاه خود تصویر می‌شود.

### ۳-۴. راهبردهای کلیشه‌سازی و طبیعی‌سازی بازنمایی زن در سینمای دفاع مقدس

کلیشه‌سازی و طبیعی‌سازی، از راهبردهای بازنمایی می‌باشند. یکی از ابزارها و منابع فراگیر و تأثیرگذار کلیشه‌سازی و شکل‌گیری افکار کلیشه‌ای در جهان، رسانه‌ها هستند. کلیشه‌سازی در رسانه‌ها به سه صورت انجام می‌گیرد:

۱. رسانه‌ها تصویر غلطی از حضور یا سلطه واقعی گروه مورد نظر عرضه می‌کنند. این کار، از چند طریق انجام می‌گیرد:

الف. بی‌توجهی به حضور مؤثر آن گروه. برای نمونه، کم‌رنگ بودن حضور زنان در رسانه‌ها.

ب. پررنگ کردن حضور یه گروه خاص در عرصه‌ای خاص. همچون تأکید مکرر بر حضور و نقش زنان در تبلیغ لوازم آرایش و آشپزی.

۲. نمایش محدود، ثابت و پایدار رفتاری گروهی خاص است. برای نمونه، جوانان سیاه‌پوست در نمایش‌های تلویزیونی به عنوان افراد خلاف‌کار یا خشن.

۳. مشروعیت‌زدایی از گروه یا گروه‌های مختلف، از خلال مقایسه آنها با تصور آرمانی نحوه رفتار آدم‌هاست (ویلیامز، ۱۳۸۶، ص ۱۴۷).

با توجه به آمارهای حضور زن و بررسی محتوایی فیلم‌ها، کلیشه‌سازی در مورد بازنمایی زنان در سینمای دفاع مقدس، آگاهانه و یا ناآگاهانه رخ داده است. کلیشه‌سازی زنان از دهه هفتاد به این نحو اتفاق افتاد که حضور زنان در فیلم‌های جنگی، بسیار کم و به حضور مؤثر آنان توجهی نشده است. نمایش زنان در اندک فیلم‌های ساخته شده با محوریت زن نیز در نقش‌های مادری، همسری و یا پرستاری می‌باشد که نماد زمینی بودن و مانع رشد مردان شمرده شده‌اند. تأکید بر بازنمایی زن در چنین نقش‌هایی موجب شده تا مشروعیت حضور زن و نمایش آن در سایر نقش‌های واقعی در زمان جنگ، زدوده شود و به نوعی، این نقش‌های خاص برای مخاطبان طبیعی‌سازی شوند.

هر چند کارگردانان، فیلم‌های جنگی‌شان را کاملاً مردانه ساختند و حتی در حاشیه این فیلم‌ها، جایی برای زن متصور نبود، اما در این میان نیز کارگردانانی سنت‌شکنی کردند و بار بزرگی از این فیلم‌ها را بر دوش زنان داستان گذاشته‌اند. نمونه روشن آنکه شاید گامی بلند برای درک حضور زن در این عرصه قلمداد شود، فیلم «هیوا» به کارگردانی مرحوم رسول ملاقلی‌پور بود که به زندگی همسر شهید باکری و تألمات روحی او در پی شهادت آن شهید پرداخت.

حاتمی‌کیا در این زمینه، یکی از کارگردانان به اصطلاح موج نویی بود که تصویر همیشگی زن را با دراماتیک‌تر کردن داستان‌هایش، به کلی تغییر داد و فرسنگ‌ها از میدان جنگ فاصله گرفت. «بوی پیراهن یوسف» و چند فیلم دیگر او، به حاشیه و حتی زندگی بعد از جنگ پرداخت تا آثار مخرب روحی و روانی جنگ را بر خانواده‌های جنگ‌زده نشان دهد. او در «آژانس شیشه‌ای» و «موج مرده» نیز از نقش حساس «زن» در دفاع مقدس و بعد از آن غافل نبود.

مرحوم ملاقلی‌پور، به غیر از «هیوا» آثاری چون «مزرعه پدری» و تا حدودی «قارچ سمی» را هم با محوریت و موضوعیت زن تولید کرده است. آخرین اثر او، که «میم مثل مادر» بود، یکی از بهترین آثاری است که زن داستان متأثر از واقعه تلخ جنگ، پسری بیمار به دنیا می‌آورد. به گونه‌ای که ملاقلی‌پور ادبیات جنگ را هم که به عادت غلط خشن و فیزیکی جلوه می‌کرد، به سمت مضامین عاشقانه سوق داد. البته در آن زمان، با توجه به آرمان‌ها و باورهای بسته، کمی مذمت شده جلوه می‌کرد، اما با ایستادگی او در برابر این مصائب، فیلمی چون «هیوا»، که کاملاً عاشقانه جنگی است و فیلمی مثل «مزرعه پدری»، که زن قهرمان فیلم، قرار است منجی یک خانواده باشد و یا فیلم «نجات یافتگان»، که زن فیلم (عاطفه رضوی) نقش پرستاری تأثیرگذار در واقعیت جنگ را بر عهده دارد، ادامه شکل‌گیری نقش زن به عنوان موجودی مستقل در روایت‌های جنگی است.

جمال شورجه و احمدرضا درویش نیز در این زمینه، تولیدات موفقی دارند شورجه با فیلم «وعده دیدار» و درویش با فیلم «کیمیا»، «سرزمین خورشید» و تا حدودی در «دوئل»، تلاش‌هایی برای پررنگ‌تر کردن حضور زن در این عرصه داشته‌اند، اما در دهه هشتاد، فیلمی مثل «فرزند خاک» زاویه دید فیلم‌های دفاع مقدس به زن را آن قدر منعطف کرد که درامی تقریباً زنانه، که واقعه‌ای به نام جنگ ویرای آنهاست تولید شد و یا محمدحسین لطیفی «روز سوم» را هر چند اغراق‌گونه، اما موفق، می‌سازد و از ستاره سینمایی که اغلب نقش‌هایی کاملاً اجتماعی را بر عهده داشته (باران کوثری)، یک دختر جنوبی و جنگجو خلق می‌کند. «روز سوم»، یکی از جوان‌پسندترین فیلم‌های دفاع مقدس به شمار می‌رود که سعی در تغییر ذائقه مخاطب دارد (خمامی، ۱۳۹۴).



## ۵. نتیجه‌گیری

با بررسی چگونگی بازنمایی نقش زنان در سینمای دفاع مقدس از واقعیت تا نمایش، یافته‌های پژوهش چنین نشان می‌دهد که زنان در زمان جنگ تحمیلی پشت جبهه‌ها، در میدان نبرد و خط مقدم و حفظ آثار و ارزش‌های دفاع مقدس پس از جنگ فعالیت داشته‌اند.

با توجه به تحلیل ارائه شده و بررسی نقش زنان، به دست می‌آید که بازنمایی زن در سینمای دفاع مقدس دچار کلیشه‌سازی شده است؛ چرا که زنان فقط در عرصه‌هایی خاص، با نقش‌هایی ثابت بازنمایی شده‌اند. مصادیق کلیشه‌سازی زنان عبارتند از: در حاشیه بودن حضور زن در فیلم‌ها، منفعل بودن زنان و عدم حضور جدی در صحنه جنگ، نقش‌های ثابت و تأکید بر حضور در نقش‌های پرستار یا امدادگر در صحنه نبرد و نقش مادر در پشت جبهه‌ها. این‌گونه کلیشه‌سازی، منجر به نوعی طبیعی‌سازی نقش و حضور زن در زمان جنگ شده است.

داده‌های به دست آمده از این تحقیق نشان می‌دهد که حضور زنان در همه عرصه‌ها، چندان مورد اعتنای سازندگان فیلم‌های سینمایی دفاع مقدس نبوده است؛ زیرا بازنمایی زنان در فیلم‌های سینمایی، با نگاهی مردانه به جنگ ساخته شده است. هر چند کارگردانانی نظیر *حاتمی‌کیا*، *رسول ملاقلی‌پور*، *احمدرضا درویش* و *خانم آبیاری* در تولید فیلم‌های جنگی که زن در آن حضور دارد، به صورت واقعی‌تری عرصه مورد نظر را بازنمایی کرده‌اند، اما بازنمایی نقش زن به صورت کاراکتری مستقل و کنش‌گر اصلی، مورد توجه قرار نگرفته است.

## منابع

- استریناتی، دومینیک، ۱۳۸۰، *نظریه‌های فرهنگ عامه*، ترجمه ثریا پاک‌نظر، تهران، گام نو.
- انصاری، مهدی و همکاران، ۱۳۸۷، *خرمشهر در جنگ طولانی*، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات جنگ.
- انصاریان، زهیر، ۱۳۸۵، «بازشناسی عناصر فلسفه هنر بر پایه مبانی حکمت صدرایی»، *نقد و نظر*، ش ۴۳، ۴۴، ص ۲۲۰-۲۴۶.
- بارکر، کریس، ۱۳۸۲، *تلویزیون، جهانی‌سازی و هویت*، گروه مترجمان، تهران، اداره کل پژوهش سینما.
- پین، مایکل، ۱۳۸۲، *فرهنگ اندیشه انتقادی*، ترجمه پیام یزدانجو، تهران، نشر مرکز.
- تبریزی، منصوره، ۱۳۹۳، «تحلیل محتوای کیفی از منظر رویکردهای قیاسی و استقرایی»، *علوم اجتماعی*، ش ۶۴، ص ۱۰۵-۱۳۸.
- ثمنی، نغمه، ۱۳۷۶، «خواهران عشق و خاکسترو»، در: مجموعه مقالات در معرفی و تحلیل آثار ابراهیم حاتمی‌کیا، حسین معززی‌نیا، ص ۵۳-۶۷، تهران، کانون فرهنگی-هنری ایثارگران.
- ، ۱۳۷۹، «بررسی نقش زن در سینمای دفاع مقدس»، در: نمای آنگینه ۲: مجموعه مقالات همایش زن و سینما، سیده‌فاطمه محبی و علی عسگری، ص ۳۸۳-۳۹۴، تهران، سفیر صبح.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۶، *زن در آینه جلال و جمال*، قم، اسراء.
- خمامی، دنیا، ۱۳۹۴. *موج مرده حضور زن در سینمای جنگ*. [www.khabaronline.ir](http://www.khabaronline.ir). (دسترسی در ۱۳۹۴/۶/۱۸)
- خوشخو، آرش، ۱۳۷۹، «تولد یک ژانر در سینمای ایران»، در: جنگ برای صلح: مروری بر سینمای دفاع مقدس، ص ۵۳-۶۰، مسعود فراستی، تهران، انجمن سینمای انقلاب و دفاع مقدس.
- دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۳، *لغت‌نامه*، تهران، دانشگاه تهران.
- سلیمانی، سیدمحمد، ۱۳۷۸، «سینمای ایران و نقش زنان در دفاع مقدس»، *مطالعات راهبردی زنان*، ش ۵، ص ۹۲-۹۹.
- سلیمانی، محمد، ۱۳۸۱، *پایداری در قاب: ۲۰ سال سینمای دفاع مقدس*، تهران، فرهنگ کاوش.
- شپرد، آن، ۱۳۸۸، *مبانی فلسفه هنر*، ترجمه علی رامین، چ هفتم، تهران، علمی فرهنگی.
- شریعتی، زهره، ۱۳۸۳ الف، «زن در آینه دفاع مقدس ۱»، *شمیم یاس*، ش ۲۲، ص ۲۰-۲۳.
- ، ۱۳۸۳ ب، «زن در آینه دفاع مقدس ۲»، *شمیم یاس*، ش ۲۳، ص ۲۰-۲۲.
- شیرودی، مرتضی، ۱۳۸۵، «مشارکت زنان در دفاع مقدس»، *حصون*، ش ۸، ص ۱۴۱-۱۵۸.
- صادق‌وزیری، پرشنگ، ۱۳۹۳، «تصاویر زنان در سینمای جنگ ایران: دشواری‌های بازنمایی زنان در فیلم‌های جنگی ایرانی»، در: سینمای دفاع مقدس؛ نگاهی از برون، محمد خزاعی، ترجمه محمد معاریان، ص ۱۸۳-۱۹۹، تهران، ساقی.
- عاملی، سعیدرضا، ۱۳۸۵، «فرهنگ مردم‌پسند و شهر مردم‌پسند، تهران: شهر محلی جهانی»، انجمن ایرانی مطالعات فرهنگی و ارتباطات، سال دوم، ش ۵، ص ۱۳-۵۰.
- عروجی، علی، ۱۳۷۹، «امید ظهور سینمای جنگی - مکتبی هنوز در دل ما باقی است»، در: جنگ برای صلح: مروری بر سینمای دفاع مقدس، ص ۱۴۹-۱۶۹، مسعود فراستی، تهران، انجمن سینمای انقلاب و دفاع مقدس

- فرح‌اللهی، قاسم، ۱۳۸۶، *دفاع مقدس و ساختار نظام بین‌الملل*، تهران، آموزش و سنجش.
- کاسیرر، ارنست، ۱۳۸۹، *فلسفه روشنگری*، ترجمه یدالله موقن، چ سوم، تهران، نیلوفر.
- گیدنز، آنتونی، ۱۳۷۷، *جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نشر نی.
- محبی، سیده‌فاطمه، ۱۳۸۲، *آیه‌های ایشار و تلاش*، تهران، شاهد.
- محمدمدپور، احمد، ۱۳۸۹ الف، *ضد روش: منطق و طرح در روش‌شناسی کیفی*، تهران، جامعه‌شناسان.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹ ب، *روش در روش: درباره ساخت معرفت در علوم انسانی*، تهران، جامعه‌شناسان.
- منصوری لاریجانی، اسماعیل، ۱۳۷۶، *زن و دفاع در اسلام*، تهران، دبیرخانه دائمی کنگره بررسی نقش زنان در دفاع و امنیت.
- مهدی‌زاده، سیدمحمد، ۱۳۸۷، *رسانه‌ها و بازنمایی*، تهران، دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌ها.
- میلنز، آندرو و جف براویت، ۱۳۸۷، *درآمدی بر نظریه فرهنگی معاصر*، ترجمه جمال محمدی، چ دوم، تهران، ققنوس.
- نجفی، نسیم، ۱۳۸۷، «*زن و مفهوم مقاومت در سینمای ایران*»، در: مجموعه مقالات سینمایی روایت‌های مقاومت، جعفر گودرزی، ص ۲۳۷-۲۴۱، تهران، انجمن سینمای انقلاب و دفاع مقدس، انجمن منتقدان و نویسندگان سینمای دفاع مقدس.
- ون زونن، لیزبت، ۱۳۸۳، «*رویکردهای فمینیستی به رسانه‌ها*»، ترجمه حسن رئیس‌زاده لنگروی، *رسانه*، سال پانزدهم، ش ۵۷، ص ۱۵۵-۱۹۶.
- ویلیامز، کوین، ۱۳۸۶، *درک تئوری رسانه‌ها*، ترجمه رحیم قاسمیان، تهران، ساقی.
- هال، استوارت، ۱۳۸۶، *غرب و بقیه: گفت‌وگو و قدرت*، ترجمه محمود متحد، تهران، آگه.
- هرست هاوس، رزالین، ۱۳۸۴، *مجموعه مقالات فلسفه هنر و زیبایی‌شناسی ۱: بازنمایی و صندق*، ترجمه امیر نصری، تهران، فرهنگستان هنر.
- هیوارد، سوزان، ۱۳۸۱، *مفاهیم کلیدی در مطالعات سینمایی*، ترجمه فتاح محمدی، تهران، نشر هزاره سوم.

Hall, S, & Jhally, S, 2007, *Representation & the Media*, Northampton, MA: Media Education Foundation.

Mc Quail. Denis, 2010, *McQuail's Mass Communication Theory*, SAGE Publications.

Watson, & et al, 2006, *Dictionary of Media and Communication Studies*, 7th Edition, Hodder Arnold Publication.



## زمینه‌های روابط فرازناسویی در ایران؛ مطالعه موردی شهر تهران

سیدحسین شرف‌الدین / دانشیار گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*

عبدالهادی صالحی‌زاده / دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*

hadisalehizade@gmail.com

دریافت: ۱۳۹۴/۱۰/۱۷ - پذیرش: ۱۳۹۵/۳/۱۲

### چکیده

خیانت جنسی به عنوان یکی از مصادیق اباحی‌گری جنسی، از مسائل و معضلات فرهنگی جامعه ایران است که نگرانی اندیشمندان فرهنگی - اجتماعی، سیاست‌گذاران و مدیران را به دنبال داشته است. این پژوهش، با هدف بصیرت‌زایی و شناخت عمیق مسئله خیانت، در قالب مطالعه‌ای کیفی به جست‌وجوی زمینه‌های اجتماعی خیانت در جامعه ایران معاصر پرداخته است. این تحقیق با تحلیل مضمونی دیدگاه‌های زنان و مردانی که خواسته یا ناخواسته خیانت و بی‌وفایی را تجربه کرده‌اند، به مطالعه زمینه‌هایی همچون سطوح عینی، کنترل‌های درونی و بیرونی پرداخته است. وجود برخی محمل‌ها و قابلیت‌ها همچون زیبایی ظاهری، ثروت، توانایی در جذب احساسات طرف مقابل و نیز ویژگی‌های موقعیتی مثل فضای باز ابراز احساسات عاطفی، ارتباط عادی با جنس مخالف در کنار ضعیف بودن زمینه‌های کنترل درونی، مثل درون‌مایه‌های دینی و اخلاقی و کنترل‌های بیرونی، مثل ضعف عملکرد عوامل بازدارنده حقوقی و قانونی از جمله زمینه‌های تسهیل‌کننده ارتباط جنسی اباحه‌گرانه و خیانت می‌باشد که افراد مورد مصاحبه بدان اذعان کرده‌اند.

**کلیدواژه‌ها:** اباحی‌گری، اباحی‌گری جنسی، خیانت، زمینه‌های خیانت جنسی.

## بیان مسئله، ضرورت و هدف

تغییر الگوی رفتار جنسی، از جمله تغییرات فرهنگی - اجتماعی به وقوع پیوسته در جهان معاصر می‌باشد. مبانی شناختی این دگرگونی، ریشه در مدرنیته و تفکرات برآمده از آن دارد؛ تفکراتی همچون انسان‌محوری، آزادی، سکولاریسم و ... . لیبرالیسم به عنوان مجموعه‌ای از اندیشه‌های فردگرایانه، نقش بسیار مهمی در الگوی جدید رفتار جنسی داشته است. اخلاق جنسی مدرن مبتنی بر فردگرایی، لذت‌جویی و آزادی منجر به اباحی‌گری جنسی شده است.

در اباحی‌گری جنسی، هر نوع رفتار جنسی، که باب طبع و مورد پسند فرد باشد، مجاز شمرده می‌شود و توصیه‌های اخلاقی، قواعد و قوانین مدنی، عرف و رویه، شریعت و هر نوع قاعده هنجاری، که ضابطه‌مندی رفتارهای اجتماعی را اقتضا کند و محدودکننده آزادی ایشان باشد، به اقتضای آزادی فردی، حق مخالفت با آن را برای خود محفوظ می‌دارند.

امروزه یکی از انواع اباحی‌گری جنسی، که جامعه ما نیز تحت تأثیر عواملی از آن قرار گرفته است، خیانت جنسی و بی‌وفایی است.

روشن است که زمینه‌های شکل‌گیری و رواج خیانت جنسی در هر جامعه، منطقه و حتی هر خانواده متفاوت است. امروزه یکی از دغدغه‌های برخی از خانواده‌های ایرانی، به ویژه در شهرهای بزرگ مسئله خیانت جنسی همسران به یکدیگر و برقراری ارتباط جنسی با دیگران است. بی‌شک، افزایش روند این معضل در جامعه ایران، تحت تأثیر مستقیم و غیرمستقیم عوامل مختلف شناخته و یا ناشناخته صورت پذیرفته است. فارغ از علل و دلایل، آنچه مسلم است اینکه موضوع اباحی‌گری جنسی و برقراری روابط فرازناشویی در جامعه معاصر ایران، روندی رو به رشد را نشان می‌دهد.

بی‌شک، اتخاذ رویکرد واقع‌بینانه در شناخت این موضوع، و تحلیل عوامل فردی و اجتماعی مؤثر در شکل‌گیری، رواج و گسترش آن و نیز پیامدهای این روند در جامعه مذهبی ایران، مستلزم عطف توجه جدی به طیف گسترده عوامل فردی و محیطی دخیل، تحولات به وقوع پیوسته در سطوح ساختاری، فرهنگی و سبک زندگی ایرانیان، تجربه برخی بحران‌های محیطی، ارتباطات گسترده میان فرهنگی با جهان، به ویژه با محوریت رسانه‌های جهان‌گستر و ... است. کتمان واقعیات، توصیف‌های سوگیرانه، تحلیل‌های مدافعانه و مصلحت‌اندیشانه و توجیهات سطحی‌نگرانه، هیچ‌یک گرهی از معضلات اجتماعی جامعه را باز نمی‌کند.

روشن است که اتخاذ هر نوع تصمیم، ارائه هر گونه راه‌حل و اعمال هر نوع سیاست اصلاحی و کنترلی، مستلزم شناخت توصیفی و تحلیلی صحیح، دقیق و جامع مسئله مورد نظر در وضعیت موجود جامعه، با بهره‌گیری از تکنیک‌های مختلف مطالعاتی و پژوهشی متناسب است. ضعف اطلاعات موجود و مطالعات انجام شده در خصوص برخی معضلات، اجرای پروژه‌های تحقیقاتی جدید را موجه و ضروری می‌سازد.

### پیشینه تحقیق

تا آنجا که مرور اسناد پژوهشی موجود در سامانه‌های اطلاع‌رسانی نشان می‌دهد، ظاهراً تاکنون هیچ مطالعه مستقلی با روش کیفی و با رویکرد جامعه‌شناختی در خصوص تجربه‌ها، انگیزه‌ها و زمینه‌های اباحی‌گری جنسی در جامعه ایران، با محوریت رفتارهای فرازنشویی (خیانت) صورت نگرفته است. اگرچه در خصوص ابعادی از روابط فرازنشویی، تاکنون تحقیقاتی میدانی با روش کمی صورت پذیرفته است. نمونه آن، پژوهش *قرائی مقدم* (۱۳۹۲) است. در حوزه علوم تربیتی و روان‌شناسی نیز می‌توان از پژوهش انجام شده توسط *آقایی* (۱۳۹۳) تحت عنوان «بررسی نقش صمیمیت و رضایت جنسی در گرایش مردان متأهل به روابط فرازنشویی» در دانشگاه الزهراء (س) نام برد. این پژوهش به بررسی متغیرهای صمیمیت و رضایت جنسی در گرایش مردان متأهل به روابط فرازنشویی و نیز نقش جهت‌گیری مذهبی، به عنوان متغیر میانجی پرداخته است. *صفایی* (۱۳۹۳) نیز در پژوهشی با عنوان «بررسی عوامل تأثیرگذار بر گرایش زنان متأهل به روابط فرازنشویی» به بررسی عوامل مؤثر بر روابط فرازنشویی، با تکیه بر عوامل و ویژگی‌های شخصی به عنوان متغیرهای میانجی، پرداخته است.

### مفاهیم

#### اباحی‌گری و اباحی‌گری جنسی

«اباحه»، در لغت به معنای مباح کردن، حلال دانستن و جایز شمردن است (معین، ۱۳۵۰، ج ۱، ذیل واژه اباحه، ص ۱۱۶). در اصطلاح فقهی، مباح یکی از احکام تکلیفی پنج‌گانه در مقابل حرام، واجب، مستحب و مکروه است (سعدی، ۱۴۱۹ق، ص ۴۲). در لغت‌نامه‌ها و فرهنگ‌های لغوی، تعاریف کم و بیش مشابهی از این واژه به دست داده شده است. برای نمونه، *دهخدا* می‌نویسد: «اباحی: ملحدی که همه چیز را مباح شمرد. اباحیه، جماعت ملحدان که چیزی را حرام و ناروا ندانند» (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۸۳). معین نیز آورده است: «اباحت... عبارت است از: نداشتن اعتقاد به وجود تکلیف و روا داشتن ارتکاب محرمات... اباحتی، ملحدی است که همه چیز را مباح

شمرده و ارتکاب محرمات را روا داند. نیمه شب هر شبی به خانه خویش آید و صد اباحتی در پیش» (معین، ۱۳۵۰، ج ۱، ص ۱۱۶). *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی* نیز از دیدی پدیدارشناسانه، اباحیه را گروه‌هایی معرفی کرده که برخی از اعمال خلاف شرع را مباح پندارند (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۰۱).

از نگاه برخی اندیشمندان فرهنگی، اباحی‌گری مترادف با لجام‌گسیختگی فرهنگی و ارزشی و به معنای «لیبرترینیسم» و آزادی، به همراه فروپاشی حریم‌های دینی است (روزنامه رسالت، گفت‌وگو با دکتر افروز). برخی نیز «اباحی‌گری» را در کلان‌ترین سطح تعریف، به معنی افزایش دامنه مباحات برای رفتارها و کاهش دایره واجبات، محرمات، مکروهات و مستحبات دانسته‌اند (روزنامه رسالت، گفت‌وگو با دکتر افروز).

با توجه به تعاریف فوق، مجموع رفتارهای جنسی خارج از قواعد و هنجارهای پذیرفته شده و انتظارات جامعه را می‌توان نشانه‌گان اباحی‌گری جنسی تلقی کرد. نظر به تعدد تعاریف، در این پژوهش، با الهام از برخی نویسندگان، تعریف زیر مورد توجه قرار گرفته است: «به هر نوع رابطه یا رفتار جنسی با همجنس یا جنس مخالف، که بدون ملاحظه قواعد اخلاقی، قانونی، شرعی و عرفی مرسوم و رایج در جامعه صورت پذیرد، اباحی‌گری جنسی گفته می‌شود (کاپلان و سادوک، ۱۹۹۸).

### خیانت و روابط فرازنشویی

واژه «خیانت»، به معنای نقض پیمان و عمل نکردن به تعهداتی است که فرد از قبل به رعایت آن متعهد و ملتزم شده است. *لغت‌نامه دهخدا* در بیان معنای خیانت، از واژگانی همچون نقض عهد، پیمان‌شکنی و بی‌وفایی سود جسته است (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل واژه خیانت). در مقابل این واژه، معمولاً واژه «وفا» و «وفاداری» که به معنی التزام عملی به مفاد میثاق و تعهد است، به کار می‌رود. «خیانت و وفا» واژه‌های عامی هستند که در غالب حوزه‌های رفتاری، اعم از فردی و اجتماعی، به معنای بی‌وفایی و نقض عهد و نیز وفاداری و تعهدورزی به کار برده می‌شوند.

در حوزه خانواده و روابط جنسی ناشی از پیمان زناشویی، واژه «روابط فرازنشویی»، بیانگر برقراری روابط جنسی خارج از چارچوب خانواده و اقتضای پیمان زناشویی و به بیان دیگر، از گونه‌های مختلف نقض و تخلف در التزام عملی به رعایت موازین پیمان زناشویی از سوی همسران شمرده می‌شود. به عبارت دیگر، روابط فرازنشویی شامل برقراری ارتباط جنسی یک فرد متأهل با جنس مخالف، خارج از چارچوب خانواده و اقتضای پیمان زناشویی است (کاوه، ۱۳۸۳، ص ۲۵).



لازم به یادآوری است که خیانت به همسر امری طرفینی و شامل خیانت زن به شوهر، یا خیانت شوهر به زن می‌شود و از نظر قانون، هر دو مصداق خیانت شمرده می‌شوند. اگر چه طبق شواهد عینی و مطالعات انجام شده، به لحاظ فراوانی معمولاً تعداد مردانی که به همسران خود خیانت می‌کنند، از تعداد زنانی که به شوهران خویش خیانت می‌کنند، بیشتر است. ولی تحقیقات انجام شده توسط برخی مؤسسات خارجی در برخی کشورها، نشان می‌دهد که در سال‌های اخیر فراوانی زنان خیانتکار نسبت به قبل بیشتر شده است برای نمونه مؤسسه Coffee and Company بریتانیا، در یکی از پژوهش‌های خود نشان داد که از ۳۰۰۰ شرکت‌کننده، ۲۰ درصد زنان به خیانت به همسران خود اعتراف کرده‌اند.

### زمینه‌های خیانت جنسی

منظور از «زمینه‌های خیانت جنسی»، آن دسته از ویژگی‌ها، شرایط و موقعیت‌هایی است که هر چند مستقیماً و مستقلاً فرد را به سوی روابط اباحه‌گرانه سوق نمی‌دهند، اما در کنار سایر عوامل، همچون انگیزه‌ها و التهابات جنسی و تمایل روانی به برقراری این نوع ارتباط، این زمینه‌ها بالقوه امکان فرو رفتن در انحراف و برقراری روابط جنسی اباحه‌گرانه را تسهیل و تشدید می‌کنند. در هر حال، مراد از «زمینه‌های خیانت»، همه آن عوامل و شرایط ذهنی و عینی است که انگیزه و تمایل به برقراری روابط جنسی غیرمجاز را در افراد تحریک و تشدید می‌کند. گفتنی است که «زمینه‌ها» و «شرایط»، هر چند به عنوان یک ویژگی محیطی و یک عامل تسهیل‌کننده روابط، کم و بیش و به اشکال مختلف برای بسیاری از افراد جامعه فراهم و مهیاست، اما تنها برخی افراد به دلایل عمدتاً شخصی، از این زمینه‌ها در جهت برقراری ارتباط جنسی اباحه‌گرانه و کام‌جویی غیرمجاز بهره می‌گیرند. طبق ادعای نمونه مورد مطالعه در این پژوهش، برخی عوامل زمینه‌ای همچون ویژگی‌های شخصیتی، تیپ‌های روانی، ویژگی‌های موقعیتی، تربیت دینی و خردمایه‌های مذهبی، قوانین مدنی، مکانیسم‌های اجرای قوانین، کنترل‌های محیطی و... در این خصوص، چه به صورت ایجابی و چه سلبی نقش تعیین‌کننده دارند.

### روش تحقیق

این تحقیق، با روش تحقیق کیفی صورت پذیرفته است. تحقیق کیفی، عموماً به تحقیقی اطلاق می‌شود که یافته‌های آن از طریق فرایندهای آماری و با مقاصد کمی‌سازی به دست نیامده باشند (گربین و استراوس، ۱۹۹۸).

داده‌های این تحقیق، از طریق تکنیک مصاحبه غیرساختمند گردآوری شده و بر معانی رفتاری و تفسیرهای مشارکت‌کنندگان از عمل و انتخاب خود و انتظارات ارزشی و اخلاقی محیط مبتنی است. اطلاعات این تحقیق، با ارجاع به بینش‌ها، ارزش‌ها، نگرش‌ها و رفتارهای کنش‌گران و انعکاس آنها در بستر اجتماعی به دست آمده است. برای تبیین رابطه علی میان پدیده اجتماعی برقراری روابط فرازناشویی با عوامل ذهنی و عینی مؤثر در سوق‌یابی افراد بدان، ابتدا به عوامل ذهنی نظیر بینش‌ها، انگیزه‌ها، نگرش‌ها، نیات و دریافت‌های محیطی کنشگران و سپس، به زمینه‌ها و موقعیت‌های تسهیل‌کننده محیطی استناد شده است. البته به اقتضای کیفی بودن مطالعه، هدف اصلی دستیابی به بینشی روشن‌گر در خصوص پدیده مورد نظر و عوامل مؤثر در شکل‌گیری و تشدید آن است، نه تعمیم نتایج حاصله از نمونه مورد مطالعه در یک وضعیت خاص، به جمعیتی انبوه در محیط‌ها، فضاها و شرایط مختلف.

از آنجاکه زبان تحقیق کیفی، زبان مفاهیم، بیان‌ها، روایت‌ها و مقوله‌ها است، نه زبان آمار و اعداد (محمدپور، ۱۳۹۰، ص ۹۷)، در این تحقیق سعی شده تا علاوه بر گزارش‌های روایی، مفهومی و تفسیری، در مقام تشریح ارتباط میان مقوله‌های مختلف تحقیق، به تفسیر تفسیرها یا تأویل مضاعف پرداخته شود. از نگاه اهل فن، تحقیق کیفی فاقد چارچوب نظری از پیش طراحی و تعیین شده و فرضیه‌های مبتنی بر آن است. محقق می‌تواند با استفاده از رویکردها و نظریه‌های قیاسی، به عنوان راهنمای عمومی تحقیق، در تدوین سؤالات اصلی و اولیه آن بهره‌گیری کند (همان) و تحقیق خود را با محوریت آنها و با هدف پاسخ‌یابی بدان‌ها به پیش برد. از این‌رو، این تحقیق به دلیل ماهیت اکتشافی، از هیچ چارچوب نظری و نظام فرضیات مستند و معطوف بدان که نگاه محقق را در عمل و طی مسیر جهت داده و راهبری کند، تبعیت نکرده است. روشن است که تنها منبع تحلیل برای استنتاج نتایج مورد نظر، داده‌های خام برآمده از متن گفت‌وگوها و مصاحبه با افراد نمونه منتخب است.

### گردآوری داده‌ها

از آنجاکه شیوه نمونه‌گیری در تحقیقات کیفی - میدانی، عمدتاً کیفی، هدفمند یا نظری است، در این تحقیق از همین روش استفاده شده است. در این نمونه‌گیری، محقق برای دستیابی به اطلاعات، ابتدا با افرادی تماس برقرار می‌کند که درباره موضوع مورد مطالعه یا جنبه‌هایی از آن، دارای اطلاعات و شناخت مناسب و کافی باشند (محمدپور و رضایی، ۱۳۸۷). سپس از آنها می‌خواهد که افراد دیگری را

معرفی کنند. در این پژوهش، از شیوه گلوله برفی (استفاده طریقی از افراد نمونه برای معرفی سایر افراد دارای اطلاعات)، برای دستیابی به افراد مناسب جهت اخذ اطلاعات مورد نظر بهره‌گیری شده است.

### مصاحبه

در این تحقیق، از تکنیک مصاحبه و از نوع باز یا غیرساختمند استفاده شده است. در این نوع مصاحبه، مصاحبه‌گر در طرح پرسش‌ها و مصاحبه‌شونده در پاسخ بدان‌ها آزادی کامل دارند؛ یعنی پرسش‌گر آنچه را که به نظرش ضروری می‌رسد، مطرح می‌کند و در مقام طرح سؤال، هیچ‌گونه محدودیتی برای خود احساس نمی‌کند و پاسخ‌گو نیز در مقام پاسخ آزادی کامل دارد. پرسش‌گر چنین مصاحبه‌ای می‌تواند ایده‌های خود را در قالب پرسش و با هر بیانی مطرح کند. پاسخ‌گو نیز می‌تواند پاسخگو خود را به هر صورت و بیانی که مایل باشد، ارائه کند (ساروخانی، ۱۳۷۳، ص ۲۱۴).

### روش تحلیل داده‌ها

در این پژوهش، از استراتژی روش تحلیل موضوعی یا تماتیک (مضمون) استفاده شده است.<sup>۱</sup> این روش تحلیلی، مبتنی بر استقرا است: محقق در این تحلیل، داده‌ها را طبقه‌بندی، الگویابی درونی، الگویابی بیرونی و دسته‌بندی می‌کند (محمدپور، ۱۳۸۸) و به‌طور کلی روشی برای شناخت، تحلیل و گزارش الگوهای موجود در داده‌های کیفی است. منظور از «الگو»، مدلی است که از طریق نظم مفهومی داده‌های مستخرج به دست می‌آید. داده‌های مورد تحلیل در روش تماتیک یا موضوعی، شامل داده‌های متنی، مصاحبه‌ها و داده‌های مشاهده‌ای متنی شده است. این روش، فرایندی برای تحلیل داده‌های متنی است و داده‌های پراکنده و متنوع را به داده‌هایی غنی و تفصیلی تبدیل می‌کند (براون و کلارک، ۲۰۰۶). در این تحقیق، بر همین اساس مراحل آشنایی محقق با داده‌ها، تولید اولیه کدها، جست‌وجوی مفاهیم، بازخوانی مفاهیم، تعیین و نامگذاری مفاهیم و تهیه نهایی گزارش صورت گرفته است. کینگ و هاروکز، با بررسی و جمع‌بندی تلاش‌های دیگر پژوهشگران درباره تحلیل مضمونی، یک فرایند سه مرحله‌ای را برای تحلیل مضمون ارائه داده‌اند. این فرایند، شامل سه مرحله کدگذاری توصیفی، کدگذاری تفسیری و یکپارچه‌سازی از طریق مضامین فراگیر می‌باشد (کینگ و هاروکس، ۲۰۱۰).

### مصاحبه‌شوندگان

داده‌های این تحقیق، با استفاده از روش نمونه‌گیری هدفمند گردآوری شده‌اند. بدین منظور، ابتدا از طریق نمونه‌گیری گلوله برفی تعدادی از زنان و مردان متأهل، که به لحاظ تناسب موردی برای

پاسخ‌گویی به سؤال اصلی مناسب تشخیص داده شدند، انتخاب شده و مورد مصاحبه باز قرار گرفتند. برای شناسایی این افراد از مکان‌هایی از جمله پارک بانوان، آرایشگاه‌های زنانه و سالن‌های دادگاه خانواده استفاده شد. افراد نمونه، مرکب از ۱۰ زن و ۱۰ مرد متأهل‌اند که هر یک حداقل یکبار رابطه جنسی کامل خارج از حریم خانواده (فرازناشویی) را تجربه کرده‌اند. سطح تحصیلات این افراد، متفاوت و از دیپلم تا فوق‌لیسانس را شامل می‌شود. به لحاظ موقعیت شغلی نیز تنوعی از کارمند، شغل آزاد، خانه‌دار، فعال هنری، و دانشجو در آنها یافت می‌شود.

### محورهای سؤالات مصاحبه

الف. انگیزه‌ها؛ ب. عوامل و زمینه‌ها؛ ج. تجربه‌ها (نقطه‌های آغازین روابط جنسی)؛ د. عوامل شناختی (محمل‌های توجیهی، تلقی و نوع نگاه فرد به مسئله ارتباط جنسی و عناصر توصیفی، مثل محرک‌های محیطی از قبیل شنیده‌ها، خاطرات و...)؛ ه. عوامل خانوادگی (شکل و ساختار خانواده، ارتباط اعضای خانواده با هم و فضا و رفتارهای درون خانواده)؛ و. عوامل شخصی (ویژگی‌های فیزیکی، اشتیاق‌های شهودی، عدم ارضای جنسی در روابط زناشویی، شرایط خاص دوران کودکی یا مجرد، میزان پایبندی به احکام شرعی و...)؛ ز. نقش دوستان و اطرافیان؛ ح. عوامل اجتماعی (وضعیت ازدواج و طلاق، حجاب و مد، محیط کار، شبکه دوستان، اوقات فراغت، رسانه‌ها، اعم از تلویزیون، ماهواره، اینترنت، تلفن همراه و...)؛ ط. عوامل سیاسی (قوانین مصوب به عنوان مبنای عمل عوامل دولتی، نقش نیروهای دولتی و رسمی در برخورد با انحراف، تلقی فرد از اوضاع و شرایط سیاسی و...).

### گونه‌شناسی روابط جنسی

الف. روابط جنسی کلامی (حضور، تلفنی و پیامکی)؛ ب. روابط جنسی فیزیکی (دیداری، لمسی و ارتباط کامل جنسی، همراه با عشق و دلدادگی یا بدون آن و...).

### پیامدها

پیامدها و تأثیرات روابط جنسی بر زندگی فرد (علاقه به وجود آمده پس از ارتباط جنسی، چگونگی تلقی فرد قبل و بعد از ارتباط، خوف از بدنامی، طلاق، عادت به این روابط، بی‌خیالی نسبت به آثار این روابط، احساس التذاذ، احساس غرور، نگرانی و اضطراب، احساس استعمار شدن و مورد بهره‌کشی قرار گرفتن، تهدید شدن به افشای رابطه و...).

سؤالات زمینه‌ای: (سؤال از سن، تحصیلات، وضعیت تأهل، وضعیت شغلی، تعداد اعضای خانواده با تفکیک جنسی)؛ افراد مرتبط (ارتباط با یک نفر، ارتباط با چند نفر به تناوب یا همزمان، ارتباط با گروه)؛ مکان‌های ارتباط (...).

### یافته‌های پژوهش

داده‌های خام اخذ شده، برای اولین گام در تحلیل تماتیک، باهدف استخراج دلالت‌های زمینه‌ای، مورد بازخوانی قرار گرفت. کلیدواژه‌های مرتبط با زمینه‌های خیانت از متن مصاحبه‌ها استخراج، و کدگذاری اولیه شدند. لازم به ذکر است که متن مصاحبه‌ها به دلیل برخی ملاحظات در مقاله منعکس نشده است.

جدول ۱. تنظیم کلیه تم‌ها یا زمینه‌های استخراج شده

ردیف	موضوع	محتوا	منبع
۱	ویژگی‌های شخصی	پول زیاد، اشتهای زیاد جنسی، زیبایی و مهارت‌های ارتباطی، داشتن دفتر کار مستقل، موقعیت شغلی خود یا همسر (یا وابستگی شغلی خود و همسر به سوژه مورد نظر) و... از جمله ویژگی‌هایی است که زمینه‌ساز برقراری روابط جنسی اباحه‌گراانه و فرازنشویی است.	لیلا ص ۳، حامد ص ۳، یوسف ص ۲، آرمان ص ۳، ادریس ص ۱، حسین ص ۱، بابک ص ۱ و ۲، میثم ص ۲، شیما ص ۱، و...
۲	نقش عذاب وجدان و احساس گناه	احساس گناه (به معنای دینی آن) و عذاب وجدان تنها در حد ایجاد نگرانی و کاهش لذت ناشی از ارتباط مؤثر بوده است؛ اما به ادعای افراد نقش بازدارندگی نداشته است.	مهتاب ص ۱ و ۳، کتایون ص ۱، سهیلا ص ۲، ثریا ص ۱، پریش ص ۱، یوسف ص ۲، مریم ص ۲، آرمان ص ۱، مژده ص ۲، مهتاب ص ۱ و ۳، کتایون ص ۱ و ۳، و...
۳	برخوردهای دولتی (اقدامات اجرایی)	سیاست‌ها و اقدامات دولتی و انتظامی در برخورد با اباحه‌گری جنسی ناکارآمد است.	نیره ص ۶، میثم ص ۴، یوسف ص ۴، داور ص ۳، مهتاب ص ۴، مریم ص ۶، مژده ص ۶ و...
۴	خردمايه‌های دینی	باورهای دینی در مقام نظر یا التزام عملی به رعایت ارزش‌ها و احکام دینی ندارند یا پایبندی آنها چندان جدی نیست.	حامد ص ۲ و ۴، کتایون ص ۲ و ۴، ثریا ص ۲ و ۵، پریش ص ۲ و ۵، امیرمحمد ص ۲ و ۳، سهیلا ص ۲ و ۳، لیلا ص ۲ و ۳، شیما ص ۲ و ۳، و...
۵	قوانین حقوقی	نظام‌های حقوقی و قوانین مدنی موجود به هیچ وجه نقش بازدارندگی و کنترل مؤثر رفتارهای اباحه‌گراانه را ندارند.	شیما ص ۷، مهتاب ص ۶، شیما ص ۷، کیوان ص ۶، میثم ص ۴، داور ص ۳، یوسف ص ۴، مژده ص ۵ و...
۶	ویژگی‌های موقعیتی	رفت و آمد به مکان حضور سوژه؛ مجاورت مکانی و جغرافیایی؛ دید و بازدید متعدد؛ وجود شرایط مناسب برای گپ و گفت خودمانی؛ امکان شوخی و ابراز صمیمیت در ضمن برقراری ارتباط و... مجموعاً زمینه ایجاد ارتباط اجتماعی و عاطفی را فراهم ساخته است.	مژده ص ۱ و ۶، نیره ص ۵، مهتاب ص ۴، میثم ص ۳، کیوان ص ۱ و ۵، مریم ص ۱ و ۶، یوسف ص ۳، شیما ص ۶، آرمان ص ۴، ادریس ص ۱ و ۳، بابک ص ۱ و ۳ و...

## تشریح موضوعات

موضوعات برگرفته از مصاحبه‌ها در کدگذاری اولیه، به عنوان تم‌های اولیه، وجود برخی زمینه‌های تسهیل‌کننده روابط جنسی اباحه‌گرانه و فرازناشویی را آشکار می‌سازد. در ادامه، به تشریح آنها پرداخته شده است:

موضوع شماره ۱ (ویژگی‌های شخصی): داشتن دفتر کار مستقل، موقعیت شغلی مناسب خود یا همسر، داشتن ثروت، اشتیاق زیاد جنسی، زیبایی ظاهری، مهارت‌های ارتباطی و...، از جمله سطوح عینی زمینه‌ساز در برقراری روابط جنسی اباحه‌گرانه شمرده می‌شوند.

ویژگی‌های شخصی را می‌توان به دو دسته رفتاری و ابزاری تقسیم نمود. مراد از «ویژگی‌های رفتاری»، توانایی‌های ویژه افراد در برقراری ارتباط اباحه‌گرانه است. رفتارهایی همچون جلب توجه طرف مقابل، با بهره‌گیری از مهارت‌های کلامی، نفوذ به حوزه احساس و غلبه بر احساسات وی، ابراز احساسات به وی در جهت جذب و کشاندن وی به سوی خود و... .

ویژگی‌های ابزاری مؤثر در برقراری ارتباط جنسی اباحه‌گرانه نیز عبارتند از: وضعیت مالی خوب، دارا بودن موقعیت اجتماعی، زیبایی اندام و ظاهر، شیک و با کلاس بودن، وجود مکان و محلی مناسب برای برقراری این نوع ارتباط، و... .

موضوع شماره ۲ (نقش عذاب وجدان و احساس گناه در ارتباط): همان‌گونه که اشاره شد، به ادعای طرف‌های مصاحبه، احساس گناه و عذاب وجدان تنها در حد ایجاد نگرانی و کم‌کردن لذت ارتباط مؤثر بوده، اما نقش بازدارندگی نداشته است.

افزون بر کنار عوامل بیرونی و اجتماعی، که در هر جامعه وظیفه پاسداری از هنجارهای اجتماعی را بر عهده دارند، برخی عوامل درونی بازدارنده‌ای نیز در نظام‌های آموزشی و تربیتی و از رهگذر فرایندهای جامعه‌پذیری پیش‌بینی شده است که غالباً از آنها تحت عنوان «کنترل‌های درونی»، یاد می‌شود. از مهم‌ترین این کنترل‌ها، که در نتیجه التزام آگاهانه و معتقدانه فرد به رعایت آموزه‌های الزامی و ترجیحی دین یا در پرتو ایمان و عمل صالح حاصل می‌شود، تقوای الهی است. «وجدان اخلاقی» نیز به عنوان یکی دیگر از منبها و واعظان درونی انسان است که نسبت به نیت و اعمال ناپسند، همچون خیانت از خود واکنش نشان می‌دهد. در موارد متعددی، زمینه‌ها و شرایط محیطی برای سوق‌یابی فرد به انحراف فراهم بوده و کنترل‌های بیرونی توان لازم برای مهار اراده طغیانگر او را ندارند؛ همین کنترل‌های درونی است که گاه در عین ضعف، می‌تواند با اعمال شوک‌های روانی، او را از ارتکاب رفتار انحرافی باز دارد.

برای سنجش میزان وجود و کارایی کنترل‌های درونی در افراد مصاحبه‌شونده، جایگاه و میزان تأثیرگذاری این دو عنصر درونی، یعنی ایمان مذهبی و وجدان اخلاقی نیز مورد سؤال و بررسی قرار گرفت.

پاسخ‌های مصاحبه‌شوندگان به دو دسته اصلی تقسیم می‌شوند: عده‌ای با رویکرد دینی، عمل خود یعنی خیانت را داوری کرده و با تعبیری همچون «احساس گناه» از وضعیت روحی و درونی خود خبر می‌دهند. عده‌ای با طرح مفهوم «عذاب وجدان» با بیاناتی حاکی از نگرانی، شرمساری و رنجش خاطر از واکنش درونی خود خبر می‌دهند. البته این احساس رنجش، نگرانی، ترس یا حتی پشیمانی، ناشی از اصل ارتکاب عمل و تازبانه نفس لوامه، یا ناشی از احساس دور شدن از مراتب بندگی و قرب الهی نبوده، بلکه بیشتر به دلیل ترس از افشای ارتباط و پیامدهایی همچون رسوایی و طردشدگی اجتماعی بوده است. جالب اینکه هیچ یک از عاملان، اصل عمل زشت خود را صراحتاً تقبیح نکرده و نگرانی و پشیمانی متعاقب شان مانع ارتکاب مجدد و ادامه انحراف نشده است.

برخی نیز هرچند ابتدای امر، به دلیل احساس گناه، تمایل به ادامه در آنها تضعیف شده بود، اما به علاقمندی به فرد مورد نظر و لذتمندی ناشی از این ارتباط، به ندای این احساس بی‌اعتنایی کردند. برخی از این افراد، در عین احساس گناه و عذاب وجدان موضعی یا ضعیف، انحراف خود را بدون اعتنا به این منادی درونی ادامه دادند. تنها اثر این احساس ناخوشایند درونی، تقلیل لذت حرام حین ارتکاب عمل در کام عامل بوده است.

برخی افراد نیز از اینکه مبدا خانواده‌اش از وجود چنین رابطه‌ای اطلاع حاصل کنند، نگران بودند. موضوع شماره ۳ (برخوردهای انتظامی و دولتی): سیاست‌ها و اقدامات حاکمیت و نیروهای انتظامی در برخورد با رفتارهای اباحه‌گرانه جنسی ناکارآمد بوده است.

به صورت معمول برخی نهادهای اجتماعی در جامعه، مسئول و متکفل تعلیم و تربیت، جامعه‌پذیری و درونی کردن باورها و ارزش‌های مورد اعتقاد جامعه در ساختار شخصیتی افراد جامعه می‌باشند. برخی از نهادها نیز وظیفه نظارت بر محیط و کنترل روندهای اجرایی و نحوه پایبندی عملی مردم و سازمان‌های مسئول به رعایت ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی را به عهده دارند. وظیفه اصلی این نهادها، نظارت و مراقبت از محیط، تقویت و تشدید انگیزه در پایبندی به رعایت این قواعد، کاهش زمینه و تمایل به نقض و انحراف و در صورت ارتکاب، برخورد قانونی و قاطع با متخلفان و ناقضان حدود است.

با توجه به اینکه برقراری هر نوع ارتباط جنسی توسط افراد متأهل در خارج از چارچوب خانواده، امری خلاف هنجارهای پذیرفته شده در جامعه ایران است و اینکه افراد مورد مصاحبه، همگی از جمله کسانی هستند که از این حریم قانونی و هنجاری تعدی کرده‌اند، در ضمن مصاحبه از آنها در خصوص نوع نگاه ایشان به عوامل نظارتی و کنترلی محیط، یا تلقی ایشان از سیاست‌ها و قواعد رسمی نظام و عوامل اجرایی آن، در برخورد با برقرارکنندگان ارتباط جنسی اباحه‌گرانه سؤال شد.

پاسخ‌های ارائه شده در چگونگی برخورد عوامل قانون با روابط جنسی اباحه‌گرانه و میزان بازدارندگی این برخوردها، متضمن نکات قابل تأملی است. جالب اینکه برخی از مصاحبه‌شوندگان برخوردهای رسمی و حاکمیتی در مقابله با جرم‌های جنسی را، برخوردهایی ناشیانه، سطحی و تکراری تلقی کرده و آنها را مؤثر نمی‌دانند.

برخی نیز برخوردهای شدید حاکمیت را عامل زیرزمینی کردن، روابط جنسی اباحه‌گرانه دانسته‌اند. برخی نیز رفتارهای قوای دولتی را ناشی از عدم درک جوانان و بی‌اعتنایی به موضوع عشق ورزیدن و اینگونه روابط ارزیابی کرده‌اند.

برخی نیز در ظاهر اعمال برخوردهای سخت را در این خصوص، درست و مفید می‌دانند و ناموفق بودن سیاست‌های اجرایی نهادهای دولتی را ناشی از ظاهری و نمایشی بودن آنها ارزیابی می‌کنند. در کنار برخوردهای ظاهری، برخی نیز برخوردهای مقطعی سازمان‌های مسئول را در ناکارآمدی آنها، مؤثر می‌دانند.

خلاصه اینکه، نوع نگاه این افراد به نحوه برخوردهای دولتی، منفی است و آنها را در جلوگیری از اباحه‌گری جنسی، ناکارآمد می‌دانند. از این رو، ترسی از این برخوردها وجود ندارد. متخلفان همواره راه‌هایی برای گریز از قانون و مجازات سراغ دارند.

هرچند تجربه‌های شخصی یا تجربه دوستان ایشان، در فرار موفقیت‌آمیز از گیر نیروهای انتظامی، می‌تواند در ایجاد این نگرش تأثیرگذار باشد، اما به نظر می‌رسد، این تلقی در ناکارآمدی عملی نظام‌های نظارتی و کنترلی رسمی، ضعف سیاست‌های اجرایی، عدم توجه کافی در خصوص قوانین و فلسفه وجودی آنها، ضعف سیستم‌های نظارتی و کنترلی غیررسمی مثل امر به معروف و نهی از منکر و کاهش اعمال فشار فرهنگی و هنجاری، به‌ویژه در شهرهای بزرگ ریشه دارد.

موضوع شماره ۴ (خردماده‌های دینی): فقدان یا ضعف اعتقاد و باور و اندیشه دینی و عدم پایبندی عملی به رعایت ارزش‌ها و احکام دینی، از جمله اجتناب از خیانت جنسی است.



بی‌تردید خردمایه‌های دینی، نقش مهمی در کنترل رفتارهای اباحه‌گرانه دارند. با توجه به نقش و تأثیر هدایت در کلیت زندگی، از جمله ارتباطات جنسی، وضعیت اعتقادی و عملی فرد و میزان حضور دین در زندگی او در ضمن سؤالی مورد پرسش قرار گرفت.

سؤالات معطوف به دینداری فرد با عطف توجه به سه شاخص عینی تدوین شده‌اند:

۱. تصور شخص از مذهبی یا غیرمذهبی بودن خود و اینکه اساساً دربارهٔ دین و مذهب و نقش آن در زندگی فردی و اجتماعی چه تصویری دارد.

۲. نحوه پوشش و آرایش، به‌ویژه به هنگام حضور در جشن‌ها و مجالس مهمانی است که خود از جمله مصادیق التزام یا عدم التزام وی به رعایت مسائل شرعی و گویای میزان تشریح خانواده، دوستان و اطرافیان وی می‌باشد.

۳. چگونگی ارتباط وی با مساجد، هیئت‌ها و محافل مذهبی است.

با توجه به شاخص‌های مورد سؤال، تا حد زیادی می‌توان کمیت و کیفیت خردمایه‌های دینی شخص را برآورد کرد.

در این باره، مصاحبه‌شوندگان را با توجه به پاسخ‌های ارائه شده، می‌توان به چند دسته تقسیم نمود: الف. دسته اول، در مقابل سؤال از دین و مذهب به شدت عکس‌العمل نشان داده، با تعبیری تند از وجود مذهب و نقش آن در زندگی خود ابراز انزجار کردند.

ب. دسته دوم، در مقابل سؤال از دین و مذهب و نقش آن در زندگی خود، به راحتی ابراز بی‌اعتقادی کرده و ارتباط خود با برنامه‌ها و مراسمات مذهبی را بسیار کم و ناچیز شمردند.

ج. دسته سوم، در پاسخ به سؤال، حساسیتی از خود نشان نداده، اعتقاد خود را در حد کم یا معمولی ارزیابی کردند و مسائلی همچون حجاب را نیز به دلیل اطرافیان یا اعتقاد شخصی خویش رعایت می‌کنند.

معمولی بودن و درگیر مسائل دینی نبودن نیز از جمله تعبیری است که برخی دیگر از مصاحبه‌شوندگان اظهار کردند.

برخی از مصاحبه‌شوندگان نیز خود را افرادی معتقد معرفی می‌کردند. آنها هم خانواده سنتی و متدین دارند و هم با هیئت‌های مذهبی در ارتباطند.

برخی نیز به رغم اینکه خود را فردی معتقد و مذهبی می‌دانند، اما به ضعف خود در روابط جنسی نیز اذعان دارند.

نکته قابل توجه در موضوع جان‌مایه‌های دینی اینکه مصاحبه‌شوندگان، هر چند از حیث اعتقادی تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند، اما به لحاظ ضعف در عمل و پایبندی به هنجارهای دینی و عدم دغدغه دینی در امورات زندگی، با یکدیگر اشتراک دارند.

موضوع شماره ۵ (قوانین حقوقی): نظام‌های قانونی موجود به هیچ وجه نقش بازدارندگی مؤثر ندارند. در هر جامعه، نظام‌های حقوقی و قوانین مصوب و نیز ضمانت‌اجراهای پیش‌بینی شده، نقش مهمی به صورت مستقیم و غیرمستقیم در هدایت کنش‌های متقابل، تعیین رفتارهای مجرمانه و مهار نسبی تمایل به قانون شکنی یا هنجارشکنی دارند.

با توجه به اینکه غالب قوانین مدنی کشور ما بر مبنای شریعت اسلام، تدوین و تنظیم شده و از نظر شرع روابط فرازناشویی به شدت محکوم شده است، روشن است که میزان التفات فرد به این قوانین و جایگاه و ضمانت‌اجرائی آنها، بالقوه نقش تعیین‌کننده‌ای در انگیزه‌یابی برای برقراری یا عدم برقراری روابط فرازناشویی دارد.

فارغ از صحت و سقم نظر اباحه‌گرانه جنسی و نیز فارغ از جایگاه، ضرورت و اعتبار فی‌نفسه قوانین در جامعه و ضمانت‌اجرائی آنها، آنچه در اینجا مورد نظر است، نوع نگرش و تلقی فرد از قوانین موجود، لزوم متابعت یا سرپیچی از آنها، قدرت بازدارندگی یا عدم آن است که بالطبع در نوع رفتار او مؤثر است. البته برخی از مصاحبه‌شوندگان، درباره‌ی اصل وجود قوانین ناظر به رفتار خود، در جمهوری اسلامی ایران اظهار بی‌اطلاعی کردند، اما نکته قابل توجه نوع نگاه منفی ایشان و عدم اعتقاد به وجود ضرورت چنین قوانینی و لزوم متابعت از آنهاست.

مفهوم محوری دیگر در این پاسخ‌ها، «تأخر» قوانین از اقتضائات محیطی است.

موضوع شماره ۶ (ویژگی‌های موقعیتی): مجاورت جغرافیایی، رفت و آمد، و ملاقات‌های متعدد، شرایط ایجاد ارتباط را فراهم کرد.

ویژگی‌های موقعیتی، یکی از زمینه‌های اصلی و تأثیرگذار در نقطه آغازین برقراری روابط فرازناشویی است که تقریباً در همه موارد مورد مطالعه به چشم می‌خورد. حضور در محیط کار، یا ملاقات‌های متعدد در مکان‌های خاص جغرافیایی، زمینه‌های ارتباط جنسی را فراهم می‌سازد. مصاحبه‌شوندگان این محیط‌ها را مکان‌های مناسبی برای ایجاد ارتباط جنسی می‌دانند. محیط کار نیز همچون محیط‌های غیرکاری، نظیر محیط‌های ورزشی، محیط‌های آموزشی، محیط‌های تفریحی و...، که امکان مجاورت جغرافیایی مستمر در آنها وجود دارد، جزو ویژگی‌های موقعیتی شمرده می‌شوند.

ویژگی‌های موقعیتی مورد نظر در مصاحبه‌ها، به دو صورت مؤثر بوده است: اول، در بیان تجربه‌ها به عنوان نقطه آغازین ارتباط جنسی معرفی شده است. تقریباً در تمام موارد، حضور مستمر در یک مکان جغرافیایی و ارتباط مستمر و متعدد در زمان‌های مختلف صورت می‌پذیرفته است و همین امر زمینه ایجاد علاقه و ارتباط طرفین را به وجود آورده است. دوم، ابراز عقیده خود مصاحبه‌شوندگان است که با صراحت محیط کار را فضای مناسبی برای ایجاد ارتباط جنسی ذکر کرده‌اند، اما در تبیین‌های ارائه شده این نکته را می‌توان دریافت که آنچه حقیقتاً زمینه ارتباط را به وجود آورده، نه محیط کار که بیشتر ویژگی‌های موقعیتی و مجاورت جغرافیایی بوده است.

حضور مستمر و امکان ملاقات یکدیگر در ایجاد رابطه و ابراز احساسات، نقش بیدارکننده و تحریک احساسات داشته است. گاه ممکن است، علایق به وجود آمده حتی برای چند سالی سرکوب شود، اما در نهایت به کمک مجاورت و ارتباط مستمر در شرایط جدید و وقوع تغییر در رفتارها، فرصت ایجاد روابط اباحه‌گرانه فراهم آید. چنان‌که در مورد ذیل پس از چند سال احساسات فرصت بروز پیدا می‌کند. درحالی‌که اگر مجاورت جغرافیایی و ارتباط مستمری در کار نبود، این احساس علاقه فرصت بروز پیدا نمی‌کرد.

حضور چندین باره در یک مکان، زمینه آشنایی افراد را فراهم می‌سازد. وجود شرایط برای ملاقات‌های متعدد در محیط کار یا خارج از آن، زمینه‌ساز ایجاد ارتباط حتی میان افراد غیرهمکار شده است.

درباره مکان‌های زمینه‌ساز برای آشنایی افراد با همدیگر، باید گفت: هرچند برخی از مصاحبه‌شوندگان در فضاهای مجازی همچون فیس‌بوک و... با یکدیگر آشنا شدند و در نهایت، این آشنایی به ارتباط جنسی ختم شد. اما اکثر این افراد، در محیط کار زمینه ارتباط با همکاران برایشان فراهم شده است.

برخی از کسانی که خود تجربه رابطه جنسی در محیط کار دارند، این محیط را از این جهت که بیشتر انسان را در معرض ارتباط قرار می‌دهد، مؤثر می‌دانند.

برخی نیز در تشریح تأثیر محیط کار در ایجاد ارتباط، به مسائلی همچون نیازها و مشکلات عاطفی اشاره کرده‌اند که در هر محیطی می‌تواند به برقراری ارتباط کمک کند. درباره موقعیت جغرافیایی سه نکته لازم به یادآوری است:

۱. آنچه از داده‌ها به دست می‌آید، نقش مجاورت مکانی و سهولت دسترسی و ارتباط افراد با یکدیگر است. از این رو، محیط کار صرفاً یک مصداق است.

۲. علی‌رغم وجود عامل زمینه‌ای، یعنی مجاورت مکانی و قابلیت دسترسی یا ارتباط مستمر رسمی بین همکاران، شرایط برقراری چنین روابطی در هر محیط کاری امکان‌پذیر نیست. وجود یا عدم وجود برخی ویژگی‌ها در محیط کار، برقراری ارتباط جنسی برای همکاران را ممکن ساخته، یا از آن جلوگیری می‌کند. برای نمونه، زنانه یا مختلط بودن محیط، رعایت یا عدم رعایت قوانین تفکیک جنسیتی در محیط کار، وجود یا عدم وجود ناظران انسانی و الکترونیکی، رعایت یا عدم رعایت شئون اخلاقی و معاشرتی در نحوه پوشش، گفت‌وگوها و... رفت و آمد زیاد یا عدم تردد ارباب رجوع، بازبودن یا بسته بودن محیط و... به هر حال، قدمتین داده‌ها درباره ویژگی‌های موقعیتی این است که عامل مجاورت مکانی و ارتباط مستمر و دیدارهای متعدد، عامل زمینه‌ای مهمی در برقراری ارتباط جنسی شمرده می‌شود.

### اخلاق دینی و ویژگی‌های موقعیتی

به دلیل ضیق مجال، صرفاً به طرح بخش‌هایی از اخلاق جنسی اسلام، که به محورهای این مطالعه مربوط هستند، بسنده شده است. اخلاق جنسی اسلام، به موضوع زمینه‌ها و شرایط تسهیل‌کننده و ترغیب‌کننده به انحراف، توجه شایانی کرده است. بخش قابل توجهی از توصیه‌های دینی، با هدف پیشگیری از فرو فرورفتن در وادی کجروی و انحراف تشریح شده است. رفع برخی زمینه‌های فرهنگی اجتماعی لغزش و انحراف نیز جزو وظایف حاکمیت اسلامی، کارگزاران فرهنگی جامعه و عموم مردم شمرده شده است. آموزه‌های دینی در خصوص ویژگی‌های موقعیتی، به اموری عمیقاً توجه داده است: رعایت حریم میان محرم و نامحرم، حفظ حجاب و رعایت پوشش کامل، حسن معاشرت/ معاشرت اخلاقی زنان و مردان، اجتناب از ورود سرزده به مکان‌های اختصاصی دیگران، لزوم پرهیز از خلوت‌گزینی با نامحرم، نهی از گفت‌وگوهای خودمانی، شوخی کردن و عادی‌سازی روابط با نامحرم، پرهیز از تجسس در امور دیگران، رعایت حدود در ارتباطات چهره به چهره، پرهیز از مصافحه و تماس جسمی و فیزیکی، عدم استفاده، به ویژه زنان از آرایش‌ها و تزیینات جاذب و فریبنده، عدم صدور رفتارهای اغواگرانه و تحریک‌کننده و... بی‌شک، رعایت این‌گونه موارد در برقراری ارتباط سالم بسیار مؤثرند. از ذکر مستندات این بخش، به دلیل محدودیت اجتناب شده

است. طالبان می‌توانند به منابع روایی و فقهی و آثار تألیف یافته در حوزه حجاب و عفاف رجوع کنند. برای نمونه، دربارهٔ مباحث مربوط به موضوع‌هایی همچون نگاه، عفت در پوشش، سخن گفتن، آرایش کردن، و عفت در معاشرت (ر.ک: محدث عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۰، ص ۱۹۷؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۴، ص ۲۶۴ و ۲۶۵؛ شیخ صدوق، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۳ و ۱۴؛ شیرازی، تهران، ۱۳۹۰، ص ۴۱۳؛ پاینده، ۱۳۸۲، ص ۱۹۰؛ خوانساری، ۱۳۶۶، ص ۳۷۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۴۱۲؛ شیخ صدوق، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۵۵۶، ح ۴۹۱۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰۱، باب ۳۷، ص ۴۷؛ محدث عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۱۳۹؛ قمی، ۱۳۶۳، ص ۵۴۶).

### عفت، محور رفتارهای انسانی

دستورات و توصیه‌های اسلام در روابط انسانی میان نامحرمان، همه بر حول یک اصل مهم دوران دارد و آن «عفاف» است. رعایت حریم عفاف توسط جمع یا اکثریت، نقش بسار مهمی در حفظ عموم از فرو رفتن در انحراف و گناه و فساد جنسی دارد. تک‌تک مؤمنان، حتی با فرض عدم رعایت جمع نیز ملزم و مکلف به رعایت این اصلند. بی‌شک، در حفظ طهارت روحی آنها و دور ماندن از آلودگی‌های محیطی نقش مهمی دارد. از جمله مصادیق عفت، که به تناسب موضوع نوشتار، ضرورت طرح دارد، عفت در معاشرت است.

حضور بانوان و مشارکت آنان در موقعیت‌ها و نقش‌های مختلف فرهنگی اجتماعی، ضرورت اجتماعی و اجتناب‌ناپذیر است. جامعه مدرن، در مقایسه با جامعه سنتی، به دلیل برخی تحولات زمینه‌ها و انگیزه‌های، این حضور را به طور کمی و کیفی شدت بخشیده است. حضور اجتماعی زنان، به طور قهری زمینه ارتباط، معاشرت، گفت‌وگو، همکاری و اختلاط آنان با مردان نامحرم را اجتناب‌ناپذیر کرده است. اسلام در عین موافقت اجمالی با اصل حضور اجتماعی زنان و نقش آفرینی فعال و مؤثر آنها در این عرصه فراتر از محیط خانواده و نقش‌های متعارف همسری، مادری و دختری محول، این حضور را به رعایت حریم‌های فقهی و اخلاقی و بایسته‌های ارزشی و هنجاری خاصی مقید و مشروط ساخته است. برخی از این حریم‌ها عبارتند از:

### تشریح ارتباطات

بازخوانی محورهای شش‌گانه استخراج شده در مرحله اول، نشان می‌دهد که برخی از آنها که زمینه‌ساز روابط اباحه‌گرانه بوده و به امکانات مادی و فرهنگ حاکم بر موقعیت‌های رفتاری افراد ناظر هستند.

همچنین «نوع نگاه» فرد به قوانین موجود و نقش کنترل‌کننده و بازدارنده نهادهای رسمی و انتظامی، و ایقان به ناکارآمدی آنها در کنار ضعف درون‌مایه‌های دینی و پایین بودن میزان احساس ترس یا عذاب وجدان، یا ضعف و فقدان کنترل‌های درونی (اخلاق، تقوا) نیز به عنوان زمینه‌های ذهنی و روانی این انحراف شمرده شده‌اند.

در بررسی محورهای استخراج شده، ارتباط کدها با یکدیگر، به شکل معناداری ما را به سوی محورهای اصلی هدایت می‌کند.

دلالت‌های زمینه‌ای را می‌توان در سه لایه سطوح عینی، کنترل‌های درونی و کنترل‌های بیرونی دسته‌بندی کرد.

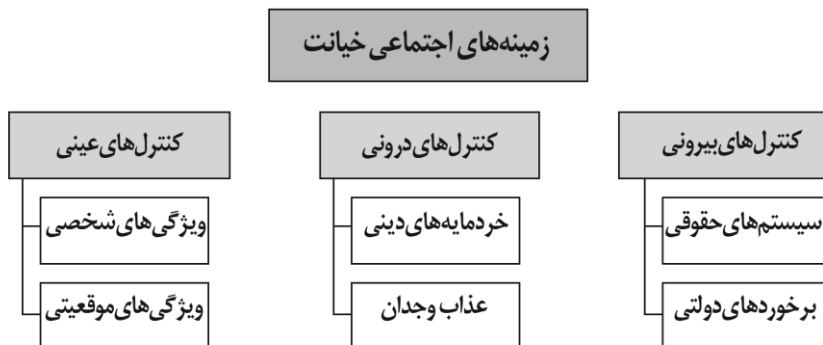
در لایه اول، به کدهای زمینه‌ای مربوط به ابزارهای مادی و توانایی‌های رفتاری و نیز ویژگی‌های موقعیتی افراد پرداخته شده است. از این لایه، به عنوان «سطوح عینی» یاد می‌شود. لایه دوم، مربوط به «کنترل‌های درونی» است که شامل دو محور خردمایه‌های دینی و احساس عذاب و وجدان می‌شود. لایه سوم نیز به نقش «کنترل‌های بیرونی» در شکل‌گیری و استمرار روابط فزاینده‌ی مربوط است که شامل دو تم برخورد نیروهای دولتی و قوانین حقوقی موجود می‌شود. حاصل بررسی کدبندی باز اولیه، مربوط به موضوعات شش‌گانه فوق، در سه تم اصلی به شرح ذیل خلاصه شده است. در جدول ۲، محورهای اصلی و کليدواژه‌های مربوط به هر یک در ضمن یک شبکه تماتیک نمایش داده شده است.

جدول ۲. محورهای اصلی در سطوح سه‌گانه مجزا به صورت شبکه تماتیک

ردیف	تم‌های اصلی	توضیحات	کدبندی مرتبط (کلیدواژه‌های مرتبط)
۱	سطوح عینی	سطوح عینی موجود در مصاحبه‌شوندگان بی‌شک در ایجاد روابط جنسی اباحه‌گراانه نقش مؤثری داشته است و زمینه‌های ایجاد ارتباط را تشدید و تسهیل کرده است. امکانات و ابزارهای مادی، مهارتی و موقعیتی همچون: مجاورت مکانی، شرایط ظاهری و فیزیکی، شرایط موقعیتی، ویژگی‌های روحی و شخصیتی و... به عنوان عوامل زمینه‌ای یاد شده‌اند.	کلیدواژه‌های مربوط به موضوع شماره ۱ و ۶ در جدول شماره یک: هشت سال با هم همکاریم، اشتباهی جنسی دارم، محیط کار فرصت آشنایی می‌دهد، روابط اجتماعی خوبی دارم، همسر راهش دوره و دوهفته یکبار می‌اد، امتیازم موقعیت مالی مناسبه، از لحاظ ظاهری جذاب و خوش تیپ هستم، دفترکاری مستقل و مناسب سکس دارم، مهارت‌های ارتباطی دارم و...
۲	کنترل‌های درونی	ضعف در کنترل‌های درونی که ناشی از عدم اعتقاد یا عدم التزام عملی به رعایت احکام و وظایف دینی و شرعی و نیز عدم احساس عذاب وجدان و احساس گناه به هنگام برقرای ارتباط و ارتکاب گناه از سوی دیگر، زمینه‌ساز اباحی‌گری جنسی بوده است.	کلیدواژه‌های مربوط به موضوع شماره ۲ و ۴ در جدول شماره یک: نگاه مذهبی ندارم، مذهبی نیستم، هیچ‌گونه اعتقادی به مذهب ندارم، به گناه بودن بی‌حجایی اعتقادی ندارم، رابطه خاصی با هیئت‌های مذهبی ندارم، در مهمانی‌ها پوششم آزاده و حجاب ندارم، اهل حجاب نیستم، حالم از مذهب به هم می‌خورد، مذهب نباید دست و پای آدم رو بگیره.

شماره	تم‌های اصلی	توضیحات	کدبندی مرتبط (کلیدواژه‌های مرتبط)
۳	کنترل‌های بیرونی	ضعف قوانین موجود و نیز عملکرد نهادهای دولتی و انتظامی در ایفای نقش بازدارندگی مؤثر نیز در تشدید انگیزه و زمینه‌سازی بیشتر برای شکل‌گیری روابط جنسی اباحه‌گرانه در نمونه مورد مطالعه مؤثر بوده است.	کلیدواژه‌های مربوط به موضوع شماره ۳ و ۵ در جدول شماره یک: برخوردهای دولتی ناکارآمد است، بدون برنامه‌ریزی است، قوانین بر اساس مذهب است، نه علم و نیاز جامعه، کاری پیش نمی‌رود، قوانین به ظاهر سخت است ولی راه فرار زیاد دارد، سخت‌گیری‌های بی‌مورد، نیازهای ارتباطی و جنسی را زیرزمینی کرده است، رفتارها کارشناسانه نیست، فشارها برای محدود کردن مؤثر نیستند، قوانین کشور ما خشک و بدوی است و از پیشرفت جامعه جامانده‌اند، برخوردها سیاسی و مقطعی است و...

نمودار ۱. شبکه تماتیک کلی زمینه‌های خیانت در جامعه ایران



### نتیجه‌گیری

زمینه‌های اجتماعی مؤثر در روابط فرازناشویی در جامعه ایران، در سه محور اصلی زمینه‌های عینی، کنترل‌های درونی و کنترل‌های بیرونی عنوان‌بندی شدند. این زمینه‌ها، شامل برخی از ابزارها و امکانات مادی، مهارت‌های رفتاری و ویژگی‌های شخصیتی‌اند. برخی نیز به موقعیت‌های اجتماعی و ظرفیت‌های حقوقی و قانونی کشور مربوط می‌شوند. با توجه به تحلیل‌ها و نتایج به دست آمده، به نظر می‌رسد که برای کاهش روابط فرازناشویی، باید به اصلاح زمینه‌های مذکور اهتمام شود و سیاست‌گذاری‌های فرهنگی و اجتماعی مناسب با هدف تأمین این مهم در حد امکان صورت پذیرد.

مهم‌ترین عاملی که طبق مطالعه، نقش مهمی در جلوگیری از روابط فرازناشویی و اشاعه آن دارد، «تقویت کنترل‌های درونی و بیرونی» است که در ضمن پیشنهادات ذیل بدان توجه داده شده است:

۱. نگاه مسئولانه و کارشناسانه به موضوع انحرافات جنسی در جامعه و پرهیز از سطحی‌نگری، ساده‌انگاری، ارائه راه‌حل‌های غیرممکن و غیرکارشناسانه، تمسک به توجیحات غیرقابل قبول و در نهایت، پاک کردن صورت مسئله.
۲. سرمایه‌گذاری جدی در تقویت فرهنگ دینی و آموزه‌های اسلامی و نقش کارکردی آنها در شخصیت‌سازی، مراقبت‌های اخلاقی، تربیت جنسی، غیرت‌ورزی، رعایت حیا و عفاف و در کل، مهار انحرافات محیطی به طور عام و انحرافات جنسی به طور خاص.
۳. بازنگری مناسبات دولت و نهادهای مسئول با نهاد خانواده، در عرصه‌هایی مثل تسهیل شرایط ازدواج، ارائه خدمات مشاوره‌ای، افزایش مهارت‌های زندگی، افزایش مهارت‌های ارتباطی، حل معضل بیکاری، تفکیک محیط‌های شغلی، هشداردهی در خصوص آسیب‌های محیطی، اعمال حساسیت در خصوص ارتباطات برون‌خانوادگی، اصلاح زمینه‌های محیطی تشدیدکننده طلاق، حمایت از قربانیان طلاق، تقویت کنترل‌های غیررسمی، همچون امریه معروف و نهی از منکر، اعمال نظارت دقیق در محصولات فرهنگی و رسانه‌ای مورد استفاده عموم به ویژه محصولات وارداتی و ...
۴. برجسته‌سازی خطرات قطعی و محتمل اشاعه ارتباطات جنسی اباحه‌گرانه از طریق رسانه‌های جمعی و اعمال شوک‌های محیطی پیاپی و ایجاد حساسیت در افکار عمومی.

## پی‌نوشت‌ها

۱. این نوع تحلیل از متعارف‌ترین و پرکاربردترین روش‌های تحلیل داده‌های کیفی به ویژه مردم‌نگاری است که در سایر رهیافت‌های تحلیلی نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد. تحلیل موضوعی ضمن اینکه خود یک روش مستقل تحلیلی است، می‌تواند در روش‌های تحلیلی دیگر نیز به کار رود



- آقای، مرضیه، ۱۳۹۳، بررسی نقش صمیمیت و رضایت جنسی در گرایش مردان متأهل به روابط فرازنشویی: بررسی جهت‌گیری مذهبی به عنوان متغیر میانجی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران، دانشگاه الزهراء.
- ابن‌بابویه، محمدبن علی (شیخ صدوق)، ۱۴۱۶ق، من لایحضره الفقیه، تحقیق علی‌اکبر غفاری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- پاینده، ابوالقاسم، ۱۳۸۲، نهج‌الفصاحه، چ چهارم، تهران، بی‌نا.
- خوانساری، آقا جمال‌الدین، ۱۳۶۶، شرح بر غررالحکم، تهران، دانشگاه تهران.
- دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۷، لغت‌نامه، تهران، دانشگاه تهران.
- ساروخانی، باقر، ۱۳۷۳، روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی، تهران، صراط.
- سعدی، ابوالحبيب، ۱۴۱۹ق، القاموس الفقهی لغه و اصطلاحات، دمشق، دارالفکر.
- شیرازی، سیدحسن، ۱۳۹۰، کلمه الرسول الأعظم، تهران، اندیشه مولانا.
- صفایی، مهسا، ۱۳۹۳، بررسی عوامل تأثیرگذار بر گرایش زنان متأهل به روابط فرازنشویی: نقش ویژگی‌های شخصیتی به عنوان متغیر میانجی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران، دانشگاه الزهراء.
- طبرسی، فضل‌بن‌حسن، ۱۳۷۲، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو.
- قمی، عباس، ۱۳۶۳، سفینه‌البحار و مدینه‌الحکم و الاثار، تهران، فراهانی.
- کاوه، سعید، ۱۳۸۳، روان‌شناسی بی‌وفایی و خیانت، شناسایی، بررسی و تحلیل بی‌وفایی و خیانت همسران، تهران، هنر سرای اندیشه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، بحارالانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- محدث عاملی، ۱۴۰۹ق، تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه، قم، مؤسسه آل‌البیت.
- محمدپور، احمد و مهدی رضایی، ۱۳۸۷، «درک معنایی پیامدهای ورود نوسازی به منطقه اورامان کردستان ایران به شیوه پژوهش زمینه‌ای»، جامعه‌شناسی ایران، دوره نهم، ش ۱ و ۲.
- محمدپور، احمد، ۱۳۸۸، «تحلیل داده‌های کیفی: رویه‌ها و مدل‌ها»، انسان‌شناسی، سال اول، دوره دوم، ش ۱۰، ص ۱۲۷-۱۶۰.
- \_\_\_\_، ۱۳۹۰، روش تحقیق کیفی ضد روش (منطق و طرح در روش‌شناسی کیفی)، تهران، جامعه‌شناسان.
- معین، محمد، ۱۳۵۰، فرهنگ معین، تهران، امیرکبیر.
- موسوی بجنوردی، سیدکاظم، ۱۳۷۴، دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، تهران، نشر مرکز دایرة‌المعارف اسلامی.
- نوری، حسین‌بن محمد تقی، ۱۴۰۸ق، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم، مؤسسه آل‌البیت.

- Braun, V, & Clarke, V, 2006, Using thematic Analysis in Psychology: Qualitative Research in Psychology, p. 77–101.
- Caplan, & sadock. S, 1998, Synopsis of Behavioral sciences/psychiatry 8 th edition.
- Emerson. R, R, & et al, 1995, Writing Ethnographic Fieldnote, Chicago: University of Chicago press.
- King, N, & Horrocks, C, 2010, Interviews in Qualitative Research, London: Sage.
- struss, A, & Corbin. J, 1998, Basics of Qualitative Research: Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory, Second Edition, Thousand Oaks, CA: Sage Publications Ltd.

## دلالت‌های جمعیت‌شناختی نظریه فمینیستی

اسماعیل چراغی کوتیانی / دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی فرهنگی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی<sup>®</sup>

kotiani@yahoo.com

دریافت: ۱۳۹۴/۲/۲۷ - پذیرش: ۱۳۹۴/۶/۱۷

### چکیده

فرایند نوسازی با دگرگونی‌های ژرفی در عرصه‌های گوناگون زندگی فردی و اجتماعی انسان‌ها همراه بوده و خانواده را به عنوان ساحتی مهم حوزه زندگی بشر، دچار دگرگونی نموده است. یکی از پیامدهای این تغییرات، تحولاتی جمعیتی بود که جوامع بشری را با چالشی جدی مواجه ساخت. نوسازی در نیم قرن اخیر، از طریق عوامل گوناگون بر کاهش باروری جوامع انسانی تأثیر گذاشته است. یکی از این عوامل، اشاعه اندیشه‌های فمینیستی است. این نوشتار، با روش اسنادی و کتابخانه‌ای، به واکاوی دلالت‌های جمعیت‌شناختی نظریه فمینیستی می‌پردازد. یافته‌ها حاکی از این است که نظریه فمینیستی، با اشاعه اندیشه‌هایی چون فردگرایی، نگرش منفی به ازدواج، تولید مثل و نقش مادری و تجویز سقط جنین و آزادی‌های کامل جنسی، و تحقیر کارخانگی و تشویق زنان به کسب تحصیلات عالی و اشتغال خارج از خانه و نیز تشویق زنان به بازتعریف هویت زنانه، بر تحولات جمعیتی و کاهش باروری تأثیر گذاشته است. به نظر می‌رسد، دلالت‌های فمینیستی، موجب مسائل نوینی برای جوامع شده و به دلیل ناسازگاری با آموزه‌های دینی و الگوی اسلامی - ایرانی خانواده، نمی‌تواند مورد پذیرش قرار گیرند.

**کلیدواژه‌ها:** فمینیسم، نظریه فمینیستی، دلالت، جمعیت، باروری.

فرایند نوسازی، پیامدهای بسیار گسترده‌ای را در حوزه‌های گوناگون زندگی اجتماعی به وجود آورده است. در این میان، نهاد خانواده همچون سایر نهادهای نظام اجتماعی، از این پیامدها بی‌نصیب نماند. خانواده در دوره مدرن، نه تنها الگوهای ساختاری خود را با نظام نوین جهانی تطبیق داد، بلکه محتوای مناسبات خانوادگی و فرایندهای درونی خانواده نیز از این نظام رنگ پذیرفت. این دگرگونی‌ها، نخست در جوامع غربی، سپس از آنجا و طی زمان کوتاهی، به جوامع دیگر اشاعه یافت. الگوی غالب تغییرات صورت گرفته در ساختار خانواده در کشورهای غربی، خود را به شکل کاهش نرخ ازدواج، تأخیر در ازدواج، افزایش طلاق، ظهور الگوهای جدید خانواده از جمله خانواده‌های تک والدی و هم‌بالینی و... نشان داده (برناردز، ۱۳۸۴، ص ۴۰). این همه، زمینه‌ساز کاهش قابل توجه در فرزندآوری، با وجود افزایش تعداد بچه‌های به دنیا آمده خارج از چارچوب خانواده بود.

در خصوص اینکه فرایند نوسازی، با چه سازوکاری زمینه‌ساز این‌گونه تغییرات در خانواده شد، علل و بسترهای گوناگونی را می‌توان برشمرد. اما در این میان، نقش نظریه‌های فمینیستی از برجستگی ویژه‌ای برخوردار است. جامعه‌شناسان معتقدند: دگرگونی‌های خانواده بیشتر متأثر از انقلاب صنعتی، مدرنیته و تغییرات ارزشی ناشی از فرایند مدرنیته مانند فمینیسم است (احمدی و همکاران، ۱۳۹۱). کاستلز بر این باور است که سه علت در تغییرات خانواده معاصر نقش دارد که عبارتند از: اقتصاد و اطلاعات جهانی، فناوری‌های جدید تولیدمثل و فمینیسم، به‌عنوان یک نهضت چند بعدی (کاستلز، ۱۳۸۰، ص ۱۷۶). کاوی نیز برای تبیین تحولات ساختاری خانواده، به جریان فمینیسم اشاره کرده که از نتایج جهانی شدن است (کاوی، ۲۰۰۷). فمینیسم از طریق سازوکارهایی همچون تقویت گرایش برابری طلبانه، بالا رفتن سطح تحصیلات زنان، افزایش قدرت مالی و بالا رفتن سطح آگاهی و خودآگاهی زنان، به تغییر نگرش زنان نسبت به جهان اجتماعی و برجسته نمودن تجربه زنانه، به این تغییرات دامن زده است. یکی از تغییرات ساختاری در نهاد خانواده، که نظریه فمینیستی در آن نقش ایفا کرده است، هسته‌ای شدن خانواده، در اثر کاهش باروری در دهه‌های اخیر است.

خانواده ایرانی نیز به‌ویژه در چند دهه اخیر، به دلیل قرار گرفتن در متن شرایط جدید جهانی و ارتباطات گسترده و تعامل با سایر جوامع، با دگرگونی‌های چشمگیری در ساحت‌های گوناگون زندگی اجتماعی رو به رو بوده است. این تحولات و دگرگونی‌ها، گستره وسیعی را دربر گرفته است. یکی از جنبه‌های مهم آن، مسئله کاهش باروری به میزان کمتر از جانشینی (۲/۱) است. بی‌شک رشد اندیشه‌های فمینیستی در بین زنان ایرانی، دانسته یا ندانسته در این روند، نقشی اساسی داشته است.

چند سالی است که ضرورت بازنگری در سیاست‌های جمعیتی، در راستای افزایش باروری و جلوگیری از کاهش جمعیت کشور، از سوی بخشی از جامعه علمی کشور مورد تأکید قرار گرفته است. برای دستیابی به این هدف، ابتدا باید عوامل تأثیرگذار بر کاهش باروری در خانواده ایرانی را شناخت. سپس، به برطرف کردن آنها با هدف رشد باروری، همت گماشت. از این‌رو، شناخت دلالت‌های جمعیت‌شناختی نظریه فمینیستی، به‌عنوان یکی از عوامل فرهنگی تأثیرگذار بر کنش باروری خانواده ایرانی، ضرورتی انکارناپذیر است. این مقاله، با روش اسنادی و کتابخانه‌ای به واکاوی ادبیات نظریه فمینیستی، دلالت‌های جمعیت‌شناختی آن پرداخته است. سؤال اصلی این پژوهش این است که دلالت‌های جمعیت‌شناختی نظریه فمینیستی چیست؟ این نظریه، از طریق به‌کارگیری چه سازوکارهایی، بر کاهش باروری تأثیر گذاشته است؟ فرضیه ما این است که آموزه‌های نظریه فمینیستی، نقشی اساسی در کاهش باروری در جوامع توسعه یافته و در حال توسعه داشته‌اند. این نقش را می‌توان از طریق تغییر نگرش‌ها و بازتعریف هویت جنسی، دنبال کرد.

### پیشینه پژوهش

در مطالعه اکتشافی، به منبعی که مقوله کاهش باروری را از منظر نظریه فمینیستی مورد بررسی قرار داده باشد، برخورد نشد. اما پژوهش‌های دیگری مشاهده شد که هر چند به‌صورت مستقیم، به این مسئله نپرداخته‌اند، اما از جهت تمرکز بر نقش فرایند نوسازی در دگرگونی‌های اجتماعی و فرهنگی جامعه ایران، به‌ویژه دگرگونی‌های نهاد خانواده و پدیده باروری، با این مطالعه هم‌نوایی دارند. این پژوهش‌ها دو دسته‌اند:

دسته اول، با محور قرار دادن مسئله باروری به‌عنوان مهم‌ترین واقعه حیاتی، به تحلیل عوامل مؤثر بر تغییرات جمعیتی پرداخته‌اند. مانند لایدر- فولادی (۱۹۹۷)، هودفر و اسدپور (۲۰۰۰)، عباسی شوازی و همکاران (۲۰۰۲)، آقاچانیان و مهریار (۱۹۹۵). این مطالعات، تغییرات در باروری را به عوامل متنوعی از جمله بیشتر شدن سواد، سطح آموزش، به‌ویژه برای زنان و تجددگرایی و شهرنشینی نسبت داده‌اند.

دسته دوم، از مسیر تمرکز بر خانواده ایرانی و تغییراتی که از جانب مدرن شدن زندگی و فرایند جهانی شدن و نیز گذار جمعیتی، در آن صورت پذیرفته است، به بحث از عوامل اجتماعی و فرهنگی تغییرات جمعیتی پرداخته‌اند. از آن جمله، می‌توان به مطالعه «تحول خانواده گسترده به هسته‌ای» (ر.ک: سید ربیع، ۱۳۷۹)، «تغییرات ساختاری و کارکردی خانواده» (آزاد ارمکی و همکاران، ۱۳۷۹)، «تغییرات سطح و روند ازدواج خویشاوندی» (عباسی شوازی و ترابی، ۱۳۸۵)، «بازسازی معنایی پیامدهای

نوسازی بر خانواده» (محمدپور و همکاران، ۱۳۸۸)، «تغییرات خانواده و تأثیر عوامل ساختاری و ایده‌ای بر آن» (عباسی شوازی و مک‌دونالد، ۲۰۰۷) اشاره کرد.

مطالعات فوق، هر چند اشاره‌ای به اندیشه‌های فمینیستی نداشته‌اند اما، همگی بر این نکته تأکید دارند که خانواده در دنیای معاصر، تحت تأثیر عناصر و فرایندهای نوسازی و تغییرات اجتماعی مدرن، هم از نظر ساختاری و هم از نظر کارکردی، دگرگونی وسیعی را تجربه کرده است. به‌گونه‌ای که پیکربندی سنتی خانواده، در حال جایگزینی با شکل مدرن آن است که در آن کاهش باروری امری طبیعی تلقی می‌شود.

## چارچوب مفهومی

### فمینیسم

اندیشمندان بسیاری بر این نکته تأکید دارند که ارائه تعریفی جامع و مانع از فمینیسم، دشوار است. این بلا تکلیفی، تا حدی ناشی از این است که فمینیسم در متن سنت مکتب‌های فکری موجود، چون لیبرالیسم، سوسیالیسم، یا مارکسیسم شکل گرفته است. این موضوع، دارای دو پیامد است: نخست اینکه، فمینیست‌ها به‌عنوان نمایندگان تفکر جدید و رادیکال، ناچار از جا باز کردن در هر یک از این سنت‌ها بودند. دوم اینکه، در این روند، فمینیست‌ها با مقدمات اساسی و خاص هر یک از این ایسم‌ها همراه شدند. از این رو، خط جداکننده فمینیست‌ها از یکدیگر، از همراهی هر یک از آنها با یکی از این ایدئولوژی‌ها بود (ریک، ۱۳۷۵، ص ۳۴۶). به هر حال، برای رسیدن به یک تعریف پایه از مبنای مشترک فمینیسم می‌توان گفت: اساس همه آنها موقعیت فرودست زنان در جامعه و تبعیضی است که زنان به‌دلیل جنس خود با آن روبرو می‌شوند و اینکه انواع فمینیسم، به منظور کاهش این تبعیض و در نهایت، غلبه بر آن، خواهان تغییراتی در نظم اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی‌اند (فریدمن، ۱۳۸۱، ص ۵). از نظر آنان، زنان به دلیل جنسیت‌شان گرفتار تبعیض‌اند و نیازهای شخصی دارند که از سوی مردان نادیده انگاشته شده و ارضاء نشده باقی می‌مانند که لازمه ارضای این نیازها، تغییری اساسی در نظام اجتماعی و اقتصادی و سیاسی است. بنابراین، می‌توان با کاستلز هم نظر شد که وجه مشترک و بنیادی نهضت‌های فمینیستی تلاشی تاریخی، فردی، جمعی، رسمی و غیررسمی است، برای تعریف مجدد زن بودن در تقابل مستقیم با پدرسالاری و ایجاد و تقویت آگاهانه و فعالانه هویت‌های جدید، از طریق گردهمایی، عمل و گفت‌وگوی خلاقانه و وادار کردن زنان به بازاندیشی و معنادادن به زندگی روزانه است (کاستلز، ۱۳۸۰، ص ۲۱۸).

## نظریه فمینیستی

پراکندگی اهداف، تحلیل‌ها، راهبردها و راهکارهای ارائه شده از سوی طیف‌های گوناگون فمینیستی، یکپارچگی نظریه فمینیستی را تحت تأثیر قرار داده است؛ یعنی آنچه پیش از این درباره آسان نبودن ارائه تعریف از فمینیسم، ادعا شد، درباره تعریف نظریه فمینیستی نیز مصداق می‌یابد. از این‌رو، ارائه تعریفی جامع و مانع از نظریه فمینیستی، دشوار می‌نماید. به هر حال، سخن گفتن از «نظریه فمینیستی»، نمی‌تواند تعبیر دقیق و کاملی باشد و بجای آن، باید از مفهوم «نظریه‌های فمینیستی» سخن گفت. با این وجود، می‌توان با تکیه بر مشترکات رویکردهای فمینیستی، تعریفی ارائه کرد که بتواند قابل صدق بر همه آنها باشد. ریتزر تلاش کرده تا از این طریق، تعریفی برای نظریه فمینیستی ارائه دهد. وی معتقد است:

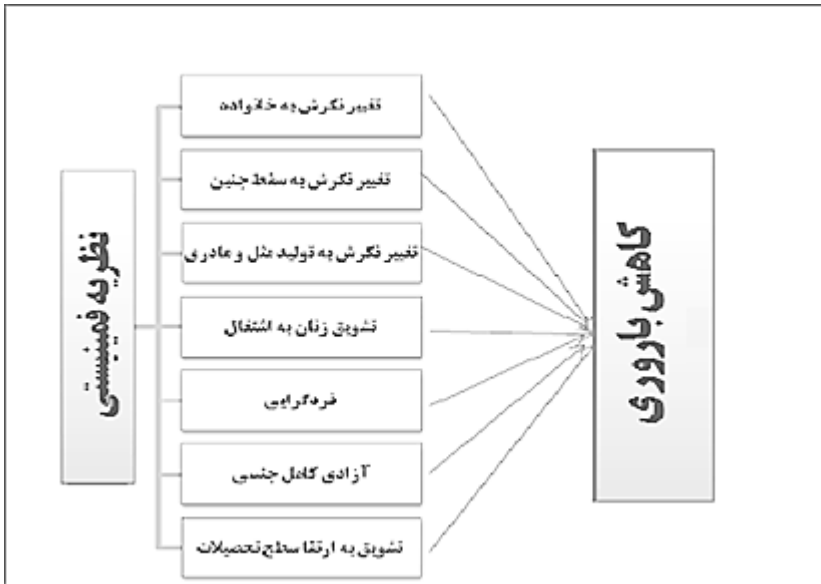
نظریه فمینیستی یک رشته پژوهش درباره زنان است که به طور مخفی یا رسمی، نظام فکری گسترده و عامی را، درباره ویژگی‌های بنیادی زندگی اجتماعی و تجربه انسانی از چشم‌انداز یک زن ارائه می‌دهد و با تحقیق فراوان، موقعیت و تجربه‌های زنان را در جامعه بررسی می‌کند. مدعی است که می‌توان جامعه بهتری برای زنان بسازد (ریتزر، ۱۳۸۰، ص ۶۴۰).

این تعریف، تا حدودی مشکل تعریف را برطرف می‌سازد و می‌توان رویکردهای گوناگون اندیشه فمینیستی را گرد هم آورد. اما با این همه، در این تعریف از تفاوت تحلیل‌ها، راهبردها و راهکارها، سخنی به میان نیامده است. درحالی‌که این سه مقوله، نظریه‌ها را از یکدیگر جدا ساخته، آنها را به نظریه‌های سه گانه برابری، تفاوت و ستمگری جنسی تقسیم می‌کند. از این‌رو، ما در این نوشتار، ضمن قبول تسامح در مفهوم «نظریه فمینیستی»، می‌کوشیم تا ضمن مستندسازی ادعاها، به نقل قول‌هایی از گونه‌های مختلف اندیشه فمینیستی، استناد کرده و به اندیشه‌های مخالف نیز اشاره کنیم.

## دالات‌های جمعیت‌شناختی نظریه فمینیستی

نظریه فمینیستی با داعیه دفاع از حقوق زنان و شناسایی و برطرف کردن بسترهای نابرابری و ستم بر زنان، در سپهر اندیشه اجتماعی خویش، جایگاه علمی فراهم آورده است. بی‌شک دالات آشکار این اندیشه ارتقا و وضعیت زنان بود، اما این اندیشه دالات‌های آشکار و پنهان دیگری نیز دارد که نقشی اساسی در تحولات اجتماعی دارند. از جمله دالات‌های اثربخش آن، دالات‌های جمعیت‌شناختی است. نظام معنایی این نظریه، به‌گونه‌ای است که محصول آن، محور باروری در زنان و یا دست کم کاهش آن است. آنان معتقدند: زنان و پایگاه اجتماعی پایین آنها و تأکید بر وظیفه اصلی آنها در زاد و ولد و پرورش فرزندان، نقش اساسی در ایجاد مسائل جمعیتی دارد. این دیدگاه، در خصوص راه‌حل مسائل جمعیتی بر توانمندسازی زنان، برابری جنسیتی، آزادی و برخورداری زنان از حقوق بیشتر تأکید می‌کند؛

حقوقی که این نظریه بر آنها تأکید می‌کند، شامل اموری است که پیش از این، از نظر اخلاقی مورد نکوهش قرار می‌گرفتند. از جمله آنها، حق سقط جنین و حق آزادی کامل جنسی... است. به هر حال، کاهش باروری متأثر از این گونه نظریه‌های چالشی است که در ابتدا جوامع توسعه یافته و سپس، بسیاری از جوامع در حال توسعه با آن دست به گریبانند.



مدل نظری تحقیق

### فمینیسم و گسترش گفتمان فردگرایی

یکی از مهم‌ترین مبانی نظری فمینیستی، که در تحولات جمعیتی نقش ایفا می‌کند، فردگرایی است. بیرو در تعریف فردگرایی می‌نویسد: «فردگرایی، هر نظریه، آئین یا هر اقدامی را می‌رساند که انسان را در فردیتش، شالوده نظام اندیشه و تبیین قاعده رفتاری یا واقعیت اساسی و یا به طور کلی والاترین ارزش به حساب آورد» (بیرو، ۱۳۷۰، ص ۱۷۰). این مفهوم، با محور قرار دادن فرد در همه مناسبات اجتماعی، وی را واقعی‌تر و مقدم بر جامعه بشری و نهادها و ساختارهای آن تلقی می‌کند. در این شیوه تفکر، فرد مقدم بر جامعه قرار می‌گیرد. فردگرایی، محوریت غریزه و امیال انسانی را در انتخاب آزادانه ارزش‌ها، هنجارها و رفتارها می‌پذیرد و عقل انسانی را به عنوان ابزاری در خدمت تأمین منافع فردی و اغراض و امیال شخصی قرار می‌دهد. در این رویکرد، زندگی فرد دارایی اوست و به



خود او تعلق دارد، نه به خداوند، جامعه و یا دولت. فرد می‌تواند با داشته‌های خود، هر گونه مایل است رفتار کند. دو نگرش بنیادی در فردگرایی اشراب شده است، که تأثیر چشمگیری بر خانواده داشته است: نخست اینکه، انسان صرفاً به دلیل انسان بودن، واجد حقوق طبیعی و ذاتاً موجودی محق است و نه مکلف. دیگر اینکه، حقوق طبیعی فرد مقدم بر اجتماع و نهادهای اجتماعی، از جمله خانواده است (بیات، ۱۳۸۱، ص ۴۰۰).

بی‌تردید فردگرایی را می‌توان اساس‌ترین و بنیادی‌ترین اصلی دانست که سایر داعیه‌های نظریه فمینیستی بر آن مبتنی است. در نظریه فمینیستی، اصالت فرد، که به معنای اصالت حقوق، خواسته‌ها، غرائز، ایده و عقاید فرد (زن) است، از چنان جایگاهی برخوردار است که هیچ قانونی، قدرت سلب مشروعیت و یا ایجاد محدودیت آن را ندارد. بها دادن به خواسته‌های فردی زن، در نظریه فمینیستی تا آنجا پیش می‌رود که حتی نهاد خانواده، «نمی‌باید» مانع و یا محدودکننده خواسته‌های شخصی افراد باشد. از این رو، اگر در تعارضی آشکار، تأمین خواسته فردی زن منجر به تخریب خانواده شود، آنچه شایسته تقدم است، خواسته فردی زن و نه خانواده است.

تقدم حقوق فردی در حوزه خانواده، که در نظریه فمینیستی به‌عنوان یک اصل غیرقابل انکار پذیرفته شده است، پیامدهای منفی بسیاری در خانواده به دنبال دارد. از جمله آن کاهش باروری است؛ زیرا اولاً، با تأکید بر فردگرایی، اصل پیوند زناشویی، همانند سایر قراردادهای عرفی نگرسته می‌شود که هر یک از طرفین به دنبال حفظ حقوق خویش است. در این نوع قراردادها، هر گاه فرد احساس کند که حقوقش تأمین نمی‌شود، می‌تواند آن را فسخ کند. اگر روزی احساس کند که رفتاری چون بارداری، اندام او را از تناسب خارج می‌کند و یا مانعی برای اشتغال و یا آزادی اوست، تصمیم می‌گیرد که باردار نشود. تورتون معتقد است: فردگرایی اساس تغییر خانواده در کشورهای صنعتی و سایر نقاط جهان است. فابری نیز معتقد است: فردگرایی به زنان اجازه می‌دهد که تصمیم آنها در خصوص تشکیل خانواده و فرزندآوری، بر علایق شخصی مبتنی باشد (عرفانی و بیوگات، ۲۰۰۶).

از این رو، با نفوذ نظریه فمینیستی در لایه‌های نظام‌های قانون‌گذاری غرب، قوانینی با محوریت فرد به تصویب رسید. قانونی شدن سقط‌جنین، ایجاد فرهنگ زندگی مشترک، بدون تعهد اخلاقی و قانونی و ترویج جایگزین‌های خانواده چون همباشی، آزادی روابط جنسی، همجنس‌گرایی، حمایت از خانواده‌های تک سرپرست و تک والد و توسعه مهدکودک‌ها، پانسیون‌های متعدد، به منظور رهایی زنان از نقش مادری، از جمله سیاست‌گذاری‌های دهه‌های اخیر دنیای غرب بوده است. روشن است که

پیامد عمل به هر کدام از این قوانین، کاهش باروری زنان است. روابط آزاد جنسی، همجنس‌گرایی و زندگی بدون تعهدات اخلاقی، که به بهانه احترام به فردیت زنان تجویز و تشویق می‌شوند، اغلب با وجود فرزند ناسازگار است.

### ازدواج و خانواده در نظریه فمینیستی

یکی از دریاچه‌های فهم دلالت جمعیتی نظریه فمینیستی، درک دقیق نوع نگاه فمینیست‌ها، به اصل نهاد خانواده و پدیده ازدواج است. بی‌شک آگاهی از رویکرد فمینیسم به خانواده و ازدواج، ما را در درک بهتر جهت‌گیری‌های آنها، درباره کارکردهای خانواده به‌طور عام، و کارکرد تولیدمثل و باروری به‌طور خاص، و به‌عنوان پدیده‌ای تأثیرگذار در تحولات جمعیتی یاری می‌رساند.

در رویکرد دینی و جامعه‌شناسی، خانواده از نهادهای ضروری و اصلی زندگی اجتماعی به شمار آمده، پیش‌نیازی اجتناب‌ناپذیر برای استواری اجتماع است. خانواده، به‌عنوان عامل اصلی اجتماعی کردن، نظارت اجتماعی را، که استواری هر جامعه‌ای بدان بستگی دارد، ملکه اذهان کودکان می‌سازد. از سوی دیگر، خانواده، که در کانون حیات عاطفی بزرگسالان جای دارد، به‌عنوان عامل نظارت اجتماعی بیرونی و مفرّی برای تنش‌های بزرگسالان، نقش تعیین‌کننده‌ای دارد؛ زیرا بدون خانواده، این تنش‌ها در زندگی عمومی بروز پیدا می‌کردند (ریترز، ۱۳۸۰، ص ۴۶۷). اما پیش از همه این کارکردها، آنچه اهمیت خانواده را مضاعف می‌کند، کارکرد بازتولید نسل انسانی است. خانواده از طریق باروری و تولید مثل، جامعه انسانی را استمرار بخشیده، بدان حیاتی تازه می‌بخشد.

اما در رویکرد فمینیستی، درباره خانواده و ازدواج، نگاه یکسانی وجود ندارد. هرچند در موج اول، خانواده به ندرت به عنوان یک نهاد زیر سؤال می‌رفت، اما در موج دوم، نگاه اکثریت فمینیست‌ها به خانواده، رویکردی به شدت انتقادی بود و بیشتر به نقش خانواده، در فرودستی زنان توجه می‌کردند. استدلال کلی آنها این بود که موقعیت زنان، به‌عنوان همسر و مادر و همچنین فرایند جامعه‌پذیری در خانواده، که نگرش‌های مربوط به زن و مرد و زنانگی و مردانگی را به نسل‌های بعد منتقل می‌کنند، نقش اصلی را در فرودست‌سازی زنان و تداوم تقسیم کار مرزهای جنسیتی و روابط قدرت میان زن و مرد دارند (مشیرزاده، ۱۳۸۵، ص ۱۳۲). در رویکردهای فمینیستی، خانواده نه تنها محور نیست، بلکه ساختاری ستم‌آلودی است که باید دگرگون شود. دگرگونی در ساختار خانواده و سوق دادن زنان به مشاغل عمومی و تضعیف نقش ویژه مادران در خانواده، از اصول برنامه‌های بیشتر فمینیست‌هاست. سیمون دوبوار معتقد بود: دو نهاد عمده

ازدواج و مادری، زن را در قید بندگی نگه می‌دارد. وی نظام خانواده را به عنوان رکنی برای حیات اجتماعی و پرورش انسان‌های سالم، به شدت مورد حمله قرار می‌داد. از نظر وی، ازدواج نوعی «فحشای عمومی» و عامل بدبختی زنان است. وی با تولیدمثل و شکل رایج روابط جنسی، به عنوان مسائل اساسی جنبش فمینیسم مخالفت می‌کرد (موسسه طه، ۱۳۷۷، ص ۱۷).

جسی برنارد، فمینیست لیبرال، با بخش‌بندی ازدواج به «ازدواج فرهنگی»، که برای زنان جنبه آرمانی دارد، و «ازدواج نهادی»، ازدواج نوع دوم را به نفع مردان و به ضرر زنان می‌دانست و خواستار رهایی زنان از آن بود. از نظر وی، تأثیر نابرابر زناشویی بر دو جنس، زمانی به پایان می‌رسد که زن و شوهر از قید و بندهای نهادی رایج رهایی یابند و ازدواجی را در پیش گیرند که با نیازها و شخصیتشان بهترین همخوانی را دارد (ریتزر، ۱۳۸۰، ص ۴۷۶-۴۷۵).

در رویکرد مارکسیستی فمینیسم، ارزش‌گذاری منفی درباره خانواده به روشنی مشاهده می‌شود. از نظر میشل بارت، رمز ستم‌دیدگی زنان نظام خانواده است (پاملا و کالر، ۱۳۷۶، ص ۲۵۰). از نگاه فمینیست‌های سوسیالیست نیز زنان نه تنها در حوزه سیاست و اقتصاد، بلکه در خانواده نیز از سوی مردان خود، با آنها چون برده رفتار شده، مورد ستم قرار می‌گیرند. از نظر آنها، نهاد ازدواج، تکامل معنوی، فرهنگی و روانی مردان و زنان را عقیم می‌گذارد و موجب خودخواهی و بی‌کفایتی آنان می‌گردد (ریک، ۱۳۷۵، ص ۳۶۱). در نگرش پیروان این مکتب، اصولاً نهاد خانواده پدیده‌ای مربوط به نظام سرمایه‌داری است. برای نجات زنان، باید خانواده و نهاد ازدواج را منحل ساخت.

فمینیست‌های رادیکال نیز روی خوش به نهاد خانواده نشان نداده، ازدواج را نهادی می‌دانند که انقیاد مستمر زنان را به لحاظ اقتصادی، مالی، حقوقی، سیاسی و عاطفی تضمین می‌کند. از نظر آنان خانواده، هم علت و هم معلول کم‌ارج کردن زنان است (مشیرزاده، ۱۳۸۵، ص ۲۸۳).

با توجه به اینکه صورت پذیرفته شده باروری از نظر اجتماعی، در خانواده ظهور پیدا می‌کند، رویکرد خصمانه به ازدواج و خانواده، با هر دلیل و منطقی، مانعی بزرگ فراسوی پدیده باروری و بازتولید نسل انسانی است. انحلال نهاد خانواده و یا پذیرش جایگزین‌های آن، به شکلی که اغلب فمینیست‌ها خواستار آن هستند، پیامدی جز کاهش باروری به دنبال نخواهد داشت. افزون بر اینکه، در این نگرش طلاق، امری مثبت و راه ضروری رهایی از بردگی زنان معرفی می‌شد. روشن است که طلاق و جدایی زن و مرد، به معنای از بین بردن زمینه ارتباط جنسی به لحاظ اجتماعی مقبول است، که پیامد آن حذف باروری است.

## تولیدمثل و نقش مادری در نظریه فمینیستی

تولیدمثل، یکی از کارکردهای مهم خانواده است که بقای جوامع و به‌طور کلی، بقای نسل بشر را تضمین می‌کند. بی‌تردید جریان تجدید و تداوم نسل به دنبال ازدواج آغاز می‌گردد. در چنین شرایطی، زوج تشکیل‌دهنده خانواده بالقوه در زاد و ولد و تحقق تجدید نسل و تحولات جمعیتی نقش ایفا می‌کنند. نظریه فمینیستی با به چالش کشیدن اصل این کارکرد و یا نوع عینیت یافته آن، نقش مهمی در کاهش باروری و در پی آن، تحولات جمعیتی قرن اخیر ایفا نموده است.

در نظر فمیست‌ها، کارکرد تولیدمثل و نقش مادری، جایگاهی چالش برانگیز است. در نظر برخی از فمینیست‌ها، تولیدمثل و مادری، باری بر دوش زنان و بخشی از فرایند ستم و سرکوبی است که باید از سر راه زنان برداشته شود. این گروه، غالباً فناوری‌های جدید را، که فشار تولیدمثل بر زنان را کاهش می‌دهند، به‌عنوان کلید رهایی زنان از انقیاد مردان تلقی نموده‌اند. هر چند در این میان، فمینیستی‌هایی نیز بر این باورند که تولیدمثل و مادری، یکی از بزرگ‌ترین لذت‌های زن بودن است، فقط باید آن را از زیر کنترل جنس مذکر رها کنید، تا تبدیل به یکی از مثبت‌ترین تجربه‌های زنان شود (فریدمن، ۱۳۸۱، ص ۱۱۴). برخی پست فمینیست‌ها، با پذیرش تفاوت‌های زن و مرد و دفاع از بارداری، زایمان و بچه‌داری، به‌عنوان فضائل زنانگی و یکی از لذت‌های زن بودن، برتفات‌های ذاتی تأکید کرده‌اند (مشیرزاده، ۱۳۸۵، ص ۴۲۷). اما رویکرد غالب در نظریه فمینیستی، این است که به کارکرد تولیدمثل و نقش مادری، نگرشی منفی دارند.

به باور فمینیست‌ها، تفاوت‌های زیستی میان زن و مرد، به ویژه قابلیت زنان در تولیدمثل عامل مهم نابرابری جنسی است. شولامیث فایرستون - فمینیست رادیکال - معتقد بود: تقسیم‌بندی زیست‌شناختی، که وظیفه باروری را به زنان می‌سپرد، زمینه‌ساز سرکوب زنان است؛ زیرا از نظر وی، تولیدمثل منشأ سلطه مردان بر زنان است. تنها راه آزادی حقیقی زنان وارهاندن آنها از بار ستم‌ساز تولیدمثل، از رهگذر فناوری‌های علمی جدید است (فریدمن، ۱۳۸۱، ص ۱۱۰). وی معتقد بود: تقسیم کار میان مرد و زن، مبنای زیست‌شناختی دارد. زنان به دلیل ویژگی‌های بدنی مورد نیاز برای تولیدمثل و به دلیل مسئولیت مراقبت از نوزادان، از نظر جسمی از مردان ضعیف‌ترند. این ویژگی‌ها، سبب‌ساز نوعی روابط اجتماعی است که از رهگذر آن، زنان برای امنیت جسمی خود، به مردان متکی شوند. اما آنچه این وابستگی را پرورش داده و بر میزان آن می‌افزاید، ساختارهای فرهنگی است؛ زیرا نهادهای اجتماعی و به صورت مشخص، شیوه‌های مرسوم رابطه جنسی و بچه‌داری، که به سلطه مردانه دامن می‌زنند، این التزام زیست‌شناختی را پوشش داده‌اند. اما از نظر آنها، امروزه سلطه مردان دیگر ضرورت ندارد؛ زیرا به مدد

پیشرفت فناوری‌های بارداری، امکان حذف مبنای زیستی فرودستی زنان فراهم شده است. این پیشرفت، قید «بچه‌داری» را از گردن زنان برداشته است؛ بچه‌دار شدن و بچه‌داری کردن، می‌تواند به صورت وظیفه مشترک مرد و زن درآید (پاملا و کلر، ۱۳۷۶، ص ۲۹۵). *سیمون دوپووار* نیز تولیدمثل را بردگی خوانده و فناوری جدید را نویدبخش رهایی زنان از این بردگی می‌داند. وی در این باره می‌نویسد:

به یاری آبستنی مصنوعی، تحولی کمال می‌پذیرد که به بشریت اجازه می‌دهد بر کار تولیدمثل تسلط یابد. این تغییرها، بخصوص برای زن اهمیت فراوان دارد و زن می‌تواند تعداد آبستنی‌ها را محدود کند. از وی عقل آنها را جزئی از زندگی خود کند، نه اینکه برده آنها باشد (دوبووار، ۱۳۸۰، ص ۲۰۷).

*اوکلی* نیز با تحلیل اسطوره مادری معتقد بود: اسطوره مادری مشتمل بر سه ادعای نادرست و اثبات نشده است: نخست اینکه، مادران به کودکان خود نیاز دارند. دوم اینکه، کودکان به مادران خود نیاز دارند. سوم اینکه، مادری مظهر بزرگ‌ترین دستاورد زندگی زن است (بستان، ۱۳۸۲، ص ۸). وی با مردود دانستن این سه مؤلفه، در تلاش است تا مادری امری فرهنگی و بر ساخته اجتماعی معرفی کند، تا مقوله‌ای طبیعی. *کیت ملیت* نیز معتقد است: تا زمانی که اولویت اصلی زن، مراقبت از کودکان باشد، او نمی‌تواند یک انسان آزاد باشد. از نظر وی، اینکه هر زنی را لزوماً باید مادر دانست، یکی از افسانه‌های مورد علاقه محافظه‌کاران است (گراگلیا، ۱۳۸۵، ص ۱۳۳).

فمینیست‌های مارکسیست نیز با نادیده گرفتن کنش زایشی زنان، زاینده‌گی را بیشتر رفتاری حیوانی می‌دانند، تا انسانی. از نظر آنان، حقیقت شخصیت انسانی تجلی یافته در کار تولیدی و نه در کار زایشی است. سوسیال فمینیست‌ها نیز معتقدند: با وجود آنکه زنان همیشه کارهای گوناگونی انجام می‌دهند، اما در طول تاریخ، در درجه نخست، با کار جنسی و زایشی خود به‌عنوان مادران تعریف شده‌اند. جدا کردن زنان از عرصه تولید و در نظر گرفتن آنها به‌عنوان مادر، استعمار زنان را، که در جامعه صنعتی شدت یافته بود، گسترش داده است (حسینی، ۱۳۷۹). هر دو رویکرد مارکسیستی و سوسیالیستی، فمینیسم با ترغیب زنان به کار تولیدی و جذب شدن به بازار کار، به منظور رهایی از خودبیگانگی از یک‌سو، و کم‌ارج کردن نقش مادری و تولیدمثل از سوی دیگر، بر تحولات جمعیتی تأثیر گذاشته‌اند.

دغدغه اساسی نظریه فمینیستی، بحث برابری حقوق و آزادی جنسی است. از این رو، هر آنچه که بخواهد معادله برابری حقوق را بر هم زند، مورد بغض فمینیست‌ها قرار می‌گیرد؛ زیرا آنان معتقدند که زنان وقتی می‌توانند به حقوق برابر با مردان برسند که تصمیم بگیرند بچه‌دار نشوند. تنها در این صورت است که می‌توانند برای احراز شغل، درآمد و قدرت طبق معیارهای مردانه، با مردان به رقابت بپردازند.

البته برخی از فمینیست‌ها، با اصل تولیدمثل و نقش مادری به مخالفت نپرداخته‌اند، بلکه با تأکید بر مفاهیمی چون استقلال وجودی زن و حق او بر کنترل بدن خود، به‌گونه‌ای دیگر بر کاهش فرایند باروری تأکید کرده‌اند. بتی فریدان، نظریه‌پرداز لیبرال فمینیسم، معتقد است:

چون زن موجودی مستقل است، حق دارد بر جسم خود کنترل داشته باشد و این حق از باور به شأن انسانی مستقل زن همانند مرد برگرفته شده است. ... مادری تنها وقتی به یک عمل لذت‌آفرین و مسئولانه تبدیل می‌شود که زنان بتوانند با آگاهی و مسئولیت انسانی کامل، تصمیم بگیرند مادر باشند. ... این حق زن - و فقط زن است - که بخواهد یا نخواهد بچه‌دار شود. بدین‌روی، حق کنترل بر باروری به‌عنوان یک حق مدنی تلقی می‌شود که هیچ مرجعی نمی‌تواند جز خود زن، درباره‌اش تصمیم بگیرد (مشیرزاده، ۱۳۸۵، ص ۲۴۹-۲۵۰).

روشن است که اگر زن به هر دلیلی از جمله حفظ و موزون نگهداشت اندام خود، تصمیم بگیرد که هرگز بچه‌دار نشود، یا فقط یک زایمان داشته باشد، هیچ‌کسی حق ندارد او را به تولیدمثل بیشتر الزام کند. در تحلیل تأثیرگذاری این اندیشه‌ها، در تحولات جمعیتی باید بر این نکته تأکید کرد که آنچه به مادری و کنش باروری زنان شکل می‌دهد، نوع نگرش به دو مقوله مادری و باروری است. اگر تولیدمثل به‌گونه‌ای برای زنان بازنمایی شود که سبب‌ساز مانعیت برای آزادی، پیشرفت، تحقق نفس و آرامش زنان و برهم زنده تناسب اندام آنان شود، انگیزه‌ای برای باروری در بین زنان به‌وجود نخواهد آمد. به‌ویژه امروزه با توجه به اینکه مسئله مدیریت بدن، به‌عنوان کالایی فرهنگی از سوی رسانه به مخاطبین القا می‌شود و در میان زنان، با پذیرشی به نسبت عام روبه‌رو گشته و مورد مصرف قرار می‌گیرد. از این‌رو، این ایده به ظاهر خیرخواهانه و عدالت‌گرایانه، در آینده‌ای نه چندان دور، گسترش یافته و به دستاویزی محکم برای کاهش باروری و تحولات جمعیتی، تبدیل می‌گردد.

### نظریه فمینیستی و سقط جنین

موضوع مهم دیگری که در نظریه فمینیستی، در بحث از کارکرد تولیدمثل، مورد پردازش قرار گرفته و جایگاه مهمی در تحولات جمعیتی دارد، مسئله «سقط جنین» و لزوم آزادی آن است. نظریه‌های فمینیستی درباره سقط جنین، یک دسته نبوده، بلکه دارای تنوع است. عمده دلایلی موافقان سقط جنین به دو مسئله برمی‌گردد: نخست، حق زنان در کنترل جسم خود. دوم، فاعل مختار شمردن زنان. اما در این میان، اتفاق نظری در این مسئله در بین نحله‌های فمینیستی وجود ندارد. بسیاری از فمینیست‌ها، مانند سایر زنان، مشتاق به بارداری‌اند. افزون بر این، بسیاری از فمینیست‌های مسیحی، سقط جنین را قتل نفس می‌دانند (هام، ۱۳۸۲، ص ۲۳). اما با این حال، نگرش غالب در نظریه فمینیستی، تجویز سقط

جنین است. روا دانستن این امر بدان معناست که زنان اختیار دارند که در هر مرحله‌ای که بخواهند، به بارداری ناخوشایند خویش پایان دهند. هنجار شدن سقط جنین، می‌تواند در کاهش باروری و دگرگونی‌های جمعیتی تأثیر بسزایی داشته باشد.

در نظریه فمینیستی، رادیکال‌ها را می‌توان سرسخت‌ترین حمایت‌گر سقط جنین دانست. هرچند لیبرال‌ها نیز به شدت بر آن تأکید دارند. استدلال هر دو جریان فمینیسم لیبرال و رادیکال یکسان است. آنها معتقدند: زن حق دارد بر جسم خود کنترل داشته باشد. زنان حق پایان دادن به بارداری خود و یا سقط جنین را دارند. این امری شخصی و مربوط به خود زن است؛ هیچ شخصیت حقیقی و حقوقی حق دخالت در آن را ندارد، هرچند شوهر یا دولت باشد (مشیرزاده، ۱۳۸۵، ص ۲۸۶). مسئله سقط جنین نزد فمینیست‌های رادیکال نیز آنچنان مهم و حیاتی است که مری دیلی پیشنهاد می‌کند: همه تلاش فمینیست‌ها باید مصروف ایجاد جامعه‌ای شود که در آن، مشکل سقط جنین وجود نداشته باشد (هام، ۱۳۸۲، ص ۲۳). سیمون دوپووار با استفاده از استعاره بردگی بدن برای بارداری، با ابراز خشنودی از در دسترس بودن وسایل پیشگیری و سقط جنین می‌گوید: «در دسترس بودن وسایل پیشگیری از حاملگی و سقط جنین، بدین معناست که زنان قادر خواهند بود بر بدن خویش حاکم باشند، نه اینکه به‌عنوان برده آن عمل کنند» (ریک، ۱۳۷۵، ص ۳۶۸). جواز سقط جنین در فمینیسم سوسیالیستی نیز بر پایه دو اصل قرار دارد: نخست اینکه، زنان اختیار تن خود را دارند، و دوم اینکه، تصمیم‌گیرنده واقعی برای بارداری خود زنان باید باشند؛ چرا که تولیدمثل بیشترین تأثیر را بر زنان می‌گذارد (هام، ۱۳۸۲، ص ۲۳). از این رو، آنان حق دارند عاملی را که می‌تواند بر آینده زندگی خود تأثیر گذارد، خود انتخاب کرده، درباره‌اش تصمیم‌گیری کنند.

در رویکر رادیکال نظریه فمینیسی بارداری، صورتی از بردگی و کودک، به منزله موجودی مهاجم به بدن زن تلقی می‌شود (پاسنو، ۱۳۹۰، ص ۸۵). وقتی چنین تلقی از باروری از سوی فمینیست‌ها مورد تبلیغ قرار گیرد، بی‌شک سقط جنین به‌عنوان عملی عقلانی برای برطرف کردن حمله مهاجم، مورد تأیید قرار می‌گیرد. از سوی دیگر، نظریه فمینیستی، بارداری را بزرگترین مانع آزادی‌های جنسی زنان دانسته، راه‌هایی از آن را قانونی شدن سقط جنین معرفی می‌کند. از نظر آنها، نداشتن فرزند یکی از حقوق زنان است که آنها را از چارچوب جنسی سنتی نجات داده، مانند مرد آزاد می‌سازد (فاکس، ۱۳۸۱). چالش آفرینی این نگرش، برای تحولات جمعیتی وقتی به خوبی روشن می‌شود که بدانیم نظریه فمینیستی، پیش از تعریف «نداشتن فرزند»، به‌عنوان «حق» زن، از طریق تغییر نگرش زنان نسبت به فرزندآوری، بستر مناسب برای استفاده قطعی از این حق را برای آنان فراهم آورده است.

به هر حال، جواز سقط جنین از سوی چهره غالب نظریه فمینیستی، با هر دلیل و توجیهی، پیامدهای جمعیت‌شناسانه آن غیر قابل انکار است. از آنجاکه پدیده باروری، مهم‌ترین عامل تأثیرگذار بر تحولات جمعیتی است، تجویز و گاه توصیه به سقط جنین، زمینه‌ساز کاهش باروری و تحولات جمعیتی است. وقتی به زن القا شود که حق کنترل بر بدنش فقط مختص به اوست، هیچ موجودی حتی خدا و یا دولت حق دخالت در کنترل آن را ندارد، ممنوعیت سقط جنین در هر مرحله‌ای می‌تواند ناقض حق کنترل بر بدن باشد؛ این به معنای تجویز پایان دادن به بارداری‌های است که ظرفیت افزایش جمعیت را داشته‌اند. پیامد این‌گونه اندیشه‌ها این است که امروزه در جوامع توسعه یافته، سقط جنین از حقوق اولیه اجتماعی زنان شمرده می‌شود و از جمله آزادی‌های فردی زنان می‌باشد. از این رو، در دهه‌های اخیر، سقط جنین در کشورهای اروپایی، مشروعیت یافته و در برخی از کشورهای مزبور، قانون‌گذاری به زنان اجازه می‌دهند که با صرف هزینه‌های اندک، که احتمالاً از سوی نظام بیمه نیز تأمین می‌شود، تا ماه سوم حاملگی بدون هیچ نیازی به دلیل پزشکی، سقط جنین کنند.

### فمینیسم و تحقیر کار خانگی

در نگرش غیرفمینیستی، کار خانگی اغلب به نام زن شناخته و وظیفه او دانسته می‌شود. اما در نگرش فمینیستی، خانه‌داری و کارخانگی با نگرشی منفی روبه‌روست. از نظر آنها، کارخانگی از سویی «شیوه اصلی تولید مرد سالاری» و از سوی دیگر، امری ناسازگار با کارکرد عاطفی خانواده برای زنان است. از نظر اوکلی، فمینیست رادیکال، زنان در زندگی خانوادگی، چهار حوزه تعارض را تجربه می‌کنند:

از یک سو، در خانواده تقسیم کار جنسی وجود دارد که در آن، از زنان انتظار می‌رود مسئولیت کارهای خانه و بچه‌داری را بر عهده بگیرند. از سوی دیگر، شیوه تأمین نیازهای عاطفی زنان و مردان در خانواده متفاوت است؛ از زنان انتظار می‌رود که با عصبانیت شوهر و فرزندانشان بسازند، ولی خودشان کسی را ندارند که به او روی آورند. شکل سوم تعارض، تفاوت توان بدنی و بنیه اقتصادی زن و شوهر است، که ممکن است سبب شود زنان اختیاری بر منابع مالی نداشته باشند. از شرکت در فعالیت‌های اجتماعی ناتوان باشند و حتی با خشونت فیزیکی از سوی شوهر مواجه شوند. دست آخر اینکه، اختیار روابط جنسی و کنترل باروری در خانواده به دست مردان است (پاملا و کالر، ۱۳۷۶، ص ۱۲۰). وی با تمرکز بر کار خانگی زنان و ناسازگار دیدن آن با تحقق نفس، که نیازی انسانی است، آن را به چالش کشیده است. استدلال وی این است که کار تنها در صورتی موجب تحقق نفس می‌گردد که برای کارگر ایجاد انگیزش کند. از مهم‌ترین ویژگی‌های شغل مولد انگیزش، این است که



موجد احساس موفقیت، مسئولیت، ارتقا، خشنودی از کار و مقبولیت مکتسب در فرد می‌شود. از نظر اوکلی، کار خانگی فاقد هرگونه عامل برانگیزنده است؛ زیرا در کار خانگی، امکان پیشرفت و ارتقا وجود ندارد، احساس موفقیت زودگذر است، خشنودی از کار، تجربه‌ای است که کمتر حاصل می‌شود. از نظر وی، اظهارات همدلانه و تشکرآمیز شوهر، صرفاً منجر به نوعی مقبولیت بیرونی و نه درونی می‌شود که به‌عنوان عاملی ابقاکننده، زن خانه‌دار را در شغلش نگاه می‌دارد و پاداش اساسی تری برای او فراهم نمی‌آورد. هرچند اوکلی می‌پذیرد که عنصر «مسئولیت» در شغل خانه‌داری، موجد انگیزش است، اما به سبب انزوای روان‌شناختی و عینی زن خانه‌دار، نتیجه اصلاً رضایت‌بخش نیست (بستان، ۱۳۸۲).

سیمون دووېوار ضمن تأکید بر اینکه کار مفید این است که برای جامعه مفید باشد و چیزی را تولید کند، بر این باور است که کار زن در خانه، هیچ فایده مستقیمی برای اجتماع ندارد؛ زیرا کار زن در خانه هیچ چیزی تولید نمی‌کند. زن خانه‌دار فرودست، درجه دوم و طفیلی است. به نظر وی، زن نمی‌تواند در خانه وجود خود را پی‌ریزی کند؛ زیرا زن در خانه فاقد ابزارهای مورد نیاز برای بروز استعدادهای خود به‌عنوان فرد است. در نتیجه، فردیت او به رسمیت شناخته نمی‌شود (گراگلیا، ۱۳۸۵، ص ۶۷). فریدان، نظریه‌پرداز فمینیست - لیبرال، زنانی را که به کار خانگی مشغول می‌شوند، قربانیان یک گزینه اشتباه می‌خواند و آنها را محکوم به عقب‌ماندگی مستمر می‌داند. از نظر وی، پرداختن به کار خانه‌داری، محصول فرهنگی است که از زنان خود انتظار رشد ندارد و حاصل آن تلف شدن یک نفس انسانی است (همان، ص ۶۹).

فمینیست‌های مارکسیست نیز با استفاده از نظریه «از خودبیگانگی» مارکس، به بررسی کار خانگی پرداخته‌اند. از نظر آنها، زنان در خانواده، به‌عنوان کارگر (خدمت‌کار) تحت نظام نظارت جنسی و ناعادلانه قرار می‌گیرند. ایدئولوژی حاکم بر جامعه (مردسالاری) آنان را مانند کارگران، به سوی از خودبیگانگی سوق می‌دهد. از نظر آنان، نظام بهره‌کشی ساختارهای پیچیده تسلط (روابط ناعادلانه طبقاتی، مردسالاری، سوداگری، از خودبیگانگی، جنگ، خشونت، نابرابری و استبداد) را به وجود می‌آورد و نهاد خانواده منعکس‌کننده بی‌عدالتی‌های موجود در چنین جامعه‌ای است. از این رو، خانواده به‌عنوان اولین نهاد جامعه، که تقسیم نابرابر کار اجتماعی و تبدیل زن به کالا در جامعه مردسالار از متن آن آغاز می‌شود، مورد حمله فمینیست‌های مارکسیست قرار می‌گیرد (موسوی، ۱۳۷۸، ص ۱۴-۱۵).

دالات ضمنی اندیشه فوق، این است که تنها راه مفید بودن، جهت‌دهی کار به سوی کار تولیدی و به صورت اشتغال خارج از خانه است. در این صورت، هم فایده‌مندی کار زن برای جامعه و هم احساس خوشایند بروز استعداد برای خود زن به‌وجود می‌آید. روشن است که ارزش‌گذاری به اشتغال

خارج از خانه، از یک سو، و کم ارج کردن و تحقیر کار خانگی به نوعی تشویق زنان برای حضور و مشارکت اجتماعی و اقتصادی افزون تر است. وقتی حضور زن در خانه را تلف شدن و تباهی شخصیت او بدانند و کار خانه داری و نقش های همسری و مادری را نوعی اسارت و تحقیر به شمار آورند، طبیعی است که رواج این نگرش، منجر به کم ارزش شدن و تحقیر این نقش ها در جامعه و بخصوص در بین زنان می شود. در نهایت، در کاهش باروری بسیار تأثیرگذار خواهد بود؛ زیرا وقتی کار خانگی در نگرش زنان و دختران جوان بی ارزش جلوه گر شود. اشتغال خارج از خانه، به عنوان مهم ترین عامل دستیابی به پایگاه اجتماعی بالا معرفی شود، تمایل به حضور در حوزه عمومی افزایش می یابد. از آنجاکه اشتغال، بخش زیادی از وقت و نیروی زنان را در خارج از خانه به خودش اختصاص می دهد، دیگر توان و فرصتی برای باروری زنان، باقی نخواهد گذاشت.

به همین دلیل، در سال های اخیر، در کشور ما نیز تمایل زنان به کار و کسب درآمد افزایش یافته و در نتیجه، اشتغال زنان و حضور زنان در بازار کار فزونی یافته است. افزون بر اینکه، نوعی تغییر نگرش به ازدواج و نقش های همسری و مادری و کار خانگی به وجود آمده، به گونه ای که تحقیر این نقش ها را به دنبال داشته است. بخش زیادی از این تغییر نگرش را می توان در قالب اشاعه دلالت های جمعیت شناختی نظریه فمینیستی ارزیابی کرد.

### فمینیسم و اشتغال زنان

نظریه فمینیستی در چالش با حوزه خصوصی، به تحقیر کار خانگی بسنده نکرد، بلکه در کنار آن، تشویق و ترغیب زنان به روی آوردن به اشتغال خارج از خانه را به عنوان یکی از گزینه های رهایی بخش مورد تأکید قرار داد. گرچه فعالیت اقتصادی زنان، عمری به بلندای تاریخ بشر دارد، اما اشتغال در مفهوم جدید آن، که شامل فعالیت های اقتصادی در زمان معین و خارج از محیط خانه را می باشد، بیشتر محصول جهان مدرن و جایگزین شدن کار در کارخانه ها و ادارات، به جای فعالیت های سنتی همچون کشاورزی و دامداری است که در گذشته در کنار خانواده، انجام می گرفت. امروزه یکی از معیارهایی که جهان مدرن برای تعیین جایگاه زن در اجتماع پذیرفته، میزان مشارکت زنان در زندگی اقتصادی و اشتغال آنان است (وود، ۱۳۶۹، ص ۱۶۱). در حالی که به اذعان بسیاری از اندیشمندان فمینیست و غیرفمینیست، تشویق زنان به اشتغال، نه به علت رعایت شخصیت و منزلت زنان، بلکه به سبب نیاز نظام سرمایه داری به نیروی کار ارزان زنان بود. شاهد این ادعا، برخورد دوگانه غرب در دو بُعد مقدار دستمزد و کیفیت شغل احراز شده که زنان در هر دو، جایگاهی پست تر از مردان دارند (لسکی و

لسکی، ۱۳۷۴، ص ۴۵۸). با این حال، اغلب فمینیست‌ها هر چند در مقابل این برخورد دوگانه موضع می‌گیرند، اما همچنان بی‌توجه به تفاوت‌های جنسیتی، بر ورود زن به عرصه عمومی اقتصاد تأکید دارند. افزون بر اینکه، از طریق حرکت‌های جهت‌دار سیاسی همچون کنوانسیون منع تبعیض علیه زنان، تلاش دارند تا موضع خود را به یک جهت‌گیری جهانی تبدیل کنند. بی‌شک اصل اشتغال زنان مسئله منفی تلقی نمی‌شود، اما آنچه این مقوله را چالش برانگیز می‌کند، تغییر نگرشی است که برای زنان، نسبت به ارزش همسری، مادری، خانه‌داری و فرزندآوری ایجاد می‌شود.

نظریه فمینیستی، با تکیه بر اصل برابری زن مرد و با دایعه دفاع از حقوق زن در همه زمینه‌های اقتصادی، با هر نوع زمینه و جریانی که موجب رویه نابرابری در مشاغل، رده‌بندی حقوق نابرابر و هر نوع تبعیض کاری است، به مبارزه برخاسته است. جایگاه والای اشتغال زنان در نظریه فمینیستی، بدان جهت است که گمان می‌کنند اشتغال، زنان را از محیط خشک و یکنواخت خانه رها ساخته، عقلانیت اجتماعی آنان را در عرصه عمومی شکوفا کرده، قدرت سیاسی آنان را در خانه و اجتماع افزایش می‌دهد. از نظر آنان، استقلال مالی برای زنان امنیت خاطری را به ارمغان می‌آورد که با تکیه به آن، می‌توانند در مقابل ستمگری مرد پایداری کنند.

در نظریه فمینیستی با رویکرد سوسیالیستی، وضعیت اقتصادی نابهنجار موجب ایجاد سلطه جنس مذکر می‌شود. در این میان، مردان که در حوزه خصوصی صاحب دارایی و در حوزه عمومی سرمایه‌دار بودن، بر زنان تسلط همه جانبه پیدا کرده، از این طریق بارداری و زایمان زنان را تحت سلطه خود درآورده، باروری را بر آنها تحمیل می‌کنند. از نظر آنان، راه برون رفت از این مشکل، تغییر ساختار اقتصادی جامعه و برچیدن نظام تقسیم کار است (پاملا و کلر، ۱۳۷۶، ص ۲۹۸). این امر موجبات حضور زنان در اشتغال خارج از خانه را به وجود می‌آورد. مسئله اشتغال را چنان امری مقبول و ضروری جلوه می‌دهند که به تعبیر پاسنو، فمینیست‌ها زنان را متقاعد کرده‌اند که به رقابتی تنگاتنگ با مردان برخیزند. به‌گونه‌ای که دستیابی به پست‌های بالا و دریافت درآمد کلان، چنان در نظر زنان جلوه داده شده که زنان شاغل مجرد، روابط جنسی با همکار مرد را به منزله طی مدارج شغلی تلقی می‌کنند (پاسنو، ۱۳۹۰، ص ۹۵).

اشتغال بانوان و ایجاد فرصت‌های شغلی برابر با مردان، که در ماده ۱۱ کنوانسیون نفی تبعیض علیه زنان مورد اهتمام و توصیه قرار گرفته، از سوی جمعیت‌شناسان و محققان اجتماعی، از جمله عوامل اصلی کاهش میزان رشد جمعیت و رشد منفی آن در کشورهای غربی و صنعتی ارزیابی شده است. ارتباط معنادار میان دو متغیر اشتغال زنان و کاهش باروری، به‌گونه‌ای است که جمعیت‌شناسان و

جامعه‌شناسان، اشتغال زنان را به‌عنوان شیوه‌ای منطقی برای تعدیل جمعیت و کاهش باروری توصیه می‌کنند (حلم سرشت و دل‌پیشه، ۱۳۷۹، ص ۶۶). معنی این سخن این است که میان اشتغال بانوان و رشد جمعیت، رابطه معکوس وجود دارد؛ یعنی هرچه سطح اشتغال بانوان افزایش یابد، میزان رشد جمعیت کاهش می‌یابد. اذعان به این واقعیت را به روشنی در نوشته‌های جامعه‌شناسان فمینیست می‌توان مشاهده کرد. /اندره میشل، در بررسی عوامل کاهش میزان جمعیت در کشورهای صنعتی می‌نویسد:

در کشورهای صنعتی، مطالعات نشان می‌دهد که نقش زن در خانواده دگرگون شده، زن ازدواج کرده که در خارج از منزل کار می‌کند، وظایف سنگین مربوط به خانه را نیز انجام می‌دهد، پس این سؤال پیش می‌آید که آیا وظایف دو جانبه‌ما در جامعه‌امروزی تا حدودی در کاهش متولدین مؤثر نیست؟ آمار فرانسه و آمریکا نشان می‌دهد که تعداد کودکان زنان شاغل معمولاً نسبت به زنانی که شاغل نیستند، کمتر است. در پاریس، یک مطالعه نمونه‌گیری احتمالی روی ۴۵۰ خانواده پاریسی نشان داده که میانگین تعداد فرزندان زنان ازدواج کرده، شاغل ۱/۴۸ است و میانگین آن برای زنانی که کار نمی‌کنند، ۲/۵۰ است. در ایالات متحده آمریکا، تعداد فرزندان با تعداد سال‌هایی که زن ازدواج کرده شاغل است، نسبت معکوس دارد (میشل، ۱۳۵۴، ص ۱۹).

سازوکار این رابطه معنادار بدین صورت است: اولاً، زنان شاغل بخصوص زمانی که به‌صورت تمام وقت به اشتغال روی می‌آورند، با مشغله‌های بسیار روحی، ذهنی و زمانی مواجه می‌شوند که دیگر فرصت اندیشیدن به بارداری را نیز به ذهن خود راه نمی‌دهند؛ زیرا کار بیرون از خانه بار جدید و سنگینی بر دوش آنان می‌گذارد، به‌گونه‌ای که نوبت‌های کاری او را مضاعف می‌کند. کار برای دریافت مزد، خانه‌داری، پرورش کودک و وظایف شوهرداری، نوعی فشار نقش برای آنان به وجود می‌آورد. در این میان، زنان دست به انتخاب زده و برای رهایی از این فشار، مجبور می‌شوند باروری و فرزندآوری را به دلیل مزاحمت با نقش‌های دیگر، کنار بگذارند. از سوی دیگر، از آنجاکه انگیزه ازدواج بخش زیادی از زنان، دغدغه‌های اقتصادی و معیشتی است، شغل و درآمد شخصی که بدون ازدواج فراهم می‌آید، انگیزه ازدواج را از دست داده، یا دست کم آن را به تأخیر می‌اندازند و این دو می‌توانند بر باروری و تحولات جمعیتی تأثیرگذار باشند. افزون بر این، اصولاً شرکت زنان در اشتغال‌های درآمدزا، قدرت چانه‌زنی آنان را در خانواده افزایش داده، با تضعیف سلطه مردان و به چالش کشیدن نقش نان‌آوری آنان، به آزادی انتخاب خود در عرصه خانواده شکل می‌دهند. از آنجاکه اغلب، انتخاب زمان فرزندآوری با مردان می‌باشد و زنان در این زمینه کمتر قدرت انتخاب دارند، با افزایش قدرت‌شان، فرصت انتخاب بیشتری در فرزندآوری برای خود ایجاد می‌کنند.

## فمینیسم و آزادی کامل جنسی

یکی از کارکردهای مهم خانواده، کارکرد تنظیم رفتار جنسی است. البته امروزه خانواده نقش انحصاری خود را در تأمین رفتار جنسی، به‌ویژه در غرب تا حدی از دست داده است. اما هنوز هم کارکرد تنظیم رفتار جنسی را برای اعضا ایفا می‌کند. به‌گونه‌ای که اگر این روابط جنسی، در خارج از چارچوب خانواده اتفاق بیفتد، زمینه‌ساز هرج و مرج جنسی و پیامدهای روانی، اجتماعی و فرهنگی است. نظریه فمینیستی، بر خلاف رویکرد جامعه‌شناختی، سازوکار درون خانوادگی رفتار جنسی، را به چالش کشیده و کارکرد تنظیم رفتار جنسی یا ارضای نیازهای جنسی در خانواده را، یکی از نمودهای بارز نابرابری بین زن و مرد می‌دانند که نهاد خانواده به آن دامن می‌زند. از این‌رو، آنان خواستار نظم نوینی در رفتار جنسی است که میتنی بر آزادی کامل جنسی زنان است. این آزادی را در راستای تقویت برابری و تساوی در رفتار جنسی زن و مرد تفسیر می‌کند.

نظریه فمینیستی بر این باور است که برای رهایی زنان از این ستم، به یک انقلاب جنسی نیاز است. این انقلاب جنسی را اعلامیه برابری زنان با مردان می‌دانند. انقلاب جنسی فمینیستی، بر این باور است که آموزش جنسی چیزی جز یک احساس جنسی لذت‌بخش نیست که هیچ معنای نمادین، یا قید اخلاقی نیز ندارد. از این‌رو، حق آزادی جنسی زنان، که از آثار فردگرایی نظریه فمینیستی بود، از موج دوم فمینیسم به بعد به‌طور چشمگیری در رأس مطالبات فمینیستی قرار گرفت (فاکس، ۱۳۸۱، ص ۲۳۳). تقاضای آنان، آزادی زنان در انتخاب رفتارهای جنسی مورد علاقه (هم‌جنس‌گرایانه یا ناهم‌جنس‌گرایانه) بود. اعتقاد بر این بود که این آزادی، زمانی تحقق می‌یابد که این‌گرایش از سوی جامعه به رسمیت شناخته شود. در نظریه فمینیستی، اعتقاد بر این است که تربیت جنسی آرمانی، تربیتی است که طی آن، هر فرد بتواند آزادانه، مناسب‌ترین سبک زندگی را برای خود برگزیند و این‌گرایش از سوی دیگران مورد احترام باشد؛ هر چند این انتخاب زندگی مجردی یا نوعی ارضای جنسی انعطاف‌پذیر باشد (ریتزر، ۱۳۸۰، ص ۴۷۶). این اندیشه، به‌مثابه چراغ سبزی برای برچیدن هرگونه مانعی است که بخواهد برای آزادی جنسی، محدودیت ایجاد کند. از این‌رو، باروری و زایمان هم به علت ظرفیت محدودیت آفرینی، که در آنها وجود دارد، از سوی نظریه فمینیستی به چالش کشیده می‌شود.

مواد ۱ و ۳ کنوانسیون منع تبعیض، جوامع انسانی را از اعمال هرگونه محدودیت زنان، به سبب تمایزها و تفاوت‌های جنسیتی برحذر داشته، این‌گونه محدودیت‌ها را تبعیض ناروا بر زنان و ممنوع می‌شمارد. بر این اساس، کنوانسیون در بند «ح» از ماده ۱۰، خواستار اختلاط و ارتباط آزاد دختران و

پسران در مدارس می‌شود. در بند «الف» از ماده ۵ نیز الغای رسوم و روش‌های سنتی، تعصب‌آمیز و کلیشه‌ای را در روابط زن و مرد، توجیه می‌کند. در الگوی عرضه شده کنوانسیون، زنان مانند مردان آزادند با هر فردی که دوست دارند، روابط عاطفی و دوستانه برقرار کنند. در این میان، تفاوت‌های جنسی و طبیعی مجوزی برای ممنوعیت رابطه دوستی آنان با مردان نیست.

بی‌تردید یکی از نتایج اندیشه تساوی‌گرایانه فمینیست‌ها، درباره رفتار جنسی زن و مرد، دفاع از همجنس‌گرایی و مبارزه با ناهمجنس‌گرایی، به‌عنوان عامل سرکوب زنان در اندیشه فمینیسم است؛ زیرا از نظر آنها ناهمجنس‌خواهی، به‌عنوان یک نهاد و به‌مثابه یک هویت، از شالوده‌های مردسالاری است. از این رو، ضمن تشویق زنان به همجنس‌خواهی، بر این نکته تأکید دارند که یک فمینیست واقعی، باید لزوماً همجنس‌گرا باشد و اصولاً نیازی به مرد وجود ندارد (پاسنو، ۱۳۹۰، ص ۸۸). از سوی دیگر، در رویکرد رادیکال نظریه فمینیستی، اساساً مرد به‌عنوان دشمن معرفی شده، از زنان خواسته می‌شود که رابطه خود با مردان را به حداقل رسانده، رابطه جنسی با زنان دیگر را جایگزین آن نمایند (مشیرزاده، ۱۳۸۵، ص ۳۲۷).

به هر حال، تجویز و تشویق رفتار جنسی آزاد، در شکل ناهمجنس‌خواهانه و یا در قالب همجنس‌خواهانه آن، زمینه‌ساز کاهش باروری و تحولات جمعیتی است. این حقیقتی است که غرب امروز با آن دست به‌گریبان است؛ زیرا از یک‌سو، آزادی جنسی زنان، موجب کاهش نرخ ازدواج است؛ زیرا مردان با دسترسی آسان به زنانی که مخالفتی با رابطه جنسی قبل از ازدواج ندارند، انگیزه‌های برای تشکیل خانواده و ازدواج را نخواهند داشت. از سوی دیگر، مردان این فرصت را دارند تا بدون پذیرش مسئولیت ازدواج، از رابطه جنسی برخوردار باشند و ازدواج را به تأخیر اندازند. اثربخش باروری از کاهش نرخ ازدواج و نیز تأخیر آن، قابل انکار نیست.

### فمینیسم و بازتعریف هویت زنانه

منظور از هویت زنانه، تصویر و احساسی است که زن از زن بودن خود دارد و انتظاراتی است که به‌عنوان زن، برای خود تعریف می‌کند (هام، ۱۳۸۲، ص ۲۱۷). کاستلز بر این باور است که جوهر نهضت فمینیسم، بازتعریف هویت زنان است (کاستلز، ۱۳۸۰، ص ۲۱۷). در واقع، فمینیسم با انکار هویت سنتی، که در طول تاریخ مورد ستایش بوده، به بازتعریف هویت زنانه از منظر تجربه زنان هم‌گمارد. این هویت‌سازی، از طریق تعریف نقش‌های نوین صورت می‌گیرد؛ زیرا در نگرش‌های پسامدرن و فمینیستی، «نقش» عامل مهم پیدایش هویت است. از این رو، کاهش باروری به دلیل تغییر

نقش‌های جنسیتی هویت‌ساز رخ می‌دهد. در نظریه فمینیستی، مفهوم زن از تمام صفات، ویژگی‌ها و نقش‌هایی که به‌طور سنتی به او نسبت داده می‌شود، منسلخ شده و به‌جای آن، ارزش‌ها، حقوق و نقش‌های مردانه، به‌عنوان وضعیت مطلوب و آرمانی زنان، مطرح می‌شود (مشیرزاده، ۱۳۸۵، ص ۱۰۱). به بیان دیگر، در نظریه فمینیستی، هویت زنانه از زن گرفته شده، او را در جایگاه مرد می‌نشانند. کمترین اثر این مردانگاری زن، این است که ضمن تحقیر زنان، احساس عدم ارزشمندی را به آنها انتقال داده، وی را در وادی تذبذب بین هویت طبیعی و فطری و هویت بازتعریف شده، متحیر نگاه دارد. به تعبیر ونادی شلیت در جامعه آمریکا، زنانی که روحیه لطیف زنانه دارند، بیمار شناخته می‌شوند. زنان می‌توانند قاضی شوند، وارد ارتش شوند، سقط جنین کنند و رابطه جنسی با دیگران داشته باشند، اما تنها یک چیز است که دختر نمی‌تواند انجام دهد و آن زن بودن است. زنان از زن بودنشان، احساس شرمندگی می‌کنند و ناراضی هستند (شلیت، ۱۳۸۳، ص ۴۸-۴۹).

یکی از ابعاد هویت زنان، صفات مادرگونه او، همچون احساس تعهد و مسئولیت‌پذیری نسبت به فرزند است. نظریه فمینیستی با انکار این هویت، موجب شده تا بسیاری از زنان، قید مادری را بزنند و یا دست‌کم، فرایند مادری را به تعویق اندازند و بیشتر به دنبال ارضای نیازهای شخصی خود باشند. همچنین نسبت به تشکیل خانواده و مردان، پابندی کمتری از خود نشان دهند (گرت، ۱۳۸۱، ص ۶۴). پیامد دیگر هویت بازتعریف شده جدید، این است که زنان در کمند تعارض و تضاد بین نقش‌های عرصه خصوصی (مادری و همسری) و نقش‌های عرصه عمومی (اشتغال)، بیشتر به پذیرش نقش‌های اجتماعی تمایل یافته، نسبت به نقش‌های زنانه تمایل کمتری از خود نشان دهند. این امر، زمینه‌ساز افزایش سن ازدوج و تأخیر در فرزندآوری شده است.

از سوی دیگر، نظریه فمینیستی در بازتعریف هویت زنانه، تلاش دارد زنان را وا دارد تا در جایی خارج از خانه به دنبال هویت خویش باشند. از این‌رو، ضمن تحقیر کار خانگی و مادری و ارزش‌انگاری اشتغال خارج از خانه، زنان را ترغیب می‌کند تا بخشی از فرصت خویش را به جای پرداختن به خانه و خانواده، که اغلب پیامد بارداری‌های متعدد است، به کار خارج از خانه اختصاص دهند. از این مسیر، به هویت خود به‌عنوان موجودی فعال و مولد شکل دهند. تغییر نگرش زنان درباره بدن (مدیریت بدن) نیز جنبه دیگری از نظریه فمینیستی، در مسیر نقش بازتعریف‌کنندگی هویت زنانه است.

به هر حال، هویت‌سازی نظریه فمینیستی، زنان را به بازاندیشی دائم نسبت به نقش‌های سنتی خود، که اغلب با نقش‌های خانه‌داری و بچه‌داری تعریف می‌شدند، وا می‌دارد. زنان در فرایند بازاندیشی

مستمر خویش، هویت «زن خانه‌دار» و «زن-مادر» و هر هویتی که او را به حوزه خصوصی محدود و از حوزه عمومی محروم می‌کند، واکنش نشان دهند. به همین دلیل، پدیده باروری در نظریه فمینیستی، به چالش کشیده می‌شود و زنان را خواسته یا ناخواسته، به سوی سوق می‌دهند که هویت خویش را در نقش‌هایی چون فرزندآوری و مادری جست‌وجو نکنند.

### فمینیسم و تشویق زنان به تحصیل

آموزش و سواد آموزی زنان، از نخستین اهداف جنبش زنان بوده است. دلیل اصرار آنها بر تحصیل زنان این بوده است که ریشه فرودستی زنان را در بی‌سوادی آنان دانسته، معتقد بوده‌اند که زن بی‌سواد، زمینه پذیرش هرگونه ستم را دارد و همیشه در چنبره فرهنگ مردسالار و نمادهای آن گرفتار می‌ماند. در نظریه فمینیستی، تحصیلات و بالا رفتن سطح سواد، همچون اشتغال، یکی از راه‌های رهایی از ستمگری مردان معرفی می‌شود. از نظر آنان، تحصیلات می‌تواند خودآگاهی‌های زنان را افزایش داده، زمینه آشنایی آنان با حقوق خود فراهم آورد. اما دلالت ضمنی این نگرش، تلاش برای کاهش باروری زنان است. حضور بیشتر زنان در عرصه‌های اقتصادی و مدیریتی، که هدف اساسی در تشویق زنان برای کسب سطوح بالاتر علمی است، بستری مناسب برای تأخیر در ازدواج و فرزندآوری است. هرچند کارکرد آشکار تشویق به تحصیل، بالا رفتن سطح آگاهی‌های زنان است، اما بی‌شک یکی از کارکردهای پنهان آن، تأخیر در ازدواج و کاهش باروری است. آمارهای تحقیقی نشان می‌دهد که هر قدر میزان تحصیلات زنان بالاتر باشد، آنها آمادگی کمتری برای ازدواج دارند. به تعبیر گرنِت، تحصیلات رسمی، ممکن است در بازار کار به‌عنوان سرمایه محسوب شود، ولی در موضوعات مربوط به عشق و دلدادگی، می‌تواند دست و پاگیر باشد (گرنِت، ۱۳۸۱، ص ۲۰).

در تبیین سازوکار علی رابطه بین تحصیل و کاهش باروری می‌توان بر چند نکته تأکید کرد: نخست اینکه، افزایش سطح تحصیلات زنان منجر به افزایش تمایل زنان به حضور در بازار کار شده، حضور بیشتر زنان در بیرون از خانه، منجر به کاهش تمایل زنان به فرزندآوری می‌شود؛ زیرا کار بیرون از خانه و الزامات و پیامدهای آن، در افزایش وظایف و مسئولیت‌های زنان، فرصت کافی برای باروری را در اختیار آنان قرار نمی‌دهد. علاوه بر این، تحصیلات فرصت‌های تحرک اجتماعی را افزایش می‌دهد؛ زیرا تحرک اجتماعی از یک‌سو، نگرش‌ها را تغییر می‌دهد و از سوی دیگر، موانع را نیز بر نمی‌تابد. درحالی‌که باروری و فرزندآوری، به بازدارنده‌ای از تحرک اجتماعی زنان تبدیل می‌شود. از سوی دیگر، طولانی شدن فرایند تحصیلات عالی، سبب بالا رفتن سن



ازدواج بوده، از این راه نیز بر باروری تأثیر منفی می‌گذارد. افزون بر اینکه، محتواهای آموزشی که در فرایند تحصیلات دانشگاهی به زنان داده می‌شود، اغلب ناسازگار و غیرمرتبط با نقش‌های جنسیتی و انتظاراتی جامعه از زنان است. این امر، سبب تغییر ارزش‌های زنان و دگردگونی نگرش آنان نسبت به خود و نقش‌های جنسیتی سنتی می‌شود. سرانجام اینکه، تحصیلات در افزایش آگاهی و شناخت زنان از مسائل بهداشتی مؤثر واقع شده، زمینه را برای پذیرش بهتر و مؤثرتر برنامه‌های تنظیم خانواده فراهم می‌کند. کوچران معتقد است: تحصیلات با نگرش مثبت به کنترل مولید، آگاهی بیشتر از جلوگیری از حاملگی و ارتباط بین زن و شوهر رابطه مثبت دارد (کوچران، ۱۹۷۹، ص ۹). به هر حال، افرادی که تحصیلات بالاتر دارند، بیش از دیگران برای پذیرش ارزش‌های جدید و تغییر در زندگی خود آمادگی دارند.

### نتیجه‌گیری

امروزه تحت تأثیر ابعاد مدرنیته و اندیشه مدرن در کشورهای اروپایی، جمعیت کاهش چشم‌گیری داشته و چنان بر رفتارهای روزمره انسان غربی رسوخ کرده که کنترل جمعیت، به یک عادت برای او تبدیل شده است. تلاش‌های دولت‌ها برای نجات جمعیت از سقوط تاکنون راه به جایی نبرده است. در این میان، نقش برجسته نظریه فمینیستی در تحولات جمعیتی غرب قابل انکار نیست. نظریه فمینیستی، با اشاعه اندیشه‌هایی که شاخصه اساسی آن، فردگرایی و آزادی‌های جنسی بود، ضمن ترغیب زنان به بازاندیشی مداوم در نقش‌های سنتی خویش، به بازسازی هویت جدیدی برای زنان همت گماشت که یکی از کارکردهای آن، نفی باروری و نقش مادری بود.

امروزه پس از چندین دهه غلبه نظریه فمینیستی بر جامعه غرب، شواهد نشان می‌دهد که علت بروز بسیاری از اختلالات و نابهنجاری‌های اجتماعی، بخصوص در عرصه تحولات جمعیتی در کشورهای غربی، گسترش اندیشه فمینیستی بوده است. امروز می‌توان با این سخن بورک هم نظر شد که «فمینیسم بدون آنکه چیز زیادی به زنان بدهد، مشکلات جدیدی بر زنان تحمیل کرده و باعث سردرگمی و ایجاد نارضایتی‌های کاذب در زنان امروزی شده است» (اچ‌بورک، ۱۳۷۸، ص ۴۴۱). همچنین سخن دیویدسن عقلانی است که «هیچ یک از ادله نظری فمینیسم نمی‌تواند این واقعیات را نادیده بگیرد که بسیاری از زنان، در صحنه اجتماعی رفتار شده، مزایای خانه و خانواده را از دست داده‌اند» (دیویدسن، ۱۳۷۷، ص ۵۸). امروزه، لذت مادری و فرزندپروری به‌عنوان امری که نماد خلاقیت و آفرینندگی زن

است، به طور ماهرانه از او بازستانده شده است. در عوض آنچه به او داده شده است، آزادی خطرآفرینی است که نه تنها دربردارنده رضامندی او نبوده که آرامش طبیعی او را نیز نابود کرده است. علاوه بر این، دلالت‌های جمعیت‌شناختی فمینیستی و راهبردها و راهکارهای آنان برای زنان، ناسازگار با اندیشه دینی و الگوی خانواده اسلامی است. فردگرایی افراطی، طرد ازدواج و تشکیل خانواده، سقط جنین، تحقیر تولیدمثل و نقش مادری، تأکید بر آزادی‌های بی حد و حصر جنسی، جملگی دلالت‌هایی است که در تقابل مستقیم با آموزه‌های اسلامی است. از سوی دیگر، تأکید بی‌قاعده و افراطی بر تحصیل و اشتغال زنان، بدون در نظر گرفتن تفاوت‌های جنسیتی و اهمیت نقش زن در خانواده، نمی‌تواند مورد قبول الگوی خانواده اسلامی قرار گیرد.

الگوی اسلامی خانواده، بر خلاف نظریه فمینیستی، نه تنها ازدواج و باروری را سبب ستم بر زن نمی‌داند، بلکه با اتخاذ رویکردی مثبت، مسلمانان را به ازدواج (حرعاملی، ج ۱۴، بی‌تا، ص ۲۳) و باروری (همان، ص ۳) تشویق کرده و از پایان دادن بی‌دلیل باروری و سقط جنین (حرعاملی، ج ۱۹، بی‌تا، ص ۱۵) به شدت منع می‌کند. در روایات اسلامی، برای دوره‌های سه‌گانه بارداری، زایمان و شیردهی، ارزشی در حد جهاد و شهادت در راه خدا بیان شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۱، ص ۹۷) و نمودهای هویت زنانه، از جمله خانه داری (حرعاملی، ج ۱۵، بی‌تا، ص ۱۷۵) و مادری (صدوق، ۱۳۸۶ق، ص ۶۲۱) به دیده احترام نگریسته می‌شود. آموزه‌های اسلامی در این خصوص، علی‌رغم همه سختی‌ها و مشکلاتی که دارند، انگیزه‌ای مضاعف به زنان در کسب این هویت می‌دهند (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۵۳). اسلام، با اشتغال و یا با تحصیل زنان مخالف نیست، اما بر اولویت نقش مادری و همسری تأکید دارد. همه این آموزه‌ها، بر نگرش مثبت اسلام به باروری و بازتولید نسل انسانی دلالت دارند.

آنچه در ایران امروز، به مسئله اجتماعی تبدیل شده است، کاهش باروری به میزانی کمتر از حد جانشینی (۲/۱) است. بی‌شک، رشد اندیشه‌های فمینیستی که امروزه از سوی رسانه‌های رنگارنگ غربی و در قالب اشکال گوناگون کالاهای فرهنگی پرمصرف، به‌عنوان سوغات زندگی مدرن بر خانواده ایرانی عرضه می‌شود، از جمله علل کاهش باروری در آن بوده است. ازاین‌رو، اگر دولت‌مردان و اندیشمندان، دغدغه حل این مسئله چالش برانگیز را دارند، باید نسبت به جلوگیری از رشد اندیشه‌های فمینیستی در خانواده ایرانی، نگاهی راهبردهای داشته باشند. این مهم، جز از طریق گفت‌وگوهای سازنده بر اساس الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت و تأکید بر سبک زندگی اسلامی امکان تحقق ندارد.

- آبوت، پاملا و والاس کلر، ۱۳۷۶، *درآمدی بر جامعه‌شناسی نگرش‌های فمینیستی*، ترجمه مریم خراسانی و حمید احمدی، تهران، دنیای مادر.
- آزاد ارمکی، تقی و همکاران، ۱۳۷۹، «بررسی تحولات اجتماعی و فرهنگی در طول سه نسل خانواده تهرانی»، *نامه علوم اجتماعی*، ش ۱، ص ۲۹-۳.
- اچ. بورک، رابرت، ۱۳۷۸، *در سراسیمی به سوی گومورا: لیبرالیسم مدرن و افول آمریکا*، ترجمه الهه هاشمی حائری، تهران، حکمت.
- احمدی، وکیل و همکاران، ۱۳۹۱، «بررسی نقش گذار جمعیتی در تغییرات جامعه‌شناختی خانواده»، *مطالعات اجتماعی - روان‌شناختی زنان*، سال دهم، ش ۱، ص ۸۱-۱۰۲.
- برناردز، جان، ۱۳۸۴، *درآمدی بر مطالعات خانواده*، ترجمه حسین قاضیان، تهران، نی.
- بستان، حسین، ۱۳۸۲، «کارکردهای خانواده از منظر اسلام و فمینیسم»، *حوزه و دانشگاه*، ص ۳۵، ص ۴-۳۴.
- بیات، عبدالرسول، ۱۳۸۱، *فرهنگ واژه‌ها: درآمدی بر مکاتب و اندیشه‌های معاصر*، چ دوم، قم، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی.
- بیرو، آلن، ۱۳۷۰، *فرهنگ علوم اجتماعی*، ترجمه باقر ساروخانی، تهران، کیهان.
- پاسنو، دایان، ۱۳۹۰، «فمینیسم و مذهب»، در: فمینیسم در آمریکا تا سال ۲۰۰۳، ترجمه زینب فرهمند و پروین قائمی، تهران، نشر معارف.
- حراغلمی، محمدبن حسن، بی تا، *وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، تحقیق و تصحیح عبدالرحیم ربانی شیرازی (۲۰ جلدی)، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- حسینی، سیدابراهیم، ۱۳۷۹، «فمینیسم علیه زنان»، *کتاب نقد*، ش ۱۷، ص ۱۵۰-۱۷۵.
- حلم سرشت، پیروش و اسماعیل دل‌پیشه، ۱۳۷۹، *جمعیت و تنظیم خانواده*، تهران، مهر.
- دویووار، سیمون، ۱۳۸۰، *جنس دوم*، ترجمه قاسم صنعوی، تهران، توس.
- دیویدسن، نیکلاس، ۱۳۷۷، «*قفاص نظریه فمینیسم*» در: نگاهی به فمینیسم، قم، معاونت امور اساتید دروس معارف اسلامی.
- ریتزر، جورج، ۱۳۸۰، *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی.
- ریک، ویلفورد، ۱۳۷۵، «فمینیسم»، در: یان مکنزی، مقدمه‌ای بر ایدئولوژی‌های سیاسی، ترجمه م. قاند، تهران، نشر مرکز.
- سید ربیع، فرید، ۱۳۷۹، *بررسی عوامل اجتماعی مؤثر بر تحول خانواده گسترده به هسته‌ای در تاریخ معاصر ایران با تأکید بر نواحی شهری*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی، تهران، دانشگاه تهران.
- سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، ۱۴۰۴ق، *الدر المثور*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- شلیت، وندی، ۱۳۸۳، «*بازگشت به حیا*»، در: فمینیسم در آمریکا تا سال ۲۰۰۳، ترجمه سمانه مدنی، تهران، معارف.
- صدوق، ابی جعفر محمدبن علی، ۱۳۸۶ق، *علل الشرایع*، النجف، المکتبه الحیدریه.
- عباسی شوازی، محمدجلال و فاطمه ترابی، ۱۳۸۵، «*سطح*، روند و الگوی ازدواج خویشاوندی در ایران»، *نامه انجمن جمعیت‌شناسی ایران*، ش ۲، ص ۶۱-۸۸.

- فاکس، الیزابت، ۱۳۸۱، «زنان و آینده خانواده: آزادی رفتار جنسی و تأثیر آن بر خانواده»، ترجمه اصغر افتخاری و محمد تراهی، کتاب *زنان*، ش ۱۷.
- فریدمن، جین، ۱۳۸۱، *فمینیسم*، ترجمه فیروزه مهاجر، تهران، آشیان.
- کاستلز، مانوئل، ۱۳۸۰، *عصر اطلاعات: اقتصاد، جامعه و فرهنگ*، ترجمه حسن چاووشیان، تهران، طرح نو.
- گراگلیا، کارولین، ۱۳۸۵، *فمینیسم در آمریکا تا سال ۲۰۰۳*، ترجمه و تدوین معصومه محمدی، قم، معارف.
- گرت، تونی، ۱۳۸۱، *زن بودن*، ترجمه فروزان گنجی‌زاده، تهران، ورجاوند.
- لنسکی، گرهارد و جین لنسکی، ۱۳۷۴، *سیر جوامع بشری*، ترجمه ناصر موفقیان، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۷، *نگاهی به فمینیسم*، قم، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحارالانوار*، بیروت، موسسه الوفاء.
- محمدپور، احمد و همکاران، ۱۳۸۸، «سنت، نوسازی، خانواده: مطالعه تداوم تغییرات خانواده در اجتماع‌های ایلی با استفاده از رهیافت روش تحقیق ترکیبی»، *پژوهش زنان*، دوره هفتم، ش ۴، ص ۷۱-۹۳.
- مشیرزاده، حمیرا، ۱۳۸۵، *از جنبش تا نظریه اجتماعی: تاریخ دو قرن فمینیسم*، تهران، شیرازه.
- موسوی، معصومه، ۱۳۷۸، *تاریخچه مختصر تکوین نظریه‌های فمینیستی*، بولتن مرجع (۴): گزیده مقالات و متون درباره فمینیسم، تهیه‌کننده مدیریت مطالعات اسلامی و مرکز مطالعات فرهنگی بین‌المللی، تهران، الهدی.
- میشل، اندره، ۱۳۵۴، *جامعه‌شناسی خانواده و ازدواج*، ترجمه فرنگیس اردلان، بی‌جا، بی‌نا.
- وود و شرمن، ۱۳۶۹، *دیدگاه‌های نوین جامعه‌شناسی*، ترجمه مصطفی ازکیبا، تهران، کیهان.
- هام، مگی، ۱۳۸۲، *فرهنگ نظریه‌های فمینیستی*، ترجمه نوشین احمدی خراسانی و دیگران، تهران، توسعه.
- Abbasi – Shavazi, M.J, 2002, Recent Changes And The Future Of Fertility In Iran, Paper Presented At The Expert Group Meeting On Countinuing Fertility Transition, Population Division Of The United Nations March 13-18, New York.
- Abbasi-shavazi,m.j, & p. mcdonald, 2007, "family change in iran: religion,revolution and the state" in r.jayakody, a. thoraton, and w. axinn(eds), international family change: ideational perspectives.new york: taylor and francis group ,p. 177-198.
- Cochrance, Susan, 1979, Fertility And Education: What Do We Really Know?, World Bank Staff,Occasional Paper 26,Washington. D.C, World Bank.
- Covey, M, 2007, Work and Families, Michigan Family Review, v. 1, n. 12, p. 1-6.
- Erfani, A, & Beaujot, R, 2006, Familial Orientations and the Rationales for Childbearing Behavior, Canadian Studies in Population, v. 33, .N.1, p. 49-67.
- Hoodfar, h & Asadpour, S, 2000, "The politics of population policy in Islamic republic of iran", studies in family planning, v. 31(1), p. 19-34.
- Ladier-fouladi, M, 1997, "The fertility transition in iran", population:an English selection, v. 9, p. 191-214.
- Winckler, E, A, 2002, "Chinese reproductive policy at the turn of the millennium: Dynamic stability", Population and Development Review, v. 28, p. 379-418.

## المخلص

### المبادئ الفلسفية للهوية من منظار مارتن هايدغر

Krasekh@gmail.com

كرامة الله راسخ / أستاذ مشارك في فرع علم الاجتماع بجامعة آزاد الإسلامية فرع جهرم  
الوصول: ٢١ رجب ١٤٣٦ - القبول: ١٥ محرم ١٤٣٧

### الملخص

جاءت المقالة التي بين يدي القارئ الكريم لهدف دراسة المبادئ الفلسفية للهوية من منظار الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر. وتحمل الدراسة طابع الدراسات النوعية، وتتبع المنهج المكتبي، وتعتمد على "نظرية الموضوعية". إن السؤال الرئيس الذي تناوله فلسفة هايدغر هو معنى الوجود، وكان موضوع فلسفته علم الوجود (الأنطولوجيا)، ومنهجه الفينومولوجيا. يرى هايدغر أن المعرفة والفلسفة تملآن جذورهما في التأريخ والمجتمع ونتيجة لذلك، فإن مهمة تأسيس العالم تكون على عاتق الزمان، لذلك، فإن مصدر معرفتنا بما فيه المعرفة الرسمية للعلوم الجديدة، والمعرفة غير الرسمية التي تتمثل في المعرفة الروتينية، ومعرفة الهوية تتمتع بميزات تاريخية ويتج عن البيئة والزمان، لذلك، فإنه يتعلّق بعالم الحياة. أما نتائج الدراسة، فتدلّ على أن من الممكن الوصول إلى قراءة فلسفية حول الهوية لدراسة هذه المسألة بمثابة مسألة إجتماعية.

كلمات مفتاحية: المبادئ الفلسفية، الهوية، الأنطولوجيا، الفينومولوجيا، مارتن هايدغر.

## التقييم النقدي للمبادئ المعرفية لعلم الأنساب عند فوكو من منظار الحكمة الصدرائية

حسن عبدى / أستاذ مساعد فى جامعة باقر العلوم

رمضانعلى فاضل / ماجستير فلسفة العلوم الاجتماعية بمؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث

a.fazel124@gmail.com

الوصول: ٢٧ شعبان ١٤٣٦ - القبول: ٢٢ صفر ١٤٣٧

### الملخص

إن علم الأنساب عند ميشيل فوكو هو نظرية تنفى الهدفية الذاتية اعتماداً على المبادئ المعرفية الخاصة بهذا العلم. ومن أهم هذه المبادئ المعرفية هو: الاسمانية أو أصالة الاسم، ومحورية السلطة، والاعتقاد بالصدفة، والبنائية، والنظرة التاريخية، والاعتقاد بنسبية الإدراك والحقيقة، والنظرية التلاؤمية فى تبرير المعرفة، ويمكن تقييم هذه المبادئ المعرفية نقدياً اعتماداً على أصول الحكمة الصدرائية كأصل الواقعية، وتقسيم الوجود إلى المستقل والرابط، وأصل العلية، ووحدة نظام الكون وهدفيته، ووجود السنن الإلهية فى تدبير المجتمعات والتاريخ، ووجود الحقائق الثابتة، وإمكانية المعرفة المطلقة واليقينية، والبنوية فى تبرير المعرفة، وواقعية المعرفة، وكون الإنسان ثنائى الأبعاد، وأصالة روح الإنسان، والوعى، وإرادة الإنسان وكونه هادفاً، والفطرة المشتركة بين جميع البشر، وكون المناهج التجريبية، والعقلية، والكشفية فى موضع الثقة.

كلمات مفتاحية: ميشيل فوكو، المبادئ المعرفية، علم الأنساب، التقييم النقدي، الحكمة الصدرائية.

## دراسة نقدية حول المقاومة في فكر ميشيل فوكو

حميد بارسانيا / أستاذ مشارك في جامعة طهران

Z\_yusufi115@yahoo.com

ظاهر يوسفى / طالب دكتوراه في فرع الفلسفة الإسلامية بجامعة المصطفى العالمية

الوصول: ١٣ شوال ١٤٣٦ - القبول: ٢٥ ربيع الأول ١٤٣٧

### الملخص

تعد الحرية والمقاومة كهدفين غائبين للمشاريع البحثية عند فوكو مسألتين لم تكونا موضع اهتمام الباحثين، وهذا على الرغم من أهميتهما. أما هذه المقالة، فقد تطرقت إلى النقد المبدئي على أساس المفروضات الأنثروبولوجية، وذلك بعد وصف المقاومة وتحليلها من منظار فوكو. ولما كانت إزالة الموضوع أو نفيه في بؤرة أبحاث المقاومة في فكر فوكو، فإن المقاومة تتمحور كالموضوع حول المحاور الثلاثة وهي الحقيقة، والسلطة، والأخلاق. إن المقاومة هي بمثابة استخدام القوة أمام السلطة ونظامها للحقيقة، كما أن المقاومة تضاهي السلطة في انقسامها إلى النوعين الإيجابي والسلبي. أما ميشيل فوكو، فيرى أن النوع الإيجابي للمقاومة الذي ينطلق خارج إطار السلطة يظهر في أعلى مراتبها الجمالية؛ ولكن يشكل النفي والامتناع عن الانقياد الناتج عن نظام الحقيقة-القدرة ومحدودياته في نطاق الوصول إلى الحرية والاعتناق جوهر المقاومة السلبية، حيث يمكن تقسيم هذا النوع من المقاومة إلى المقاومة النظرية والعملية.

كلمات مفتاحية: ميشيل فوكو، القدرة، الحقيقة، المقاومة، إزالة الموضوع، سياسة الحقيقة، أخلاق المقاومة، المبادئ الأنثروبولوجية.

## توظيف نظرية الخطاب في علم اجتماع المعرفة

محمد توكل / أستاذ في قسم علم الاجتماع بجامعة طهران

monavvary@ut.ac.ir

نوح منوري / طالب دكتوراه في فرع علم الاجتماع الثقافي بجامعة طهران

الوصول: ٨ ربيع الاول ١٤٣٧ - القبول: ١٨ شعبان ١٤٣٧

### الملخص

علم اجتماع المعرفة الجديد في مقابل النمط الكلاسيكي لهذا العلم الذي تسود فيه العلاقة العلية بين المجتمع والمعرفة يتطرق إلى الأجواء الثقافية والتفسير المعنوي، وعليه، فإن الفهم الخطابي للمعرفة فيه يحظى بأهمية بالغة. أما الباحثان في هذه المقالة، فيتناولان بالبحث والدراسة الخلفية النظرية لتوظيف نظرية الخطاب في علم اجتماع المعرفة، إضافة إلى بيان سابقة تاريخية موجزة لهذا العلم. ويقوم الباحثان بالتعريف بالبرنامج التحقيقي لراينز كلر المسمى بـ "مقاربة علم اجتماع المعرفة إلى الخطاب" ونقده كمثال للجهود المبذولة بغية توطيد العلاقة بين هذين المجالين. ينظر كلر إلى علم اجتماع المعرفة من منظار برغر ولاكمن وتأثر بنظرية الخطاب لميشيل فوكو، ويتمثل إبداعه في التصريح على وجود علاقة بين نظرية الخطاب وعلم اجتماع المعرفة. ولكن مشروع كلر مضغعة في أفواه الباحثين من جانبيين: أولاً لا يشرح كلر كيفية ظهور الخطابات، وهيمتها وبالتالي كيف يمكن مواجهة الخطابات السائدة بالتحدي. وثانياً يركز راينز كلر على تحليل الخطاب مما يخفى هذا الأمر إجابته على مسألة التعيين الاجتماعي للمعرفة في ضباب من الغموض.

كلمات مفتاحية: الخطاب، علم اجتماع المعرفة، ميشيل فوكو، برغر ولاكمن، راينز كلر.



## إعادة تمثيل مكانة المرأة فى سينما الدفاع المقدس؛ بين الواقعية والخيال

مهدي داودآبادى / طالب دكتوراه فى فرع حكمة الفن الدينى بجامعة الأديان والمذاهب بقم

Fatemeh.ahmadi10@yahoo.com

فاطمة أحمدى / ماجستير الأدب المسرحى بكلية الإذاعة والتلفزيون بقم

الوصول: ١ ربيع الثانى ١٤٣٧ - القبول: ١٤ رمضان ١٤٣٧

### الملخص

يتألف ما يقارب النصف من نسبة السكّان فى البلاد من النساء، حيث يلعبن دوراً مهماً وبارزاً فى أحداث البلاد ولا سيّما الحرب المفروضة. ونظراً لشمولية وسائل الاعلام كالسينما وأثرها فى المخاطبين، فإنّ إعادة تمثيل مكانة المرأة فى سينما الدفاع المقدس على أساس من الواقعية تؤدّى دوراً إيجابياً فى سدّ الفراغات الموجودة فى هذا المجال. أمّا المقالة التى بين يدي القارئ الكريم، فتتطرق إلى دراسة حضور المرأة الحقيقية فى الحرب المفروضة، إضافة إلى بيان المبادئ النظرية لإعادة تمثيل مكانتها، كما تناقش كيفية إعادة تمثيل حضور المرأة فى سينما الدفاع المقدس من خلال استخدام منهج التحليل الكيفى. إنّ السؤال الرئيس الذى يفرض نفسه هنا هو: ماهو مدى اهتمام إعادة تمثيل دور المرأة فى سينما الدفاع المقدس بحقيقة حضور المرأة فى الدفاع المقدس ودورها كالممثل الأصلي؟ تشير نتائج الدراسة إلى أنّ إعادة التمثيل فى ثلاث مجالات لم تكن كاملة بعد وهى نشاط النساء خلف الجبهات، وحضورهن فى ساحة المعركة، ودورهن بعد الحرب؛ ولكن فى بعض المجالات لن تتم إعادة تمثيل المرأة كالممثل الأصلي فحسب، بل تحوّلت هذه العملية إلى القولية والتنميط والتطبيع أكثر من أى شىء آخر.

كلمات مفتاحية: إعادة التمثيل، النساء، السينما، الدفاع المقدس، القولية والتنميط.

## خلفيات العلاقات خارج نطاق الزواج في إيران؛ دراسة الحالة: مدينة طهران

السيد حسين شرف الدين / أستاذ مشارك في قسم علم الاجتماع بمؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث

عبدالهادي صالحى زاده / طالب دكتوراه في فرع علم الاجتماع بمؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث

hadisalehizade@gmail.com

الوصول: ٢٦ ربيع الاول ١٤٣٧ - القبول: ٢٤ شعبان ١٤٣٧

### الملخص

تعدّ الخيانة الجنسية كإحدى مصاديق الإباحية الجنسية من المعضلات والمشاكل الثقافية في المجتمع الإيراني، حيث أثارت قلق المفكرين الثقافيين والاجتماعيين، وصناع السياسة، والمدراء. وتطرق المقال التي بين يدي القارئ الكريم إلى البحث عن الخلفيات الاجتماعية لظاهرة الخيانة في المجتمع الإيراني المعاصر في نطاق دراسة نوعية لهدف الحصول على فهم عميق لهذه الظاهرة، وتناول الباحثان بعض الخلفيات كالمستويات الموضوعية، والرقابات الداخلية والخارجية بالدراسة والبحث من خلال التحليل المضموني لوجهات نظر النساء والرجال الذين جربوا الخيانة وعدم الوفاء طوعاً أو كرهاً. وثمة مجموعة من العوامل والخلفيات التي تمهد الأرضية للعلاقات الجنسية الإباحية والخيانة، حيث اعترفوا بها عينات البحث وهي عبارة عما يلي: وجود بعض القابليات والصلاحيات كالجمال الظاهري، والثراء والغنى، والقدرة على استقطاب عواطف المخاطب، وكذلك بعض المواضع كالأجواء الحرة لإبراز العواطف وإظهارها، العلاقات الطبيعية مع الجنس المخالف إلى جانب الضعف في مجال الرقابات الداخلية كالمهارات الدينية والأخلاقية، كذلك الضعف في مجال الرقابات الخارجية كأداء الضعيف للعوامل القانونية الرادعة.

كلمات مفتاحية: الإباحية، الإباحية الجنسية، الخيانة، خلفيات الخيانة الجنسية.

## الدلالات الديموغرافية للنظرية النسوية

إسماعيل تشارافي كوتيانى / طالب دكتوراه فى فرع علم الاجتماع الثقافى بمؤسسة الإمام الخمينى ؑ للتعليم والبحث

kotiani@yahoo.com

الوصول: ٧ رجب ١٤٣٦ - القبول: ٢٣ ذى القعدة ١٤٣٦

### الملخص

إنّ عملية التجديد أسفرت عن تحولات عميقة فى مختلف مجالات الحياة الفردية والإجتماعية للبشر وعرضت الأسرة للتغيير كصعيد مهمّ فى الحياة البشرية. تعتبر التحولات الديموغرافية من التداعيات المهمة لهذه التغييرات الأسرية، حيث عرضت المجتمعات البشرية لتحديات مهمة. ومما لاشك فيه أنّ التجديد أثار فى نصف القرن الأخير فى انخفاض عملية الإنجاب عند المجتمعات البشرية من خلال أسباب مختلفة منها ترويج الأفكار النسوية.

أمّا المقالة التى بين يدى القارئ الكريم، فتتناول الدلالات الديموغرافية لنظرية النسوية بالبحث والدراسة اعتماداً على المنهجين الوثائقي والمكتبي. وتدلّ النتائج المتحصلة من الدراسة على أنّ نظرية النسوية أثرت سلبياً فى التحولات الديموغرافية وفى انخفاض الإنجاب لدى النساء من خلال ترويج بعض الأفكار كالفردية، والنظرة السلبية إلى الزواج، والإنجاب، ودور الأمومة، وتسويغ الإجهاض والحريّات الجنسية الكاملة، وتحقير الأعمال المنزلية، وتشجيع النساء على التحصيل العلمى العالى، والعمل خارج البيت، وحثّ النساء على إعادة التعريف بالهوية النسوية. ويبدو أنّ الدلالات النسوية تمخّض عنها الكثير من المشاكل الجديدة للمجتمعات البشرية ولا يمكن قبولها، وذلك بسبب عدم انسجامها مع التعاليم الدينية وأسلوب الحياة الإسلامية-الإيرانية للأسر.

**كلمات مفتاحية:** النسوية، نظرية النسوية، الدلالة، العدد السكاني، الإنجاب.

## The Demographical Implications of Feminist Theory

**Ismail Cheraghi Kotiyani**/ PhD student of cultural sociology, IKI

kotiani@yahoo.com

**Received:** 2015/04/27 - **Accepted:** 2015/09/08

### Abstract

The renovation process along with the deep changes in the different areas of mans' individual and social life have caused changes to the family which plays a main role in human life. The social development is among the consequences of these changes which caused human society to encounter a serious challenge. In the second half of recent century, renovation has affected human societies through various factors and cause decrease in child-bearing. One of these factors is fostering the culture of feminism. Using a library-based and document-based method, this paper deals with the demographic arguments of feminism. The findings show that the feminist thought has affected the social development and reduced the level of child-bearing by spreading such ideas, like individualism, negative attitude towards marriage, towards child-bearing and towards the role of the mother, and legalizing abortion and complete sexual freedom, belittling house-work and encouraging women to get higher education and work outside and also encouraging them to redefine women's identity. It seems that the arguments of feminism have caused new problems for societies and they are rejected because of inconformity with religious teachings and Islamic-Iranian family pattern.

**Key words:** feminism, feminist thought, argument, population, child-bearing.

## **The Grounds for Extramarital Relations in Iran, A Case Study of Tehran**

**Seyyed Hossein Sharaffoddin** / associate professor of sociology department of IKI

✉ **Abdol al-Hadi Salehi Zadeh** / PhD student of sociology, IKI

hadisalehizade@gmail.com

**Received:** 2016/01/07 - **Accepted:** 2016/06/01

### **Abstract**

Sexual infidelity which is one of the instances of sex explicitness is one of the grave problems which has harmful effects on the Iranian culture and which has been the special concern of socio cultural thinkers, policy makers and managers. In order to gain an in-depth understanding of the problem of infidelity, the present qualitative study explores the social grounds of infidelity in the contemporary Iranian society. Making a thematic analysis of the views of the men and women who have, intentionally or unintentionally, experienced infidelity or betrayal, the study explores such reasons like tangible causes and internal and external controls. The interviewees acknowledge that the factors contributing to adulterous sexual infidelity include possessing some positive qualities such as attractive appearance, wealth and ability to win the affection of the opposite sex; besides some situational features like the open atmosphere for expression one's affection and regular relations with the opposite sex, ineffective factors of self-control, including religious and moral aspects and external controls such as poor performance of legal restraining factors.

**Key words:** explicitness, sex explicitness, infidelity, grounds of sexual infidelity.

## **A Review of Women's Role in the Sacred Defense Cinema; from Reality to Representation**

**Mahdi Davud Abadi** / instructor and PhD student of the philosophy of religious art, University of religions and denominations, Qum

✉ **Fatemeh Ahmadi** / MA student of dramatic literature, college of IRIB (Sedā va Sima), Qum

Fatemeh.ahmadi10@yahoo.com

**Received:** 2016/01/12 - **Accepted:** 2016/06/20

### **Abstract**

Making up about half of the country's population, women have played an instrumental role in all the important events, especially during the imposed war. Given the pervasiveness of the media of cinema and its impact on the audience, producing a true representation of women's role in the cinema of Sacred Defense is of great importance in filling the existing gaps. Reviewing the theoretical foundations of representation and qualitative analysis, the present paper examines the actual role of women in the war and the way they are represented in the Sacred Defense cinema. The main question of this paper is to what extent the representation of women in the Sacred Defense cinema reflects the reality of women's presence in the war and their influential role. The findings show that women have not been fairly represented in three areas: their activity behind the front, their presence in the battlefield and their postwar activities. In some other areas, women have not been represented as having an active role, but the representation seems to be prosaic and clichéd.

**Key words:** representation, women, cinema, the Sacred Defense, clichéd.

## The Application of Discourse Theory in Sociology of Knowledge

**Mohammad Tavakol**/ Professor of Sociology department, Tehran University

✉ **Noah Monavvari**/ PhD student of cultural-theoretical sociology, Tehran University

monavvary@ut.ac.ir

**Received:** 2015/12/20 - **Accepted:** 2016/05/26

### Abstract

New sociology of knowledge, as distinct from the classical pattern of sociology of knowledge, in which society has a causal relationship with knowledge is concerned with cultural atmosphere and semantic interpretation, and this renders important the understanding of discourse of knowledge. Giving a brief account of the history of sociology of knowledge, the present paper seeks to expound the theoretical background of discourse theory in sociology of knowledge.

This paper cites Claire Rayner's research program entitled "sociology of knowledge approach to discourse" as an example of attempting to explicitly like these two areas and criticizes it .

Claire's look at sociology of knowledge corresponds to that of Berger and Luckmann and Michel Foucault's discourse theory. Claire's innovation can be understood through demonstrating the relationship between discourse theory and sociology of knowledge.

Two objections are raised against Claire's work. First, she does not explain how discourses develop and become hegemonic and how hegemonic discourses are challenged.

Secondly, Rayner Claire's focus on discourse analysis makes her response to the question of social determination of knowledge highly ambiguous.

**Key words:** discourse, sociology of knowledge, Michel Foucault, Berger and Luckmann, Rayner Claire.

## A Critical Analysis of Resistance in Michel Foucault's Thoughts

**Hamid Parsania**/ Associate professor of Tehran University

✉ **Zaher Yosefi**/ PhD student of islamic philosophy, Al-Mustafa International University

Z\_yusufi115@yahoo.com

**Received:** 2015/07/31 - **Accepted:** 2016/01/06

### Abstract

The question of deliverance and resistance which represents the final aim of Michel Foucault's research projects, has not received due attention in spite of their importance.

Having described and analyzed Foucault's view about resistance, this paper fundamentally criticizes it in reference to certain anthropological assumptions included in it.

Since Foucault's thought on resistance is centered on the negation of the subject, resistance, like the subject, concentrate on three questions: truth, power and morality. Resistance, like the application of power is, in contrast with power and its regime of truth, like power, has two forms: positive and negative.

Foucault's sees that the positive form of resistance that comes into being outside the framework of hegemony, manifests itself as an aesthetic form.

But, the essence of negative resistance is formed by the negation and rejection of subjection resulting from the truth-power regime and the limitations placed on its maker, in order to achieve deliverance and freedom which can be divided into two forms: theoretical and practical.

**Key words:** Michel Foucault, power, truth, resistance, de-subjectification, truth policy, morality resistance, foundations of anthropology.



## A Critical Assessment of the Epistemic Principles of Michel Foucault's Genealogy in the View of Mulla Sadra's Philosophy

**Hassan Abdi**/ Assistant professor of Baqer al-Uloom University

✉ **Ramazan Ali Fazel**/ MA student of social philosophy, IKI

a.fazel124@gmail.com

**Received:** 2015/06/16 - **Accepted:** 2015/12/05

### Abstract

Michel Foucault's genealogy is a theory which emphasizes on his epistemic principles and denies inherent purposefulness and orientation. The most important epistemic principles of this theory are nominalism, power-centeredness, fortuitism, constructivism, historiography, considering intellect and truth as relative, adopting coherent theory about the justification of cognition. These epistemic principles can be evaluated according to the Mulla Sadra's philosophical principles, such as: the principle of reality, dividing existence into independent and copulative, the principle of causality unity of the system of being, and its purposefulness, the existence of divine traditions in managing societies and history, the existence of incontrovertible facts, the possibility of absolute and certain cognition, fundamentalism in the justification of cognition, verisimilitude of cognition, the two-dimensional nature of man, the originality of human soul, awareness, man's will and purposefulness, the common nature of human beings, and validity of empirical, rational and intuitive methods.

**Key words:** Michel Foucault, epistemic principles, genealogy, critical assessment, Mulla Sadra's philosophy.

# Abstracts

## **The Philosophical Principles of Identity in the View of Martin Heidegger**

**Keramatollah Rasekh**/ Associate professor of sociology, Islamic Azad University, Jahrom Branch  
Krasekh@gmail.com

**Received:** 2015/05/11 - **Accepted:** 2015/10/29

### **Abstract**

This paper seeks to examine the philosophical principles of identity in the view of the German philosopher, Martin Heidegger. The research is a quantitative library-based survey based on a ‘‘thematic-oriented theory’’. The main question in Heidegger’s philosophy is about the meaning of existence, the subject of his philosophy is ontology and the method of his work is phenomenology. Heidegger maintains that cognition and philosophy are rooted in history and society, and he considers that time has the duty of establishing the world. Therefore, the origin of our cognition, including formal cognition in the form of new disciplines and our informal cognition in the form of daily knowledge, including the knowledge of identity, has historical property and it is the product of environment and time, and, therefore, it belongs to the world of life. The research findings show that it is possible to provide a philosophical model of identity with the aim of investigating the question of identity as a social issue.

**Key words:** philosophical principles, identity, ontology, phenomenology, Martin Heidegger.

# Table of Contents

<b>The Philosophical Principles of Identity in the View of Martin Heidegger /</b> <i>Keramatollah Rasekh</i> .....	5
<b>A Critical Assessment of the Epistemic Principles of Michel Foucault's</b> <b>Genealogy in the View of Mulla Sadra's Philosophy /</b> <i>Hassan Abdi /</i> <i>Ramazan Ali Fazel</i> .....	25
<b>A Critical Analysis of Resistance in Michel Foucault's Thoughts /</b> <i>Hamid Parsania / Zaher Yosefi</i> .....	47
<b>The Application of Discourse Theory in Sociology of Knowledge /</b> <i>Mohammad Tavakol / Noah Monavvari</i> .....	73
<b>A Review of Women's Role in the Sacred Defense Cinema; from Reality to</b> <b>Representation /</b> <i>Mahdi Davud Abadi / Fatemeh Ahmadi</i> .....	95
<b>The Grounds for Extramarital Relations in Iran, A Case Study of Tehran /</b> <i>Seyyed Hossein Sharaffoddin / Abdol al-Hadi Salehi Zadeh</i> .....	117
<b>The Demographical Implications of Feminist Theory /</b> <i>Ismail Cheraghi Kotiyani</i> ....	139

*In the Name of Allah*

## ***Ma'rifat-i Farhangī Ejtemaii***

A Quarterly Journal of Sociology

Vol. 7, No.3

Summer 2016

**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, Tehran University*

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

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

☐ **Mahmud Rajabi:** *Professor, IKI*

☐ **Syyed Hosein Sharaf al-din:** *Associate Professor, 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**